

HISTORICKÁ SOCIOLOGIE

2/2019

ČASOPIS PRO HISTORICKÉ SOCIÁLNÍ VĚDY

HISTORICAL
SOCIOLOGY

Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
2019

Obsah

■ EDITORIAL

Historická sociologie – nenápadný půvab mezibilance

Bohuslav Šalanda

5–9

■ SPECIAL SECTION ON RELIGIOUS INDIFFERENCE, ATHEISM AND SECULARITY

Tell a Story of the Nation: Image of Religion and Non-religion in the Czech National Museum

Tomáš Bubík

11–33

Shaping the Slovak Identity and the Manifestation Thereof in the Social Iconosphere. The Case of the Slovak National Museum

David Václavík

35–52

Interaction Between the Secular and the Religious: The Exhibition *Latvia's Century* at the National History Museum of Latvia

Anita Stasulane

53–67

(Non)religion in a Museum: Alternatives of the Estonian National Story

Atko Remmel

69–84

■ STUDIE

Odeon Publishing: The Island of Freedom

Vratislav Kozák

85–100

Od tréninkového centra k převládajícímu paradigmatu poválečné sociologické metodologie. Cesta kolumbijské školy od porážky k vítězství

Hynek Jeřábek

101–119

Jméno: jeho změna, ztráta a navrácení v rozhovorech s židovskými přeživšími holocaustu

Karolína Bukovská – Jakub Mlynář

121–139

Štátotvorné úvahy Uhro-Rusínov na konci 1. svetovej vojny – príklon k Československej republike

Alexander Onufrák

141–155

■ GLOSA

Rok 1989 v globální perspektivě: Pokusné úvahy

Johann Pall Arnason

157–162

■ RECENZE

- Jiří Šubrt – Marek Německý a kol.: *Jedinec a společnost. Úvahy nad konceptem homo sociologicus*
Jakub Mlynář – Miroslav Paulíček – Jiří Šubrt a kol.: *Člověk v teoretické perspektivě společenských věd*
(Matouš Veselský) 163–167
- Ivan Jakubec – Jan Štemberk: *Cestovní ruch pod dohledem třetí říše*
(Jakub Drábek) 168–170
- Karel Černý (ed.), Jiří Šubrt: *Historicko-sociologické reflexe*
(Daniela Kučerová) 170–172
- Miloš Doležal: *Krok do tmavé noci. Příběhy faráře Josefa Toufara, jeho vrahů a číhoštského zázraku se zprávami archeologa, antropologů a soudního lékaře o exhumaci a identifikaci těla P. Josefa Toufara*
(Petr Hönig) 172–174
- Nicolas Maslowski – Bohuslav Šalanda (ed.): *Jak studovat aktéra a sociální změnu z perspektivy historické sociologie*
(Robert Lebeda) 174–178
- Karel Černý: *Velká blízkovýchodní nestabilita: Arabské jaro, porevoluční chaos a nerovnoměrná modernizace 1950–2015*
(Vít Klepárník) 178–181

Historická sociologie – nenápadný půvab mezibilance

Poslední dobou se může leckomu zdát, že stará dobrá, nechvalně známá centralizace chytá druhý dech. Nicméně stále platí, že jsou to především okrajové a hraniční, pomezí zóny, kde dosti často vznikají nové politické a umělecké směry, vědecké disciplíny i další inovativní počiny. Totéž se dá říci o vydavatelských aktivitách, jež mimo jiné zahrnují vytváření a fungování časopisů. Do jedné takové příhodně hraniční situace se v roce 2009 dostal také Jiří Šubrt, který založil obor historická sociologie, přičemž zároveň v okruhu jeho spolupracovníků vzniklo periodikum *Historická sociologie* s podtitulem *Časopis pro historické sociální vědy*. Jak druhá část titulu naznačuje, náš časopis se od té doby pohybuje v širším interdisciplinárním, metodologicky „decentralizovaném“ poli.

Každé oborové periodikum nabízí řadu nejrůznějších příležitostí. *Historické sociologii* se například podařilo proměnit se ve specifický organizační prvek doplňující magisterské studium historické sociologie, jak od zmíněného roku probíhá na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. Pozornému čtenáři jistě neuniklo, že v obou případech se jedná o desetileté jubileum pedagogických, badatelských a prezentačních aktivit.

Samotnou historickou sociologii lze chápat jako pozoruhodnou teoretickou a metodologickou perspektivu, jež má svůj význam nejen pro obecnou sociologii, ale svým zaměřením pokrývá rovněž ostatní sociologické disciplíny. Hodí se v této souvislosti připomenout tvrzení Charlese Wrighta Millse, že veškerá sociologie je také historickou sociologií. Sociální vědy se ovšem dnes vymezují poměrně široce a nezahrnují tudíž jen sociologii, politologii a sociální antropologii, nýbrž i historiografii, ekonomii, ne-fyzickou geografii, etnologii a archeologii. V rámci tohoto zaměření se potom prosazují různé vlivy a národní tradice, například německá, francouzská, britská, americká aj. Potvrzuje se tak trend sociologického přístupu ke studiu dějin, respektive historického studia sociálních procesů.

Jak již bylo nenápadně naznačeno, domácí „krystalizační jádro“ disciplíny vzniklo kolem periodika *Historická sociologie*. Pro úplnost ještě uvedme, že projekt byl zpočátku metodologicky, organizačně a materiálně podporován vzdělávací institucí Academia Rerum Civilium – Vysoká škola politických a společenských věd v Kolíně. Po ukončení této spolupráce, konkrétně od roku 2012 vychází náš časopis v nakladatelství Karolinum.

Psaní editoriale je vždycky zapeklitá věc. Myšlenky a nápady se obvykle rozbíhají více než nadějně, inspirace proudí, a pak se vše na jistém pracovním a kreativním pomezí náhle „zasekne“. Z jedné strany by se ráda prosadila pamětnická touha psát dál o historii časopisu, vyprávět jeho dějiny prostoupené za oněch deset let řadou osobních příběhů a klíčových epizod. Na druhé straně ovšem na nás svůj vážný pohled upírá povinnost přiblížit obsah nového čísla; upozornit na prokazatelnou „hustotu popisu“ zařazených příspěvků, zdůraznit jejich interpretační nápaditost. Která strana pomezí se ukáže silnější, co nakonec ovládne zónu aktuálního editoriale? Nebo existuje nějaká třetí, syntetizující cesta?

Pro mezinárodní, stejně tak jako oborový přesah se snažíme dělat, co se jen dá. A tak druhé číslo *Historické sociologie* ročníku 2015 se podařilo celé vydat v angličtině, čímž odpadly všechny obavy, že by se v něm shromážděným textům nedostalo pozornosti mezinárodní odborné veřejnosti kvůli jazykové bariéře. Nehledě na to, že se zde objevila jména mnohých renomovaných badatelů, z nichž připomeňme alespoň Bo Strátha [2015: 9–26] a Petera Wagnera [2015: 27–44] nebo profesorku z proslulé Yaleovy univerzity v New Havenu Marci Shore [2015: 61–81]. Editory tohoto čísla a autory zasvěcené vstupní úvahy k situování historické sociologie byli Johann Pall Arnason a Nicolas Maslowski [2015: 5–8].

Další možnost vydat v angličtině opět celé číslo *Historické sociologie* se naskytla roku 2017, kdy zahraniční člen redakční rady našeho periodika David Inglis [2018: 11–26] navrhl speciální sekci zabývající se teoriemi revolucí, respektive Velkou francouzskou revolucí 1789. K němu se posléze jako editor opět připojil profesor Arnason [2018: 5–10]. Dalšími zastoupenými autory byli Erick R. Lybeck [2018: 27–46], Issac Ariel Reed [2018: 47–70] a Camil Francisc Roman [2018: 71–91]. Nyní je za jeden rok nebo dvě léta ve hře číslo „japonské“ a „polské“, ovšem zatím se pohybujeme pouze na hraně možnosti tento záměr skutečně realizovat a pomalu se rýsující studie finalizovat.

Pokud bych se držel původního plánu uvést abecední seznam všech zahraničních autorů publikujících v *Historické sociologii*, dospěl bych nejspíš někam ke čtyřicítce jmen. Mimochodem, někteří zahraniční autoři si výslovně přáli uveřejnit své texty v češtině, a tak „na plac“ nastoupili překladatelé z angličtiny. Mezi takovými autory, kteří se rozhodli pro překročení této publikační meze, patřil i Dirk Kaesler [2018: 119–125] z univerzity v Marburgu, který pronesl a v české verzi našim čtenářům předložil přednášku na téma „Univerzální racionalizace: Velké vyprávění Maxe Webera“.

Teď už jen namátkou připomeňme, že světově proslulý sociolog Zygmunt Bauman vyslovil přání česky publikovat v *Historické sociologii* [2012: 121–131] svou přednášku o tom, co je „ústřední“ ve střední Evropě. V návaznosti na to, jak o „osudech dobrého vojáka“ Baumana v našem žurnálu tentokrát anglicky pojednal Dennis Smith [2012: 9–18]; samozřejmě to celé bylo míněno jako pocta.

Idealizace, monumentalizace, heroizace, glorifikace... těmito výzkumnými směry se vydala faktograficky neobvykle bohatá studie historičky a archivářky Marie Bláhové [2016], věnovaná autobiografiím ve středověku. Speciální pozornost přitom badatelka věnovala opusu *Vita Caroli*. Velmi cenné jsou rovněž její definiční poznámky k vymezení autobiografie jako takové a té středověké zvláště. Právě ze středověkých autobiografií totiž vyplývají specifické problémy týkající se reprezentace „sebe sama“ a vůbec vymezení vlastního já. Podotýkám ještě, že již dvě století před dobou Karla IV. se v prostředí klášterů především v západní Evropě objevuje zájem o vlastní osobnost, inklinace k odhalování osobního života; zároveň s tím pak nastupuje též vědomí kajcnosti, vyznání viny a hříchů. K dané problematice se pro studii Marie Bláhové předcházející období let 1050–1120 výstižně vyjádřil rovněž Colin Morris [1972]. Pochopitelně tím ani v nejmenším nemá být řečeno, že se tak vyčerpává obsáhlá problematika středověkých personologií.

Mezi důležité „provozní“ informace, které se hodí mezibilančně připomenout, náleží dlouhodobé etablování našeho časopisu v určitém specifickém „ekosystému“. Co je tím míněno a za jakou že další mez tímto konstatováním nahlížíme? Od začátku roku 2016 byla *Historická sociologie* přijata do prestižní databáze *Scopus* společnosti Elsevier, která je největší abstraktovou a citační databází recenzované literatury; nuže tedy „hic Rhodus,

hic salta“. Počínaje rokem 2015 navíc naše periodikum vyhovuje platformě *European reference Index for the Humanities* (ERIH Plus). V tomto směru mezi různými kvalitativními ukazateli nečiníme rozdíly, žádný nepovyšujeme ani nesnižujeme, překonání příslušných letků si ceníme. Každopádně nás vysoko hodnotí také databáze *recensio.net*; ta přitom reprezentuje společný projekt *Bayerische StatsBibliothek a Universität zu Köln* a v současné době nabízí přehled více než dvaceti evropských historických časopisů. Od téhož roku je *Historická sociologie* sledována i v databázi *Emerging Sources Indicators* (ESCEI) náležející pod *Web of Science Core Collection*. Takovým časopisům se nepočítá impakt faktor, nejsou zařazené do *Journal Citation Report* (JCR) ani *Essential Science Indicators* (ESI). V každém případě ale v této startovací zóně umístěná periodika posílá firma Thompson-Reuters do dalšího kola. Nezbyvá než se nechat překvapit, zda se také zde přehoupneme na druhou stranu.

Není od věci připomenout, že také právě vydané druhé číslo *Historické sociologie* roku 2019 prošlo obvyklými redakčními procedurami a nezbytnou „rutinou“. Všechny texty vždy procházejí oponenturou členů redakční rady, ale především velmi precizních a přísných externích recenzentů. Z užšího redakčního kruhu je pak třeba rozhodně ocenit činnost výkonného redaktora Vratislava Kozáka.

Bylo by nad síly snad i těch nejvěrnějších čtenářů pročitat se pokaždé všemi detailními komentáři k jednotlivým zveřejněným příspěvkům. Přesto si dovoluji přiblížit alespoň ty, jež byly umístěny do speciální sekce o religiozité, ateismu a sekularitě.

Studium náboženství a „bezvěrectví“ v kontextu muzejní práce se stává tématem, které si v posledních letech získává značnou badatelskou pozornost, a to jak mezi muzeology, tak mezi religionisty, antropology i sociology náboženství. Problematika je zajímavá především tím, že studuje projevy sekularizace ve veřejném prostoru, zejména ve vzdělávacích institucích, které mají samy o sobě nemalý společenský dopad. Když znovu obrátíme pozornost k muzejním souvislostem, rovněž naše Národní muzeum jako státní instituce nejen shromažďuje, vystavuje a studuje předměty a artefakty, ale zároveň vytváří příběh, s každou novou expozicí konstruuje vyprávění, jež formuje pojetí národní identity a kultury, tedy včetně jejího duchovního rozměru. Čtyři představované studie, publikované v angličtině, se zaměřují na národní muzea a jejich stálé expozice ve čtyřech zemích Evropské unie, tj. v Česku, Slovensku, Lotyšsku a Estonsku, jinak řečeno na muzeum v Praze, Bratislavě, Tallinnu a Rize. Jedná se o dvojice zemí, které k sobě mají geograficky i kulturně blízko, avšak jejich vztah k náboženství a religiozitě je v moderní době výrazně odlišný. Jednu z možností, jak do této problematiky nahlédnout z jiného než jen historického hlediska, představuje studium materiální kultury v terénu. Záměrem autorů tudíž bylo zodpovědět otázky týkající se místa a role náboženství a „bezvěrectví“, případně jeho moderní verze v podobě ateizmu, na pozadí konkrétních příběhů národních muzeí. Snažili se prozkoumat, v čem se příslušné příběhy liší, a v čem naopak jsou si podobné, neopomíjejí ovšem ani otázku nakolik muzea, respektive jimi produkované narace podporují relativně nedávno vzniklý fenomén oddělení náboženství od kultury.

Náš obor ani jeho profilový časopis samozřejmě nemohou přejít bez povšimnutí kulaté výročí přelomových událostí listopadu 1989. K tomu směřuje glosa profesora Arnasona, týkající se však roku 1989 spíše z globálního než pouze lokálního, tedy českého a středoevropského hlediska. Právě vzhledem k tomu, co se dnes ve světě odehrává, nejsou bohužel zmíněné postřehy až tak jubilejní.

Biografická úvaha se tentokrát týká významného představitele světové vědy Immanuela Maurice Wallersteina, který zemřel 31. 8. 2019. Narodil se v New Yorku 28. 9. 1930, vystudoval sociologii na Kolumbijské univerzitě, kde také určitou dobu působil. Roku 1976 založil prestižní Fernand Braudel Centres for the Study Economies, Historical Systems and Civilizations. Vydal mimo jiné čtyřsvazkové dílo *The Modern World-System* (1974, 1980, 1989, 2011), kde podal i komplexní teorii vzniku a fungování kapitalismu. Přišel také s koncepcí světových dějin v perspektivě „světových systémů“; tato teorie měla široký dosah na sociální a humanitní vědy. Podotýkám, že tímto autorem se soustavně zabýval historik Stanislav Holubec [2009]. V následujícím čísle našeho žurnálu bude této přední osobnosti věnována větší pozornost.

Hodí se dodat, že bych si proces psaní editoriału představoval nejraděj tak, že po spontánním vytrysknutí zásadní a průbojné ideje se následně z její inspirace zrodí dostatečně silný proud myšlení, který vše ponese dál a dál. Do takového přirozeného rámce by se mi pak pohodlně vnášely myšlenky jiných. Mimochodem, v mých editorialech nikdy nešlo pouze o tříbení myšlenek, ať už svých nebo ostatních přispěvatelů, zároveň jsem jimi zaháněl „chmury“ pravidelně kroužící nad dalšími osudy časopisu. Snad nejsem úplný škarohlíd a skeptik, ale někdy se mi stávalo, že jsem v neblahých předtuchách viděl obrazně řečeno „až za roh“. Konkurence na publikačním poli se dále „zahušťuje“, nejedna hranice se mezitím z příjemně přitažlivé meze vábící k překonání proměnila v neprostupnou zeď badatelského a vydavatelského vězení. Také proto si na závěr znovu přeji, abychom svou publikační a distribuční nabídkou oslovili nové badatelky a badatele z dalších příbuzných oborů. Stručně a jasně řečeno, *Historická sociologie* se osvědčila jako dlouhodobý a úspěšný projekt, neváhejte a pište.

Bohuslav Šalanda

DOI: 10.14712/23363525.2019.13

Literatura

- Arnason, Johann Pall – Maslowski, Nicolas [2015]. Introduction: Situating historical sociology. *Historická sociologie* (2): 5–8.
- Arnason, Johann Pall [2018]. Revolution, Commemoration, Interpretation. *Historická sociologie* (1): 5–10.
- Bauman, Zygmunt [2012]. Co je „ústřední“ ve střední Evropě? *Historická sociologie* (1–2): 121–131.
- Bláhová, Marie [2016]. Autobiografie v českém středověku. *Historická sociologie* (2): 51–74.
- Holubec, Stanislav [2009]. *Sociologie světových systémů. Hegemonie, centra, periferie*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Inglis, David [2018]. Is It Still Too Early to Tell? Rethinking Sociology's Relations to the French Revolution. *Historická sociologie* (1): 11–26.
- Lybeck, Eric R. [2018]. The French Revolution in Germany and the Origins of Sociology. *Historická sociologie* (2): 27–46.
- Morris, Colin [1972]. *The Discovery of the Individual, 1050–1200*. Toronto: University of Toronto Press.
- Reed, Isaac Ariail [2018]. Power and the French Revolution: Toward a Sociology of Sovereignty. *Historická sociologie* (2): 47–70.
- Roman, Camil Francisc [2018]. The French Revolution and the Craft of the Liminal Void: From the Sanctity of Power to the Political Power of the Limitless Sacred. *Historická sociologie* (2): 71–91.
- Shore, Marci [2015]. Jews and Cosmopolitanism. An Arc of European Thought. *Historická sociologie* (2): 61–81.

- Smith, Dennis [2017]. The Fateful Adventures of the Good Soldier Bauman. An Appreciation of Zygmunt Bauman (1925–2017). *Historická sociologie* (1): 9–18
- Stråth, Bo [2015]. The Nineteenth Century Revised: Towards a New Narrative on Europe's Past. *Historická sociologie* (2): 9–26.
- Šubrt, Jiří [2015]. The Society of Individuals: How to Solve the Dilemma of Individualism and Holism in Historical Sociology. *Historická sociologie* (1): 9–23.
- Wagner, Peter [2015]. From Domination to Autonomy: Two Areas of Progress in World-sociological Perspective. *Historická sociologie* (2): 27–44.

Tell a Story of the Nation: Image of Religion and Non-religion in the Czech National Museum*

TOMÁŠ BUBÍK**

Vyprávět příběh národa: Obraz náboženství a bezvěřectví v Národním muzeu

Abstract: The study of religion and non-religion in a museum has become a phenomenon recently gaining attention from scholars, especially those focusing on the study of religiousness in public spaces. This paper examines the topic using the example of the Czech National Museum, particularly of its long-term exhibitions because these have a broader social impact. As a state institution, the National Museum not only collects, exhibits and studies items and artifacts but at the same time creates a story, a narrative contributing to the formation of national identity and to a sense of community. This story tries to represent Czechness in modern times, its national character, its past and present, and how it has been self-defined as well as created in relation to others. The main objective of the paper is to characterize the role of religion and non-religion in the national narrative from a Religious Studies perspective. It aims not at comparing the findings with the real importance of religion in Czech society but at uncovering how the National Museum wants its visitors to perceive the role of religion in the story of Czechness, and which events, people and values have gained a purely non-religious character in it.

Keywords: religion; non-religion; secularity; museum; nation; national identity; Czechness; religious studies

DOI: 10.14712/23363525.2019.14

It can be generally said that preservation of personally, culturally and materially valuable items rank among typical features of human behavior. The development of modern western societies in the sphere of culture, material as well as spiritual wealth and heritage has naturally led to improvement of this feature in the form of systematic and organized collecting, preservation, studying and showcasing of historically and culturally significant artifacts by means of museum exhibitions. With the rise of national awareness in Europe in the nineteenth century, national collections and museums came into existence. They have gradually been transformed into state organized and state funded institutions. The phenomenon of so-called national museums should therefore be understood not only as collecting, researching, expositional and institutional activities aimed at preservation of cultural heritage but also as an effort to co-create national awareness and identity. National museums are therefore institutions which narrate a story (or stories); we can say they create “a national narrative” (a story of the nation) based on collecting and studying cultural artifacts including those relating to or expressing a world-view – i.e. the nation’s attitude to religion.

* The study was supported thanks to the Czech Science Foundation. The project GAČR with registration number 18-11345S is entitled *Ateismus, volnomyšlenkářství a sekularizace v zemích střední a východní Evropy ve 20. a 21. století* (Atheism, Freethought and Secularization in Central and Eastern European Countries in the Twentieth and Twenty-First Centuries).

** Assoc. Prof. Tomáš Bubík, Ph.D., Department of Sociology, Andragogy and Cultural Anthropology, Faculty of Arts, Palacký University Olomouc, tř. Svobody 8, Olomouc, Czech Republic. E-mail: tomas.bubik@upol.cz

We should highlight, however, at the beginning that our aim (despite what the article's title might suggest) is not to show that religion now only belongs to a museum, i.e. that religion is merely an outdated phenomenon connected with previous generations. We are aware that religion is still part of various spheres of individual and social life (through individual believers or religious organizations), that it permeates both private and public space and is active both in ecclesiastical and in secular environments. Studying religious items, however, in a museum is specific. It is not about the penetration of the influence of religious organizations into state institutions such as the National Museum, but about the ways a public and secular institution presents (not represents) religious and world-view issues, or, in other words, what is the place of religion within the narrative of the Czech National Museum.

The Czech National Museum celebrated its bicentennial anniversary in 2018 along with the hundredth anniversary of the establishment of Czechoslovakia. Although its official name is the National Museum, we make use of the name "Czech" in the text for clarity. Although the history of this renowned research and educational institution, located in Prague, dates back to the year 1918, the only synthetic work on its history, according to Klára Woitschová, is from the 1920s by Josef Hanuš (1921 and 1923). This extensive treatment comes to an end unfortunately in the year 1842. Also worthy of mention is the work of Karel Sklenář *Obraz vlasti (Picture of a Nation)* from the year 2001, which is more of a popular work in terms of its character [Woitschová 2019: 85–86]. Woitschová, however, in light of the absence of a systematic history of the National Museum, states that "there is probably not any European museum in existence which would have a truly systematic treatment of its own history" [*ibid.* 2019: 93]. Despite this gap in the knowledge, there will nevertheless be an attempt here to provide the most important information from the perspective of the museum itself.

The beginnings of the National Museum are linked with renowned personages in science and culture, in particular with the figures of Count Kaspar Maria von Sternberg (1761–1838), who was a world famous paleontologist and with the famous historian František Palacký (1798–1876) as well as with an entire range of additional personages from the nation's aristocracy, from science and the arts, whose private collections donated to the museum became its basis. The activities of the museum are not limited to the natural sciences, but also encompass art-history and history. Over the course of its history, a purely scientific approach was gradually combined with a patriotic one (later a national one) as well as a popular approach [<https://www.nm.cz/muzeum/o-nas/historie>]. At present, the National Museum consists of, apart from its administrative sections, the Czech Museum of Music, the Historical Museum, the Natural Science Museum, the Náprstek Museum of Asian, African and American Cultures and the Library of the National Museum. These sections are then further divided into a range of scientific departments covering in terms of research extremely wide areas from prehistory and classical times up to contemporary history, from science of nature up to science of humanity. Great attention is also paid to the study of music, its personages, including musical instruments, this being apparent from the large number of expositions and exhibitions dedicated to musical issues. The collections of the museum and the exhibitions are not only located in various parts of Prague, but also in additional impressive buildings outside the capital; at present there are more 20 million specimens in the 47 museum collections. Only part of the collections are accessible to

visitors. More than 300 specialized employees work in scholarly activities, that is administration and protection of the collections, their study and exhibiting to the public. There is no doubt that this consists of a scientific-educational institution of impressive size and importance, which in the words of the museum itself is “enhanc[ing] the sense of national identity and awareness of being part of the whole framework of European and world community and culture” [<https://www.nm.cz/en/museum/about-us/history>].

The above-mentioned also means that major state educational institution influence and create public opinion and public awareness of what constitutes Czechness, what it means to be Czech, how Czechs relate to others, which historical moments were defining for the formation of national identity and how they should be interpreted, what our ancestors believed in and what their traditions and customs were. The question then is what national image and what national narrative, what concept of Czechness, the museum considers representative. Who and what are the parts of the narrative, what role other nations play in it – i.e. who are the so-called important others – and how ideology, political power, skills, morals, habits, customs and religion [*Buggeln – Paine – Plate 2017: 1–8*] are presented, in short what constitutes national character according to the Museum – all of these questions can be asked in the context of our study focusing on what is a major national cultural institution telling us about Czech national character.

Since this consists of a theme, which has not been discussed in much detail in the Czech academic environment, there will be an attempt to outline several important theoretical issues, with the awareness, however, that they not all that novel in terms of international discussion. A text on the Czech situation would not, however, provide the needed logic without its placement within the framework of the state of research.

The first one arising in this context is the mere definition of nation and national as these are always defined in contrast to other nations. As Peggy Lewitt points out [*Levitt 2015: 6–9*], some nations and ethnic groups living in a particular state are, logically, not included in national museums’ presentations. We can therefore justly question the representativeness of such a presentation and its validity for Museum visitors. Would it not be better to tear down ideological barriers in society rather than perpetuate them? Some might object that in the case of the Czech National Museum the representativeness is justified because the Czech Republic is currently rather homogeneous, i.e. that it is mainly Czech, even more so than it used to be in the inter-war period in Czechoslovakia. One can assume, however, that many citizens of the Czech Republic (founded in 1993), be them of Polish, German, Slovak, Vietnamese, Roma, or Hungarian nationality, as well as more recently also Ukrainians, Russians, Americans, Australians living in this country, naturally cannot identify with the National Museum’s effort at a cultivation of Czech national identity and therefore pay no attention to it, unless as a curiosity. Due to globalization, world migration and intermingling of cultures, the role of national institutions will diminish, despite growing nationalism in certain countries, and thus even the well-intended missions of national museums will have to be re-evaluated.

The current significance of this type of research can be documented especially by the publication *Religion in Museums: Global and Multidisciplinary Perspectives* (Bloomsbury 2017), which specifically focuses on the way museums present and interpret religion, religious items, customs, or even the evolution of humans and the variety of world-views. Many museums across the world are concerned with religion as the main category of

human culture and identity, and if not as the main category than certainly as a significant one with an important and irreplaceable position in the museums' collections and exhibitions. Clearly, museums present their visitors with religious items in one way or another, interpret them and situate them in a context. Based on the study of long-term exhibitions of the Czech National Museum and the special exhibition on the centennial of Czechoslovakia, our task is to characterize the manner and form of presentation of religious issues, the state of research on religion within the institution as well as to critically assess potential cultural biases and period stereotypes in presenting religion.

The current interest of sociologists, cultural anthropologists and religious studies scholars in the phenomenon of so-called "non-religion" has been another impulse for conducting this study. Apart from traditional attention paid to studying religion/s, the focus now is also on studying various forms of unbelief, be they modern versions of atheism,¹ religious indifferentism or apatheism or so-called inCREDulous atheism.² The recent interest in such phenomena is connected to changes modern societies are undergoing, with freedom newly understood also as freedom from religion which leads to significant differentiation among citizens on the issue of world-view practice. Thus the variety of manifestations of a secular life-style are being studied by scholars as any other life-style manifestations, i.e. they are no longer studied in opposition to religious faith in the sense of "atheisms and non-religion as antithesis to religion" [Lee 2016: 84–94] but as significant and valuable on their own terms. Therefore, apart from researching religious issues in the exhibitions of the National Museum, attention is paid to manifestations of modern non-belief and non-religion, i.e. of secular, non-religious life-styles, as self-contained world-views. As Lois Lee notes, "non-religious phenomena can be created by secularist institutions that delineate specific roles for religious actors and cultures, and by any other form of secularist ideology – articulated or enacted – that distinguishes between the religious and the non-religious" [ibid. 2016: 85].

The current study is not as much concerned with the Czech National Museum's "image of the homeland"³ as it is *specifically interested in the image of religion and non-religion in the Museum and their roles in the formation of national identity*, or, in other words, in the role religion/s and generally world-views and values play in the recently presented narrative of the Czech nation (including Moravians and Silesians if they identify with Czechness). It should be noted, however, that studying museum exhibitions in general and world-view-significant items in particular is not an easy endeavor and requires a certain sensitivity. Exhibiting sacral objects in a secular space can be seen, for example, as misguided as "many believers believe that sacred objects should be available to members of

¹ Phil Zuckerman (ed.), *Atheism and Secularity*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2010; T. Ngo, J. Quijada (eds.), *Atheist Secularism and its Discontents. A Comparative Study of Religion and Communism in Eurasia*. Palgrave MacMillan, 2015; Allan de Botton, *Religion for Atheists: A Non-believer's Guide to the Uses of Religion*. Vintage, 2013; Stephen Bullivant, Michael Ruse (eds.), *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford University Press, 2013; Amarnath Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*. Leiden: Brill 2010.

² Will M. Gervais, Aiyana K. Willard, Ara Norenzayan, Joseph Henrich, The cultural transmission of faith. Why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief. *Religion* 41 (3), 2011: 389–410; Joseph Henrich, The evolution of costly displays, cooperation and religion: credibility enhancing displays and their implications for cultural evolution. *Evolution and Human Behavior* 30 (4), 2009: 244–260.

³ The term is borrowed from the title of a publication by Karel Sklenář, *Obraz vlasti, příběh Národního muzea* [Image of the Homeland, the Story of the National Museum]. Prague: Paseka, 2001.

the particular religious community only” [Levitt 2015: 45]. The function of sacred items is always bound to a sacred space, to the place of the cult and to its believers and therefore makes sense only in the context of religious practice. For that reason, a museum can be considered as an outsider space⁴ of sorts because it is a non-religious, secular institution presenting, however, religious issues. The same objection can even be raised regarding the presentation of atheist, non-belief topics. Our research is therefore also sensitive as it poses a number of methodological and practical questions as to what and how (and if at all) certain items can be exhibited.

Attempts to answer these questions give us not only an idea about the role of religion or non-religion in the National Museum’s story of the Czech nation, but also about what is preserved by the institution as formative for Czech cultural memory,⁵ by what scholarly research the Czech national narrative should be supported and, at the same time, what are currently the features of Czech national identity.

It should be noted that the opinion that cultural memory is above all “a reflection of contemporary problems and interests and not a reflection of historical facticity” [Lužný – Váně 2017: 578] prevails at present in the social sciences. So into each story we create, we project our current issues and values. The past is perceived as “something which can be transformed, changed” [ibid. 2017: 579]. The story created by the Czech National Museum is consequently seen from this point of view, this means as a story constantly evolving, re-created, re-interpreted, revealing much more about present society, present values, world-views, the relationship to religion/s than about the past. This present history (if we can call it so) points to the fact that any image of history is always a construct co-formed by our present values and ideals, in discussion (or even in polemics) with the past.

The story is, in the first place, created in order to impress visitors, to motivate them to think about the history of their nation, to raise their awareness about what constitutes the nation’s story. The particular findings are the results of field research in the form of visiting the Museum’s twenty long-term exhibitions (presented in 2018) and one exhibition entitled Česko-slovenská / Slovensko-česká výstava (Czech-Slovak / Slovak-Czech Exhibition), which was opened in connection with the one hundred year anniversary of the founding of Czechoslovakia (1918–2018). Some of these exhibitions were of great importance of course in terms of content, while others were in contrast of little value.

The character of the so-called permanent exhibitions is marked by being long-term exhibitions which the Museum views as representative. They are consequently supposed to present the most interesting items which the previous generations of our collectors, researchers, scientists and artists have left behind and that which connects with the foundations and heritage of Czech culture [<https://www.nm.cz/poradame/expozice>]. Short-term exhibitions, in contrast, are limited in terms of time, and are as a rule linked with one theme or event of a varying character and with the aim being to point out a certain

⁴ Russell T. McCutcheon (ed.), *Insider/Outsider Problem in the Study of Religion (Controversies in the Study of Religion)*. London and New York: Cassell, 1999. The book is devoted to issues of scholarly research on religion, specifically to the problem of the position of an insider/outsider where to be an insider means to practice the religion studied while being an outsider means to make such practice one’s object of study.

⁵ Classics in the study of cultural memory and cultural identity are works by Maurice Halbwachse *La Mémoire collective* (1950) and Jan Assmann *Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität* (1988). A current important work is for example *The Collective Memory Reader* (2011).

interesting feature. Our attention has been focused on permanent exhibitions (only one short-term exhibition) in light of their representative character.

From the above listed reasons, there were no interviews conducted with the exhibits curators, i.e. their intentions were not studied. The main endeavor was to view the exhibitions as much as possible as an ordinary visitor. The author of this text is also aware, however, that he himself is not “a typical visitor”, as the level of the visitor is combined with the level of the researcher (a religious studies scholar). He therefore made a maximum effort to analyze the interpretative level of the content of the exhibitions from the so-called “outside”. This is not, however, to claim that only in this way can the content of exhibitions be viewed “by an ordinary visitor”. The aim of this research has been to evaluate in specialized fashion how much attention was paid to the religious content, what form it took and how it was treated. And this, of course, is impossible without an academic specialization, which in the case of the author of this text was religious studies as an academic discipline as opposed to museology.

One of the objections involved in analysis of the content of long-term exhibitions could be the fact that the exhibitions came about at different times (the oldest exhibition was opened for the first time in 1905) and that its content therefore reflects the time. Much more important, however, than the time of the opening of the exhibition is in the author’s view that this content is also presented to visitors at present. The impact of this content, in the same manner as is the case, for example, with school textbooks, can therefore form certain cultural stereotypes, even those which concern religious faith and attitudes to religion.

Finally, there is need to point out that there is extremely limited material on the issue of religion and non-religion in the exhibits and the selection is considerably limited. Even this fact can be viewed as an important finding. The author therefore does not agree with the view that a Museum is not a book, but only a particular communication medium. Yes, it is certainly a type of media, but also a book, and I would even go as far as to call it “a picture book”, often with a truly interesting story. One cannot when studying it only focus in an exclusive fashion on the pictures, but also on the texts, that is the legends for the exhibited artifacts. The aim of this article is to therefore map out how the Czech National Museum works with religion and non-religion in the context of historical and political events, how they spoke about it and what picture they create in this context. The consequent thematic arrangement of the text does not correspond to the logic of the exhibits, but the logic of the author and his ability to examine and interpret the issue a cultural-historical context.

Religion as a Relic of the Past

The Modern era, particularly the nineteenth century during which the National Museum was established as an institution, was a period enchanted by history and by seeing reality through a historical perspective. This view has fundamentally influenced the modern study of religion as well and religion came to be understood as a historically determined phenomenon, bound to changes in society and culture, to social developments, not as a a-historical phenomenon “*sui generis*”. The existentialist feelings of the period were alert to a religious crisis, a potential extinction of religion and the rise of a non-religious era.

Many Czech thinkers, including T. G. Masaryk, E. Rádl, F. V. Krejčí, J. B. Kozák, V. Hoppe, F. Žilka or A. Spisar spoke about the crisis of religion [Bubík 2010: 45–73].

In the rhetoric of the temporary exhibition on the centennial of Czechoslovakia, opened in 2018 and entitled *Czech-Slovak / Slovak-Czech Exhibition*, such expressions appear: “religious faith and the church had been important in Czechoslovakia”,⁶ as if only referring to their historical significance. There is no mention of them being continuously part of social and cultural life representing a not-negligible portion of the population and influencing its opinions, values, beliefs and behavior. This attitude is in all probability responsible for the fact that disproportionately little attention is given to religious topics in various exhibits. The basic statement thus seems to be that although the religious life style was important, it was so only for our ancestors. Religion is perceived in contrast with tradition and modernity, of the past man and contemporary man, of countryman bound to nature, the soil and its cultivation on the one hand and the modern urban progressive man on the other.

Within the centennial exhibition, one section is labeled simply “Faith” but it is a rather humble one even if it considers religiousness as “a fundamental part of the national movement”. The Czech Lands are presented as a country of several confessions, which is to be proven by the existence of several “national” churches after 1918. It cannot be overlooked that the exhibition is attempting to create the image of religious plurality as typical both for historical Czechoslovakia and the current Czech Republic. There can be found, for example, various items exhibited side by side: a Greek Orthodox cross, a Protestant prayer book, the liturgical vestments of Karel Farský, the Bishop and the first Patriarch of the Czechoslovak Church, a painting depicting the burning at the stake of Jan (John) Hus, or the Golden Rose awarded by Pope John Paul II in 1985 to the Basilica in Moravian Velehrad.

It is probably logical, from the point of view of the effort to cultivate national identity, that the majority of the exhibited items concern the Czechoslovak Hussite Church and the Catholic Church. There is a slight tendency to rehabilitate the Catholic Church in the eyes of the public by pointing out the courage of various Catholic believers during the communist era. Nevertheless, the presentation of religious faith in the context of this historically very important exhibition is problematic because it does not correspond to the character of the inhabitants’ religiousness since 1918. It therefore provides a rather odd picture. There is no presentation of other religious groups, for example, smaller Christian denominations, nor any information on non-Christian ones, especially on Czech Jews, although members of these religious groups also participated in the formation of national identity, of modern Czech statehood and the concept of democracy. It should be noted that there are some 40 officially registered churches and religious groups in the Czech Republic at present.

⁶ *Czech-Slovak / Slovak-Czech Exhibition*. The exhibition in the Historical Building of the National Museum introduces the history of the common state of Czechs and Slovaks. The exhibition presents the story of the lives of Czechs and Slovaks in the new, shared and democratic state, in Czechoslovakia, which came about after the dissolution of Austria-Hungary in 1918. The exhibition consists of a number of sections which depict, in mosaic, fashion, this cohabitation, not only on the political level, but also in terms of everyday life. The exhibition attempts to depict both the advantages and disadvantages of this cohabitation, both what united and divided these two nations. Overall, the exhibition presents 1200 artefacts and documents. The author was most interested in the section aptly entitled “Faith”.

Another fact might come as a surprise to the exhibition visitor – despite Czechoslovakia's emphasis on the secular concept of the state and statehood, on a plurality of values, very little attention is paid to citizens without a confession, to members of the cremation movement as well as to Free Thought. All this is represented by two items only (a poster of the Cremation Association, the flag of the left-wing Association of Proletarian Non-believers). The Czech non-belief movement was, however, highly diversified. At the time of early Czechoslovakia, the movement's membership was numerous (up to ten thousand at its peak) and very active, both nationally – participating in efforts at democratization of the Czech education system, politics, and cultural life – and internationally. The exposition of the 1931 flag of the Association of Proletarian Non-believers is even accompanied by the wrong label claiming that it is the flag of the Association of Political Non-believers. Further explanation or context information is missing completely. Overall, therefore, this exhibition does not create all that serious a picture of the importance and place of religion and non-religion in the lives of the inhabitants and in society.

From our point of view, the long-term exhibition entitled *Czech Folk Culture*,⁷ which opened in 2005 and located in the Ethnographic Museum of the National Museum, is far more interesting both in terms of the artifacts presented and the image of religiousness it conveys. Religion is presented as closely related to folk, rural culture, as a typical feature of the countryside. At the same time, the folk form of religion is characterized as a mingling of pre-Christian elements with Christianity into an organic whole. The aim of the exhibition is thus not to emphasize the importance of Christianity nor of pre-Christian traditions but to show folk culture in its entirety, as interconnecting both traditions and customs.

In the Czech context, the folk form of religious faith and religiousness is often labeled as a traditional value as well as a form of habit, i.e. a customary faith which can be replaced by other customs and traditions. Perhaps for this reason religion is only referred to in the past tense. Interestingly enough, the development of religious traditions in the Czech Lands is not seen in the oppositions of Christian/Czech as one might expect. The opposition, nevertheless, is apparent in the presentation of folk religious faith in contrast to the official church faith associated mainly with Austrian Roman Catholicism, as we shall discuss later.

The exhibition displays human life and objects from birth to death marked by key rituals: baptism, first communion, weddings and funerals. Weddings, in particular, are still seen as a stable milestone of human life, one of the most significant rites of passage. Rural folk religiousness combines, as mentioned above, both natural and official, church faith, both pre-Christian and Christian elements. Easter was, for example, both a Christian holiday and a pre-Christian celebration of spring and regeneration. Other traditions combining pre-Christian and Christian elements are connected with the changing of the seasons, such as the ritual of taking the effigy of Death (Morana) out of a village to celebrate the end of winter and the arrival of spring; or the bringing of a new summer, where

⁷ This consists of an ethnographic exhibition opened to the public in 2005, which presented the life in the countryside in the Czech Lands and in Moravia in the eighteenth, nineteenth and first half of the twentieth century. It consisted of a presentation of material culture, folk and religious traditions and the main stages of human life consisting of in particular birth, weddings, dying and death. The exhibition aims at capturing the character of folk culture, which links within itself pre-Christian and Christian traditions, with an attempt to demonstrate what our ancestors believed in.

the Christian Pentecost is combined with the summer solstice. The season of advent is also seen as a mixture of church traditions and natural elements. Thus so-called folk religious faith is a combination of the natural and the ecclesiastical, of magic pre-Christian rituals and Christian rituals. Such a form of religiousness is presented by the Museum as part of Czech folk culture and the Czech nation, as a specific spiritual world of rural people, “the rural world of past generations”.

Apart from this, the exhibition highlights the importance of labor, both farm work and crafts in the cycle of human life as it influences it to a far greater extent than holidays. Christianity is thus seen not only as a religion of ancestors, but as a kind of culture alternating ordinary days and holidays, in other words the time of work and the time of rest. The exhibition specifically points out the importance of human labor and activities in subduing nature and in making one’s life more comfortable. The ultimate fulfillment of human life is therefore presented as grounded in work. The major message of the exhibition thus appears to be the increase in happiness and the diminishing of hardship thanks to work and the subjugation of nature. Interestingly enough however, the expressions “subjugation” and “conquest” of nature show a man in opposition to nature and are not in accord with either the folk religious faith nor with the traditional Christian concept of man as a keeper of nature, as a being living in a good, God-created universe.

In the context of the exhibition, nature is explained purely materialistically (if not necessarily in the way of historical materialism of Marxism-Leninism) as a supply of resources which men transform through their activities, and as a manifestation of human creativity and skills in this transformation. The exhibition therefore speaks of human creative power in producing the goods and instruments needed for existence. Man is seen as a link between natural resources and life necessities, a claim that truly resonates with Marxism. Labor is also fundamental as a unifying agent in society and in social relationships. Thus while human beings were viewed as religious beings (or beings with religious needs), now man is rather seen as a being of labor, as “homo faber”, as man-the-conqueror. Clearly, the ideological framework of the exhibition is rather outdated and is not in accord with the recent approaches and possibilities in interpreting the items exhibited.

Apart from the values described as traditional (most likely meaning Christian), so-called elementary values are stressed such as those directly connected with the relationship between humans and nature. These elementary values are then explained as results of the geographical situation of the Czech Lands as the “crossroad of cultural paths” and as a result of the “mountainous and sub-mountainous regions”⁸ which, due to concerns over survival, gave rise to pre-Christian religious concepts.⁹

Cultural influences, together with the personification of natural forces and mountain peaks, supposedly resulted in the formation of certain religious ideas, the most remarkable of these being the male figure of Krakonoš, the guardian of mountain treasures, helper of good people, and also the patron of justice and morals, often portrayed as a wooden effigy.

⁸ Long-term exhibition *Czech Folk Culture*. Ethnographic exhibition of the National Museum in Prague.

⁹ Among the first world-renowned works on the origins of religion are: *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Religion, Art and Custom* 53 (1871) by Edward B. Tylor, and *Principles of Sociology* (1876–86) by Herbert Spencer. The book by Julius Lippert *Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur Althebräischen Religion; Eine ethnologische Studie* (1881) is considered the most concise and detailed work, especially in relation to the Semitic nations.

In this context, woodcraft is mentioned as one of the typical skills of Czech folk, central to many crafts (carpenter, cartwright, cooper, shingle maker, mangle maker, wood-carver). As a characteristic manifestation of the confluence of human creative potentials, folk carvings of nativity scenes (crèches) are mentioned, together with production of wooden figures of the Virgin Mary or saints.

The Museum's concept of religion as a relic of the past is also apparent in another long-term exhibition on *Czech Bell Founding*,¹⁰ designed as the history of the bell founding craft in Bohemia and Moravia. Apart from items of daily use such as door knockers and mortars, the exhibition presents a collection of church bells, liturgical bells, baptismal fonts, etc. Another exhibition *Lapidarium – Monuments of Stone Carving in Bohemia from the Eleventh to the Nineteenth Centuries*, first opened in 1905 and housing the largest open to the public collection of stone carvings, architectural items and sculptures from Prague and Central Bohemia, is a similar case.¹¹ It contains both secular and sacred artifacts, symbols of political as well as ecclesiastical power. Among these is the torso of the Marian Column from the Old Town Square in Prague and the statue of Franz Joseph I originally located in the Main Railway station in Prague. A specific aspect of Czechness and of Czech national identity is the attitude to Catholicism and to the Habsburg Empire as can be seen in various exhibitions. This is documented in the previously mentioned centennial exhibition, for example, by a damaged portrait of the Habsburg Emperor Franz Joseph I or by the torso of the Marian Column. As symbols of religious and political power, both monuments were removed shortly after the declaration of an independent Czechoslovakia in 1918. The issue of the return of the Marian Column to its original public place has been a topic of public discussions ever since.¹²

Both these exhibited items also illustrate that even in the contemporary story of the Czech nation, created by the National Museum, an important role is played by efforts to free the nation from the monarchic rule of the Habsburg Empire and “the symbols of the Habsburg rule over the Czech Lands” as the exhibition puts it. The case of the Marian Column documents the problematic attitude of part of the Czech population towards the Catholic Church, even to religion in general, as well as the fact that this divides the Czech population and also differentiates it from the Slovak nation.¹³

¹⁰ *Czech Bell Founding: The Production of Bells in the Territory of Bohemia and Moravia*. National Museum long-term exhibition in Vrchotovy Janovice Chateau. The exhibition collects more than 150 items such as door knockers and mortars and presents a collection of church bells, liturgical bells and baptismal fonts.

¹¹ *Lapidarium – Monuments of Stone Carving in Bohemia from the Eleventh to the Nineteenth Centuries*. The exhibition is located in the building of the Lapidarium of the National Museum and chronologically presents some of the finest artistic creations of this period in the Czech Lands. These are stone sculpture artefacts such as reliefs, sculptures, grave stones, monuments, columns, sculptural groups, etc.

¹² There have been several failed attempts to re-erect the column.

¹³ The attitude to religion divided the dissent as well, because the Czech one was far more secular and political. The exhibition does not omit the persecution of churches and believers under the communist regime and repeatedly emphasizes the difference between the Czech Lands and Slovakia, where “faith and churches managed to preserve a strong position in society”. The visit of Pope John Paul II in 1990 is noted as a milestone for future cooperation.

National Heroes as Role Models for the Formation of National Identity

It has already been stated that within the National Museum exhibitions, religiousness is presented as an aspect of national identity in the past as can also be proven by the number of historical items related to biblical figures or important saints whose life stories were somehow connected to Czech history or were popular here. These include in particular St. Wenceslas, John Huss and the Hussite Movement, St. John Nepomucene or St. Anthony of Padua, this being particularly visible in the exhibition *Czech Folk Culture*. The exhibitions create the impression, however, that religion is no longer a part of national identity and that contemporary figures and patterns of social behavior are different than those of the past. This part of the Museum's narrative points to the fundamental changes taking place in Czech society at this time. What is the role of religious figures in the current national narrative? What patterns of behavior and heroes are representative of the National Museum's narrative for modern times?

First, the situation will be outlined historically for a better understanding of the context. The National Museum introduces five key historical milestones in the twentieth century which fundamentally influenced the character of Czech and Slovak statehood – none of these refers to the role of Christianity or religious faith nor has any religious dimension. These milestones are the years 1918, 1938, 1945, 1948 and 1989. The long-term exhibition reflects these milestones and also important figures of Czech society. It was opened in 2011 at the National Memorial on Vítkov Hill and is entitled *Crossroads of Czech and Czechoslovak Statehood*.

Inter-war Czechoslovakia was a multinational, multi-ethnic state where, apart from Czechs and Slovaks, a “minority” of several million Germans, hundreds of thousands of Hungarians, as well as Poles, Jews, Romani, Rusyns (Ruthenes), Ukrainians, Croatians and other minorities lived. For a state institution to highlight only Czechoslovakian statesmen in the multinational context of Czechoslovakia is highly problematic in the first place. In the context of our research, however, we shall not pursue this farther but will focus on the presentation of figures regarded as prototypes of Czechness even at present, in other words, figures who hold an “ideal” (or idealized) status of the national character seen as a role model to be respected and followed. We shall mention their respective world-views including their attitude to religion.

All the figures are important personages of Czechoslovak politics and statehood. Nevertheless, none of them was a religious figure. The founders of the Republic and people who fought for freedom and democracy, and/or even suffered by or were victims of totalitarian regimes, are considered the most important. We call this aspect of the National Museum's narrative a non-religion one.

One of the most significant figures of modern Czech history is the first President of Czechoslovakia Tomáš Garrigue Masaryk, who is presented in several different exhibitions. The term “Masaryk's Republic” is even used on occasions. Interestingly enough, Masaryk's attitude to religion remains, for the Museum's visitors, undecipherable and unknown although I personally believe that it is key to understanding his thinking as well as his politics in inter-war Czechoslovakia, including his concept of the national character. Although Masaryk was baptized as Roman Catholic, he was highly critical of Roman Catholicism as represented by the Habsburg Monarchy. He was, however, deeply religious

and considered religion his most significant life issue. The Protestant theologian Josef L. Hromádka poignantly characterizes Masaryk's attitude to religion in his *Masaryk* (1930):

Masaryk is our greatest philosopher of religion. His entire literary work is an ongoing polemic against religious indifference, against hypocritical religious formalism, against the official character of the church, against violence and state pressure in matters of religion, against theological myth and traditionalism. [*Hromádka 1930: 129*]

The question then arises as to why Masaryk's world-view orientation is not more apparent in the Museum exhibitions. In this regard, the historical memory of the Museum is blurred and unclear to visitors.

Other important figures presented in the Museum's exhibitions include Edward Beneš (1884–1948), Masaryk's successor in the presidency, Alois Rašín (1867–1923), politician and economist and first Czechoslovak Minister of Finance, and the Slovak Milan Rastislav Štefánik (1880–1919), the first Czechoslovak Minister of the Military. All three were closely connected with Tomáš G. Masaryk. They signed the Washington Declaration on 18 October 1918 which is the declaration of the independence of Czechoslovakia, and participated in all the politically significant matters preceding the Declaration. Their religious affiliation and their attitude to religion is not mentioned in the exhibition thus implying that their religious faith played no significant role in their efforts to assert Czechoslovakian statehood.

The Declaration, which is on display in the exhibition *Czech-Slovak / Slovak-Czech Exhibition*, similarly to various declarations of ex-patriot associations in North America and Russia, confirmed the phenomenon of so-called Czechoslovakism, i.e. the shared desire of Czechs and Slovaks to live in one state. Interestingly enough, the Pittsburgh Agreement, the Czech-Slovak memorandum of understanding, also signed by the Association of Czech Catholics, does not refer to the importance of religious faith, religion or churches in public life in any of its general principles. The main emphasis is on administrative autonomy, official language and democracy.¹⁴ Thus national identity was defined mainly in terms of language, culture and social organization, despite the fact that religious identity played a key role in the case of Slovaks and Moravians, that is, it is defined non-religiously and secular.

Another noteworthy monument contributing to the formation of national identity and preservation of national memory is the Museum's National Memorial on Vítkov Hill in Prague. Erected between 1928 and 1938, the memorial is an architecturally remarkable structure dominated by the equestrian statue of the Hussite commander Jan Žižka. The memorial is shaped as a temple, especially in its layout, with a central hall reminiscent of a nave and a Chapel to Slain Soldiers. There was even a mausoleum in the building. The original aim of the memorial was to honor Czechoslovak legionaries of WWI who militarily supported the founding of Czechoslovakia. It was also supposed to honor Italian, French, Russian and Serbian legionaries who fought against the Habsburg armies, alongside Czechoslovakians.

¹⁴ Signed on 31 May 1918, the Pittsburgh Agreement was a shared memorandum of the Slovak League of America, the Association of Czech Catholics and the Czecho-Slovak National Council under the presidency of Tomáš Garrigue Masaryk who formulated the text of the memorandum.

After 1948, the Memorial became an object of communist propaganda, part of the “cult of the communist regime’s power” as is shown in one of the exhibition’s label of another exhibition *Laboratory of Power*¹⁵ (opened in 2012). Thus the importance of the WWI legionaries for the establishment of Czechoslovakia was to be forgotten. In the mausoleum of the exhibition, even the first communist president Klement Gottwald¹⁶ (1896–1953) was temporarily buried. The exhibition critically assesses, however, that although communism was based on “collective leadership” it nonetheless “placed their leaders in the position of beings to be adorned”. Gottwald, as the label reads, was considered in his era not only “the first proletarian president, but a comrade keeper, a comrade father, the first workman, the first warrior for peace or the most beloved son of the Czechoslovakian nation” [*Laboratory of Power / Mausoleum*].

In the story shown in the exhibition *Crossroads of Czech and Czechoslovak Statehood* not only politicians are seen as important figures, but also the victims of politics, i.e. the victims of the Fascist and communist totalitarian regimes. The national narrative is critical of both systems. The destruction of the village of Lidice, the murdering of their inhabitants and the courage of the Czech and Slovak agents who assassinated high-ranking Nazi official Protector Reinhard Heinrich in 1942 are seen as symbols of the resistance to fascism. Milada Horáková (1901–1950), lawyer, and politician, and Heliodor Píka (1897–1949), general of the Czechoslovak Army and prominent representative of the foreign Czechoslovak anti-Nazi movement, both executed during communist political trials in the 1950s, are presented in the exposition as symbols of the anti-communist resistance.

The year 1968 is associated with the figure of the Charles University student Jan Palach (1948–1969), whose self-immolation was a political act of protest against the Soviet occupation of Czechoslovakia. He became a so-called human torch symbolizing resistance to totalitarianism. His aim to “wake up society against the compromises of the Czechoslovakian government towards the occupants (Russians)” is particularly highlighted. In a way, he can be perceived by the Museum’s visitors as a contemporary John Hus.

Apart from Palach, Horáková and Píka, the signatories of Charter 77 are emphasized, among them especially Václav Havel (1936–2011), the first democratic president after the fall of the communist regime. In another exhibition *Czech-Slovak / Slovak-Czech Exhibition*, the sweater Havel was wearing on the first days of the Velvet Revolution is showcased almost as a relic. In the exhibition *Crossroads of Czech and Czechoslovak Statehood*, one of the few references to religious issues is connected with Charter 77 which pointed out, among other issues, religious freedom and its infringement by the communist regime including “restrictions put on the work of pastors and priests, persecution of citizens due to their religious activities, suppression of religious education, etc.”. Apart from Havel, the philosopher Jan Patočka (1907–1977) who died following an exhausting interroga-

¹⁵ *Laboratory of Power / Mausoleum*. Long-term exhibition in the National memorial on Vítkov hill. The exhibition was opened to the public in 2012. The exhibition commemorates the legacy of communist totalitarianism and the first communist president Klement Gottwald.

¹⁶ In 1953, the first communist president Klement Gottwald was buried there, his remains were embalmed, similarly to Lenin’s and Stalin’s remains. Gottwald’s body was cremated, however, in 1963. In 1956, Nikita Khrushchev criticized this form of adoration of politicians as “a cult of personality”. Between the years 1953 and 1964, Khrushchev was the first Secretary of the the Communist Party of the Soviet Union. The change in the course of Soviet politics impacted Czechoslovakia as of the beginning of the 1960s.

tion by the secret police, the Nobel prize-winning poet Jaroslav Seifert (1901–1986), and the writers Josef Škvorecký (1924–2012) and Pavel Tigrid (1947–2003) are listed among important figures of Czech dissent.

The exhibition *Crossroads of Czech and Czechoslovak Statehood* also demonstrates that Czech national awareness was formed not only thanks to significant personalities but also due to organizations and institutions supporting Czech(oslovak) statehood. An important role was also played by Czechoslovak, Italian, French, Russian, and Serbian legionaries, the Scout organization and, especially, Sokol (“falcon” in English),¹⁷ an all-age gymnastics organization which soon evolved into a “combative institution despite the fact that the Greek ideal of *kalokagathia* was at its foundation” and which is presented in connection with the establishment of national military units of the future Czechoslovakian army. Sokol is viewed as an important element of national unity in key historical moments in the formation of democratic Czechoslovakia. Nevertheless, its members’ often negative attitude to religion (to Catholicism in particular) was problematic and eventually inspired the founding of a similarly oriented Catholic organization named Orel (“eagle” in English), supporting, in contradiction, the concept of non-national monarchism.

Apart from Sokol, the Scouts are regarded as another important organization promoting nationalism. The Czech Scout movement¹⁸ was established as part of the international movement supporting youth in their physical and mental development, emphasizing the importance of outdoor activities, of nationalism, freedom and independence and respect for other people. Both Sokol and the Scouts had been banned (due to both Nazism and communism) and re-established several times.

The National Museum and its story seem to understand the formation of national identity and the choice of national role models in two ways. Firstly, great emphasis is placed on the examples of people who fought for the nation and were even ready to sacrifice their lives, be they members of the Hussite movement in the past, or legionaries and statesmen in modern times. Nationalism is therefore closely connected with a sacrifice for the nation and the homeland, both in combat and in the battlefields of politics. Secondly, the “true” national character is not narrowly interested to national interests only but struggles for freedom, democracy, humanist ideals, and human dignity in general, and without an emphasis on religious consciousness. Such a double focus supports “the sense of national identity and awareness of being part of the whole framework of the European and world community and culture” as the Museum states in its mission.¹⁹ Such an emphasis in the displays of the National Museum can be considered a significant change in the values of the Czech society of the twentieth century and can be viewed as a move to the secular or non-religion concept of personal and social life.

Music as a New Manifestations of Czechness

Attitudes to music and the musical arts are presented as a significant part of Czech culture as documented by a traditional Czech locution “every Czech is a musician”. It is

¹⁷ Founded in 1862 by Miroslav Tyrš and Jindřich Fügner.

¹⁸ Founded before WWI by Antonín Benjamin Svojsík.

¹⁹ <https://www.nm.cz/en/museum/about-us/history>.

not our purpose to argue to what degree the locution is justified, but we shall focus on the presentation of music in the National Museum in the sense of how it is viewed as a feature of the national character and if it is important for the formation of national identity and the religious or secular way of life. At first, the arts as such will be discussed in a philosophical and cultural context.

Tomáš G. Masaryk is undoubtedly the central figure of the modern Czech national narrative. In his time, he ranked among the most inspirational personages in the sphere of philosophy and politics and viewed religion as the main theme of his thoughts. He rejected, however, the old, church-based form of religion and contemplated a new religion. Masaryk refused to call his concept of new religion scientific but at the same time he required science and religion (here he meant theology) not to be in conflict. He promoted the idea of non-revealed religion corresponding to the moral progress and social awareness of the most noble-minded people. Speaking of so-called humanist religion, Masaryk named Augustin Smetana (1814–1851), theologian and philosopher, as its great representative because Smetana provided the idea of humanity with its content [*Masaryk 1900: 11*]. Smetana thought that in the future, religion would be replaced by the arts because they share the same content, and the transition would take place within the inner life of humankind only: “The man of the past is a religious man, absorbed in the adoration of the Godly, but the man of the future shall be an artistic man” [*Smetana 1903: 23–24; Bubík 2010: 59–69*].

Such ideas took hold among Czech freethinkers of the twentieth century as well because they discussed religious matters freely, openly and in a new, original way. Some of them believed that the new religion would have its own priests whose temple would be nature. The priests of the new religion would be important Czech artists, for example the poet and writer Svatopluk Čech or the composers Antonín Dvořák and Bedřich Smetana [*Štolfa 1927: 62–72; Bubík 2010: 59–69*].

The degree and in what form the phenomenon of the arts is part of the National Museum's story of the Czech nation and its concept of national identity is clearly manifested in the notice boards of the Czech Museum of Music,²⁰ division of the National Museum: “200 years of the National Museum, 100 years of an independent Czech state, and Music.”²¹ Thus music is related to the Czech nation as the expression of its thoughts and sensibility, as the foundation of its relationships, especially the relationship to the homeland.

It is therefore no coincidence that there are many long-term exhibitions within the National Museum organized in its branches and devoted to Czech musicians and other artists; music, however, clearly prevails. Out of the twenty long-term exhibitions presented in 2018, six focus on music, four of them on Czech composers such as Bedřich Smetana²²

²⁰ The Czech Museum of Music itself contains some 23 thousand items.

²¹ *Člověk – nástroj – hudba* [Man – Instrument – Music], long-term exhibition of the Czech Museum of Music opened in 2004 is dedicated to various kinds of musical instruments, string and woodwind or keyboard. The collection includes historical and modern musical instruments, including recordings of their sounds, and attempts to highlight the interconnection between human craft skills and its musical expression needs.

²² *The Bedřich Smetana (1824–1884)* exhibition (opened in 1998) and is located in Prague. It focuses on his life and work and captures the key stages of his life including for instance sound samples of his compositions, personal correspondence, musical manuscripts and personal items.

(1824–1884), Antonín Dvořák²³ (1841–1904), Josef Suk²⁴ (1874–1935) and Jaroslav Ježek²⁵ (1906–1942). Due to the number of expositions, significant attention will be given to this issue.

The attitude to music is therefore presented as an important aspect of modern Czechness and plays an important role in the national narrative. One of the labels reads: “The twentieth century is the time of the search for new forms of expression by which music would voice deep changes in the lifestyle, sensibilities and attitudes of modern man.” The text clearly resonates with what was stated above. In this context, music is important not only aesthetically, but for the formation of the national character, its spiritual life and its values. It is the expression of the national character. In this respect, it can substitute for religion, i.e. the religious emotions of the past would be substituted for by the artistic emotions of the present, as some thinkers have suggested. National identity thus obtains a new dimension.

The celebrated Czech composer Bedřich Smetana, to whom one entire long-term exhibition is dedicated, clearly captures the importance of music as the expression of the national spirit. According to Smetana, music should mediate not only the musical skills in handling the instrument but the manifestation of originality, of musical genius. In 1880, several years before his death Smetana wrote: “We Czechs are not only skilled musicians as other nations have called us saying that the talent is in our fingers but not in our brains; we are, however, talented with creative power and yes, we have our own specific music.”²⁶ The world-traveled Smetana points out the originality of the Czech nation and its intellectual abilities, its creative powers in the sphere of music in contrast to mere skills in producing music. The nation therefore should be characterized by its unique character and originality.

In the context of our previous reflections on the importance of Czech folk as the bearer of genuine Czechness, Smetana’s attitude to country folk should be noted. He took inspiration there often. In *The Bartered Bride* opera, considered a national opera, the life of Czechs is presented as a life full of music. Thus the Czech nation can be characterized as artistic, with a deep rooted spiritual need for music.

Smetana viewed himself as a Czech, a patriot who strived to support the idea of Czech national independence through his musical works both at home as well as abroad. Significantly, one of the obituaries labels him as “the father of Czech national music” and as “the genius of the Czech nation”.²⁷ The fact that he was generally perceived as the father of national music is well illustrated by the sheer amount of monuments, busts and

²³ The exhibition *The Paths of Antonín Dvořák* (opened in 2012) focuses on his rich life and travel in the United States and Europe. The collection includes a number of his personal items, including the composer’s photographs, compositions, piano, manuscripts and other valuables. The museum is housed in the Baroque Summer Palace America in Prague’s New Town.

²⁴ The exposition *Josef Suk Memorial in Křečovice* (opened in 2008) is located in his own house in Křečovice, where Josef Suk spent a significant part of his life. The monument was opened in 1951 and reopened in 2008 after reconstruction. The exhibition, which consists of his personal and family objects and valuables, is dedicated to Suk’s composer’s work.

²⁵ The Exposition *Jaroslav Ježek Memorial* or the Blue Room (opened in 1983), where the famous Czech composer lived and worked (1906–1942) is located in Prague. It was originally part of his private flat furnished in the Functionalist style from the early 1930s. The exhibition includes the original desk, piano, library and other personal items.

²⁶ As quoted on the exhibition label in the Bedřich Smetana Museum in Prague.

²⁷ See the exhibition in the Bedřich Smetana Museum in Prague.

sculptures which appeared after Smetana's death throughout Bohemia, Moravia and even Silesia (this is well documented by a photographic exhibition "Smetana Forgotten in Stone";²⁸ a temporary exhibition in the Bedřich Smetana Museum, a division of the National Museum).

National identity was reflected in songs as well. Many composers celebrated the founding of independent Czechoslovakia by composing "songs inspired by the event, by the personality of President Masaryk or Czechoslovak legionaries"²⁹ including attempts at a new national anthem. Similarly, music was composed for the Sokol mass gymnastic festivals ("slets"), for the newly established Czechoslovak army or for legionaries' celebrations. A book collection of songs for various (national) celebrations is among the most interesting items in the Museum (the book includes the national anthem, songs celebrating John Hus, the old Hussite war song "Ye Who Are Warriors of God", songs to celebrate Mother's Day and others).³⁰ Songs celebrating legionaries played an important role as well, for example the "Song of Legionaries", "the Czech Lion Has Woken Up", or a song entitled "Zborov" after a significant battle of WWI involving Czechoslovak legionaries. Celebrating nationalism and patriotism and the need to have one's homeland free and defend it, if necessary even by military force, these songs are war-like in their character. The song "To Our Father Masaryk" composed by Karel Hašler is dedicated, for example, to the Czechoslovak army and emphasizes Masaryk's role in the independent republic as well as the national determination to protect the republic and fight for it:

Our father Masaryk
Rely on your children!
Call them any time
To fight for the Republic!
Battalion after battalion
All will sing together:
Our father Masaryk
Rely on your children!

One part of the exhibition commemorating the centennial of the founding of Czechoslovakia as well as of the Czech Museum of Music is devoted to the national anthem which is supposed to express the spirit of the nation. The anthem consists of two parts – the first one is the first stanza of a song originally included in a theater play³¹ in 1834:

Where is my home,
where is my home?
Water roars across the meadows,
Pinewoods rustle among crags,
The garden is glorious with spring blossom,
Paradise on earth it is to see.

²⁸ The exhibition "Smetana Forgotten in Stone", a temporary exhibition in the Bedřich Smetana Museum.

²⁹ See the exhibitions in the Czech Museum of Music.

³⁰ The collection of songs entitled *Our Celebrations* was compiled by Jan Puchta in 1936.

³¹ Written by Josef Kajetán Tyl, the play *Fidlovačka aneb Žádný hněv a žádná rvačka* [Fidlovačka, or No Anger and No Brawl] opened in 1834 in Prague in the Estates Theater.

And this is that beautiful land,
The Czech land, my home,
The Czech land, my home.³²

Interestingly enough, this part of the anthem primarily emphasizes the beauty of the homeland's landscape and is not derived from a war song or a marching song. It instead celebrates the countryside, compares it to paradise and emphasizes that our land, the Czech land, is the best place to live. Although originally the song had two stanzas, the second one containing religious motifs, only the first one became so popular as to be turned into the national anthem. The general public usually does not even know the words of the second stanza, even if the original song was not all that long and could have been easily remembered in its entirety. The length then probably did not play a role in turning only the first stanza into the national anthem.³³ Despite many critical voices and some active attempts to create a new anthem with the establishment of the independent republic in 1918, the song "Where Is My Homeland" has survived as the national anthem. One of the reasons why it has survived under various regimes might be the fact that it is apolitical, celebrating homeland and the natural beauty of the landscape. It thus also survived the communist regime because it expressed national identity as a secular identity. Therefore, it is mainly the attitude to music which is presented as a feature of Czechness in modern times. Naturally, it is questionable to what degree and if at all music can be considered a substitute for religion or even as a modern manifestation of spirituality. The National Museum's exhibitions seem to confirm, however, this philosophical presupposition. In them, religion is presented as a relic of the past, a lifestyle of previous generations, while music is the modern manifestation of the national mentality, if not even spirituality.

Czechness and Its Relationship to Otherness

Thinking about the concept of nation, homeland and Czechness make no sense without placing them into the broader context of their relationship to the outside world, to nature and towards other nations. The idea of a nation gains significance particularly in contact with otherness, in discovering the world with all its diversity of nations, cultures, languages, civilizations, as well as in contact with the natural world. This is because the relationship to otherness defines the one defining it, his positioning within the world's diversity.

Czechness and its attitudes to other nations is defined especially on the grounds of these nations' attitudes to the national liberation of Czechs, to Czech desires for an independent state and with regards to other nations' support of the Czech state (or lack of) during the national crisis. As mentioned earlier, the events of the years 1918, 1938, 1945, 1948 and 1989 are considered milestones, in fact as tumbling stones, testing relationships with other nations.

³² English translation available for example at: <https://lyricstranslate.com/en/kde-domov-m%C5%AFj-where-my-home.html>.

³³ The second part of the Czechoslovak national anthem was a Slovak song "Lightning over the Tatras". Codified in 1918, the two-part bilingual Czechoslovak national anthem remained the state's official anthem continually until the split of Czechoslovakia in 1993.

From the point of view of the exhibitions *Czech-Slovak / Slovak-Czech Exhibition*, *Crossroads of Czech and Czechoslovak Statehood* and *Laboratory of Power* relationships to German speaking nations and Russians have been historically strained, and rather complicated with neighbors such as Poles and Hungarians due to various border disputes. In modern times, the attitude to the German nation is above all defined by the Munich Agreement in 1938 and its aftermath. A significant disillusion is also attached to the attitudes to the French and British because of their support of the Nazi occupation of pre-WWII Czechoslovakia despite mutual military agreements. The exhibitions paint a similarly negative picture of the attitude to the Soviet Union, especially after 1948 during the communist era when Czechoslovakia more or less lost its sovereignty and was forced to abandon democracy and a western political orientation. The year 1968 and the military suppression of the Prague spring is also seen as a criterion determining the attitude of Czechs to others. Not only the Soviet army but the armies of the Warsaw Pact, from the neighboring states namely the Polish army, participated in the occupation of Czechoslovakia in 1968.

A positive bond is felt between Czechs and neighboring Slovaks. This has several reasons: the cultural and language proximity, common efforts to create an independent state as well as the peaceful split of Czechoslovakia in 1993. Nevertheless, it is impossible to overlook that in some phases of the existence of Czechoslovakia, the cohabitation was mutually difficult.

The relationship of Czechs to Americans is presented as politically and culturally important. This is not only the result of the significant ex-patriot community in Chicago, the waves of immigration to the USA since the second half of the nineteenth century and especially after 1948 and 1968, but also thanks to the political influence of President Woodrow Wilson on the founding of an independent Czechoslovakia and the participation of American armies in the liberation from Nazism in 1945.

Czechness, however, is not only presented in exhibitions in relationship to culturally close nations. Discoveries of other cultures, nations and ethnic groups, their lifestyles, customs and traditions in the form of traveling rank among the important phenomena of the nineteenth century. Travelers' findings and the items they collected for exhibiting purposes became, in many cases, the foundations of the National Museum's collections. Traveling meant meetings with other cultures, lifestyles, and values and so it went, undoubtedly, hand in hand with the realization of the difference between "us" and "them". The most important travelers and explorers include Emil Holub (1847–1902), who drew reports from his trips, Enrique Stanko Vráz (1860–1932) who already took photographs, and Vojtěch Náprstek (1826–1894) who was also a philanthropist and an active patriot [*Šámal 2017*].

One of the Museum's long-term exhibitions is dedicated to him. He identified with Czechness already during his secondary school studies under the influence of Joseph Jungmann (1773–1847), the renowned Czech philologist, writer and translator. Náprstek then changed his original name Adalbert Fingerhut, which is a German name, into its Czech variant.

Among other trips and activities, Vojtěch Náprstek spent almost ten years (1848–1857) in the United States. He was an important figure in the Czech social life. Described as a "very sociable, witty and original man, he was an often sought out companion" in whose house important figures of the Czech political and cultural life met – writers, poets, politicians, artists, and thinkers, such as for example the historian František Palacký, the

composer Antonín Dvořák, or the future President of Czechoslovakia Tomáš G. Masaryk, all figures previously mentioned. Náprstek was also a co-founder of a variety of associations and clubs, such as Sokol, the Czech Tourist (Hiking) Club, the Bohemian Kingdom Museum's Club, the American Ladies Club, as well as the Club for the Erection of a John Hus Monument. Many of these activities were "courageous political-social acts";³⁴ as the exhibition highlights. Náprstek supported the erection of the Hus monument in Prague despite the fact that such an effort was viewed as socially unacceptable in the mainly Catholic Habsburg Empire as the idea "to build a monument to a heretic"³⁵ was inadmissible. Náprstek was known, however, for his freethinking attitudes as well as for his critical stance towards the Catholic Church, the Reformation and also Protestant churches [*Vlha 2010: 51–72*]. When the Club finally managed to defend the idea of the Hus monument, Náprstek actually had the winning proposals for the monument on display in his own house. Given his attitude to religion, however, it can be assumed that his support for the monument was not a pro-Reformation manifestation but of a nationalistic, patriotic stand, a form of identification with Czechness in opposition to Germanness as well as to Catholicism, the Empire and probably as a political provocation.

In 1847, Vojtěch Náprstek founded the Czech Industrial Museum, renamed the Náprstek Museum of Asian, African and American Cultures in 1931 and soon nationalized into a state museum. During its 130-year existence, the Náprstek Museum has created a unique collection of Non-European artifacts with over six thousand items. The Museum currently houses a long-term exhibition entitled Cultures of Australia and Oceania, in which the religious traditions and customs of local indigenous peoples are also contained. The Náprstek Museum was established 130 years ago and its collection from Australia and Oceania contains more than 6000 collection items.

In the opening of this article, the presupposition that our statements about others often reveal a great deal about ourselves (or in fact even more about ourselves than about others) was introduced. This is equally valid for the exhibition on the cultures of Australia and Oceania. The exhibition shares the same approach with the exhibition of *Czech Folk Culture*, namely that religion is talked about in the past tense and is presented in the ideological framework of the second half of the nineteenth century. One of the labels reads, for example: "Religion was an important element of the life of people in the northwest region of Guinea." The exhibition emphasizes the cult of ancestors³⁶ and the cult of fertility.³⁷ Interestingly, the exhibition's labels use standard Christian theological terminology to describe religions of these cultures, including the terms supreme god, supernatural or priest. The term aristocracy is used to describe the governing class, specifying that "it was set apart from the process of production", a typically Marxist interpretation. The descriptions of the cultures of Oceania and Australia is in many ways based on the stratification of European

³⁴ The National Museum's long-term exhibition *Vojta Náprstek*. The exhibition presents Vojtěch Náprstek, his life and work, as well as his family, studies, emigration, activities and travel. The exhibition includes period photographs and documents.

³⁵ The National Museum's long-term exhibition *Vojta Náprstek*.

³⁶ Herbert Spencer (1820–1903) viewed the so-called cult of ancestors as the first stage in the development of religion, see his *System of Synthetic Philosophy*. Manism is based on a belief in the after-life and in the power and influence of dead ones over the living.

³⁷ This topic has already been discussed, for example, by Wilhelm Mannhardt, Andrew Lang, Edwin O. James, James G. Frazer, Raffaele Pettazzoni and others.

society and on the terminology of European science. The exhibition's criticism of European colonization of Oceania and Australia, as well as of Christian missions, is blamed, in contrast for "the rapid cultural decline" and the frequent extinction of various peoples (from New Guinea to New Zealand) can be evaluated positively.

Last but not least, Czechness is defined not only in relation to otherness (be it culturally close or very distant) and to the homeland but to the natural world as well. This topic is covered especially by the natural science exhibition entitled *Noah's Ark*.³⁸ The National Museum sees itself as a kind of Ark because it collects, studies and preserves "the diversity of the animal world for future generations". The Museum therefore "draws attention to modern dangers that put at risk the rich variety of species on our planet".³⁹ The name of the exhibition is derived from the well-known Biblical story [*Gen 6:13–17*] in order to point out that there contemporary threats to wildlife. The Biblical reference is used here, however, not for its religious but only for its moral significance. One of the labels in the exhibition even emphasizes that "despite the fact that modern man no longer thinks in biblical categories",⁴⁰ he nonetheless has not changed his attitude and behavior towards the world much. The Museum's visitors are repeatedly reminded that religion is a matter of the past and does not have much of a place in the current national narrative.

The Noah's Ark exhibition, however, wants to warn "against the consequences of human behavior"⁴¹ and appeals to visitors to adopt a responsible attitude to the surrounding world because, due to human irresponsibility, natural beauty, the nation, and the homeland can easily be put in danger. It is important to preserve it. In this new exhibition, a clear shift is apparent in the values and approach to nature in comparison with the exhibition *Czech Folk Culture*, which speaks of "conquering" and "subduing"⁴² nature. The new approach is based on the attempt to form a national identity by means of a responsible relationship to the natural world, to the whole.

Conclusion

By studying religion and non-religion in the Czech National Museum, one can see not only how this institution presents its attitude to world-views, but at the same time points to larger social-political changes in modern Czech society. These are the results of not only cultural, but mainly political changes due to which religion ceased to play the role of social and cultural cement, of state ideology. Discontinuity in the political sphere in this country, during the transformation from a monarchy to a democracy, from a democracy to totalitarian regimes and then back to a democracy profoundly influenced the re-evaluation of the importance of religion in both political and social lives. The experience with communist ideology had a deep impact on changes in world-views within Czech society of the twentieth and twenty-first centuries. The state and its institutions turned from the position of preservers of religion, as it was under the monarchy, to a more or less neutral

³⁸ *Noah's Ark*. Welcome On Board! New long-term exhibition of the National Museum.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Czech Folk Culture*. Long-term exhibition of the National Museum.

position in democracies and to the extreme position of critics and persecutors of religion under communist rule. Over its 200 years of existence, the National Museum as an institution has had to adapt, often uneasily, to frequent changes in state politics and changing attitudes to issues of world-view in general.

The current long-term exhibitions were mostly created after 1989. The picture of religion and non-religion they present to their visitors has been formed by oscillating between the interests of the state on the one hand and the needs of the nation and the mission of a scientific institution on the other. It is thus quite surprising that the Museum has maintained for a long time a rather unified attitude towards religions. This might perhaps be due to the fact that religion plays a minor (possibly too marginal) role in the narrative as presented by the Museum. Its presentation is somewhat outdated, however, in accordance with the views and attitudes of the educated elites of the nineteenth century rather than the contemporary situation, i.e. the real place of religion in the lives of Czechs. In other words, the idea that religion is a gradually dying cultural and social relic which has long lost its social significance, is also a relic.

Czech national identity to a degree also stems from a negative attitude to religion, especially to Catholicism. From this point of view, it is also surprising that anti-clerical or atheist approaches and movements are practically not represented in the Museum at all. Only a few signs in the exhibitions reveal that they might be remnants of previous, possibly Marxist, thinking. In other words, expressions and manifestations of anti-religious attitudes as world-views play an even more insignificant role in the narrative than religion itself. This might be caused by the tendency of the Museum, as a state and scientific institution, to take a neutral stand just as it can be caused by its tendency to avoid historically and ideologically laden topics.

Far more interesting therefore is the secular, non-religious image of Czechness presented in the Museum's narrative and not formed in opposition to religion. Such a concept emphasizes politically and artistically grounded and generally humanistic Czechness. At the same time, it should be pointed out that the concept of Czechness is not presented in a nationalistic or xenophobic manner but is rather sober, realistically assessing the historical importance of others (meaning neighboring nations) and their support for (or resistance to) Czech national liberation and political autonomy. Religion thus plays no significant role in the evaluation of us nor of others, with the sole exception of the communist dictatorship. One can therefore state that the picture of Czechness and Czech patriotism in the National Museum, although it may appear to some as incomplete, certainly does not encourage unhealthy patriotism.

Bibliography

- Amarasingam, Amarnath (ed.) [2010]. *Religion and the New Atheism. A Critical Appraisal*. Leiden: Brill.
- Botton de, Alain [2013]. *Religion for Atheists: A Non-believer's Guide to the Uses of Religion*. Vintage.
- Bubík, Tomáš [2010]. *České bádání o náboženství ve 20. století*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Buggeln, Gretchen – Paine, Crispin – Plate, S. Brent [2017]. Introduction: Religion in Museums. Museums as Religion. In: *Religion in Museums: Global and Multidisciplinary Perspectives*. Bloomsbury.
- Bullivant, Stephen – Ruse, Michael (eds.) [2013]. *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford university Press.

- Gervais, Will M. – Willard, Aiyana K. – Norenzayan, Ara – Henrich, Joseph [2011]. The cultural transmission of faith. Why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief. *Religion* 41 (3): 389–410.
- Hanuš, Josef [1921, 1923]. *Národní museum a naše obrození*. Prague: Národní muzeum.
- Henrich, Joseph [2009]. The evolution of costly displays, cooperation and religion: credibility enhancing displays and their implications for cultural evolution. *Evolution and Human Behavior* 30 (4): 244–260.
- Hromádka, Josef L. [1930]. *Masaryk*. Prague: YMCA.
- Lee, Lois [2017]. Non-Religion. In: *The Oxford Handbook of the Study of Religion* (ed. Michael Stausberg and Steven Engler). Oxford University Press.
- Levitt, Peggy [2015]. *Artifacts and Allegiances: How Museums Put the Nation and the World on Display*. University of California Press.
- Lužný, Dušan – Váně, Jan [2017]. Koncept kolektivní paměti – základní východiska a závěry. *Historický časopis* 65 (4): 577–590.
- Masaryk, Tomáš G. [1990]. *Ideály humanitní*. Prague: Melantrich.
- McCutcheon, Russell T. (ed.) [1999]. *Insider/Outsider Problem in the Study of Religion (Controversies in the Study of Religion)*. London – New York: Cassell.
- Ngo, T. – Quijada, J. (eds.) [2015]. *Atheist Secularism and its Discontents. A Comparative Study of Religion and Communism in Eurasia*. Palgrave MacMillan.
- Sklenář, Karel [2001]. *Obraz vlasti, příběh Národního muzea*. Prague: Paseka.
- Smetana, Augustin [1903]. *Úvahy o budoucnosti lidstva*. Prague: Jan Laichter.
- Šámal, Martin [2017]. *Jsem svobodný...* Prague: Národní muzeum.
- Štolfa, L. [1927]. *Za novým náboženstvím*. Prague: Unitaria.
- Vlha, Marek [2010]. *Vojta Náprstek a Antonín Dignowity: ideový svět dvou náboženských svobodomyšlníků v počátcích krajské Ameriky*. *Studia historica brunensia* (57): 51–72.
- Woitschová, Klára [2019]. Dějiny Národního muzea na pomezí historiografických žánrů. *Muzeológia a kultúrne dedičstvo* 7 (1): 83–98.
- Zuckerman, Phil (ed.) [2010]. *Atheism and Secularity*. Santa Barbara: ABC-CLIO.

Tomáš Bubík is Associate Professor at Palacký University Olomouc in the Czech Republic where he heads the unit for the Study of Religion at the Faculty of Arts. His research interests are history, theory and methodology of the study of religions, study of modern forms of atheism and non-religion and lately cognitive study of religions. He is currently responsible for two research projects: one is focused on the cognitive study of religion and on building a cognitive team and lab. He is concurrently working on the project Freethought, Atheism and Secularization in Central and Eastern European Countries in the Twentieth Century, a project that includes 15 specialists in the field from 12 countries in Central and Eastern Europe. Bubík has been president of the Czech Society for the Study of Religions since 2015 and 2018.

Shaping the Slovak Identity and the Manifestation Thereof in the Social Iconosphere. The Case of the Slovak National Museum*

DAVID VÁCLAVÍK**

Formování slovenské identity a jejího projevu v sociální ikonografii.
Případ Slovenského národního muzea

Abstract: The article deals with the role of the National Museum in the process of creating a Slovak national identity. It focuses mainly on the specifics that were associated with the establishment of the Slovak National Museum as an institution. These were closely related to the complicated history of the formation of Slovak national consciousness in the 19th and 20th centuries. It also focuses on analyzing the architecture of the main buildings of the Slovak National Museum and its connection with the concept of the museum as an educational, public, and political institution. Finally, it analyzes two important permanent collections – historical and ethnographic. At the same time, attention is paid to the role played by the well-known conceptualizations of the Slovak nation.

Keywords: Slovak National Museum; national identity; discursive analysis; nationalism; religion

DOI: 10.14712/23363525.2019.15

“Where are we headed? It is not to the emptiness.
The emptiness will not engulf us. We are headed to our ancestors.”
(Dominik Tatarka)

Almost ten years ago, a book entitled *My a tí druhí v modernej spoločnosti. Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít (Us and the Others in Modern Society. Constructions and Transformations of Collective Identities)* [Kiliánová–Kowalská – Krekovičová 2009] was published in Bratislava, and I was asked to review the part concerning religion. The book deals with the issue of national identity in a very extensive and systematic manner. The authors treat the difficulties and complexities of shaping the modern Slovak nation, quite often defining itself in opposition to “the others”, using various perspectives, from linguistic to sociological ones. The entire process is aptly described as mutual penetrating, searching as well as refusing, which lead to “finding” a place somewhere among “the strong others” (Hungarians, Czechs or even Germans) and “the weak others” (Roma, Jews, Ruthenians). While repeatedly reading this remarkable work, I realized that the presented studies, describing and analyzing this process of (self)construction of the modern Slovak

* The study was supported thanks to the Czech Science Foundation. The project GAČR with registration number 18-11345S is entitled *Ateismus, volnomyšlenkářství a sekularizace v zemích střední a východní Evropy ve 20. a 21. století* (Atheism, Freethought and Secularization in Central and Eastern European Countries in the Twentieth and Twenty-First Centuries).

** Assoc. Prof. David Václavík, Ph.D., Department for the Study of Religions, Faculty of Arts, Masaryk University, Arne Nováka 1, 602 00 Brno, Czech Republic. E-mail: Vaclav@phil.muni.cz

nation, lack some points to make it complete. It took me quite a long time until I found out what that was.

All the usual phenomena such as language, religion, tradition and history playing the key role in the process of shaping collective identities have been taken into account in the book. I eventually realized, primarily after reading several excellent studies dealing with so-called embodied cognition [cf. for ex. *Shapiro 2011*], that what I was missing was an analysis of the images and artifacts, which are used widely to construct national identities. And this not only as comprehensible illustrations of who we are, but also (and, in a certain manner, in particular) as the materialization of the multi-layer construction, which is the national and ethnic one. In other words, it is often images and artifacts, which make concepts “real” and comprehensible and persuasive at the same time.

In the meantime, an inspiring monograph entitled *Náboženstvo vo verejnom živote na Slovensku (Religion in the Public Life in Slovakia)* [Tížik 2011], written by a prominent Slovak sociologist of religion, Miroslav Tížik came out. From the point of view of methodology, he uses the concepts of the Polish sociologist, Piotr Sztompka, in particular his idea of visual sociology [Sztompka 2007]. Sztompka claims that visual ideas, together with visual manifestations, create the visual universe of a society, which he calls *social iconosphere*. The images and symbols, of which it is composed, are believed by Sztompka to be not only a relevant and independent object of cognition, but also the means to recognize something else – specifically the life of a society and the transformation thereof. A key component thereof are pictorial stereotypes often closely corresponding to their social counterparts and contributing to the constitution, preservation and transfer of these [Sztompka 2007: 10–22; cf. also Tížik 2011: 32n].

Considering the ample analysis of the role of religion in the history of Slovakia and the importance of religion when shaping the Slovak national and ethnic identity, I found most interesting the closing chapters of the book, especially that entitled *Kódy a symbolika Slovenskej republiky (Codes and Symbols of the Slovak Republic)*. In this chapter, referring to R. Bellah’s concept of civil religion [cf. for ex. *Bellah 1967; Bellah 1975*] and the application thereof to the Slovak environment as argued by the sociologist Silvia Miháliková [Miháliková 2005], Tížik deals with the possibility of also using “texts without words, such as names of streets, anniversaries, statues of leaders but also the iconography used on coins and banknotes” [Tížik 2011: 300n] in order to understand the construction of national identity as something being shaped using the construction of signs (e.g. using language, mythical or political narrative, etc.).

In his analysis, Tížik opted for coins and banknotes used in Slovakia from 1993 until the adoption of the Euro in 2008. His detailed study demonstrates that the schemes and symbols appearing on them correspond to the attempt of the newly created state to establish a sufficiently strong identity as well as to the need to create persuasive legitimization tools at the symbolic level. All this was found in the environment of Christian traditions, or the inception thereof linked to Great Moravia. He claims to have included several levels. First, this tends to concern the rather non-controversial “topics” of Slovak history, which were easy to identify with by the majority of Slovak society, but which are present over the long-term in the latent collective memory of Slovaks, and finally, both refer closely to what the political scientist, Andrej Findor calls the “golden era” of the Slovak nation, which is dated to the period between the arrival of the Slavs and the final

inclusion of today's Slovakia in the Medieval Hungarian kingdom. Both Tížik and Findor point out the key role of the political and cultural elites, which usually decide using their factual and symbolic power about who or what event will be the subject of the public discourse and will be included in the virtual symbolic world implied in the daily reality we live in [Tížik 2011: 302].

As we will see further, both aforementioned concepts and symbols and artifacts linked to these play an important, in many respects even key role in “materializing” the concept of national or state identity, in particular in the National Museum. Before reaching that issue, the idea of the conceptualization of national identity and shaping of national myth needs to be addressed.

As opposed to many nations and states in Central Europe, the Slovak national identity began to be shaped as late as the second half of the nineteenth century, while the political one was not formed until the twentieth century. Up until then, the fate of Slovakia, both the political and cultural one, was very closely linked to Hungary, which was part of today's Slovak territory from the beginning of the eleventh century up until 1918. It is remarkable that in this constitutive phase of the conceptualization of Slovak national and cultural identity, topics, which will become primordial for later authors, in particular the close adherence of Slovaks to Christianity, were not topicalized. This can be seen in many topics analyzed by Tížik – be it national symbols, important places or themes of coins, banknotes or postage stamps.

One of the very interesting Slovak intellectuals who devoted himself to defining Slovak national identity was Ján Francisci (1822–1905), who, in his work *Slovenske povesti (Slovak Legends)* [Francisci 1845] tried to use references to Slovak folk literature and demonstrate not only the “substance of the Slovak nation”, but also, and possibly in particular, support his own ideas of the nation's future [Pauza – Hajka 1989]. Francisci's interest in folk literature and the forms of religiosity thereof is thus unambiguously linked to the political concept of the Slovak nation and his analyzes of the individual topics and characters in myths and legends shared among Slovaks are of a philosophical-ideological character rather than an ethnographic one:

The newborn spirit of the Slavic people, the youngest son of humankind, is the sacred and predestined hero, who, wishing to create a world and life for himself, enters this miraculous field searching for his life-giving blood, searching and picking up elements to embody [...]. We, the Slavs, could not have yet lined up with other nations by our historic past, nor could we have believed the aspects of our specific spirit to be the drive of humanity: still, our spirit bears specific appearances, in which he can be seen and is easy to read as in a book. These appearances are our Slavic local, social, civil and religious life, art, language, science, etc. – And if we ask, what includes our prophetic and specific appearance as it is expressed and kept? – my answer is: it is included in our legends.” [Francisci 1845: 8n]

Another influential figure was the Protestant theologian Ján Lajčiak (1875–1918). The work of Ján Lajčiak was “discovered” and elaborated in a way by Samuel Štefan Osuský, who posthumously published his key tract entitled *Slovensko a kultúra (Slovakia and Culture)* [Lajčiak 1920]. This treatise, presented as a typical example of “engaged sociology”, is very valuable since it is the first one to analyze and evaluate the importance of religiosity for Slovak society and culture and demonstrate that one of the elementary aspects thereof

is the traditionalism linked to the social pressure, and the means of which it is maintained and transferred:

A Slovak embodies his religious feelings in each moment of life, he takes religion to be the substantial component of life and nobody can deprive him of it [...]. For a Slovak, religiousness is something so very innate that he is capable of covering even a sin with a religious garment [...]. For many, the religious life is the life of pure habits. There are many who go to the temple not to learn but to comply with habits. [Lajčiak 1994²: 106–108]

In contrast to some other authors (e.g. Anton Kompánek), Lajčiak was well aware that the relationship of Slovaks to religiousness may not be explained with reference to one religious tradition or institution, but that it is formed by a certain variation of religious pluralism [cf. Nešpor 2008]. He was also among the first to indicate the beginning of the process of secularization of a part of Slovak society (especially the intellectual elite), which he links to the decline of the church's prestige as an institution and to a progressive replacement of the religious explanation of the world with a scientific approach. Religion is therefore perceived as a "superstition" and the church as the institution unmatched to current needs becoming obsolete.¹

Another interesting thinker associated with this discourse was the Catholic priest and thinker Anton Kompánek (1891–1949), who represents its "idyllic" version, even more successfully [Nešpor 2008: 198]. In his book *Slovák jeho povaha, vlastnosti a schopnosti* (A Slovak – His Nature, Characteristics and Abilities) [Kompánek 1921] he shows the typical Slovak nature using rather wide-spread stereotypes of the time, linked to supposed national characteristics of Slovaks, among which he includes, e.g. modesty, industriousness, morals and piousness and uses these to eliminate emerging discords between Czechs and Slovaks based on the different natures of both nations [Tížik 2011: 40]. He views the different approach to religion and the role thereof in the life of an individual and nation as the elementary difference between Czech and Slovaks.²

It would certainly be possible to further analyze other specific ideal systems of Slovak intellectuals and political activists, which they used to shape their ideas of Slovak identity. For the purposes of this study, it is important that the above-mentioned Slovak thinkers formed an idea in various forms that was also important for the founders of the Slovak National Museum, more precisely, for one of the institutions that today constitutes the Slovak National Museum. This institution was the Slovak National Museum founded by Matica Slovenská in Martin, which from the beginning aimed to emphasize Slovak autonomy, originality and independence.³

When we take a closer look at their work, we find that their concept of Slovak identity and the Slovak nation is based on three interpretative axes. Axis one – us vs. them, where us, the Slovaks, are constantly endangered by power dominant societies, which try to impose their own culture and language (Hungarians) or value systems (Czechs) upon

¹ A good analysis of Lajčiak's interpretation of the role of religion in Slovak society at the beginning of the twentieth century is presented by the sociologist Miroslav Tížik. For details, see [Tížik 2011: 40–42].

² The role of religion, its study, and presentation in the process of creating Slovak national identity is described in more detail in my study *Searching and Finding: A History of the Slovak Study of Religion* [Václavík 2015: 55–86].

³ The Slovak historian Karol Hollý focuses on this issue. See e.g. [Hollý 2009] or [Hollý 2011].

us or deprive us of our peculiarity and authenticity. Axis two – low vs. high. The others usually represent the more powerful part of society. They are linked with cities, nobility, economic elites and so-called high culture. The truly “ours” can then be found in the countryside, in the nature and linked to the “unspoilt”, i.e. authentic way of life lived by peasants and petty craftsmen. Axis three – countryside (nature) vs. cities, underlining and completing the previous axis. While the countryside is the place preserving the “origins” of Slovak identity, including for instance a strong bond with traditions and religion. Cities are the environment prone to the “corruption” of an original and genuine identity (e.g. by liberalism, linguistic plurality, cultural cosmopolitanism).

It is of interest that the ideas present in the concepts of the aforementioned thinkers have been significantly presented in the institution, which is both almost a literal embodiment and key legitimization of Sztompka’s social iconosphere, i.e. the institution of the National Museum. The role of museums, especially the so-called national ones when shaping modern national identities, have been the focus of many foreign scholars for a long time [cf. for ex. *Hooper-Greenhill 1992; Karp – Levine 1991; Kong 2005*]. The most inspiring analyses include the work of Peggy Levitt *Artifacts and Allegiances. How Museums Put the Nation and the World on Display* [Levitt 2015]. The author analyzes history, the creation of collections and the modifications thereof in several museums of the world from New York to Singapore and observes to what extent museums reflect specific political concepts and historical ideas both of a nation as such (the museum as part of shaping the nation) and others (the museum as a tool for recognizing/controlling others). In her view, the museum is always a specific type of knowledge based on a specific set of values. The way individual artifacts are presented, collections drawn up and to what context individual exhibitions including permanent ones are set into is part of the process of legitimization of a specific social and political order, in which certain phenomena are privileged while others are marginalized and excluded [Levitt 2015: 7]. In this respect, museums are places, where one can see (in many cases even hear) the embodied ideas of specific groups and their position in the symbolic universe of specific societies. The author observes that in line with the “discursiveness of museums” the key role is played not only by the collections themselves and the drafting of these, but also the places where museums are located as well as the appearance of the buildings hosting museums.

All of this applies to Slovakia as well. In line with the way the role of a museum is analyzed by Levitt, I will attempt to interpret its importance in shaping national identity and the narrative linked to it and the modifications thereof at three levels. The first one concerns the museum as an institution, the second one the museum as a building and a symbol and the third one the museum as a space where the “story of one’s own nation” is presented.

It should be said, however, that the application of this approach is not without problems in the case of the Slovak National Museum and can lead to some simplification. There are several reasons. First, it is its relatively complex history, associated with the complicated process of institutionalization. I will deal with these in more detail in the next chapter. Second, many of the permanent exhibitions that are important for our work (such as the collection of the ethnographic museum in Martin) were created during the Communist regime, and actually reflect its ideological concept of Slovak history and Slovak culture. Third, the Slovak National Museum has been transformed in the last few years, which

also touches on the idea and scope of permanent collections. As a result, some of them are still “unfinished” (see the exhibition on Slovak history at Bratislava Castle). Fourth, the Slovak National Museum is currently comprised of more than forty institutions located throughout Slovakia. Much of it is dedicated to specific historical objects such as castles or other historical buildings. Some of them are devoted to national minorities living in Slovakia. This complicated structure makes the museum structure different from similar institutions in both Central Europe and other European countries [cf. for ex. *Aronsson – Elgenius 2011*].

The Slovak National Museum as an Institution

Founding a national museum or an equivalent thereof is usually linked to the political ambitions of the founders. All the founding documents tend to determine that the main vocation of a museum is to preserve cultural heritage and develop learning, but at the same time, a newly founded institution shall present the maturity of one’s own nation and support its political ambitions. The establishment of the British Museum in 1753 may be taken as an example. The founding of it was formally confirmed by the British parliament by a special act (The British Museum Act), which established the institution preserving the existing collections (e.g. Sloane’s collection or the Harleian Library) and which differed in two principal characteristics from others. First, it was the first institution of its kind belonging formally to no individual (king, aristocrat, etc.) nor church, but was conceived as a national one from the very beginning. It was therefore freely accessible to all. This is in explicit conformity with the principal tendencies in British society after the so-called Glorious Revolution (1688), when the people-nation becomes the definitive political sovereign. The National Museum thus becomes one of the symbolic confirmations of the nation’s sovereignty and political dominance. Another aspect is the fact that from the very start, it has been conceived as an institution of a “universal” shape. This means not as an institution focused on a single selected segment of human activity or of the surrounding world, as it was the case until then, and as illustrated by the affection of various cabinets of curiosities.

Similarly, additional such institutions began to be founded in other countries of Europe and, from the beginning of the nineteenth century, also in the Central European area. The most important for us is the founding of the *Hungarian National Museum* in Budapest in 1802 and that of the *Patriotic Museum* in Prague in 1818 (from 1854 the Museum of the Czech Kingdom, since 1922 the National Museum). The establishment of both institutions was also influenced greatly by political reasons. In the Hungarian case, the museum was officially founded by an act, similar to the British one, adopted by the Hungarian parliament upon an appeal by an important politician, Szechenyi, in 1807. It shortly afterwards became one of the key symbols of the modern Hungarian nation, which played a crucial role in the Hungarian revolution of 1848.⁴ The foundation of the Patriotic Museum in Prague was slightly different given the constitutional arrangement, since the constitutional

⁴ It was in front of the newly built National Museum that one of the leaders of the Hungarian revolution, Sándor Petöfi read the so-called 12 points, thereby determining the national and state sovereignty of Hungarians within the Austrian Empire.

autonomy of the Czech Lands was greatly truncated following the Theresian-Josephine reforms. It was formally established on the basis of a “private” initiative of Czech political representation involving especially Czech nobility (House of Sternberg, House of Kolowrat), yet from the very start, it was considered a public institution.⁵

The history of the Slovak National Museum is still somewhat different and a bit more complicated. First, the origins of this institution and the first decades of its existence were closely related to *Matica slovenská*, the Slovak cultural heritage organization (1863), which, similarly to the equivalents thereof in other Slavic countries (Serbia, the Czech Lands), focused mainly on cultural and public education, while linked to a strong emancipatory, i.e. political dimension.⁶ This organization nevertheless dealt intensively with collecting activities focused principally on Slovak folklore [cf. for ex. *Vlachovič* 1979]. The activities of *Matica slovenská* were banned as hostile to the state by Hungarian authorities in 1875, who rejected any Slovak emancipatory efforts. The activities were supplemented as of 1895 by the newly established *Museum Society of Slovakia* based, just as *Matica slovenská* before, in Martin. The newly established society also principally specialized in ethnographic and folklore collections, which were completed by historical and scientific objects. In 1908, the first building with permanent exhibitions was opened in Martin. The Museum Society ran the Martin museum up until 1961, when it was joined to the Slovak Homeland Museum in Bratislava.

It is of interest, however, that the museum founded by *Matica slovenská* was not the only one, not even the oldest museum, which explicitly devoted itself to the territory and history of today's Slovakia. In 1872, the Museum of Upper Hungary was founded in Košice, but it was closely connected with the Hungarian political representation. It aimed to support the emerging Hungarian nationalism while confirming Hungary's historical and political indivisibility in all its historical areas. In a sense, the activities of this museum were a sort of ideological antipode of the activities associated with *Matica slovenská*, which in turn emphasized the identity of Slovaks and their culture. It is, therefore, not surprising that the Museum of Upper Hungary was generously supported by the state and became part of the formal educational and cultural structures of the Hungarian state [for more see *Mruškovič – Darulová – Kollár* 2005: 48n].

After 1918, when Slovakia became part of the newly established Czechoslovakia, a new institution was set up. It was the Slovak Homeland Museum in Bratislava founded in 1924 as the Slovak National Geographic and Historical Museum supported by the Slovak National Geographic and Historical Museum Society. An essential role in its establishment was played by personages such as Dušan Jurkovič (originally a Slovak architect who worked mainly in the Czech Lands) or Václav Chaloupecký (originally a Czech historian who founded Slovak historical science after 1918). They wanted to establish a museum that would meet several primary goals. First, it was to be a modern scientific institution that would be comparable to similar museums in the region. Second it would be, unlike

⁵ Formally, the museum was established by the Society of the Patriotic Museum in Bohemia, which lasted until 1934, when the museum was transferred under the Czech Land Authority (one of the self-governing bodies under the 1st Czechoslovak Republic). In 1949, the museum was taken over by the Czechoslovak state. State bodies contributed to the funding of the museum to a large extent. The principal building on Wenceslas Square, built in 1885 to 1891, was funded by the Czech Land Assembly as the official body of the Czech Kingdom.

⁶ On the history of *Matica slovenská*, see [Winkler – Eliáš 2003].

the Slovak National Museum in Martin, ideologically associated with the newly established Czechoslovakia.

As of the second half of the 1920s, there were two museums in Slovakia, aspiring for the leading position in a territory that could barely support one of them. The museum in Martin referred to its tradition, number of supporters and the promotion of Slovak national interests. The fixation on ethnography grew even stronger, because the museum in Bratislava had taken over all the other fields of research. The Slovak Homeland Museum in Bratislava had a more favorable position in the eyes of the ruling political elites. Other advantages were the scientific background; the position in the center of Slovak cultural and intellectual life, the broader orientation of its activities and the additional finances. It was rooted in the urban, liberal milieu and prepared support for the actual state idea [*Hudek 2011: 837*].

In 1934, the Slovak Museum of Agriculture established in 1924 was associated with the Slovak National Geographic and Historical Museum. Originally founded as an affiliated branch of the Czechoslovak Museum of Agriculture in Prague, the main building thereof became that of the Slovak National Museum. As of 1940, this joined museum has born the official name of the Slovak Museum.

The aforementioned brief history of creating the Slovak National Museum demonstrates the wide range of specifics concerning this institution. First of all, as opposed to national museums of nations with an established state tradition, the Slovak National Museum was not connected all that long with official state institutions. It expressed more of a cultural autonomy than a political one and was supposed to demonstrate that Slovaks are not merely a cultural “rarity” within a constitutional Hungarian and subsequently so-called Czechoslovak nation, but a full-valued ethnic group with its own habits, traditions, developed culture and rich history. This did not change even after the creation of an independent Czechoslovakia in 1918, when the Slovak National Museum in Martin was not transformed into an official institution connected with the new state and the official structures thereof, but maintained its institutional autonomy and was subsequently able to oppose the official concept of so-called Czechoslovakism, which questioned the full independence of the Slovak nation.

Second, it was symbolic that the seat of the museum and the society, which ran it, was maintained in Martin and was not transferred to the new capital city of Slovakia, Bratislava. The first attempt to establish an official museum institution linked to state structures did not take place until the creation of the so-called Slovak State (Slovenský štát),⁷ which basically transformed regional and topical museums (see above) into a new institution called the Slovak Museum. This was meant to fulfill “constitutional” goals and the declared ambitions of the new state. These were, in particular, the strengthening of “Slovak patriotism and the national spirit”, in full accordance with the ideology of a nationalist and authoritatively established Slovak Republic [see for ex. *Palárik 2008*]. Among other things,

⁷ The term Slovak state is used mainly in traditional Czech and Slovak historiography. Officially, this state unit was only called the Slovak state for several months – from its announcement on 14 March until 21 July 1939. By adopting Constitutional Act No. 185/1939 On the Constitution of the Slovak Republic, the official name of the state was changed to the Slovak Republic. This name was then valid until the end of the independent Slovak state in 1945.

it was very much defined against the liberalism of the so-called First Czechoslovak Republic, as well as the idea of so-called Czechoslovakism.

It is remarkable that the Slovak cleric-fascist regime of the so-called Slovak State did not include the original museum in Martin in the newly established institution, still respecting its autonomy. The main reason was probably that there was not enough time or resources for a reorganization of the museum's system because the Slovak state only existed for six years (1939–1945) and most of the time had to be focused on other priority issues. As already mentioned, this was eliminated by the communist regime, which combined both institutions after years of efforts establishing the Slovak National Museum based in Bratislava. The legal framework for the merger of the two institutions was created by the Act of the Slovak National Council No. 109/1961 on Museums and Galleries, adopted in 1961. The original museum of the Museum Society in Martin was turned into the Ethnographic Museum, i.e. a specialized branch.

Third, in spite of the final institutional combination of the museums in Martin and Bratislava, it was the museum in Martin, which maintained the characteristics of the national museum for the long time to come, since Bratislava primarily hosted natural science collections and also officially the historical part of the museum, which began to operate in the newly restored Bratislava castle, the characteristics of which still have a rather awkward effect.

The Slovak researcher Adam Hudek consequently mentions a quite interesting observation in connection with the above-mentioned: “None of the two Slovak museums had, or would have, the status and influence of national museums in neighboring countries. The impact of the Slovak museums, on the formation of the national narrative and national identity building, was only marginal. The Czechoslovak state, otherwise highly active in the propagation of its state idea in schools and cultural activities, did not use the potential of museums as possible nation-building tools. They were still viewed as private enterprises and they did not try to gain control over their activities” [Palárik 2008: 837].⁸

Other significant modifications, from the institutional perspective, were brought about by the creation of the independent Slovak Republic in 1993, when other branches of the Slovak National Museum were founded focused on the history and culture of different ethnic and religious groups living in Slovakia. This thereby abandons the original and traditionally patriotic aspect and moves it to the other extremity of the axis described by Peggy Levitt, dealing with modifications of current national museums, as the axis between the particular nationalism and universal cosmopolitanism [Levitt 2015: 136–138]. This helps uncover a new discursive paradigm, which reveals Slovakia as a cultural and historical crossroads and which progressively pushes away the original paradigm of Slovakia as a landscape combining the geographic specifics and the originality and independence of Slovaks and their culture. This shift is manifested, as shown below, in modifications of the principal collections, particularly scientific and historical ones.

The original “Martin” museum still retains, however, the traditional symbolic discourse on Slovak identity as described above, and in many respects corresponds to the concept of Slovak intellectuals of the late nineteenth and early twentieth centuries, such as Svätözar

⁸ The historian Jozef Vlachovič also comes to similar conclusions. See [Vlachovič 1979: 204].

Hurban Vajanský. In this context, it is interesting to note that in Martin, which is still considered a kind of spiritual capital of Slovakia for many traditional Slovaks, another branch of the Slovak National Museum was created after the merger of one Slovak National Museum. Two of these are of the most interest for the present task. These are the Martin Benko Museum (founded in 1973) and the Karel Plicka Museum (1988). Both were considered the most renowned artists of the twentieth century associated with Slovakia, its culture and identity. While Benka was an expressionist-influenced painter from Slovakia, Karol Plicka was a Czech photographer and filmmaker who devoted a significant part of his work to Slovakia and is much better known here than in his homeland. What is interesting, however, is that both authors “materialize” the concept of Slovak identity in their works, which corresponds to the “traditionalist” emphasis on the “spirit of the nation”, which is mainly embodied in folk culture. It seems to correspond not only to the romantic nationalism of the early twentieth century but also, as we will later show, to some of the ideas of the communist regime.

The Museum as a Symbol and a Building

Many national museums are perceived principally by means of buildings, which are usually not only a space to host collections and hold exhibitions, but also important national symbols expressing national aspirations and expectations. The main buildings of national museums are thus among the most luxurious secular buildings and are often located at symbolically significant places (close to a political center, at a key public location such as for instance a central square, etc.) and are usually well visible and symbolically prominent. It is not unusual for them to be in places, where important historic events take place (declaration of independence, large manifestations of historic relevance, etc.). This is true of most national museums in our geographical area – from Prague to Vienna and Budapest. In all of these cities, buildings of national museums or their equivalents are located in places of symbolic significance, they are representative or even overwhelming and are related to many important political events of the past century and a half, when modern nations were finally formed. The components of some, e.g. the National Museum in Prague, are also symbolic pantheons of the most important figures of the given nation, reflecting various political conceptualizations of modern history. This also makes the national museum the sacred places of given nations, since they combine symbolic and real history, with such a combination becoming part of the interpretative key to one’s own history and the inherent concept of one’s own identity.

The example of the Slovak National Museum is another peculiar exception, which seems to point out the role of “small history” in shaping the Slovak identity. The principal buildings of the Slovak National Museum in Bratislava were not used as representational museum buildings known from neighboring Central European countries. The main building hosting the institution’s management and holding the natural science collections, was originally the Bratislava branch of the Museum of Agriculture in Prague. It was built in 1925 to 1927 by the architect Milan Michal Harminc. The building is somewhat conservative, and its features reflect the effort to be as purposeful as possible. The same austerity is true of the sculptural decoration by František Úprka, representative of the folklore Art Nouveau movement.

The Czech historian Jan Rychlík points out an interesting fact in connection with the museum building. Its construction was significantly supported by the state budget, mainly thanks to the Slovak politician Milan Hodža. He was a prominent politician of the Agrarian Party at the time of the so-called First Czechoslovak Republic, which was the dominant political party. The museum building was supposed to express this party's ideology. The ideology of this party considered the crucial social and political layer of Czechoslovak society to be farmers, and at the same time, it was closely linked to the idea of a unified and independent Czechoslovakia [Rychlík 2010: 208]. In other words, today's main building of the Slovak national museum was not conceived as a representative building expressing the ambition or self-concept of the Slovak nation, but should have expressed a political ideology.

Another building in Bratislava, currently linked to the Slovak National Museum, is the Bratislava Castle.⁹ In contrast to Harminc's building, this is a prominent and symbolic building, which has only recently become part of the museum. At the beginning of the nineteenth century, the castle burnt down and was in ruins. After 1918, long debates concerning its further fate and possible use began, culminating in the 1950s with a decision to restore the ruined compound and use it partially for the purposes of the museum, which became very relevant after 1961 (see above). Other than that, the castle was also used for ceremonial purposes and several institutions are still hosted here today. Apart from the Slovak National Museum, these are for instance the Slovak National Council (parliament). Leaving aside the fact that the Bratislava Castle has been continuously searching for its place,¹⁰ its unambiguous and strong link to the museum is only felt by very few. It could be argued that the building of the castle is not identified with the national museum, but is rather deemed to be a space hosting the museum.

It should also be said that while the Bratislava Castle has been perceived as a strong symbol in former decades, it still lags behind other traditional symbols, dominated by the Tatra Mountains or symbols linked to religion (mainly the Slovak double cross). As concerns historical buildings, Devín tends to outrival it [for more details, cf. for ex. *Tížik 2011: 308nm*]. The Bratislava Castle is still understood as an important symbol of Slovak statehood, which has been firmly integrated in the discursive map of modern-era Slovak history and the interpretation thereof. This transformation of a ruin, which was supposed to be torn down during the first independent Slovak state in the 1940s, according to all the proposals, into one of the key symbols of an independent Slovakia, is well illustrated both by the historic events for which it was chosen (signing the constitutional act concerning the creation of the Czechoslovak Federation in 1968, the ceremonial signing of the Slovak Constitution in 1992 or the inauguration of the first president of the independent Slovak Republic in March 1993) and by the erecting of a monument dedicated to the ruler of the Great Moravian Empire, Svätopluk, who is presented here as the "King of Ancient Slovaks".¹¹

⁹ On the history of the Bratislava castle, see for example [Gažo – Holčík – Zinser 2003].

¹⁰ After the creation of the independent Slovak Republic, there were some very intense debates concerning the use of the compound in the early 1990s. Apart from the function of the museum, other possibilities were considered – e.g. the seat of the President of Slovakia or refurbishing the entire compound to house the Slovak parliament.

¹¹ The creation of the monument, see below, sparked great controversies in the Slovak public space and was considered principally a political matter from the very start. Apart from numerous protests concerning the form of the monument as such, the most frequent questions focused on the location (Svätopluk had

The oldest buildings relating directly to the Slovak National Museum are not located in Bratislava, but in the several times mentioned town of Martin. It was considered the center of the Slovak national movement and the spiritual center of Slovaks at the turn of the twentieth century.¹² The original building of the museum was built in 1907 by arch. Milan Michal Harminc, who designed the building in Bratislava some 20 years later, now housing the museum management. The building was built using a nation-wide collection and thanks to the activity of the catholic priest Andrej Kmeť, after whom it is called today. It is a rather unpretentious classicist building, yet within the small-town Martin environment it must have had a representative effect. Obviously, it may not have compared to similar buildings raised in neighboring countries as far as size and imposing architecture are concerned. This was caused by the fact that the other buildings were usually greatly funded from public sources and, as has been already said, reflected the political and power ambitions of the individual nations. At the beginning of the twentieth century, however, Slovaks were under immense pressure from the politically dominant Hungarians, who were very spiteful regarding any attempt at political emancipation and would repress any display thereof, even symbolic ones.

Even in terms of size, the original building is rather small (less than 800 m²), which is why, shortly after the change in the political situation and the creation of the independent Czechoslovak Republic, ideas to build a new, larger building began to appear. The design was once again the work of the architect Milan Michal Harminc. The new, much larger building (46,000 m²) was inaugurated in 1932 and contrary to the original historicist classicist building reflects a modernist style influenced by Functionalism. The building is clearly dominant, which is even emphasized by the fact that it is built on the axis of the principal street of Martin leading from the principal square. It expresses in a symbolic manner the ambitions of the Slovak nation.

The Museum as a Space to Construct One's Own Identity and History

Museum expositions, especially the so-called permanent exhibitions, are an integral part of the prevailing and generally accepted narratives concerning one's own identity. This fact is usually accepted in relation to presenting the history or culture of a given nation. In a way, this can apply to other collections, e.g. scientific ones. This is especially true in cases, when nature, mainly the local one, is considered an integral part of the national identity, which is certainly the case of Slovakia. The following analysis will therefore focus both on historical collections and the presentation thereof of collections dealing with the definition of "cultural" identity, as well as the scientific collection. Given the complicated structure

no demonstrable link to Bratislava or Bratislava Castle) or the ahistoric appellation of Svätopluk as a king. Similarly, part of the liberal opposition criticized the fact that Svätopluk was proclaimed "King of the Slovaks", while there is no historical evidence.

¹² At the beginning of the twentieth century, Bratislava was considered to be more of a German or Hungarian town. When Czechoslovakia was founded in 1918, 42% of Bratislava inhabitants declared German nationality, 40% Hungarian and only 15% Slovak. Even the name Bratislava as such is quite recent, being used officially since 1919 only. Until then, Bratislava was called Poszony (Hungarian) or Pressburg (German), whence comes the ancient Czech name Prešpurk or the Slovak appellation Prešporok used until 1919. For modifications of ethnic and cultural identity of Bratislava in the last two centuries, see [Salner 2001].

of the Slovak National Museum and its partial collections, we will primarily focus on the collections located in Bratislava and Martin, as these are key to our purpose (see above).

The historical exposition of the Slovak National Museum is housed in the principal building of the Bratislava Castle. As was noted in the preceding part, it has to be understood within the context of the location as a way to express the concept of Slovak history culminating with the “renewal” of the Slovak state. The very entrance to the palace hosting the museum is linked to that concept and interpretation of Slovak history. Every visitor has to pass round the statue of Prince Svätopluk. At the time of the unveiling of the pedestal, the inscription read “King Svätopluk – King of the Ancient Slovaks”. This inscription was removed later following large criticism from both the general public and scholars. The reason was that Svätopluk was never a king (or there is no evidence thereto) and presenting him as the ruler of the first Slovak state is genuinely ahistoric. At present, the pedestal contains the name of Svätopluk and the dates of his birth and death as well as a quote from the Papal bull of John VIII, calling Prince Svätopluk a devote and genuine Christian. In this way and as part of the social iconosphere, the statue confirms the remarks of many Slovak authors, for instance Andrej Findor quoted above, that Great Moravia is presented as the first of the apices of Slovak history and the imaginary golden era. It is vital to note that the reference to Great Moravia as a golden era is linked to the reference to religion as its key component, confirming thus the concept of Christianity as the cornerstone of national identity. The “dispute” over “King” Svätopluk also demonstrates how closely the historical and political level of the interpretation of Slovak identity and the associated Slovak history is intertwined. They can be separated from one another in the framework of academic debate (most Slovak historians rejected the simplified understanding of Svätopluk as the first Slovak ruler), but they are almost inseparable in public discourse.

The permanent historical exposition itself is of a similar nature, although it has been fragmented in its form for several years already. Only the first part is finished, presenting the most ancient history up to Great Moravia perceived again as the first apex of Slovak history and as its “breaking point”. The exposition is rather small and covers only part of the last floor of the castle palace. It is nevertheless quite eloquent. The exhibits from the ancient era, mainly those relating to Celtic or Germanic settlements and contacts with the Roman Empire, are meant to emphasize the fact that the territory of today’s Slovakia has always been part of (and thus heir to) important European cultures as well as a place where such cultures met, permeated and enriched each other, which corresponds to the way the Slovak National Museum presents today’s Slovakia on the “institutional level” as a place where different ethnics and cultures meet and live next to one another.¹³ The entire exhibition culminates with the part devoted to Great Moravia, which is remarkable mainly by the attention paid to the fact that it was not only the first Slavic state in the territory of today’s Slovakia but also by stressing its Christian characteristics. In other words, what the visitor is “prepared” for upon entering the museum, is confirmed by the exhibition itself.

This concept is not and was not accepted without problems. Many prominent representatives of the Slovak National Museum, such as its former director Peter Maráky, have

¹³ The Slovak National Museum includes specialized museums focused on prominent ethnic and cultural minorities living in Slovakia. Apart from Hungarians and Czechs, Jews, Roma, Croats, Ukrainians and Ruthenians also have “their own” museums.

strictly rejected it [*Hudek 2011: 839*]. Given that the new permanent exhibition was created at a time when nationalist forces played a significant role in the Slovak government, it is quite understandable that it is based on the concept described above.

Concerning the permanent exhibitions of the historical collections,¹⁴ another fact is deserving of mention. For over 250 years, Bratislava was the crown city of the Hungarian Kingdom and the crown of St. Stephen was deposited at the Bratislava Castle. These facts are presented in one of the permanent exhibitions, the part of which is a copy of the crown of St. Stephen, although the entire exhibition is quite minimalist and quite played down, so visitors might have problems finding it at all.

The second specific set of collections relating directly to issues of Slovak identity are the ethnograph and folklorist collections in Martin. They primarily focus on the traditional Slovak countryside and folklore. Focusing on these areas has been typical of the “Martin” Museum since its founding at the end of the nineteenth century. It reflects a particular type of discussion associated with the ahistorical construction of national identity, the author of which was an important Slovak thinker and political leader Svätozár Hurban Vajanský (1847–1916). Vajanský was convinced that to understand what a “nation” was, there was a need to study its spirit, which he associated with folk culture. That is why he organized the work of the museum to be focused primarily on collecting ethnographic material about Slovak people, which was the only carrier of the Slovak national spirit. The museum and its collections should have served the nation’s building purpose as evidence of the existence of the Slovak nation in Hungary. The institution should have been based on pure ethnography – and the science of even the smallest and most lonely nation and the representatives of society [*Hudek 2011: 835*].

The concept of the permanent exhibition was created 40 years ago and reflects the notion that the core of Slovak culture lies in the countryside.¹⁵ In principle, it reflects the Marxist-Leninist concept that “folk” has always been the most influential “creator” of history and culture. Folk culture is therefore considered to be at the heart of national culture in this context. Otherwise expressed, it is its most authentic expression. It should be noted, however, that at this point the essential ideological basis of the “communist concept” of the permanent ethnographic collection coincides with the views of the founders of the Slovak National Museum, especially the above-mentioned Svätozár Hurban Vajanský. This may give the impression of a sort of “continuous interpretation” of Slovak identity. It would be a mistake to succumb, however, to this impression. Despite some similarities, the motivations of the “founding fathers” of the Slovak National Museum and the communist ideologues were different, and this must be kept in mind. Thus, while the current ethnological collection of the Slovak National Museum is basically a statement of the communist concept of the nation and its culture, it contains some interesting ideas that have a broader impact.

¹⁴ Apart from a survey exhibition, or the first part thereof devoted to Slovak history, the permanent exhibitions at the Bratislava Castle include exhibitions concerning the castle itself, especially the history and reconstruction. The most recent of such exhibitions concerns the Celtic settlements in the castle area and the agglomeration of Bratislava in a larger view, which is based on numerous archaeological findings uncovered during the castle reconstruction.

¹⁵ Cf. for example, the official website presentation of the exhibition. See <<http://www.snm.sk/?etnograficke-muzeum-stale-expozicie&clanok=narodopisna-expozicia>>.

The exhibition begins with a reference to the first Slavic inhabitants and goes to great lengths to depict the countryside as the authentic Slovak space in opposition to the “foreign” town (in general Hungarian or German ones). The simplicity of the countryside is emphasized and presented principally as a virtue. The contact with nature is also predominant here, not only with its “cultural” form (one part of the exhibition is called Mankind and Soil) but also with its “wild”, original kind. In this respect, what is remarkable is the fact that those parts of the exhibition dealing with use of various materials, stress in particular so-called natural materials (wood, earth, stone, straw, etc.), while “civilizational” materials (metal) are presented as precious and specific items. This complies of course with the fact that in the country, those materials were expensive and rare, but it also confirms the concept of “the unity of the countryside and nature”.

Similarly, remarkable is that an important space is once again dedicated to the role of religion as a component of identity. Although the “normalization” concept of the 1970s tends to stress the heterogeneity of institutional (church religiosity) especially compared to the simplicity of rural life, the role of so-called popular religiosity is presented on several levels. This is either by means of exhibits such as for instance pictures of saints or by other daily used religious artifacts, and also by exhibits related to the natural life cycles, where religion played a crucial role. This can be seen as reflecting Benka’s and Plicka’s topics, where rural religiosity plays an important role (next to the presence of religious symbols such as crosses or pictures of the saints in many of their pictures and photographs rural churches become topics as well). Finally, it is worth mentioning that in contrast to the current historical exhibition the ethnographic one is much larger and more impressive.

Conclusions

Returning back to questions asked at the beginning of this study, one can state that even the current presentation of Slovak identity within the National Museum, in spite of certain shifts towards universalism, tends to reflect the way it is presented in other important artifacts of the social iconosphere (banknotes, stamps, textbooks, monuments, etc.). They still elaborate the image of Slovakia as the “country under the Tatra Mountains” (sacralization of nature) growing from the Great Moravian heritage, which it develops further (the role of Christianity) and which is an eminent crossroads of cultures (a universalist reference). The Slovak identity is also considered the identity of a nation/society, which has maintained its originality and authenticity despite adverse fate and the pressures of stronger neighbors (Hungarians, Czechs, Germans), in particular thanks to the rural element.

There is a need to state unequivocally, however, that when interpreting the role of the National Museum in the process of creation and presentation of national identity, the following facts need to be considered. First, the history of the unified Slovak National Museum is very short (less than sixty years). Almost half of its history falls within the period of the Communist regime, which closely controlled the “ideological aspect” of museum activities and subordinated it to the Marxist-Leninist ideology. The second half of its existence is then marked by “searching for itself”, which was mostly somewhat indirectly influenced by political twists in contemporary Slovak society (so-called Mečiarism, a pro-European turn in the millennium, the dominance of populist and nationally oriented parties in the last decade).

Second, the historical “double track” is even evident in the current activities and form of the Slovak National Museum. The two central institutions, which have made up the Slovak National Museum since 1961, have been created for a different purpose, differentiated by the ideological milieu and based on various political and intellectual structures. Although the communist regime tried to eliminate these differences by a common ideological focus, it was not very successful. The permanent historical collection, created during the communist regime and reflecting the Marxist-Leninist ideology, was abolished in this form and gradually replaced by a new one in the last twenty years. This fact is quite understandable because, according to available information, it was conceived strictly ideologically and underlined both the Marxist-Leninist concept of history and the important role of Czechoslovakia.¹⁶ Its further existence was in complete contradiction with the museum’s mission after 1993. The second significant permanent exhibition, the ethnographic collection, exists in the form it was acquired in the mid-1970s, i.e., at the time of so-called normalization. The question is why. One of the answers may be the lack of financial resources that the Slovak National Museum has been struggling with for a long time and which is exacerbated by its complex structure and broad scope of activities. I personally believe that one of the reasons is that the “normalization” concept of the ethnological collection is in some respects close to the traditionalist concept of Slovak national identity, for example, by emphasizing the role of the “people” or interpreting folk culture as an authentic national culture. Although the Communist interpretation of these phenomena came from other sources and pursued other goals, in some conclusions, it was “intersected” with the concept on which the Slovak National Museum was founded by intellectuals closely connected with *Matica slovenská*.

Finally, a specific example of Slovakia demonstrates that some broader theoretical concepts, such as the P. Levitt concept, cannot be transferred to any environment without significant modifications. The history of the institutionalization of a concrete national museum can often tell us more than the existing permanent collections.

Bibliography

- Aronsson, Peter – Elgenius, Gabriella (eds.) [2011]. *Building National Museums in Europe 1750–2010*. Linköping: Linköping University Electronic Press.
- Bellah, Robert [1967]. Civil Religion in America. *Daedalus* 96 (1): 1–21.
- Bellah, Robert [1975]. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Times of Trial*. New York: Seabury.
- Francisci, Ján [1845]. *Slovenske povesti*. Levoča.
- Gažo, Mikuláš – Holčík, Štefan – Zinser, Otto [2003]. *Bratislava pred sto rokmi a dnes*. Bratislava: Vydavateľstvo PT.

¹⁶ In all probability the most compact description of the permanent collections of the Slovak National Museum is the study of Lubomír Lipták [1990] *Múzeá a historiografia na Slovensku po roku 1945*. Lipták points out that the exhibition, whose concept was created in 1955, followed two main lines of thought. The first was the “universalist concept” of history in Marxist interpretation, according to which the history of humankind is ruled by the mass of ordinary people, and not by the elite. The second is the “construction” of Slovak history as history, which is represented by an independent and culturally autonomous Slovak nation that has lived in the territory of present-day Slovakia since the early Middle Ages. While the Hungarian state, which included Slovakia for almost a thousand years, was portrayed as an “oppressor”, coexistence with the other dominant nation, the Czechs, was described by the ruling ideology as fraternal. Any clashes and conflicts were then interpreted as a consequence of class conflicts, which were removed by the establishment of a socialist state.

- Hollý, Karol [2009]. Formovania historickej pamäti o Muzeálnej slovenskej spoločnosti do roku 1914 ako ideový konflikt "všeobecnej" a "národnej" vedy. In. *Z dejín vied a techniky na Slovensku*. Bratislava: Spoločnosť dejiny vedy a techniky.
- Hollý, Karol [2011]. Memorandum národa slovenského ako historiografický prameň. In. Pekarovičová, J. – Vojtech, M. – Španová, E. (eds.). *Studia Academica Slovaca 40. Prednášky XLVII. letnej školy slovenského jazyka a kultúry*. Bratislava: Univerzita Komenského, pp. 101–114.
- Hooper-Greenhill, Eileen [1992]. *Museums and the Shaping to Knowledge*. London: Routledge.
- Hudek, Adam [2011]. National Museums in Slovakia: Nation Building Strategies in a Frequently Changing Environment. In. Aronsson, Peter – Elgenius, Gabriella (eds.). *Building National Museums in Europe 1750–2010*. Linköping: Linköping University Electronic Press, pp. 817–846.
- Karp, Ivan – Levine, Steven (eds.) [1991]. *Exhibiting Cultures. The Poetics and Politics of Museum Display*. Washington: Smithsonian Institutions Press.
- Kompánek, Anton [1921]. *Slovák, jeho povaha, vlastnosti a schopnosti*. Prague: published at own expenses.
- Kong, Lily [2005]. Representing the Religious: Nation, Community and Identity in Museums. *Social and Cultural Geography* 6 (4): 21–48.
- Lajčiak, Ján [1920]. *Slovensko a kultúra*. Myjava: Slovenská evangelická theologická akadémia.
- Levitt, Peggy [2015]. *Artifacts and Allegiances. How Museums Put the Nation and the World on Display*. Los Angeles: University of California Press.
- Lipták, Lubomír [1990]. Múzeá a historiografia na Slovensku po roku 1945. *Zborník Slovenského národného múzea – História* 30, pp. 245–258.
- Miháliková, Silvia [2005]. Political Symbolism of Slovakia: Between the Cross and European Star. *Slovak Sociological Review* 37 (6): 529–554.
- Mruškovič, Štefan – Darulová, Jolana – Kollár, Štefan [2005]. *Muzejníctvo, muzeológia a kultúrne dedičstvo*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela.
- Nešpor, Zdeněk R. [2008]. *Ne/náboženské naděje intelektuálů. Vývoj české sociologie náboženství*. Prague: Scriptorium.
- Palárik, Miroslav [2008]. Múzejníctvo v Slovenskom štáte. *Studia Historica Nitriensia* 14: 295–313.
- Pauza, Miroslav – Hajka, Dalimír (eds.) [1989]. *Antologie z dějin českého a slovenského filosofického myšlení. Od roku 1848 do roku 1948*. Prague: Svoboda.
- Rychlík, Jan [2010]. Zemědělská muzea v Československu. In. Harna, Josef – Rašticová, Blanka (eds.). *Agrární strana a její zájmové, družstevní a peněžní organizace*. Uherské Hradiště: Slovácké muzeum, pp. 205–213.
- Salner, Peter [2001]. Ethnic Polarisation in an Ethnically Homogenous Town. *Czech Sociological Review* 9 (2): 235–246.
- Shapiro, Lawrence [2011]. *Embodied Cognition*. New York: Routledge.
- Sztompka, Piotr [2007]. *Vizuální sociologie. Fotografie jako výzkumná metoda*. Prague: Sociologické nakladatelství.
- Tížik, Miroslav [2011]. *Náboženstvo vo verejnom živote na Slovensku*. Bratislava: Sociologický ústav SAV.
- Václavík, David [2015]. Searching and Finding: A History of the Slovak Study of Religion. In. Bubík, Tomáš – Hoffmann, Henryk (eds.). *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened*. Leiden: Brill, pp. 55–86.
- Villanova, Gabriela – Kowalská, Eva – Krekovičová, Eva (eds.) [2009]. *My a tí druhí v modernej spoločnosti. Konštrukcie a transformácie kolektívnych identít*. Bratislava: Veda.
- Vlachovič, Jozef [1979]. Die Museen in der Entwicklung der Slowakischen Nationalkultur. *Studia Historica Slovaca* 9: 187–233.
- Winkler, Tomáš – Eliáš, Michal, et al. [2003]. *Matica slovenská: dejiny a prítomnosť*. Martin: Matica slovenská.

David Václavík is Associate Professor at the Institute of Religious Studies in Masaryk University in Brno, where he completed his doctoral studies and habilitation as well. He focuses on the role of religion in modern society and its changes. He has published several studies and publications on this subject, including several monographs, the most important of which are

the Religions and Modern Czech Society and Sociology of New Religious Movements. He has also been involved in several international and national research projects, such as Religion and Values in Central and Eastern Europe and Detraditionalization of Religion in the Czech Republic. Nowadays, he is increasingly engaged in such issues as the relationship between politics and religion or study of atheism and non-religion.

Interaction Between the Secular and the Religious: The Exhibition *Latvia's Century* at the National History Museum of Latvia *

ANITA STASULANE **

Interakce mezi sekulárním a náboženským: expozice *Lotyšské století*
v Národním historickém muzeu Lotyšska

Abstract: The paper focuses on the interaction between the secular and the religious in the exhibition *Latvia's Century*, dedicated to the centenary of the Republic of Latvia, with its narrative being developed by the National History Museum of Latvia. When analyzing the qualitative data obtained through collecting visual information, and undertaking face-to-face in-depth expert interviews and observations, the author explains how the curators have positioned religious objects chronologically in a specific social and political context by using storytelling as the exhibition's primary interpretative strategy. Compared to the previous period of activity (1945–1990), when the museum was an institution of Soviet ideology, the National History Museum of Latvia has currently developed a new paradigm for the evaluation and interpretation of religion and religious objects. Alongside ethnicity, politics and language, the curators have identified religion as the most important element in Latvia's formation process. Religion is interpreted as one of Latvia's constitutive elements in the exhibition, emphasizing that it was society's major cohesive force in the past, influencing the development of national identity and defining the territorial borders of the Republic of Latvia.

Keywords: religion; secularity; national identity; National History Museum of Latvia; national identity; religious objects; secularism

DOI: 10.14712/23363525.2019.16

Introduction

In pointing out the main secularization theses developed by sociologists on religion [cf. *Herbert 2003*], the first thing that tends to be mentioned is social differentiation. Respectively, secularism is understood as a consequence of the differentiation process in society, as a result of which, semi-autonomous social spheres (politics, law, economics, science, education, etc.) have developed. As a result, the influence of religion and its institutions has decreased, and it is increasingly being moved over to people's private sphere. Second, societalization is also mentioned: religious values and religious leaders are losing authority and influence with direct face-to-face social contact being replaced

* The study was supported thanks to the Czech Science Foundation. The project GAČR with registration number 18-11345S is entitled *Ateismus, volnomyšlenkářství a sekularizace v zemích střední a východní Evropy ve 20. a 21. století* (Atheism, Freethought and Secularization in Central and Eastern European Countries in the Twentieth and Twenty-First Centuries).

** Prof. Anita Stasulane, Institute of Humanities and Social Sciences, Daugavpils University, Daugavpils, Vienības iela 13, Daugavpils LV-5401, Latvia; Department of Sociology, Andragogy and Cultural Anthropology, Faculty of Arts, Palacký University Olomouc, tř. Svobody 8, Olomouc, Czech Republic. E-mail: anita.stasulane@du.lv

by the anonymous social contacts of urbanized society. Third, rationalization: along with the development of science, the world-view of people is changing, and religion, religious belief no longer functions as an instrument for the meaning of life. Finally, *worldliness* or the internal secularization of religions is put forward by sociologists as the fourth most popular thesis, i.e. religions are being alienated from questions of transcendence and are focusing increasingly actively on social and political problems.

These secularization theses, developed by sociologists on religion, can also apply to Latvia. Empirical data on church attendance in Latvia¹ confirms the secularization processes. Religious affiliation numbers are, however, rather high.² Drawing parallels with Ireland and Poland [cf. Norris – Inglehart 2004], it is also apparent in Latvia that the formation of national identity and religion has been intertwined historically. This is vividly reflected in an exhibition which was dedicated to Latvia's centenary at the National History Museum of Latvia.³

A secular state was created with the proclamation of the Republic of Latvia (1918), and in accordance with Article 99 of Latvia's Constitution *Satversme*, the church in Latvia is separate from the state. The Constitution of the Republic of Latvia (adopted in 1922) was developed in line with Europe's most modern and democratic constitutions, and secularization was an integral part of the ideology of the newly created Latvian state. Modernization theoreticians view the role of religion as one of the dividing borders distinguishing traditional and modern society. The cohesion of modern society is based on secular values (democracy, equality, etc.), and religion no longer provides cohesive values.

With the approach of the state's centenary, the National History Museum of Latvia developed the exhibition *Latvijas gadsimts* (Latvia's Century), which provides an overview of Latvia's "land, people and nation" [*National History Museum of Latvia 2018: 2*], respectively, providing an account of the formation of the Latvian state and national identity. In this paper, we will be examining how religion has embedded itself in the historical narrative of the founding of the Latvian state and its centenary, as the objects which have been provided by the curators in the exhibition to museum visitors, directly or indirectly, present the spectrum of relationships between secularism and religiousness [cf. Levitt 2015: 3].

Although the broadest goal of the research⁴ is to re-examine established ways of thinking about secularism, there is still a justified reason why this case study is suitable methodology for the subject of study. As a comprehensive research method, the case study

¹ From a survey conducted by the SKDS Research center in late 2000, 24% of those surveyed said that they attended church at Christmas, but in late 2018, only 18% of Latvian residents had given serious thought to the possibility of attending church on Christmas Eve [*LETA 2018*].

² Since the question regarding religion is not included in the population census any longer, information on religious demographics in Latvia is not available. The adherent statistics annually reported by the Latvian Ministry of Justice allows us to estimate about 1.5 million members of religious organizations in Latvia (population 1.93 million).

³ The National History Museum of Latvia holds a unique place among museums. It was established in 1869 as the Museum of the Science Committee of the Riga Latvian Society. Its mission is "to collect, preserve, research and popularize the spiritual and material culture from Latvia and the world from ancient times until today, which has archaeological, ethnographic, numismatic, historical or artistic significance, in the interests of the Latvian nation and its people" [*National History Museum of Latvia*].

⁴ The paper came about within the framework of the "Atheism, Freethought and Secularization in Central and Eastern European Countries in the Twentieth and Twenty-First Centuries" Project (Agreement No. 18-11345S).

focuses on an occurrence within a specific social and cultural context and includes various qualitative techniques. While data collection involved a different combination of methodological tools, an ethnographic means of capturing data was basically utilized, including: participating in the setting and direct observation, in-depth interviews and analysis of the exhibits. The observation entailed the systematic notation and recording of objects in the museum (1,343 photographic images were collected). Semi-structured face-to-face in-depth expert interviews were conducted. Data on the background (leaflets, flyers, posters, the website of the museum, etc.) and the historical context (object labels, etc.) was also gathered.

Curatorial Strategy

The *Latvia's Century* exhibition differs significantly from the National History Museum of Latvia's permanent exhibition,⁵ and, as explained by the curator, this has its reasons: 1) the chronological boundaries: the Latvian centenary defined the period to be reflected, i.e. the period of Latvia's history (1918–2018), which is connected with statehood; 2) the form of the exposition: as *Latvia's Century* is a three year product (May 2018 – May 2021) and the creators of the exhibition did not have to consider the functionality or the sustainability of the materials used.

The paradigm of the permanent exhibition is markedly didactic, as it is matched to education standards and teaching programs. As the National History Museum of Latvia is actively attended by large groups of students, the terminology and chronology used in schoolbooks is retained in the permanent exhibition. It could be said that the permanent exhibition provides viewpoints and morals appropriate to the school program, with no surprises: "In the core exhibition, the story is analogous to a story in a classic history textbook: one period replaces another period of Latvian history and the main characteristics which are associated with the structure of society, etc., in each period are highlighted" [Stasulane 2018]. Problem issues, for example, which have been addressed in the *person-society-nation* aspect, have been placed at the forefront of the *Latvia's Century* exhibition. As explained by the curator, "the great historical narrative and major concepts (war, totalitarianism, etc.) are mentioned, but have been placed in a secondary position, taking into account more people's personal feelings in each period of time" [Stasulane 2018].

The exhibition team of eleven curators was aware that "visitors seek museum experiences that tell a human story and help them make a personal connection" [Blond – Chandler – Werb 2017: 22] and chose to discuss how people felt in a particular period of history, and how people's destinies were influenced in particular historical periods. With this goal, four or five different life stories were included in each section of the exhibition:⁶

⁵ The National History Museum of Latvia's permanent space is in Rīga Castle. After a fire which broke out in the castle (2013) during the period of the reconstruction work, the museum found a home in the former rooms of the University of Latvia's Faculty of History and Philosophy. The currently accessible permanent exhibition is, in reality, a temporary exhibition, which will be changed as soon as the museum returns to its permanent home at Rīga Castle.

⁶ The exhibition is made up of 11 sections: Introduction: Land. People. Nation. 2. Road to the Latvian State. World War I (1914–1918). 3. Defending Latvia's Statehood. War of Independence (1918–1920). 4. Latvia in the Making. Democratic Republic (1920–1934). 5. Latvian Latvia. Kārlis Ulmanis' Authoritarian Regime (1934–1940). 6. The Suppressed State. World War II (1940–1945). 7. Attempted Destruction of Latvia.

They are contemporaries who differ according to their social origins, activity, etc. We have tried to introduce an individual perspective. Another thing was to introduce the family experience, to encourage and stir up that which a person could recognize in the exhibition, respectively, things, little items, memorabilia, or souvenirs or the general legacy of items which have remained from each period. There is a sideboard from the so-called time of peace – from the 1920s–1930s where people recognize: “Yes, my grandmother also had that little book, or those sorts of figurines or porcelain cups.” Folksy souvenirs from the Ulmanis period,⁷ eg., a five-lat coin with the profile of a folk maiden, which everybody recognizes. Things which were associated with the needy period of post-war life as well, when a lot of things were utilized a second time: altered and remade. A Soviet wall-unit, which allows visitors from Latvia (not foreign visitors) to sense: “My experience or that of my family has a connection with this great historical narrative here.” [Stasulane 2018]

Although formal post-visit surveys were not conducted, a member of the museum staff has observed that visitors were having personally meaningful emotional experiences. The fixation on a human-centered story certainly omitted opportunities to deliver a certain content. In this way, by using storytelling as the primary interpretative strategy of the *Latvia's Century* exhibition, the curators positioned objects in a specific social, political and temporal context.

Museum critics and historians have observed that museums have been focusing less and less on objects in recent decades: “The dominance of themes and stories, rather than collections, can mean a more limited engagement with artifacts” [Burd Shiavo 2013: 48]. The *Latvia's Century* exhibition is also advanced by stories, themes and ideas, not items. The objects⁸ exhibited are, however, carriers of meaning and not just illustrations of stories, themes and ideas, as the exhibition is personalized through people's biographical stories. In this way, the exhibition is consistent with the motto for Latvia's centenary *Es esmu Latvija* (I am Latvia), as it activates the visitor's family's historical experience and belonging to Latvia. In other words, the exhibition's concept is based on the issue of national identity.

A religious tack has not been clearly cultivated in the exhibition's concept, although religious items and objects, which encompass religious aspects, can be found among the exhibits. One should take into account that about half of the eleven exhibition curators are from the younger generation and began their professional activity after the renewal of Latvia's independence, having a different view on the interaction of the religious and the secular. It was specifically the younger generation of curators who pointed out that the exhibition's creators were aware that “the church and school are two things which turned out not to have been sufficiently represented” [Stasulane 2018], and also expressed some regret that no clergyman's life story had been included. In his evaluation, “this does not correspond with historical reality, as in both the inter-war period, as well as in the Soviet period, religious life had a sufficiently large role in passing on traditions” [Stasulane 2018]. Compared with the previous period of activity (1945–1990), when the museum⁹ was an

Stalinism (1945–1953). 8. Latvia as a Personal Space. Under the Soviet System (1953–1986). 9. The Desire for Statehood. Restoration of Latvian Independence (1986–1991). 10. Challenges of Democracy. Creating Modern Latvia (1991–2004). 11. Contemporary Latvia.

⁷ Kārlis Ulmanis (1877–1942), the head of an authoritarian regime (1934–1940).

⁸ The driving force of the exhibition is the 1,500 unique items, photographs, audio recordings, films and video stories.

⁹ During the period of the Soviet occupation, the name of the museum changed three times: the Latvian SSR Central State History Museum (1944), the Latvian SSR History Museum (1956) and the History Museum of

institution of Soviet ideology, the National History Museum of Latvia is currently creating a new paradigm for the evaluation and interpretation of religion and religious objects.

Interpretation of Religion

In the Latvian context, the exhibition dedicated to the nation's centenary reflects an attempt to re-evaluate relationships between the religious and the secular, even though the "fundamental categories of Western museum practice constitute pervasive relics of secularization theory and its precedent enlightenment constructions" [*Promey 2017: XX*] and even now, there has not been an evaluation of how secularization theory has influenced forms and how the world of objects which museums present, represent and exhibit is structured. The aim of the curators of the exhibition has certainly not been to answer the question of what religion is. The answer to the question of what the role of religion has been in the development process of the Latvian state and national identity, however, can be clearly discerned.

The introductory section, *Land, People, Nation* commences with digital projections offered to visitors, which mark how the social, political and cultural space which we call Latvia has developed. One can select from one of four themes: ethnic groups, religions, a political map and the language of administration. By pressing a button on the chosen topic, one can follow what the cartographic landscape, which characterized the ethnic groups living in Latvian territory, the political powers, the language used and the practiced religion, was in different centuries. Alongside ethnicity, politics and language, the exhibition's curators have consequently identified religion as the most important element in Latvia's formation process: "A map of religions – it was our conviction that without the Christian Church and the borders of Christian denominations, it is difficult to understand the creation of the Latvian cultural space where the Latvian state was later founded" [*Stasulane 2018*].

The maps of religions chronologically commence in 1500 and reflect the borders of Christian denominations in the Baltic territory: the border between the two branches of Christianity is in eastern Latvia, i.e. *Western Christianity* (the Roman Catholic Church) and *Eastern Christianity* (the Orthodox Church). The next map of religions with the date 1600, marks the Protestant territories in the Baltic, and encompasses the response to several important historical questions, for example "why was the different nature of the Baltics, Latvia and Estonia, their distinctiveness against the Russian Empire¹⁰ a fairly natural idea, and why did there have to be a special discussion with Latgale in 1917,¹¹ – this was determined by the political and denominational past" [*Stasulane 2018*].

In making observations about how the guides at the National History Museum of Latvia begin excursions, it was noticed that, firstly, a paradox is emphasized: looking at digital maps, one can establish that even in the period when the Latvian state had not yet come into existence, one could still perceive the contours of Latvia's current state borders. Concerning the question of the types of factors which determined the creation of these

Latvia (1989).

¹⁰ The western and central part of Latvia was included within the Russian Empire as the Courland Governorate and the Livonian Governorate.

¹¹ The eastern part of Latvia was included within the Vitebsk Governorate (currently Byelorussia).

contours, the guides point to ethnicity, religion and language, emphasizing that Latvia's contours have been relatively stable since the Livonian period (thirteenth-sixteenth centuries). In describing the religious landscape in Latvian territory in the early sixteenth and seventeenth centuries cartographically, a line dividing the denominational division is marked in the exhibition, demonstratively revealing that the current cultural space in the territory of Latvia has existed for centuries and that it has been different from the surrounding territories. The exhibition allows one to understand that religion was society's major cohesive force in the past. In this way, religion is interpreted as one of the Latvian state's constitutive elements, determining the creation of the newly established Latvian Republic's territorial borders (1918–1920).¹²

Interpreting Religious Objects

It is indisputable that “all the objects in the museums bear the mark of curatorial intention, all are ‘interpreted’ in one way or another by museum staff, even if simply by choosing to put a particular object in a display case or tell a particular story about it” [*Buggeln – Paine – Plate 2017: 5*]. In the *Latvia's Century* exhibition, religious objects are included, but not with the goal of revealing the sacred function of the items. Instead, they are interpreted as cultural and historical evidence.

In the context of the current Baltic and its borderland geopolitical situation, it might be expected that Latvia's centenary exhibition's message would commence with a retrospective look at traditional Latvian culture and religion, including the story of the Christianization of the Baltic tribes,¹³ which determined the Baltics' inclusion within the Western European social-political space. It was surprising that the reference to Latvian traditional culture, where a reconstruction of a Latgalian woman's costume based on archaeological finds from the eleventh-twelfth centuries in Lazdiņi, Taurene township, has been placed in the first display cases in a secondary position.¹⁴ Georgius Mancelius' (1593–1654) collection of homilies *Langgewünschte Lettische Postill* (The Long-Awaited Latvian Sermon Book) [*Mancelis 1699*] has been, in contrast placed up front. The first edition of this book came out in 1654.

Visitors who look at the book without reading the *exhibition labels* usually are under the impression that it is a Bible,¹⁵ but the curators have specifically selected Mancelius' book of homilies because it contains the first texts written, rather than translated, in the Latvian language. Mancelius'¹⁶ book of homilies was truly *long-awaited*, as he worked on it for about 20 years [cf. *Hausmanis – Nollendorfs – Tabūns – Vecgrāvis 1998*]. There is no

¹² As opposed to Estonia, which already declared its independence on 24 February 1918, the Republic of Latvia was only proclaimed after the end of the war on 18 November 1918, but armed battles for the existence of the Republic of Latvia continued until 1920.

¹³ In Latvia, Christianity gained converts through the work of missionaries from Germany such as St. Meinhard (b. 1196) who established himself in Ikšķile where he built a church. In 1186, the Archbishop of Bremen consecrated him first bishop of Ikšķile [cf. *Kathleen 2000: 283*].

¹⁴ The remainder of the costumes displayed in the first two display cases are from later centuries.

¹⁵ The New Testament in the Latvian language was published in 1685, and the entire Bible in 1694, i.e. forty years later. Mancelius' book of homilies was the main means for Latvians to develop reading skills even before the Bible.

¹⁶ Georg Mancelius (1593–1654) was one of the most educated Lutheran pastors in Latvia. He served in Latvian congregations in his youth (1616–1625). Alongside essays on theology and the natural sciences in the Latin

discussion in the context of the exhibition about the importance this book may have had in encouraging piety and devout fulfillment of religious obligations. The emphasis is on the fact that this book of homilies encouraged the reading skills of four generations, and was such popular reading matter that it was published five times.¹⁷ This text of a religious character is consequently looked at in its cultural historical aspect and interpreted in a broad secular context.

Sebastian Münster's (1488–1552) encyclopaedia *Cosmographie* (Cosmography) is placed behind this book of homilies. In it, one of the first¹⁸ published texts in the Latvian language, the Lord's Prayer, can be read.¹⁹ Already in the sixteenth century, this religious text was not published with a religious purpose, but with the aim of illustrating the language, which was spoken in one of the territories next to the Baltic Sea. In the exhibition context, this text tells us of the passing on of language. From field research at the museum, it was observed that the guides quite widely discussed the topic of the first texts written in the Latvian language, which were religious texts. An audio recording of the Lord's Prayer written in the sixteenth century can be heard at the museum read out by an actor. As explained by the curator, "the second message is that we can understand this sixteenth century text, if only we can technically read it. Our language is ancient, and even after a period of 500 years, we can still understand this language" [Stasulane 2018].

Another exhibit of a religious character is the chronicle from the Unity of the Brethren²⁰ Congregation's Daudži meeting house (1769–1825). The guides do not go deep into the character of the chronicle,²¹ but explain this religious movement's role in the development of Latvian national consciousness. Through an inspection of a map of places where nineteenth century authors were born, the unmistakably dominant nature of the central part of Latvia (*Vidzeme*) is revealed. This has its reasons – the *Unitas Fratrum* (Unity of the Brethren) movement, in Latvian – *Brāļu draudze* or *hernhūtisms* began to flourish in Vidzeme.²² This had a significant role, not only in strengthening Latvian religiousness, but also in the development of national self-confidence and education. The Unity of the Brethren allocated a large role to individual religious experience, emphasizing the reading of the Bible, the rewriting of religious texts and the singing of religious songs. It can be confirmed that the story about the Unity of the Brethren had to be included in the exhibition, as many long-term phenomena of Latvian culture are connected with it, eg., choir culture, which

and German languages, he systematized the orthography of the Latvian language and published a book of homilies in the Latvian language.

¹⁷ The last edition of Georg Mancelius' collection of homilies came out in 1823.

¹⁸ The first published text of the Lord's Prayer is already included in Münster's *Cosmographie* which was published in 1550. The publication in the exhibition came out in 1592.

¹⁹ Up until the Reformation, the main writers of texts in the Latvian language were monks of various orders of the Roman Catholic Church. Due to the violent nature of the Reformation and the Livonian War (sixteenth century), the oldest texts in the Latvian language have not been preserved. In Sweden, the library at Upsala University has the Roman Catholic Church's *Agenda* (1507), which was used by Livonian clergy. The book also contains a hand-written Lord's Prayer in the Latvian Language.

²⁰ The year 1736 can be considered a time when the Unity of the Brethren commenced their activities in Latvia. Count Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, who had triumphal achievements with his sermons, arrived here at that time from Saxony. The following year, preachers from the Unity of the Brethren began to learn the Latvian language and launched their activities at schools in Vidzeme.

²¹ The chronicle is a peasant-written text about the construction of the Brethren congregation's building. Historically, this was the first religious building constructed at the initiative of the Latvians themselves.

²² The latest and broadest research on the history of the Unity of the Brethren in Latvia [cf. *Ceipe* 2010].

we will discuss later and even the use of diacritical symbols (č, š, ž) in Latvian orthography [Štolls 2009: 37]. The direct influence of the *Unitas Fratrum* could still be observed, in contrast, in the early twentieth century in Latvian literature [Grudule 2007: 5].

Another exhibit of a religious nature has been selected with a similar purpose – a handwritten Catholic Prayer Book (late nineteenth century), which is also an item of broad interpretation. In the eighteenth century, all of the current territory of Latvia was conquered by Russia. In 1772, Eastern Latvia (*Latgale*) with its Roman Catholic population was also incorporated into the Russian Empire and continued to be separate from the rest of Latvia administratively.²³ In suppressing the Polish uprising (1863), the Tsarist administration forbade the publication and distribution of any kinds of texts with a Latin script or Antiqua, which was the method of writing used in Latgale.²⁴ The so-called ban on printing (1865–1904) significantly delayed the development of culture and education in Eastern Latvia. An entire generation was subject to powerful Russification: there was an attempt to introduce primers and calendars printed in the Latvian language with the Russian alphabet or Cyrillic script in Latgale. The people refused to purchase or read these books. During the years of the printing ban, Latvian books were published in the Latin alphabet illegally using the strategy of counterfeit (deliberately misleading publication data), and local Jews were smuggling these books printed from Prussia. The demand for Latvian books, especially those intended for religious practice, was extremely high. As the old prayer books became worn, people began to repair the books, replacing torn pages and sticking in new ones, which they had written themselves in printed letters. In this way a new mode of “publishing” was developed: copying by hand. Mostly peasants in Latgale without a school education, rewrote Latgalian prayer books by hand, wrote practical suggestions for farmers, folklore texts and also original compositions. In this way, prayer books in the native language, written by hand, became a measure of non-violent political opposition and an instrument for maintaining Latvian identity in the conditions of forced Russification.

The first four life stories, which provide an understanding of the political structures which had existed in the territory of Latvia, and the geo-political interests of the Baltic Germans, Russians and Poles and the Latvians themselves, are included in the *Land, People, Nation* introductory section. In discussing the interaction between the religious and the secular, the life story of Gustaw von Manteuffel (1832–1916) is significant, and the *Terra Mariana 1186–1888* album is also worthy of note.

The album reflects the history of Latvia and Estonia, formerly Livonia, also known as the Land of Mary – *Terra Mariana*. It should be explained that in the first half of the thirteenth century, the territory of Latvia and Estonia was owned by the Roman Catholic Church and was given a specific title: *Terra Mariana*. The reference to Livonia as the Land of Mary can be found in the oldest written source available at present of Baltic history *Heinrici Chronicon*. It mentions that in 1215, Albert the Bishop of Riga asked the Pope in Rome to protect *Terra Matris* (the Land of Mother) in a similar way as *Terra Filii* (the Land

²³ Latgale was administratively divided off from the rest of Latvia already in the early seventeenth century, when it ended up as part of the Polish-Lithuanian Commonwealth as the Inflanty Province. The aristocracy became Polonized and kept the Catholic faith which retained its position among the local peasantry as well, due mainly to the efforts of the Jesuits and the Dominicans. When Eastern Latvia ended up in the Russian Empire, it was included in Vitebsk Governorate.

²⁴ Gothic script was used in the rest of Latvia.

of the Son) in Palestine [Heinrici 1993: 208] was being protected. The title *Terra Mariana*²⁵ was officially bestowed on Livonia by Pope Innocent III (1245).

The *Terra Mariana 1186–1888*²⁶ album was originally made in one single copy and presented as a gift to Pope Leo XIII (1888). Gustaw von Manteuffel, a nobleman from Latgale and a keen historian of the region, was the author of this *project*. The curator explained that *the concept* Terra Mariana “had dissolved over the course of history along with the collapse of Livonia and the Reformation. Those who first wrote the history of the Baltics, the Baltic Germans, did not identify with *Terra Mariana*, and were in opposition to Manteuffel” [Stasulane 2018]. Manteuffel tried to demonstrate Latgale’s peculiarity, emphasizing its Catholicism, representing Polish interests to a degree in this way, but was not understood by Poland’s Poles.

It is significant that cultural references and allusions to *Terra Mariana* or St. Mary can also be noticed in exhibits in other sections of the exhibition. The *Land, People, Nation* introductory section concludes with the digitally projected flags of Latvian societies from the late nineteenth century, of which one is particularly interesting. This is the flag of the Jelgava Latvian Society which was established in 1880. The usual explanation is that in the center of the flag is “Athena, the Ancient Greek goddess of wisdom, science and art, with a lyre in her hands, from which sounds flow like gilded stars (14), which wind around the head of the goddess” [Jelgavas]. It should be admitted, however, that this image is more similar to a reproduction of the Virgin Mary than Athena. Iconographic modifications have taken place: the image of the Child Jesus has been replaced by the lyre and there are 14, and not 12 stars, around her head, but the overall composition of the image of the Mother of God has been preserved.²⁷

The image described above leads to some reflection about two phenomena which are quite characteristic of various periods and cultures: about the symbiosis of various religious symbols as well as the actualization of the feminine archetype. In the Latvian context, the symbiosis of various religious symbols has taken place in a secular environment (the Jelgava Latvian Society flag is a secular attribute of a secular organization). In a similar way, an updating of the feminine archetype has also taken place in a secular environment. The exhibition offers an encounter with images of *goddesses* and feminine religious symbols included in the Latvian historical tradition.

The female, as a symbol of Latvia, is included several times in the exhibits placed in the exhibition. Two postcards have been placed in the second section²⁸ of the exhibition: *God, Bless Latvia* (1916, designer Jānis Roberts Tillbergs) and *The Fatherland Is Experiencing*

²⁵ The interpretation of *Terra Mariana* at present also encompasses esoteric aspects: astrologists maintain that the area of the Baltic nations is located under the sign of the Virgin and dictates the Latvian, Estonian and Lithuanian mentality and ethnic characteristics [cf. *Skutāns*].

²⁶ The album contains a wealth of visual and textual material on Livonian castles, castle ruins, churches, coats of arms of the noble families, seals, information and illustrations of important historical figures, and prints of ancient silver and gold coins. The original copy is kept in the Vatican Apostolic Library. In the early twentieth century, the content of the *Terra Mariana* album (particularly the water colours) gained the attention of art lovers, which is why the idea of printing more copies of this publication came about. In 1903, the *Terra Mariana* publication (four times smaller in size than the original), which is exhibited in the exhibition, was prepared using a special printing method.

²⁷ In Christian iconography, the image of the Mother of God is created according to the Book of Revelation (Ch.12).

²⁸ *Road to the Latvian State. World War I (1914–1918)*.

Difficult Times. Sons, Rush to Help (1916, designer Rihards Zariņš). The female was reproduced on the first Latvian currency. The Republic of Latvia's five rouble treasury note (1919, designer Ansis Cīrulis) can be seen at the exhibition. The image of the female is repeated infrequently in photographs of memorials included in the interactive application *Memorials of the Latvian War of Independence*. The memorial, for example, to the members of the Džūkste Congregation and the Liberation of Dobeles monument, etc. The exhibition recalls other significant monuments in the minds of visitors: the Latgale liberation monument *Vienoti Latvijai* (United for Latvia), known as *Latgale's Māra*, which has a young woman in a traditional Latvian costume with a cross held high in her right hand.²⁹ Several symbolic levels flow together in this image: the mythical, the religious and the secular.

A similar phenomenon can be noticed in other objects included in the exhibition. A worker and farmer are portrayed, for example, in the Ventspils Workers' Association Membership Card, between which there is an image of a female standing in Latvian traditional costume with a lowered sword in one hand and a Latvian flag in the other. In the diploma of Latvia's highest military award, the Order of Lāčplēsis³⁰ (1920–1940), a female in Latvian traditional costume can be seen placing a wreath of oak leaves on the head of a soldier.³¹ Among the political placards digitally projected at the exhibition, one cannot help but notice the Women's National League placard from the 1937 Latvian parliament elections, in which a female is once again portrayed in Latvian traditional costume with an invitingly raised right hand and the Latvian flag in her left hand. A similar political placard was also created in 1931 prior to the Riga City Council elections. At the center of the Middle-Class Association list's campaign placard is a female in Latvian traditional costume who has joined hands with a soldier and a farmer.

It may, perhaps, be an overstatement, but one would like to add that the image of the *goddess* has also come into popular culture in a desacralized way: four different period dolls in Latvian traditional costume are exhibited together: a doll created in the 1930s, a Soviet period industrially manufactured doll, a Barbie doll from the exile period dressed in a folk costume and a rag doll in folk costume from 2013. With respect to the Soviet period doll, the exhibition label explains that, since the 1960s, the industrially produced doll Baiba³² has been not only a popular souvenir symbolizing the friendship of the Soviet republics, but also an icon of local patriotism and Latvian national identity. From the author's personal experience from the Soviet era, it should be added that the Baiba doll was a fairly expensive product which could not be easily obtained and was not given to children to play with. With respect to the doll from the exile period, the exhibition description explains that in the 1970s, two Latvians living in Sweden, began making miniature, ethnographically precise, models of Latvian folk costumes for Barbie and Ken dolls. They made over 200 replicas in all of folk costumes. It is thought that these dolls, like the Soviet

²⁹ The monument, which was dedicated to the liberation of Latgale from the Bolsheviks, was erected in 1939 in Rēzekne (sculptor K. Jansons, design by L. Tomašickis). It was destroyed twice (1940 and 1950) and reconstructed twice (1943 and 1992).

³⁰ The mythological hero Lāčplēsis ('bear-slayer'). For details see, Šmidchens, 2007.

³¹ One of the diplomas exhibited at the exhibition was issued in 1920 to Teofans Radionovs. It was damaged in June 1941 during an NKVD search of Radionovs' home. The second, a well preserved diploma, was issued in 1921 to Jānis Liepiņš.

³² Doll Baiba, in Bārta folk costume. Made for the 50th anniversary of Communist Subbotnik (volunteer weekend work), 17 April 1969. Factory *Straume*.

Baiba, were not given to children to play with. They were highly respected and had a special *salvific* quality.

In reviewing the presence of religious items in the exhibition from a thematic aspect, one immediately notices that most of the religious items have been placed specifically in the *Land. People. Nation* introductory section, where an answer to the questions of what is a Latvian and what is Latvia, is being sought. In this section, the exhibited religious items or items of a religious character, in terms of form, are mainly texts: Mancelius' collection of homilies, the chronicle of the Unity of the Brethren Congregation's Daudži meeting house, the handwritten Catholic Prayer Book and the album *Terra Mariana 1186–1888*. One might imagine that a certain contradiction is expressed here, as currently only 11% of Latvians see religion as a key component of national identity [*Pew Research Center 2018*]. In reality, these religious items which have been exhibited, or items of a religious nature, are not about religion as such, as the exhibition's curators have bonded the issue of national identity first with language, the development of its orthography and the development of the publication of books. It was through the use of language and writing that the ideas of 'us', i.e. the Latvians, and 'others', i.e. the non-Latvians, were constructed. This was determined historically as the Latvians were subject to the dominance of a foreign language for a long time: right up to 1918, the German, Swedish, Polish and Russian languages were used at different times in the territory of Latvia as the language of administration. In the mid-nineteenth century, a strong trend developed, maintaining that a Latvian was not merely a peasant, and that Latvians could also be educated people, and as explained in the exhibition, Latvian students in the 1850s developed the idea of Latvia as a cultural and social space shaped by Latvians. The name *Latvia* first appeared in the press in the 1830s. It gained more frequent use in the 1850s when it was popularized by the first Latvian intellectuals.

Ritual in the Museum and the Museum as Ritual

The main focus in the *Attempted Destruction of Latvia: Stalinism (1945–1953)* section is dedicated to the Sovietization of rural areas, i.e. to the theme of collective farming (*kolkhozes*) as initially,

70% of Latvian people lived in rural areas, the absolute majority of residents after the Second World War. This proportion changed afterwards. The second reason is that there was this turning against the idea of the private farmstead, which had been very important for Latvians since the New Latvians³³ period and also in the early twentieth century. This is an ideal ("one's nook, one's little parcel of land") that people strived for over many years. Then suddenly after the war, an external directive declared that "no, your traditional experience is of no use to anyone. Kolkhozes must be developed". The scheme was similar: your lifestyle is useless, socialist traditions must be developed, or your culture is of no value, you must praise the achievements of the workers. [*Stasulane 2018*]

³³ The New Latvians (in Latvian – *jaunlatvieši*) Movement laid the groundwork for the First National Awakening from the 1850s to the 1880s. Originally a derogatory epithet (*ein junges Lettland*) applied to the first Latvian intellectuals by their mostly Baltic German opponents, it became a term for a representatives of this primarily cultural and literary movement.

In the *Latvia as a Personal Space: Under the Soviet System (1953–1986)* section, the curator's intention was to reflect on how the Soviet administration tried to establish a new, correct living model in people: "We are demonstrating that the model of Soviet living was being constructed in the public space, starting from participation in mass organizations from childhood, Little Octobrists and Pioneers, from a cult of work achievement as a component of adult life" [Stasulane 2018]. Although the exhibition does not expand on the theme of the Sovietization of religious rituals, the page with photographs which is exhibited in the album, reflecting the so-called *socialist funeral*, is significant. This is not a family album, but instead the initiative of the small village of Naukšēni's Soviet Women's Council, to document how the Communist Party's instructions were being implemented. Religious celebrations and the secularization of ritual were part of the USSR's anti-religious policy [cf. Vīksne 2017: 52–79]. The Soviet administration tried to create traditions consistent with its ideology in a focused way, and that is why it established a special committee to monitor the introduction of Soviet traditions in 1964.³⁴ The plan was that a committee had to be formed in each territorial administrative unit, the task of which was to organize and coordinate Soviet traditional events. The album exhibited is striking evidence of the fact that attempts to secularize religious ritual were implemented during the Soviet period.

In the *Latvia as a Personal Space: Under the Soviet System (1953–1986)* section of the exhibition, photographs can be viewed of how the summer solstice was celebrated during the Soviet period. This once again brings us back to the question of the presentation of Latvian traditional religion at the exhibition. The longest-standing legacy of the ancient religion, which has been preserved in folk traditions but without religious content, is the celebration of *Jāņi*. These are some of the examples of how a peasant people's land fertility cult, a sun cult and phallic cult has been able to transform and survive through the centuries. Family photographs from the Soviet period show that Latvians continued to celebrate the summer solstice privately despite the prohibition on this celebration. The exhibition provides an opportunity to explain that in the view of the Soviet regime, this was a celebration for drinkers and nationalists, which they tried to prohibit. The official attitude of the Soviet administration towards the Latvians' greatest celebration changed several times. There were periods of prohibition and a time when the administration turned a blind eye to the celebrations and tried to transform *Jāņi* into a Soviet tradition, renaming it the *Līgo* celebration.³⁵ To wean the Latvians off *Jāņi*, they even changed the name of the traditional Latvian cheese (*Jāņi* cheese was renamed *Rural* cheese or *Caraway* cheese) and in place of the name *jāņogas* (red currants), they tried to introduce the Russified *sarkanās upenes* (in Russian: *krasnaya smorodina* – 'red black currants'). The campaign against *Jāņi* did have some success: in the 1970s, cardboard hats in the form of sombreros took the place of wreaths of oak leaves, but this stimulated discussion about the authenticity of the *Jāņi* tradition and the desire to preserve it.

Ritual is usually associated with religious practice: it is the *realm* of magic and belief, however, "our supposedly secular culture is full of ritual situations and events, very few

³⁴ In Latvia, this work was coordinated by the Ministry of Culture's Club Work Scientific Methodical Office, (later the E. Melngailis Folk Art Building), which developed recommendations for organizing various events in 1976. In 1979, this was transformed into the Latvian SSR Cabinet of Ministers' Soviet Tradition, Festivals, Rituals and Observation Facilitation Committee.

³⁵ The refrain in the *Jāņi* celebratory songs is "līgo, līgo, līgo".

of which take place in religious contexts. Like other societies, ours also builds sites that publicly represent beliefs about the order of the world, its past and present, and the individual's place within it" [Duncan 1995: 11]. Sequenced spaces and arrangements of objects form the ritual of the museum visit with a clearly defined structure: visitors enter the space and follow the path of the narrative, stopping at certain places and reflecting. In this way, the movement through the exhibition space is a ritual in its own way, during which the visitors create ideas about themselves and the groups to which they belong: looking at the exhibits representing the past, the visitor lingers in their thoughts on those *others*, who once owned these items in the past. There are always places where all visitors dwell for a while in a museum or exhibition. They are the most important elements of the narrative, which have been highlighted in particular. They take up a central part on the wall, are specially framed, placed in the center of the space or in a very visible spot. That fact that nobody can go past the culminating message is guaranteed.

As the *Latvia's Century* exhibition is dedicated to the centenary of the proclamation of the Republic of Latvia, the culmination of the narrative is located in a separate space, at the center of which is a photograph with the participants in the nation's proclamation. The special significance of this item, one could even say its *salvific quality*, is defined by the fact that it is the only photograph in which the historic moment of the declaration of the Republic of Latvia is documented.³⁶ The copy of the photograph has been exhibited as a large format digital projection, placed high above the display case which contains items which provide more detail about the event: the minutes of the People's Council's³⁷ founding meeting, the bell and inkpot used at the People's Council founding, the entry ticket to the proclamation event at the opera theater of that time, etc. Stands and display cases with the 38 persons who proclaimed the Republic of Latvia are located in a semi-circle around the display case. This special composition allows the visitor to understand that they are approaching something *sacred*.

Although the exhibition is set up chronologically, it has a specially divided off space, which leads the visitor beyond time. This is a space which is dedicated to the Song Celebration. The longevity of this tradition is highlighted in a compact way in one of the display cases, with the placement of items from various stages in Latvian history. This is the second *sacred* space in the exhibition, which describes the Song Celebration. It is based on the *a capella* singing tradition, but has, over time, developed into a multidisciplinary event, which encompasses various genres of art and means of expression.³⁸ The origins of the Song Celebration can be found in Germany in the early nineteenth century, and following this example, singing groups and choirs were also established in Latvia. The Latvians took over the idea of the Song Celebration from the Baltic Germans and organized the Latvian Men's Choir Song Celebration in 1864 at Dikļi (6 choirs with 120 singers took part), but the first Nationwide Latvian Song Celebration took place in 1873 in Rīgā. Over time, the

³⁶ The author of the photograph was Vilis Ridzenieks (1884–1962), the only photographer who headed to the theatre on the evening of 18 November 1918. No other photographer was officially invited to record the official moment of the birth of the Republic of Latvia. The legendary 120x170 cm photo was prepared by him a few years after Latvia's proclamation. The photograph sat for many years in the window of his workshop in Rīga on Vaļņu Street. During the Soviet years, the photograph was preserved behind a photograph of Stalin and later the photos of other communist leaders.

³⁷ The People's Council decided to proclaim an independent Latvian state on 18 November 2018.

³⁸ The Song Celebration is now called the Nationwide Latvian Song and Dance Celebration.

Song Celebration became a symbol of national identity, and there is good reason why Latvians consider themselves to be a nation of singers. The Song Celebration is one of the main forms of Latvian cultural expression and the most important confirmation of Latvian cultural identity in the twenty-first century.³⁹

Conclusion

The National History Museum of Latvia not only accumulates and stores unique items as historical evidence, but also interprets history, making choices and exhibiting items. The *Latvia's Century* exhibition can be evaluated as a redefinition of national identity, which has developed over the course of the century and which explains who we are at present. In the exhibition, the curators have chosen to exhibit objects of a religious nature, which are rich in symbolism and meaning, and this allows for broad and deep interpretations to be made which reflect the interaction between the religious and the secular.

This case study demonstrates that religion is recognized in Latvia as a constitutive element of collective identity. Here the question is no longer whether religion matters, but how. The categories *secular* and *religious* have therefore become deeply intertwined in the presentation on the formation of national identity at the *Latvia's Century* exhibition. Religion, in the case of Latvia – Christianity, is seen as a civilizational matrix, i.e. as a matrix of cultural practices. One could talk in one respect about the culturalization of religion: religious items or items of a religious nature are interpreted as cultural items. In this way, the *memory* of a religious past is transformed into the broader notion of cultural patrimony.

Bibliography

- Blond, Kara – Chandler, Katie – Werb, Shari [2017]. Inspiring Planet Savvy Citizens: Evaluation as a Tool for Organizational and Social Change. *Exhibition: A Journal of Exhibition Theory & Practice for Museum Professionals* 36 (2): 19–24.
- Buggeln, Gretchen – Paine, Crispin – Plate, Brent S. [2017]. Introduction: Religion in Museums, Museums as Religion. In: Buggeln, Gretchen – Paine, Crispin – Plate, Brent S. (eds.). *Religion in Museums: Global and Multidisciplinary Perspectives*. London: Bloomsbury, pp. 1–9.
- Burd Shiao, Laura [2013]. Object Lessons: Making Meaning from Things in History Museums. *Exhibition: A Journal of Exhibition Theory & Practice for Museum Professionals* 32 (1): 48–52.
- Ceipe, Gundars [2010]. *Latvijas Brāļu draudzes vēsture 1918–1940*. Rīga: LU Academic Publishing House.
- Duncan, Carol [1995]. The Art Museum as Ritual. *Art Bulletin* 77 (1): 10–13.
- Grudule, Māra [2007]. Brāļu draudžu atskaņas latviešu literatūrā. *Kultūras Forums* 9.–16. februāris, 5.
- Hausmanis, Viktors – Nollendorfs, Valters – Tabūns, Bronīslavs – Vecgrāvis, Viesturs (eds.) [1998]. *Latviešu literatūras vēsture*. Vol.1. Rīga: LZA Literatūras, folkloras un mākslas institūts, pp. 26–30.
- Heinrici Chronicon* [1993]. Rīga: Zinātne.
- Herbert, David [2003]. *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*. Aldershot: Ashgate.
- Jelgavas Latviešu biedrības karogs*. Available at: <<http://www.jelgavaslb.lv/aktuali/simboli>>.
- Kathleen, Jones [2000]. *Buttler's Lives of the Saints*. Kent: Burns & Oates.
- Latvijas Nacionālais vēstures muzejs [2018]. *Latvijas gadsimts: Muzeji valsts simtgadei*. Rīga: LNVN.

³⁹ In 2018, the Song Celebration was the culmination of Latvia's centenary events: 43,000 participants and half a million onlookers took part in it.

- LETA [2018]. Tikai 18% Latvijas iedzīvotāju Ziemassvētkos plāno apmeklēt Baznīcu. Available at: <<http://www.la.lv/tikai-18-latvijas-iedzivotaju-ziemassvetos-plano-apekmet-baznicu>>.
- Levitt, Peggy [2015]. *Artifacts and Allegiances: How Museums Put the Nation and the World on Display*. Oakland: University of California Press.
- Mancelis, Georgs [1699]. *Langgewünschte Lettische Postill*. Rīga: Johann Güntzels.
- National History Museum of Latvia. <http://lnvm.lv/en/?page_id=18>
- Norris, Pippa – Inglehart, Ronald [2004]. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pew Research Center [2018, October 29]. Eastern and Western Europeans Differ on Importance of Religion, Views of Minorities, and Key Social Issues. Available at: <<http://www.pewforum.org/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues>>.
- Promey, Sally M. [2017]. Foreword: Museums, Religions, and Notions of Modernity. In. Buggeln, Gretchen – Paine, Crispin – Plate, Brent S. (eds.). *Religion in Museums: Global and Multidisciplinary Perspectives*. London: Bloomsbury, pp. XIX–XXV.
- Skutāns, Gints [2017, January 28]. Kas ir Māras zeme? Available at: <<https://www.historia.lv/blogi/kas-ir-maras-zeme>>.
- Stasulane, Anita [2018, December 20]. Personal face-to-face expert interview.
- Šmidchens, Gatis [2007]. National Heroic Narratives in the Baltics as a Source of Nonviolent Political Action. *Slavic Review* 66 (3): 484–508.
- Štolls, Pāvēls [2009]. Jana Husa personības un ideju recepcija Latvijā čehu kontekstā. In. *Latvijas Universitātes Raksti*. Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, pp. 31–39.
- Vīksne, Rudīte [2017]. Padomju režīma antirelīģiskā politika 1954.–1964. gadā. *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls* 2 (103): 52–79.

Anita Stasulane, professor of history of religions and the director of the Institute of Humanities and Social Sciences at Daugavpils University (Latvia). Her primary research interests cover new religious movements, youth studies and subcultures. Lately she is conducting research on radicalism. She has published a monography Theosophy and Culture: Nicholas Roerich (2005) and is author of about 70 academic articles, the latest are: Female leaders in a radical right movement: the Latvian National Front (2017), Activity of Hindu-Related Movements and Western Esoteric Groups in Latvia (2015), Factors determining the political participation of Muslim youth in Latvia (2015), The Dynamics of Christian-Muslim Relationships (2015). She is a member of European Sociological Association (ESA), European Association for the Study of Religions (EASR), International Study of Religion in Eastern and Central Europe Association (ISORECEA), and European Society for the Study of Western Esoterism (ESSWE). She is also editor-in-chief of Kultūras Studijas (Cultural Studies), and a member of editorial board of Cultural and Religious Studies (USA), Social Sciences Bulletin (Latvia), The Lithuanian Journal of Anthropology (Lithuania), Ethnologia Actualis: The Journal of Ethnographical Research (Slovakia), Groups and Environments (Lithuania), and Soter (Lithuania).

(Non)religion in a Museum: Alternatives of the Estonian National Story*

ATKO REMMEL**

Bezvěrectví v muzeu: Alternativní příběhy v příběhu estonského národa

Abstract: The article analyses the treatment of religion and nonreligion in two current permanent exhibitions at the Estonian National Museum in the light of a Estonian national narrative which is critical of religion/Christianity. National narratives are concurrently a process and an outcome and therefore it is important to study how that narrative changes over time, as it reflects changes in society. The article also studies how culture and religion are represented in the aforementioned exhibitions and how they support the recently emerging phenomenon of separating religion from culture.

Keywords: national narrative; Estonia; culture and religion; nonreligion; national museum

DOI: 10.14712/23363525.2019.17

In August 2018, I happened to find myself in a local history museum in the Belarusian city of Polotsk. The institution was housed in a former Lutheran church and a large part of the exhibition dated from the early 1980s. In that sense, it was a “museum within a museum” – the museum itself had become an artifact of how Soviet-era museums conveyed ideas of local cultural history. The peak moment of the exhibition for me was the sight of a triptych by the stairs leading to the second floor, the left side of which depicted aspects related to the forging of Belarusian statehood, while the right side has motifs from the Great Patriotic War (World War II). In the middle of the town of Polotsk in the early 1980s, a white church was ensconced grandly in the focal point alongside modern residential buildings and old distinguished edifices. I was completely astonished. How was this possible, given that Soviet religion policy eased only in 1987?

In talking to a local research staff member, it turned out that all the churches depicted had been at the disposal of various (cultural) institutions for decades, having been transformed into museums, photo galleries and concert halls. The same Lutheran church had become a museum back in 1926, and thus lost its religious function more than half a century before the mural was painted. It was only me who saw them as religious – the artist and many museum-goers probably did not form such associations. Above all, schoolchildren who visited the museum on field trips operated in a different semantic field. But how likely was

* The study was supported thanks to the Czech Science Foundation. The project GAČR with registration number 18-11345S is entitled *Ateismus, volnomyslenkářství a sekularizace v zemích střední a východní Evropy ve 20. a 21. století* (Atheism, Freethought and Secularization in Central and Eastern European Countries in the Twentieth and Twenty-First Centuries).

** Atko Remmel, PhD., University of Tartu, Ülikooli 18, 50090 Tartu, Estonia / Department of Sociology, Andragogy and Cultural Anthropology, Faculty of Arts, Palacký University Olomouc, tř. Svobody 8, Olomouc, Czech Republic. E-mail: atko.remmel@ut.ee

that? Then I recalled the surprise I felt after the Soviet Union crumbled, when I learned that the athletic hall in my hometown of Tartu, Estonia, which I passed every day, had once been St. Mary's Church ...

This scene is a vivid illustration of how situational religion can be: what in one context might be interpreted as religious may not seem like that as the context changes. Yet why is this scene relevant in an essay devoted to discussing religion and nonreligion at the Estonian National Museum? According to indicators of organized religion, Estonia is known as one of the most secularized countries in Europe [Pickel – Pollack – Müller 2012], this often having been seen as an outcome of the Soviets' war on religion. Yet, forced secularization, particularly when it comes to the late socialist period, mainly meant that religious was censored out of the public space [Remmel – Sillfors 2018; Smolkin 2018]. However, since the collapse of the Soviet system in 1991, the visibility of (organized) religion in Estonia has not significantly changed and the importance of religion in people's everyday life is low. This situation cannot be attributed to forced secularization alone, as many countries with the same experience are showing signs of religious revival. There has not been sufficient study as to why the situation turned out this way [see Rohtmets 2019] – but one of the elements of the bundle is the problematic role of religion in the Estonian national narrative.

The article will examine how the story of religion and national identity is communicated (and simultaneously created) at one of Estonia's most important institutions for identity creation and preservation, the Estonian National Museum (ENM) current permanent exhibitions. The article aims to analyze the narrative created within these exhibitions: how "own" and its "others" are represented, and how authenticity – "the truly Estonian" – is created.

As the triptych in the beginning demonstrates, not everything that seems religious is necessarily so. Therefore, as it is important to study different expressions of religion, it is equally important to study its "others", in recent academic literature termed as *nonreligion*, that is, "phenomena that are generally not considered religious but whose significance is more or less dependent on religion" [Quack 2014]. Most of the studies on nonreligion originate from the fields of sociology and anthropology, while this aspect of material culture is somewhat neglected. The article therefore examines relationships between religion and nonreligion in a museum space: in which cases they arise and how they are depicted.

This topic is closely related to the (changing) relationship between culture and religion. In tracking the ever-changing religious field – sometimes understood as the process of secularization – the concept of "cultural Christianity" has been proposed, which points to the "sense of personal identity and continuity with the past even after participation in ritual and belief have lapsed" [Demerath 2000] or to "religious commitment linked to a cultural heritage" [Kasselstrand 2015]. Here, "culture" is used in the sense of "more secular" or "diluted". At the same time, in Estonian media and also in interviews with nonreligious people, a differentiation between religion and "culture" has emerged – culture is seen as differentiated from religion, as areligious or even in an opposing vein. These distinctions are mostly implicit, but sometimes even explicitly stated. A good example is the comment of the Minister of Culture Indrek Saar on the Estonian government's recent decision to not return St. Nicholas Church in Tallinn – which had been transformed into a museum

during the Soviet era – to the Estonian Lutheran Church: “The solution will certainly be gratifying for all *friends of culture* both in Estonia and abroad” [EPB 2018].

In studying these matters, I rely on the principles of critical discourse analysis [Fairclough 2003] and I focus above all on texts that introduce exhibit items, with less emphasis on the visual and material aspects.

The Estonian National Narrative

In order to understand the entanglements described above, a brief overview of Estonian history and national narrative is in order before moving to the Estonian National Museum’s exhibitions.

As of the Middle Ages, Estonia has been governed by different foreign nations: the Danes and Germans, Poles, Russians and Swedes; the Estonians belonged to the lower class. The Estonian nation as an “imagined community” [Anderson 2016] is therefore rather young. Its roots can be traced to the beginning of the nineteenth century, when Baltic Germans who ruled Estonia at that time, as part of the romantic Enlightenment project, began to idealize ancient Estonians and Latvians in the manner of “the noble savage”. One of the most important figures here was Garlieb Merkel, who placed a mark on Estonian history by the Northern Crusades in the thirteenth century, when Estonia was conquered under the banner of Christianization, presenting the time before as the “golden age” when Estonians lived in harmony with their surroundings, and the time after as corrupt. These ideas were seized on enthusiastically and the nascent Estonian intelligentsia took over the nation-building project in the middle of the nineteenth century [Laar 2005] and began to create their own narrative.

The backbone of this story is the Estonian struggle for their freedom and the perseverance of their culture [Tamm 2008]. The position of religion, especially Christianity, in this story is rather complicated, since the narrative is constructed very much in accordance with the dualistic scheme presented by Merkel: idealization of the pre-Christian era, canceled by the violent Christianization of “fire and sword”, and the subsequent “700-year night of slavery” [Tamm 2008: 505–506]. Since the church was seen as the henchman of foreign oppressors, these ideas ensured that no connection between Estonian nationalism and Christianity could be established. In contrast, “the survival of ancient animistic beliefs” was presented as proof of popular resistance against Christianity [Jonuks 2013].

Since national stories are reconstructed all the time, using pick-and-mix techniques, many sub-narratives are created around the main story, and previous motifs are complemented with new elements according to the needs at hand. In the Estonian case, the story offers different “Estonians”: the silent and reticent Working Estonian; the educated and rational *Esthonus sapiens*; the nature-loving Forest Estonian; the Singing Estonian; the Dancing Estonian; the obedient Serf Estonian along with the Pacifist Estonian; the Mighty Warrior Estonian, the IT-crazed Digital Estonian – and so forth. Considering the strained relationship between Christianity and Estonian nationalism, it is therefore not surprising that in addition to the above-mentioned tropes, we can also find the Atheist Estonian.

Anti-religious attitudes in connection to nationalism have recently been pointed out, above all in the context of the migration crisis and (Islamic) extremism [Pew 2018]. In Estonia, the history of nationalism and anticlericalism goes back 150 years, yet it took the

form of “atheist Estonian” only in the early twentieth century [Rommel – Friedenthal 2019]. During this time, the overwhelming majority of Lutheran clergy were Baltic Germans who did not understand Estonians’ national aspirations. The anti-German and anticlerical attitudes became blended, giving the Baltic German clerics an opening to accuse Estonians of “atheism”. The “atheist Estonian” motif faded in the independence period, being supplanted by the motif of harmonious co-existence with nature disseminated by the neo-pagan Taara faith movement [see Västriik 2015]. Historical fiction also became popular as a genre and was largely focused on the ancient struggle for freedom, which strengthened anti-Christian attitudes in the national narrative.

These motifs were seized on in the anti-religious propaganda of the Soviet period (1940–1991), which started painting skepticism and tepid attitudes toward religion as something intrinsic to the Estonian national character [Kabur – Tarand 1961: 11]. The (Lutheran) church in this narrative was relegated to only its previous role of educating Estonians and developing the written language.

Since the restoration of independence, aspects related to religion have been manifested in the national narrative in two ways. First, the end of the 1980s saw the emergence of a neopagan movement *Maausk* (“Earth Belief”) that was conceptualized as an animistic, indigenous nature religion developed “together with Estonians’ ancestors”, presenting itself as the defender of natural sacred sites [Västriik 2015]; it was hence imbued with a generally positive reputation among Estonians. Secondly, the first decade of the twenty-first century saw the resurgence of the motif of the atheist Estonian, with this being directly related to the publication of the results of a Eurobarometer survey in the Estonian media in 2005. The results showed that Estonia had the lowest percentage in Europe of those who believed in a personal God (16%), and although the study covered only Europe, the trope started spreading: Estonians were popularly called “the world’s most atheist people” and this was once more regarded as a component of national identity [Rommel 2013].

The Estonian National Museum

While national memory institutions are often concentrated in capital cities, Estonia’s second city of Tartu has played a role as a city of culture and university town. For historical reasons, Tartu is also home to the Estonian National Museum founded there in 1909, with the task of protecting and preserving the old, fading peasant culture and gathering artifacts contributing to a better understanding of cultural development. Under Soviet rule, the museum lost its facilities and was transformed into an ethnographic museum-cum-archive in the process [Kuutma 2011]. Today, its function is to preserve “the feeling of continuity and tradition” and “to demonstrate our culture’s uniqueness and primeval power of creation to every Estonian and visitor” [ENM 1]. Two permanent exhibitions were created when the new building of the ENM was opened in 2016.

While earlier permanent exhibitions espoused a national romantic vision and were centered on the Estonian nation, the current interpretation of “Estonia” is in the territorial sense where different nations and stories meet: “There was a desire to provide people with a different sociocultural background, a chance to find an anchor point in Estonian culture for their own identity” [Rattus 2016]. One reason for this probably has to do with the Estonian integration policy – approximately 25% of the Estonian population is made

up of ethnic Russians, whose integration into Estonian society has been a sensitive topic since the fall of the Soviet Union. The approach also reflects the change in the focus of academic historiography in re-independent Estonia from the national romantic Esto-centric world-view towards viewing local history in the context of a broader history, as the stories of other non-Estonian people, not just Russians, are also tied to the Estonian territory. This may be why the exhibition also lacks a pantheon of “founding fathers” or renowned artists and extensive insights into their lives and works. Thus, in spite of the general view that the neutrality of museums is actually concealed subjectivity [Ravelli 2006: 89, 112], the exhibitions at the National Museum attempt to find some middle path, a dialogue, based on the concept of critical museology [Bouquet 2012: 9], where the museum’s position of authority leaves room for other opinions; where visitors have more and more decision-making power alongside curators in both creating and interpreting collections [Rattus 2016].

Another characteristic stems from the relative youth of Estonian statehood. The “golden past” narratives of a number of peoples are often mirrored in the respective national museums with a focus on the history of statehood – such as the Czech National Museum – which in the case of multi-ethnic countries is undoubtedly a middle path. Another possible alternative are museums that deal with the history of humankind (e.g. the British Museum). As Estonians did not have a ruling ethnic Estonian elite to speak of before the twentieth century, the Estonian National Museum first permanent exhibition (opened in 1923), emphasized Estonians’ peasant origins that were presented as a basis for the future high culture and the substance of folk culture [Nõmmela 2009: 117]. A century later, Estonia still has only a scant 50 years of national independence to point to, and thus instead of a grand narrative of the country’s formation, the focus lies on the long and turbulent history, the cultural distinctiveness, the “authentic” and its survival, prefaced by a quotation from the Finnish ethnologist Matias Aleksanteri Castren at the start of “Echo of the Urals”: “A tribe from the empty slopes of the Urals has always been introverted and different from the rest of humankind.”

(Non)religion in ENM’s Permanent Exhibitions

Religion has never played a particularly important role in the ENM’s exhibitions. The first original exhibition contained only one “exhibit item referring to the non-material world” [Johanson – Jonuks 2018a]. When the exhibition hall was opened again in 1994, “‘Estonia’s own religion’ was displayed based on the ethnographic focus, with the most striking artifacts being the fertility deities Peko and Tõnn”. A display case devoted to magic and folk medicine was introduced in the permanent exhibition only in 2004 [Johanson – Jonuks 2018b]. Religion does not play a major role in the National Museum’s two current permanent exhibitions either, although it is present in both of them – sometimes in a similar, but often in a completely different manner.

Echo of the Urals

The first permanent exhibition, “Echo of the Urals”, tells the story of the ancient origins of the Finno-Ugric peoples and their deep link to nature, which pervades the textual, visual and aural components of the exhibition. The backdrop for the items on display are images

of forests; birdsong and flowing water can be heard – a look at the green Eden that the future Estonians left a long time ago: “The central idea of the exhibition is inspired by the differences between the daily activities, rituals and traditional art of Finno-Ugric women and men.” Thus, along with Finno-Ugric clothing, everyday tools and equipment, the exhibition displays “Finno-Ugric settlements on the one hand – a Komi hut, an Udmurt shed, a Karelian sauna, a Sámi house, a Khanty forest camp – and several rituals on the other: coming of age, weddings, honoring the forebears” [ENM 3].

In connection with religion, the exhibition can be seen in two ways: nearly totally areligiously, focusing on solely the visual side of the exhibition, which – save for two Orthodox icons in the Komi and Sami model huts – has nothing *primarily* related to religion. The visuals tell us only of the environment, work, hunting, farming and clothing and other trappings of everyday life, which is difficult if not impossible for contemporary urbanized Westerners to apprehend as religious.

The texts describing the artifacts paint a completely different picture. Tools and hunting implements with no evident tie-in with religion are used for describing myths, traditions and world-views in which the role of religion has been noteworthy and intertwined with everyday life; the museum’s viewpoint is that of an outside or secular perspective [Paine 2012: 102]. Prayers and laments create a connection with those forebears who have passed into the great beyond. Nature is animated, old traditions and magic ensure survival in a wild environment. Despite encroaching civilization, a “primeval wisdom” and “Nordic Weltanschauung” have survived, and “force us to get along well with the gods”. Hence a knife is not merely an “ancient tool and weapon” but is “sacrificed to the more important gods”. Nor is an ax just a tool, rather, “iron is believed to have healing and supernatural qualities and thus axes used to be employed in magic rituals”. What is interesting here is that some of these descriptions are in the present tense, and thus foster an image of a magic animist world that extends from the distant past to the present day, e.g. a humorous description of a Finnish beer mug which assures that “Frothing beer *is* the source of Finns’ ancient creativity, but is also a devilishly dangerous drink”. On the other hand, most practices and beliefs – whether inadvertently or for some reason – are described in the past tense, revealing them as no longer relevant.

Probably due to the curators’ ethnology background, the authors’ interest in the text lies clearly with folk beliefs and magical thinking; “institutional religion” is rarely mentioned in the texts. Such information can mostly be found in the descriptions of the different fates of Finno-Ugric peoples, where the topic of “religion” is always provided. At first glance, the texts seem to be presented in a completely neutral tone. If we examine, however, the implicit ideas the vocabulary suggests, and how the “authentic” is presented, it becomes clear that the texts are anything but neutral. A good example of this is the writeups on the Permian and Volga peoples:

Today, the Komis and Udmurts are mainly Orthodox. The Komis began to be converted back in the fourteenth century. [...] The active period of conversion of the Udmurts began in the eighteenth century, but compared to the Komis, Christianity here is more extensively interwoven with ancient religious notions, and in some places, old religious customs and prayer sites are still extant. Or, “The religious traditions of the Ersá and Mokshas have a place for Orthodox saints and pagan deities, who are mainly female. The Maris live between the Orthodox Russians and Islamic Tatars but have retained a vital animist faith, with the Mari

religion enjoying official status alongside Orthodox Christianity in the Republic of Mari El. Because of the Maris' unusual religion, they are known as the 'last pagans in Europe'".

As the majority of the Finno-Ugric peoples live in Russia, "as an unbroken chain of Uralic peoples in the tundra and taiga", "Russia" acquires the role of the "significant other", characterized by technologicism, materialistic and political ambitions. This is equated with Orthodox faith in religious matters, while the pagan Finno-Ugrian living in harmony with nature is presented as the counter-element. Reveal a dichotomy between "authenticity" and Christianity, which is acquired through "conversion". This is clearly a transposition of the Estonian national narrative into the context of other Finno-Ugric kindred peoples, as their history is presented as the story of fighting for their culture and survival, and similarly to the Estonian national narrative, Christianity (Orthodoxy) is not a vehicle for bringing culture or preserver of morale, but has the primary role of a means of subjugation: "They became Orthodox Christians and they remain part of Russia today. All of these peoples [that is: the Eastern Baltic Finnic peoples – A. R.] are threatened by assimilation." The animistic "own religion" is treated as intertwined with daily life, more of a cultural than a religious phenomenon while aspects of Orthodoxy are filed under the heading of "religion" – only the two icons in the model huts mentioned above point to a connection between Orthodox Christianity and everyday life. Thus, "religion" is presented as endangering "the authentic", therefore implicitly suggesting the discordance between 'religion' and 'culture' – the fact that "there are few traces of Orthodox faith in the belief systems of the Ob Ugrians and the Samoyedic peoples" deserves a separate emphasis.

The "Echo of the Urals" exhibition's emphatically neutral depiction of the Christianization of the Baltic Finnic people, including Estonians, stands out: The Livs, Estonians and Finns living to the west remained stateless heathens for a relatively long time, but in the thirteenth century, ended up under the rule of German, Danish and Swedish feudal rulers. They adopted Catholicism, and later, Lutheranism, and their area of settlement became the eastern edge of the West.

Here as well, "heathenism" is presented as the essential identity of the people. The power of the feudal rulers was not forced upon them, but it is as if they "ended up" coming under their rule. Estonians were not "converted" but rather Christianity was "adopted". The use of a different language here can be explained by the fact that this very factor allows Estonia to be seen as a full-fledged part of the European cultural space – as opposed to the sole possible alternative – being part of Orthodox Russia, which has a clearly negative image.

Encounters

The other permanent exhibition, "Encounters", is the story of what has happened since the Estonians left the green Eden. The title refers to a complex made up of 12 different exhibitions where people and processes collided, with the backbone formed by the timeline of the history of Estonian culture, "Trail of Time" [Rattus 2016]. The exhibition "speaks of the regular Estonian people who have lived here through the ages. Visitors are invited to peek into their daily lives, to observe the way they have fought to get by, [...] but also the way they have navigated the social norms of their times, the powers that be of any period in history, or the greater processes of world history" [ENM 4].

The existence of different “voices” is underscored by an audio background – vocal narratives that present various positions blend, especially in breakthrough periods, into a cacophony. Unlike in “Echo”, the exhibition cannot be toured in an areligious manner, as it includes objects that have a clearly “religious meaning” for the people of today, mainly ones associated with Christianity, which a comment from an exhibition-goer who passed close to me also alluded to: “Ah, *here’s* the religious stuff!” The comment also shows that religion is presented and perceived, in contrast to “Echo”, as a separate category. Unlike the icon in the Komi hut, nowhere in “Encounters” are primarily Christian objects seen outside the “the religious stuff”, or occur in a concealed fashion. Might this sort of pigeonholing be linked to the Protestant background, which often relegates religion to a certain place (church), time (Sunday) and activity (worship) – an image also promoted by the Soviet politics of religion? The only exception is a small Jesus figure – on display in “Parallel Worlds” – that a girl who was deported to Siberia in 1941 took with her on her long journey.

The exhibition’s aesthetics are also Lutheranistically minimalist. Unlike many other museums that copy religious/Christian visuals, yet present secular objects in that “container”, the visual idiom of “Encounters” is ultramodern and practically free of “secular temple” [Berns 2015: 9] connotations. Instead of artifacts in the spotlight in a dim room, cordoned off from the viewer with a velvet rope, there is practically no distance between the artifacts and visitors in “Encounters”. A large part of the exhibition is located in a brightly lit room, in glass columns that resemble pillars for posting public announcements. Only one display item – the remains of the “Kukruse Woman”, a fully conserved burial of a lady who might have been a Christian – is exhibited in accordance with all church dictates, in a separate dim niche, with almost inaudible ambient sound in the background.

Nevertheless, religion does not occur in “Encounters” as a monolithic entity; rather, five “voices” are distinct: Catholicism, Lutheranism, Orthodoxy, the Old Believers as a subset of the latter, and native or folk religion. Catholicism is represented by Medieval indulgences, prayer beads and saint figurines, Orthodoxy by bishop’s clothing, Old Believers by an incense pan, icon and cross necklaces, and the hand-crafted items associated with their unique culture. Folk belief is introduced by magical objects: a bear’s claw, wolf’s tail and two idols related to fertility and protective magic. The most minimalistic is the “visual vocabulary” [Moser 2001: 266] of Lutheranism, whose essence is encapsulated by just one object – a hymnal – yet Lutheranism is also discussed in the adjacent bookshelf that describes the inception of the Estonian-language literary culture and the museum’s most scandalous exhibit item, a virtual version of a destructible “Virgin Mary” icon that demonstrates Reformation-era iconoclasm.

As the exhibition is structured as a timeline progressing from the past to the present, the “advertising pillars” devoted to religion are positioned in a temporally, ideologically and politically specific context, and their visual surroundings create clear connotations. If one starts from the beginning of the timeline where religion is shrouded in the context of graveside offerings and magical thinking, the “religion stuff” only becomes directly visualized in the Middle Ages, surrounded by the weapons of the day, by the six screens and stories devoted to witch trials; Lembitu, the central figure of the ancient “freedom fight” in the thirteenth century, and the Medieval books display case. The soundtrack supports the association with the specific period – the melancholy pealing of church bells, which becomes audible when arriving from the more distant past, and reaching maximum volume

in the Middle Ages, only to fade as one moves toward modernity and scientific progress. The text also supports this interpretation: an information board discussing the thirteenth century, entitled “The advent of Christianity”, notes that “the sound of church bells heralding the start of the worship service spread over the entire parish and determined the common rhythm to life”. Then, “Life in factory” on the nineteenth century replaces it with a new era’s signal: “The factory whistle sounded several times a day: it summoned the people to work and signaled breaks for meals.” In that sense, “Encounters” clearly follows the evolutionist progression of “magic-religion-science” [Johanson – Jonuks 2018b]. Religion as a past phenomenon is also evident in the use of the past tense in the explanatory texts.

The treatment of Christian “voices” in the narrative told by the ENM is significantly different from the “traditional” Estonian national narrative, occasionally even in opposition to it – therefore inevitably depending on motifs in the “traditional” national narrative. Above all, the opposition stands out in the approach taken to the Christianization of the thirteenth century, on which the “traditional” narrative is interpreted as a loss of ancient freedom while “ENM depicts as” the beginning of something new. This which gives a reason for a positive attitude: the “spreading” of Christianity caused Estonia to be “wrested into the common space of Catholic Europe”. This comment has central importance, as the historical belonging to the European cultural space (recall the “eastern edge of the West” mentioned in “Echo of the Urals”) and seeking to return there have been a key identity marker in post-Soviet Estonia. Indeed, the exhibition texts mention on several occasions that through the agency of Christianity, “new cultural phenomena and activity areas reached Estonia, of which the local indigenous inhabitants also *adopted* the larger part”; churches are described as “grand and awe-inspiring”. As a response to the motif of the sudden end of the golden primeval time interrupted by Christianization, it is specifically noted that the “symbols of Christianity appeared on Estonian inhabitants’ items long before the land was Christianized”.

Considering the main motif of the national narrative – the battle for the preservation of the Estonian language and culture – the importance of the Estonian language in developing the positive image is also stressed: “The interactions between the rulers and clerics arriving from abroad and the local peasantry took place in Estonian” and “the most important prayers were translated into Estonian early on.” Such comments undermine the idea that Estonians did not really understand the goings-on in church since they were conducted in Latin – a motif exploited by Soviet atheist propaganda but originating from a Reformation context as a criticism of the earlier Catholicism. The same motif is surprisingly encountered in the opposite formulation on an information board on the subject of the Reformation: “Services were held in Latin, so that most of the church-goers could not understand the words.” Indeed, it is conspicuous that although Christianity is presented in a positive light, nowhere is Christian identity associated explicitly with Estonians. Catholicism is portrayed as old, aggressive and avaricious (indulgences); Orthodoxy is associated throughout with “Russia” and discussed mainly in the third person plural.¹ The influence of Christianity, specifically on Estonians, is mentioned in indeterminate language: “During the Middle Ages, statues of saints, icons and relics *claimed* an important position for

¹ The positive treatment of the Old Believers differs clearly from the others. No doubt the reason is that the Old Believers, living on the Estonian side of Lake Peipus and largely Estonian-speaking, are perceived as “us” and therefore described very much alike to the way Estonians describe themselves: hardworking, persecuted and peace-loving.

themselves in *the lives of the local people*” or “From the sixteenth century to the present, the Lutheran Church played the most important role in Estonia”, even though later on the same sign, the influence is delimited to the past: “Lutheranism retained a central role in the local religious life until the end of the nineteenth century.” A maximum acknowledgement, on a pillar about contemporary religious life, states: “Although only one-tenth of Estonian inhabitants practice the Lutheran faith today, it is an important factor that shapes Estonian culture and core values” – and it is also one of the few places where Christianity is not spoken of in the past tense.

Thus, the implicit idea is that Christianity is foreign for Estonians (“rulers and clerics from *abroad*”) or remote: “Important church holidays were marked with grand processions where holy relics and icons *were carried* and stories from Scripture *were performed for the people*.” Estonians and Christians are even placed into opposition in many places: “The chronicle of Henry relates the story of *Estonian* incursions to the Swedish coast and their ships loaded with bells and imprisoned *Christians*” or the story of the consecration of the first Estonian flag in the nineteenth century, where it was blessed first at Otepää Church and then the party traveled to Lake Pühajärv where it was “sprinkled with water from the lake that is holy to Estonians”.

Therefore, the two motifs related to Christianity and Estonians are: a religion that came from foreign lands and always remained somewhat foreign, yet which in the past proved beneficial in some matters. What is telling is that everything used as support for arguments for Christianity’s positive role is essentially nonreligious: “Estonians went to church on sacral feast days, but the feasts *also provided the opportunity for festivities*.” Such comments occur throughout the texts particularly in connection with Lutheranism, whose role was developing Estonians into a cultured people: “All people have to be taught to read and the Bible has to be translated into the vernacular. [...] This resulted in *the rapid spread of literacy and the development of the written language*.” The most telling is the treatment of the Bible, whose importance is not expressed in the religious or the moral but rather within the context of grammar: “The Bible was the most important Estonian-language book, which *established the form of the written language until the early nineteenth century*.”

The word “secular” is explicitly mentioned only twice: in connection with the publication of the “first Estonian-language secular horror stories” in the late eighteenth century – here, entertainment is placed in opposition to religion. The same motif is found in a video that places church and tavern in the same kinds of opposite roles, describing Medieval entertainments; less directly so in the description of literary culture, where “secular” works are described as “gripping”, “readable”, “essential”, etc., while the epithets used for religious literature “emphasize the utmost sentimentality and physical sufferings”, “pious”, etc. The other reference to “secular” is related to the first song festival in 1869, which lasted two days (and is still a major nationwide event held every five years), and on the second day, “secular songs” were sung. What is telling about this event is the description of the first day, which consisted of “liturgical choir songs” where the author of the text deemed it necessary to add: “*which people knew and were able to sing*”, suggesting that this is unusual at the present day.

It can therefore be stated that nonreligion can be found in the ENM’s permanent exhibition mainly in tacit form. The “atheist Estonian” motif receives a brief mention by the pillar devoted to contemporary religion: “Estonians are singled out as being among the most

lukewarm peoples in Europe regarding religion”, tellingly associated with a third leitmotif of the religion theme, the yearning for authenticity related to magical, prelapsarian thinking: “This is only the case, however, when belief in God is surveyed. Estonians’ belief in spirits, life force or the power of sensitive individuals to heal and foretell the future is one of the strongest in Europe.” As with “Echo”, “Encounters” also tells a very national romantic story where authentic belief system, despite Christianity, has survived: “Although members of the Christian congregation, [...] they nevertheless believed in the animating power of nature. They preserved their relationship to deceased forebears and sang in the form of *runo* song, a cosmology that was different to that in the Bible.” As a result, “the memory of the ancient time in the genetic code of people in Estonia, their language, culture and local landscapes”.

The motif of the continuity of ancient folklore gives “great symbolic importance” to the neo-pagan Earth Belief movement and explains why a sacrificial stone from the first millennium B.C., a link “between new and old times”, is placed in the contemporary part of the exhibition: “A number of ancient places of worship like sacred groves, springs and sacrificial stones *may* have religious significance *even today*.” Although religious meaning is not excluded, the contemporary “Estonian religion”, similarly to the treatment of Christianity, is presented as mainly non-religious: “Above all, these are *culturally* important symbols”, relegating the sacrificial stones into the sphere of a secular tourist site. Culture is differentiated once again from religion, yet it is in accordance with the rhetorics of Earth Belief, which does not style itself so much as a religion, but rather as a cultural affinity and continuity, a preserver of the Finno-Ugric world-view and closeness to nature, thus also supporting the idea of a distinctiveness between religion and culture.

Closeness to nature, which stems from the “primeval animism”, has an interesting output in the form of a cross-tree on display at the exhibition. These “*are* (i.e. even today) community places of worship where the sign of a cross is carved into a tree when taking a deceased to the burial ground from the surrounding villages and settlements”. Here it is deemed important to note that “carving a cross into a tree is not part of the Christian funerary rites. The custom is presumably older than the Christian religion”, due to which a cross pine tree characterizes “the particularity of Estonians’ religion, where Christianity and animism, inanimate and animate nature become interwoven”. Estonians’ closeness to nature in “Encounters” takes an interesting material form – things that are presented as “Estonians’ own” are mostly made of wood, while “foreign” objects are made of iron. “Iron” in the meaning of something foreign and hostile was used already in the era of national awakening in the nineteenth century, for example in a poem penned by Jaan Bergmann on the subject of the thirteenth century conquest, *Ustav Ülo* [*Faithful Ülo*] (1878), where “iron” is used in a meaning for knights in armor: “Iron, leave the traveler alone!” [*Bergmann 1901*].

As part of “Encounters”, younger visitors have the run of a Do It Yourself Hall, where the most important design element is a comic strip like series of images drawn on to a row of cupboard doors arranged in a circle, inspired by stories told or specific items in the main hall, representing important moments in the history of Estonian culture in comparison with world history. This part of the exhibition has a significantly more national-romantic influence, as signaled by the visual elements, the headings of the images and the text in the speech bubbles of the characters.

Similarly to the main exhibition, “religion” makes an appearance from the Middle Ages – mainly in a political, and often in a pejorative vein. Estonia is described, for

example, as having been “officially *Christianized* in 1227”, illustrated by soldiers riding in, in the wake of a cross symbol. A number of dead are depicted in front of the military, and individual kneeling survivors are depicted as thinking “*Laula, laula pappi!*” (“Sing, priest, sing!”), a reference to a scene described in Henry’s *Chronicle of Livonia*, one of the most important early written sources on the Christianization of Estonia, concerning Estonians’ cruelty toward an imprisoned cleric. The status of the Grand Duchy of Lithuania as a major power is mentioned in the world history content, the duchy being “the last European people to be *baptized* in 1387”, although the image depicts people teeming in the direction of a bearded figure holding a sign of a cross, with the thought bubble reading: “Perhaps the knights of the Order will now leave us alone.” Chronologically the last religion-related image that depicts the wave of religious conversions of the mid-nineteenth century, covers the topic in a similar fashion, as an expression of economic needs, at the same time distinguishing Orthodoxy from Estonian identity: “We joined *Russian* Orthodoxy; perhaps we’ll get a plot of land.” Even the “Bible 1739” image, referring to the translation of the book into Estonian, presented in the main hall as the beginning of Estonians as a cultural nation, leaves the image open to multiple interpretations, as it also depicts two female figures in Estonian folk costumes, one of them cheerful but the other being very gloomy.

Discussion

In the transitional society that followed the restoration of Estonian independence in 1991, the political, economic and cultural transformation led to substantial changes in values and attitudes. Rämmer [2017: 27] notes that the transition is manifested as a conflict between the values and attitudes that are perceived as Soviet-era or Western. In most walks of life, the changes can be identified with rather short time periods [*Lauristin – Vihalemm 2017*] while in the attitudes toward Christianity the development has been different. After the fading of the initial euphoria in the early 1990s, a fairly long period prevailed until the beginning of the 2010s, when no major changes occurred – this could have been because religion was deemed unimportant [*Remmel – Uibu 2015; Rohtmets 2019*]. The narrative on religion tended to be critical, and churches were accused of collaborating with the Soviet regime. In recent years, resistance to the regime and the diversity of church life, and the role of churches in the re-establishment of the Estonian Republic has started to be emphasized. Religion is still clearly in the role of a victim in this treatment, and this is seen as an excuse for its own actions and omissions [e.g. *Usk vabadusse, 2011*]. This narrative now seems to be yielding to a new narrative, while portraying the Soviet regime in a negative light, it emphasizes how much was accomplished even amidst the constraints [e.g. *EELK 100, 2017*]. Furthermore, the social and political visibility of Christianity and alternative forms of religion have increased significantly in Estonian society [*Remmel 2017*].

The narrative presented by ENM about religion is not separate from these developments. Tamm [2008] describes the newly established Republic of Estonia at the beginning of the 1990s as being characterized by the idea of restoration, at both the political and the cultural level, which led to the revival of one the most prominent narrative templates of Estonian history, the thematic backbone of historical memory: “The Great Battle for Freedom”, formulated in the 1930s and remaining unbreakable even during the subsequent Soviet period. National narratives and their motifs are still undergoing constant change

and emerging depending on the situation and need; and sometimes even the master narrative changes [Lorenz – Berger 2006]. In respect to religion, ENM does not offer the classical version of a national narrative, but on the contrary, it tries to avoid it. It is not certain, however, whether the narrative told by ENM – with “authenticity” at the center instead of “freedom” – is the replacement of a template. It is possibly one stage of a change, as the main nodes of the narrative – the key events or main motifs – are the same, only re-coded. Thus, the role of religion also changes, from a factor that led to the loss of the pre-conquest freedom to laying the groundwork for today’s culture. This “alternarrative” is clearly part of the transformation from the Soviet to the West, with religion-critical elements being replaced by a positive attitude towards Christianity for the sake of belonging to the Western cultural space. Indeed, museum texts speak more about the time in which they were written than about the time they describe.

This does, however, point to a certain degree of conflict, as there are a number of hints that still point to the rather ambivalent role of Christianity in Estonian history. Moreover, the mistrust of Christianity and “the West” is not only a characteristic of Soviet culture but is also a hallmark of “authenticity” or Estonian-ness. In that respect, the changes seem somewhat cosmetic and the implicit attitude does not vary much from the earlier treatment. Religion (resp. Christianity) is portrayed as a phenomenon of the past, with which Estonians have a semi-compulsory relationship and hence have never fully embraced it; religion is related to political ambitions and violence as well as with education and charity. Christianity is therefore seen as an accompaniment to something more important that is essentially not religious. A possible alternative could have been to emphasize the role of literature or music inspired by religion, but such intimations are non-existent in the ENM exhibition. Folk religion is treated similarly, its role is creating a link with “the authentic” and in reaffirming Estonians’ special bond with nature, a positive characteristic in the backdrop of today’s ecological debates.

Yet, looking at how the ENM’s two permanent exhibitions treat Christianity and folk religion, one sees completely opposite approaches, illustrating the relativity of the boundaries of (non)religion. The folk religion covered in “Echo of the Urals” is based on adding religion to areligious objects of quotidian culture – a knife is associated with a sacrifice to the deities; a belt has a magical protective meaning. Religion and its “others” are interwoven, referring to simultaneously religious and nonreligious/practical meanings and the uses of objects. In “Encounters”, however, the polar opposite approach can be seen. The religious significance of objects that are primarily religious (Christian) has been removed and the objects are viewed through their nonreligious function, associated with politics, culture, etc. One can concur with Hirschkind [2011: 643]: “that the boundaries of our categories religious and secular do not pre-exist [...] but are continuously determined and reciprocally redefined”.

As Berns [2015: 9] notes, when objects are described as historicized or aestheticized, a process of secularization is often implied. Yet, as the memory image in the beginning of the essay shows, secularization is dependent on prior knowledge. In that respect, the description of the Bible as chiefly an influence on the literary canon is highly reminiscent of the definition of a “hole” supplied by the semiotician Yuri Lotman [2006: 180], “which is not at all identical to the simple absence of material. It is the absence of material in a structural position that presumes its presence”. Thus, nonreligiosity in such a situation

can be described as a “religious hole” – that is, the lack of religion in a situation which implies its presence. Yet, without a prior knowledge of something being religious, it is difficult to “secularize” it and there is merely a simple “absence” of material. Considering the fact that apart from the older generation, most Estonians have not been socialized into religion and have almost no knowledge about it, therefore the question of how much visitors actually perceive “religion” and the national narrative in ENM exhibitions, is an intriguing topic for further studies. Perhaps because of the “absence” of religion, the ENM’s exhibitions are also silent about direct opposition to religion and Estonia’s reputation as an extremely secularized country. Unlike the flag of the free-thinkers association, or the interactive screen that indicates the consistent decline of religious identification displayed in the Czech National Museum in Prague, the “religion-related field” in “Encounters” displays primarily religious objects. Perhaps that silence signals how differently the importance of nonreligion in Estonian culture is viewed as opposed to the Czech Republic, where free-thinking played an important role in the development of statehood.

In ENM, and notably in “Encounters”, nonreligion is less visible, but perhaps more pervading through culturalization of religious field, during which religion, step by step, becomes less religious. First, showing “religion” on separate stands to indicate its importance also leads to think of it as a separate entity, the “religion stuff” – especially since the rest of the exhibition (almost) does not show recognizably religious items as interwoven with everyday life. Second, religion is shown as having mainly a historical dimension. Third, since religion is not seen as actively participating in the contemporary world, the religious “container” is equipped with a secular (often mainly aesthetical) contents, such as grammar in the case of the Bible described above. This process is mirrored also outside museum spaces. Through historicizing, religion loses its active dimension and items and phenomena initially caused by religion prompt experiences and interpretations, where religion does not play a role. For instance, church buildings are primarily perceived as sites for concerts and other “cultural” activities as the potential religious aspect does not concern most of the visitors; their function as sacral buildings becomes secondary. The murals in churches do not cause “religious” feelings and are not interpreted religiously by visitors. Finally, as art, architecture, grammar etc. are considered essentially cultural phenomena but perceived as not religious, religion is implicitly differentiated from culture. Thus, culturalization of religion or relegating it to the sphere of culture concurrently points to de-culturalization process as religion is distanced from contemporary culture.

ENM expositions, especially “Encounters”, therefore set out to provide a new narrative that is compatible with the values of contemporary transitional society, but still linger on the old version of the narrative. Although attempting to demonstrate the positive role of Christianity as a means for guiding Estonia into a Western cultural sphere by emphasizing the nonreligious aspects of religion, ENM expositions concurrently support the recently emerging phenomenon of separating religion from culture.

Bibliography

- Anderson, Benedict. [2016]. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised edition. London – New York: Verso.
- Aronsson, Peter – Elgenius, Gabriella (eds.) [2011]. *Building National Museums in Europe 1750–2010*. Conference Proceedings from EuNaMus, European National Museums: Identity Politics, the Uses of the Past and the European Citizen, Bologna 28–30 April, 2011. EuNaMus Report No 1. Linköping University Electronic Press. Available at: <http://www.ep.liu.se/ecp_home/index.en.aspx?issue=064>.
- Bermann, Jaan [1901]. *J. Bergmann'i Lauulud*. Tartu.
- Berns, Steph [2015]. *Sacred Entanglements: Studying Interactions Between Visitors, Objects and Religion in the Museum*. Doctor of Philosophy (PhD) thesis, University of Kent. Available at: <<https://kar.kent.ac.uk/50505>>.
- Bouquet, Mary [2012]. *Museums. A Visual Anthropology*. London – New York: Berg.
- Demerath, N. J [2000]. The Rise of “Cultural Religion” in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden. *Social Compass* 47 (1): 127–139.
- EELK 100 = Rohtmets, Priit – Rimmel, Atko (eds.) [2017]. *Eesti Evangeelne Luterlik Kirik 100*. Tallinn – Tartu: Usuteaduslik Instituut – Tartu Ülikool.
- ENM 1 = Estonian National Museum home page, <<https://www.erm.ee/en/museum>>.
- ENM 2 = Estonian National Museum home page, <<https://www.erm.ee/et/museum/oma-maja/lugu>>.
- ENM 3 = Estonian National Museum home page, <<https://www.erm.ee/en/content/echo-urals>>.
- ENM 4 = Estonian National Museum home page, <<https://www.erm.ee/en/content/encounters>>.
- EPB 2018 = Estonian Public Broadcasting [2018]. Valitsuse otsus tagab Niguliste jäämise muuseumiks ja kontserdisaaliks. Available at: <<https://kultuur.err.ee/884769/valitsuse-otsus-tagab-niguliste-jaamise-muuseumiks-ja-kontserdisaaliks>>.
- Fairclough, Norman [2003]. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. Psychology Press.
- Hirschkind, Charles [2011]. Is There a Secular Body. *Cultural Anthropology* 26 (4): 633–647.
- Johanson, Kristiina – Jonuks, Tõnno [2018a]. Are We Afraid of Magic? Magical Artifacts in Estonian Museums. *Material Religion* 14 (2): 199–217.
- Johanson, Kristiina – Jonuks, Tõnno [2018b]. “Ehk nõiduseks tarvitatud” – maagilised esemed Eesti muuseumikogudes. *Mäetagused* 72: 107–136.
- Jonuks, Tõnno [2013]. Der ethnische Nationalismus und sein Konzept der prähistorischen Religion: Die Nation als Gestalterin des Religionsbildes. *Forschungen Zur Baltischen Geschichte* 8: 145–164.
- Kabur, Vaime – Tarand, Helmut (eds.) [1961]. *Hajutatud müüdid: eesti kirjamehed religioonist*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Kasselstrand, Isabella [2015]. Nonbelievers in the Church: A Study of Cultural Religion in Sweden. *Sociology of Religion* 76 (3): 275–294.
- Kuutma, Kristin [2011]. National Museums in Estonia. In. *Building National Museums in Europe 1750–2010*. Conference proceedings from EuNaMus, European National Museums: Identity Politics, the Uses of the Past and the European Citizen, Bologna 28–30 April 2011.
- Laar, Mart [2005]. *Äratjad. Rahvuslik ärkamisaeg Eestis 19. sajandil ja selle kandjad*. Tallinn: Eesti Ajalooarhiiv.
- Lauristin, Marju – Vihalemm, Peeter [2017]. Eesti tee stagnaajast tänapäeva: sotsiaalteaduslik vaade kolme aastakümne arengutele. In. Vihalemm, Peeter – Lauristin, Marju – Kalmus, Veronika – Vihalemm, Triin (eds.). *Eesti ühiskond kiirenevas ajas. Uuringu “Mina. Maailm. Meedia” 2002–2014 tulemused*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, pp. 61–95.
- Lee, Lois [2012]. Locating Nonreligion, in Mind, Body and Space: New Research Methods for a New Field. In. *Annual Review of the Sociology of Religion. New Methods in the Sociology of Religion*, vol. 3, pp 135–157.
- Lee, Lois [2015]. *Recognizing the Non-Religious: Reimagining the Secular*. Oxford: Oxford University Press.
- Lorenz, Chris – Berger, Stefan [2006]. National Narratives and their “Others”: Ethnicity, Class, Religion and the Gendering of National Histories. *Storia della Storiografia* 50: 59–98.
- Lotman, Juri [2006]. *Kunstilise teksti struktuur*. Tallinn: Tänapäev.
- Moser, Stephanie [2010]. The Devil is in the Detail. *Museum Anthropology* 33 (1): 22–32.

- Nömmela, Marleen [2009]. Rahvusmuuseum rahvusriigis. Eesti rahva muuseum 1920–1940. In. *Eesti Rahva Muuseumi 100 aastat*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, pp. 105–183.
- Paine, Crispin [2010]. Militant Atheist Objects: Anti-Religion Museums in the Soviet Union. *Present Pasts* 1: 61–76.
- PEW 2018 = Pew Research Center [2018, June 21]. “Global Uptick in Government Restrictions on Religion in 2016”. Available at: <<http://www.pewforum.org/2018/06/21/global-uptick-in-government-restrictions-on-religion-in-2016>>.
- Pickel, Gert – Detlef Pollack – Olaf Müller [2012]. Differentiated Secularization in Europe: Comparative Results. In. *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*, ed. Detlef Pollack – Olaf Müller – Gert Pickel. Farnham: Ashgate Publishing, pp. 229–256.
- Quack, Johannes [2014]. Outline of a Relational Approach to “Nonreligion”. *Method & Theory in the Study of Religion* 26 (4–5): 439–469.
- Rämmer, Andu [2017]. *Sotsiaalse tunnetuse muutused Eesti siirdeühiskonna kontekstis*. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus.
- Rattus, Kristel [2016]. Dialoogilisus Eesti Rahva Muuseumi püsinäitusel. *ERMi aastaraamat* 59: 142–161.
- Ravelli, Louise J. [2006]. *Museum Texts: Communication Frameworks*. London – New York: Routledge.
- Rommel, Atko – Sillfors, Mikko [2018]. Crossbreeding Atheism with Spirituality: Notes on Soviet and Western Attempts. *Secularism and Nonreligion* 7 (1).
- Rommel, Atko – Uibu, Marko [2015]. Outside Conventional Forms: Religion and Non-Religion in Estonia. *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 8 (1): 5–20.
- Rommel, Atko [2013]. Marksistlikust ateismist massilise ebausuni. *Usuteaduslik Ajakiri* 2: 88–117.
- Rommel, Atko [2017]. Religion, Interrupted? Observations on Religious Indifference in Estonia. In. Quack, Johannes – Schuh, Cora (eds.). *Religious Indifference. New Perspectives From Studies on Secularization and Nonreligion*. Springer, pp. 123–142.
- Rommel, Atko [2019]. Religiooni uurimisest ilmalikus ühiskonnas. *Usuteaduslik Ajakiri* [forthcoming].
- Rohtmets, Priit [2019]. *Eesti usuolu 100 aastat*. Tallinn: Post Factum.
- Smolkin, Victoria [2018]. *A Sacred Space Is Never Empty: A History of Soviet Atheism*. Princeton University Press.
- Tamm, Marek [2008]. History as Cultural Memory: Mnemohistory and the Construction of the Estonian Nation. *Journal of Baltic Studies* 39 (4): 499–516.
- Taves, Ann – Asprem, Egil – Ihm, Elliott [2018]. Psychology, Meaning Making, and the Study of world-views: Beyond Religion and Non-religion. *Psychology of Religion and Spirituality* 10 (3): 207–217.
- Usk vabadasse* = Velliste, Anne (ed.) [2011]. *Usk vabadasse: artikleid ja mälestusi Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku osast Eesti iseseisvuse taastamisel*. Tallinn: EELK Konsistoorium.
- Västriik, Ergo-Hart [2015]. In Search of Genuine Religion. The Contemporary Estonian Maausulised Movement and Nationalist Discourse. In. Roundtree, Kathryn (ed.). *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonialist and Nationalist Impulses*. Oxford: Berghahn, pp. 130–153.

Atko Rommel is a Senior Researcher Fellow in Religious Studies at the School of Theology and Religious Studies and researcher of cultural studies at the Institute of Cultural Studies at the University of Tartu, Estonia. His research interests include social and intellectual history, antireligious policy and atheist propaganda in the Soviet Union, the history of nonreligious tradition, (non)religion and nationalism, relationships between religion and science, secularization and religious including “greening of religion”. He is an author of more than thirty academic publications.

Odeon Publishing: The Island of Freedom

VRATISLAV KOZÁK*

Nakladatelství Odeon: Ostrov svobody

Abstract: Normalization period is a unique time in Czechoslovak history that is almost everywhere presented as a time when the socialist regime used its position of power to take back all production and culture including publishing houses. Odeon was a well-known entity at that time and looking back at the editorial and publishing plan from the said period it sometimes seems as if Odeon was partially untouched by the repressions. It is important to concentrate on everyday life in the publishing house while trying to find out how Odeon and its editorial team managed to publish so many books that almost nobody expected to see in a Czechoslovak bookshop. The topic of state censorship, as well as a very specific topic of “covering” the banned authors, will be the central focal point of this article.

Keywords: Odeon; publishing house; covering; literature; translators

DOI: 10.14712/23363525.2019.18

1. Odeon in General

Normalization was a specific period of Czechoslovakian history as it is considered to be a period of forced restoration of the conditions prevailing in Czechoslovak society before the so-called Prague Spring period. The term itself comes from a document called the Moscow Protocol which was signed on August 27th, 1968. Eva Forstová would call the scenario the typical totalitarian version of normalization, meaning that in this case the change is forced upon the society by the regime [Forstová 2013: 12]. When looking back at this period of history people tend to imagine these times in pretty black and white style, often forgetting all the shades of grey in between. It may seem easier for everybody to consider the communist regime to be the “only one to blame”. It is important to realize that it was not a big struggle with the regime on one and the people on the other side. When speaking about repressions or censorship itself then the dictatorship could force such censorship only with the participation of a pretty vast number of people [Šámal 2015: 1099]. That means that normalization period was not the most pleasant one and many people are to blame for problems of this time but at the same time there were others (sometimes even members of the regime itself) who were trying to remedy these problems. Apart from that, it was also a period when a large number of high-quality books from all corners of the world were published. Czechoslovakia, and especially the Czechoslovak public, managed to keep up with the world trends and it cannot be said that they were somehow culturally

* Mgr. Vratislav Kozák, Katedra historické sociologie, Fakulta humanitních studií, Univerzita Karlova, U Kříže 8, 158 00 Praha 5. E-mail: vratakoz@gmail.com

lagging behind thanks to that. The main reason for that was the state publishing houses. There was one among these publishing houses which surpassed all the others with its production, the richness of its editorial plan, and the highly extensive reader base, and that was Odeon. If someone has several books from the mentioned period of Czechoslovak history, then it is almost impossible for Odeon's books not be among them. Over the years Odeon has developed a high-quality reputation, thanks to which the name of the publishing house exists as a trademark up to this date. In 1999, the Euromedia Group publisher bought this well-known brand and has kept it ever since. The article is, for better understanding, divided into two parts. One part is about Odeon publishing house in general, explaining the history of Odeon, describing the hierarchy of Odeon's employees, an everyday process in the publishing house including acquiring manuscripts and preparing a future editorial plan. The second part is about the political influence of a socialist regime over the mentioned everyday process and work-flow in the publishing house. Here some specific topics need to be covered. One of them is the everyday presence of the regime in the publishing house and how did employees deal with that. Then very important topic is interfering into the editorial plan by the state through censorship and similar concepts. And finally, the last topic will be a pretty unique phenomenon called covering or in other words a means how to protect the banned authors from being punished by the state while doing their job. The main goal is to show that state power had a constant presence but the employees managed to find their way around it in order to keep the reputation of Odeon alive as being one of the best-known publishing houses with an imposing range and variety of titles to offer.

1.1 Odeon's History

Publishing house was founded in January 1953 on the basis of other famous publishing company called Družstevní práce and it was originally named Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění (National publisher of literature, music, and art) or SNKLHU in short [Steinová 2007: 192]. With the foundation of Státní hudební nakladatelství (National musical publisher) in 1961 music was separated from SNKLHU and finally from January 1st, 1966 onward the SNKLHU assumed the name Odeon. The name followed up on another publishing house called Odeon,¹ which was shut down in 1949 [Halada 2007: 241]. But the true origin of the name Odeon comes from the Greek word "odeion", meaning an ancient place of cultural and artistic nature.

Publishing house was located in Prague's centre on street Národní třída no. 36 in the former House of Applied Arts, where Odeon owned several floors and the publisher stayed at this location right until 1994. The Readers club, established in 1953, was also a part of Odeon. Odeon still as SNKLHU at that time took over the directories of newly defunct clubs and merged them together to create an impressive reader base. The Readers club

¹ On March 24, 1949, the National Assembly adopted Act No. 94/49 Coll., on publishing books, music and other non-periodical publications. It ended a long era of private publishers in Czechoslovakia. The publishing houses gradually became the property of political parties, social organizations, unified trade union organizations, top cultural, economic, sports, etc. cooperatives and societies obligatorily associated with the National Front or those that remained in the hands of the state. Permits were obtained only by ideologically reliable subjects [Halada 2007: 7-8].

gained during its existence the largest membership base of impressive 400,000 members. Odeon also owned its own bookstore located in Prague on street Na Florenci and used many other pick-up spots. Since 1956, the publishing house published a bimonthly magazine called *Světová literatura* (World Literature), dedicated to contemporary prose and poetry. The sole purpose of this magazine was to familiarize Czech readers with foreign literature. In the sixties, a more prominent publishing concept has been formed, which has tried to limit governmental direction from the state. On April 3rd, 1968, Publishers and Bookstores demanded that a progressive publishing law should be issued as they also opposed the directive management of the book culture by the state, which was temporarily revoked and subsequently restarted with the coming of normalization. They also demanded the abolition of censorship and established the Union of Czech Publishers and Booksellers. By 1992 Odeon underwent an unsuccessful reorganization, and was put into liquidation in 1994. Subsequently, Odeon underwent other several unsuccessful attempts to reorganize and privatize. After some unsuccessful attempts to revive Odeon, in 1999 the company brand has been bought by the publisher Euromedia Group, which owns it till this day [*Přibáň 2014: 279–281*].

Odeon published about 150 titles per year and for the entire period of its existence, it published around 8000 titles. Publishing house received many awards, such as the National prize for authors, translators, and artists at various fairs worldwide. The original task of publishing original fiction literature (mostly classical) and translations (classical and contemporary), later changed and Odeon was focusing almost exclusively on publishing translated contemporary literature from all continents, including writer's dictionaries, essential works of literary science and aesthetics, art books, reproductions, and art postcards. Odeon was overall the largest producer of translated literature with high quality published titles (even from such unique languages as Persian and Inuit) [*Halada 2007: 242*].

1.2 Odeon's Daily Process

The everyday process of each publishing house is quite a complicated, but a perfectly complex process. There is a well-defined hierarchy between departments and between employees themselves, as is often the case for similarly sized companies. Publishing house's personnel composition may differ from case to case, but even the smallest publishers must have three key individuals – the business owner, editor and graphic designer. Given that the Odeon was a national company, thus there can't be any other owner, excluding the state itself. Owner's office was represented by a man who was appointed to the position of director. Head publisher is a title that is used for the specific person who is actually the owner himself. Therefore, in the case of the Odeon, we can only talk about the director. Director is the man who makes all the decisions within the publishing house. The biggest amount of work, however, always falls on the editor. If there are a lot of them, then an editor in chief is chosen, who stands above the individual editors and is a direct subordinate of the director [*Pistorius 2003: 112*].

In case of the Odeon, there was a problem because the directors were de facto representatives of the state, which means that they acted as supervisors and they have been paying attention to the activities of the rest of the staff, which they regularly reported to the government. This implies that the director had often absolutely no idea what a good

publisher should do and the responsibility for the publishing house often fell on the head of the editor in chief. A longtime editor in chief Josef Čermák had this to say in the matter:

I was removed from office at the end of the seventies and I became the main literary editor. I have been doing exactly the same stuff as before because directors and a new editor in chief had no idea what to do. The director was sitting behind his desk all the time, smoking his pipe and waiting for someone to come for a visit or he just went off to the city. So it was up to me to do almost everything as a main literary editor. [...] It was too much for the directors – they were just puppets. [Čermák 2014: 8–9]

It is evident here that the quality level of Odeon depended on benevolence and effort of people like Josef Čermák and others around him.

Čermák was an indispensable man for the Odeon due to his foreign contacts, linguistic and cultural education, and his good knowledge of the market. The position of the director was a much easier one with better pay; therefore, there was a far greater interest in the position of the director as compared with the position of editor in chief. According to Čermák all the main high quality and hardworking employees in editorial staff were people, that weren't members of the Communist Party. That sure is interesting but the explanation can be pretty obvious. After the year 1968 Communist Party of Czechoslovakia expelled many highly educated members of the Party within the so-called "Party purges".² That means not many members of the Communist Party remained that would be qualified enough for the position of editor in chief. This explanation cannot be used for all the cases but it is definitely worth mentioning. Since the directors were mainly appointed to the Odeon as supervisors of state power, most of the activities they should have been dealing with were transferred to their direct subordinates, meaning the editors-in-chief. An Editor-in-Chief is a person who manages the entire editorial office and is responsible for its day-to-day work. He is the head of the editorial team. The main task of editor-in-chief and his team is the acquisition of new titles and their subsequent editorial preparation. As a result, editors need to have a pretty clear idea about the current market options to know what is popular among people, and also to have an overview of everything new around the world. Part of his work is also to do the editing of the books themselves, which means checking all the information. This, especially in the case of the factual literature, requires the editor to have a perfect overview and knowledge in the field. In addition, the editorial staff of the book along with the editor-in-chief has also the role of a stylistic and spelling checkers. That is why the editor needs also an excellent knowledge of the native language or, in the case of foreign books in need of translation, also some foreign language. Only this way it will be possible to ensure that the translation is of high quality and as faithful as possible to the original idea [Pistorius 2003: 110–112]. So editor could also serve as an official translator for the publishing house but in the case of Odeon, the situation was a little more problematic. According to Mr. Čermák per the rules or regulations of the Odeon, all internal editors could serve in the position of translators also if there was nobody else available and even then they received much lower pay for the actual translation. Therefore, high-quality

² So called Party purges are a well-documented topic of the history of Czech Communist party and more information can be found in basically all scientific literature focusing on the mentioned topic like for example [Rataj – Houda 2010] or [Vaněk 2006].

translators like Čermák ended up translating the book for different publishing houses instead [Čermák 2014: 8].

1.3 Acquisition of Manuscripts

The overall process of issuing new books as part of the publishing house begins with the acquisition of a manuscript for a future book. It is the task specifically for editors to be constantly searching for new titles or authors, based on domestic demand, experience from abroad or their own gut feeling. The editor should have a good enough knowledge of the market, both domestic and foreign, that he should be able to determine which title has a better chance of succeeding than the others. The editor must be able to encourage the creation of titles that could be successful in the domestic market. The editor should, therefore, be culturally and literary educated person who himself knows the value of many old and classical literary masterpieces and is able to determine which titles should be brought back to the market for modern readers to enjoy. The problem of censorship goes hand in hand with this as it is mainly manifested in these classical masterpieces. In the case of new and modern books, there are always ways to meet the requirements of state and ideological terms, but in case of a variety of literary masterpieces that went back to the press, no one could simply change them [Pistorius 2003: 106]. Čermák talked about the process of acquisition full of fond memories. He said that he was having a cup of coffee with many other editors and they recommended some new titles to him and he did the same for them because every publishing house was mainly focused on a certain type and genre of books and this way the editors could help each other without taking each other for a competitor. When talking about foreign publishers Čermák said:

We had a connection with dozens of publishing houses. I knew these people, because, although I was never a member of the Communist Party, I traveled abroad a lot to many international book fairs. I was sometimes accompanied by one of the directors, who usually could not speak a single word in another language. Thanks to that I had over the years many, many excellent friends from abroad. [Čermák 2014: 3–4]

According to translator from Odeon, Josef Forbelský, it was the Prague Spring and the overall events around the invasion of the Warsaw Pact army in 1968 that made Czechoslovakia so famous around the world that many foreign publishers wanted to visit Prague just to find some interesting Czechoslovakian books that they could translate and publish in their own countries [Forbelský 2013: 296–298]. One of the first insights into Odeon as an “island of freedom” comes again from the editor in chief Josef Čermák when he talks about forced publications.

We weren't forced to publish a specific book, you know. But then came a time when we had to do something because we couldn't avoid those culturally-political things. For example, in the year 1975, we received an order to publish an edition called The Selection of the Best pieces of Soviet literature, on the occasion of the 30th anniversary of liberation at the end of Second World War. So what, we chose only the best books that we could – Šolochov for example. I wouldn't say that we considered ourselves to be some form of resistance against the regime but you wouldn't find an editor that would sign his name under some bad book. [Čermák 2014: 13]

That is actually a great example of how, in this case, editor in chief, can bend the rules in order to achieve a specific goal. The censorship rules and regulations had many “blind spots” which allowed the right people to find some exceptions, place for negotiation or even the mentioned opportunity to bend the valid rules [Šámal 2015: 1106]. Censorship itself is an important topic. It is one that cannot be completely understood without mentioning the political influence on everyday life in Odeon.

2. Political Influence

There is no easy answer to the question if politics had a big influence on Odeon. Politics in the everyday operations of the publishing house certainly had some sort of influence in many areas that need to be properly analyzed. So it is important in this chapter to deal with the issue of censorship, banned authors, “coverage”, informers, and various other restrictions by the state. Careful analysis of these various areas and problems will then provide a proper insight into the situation, which shows to what extent the government’s policy should affect the Odeon as an institution and its staff. Michael Wögerbauer in the introduction to the book *Nebezpečná literatura?* Talks about how the first newspaper article by Karl Marx was actually not about the class conflict but about censorship. Marx calls the censorship “official critique” and mentions that it is not operating properly. He thus opens an important question if that is due to bad censorship rules or incompetent censors themselves. After that he immediately offers his take on the problem, mentioning that wise government would never renew any bad law or rule which means that the blame is on the side of the censors who are either truly incompetent or they break the rules knowingly [Wögerbauer 2012: 7]. Certainly not everybody can agree with such a statement but it is very important to think about the possibility that it does not have to be this “power” in a form of state or regime that can be at the head of censorship but even the individual censors³ can push the limits of what is acceptable not only for the state but also for themselves. Wögerbauer also talks about another important fact that censorship is not always a secret strategy of someone in power but it can also become a well-known concept for the whole society [*ibid*: 13]. When that happens authors will learn how to edit their own manuscripts because they very well know what they should edit out and vice versa which sentences should be included in order for this book to be published. The same goes for the reader as whenever the reader gets used to the censorship in the books he can easily anticipate the specific parts, like those added just so the book can be published, and he can skip them while reading the book. In this way, both sides will learn how to cope with censorship as an everyday concept. Michael Holquist goes even further when mentioning that censorship actually forces the reader to analyze and critically think what he is reading [Holquist 2012: 103]. That is the reason why there are two ways how censorship can be understood. There is a more old fashioned way of understanding censorship when the term means basically a number of specific rules and regulations, enforced by a person of some form of official standing in society (sometimes even working for specific censorship organization). Then the second way or concept is known as new censorship and the baseline here is that

³ Meaning people appointed by the regime to supervise state-wide censorship.

editorship in some form is everywhere. It is not enforced only by a selected group of people but by habits, laws, etiquette, etc. [Müllerová 2012: 221–224]. Even auto-censorship plays a significant role in this concepts because through the mentioned habits, laws and other things people tend to censor themselves even before actually speaking or writing anything. When speaking about censorship it is therefore important to diversify between these two concepts.

2.1 Politics in Odeon

Odeon was a national publishing house which means that its policy was subjected to the ideology of the state. In the early years of “normalization” period, the director of Odeon was Jan Řezáč, who in his time managed to unify the rules of state ideology and a certain level of expertise in the publishing and literary field. After him, none of the directors had the ability to do something like that. Řezáč can be considered an exception to the rule regarding his position as a director partially thanks to the fact that he started as an editor in chief and as such gained all his experience [Přibáň: 2014: 281]. Translator and editor Marie Janů remembers Jan Řezáč and how he formed a link between politics and publishing profession:

Odeon belonged under the Ministry of Culture. Odeon had it the worst. There were some people afraid for their jobs, so – even though it was not too much of a partisan company – they had to keep an eye on one another. Director Jan Řezáč was indeed the exceptionally well-read man that knew what was good and what wasn't but he had to publish books, where he knew that they will go through censorship. [Rubáš 2012: 134]

Řezáč was a longtime member of the Communist Party so he knew very well what the political boundaries were at that time. But at the same time, he loved literature so he did his best for Czechoslovakian culture. Other directors were much worse than him as they did not share his qualities.

The events of 1968 caused the departure, whether voluntary or not, of many members of the editorial staff from the Communist Party. A problem arose for the state policy within the Odeon in the form of an ideological vacuum, and so it was necessary to act. Josef Čermák was still editor in chief and he was surrounding himself with like-minded people. Thanks to that the whole editorial office transformed itself into an “island of freedom”. The term “islets of freedom” refers to certain places, organizations, groups and so on, that operated either more or less noticeably in the boundaries of the totalitarian state while not truly obeying its rules and laws [Vaněk 2002: 9–10]. They all had a much smaller influence on the Czechoslovakian nation in comparison with Odeon and that is why it should not be called an “islet” but an “island of freedom” instead. Editor Josef Forbelský recalls other changes when talking about the breakthrough year of 1968: “Some new faces began to appear in Odeon and I didn't know any of them because they belonged to the former communist establishment. Former ambassadors and section chiefs now wanted to at least provide proofreading services” [Forbelský 2013: 314]. As Forbelský clearly states many high ranking officials from the Communist Party were demoted after the events of Prague Spring so they were looking for a place where they could make use of their knowledge of foreign languages. Odeon was one of the better options for them.

Editor in chief Josef Čermák mentioned yet another thing that was typical for the influence of politics in Odeon and that was an obligatory use of Soviet terminology in the editorial office and publishing house as a whole.

There were just too many people for my taste and I mean not in the editorial office itself but in some of the other departments – all sort of functions. Higher ups thought that this was their Soviet model which was in full effect so nothing ever got out. The editor was supposed to be there to check what every translator or author wrote and so on. We took this and remade it somewhat over the years and from that we developed, how to say it, much more effective work with hand-writing, etc.” [Čermák 2014: 7]

Again another good example of what “island of freedom” means. Čermák and people around him in the editorial office took all the orders from government and either found the way around them or adapted them in the way that the cultural contribution of Odeon remained intact. Čermák took it upon himself to be that connection between government politics, embodied in the position of director, and day-to-day work in the editorial office.

Since the Odeon directors were people that the government considered being safe and proven, their only job was to supervise everybody else. The editors in chief had to defend every single decision of the editorial office. They had to visit regular meetings of the Central Committee of the Czechoslovakian Communist Party where they had to defend various books, afterwords or mere sentences, which were seen as harmful when compared with state ideology. Every “ideological fault” of course poorly reflected on the editorial staff [Rubáš 2012: 76]. The whole editorial plan had to be pre-prepared two years before the actual publications saw the light of the day. The reason being that the ministry needed enough time to go through each editorial plan and check every book accordingly. But as time progressed the situation was changing and the main focus of the ministry was on the auto-censorship. Authors and editors were informed in great detail about what was “not in the best interest of the regime” and they were expected to check the individual books themselves in order to delete or edit such problematic phrases or statements [Šámal 2015: 1117–1118, 1178]. Another unique look at the situation and the working conditions in the editorial office had a former Odeon editor Jarmila Fialová:

We in the editorial office knew each other pretty well at that time. We lived together through the difficult years of 1968 a 1969 and there was probably not a single traitor amongst us. We talked openly and believed each other. We suffered under the effects of normalization period but just on the inside, not among us. [Rubáš 2012: 76]

People in the editorial office trusted each other because almost every one of them either stepped out of or was let go from the Communist Party after the events of Prague Spring. However, many of them were irreplaceable for the Odeon so instead of being fired they were either demoted or without the chance of future salary increases.

There was a sort of working relationship between Odeon and Charles University, namely the Faculty of Arts in Prague. The faculty was under the influence of state politics and ideology a lot more than Odeon and therefore many faculty personnel quit their job and began working in the publishing house in various positions. Not only that but Odeon took in even some people that were actually fired from the faculty. Even many writers banned by the regime of the state used to visit Odeon from time to time and thanks to that

Odeon's ambiance sometimes resembled that of a literary salon [*ibid*: 94]. A long-time Odeon translator, Věra Dvořáková called Odeon “almost a resistance nest” [Šustrová 2008: 49]. People at Odeon preferred quality of their production over political quotas and rules. Those remained a worry for the editor in chief who was under constant supervision of the director, but it hardly affected the editorial office itself.

2.2 *Interfering in the Publishing Plan*

The publishing house basically acts as a cultural, social and economic institution. Publishing house can focus on different goals – major and minor – which ultimately means that some publishers will focus on non-periodical literature and others won't. At the theoretical level, the goals of a publishing house are expressed by editorial or publishing plan [Halada 1993: 34]. Odeon had, like all other publishers, publishing schedule through which its aim was clearly defined within the literary culture. The actual publishing plan reflected a vision of individual directors or rather, in this case, the editors in chief within the publishing house. Every new editor in chief could somehow intervene in this vision, thus, to enhance it or conversely to narrow it a little. But he also had to respect a kind of cultural tradition of Odeon to a certain extent. It was a tradition set by his predecessors.

All the big publishing houses operated almost solely on a base of publishing plans. Although it could happen from time to time that something was published outside of the publishing plan, it was not so common and it usually happened for reasons of political or commercial nature. Editions, which are the basis of a publishing plan, are basically an expression of publishing creative intent, meaning current and the future one. A reader's club is the broadest concept in the context of editorial work. Reader's clubs were in terms of editorial activity usually conceptually very well conducted, affordable, typographically processed by prominent artists and designers,⁴ as well as sought out by readers resulting in a high outlay. The Odeon's Reader's club was one of the largest in the country [Halada 1993: 96–99]. Each edition has its meaning and its function. These functions can be divided into two major groups – one targeting the readers while trying to appeal to their collector-type behavior by sharing a similar design of a book's cover between all the books in one edition. The other serves a completely different purpose and that is a specific stabilization for the editorial office as each edition gives them pretty clear boundaries for choosing the next book that can be added to the edition [Pistorius 2003: 135–150]. For the period of its existence Odeon published countless editions.

The Odeon's Reader's club was well-known for its large membership base. The club was founded on February 1st, 1953 and it was managed by the editorial board from the very beginning. Odeon, still as a SNKLHU at that time, took over the directories of already defunct clubs which helped to build a new readership. Since the early sixties, Reader's club's membership was around 250,000 people. The actual publications of Odeon were shipped to members of the club at a discounted price. Odeon also established dispensing locations in Prague, Brno and later in some other bookstores. After the demise of Odeon,

⁴ Covers of some books are considered to be of the highest quality and some of them were later used as a template for future design. For anyone interested in this topic there is a book available that have been published in the year of 2016 and it covers the evolution of Odeon's book covers throughout the years [Klímová 2016].

it was the Book club that took over the entire database of club member's addresses. The Reader's club was equally as subjected to state politics as to the requirements of its readers. Therefore some sort of compromise had to be found. As the Readers' Club is concerned there were efforts to comply with the various limits set by the state, whether it was the amount of paper used per year, outlay or cost of books, but on the other hand, Odeon had to satisfy its customers and had to maintain its publishing plan sufficiently diverse enough that every member of a large membership base could choose a title that suited him. Former editor in chief Josef Čermák regrets still to this day the eventual loss of that large membership base that Odeon had. Per him the biggest outlay Odeon ever had were two hundred thousand copies of the book *Mary Stuart* from Stefan Zweig [Čermák 2014: 4]. Editor and translator Jiří Našinec remembers a kind of unique way how the Reader's club was used to secretly publish a book from banned Romanian author Mircea Eliade:

I was wondering how to push him [Eliade] through because that wasn't a simple task at all. He was labeled as a "vicious emigrant" and additionally as a follower of far-right politics. I managed to do it in the year 1984 under Odeon's Reader's club where Odeon was publishing always five novels from a single nation at once. So thanks to that I managed to include Eliade into Five Romanian novels and hide his book behind a neutral name. Once his book was out in the open, another publisher could then always refer to it when they wanted to publish some of his other titles. [Šustrová 2008: 199]

A traditional Odeon's edition *Five novels* was used to secretly publish a banned author, that is just another example of Odeon as an "island of freedom".

It is therefore obvious that state politics at least attempted to strongly intervene in the publishing plan. Fully compiled publishing plan had to be handed over to the Ministry of Culture for a regular check-up, which was sometimes extensively thorough. Odeon had a deadline for handing over the finished version of the publishing plan and the whole editorial office worked really hard while trying to perfect it so nothing would be crossed out of it. Publishing some titles required a good pre-prepared defense from the editor in chief. Čermák also didn't forget all the assistance from external experts, whose authority was officially recognized, especially between members of the Communist Party, and who risked a lot by helping and defending him [Rubáš 2012: 35]. All the editors knew pretty well which books could pose a problem so when there was a title without any chance for success they didn't include it into the publishing plan as they knew it would be a waste of their time. But the final decision was in the hands of editor in chief.

Politics, therefore, interfered with the publishing plan and Ministry of Culture had the right to censor it, which could easily mean that several books have been completely deleted from the list. The term "censorship" was almost never used officially as it was considered to be a pretty negative sounding word. Therefore, it can be said that even the word "censorship" itself was censored. These regular check-ups of publishing and editorial plans along with the changes made were not presented as censorship but as an effort to achieve more professional culture management in the country [Šámal 2015: 1104]. When talking about the political censorship there are some areas or precise points that were to some extent problematic for the regime and should be defined. Defining them is not as much of a problem as someone might expect. Every editor knew very well what exactly is undesirable for the regime and the problem was solved either by that same editor (self-censorship),

or at least some form of adequate defense had to be prepared. According to Čermák, the whole editorial office had two big constraints from the regime, one being a criticism of communism and the second was morality. There's no need to explain why some form of criticism of communism was banned. Any of its blatant forms were simply forbidden and any book that would focus its main intention on that form of criticism had no chance to pass through state censorship. The question of morality was not so much of a regime problem but more like a cultural problem. Profanity, vulgarisms, and slang were the issue here. Thanks to that Odeon had problems with authors like Jack Kerouac and some others that they could not publish at that time. The only solution was to let some people who were trustworthy for the state write a foreword where they, through strong moralizing, explained what in the particular is wrong in the book [Čermák 2014: 6].

Similarly, a difficult situation awaited a book, whose author was a man rejected by the regime. These political boundaries applied to a book's author, rather than the book itself. The book could potentially have a big problem with state censorship even though it was perfectly ideologically safe so to speak. The editorial office then defended itself by the very fact that the book itself does not violate either one of the main boundaries, but more often than not it was not valid because the regime refused to see any book from a banned author on sale. This issue was more problematic, because while in the context of book's content the editors themselves were able to guess what could bother the state representatives but in the context of authors, it was not so easy. On one hand, Odeon had some form of a list of banned authors but that list could always change. Authors weren't the only ones that could be on the list because the same applied to translators. The government paid close attention to many translators and some of them were also on the list of banned authors. That meant they not only couldn't publish their own books but they also couldn't translate any other books. Editor and translator Josef Forbelský talked about how he was in charge of translating a book from Spanish Baroque poet Luise de Góngory y Argote together with translator Josef Hiršal. But Čermák was afraid as Hiršal had a label of a banned author/translator by the regime and Čermák knew that if they wanted to publish that particular book they might need some other translator to do it. In the end, Forbelský was not needed to cover for Hiršal and the book came out just fine [Forbelský 2013: 307]. These situations were not nearly as unique as they might sound and because the ending could potentially be a lot different than in this case it all then led to the emergence of a specific phenomenon called "coverage".

A long-time translator Olga Krijtová draws attention to the fact that state censorship operated on both sides. She said there were many cases when the foreign publisher didn't allow some of their books to be translated into Czech from an ideological standpoint. Some states or even authors themselves did not want their book published in socialist Czechoslovakia [Šustrová 2008: 172–173]. It is important to realize that just as local propaganda to some extent "demonized" the West, the West did something similar in relation to the East. This political intervention of another country to our literary culture did not have to be only from the side of hostile states. On the contrary, it was very often countries with which Czechoslovakia had a good relationship. In these cases, the reason for the censorship was the author. If it was an author who was banned in their own country, the local government asked all the friendly countries if they could do the same and refuse to publish books from that particular author. Such was the case with Cuban author Lezama Lima for

example, whom Cuban revolutionaries did not accept. Translator Josef Forbelský translated Lima's book and Odeon wanted to publish it but it was the Cuban government, not the Czechoslovakian one, that was blocking the whole ordeal. The book was lying on the shelf for more than ten years before it was finally published [Forbelský 2013: 326]. Another topic that immediately comes to mind is the ratio between "western" and "eastern" literature. When Josef Čermák was asked about this, he said that it depends on which decade we are talking about. So when talking specifically about the normalization period he said that until the beginning of seventies French literature was the most popular in Czechoslovakia, then came a boom of English and American literature. The government took notice and ordered Odeon an even ratio between "western" and "eastern" literature. That was not such a big problem because there were a lot of really good books from eastern authors but they did not sell very well. Therefore people from the editorial office came with a little trick and they started publishing eastern literature in much smaller outlays while still maintaining the equal ratio. To hide this fact and to please the government Odeon was publishing those books from eastern authors with wonderful graphic designs so the books looked impeccable. That, however, didn't last long and soon enough government found out about that simple trick and ordered Odeon equal outlay numbers. That was a lot more problematic. Editorial office immediately came with yet another plan. Čermák defended many western authors and said that they are progressive, members of the left-wing political party or they are engaged in some sort of a peace movement. Thanks to that some western authors were not seen as problematic in the eyes of the Czechoslovakian government anymore.

Books with religious themes were also a big problem for Odeon because religion was utterly undesirable for the regime. Editor and critic Dušan Karpatský, for example, had to fight this limitation when trying to publish a book called *Fables and Fairy-tales*:

The author, Ivana Brlićová Mažuranićová, was deeply religious. So in her stories, the word "God" appears many times. Publishers had big problems with that and wanted to eradicate the most beloved God. Then I came to the salvific idea. I said: Look, we will write his name with a small letter "g". It'll not hurt him and it won't be so noticeable. So in this book, we eventually have a god with a small g, but we got him there wherever the author wanted. [Šustrová 2008: 139]

Moral boundaries weren't for editors nearly as big a problem as the political ones because it was all about vulgar language or descriptions of intimate scenes that bothered the government. It was not too much of a problem for the editorial board of Odeon because these passages could be somehow modified or omitted entirely from books during translation. It usually didn't hurt those books at all and at least they could be published without any major problems. If some really bold book with vulgarisms or erotic scenes was printed before the government had a chance to stop the publishing process then it was said that the book was officially for a professional audience that needed it for educational purposes. Each customer had to have a special confirmation sheet to prove that it is indeed the case and only then he could buy that specific book [Rubáš 2012: 104–105].

Odeon had also big problems in the context of Czech literature, which for someone may come as a surprise. Odeon in fact due to dissension and rivalry with a publishing house called Czech writer lost its entire Czech editorial office that was focused only on Czech literature. Czech literature in the Odeon thus lost its individual status and could be published solely as part of world literature. Therefore Odeon became a publishing house

focusing primarily on translations of foreign literature. This situation had a strong impact on various Czech authors who wanted to publish their books within Odeon. Josef Čermák was not a big supporter of this decision and had his share of problems thanks to that:

Then I received a letter from the poet Jaroslav Seifert, in which he offered Odeon the rights to publish the memories of his friends. He told me that he has his reasons for not wanting to publish it within Czech writer and that he has confidence in me and Odeon (he was a friend of my father in law from youth). We agreed immediately and I then sent my secretary Ilonka Lukešová to pick up the manuscript at the main post office. But those people at Czech writer publishing house learned all about it and immediately informed the Central Committee with the overriding requirement that the book has to be published by them. They went into a fight with heavy calibers [...] Fierce and unequal battle was unleashed and we lost. We had to hand over the manuscript. [*Rubáš 2012: 33–34*]

So even when the author himself specifically said that he wanted Odeon to be the publisher of his own book, the government intervened and didn't allow it. The author had to accept the fact that his book will be published elsewhere or he would not see it published at all. Odeon, therefore, had as big problems with the Czech literature as with the foreign one, in some cases even much bigger.

2.3 Covering

After analyzing political influence in Odeon, it's time to look at yet another example of why Odeon can be called the "island of freedom" and that is the phenomenon called "covering". When speaking about the political interventions and noticeable influence of state ideology on Odeon, then the topic of "covering" cannot be excluded. The topic of banned authors was mentioned several times. Covering phenomenon is, however, generally related to the translators. While the normalization period was underway, many translators found themselves on the list of banned authors. The reasons were, of course, several whether it was improper political opinion or friends that were considered to be dangerous by the regime and so on. These translators couldn't therefore officially do their craft for a living and had to find another job. Since it was mostly men and women for whom literature was a life-long interest and passion they still pursued their dream to contribute to the enrichment of Czech culture despite the severe ban. So they continued to translate various titles, but they had to find so-called coverers. Using pseudonym did not help, because the regime had surveillance of these fake names. Banned translators had to find a man or woman who would lend them his or her name or in other words – identity. Coverer was thus the translator, who signed his name under somebody else's translation. With this person Odeon then signed a contract, sent letters to him, printouts and also royalties. The person's name appeared on the cover of the book, as well as on all promotional flyers and magazines. The only one having dealings with the actual translator of that book was the coverer. Coverers were from the principle of the matter brave and selfless people who wanted to help their less fortunate colleagues and were not afraid to take big risks [*Rachůnková 1992: 5–8*].

It would be really hard to try to find many people that had something to do with Odeon and they would not have any experience whatsoever with covering at least once, whether it was the actual covering of someone's translation or being covered by someone or just

knowing about the process. But what many of them did not know was why some translators were banned from work. Often the banned translators themselves did not know this for sure. One of them was translator Rudolf Pellar. He talked about how both he and his wife were banned authors by the communist regime and they could not translate any books but in reality, didn't exactly know why that was the case.

Fortunately in those days, there were enough people who helped us and "covered" us by their names, so we could continue to translate. [...] One day the phone rang: "This is Honza Zábřana, I've not been to your place for a long time, are you at home?" At home we were so Honza came about an hour after that, he sat on a chair and said, "I have been offered some Hemingway, and that's your author. I have enough work right now, so I'll sign my name under it for you. [...] Of course, we were a little disappointed when our translation was published under another name. But we did not regret it so much, because for us the most important thing was always the work itself." [Pellar 2008: 82–84]

The names of the banned translators were forwarded by phone-calls to the editors of various publishing houses so they would be known everywhere and would have no chance to find any work. Covering was, therefore, quite a common thing and a phenomenon at the same time because everything was done in secret but on a massive scale. Respondents are more often than not themselves unsure who else in Odeon knew about it. What's certain is that it's definitely never been fully revealed, which speaks about the character of the people employed in the publishing house. Even people in almost the highest positions in Odeon knew about it. In the case of Odeon, it was editor in chief himself who knew about covering, which was the most convenient for everyone involved because they had support in such a high-ranking individual. Editor in chief himself knew how things were, so even if the whole scam was uncovered the editor in chief managed to somehow come out of it without much of retribution. Even the editors weren't often aware that the editor in chief knew about the whole thing until he told them himself. All this shows that within Odeon worked a team of really dependable people who stuck together and did not betray each other. Thanks to this fact only these people could afford visiting the editorial office without any problems. Politics which largely interfered in the Odeon's editorial plan apparently had not the slightest control over the everyday events in the editorial office. Although the majority of the directors acted as state inspectors, the Odeon's editorial office was its own independent "world".

Covering, therefore, worked very well, but it had its risks and various problems. Translator and editor Josef Forbelský recalled that some translators were offended by the offer that they should hide behind the name of another translator. Another problem was mentioned by translator Dušan Karpatský when he said that Odeon at one time wanted to publish one of his translations but at the same time, he became a banned author by the regime. It was too late for a covering and the book could not be published so Karpatský was paid a severance pay from Odeon [Rubáš 2012: 89, 186]. Another type of a situation when covering was not needed was when a translation was published anonymously. Covering itself was criminal activity, and that's why coverers and those being covered could get into many problematic situations. It sometimes happened that the coverer was arrested for something or even died and Odeon's editors were worried that unfinished translation would be found at the person's home, so they sent someone from the editorial office for

the manuscript. It should be stressed out once more what a group of people was working within the Odeon as well as how it was a generally known fact in the publishing house that some banned translators are being covered. Potential problems were numerous. Another thing that sometimes happened was that the coverer has received awards for the translation which he himself actually did not do. Sometimes coverer didn't want to accept an award for something he did not do and Odeon's editors had to persuade him to do it because in another case the secret could have gotten out [*Heroldová-Štovičková 2009: 113*]. Coverers were considered to be the authors of the translations and they were therefore interviewed or they were expected to know everything about that particular translation which could have been a major problem sometimes.

Finding a coverer was not an easy task. Translators willing to help fellow colleagues were many however they couldn't cover more people at once. It would be suspicious if the coverer published a large number of books within one year. Not only that but coverers had been actually working on their own translations so they could not afford to cover too much of other titles. All in all, there were many problematic and potentially dangerous situations but it did not discourage editors and translators from making a stand against the regime and trying to help their colleagues in need. Coverage was the most unselfish example of human conduct, in the context of this very topic, that one could possibly find at the Odeon or any other publishing house in general.

3. Conclusion

The normalization period is a term that is not easy to characterize comprehensively because at that particular time there was a constant change and evolution in society. In this ever-changing period, Odeon publishing house formed a kind of cultural constant. Odeon's editorial office had one goal, which at first glance seems very simple, and that was to familiarize Czech readers with the best foreign literature, both classical and modern. Odeon held onto this objective independently from the on-going political, social and other changes in the society. Editors in chief like Josef Čermák did everything they could to restrict the political influence in Odeon. This common goal of the whole editorial office and constant quarrels with the Ministry of Culture, often over ridiculously looking trifles, created a common enemy for the editorial office, which prevented them from their "mission" to spread literary culture. All of this in connection with the events of 1968 created within the editorial office a unique environment in its own way. This environment represents that "island of freedom" as it was thanks to this group of people that a phenomenon called covering was a possibility. All the former members of Odeon's editorial office fondly reminisce about this group of people and many of them remained friends till this very day. Odeon, therefore, represented for Czech readers an imaginary gateway to the world literature and culture itself. Readers got their hands on many important foreign titles, whether classical or new. For Odeon's employees themselves, publishing house represented something else. Of course, it was a cultural place where they discussed the latest news from the world of literature but it was also that certain "island of freedom" where the influence of politics was indeed noticeable but never to the point that it would disrupt the specific atmosphere that the editorial office had. It was the place where a number of very prominent and well-educated individuals worked who managed to stick together and focus on

their main objective, which was the spread of foreign culture into our surroundings. But Odeon wasn't the "island of freedom" just for its employees but also for all the readers that had a chance to experience the pinnacle of foreign literary culture and that still to this day have many books published by Odeon in their personal libraries.

Bibliography

- Čermák, Josef [2014]. *Odeon – vstupní brána do světové literatury*. Rozhovor vedl Vratislav Kozák.
- Forbelský, Josef [2013]. *Svět se mnou, svět beze mě*. Prague: Academia.
- Forstová, Eva [2013]. *Knihy podle norem: kulturní instituce v systému řízené kultury. Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění*. Prague: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.
- Halada, Jan [1993]. *Člověk a kniha: úvod do nakladatelské specializace*. Prague: Karolinum.
- Halada, Jan [2007]. *Encyklopedie českých nakladatelství 1949–2006*. Prague: Libri.
- Heroldová-Štovičková, Věra [2009]. *Po světě s mikrofonem*. Prague: Radioservis, Osudy (Radioservis).
- Holquist, Michael [2012]. *Pokřivený originál: paradox cenzury*. In: Pavlíček, Tomáš – Píša, Petr – Wögerbauer, Michael (eds.). *Nebezpečná literatura? Antologie z myšlení o literární cenzuře*. Brno: HOST, pp. 103–118.
- Janáček, Pavel – Píša, Petr – Šámal, Petr – Wögerbauer, Michael, et al. [2015]. *V obecném zájmu: cenzura a sociální regulace literatury v moderní české kultuře 1749–2014*. Prague: Academia.
- Klímová, Nikola (ed.) [2016]. *České knižní obálky v edičních řadách: SNKHLU/Odeon 1953–1994*. Prague: UMPRUM.
- Müllerová, Beate [2012]. *Cenzura a kulturní regulace: mapování terénu*. In: Pavlíček, Tomáš – Píša, Petr – Wögerbauer, Michael (eds.). *Nebezpečná literatura? Antologie z myšlení o literární cenzuře*. Brno: HOST, pp. 217–247.
- Pavlíček, Tomáš – Píša, Petr – Wögerbauer, Michael (eds.) [2012]. *Nebezpečná literatura? Antologie z myšlení o literární cenzuře*. Brno: HOST.
- Pellar, Rudolf [2008]. *Nejdřív se musíte narodit...* Prague: Radioservis, Osudy (Radioservis).
- Pistorius, Vladimír [2003]. *Jak se dělá kniha: příručka pro nakladatele*. Prague: Paseka.
- Příbáň, Michal [2014]. *Česká literární nakladatelství: 1949–1989*. Prague: Academia.
- Rachůnková, Zdeňka [1992]. *Zamlčování překladatelé: bibliografie 1948–1989*. Prague: Ivo Železný.
- Rataj, Jan – Houda, Přemysl [2010]. *Československo v proměnách komunistického režimu*. Prague: Oeconomica.
- Rubáš, Stanislav [2012]. *Slovo za slovem: s překladateli o překládání*. Prague: Academia.
- Steinová, Dagmar [2007]. *Vzpomínání*. Prague: G plus G.
- Šámal Petr [2015]. *V zájmu pracujícího lidu: Literární cenzura v době centrálního plánování a paralelních oběhů*. In: Janáček, Pavel – Wögerbauer, Michael – Píša, Petr – Šámal, Petr, et al. *V obecném zájmu: cenzura a sociální regulace literatury v moderní české kultuře 1749–2014*. Prague: Academia, pp. 1099–1118, 1178.
- Šustrová, Petruška [2008]. *Služebníci slova*. Prague: Pulchra.
- Vaněk, Miroslav [2002]. *Ostrůvky svobody: kulturní a občanské aktivity mladé generace v 80. letech v Československu*. Prague: Votobia.
- Wögerbauer, Michael [2012]. *Úvodem*. In: Pavlíček, Tomáš – Píša, Petr – Wögerbauer, Michael (eds.). *Nebezpečná literatura? Antologie z myšlení o literární cenzuře*. Brno: HOST, pp. 7–17.

Vratislav Kozák (*1990) absolvoval magisterské studium na Katedře orální historie a soudobých dějin a v současnosti pracuje na svém doktorátu na Pracovišti historické sociologie v rámci Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy. Odborně se mimo jiné zabývá sociálními dějinami a dějinami novověku.

Od tréninkového centra k převládajícímu paradigmatu poválečné sociologické metodologie. Cesta kolumbijské školy od porážky k vítězství*

HYNEK JEŘÁBEK**

From Advanced Training Center to the Predominant Paradigm of Post-war Sociological Methodology. Road of the Columbia School from the Defeat to the Victory

Abstract: In the early 1950s BASR at Columbia University applied to become a training centre in sociological research for doctoral students. In 1950 Paul Lazarsfeld and R. K. Merton submitted a Memorandum to Columbia University that contained a well-argued proposal for BASR to be transformed into an Advanced Training Centre in Social Research. However, the Ford Foundation, which was funding the entire event, selected a rival project. In the western United States, in Palo Alto, California, it founded a new institution called the Center for Advanced Studies, devoting 3.5 million USD to its construction. Following this decision Paul Lazarsfeld and Robert Merton prepared and presented a project for the management of Columbia University called the "Planning Project for Advanced Training" (PPAT), for which the university managed to obtain 120,000 USD from the Rockefeller and Ford foundations. The project aimed to focus mainly on specific publications that could then be used to train doctoral students in the work of research. Lazarsfeld and his methodological school used almost all of the project's resources to publish several key methodological monographs through the renowned Free Press. Lazarsfeld, with the help of R. K. Merton and the university, managed by means of these focused publishing activities that supported examples of applied work by BASR and Columbia University to advance the Columbia school of sociology's methodological model as the leading paradigm of sociological research and doctoral education during the first two post-war decades in the USA and Western Europe.

Keywords: Advance Training Center; Paul Lazarsfeld; social research; Columbia school

DOI: 10.14712/23363525.2019.19

Úvod

Předložená stať si klade za úkol zodpovědět výzkumnou otázku: Čím přispěli Paul F. Lazarsfeld a Robert K. Merton k prosazení a přijetí modelu empirického sociologického výzkumu Kolumbijské univerzity jako převládajícího paradigmatu poválečné sociologie? Budeme sledovat plány, aktivity a výsledky snažení této sociologické školy v letech po 2. světové válce a budeme v nich hledat klíč k zodpovězení položené otázky.

V popisu stavu poválečné, zejména americké, sociologie se poměrně shodují autoři mnoha směrů i metodologických zaměření. Některé prameny uvádějí „hegemonii“ nebo

* Tento článek byl podpořen Grantovou agenturou České republiky Grant č. 18-13807S *Lazarsfeldova metodologie a její využití v politické sociologii a komunikačních studiích v letech (1950–1976)* a řešen také v rámci programu Progres Q15 – část FSV UK.

** Prof. PhDr. Hynek Jeřábek, CSc., Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut sociologických studií, U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice. E-mail: hynek.jerabek@gmail.com

převahu paradigmatické orientace či sociologické praxe v padesátých a šedesátých letech dvacátého století zaměřením sociologického výzkumu na „survey research“ nebo „kvantitativní sociologii“, tedy na reprezentativní empirické sociologické výzkumy, případně na pokusy jejich výsledky dílčím způsobem zobecňovat.

Podrobnějšímu rozboru se věnovala velmi informativní publikace Jean M. Conversové [Converse 1987]. I když si nekladla za cíl prokázat, že v USA se model „survey“ stával v poválečných letech postupně dominantním paradigmatem, její podrobný popis vývoje situace v letech 1946 až 1960 je velmi cenným svědectvím o tomto vývoji. Popisuje tři nejvýznamnější výzkumné instituce, které spojovaly v poválečných Spojených státech empirický sociální výzkum a akademický svět sociologie. Vedle nich existovaly ještě komerční výzkumné agentury. Ty se však soustřeďovaly na výzkum trhu a výzkum veřejného mínění. Conversová zdůraznila, v čem byly silné stránky vůdčí instituce z této trojice – Kolumbijské sociologické školy a jejího výzkumného ústavu The Bureau of Applied Social Research (BASR) [Converse 1987: 267–304]. Upozornila na to, že Chicagské National Opinion Research Center (NORC) mělo výhodu ve sběru dat reprezentujících celé Spojené státy [Converse 1987: 305–339]. Třetí – Michiganské výzkumné centrum: The Survey Research Center, později Institute for Social Research, využívalo mezioborové spolupráce sociologů s psychology, politology a ekonomy [Converse 1987: 340–378]. Tyto tři výzkumné ústavy představovaly hlavní centra empirického sociálního výzkumu a zasloužily se o poválečné dominantní postavení výzkumu typu survey ve Spojených státech [Converse 1987: 239]. Přitom Kolumbijská sociologická škola měla ústřední postavení mezi nimi [Converse 1987: 267].

Jean Conversová zmiňuje také Lazarsfeldovy organizační a metodologické zásluhy o Kolumbijskou školu, význam BASR jako tréninkového centra a jmenuje Lazarsfelda a jeho spolupracovníky jako tvůrce významných tréninkových publikací pro výuku sociálnímu výzkumu [Converse 1987: 281–282]. Odlišný přístup zvolila Jennifer Platt. Ta analyzovala a hodnotila vývoj jednotlivých sociologických výzkumných metod od jejich počátku až do roku 1960 a potvrdila rostoucí význam „survey“ v poválečném období [Platt 1996].

V české sociologii otázky vývoje sociologické metodologie včetně střetávání a střídání jednotlivých paradigmat jako první podrobněji zmínil Miloslav Petrušek [1993]. Ten zhodnotil také dílo R. K. Mertona v rámci Kolumbijské sociologické školy [Petrušek 2000]. Vývojem sociologie v USA se zabýval Jan Balon [2011]. Česká a československá sociologie v kontextu světového vývoje jsou také předmětem zájmu nedávné publikace Jana Balona a Marka Skovajsy [Skovajsa – Balon 2017].

Co se vlastně stalo za války a poté ve čtyřicátých a padesátých letech dvacátého století, že v poválečné sociologii v USA převládala orientace na kvantitativně zaměřené výzkumy a značná část financovaných projektů se řídila podle paradigmatu kolumbijské školy sociálního výzkumu? Z hlediska dějin empirického sociálního výzkumu patří mezi pozoruhodné publikace monografie Christiana Flecka. Ten ve své rozsáhlé práci věnované vzniku empirického sociálního výzkumu, sociologickým emigrantům z Evropy a roli filantropických nadací podrobně rozebral období před 2. světovou válkou i dobu 2. světové války, avšak posouzení poválečného období se již příliš nevěnoval [Fleck 2011]. Poukázal na tvůrčí úlohu metodologa P. F. Lazarsfelda a jeho projektů spojených s Kolumbijskou univerzitou, zejména v prvním období let 1939–1944. Hledal vysvětlení vývojových linií sociologie za války v širších historických souvislostech a prokázal významnou úlohu hlavních

filantropických nadací v těchto procesech. Přestože naše téma nepatřilo k jeho hlavním problémům, zmínil se o prudkém rozvoji empirického sociologického výzkumu. Napsal: „Ve třech desetiletích mezi polovinou dvacátých let a polovinou padesátých let došlo k dramatickému nárůstu empirického sociálního výzkumu“ [Fleck 2011: 325].

Vysvětlit proměnu paradigmatické orientace sociologie srovnáním jejího stavu před 2. světovou válkou a v dekadě či dvou dekadách po ní se snažila skupina autorů zabývající se převážně sociologickou teorií a epistemologií. Myšlenky těchto autorů [Turner – Turner 1990; Steinmetz 2007; Calhoun – VanAntwerpen 2007] se pokusím shrnout v následujícím přehledu. Nejsoustavnějším zpracováním tohoto tématu je monografie Stephena P. Turnera a Jonathana H. Turnera *Neuskutečnitelná věda. Institucionální analýza americké sociologie* [Turner – Turner 1990]. Když S. P. Turner a J. H. Turner nejprve věnovali pozornost vývoji americké sociologie od jejich počátků před rokem 1900 až do konce třicátých let dvacátého století, položili si v souvislosti s novým obdobím, které se naplno projevilo po druhé světové válce, dosti nečekanou otázku: „Jak se to mohlo stát [...], že 50 let poté, co byly v sociologii uděleny první doktoráty, mohli jít vzhůru do ústředních pozic v sociologii ‚amatéři?‘“ Autoři monografie si v této souvislosti uvědomují „křehkost teoretických a metodologických tradic v sociologii“ [Turner – Turner 1990: 88]. Podle hodnocených souvislostí evidentně šlo o významné pozice autorů, kteří nevystudovali sociologickou teorii na některé z elitních vysokých škol ve Spojených státech, a přitom byli nadmíru úspěšní v získávání financí pro své sociologické výzkumy. Díkce této kapitoly se soustředila na charakteristickou proměnu sociologie v „empirickou vědu“, alespoň z hlediska rozvoje a finanční podpory disciplíny. Skeptické hodnocení empirického výzkumu se do značné míry týkalo kontrastu se situací teorie a malé podpory, které se sociologické teorii v poválečném období dostávalo. Podporu získával a rozvíjel se především empirický sociální výzkum typu „survey“.

Celou kapitolu 3 věnovali Stephen a Jonathan Turnerovi dvěma poválečným desetiletím, tedy v zásadě období od roku 1945 do roku 1965 [Turner – Turner 1990: 85–132]. Toto období charakterizovali změnou úlohou nadací, jejich proměněnými prioritami [Turner – Turner 1990: 89]. Podle těchto autorů nadace změnilly „pravidla akademické hierarchie“. Jako příklady sponzorovaného výzkumu, který byl pozitivně přijímán nadacemi, uváděli Lazarsfeldovy výzkumné projekty. Podle Turnera a Turnera „Lazarsfeld vytvořil BASR¹ tak, aby bylo připraveno provádět takové výzkumné projekty typu survey, pro něž by byl schopen získat podporu nadací“ [Turner – Turner 1990: 101]. „Pro zadavatele výzkumu (sponzora) Lazarsfeld připravil výzkumnou zprávu, zatímco pro akademickou obec publikoval monografie, typicky ve spoluautorství se zaměstnanci BASR. [...] Navíc jeho studenti psali pod jeho vedením disertační práce a využívali k analýze takto získaná data“ [Turner – Turner 1990: 101]. Později, když se situace změnila, také Lazarsfeldovo BASR začalo více využívat prostředky federálních vládních agentur. Turner a Turner však také charakterizovali toto poválečné období proměn snahou o přípravu profesionálně připravených sociologů schopných provádět empirický výzkum typu „survey“ [Turner – Turner 1990: 107–108]. Uvedli, že Výzkumná rada pro sociální vědy (SSRC) chtěla „připravit tréninkové

¹ BASR je zkratkou již čtvrtého, neslavnějšího výzkumného ústavu, který Paul Lazarsfeld založil, tento při Kolumbijské univerzitě v New Yorku ve čtyřicátých letech 20. století. Celý název zněl The Bureau of Applied Social Research, tedy Ústav aplikovaného sociálního výzkumu.

materiály v metodologii [...] a nastolit podmínky pro pokročilý trénink v kvantitativních metodách“ [Turner – Turner 1990: 108].

Dalším z autorů, kteří diskutovali situaci po druhé světové válce v americké sociologii, byl George Steinmetz, jeden z autorů rozsáhlé kolektivní monografie *Sociology in America. A History* [Calhoun (ed.) 2007]. V kapitole 9 nazvané *Americká sociologie před a po 2. světové válce: (Přechodné) založení oboru* poukázal na hlavní proměnu americké sociologie po 2. světové válce slovy: „Posun od relativní rovnosti mezi nepozitivistickou a pozitivistickou orientací z hlediska vědecké prestiže k podmínkám, za nichž pozitivismus, jak je zde chápán, byl zjevně hlavní“ [Steinmetz 2007: 315–316]. Metodologický pozitivismus Steinmetz vymezil třemi podstatnými charakteristikami: epistemologickým závazkem odhalovat zákony, orientací na empirii a scientismem. Podle něj „po roce 1945[...] se stal metodologický pozitivismus univerzálně uznávaným všemi sociology bez ohledu na to, zda jej sami přijali anebo se mu jen přizpůsobili“ [Steinmetz 2007: 320]. Přitom podle něj „Kolumbia (University) hrála ústřední úlohu v pozitivistickém utváření oboru jak před rokem 1930 tak i po roce 1945“ [Steinmetz 2007: 323]. Na rozdíl od značné diferenciaci před válkou, hodnotí Steinmetz situaci slovy: „Během 50. let a rozhodně v 60. letech (a snad i poté), metodologický pozitivismus převažoval ve vůdčích sociologických časopisech, v nejčastěji užívaných učebnicích a metodologických příručkách, na nejdůležitějších katedrách a ve vkusu významných nadací“ [Steinmetz 2007: 339–340].

Podobně jako Steinmetz hodnotila poválečnou situaci také následující, 10. kapitola, jejímiž autory byli Craig Calhoun a Jonathan VanAntwerpen [2007]. K charakteristice poválečné sociologie použili označení „mainstream“ sociology a poukázali na její protagonisty i na její kritiky. Koncem 60. let byli jako „mainstream“ resp. jako „sociologický establishment“ typicky označováni „tři významní představitelé“ poválečné americké sociologie: Talcott Parsons, Robert Merton a Paul Lazarsfeld [Calhoun – VanAntwerpen 2007: 372]. Kritika této, především mocenské pozice, avšak odvozeně i epistemologického přístupu, přišla s největší silou v roce 1968 na setkání Americké Sociologické Asociace. Poté se přidala i kritika z pozic feministické sociologie a také marxismu. Významnými kritiky byli zejména C. W. Mills a A. Gouldner. Také Calhoun s VanAntwerpenem poukazovali na spolupráci teoretika Mertona s empiricky zaměřeným metodologem Lazarsfeldem [Calhoun – VanAntwerpen 2007: 389]. Uznávali, že oni dva „jako první rozvinuli přístup, který se později stal široce rozšířeným a normativně vyžadovaným způsobem, jak formulovat výzkumné projekty a psát články do odborných časopisů“ [Calhoun – VanAntwerpen 2007: 390]. Také Mertonovi a Lazarsfeldovi žáci se stali vůdčími osobnostmi v široké škále konkrétních výzkumných programů. Calhoun s VanAntwerpenem je vyjmenovali: „Peter Blau, James Coleman, Lewis Coser, Rose Coser, Alvin Gouldner, Seymour Martin Lipset, Alice Rossi, Peter Rossi a Philip Selznick“ [Calhoun – VanAntwerpen 2007: 390]. Podobně hodnotila působení Lazarsfeldových žáků a následovníků také Jean M. Converseová. Napsala: „Ti, kteří působili v BASR v padesátých letech, studenti i zaměstnanci, šířili vliv Bureau na jiné univerzity a instituce, někteří v rolích ředitelů.“ A následoval podobný seznam významných jmen: Peter Rossi, James Coleman, Robert T. Bower, Hans Zetterberg, Natalie Rogoff, Charles Glock, David Sills. A Converseová uzavřela konstatováním: „Kvantitativní a analytickou kulturu BASR šířili noví profesionálové“ [Converse 1987: 285].

Kolumbijská sociologická škola byla v české i světové produkci referována v řadě prací. Mezi nejvýznamnější z těch, které posuzovaly metodologická témata, náležely studie

Davida Morrisona [1998], Raymonda Boudona [1993, 2010], Christiana Flecka a Nico Stehra [2010]. Ve světové produkci vyšlo několik reprezentativních sborníků statí posuzujících Lazarsfeldovo místo v poválečném vývoji sociologie, zvláště sociologické metodologie a při formování kolumbijské školy sociálního výzkumu. Jmenujme jen nejvýznamnější z nich: [Merton – Coleman – Rossi 1979; Langenbucher 1990; Lautman – Lécuyer 1998]. Přímo Lazarsfeldovu dílu se věnovali zejména David Sills [1987], Paul Neurath [např. 1980], Raymond Boudon [1993] a Christian Fleck a Nico Stehr [2010].

Pochopitelně lze zaznamenat také kritiku tohoto stavu poválečné americké sociologie. Patrně jako první ji provedl sociolog a metodolog interpretativního zaměření Herbert Blumer [1956], Nejznámějším kritikem byl významný oponent Kolumbijské sociologické školy Charles W. Mills, autor Sociologické imaginace [Mills 2002 (orig.1959)].

Teprve v sedmdesátých a v osmdesátých letech došlo k rozsáhlejšímu narušení zjevné metodologické převahy paradigmatu, které bývá právem spojováno se jmény Paula Lazarsfelda, Samuela Stouffera, Roberta Mertona a dalších představitelů americké školy, která ukázala praktickou užitečnost sociologie v podobě výsledků empirického sociálního výzkumu. A tento empirický výzkum byl z velké části založen na metodologických principech, s nimiž přišla Kolumbijská škola Paula Lazarsfelda, Roberta Mertona a jejich žáků a spolupracovníků.

Velká většina z uvedených prací, a to jak analytických, tak i kritických, konstatovala paradigmatickou převahu metodologického pozitivismu, resp. Kolumbijské sociologické školy nebo empirického výzkumu či kvantitativní sociologie v období let 1945 až 1965. Autoři hodnotící paradigmatickou proměnu si správně všimli, že došlo ke změnám ve financování sociologie v poválečném období. Poukázali na nejednotnost teoretické sociologie, na malou podporu sociologické teorie ze strany nadací a také na jejich pragmatismus – sklon financovat výzkumy schopné přinášet prakticky využitelné výsledky. Opačovaně byla zmíněna i Lazarsfeldova schopnost formulovat výzkumné úlohy a nacházet sponzory pro jejich financování. Za významnou výhodu Kolumbijské sociologické školy byla všeobecně považována spolupráce teoretika Roberta K. Mertona, tvůrce teorií středního dosahu, s metodologem a empirickým sociologem Paulem F. Lazarsfeldem. Metody jejich spolupráce popsali Paul Neurath [1980], James Coleman [1972], sami Paul Lazarsfeld [1975] a Robert Merton [1998] a také mnozí autoři zmíněných tří sborníků prací věnovaných Paulu Lazarsfeldovi, například Seymour Martin Lipset [1979]. Lazarsfeld předal své znalosti a zkušenosti mnoha svým doktorandům a spolupracovníkům. Analýza vědeckého a pedagogického působení jeho žáků a následovníků by si zasloužila samostatnou kapitulu výzkumu k tomuto tématu.

Předkládaná studie chce být příspěvkem k poznání příčin proměn poválečné sociologie a soustředí se na podrobný rozbor konkrétních aktivit vůdčích sociologů Kolumbijské sociologické školy Paula Lazarsfelda a Roberta Mertona ve 40. a 50. letech a na posouzení výsledků jejich snažení.

Zájem o vysokoškolské studium v USA po druhé světové válce

Situaci v USA bezprostředně po 2. světové válce bylo možno charakterizovat mimo jiné příchodem velkého množství mladých mužů z bojišť 2. světové války do civilních povolání. Řada z nich nedokončila studia na vysokých školách, protože nastoupili do armády. Jiní

na studia za války ještě ani nestačili nastoupit. Amerika vydala zákony, které měly těmto mladým mužům a ženám – účastníkům války – zpřístupnit vysoké školy. Viz např. [Geiger 1993]. Podle jeho výpočtů „program, který měl bezprostřední vliv na vysokoškolské vzdělání byl GI Bill vytvořený zákonem na úpravu postavení příslušníků armády („Service-men's Adjustment Act“) z 22. června 1944. Asi 15 miliónům veteránů 2. světové války byla nabídnuta příležitost pokračovat ve svém vzdělávání na náklady vlády. Přibližně dva milióny této možnosti využili a nastoupili ke studiu na vysoké škole nebo univerzitě“ [Geiger 1993: 40]. Také Turner a Turner potvrzují, že v poválečných letech projevilo zájem o vysokoškolské studium neobvykle vysoké procento mladých lidí [Turner – Turner 1990: 86–88]. Když získali první z nich bakalářské tituly, které je opravňovaly k dalšímu studiu, a to bylo na přelomu čtyřicátých a padesátých let dvacátého století, bylo nasnadě, že o nejlepší z nich budou soupeřit prestižní univerzity. Vzhledem k rostoucí užitečnosti, kterou za druhé světové války prokázaly společenské vědy, také na tomto poli bylo cítit zvýšenou aktivitu vysokých škol. I státní administrativa začala za války, a pak i po 2. světové válce, financovat společenskovědní výzkum a s vědou a výzkumem spojené příslušné fakulty renomovaných univerzit a jejich stále ambicióznější projekty. Není bez zajímavosti představit jeden z hlavních argumentů uváděných Kolumbijskou univerzitou a poukázat také na rostoucí poptávku mnoha pracovišť státní administrativy i aplikovaného výzkumu po profesionálně připravených výzkumnících ve společenských vědách.

Na přelomu čtyřicátých a padesátých let dvacátého století šlo tedy mnoha elitním společenskovědním pracovištím o to, aby získaly prostředky pro rozvoj svých univerzit pro výchovu nově nastupujících silných ročníků doktorandů v sociologii, politické vědě, ekonomii a dalších společenskovědních oborech. Jednou z těchto špičkových univerzit v oborech politické vědy i sociologie byla již po několik desetiletí Kolumbijská univerzita. Již od prvních desetiletí dvacátého století patřila Kolumbijská univerzita v New Yorku vedle Chicagské univerzity a Univerzity of Pennsylvania mezi pracoviště, která vychovávala nejvíce doktorandů v oborech politické vědy a sociologie.

Idea Kolumbijského tréninkového centra pro doktorandy v sociálním výzkumu

V roce 1944, tedy ještě před koncem 2. světové války, proměnila Kolumbijská univerzita svůj výzkumný ústav, původně zaměřený asi z poloviny na komunikační výzkum, na tematicky široce rozkročené společenskovědní výzkumné pracoviště začleněné do struktury univerzity a přejmenovala je na The Bureau of Applied Social Research.² Formálně bylo volnou součástí Fakulty politických věd a sloužilo jako výzkumné pracoviště pro akademický, ale také pro aplikovaný komerční výzkum. Kromě toho bylo BASR využíváno jako školicí pracoviště pro doktorandy, z velké většiny pro doktorandy katedry sociologie Kolumbijské univerzity. Paul F. Lazarsfeld, zakladatel a první ředitel výzkumného centra, významný metodolog, si lépe než ostatní sociologové v zemi uvědomoval nastalou situaci. BASR bylo již čtvrtým společenskovědním výzkumným ústavem, které Lazarsfeld založil. A ve všech případech jejich zakladatel usiloval o to, aby výzkumné aktivity jím řízených vědeckých pracovišť byly úzce propojeny s výchovou nových zkušených badatelů.

² Podrobnosti vývoje jmenované výzkumné instituce BASR a jejich předchůdců analyzují např. Paul Neurath [1980], Ch. Fleck [2011] nebo H. Jeřábek [1997].

Vychovával doktorandy účastí na výzkumných projektech řešených v jeho centru. Jeho krédem byl workshop – výzkumná dílna.³

Ke konci čtyřicátých let vznikla z iniciativy Paula Lazarsfelda a jeho blízkého spolupracovníka Roberta Mertona nejprve neformální skupina a poté oficiální komise, která již od konce roku 1948 připravovala projekt pro vedení Kolumbijské univerzity – projekt, jehož cílem bylo zřídit na Fakultě politických věd *Institute for Training in Social Research* [*Memorandum 1948: 5–6*]. Protože mnoho z rolí tohoto ve výhledu nového pracoviště vlastně dosud plnilo The Bureau of Applied Social Research (BASR), šlo tedy, zjednodušeně chápáno, de facto o přeměnu BASR ve školící centrum pro výchovu doktorandů v metodologii a praxi empirického sociálního výzkumu.

V roce 1950 bylo vedení Fakulty politických věd Kolumbijské univerzity předloženo Memorandum z pera především R. K. Mertona a P. F. Lazarsfelda – projekt, který na 107 stránkách podrobně popisoval, jak by měla vypadat výuka v takovém centru, jak by mělo být vedeno, jaké jsou jeho cíle, jakou finanční podporu ze zdrojů univerzity a soukromých nadací očekává a o co má Kolumbijská univerzita usilovat. Výkonným ředitelem školícího pracoviště se měl stát Bernard Berelson, zkušený bývalý absolvent doktorského studia na katedře sociologie, který v té době působil na Chicagské univerzitě – blízký spolupracovník Paula Lazarsfelda a jeho přípravného týmu. Plán byl šestiletý s prvním rokem pro přípravu a s pěti lety experimentálního provozu takového centra [*Memorandum 1948: 9*]. Koncepce „institutu“ vycházela především ze zkušeností ze spolupráce metodologa a empirického výzkumníka Paula F. Lazarsfelda s renomovaným teoretikem Robertem K. Mertonem. Byli to oni dva, kdo koncepci důkladně do všech detailů promysleli, zajistili její proveditelnost a na praktických příkladech prokázali její užitečnost a efektivitu.

Dlouho, prakticky od podzimu 1948 připravovaný projekt, procházel několika koly projednávání, nejprve na katedře sociologie a poté na úrovni Fakulty politických věd, pod níž doktorandské studium oficiálně spadalo. Jako u všech rozsáhlých projektů se počítalo s financováním ze zdrojů velkých nadací. Nejprve však bylo třeba získat podporu všech společenskovědních oborů na fakultě a také alespoň významné většiny vlivných skupin, které měly na katedře a na fakultě rozhodující slovo. Výchozí nedostatky ve výuce moderních metod sociálních věd byly definovány jasně a v Memorandu byly formulovány v pěti bodech:

- a) Na žádné univerzitě nenajde student kompletní výuku všech nových technik.
- b) Pokud takové metody jsou vyučovány, nejsou dobře provázány s tradičními procedurami např. historie nebo lingvistiky.
- c) Ostatní společenské vědy nemají jasno, nakolik jim mohou být tyto nové metody „sociologického“ výzkumu užitečné.
- d) Žádné pracoviště se systematicky nevěnuje propojování empirických procedur a teoretických analýz.
- e) Neexistuje univerzitní pracoviště, které by se staralo o vývoj a testování nových metod tohoto druhu a o hodnocení jejich užitečnosti [*Memorandum 1948: 5–6*].

³ Seymour Martin Lipset, jeden z žáků, pozdějších spoluautorů a pokračovatelů Lazarsfelda a Mertona chválil, jak moc bylo možno se naučit na jejich společném semináři, který byl veden formou workshopu, výzkumné dílny slovy: „Jestliže jste se zúčastnil výzkumného semináře vedeného ke konkrétnímu projektu, byla to neuvěřitelná zkušenost“ [*Lipset 1979: 12*].

Také Výzkumná rada pro společenské vědy (Social Science Research Council) formulovala ve své zprávě potřebu „vytvoření experimentálních modelových tréninkových programů na několika univerzitách“ [*Memorandum 1948*: 6].

Kolumbijská univerzita mohla navázat na svou vůdčí roli, kterou prokázala v oblasti společenských věd již několikrát, ať již založením *School of Political Science* jako jednoho z prvních center doktorského studia koncem 19. století nebo svým významným podílem na vzniku *National Bureau of Economic Research* po první světové válce, anebo nedávným zřízením kolumbijského BASR. Nebylo však zřejmé, jaké by mělo být začlenění nového institutu do struktury Kolumbijské univerzity. Protože nebyly dosud definitivně vyjednány tyto administrativní okolnosti, projekt navrhoval před budoucí pětiletý projekt představit ještě jeden rok určený pro plánování připravovaného centra. A tento rok měl být věnován zejména přípravě „tréninkového materiálu“ pro budoucí použití [*Memorandum 1948*: 7–9].

Obsah projektu Kolumbijské univerzity pro trénink doktorandů

Projekt obsahoval celou řadu detailů týkajících se struktury i obsahu studia. Jeho základní idea spočívala v představě, zřejmě vykrystalizované v četných diskusích členů přípravné skupiny, že pokročilý profesionální trénink v moderních metodách sociálního výzkumu bude průvodní doplňkovou součástí doktorského studia. Toto studium bude pro zájemce o „metodologické školení“ o rok prodlouženo a trénink v metodách empirického výzkumu bude doktorand získávat postupně v průběhu tří let studia. Nakonec získá kromě diplomu ještě certifikát o absolutoriu metodologického školení [*Memorandum 1948*: 7–9, 53]. V Memorandu se doslova uvádí: „Předpokládáme, že tento trénink bude doplňkem, nikoli náhražkou, graduačního školení ve vlastní společenské vědě“ [*Memorandum 1948*: 21]. Na vysvětlení je doplněno, že dosavadní graduační vzdělávání „není dostatečné pro to, aby člověka kvalifikovalo k tomu, aby se profesionálně zabýval sociálním výzkumem“ [*Memorandum 1948*: 21–22].

Navrhovaná struktura studia v rámci modelu „advanced training“ kontrastovala s běžným zvykem na amerických univerzitách. Zde si studenti vybírali z nabídky kurzů podle své volby. Lazarsfeldova představa vložená do projektu počítala s dosti přesně určeným systémem několika na sebe navazujících stupňů tréninkových kurzů. I když studenti věcně směřovali každý ke svému tématu a absolvovali standardní výuku pokročilé sociologické teorie, jejich „doplňkový běh“ tréninkových kurzů směřoval od základních jednodušších k pokročilejším. Zásadně však i ve vyšších ročnících studia byl jejich studijní program metodologického tréninku sestaven předepsaným způsobem. Pokud si studenti například ke konci studia volil nějaké metodologické kurzy, musela být tato školení spolu cíleně prováděna [*Memorandum 1948*: 22]. Další zásadou bylo, a to opět vyplývalo z vyzkoušené praxe výuky doktorandů realizované katedrou sociologie ve spolupráci s BASR, že doktorandi byli postupně stále aktivněji zapojováni do výzkumných aktivit, nejprve do simulovaných a následně i do skutečných projektů [*Memorandum 1948*: 22]. Přitom však projekt doslova zdůrazňoval provázanost obsahové výuky oboru studia (např. sociologie) a metodologie výzkumu: „Profesionální student musí zvládnout jak podstatu (substance), tak metody (skills): první jej vybaví znalostmi co, a druhé mu poskytne schopnosti jak“ [*Memorandum 1948*: 23].

Podrobný popis projektu vypočítává jako využívané metody 1) případové studie konkrétních již dříve provedených výzkumů. Následuje 2) kontrolovaná účast na simulovaných a poté i na skutečných týmových výzkumných projektech. Při nich si doktorandi vyzkoušejí několik výzkumných rolí, nejlépe postupně všechny týmové úlohy [*Memorandum 1948: 28–35*]. Počítalo se také 3) s výzkumnou praxí, buď ve výzkumném centru univerzity anebo s externí výzkumnou praxí v agentuře nebo vybrané instituci, s níž byl obsahově spjat studentův doktorský projekt [*Memorandum 1948: 41–46*]. Konečně 4) praxe v profesionálním časopise, která přinášela doktorandům zkušenosti s formulací výzkumných výsledků [*Memorandum 1948: 47–49*] a také 5) účast na seminární výuce mladších studentů v praktickém provádění výzkumů [*Memorandum 1948: 49–51*].

Obsahem projektu bylo také jeho administrativní zajištění a s ním spojené koncepční otázky. Tréninkové centrum mělo počítat s účastí čtyř typů studentů: se studenty sociologie; se studenty jiných oborů, kteří hledají tento druh tréninku; s absolventy doktorského studia z jiných univerzit, kteří hledají doplňkový profesionální trénink na Kolumbijské univerzitě; a s praktiky ze státních institucí, průmyslu, odborů apod. pro osvěžení a doplnění jejich metodologických znalostí [*Memorandum 1948: 52–55*]. Zbytek projektu se zabýval personálním zajištěním, charakteristikou jednotlivých pracovních pozic a konečně také finanční rozvahou. Navrhovatelé spočetli, že šestiletý projekt by vyžadoval asi 300 tisíc USD nových prostředků a 120 tisíc USD získaných využitím stávajících míst existujících pracovišť Fakulty politických věd, zejména katedry sociologie a BASR [*Memorandum 1948: 99–101*].

Zvláštní pozornost v projektu zasluhuje velmi věcně, podrobně a s důkladnou znalostí zpracovaná technická část projektu, v níž je uveden nejen přehled tréninkového materiálu, který mají řešitelé k dispozici, ale i různé způsoby jeho využití ve výuce [*Memorandum 1948: 65–90*].

Výhrady, pochybnosti, námitky – možné důvody, proč nebyl projekt spuštěn

Archivní verze projektu (celkem 107 stran) zachycuje situaci v roce 1950. V této úplně podobě projekt, tedy *Memorandum* zpracované malou skupinou zasvěcených výzkumníků vedených Paulem Lazarsfeldem a Robertem Mertonem nikdy nebyl publikován. Lze jej studovat jen v archivu. Teprve po mnoha letech (v roce 1972) se Lazarsfeld rozhodl uveřejnit zkrácenou verzi projektu pod názvem *A Professional School for Training in Social Research* v rámci sborníku svých známějších i méně známých textů [*Lazarsfeld – Merton 1972*]. Projekt sám obsahuje formulace, které vedou čtenáře k zamyšlení, nakolik mohly být přijatelné pro tradičně zaměřené sociologické teoretiky nebo pro představitele dalších společenských věd na fakultě.

V retrospektivním materiálu zveřejněném jako zpráva z dalšího Lazarsfeldova projektu v roce 1955 je pak uveden stručný přehled těchto možných, pravděpodobně skutečně vyjadřovaných námitek: „Myšlenka takové profesionální školy se setkala ovšem se třemi výhradami“ [*PPAT 1955: 4*]. První z nich byla obava, že trénink povede k výchově rutinních praktiků namísto vyváženého doktorského studia všech aspektů zkoumané látky a jejich prozkoumání. Druhou výhradou byl malý důraz kladený na teorii. Doslova byla použita formulace: „Důležitá role sociální teorie by mohla být oslabena přílišným důrazem na metodologii.“ Navíc námitky jiných kateder poukazovaly na vzájemné překrývání metodologických orientací jednotlivých disciplín, například sociologie s ekonomii, historií nebo

antropologií, resp. na obtíže při sladění jejich rozdílných přístupů [PPAT 1955: 4–5]. Tato zpráva, která rekapitulovala vývoj situace v letech 1950 až 1954, poskytla důležitá fakta ale spou dílčím způsobem osvětlující, proč nebyl nakonec původní šestiletý projekt spuštěn.

Center for Advanced Studies v Palo Alto – konkurenční projekt Fordovy nadace

Pravděpodobně rozhodujícím důvodem neúspěchu šestiletého projektu na založení Kolumbijského centra pro *Advanced Studies in Social Research* bylo rozhodnutí Fordovy nadace financovat jiný projekt směřovaný k podobnému cíli. Fordova nadace, jeden z nejaktivnějších donátorů té doby ve společenských vědách, nejprve jmenovala Bernarda Berelsona ředitelem své nově zřízené sekce pro společenskovědní výzkum [*Planning Program... 1952: 3–4*]. Přitom právě s ním počítalo Memorandum na místo administrativního ředitele Kolumbijského centra. V roce 1951 Fordova nadace rozhodla, že věnuje 3,5 miliónu amerických dolarů na založení zcela nového střediska v Kalifornii a zřídila v Palo Alto Center for Advanced Studies při Stanfordské univerzitě. Formálně stejný název, ale výrazně odlišná koncepce tohoto centra znamenaly *de facto* konec nadějí na přijetí projektu Kolumbijské univerzity. Cílem tohoto konkurenčního centra nebylo prostřednictvím výzkumných dílen školit na společně řešených projektech budoucí výzkumníky – politology nebo sociology. V centru měli po vymezenou dobu (zpravidla po dva semestry) společně, avšak na svých vlastních individuálních projektech, pracovat jednak špičkoví osvědčení vědci a jednak nejnadějnější mladí výzkumníci – sociologové a politologové. Vedení Kolumbijské univerzity nedokázalo zabránit tomuto rozhodnutí Fordovy nadace a navíc muselo s politováním konstatovat, že patrně došlo k převzetí některých myšlenek kolumbijského projektu v souvislosti se jmenováním dr. Bernarda Berelsona ředitelem výzkumné sekce Fordovy nadace [*Planning Program... 1952: 4*].

Přechodné období – hledání nové strategie

Přestože Merton s Lazarsfeldem zjevně prohráli souboj o vytvoření školícího centra, nevzdali se dalších cílevědomých aktivit. Merton se stal členem Rady Fordova institutu a Lazarsfeld členem Plánovací komise institutu. Navíc, jakmile Fordovo Centrum pro pokročilá studia (Center for Advanced Studies) spustilo svůj program, tedy na podzim 1954, již do první vlny jeho frekventantů byl jako „senior researcher“ na vlastní žádost schválen Paul Lazarsfeld.⁴ Z prostředků vítězného projektu byl tedy podpořen roční vědec-

⁴ Merton popisuje Lazarsfeldovo rozhodnutí strávit rok ve Fordově *Advanced Center* ještě po letech bez pozitivního hodnocení: „Na protest souhlasil objevit se v prvním sledu účastníků“ [Merton 1998:188]. David Sills o Lazarsfeldovi píše: „Byl jedním ze zakladatelů Centra pro pokročilá studia ve společenských vědách ve Stanfordu v Kalifornii“ [Sills 1987:273]. Jean Conversová dle rozhovoru s Patricií L. Kendall, manželkou P. Lazarsfelda, z 24. 1. 1979 uvádí, že „Lazarsfeld strávil nešťastný rok v prvním ročníku ‚centra‘ ve snaze přesvědčit ostatní účastníky pobytu, že tento individualistický přístup k vývoji společenských věd byl omylem“ [Converse 1987: 282]. Lazarsfeld bral s veškerou vážností svou úlohu člena Plánovací komise Fordova institutu. Psal podrobné analýzy a doporučení Fordově nadaci a opíral se přitom o bezprostřední pozorování a zkušenosti z prvního „běhu centra“. Všechny tři poznámky jeho nejbližších s vysokou pravděpodobností referují správně. To však nevylučuje ještě jeden, z praktického hlediska možná nejdůležitější motiv Lazarsfeldova ročního pobytu ve Fordově centru, a to možnost soustředěné a nerušeně pracovat na úlohách, které Lazarsfeld v letech 1952 až 1955 bezpochyby považoval za svůj hlavní úkol – dokončit a publikovat ucelený soubor metodologických studií.

ký pobyt „nezávislého výzkumníka“ Paula Lazarsfelda, jehož projekt na přeměnu BASR na tréninkové centrum byl v soutěži poražen. Tato okolnost, jak brzy uvidíme, velmi usnadnila Lazarsfeldovi uskutečnit neméně ambiciózní projekt, který spolu s Mertonem připravili jako přímou odpověď na svou porážku.

Na základě materiálů Lazarsfeldova archivu ve Vídni i dle archivních materiálů Rare Book and Manuscript Library Kolumbijské univerzity v New Yorku lze dokumentovat postupný vývoj, jímž prošel Paul Lazarsfeld v letech 1950 až 1952 od myšlenek Memoranda k sepsání „náhradního“ projektu zachovávajícího racionální jádro – to nejcennější, co obsahoval původní projekt – plán na vytvoření souboru tréninkových materiálů pro školení doktorandů v empirickém sociálním výzkumu.⁵ Dokladem tohoto vývoje je například Lazarsfeldova korespondence s významnými představiteli Kolumbijské univerzity. 21. května 1951 adresoval Lazarsfeld profesoru Schuyleru Wallaceovi čtyřstránkový dopis, v němž patrně poprvé zmiňuje kompromisní návrh – vybrat z původního šestiletého projektu některé nadějně části, které by poskytly relativně rychle viditelné výsledky a připravit „náhradní“, jen dvouletý, projekt s menšími finančními, organizačními i lidskými náklady. Součástí dopisu je věta, která dává tušit, jakým směrem Lazarsfeld uvažoval: „Vždycky jsme zdůrazňovali, že zajištění výukových materiálů bude jeden z hlavních cílů projektu“ [dopis PFL to Schuyler Wallace z 21. 5. 1951: 1]. Dále je ještě konkrétnější, když píše o tom, že tak vzniknou „cenné tréninkové materiály pro jiné univerzity, které by si přály učit sociální výzkum, aniž by byla založena plně rozvinutá škola nebo ústav“ [ibid.: 2]. Lazarsfeld počítá s dvouletým grantem, k jehož zajištění by rád použil 60 tisíc USD, které Fordova nadace věnovala Kolumbijské univerzitě na přípravu „tréninkového centra“ a plánuje požádat Rockefellerovu nadaci o druhých 60 tisíc USD: „Na dvouletém základě by pak program vyžadoval rozpočet \$120 000. Pokud Kolumbijská komise pro Fordův grant poskytne polovinu z této částky, lze důvodně očekávat, že Rockefellerova nadace by mohla přispět druhou polovinou“ [ibid.: 3].

The Planning Project for Advanced Training (PPAT)

Dne 29. února 1952 Lazarsfeld píše oficiální dopis děkanovi Fakulty politických věd profesoru Johnu A. Kroutovi, v němž žádá o schválení menšího projektu jen na úrovni katedry sociologie a informuje jej o struktuře, hlavním zaměření projektu a jeho návaznosti na původní plán. Poprvé je zde použito označení *Planning Project on Advanced Training in Social Research* (PPAT). Počítá se spuštěním půlroční přípravné fáze projektu od 1. 3. 1952 do 1. 10. 1952 a s dvouletým trváním samotného projektu od 1. 10. 1952 do 1. 10. 1954. Uvádí zde již informaci o jmenování Dr. Bernarda Berelzona do vysoké pozice u Fordovy nadace. Žádá děkana, aby jej jmenoval ředitelem projektu PPAT a doporučuje mu jmenovat komisi pro tento projekt ve složení dalších čtyř profesorů: Otto Klineberg, Robert Lynd, Robert Merton a Schuyler Wallace [Dopis P. Lazarsfelda děkanovi Johnu A. Kroutovi z 29. 2. 1952].

Tento projekt byl rozsahem i finančními nároky rozhodně menší než původní šestiletý plán. Byl méně závislý na vnějších vlivech, byl tedy realističtější. Rozhodně však nebyl

⁵ Přitom empirický sociální výzkum chápali Lazarsfeld, Merton i celá kolumbijská škola jako soubor výzkumných činností podmíněný teorií, vycházející z ní a k jejímu obohacení opět směřující [Fleck – Stehr 2010].

méně ambiciózní. Nebyl orientován na institucionální ani administrativní změny, i když si formálně kladl za úkol tyto otázky vyjasnit. Jeho obsahem nebylo ani založení tréninkového centra ani institucionální proměna výzkumného ústavu na tréninkové centrum. Název projektu *The Planning Project...* sice napovídal, že připravuje budoucí změny. Nekladl si je však za cíl. Obsahově se jednalo téměř výhradně o projekt zaměřený na prostředky a formy výuky budoucích doktorandů. Projekt PPAT byl spuštěn bez velké publicity dne 1. 3. 1952. Měl ukázat, jak má vypadat příprava doktorandů na budoucí práci sociologa výzkumníka. A klíčem k praktické podobě takového projektu byla postupná příprava rozsáhlého souboru tréninkových materiálů – vlastně pokročilých učebnic a souborů nejkvalitnějších textů ukazujících, jak se dělá špičkový společenskovědní výzkum – jakási „metodologie krok za krokem“. Znalci historie sociologické práce si vzpomenu na slavnou „green bible“ Roberta E. Parka a Ernesta W. Burgessa – na jejich *Introduction to the Science of Sociology* [Park – Burgess 1921]. Také toto kompendium ukazovalo na příkladech minulých výzkumů chicagským doktorandům (v roce 1921) jak se dělá věda sociologie.

V materiálu nazvaném *Planning Program for Advanced Training in Social Research* z 11. 11. 1952, patrně stručně zprávě z úvodního pololetí řešení projektu, je, jistě ne náhodou, poprvé zmíněn Lazarsfeldův záměr vydat *Selected Readings in Social Research Methods*, což byl evidentně pracovní název pro později slavné dílo *The Language of Social Research* [Planning Program... 1952: 10].

Aktivita Lazarsfelda s Mertonem vedla ke zřízení komise, a ta již v polovině roku 1952 představila projekt plánovaný na dva a půl roku s velmi detailním přehledem o jeho obsahu a velmi jasnou představou o jeho financování z mimouniverzitních soukromých nadačních zdrojů. Kolumbijská univerzita získala na tento PPAT projekt 60 tisíc USD od Rockefellerovy nadace a komise měla i příslib, že může využít dalších 60 tisíc USD zaslaných Kolumbijské univerzitě již dříve Fordovou nadací. Celkem bylo tedy na projekt PPAT získáno 120 tisíc amerických dolarů. Ve srovnání s 3,5 milióny dolarů, které věnovala Fordova nadace na zřízení Center for Advanced Studies v Palo Alto se jednalo o třicetkrát menší částku. Nezapomeňme však, že nebylo třeba stavět budovy, zařizovat a vybavovat učebny, najímat a platit správní personál, hledat a platit celý aparát nákladného projektu. Teprve podrobný pohled na obsah projektu PPAT, na jeho jednotlivé položky a naplánované úkoly přehledně ukáže, v čem spočívalo kouzlo projektu. Tento projekt byl detailně promyšlenou investicí relativně velmi vysoké finanční částky do sociologické metodologie jednoho výzkumného zaměření – kolumbijského metodologického výzkumného paradigmatu. Přehled úkolů, které si projekt PPAT předsevzal, totiž téměř přesně kopíroval seznam problémů, které Lazarsfeld již deset let spolu se svými spolupracovníky řešil a v nichž plánoval v dalších letech pokračovat. Vlastně to byly plány na jeho další publikace, často připravované koordinovaně s dalšími metodologickými partnery a ve spoluautorství s mladšími kolegy. Jak ukázal další vývoj, jednalo se s největší pravděpodobností o vysoce efektivní investici. Zajistila totiž významný vliv Lazarsfeldovy metodologické školy po další dvě desetiletí.

Jaký byl obsah projektu PPAT?

Pro mnoho dnešních čtenářů bude pravděpodobně překvapivé, že jen úzce tematicky vymezený soubor metodologických prací Lazarsfelda a jeho nejbližších spolupracovníků

byl financován tak vysokou částkou přes sto tisíc amerických dolarů (roku 1952). Poslechněme si Lazarsfeldovy autentické argumenty citované ze zprávy projektu PPAT. Retrospektivně citované úkoly projektu jsou doslovně uvedeny ve zprávě z PPAT projektu zpracované a zasláné vedení univerzity a oběma nadacím na podzim roku 1955, tedy již po ukončení projektu.

Zpráva nejprve uvádí cíle projektu, kterými jsou: „Připravit konkrétní dokumentaci a školící materiál, který poskytne mnohem barvitější obraz toho, jak vypadá pokročilý trénink (advanced training) ve společenskovědním výzkumu“ [PPAT 1955: 5]. A o několik stránek dále, v oddíle nazvaném *Areas of Concentration* (Oblasti, na které jsme se soustředili), je napsáno: „Během prvních dvou let projektu byla většina úsilí i času realizačního týmu věnována [...] přípravě dokumentačního materiálu“ [PPAT 1955: 11]. Nebylo však financováno zdaleka všechno, co by mohla sociologická metodologie řešit: „Za prvé jsme z projektu vyloučili ty výzkumné techniky, pro něž již existovala kvalitní literatura. Sem náleží výběrové techniky, experimentální metody a techniky konstrukce dotazníků. [...] Dále jsme nevěnovali zvláštní pozornost těm oblastem, [...], kde dosud nebylo dosaženo podstatného pokroku v jejich kodifikaci“ [PPAT 1955: 11–12].

Hlavní body projektu obsahují „pět hlavních oblastí soustředěného zájmu“:

- A) Tvoření pojmů a jejich indikátorů:
- B) Současně probíhající (simultánní) analýza souboru proměnných (survey analysis): [...].
- C) Empirické studium krátkodobých změn (panelová technika): [...].
- D) Formalizace kvalitativních procedur: Postupovali jsme tak, že jsme se zabývali specifickými kvalitativními texty a „převáděli“ jsme je do jazyka empirického sociálního výzkumu.
- E) Vztah empirického sociálního výzkumu k problémům historiografie a politické teorie: [...] to zahrnuje užitečnost moderního sociálního výzkumu jiným oborům, jako jsou ekonomie nebo antropologie“ [PPAT 1955: 12–15].

Pokud by někdo náhodou dobře nerozuměl, co znamená výraz „moderní sociální výzkum“, tato zpráva to uvádí výslovně: „Tyto první tři oblasti – **tvorba proměnných, obecná analýza vztahů mezi nimi a jejich vzájemné interakce v čase – představují jádro moderního sociálního výzkumu**“ (zdůraznil HJ) [PPAT 1955: 14]. A pro lepší porozumění všem těm, kteří by snad chtěli některé jiné oblasti v rámci působnosti Fakulty politických věd považovat za dostatečně důležité, aby byly také financovány, je ve zprávě jasné uvedeno, že „jisté specifické aspekty [...] jsou právě zkoumány někde jinde“ [PPAT 1955: 15]. A Michiganská univerzita a Cornellova univerzita jsou uvedeny jako příklad a vše je doplněno jasným vyjádřením, které mělo být srozumitelné komukoliv: „Je zjevné, že by pro náš projekt bylo nemožné pokrýt všechny tyto rozvíjené oblasti mezioborové aktivity“ [PPAT 1955: 15].

Publikace financované projektem PPAT

V jedné ze závěrečných částí Zprávy z projektu PPAT nazvané *Současný stav materiálu – publikace a dokončené rukopisy* je uveden překvapivě rozsáhlý přehled knih publikovaných během pouhých dvou let projektu k úzce vymezenému souboru témat. Byla to řada metodologicky orientovaných, projektem inspirovaných, podpořených a financovaných monografií a článků. Mezi těmito publikacemi najdeme:

1. *The Language of Social Research*, rozsáhlou reprezentativní publikaci, kterou editovali Paul Lazarsfeld a Morris Rosenberg [PPAT 1955: 15–16] [Lazarsfeld – Rosenberg (ed.) 1955];
2. učebnici Herberta Hymana *Survey Design and Analysis* [PPAT 1955: 16] [Hyman 1955];
3. kolektivní monografii věnovanou panelové analýze, kterou sestavil profesor Lee Wiggins [PPAT 1955: 17];
4. sborník statí *Mathematical Thinking in the Social Sciences*, který založil nový směr metodologie – matematickou sociologii, editovaný Paulem Lazarsfeldem [PPAT 1955: 18] [Lazarsfeld (ed.) 1955];
5. *A Formalization of Functionalism*, svazek, který editoval Ernest Nagel, v němž Nagel vysvětluje Mertonovo pojetí funkcionální analýzy [PPAT 1955: 18];
6. dvě rozsáhlé stati v knížce, kterou editovala Mirra Komarovsky *Common Frontiers of the Social Sciences* spolu s vysvětlením, že projekt „přispěl na editační práce potřebné k vydání celé knížky proto, aby jasně ukázal povahu mezioborové spolupráce a poskytl našim dvěma studiím adekvátní rámec“ [PPAT 1955: 20] [Komarovsky 1956].

A některé další drobnější publikace, jako *Friendship as a social process* [Lazarsfeld – Merton 1954] – společný článek teoretika Mertona a metodologa Lazarsfelda, dlouhá studie Alana Bartona a P. F. Lazarsfelda *Some Functions of Qualitative Analysis in Social Research* [Lazarsfeld – Barton 1982 (orig. 1955)] a také několik dalších článků a „tréninkových materiálů“ [PPAT 1955: 18].

Čtyři z těchto knih – 1) 2) 4) a 5) – byly vydány v prestižním nakladatelství The Free Press. Lazarsfeld o tom doslova uvádí: „Ediční řada publikací, pro niž jsme uzavřeli smlouvu s nakladatelstvím Free Press“ [PPAT 1955: 17]. To bylo mimořádně důležité pro budoucí vnímání Lazarsfeldovy metodologie a pro další úspěch Kolumbijské školy sociálního výzkumu.

Zvláště rozsáhlý svazek později slavného díla *The Language of Social Research*, které sloužilo po mnoho let jako vůdčí učebnice pro doktorské studijní programy na mnoha univerzitách v Evropě a ve světě, by pravděpodobně nebyl publikován s takovou propagací, podporou a v tak prestižním provedení, kdyby byl vydán bez finanční podpory tohoto PPAT projektu a kdyby nebyl vydán ve Free Press. Navíc z prostředků projektu bylo pro tuto knihu financováno sedm originálních metodologických textů. Vydáním ve Free Press byla stejně zvýrazněna důležitost Hymanovy knihy *Survey Design and Analysis*, která sloužila několik let jako nejhodnější učebnice analytického výzkumného designu zvláště na některých významných univerzitách ve Spojených státech. A v neposlední řadě je třeba zdůraznit, jaký význam mělo vydání souboru článků *Mathematical Thinking in the Social Sciences* v prestižním vydavatelství The Free Press. Tento svazek by jistě nezaznamenal tak výraznou citovanost a nebyl by později označován za počátek matematické sociologie, kdyby vyšel jen jako běžný sborník z jedné z nesčetných konferencí.

Shrnutí a závěry

Ptáme se: Jak se prosadila *Kolumbijská sociologická škola* v poválečné sociologii? A pokoušíme se odpovědět výčtem promyšlených aktivit Paula Lazarsfelda a Roberta Mertona v padesátých letech a zejména pak poukazem na publikační výsledky projektu PPAT,

jímž se „kolumbijská škola sociálního výzkumu“ prosadila ve světovém měřítku tehdejší sociologické produkce.

Na počátku byla cílevědomá snaha Paula Lazarsfelda o uskutečnění jeho celoživotního snu. Chtěl připojit ke svému nejslavnějšímu výzkumnému ústavu BASR tréninkové centrum pro výchovu budoucích výzkumníků. V tomto jeho úsilí jej obětavě podporoval jeho kolega a dlouholetý spolupracovník Robert K. Merton. Prostředkem školení doktorandů měl být především workshop – sociologická výzkumná dílna. Dva roky intenzivní práce, jejímž svědectvím jsou analýzy a přípravné texty a rozsáhlé Memorandum, jehož autory byli Merton s Lazarsfeldem, ani stručnější verze projektu projednávána na úrovni fakulty v roce 1951, to vše nevedlo k vítěznému cíli. Projekt tréninkového centra pro budoucí výzkumníky se nezdařil. Fordova nadace financovala konkurenční projekt. Založila zcela nové Center for Advanced Studies v Kalifornii v Palo Alto při Stanfordově univerzitě.

V tom okamžiku Lazarsfeld nesložil zbraně a přeorientoval své úsilí na prezentaci hmatatelných výsledků práce své metodologické dílny. Namísto 3,5 miliónu, které Fordova nadace investovala do založení nového centra, požádali Lazarsfeld s Mertonem o 120 tisíc dolarů. Třicetkrát nižší finanční prostředky se Lazarsfeld rozhodl využít intenzivněji, více zacíleně. A zdá se, že tentokrát trefil do černého. Podařilo se mu v průběhu roku 1952 prosadit PPAT projekt, na jehož podporu Rockefellerova nadace vynaložila 60 tisíc USD a z prostředků Fordovy nadace byla využita stejně vysoká částka. Lazarsfeld a jeho spolupracovníci použili tyto prostředky k podpoře vzniku a vydání několika klíčových metodologických monografií, učebnic a sborníků. Důležité bylo, že s podporou projektu PPAT všechny klíčové publikace vydalo elitní nakladatelství The Free Press, s nímž navíc Lazarsfeld uzavřel smlouvu o založení ediční řady sociologických metodologických publikací. Nad jejich vydáváním si po celých nejméně deset let podržel kontrolu.⁶ Aby se mohl na tuto metodologickou práci plně soustředit, osvobodil se Lazarsfeld na celý rok 1954/55 od úředních povinností na Kolumbijské univerzitě. *De facto* si tak prodloužil PPAT grant, který počátkem října 1954 právě končil, o další rok, kdy se mohl sociologické metodologii plně věnovat. Tento mimořádný, původně neplánovaný, „sabbatical year“ strávil v nově založeném Center for Advanced Studies Fordovy nadace v Kalifornii [Merton 1998: 188]. Lze předpokládat, že ty metodologické publikace, jejichž editaci nestačil dokončit a připravit je do tisku během relativně krátkých dvou let projektu PPAT, Lazarsfeld dokončoval právě zde, v Palo Alto. Svědčí o tom data vydání některých výsledků projektu až v roce 1955.

Odhadem 90 % finanční subvence věnované Fordovou a Rockefellerovou nadací na projekt PPAT bylo použito na tvorbu a vydání klíčových metodologických publikací k problémům, které sám Lazarsfeld definoval v cílech projektu PPAT jako prioritní úkoly moderního sociálního výzkumu. Až na výjimky několika doplňkových publikací bylo asi 110 tisíc dolarů věnováno na akademickou sociologickou metodologii jednoho paradigmatického zaměření. Jak vysvětlit velmi jednostranné tematické zaměření projektu PPAT i stejně vyhraněné čerpání peněz z jeho prostředků? Jen Lazarsfeld a jeho pracovní skupina byli připraveni k přesnému stanovení úkolů projektu PPAT. A jen Lazarsfeld, s podporou R. K. Mertona a úzkého okruhu svých nejbližších spolupracovníků, byl schopen nabídnout a rychle připravit do tisku kvalitní publikace, které ve svém souhrnu dodnes představují jádro „kolumbijské metodologické školy“. Při tomto svém skvělém „kousku“ měl Lazarsfeld

⁶ Ještě v šedesátých letech vycházejí v této metodologické řadě Free Press práce kolumbijské školy.

zjevně plnou podporu svého druha Roberta Mertona. A tak se jim nakonec podařilo Lazarsfeldovu snad největší životní prohru, ztrátu jeho životního snu – školicího střediska – proměnit v neméně hodnotný zisk na důležitém hřišti, kde se hrálo ne o desítky nebo stovky doktorandů, ale o dvě generace studentů sociologie. Publikované výsledky Projektu PPAT měly významný dopad.⁷ Byly používány na mnoha významných univerzitách v USA, ale navíc také na desítkách dalších pracovišť ve Velké Británii, ve Francii, kde Lazarsfeld publikoval, několikrát celý rok přednášel a kde našel významné spolupracovníky,⁸ v poválečném Německu, kde podle vzoru jeho BASR manželé Peter a Elisabeth Noelle-Neumann založili hned po válce Institut für Demoskopie v Allensbachu,⁹ v Rakousku nebo v Norsku, kde ve Vídni i v Oslo Lazarsfeld osobně podpořil založení výzkumných institutů,¹⁰ v Itálii, kde má kolumbijská škola dodnes své pokračovatele,¹¹ ve Švédsku,¹² v Jugoslávii a ve státech střední Evropy, zejména v Polsku, Československu a Maďarsku, kde Lazarsfeld přednášel jako lektor UNESCO v kurzech pokročilé metodologie, ale také na dalších špičkových pracovištích ve světě. Všichni tito účastníci Lazarsfeldových kurzů, spoluautoři jeho knih a článků, jeho doktorandi a mnozí z nich také jako učitelé využívající vydané metodologické publikace, ředitelé výzkumných pracovišť a kateder zřízených ve stejném duchu jako BASR, vykonali v souhrnu více práce, než měl v původním plánu Lazarsfeldova a Mertonova Memoranda za úkol jediný *Institut for Advanced Training in Social Research*.

Prostřednictvím učebnic, monografií i článků, ale také díky desítkám a stovkám Lazarsfeldových a Mertonových žáků a následovníků, kteří přejali kolumbijský model empirického výzkumu a jeho metodologie od svých učitelů a používali tyto učebnice ve výuce, se podařilo kodifikovat model kolumbijské školy sociálního výzkumu jako převažující paradigma poválečného sociologického výzkumu.¹³

Toto poválečné vítězství „kolumbijské školy sociálního výzkumu“ je dostatečně patrné až s časovým odstupem desítek let a je možné je posoudit právě v kontrastu se současnou

⁷ Za úspěchy navázané na Projekt PPAT lze považovat nejen vydání výše uvedených publikací. V USA Lazarsfeldův blízký spolupracovník Morris Rosenberg vydal v šedesátých letech metodologickou monografii k Survey Analysis [Rosenberg 1968]. Free Press publikovalo pokračování slavného The Language of Social Research [Lazarsfeld – Passanella – Rosenberg 1972].

⁸ Raymond Boudon a Francois Chazel s Lazarsfeldem společně editovali tři díly metodologických sborníků v letech 1965, 1966 a 1970 [Lazarsfeld – Boudon – Chazel 1965, 1966, 1970]. Oni i jejich francouzští spoluautoři spolu s Lazarsfeldovými žáky z jeho přednášek na Sorbonně šířili ve Francii myšlenkový model Paula Lazarsfelda a jeho „kolumbijské metodologické školy“, viz např. [Boudon 1993, 2010].

⁹ Elisabeth Noelle-Neumann byla jednou z nejvýznamnějších evropských šifritelek odkazu P. Lazarsfelda. O způsobu práce jejího centra svědčí její učebnice metod výzkumu [Noelle 1967; Noelle-Neumann – Petersen 2000], o návaznosti na práci Paula F. Lazarsfelda např. její PS-škála pro měření názorového vůdcovství.

¹⁰ Institute for Social Research at the University in Oslo, Institute for Advanced Studies in Vienna.

¹¹ Vittorio Capecchi byl spoluautorem a spoluedítorem italské obdoby LSR [Lazarsfeld – Capecchi 1967]. Alberto Marradi, Fabrizio Martiro, Carmelo Lombardo i další metodologové pokračují v Itálii v linii lazarsfeldovské metodologie [např. Campelli – Fasanella – Lombardo 1999].

¹² Hans Zetterberg, metodolog, zakladatel nejvýznamnějšího švédského výzkumného ústavu pro výzkum veřejného mínění, je autorem čtyřdílné metodologické publikace [Zetterberg 2013] a byl až do své nedávné smrti významným pokračovatelem Lazarsfelda a Mertona.

¹³ Nakolik všichni ti, kteří přejímali „Kolumbijský model sociologického výzkumu“, skutečně pokračovali ve stejném duchu jako Lazarsfeld s Mertonem, bude třeba podrobit dalšímu zkoumání. Použití survey jako hlavní metody a důraz kladený na empirická data, jejich smysluplnou interpretaci a praktické využití, ještě nemuselo znamenat „replikaci kolumbijského modelu sociologie“. Převaha „kvantitativní orientace“ a „metodologického pozitivismu“ v padesátých a šedesátých letech dvacátého století se prosadila. Způsob sociologické práce a především kvalitní výchova výzkumníků vlastní „Kolumbijské sociologické škole“ se uplatnily především tam, kde model s plným pochopením prosazovali žáci a následovníci Paula Lazarsfelda a Roberta Mertona.

situací. Možná si ani sám Lazarsfeld neuvědomoval dosah projektu PPAT, který byl zřejmě mnoha jeho univerzitními kolegy považován jen za „skromnou náhradu“ „velkého projektu tréninkového centra“. Přitom je však vysoce pravděpodobné, že dosud nikdy v historii nebylo tak velké množství finančních prostředků využito s tak výraznou efektivitou k pro-
sazení myšlenek sociologické metodologie. Díky významným publikacím a jejich následnému dopadu lze dobře promyšlenou a cílevědomou investici 120 tisíc USD projektu PPAT považovat za mimořádný úspěch Kolumbijské sociologické školy.

Literatura

- Balon, Jan [2011]. *Sociologie v USA. Historické kontextualizace*. Praha: SLON.
- Blumer, Herbert [1956]. Sociological Analysis and the Variable. *American Sociological Review* 21 (6): 683–690.
- Boudon, Raymond [1993]. Introduction. In: Lazarsfeld, Paul. *On Social Research and Its Language*. Ed. R. Boudon. Chicago: University of Chicago, s. 1–29.
- Boudon, Raymond [2010]. Lazarsfeld's main intellectual intuitions. Preface to *Paul F. Lazarsfeld. An Empirical Theory of Social Action: Collected Writings*. Ed. Ch. Fleck – N. Stehr. Oxford: The Bardwell Press, s. i–x.
- Calhoun, Craig (ed.) [2007]. *Sociology in America. A History*. Chicago – London: Chicago University Press.
- Calhoun, Craig – VanAntwerpen, Jonathan [2007]. Orthodoxy, Heterodoxy, and Hierarchy: „Mainstream“ Sociology and Its Challengers. In: Calhoun, Craig (ed.). *Sociology in America. A History*. Chicago – London: Chicago University Press, s. 367–410.
- Campelli, E. – Fasanella, A. – Lombardo, C. (ed.) [1999]. Paul Lazarsfeld: Un „Classico“ Marginale. *Sociologia e ricerca sociale XX* (zvláštní dvojčíslo 58–59).
- Coleman, James S. [1972]. Paul Lazarsfeld's Work in Survey Research and Mathematical Sociology. In: Lazarsfeld, Paul F. *Qualitative Analysis. Historical and Critical Essays*. Boston: Allyn and Bacon, s. 395–409.
- Converse, Jean M. [1987]. *Survey Research in the United States: Roots and Emergence 1890–1960*. Berkeley: University of California Press.
- Fleck, Christian [2011]. *A Transatlantic History of the Social Sciences. Robber Barons, the Third Reich and the Invention of Empirical Social Research*. London: Bloomsbury Academic.
- Fleck, Christian – Stehr, Nico [2010]. Introduction. From Vienna to New York. In: Lazarsfeld, Paul F. *An Empirical Theory of Social Action: Collected Writings*. Ed. Ch. Fleck – N. Stehr. Oxford: The Bardwell Press, s. 1–46.
- Geiger, Roger L. [1993]. *Research and Relevant Knowledge. American Research Universities Since World War II*. New York: Oxford University Press.
- Hyman, Herbert [1955]. *Survey Design and Analysis*. New York: Free Press.
- Jeřábek, Hynek [1997]. *Paul Lazarsfeld a počátky komunikačního výzkumu*. Praha: Karolinum.
- Komarovsky, Mirra (ed.) [1956]. *Common Frontiers of the Social Sciences: The Interrelations of History, Economics, and Sociology*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Langenbucher, Wolfgang, R. (ed.) [1990]. *Paul F. Lazarsfeld (Die Wiener Theorie der empirischen Sozial- und Kommunikationsforschung)*. Wien: Ölschläger Vrlg.
- Lautman, Jacques – Lécuyer, Bernard-Pierre (ed.) [1998]. *Paul Lazarsfeld (1901–1976). La sociologie de Vienne à New York*. Paris: L'Harmattan.
- Lazarsfeld, Paul F. – Merton, Robert K. [1954]. Friendship as Social Process: A Substantive and Methodological Analysis. In: Berger, Morroe – Abel, Theodore – Page, Charles H. (ed.). *Freedom and Control in Modern Society*. New York: D. van Nostrand, s. 18–66.
- Lazarsfeld, Paul F. – Barton, Allen H. [1982, orig. 1955]. Some Functions of Qualitative Analysis in Social Research. In: Kendal, Patricia L. (1982). *The Varied Sociology of Paul F. Lazarsfeld. Writings*. Ed. P. L. Kendal. New York: Columbia University Press, s. 239–285, 377–381.
- Lazarsfeld, Paul F. – Rosenberg, Morris (ed.) [1955]. *The Language of Social Research*. New York: Free Press.

- Lazarsfeld, Paul F. (ed.) [1955]. *Mathematical Thinking in the Social Sciences*. New York: Free Press.
- Lazarsfeld, Paul F. – Boudon, Raymond (ed.) [1965]. *La vocabulaire des sciences sociales. Méthodes de la sociologie. Vol. I*. Paris: Mouton.
- Lazarsfeld, Paul F. – Boudon, Raymond (ed.) [1966]. *Lanalyse empirique de la causalité. Méthodes de la sociologie. Vol. II*. Paris: Mouton.
- Lazarsfeld, Paul F. – Capecchi, Vittorio [1967]. *Metodologia e ricerca sociologica. Saggi sociologici*. Bologna: Editr. il Mulino.
- Lazarsfeld, Paul F. – Boudon, Raymond – Chazel, Françoise (ed.) [1970]. *Lanalyse des processus sociaux. Méthodes de la sociologie. Vol. III*. Paris: Mouton.
- Lazarsfeld, Paul F. – Passanella, Ann K. – Rosenberg, Morris (ed.) [1972]. *Continuities in the Language of Social Research*. New York: Free Press.
- Lazarsfeld, Paul F. – Merton, Robert K. [1972]. A Professional School for Training in Social Research. In: Lazarsfeld, Paul F. *Qualitative Analysis. Historical and Critical Essays*. Boston: Allyn and Bacon, s. 361–391.
- Lazarsfeld, Paul F. [1975]. Working with Merton. In: Coser, Lewis A. (ed.) *The Idea of Social Structure. Papers in Honor of Robert K. Merton*. New York: Hartcourt, Brace, Johanovich, s. 35–66.
- Lipset, S. M. [1979]. Some personal notes for a history of the department of Sociology at Columbia. In: Merton, R. K. – Coleman, J. S. – Rossi, P. H. (ed.). *Qualitative and Quantitative Social Research. Papers in Honor of Paul F. Lazarsfeld*. New York: Free Press.
- Merton, Robert K. [1998]. Working with Lazarsfeld. Notes and contents. In: Lautman, Jacques – Lécuyer, Bernard-Pierre (ed.). *Paul Lazarsfeld (1901–1976). La sociologie de Vienne à New York*. Paris: L'Harmattan, s. 163–211.
- Merton, Robert K. – Coleman, James S. – Rossi, Peter H. (ed.) [1979]. *Qualitative and Quantitative Social Research. Papers in Honor of Paul F. Lazarsfeld*. New York: Free Press.
- Mills, Charles W. [2002] (orig. 1959). *Sociologická imaginace*. Praha: SLON.
- Morrison, David E. [1998]. *The Search for a Method. Focus Groups and the Development of Mass Communication Research*. Luton: University of Luton Press.
- Neurath, Paul [1980]. *Paul Lazarsfeld 1901–1976 und die Entwicklung der empirischen Sozialforschung*. Wien: Institut für Soziologie, Universität Wien.
- Noelle, Elisabeth [1967]. *Úvod do metod demoskopie*. Praha: Svoboda.
- Noelle-Neumann, Elisabeth – Petersen, Thomas [2000]. *Alle, nicht jeder. Einführung in die Methoden der Demoskopie*. Berlin: Springer. (3. vyd., přepracované a doplněné)
- Park, Robert E. – Burgess, Ernest W. [1921]. *The Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Petrusek, Miloslav [1993]. *Teorie a metoda v moderní sociologii*. Praha: Karolinum.
- Petrusek, Miloslav [2000]. Poslední klasik moderní sociologie – Robert King Merton. In: Merton, R. K. *Studie ze sociologické teorie*. Praha: SLON, s. 230–263.
- Platt, Jennifer [1996]. *A History of Sociological Research Methods in America 1920–1960*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenberg, Morris [1968]. *The Logic of Survey Analysis*. New York: Basic Books.
- Sills, David L. [1987]. Paul F. Lazarsfeld 1901–1976. A Biographical Memoir. In: *Biographical Memoirs*, vol. 56. Washington, D.C.: The National Academy Press, s. 251–282.
- Skovajsa Marek – Balon, Jan [2017]. *Sociology in the Czech Republic. Between East and West*. London: Palgrave.
- Steinmetz, George [2007]. American Sociology before and after World War II: The (Temporary) Settling of a Disciplinary Field. In: Calhoun, Craig (ed.). *Sociology in America. A History*. Chicago – London: Chicago University Press, s. 314–366
- Turner, Stephen P. – Turner, Jonathan H. [1990]. *The Impossible Science. An Institutional Analysis of American Sociology*. Newbury Park, CA: SAGE.
- Zetterberg, Hans L. [2013]. *The Many-Splendored Society. Vol. 1–4*. Sweden, Bromma: Zetterberg.

Archivní prameny

- Memorandum [1948]. „Proposal to establish an Institute for Training in Social Research. A Memorandum submitted by the Department of Sociology Columbia University.“ Archiv Paula Lazarsfelda, Wien, Box B-0420, [Teil 5], 107 s.
- PPAT [1955]. „Planning Project for Advanced Training in Social Research. PPAT Fall 1955“. N.Y.: Columbia University. Archiv Paula Lazarsfelda, Wien, Box B-0420, [Teil 3]; 30+3 s.
- Planning Program ... [1952]. „Planning Program for Advanced Training in Social Research.“ November 1952. Archiv Paula Lazarsfelda, Wien, Box B-0420, [Teil 1]; 15 s.
- Dopis Paula Lazarsfelda Schuyleru Wallacovi 21. 5. 1951. Archiv Paula Lazarsfelda, Wien, Box B-0590; Training Center PPAT [Teil 3]; 4 s.
- Dopis Paula Lazarsfelda děkanovi Johnu A. Kroutovi z 29. 2. 1952. Archiv Paula Lazarsfelda, Wien, Box B-0590; Training Center PPAT [Teil 4]; 6 s.

*Hynek Jeřábek (*1949) vyučuje metody a dějiny empirického výzkumu a sociologii komunikace na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze a na Filozofické fakultě Západočeské univerzity v Plzni. Dlouhodobě se věnuje historii sociologického výzkumu a dílu Paula Lazarsfelda. Publikoval články již v minulých ročnících Historické sociologie a je autorem několika knižních publikací: Paul Lazarsfeld a počátky komunikačního výzkumu (1997), anglicky (Routledge 2017); Paul Lazarsfeld's Research Methodology (2006); Slavné sociologické výzkumy (1899–1949) (SLON 2014); Úspěšné ženy ve stínu slavných mužů (v tisku Karolinum 2019) aj.*

Jméno: jeho změna, ztráta a navrácení v rozhovorech s židovskými přeživšími holocaustu*

KAROLÍNA BUKOVSKÁ** – JAKUB MLYNÁŘ***

Name: its Change, Loss and Return in Holocaust Survivors' Testimonies

Abstract: This article aims to explore the personal name as an aspect of human identity, based on our analysis of several tens of oral-history autobiographical interviews from the USC Shoah Foundation's *Visual History Archive* (<http://vhaonline.usc.edu>). The text reflects on the transformations and meanings of name in the war and post-war period, focusing on the compulsory and voluntary name change, but also its loss and supplementation by the (tattooed) number in the concentration camps. In this context we also pay attention to the tattoo as a component of social identity of the Holocaust survivor and different attitudes. In the concluding parts of the text, we also investigate the post-war commemoration of the Holocaust as a process, which aims to return the lost names to the victims of the Nazi genocide of people labelled as "Jews". Our research points to the tendency to understand name and identity as an indivisible duality, which is mutually influenced. At the same time, it suggests that the loss of name or its compulsory change is not reflected by the survivors as an especially traumatic experience, in the context of following events. A particular symbolic value of personal name can be seen in the cases of the people murdered during the Holocaust, and in the context of current commemorative activities the naming of Shoah victims is of central importance.

Keywords: name; identity; Holocaust; Shoah; oral history; tattoo; commemoration

DOI: 10.14712/23363525.2019.20

Úvod

Po osmdesáti letech od vypuknutí druhé světové války se nevyhnutelně dostáváme do situace, kdy se s přeživšími holocaustu a jejich životními osudy můžeme nadále setkávat pouze prostřednictvím orálněhistorických rozhovorů, které s nimi byly v minulosti natočeny. Nutno podotknout, že takových rozhovorů rozhodně není málo. Díky rozmachu orální historie [srov. *Mücke – Vaněk 2012*] máme dnes k dispozici desítky tisíc rozhovorů s lidmi, kteří byli pronásledováni nacistickým režimem a přežili internaci v koncentračních táborech. Paradoxně se tak i v době „post-pamětnické“ můžeme (alespoň virtuálně) seznámit s daleko větším počtem životních příběhů, než se minulým generacím podařilo při osobních setkáních s přeživšími.

* Vznik studie byl financován grantem Grantové agentury České republiky (GAČR) *Začlenění židovského obyvatelstva do poválečného Československa a Polska* č. 16-01775Y, který byl v letech 2016–2018 řešen na Ústavu pro soudobé dějiny Akademie věd České republiky. Rádi bychom poděkovali dvěma anonymním recenzentům za podnětné komentáře a náměty k první verzi textu.

** Bc. Karolína Bukovská, Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften, Friedrich-Meinecke-Institut, Freie Universität Berlin, Koserstraße 20, 141 95 Berlin. E-mail: karolina.bukovska@fu-berlin.de

*** Mgr. Jakub Mlynář, Ph.D., Katedra sociologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, Náměstí Jana Palacha 2, 116 38 Praha 1. E-mail: jakub.mlynar@ff.cuni.cz

Vzhledem k nepřehlednému množství rozhovorů však vyvstává otázka, jak s těmito svědectvími smysluplně naložit. Jednou z možností je přistupovat k interview nejen z pozice historického výzkumu, ale také perspektivou jiných disciplín. Pohnuté osudy přeživších holocaustu sice v prvé řadě představují cenný zdroj informací o dané době, jejich vyprávění o vlastních životních zkušenostech nám však mohou zároveň leccos prozradit například o identitě narátorek a narátorů. Právě jednomu z aspektů lidské identity se věnuje tento článek.

Kromě stručného teoretického uvedení je tento text založen na empirickém zkoumání, a to prostřednictvím kvalitativní sekundární analýzy vzorku orálně-historických rozhovorů shromážděných v Archivu vizuální historie USC Shoah Foundation (dále VHA; viz <http://vhaonline.usc.edu>), který je v ČR k dispozici i na Univerzitě Karlově [viz *Mlynář 2013, 2015, 2016*, či webové stránky <http://ufal.mff.cuni.cz/malach>]. Základem této on-line databáze je na 54 500 audiovizuálních nahrávek interview s lidmi, kteří přežili holocaust. Rozhovory s nimi byly vedeny ponejvíce v 90. letech 20. století, v mnoha evropských i mimoevropských státech a v téměř 40 různých jazycích (v původním znění bez titulků). Jedná se o celoživotní vyprávění daného pamětníka či pamětnice (s více či méně závažnými vstupy tazatelek a tazatelů), které je chronologicky strukturováno a v průměru trvá dvě a čtvrt hodiny. Vzhledem k rozsahu archivu je nezbytné, aby badatelé a další uživatelé mohli v databázi efektivně a rychle vyhledávat. Proto je v uživatelském rozhraní k dispozici např. rozsáhlý rejstřík klíčových slov (přes 65 000 položek) a databáze více než jednoho milionu osobních jmen [podrobněji viz *Mlynář – Kocian – Bukovská – Chudomelová 2017*].

Cílem našeho textu je na základě vybraných videonahrávek interview z VHA¹ sledovat proměny a významy jednoho z atributů identity – jména [Bourdieu 1998: 59]. To se totiž především u židovských přeživších šoa ukazuje jako velmi proměnlivý identifikační prvek.² Středem zájmu tohoto článku proto budou životní zkušenosti židovských přeživších holocaustu související právě se změnou či ztrátou jména.³ Za jakých okolností u narátorek a narátorů docházelo ke změně jejich jména a jaký postoj ke změně zaujali? Jak vnímali ztrátu svého jména, především v souvislosti s internací v koncentračním táboře, kde byla jejich jména nahrazena vězeňskými čísly? Co pro přeživší šoa znamenají vězeňská čísla vytetovaná na jejich předloktí? V neposlední řadě bude v tomto textu věnována

¹ Výběr proběhl na základě vyhledávání kombinací klíčových slov „name changes“, „compulsory name changes“, „prisoner identification number“, „prisoner tattoo removal“ a dalších. Rozhovory analyzované v tomto článku byly převážně v anglickém jazyce, s výjimkou interview č. 34 (němčina) a 40 (čeština). Při výběru jsme nijak nezohledňovali národnost či zemi původu jednotlivých narátorek a narátorů.

² Užívání slova *holocaust* narůstá od 60. let 20. století jako označení genocidy zejména „židovského“ obyvatelstva (v některých definicích rozšířeno i na další skupiny obětí perzekuce – Romy a jiná etnika, homosexuály, politické vězně) během druhé světové války ze strany nacistů a jejich přísluhovačů. Termínu *holocaust* se v této souvislosti zpravidla užívá v dvojnásobném významu: ve svém širším vymezení je užíván pro označení nacistické genocidy „nežádoucích“ skupin obyvatelstva v letech 1933–1945. V užším významu bývá tento termín užíván pro perzekuci lidí označených na základě tzv. norimberských zákonů za osoby židovského původu a následnou genocidu takto označených osob. Termín *šoa* (hebrejsky „katastrofa“) je dnes ve vztahu ke genocidě Židů a osob označených za Židy používán častěji než termín *holocaust* a sémanticky se překrývá s právě zmíněným užším vymezením *holocaustu*: slovem *šoa* je tedy míněna nacistická perzekuce a vyvražďování osob označených za Židy mezi lety 1933–1945.

³ Pro účely tohoto textu slouží pojem „jméno“ jako souhrnné označení pro rodné (křestní) jméno (např. Jan) a příjmení (např. Novák) zároveň. „Změnou jména“ se v tomto kontextu rozumí změna buď rodného jména, či příjmení, či obou jmen současně.

pozornost i otázce, jakou roli hraje jméno při uctívání obětí holocaustu během komemoratívních aktivit.

Jméno jakožto identita člověka

„Dítě se učí, že je tím, jak mu říkají.“

[Berger – Luckmann 1999: 131]

Jméno, na něž má dle Úmluvy o právech dítěte OSN každý narozený jedinec právo [Úmluva o právech dítěte 2015], představuje jeden ze základních prostředků, jimiž je v rámci lidské společnosti vyjadřována jedinečnost konkrétní osoby [Knappová 1989: 13]. Jak uvádí na příkladu svého vlastního jména britská socioložka Janet Finch: „Mé jméno má dvě dimenze. Označuje mě jako jedinečného jedince a zároveň poskytuje určité indikace o mém zařazení do různých sociálních světů, které obývám – obsahuje moji právní osobnost jako britské občanky, odhaluje můj gender a pravděpodobně i etnicitu, zachycuje něco z mých rodinných vazeb, a v mém případě, přidám-li svůj titul ‚profesor‘, také vyjadřuje mé zaměstnání“ [Finch 2008: 709].⁴ Jméno, jež se v momentě narození stává naším základním identifikačním prvkem užívaným v soukromém i veřejném životě, je tedy zároveň jedním z prvních aspektů identity, jež je člověku objektivně přidělen [Berger – Luckmann 1999: 131] společností (zprvu většinou rodiči). Pojmenování je proto nutné chápat jako sociolingvistický akt, jež je daným společenským prostředím determinován [Knappová 1989: 8]. Tento akt probíhá vždy v určitém sociokulturním a situačním rámci a je vždy založen na aspektech *kategorizace a identifikace* [srov. Eglín – Hester 2003; Fitzgerald – Housley 2015]. Identita konkrétních jedinců a společenství může v tomto společenském prostředí nabývat různých podob a forem [srov. Mlynář 2014]. Sociologicky lze uvažovat o třech základních dimenzích identity, a to *osobní, sociální a kolektivní* identitě:

Osobní identita je soubor významů či určitý obraz konkrétní lidské bytosti založený na jedinečných charakteristikách, které ji významně odlišují od ostatních lidských bytostí. Sociální identita je soubor významů či určitý obraz konkrétní lidské bytosti založený na sociálních rolích a pozicích v sociální struktuře. Kolektivní identita je soubor významů či určitý obraz konkrétní lidské bytosti založený na její (při)náležitosti k dalším lidem, tedy členství ve skupině, společenství, organizaci či (pomyslné) komunitě. [Mlynář 2017: 64]

Pojmenováním jedince danou společností je tedy kromě osobní identity založena i jeho sociální a kolektivní identita [Bourdieu 1998: 59]. S touto v okamžiku přijetí jména za své („Já jsem John Smith.“) [Berger – Luckmann 1999: 131] jedinec zároveň vstupuje jako aktér do nové sociální existence [Bourdieu 1998: 61] a tím i do společenství, které jej pojmenovalo a které jeho individuální existenci jako *Johna Smithe* prostřednictvím jména uznalo [Knappová 1989: 6]. Identita může být zároveň *vlastní a nevlastní*: „Vlastní identita je reflexivní a ‚subjektivní‘ sebe-pojetí či mínění o sobě samém (ve vztahu k jedinci či společenství). Nevlastní identita je připsána ‚zvenčí‘ určitému jednotlivci nebo společenství na základě atributů, rysů a vlastností chápaných jako objektivní a směrodatné“ [Mlynář 2017: 63].

⁴ Janet Finch ve svém článku konstatuje, že sociologický výzkum o osobních jménech je překvapivě málo rozpracován, sama se zde nicméně zaměřuje pouze na význam jmen v kontextu rodiny [Finch 2008: 710].

Vlastní a nevlastní identita mohou být v rozporu, vzájemně se ovlivňovat, ale i – jak ještě uvidíme dále – převracet jedna v druhou. Stejně jako identitu obecně, i jméno jakožto identitu sociální tedy charakterizuje dialektický vztah mezi jedincem a společností založený na uznání a zneuznání [Berger – Luckmann 1999: 171]. Jméno – na první pohled banální a samozřejmá záležitost – tak při hlubším zamyšlení bezesporu „představuje mimořádně komplikovaný útvar a pojmenování má povahu dynamické, živé a tvořivé a vlastně nekončící činnosti“ [Mokrejš 2013: 144].

V důsledku úzké svázanosti společnosti s aktem pojmenování [srov. Stivers – Enfield – Levinson 2007: 2–7] jsou udělována jména jen zřídka bezpříznaková a často vypovídají o etnickém, sociálním, politickém či kulturním zázemí, ze kterého jeho nositel pochází [Knappová 1989: 78]. Tyto příznaky, které s sebou jméno nese, se dostávají na povrch především při vstupu do cizí, respektive nové sociální skupiny. V takové chvíli může vzniknout tlak na asimilaci „cizorodého“ jména: „Při každém vstupu do nové sociální, popřípadě politicko-ideologické situace a společenské skupiny může jedinec dostat (popřípadě si zvolit) nové jméno, motivované podmínkami jeho sociální role a pozice“ [Knappová 1989: 80]. Právě v nových sociálních, a často politicko-ideologických situacích se nacházeli přeživší holocaustu, když u nich docházelo ke změně či ztrátě jména. Jak dále poznamenává Erving Goffman, „k některým změnám jména, jako v případě branců odpírajících nástup vojenské služby či motelových hostů, dochází s ohledem na právní aspekty osobní identifikace, zatímco k jiným, využívaným například příslušníky etnických menšin, dochází v souvislosti s otázkou sociální identity“ [Goffman 2003: 72–73].

Jméno v rozhovorech s židovskými přeživšími holocaustu

Skutečnost, že daná narátorka či narátor byli v průběhu svého života nositelem více jmen, vychází v rámci orálněhistorických rozhovorů mnohdy najevo již při první otázce tazatele či tazatelky. Na počátku rozhovoru totiž bývá pamětník či pamětnice zpravidla vyzván/a, aby se představil [např. interview č. 14, segment #1]. V některých případech pak následuje doplňující dotaz tazatele či tazatelky, zda se narátor/ka takto jmenoval/a odjakživa, či zda za svého života užíval/a i jiných jmen [např. interview č. 37, segment #1]. V tomto momentu, na samém začátku celého interview, se tak může začít odvíjet jedna z epizod ze života pamětníka nebo pamětnice. Jméno, jímž se představí, může zároveň poodhalit, z jaké pozice narátor/ka v rozhovoru vystupuje.

Zkoumat okolnosti proměny osobního jména je hodné pozornosti především u židovských přeživších holocaustu. Jakožto náboženská skupina žijící po staletí na územích různých státních celků čelili židé zásahům do svých původních hebrejských jmen často nejen v dávné minulosti, ale především pak v 30. a 40. letech 20. století, a to nejen v kontextu nacistického režimu (například rodné hebrejské jméno Charlese D.⁵, „Chaim-Yehuda“, bylo úřady meziválečného Československa změněno na „Josef“ [interview č. 10, segment #1–5]). Z tohoto důvodu budeme fenomén osobního jména dále v tomto článku analyzovat na základě rozhovorů s přeživšími holocaustu, kteří byli nacistickým režimem

⁵ V odkazech na rozhovory, z nichž pochází dané informace či citace, je příjmení anonymizováno. Vzhledem k tématu tohoto textu však bylo v některých případech nutné příjmení narátora (ať už původní, či současné) „odhalit“.

pronásledování jakožto „Židé“ (v rozhovorech z VHA vystupují jako „Jewish survivor“, tedy „židovští přeživší“).⁶ Ačkoliv mohli být v konkrétních jednotlivých případech lidé podrobeni perzekuci na základě svých dalších identifikací (pohlaví, věk či sociální status), ponecháváme tuto dimenzi v následující analýze stranou.

Jméno v rozhovorech s židovskými přeživšími holocaustu (období 1933–1945)

Nucená změna jména

Nucená změna jména, ve VHA označovaná klíčovým slovem „compulsory name changes“, se ve zkoumaném materiálu téměř bez výjimky týká narátorek a narátorů, kteří před vypuknutím druhé světové války žili v nacistickém Německu. V této souvislosti nejčastěji zmiňují dvě jména – „Sara“ a „Israel“. Odkazují tím na tzv. „Druhé nařízení k provedení zákona o změně příjmení a rodných jmen“ vydané v srpnu roku 1938, jedno z předválečných protizidovských opatření [Heim 2008: 269].

Dle tohoto nařízení směla být novorozencům, kteří byli dle tzv. norimberských zákonů z roku 1935 považováni za „Židy“, nadále udělována pouze ta jména, jež byla uvedena ve směrnici vydané ministerstvem vnitra [Heim 2008: 270]. Zbývající osoby „židovské rasy“, jejichž jméno nebylo uvedeno v seznamu „pro Židy přípustných jmen“, byli povinni si do 1. ledna 1939 přidat ke svému stávajícímu rodnému jménu jméno druhé, v očích nacistických úřadů „typicky židovské“ – pro ženy to bylo jméno „Sara“ a pro muže „Israel“ [Heim 2008: 270]. Tato jména musela být uváděna při každém úředním styku a při nerespektování tohoto nařízení hrozil dotyčným měsíc až půlrok ve vězení [Heim 2008: 270].

Toto opatření narátoři a narátorky vnímali (zcela v souladu s jeho skutečným účelem) jako způsob, pomocí něhož mohli nacisté „Židy“ snadněji identifikovat [interview č. 46, segment #38], a to především při oficiálním úředním styku. Pouhý pohled do osobních dokumentů nacistům dle narátorky Rity K. umožňoval zacházet s dotyčnými „jak se jim zachtělo“ [interview č. 55, segment #231].⁷ To v praxi mnohým „Sarám“ a „Israelům“ výrazně snižovalo šanci najít si zaměstnání [interview č. 36, segment #23] či uprchnout ze země. Cestovní pasy „Židů“ byly totiž kromě prostředních „židovských“ jmen doplněny o vytištěné velké písmeno *J* (dle „Jude“, tj. „Žid“) [interview č. 18, segment #88]. Majitelé

⁶ Psaní prvního písmene slova žid/Žid je v češtině komplikované – podle pravidel českého pravopisu by se mělo psát „žid“ v případech, kdy máme na mysli náboženský význam (tj. příslušníka židovské náboženské obce, člověka vyznávajícího a praktikujícího judaismus), zatímco psaní „Žid“ je namísto tehdy, jde-li o význam národnostní či etnický (tj. příslušník židovského národa, přívrženec nacionální emancipace Židů). Problém je, že v období přelomu 19. a 20. století se oba uvedené významy empiricky překrývají natolik komplexně, že je často obtížné rozhodnout, o jaký případ se jedná. Stejně tak je zápis problematický v citacích z interview: málokdy lze s jistotou vědět, jaký význam měl/a v dané chvíli na mysli pamětník či pamětnice. Různí autoři řeší tento problém různě, včetně duálního zápisu „Ž/žid“ [Hamar 2010]. My sami – s vědomím jistého zjednodušení – v tomto článku konzistentně používáme variantu „Žid/ovka“. Uvozovky používáme, abychom poukázali na skutečnost, že se jedná o osoby označené za Židy na základě Norimberských zákonů, které se nutně tímto způsobem samy identifikovat nemusely.

⁷ V této i následujících přímých citacích z archivních rozhovorů využíváme vlastního překladu z původního jazyka nahrávky.

takovýchto pasů, prchající před nacistickou perzekucí, nebyli dle tvrzení Evy G. v mnohých zemích vítáni [interview č. 18, segment #89].⁸

Povinné přidělování „typicky židovských jmen“ však kromě znevýhodnění a zviditelnění při úředním styku sloužilo i jinému účelu. Německo-židovský filolog Victor Klemperer, jež holocaustu unikl díky „árijství“ své manželky, si po celé trvání nacistického režimu vedl deník, do něhož zaznamenával své postřehy o tzv. „jazyku Třetí říše“. K „typicky židovským jménům“ uvedl, že „vypadají podivně a minimum mezi nimi je skutečně starozákonní“ [Klemperer 2003: 86]. Na seznam Židům povolených jmen se podle něj dostala židovská jména ve tvarech, „která znějí německému uchu dílem trapně, dílem komicky“ [Klemperer 2003: 86]. Tato jména měla dle Klemperera své nositele především zsměšnit [Klemperer 2003: 87]. To ostatně v rozhovoru potvrzuje i Eva H., jež tvrdí, že i prostřední „židovská“ jména „Sara“ a „Israel“ byly nacisty udělována z „podlosti“ [interview č. 19, segment #29].

Není proto překvapivé, že sotvakdo přijal tato jména doopravdy za svá. „To nebylo moje jméno,“ vyjádřila se například Alice C. o jménu „Alice Sara Baruch“, jež stálo v jejím cestovním pase [interview č. 3, segment #48]. Jakožto dvanáctiletá dívka nechápala nařízení upravující jména „Židů“ ani již citovaná Rita K. [interview č. 55, segment #232]. Její otec ji však uklidnil tím, že jméno „Sara“ znamená v hebrejštině „princezna“ [interview č. 55, segment #232].

Na význam jmen „Sara“ a „Israel“ v rozhovorech odkazuje nejedna narátorka nebo narátor, všichni se na něm shodují: „Sara“ dle nich znamená „princezna“ a „Israel“ „boží bojovník“ [interview č. 46, segment #38]. Tato skutečnost je vzhledem k výše zmiňovaným „typicky židovským jménům“, která byla současníky vnímána jako zsměšňující, pozoruhodná. Zatímco nově narozené části „židovského“ obyvatelstva nacisté přisoudili dehonestující „židovská“ jména, část již narozené populace s „nežidovskými“ jmény obdržela druhé rodné jméno, jež v ženské i mužské variantě (mimo kontext nacistického nařízení) bezpochyby vyvolávalo pozitivní asociace. I přesto je zavádění prostředních jmen nutné vnímat jako předstupeň pozdější „Davidovy hvězdy“, jež „Židy“ veřejně stigmatizovala na každém kroku.

Dobrovolná změna jména

Nemalá část narátorů či narátorek, kteří byli v předválečném nacistickém Německu či později za války na nacisty okupovaném území označeni a pronásledováni jako „Židé“, přistoupila ke změně svého jména dobrovolně (byť byla k tomuto kroku svým způsobem donucena vnějšími okolnostmi).

Jednu skupinu přeživších holocaustu, kteří si z vlastního popudu změnili své jméno, tvoří emigranti z předválečného nacistického Německa. Ti své německy znějící jméno často přizpůsobili jazyku dominujícímu v místě jejich exilu (například z „Hannelore“ utíkající se svými rodiči do Belgie se stala „Anne-Laure“ [interview č. 7, segment #12]). Kromě praktických důvodů, jako byl například problém s výslovností německých jmen

⁸ Jako příklad může posloužit i – oficiálně neutrální – Švýcarsko, které již od roku 1938 respektovalo razítkovou politiku nacistického Německa a rozlišovalo mezi uprchlíky „židovskými“ a „nežidovskými“ [Switzerland during...].

v cizojazyčném prostředí, hrála v takových případech významnou roli i snaha o asimilaci v nové společnosti a odstranění veškerých znaků, které by odkazovaly na migrantský původ těchto osob.

Druhou skupinu přeživších, kteří v rozhovorech popisují svou dobrovolnou změnu jména, představují ti, kteří byli během druhé světové války na základě přisuzovaného „židovského původu“ vystaveni nacistické perzekuci. Jejich hlavní motivací byla ve většině případů snaha skrýt svou „židovskost“ odstraněním „židovského“ jména a tím se vymanit z bezprostředního ohrožení života, jemuž byli „Židé“ ze strany nacistů vystaveni. Dotyční si proto volili taková jména, která nebyla vnímána jako „židovská“ a která jim z toho důvodu umožňovala splynout s okolním prostředím. Přijetím polsky, francouzsky či italsky znějících jmen se z nacisty perzekvovaných „Židů“ stali příslušníci nepronásledované většiny, kteří, při notné dávce štěstí, měli šanci uniknout důsledkům tzv. „konečného řešení židovské otázky“.

Skutečnost, že taková, v jistém smyslu, formalita jako je změna jména, některým narátorům a narátorkám *de facto* zachránila život, je reflektována i ve zkoumaných rozhovorech. „Otec nám zachránil život, jinak bychom skončili v Osvětimi,“ konstatuje Gustav B., jehož otec spolu s celou rodinou přijal příjmení svého polského dědečka a tím sebe i své bližní zachránil před deportací do vyhlazovacího tábora [interview č. 23, segment #6]. „A díky tomu jsme,“ zakončuje vyprávění o obstarávání „nežidovských“ osobních dokumentů s falešnými příjmeními Elizabeth E., „zůstaly naživu“ [interview č. 14, segment #45].

Právě se zařizováním falešných osobních dokladů je dobrovolná změna jména ve zkoumaných interview spojována nejčastěji. Získání dokladu, který by neobsahoval úřední záznam o „židovské příslušnosti“ jeho vlastníka, bylo nezbytností pro všechny, kteří se za války před nacistickou perzekucí ukrývali či byli na útěku. S „nežidovským“ dokladem totiž, dle dobového vnímání některých narátorek a narátorů, dotyčný „Židem“ být přestával: „Vystoupila jsem z vlaku [s doklady své kamarádky – „Nežidovky“] a už jsem nebyla Židovka“ [interview č. 17, segment #159]. Vlastnictví takového dokumentu proto mohlo představovat víceméně spolehlivou záruku pro přežití války: „Když někdo přišel a vyptával se, měli jsme čím doložit, že nejsme Židé“ [interview č. 14, segment #45].

Většina zkoumaných rozhovorů nepodává vysvětlení, jak vydávání falešných dokladů konkrétně probíhalo. Velká část narátorů a narátorek jednoduše konstatuje, že si falešné dokumenty „obstarali“, „sehnali“ či že je od někoho „dostali“ [interview č. 15, segment #11; interview č. 28, segment #23; interview č. 45, segment #29]. Paul L. nicméně upozorňuje na skutečnost (a vyprávění ostatních ji potvrzují), že za války existovaly „falešné doklady a pravé falešné doklady: falešné doklady jsou jednoduše falešné. Ale pravé falešné doklady jsou doklady, které jsou falešné proto, že nejsou vaše, a jsou pravé proto, že někdo někde takové jméno doopravdy má“ [interview č. 45, segment #28]. Zřejmé kvůli nedostatku věrohodnosti falešných dokladů („Tehdy jsem nemohla chodit ven, protože jsem neměla dobré doklady. [...] Když se pas podržel proti světu, viděli jste, že je zfalšovaný“ [interview č. 39, segment #22]) si většina narátorů a narátorek opatřovala dokumenty, jež byly vydané oficiálními úřady, tedy dle výše zmíněné kategorizace tzv. „pravé falešné doklady“.

Tyto doklady dotyční získávali různými způsoby. Svou vlastní „Kennkarte“ [interview č. 42, segment #71] bez stigmatizujícího *J* označujícího „Židy“ [interview č. 45, segment #29], a tím i relativní záruku bezpečí, jim věnovali blízcí přátelé [interview č. 39, segment

#16] i neznámí lidé [interview č. 6, segment #14]. Osobní doklady skutečných lidí si někteří přeživší přisvojili například poté, co je našli odhozené polským vojákem [interview č. 31, segment #7] či v sutinách vybombardované školy [interview č. 44, segment #88]. Ve všech případech se však vydávali za někoho, kdo pod daným jménem, ať už současně či v minulosti, vystupoval.

Jakousi „hybridní“ podobu skutečných falešných dokladů představovaly dokumenty, které byly narátorkám a narátorům vystaveny na základě rodného listu zemřelé osoby (většinou dítěte) [interview č. 38, segment #10]. Takové dokumenty, obzvláště pokud byly doplněny o fotografii, podpis a otisky prstů svého nového majitele [interview č. 15, segment #33], poskytovaly přeživším relativně bezpečné krytí před nacistickou perzekucí.

Ztráta jména a přidělení vězeňského čísla

Skrývat se pod falešným jménem až do konce války se ovšem podařilo jen malé části citovaných narátorek a narátorů. Velká část z nich byla nakonec deportována do nacistických koncentračních táborů. Zde na jejich falešném ani skutečném jménu nezáleželo – vězni koncentračních táborů se totiž na tomto místě již stávali „bezejmennými“.

V rámci systému fungování nacistických koncentračních táborů bylo každému vězni při vstupní registraci přiděleno identifikační číslo [interview č. 5, segment #67], jímž byl od dané chvíle oslovován [interview č. 1, segment #76]. Osobní jméno, které vězně spojovalo s životem před internací, tak ztrácelo svůj význam [interview č. 25, segment #150–152].

Přidělování identifikačních čísel ovšem nesloužilo pouze účelům táborové byrokracie. Celá přijímací ceremonie, při níž byli nově příchozí postupně zbaveni dosavadního života, majetku, důstojnosti i vnějšího vzhledu, měla totiž vést k „otřesení člověka v jeho základních pozicích“, přičemž finální ztráta jména představovala „nejhlubší zmrzačení vlastního já“ [Sofsky 2006: 94–95]. Ztrátou jména zároveň započal konec dosavadní životní historie, která byla s tímto jménem spjata [Sofsky 2006: 94]. Jedinec se stal v koncentračním táboře pouhým anonymním číslem mezi tisíci ostatními.

O své zkušenosti „občanské smrti“ [Sofsky 2006: 95] při přidělení vězeňského čísla podává svědectví například Siegi I.: „Ze všeho nejdřív jsme ztratili svá jména – už jsme nebyli jedinci, stali jsme se čísly. [...] Řekli nám, že už nejsme lidskými bytostmi a že jsme podlidé a jako s takovými se s námi bude zacházet“ [interview č. 52, segment #30]. Důsledky přidělení vězeňského čísla v rozhovoru popisuje i Harold G.: „Od té chvíle už na jménech nezáleželo,“ vězni se podle něj stali „mrtvými čísly“ [interview č. 25, segment #150–152].

I přes traumatizující zkušenost, již přidělení identifikačního čísla představovalo, vězňům v prostředí koncentračního tábora nezbývalo nic jiného, než tuto novou identitu přijmout a její přijetí navíc dennodenně demonstrovat při sčítání vězňů na „apelplacu“ [interview č. 33, segment #92]. Proto bylo nezbytně nutné, aby si každý vězeň své číslo (v jeho německém znění) zapamatoval a byl schopen ho vyslovit či na něj reagovat [interview č. 34, segment #43]. V jiném případě ho totiž mohl stihnout přísný trest dozorců [interview č. 33, segment #93]. Skutečnost, že si většina přeživších své číslo z koncentračního tábora (většinou v němčině) stále pamatuje [interview č. 5, segment #68], lze vysvětlit právě extrémními podmínkami internace, které jednotlivce k přijetí této nevlastní identity přinutily.

Dehumanizačnímu rozměru přidělení vězeňského čísla je však v rozporu s významem, jenž mu připisuje citovaný sociolog Sofsky, ve zkoumaných rozhovorech věnováno překvapivě málo pozornosti. V některých případech se zdá, a to především u žen, že tím „nejhlubším zmrzačením vlastního já“ nutně nemusela být ztráta jména, ale jiná součást přijímacího procesu – například nucené vysvěcení před nastoupenými esesmany [interview č. 30, segment #48] či ostříhání vlasů [interview č. 53, segment #51]. Toto zjištění zároveň poukazuje na intersekcionalní povahu některých zkušeností a prožitků přeživších šoa, tedy na skutečnost, že určité diskriminační a ponižující praktiky mohly nabývat odlišné formy s ohledem na genderovou identitu.

Úvahy o souvislostech ztráty jména se ztrátou lidské důstojnosti můžeme spíše než v orálněhistorických rozhovorech najít v jiném formátu vzpomínání přeživších holocaustu, a to v memoárové literatuře. Příkladem za všechny budiž následující pasáž z autobiografického díla italského spisovatele Primo Leviho *Je-li toto člověk*:

Je to Null Achtzehn. Jinak mu tady neřeknou, Nula Osmnáct, poslední tři číslovky jeho poznávacího čísla. Jako by si všichni uvědomili, že jenom člověk je hoden jména a že Null Achtzehn už není člověk. Myslím, že sám své jméno zapomněl, nebo se tak alespoň chová. Když mluví, když se dívá, vypadá, jako by byl uvnitř prázdný, jako by už nebyl nic než obal, jako slupičky, prázdné krunýře brouků na břehu rybníka, připoutané jediným vláknem ke kameni a zmítané větrem. [Levi 1995: 43]

Bližší pohled do fungování koncentračního tábora Osvětim, líčený Levim, zároveň poukazuje na skutečnost, že vězeňská čísla ve výsledku nebyla tak anonymizující, jak by se při pohledu na řadu čísel a písmen mohlo zdát: „Táborovým mazákům číslo prozradí všechno: dobu příchodu do tábora, transport, ve kterém dotýčný přijel, národnost“ [Levi 1995: 27]. Vzhledem k možnosti odvozovat od vězeňských čísel například původ jeho nositele („Všichni vědí, že sto sedmdesát čtyři tisíc jsou italská Židé“ [Levi 1995: 50]) lze konstatovat, že i vězeňské číslo mohlo v kontextu koncentračního tábora vypovídat o etnické, sociální či politické příslušnosti podobně jako běžné jméno [Knapková 1989: 78; Finch 2008].

Vytetovaná identita

„Naučil jsem se, že jsem häftling. Jmenuji se 174 517; pokřtili nás a až do konce života budeme mít na levé ruce vytetované znamení“ [Levi 1995: 27]. Kromě ztráty jména, již byla věnována pozornost v předchozí sekci, zde již citovaný spisovatel Primo Levi odkazuje na další součást přijímací procedury, jež byla prováděna pouze v koncentračním táboře Osvětim – vytetování vězeňského identifikačního čísla na levé předloktí přichozího [Kogon 1974: 50]. Vzhledem k tomu, jak často se ve zkoumaných rozhovorech vězeňské tetování zmiňuje, a rovněž s ohledem na jeho úzkou spojitost se ztrátou osobního jména, potažmo udělením nové identity vězně, odbočíme v této sekci k vytetovaným identifikačním číslům na rukou vězňů.

Jak bylo výše zmíněno, nahrazení osobního jména vězeňským číslem představovalo v nacistických koncentračních táborech násilné přidělení nové sociální identity (identita vězně v táboře). Vězeňské tetování, jež mělo oficiálně sloužit k snazšímu rozeznávání těl zemřelých jedinců i identifikaci vězně při případném pokusu o útěk [Tattoos and

Numbers...], lze proto vnímat jako fyzické propojení vězňova těla s touto identitou a zároveň jako její „zvěčnění“ [Levi 1995: 27]. Identita vězně stvrzená vytetovaným identifikačním číslem byla totiž vzhledem k charakteru tetování definitivní – nacisté nepřipouštěli, že by se vězeň kdy mohl stát „někým jiným“. Identifikační číslo bylo přitom udělováno pouze těm, kteří nebyli odsouzeni k okamžité smrti v plynových komorách [interview č. 35, segment #233], nýbrž k pomalé a postupné „likvidaci prací“ [Herbert – Orth – Dieckmann 2002: 720], již měli v táboře vykonávat [interview č. 9, segment #78].

Pro narátorky a narátory analyzovaných orálněhistorických interview se však identita vězně, vytetovaná na jejich předloktí, nakonec nestala jejich identitou definitivní, ale základem pro více či méně přijímanou sociální identitu „přeživšího holocaustu“.⁹ Zřejmě proto je vězeňskému tetování ve zkoumaném materiálu věnována poměrně velká pozornost. Narátoři jsou při popisu příjezdu do tábora často dotazováni, zda byli také tetováni [interview č. 51, segment #27]. V případě, že narátor/ka své tetování z koncentračního tábora stále má, je zpravidla vzápětí vyzván/a, aby jej ukázal/a na kameru [interview č. 2, segment #69] a nahlas přečetl/a [interview č. 8, segment #20]. Detailní záběry na vyprávěčovo předloktí s vytetovaným číslem bývají mnohdy součástí závěrečných scén rozhovorů, při nichž narátoři a narátorky komentují své osobní dokumenty, předměty či fotografie. Do obsahu těchto pasáží často výrazně zasahuje osoba tazatele či tazatelky [interview č. 9, segment #79], jejíž pokyny mohou v některých případech vést až k jisté schematičnosti těchto záběrů [interview č. 1, segment #76].

Frekvenci tématu vězeňského tetování v analyzovaných rozhovorech mapuje i klíčové slovo „odstranění vězeňského tetování“ („prisoner tattoo removal“). V těchto sekvencích narátorky a narátoři objasňují své pohnutky k odstranění, či naopak ponechání tetování z Osvětími, čímž zároveň částečně poodhalují i svůj postoj k identitě „přeživší/ho holocaustu“, jež se na tetování váže. Skupinu dotazovaných lze celkem logicky rozdělit na ty, kteří si tetování po válce nechali odstranit, a na ty, kteří si jej ponechali.

Není příliš překvapivé, že jedním z motivů k odstranění vytetovaného vězeňského čísla byly traumatizující vzpomínky, jež si narátoři a narátorky s tetováním spojovali [interview č. 20, segment #23]. Odstranění čísla z Osvětími pro některé přeživší představovalo pomyslnou tlustou čáru za traumatickou minulostí a počátek nového života [interview č. 53, segment #50] či čistě kosmetický zákrok motivovaný negativním postojem k jakémukoli tetování [interview č. 43, segment #134]. V některých případech byli přeživší k operativnímu odstranění vězeňského čísla přinuceni vnějšími okolnostmi, jako například Hans A. při nástupu do americké armády [interview č. 23, segment #17] či Doris D. poté, co se jí do tetování dostala infekce [interview č. 12, segment #51]. Častým popudem ke zbavení se osvětímského stigmatu byla také snaha vyhnout se zvidavým pohledům a otázkám [interview č. 21, segment #82] či ne vždy příjemným projevům soucitu [interview č. 13, segment #148] blízkých i cizích lidí.

Množství záběrů na vybledlá vytetovaná čísla, které lze ve zkoumaných interview najít, dokazuje, že potřeba zbavit se tetování z Osvětími se týkala jen určité části přeživších šoa. Pro ty, kteří si tetování po válce ponechali, se totiž vězeňské číslo stalo jakýmsi na první pohled viditelným mementem holocaustu, jež z levého předloktí promlouvá ke svým

⁹ Viz klíčové slovo „survivor identity“ ve VHA.

nositelům i jejich okolí. Pro některé narátor(k)y nabylo vytetované číslo po válce osobního významu a představovalo jakési varování [interview č. 9, segment #78] či připomínku během šoa zahynuvších příbuzných [interview č. 32, segment #70]. Jiní vnímali své osvětlimské tetování naopak jako připomínku holocaustu [interview č. 56, segment #46], s nímž by mělo být konfrontováno především jejich okolí: „Schovávat číslo? Nikdy. [...] Lidem se musí připomínat, že se takové věci staly,“ domnívá se například narátorka Liselotte I. [interview č. 35, segment #210].

Jméno v rozhovorech s židovskými přeživšími holocaustu (po roce 1945)

Nucená změna jména

Takřka všechny rozhovory, které jsou ve VHA označeny klíčovým slovem „compulsory name changes“, se týkají protizidovského nacistického opatření, jemuž byla věnována pozornost v jedné z předchozích sekcí. Doklady o změně jména, k nímž by byli přeživší šoa donuceni po roce 1945, jsou proto ve zkoumaném materiálu spíše ojedinělé. Okolnosti, které narátory a narátorky ke změně jména i přes jejich vůli donutily, jsou přesto hodné naší pozornosti.

Na rozdíl od zmiňovaného nacistického nařízení o změně jména u osob označených za „Židy“ z rozhovorů nevyplývá, kdo konkrétně změnu jména po roce 1945 nařizoval, či zda byla tato opatření jakkoli právně ukotvena: „Donutili nás změnit naše jména,“ popisuje neurčitě situaci v poválečném Polsku židovská přeživší Andréé A. [interview č. 4, segment #33]. Nátlak na změnu jména ze strany nadřízených, jenž se zřejmě neopíral o žádný právní základ a jenž byl navíc spojený s protizidovskými resentimenty, pocítil také manžel Sary H.-H. v poválečném Rumunsku: „Chtěli, aby si změnil jméno“ [interview č. 50, segment #228]. Odpor manžela narátorky vůči nucené změně jména byl natolik silný, že se raději rozhodl se svou ženou emigrovat [interview č. 50, segment #230].

Ve srovnání s nacistickým opatřením z roku 1938 neměla tato vynucená změna jména „židovskost“ svých nositelů zvýraznit, ale naopak ji skrýt, slovy narátorky Andréé A.: „všichni museli být Poláky, a proto i jména musela být polská“ [interview č. 4, segment #34]. Lze předpokládat, že se ve výše jmenovaných případech mohlo jednat o svěvolí úřadů či jednotlivých osob motivovanou dobovou společenskou atmosférou, v níž panovala snaha o vytvoření národnostně „čistých“ státních celků [srov. *Ther – Siljak 2001*].

Tlak na asimilaci skrze změnu jména, jak ze zkoumaných rozhovorů dále vyplývá, nebyl po válce přítomný pouze v Evropě, ale například i v Izraeli a USA. John H., jenž po roce 1945 nastoupil do pozice izraelského velvyslance v Etiopii, byl dle izraelských předpisů povinen přijmout jméno „Hannan Haenosh“, tedy hebrejský ekvivalent svého původního jména [interview č. 29, segment #2]. Narátorku Glorii L. k přijetí nového jména nepřinutily úřady či předpisy, ale její vlastní teta, která náctiletou přeživší šoa po poválečné emigraci do Spojených států vychovávala. Příbuzná narátorky se domnívala, že teprve přijetím jména „Gloria“ se její neteř „stane Američankou“ [interview č. 22, segment #259]. I přes počáteční odpor, který narátorka k „americkému“ jménu pociťovala [interview č. 22, segment #260], si na nové jméno postupem času zvykla [interview č. 22, segment #266].

Dobrovolná změna jména

Rok 1945 se stal jakýmsi „bodem nula“ nejen v evropských dějinách, ale zcela pochopitelně i v životech přeživších holocaustu. Není proto divu, že se někteří z nich rozhodli tento nový začátek stvrdit i změnou svého jména. To platilo především pro přeživší, kteří se rozhodli po roce 1945 emigrovat a začít znovu v jiné zemi. Podobně jako předváleční emigranti uzpůsobovali své rodné jméno, jehož výslovnost novým spoluobčanům činila obtíž, místnímu jazyku i zvyklostem [interview č. 26, segment #3].

Část přeživších, jež za války vystupovala pod falešným jménem, se jednoduše, „hned jakmile to bylo možné“, vrátila ke svému rodnému jménu, protože jediné to dotyční považovali za jméno, které jim náleží [interview č. 23, segment #99]. Představa návratu k rodnému, „německému“, jménu byla pro některé přeživší naopak nepříjemná. Traumatizující prožitky z válečných let v mnohých vytvořily jakýsi „odpor vůči Němcům“, jež se mohl přenést i na vlastní německy znějící jméno a ve výsledku tak vést k jeho změně [interview č. 47, segment #2]. Dle Petera A., jež si po vzoru otce, bývalého vězně z Mauthausenu, změnil své rodné příjmení z „Altmann“ na maďarizované „Abonyi“, se přinejmenším v Maďarsku jednalo o poměrně rozšířenou praxi [interview č. 47, segment #2].

Skutečnost, že se zmiňovaný „odpor vůči Němcům“ netýkal pouze jednotlivců, ale celé poválečné evropské společnosti, dokládá v rozhovoru Emery G. (čímž zároveň vysvětluje vlastní popud k poválečné změně jména): „Po válce nebylo dobré mít německé jméno“ [interview č. 16, segment #119]. Na tom, že „nebylo dobré mít [ani] židovské jméno“ se ve svých životopisných vyprávěních shoduje velký počet narátorek a narátorů.

Právě poválečný antisemitismus, jež panoval v mnoha evropských státech [Králová – Kubátová 2016], byl totiž ve zkoumaných rozhovorech jednou z nejčastějších příčin dobrovolné změny jména. Michael O., podle něhož byly protizidovské nálady po válce „ještě horší“ než před válkou, dobový antisemitismus přirovnal k „jedu, který po sobě Hitler v Evropě zanechal“ [interview č. 41, segment #241]. Zvěsti o protizidovských pogromech, v něž tento „jed“ v poválečném Polsku vyústil, některé přeživší přiměly k tomu, aby si své jméno, okolím vnímané jako „židovské“, popolštili [interview č. 48, segment #118]. Mnohým se za takové situace zdálo zkrátka jednodušší žít s „polským“ jménem [interview č. 11, segment #69].

Pro život pod jménem, jež by svého nositele nestigmatizovalo jako „Žida“ či „Židovku“, se tedy někteří přeživší rozhodli víceméně i z pragmatických důvodů, a to nejen v poválečném Polsku. Rudolf S. se například ze „Schlesingera“ stal česky znějícím „Slezákem“ poté, co ze zkoušky, kterou se chystal složit, bylo vyhozeno nápadně mnoho uchazečů s „židovskými“ jmény [interview č. 49, segment #21]. Michael O. se zase domníval, že se v poválečné Belgii s polsky znějícím příjmením „posune někam dál“ [interview č. 41, segment #241]. Henry N., jež od roku 1939 žil v emigraci v USA, se v 50. letech rozhodl pro změnu příjmení proto, že mu připadalo „trapné“, že se představoval jiným příjmením než jeho bratr. Ten si totiž své příjmení změnil na „Norton“ již dříve, zatímco Henry zůstal u původního jména „Nussenbaum“ [interview č. 27, segment #37]. Vzhledem k právnické profesi obou bratrů je pravděpodobné, že tento narátor změnou svého jména sledoval především vytvoření důvěryhodnější image u svých klientů.

Navrácení ztracených jmen

V jedné z předchozích sekcí, věnujících se fenoménu jména u přeživších holocaustu v letech 1933–1945, jsme se zaměřili na ztrátu jména, kterou prodělali všichni vězni nacistických koncentračních táborů. Na rozdíl od nucené či dobrovolné změny jména však tento jev, ze zjevných důvodů, nelze sledovat v období poválečném. Po roce 1945 nicméně takřka po celém světě dochází ke komemorativním aktivitám, které na ztrátu jména bezprostředně reagují a jejichž středobodem jsou právě jména obětí šoa.

Ve snaze zdůraznit těžko představitelný rozsah tragédie holocaustu sklouzávala v minulosti nejen historiografie, ale také oficiální připomínka nacistické genocidy k nekonečným výčtům obětí, odpravených transportů či zplynovaných osob. Mnozí přeživší šoa tuto praxi nehodnotili zcela pozitivně [interview č. 40, segment #103]. Znepokojení nad anonymitou čísel proto vedlo od 80. let 20. století (především v západoevropských zemích) ke vzniku četných pamětních knih připomínající osudy konkrétních lidí [*Příspěvek k dějinám...*]. V českém prostředí se takovým počinem stala *Terezínská pamětní kniha*, jež vznikla z iniciativy citované narátorky Margity K. a jejího manžela Miroslava. Pamětní kniha, jež vyšla ve dvou dílech v průběhu 90. let, mapuje osudy Židů deportovaných v letech 1941–1945 z Čech a Moravy. Početný tým autorů si při práci na Terezínské pamětní knize kladl za cíl „dát a vrátit téměř ta jména, tu totožnost,“ [interview č. 40, segment #104] a tím dokázat, „že každý z těch šesti milionů zavražděných židovských mužů, žen a dětí byl člověk, lidská bytost se jménem, s nezadatelným právem na život a lidskou důstojnost“ [Havel – Kárný 1995: 13].

Postupem času se však ukázalo, jak v rozhovoru zmiňuje spoluautorka knihy Margita K., že sestavování jmenných seznamů v podobných publikacích zbavovalo čísla „znevažující anonymitu“ [*Příspěvek k dějinám...*] jen do určité míry: „Věděli jsme (...) že i když je to krásně přehledný, (...) že to je vlastně jenom seznam a nic víc“ [interview č. 40, segment #104]. Z toho důvodu se nakonec tým kolem Terezínské pamětní knihy rozhodl uvádět jména deportovaných českých Židů dle vypravených transportů [interview č. 40, segment #104]. Vydělení přeživších od těch, kteří během transportu či následné internace v koncentračních táborech zahynuli, chtěli znázornit „tu celou hrůzu“ [interview č. 40, segment #104].

Vedle pamětních knih představují další způsob symbolického navrácení jmen obětem šoa například veřejná čtení jmen. V českém prostředí se jedná o každoroční celorepublikovou událost „Jom Ha-Šoa“ pořádanou Institutem Terezínské iniciativy. Prostednictvím „maratonu čtení jmen žen, mužů a dětí, kteří byli kvůli svému prisouzenému židovskému nebo romskému původu pronásledováni, perzekvováni a zavražděni během druhé světové války“ mají být dotyční navráceni do společné paměti [*Jom ha-šoa...*]. Ztrátu lidství v důsledku přidělení vězeňského čísla tematizovaly i nedávne oslavy osvození koncentračního tábora Mauthausen s názvem „Nikdy číslem. Vždy člověkem“ [*Fest der Freude...*].

Ústřední roli jmen při komemoraci obětí holocaustu dokládá i jejich přítomnost v muzeích a památnících. Kromě tzv. „knih mrtvých“, které jsou součástí většiny památníků v bývalých koncentračních táborech a které zároveň slouží i badatelským účelům,¹⁰ se jedná o vizuálně působivé znázornění jmen, jež jejich tragicky zahynulým nositelům

¹⁰ Například „kniha mrtvých“ se jmény obětí koncentračního tábora Sachsenhausen je přístupná jak v expozici památníku, tak v digitalizované podobě online [*Totenbuch KZ...*].

zajišťují věčnou památku na veřejných místech. K takovému druhu hromadného a veřejného navrácení jmen se řadí například „Hall of Names“ v památníku Jad vašem [*Hall of Names...*] či v českém kontextu stěny pražské Pinkasovy synagogy s 77 297 jmény českých a moravských Židů, kteří se stali obětí šoa [*Havel – Kárný 1995: 13*].

Jako další příklad „de-anonymizace“ obětí šoa ve veřejném prostoru uvádíme známý projekt německého umělce Guntera Demniga, jenž se za několik let své existence rozšířil takřka po celé Evropě. Projekt „Stolpersteine“, jenž se do češtiny (poněkud nepřesně) překládá jako tzv. „kameny zmizelých“ [*Židovská obec Brno – Stolpersteine*], spočívá v umístování mosazných dlažebních kostek v místech posledního bydliště osob, které byly pronásledovány a zavražděny nacistickým režimem [*START: STOLPERSTEINE*]. V duchu motto Demnigova projektu, převzatého z talmudu, „člověk je zapomenut teprve tehdy, je-li zapomenuto jeho jméno“ [*START: STOLPERSTEINE*], jsou na kostkách vyryta jména, data narození, deportace a smrti obětí nacismu. Náhodný kolemjdoucí, jenž má o tyto kameny pomyslně „zakopnout“, si díky těmto nevšedním dlažebním kostkám může tragédii šoa spojit nejen s konkrétními místy, ale především s konkrétními lidmi, jejichž jména jsou na mosazné kostce zvěčněna.

Všechny zmiňované, pro ilustraci vybrané příklady vzpomínkových praktik naznačují, že uctění obětí na základě navrácení jejich jména se jeví jako jeden z nejrozšířenějších způsobů oficiální komemorace holocaustu. Navrácení jména, jež je vnímáno jako připomenutí a uctění celé osobnosti jeho nositele, má v tomto kontextu ústřední význam. V tomto ohledu se připomínání holocaustu podobá reflexi dalších případů „kategoriálního vraždění“ (jak holocaust označil Zygmunt Bauman [*2010: 8*]), jako je například Montrealský masakr, při kterém bylo v roce 1989 zavražděno 14 studentek inženýrství na Univerzitě v Montrealu, a to právě – jen a pouze – proto, že se jednalo o ženy studující „mužský“ obor (a v očích vraha tedy o „feministky“, které nenáviděl). Jak píše na samém počátku své knihy o této tragické události sociologové Peter Eglin a Stephen Hester:

Když byly Geneviève Bergeron, Hélène Colgan, Nathalie Croteau, Barbara Daigneault, Anne-Marie Edward, Maud Haviernick, Barbara Maria Klucznik, Maryse Laganière, Maryse Leclair, Anne-Marie Lemay, Sonia Pelletier, Michèle Richard, Annie St-Arneault a Annie Turcotte 6. prosince 1989 zastřeleny Marcem Lépinem, nebyly zavražděny jako osoby s určitými jmény. Zemřely, protože byly považovány za zástupce kategorie: feministky. Odezva na tyto vraždy proto zčásti spočívala v navrácení identit obětí jako konkrétních osob s jedinečnými životy, namísto jejich příslušnosti k nějaké kategorii. [*Eglin – Hester 2003: vii*]

Závěr

Tento článek představil okolnosti, za nichž židovství přeživší holocaustu dostávali či si sami volili nová jména, o svá jména přicházeli a jména zemřelým bližním vraceli. Jaká zjištění o proměnách a významu jména jakožto atributu identity z analyzovaných rozhovorů s přeživšími šoa vyplývají?

Ať už šlo o nacistický zákaz pojmenovávat židovské děti „německými“ jmény, či o poválečný tlak na eliminaci „židovských“ a „německých“ jmen v osvobozených národních státech, válečná i poválečná společnost měla tendenci vnímat jméno a identitu jako neoddělitelnou dvojedinost, která na sebe navzájem působila. Pro nacionální socialisty platilo, že kdo měl „židovské“ jméno, musel nutně „být Židem“, a naopak: kdo „byl Židem“, musel se

také „židovský“ jmenovat. Pro poválečnou společnost naopak platilo, že „německé“ jméno má pouze „Němec“, což v dobovém vnímání často znamenalo „nacistu“. A polský či český národ měl být po válce posílen tím, že se z občanů s „židovským“ jménem stali „Poláci“ a „Češi“ s odpovídajícími „polskými“ a „českými“ jmény.

Z vyprávění velké části narátorek a narátorů překvapivě vyplývá, že ztrátu vlastního jména a degradaci na číslo v koncentračním táboře nevnímali jako zvláště traumatizující zážitky. Ztráta jména jakožto ztráta lidství je spíše tematizována v odborné a memoárové literatuře, která má od táborové reality v prvním případě emocionální, v druhém případě časový odstup. Ten umožňuje reflektovat poměrně abstraktní pojem jako je jméno jakožto nositel lidství. Naproti tomu však narátor či narátorka v rámci orálněhistorického interview znovuprožívá veškerou táborovou každodennost, a tudíž se při vyprávění většínou zaměřuje spíše na fyzické utrpení, jakým bylo bití, hladovění a vysilující práce. Vystává i otázka, do jaké míry se v tomto napětí odráží samotná komemorativní forma, ve které je narativ produkován. Zdá se, jako by situace orálněhistorického interview díky fyzické spolupřítomnosti dvou osob snáze umožňovala otevírat reflexi tělesných prožitků, zatímco psané texty směřují k orientaci na reflexi kulturních aspektů prožitého násilí.

U přeživších koncentračního tábora v Osvětimi ještě přibývá další téma, kterým je vězeňské číslo vytetované na předloktí. K tomuto zásahu do své tělesné integrity po válce zaujali rozdílné postoje, týkající se například odstranění či naopak ponechání tohoto stigmatu, a tyto postoje lze chápat jako další z atributů sociální identity přeživší/ho holocaustu. Podobně jako žlutá hvězda, i tetování na předloktí se postupem času stalo významným kulturním symbolem, jenž je obecně rozpoznatelný jako reprezentace holocaustu. Dokládá to i expozice United States Holocaust Memorial Museum, do níž jsou zařazeny i detailní snímky předloktí přeživších [*Portion of photo mural...*].

Velký význam má jméno pro ty, kteří se vlastním jménem již představit nemohou. Jejich život skončil v momentu, kdy byli společensky degradováni na číslo v koncentračním táboře určené k „likvidaci“. Na rozdíl od těch, kteří se z „táborů smrti“ dostali živí a mohli začít nový život, ať už pod svým starým či nově zvoleným jménem, oběti holocaustu zemřely jako bezejmenná čísla. Dominantní přítomnost jmen obětí v různých podobách oficiálního připomínání události šoa dokládá, že symbolickému navrácení jmen je při komemoraci holocaustu přikládán velký význam.

V jedné z úvodních částí článku jsme vymezili dvě formy identity prostřednictvím termínů „vlastní“ a „nevlastní“ identita. Naše analýza orálněhistorických rozhovorů ukazuje, že i nucená změna jména, tedy atribut nevlastní identity připsané zvnějšku, se v poválečném období postupem času může stát součástí vlastní osobní identity a příslušní narátoři nové jméno nakonec přijímají za své. Stejně tak může být jako součást vlastní identity přijato i vězeňské číslo. Změna jména je odrazem napětí mezi vlastní a nevlastní identitou, které se jako takové však stává nedílnou součástí vyprávěného životního příběhu. Způsob, jakým k této změně osobní identity jednotlivé narátorky a narátoři přistupují, je samozřejmě individuální; někdy jde o čistě formální záležitost, které není přisouván větší význam, jindy se může jednat o silně traumatizující prožitek. Sociální identita přeživší/ho holocaustu se rovněž do jisté míry překrývá s kolektivní identitou „židovskou“: jde mnohdy opět o přijetí dříve nevlastní, připsané a nezřídka vnucené identity; jak se stručně vyjádřil i Primo Levi v rozhovoru s M. Belpolitim: „Žida ze mě udělali“ [*Belpoliti 2003: 215*].

Náš článek je i z důvodu jeho rozsahu třeba chápat jen jako jakýsi přehled souvislostí, v nichž sociální fenomén jména jako aspektu identity vystupuje v životních příbězích židovských přeživších holocaustu. Otázka jména, jeho změny, ztráty a především navrácení se totiž v kontextu holocaustu jeví jako velmi komplexní téma, zvláště když vezme do úvahy i související fenomény jako je význam jména v komemorativních aktivitách nebo vězeňské tetování. Zároveň je třeba zdůraznit, že jméno je i v současnosti důležitým a mnohdy rozhodujícím indikátorem etnické či sociální příslušnosti. „Pouhé“ jméno tak často může ovlivnit např. rozhodnutí o tom, zda bude dotyčným osobám pronajat byt či zda budou přijaty do zaměstnání, jak ukazují studie z německého i českého prostředí [např. *Wir müssen draußen bleiben...; Bartoš – Bauer – Chytilová – Matějka 2013*]. Právě na základě křestního jména jako atributu identity se nedávno pokusila německá politická strana Alternativa pro Německo (AfD) prokázat etnickou příslušnost pachatelů násilných činů v Sársku. Výsledky však ukázaly, že nejčastějšími křestními jmény pachatelů jsou Michael, Daniel a Andreas [*AfD-Anfrage im Saarland...*]. Je tedy zřejmé, že společenský význam jména a diskriminace na základě jména nemusí být jen tématem historicky orientovaného bádání, jak tomu bylo v tomto textu, ale zůstává dodnes aktuální záležitostí.

Zdroje

Interview z Archivu vizuální historie USC Shoah Foundation:

- [1] Abram A., ID číslo 54600, Archiv vizuální historie USC Shoah Foundation zpřístupněný v Centru vizuální historie Malach při Univerzitě Karlově v Praze s podporou infrastruktury LM2015071 LINDAT/Clarín (dále jen VHA).
- [2] Albert C., ID 53965, VHA.
- [3] Alice C., ID 52543, VHA.
- [4] André A., ID 54120, VHA.
- [5] Andrew W., ID 54540, VHA.
- [6] Anna H., ID 4077, VHA.
- [7] Anne-Laure L., ID 54693, VHA.
- [8] Bernat R. ID 41915, VHA.
- [9] Berry D., ID 53574, VHA.
- [10] Charles D., ID 26323, VHA.
- [11] David R., ID 54356, VHA.
- [12] Doris D., ID 24141, VHA.
- [13] Elizabet B., ID 37905, VHA.
- [14] Elizabeth E., ID 20800, VHA.
- [15] Elizabeth H., ID 42426, VHA.
- [16] Emery G., ID 55113, VHA.
- [17] Esther K., ID 53019, VHA.
- [18] Eva G., ID 52605, VHA.
- [19] Eva H., ID 55130, VHA.
- [20] Frida L. ID 6660, VHA.
- [21] Gerald R., ID 53105, VHA.
- [22] Gloria L., ID 53626, VHA.

- [23] Gustav B., ID 55085, VHA.
- [24] Hans A., ID 53075, VHA.
- [25] Harold G., ID 52452, VHA.
- [26] Harry J., ID 55632, VHA.
- [27] Henry N., ID 55644, VHA.
- [28] Jan R., ID 54348, VHA.
- [29] John H., ID 55131, VHA.
- [30] Judith L., ID 10827, VHA.
- [31] Kazimielz A., ID 54480, VHA.
- [32] Lena H., ID 55046, VHA.
- [33] Leo K., ID 25932, VHA.
- [34] Leon B., ID 52997, VHA.
- [35] Liselotte I., ID 52647, VHA.
- [36] Louis G., ID 54112, VHA.
- [37] Mark N., ID 21334, VHA
- [38] Martin M., ID 27728, VHA.
- [39] Mathilde S., ID 54318, VHA.
- [40] Margita K., ID 12522, VHA.
- [41] Michael O., ID 54445, VHA.
- [42] Minna A., ID 54786, VHA.
- [43] Naomi W., ID 55036, VHA.
- [44] Oskar K., ID 53149, VHA.
- [45] Paul L., ID 54767, VHA.
- [46] Paul S., ID 38656, VHA.
- [47] Peter A., ID 55428, VHA.
- [48] Regina E., ID 53979, VHA.
- [49] Rudolf S., ID 54608, VHA.
- [50] Sara H.-H., ID 55443, VHA.
- [51] Saul M., ID 6145, VHA.
- [52] Siegi I., ID 55022, VHA.
- [53] Renée D., ID 54875, VHA.
- [54] Renee D., ID 53146, VHA.
- [55] Rita K., ID 53023, VHA.
- [56] Rose R., ID 55346, VHA.

Literatura

- Bartoš, Vojtěch – Bauer, Michal – Chytilová, Julie – Matějka, Filip [2013]. *Attention Discrimination: Theory and Field Experiments*. CERGE-EI Working Paper Series 499. Dostupné z: <<https://www.cerge-ei.cz/pdf/wp/Wp499.pdf>>.
- Bauman, Zygmunt [2010]. *Modernita a holocaust* (2. vyd.). Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Belpoliti, Marco [2003]. *Hovory s Primo Levim (1963–1987)*. Praha – Litomyšl: Paseka.
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas [1999]. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Bourdieu, Pierre. [1998]. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.

- Eglin, Peter – Hester, Stephen [2003]. *The Montreal Massacre: A Story of Membership Categorization Analysis*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Finch, Janet [2008]. Naming Names: Kinship, Individuality and Personal Names. *Sociology* 42(4): 709–725.
- Fitzgerald, Richard – Housley, William (ed.) [2015]. *Advances in Membership Categorization Analysis*. London: Sage.
- Goffman, Erving [2003]. *Stigma: Poznámky o způsobech zvládnání narušené identity*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Hamar, Eleonóra [2010]. *Vyprávěná židovství: O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Havel, Václav – Kárný, Miroslav [1995]. *Terezínská pamětní kniha: židovské oběti nacistických deportací z Čech a Moravy 1941–1945. D. 1*. Praha: Melantrich – Terezínská iniciativa.
- Heim, Susanne [2008]. *Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden durch das nationalsozialistische Deutschland, 1933–1945*. München: Oldenbourg.
- Herbert, Ulrich – Orth, Karin – Dieckmann, Christoph [2002]. *Die nationalsozialistischen Konzentrationslager: Entwicklung und Struktur*. Band 2. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Klemperer, Victor [2003]. *Jazyk třetí říše – LTI: poznámky filologovy*. Jinočany: H&H.
- Knappová, Miloslava [1989]. *Rodné jméno v jazyce a společnosti*. Praha: Academia.
- Kogon, Eugen [1974]. *Der SS-Staat: Das System der deutschen Konzentrationslager*. München: Kindler Verlag.
- Králová, Kateřina – Kubátová, Hana (ed.) [2016]. *Návraty: Poválečná rekonstrukce židovských komunit v zemích středovýchodní, jihovýchodní a východní Evropy*. Praha: Karolinum.
- Levi, Primo [1995]. *Je-li toto člověk*. Praha: Sefer, nakladatelství Federace židovských obcí v České republice.
- Mlynář, Jakub [2013]. Výroční setkání Centra vizuální historie Malach – 28. 1. 2013 [zpráva]. *Historická sociologie* (1): 119–120.
- Mlynář, Jakub [2014]. Vztah paměti a identity v soudobé sociologii. In: Maslowski, Nicolas – Šubrt, Jiří, a kol.: *Kolektivní paměť: K teoretickým otázkám*. Praha: Karolinum, s. 257–276.
- Mlynář, Jakub [2015]. Unique Collection of Interviews with Armenian Genocide Witnesses and Survivors is Available at the Charles University in Prague [zpráva]. *Historická sociologie* (2): 126–128.
- Mlynář, Jakub [2016]. Pluralita identit v autobiografickém vyprávění československých Židů žijících v zahraničí. *Historická sociologie* (1): 33–51.
- Mlynář, Jakub [2017]. Co máme na mysli, když říkáme „my“? Kolektivní identita, identifikace a kategorizace. In: Mlynář, Jakub – Pauliček, Miroslav – Šubrt, Jiří, a kol.: *Člověk v teoretické perspektivě společenských věd*. Praha: Karolinum, s. 60–76.
- Mlynář, Jakub – Kocian, Jiří – Bukovská, Karolína – Chudomelová, Lenka [2017]. Sociologie (a) orální historie: Archiv vizuální historie USC Shoah Foundation dostupný v Centru vizuální historie Malach při Univerzitě Karlově. *Naše společnost* 2: s. 52–55.
- Mokrejš, Antonín. [2013]. *Jméno – objev a zmizení věci*. Praha: Academia.
- Mücke, Pavel – Vaněk, Miroslav [2012]. *Třetí strana trojúhelníku: Teorie a praxe orální historie*. Praha: Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy.
- Sofsky, Wolfgang [2006]. *Řád teroru: koncentrační tábor*. Praha: Argo.
- Stivers, Tanya – Enfield, Nick J. – Levinson, Stephen C. [2007]. Person reference in interaction. In: Enfield, Nick J. – Stivers, Tanya (ed.): *Person Reference in Interaction: Linguistic, cultural and social perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 1–20.
- Ther, Philipp – Siljak, Ana [2001]. *Redrawing Nations: Ethnic Cleansing in East-Central Europe, 1944–1948*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Internetové zdroje

- AfD-Anfrage im Saarland: Die meisten deutschen Messerangreifer heißen Michael [online]. Dostupné z: <<https://www.spiegel.de/politik/deutschland/afd-anfrage-im-saarland-die-meisten-messerangreifer-heissen-michael-a-1260240.html>>.

- Fest der Freude am 8. Mai: Befreiung Österreichs vom Nationalsozialismus* [online]. Dostupné z: <<https://www.mkoe.at/en/node/826>>.
- Hall of Names* – www.yadvashem.org [online]. Dostupné z: <<http://www.yadvashem.org/archive/hall-of-names>>.
- Liste vorgeschriebener Vornamen von 1938* [online]. Dostupné z: <<http://www.beliebte-vornamen.de/3600-verzeichnis-juedischer-vornamen-1938.htm>>.
- Juden in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg: 1945 bis 1989/90 bpb* [online]. Dostupné z: <<http://www.bpb.de/geschichte/nationalsozialismus/gerettete-geschichten/149156/juden-in-europa-nach-dem-zweiten-weltkrieg-1945-bis-1989-90>>.
- Portion of photo mural depicting Jewish Auschwitz survivors from Salonika, showing their tattooed arms on the third floor of the permanent exhibition of the U.S. Holocaust Memorial Museum – Collections Search – United States Holocaust Memorial Museum* [online]. Dostupné z: <<https://collections.ushmm.org/search/catalog/pa1092951>>.
- Příspěvek k dějinám Terezínských pamětních knih – Institut Terezínské iniciativy* [online]. Dostupné z: <<http://www.terezinstudies.cz/publications/terezinske-pametni-knihy-20-let/k-historii-tpk-cz.html>>.
- Richtlinien über die Führung von Vornamen* [online]. Dostupné z: <https://de.wikisource.org/wiki/Richtlinien_%C3%BCber_die_F%C3%BChrung_von_Vornamen>.
- START: STOLPERSTEINE* [online]. Dostupné z: <<http://www.stolpersteine.eu/start>>.
- Switzerland during the war years (1914–1945)* [online]. Dostupné z: <https://www.eda.admin.ch/dam/PRS-Web/en/dokumente/die-schweiz-in-der-zeit-der-weltkriege_EN.pdf>.
- Tattoos and Numbers: The System of Identifying Prisoners at Auschwitz* [online]. Dostupné z: <<https://www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10007056#>>.
- Totenbuch KZ Sachsenhausen* [online]. Dostupné z: <<http://www.stiftung-bg.de/totenbuch>>.
- Úmluva o právech dítěte* [online]. Dostupné z: <<http://www.osn.cz/wp-content/uploads/2015/03/umluva-o-pravech-ditete.pdf>>.
- Veřejné čtení jmen obětí holocaustu – Jom ha-šoa* [online]. Dostupné z: <<http://www.terezinstudies.cz/events/jom-ha-soa>>.
- Wir müssen draußen bleiben: Warum Hanna zur Besichtigung eingeladen wird und Ismail nicht* [online]. Dostupné z: <<https://www.hanna-und-ismail.de/index.html>>.
- Židovská obec Brno – Stolpersteine* [online]. Dostupné z: <<https://www.zob.cz/kameny-zmizelych>>.

Karolína Bukovská (*1994) absolvovala bakalářské dvouoborové studium Historie–Němčina pro mezikulturní komunikaci na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. V současnosti studuje jako stipendistka Německé akademické výměnné služby (DAAD) magisterský obor Public History na Freie Universität Berlin. Zaměřuje se na orální historii, paměťová studia a historickou kulturu. V roce 2018 se podílela na přípravě jubilejních výstav v Karolinu a v Národním zemědělském muzeu. Je spoluautorkou článku Sociologie (a) orální historie: Archiv vizuální historie USC Shoah Foundation dostupný v Centru vizuální historie Malach při Univerzitě Karlově, který vyšel v časopise *Naše společnost* (2/2017).

Jakub Mlynář (*1984) vystudoval sociologii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Od roku 2010 působí jako koordinátor Centra vizuální historie Malach, které je českým přístupovým místem k Archivu vizuální historie USC Shoah Foundation, z něhož čerpá i tento článek. Od roku 2016 do roku 2018 absolvoval stáž na švýcarské Univerzitě de Fribourg. Disertační práci věnoval sociologické analýze orálněhistorických interview v kontextu společenskovědních teorií identity, narativity a paměti. Zajímá se též o dějiny a teorii sociologie, o etnometodologii a konverzační analýzu. Je autorem řady odborných statí a editorem či spoluautorem několika knih.

Štátotvorné úvahy Uhro-Rusínov na konci 1. svetovej vojny – príklon k Československej republike*

ALEXANDER ONUFRÁK**

State-Building Considerations of Uhro-Rusins at the End of World War I – Inclination towards the Czechoslovak Republic

Abstract: In the study, the author tries to explain the socio-political attitudes of the Uhro-Rusins towards the Czechoslovak Republic in the early stages of its origin. The author also attempts to point to several possibilities of co-existence of the Uhro-Rusins in other potential variants, whether as a part of Hungary, independent Ukraine or Russia. One of the variants was also the establishing of an independent state of Uhro-Rusins. Since the American Rusins have played a significant role in this process, the author also deals extensively with the importance and role of the American National Council of Uhro-Rusins and G. I. Žatkovič, who later became the first governor of the Sub-Carpathian Rus. The study is primary based on the historical texts of the main actors of the American National Council of Uhro-Rusins (in particular G. I. Žatkovič, J. G. Gardoš and A. Pop), and secondary on the papers of renowned historians such as P. R. Magocsi, P. Švorc, I. Pop, S. Konečný and others.

Keywords: The American National Council of Uhro-Rusins; The Czechoslovak Republic; Uhro-Rus; Uhro-Rusins; G. I. Žatkovič, J. G. Gardoš, Czechoslovak Republic

DOI: 10.14712/23363525.2019.21

Úvod do problematiky

Pod pojmom Rusín(i), presnejšie Uhro-Rusín(i) chápeme príslušníkov rusínskeho národa, pričom teritórium, ktoré v minulosti Rusíni vždy obývali, sa nachádzalo pod Karpatským oblúkom v severovýchodnej časti Uhorska a bolo jeho neodlučiteľnou súčasťou. Podľa oficiálnych štatistických údajov uverejnených v *Magyar statisztikai közlemények* v roku 1912 i práce ruského etnografa S. Tomaševského pod názvom *Ugorskaja Rus* z roku 1910, na ktoré sa vo svojej práci *Zakliata Krajina: Podkarpatská Rus 1918–1946* odvoláva P. Švorc, bol najvyšší podiel Uhro-Rusínov na celkovom obyvateľstve v Berežskej župe (48,2 %), Marmarošskej župe (46,7 %), Ugočskej župe (40,5 %) a Užskej župe (38,2 %), pričom v menšom podiele ešte aj v Šarišskej župe (22,5 %), Zemplínskej župe (11,6 %), Spišskej župe (9,4 %), Báč-bodrožskej župe (1,3 %), Satmárskej župe (0,4 %), Boršodskej župe (0,1 %) a ojedinele aj inde [Švorc 1996: 6]. Obdobné demografické údaje vo svojej práci udáva aj S. Konečný.¹

* Štúdia je súčasťou riešenia grantového projektu KEGA 021 UPJŠ-4/2016 *Modernizácia politologického vzdelávania na UPJŠ v Košiciach*. Vedúca projektu prof. PhDr. Marcela Gbúrová, CSc.

** Mgr. Alexander Onufrák, PhD., Katedra politológie, Filozofická fakulta, Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, Moyzesova 9, 040 01 Košice, Slovenská republika. E-mail: alexander.onufrak@upjs.sk

¹ Podľa S. Konečného najvyšší počet Rusínov v 2. polovici 19. storočia žil v Marmarošskej župe (171 tis., resp. 47,7 %), Berežskej župe (117 tis., resp. 49,4 %), Užskej župe (70 tis., resp. 43,3 %), Ugočskej župe (48 tis., resp. 52%), pričom s miernym odstupom nasledovali župy – Zemplínska župa (35 tis., resp. 10,6 %), Šarišská župa (34 tis., resp. 19,4 %) a Spišská župa (14 tis., resp. 8,3 %) [Konečný 2015: 119–120].

Dnes teritórium obývané Rusínmi zahŕňa celé územie niekdajšej Podkarpatskej Rusi² (dnešná Zakarpatská oblasť Ukrajiny), viaceré prihraničné okresy severovýchodného Slovenska (Prešovský samosprávny kraj), prihraničné oblasti juhovýchodného Poľska (Podkarpatské vojvodstvo)³, ale tiež prihraničné oblasti severovýchodného Maďarska (Borsod-Abaúj-Zemplén a Szabolcs-Szatmár-Bereg) a tiež severozápadná oblasť Rumunska (Maramures). Okrem pomenovania Rusín, resp. Uhro-Rusín sa môžeme veľmi často stretnúť aj s ďalšími pomenovaniami ako Rusnák, Uhro-Rus, Karpato-Rus, Ruthén, Lemko a pod. [Magocsi 1994; Konečný 2015].

S tvrdeniami niektorých pro-ukrajinsky orientovaných akademikov a autorov, ktorí pojem Rusín považujú za „historicky staršie“ pomenovanie dnešného Ukrajinca, teda za jeho synonymum, sa dá súhlasiť len vo veľmi oklieštenej miere, a to len v tom prípade, ak toto pomenovanie etymologicky upresníme a teda, že hovoríme o tzv. Haličských Rusínoch. Tí predstavovali obyvateľstvo obývajúcce teritórium niekdajšej Haliče pod správou Rakúska, pričom dnes ide o oblasti západnej časti Ukrajiny, presnejšie o oblasť Ivano-Frankivsku, Lvivsku a Ternopiľsku, ale aj o niektoré prihraničné regióny na východe Poľska.

Vzhľadom na odlišný historicko-politický vývoj v rámci Rakúska a Uhorska, a teda i medzi oboma vyššie zmienenými entitami, je zreteľný rozdiel nie len pokiaľ ide o spoločensko-politický kontext, ale aj pokiaľ ide o kontext ekonomický, jazykový, kultúrny, národný či náboženský.⁴ Z tohto dôvodu nie je možné tieto dva národy zlučovať do jedného, ako to niektorí v minulosti často robili a ešte aj dnes stále robia. Na druhej strane, nepopierame, že v minulosti medzi haličskými a uhorskými Rusínmi a aj Rusínmi z Bukoviny jestvovali (aj pomerne čulé) väzby.

Pokiaľ ide o ekonomicko-politické a kultúrno-spoločenské postavenie Uhro-Rusínov v rámci Uhorska, územia obývané Uhro-Rusínmi vždy patrili k tým najchudobnejším a najzaostalejším. Ešte aj na začiatku 20. storočia značná časť obyvateľstva pritom pracovala v poľnohospodárstve alebo pri ťažbe a spracovaní dreva. Kým na severovýchode Slovenska predstavoval podiel ekonomicky aktívneho obyvateľstva pracujúceho v oblasti poľnohospodárstva približne 70 %, tak v prípade územia Uhorskej Rusi bol tento podiel

² Nakoľko zemepisné označenie *Podkarpatská Rus* sa začalo používať až v Československej republike od roku 1920 a to prijatím *Zákona č. 121/1920 Sb. zo dňa 29. februára 1920, ktorým sa uviedla Ústavná listina Československej republiky*, v celej štúdiu na označenie územia obývané uhorskými Rusínmi pokiaľ bolo súčasťou Uhorska budeme používať geografické označenie *Uhorská Rus*.

³ Značná časť pôvodného lemkovského obyvateľstva bola v 50. rokoch 20. storočia z tohto regiónu násilne presídlená do iných regiónov v rámci Poľska počas tzv. *Akcie Višla*. Predovšetkým do okolia mesta Wrocław, či prímorských miest Baltského mora – Gdaňsk, Gdynia a Szczecin.

⁴ Ako príklad toho, že medzi haličskými Rusínmi a uhorskými Rusínmi bol (a stále je) rozdiel, je možné uviesť aj udalosti, ktoré sa odohrali počas 19. a 20. storočia. Spomedzi nich je možné spomenúť napríklad konanie Slovanského zjazdu v Prahe medzi 2.-12. júnom 1848 [bližšie o Slovanskom zjazde: Černý 1888]. Kým haličskí Rusíni svojich zástupcov na zjazde mali, pričom boli zaradení do spoločného okruhu s Poliakmi, tak z uhorských Rusínov nebol na Slovanskom zjazde prítomný nikto. Vzhľadom na túto skutočnosť bol J. M. Hurban ako zástupca Slovákov požiadaný zástupcom haličských Rusínov I. Borisikevičom, aby zostavil a predniesol požiadavky nielen za Slovákov, ale aj za uhorských Rusínov. Toto vyhlásenie je známe aj ako *Žiadosti Slovákov a Rusínov (uhorských)*, pričom pozostával zo siedmich bodov. Zaujímavosťou tohto textu je, že aj keď sa v celom Hurbanovom texte spomínajú uhorskí Rusíni, v názve tohto dokumentu vypublikovaného v roku 1962 zostavovatelia uviedli, že išlo o *Žiadosti Slovákov a Ukrajincov uhorských*. Zostavovatelia zároveň konštatovali, že „išlo o prvý doklad slovensko-ukrajinskej politickej spolupráce v Uhorsku“. Toto, vzhľadom na vyššie uvedené skutočnosti ohľadne zástupcov haličských Rusínov, považujeme nielenže za nereálne, ale priamo za zámerný a vedomý klam, ktorý len kopíroval postoje vtedajšej politickej reprezentácie k Rusínom [Bokeš 1962: 25-27].

ešte vyšší, pričom sa približoval až k 90 % [Konečný 2015]. Za najčastejšie príčiny, ale aj následky tohto stavu možno považovať:

- absolútnu absenciu politických elít medzi Uhro-Rusínmi;⁵
- takmer neexistujúcu rusínsku inteligenciu, pričom aj tí, ktorí ju tvorili, sa koncentrovali najmä v rámci gréckokatolíckeho duchovenstva;
- odnárodňovanie a silné pomaďarčovanie;
- orientácia na viaceré smery a prúdy (pro-maďarský, pro-ukrajinský, pro-ruský, pro-rusínsky) mali značný vplyv na vnútornú nejednotnosť a fragmentáciu Uhro-Rusínov, čo malo za následok i časté nezhody a konflikty v rámci samotného rusínskeho hnutia;
- rozpory v rámci duchovenstva, a to nie len medzi gréckokatolíckimi a pravoslávnyimi, ale aj v rámci jednej cirkvi v závislosti od príslušnosti k etniku. Tento rozpor bol najmä medzi pro-rusínsky a pro-maďarsky orientovanými duchovnými gréckokatolíckej cirkvi, pričom bokom nezostali ani pro-slovenskí či pro-ukrajinskí duchovní. Časť gréckokatolíkov dokonca konvertovala na pravoslávie, a to tak doma, ako aj v USA;⁶
- neexistencia spisovného rusínskeho jazyka, ale aj nekonečné debaty a spory o zachovanie cyriliky, resp. prijatí latinky;
- neexistencia vlastných vzdelávacích, kultúrnych a politických organizácií;
- na prelome 19. storočia a 20. storočia silná vystaňovalecká vlna najmä do USA, no v menšej miere i do Kanady, štátov Latinskej Ameriky či do Belgicka.

V súvislosti s emigráciou uhorských Rusínov je potrebné povedať, že do roku 1914 sa len z územia Uhorskej Rusi do USA vystaňovalo približne 155 tisíc osôb, čo predstavovalo takmer 1/3 jej vtedajšieho obyvateľstva [Švorc 1996]. Podľa P. R. Magocsiho celkový počet Uhro-Rusínov, ktorí do USA medzi rokmi 1880 až 1914 prišli, nebol nižší než 225 tisíc osôb, pričom vychádzal z migračných štatistík USA. Pritom podľa oficiálnych uhorských štatistík to bolo za to isté obdobie len približne 60 tisíc osôb [Magocsi 2005]. *Americká Národná rada Uhro-Rusínov* v rokoch 1918–1919 odhadovala počet Uhro-Rusínov žijúcich v USA až na približne pol milióna [ANRU-R 1919]. I. Mrva a V. Segeš vo svojej knihe *Dejiny Uhorska a Slováci* uviedli, že „len v rokoch 1899 až 1907 počet osôb, ktoré sa z Uhorska

⁵ Táto absencia pretrvávala od 70. rokov 19. storočia, čo do značnej miery súviselo s rakúsko-uhorským vyrovnaním. Do tohto obdobia je možné spomenúť spoločensko-politické aktivity takých osobností Uhro-Rusínov, akými boli A. I. Dobriansky, A. Duchnovič, A. Pavlovič, ale aj mnohí ďalší (A. Kralický, J. Stavrovský-Popradov, I. Danilovič-Korytňanský atď.).

⁶ V tejto súvislosti je možné spomenúť napríklad konflikt z roku 1891 medzi rusínskymi gréckokatolíckymi duchovnými a katolíckou hierarchiou v USA kvôli celibátu. Časť gréckokatolíckych veriacich, ale aj duchovných konvertovala na pravoslávie. V roku 1894 vznikol ďalší konflikt medzi gréckokatolíckimi z Haliče a rusínskymi gréckokatolíckimi z Uhorska, ktorí odmietali ukrajinskú orientáciu. Rozkol medzi oboma skupinami sa najviac prejavil v roku 1907, keď Vatikán za gréckokatolíckeho biskupa pre USA vymenoval haličského duchovného ukrajinskej orientácie S. S. Ortynského. Rozpory medzi predstavenými gréckokatolíckej cirkvi a organizáciou združujúcou Rusínov pod názvom *Sojedeninije Greko-Katholičeskich Russkich Bratstv* vyvolalo vznik novej rusínskej organizácie, a to *Sobranije Greko-Katholičeskich Cerkovnich Bratstv*. Keďže uhorskí Rusíni odmietli uznať biskupa S. S. Ortynského za svojho biskupa, v roku 1918 musel Vatikán rozdeliť gréckokatolícku cirkev v USA na dve, na ukrajinskú a rusínsku. Po smrti biskupa S. S. Ortynského v roku 1916 považovalo *Sojedeninije Greko-Katholičeskich Russkich Bratstv* za najvhodnejšieho kandidáta na biskupský stolec o. A. S. Dzubaya. Keď sa biskupom nestal, nespokojný o. A. S. Dzubay konvertoval na pravoslávie. Po ôsmich rokoch sa však opäť vrátil do gréckokatolíckej cirkvi [Pop 2011; Magocsi 2005]. V Uhorsku boli hlavnými dôvodmi prechodu rusínskych gréckokatolíkov na pravoslávie najmä sociálno-ekonomické aspekty (platenie tzv. rokoviny a kobliny), ale aj maďarizácia. Uhorská vláda v prechode časti rusínskeho obyvateľstva z gréckokatolíckej viery na pravoslávie videla aj politický aspekt, teda priblíženie sa k ruskému štátu. To bol aj prípad tzv. *Marmaroškého procesu* v dňoch 29. decembra 1913 až 3. marca 1914 [Švorc 1996; Pop 2005].

vysťahovali do Ameriky, dosiahol úroveň 740 tisíc, pričom do začiatku 1. svetovej vojny sa v Amerike natrvalo usadilo 600 tisíc našich krajanov“⁷ [Mrva – Segeš 2012: 331]. Na týchto príkladoch je možné jasne vidieť, že medzi uverejnenými štatistikami existujú značné rozdiely, a to v závislosti od toho, kto a za akých podmienok tieto údaje zhromaždil a uverejnil.

Najvyšší počet Uhro-Rusínov sa pritom koncentroval v štátoch Pensylvánia, New York, New Jersey, Ohio a Connecticut a v menšej miere aj v štátoch Indiana, Illinois, Michigan, Minnesota, ale aj inde. Prevažná väčšina Uhro-Rusínov sa pritom sústreďovala v priemyselných oblastiach, v ktorých dominovalo baníctvo a hutníctvo. I keď na jednej strane je možné vysťahovalectvo Uhro-Rusínov považovať za istú tragédiu národa, na druhej strane, práve vďaka emigrácii sa tento národ sociálno-ekonomicky, ako aj občiansko-politicky povzniesol na úplne novú úroveň.

Hlavným cieľom tejto práce je poukázať na štátotvorné úvahy Uhro-Rusínov na konci 1. svetovej vojny s dôrazom na príklon k novovzniknutej Československej republike.

1. Uhro-Rusíni na križovatke dejín

Najvýznamnejšie úvahy o štátoprávnom usporiadaní Uhro-Rusínov pochádzajú z 2. polovice 19. storočia, pričom za najvýznamnejšiu politickú osobnosť uhorských Rusínov v tomto období sa ešte aj dnes považuje národný buditeľ Uhro-Rusínov a vtedajší poslanec Uhorského snemu A. I. Dobriansky. Od 70. rokov 19. storočia až do ukončenia 1. svetovej vojny v roku 1918 uhorskí Rusíni v rámci Uhorska v podstate nemali žiadnu výraznejšiu politickú reprezentáciu, ktorá by sa ich zastávala a navonok reprezentovala.

Na konci 1. svetovej vojny, v súvislosti so štátoprávnym usporiadaním územia Uhorskej Rusi, prichádzalo do úvahy hneď niekoľko variantov:

1. Uhorská Rus ako autonómna súčasť Maďarska;
2. Uhorská Rus ako samostatný štát;
3. Uhorská Rus ako súčasť Ruska;
4. Uhorská Rus ako súčasť zjednotenej Ukrajiny;
5. Uhorská Rus ako súčasť novovznikajúcej Československej republiky.

Každá koncepcia sa opierala o isté predpoklady (historické, kultúrne, jazykové, náboženské, ekonomické atď.), pričom ich protagonistami boli najmä jednotlivci i skupiny intelektuálov prikláňajúcich sa ku konkrétnemu variantu. Štátotvorné koncepcie pritom nevychádzali „zdola“, teda od bežných ľudí, ale výlučne od intelektuálnych a politických elít. Tie chceli existujúce spoločensko-politické pomery (a často aj svoje vlastné postavenie) buď udržať – to bol prípad pro-maďarskej orientácie, alebo ich naopak zásadným spôsobom zmeniť, a to podľa toho, ako sa menili vtedajšie okolnosti a udalosti.

⁷ Pod „našimi krajanmi“ mali autori na mysli (spoločne) Slovákov a Rusínov, pričom ako vyššie v texte uvádzajú, „ako prví odchádzali obyvatelia východného Slovenska, najmä neúrodou postihnutého Zemplína, Šariša a Spiša, no od konca 80. rokov 19. storočia sa húfne sťahovali do Ameriky aj obyvatelia z ostatných kútov Slovenska“.

1.1 Uhorská Rus ako autonómna súčasť Maďarska

Na konci 1. svetovej vojny na územiach dovtedy patriacich pod správu Rakúsko-Uhorskej monarchie zavládol dovtedy nepredstaviteľný chaos. Z danej situácie, ktorá bola značne neprehľadná a o to viacej nepochopiteľná, chcel každý národ pre seba vyťažiť čo najviac. Kým dovtedy porobené národy sa z nastolenia nových pomerov nesmierne tešili, keďže v nich videli nové výzvy, tak zástancovia starých pomerov sa snažili zachrániť, čo sa len dalo. V tomto duchu sa niesla aj propagandistická kampaň maďarskej vlády pod vedením M. Karolyiho. Zachovaniu územnej celistvosti Uhorska už nepomohol ani predložený návrh tzv. *Podunajských spojených štátov*, ktorý detailne rozpracoval maďarský minister pre národnosti O. Jászi. Niekdajšie Uhorsko sa tak malo stať federatívnym štátom – presnejšie akýmsi „východným Švajčiarskom“ [*Danilák in. Švorc – Danilák – Heppner (ed.) 2002*]. Jediní, kto na túto maďarskú ponuku na autonómiu pristúpili, boli poniektorí pro-maďarskí Uhro-Rusíni.

5. novembra 1918 sa v Užhorode (za súhlasu vtedajšieho mukačevského sídelného biskupa A. Pappa) stretli gréckokatolícki duchovní pro-maďarskej orientácie, ktorí rozdiskutovali vzniknutú situáciu, pričom sa vyslovili za zotrvanie uhorských Rusínov v spoločnom zväzku s Maďarmi. Na čelo tohto výboru sa postavil o. A. Vološin. Už o štyri dni neskôr – t. j. 9. novembra 1918 došlo v Užhorode k zvolaniu ľudového zhromaždenia, na ktorom bola vytvorená *Uhro-Ruská Národná rada*. Za jej predsedu bol zvolený o. S. Szabó, pričom o. A. Vološin sa stal jej jednatelom. Zároveň bolo prijaté memorandum, v ktorom sa prítomní vyslovili za celistvosť maďarského štátu, no od maďarskej vlády pre Uhro-Rusínov delegáti požadovali rovnaké práva, aké mali mať aj ostatné národy tohto štátu; autonómiu správu pre gréckokatolícku cirkev; zriadenie katedry ruského – teda rusínskeho jazyka na univerzite v Budapešti; ale aj nastolenie hospodárskych reforiem [*Švorc 1996; Pop 2005*].

Vzhľadom na rýchlo sa meniace udalosti už 10. decembra 1918 bolo v Budapešti zvolané národné zhromaždenie Rusínov, ktorého sa mala zúčastniť len lojálna pro-maďarsky orientovaná rusínska inteligencia, s cieľom potvrdiť zotrvanie Uhro-Rusínov v rámci Maďarska. Keďže sa tohto zhromaždenia zúčastnili aj pro-ukrajinsky orientovaní Rusíni z Chustu a Jasini – konkrétne J. Braščajko, P. Dolinaj a Š. Kločurak,⁸ ktorí proklamovali pripojenie Karpatskej Rusi k Ukrajine, k očakávanému záveru zhromaždenia, a to deklarovať prináležitosť Uhro-Rusínov k Maďarsku, napokon nedošlo. Jedným z vyvrcholení týchto udalostí bolo aj vyhlásenie pro-ukrajinsky orientovaných Rusínov, že budapeštianske zhromaždenie nemá žiadne kompetencie rozhodovať o osude podkarpatských Rusínov, ako aj to, že „ďalšie národné zhromaždenie sa má konať na vlastnej pôde, a nie na cudzej – v Budapešti“ [*Švorc 1996: 18–19; Pop 2005: 281*].

Na základe takéhoto politického vývoja maďarská vláda ešte dňa 21. decembra 1918 zriadila zákonom č. X z toho istého dňa v rámci Maďarskej republiky rusínsku autonómu oblasť pod názvom *Ruská Krajina*.⁹ *Ruská Krajina* zahŕňala župy Marmaroš, Bereg, Uh a Ugoča, pričom hranice územia boli určené len dočasne, kým nebudú vyznačené medzinárodnou mierovou konferenciou. Aj keď rusínska reprezentácia požadovala do

⁸ P. Švorc vo svojej knihe udáva ešte aj J. Čučka [*Švorc 1996*].

⁹ M. Danilák poukazuje na fakt, že mnohí autori na označenie tohto územia používajú v ukrajinčine i slovenčine termín *Ruská Krajina*, čo je podľa neho nesprávne [*Danilák in. Švorc – Danilák – Heppner (ed.) 2002: 61*].

autonómnej oblasti Ruskej Krajny zahrnúť aj Zemplínsku, Šarišskú, Spišskú a Abovskú župu, keďže aj tu žili uhorskí Rusíni, maďarská vláda s týmito požiadavkami v podstate nepočítala. Po prvé, preto, že išlo o župy, kde Rusíni predstavovali menšinu a po druhé, že maďarská vláda sa nechcela dostať do konfliktu s ďalšími nemaďarskými národmi bývalého Uhorska.

Po tom, čo 8. januára 1919 boli mestá Užhorod, Mukačevo, Berehovo, Marmarošská Sihoť, Sevluš (dnes Vinohradovo) a dokonca i Svalava a Solotvyna, ako aj okresy Berehovský, Sevlušský a Ťačevský vyhlásené za integrálnu súčasť Maďarska, sa odpor voči budapeštianskej vlády vzniesol i zo strany promaďarsky orientovaných Uhro-Rusínov [Danilák in. Švorc – Danilák – Heppner (ed.) 2002].

4. marca 1919 sa na území Ruskej Krajny, ktoré ešte nebolo obsadené československým vojskom konali, voľby do *Rusínskeho národného zhromaždenia*, pričom účasť voličov v nich bola príliš nízka. V nasledujúci deň – 5. marca 1919 sa v Mukačeve konalo 1. zasadnutie novozvoleného národného zhromaždenia, ktoré pozostávalo z 36 zástupcov. Na návrh K. Hrabara namiesto schválenia vládneho programu prítomní poslanci maďarskej vláde ultimátne oznámili, že zhromaždenie sa opätovne zide až potom, ako maďarská vláda vytýči hranice Ruskej Krajny, ktoré uspokojia Rusínov. Podľa M. Daniláka, ktorý sa vo svojej práci odvoláva na P. Sterča, to bol v podstate „faktický koniec autonómie v réžii Karolyiho vlády“ [Danilák in. Švorc – Danilák – Heppner (ed.) 2002: 62].

Pokiaľ ide o pro-maďarsky orientovanú skupinu Rusínov v USA, najčastejšie sa spomínajú o. N. Chopey, M. Yuhasz, o. M. Balogh, a o. V. Tegza [Danko 1968]. (Zkratka „o.“ je otec – ako duchovný otec, respektive farár.)

1.2 Uhorská Rus ako samostatný štát

S týmto variantom sa najčastejšie stretávame najmä medzi časťou rusínskej reprezentácie v USA. Medzi najvýznamnejších podporovateľov tohto variantu patrili o. J. P. Hanulya, J. G. Gardoš, o. V. Gorzó, o. A. Pop, o. T. Žatkovič a G. I. Žatkovič [Danko 1968]. Potom, ako táto skupina zistila, že vznik samostatného štátu Uhro-Rusínov nie je možný, všetci si osvojili myšlienku spoluzitia v spoločnom štáte s Čechmi a Slovákmi na federatívnom princípe.

Existenciu troch „rusínskych republík“ – *Huculska republika*,¹⁰ *Rusínska ľudová republika Lemkov*¹¹ a *Komančanská republika*¹² – možno vnímať len ako „prechodné útvary“, ktoré len ťažko možno považovať za štátno-politické subjekty v pravom zmysle slova.

¹⁰ V prípade *Huculskej republiky* išlo o štátny útvar, ktorého trvanie bolo približne len pol roka, a to od 8. januára 1919 do 11. júna 1919. Hlavné mesto bolo zriadené v meste Jasiňa. Huculská republika nebola uznaná žiadnym štátom [bližšie o *Huculskej republike* napríklad Pipaš 2009].

¹¹ *Rusínska ľudová republika Lemkov* vznikla po rozpade Rakúsko-Uhorska, keď sa vo Florynke (dnes Poľsko) dňa 5. decembra 1918 zišlo 500 delegátov zo 130 lemkovských obcí, aby vytvorili výkonnú radu schopnú zjednotiť Rusínov žijúcich na oboch stranách Karpát do štátu, ktorý by sa mohol pripojiť k Rusku. Vzhľadom na vypuknutie občianskej vojny v Rusku sa tieto úvahy neskôr ukázali ako nereálne. Aj v tomto prípade došlo k rozporom v rámci rusínskeho hnutia. Kým časť delegátov sa prikláňala k pripojeniu k Rusku, iná inklinovala k Ukrajine a ďalšia k novovzniknutej Československej republike [bližšie pozri: Magocsi 1993].

¹² *Komančanská republika* sa niekedy označuje aj ako *Lemkovská republika*. Trvanie tejto republiky bolo pomerne krátke, a to od 5. novembra 1918 do 27. januára 1919. Na rozdiel od *Rusínskej ľudovej republiky Lemkov* vo Florynke, ktorej cieľom bolo hájiť záujmy Rusínov – Lemkov, *Komančanská republika* so sídlom v Komaňci (dnes Poľsko) sa prikláňala k ukrajinskej orientácii, presnejšie k novovzniknutej Západoukrajinskej ľudovej

1.3 Uhorská Rus ako súčasť Ruska

V súvislosti s variantom, ktorý uvažoval o pripojení Uhorskej Rusi k Rusku, je potrebné povedať, že v zásade nešlo o nové úvahy, keďže totožné úvahy sa už objavili omnoho skôr – konkrétne v 2. polovici 19. storočia, a to najmä v prácach A. I. Dobrianskeho. V tomto období to v regióne strednej Európy nebolo nič výnimočné, nakoľko obdobné úvahy o pripojení slovanských národov k Rusku je možné vidieť u celého radu vtedajších národných buditeľov, vrátane mnohých Slovákov, Čechov, Srbov či Chorvátov [bližšie pozri napr. *Gbúrová 2002; Gbúrová in. Krno 2017*].

V období tesne po skončení 1. svetovej vojny sa s orientáciou karpatských Rusínov na Rusko opätovne stretávame najmä pri *Rusínskej ľudovej republike Lemkov*, ale aj medzi reprezentantmi *Ruskej národnej rady* so sídlom v Prešove, či u niektorých amerických Uhro-Rusínov združených v organizácii *Amerikanska Ruska Národná Obrana*.¹³ Hlavnými protagonistami tejto organizácie boli N. Pačuta, P. Hatalak, P. Dzwončík a o. E. Kubek. Táto organizácia bola známa aj vďaka pomerne čulej spolupráci s pro-ruskými imigrantmi z Haliče a Bukoviny a podporovaná Rusmi žijúcimi v USA.¹⁴

Vzhľadom na politický vývoj v Rusku začali predstavitelia *Národnej Obrany* po roku 1917 postupne upúšťať od orientácie na Rusko a v čoraz väčšej miere prijímali ideu pripojenia Uhorskej Rusi – avšak spoločne s Haličou a Bukovinou – k Československu. V apríli 1918 dokonca v tejto veci predložili memorandum vtedajšiemu ministrovi vnútra USA R. Lansingovi. 30. mája 1918 sa N. Pačutovi (aj vďaka pomoci amerických Slovákov) podarilo stretnúť s T. G. Masarykom v snahe informovať ho o tomto projekte. Aj keď postoj T. G. Masaryka k Pačutovmu projektu pripojiť k Československej republike nie len Uhorskú Rus, ale aj Halič a Bukovinu bol vzhľadom na jeho nerealizovateľnosť¹⁵ hneď od začiatku zamietavý, v každom prípade je potrebné vyzdvihnúť tú skutočnosť, že išlo *de facto* o prvý pokus politického priblíženia Uhro-Rusínov k Čechom a Slovákom.

republike (ďalej ZUNR), ktorá existovala od 1. novembra 1918 do 18. júla 1919, keď bola obsadená poľskými jednotkami a o čosi neskôr pripadla Poľsku.

¹³ Prvý kongres tejto skupiny sa konal v New Yorku 13. júla 1917. Výsledkom kongresu bolo schválenie začlenenia Karpatskej Rusi ako autonómnej jednotky v rámci Ruska vo forme meromera, ktoré P. Hatalak a P. Dzwončík prezentovali ruskému veľvyslancovi vo Washingtone D. C. B. Bakhmeteffovi. Zo strany ruských delegátov bolo toto memorandum upravené, a to v tom zmysle, že bol z neho vynechaný dôraz na autonómiu v rámci Ruska, čo bolo ospravedlňované tým, že by tento pojem mohol byť zo strany ruského partnera a jeho dobrej vôle nesprávne pochopený. Memorandum bolo následne preložené do viacerých jazykov a zaslané Američanom, Britom i ďalším spojeneckým vládam [*Danko 1968*].

¹⁴ V súvislosti s aktivitami *Amerikanskej Ruskej Národnej Obrany* (skrátene *Národnej Obrany*) delegát J. G. Gardoš na *Zasadnutí Národného kongresu Amerikanských Rusínov pod ochranou a vedením Americkej národnej rady Uhro-Rusínov konanej v Homestead, Pa., v dňoch 15.-16. septembra 1919* povedal: „Národnú Obranu zničili ľudia boľševických princípov, pričom hlavným princípom ruských boľševikov je neverstvo národa. Oni ničia všetko, čo národ drží pri Bohu, pri cirkvi, pri spoločenskom poriadku. Oni sa pokúšali dotknúť najväčšieho pokladu uhro-ruského národa – jeho svätej viery. Pokúsili sa medzi americkými Rusínmi zasiahť takým zmätkom, aký sa im podaril v Rusku“ [*ANRU-R 1919: 88-89*].

¹⁵ Pri stretnutí s N. Pačutom si T. G. Masaryk veľmi dobre uvedomoval tri zásadné skutočnosti: 1. K novovzniknutej Československej republike nebude možné pripojiť Halič a Bukovinu; 2. T. G. Masarykovi boli známe predošlé aktivity *Národnej Obrany* a jej pro-ruská orientácia; 3. Medzi americkými Rusínmi mali N. Pačuta, ako aj *Národná Obrana* príliš nízku podporu [*Danko 1968*].

1.4 Uhorská Rus ako súčasť zjednotenej Ukrajiny

Pokiaľ ide o pripojenie území obývaných uhorskými Rusínmi k novovzniknutej Ukrajine, realizovateľnosť tohto variantu sa javila hneď od začiatku za omnoho pravdepodobnejšiu, ako to bolo v predošlých troch prípadoch. Miera realizovateľnosti tohto variantu obzvlášť vzrástla potom, ako Nemecko a Rakúsko-Uhorsko 9. februára 1918 uznali Ukrajinu za samostatný štát a podpísali s ňou separátne mierové zmluvy.

Za obzvlášť významný dátum možné považovať 8. november 1918. V tento deň nielenže došlo k ľudovému zhromaždeniu v Jasini (juhovýchodná časť Marmarošskej župy), ktoré podporilo požiadavku sformulovanú Š. Kločurakom, aby sa Uhorská Rus pripojila k Ukrajine, pričom bola vyhlásená aj tzv. *Huculská republika*, ale nezávisle na tomto zhromaždení došlo aj k stretnutiu v Starej Ľubovni, kde bola z iniciatívy E. Nevického, ktorý najhlasnejšie proklamoval pro-ukrajinskú orientáciu, založená *Ruská národná rada*,¹⁶ ktorá následne prijala uznesenie o zjednotení uhorských Rusínov s Ukrajinou. 17. novembra 1918 došlo v Chuste ku vzniku *Ruskej (ukrajinskej) národnej rady*, ktorá taktiež vyslovila požiadavku pripojenia územia Uhorskej Rusi k Ukrajine. Samotnú požiadavku pritom predniesol jej predseda J. Braščajko, a to najprv 10. decembra 1918 v Budapešti, pričom opätovne bola nastolená 21. januára 1919 na zhromaždení v Chuste [Pop 2005].

8. decembra 1918 vznikla v Svaľave *Karpatská Ruská Národná Rada*, na ktorej čele stál M. Komarnický, pričom ostro odsúdila pro-maďarský orientovanú *Uhro-Ruskú Národnú radu* so sídlom v Užhorode a tiež sa vyjadrila za pripojenie k Ukrajine. Posledná v poradí pro-ukrajinsky orientovaná národná rada vznikla v Marmarošskej Sihoti dňa 18. decembra 1918 a na jej čelo sa postavil M. Braščajko. Výstižné sú v tejto neprehľadnej situácii slová historika I. Popa, ktorý vznik hneď viacerých národných rád Uhro-Rusínov opísal nasledovne: „Na území od Popradu po Jasiňu na juhovýchode a po Lemkovinu na severovýchode vznikol celý rad tzv. národných rád rôznorodej orientácie“ [Pop 2011: 66].

Po obsadení Ukrajiny boľševickou armádou v roku 1919 a potom, ako mierová konferencia v Paríži neuznala samostatnosť Ukrajiny, sa tieto úvahy rozplynuli a za najreálnejší vývoj viacerí (aj pro-ukrajinskí) protagonisti považovali pripojenie Uhorskej Rusi k Československej republike.

1.5 Uhorská Rus ako súčasť novovznikajúcej Československej republiky

O spojení Uhro-Rusínov so Slovákmi a Čechmi v rámci spoločného štátu sa začalo medzi Uhro-Rusínmi v USA hovoriť až niekedy na prelome prvého a druhého polroka 1918. Samotná idea spolupráce medzi uhorskými Rusínmi a Slovákmi vychádzala v podstate zo spoločných skúseností, problémov i spolunažívania doma v Uhorsku i v emigrácii v USA. Táto spolupráca sa prejavovala v každodennom živote i vo vzájomnom povzbudzovaní jedných druhými a naopak.¹⁷ Česká politická reprezentácia až do tohto obdobia o spo-

¹⁶ Dňa 19. novembra 1918 sa sídlo *Ruskej národnej rady* zo Starej Ľubovne prenieslo do Prešova. Jej vedenie postupne ovládla skupina okolo A. Beskyda, ktorá proklamovala orientáciu na Československo, pričom postupne vytlačovali z diania pro-ukrajinsky orientovaných aktivistov na čele s E. Nevickým. Už o dva dni neskôr sa prešovská *Ruská národná rada* spojila s *Ruskou radou Lemkov* na čele s A. Gagatkom a D. Vyslockým a vytvorili *Karpato-ruskú národnú radu* [Pop 2011].

¹⁷ O spolkovej spolupráci medzi Uhro-Rusínmi a Slovákmi píše napríklad P. R. Magocsi [Magocsi 2005].

jení s Uhro-Rusínmi a ani o území, ktoré Uhro-Rusíni obývali, v podstate neuvažovala. Toto územie bolo podľa nej chápané ako sféra, ktorá patrí Rusku¹⁸ [Švorc 1996].

30. mája 1918 sa v Pittsburghu (Pennsylvánia) N. Pačuta (tentokrát už ako podporovateľ pripojenia uhorských Rusínov k Československej republike) stretol s T. G. Masarykom, aby spoločne prekonzultovali vzájomnú existenciu v spoločnom štáte. T. G. Masaryk, vedomý si predošlej pro-ruskej orientácie N. Pačutu i jeho tendencie okrem Uhorskej Rusi pripojiť k Československej republike ešte aj Halič a Bukovinu, vzal tento návrh, presnejšie memorandum, na vedomie pomerne vlažne. V každom prípade možno hovoriť o prvom kroku politického priblíženia uhorských Rusínov k Čechom a Slovákom.

Vzhľadom na dovtedajšiu vnútornú rozdrobenosť a nejednotnosť v rámci rusínskej emigrácie v USA bolo prvoradým cieľom jej hlavných protagonistov zjednotiť postoje vo vnútri hnutia s cieľom vystupovať navonok ako jedna integrálna societa. To sa odohralo v júni 1918 v meste Cleveland (Ohio), kde sa konal zjazd rusínskych organizácií, ktorý sa následne presunul do mesta Braddock (Pennsylvánia). Na zjazde došlo nielen k zosadeniu N. Pačutu z čela rusínskeho hnutia, ale predovšetkým k vytvoreniu komisie, ktorá mala pripraviť spoločné stretnutie, na ktorom by sa stretli zástupcovia najvýznamnejších rusínskych organizácií, a to *Sojedeninije Greko-Kaftoličeskich Russkich Bratstv*¹⁹ (ďalej *Sojedeninije*) a *Sobranije Greko-Katholičeskich Cerkvnych Bratstv*²⁰ (ďalej *Sobranije*). Stalo sa tak 23. júla 1918 v Homesteade (Pennsylvánia), keď sa zástupcovia oboch organizácií stretli, aby prediskutovali, čo by bolo pre budúcnosť Uhro-Rusínov najlepším riešením. Argumentovalo sa za i proti spojeniu s Maďarmi, Čechoslovákmi, Ukrajincami i Rusmi. Za najväčší prínos je však možné považovať to, že sa prítomní spoločne zhodli na vzájomnej spolupráci v prospech rusínskeho národa a na záver stretnutia zostavili politický program *Americkéj Národnej Rady Uhro-Rusínov*²¹ (ďalej ANRU-R). Direktórium ANRU-R pritom pozostávalo z 9 zástupcov *Sojedeninija*, 9 gréckokatolíckych duchovných, 2 zástupcov *Sobranija* a 3 učiteľov. Dokopy teda išlo o 23 reprezentantov. Za predsedu ANRU-R bol zvolený o. N. Chohey.

¹⁸ Na druhej strane, T. G. Masaryk sa už v lete 1917 počas svojho pobytu v Kyjeve „dotkol“ budúcnosti Uhorskej Rusi, keď mu predstavitelia *Centrálnej rady* v Kyjeve oznámili, že majú záujem o Halič a Bukovinu a že nemajú nič proti pripojeniu Uhorskej Rusi k budúcej Československej republike [Pop 2005].

¹⁹ Táto organizácia vznikla v roku 1892 v meste Wilkes-Barre (Pennsylvánia), aby združovala gréckokatolíkov, ktorí rozprávali po rusínsky. Počet členov pri zrode organizácie bol 743 v rámci 14 miestnych organizácií. Prvým predsedom organizácie bol J. Žinčak Smith. Organizácia vydávala noviny *Amerikanskij Ruskij Vestnik*, na čele ktorého dlhé roky stál P. Žatkovič – otec G. I. Žatkoviča. V roku 1905 sa sídlo organizácie presťahovalo do Homesteadu (Pennsylvánia). V 20. rokoch 20. storočia už išlo o najväčšiu a najsilnejšiu rusínsku organizáciu, ktorá v tom čase združovala 95 tisíc členov. Najvyšší počet členov organizácie bol v roku 1929, keď ich počet dosiahol 133 tisíc, a to v rámci 1719 miestnych organizácií [Magocsi 2005].

²⁰ Táto rusínska organizácia vznikla v roku 1903 oddelením sa rusínskych veriacich z gréckokatolíckej farnosti Sv. Mikuláša v McKeesporte (predmestie Pittsburghu, Pennsylvánia) od *Sojedeninija Greko-Katoličeskich Russkich Bratstv*. Dôvodom odluky boli predošlé spory medzi editorom *Amerikanského Ruského Vestníka* P. Žatkovičom a pro-ukrajinsky orientovaným gréckokatolíckym sídelným biskupom S. S. Ortynskym. V roku 1909 sa sídlo organizácie prenieslo až do Stockettu (Montána). V 20. rokoch 20. storočia združovala táto organizácia približne 7 tisíc členov. V rokoch 1910–1916 vydávala táto organizácia pod vedením o. J. Hanulyau noviny *Rusin/The Ruthenian* a od roku 1917 až do roku 2000 noviny pod názvom *Prosvita/The Enlightenment*. Prvých pätnásť rokov bol editorom týchto novín o. V. Gorzó. V roku 2000 sa *Sobranije Greko-Katholičeskich Cerkvnych Bratstv* opätovne zlúčilo so *Sojedeninijem Greko-Kaftoličeskich Russkich Bratstv* [Magocsi 2005].

²¹ Zo spomienok J. G. Gardoša vieme, že „protokol z tohto stretnutia nikdy nebol verejne publikovaný, a že sa nevie, kde sa tento protokol nachádza. Zapisovateľom bol o. Thoma Szabó z Brownville (Pennsylvania)“ [ANRU-R 1919: 91].

V podvečerných hodinách podal o. A. Holosnyay návrh, aby boli požiadavky spísané do *Memoranda pre prezidenta Spojených štátov Amerických Woodrowa Wilsona*.²² Zostavením memoranda bol poverený o. V. Gorzó. V mesiacoch júl a august 1918 nebola zo strany predsedu ANRU-R o. N. Chopeya vyvinutá žiadna aktivita, a to aj napriek tomu, že memorandum mu už dávno predtým o. V. Gorzó odovzdal. Nečinnosť predsedu ANRU-R o. N. Chopeya zjavne súvisela so silnou anti-kampaňou zo strany Slovákov, Ukrajincov, Lemkov i Maďarov voči aktivitám Uhro-Rusínov.²³

Ďalšie stretnutie sa uskutočnilo až v dňoch 30. septembra a 1. októbra 1918 v meste Scrantom (Pennsylvánia). Keďže viacero zástupcov z radov duchovenstva sa tohto stretnutia nezúčastnilo, stretnutie nadobudlo podobu skôr pracovnej porady, ktorá doladila obsah memoranda spísaného o. V. Gorzóm. Za preklad memoranda do anglického jazyka bol pritom poverený M. J. Hanchin, aj keď ako uvádza J. G. Gardoš, „niekedy v tomto čase sa ešte ako súkromná osoba na zostavovaní memoranda začal podieľať aj rusínsky advokát G. I. Žatkovič z Pittsburgu (Pennsylvánia) – syn jedného zo zakladateľov Sojedineni-ja a dlhoročného šéfredaktora Amerikanko Ruskoho Viesnika P. J. Žatkoviča“ [ANRU-R 1919: 97]. Z tohto teda vyplýva, že nie G. I. Žatkovič vypracoval samotné memorandum, ako sa to v odbornej literatúre často uvádza, ale o. V. Gorzó, pričom G. I. Žatkovič sa len podieľal na jeho anglickom preklade, a to spoločne s M. J. Hanchinom.

K samotnému stretnutiu zástupcov ANRU-R²⁴ s vtedajším prezidentom USA W. Wilsonom došlo 21. októbra 1918 o 16:30 popoludní v Modrej izbe Bieleho domu. Audienciu u prezidenta zariadil a prezidentovi W. Wilsonovi zástupcov ANRU-R po mene predstavil kongresman za homesteadský volebný obvod G. E. Campbell. Následne prezidenta informoval aj o aktivitách Rusínov v USA a odovzdal slovo G. I. Žatkovičovi. Ten prečítal text memoranda, ktorého obsahom (v závere textu) boli aj nasledujúce požiadavky:

1. „Ak i najmenšie národnosti po vojne dostanú národnú nezávislosť, potom aj my prosíme Vašu Excelenciu, aby sa pri dohovorochoch uvažovalo i na Rusínov, aby sme sa aj my stali samostatným národom;
2. Pokiaľ by nezávislosť pre Rusínov nebola možná, potom nech sa vytvorí spoločné usporiadanie, pozostávajúce z uhorských, haličských a bukovinských Rusínov;
3. Pokiaľ by na mierovej konferencii súčasné štáty ostali v rámci pôvodných hraníc a aj Uhro-Rusíni ostanú v rámci teritória Uhorska, požadujeme od Vašej Excelencie na mierovej konferencii, aby svojim vplyvom zabezpečila, aby Uhro-Rusíni dostali možnosť najširšej autonómie, aby bol v budúcnosti zabezpečený ich národný život“ [ANRU-R 1919: 99–102].

²² Oficiálny názov tohto memoranda bol *Memorandum k Jeho Excellencii Woodrow Wilson, prezidentu Spojených štátov Amerických, ot Amerikanskej Narodnej Rady Uhro-Rusínov*.

²³ J. G. Gardoš vo svojich spomienkach túto situáciu opísal nasledovne: „Slováci nás nazývali ‚maďarónmi‘, Národná obrana ‚zradcami‘, haličskí Lemkovia a Ukrajinci ‚separatistami‘ a Maďari ‚moskalami-panslávami‘“ [ANRU-R 1919: 94].

²⁴ Stretnutia s prezidentom USA W. Wilsonom sa za ANRU-R zúčastnili: J. G. Gardoš, A. Petach, G. H. Komloš, o. V. Gorzó, M. J. Hanchin a G. I. Žatkovič, ktorého úlohou bolo prečítať text memoranda prezidentovi W. Wilsonovi. Predseda ANRU-R o. N. Chopey sa audiencie u prezidenta W. Wilsona nezúčastnil, pričom svoju neúčast odôvodnil epidémiou španielskej chrípky a s tým spojeným neodkladným duchovným zaopatrením veriacich vo farnosti. Aby na memorande určenom pre prezidenta USA W. Wilsona nechýbal podpis predsedu ANRU-R, za dočasného predsedu bol delegáti ANRU-R zvolený J. G. Gardoš [ANRU-R 1919].

Keď G. I. Žatkovič asi po 15 minútach svoju reč ukončil, odovzdal memorandum prezidentovi W. Wilsonovi, načo ten reagoval slovami: „Gratulujem Vám k tomu, že Rusíni sú prvý národ, ktorý prakticky v americkom duchu pochopil a predložil svoje želania“ [ANRU-R 1919: 103]. Zároveň sa vyjadril i k predloženým požiadavkám memoranda: Úplnú nezávislosť Rusínov prezident W. Wilson označil za nepraktickú. Podľa neho, „vytvořením mnohých nezávislých štátov by v Európe mohla nastať situácia, žeby nebolo dost veľkých štátov, a teda by bol problém aj so zachovaním mieru medzi nimi“ [ANRU-R 1919: 107]. Delegácii zároveň odporučil, aby hľadali spojenie s príbuznými národmi a vstúpili s nimi do federácie ako autonómny štát. Prítomných následne ubezpečil, že nezostanú ani v rámci niekdajšieho Uhorska, pričom sám im odporučil hľadať spojenectvo s príbuznými – teda slovanskými národmi. Keďže v tej dobe sa vo Washingtone D. C. kreovala *Únia Stredo-Európskych Národov*, ktorej cieľom bolo pred celým svetom deklarovať nároky utláčaných národov na slobodu, prezident W. Wilson prítomným odporučil aj to, aby sa stali členom tejto únie [ANRU-R 1919].

Po približne 45 minútach sa stretnutie s prezidentom W. Wilsonom v Bielom dome ukončilo. Odtiaľto zástupcovia ANRU-R zamierili rovno do sídla *Únie Stredo-Európskych národov*, kde sa stretli s jej predsedom T. G. Masarykom, aby ho oboznámili o priebehu i výsledku stretnutia s prezidentom W. Wilsonom, ale najmä, aby spoločne prediskutovali možnosti ďalšej spolupráce.²⁵ T. G. Masaryk (v tom čase si už plne vedomý toho, že sa stane prezidentom slobodnej Československej republiky) prítomných zástupcov ANRU-R ubezpečil, že on sám nemá nič proti tomu, aby sa Uhro-Rusíni stali súčasťou *Únie Stredo-Európskych národov*, no je potrebné, aby za tento návrh zahlasovali aj reprezentanti ďalších jedenástich národov, ktoré dovedy toto zoskupenie tvorili. Oni mali rozhodnúť, či uhorskí Rusíni sú samostatný národ a či budú prijatí do *Únie Stredo-Európskych národov*.

V utorok podvečer 22. októbra 1918 sa reprezentanti všetkých jedenástich národov spoločne s reprezentantmi ANRU-R presunuli z Washingtonu D. C. do Philadelphie (Pennsylvánia), kde sa od stredy 23. do soboty 26. októbra 1918 malo konať spoločné stretnutie zástupcov všetkých dvanástich národov k pripravovanému vyhláseniu *Deklarácie Spoločných cieľov suverénnych Stredoeurópskych národov*. Na stretnutí reprezentoval každý národ len jeden reprezentant, pričom za reprezentanta ANRU-R bol delegovaný G. I. Žatkovič. Ten hneď v prvý deň stretnutia pred ostatnými reprezentantmi prehlásil, že „aktivity Rusínov sú nezávislé a oddelené od ukrajinských; že Ukrajinci majú svoju cestu rozvoja a svoje organizácie; a že Rusíni majú svoje dejiny a Ukrajinci svoje“, aj keď pripustil, „že medzi oboma národmi existuje jazyková blízkosť“ [Švorc 1996: 29; Pop 2005: 276]. Ešte v ten istý deň boli Uhro-Rusíni prijatí za v poradí dvanásteho člena *Únie Stredo-Európskych národov*. Týmto aktom boli Uhro-Rusíni *de iure* uznaní za slobodný a plnohodnotný národ ďalšími jedenástimi národmi, a to Čechoslovákmi, Poliakmi, Juhoslovanmi, Ukrajincami,²⁶ Litovčanmi, Rumunmi, nevykúpenými Grékmi, talianskymi iredentistami, Albáncami, Sionistami a Arménmi [Žatkovič 1921].

²⁵ Na spoločnom stretnutí reprezentanti ANRU-R T. G. Masarykovi ešte odovzdali aj kópiu memoranda, ktoré predtým predložili prezidentovi W. Wilsonovi, pričom ten na titulnej strane memoranda napísal: „S Žatkovičom a jeho přátely ve Philadelphii raději, obšírně 26. oct. 1918 o možnosti jejich připojení k našemu státu. Dají návrh“ [Švorc 1996: 15, 28–29].

²⁶ Ukrajincov na tomto stretnutí reprezentoval N. G. Ceglinsky. Na tomto príklade je možné jasne vidieť, že Rusíni sú iný národ ako Ukrajinci. Podľa nášho názoru, ak by platilo to, čo tvrdia mnohí pro-ukrajinskí

K oficiálnemu podpísaniu a vyhláseniu *Deklarácie Spoločných cieľov suverénnych Stredoeurópskych národov*²⁷ došlo 26. októbra 1918 v *Independence Hall* v meste Philadelphia (Pennsylvánia), a to v tej istej miestnosti, v ktorej bola 4. júla 1776 podpísaná *Deklarácia nezávislosti Spojených štátov*. K podpísaniu *Deklarácie Spoločných cieľov suverénnych Stredoeurópskych národov* došlo dokonca i na tom istom stole, pričom reprezentanti jednotlivých národov sa podpisovali i tým istým perom, ktorým v roku 1776 J. Hancock podpísal *Deklaráciu nezávislosti Spojených štátov*.²⁸ G. I. Žatkovič deklaráciu podpisoval ako piaty v poradí. Okrem neho boli pri tomto významnom historickom akte za ANRU-R prítomní ešte aj redaktor *Amerikansko-Russkoho Viesnika* M. J. Hanchin, (ktorý niesol zástavu *Sojedinenija*, keďže národná zástava Rusínov ešte nebola) a tiež J. G. Gardoš, G. H. Komloš a M. Juhasz ako členovia ANRU-R. Po podpísaní *Deklarácie Spoločných cieľov suverénnych Stredoeurópskych národov* a po jej vyhlásení pred *Independence Hall* reprezentanti všetkých národov predniesli svoju slávnostnú reč. Tú Žatkovičovu viacerí prítomní označili za veľmi krátku, no o to výstižnejšiu, keď prehlásil, že „vďaka prozreteľnosti všemohúceho Boha a vďaka prostriedkom Spojených štátov amerických, Uhro-Rusíni sa stali slobodnými“ [*ANRU-R 1919: 106*].

Počas stretnutia vo Philadelphii (Pennsylvánia), s najväčšou pravdepodobnosťou ešte 25. októbra 1918, došlo aj k rozhovorom medzi T. G. Masarykom a G. I. Žatkovičom o možnosti federácie medzi Rusínmi a Čechoslovákmi [*Žatkovič 1921*]. Podľa spomienok G. I. Žatkoviča, na jeho otázku „či si prezident Masaryk ako reprezentant Čechoslovákov vie predstaviť spoločnú federáciu Rusínov s Čechoslovákmi“ T. G. Masaryk odpovedal, že „ak sa Rusíni rozhodnú pričleniť k Československej republike, budú spokojní v plne autonómnom štáte; pričom hranice budú tvorené tak, aby Rusíni boli spokojní“ [*Žatkovič 1921: 5*]. Zároveň však Žatkovičovi pripomenul aj problémy, s ktorými sa budú musieť Rusíni v novej situácii vysporiadať.²⁹

Tieto rozhovory sú dôležité najmenej v dvoch rozmeroch:

1. Vymedzili budúcu spoluprácu medzi Rusínmi a Čechoslovákmi na federatívnom princípe usporiadania nového štátu, aj keď reálne k tomu nikdy nedošlo.

2. Pripojenie územia obývaného Uhro-Rusínmi k Československej republike malo i geopolitický rozmer.³⁰ Hranice novej Československej republiky sa tak posunuli až k Rumunsku, ktoré bolo považované za potenciálneho spojenca. V tomto duchu sa niesol i telegram, ktorý T. G. Masaryk zaslal E. Benešovi [*Pop 2005; Pop 2011*].

akademici, že Rusíni sú len starším pomenovaním Ukrajincov, potom by N. G. Ceglinsky ako reprezentant ukrajinského národa určite nesúhlasil s pričlenením Uhro-Rusínov do *Únie Stredo-Európskych národov*. Ako je vidieť nestalo sa tak a na *Deklarácii Spoločných cieľov suverénnych Stredoeurópskych národov* sú podpisy tak reprezentanta ukrajinského národa N. G. Ceglinského, ako aj reprezentanta rusínskeho národa G. I. Žatkoviča.

²⁷ Táto deklarácia je známa tiež aj ako *Philadelphská dohoda*. Text deklarácie je dostupný na: <https://www.pitt.edu/~votruba/qsonhist/assets/1918-Philadelphia_Declaration_of_the_Mid-European_Nations.pdf>.

²⁸ Americký miliónár a humanista J. Wanamaker dal vyrobiť dvanásť kópií *Liberty Bell* a tiež dvanásť kresiel podľa vzoru kresla, na ktorom sedel J. Hancock, keď podpisoval *Deklaráciu nezávislosti Spojených štátov amerických*, teda jeden exemplár pre každý národ. Tým, že za československý národ deklaráciu podpisoval T. G. Masaryk a za Uhro-Rusínov deklaráciu podpisoval G. I. Žatkovič, Československá republika takto získala až dve kópie *Liberty Bell* a dve takéto kreslá.

²⁹ K. Kadlec napríklad uvádza kultúrnu, vzdelanostnú i ekonomickú zaostalosť Rusínov [*Kadlec in. Chmelář – Klíma – Nečas 1923*].

³⁰ Na geopolitický rozmer Uhorskej Rusi v rámci Československej republiky poukazujú viacerí autori [napríklad: *Ištok in. Švorc – Danilák – Heppner (ed.) 2002: 13–21; Danilák in. Švorc – Danilák – Heppner (eds.) 2002: 59–82; Koziak In. Morávek – Landr (eds.) 1997: 57–60, ale aj mnohí ďalší*].

Na základe týchto udalostí sa dňa 12. novembra 1918 v meste Scranton (Pennsylvánia) konalo zasadnutie ANRU-R, na ktorom sa prítomní delegáti mali možnosť v plebiscite vyjadriť k otázke budúceho štátoprávneho postavenia Uhorskej Rusi.³¹ Z celkového počtu 1113 hlasov bolo 732 hlasov (čo predstavovalo takmer 66 %) za integráciu Uhro-Rusínov v rámci Československej republiky; 310 hlasov bolo za integráciu Uhro-Rusínov s Ukrajinou; 27 hlasov bolo za samostatnosť; 13 hlasov bolo za spojenie s haličskými Rusínmi a Rusínmi z Bukoviny; 10 hlasov bolo za integráciu s Ruskom; 9 hlasov bolo za zotrvanie v rámci Maďarska a 1 hlas bol za spojenie s Haličou [Danko 1968].

Výsledkom tohto plebiscitu bolo vyhlásenie rezolúcie, na základe ktorej „sa Uhro-Rusíni s najširšími samosprávnymi právami ako štát na federatívnom princípe pričleňujú k Československej demokratickej republike s tým, že do ich krajiny mali pripadnúť všetky pôvodne uhro-ruské župy, a to: Spiš, Šariš, Zemplín, Abov, Gemer, Boršod, Uh, Ugoč, Bereg i Marmaroš“ [Žatkovič 1921: 5]. V nasledujúci deň bola kópia tejto rezolúcie odovzdaná T. G. Masarykovi, pričom o výsledku plebiscitu boli informovaní i prezident W. Wilson a tiež E. Beneš, ktorý bol už v tom čase na mierovej konferencii v Paríži [Danko 1968].

Záver

V závere tejto štúdie je možné konštatovať, že vzťahy medzi jednotlivými reprezentantmi uhorských Rusínov ešte aj na konci 1. svetovej vojny (či už doma v Uhorsku, alebo v emigrácii v USA) boli značne komplikované, neusporiadané a veľmi často aj protichodné. Reprezentanti jednotlivých orientácií ich pritom často menili podľa toho, ako sa menili vtedajšie politické udalosti. O tejto vnútornej fragmentácii v rámci rusínskeho hnutia a politickom chaose svedčí aj viacero novovzniknutých „národných rád“ – Prešovská, Užhorodská, Svalavská, Chustská, Jasiňská, Marmarošská. Takýto politický zmätok rozhodne neprispieval štátoprávnym úvahám uhorských Rusínov v posledných mesiacoch končiacej 1. svetovej vojny.

Politicky najvýznamnejšia národná rada uhorských Rusínov pritom nevznikla doma, ale, paradoxne, v prostredí rusínskej emigrácie v USA. Hromadné vysťahovalectvo uhorských Rusínov, ktoré sa najprv javilo ako pohroma národa, sa neskôr ukázalo ako jeho záchrana v podobe národného obrodenia na úplne novej úrovni. Avšak aj v tomto prípade bolo prvoradým predpokladom úspechu zjednotenie protichodných postojov jednotlivých skupín. Potom, ako sa im to podarilo, mohli spoločnými silami postupovať ďalej. Najprv to boli rozhovory s vtedajším prezidentom USA W. Wilsonom v Bielom dome a následne i rozhovory s reprezentantmi ďalších 11 národov združených v *Únii Stredo-Európskych národov*, ktorí uhorských Rusínov akceptovali a prijali medzi seba. Prvé kroky politickej budúcnosti uhorských Rusínov po 1. svetovej vojne sa teda kreovali v Spojených štátoch amerických.

Pokiaľ ide o postoje ANRU-R k pripojeniu Uhorskej Rusi k novovzniknutej Československej republike, tu je potrebné opätovne zdôrazniť, že malo ísť o usporiadanie na

³¹ Na plebiscite sa podieľali všetky spolky *Sojedinenija* i *Sobranija*. Registrácia jednotlivých spolkov a farností sa uskutočnila prostredníctvom pošty, ale aj inými spôsobmi. Každý spolok alebo farnosť získala 1 hlas, ak mala 50 členov. Celkovo bolo do tohto plebiscitu zapojených približne 60–70 tisíc ľudí [Danko 1968].

federatívnych princípoch, tak ako to rusínska emigrácia poznala v USA, a nie o autonómii v rámci unitárneho štátu, a aj to v značne oklieštenej podobe. Počiatočné prisľuby T. G. Masaryka zástupcom ANRU-R boli značne vzdialené od neskoršej reality. Pri spoločných rokovaníach prisľúbil T. G. Masaryk uhorským Rusínom omnoho viacej, ako mohol neskôr reálne splniť. Táto skutočnosť bola začiatkom 20. rokov 20. storočia aj príčinou častých politických stretov medzi G. I. Žatkovičom a československou vládou v Prahe, čo viedlo aj k podaniu demisie zo strany G. I. Žatkoviča z postu guvernéra Podkarpatskej Rusi a jeho následný odchod späť do USA.

Napokon je nevyhnutné zdôrazniť ešte jeden významný fakt, a to, že pri zrode Československej republiky boli nielen Česi a Slováci, ako sa to veľmi často v českej i slovenskej verejnosti proklamuje, ale aj Rusíni. Aj keď ich podiel na kreovaní československej štátnosti bol podstatne menší ako v prípade Čechov a Slovákov, aj ich je potrebné vnímať ako štátotvorný národ Československej republiky. Aj vďaka nim, nadobudlo Československo (minimálne) v stredoeurópskom priestore omnoho významnejší vplyv a postavenie. Výstižné sú slová historika P. Švorca, ktorý napísal, že „bez poznania dejín Podkarpatskej Rusi je aj poznanie histórie medzivojnového československého štátu neúplné“, pričom dodal, že „v období po druhej svetovej vojne sa v Československu účelovo ignorovali dejiny tohto východného cípu republiky, ktorý patril k najchudobnejším oblastiam“ [Švorc 1996: 4].

Literatúra a pramene

- Declaration of Common Aims of the Independent Mid-European Nations in Convention Assembled at Independence Hall Philadelphia, Pennsylvania, United States of America, October twenty-sixth one thousand nine hundred and eighteen.* [1918]. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh. Dostupné z: <https://www.pitt.edu/~votruba/qsonhist/assets/1918-Philadelphia_Declaration_of_the_Mid-European_Nations.pdf> .
- Souvenir issued by the Rusin Peoples Home Inc. On the occasion of dedication of the corner stone, May fourth, nineteen hundred and nineteen* [1919]. Homestead, Pa.: Rusin Peoples Home.
- ANRU-R [1919]. *Protokol/Zapíska iz zasidaniy narodnoho kongressa amerikanskich Rusinov, pod ochranou i rukovodstvom Amerikanskej Narodnej rady Uhro-Rusinov, poderžannoho v Homestead, Pa., dňa 15–16-ho Sept. 1919-ho roka.* Homestead, Pa.: Tipografija Amerikanskoho Russkoho Viestnika.
- Danko, Joseph [1968]. Plebiscite of Carpatho-Ruthenians in the United States Recommending Union of Carpatho-Ruthenia with the Czecho-slovak Republic. *The Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the United States* XI/1964–1968 (1–2 / 31–32): 184–207.
- Gbúrová, Marcela [2002]. *Dotyky s politikou: Ján Kollár, Ľudovít Štúr, Pavol Hečko, Ján Palárik, Jonáš Záborský, Svetozár Hurban Vajanský, Milan Hodža.* Trenčín: Q-EX.
- Gbúrová, Marcela [2017]. Štúrovo hľadanie rovnováhy medzi „pospolitostou“ a „jednotlivosťou“. In: Krno, S. *Ľudovít Štúr – Európan, národovec a reformátor.* Bratislava: Kancelária Národnej rady Slovenskej republiky, s. 9–57.
- Chmelař, Josef – Klíma, Stanislav – Nečas, Jaroslav [1923]. *Podkarpatská Rus: Obraz poměru přírodních, hospodářských, politických, církevních, jazykových a osvětových.* Praha: Orbis.
- Konečný, Stanislav [2015]. *Náčrt dějin Karpatkých Rusínov.* Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Ústav rusínskeho jazyka a kultúry.
- Koziak, Tomáš [1997]. Niektoré medzinárodnopolitické determinanty pričlenenia Podkarpatskej Rusi k Sovietskemu zväzu. In: Morávek, Ján – Landr, Petr (ed.). *Podkarpatská Rus a Československo. Sborník ze studentské vědecké konference konané 15.–16. října 1997 v Hradci Králové.* Hradec Králové, s. 57–60.
- Loužek, Marek [2010]. *Československá ústava 1920: Devadesát let poté.* Praha: Centrum pro ekonomiku a politiku, č. 83.

- Magocsi, Robert Paul [2005]. *Our people: Carpatho-Rusyns and their descendants in North America*. Wauconda, IL: Bochazy-Carducci Publishers.
- Magocsi, Robert Paul [1994]. *Rusíni na Slovensku*. Prešov: Rusínska obroda.
- Magocsi, Robert Paul [1975]. The Ruthenian Decision to Unite with Czechoslovakia. *Slavic Review* 34 (2): 360–381.
- Magocsi, Robert Paul [1993]. The Ukrainian Question Between Poland and Czechoslovakia: The Lemko Rusyn Republic (1918–1920 and Political Thought in Western Rus – Ukraine. *Nationalities Papers* XXI (2): 360–381.
- Magocsi, Robert Paul [2017]. Tradícia autonómie na Karpatskej Rusi. *Historický časopis* 65 (1): 79–97.
- Mrva, Ivan – Segeš, Vladimír [2012]. *Dejiny Uhorska a Slováci*. Bratislava: Perfekt.
- Pejša, Robert [2016]. *Podkarpatská Rus v Československu 1919–1922. Právni a politicko-spoločenské aspekty pripojení Podkarpatské Rusi k Československu*. Praha: Karolinum.
- Піпаш, Володимир [2009]. *Гуцульська республіка — унікальна сторінка державотворення*. Dostupné z: <<https://zakarpattya.net.ua/News/34094-Hutsulska-respublika-%E2%80%94-unikalna-storinka-derzhavotvorennia>>.
- Pop, Ivan [2005]. *Dějiny Podkarpatské Rusi v datech*. Praha: Libri.
- Pop, Ivan [2011]. *Malé dejiny Rusínov*. Bratislava: Združenie inteligencie Rusínov Slovenska.
- Rychlík, Jan – Rychlíková, Magdaléna [2016]. *Podkarpatská Rus v dějinách Československa 1818–1946*. Praha: Vyšehrad.
- Šutajová, Jana [2015]. *Problematika práv národnostných menšín v Československu*. In: Eštok, Gabriel – Gefert, Richard – Bzdilová, Renáta. *Ludské práva. Kam kráčaš demokracia*. Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach, s. 273–285.
- Šutajová, Jana [2015]. *Vybrané kapitoly z dejín verejnej správy na Slovensku po roku 1918*. Košice: Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach.
- Švorc, Peter [1996]. *Zakliata krajina (Podkarpatská Rus 1918–1946)*. Prešov: Universum.
- Švorc, Peter – Danilák, Michal – Heppner, Harald (ed.) [2002]. *Velká politika a malé regiony 1818–1939*. Prešov: Universum.
- Zapletal, Florian [1921]. *Rusíni a naši buditelé*. Praha: Kolokol.
- Žatkovič, Ignatius Grigorij [1921]. *Expose Dr. G. I. Žatkoviča, býveho gubernatora Podkarpatskoj Rusi, o Podkarpatskoj Rusi*. Homestead, Pa.: Rusin Information Bureau.

Alexander Onufrák pôsobí ako odborný asistent na Katedre politológie Filozofickej fakulty Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Hlavným predmetom jeho záujmu sú problematika medzinárodnej migrácie a integrácie migrantov, politické ideológie, problematika volieb a otázky súvisiace s rusínskou národnostnou menšinou.

Rok 1989 v globální perspektivě: Pokusné úvahy

V České republice i v sousedních zemích je zcela pochopitelný sklon považovat globální dopad roku 1989 za širší a definitivní verzi obratu, který znamenal pád komunistických režimů ve východní Evropě. Při bližším zkoumání se celkový obraz značně komplikuje. Dějinný význam zmíněného mezníku je v zásadě třeba vykládat ve světle vývoje během posledních tří desetiletí, a počítat přitom s otevřenými otázkami; takový záběr je ovšem mimo rámec této krátké glosy. Ale i když jde o úvahy omezené na výchozí fázi delšího procesu, jsou dobré důvody pro trochu větší časové rozpětí. V globálním kontextu je vhodné soustředit pohled na leta 1989 až 1991, tedy na sled událostí, který skončil rozpadem Sovětského svazu. Souvislost mezi východoevropskými převraty a sovětským kolapsem je nesporná, a koncem roku 1991 byl dovršen proces symbolicky započatý v lednu 1989, když člen maďarského politbyra oficiálně legitimizoval revoluci roku 1956. Nejde přitom jen o legitimační krizi sovětského impéria, způsobenou ztrátou celé sféry vlivu ve východní Evropě. Není sice pochyb o tom, že šlo o masívní neúspěch; když se sovětské vedení rozhodlo upustit od přímých intervencí v „lidových demokraciích“, zřejmě počítalo s tím, že si tam i po změnách režimů udrží větší vliv, než se pak ukázalo. Ke zřetězení okolností však přispěly i posuny a krizové příznaky uvnitř Sovětského svazu. Zčásti se jednalo o kroky spojené s reformním programem, ale učiněné v situaci, která už nedovolila další potřebné iniciativy, zčásti pak o nezamyšlené důsledky těchto nedokončených opatření. Za zvláštní pozornost stojí politická reforma, kterou se Gorbačov etabloval jako volená hlava státu a získal tím distanci od stranického centra, což mělo zřejmě umožnit rychlejší a samostatnější prosazení reformního kurzu. Nabízí se krátké srovnání s jinými epizodami, strukturálně do jisté míry podobného, ale obsahově velmi odlišného charakteru.

V historii dvou komunistických velmocí se vyskytly před Gorbačovovým pokusem tři markantní případy, kdy nejvyšší stranostátní činitel zvolil strategii distancování od mocenského aparátu. Nejdrastičtější byl první případ, Stalinova velká čistka v třicátých letech, v jejímž rámci byla vyvražděna většina ústředního výboru. Nelze sice tvrdit, že veškeré násilné vyřizování účtů, ke kterému během let 1936 až 1938 došlo, vyplynulo z centrálně řízeného plánu, a je pravda, že se Stalin opíral o klíčové instance aparátu, ale z dnes dostupných zdrojů se dá usoudit, že bezprecedentní projekt fyzické likvidace všech poražených, potenciálních a myslitelných odpůrců byl Stalinem osobně koncipován, a měl sloužit k vytvoření efektivně monocentrické mocenské struktury. Můžeme jen spekulovat o tom, jak by se byla vyvinula situace po velké čistce, kdyby nebylo došlo k druhé světové válce a relegitimizaci stalinského režimu vítězstvím nad nacismem. Druhý případ, tak nepodařený, že dnes upadl v zapomnutí, byl Chruščovův pokus o restrukturalaci strany v roce 1964. Rozdělení stranického aparátu na průmyslové a zemědělské oddělení mělo zřejmě posílit

osobní moc a nepřilíš vyhraněné politické záměry tehdejšího prvního tajemníka. Rychlý protiúder nomenklatury smetl Chruščova ze scény.

Třetí případ byl spektakulární a až neuvěřitelně bezhlavý. Mao Cetungova kulturní revoluce, rozpoutána v roce 1964 a od začátku spojená s násilnou kampaní proti jiným vedoucím činitelům strany a státu, je dnes všeobecně (v Číně i oficiálně) pokládána za katastrofu, ale historikové si dodnes kladou otázky o povaze procesu, který do ní vyústil. Základní faktory byly zřejmě dva. Z Maových ultrautopických představ o bezprostřední jednotě vůdce a lidu, opřené o standardizované poučky a rituály, nemohl vzejít žádný konkrétní politický projekt (afinita s vizemi „velké jednoty“, různě obměněnými v čínské tradici, je patrná, a pokud se dá u Mao Cetunga vůbec mluvit o „sinizaci“ marxismu, tak spíše v této fázi než v případě jeho předrevolučních katechismů; rozhodně nešlo o pragmatické přiblížení čínským realitám). Praktické uplatnění si mohl Mao představit jen tak, že rozpoutá protestní hnutí proti mocenskému aparátu. Výsledek byl, a tím vstoupil do hry druhý faktor, „rozštěpená rebelie“ (fractured rebellion), jak ji nazývá jeden ze znalců současné čínské problematiky [Walder 2008], výbuch různě motivovaných a odlišně orientovaných protestních akcí, jejichž protagonisté se navzájem perzekvovali, zčásti prosazovali zájmy neslučitelné s Maovými představami, a v úhrnu způsobili rozvrat, jemuž mohl Mao po krátké krizi čelit jen intervencí armády. Výsledek dvouletého chaotického dění byl dalekosáhlý rozvrat režimu a v následující fázi pak rekonstrukce ve značně modifikované podobě.

K historickým výkyvům sovětského modelu a jeho variant tedy patří určitý typ „rozštěpení špičky“ (*Spaltung der Spitze* je termín ražený Niklasem Luhmannem, který ho však aplikoval na demokratické režimy). K rozchodu nejvyššího činitele s jádrem mocenských struktur, nebo aspoň s jeho podstatnou částí, může dojít v různých konstelacích a ve znamení velmi odlišných politických priorit. Tento fenomén jako takový není po mém soudu argumentem proti koncepci totalitárního panství, ale ilustruje posuny, možné v rámci totalitárních režimů. Gorbačovovy manévry, na rozdíl od výše zmíněných případů, měly za následek radikální a nezvratné změny celého společenského řádu. První zjevné příznaky nastaly už během roku 1990 v politické sféře. Dvě události, vyhlášení právního primátu Ruské federace nad Sovětským svazem a zvolení Borise Jelcina ruským prezidentem, znamenaly rozhodující obrat; ukázalo se, že Gorbačovovo přemístění mocenského centra pomohlo uvolnit cestu k desintegraci stranostátu a otevření prostoru pro jeho nejsilnějšího protihráče. Pučisté, kteří se v létě 1991 pokusili o krok zpět, se ve skutečnosti octli v pas-ti rozpadlých struktur. Tyto souvislosti byly v populárních výkladech méně reflektovány než by si zasloužily, a fakt, že sovětský model zašel na pokus o reformu shora (pravděpodobně příliš opožděný a vnitřně rozporný, než aby úspěch byl myslitelný), se málo hodil do dominantního příběhu o konci bipolárního světa. Přijatelnější byla legenda o velikém Reaganovi, který porazil komunismus.

Tady budiž dovolena krátká vzpomínka na osobní dojmy. Autor těchto řádků shodou okolností odletěl z Austrálie den po zhroucení moskevského puče a koupil na letišti právě vyšlé číslo tamějšího deníku Ruperta Murdocha, s nevidaně palcovým titulkem „Komunismus je mrtev“. Za srovnání stojí formulace z výrazně pravicových a proamerických Lidových novin na začátku roku 2019: „Komunistická moc prorostla do soukromých firem a zneužívá všechny nástroje globálního kapitalismu proti jeho tvůrcům“ [Klesla 2019]. Úvahy o zlotřilosti komunismu, který se posmrtně rozdvojl na stranostát a soukromníka, by asi nikam nevedly; ale lze si klást otázky, proč byl komunismus na počátku devadesátých

let tak snadno odepsán, a proč je dnešní Čína přesto vnímána jako komunismus na pokračování. Zpochybněním obou názorů bude, jak uvidíme, možno dospět k vyváženějšímu pohledu.

Potlačení demokratického protestu v Číně v červnu 1989 koincidovalo s ranou fází transformačního procesu ve východní Evropě, a bylo vnímáno jako zpátečnická akce stejného typu jako ty, které se v Sovětském svazu a v satelitních státech víckrát zdály hrozit (a byly asi v některých případech chystány). Překvapující řetězová reakce, která vyvrcholila rozpadem Sovětského svazu, posílila dojem nezadržitelného historického procesu, a tudíž i očekávání, že stejný vývoj v Číně je jen otázkou času. Navíc byla tato perspektiva podepřena ideologickými premisami, o nichž ještě bude řeč. Harmonická kombinace liberální demokracie a tržního hospodářství byla vyhlášena za neodolatelný a nepřekonatelný model pokroku, a obstrukce mohly být jen dočasné. V neposlední řadě šlo však o nepochopení změn, které v Číně nastaly už koncem 70. let. Rekonstrukce a reorientace po Maově smrti se neřídila žádnou explicitní a dlouhodobou strategií. Jednalo se o „řízenou improvizaci“, jak to formuluje nedávná analýza [Ang 2016]; a dá se soudit, že ve vládnoucích kruzích panoval vágní konsenzus o cílech a cestách transformace, ale nebyl tak pevně stanoven, že by vyloučil konflikty v nečekaných situacích. V roce 1989 zastával generální tajemník strany jinou linii než tu, která převládla, a octl se v domácím vězení, ale soudě podle dnes dostupných zdrojů by jeho strategie neznamenal přechod k politickému pluralismu [Nathan 2019]. Zvolena byla represivnější varianta, ale v rámci pokračujícího transformačního kurzu. Toto pozadí událostí bylo pro tehdejší pozorovatele méně viditelné, než se pak během posledního čtvrtstoletí stalo.

Máme kombinaci přistříženého leninismu, průběžně a eklekticky adaptovaného kapitalismu, selektivně aktivovaného konfucianství a institucionálního i geopolitického návazání na čínskou imperiální tradici ještě považovat za komunistický režim? Rozhodně jde o víc než variantu sovětského modelu, a plausibilnější je závěr, že tu vzniká autoritární režim nového typu, jehož struktury teprve nabývají pevnějších obrysů, a navíc nám schází adekvátní pojmosloví. Jde o historický fenomén, který se v mnoha ohledech vymyká kategoriím a interpretacím odvozeným z evropské zkušenosti.

Kromě empirických nejasností a pojmové nevybavenosti je ve hře další faktor: celý komplex ideologických konstrukcí, spojených s událostmi let 1989 až 1991 i jejich tehdejšími vnímáním, a překvapivě odolných tváří v tvář nečekaným obrátům. Konec komunismu, se zpožděním v Číně, nebyl jen konstatován; byl souběžně interpretován na více úrovních a povýšen na světodějinný mezník. Představa o něčem jako konci dějin byla dočasně dosti rozšířená, a ne vždy spojená s teoretickým zdůvodněním, o které se pokusil Francis Fukuyama. Tato iluze je dnes důkladně zdiskreditována, a není třeba delší kritiky; ale stojí za krátkou poznámku, že asociace mezi koncem „systémové konkurence“ (jak se tenkrát běžně nazývala rivalita západního a východního bloku) a koncem dějin je ze zpětného pohledu velmi málo pochopitelná. Soutěž nebo konfrontace vyhraněných modelů celospolečenské organizace je v historii docela výjimečným fenoménem, v podstatě omezeným na dvacáté století, a tato situace vznikla v důsledku civilizační krize, kterou do akutního stavu přivedla první světová válka. V dějinách jinak převažují nuancovanější konstelace: odstupňované diference, postupnější přeměny a omezenější konflikty. Výjimečnost druhé poloviny století ještě podtrhuje fakt, že nejvyhrocenější polarita na ideologické, institucionální a geopolitické úrovni nemohla vyústit ve válečný konflikt stejného typu jako ty, které

předcházely jejímu vzniku, a to proto, že destruktivní potenciál válečné technologie se už vymkl strategickému rozumu.

Neskončily tedy dějiny, nýbrž krátkodobý výjimečný stav. K ideologickému doprovodu událostí patřily však i výklady méně troufalé než ten výše zmíněný. Bylo nasnadě zaznamenat vítězství neoliberálních modelů ekonomické a sociální politiky; tento závěr byl o to přesvědčivější, že v postkomunistických státech převládla koncepce reformu v tomto duchu. Pro retrospektivní pochopení těchto postojů je třeba krátce rekapitulovat dnešní stav diskusí o neoliberalismu. Na jedné straně se opětovně „obzvlášť“ po velké finanční krizi, konstatovalo selhání neoliberálních předpisů; na druhé straně se mluví o návratu či přežití neoliberalismu („the strange non-death of neoliberalism“, jak to formuloval Colin Crouch), a o tom, že nadále ovlivňuje, mnohdy nepřímo, politické síly, od kterých by se měly očekávat alternativní návrhy. Analytické rozlišení mezi třemi úrovněmi by asi přispělo k ujasnění této problematiky. Na nejzákladnější úrovni jde o svého druhu civilizační posun: změnu vztahů mezi jednotlivcem a kolektivem, právem a politikou, ekonomikou a sociálními vazbami. Dochází, jinými slovy, k vykrystalizaci toho, čemu Marcel Gauchet říká „juridicko-technicko-merkantilní komplex“. A jedná se o změnu takového dosahu, že se představy o jejím zvratu nezdaří realizovat. Otázka je spíše, jaké lze vynalézt a uplatnit korektivy a protiváhy, což se zatím příliš nedaří. Druhou úroveň představuje neoliberální ideologie, jejímž jádrem je absolutizace a idealizace trhu, a jejímiž slepými místy jsou mocenská složka ekonomiky a z ní vyplývající dynamika oligarchizace. Třetí úroveň tvoří praktická politika inspirovaná neoliberalismem, ale neredukovatelná na ideologické zásady, a vždy tak či onak podmíněna okolnostmi a širším kontextem, přičemž může jít o více nebo méně racionální adaptaci, ale také o více nebo méně výstřední úlety. Zdánlivý triumf neoliberalismu na troskách komunismu zastínil tyto rozdíly, a převládla tendence přijímat neoliberální ideologii jako soběstačný celek. Nedá se ovšem říci, že by praktická ekonomická politika v postkomunistických zemích byla jednolitá, ale dominantní diskurs byl jednoznačný. Triumfalistická recepce ideologie byla o to snazší, že hlavní zásluhy o obrat byly připsány ikonám západního neoliberalismu, Reaganovi a Thatcherové. Jak je všeobecně známo, strany takto orientované neslavily ve východní Evropě ten dlouhodobý triumf, se kterým počítali.

Jeden důležitý aspekt neoliberálního vidění světa byla důvěra v ekonomiku jako hybnou sílu dějin a v ekonomii jako exaktní poznání jejich zákonitostí. Kritikům neušlo, že tento postoj silně připomínal, byť s opačným znamením, marxistické učení o základně, nadstavbě a vědeckém pojetí jejich vztahů. Tato redukcionistická perspektiva vedla k podcenění politických a v neposlední řadě geopolitických daností a problémů. Utopické projekce neoliberálního řádu si málo všimaly geopolitického dělení světa a konfliktního potenciálu v něm obsaženého. Tento okruh faktorů měl být podřízen globalizované, stabilizované a definitivně pochopené ekonomice. A pokud byla geopolitická problematika zohledněna, šlo převážně o vizi unipolárního světa, kde americká hegemonie už neměla vážného konkurenta. Je sice pravda, jak připomíná Fared Zakaria v nedávné publikaci [2019], že unipolarismus nebyl samozřejmostí, a na počátku 90. let se ve Spojených státech vyskytl názor, že pravými vítězi studené války jsou Japonsko a Německo; ale přehnané je tvrzení téhož autora, že teze o bezprecedentním a nezvratném mocenském primátu Spojených států byla hlášána jen výjimečně. Není sporu o tom, že unipolaristické iluze silně ovlivnily zahraniční politiku Spojených států za Bushe mladšího, jakož i těch evropských

států, které jeho iniciativy a pokusy o „změny režimů“ podpořily. Dnes snad nikdo výslovně nepovažuje svět za unipolární, ale latentní představy toho druhu mají ještě politický vliv.

Nic tak masívně nepodlomilo dominantní ideologii z konce minulého století jako návrat geopolitiky, v prvé řadě spojený s vzestupem Číny, ale také (někdy spektakulárněji, ale v podstatě méně významně) s vývojem a zahraniční politikou Ruska. Je však třeba tuto problematiku vidět v souvislosti s jinými změnami a deziluzemi. Velkou předností knihy Adama Tooze [2018] o finanční krizi je úspěšná snaha zařadit tento mezinárodní ořes do širších souvislostí. Finanční krize vyvrátila iluzi o definitivní stabilizaci kapitalismu („no more boom and bust“); názorně ukázala, že ekonomické myšlení opřené o idealizovaný obraz trhu nebylo připravené na financionalizaci a její nezamýšlené důsledky; a posílila snahy o rekonstrukci ekonomie jako multiparadigmatického oboru, charakterizovaného koexistencí, vzájemnou kritikou a v lepších případech konstruktivním dialogem odlišných perspektiv (což můžeme považovat za normální stav společenských věd). Krize také nastolila politické problémy a vyžádala státní intervence v rozsahu, který byl předtím většinou pokládán za věc minulosti. Geopolitické faktory pak působily v různých kontextech: ve vnitřní aréně Evropské unie, v jejích vztazích ke Spojeným státům, a v neposlední řadě v souvislosti se vzestupem Číny a jejím vlivem na světové hospodářství (čínská ekonomická politika během krize šla, jak ukazuje Tooze, svého druhu keynesiánskou cestou). Nezdá se přehnaná hypotéza, že by se finanční krize, včetně její evropské dohry, dala interpretovat – v duchu Toozeovy analýzy – také jako obecná krize ideologických vzorců, které během předchozích dvou desetiletí nejvíce ovlivnily dominantní diskurzy.

Vraťme se na závěr k výchozímu datu. Ze zpětného pohledu se jeví rok 1989 jako začátek velkého eurasijského rozcestí (o Euroasii tu ovšem nemluvíme v duchu ruského euroasijsství, nýbrž ve smyslu makrokontinentu, tj. včetně evropského výběžku). V Číně, v Rusku a na západní periférii sovětského impéria se rýsovaly různé – a následně čím dál odlišnější – cesty postkomunismu. Konstrukce „euroasijské autokracie“ jako společenského jmenovatele Číny a Ruska a hrozivé alternativy k západní demokracii nejsou přesvědčivé; na to jsou kontrasty mezi mocenskými strukturami, rozvojovými výkony a geopolitickými vyhlídkami těchto dvou států příliš velké. To samozřejmě nevyklučuje rusko-čínskou alianci, která by však měla jinou povahu než někdejší sovětsko-čínská. Byla by méně ideologická, tím pádem také méně vystavena nebezpečím ideologických rozepří; a Čína by nutně byla silnějším partnerem, což by zase mohlo vyvolat ruské výhrady a snahy o jiná řešení, případně srovnatelné s čínskou změnou zahraničně politického kurzu v roce 1971.

Čtvrtá cesta, otevřena rokem 1989, měla vést k nové fázi evropské integrace. Tady je zvlášť důležité rozlišit mezi rychle vytvořenými hotovými fakty, dlouhodobějšími perspektivami se smíšenými výsledky, a iluzorními projekty s reálnými následky, ale bez vyhlídek na vytýčené cíle. Do první kategorie patří sjednocení Německa, které *ipso facto* změnilo geopolitickou skladbu Evropy, ale dalo vzniknout vnitropolitické situaci, která není zatím plně zvládnutá. V druhém případě se jedná o rozšíření Evropské unie na východ, které – s jistým zpožděním a různým způsobem v různých zemích – splynulo s postkomunistickou cestou východní Evropy. V tomto prostředí znamenaly pokroky integrace také, jak se ukázalo, nové podněty k rozrůznění pohledů na další možný vývoj. Třetí typ pak představuje projekt urychlené politické integrace, koncipovaný na začátku 90. let; vyústil v různá opatření, jmenovitě zavedení eura, ale daleko nedospěl, a žádná cesta k větším úspěchům

se nerýsuje. Dosavadní zkušenost spíše ilustruje problematiku evropské integrace, než aby ji přiblížila nějakému soubornému řešení.

To všechno jsou témata, o nichž se nedá říci, že by dnes nebyla diskutována. Je však nápadné a politováníhodné, že v širším a pokleslejším kontextu se ocitají ve stínu všudypřítomného diskurzu o nové studené válce. Ten by si zasloužil delší komentář, ale v rámci této krátké úvahy ho nelze ani naznačit.

Johann Pall Arnason

DOI: 10.14712/23363525.2019.22

Literatura

- Ang, Yuen Yuen [2016]. *How China Escaped The Poverty Trap*. Ithaca: Cornell University Press.
- Klesla, Jan [2019]. Ve světě se spouští nová železná opona. Na které straně zůstane Česko? *Lidové noviny*, 20. 1. 2019.
- Nathan, Andrew [2019]. The New Tienanmen Papers. *Foreign Affairs* 98 (4): 80–91.
- Tooze, Adam [2018]. *Crashed. How a Decade of Financial Crises Changed the World*. London: Allen Lane.
- Walder, Andrew G. [2008]. *Fractured Rebellion*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
- Zakaria, Fareed [2019]. The Self-Destruction of American Power. *Foreign Affairs* 98 (4): 10–16.

Jiří Šubrt – Marek Německý a kol.: *Jedinec a společnost. Úvahy nad konceptem homo sociologicus*. Praha: Slon, 2018, 172 s.

Jakub Mlynář – Miroslav Paulíček – Jiří Šubrt a kol.: *Člověk v teoretické perspektivě společenských věd*. Praha: Karolinum, 2017, 222 s.

„... svět neexistuje jen jediným možným způsobem, takže neexistuje ani nějaký jediný způsob jeho adekvátní reprezentace.“ Tuto myšlenku před několika lety formuloval Richard Rorty a tato myšlenka, dalo by se říci, se stala hlavní premisou obou právě recenzovaných kolektivních monografií: *Jedinec a společnost* (2018) a *Člověk v teoretické perspektivě společenských věd* (2017). Obě knihy jsou výstupem projektu „Homo Sociologicus revisited“. Výchozím bodem publikací se stává Dahrendorfův koncept *homo sociologicus*. Dahrendorf si totiž všiml, že každý vědní obor má tendenci redukovat objekt svého zkoumání. Jinak tomu není ani v sociologii, jejímž hlavním „objektem“ je právě člověk. S jistým zjednodušením můžeme konstatovat, že první kniha je zaměřena na kritickou reflexi konceptu *homo sociologicus* a nabízí tedy pohled primárně sociologický, kdežto druhá nabízí pohled mnohem širší – jednotlivé kapitoly vycházejí i z jiných společenskovědních oborů, a sice z antropologie, historiografie, filozofie, biologie, managementu, teorie umění, psychologie, ale samozřejmě také ze sociologie. Leitmotivem obou publikací je rovněž, pro sociologii tak charakteristické, dilema struktury a jednání, respektive individualistické a holistické perspektivy. Jak je již dávno známo, humanitní vědy se přeci jen dost liší od přírodních věd, v nichž je předmět zkoumání více čitelný a výsledky experimentů tak méně nahodilejší. Sociologie primárně není ani monoparadigmatickou vědou. V sociologii, stejně jako v ostatních humanitních vědách, existuje mnoho různých paradigmat a perspektiv. I to snižuje míru shody mezi humanitními vědci. O to jsou cennější knihy, které nerozvíjejí nějaké konkrétní paradigma, ale naopak se prostřednictvím již napsaných textů, již vyřčených perspektiv a způsobů pohledu, snaží nacházet nové možnosti, jak stávající teorie propojovat. Jinak řečeno, jak stavět mosty

tam, kde se zdá, že už nikdy nemohou vzniknout. Právě taková je metodologie obou výše zmíněných publikací.

První kniha *Jedinec a společnost* (2018) je rozčleněna do čtyř hlavních kapitol a jedné závěrečné. První kapitola *Lidský jedinec v dějinách sociologického myšlení*, kterou společně napsali Jakub Mlynář a Miroslav Paulíček, nabízí vzhled do minulosti myšlení o lidském jedinci v sociologii. Pojednává o výrazných sociologických osobnostech 19. a 20. století a jejich přístupu k jedinci a společnosti. Pozornost je věnována jak A. Comtovi, K. Marxovi a samozřejmě M. Weberovi, tak i relativně novým autorům, jako například E. Goffmanovi, P. L. Bergerovi, A. Giddensovi a P. Bourdieu. Často však nejde jen o koncepty týkající se tématu individua. Autoři Mlynář a Paulíček se často zmiňují i o těch nejcharakterističtějších teoriích jednotlivých autorů.

Druhá kapitola, nejobsáhlejší, je primárně věnována vývoji myšlení Talcota Parsonse. Marek Německý zmiňuje, že Parsonsovu tvorbu můžeme rozdělit do třech období. První období charakterizuje *Struktura sociálního jednání*. Hlavním tématem tohoto období je kritika pozitivismu a zpracování voluntaristické teorie jednání. Druhé období charakterizuje integrace strukturálně funkcionalistické teorie z antropologie do sociologie, recepci podnětů z psychoanalýzy a vytvoření konceptu sociální role. Ve třetím období se Parsons věnuje kybernetické hierarchii řízení a neoevolucionistické teorii sociální změny. Navíc Německý svým příspěvkem zdůrazňuje, že chápat Parsonse jako pozitivistu *par excellence* by bylo přinejmenším zavádějící. Sám Parsons se v počátcích své tvorby vůči pozitivismu a zejména utilitarismu vymezoval. Německý pak nastiňuje několik klíčových pojmů, které se váží k Parsonsově teorii jednání. Postihuje i následný vývoj Parsonsova myšlení o teorii jednání.

Třetí kapitola Tomáše Diviáka pak postihuje pojetí aktéra v analytické sociologii, jejímž hlavním cílem je vysvětlovat „sociální jevy jako zamýšlené i nezamýšlené důsledky intencionálního jednání aktérů“ (s. 84). V této sociologii je jednání stavěno do popředí; až jednání vytváří sociální systémy a struktury. Hlavním

předpokladem analytické sociologie je tedy tvrzení, že „bez jednání není sociálně“ (s. 87). Metodologicky vychází analytická sociologie ze strukturálního individualismu: „Všechny sociální fenomény je možné a nutné vysvětlovat z individuálního jednání, nicméně zásadní je přitom zohlednit interakce a strukturální kontext, v němž daní aktéři jednají“ (s. 88). I když je jednání iracionální, vždy je podle analytické sociologie také intencionální. Racionalita, která se v analytické sociologii nazývá „sociální racionalita“, se popisuje prostřednictvím šesti atributů, a sice nápaditosti (resourcefulness), omezení (restrictions), očekávání (expectations), hodnocení (evaluation), motivace (evaluation) a významu (meaning). Dále Tomáš Diviák zdůrazňuje, že pro analytickou sociologii je typický pluralismus a pragmatismus – právě dovoluje využívat různé teorie jednání a klást důraz právě na tu, která má nejvyšší explanační potenciál. Mezi teorie jednání v analytické sociologii patří například teorie přání, přesvědčení, možnosti (DBO), teorie běžné racionality a teorie rámování cílů. O syntézu těchto teorií se pokouší model výběru rámců.

Čtvrtá kapitola Jiřího Šubrta nejprve vymezuje téma sociálních rolí, a pak přistupuje k analýze různých teorií. Role podle Šubrta představují jistá pravidla v rámci instituce a tato pravidla se vztahují i na jiné role v rámci instituce. Role omezují chování, zároveň ho ale umožňují a usnadňují, přičemž tak typizují jednání. Role jsou v podstatě „pravidla, která se prosazují jako normy a strukturální vzorce chování, jež jsou ve společnosti udržovány“ (s. 104). To se děje několika způsoby: opakováním, utvrzováním skrze nejrůznější kulturní projevy (mýty, náboženství, eposy, diskuse na netu...), učním, nápodobou a sociální kontrolou (ibid.) Autor se pak zmiňuje o několika hlavních teoriích role. Významnou definicí se stala ta Lintonova, který pracoval s konceptem role jako „souboru očekávání, která se vážou k chování jedince, jež zaujímá ve společnosti určitý status“ (s. 108). Dále Šubrt (s. 109) píše o Georgi H. Meadovi a jeho konceptu „self“ (s. 109). Opomenuta není ani Goffmanova „dramaturgická“ sociologie. Zmiňováni jsou i další autoři, jako například H. Gerth, C. W. Mills, T. Parsons, R. K. Merton, ale i výše zmíněný R. Dahrendorf. Autor se pak vrací i ke

konceptu *homo sociologicus*. V takové redukované představě o člověku není místo pro lidskou kreativitu, změnu, svobodu, a to se podle některých autorů poji zejména s konceptem rolí. S tím ale Šubrt (s. 119) nesouhlasí – i role se dá různě pojmout, v hraní rolí tak existuje poměrně velká svoboda. Proto je možná lepší hovořit o „hraní rolí“, než o „sociálních rolích“. „Hraní rolí nezávisí jen na tom, s jakým očekáváním je tato role spojována, ale také na závažnosti těchto očekávání, na osobnosti hráče i protihráčů a na charakteru situace, v níž k tomu dochází“ (s. 120). Koncept hraní rolí tak vychází z jistých norem, institucionalizovaných pravidel, která se k roli váží. Zároveň na ni ale působí řada dalších faktorů: způsob osvojení si role, dovednosti jedince, osobní zájmy hráče role, tvárnost pravidel hraní role, kontext. V závěru kapitoly se autor zamýšlí nad dilematem struktury a jednání a nastiňuje, že právě koncept rolí by se mohl stát jedním z řešení dilematu: „Můžeme tedy říci, že ‚hraní sociální role‘ je oním hledaným ‚třetím‘ prvkem, který vzájemně propojuje jedince a společnost a spolu s tím i jednání a strukturu“ (s. 126). Poslední pátá kapitola rovněž Jiřího Šubrta je pak věnována kritické analýze sociálního konstruktivismu, kdy je zdůrazňována především jeho ahistoričnost a opomenutí konfliktu.

Kniha po obsahové stránce nabízí mnoho zajímavých podnětů nejen pro badatele, ale i pro studenty. Například první kapitola zdařilým způsobem zachycuje dějiny sociologického myšlení o lidském jedinci. I kapitola Marka Německého obsáhle popisuje Parsonsovu tvorbu. Na této konkrétní kapitole lze ocenit i to, že se Německý nesoustředí na pouze na AGIL, ale i na další témata, kterými se Parsons během své tvůrčího období zabýval. Text je tak velmi hutný a na několika stránkách podává poměrně zevrubný, byť samozřejmě ne úplný výklad Parsonsovy sociologie. Text se tak zdá být dobrým a komplexním sekundárním zdrojem ke studiu Parsonsových textů, byť i Německý se občas nevyhne složitému jazyku. O to více je třeba si cenit poslední části jeho kapitoly, v níž Německý zdařile shrnuje to nejpodstatnější ze svého příspěvku. I když je kniha kvalitně napsaná, jako celek však občas působí nevyváženě. Například Parsonsovi je v knize věnována možná až příliš

velká pozornost, a to na úkor jiných témat. Délka kapitoly o Parsonsovi nekorresponduje s délkou ostatních kapitol a působí tak poněkud dlouze. Možná bylo třeba věnovat o trochu více času editaci a propojení jednotlivých kapitol. Jako závěrečná kapitola totiž působí spíše kapitola čtvrtá, ve které se čtenář dočte, jak je vhodnější hovořit o hraní sociálních rolí nežli jen o sociálních rolích. Tuto část lze z teoretického hlediska považovat za nejzdařilejší i nejzajímavější.

Druhá kniha *Člověk v teoretické perspektivě společenských věd* (2017) je rozčleněna do patnácti kapitol a nabízí mnohem širší pohled na člověka v rámci společenských věd. Jiří Šubrt v první kapitole *Společnost individuů a sociologie figurací* nejprve podává výklad o jednom z dilemat, které charakterizuje sociologii, a sice o výše zmíněném dilematu mezi perspektivou individualistickou, v níž je výchozím bodem jednatel a jeho jednání, a holistickou s výchozím bodem ve společnosti. Obě ale selhávají – první v tom, že nedokáže vysvětlit to, co „přesahuje interakční úroveň“ (s. 18), druhá že nevěnuje pozornost lidské subjektivitě. V dějinách sociologie se objevilo mnoho pokusů, jak toto dilema překonat. Podle Šubrtu (s. 19) se objevily především dvě strategie. První strategií je: mezi společnost a individuum vložit „svorník“ nebo „cosi třetího“, co by obě perspektivy propojilo. Druhou strategií je snaha oba póly co nejvíce přiblížit a zasadit je do jednoho výkladového rámce. Tuto druhou strategií představuje například Giddens a jeho pojem struktura, první strategie má pak blízko k Simmelovi a Eliasovi. V knize je však pozornost věnována i sociologii umění. Například Miroslav Paulíček ve svém příznačně pojmenovaném příspěvku *Je v sociologii umění místo pro umělce?* zmiňuje, že sociologie při popisu děl a jejich vlivu na společnost nevěnuje dostatečnou pozornost samotným umělcům, jejich životopisům a životním zkušenostem. Úvaha Jiřího Šípka je pak zaměřena primárně na divadelní teorii – na teorii herectví. Hercovi nestačí, aby se do své role „položil“ a byl při ní sám sebou. Je nutné si právě kromě empatie držet i jistou distanci, jistý odstup od své role, od umění. Herec, jako umělec, se tak dostává do meziclánku mezi realitou a fikcí. Není plně v realitě, ale není ani pouze

ve fikci (s. 170–176). V kapitole *Vědec a zájem v perspektivách sociologie vědy* Jáchym Růžička nastiňuje tři sociologické perspektivy vysvětlující vědecký zájem o konkrétní oblast. Zmiňuje se například o Mertonovi, který představuje tu perspektivu, že vědecký zájem není jen rozhodnutím konkrétního člověka, ale že je i historicky podmíněný (s. 38). Bourdieu naopak píše, že zájem o vědeckou oblast je podmíněn šancí na úspěch a na maximalizaci vlastních zisků (s. 39). Opomenut nezůstává ani Thomas Kuhn a jeho vlivná kniha *Struktura vědeckých revolucí*, která přináší vlastní teorii „fungování“ vědy. Docela odlišný pohled nabízí článek Renaty Kociánové a Martina Kopeckého o koncepci vůdcovství. Tomuto fenoménu je věnována celá řada studií, ať už v psychologii, sociologii, ekonomii, či v teoriích managementu. Autoři se zmiňují například o etickém leadershipu, který usiluje o propagaci a posilování normativně správného chování. Dále pak o transformačním leadershipu, který klade důraz na motivovanost a angažovanost následovníků leadera. Situační přístup naopak zmiňuje, že vůdcovství by se mělo odvíjet od konkrétní situace: každá situace vyžaduje odlišný způsob vedení. Předmětem autentického leadershipu je pak důraz na sebepoznání, upřímnost vůči sobě, čestnost a důvěryhodnost. V současné době je kladen důraz na interdisciplinární přístupy, kdy je vůdcovství definováno jako proces (s. 56).

Kolektivní identita a fenomén „my“ tvoří předmět kapitoly Jakuba Mlynáře. Pojem „identita“ poprvé užil v roce 1948 Garfinkel (s. 61) a postupně v 60. a 70. letech tento termín nahrazoval pojem sociální role. Téma pak dále rozvíjel například Goffman. Konceptů identity, pojmu, jehož vymezení je doposud předmětem velkých sporů a diskusí. Jakub Mlynář (s. 63) například píše, že se v sociologii rozlišuje mezi vlastní identitou, tedy vlastní představou o sobě, a nevlastní identitou, která je připsána zvenčí. Autor pak dále rozlišuje tři dimenze identity: osobní identitu, sociální identitu a kolektivní identitu, které je pak věnuje hlavní pozornost. Mlynář píše, že kolektivní identita („my“) může být pojata dvojím způsobem, a sice individualistickým, kdy „kolektivní identita vyvstává z interpersonálních vztahů“ (s. 68), anebo

holistickým, kdy „kolektivní identita vyvstává z meziskupinových vztahů“. Opět ani zde jednáni a struktura, individualismus a holismus nestojí proti sobě, ale tvoří naopak specifickou jednotu, kdy obě nabízejí originální perspektivu.

Opomenuto není ani téma individualizace, které společně zpracovali Jiří Šubrt, Jiří Loudín a Miroslav Paulíček. Tento proces zajímá sociologii už od přelomu 19. a 20. století (s. 77). Zabývali se jím jak klasikové, tak i současní badatelé. Proces individualizace je však vnitřně rozporný. Na jedné straně dochází k osvobození, na druhé straně vede k novým formám závislosti (s. 79). Autoři se pak zmiňují například o Simmelovi, Adornovi s Horkheimerem, Riesmanovi a Beckovi, tedy o autorech, kteří poukazují právě na rozpornost procesu individualizace. Větší část textu je pak věnována právě Beckovi a jeho popisu soudobé společnosti.

Kolektivní monografie neopomínají ani nové a populární téma, a sice sociologii emocí. Autor příspěvku Jan Kalenda píše, že zájem o sociologii emocí se objevuje od 80. let, a to v souvislosti zvýšeného zájmu o sociologii těla, konzumní kulturu, ne všechno jednání lze vysvětlit racionálně, rozvoj psychoterapie, emoce ve zpravodajství v seriálech, politice. Emoce však byly implicitně předmětem zájmu i autorů klasiků. U Marxe jde například o odcizení, u Webera o afektivní jednání. Přelomovým dílem se podle Kalendy stalo dílo A. R. Hochschildové *Řízené srdce: komercializace lidských emocí*. Jan Kalenda zároveň zdůrazňuje složitost vymezení tématu emocí, a to ze tří důvodů: v rovině teoretické jde o to, že každý autor vychází z jiných ontologických pozic, z jiného ontologického vymezení. Další problém představuje velké množství pojmů, které se jen těžko dají konceptualizovat. Autor pak popisuje tři hlavní teoretické přístupy: neurofyziologický přístup, na individuum orientovaný přístup, na sociální a kulturní struktury orientovaný přístup.

Historiografii je věnována další kapitola, kterou zpracoval Jakub Rákosník. Historiografii 20. století utvářelo napětí mezi strukturálním determinismem a představou svobodně jednajícího aktéra. „Sociální historiografie se zrodila z odporu vůči narativům, které minulost reprezentovaly prostřednictvím činů významných

osobností. Tento cíl byl však dosažen za cenu postupné eliminace individua z historického vyprávění...“ (s. 110). V současné době se však objevují perspektivy, které na scénu znovu přivádějí individuum, jako mikrohistorie, historická antropologie a kulturní obrat. Stranou nezůstává ani filozofie, respektive vztah mezi fenomenologickou filozofií a sociologií. Další autor Josef Čapek píše (s. 122), že fenomenologická sociologie má blízko k rozumějící sociologii a „vybízí, abychom vzali vážně anonymní, před-osobní rozměr chování“. V obrysech načrtává postoj Heideggera a Merleau-Pontyho k sociálnímu. Jak již bylo řečeno, fenomenologie vzhledem k sociálnímu zdůrazňuje onen před-osobní rozměr lidského chování, tedy že „když socialitu poznáváme a vynášíme o ní soudy, je už dávno zde“, jak je příznačně napsáno v názvu kapitoly (s. 115).

V další kapitole Jan Kapusta nachází řešení dilematu jednání a struktury v ontologickém relativismu a fenomenologické antropologii. Nejprve se zmiňuje o mayském náboženství, později pak věnuje pozornost právě výše zmíněným teoretickým koncepcím. Ontologický relativismus umožňuje se vyvarovat mimo jiné antropocentrismu a na druhé straně fenomenologická antropologie drží „relativistické choutky“ na uzdě. „Máme-li uvažovat o společnosti a jedinci, kultuře a individuu, celku a části a jejich identitě, je nutno zaměřit pozornost na vztahovost mezi jednotlivými entitami tak, jak ji daní lidé fenomenálně pociťují a jak se jim existenciálně dává“ (s. 134). Kapusta se zmiňuje i o Eliasovi a souhlasí s ním, že než přemýšlet o dichotomii jedinec a společnost, je vhodnější oba pojmy spojit a mluvit například o figuracích – díky tomu je zdůrazňována interdependence: společnost nelze myslet bez jedinců a jedince bez společnosti.

Dalším probíraným tématem knihy je antropologie těla. Autoři kapitoly Martin Soukup a Michaela Dvořáková píší, že průkopníkem v této oblasti se stal Marcel Mauss, jenž si povšiml, že techniky těla se liší podle kultury, pohlaví i věku. Autoři se pak zmiňují i o Douglasové, která nápaditě rozvíjela teoretický přístup k tělesnosti. Právě od 80. let 20. století se zvyšuje zájem o antropologii těla. Antropologie

těla se zajímá o „analýzu a interpretaci významů připisovaných tělu“ a dále pak věnuje pozornost tělesným procesům, reprezentaci těla v kultuře a studiu smyslů. Lidské tělo je pak dle autorů (s. 140–149) studováno na třech úrovních. Jednu úroveň představuje proces semiotizace, tím jsou myšleny významy těla. Druhou úrovní je pak disciplinace, a sice zacházení s tělem, kontrola emocí, kulturou přijímané vzorce chování, a třetí úrovní je pak myšlena modifikace, tedy upravování a zkrášlování těla.

Další kapitolu recenzované publikace společně zpracovali Jitka Lindová a Marco Stella; věnuje se jedinci z perspektivy evolučních teorií. Pojednává například o genocentrickém pohledu, kdy je tělo popisováno jako nástroj alel. Větší pozornost je pak věnována současným přístupům, a sice evoluční psychologii, behaviorální ekologii člověka, která klade důraz na aktuální behaviorální adaptabilitu a na teorii podvojně dědičnosti. Poslední kapitola reprezentuje jisté shrnutí hlavní myšlenky celé publikace: perspektivy jsou sice odlišné, ale několikrát mezi nimi dochází k prolnutí. Zajímavý je závěr pojímat tyto různé perspektivy jako jisté typy her: nejde o to je sloučit; každá má svá pravidla, svůj smysl.

Studie mají povětšinou vhodnou strukturu, která přispívá k jejich čtivosti. Jako celek kniha působí svěže a koherentně, byť jsou jednotlivé studie velmi odlišné a postihují dilema struktury a jednání z velmi odlišných pozic humanitních věd. To je rovněž velký klad knihy: není publikací pouze sociologickou, ale rovněž nabízí perspektivy z oblasti antropologie, historiografie, teorie umění, filozofie, biologie, managementu i psychologie. Velmi zdařilé je rovněž vztahování jednotlivých teorií na konkrétní příklady z dějin, jako tomu bylo například v kapitole Jáchyma Růžičky, který teorie aplikoval na případ Mikuláše Kusánského. Druhá kniha je tak obecně kvalitně napsaná, kapitoly navazují, byť jen volně, a pokrývají nejrůznější témata, která se týkají fenoménu člověk ve společenských vědách. Jednotlivé kapitoly jsou sice teoretické a syntetizující a nepřinášejí nové informace, ale právě ta ona syntéza jednotlivých perspektiv nebo úhlů pohledu se zdá být tím nejzdařilejším

počinem knihy, kterou tak lze velmi doporučit všem, kteří hledají různé teoretické perspektivy a kteří se obecně zajímají o humanitní vědy. Kniha je zároveň velmi vhodná pro všechny studenty sociologie. Druhá kniha se tak jeví jako mnohem zdařilejší, co se čtivosti i formální stránky týká. Přestože jde o kolektivní monografii, nechybí knize vnitřní koherence a kapitoly na sebe navazují, byť jen volně. První knize, která je ale rovněž velmi kvalitně napsaná, a to erudovaným jazykem, ale tato koherence chybí.

Knihy nepřicházejí s novou teorií. Naopak, odpověď na to, kdo nebo co je člověk a jaký je jeho vztah ke společnosti, hledá prostřednictvím již existujících teorií, jež se snaží navzájem propojit. Čtenář i přes nepřehledné množství na první pohled odporujících si teorií nabývá pocitu, že i přes různost pohledů se jednotlivé perspektivy v některých aspektech nejen překrývají, ale naopak se doplňují a vzájemně obohacují. Obě knihy tak představují poměrně zajímavý a myslím velmi vhodný teoretický materiál. V mnoha ohledech připomínají edici *Soudobá sociologie I–VI*, jejíž poslední, šestý díl vyšel v roce 2014. Edice, byť je zaměřena pouze na sociologii, je rovněž kolektivní monografií, kdy každá kapitola tvoří samostatný celek. Jednotlivé knihy z edice tak představují pouze jakýsi jednotící rámec. Ovšem způsobem nahlížení a zpracování jednotlivých kapitol je již ponechána velká svoboda. Sociologie se v některých chvílích možná až příliš soustředí na empirické výzkumy, o to cennější jsou publikace, které se vrací k již napsaným textům a snaží se hledat odpovědi a hlavně perspektivy pro současné problémy právě v těchto starších textech.

Zcela na závěr lze konstatovat, že obě recenzované publikace, tedy jak *Jedinec a společnost* (2018), tak i *Člověk v teoretické perspektivě společenských věd* (2017), jsou důkazem, že i starší texty mohou být v mnohém ohledu velmi aktuální. Možná aktuálnější než nově vznikající perspektivy. Starší texty mají totiž jednu velkou výhodu: soudcem jejich kvality není móda ale čas.

Matouš Veselský

DOI: 10.14712/23363525.2019.23

Ivan Jakubec – Jan Štemberk: *Cestovní ruch pod dohledem třetí říše. Praha: Karolinum, 2019, 310 s.*

Začátkem letošního roku vyšla odborná monografie dvou předních českých historiků, působících na Univerzitě Karlově, která se zabývá cestovním ruchem v Protektorátu Čechy a Morava, tedy tématem, do současnosti z větší části neprobádaným a dlouhodobě opomíjeným. Dosavadní práce českých historiků se až na výjimky (J. Pokorný, R. Šustrová, A. Čornejová) tímto tématem na rozdíl od německých a amerických autorů (K. Semmens, S. Appel, K. K. Patel, S. Reichardt, W. Buchholz) nezabývaly.

Z hlediska chronologického je publikace ukotvena v období protektorátu se stručným prologem vývoje cestovního ruchu za druhé Česko-Slovenské republiky. Teritoriálně je monografie zaměřena na Protektorát Čechy a Moravu, avšak s nutnými geografickými přesahy do oblasti odstoupených Sudet a Slovenska v kontextu třetí říše. Přes zdánlivou jednotnost platnosti vydávaných zákonů, nařízení, opatření a směrnic nalezneme ne zcela nepodstatné rozdíly mezi jednotlivými oblastmi říše.

Pramenně se autoři pokusili vytěžít celou řadu fondů, nalézajících se v českých, německých, rakouských a slovenských archívech, a to nejen koncentrací na fondy ústředních institucí a svazů, ale i regionálních uskupení a organizací. A sami autoři v úvodu konstatují, že se problematika cestovního ruchu v této oblasti nevyčerpala.

Dobrovolné cestování je obvykle spojeno s dovolenou na zotavenou, tedy s relaxováním a určitým psychickým uvolněním, což se v případě reality druhé světové války může zdát obtížně nepředstavitelné, avšak autorům se tento předpoklad podařilo svou monografií vyvrátit. Zájmové cestování se vyvinulo ještě před realizací Hitlerových expanzních tendencí, z tohoto pohledu se nejednalo o nový fenomén, avšak ve sledovaném období se vytvořil nový způsob krytí poptávky po zájezdech, totiž organizovaný cestovní ruch, který byl akcentován v nacistickém Německu po roce 1933 a následně v přivtělených oblastech. Právě také na něj se monografie zaměřuje.

V rámci nacistické ideologie získal v Německu cestovní ruch politický a ideologický význam. Ztělesněním této myšlenky se stal H. Esser, později státní sekretář pro cestovní ruch na Goebbelsově ministerstvu lidové osvěty a propagandy. Není náhodně, že v protektorátu se od Heydrichovy správní reformy v roce 1942 cestovní ruch dostal pod Moravcovo ministerstvo lidové osvěty.

Cestovní ruch je autory definován jako „dočasná změna místa pobytu, která v domácím cestovním ruchu nepřekračuje šest měsíců a v mezinárodním cestovním ruchu jeden rok, která je dobrovolná a nesleduje výdělečné účely“ (s. 7). Tím je jednoznačně určen objekt výzkumu a zájmu studia, současně s tím je také jasně poukázáno na skutečnost, že se publikace nebude zabývat deportací Židů do koncentračních táborů, nebo nuceným nasazením jakéhokoli národa v područí třetí říše. Problematika omezování židovských návštěvníků v lázních je však v práci rozebrána, jelikož se jedná o téma spojené s cestovním ruchem a tedy i hlavním obsahem výzkumu, avšak nedobrovolné cestování různých etnik vzhledem k národnostní politice říše zkoumáno není, jelikož nenaplnuje výše uvedenou definici.

Analýza výše popsané problematiky proběhla vyhodnocováním různých dílčích sektorů. První kapitola se zabývá historickými souvislostmi týkajícími se zejména administrativních změn spojených se změnou politického zřízení. Důraz je nejprve kladen na odstoupené pohraniční území Německu a aplikaci říšských principů. Posléze se stejná kapitola zaměřuje na Protektorát Čechy a Morava, zejména pak na instituce pro cestování podstatné. Vznik protektorátu silně ovlivnil také formální i obsahovou stránku cestovního ruchu. Podle německého modelu vznikl jako obdoba říšské skupiny cestovní ruch protektorátní Ústřední svaz pro cizinecký ruch nařízením ministra obchodu, průmyslu a živností č. 386 Sb. z. a n. z 9. září 1940 na základě vládního nařízení č. 168/1939 Sb. z. a n. ze dne 23. června 1939, umožňující ministři zřízování hospodářských svazů. Autoři se v publikaci kromě Ústředního svazu pro cizinecký ruch věnovali jemu podřízeným skupinám, cizineckým svazům, organizací pod

Národním souručenstvím – Radost ze života, „která chce umožnit nejširším vrstvám našeho národa přístup ke zdrojům radosti a osvěžení, kterého potřebujeme pro svůj tvrdý denní boj“, a dalším institucím. Stranou zájmu autorů nezůstal ani vývoj na Slovensku.

Druhá kapitola uvažuje dílčí předpoklady pro participaci podřízených území na cestovním ruchu jako celku, např. právně-legislativní základnu, avšak i celkové limity možnosti rekreací analýzou uzavřených oblastí, do kterých náležela pohraniční pásma a vojenské oblasti, nebo omezování cestovního ruchu kvůli realokaci zdrojů pro válečné účely. Samotná možnost cestovat, nebo se rekreovat by však byla bez volného času bezpředmětná. Také této problematice se tato kapitola rovněž věnuje. Samostatná podkapitola je věnována oblasti Brd, která byla považována za náhradu odstoupené Šumavy, avšak na počátku roku 1941 došlo k podstatnému uzavření větší části Brd a vysídlení obyvatelstva tamějších obcí a osad. V daném obsahovém bloku je rovněž vhodné upozornit na podkapitolu věnovanou ochraně přírody za války.

Třetí kapitola si klade za cíl seznámit čtenáře s ubytovacími a stravovacími službami. Danou část hodnotím jako nejzajímavější, administrativní náležitosti se v průběhu času mění, ale ubytování a stravování jsou vzhledem k uplynulým osmdesáti letům natolik neměnné, že se lze do situace tehdejších obyvatel bez větších obtíží vcítit. Administrativní rámec situací s ubytováním zjednodušil, hostinské podniky byly rozděleny do kategorií (A–D, A nejlepší), jednotlivým třídám muselo odpovídat vybavení, čili potenciální návštěvník předem věděl, jak kvalitní budou nabízené služby. Velmi zajímavé a z dnešního pohledu absurdní byla nařízení o velikosti hotelu, respektive počtu lůžek, kdy označení „hotel“ mohl nést pouze podnik, který byl dostatečně velký. Kapitola nabízí jednak ceník jídel z turistické chaty v Prachovských skalách z července 1929 a neméně zajímavé srovnání cen v říši, Sudetech a protektorátu v letech 1939–1940. Ze srovnání vyplynulo, že pražské ceny se blížily vyšší cenové hladině v říši, což vzhledem k obecně nižším platům v protektorátu znamenalo značnou ekonomickou náročnost při využívání restauračních služeb pro rezidenty této oblasti.

Čtvrtá kapitola je věnována zejména dopravě, kdy je řešena: 1. železniční doprava; 2. silniční doprava a její formy; 3. ostatní možné způsoby dopravy; 4. cestovní kanceláře, zejména pak Čedok. Není bez zajímavosti, že cestovní kancelář Čedok během války nezankla, byť byly uzavřeny s ohledem na politické a vojenské události nejprve filiálky v pohraničí, v září 1939 v Paříži a v Londýně, následně pak pobočky v Berlíně (červen 1940), na Slovensku (březen 1940) a ve Vídni (duben 1941). Čedok se následně uplatnil v domácím cestovním ruchu.

Pátá a šestá kapitola se zabývá domácí a zahraniční problematikou cestování a rekreace, avšak nahlíženou z různých úhlů pohledu, jedná se o domácí a zahraniční cestovní ruch, respektive cestovní ruch pro občana protektorátu vzhledem k protektorátnímu území a cestovní ruch vzhledem k zahraničí (výjezd obyvatele protektorátu za hranice/příjezd zahraničního rekreaanta do protektorátu). Obě kapitoly mají společnou analýzu rekreací pro stejnou skupinu obyvatel, tedy pro děti a mládež. V zásadě obecný zákaz cest mimo hranice říše se dostavil v roce 1942, kdy byly přesně vymezeny důvody vycestování. V rámci cestovního ruchu za války se uplatnily jak individuální, tak organizované cesty a pobyty formou letních bytů, turistiky, organizované výlety a zájezdy (Radost ze života, Kuratorium pro výchovu mládeže, odborová organizace, povolené spolky – Klub českých turistů, Česká obec turistická pod.). Protektorát Čechy a Morava představoval pro říši z hlediska cestovního ruchu přínos, a to jak z hlediska působení nacistické ideologie a propagandy, tak nabídkou hotelových a lázeňských míst. „Protektorát do jisté míry působil jako nárazníkový polštář mezi východem (frontou) a západem (vlastním územím říše)“ (s. 278). Současné zachované archivní dokumenty dokládají, že se s rozvojem cestovního ruchu počítalo zejména po vítězné válce. Autoři nezamlčují, že v obnově Československu přetrvala v oblasti cestovního ruchu řada „válečných“ forem a organizačních nařízeních a tendencí.

Důraz na analýzu terciárního sektoru v protektorátu shledávám jako ojedinělý a velmi důležitý. Monografie pokračuje v předešlém výzkumu Jana Štemberka, jednoho z autorů

monografie *Fenomén cestovního ruchu. Možnosti a limity cestovního ruchu v meziválečném Československu* (2008). Z metodologického pohledu není odborné publikaci co vytknout, všechny potřebné a vhodné postupy byly použity. Na tomto místě je ještě třeba upozornit na zvláště propracovaný poznámkový aparát společně se zřejmou několikaměsíční heuristickou přípravou. Množství citovaných pramenů je neobyčejně rozsáhlé a nebyl vynechán snad jediný relevantní archiv či předchozí studie, a to i německojazyčná. Dále je třeba vyzdvihnout publikované dobové plakáty a fotografie, které vhodně dokreslují čtenářům vzhled do dané problematiky. Vzhledem ke vhodné zvolenému jazyku je monografie dobře čitelná i pro širokou veřejnost, což rovněž hodnotím velmi kladně. Pokud bych však měl i vytknout nedostatky, týkal by se absence přepočtu dobových hodnot na současné, nebo alespoň uvedení dobových průměrných příjmů (průměrná mzda, nebo průměrná mzda dle profesí), bez kteréžto hodnoty jsou předložená data poněkud bezrozměrná.

Jakub Drábek

DOI: 10.14712/23363525.2019.24

Karel Černý (ed.), Jiří Šubrt: *Historicko-sociologické reflexe*. Praha: Karolinum, 2018, 240 s.

Kniha *Historicko-sociologické reflexe*, kterou sestavil Karel Černý, vyšla v roce 2018 k jubileu sociologa Jiřího Šubrtu. Tato kniha, která obsahuje Šubrtovy texty jako recenze, stati, zprávy, ale také vzpomínky, se snaží čtenáři shrnout vývoj sociologie za několik posledních desetiletí. V potaz přitom autor nebere jen vývoj sociologie v českém prostředí, ale také v zahraničí. Kniha je velmi informačně bohatá, ale zároveň přehledná a čtivá. Je určena, jak v úvodu píše Karel Černý, nejen kolegům sociologům a studentům, ale i širší odborné veřejnosti, již může tato kniha sloužit jako inspirace. Karel Černý, který knihu sestavil, je absolventem Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, kde vystudoval sociologii. Věnuje se historické sociologii, teorii sociální změny a sociologii konfliktu, války a terorismu,

především však problematice Blízkého východu.

Jiří Šubrt studoval na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a v druhé polovině osmdesátých let také v Moskvě na Institutu sociologických studií AV. Na filozofické fakultě od roku 1990 vyučuje a od roku 2007 také na Fakultě humanitních studií (též UK), kde je zároveň vedoucím Pracoviště historické sociologie. Je zároveň zakladatelem oboru historická sociologie na Fakultě humanitních studií. Jeho hlavním zaměřením je sociologie, ve své práci se věnuje tématům jako kolektivní paměť či historické vědění. Jiří Šubrt napsal již mnoho publikací, například v roce 2015 vyšla kniha *Individualismus a holismus v sociologii*, byl také editorem několika monografií, z nichž zmiňme například *Historické vědomí jako předmět badatelského zájmu: Teorie a výzkum* z roku 2010.

Během své kariéry toho Jiří Šubrt dokázal opravdu mnoho. Krátce o jeho práci v Čechách i v zahraničí referuje Karel Černý v úvodu knihy. Zmiňuje zde například Šubrtův zájem o problematiku veřejného mínění; několik Šubrtových textů, zabývajících se touto tematikou, se objevuje také v knize. Dále Černý píše o stážích, které Šubrt absolvoval v zahraničí, například v Paříži, Berlíně či New Yorku.

Kniha je rozdělena do tří částí. První část knihy se věnuje dějinám sociologie, jak napovídá sám název této části „K dějinám sociologie“. V této části knihy může čtenář najít Šubrtovy recenze a články o významných autorech z českého sociologického prostředí i o zahraničních autorech, kteří určitým způsobem ovlivnili vývoj sociologie na našem území, ale také o výzkumných ústavech fungujících v Československu. Mezi takové texty patří článek *Čeněk Adamec a počátky výzkumu veřejného mínění v Čechách*, pojednávající o Československém ústavu pro výzkum veřejného mínění vzniklém v roce 1946 a klíčové roli Čenka Adamce v jeho fungování až do roku 1950, kdy byl ústav komunisty pro nepotřebnost zavřen. Tento text osobně považuji za jeden vůbec z nejlepších z knihy.

Velmi fascinujícím faktem je, že mnohé z autorů zmíněných v této části knihy měl Jiří Šubrt možnost poznat také osobně. Autorovy vlastní vzpomínky na osobnosti jako Richard

Jung nebo Eduard Urbánek dávají knize osobnější charakter a čtenáře s autory snáze seznámí. Dávají totiž čtenáři možnost vidět tyto osobnosti nejen jako sociology, ale především jako lidi, kteří se často museli potýkat s nelehkým osudem.

Všechna témata v knize jsou velmi aktuální, avšak v první části knihy se Šubrt více obrací do minulosti, a to v tom smyslu, že poukazuje na jakési počátky historické sociologie u nás. Vidíme to například hned v první kapitole, kdy rozebírá vliv Durkheimova díla na české autory, mezi něž patří v první řadě první dva českoslovenští prezidenti – Tomáš Garrigue Masaryk a Edvard Beneš. Dále ve zmíněné kapitole věnované Československému ústavu pro výzkum veřejného mínění, který fungoval krátce po skončení druhé světové války, a jenž využíval nové postupy pro sběr dat, inspirované Americkým ústavem pro výzkum veřejného mínění a metodou jeho zakladatele George Gallupa. Autor se také zabývá přijetím veřejného mínění coby nového tématu mezi českými sociology a poukazuje především na dva autory, kteří se z českých sociologů jako první k této problematice vyslovili v druhé polovině čtyřicátých let, a to na Zdeňka Ulricha a Inocence Arnošta Bláhu.

Za jediné negativum první části knihy považuji výběr prvního textu. Osobně tento článek s názvem *Émile Durkheim a česká sociologie: Ke 100. výročí úmrtí významného francouzského sociologa* shledávám velmi zajímavým a informačně bohatým. Šubrtův přehled Durkheimova vlivu na české sociology v průběhu první poloviny 20. století je velmi čtivý a například zmínka o prvních dvou československých prezidentech sama o sobě má potenciál zaujmout i „nesociologické“ čtenáře. Nicméně množství jmen a pojmů objevujících se v tomto textu by mohlo čtenáře z řad laiků spíše odradit. Proto bych na úplný začátek knihy volila text s trochu lehčí, obecnější tematikou.

V druhé části knihy čtenář objeví více zpráv o konferencích a kongresech. Takové zprávy byly také v předchozí části, nicméně nyní vidíme větší důraz na aktuální problémy sociologie. Například v Šubrtově zprávě z roku 2004, která se nazývá *Jsou národní sociologické společnosti v krizi?*, se může čtenář dočíst o setkání zástupců

Masarykovy české sociologické společnosti (MČSS) a Slovenské sociologické společnosti (SSS), toto setkání se uskutečnilo 20. září 2004 v Bratislavě na výzvu již zmíněné Mezinárodní sociologické asociace ISA a jeho cílem bylo diskutovat o situaci sociologických společností a jak společnými silami tuto situaci zlepšit. Příkladem je také zpráva nazvaná *Světový sociologický kongres v Jokohamě*. Tento kongres s názvem Facing an Unequal World: Challenges for Global Sociology, který se konal od 13. do 19. července roku 2014, pořádala Mezinárodní sociologická asociace. Dalším příkladem Šubrtovy zprávy, kterou může čtenář v knize najít, je *Lokální, regionální a globální sociologie*. Tato zpráva popisuje setkání zástupců národních sociologických společností, pořádané Mezinárodní sociologickou asociací (ISA), které se konalo od 8. do 12. srpna 2005 v Miami na Floridě. Kromě zpráv je v druhé části knihy také řada Šubrtových recenzí, například publikací *Miloslav Petrussek: Společnost pozdní doby*, *Jiří Bystřický a kol.: Mediální moderna: Studie k soudobým formám de-abstrakce a mediality* anebo *Miloš Havelka: Ideje – dějiny – společnost: Studie k historické sociologii vědění*.

Ve třetí části knihy, která nese název „Na téma historické sociologie“, jsou články a recenze věnované nejrozličnějším tématům. Přitom se vybrané texty dotýkají i jiných oborů než historické sociologie. Například hned zkraje *Osobní identita a čas*. Tomuto vztahu se věnoval také Thomas Luckmann, jehož přístup je zde zmíněn. Téma utváření osobní identity během interakce s druhými a proměny osobní identity v čase není téma pouze historicko-sociologické, ale také psychologické. To samé platí i pro recenzi *O umírání a smrti: K českému vydání knihy Norberta Eliase O osamělosti umírajících* z roku 1999. V této části čtenář narazí na text *Oborové studium historické sociologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze* z roku 2009 k představení nového oboru na FHS, který se zde otevřel právě díky Jiřímu Šubrtovi. Čtenář se zde může dočíst, co studium historické sociologie obnáší a jaké je jeho uplatnění. Jako absolventka magisterského oboru historické sociologie mohu říci, že tato kniha může dobře sloužit studentům tohoto oboru jako učebnice, neboť

ve všech jejích částech se mohou dočíst o tématech, autorech a knihách, s nimiž se během studia setkají. Přečtením této knihy si tak rozšíří své znalosti z výuky.

Kromě toho se zde mohou studenti historické sociologie blíže seznámit s vedoucím katedry prostřednictvím netradičního závěru. Na konci knihy je totiž místo obvyklého závěru rozhovor Karla Černého a Jiřího Šubrta, kde hovoří o odborných i osobních tématech.

Debatují spolu například o Šubrtově pohledu na dnešní společnost, který se může zdát trochu pesimistický. Říká, že „žijeme ve společnosti, která už neočekává, že by budoucnost, do které vstupujeme, mohla být lepší než minulost nebo současnost. (...) Pokud si dnes nějaké představy o budoucnosti vytváříme, pak mají spíše charakter varovných prognóz, anebo dokonce apokalyptických vizí.“ Velký optimismus nespatřuji ani v jeho názoru na polarizaci české společnosti, kterou vysvětluje sebestředností a sebezahleděností a nechotou naslouchat druhým. Na druhou stranu, ač se na první dojem jeho názory zdají velmi skeptické, po krátké úvaze člověk musí uznat, že jsou bohužel pravdivé. Život v dnešní společnosti není jednoduchý, více než dříve platí, že vyhrává ten nejsilnější, a slušnost a pokora se dnes už prostě nenosí.

Kromě toho se baví také o Šubrtově životě: jak se dostal ke studiu sociologie a jaké bylo studovat za minulého režimu. V rozhovoru se Šubrt také zmiňuje o své snaze vymezit svou vlastní teoretickou pozici, kterou prozatím pracovně nazývá „kritický eklekticismus“. Rozhovor namísto závěru je velmi příjemným zakončením knihy a zanechává v čtenáři dojem, že Jiřího Šubrta více poznal jako sociologa, ale hlavně jako člověka.

Knihu bych doporučila především studentům sociologie, kteří si díky ní mohou vytvořit představu o vývoji oboru za posledních několik desetiletí, rozšířit své znalosti o mnoha badatelech a teoriích a zároveň více poznat autora těchto textů, které vypovídají o jeho postojích a zájmech. Z vyjádření Jiřího Šubrta lze poznat, že je to velmi osobitý a zkušený člověk a čtenáři mohou v jeho knize nalézt poučení. Proto je kniha vhodná nejen pro studenty, ale pro

všechny, kteří se nějak zajímají o sociální vědy. Některé texty nám pomáhají nahlédnout do minulosti, další nám naopak přibližují velmi nedávné nebo přímo aktuální problémy.

Knihy se čte velmi dobře také díky Šubrtově stylu psaní a jeho vyjadřovací schopnosti. Vše je psáno velmi srozumitelně, text je přehledný a neobjevují se v něm žádné chyby. U odborné literatury je srozumitelnost a přehlednost velkým pozitivem, neboť pak se kniha čte opravdu sama.

Daniela Kučerová

DOI: 10.14712/23363525.2019.25

Miloš Doležal: Krok do tmavé noci. Příběhy faráře Josefa Toufara, jeho vrahů a číhoštského zázraku se zprávami archeologa, antropologů a soudního lékaře o exhumaci a identifikaci těla P. Josefa Toufara. Praha: Nezávislý podmelechovský spolek, 2015, 672 s.

Miloš Doležal patří v současné době mezi vůdčí osobnosti jakéhosi procesu rekonstrukce problematiky Číhoštského zázraku a jeho v pořadí druhá kniha, věnující se tomuto politickému procesu, je i dnes mimořádně aktuální. Ne každý se sice zajímá o české dějiny 20. století a ne každý věnuje pozornost událostem z dob komunistického režimu, přesto nás všechny spojuje otázka svobody a právě k ní má Doležalova kniha s příznačným názvem *Krok do tmavé noci* co říct. Obzvlášť, když je dané téma ilustrováno na skutečných událostech a když je pojata takovým způsobem, jakým to činí jedině Miloš Doležal, tedy prostřednictvím obrovského množství nashromážděných historických a autentických pramenů. Pramenů, které nejsou pouze faktograficky předkládány čtenáři, ale které jsou uspořádány do historického vyprávění o páteru Josefu Toufarovi a jeho životě, na jehož pozadí poté vystupuje duch tehdejší komunistické diktatury, proticírkevních nálad, politických procesů a omezování svobody.

Knihy Miloše Doležala s podtitulem *Příběhy faráře Josefa Toufara, jeho vrahů a číhoštského zázraku se zprávami archeologa, antropologů a soudního lékaře o exhumaci a identifikaci těla*

P. Josefa Toufara vyšla v roce 2015 a nabízí celistvý pohled do zákulisí jednoho z prvních vykonstruovaných komunistických politických procesů. Na více než šesti stech stranách Doležal přibližuje život pátera Josefa Toufara a politické pozadí Čihoštského zázraku a neopomíjí přitom ani roli natáčení krátkých propagandistických filmů, aspekty proticírkevní komunistické kampaně, osudy opata Víta Tajovského nebo agenta Ladislava Máchy. Vše je čtenáři předkládáno bez větších odboček a zbytečného rozepisování prostřednictvím čtrnácti kapitol doplněných o desítky fotografií a dobových dokumentů, ze kterých obecně, stejně jako z předkládaného textu, jde často mráz po zádech. A není to bohužel mráz v pozitivním slova smyslu, ale mráz ve smyslu nevěřícího kroucení hlavou nad osudy hlavních protagonistů Čihoštského zázraku, a to nejen pátera Toufara, a nad až zrůdnou dokonalostí politických procesů a represí namířených směrem k představitelům katolické církve potažmo náboženství obecně.

Jak již ale napovídá samotný název, nejvíce prostoru kniha věnuje životnímu příběhu pátera Toufara, se kterým se seznamujeme již v jeho raném mládí a se kterým posléze putujeme k jeho pozdějším studiím, procházíme procesy vysvěcení a primice, poznáváme jej jako pedagoga, faráře i člověka a nakonec sledujeme jeho nevyhnutelný a smutný konec. Toufarově osudu autor věnuje téměř dvě třetiny knihy, osudům dalších vybraných protagonistů Čihoštského zázraku, ať již jde například o želivského opata Víta Tajovského nebo o vrchního vyšetřovatele a zároveň Toufarova vraha Ladislava Máchu, se poté věnuje o poznání méně. Tato skutečnost však překvapivě nikterak neubírá čtenářskému zážitku ani knize jako takové, naopak zdánlivě nepřímá a přitom promyšleně dokresluje životní příběh pátera Toufara a tím jej dále rozvíjí, nemluví o chytrém a efektním zapojení dobových dokumentů, původních fotografií, osobních spisů a úředních záznamů. Zkrátka ani v jedné ze čtrnácti kapitol čtenáře neopouští pocit napětí a dychtivého očekávání závěrečného rozuzlení, ačkoli je mu Toufarův osud zpravidla dobře znám, za což autorovi náleží uznání, jelikož jde v jeho případě o historickou knihu.

Ve srovnání s Doležalovou první knihou, jež byla vydána pod názvem *Jako bychom dnes zemřít měli* (Pelhřimov: Nová tiskárna 2012); mapovala Čihoštský zázrak prostřednictvím jeho ústředních postav, o nichž již tehdy autor nashromáždil obrovské množství dat a které představil v rámci svých tehdejších možností vyčerpávajícím způsobem. Recenzovaná Doležalova kniha posouvá problematiku kolem Čihoštského zázraku ještě o pomyslný krok dál, ať již hovoříme o množství použitých pramenů, způsobu jejich zpracování, celkovém výčtu informací nebo o způsobu jejich prezentace. Byl to totiž právě Miloš Doležal, kdo v souvislosti s nově nalezenými prameny ještě více prohloubil svou původní práci o životě pátera Toufara a rozšířil skutečnosti týkající se Čihoštského zázraku z roviny historických událostí do roviny filozofických otázek. I díky tomu vystupují z jeho textu palčivé otázky komunistického útlatku, zaštitěné myšlenkami svobody a spravedlnosti, které se v dobách nedávno minulých vyznačovaly nemalou křehkostí a vzácností a jež ani dnes nepředstavují nic samozřejmého. Právě takové otázky a myšlenky bychom si obecně jako lidé i jako občané měli připomínat.

K Doležalově knize a jejímu obsahu si samozřejmě každý čtenář musí najít svou vlastní cestu (a věřte mi, že si jí dříve či později najde a bude nucen pod tíhou překládaných informací knihu „přelouskat“ až do konce), avšak její největší předností, kterou jistojistě ocení všichni její čtenáři, je bezpochyby její struktura. Jednotlivé kapitoly jsou totiž organizovány jako samostatné celky, které na sebe přímo nenavazují a které bez větších problémů obstojí samy o sobě a mohly by tak s trochou nadsázky tvořit jádro dalších knih nebo přinejmenším samostatné eseje. Díky tomu se čtenář nemusí držet zaběhlého schématu a číst knihu „od začátku do konce“, ale může se věnovat pouze vybraným otázkám a kapitolám, stejně jako může v jednotlivých kapitolách díky přehlednému systému členění na další podkapitoly přeskačovat z jedné pasáže do druhé, aniž by přitom jakkoli ztratil nit. Přidáte-li k tomu ještě fakt, že se autorovi podařilo skloubit dohromady nespočetné množství informací a provázat historická fakta s poutavým vyprávěním, musíte již pouze

konstatovat, že před vámi leží skutečně zdařilá publikace.

Doležalova kniha obecně představuje nadmíru povedený literární počín, který si najde své místo jak mezi historiky a odborníky, tak mezi klasickými čtenáři. Jedinou a pomyslnou vadou na kráse výše zmiňované knihy je tak její obsáhlost, kdy ne každému může a zpravidla také bude vyhovovat téměř šest set stran psaného textu, byť čtivého. Na druhou stranu dává obsáhlost knihy hned od počátku tušit, že se za každou stranou předkládaného textu skrývá nemalý kus historické práce, což je u takovýchto publikací vždy jednoznačně dobré zjištění, které se navíc potvrdí již po několika málo přečtených stranách. Nezbyvá tedy nic jiného, než na tomto místě vyzdvihnout Doležalovu badatelskou a literární práci, které posléze vyústily v knihu, jejíž obsah je natolik poučný a zajímavý, že mu snad čtenáři odpustí i onen vyšší počet stran a téměř stostránkovou přílohou část. Na úplný závěr by bylo dobré krátce dodat, že ve světle sedmdesátiletého výročí únorových událostí 1948 a padesátiletého výročí srpnových událostí 1968 představuje Doležalova kniha více než ideální příležitost, jak si připomenout podstatu a projevy komunistického režimu a jeho vykonstruované politické procesy, a proto určitě stojí za pozornost.

Petr Hönig

DOI: 10.14712/23363525.2019.26

Nicolas Maslowski – Bohuslav Šalanda (ed.): *Jak studovat aktéra a sociální změnu z perspektivy historické sociologie*. Praha: Karolinum, 2017, 262 s.

V roce 2017 vydala Univerzita Karlova v nakladatelství Karolinum kolektivní monografii *Jak studovat aktéra a sociální změnu z perspektivy historické sociologie*, jejímiž editory jsou Bohuslav Šalanda a Nicolas Maslowski. Tématem je problematika vzájemného vztahu sociální změny a aktérství z pohledu historické sociologie. Kniha je rozčleněna na úvodní část, čtyři tematické části, složené z několika kapitol, a závěrečnou část.

Nicolas Maslowski v úvodu *Historická sociologie jako pragmatický program* v obecně rovině definuje cíl knihy, charakteristiku sociální změny a historickou sociologii jako vědní obor a její odlišnost od ostatních oborů sociologie, ale také modely a koncepty aktérství a jejich roli výzkumných nástrojů. Neopomíná ovšem ani další společenské vědy studující sociální změnu, zejména pak historickou školu Annales. V závěru se věnuje výzkumným problémům jednotlivých částí knihy ve snaze plynule uvést výše zmíněné do souvislosti s konkrétními problémy obsaženými v jednotlivých kapitolách.

První část knihy *Identita a státní doktrína v procesu sociální změny* se skládá ze tří kapitol, jejichž tématem je státní aktér a národní identita. V první kapitole *Státní aktér a proces modernizace. Případ francouzského ekonomického myšlení* se Olga Gheorghieva zabývá rolí státního aktéra v kontextu modernizačního procesu ve Francii. Po úvodní charakteristice státu, ekonomického nacionalismu a také souvislosti vedoucích k jeho přijetí jako vhodné státní ekonomické doktríny v procesu upevňování absolutismu v rané novověké Francii se ve *Vývoji antimerkantilistického myšlení* věnuje historickým okolnostem vzniku fyziokratismu a klasické politické ekonomie a jejich vlivu na ekonomickou teorii a praxi ve Francii v období mezi 17. a 19. stoletím. V *Europeizaci francouzských hospodářských politik a ekonomickém nacionalismu ve dvacátém století* popisuje proměnu francouzského ekonomického nacionalismu v kontextu událostí 20. století a v *Ekonomickém nacionalismu v rámci Evropského jednotného trhu* ukazuje, jak se francouzský ekonomický model dostává do střetu s koncepcí volného trhu v rámci EHS a EU. Poměrně kvalitní autorčin rozbor samotného francouzského státního intervencionismu na pozadí historického kontextu prokazuje, že má svoji logiku a je přínosné studium dějin jednotlivých vědních oborů v dějinných souvislostech.

Kateřina Soukalová je autorkou druhé kapitoly *Neporozumění státní doktríny aneb fáma jako faktor sociální změny. Měnová reforma v roce 1953*, zaměřené na problematiku fám v kontextu uskutečňování měnové reformy v roce 1953 v bývalém Československu. V části *Oficiální versus neoficiální informace*

v Československu v 50. letech zkoumá podstatu oficiálních a neoficiálních informací, jejich vzájemný vztah na pozadí tehdejší politické a společenské situace. *Měnová reforma v roce 1953* nastiňuje podstatu, důvody a okolnosti zavedení měnové reformy. Navazující dvě části *Předtucha reformy* a *Po měnové reformě* zkoumají reakce lidí na oficiální a neoficiální informace, ale také jejich důvěru v tehdejší režim. Přínos kapitoly lze spatřovat ve studiu ne příliš běžného tématu, jímž fámy bezpochyby jsou. Fámy, jak autorka ukázala, se mohou stát poměrně významným činitelem v dějinách, a proto lze považovat jejich studium za objevný badatelský počín. Zajímavý je také autorčin náhled na fámy jako adaptační prostředek na sociální změnu a v této souvislosti inspirace adaptační typologií Roberta K. Mertona.

Jaroslav Mrázek je autorem třetí kapitoly *Kolektivní identita v proměnách času. Americká výjimečnost*, vysvětlující náboženský faktor, který se spolupodílel na vytvoření kolektivní americké národní identity. Tématem není pouze podstata a historické počátky pocitu americké jedinečnosti a vědomí zvláštního poslání, ale rovněž její vývoj v čase směrem k sekulární podobě. V podkapitole *Puritáni a křesťansko-utopické společnosti „města na hoře“* rozebírá počátky této koncepce v době osídlování Nového světa anglickými protestanty ve snaze zřídít novou vzornou křesťanskou obec. *Revoluce víry a rozumu: integrace sekulárních ideálů* analyzuje způsob, jakým se náboženská nadřazenost promítla do pojetí rasové nadřazenosti, náhledu kolonistů na starý kontinent, jejich interpretace boje za nezávislost, ale i jak se propojila se sekulárními faktory. Podkapitoly *Rozmach velkého národa budoucnosti: ospravedlňující rétorika výjimečnosti* a *Expanzivní výjimečnost: Zjevné předurčení* vysvětlují ideové ospravedlnění expanzivní politiky nového státu. Výsledky svého bádání nakonec shrnuje v *Neměnné podstatě výjimečnosti*. Autor ve své studii vysvětlil důležitost výzkumu kulturních faktorů, mezi něž patří i náboženské smýšlení.

Druhá část sborníku *Konverze sociálních identit v procesu modernizací v 19. a 20. století* se zabývá problémem proměny společenské identity aristokracie v kontextu modernizačních

procesů během 19. a 20. století. Tématem první kapitoly *Šlechtický aktér v procesu vzniku moderní národní identity. Proměny úlohy rodu Harrachů v rámci tvořící se národní společnosti v Čechách v 19. století* autora Tomáše Korbela je sociální změna šlechtického aktéra v průběhu 19. století v době přechodu k moderní společnosti. Snaží se ji sledovat na základě porovnání dvou generací aristokratického rodu Harrachů. Za svůj metodický koncept si zvolil veřejnou šlechtickou reprezentaci, jíž se věnuje v úvodu, a jejím historickým souvislostem v *Historickém rámci šlechtické reprezentace. Úloha české zemské šlechty v habsburské monarchii na přelomu 18. a 19. století* se pak zabývá obecnou charakteristikou šlechtického stavu. Následující části se posléze věnují analýze jednotlivých typů reprezentace, historickému kontextu a rozdílu obou generací rodu: *Šlechtic jako stavebník* pojednává o stavební činnosti. *Šlechtic jako podnikatel* se zaměřuje na zavádění moderní ekonomiky na šlechtických panstvích po roce 1848. *Šlechtic jako politik* rozebírá odlišnou národní politiku obou Harrachů. *Šlechtic jako mecenáš* ukazuje souvislost mezi mecenášstvím a národně-společenskou a politickou reprezentací šlechty. Studie je zajímavá kromě výše uvedeného rovněž tím, že dokládá platnost typologie národního hnutí historika Miroslava Hrocha pro aktivitu české zemské šlechty.

Autorkou druhé kapitoly *Mezi monarchií a totalitními režimy. Šlechtic ve víru dějin střední Evropy* je Nina Zemanová, která s využitím konceptu Fernanda Braudela o mnohovrstevnosti času studuje způsoby, jimiž se příslušník starobylé aristokracie Josef Windischgrätz vyrovnával s proměňujícím se kontextem 20. století. Krátké časové průběhy tvoří jeho životní události a etapy, dále cyklické průběhy zase hospodářské konjunktury, konečně pak dlouhé časové průběhy pomalu se proměňující historický kontext. Studie má v podstatě charakter biografie, jejíž jednotlivé etapy jsou zasazeny do historického kontextu tvořeného existencí a rozpadem Rakouské říše, vznikem Československa, Druhou republikou a Protektorátem Čechy a Morava, krátkým poválečným obdobím a nástupem komunistického režimu. Práce přináší poměrně zajímavé využití uvedené Braudelovy koncepce

při studiu reakcí šlechtického aktéra na proměňující se historický kontext. Za pozornost rovněž stojí podrobné vyličení soudního sporu Windischgrätze s poválečným československým státem.

Třetí část *Konstrukce a rekonstrukce sociálních identit po geopolitických změnách* se skládá ze čtyř kapitol, jejichž tématem jsou procesy konstrukce a rekonstrukce společenských identit v souvislosti s geopolitickými změnami. První stať *Kulturní instituce jako historický aktér. Národní divadlo v Praze v době nastupujícího nacismu a německé okupace* Rudolfa Prázného si klade za cíl přiblížit perspektivou historické sociologie situaci, do níž se Národní divadlo dostalo v uvedeném období a jak na ni reagovaly významné osobnosti tehdejšího divadelního života jako doboví aktéři. Podkapitoly *Nástup nacistické moci* a *Národní divadlo v roce 1939* popisují kontext, v němž se umělci ocitli, tedy německé snahy o ovládnutí a přizpůsobení československé národní kultury potřebám třetí říše. Podkapitola *Studijní cesta do nacistického Německa* se věnuje jejich odmítavé reakci na nacistickou snahu si je naklonit. Další podkapitoly *Národní divadlo a odboj proti nacismu* a *Veřejné formy protifašistického boje* se zabývají skrytou i veřejnou podobou protinacistického odboje členů Národního divadla. Problematickému vztahu mezi nimi a ministrem E. Moravcem se věnuje část *Ministr Emanuel Moravec a Národní divadlo*. V poslední podkapitole, nazvané *Důstojné postavení Národního divadla v boji proti německé nadvládě*, autor shrnuje a hodnotí postavení a reakci umělecké scény na nacistickou okupaci.

Dále Eliška Lorenzová v kapitole *Průzkum sociální změny prostřednictvím analýzy každodennosti. Případová studie procesu znovuosídlení po druhé světové válce na Děčínsku* přispívá k poznání každodennosti aktérů procesu znovuosídlení jako jedné z poválečných sociálních změn. V úvodu zachycuje problematiku kulturních dějin a lidské paměti, následně se pak věnuje charakteristice svého empirického výzkumu a jeho předmětu. Podkapitoly věnují pozornost problematice a významu kulturních studií při studiu subjektivity a každodennosti, ale rovněž při charakteristice biografického bádání.

Důležitou součástí této studie je vlastní terénní výzkum, v němž se se hlavně zachycují osobní biografie aktérů osídlování Děčínska. V rámci studie je probírána změna majetkové situace, vzdělávání i volnočasové aktivity.

V kapitole *Role identity v adaptaci aktérů k sociální změně. Případ návratu pobělohorských exulantů po roce 1945* se Romana Fojtová zabývá adaptačními procesy, konkrétně identitou náboženského typu u zelovských Čechů. V úvodní části se kromě výzkumného záměru věnuje dějinám vln odchodů českých náboženských emigrantů a jejich adaptaci na nové prostředí a jeho tlaky. Vysvětluje okolnosti vzniku obce Zelov (Zelów) v dnešním Polsku, akcentuje důležitost interdisciplinární perspektivy pro získání uceleného pohledu na zkoumanou problematiku a věnuje se také jednotlivým stránkám svého výzkumu z teoretického a praktického hlediska. Ve studii postihuje důvody zelovských emigrantů k návratu do Československa v roce 1945, ale také samotný transfer a okolnosti jeho realizace. V rámci studie ukazuje způsob, jakým o jejich návratu informoval severočeský deník *Stráž severu*. Předkládaný výzkum představuje bada-telský přínos, neboť se zabývá tématem, jemuž dosud nebyla věnována dostatečná pozornost v odborné veřejnosti.

V kapitole *Odcizení v procesu rekonstrukce národních identit. Analýza reprezentací Čechů a Slováků po roce 1989* se Ladislav Vávra zabývá vztahem Čechů a Slováků z hlediska povahy jejich národních identit. Snaží se porozumět společenským procesům po roce 1989 a příčinám rozpadu federace na základě hlubší znalosti dějinného kontextu. První část *Češi a Slováci v dějinách* se věnuje stručné historii Československa, důvodům spojení obou národů do jednoho státu, vývoji vzájemného vztahu až do doby rozpadu federace, a to na pozadí historického kontextu. Druhá část analyzuje reflexi vzájemné existence obou národů ve společném státě v dobovém tisku z let 1990–1992, konkrétně českých novin *Rudé právo* a *Mladá fronta* a slovenské *Pravdy* za použití metody obsahové analýzy na případech dvou událostí, jimiž byl spor o název republiky v části *Obraz pomlčkové války na stránkách denního tisku* a voleb v roce 1992 v části *Volby do Federálního shromáždění*

a národních rad 1992 v denním tisku. Na základě analýzy dějinného kontextu a výpovědí o stavu a náladě ústředních hráčů v dobovém denním tisku se snaží objasnit poněkud opomíjené téma našich národních dějin.

Čtvrtou část, nazvanou *Intelektuální projekty sociální změny*, tvoří dvě kapitoly pojednávající o aktérovi v podobě veřejného intelektuála, který v reakci na prostředí a jeho změny formuluje své ideje a vytváří plány na přeměnu společnosti, jež mají reálný dopad. V kapitole *Sociální demokracie jako aktér historické změny. Revizionistický model Bernsteina* se Jan Coufal zabývá revizionistickou teorií sociálního demokrata Eduarda Bernsteina, jež měla přesah do politické praxe. Po úvodním rozboru Bernsteinova života a zmínce o jeho ideových vzorech přibližuje hlavní teze Bernsteinovy knihy a poté přistupuje k vysvětlení Marxovy teorie hodnoty. Soustřeďuje se rovněž na vlastní Bernsteinovu kritiku teorie Karla Marxe a její povahu. Analyzuje důvody, jež přivedly Bernsteina k odmítnutí revoluční politiky sociálních demokratů a k přijetí myšlenky postupné reformy kapitalismu. Předkládá Bernsteinovu kritiku marxistické teorie dějin a revoluční politické praxe sociálních demokratů, ale také jeho požadavek na oddělení teorie a praxe v rámci sociální demokracie a na politiky postupných reforem a smíšené ekonomiky. V poslední části analyzuje praktickou část tohoto sociálnědemokratického programu, vypracovanou samotným Bernsteinem na pozadí historických událostí, ale také jeho postoj k jednotlivým bodům programu. Autorovi se podařilo velmi dobře představit zkoumanou postavu jako aktéra, který svoji teorii postavil na danostech proměňujícího se sociálního a ekonomického kontextu a současně velmi dobře vystihnout i kritizovanou marxistickou ekonomickou teorii. Bez povšimnutí by neměly zůstat ani zmínky o Popperově inspiraci Bernsteinem, Castoriadisovi a Georgu von Vollmarovi.

V kapitole *Teoretik sociální změny jako aktér. Úloha intelektuála, Cornelius Castoriadis* Jaroslav Bican zkoumá, jakým způsobem a do jaké míry se u Cornelia Castoriadise prolíná role intelektuála, sociálního aktéra a teoretika sociální změny a také nakolik a jakým způsobem

takovou změnu tematizoval a popisoval. Kapitola je rozdělena na sedm na sebe navazujících částí. V první části biografického rázu autor vysvětluje hlavní motiv pro Castoriadisovo střídání různých politických subjektů a jeho následný odchod z politiky a soustředění se výlučně na teorii. Druhá část tematizuje jeho teorii sociální změny, roli kreativního a svobodného aktéra, roli institucí a jejich vzájemný vztah, ale také se věnuje rozdílu mezi autonomní a heteronomní společností a jeho významu pro koncepci aktérství. Třetí podkapitola se zaměřuje na problematiku imaginace a významů, jejich vztahu ke společnosti a sociální změně. Přes problematiku institucí se autor dostává k pojetí diskursu ve čtvrté části, a to tak, aby v páté rozebral stav odcizení a institucionalizovanou heteronomii a v šesté roli imaginace v sociální změně. V sedmé části shrnuje výsledky bádání. Stať rovněž ukazuje, že bez znalosti biografie a historického kontextu nelze hlouběji proniknout k podstatě filozofického myšlení konkrétní osobnosti, přičemž právě koncept aktérství takovou možnost nabízí.

Knihu uzavírá doslov *Na koho se nedostalo. Místo epilogu*, v němž se Bohuslav Šalanda zabývá problematikou aktérství a zdůvodněným selektivním způsobem jeho studia, neboť „nastala obrovská kumulace institucí, produktů, artefaktů, ale i lidí“. Poukazuje na vztah mezi budováním civilizačních řádů tvůrčími menšinami, silnými idejemi a ideály, na pozici aktéra v sociální hierarchii. Tato obecná rovina slouží autorovi k plynulému přechodu k tematickému hodnocení určité významné osobnosti na základě volby druhu biografického modelu, kterou předvádí na postavě Milana Rastislava Štefánika, v níž jsou spojeny mytický a legendární model. Pojednává nejenom o hlavních trendech a rysech Štefánikova života, ale též o příčinách vytvoření štefánikovského mýtu a jeho různých typů.

Celkově lze knihu hodnotit nejen jako přínosnou pro studium fenoménu aktérství ve vztahu k sociální změně, ale rovněž jako poučnou z hlediska evropských a amerických dějin, neboť se zaměřuje mimo jiné také na jejich méně známé či dokonce téměř neznámé kapitoly, a zároveň jako důkaz prospěšnosti a výhod

interdisciplinárního charakteru bádání historické sociologie.

Robert Lebeda

DOI: 10.14712/23363525.2019.27

Karel Černý: *Velká blízkovýchodní nestabilita: Arabské jaro, porevoluční chaos a nerovnoměrná modernizace 1950–2015*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2017, 577 s.

V českém prostředí nejsou časté publikace věnované otázkám makrosociálních změn společností, natož společností regionu Blízkého východu. Kniha Karla Černého, mladého sociologa působícího na Pracovišti historické sociologie Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy, nazvaná *Velká blízkovýchodní nestabilita. Arabské jaro, porevoluční chaos a nerovnoměrná modernizace 1950–2015*, která ne nepodstatným způsobem navazuje na jeho knihu *Svět politického islámu. Politické probuzení Blízkého východu* (2012) je jednou z mála výjimek potvrzujících toto pravidlo. I když se v jejím podtitulu objevuje spojení „nerovnoměrná modernizace“, kniha rozhodně není ostrou kritikou konceptu modernizace ani s ní spojené teorie. S rozsahem 520 tiskových stran si klade za cíl pokrýt proměny Blízkého východu nejen skoro ve všech dimenzích, ale také v periodě od počátku 50. let minulého století téměř až do současnosti.

Černý vychází z vnímání a předpokladu, že v regionu je možné pozorovat řadu dosti rozporných a konfliktních procesů a jevů, a že tyto jevy tak či onak přispívají k jeho nestabilitě. Pojem „nestability“ sice otevřeně nikde nedefinuje; nechápe ji však z úzce politologického hlediska jako např. nestabilitu režimů, ale šířeji, sociologicky, spojenou s růstem frustrací, sociálního napětí, ale také s úpadkem legitimacy režimů, případně revolucemi a občanskými válkami (s. 34).

Předpokladem a hlavní Černého tezí je tvrzení, že „nejobecnější společnou příčinou“ různorodých projevů a podob nestability regionu, zejména v posledních letech, je „nerovnoměrná modernizace“. Termín autor chápe jako „vysoce

nerovnoměrné či nesynchronizované tempo vývoje v jednotlivých dimenzích (...) sociální změny“ (s. 34, 14). Aby to znělo srozumitelně, zatímco v sociální a demografické oblasti došlo v blízkovýchodních zemích v posledních desetiletích k překotným změnám, jako je rychlá a rozsáhlá urbanizace (vznik milionových moderních metropolí a dalších městských center), prudký populační boom (pětinásobný nárůst obyvatelstva v posledních 50. letech), rozšíření dostupnosti vzdělání pro převážnou většinu populačního ročníku a všeobecný rozvoj a rozmach médií, v ekonomické oblasti státy regionu zaostávají. Jejich ekonomiky nejsou dostatečně sektorově diverzifikovány a jednostranně se orientují na dobývání nerostných surovin (zejména na těžbu ropy) nebo cestovní ruch. V politické oblasti se pak projevuje stagnace až regrese, která je patrná na slabosti států a státních orgánů, neschopnosti vlád a dalších institucí efektivně vládnout a uplatňovat monopol na mocenské násilí. Současně řada vládců setrvává u autokratického charakteru státní moci, odmítá či brzdí rozšiřování liberálně-demokratických zásad včetně kontroly moci „zdola“ (citace a volně dle s. 14–15).

Černý je zejména fascinován fenoménem tzv. arabského jara po roce 2010. Chápe je jako historický moment, zjevně jako vyvrcholení určitých dlouhodobých procesů. Jeho ústřední hypotézou, je že k „arabskému jaru“ došlo v okamžiku, kdy nerovnoměrné tempo rozvoje v jednotlivých dimenzích, jež ještě v 50. a 60. letech minulého století nebylo tak výrazné, dosáhlo někdy během předešlého desetiletí vrcholu, a záhy došlo k „explozi“ nahromaděného sociálního napětí (volně dle s. 35, 26).

Předpoklad ani samotná koncepce „nerovnoměrného (sociálního) rozvoje“ (*uneven development*) podle mého názoru nejsou jako hypotézy o sociálních procesech na Blízkém východě zcela zavádějící či neplauzibilní. Ačkoliv v sociologii posledních dvou či tří desetiletí není tato koncepce ani dominantní, ale ani příliš viditelná (nejvíce ji tematizují marxističtí teoretici), považuji ji za v mnohém věrohodnou a vhodnou k aplikaci. Avšak za předpokladu, že s ní spojené ambice vyložit dění v regionu budou určitým způsobem vymezeny, respektive omezeny.

Je však třeba zdůraznit, že Černý nehovoří o „nerovnoměrném rozvoji“, ale pod Huntingtonovým a Fukuyamovým vlivem o „nerovnoměrné modernizaci“ (*uneven modernization*) (což nemusí být totéž), a že se explicitně hlásí právě k teorii modernizace a k jejímu „kritickému čtení“ (s. 16). (Termín *uneven modernization* však užival již vůdčí americký sociolog Talcott Parsons, jehož lze bez nadsázky označit za „praotce“ všech teorií modernizace.) „Klíčovou“ inspirací je Černému půl století stará Huntingtonova práce *Politický řád v měnicích se společnostech* (1968), reprezentující druhou vlnu modernizační teorie, resp. její první revizi z přelomu 60. a 70. let (s. 16). Současně se autor přihlašuje také k Eisenstadtově a Arnasonově koncepci tzv. rozmanitých modernit (*multiple modernities*).

Černý sociální změny v regionu strukturuje podle jednotlivých dimenzí, konkrétně politické, ekonomické, demografické a také sociální, která je rozčleněna na oblast mediální, vzdělávací a oblast urbanizace. Sice přibližuje, proč nechápe náboženství jako jediný ani hlavní faktor „nerovnoměrné modernizace“ (kvůli tomu, že jde podle něj o faktor spíše stabilizační), avšak jinak volbu těchto oblastí nijak nezduvodňuje (s. 20, 14–15). Relevantní otázkou je, proč v práci nenajdeme také samostatné kapitoly věnované kultuře, které například Daniel Lerner nebo Everett E. Hagen (případně další teoretici modernizace) považují za podstatné či dokonce stěžejní její sféry, ale třeba také svrchovaně sociální problematiku chudoby, nezaměstnanosti, sociálních nerovností apod., které by si jistě zasloužily větší pozornost.

Autor jednotlivé dimenze kvantifikuje, a to prostřednictvím souhrnných makrosociologických dat (ukazatelů) shrnutých v grafech a tabulkách; autor hovoří přímo o „operacionalizaci“ teoretického modelu prostřednictvím dat (s. 28). V politické oblasti jde například o demokratizaci, vývoj politických a občanských práv, v oblasti ekonomiky růst HDP a podíl renty z přírodních zdrojů na HDP, v oblasti demografické podíl mládeže ve věku 15–24 let či tempo populačního růstu. Na poli mediálním se jedná o index svobody tisku a sledovanost médií, ve vzdělávání vývoj gramotnosti dospělé populace, míra zastoupení středoškolačů v populačním

ročníku; v případě urbanizace podíl městské populace a nerovnost v distribuci příjmů apod. Prostřednictvím ukazatelů komparuje pozici Blízkého východu ve srovnání s ostatními regiony světa, pozice jednotlivých zemí v rámci něj, a také odlišné fáze jednotlivých dimenzí těchto změn (s. 25–27).

Ovšem autor si v knize klade ještě druhý cíl, který považuje za zásadnější, a sice podat přehled „pokud možno všech relevantních kauzálních mechanismů“, jež mohou přispívat ke zvyšování napětí, a tedy například mohly v jednotlivých zemích povzbudit události arabského jara (s. 30, 32). Tuto snahu odráží členění kapitol podle těchto mechanismů od sedmi až do čtrnácti částí (v případě ekonomiky je počet malý). V nich jsou tematizovány takové jevy, jako je rozpor mezi masovou politickou účastí a politickou rigiditou systému, negativní ekonomické vlivy ropné renty, mezigenerační konflikt v islámských společnostech, nedostatečně naplněné konzumní aspirace nebo dopady špatné kvality vzdělávacích systémů na vnímání režimů a vládců atp.

Informace obsažené v těchto částech (tvoří převážnou část rozsahu knihy) jsou často velmi zajímavé. Je třeba si ale položit otázku, zda je počet „příčinných mechanismů“ skutečně konečný či v jaké míře je úplný, a také podle jakého „klíče“ byly tyto mechanismy vybrány, tříděny (některé z nich mohly být řazeny do jiných kapitol) a uspořádány. Nelze také nevidět, že rozsah kapitol není zdaleka vyvážený (od 150 stran věnovaných politické sféře, až po 25 stran sféry ekonomiky), což vlastně explicitně naznačuje, jak významné jsou pro Černého změny politické, resp. změny s politickou sférou související.

Přes veškeré pochopení pro snahu autora podat výčet „mechanismů destabilizace“, je struktura výkladu v těchto pasážích značně zkusmá. V kombinaci s předchozími převážně statistickými partiemi přispívá k dojmu metodologické hybridity a neujasněnosti. Z knihy jako celku je však zřejmé, že metodologicky v ní převládají rozsáhlé výklady, interpretace dostupných statistických dat ve spojení s interpretativní narací již publikovaných zjištění.

Autorova píle, schopnost vyhledat, shrnout a (a někdy i dopočítat) nejen značné

množství dat, ale také pracovat s rozsáhlou literaturou a podat ucelený souhrnný výklad rozsáhlých i komplikovaných procesů, si zasluhuje chválu. Nelze si ale nevsimnout dalších zásadních předpokladů, přístupů a způsobů zpracování, které by mohly být považovány za zmatečné nebo značně diskutabilní.

Jedním je rozporuplné pojetí dimenzí sociálních změn. Ty Černý označuje za „nezávislé proměnné“, byť vzájemně interagující (jak je patrné z řady popisovaných „příčinných mechanismů“ i opakovaných shrnutí modelu v tabulkách). Řada konkrétních formulací i struktury textu přesto zavádá domněnku, že některé faktory zřejmě podmiňují jiné, jež autor řadí k jiné dimenzi sociálních změn. Možnost kauzality mezi faktory či celými dimenzemi ostatně sám opakovaně naznačuje. V kontextu převažující interpretativní metodologie, je však pochopitelně obtížné či spíše nemožné dosáhnout nějakých podstatných závěrů. V závěru proto autor na vyjasnění příčinného vztahu rezignuje (s. 499, 501, také srov. s. 24). Zmíněné pojetí „nezávislých proměnných“ by dokonce mohlo být v rozporu s předpoklady některých modernizačních teorií, k nimž se autor hlásí. Například Lerner (1958), který je Černému stěžejním autorem, nechápe urbanizaci jen jako projev (dimenzi) modernizace, ale primárně jako její „spouštěč“: přesun venkovské populace do měst vede k požadavku na vybudování škol, masových médií, tržišť a dalších moderních a demokraticky organizovaných institucí.

Slabinou je podle mého názoru také nepřiznaná nekoherence mezi koncepcemi nerovnoměrné modernizace a rozmanitých modernit. Druhá z nich je nejrozsáhleji probírána v Úvodu, v textu občas „prosvítá“, ale autor ani v závěru dostatečně nevyjasnil vztah „nerovnoměrné modernizace“ k ní, a to přesto, že ji na počátku označil za „konkurenční“ (s. 18). Hlavní proponent „rozmanitých modernit“ Shmuel N. Eisenstadt přitom ve svých pozdních studiích poukazyval, že „jádem“ modernity je „rozvoj modu či modů interpretace světa, nebo odlišné sociální představitosti, skutečné ontologické vize, odlišného kulturního programu“ (2001), náplň, která se v textu práce Karla Černého příliš neodráží. Na počátku jiného Eisenstadtova souborného

textu (2000) nalezneme větu, že koncepce „rozmanitých modernit“ „míří proti názorům dlouhodobě převažujícím v badatelském a obecném diskurzu“, čímž měl nepochybně na mysli teorii modernizace. Lze si položit otázku, zda koncepce rozmanitých modernit vůbec může fungovat v podřízené pozici vůči hypotéze o „nerovnoměrné modernizaci“, která je řídící osou textu.

Tím mířím k opakovaně vyjadřovaným sporným předpokladům týkajícím se ontologického statusu a charakteru předpokládané „modernizace“. Procesy sociální změny v regionu totiž autor opakovaně vykresluje na pozadí a ve srovnání s tím, co se dělo dříve v Evropě: někdy používá analogii, někdy se blíží ztotožnění, ač setrvale předpokládá odlišnou rychlost změn (srov. s. 26–27, 11, 17, 487–488, 493–495 ad.). Nemohou však být některé změny blízkovýchodních společností svým charakterem odlišné, mít momentálně nebo dlouhodobě jiná vyústění? Je v knize, v níž dominuje představa „nerovnoměrné modernizace“, prostor o tom vůbec přemýšlet? Formuloval či shrnul autor rysy odlišné modernity Blízkého východu?

To odkazuje k jeho obecnějšímu pojetí modernit. V Úvodu se zmiňuje o představách odlišných modernit formulovanými blízkovýchodními hnutími i o vymezování se vůči západnímu modelu modernity. Je-li modernita, jak uvádí „výsledkem interakce mezi univerzálními modernizačními procesy a místními partikulárními tradicemi a hodnotovými systémy, kulturními premisami a specifickou historickou zkušeností“ (srov. s. 18–19, také s. 493–495), pak se mi zdá, že autor zanedbává to, co nazývá „před-moderním kulturním substrátem“ (s. 20). Ještě méně se v knize dozvíme o reálných vnějších, zejména mocenských, vlivech na podoby modernizace Blízkého východu (jejich podceňování nebo opomíjení bylo přitom symptomatické pro řadu klasických modernizačních teorií). V Černého přístupu zůstává modernizace primárně univerzalistickým trendem, jímž v závěsu za Evropou prochází či mají projít i zbylé části světa (s. 18–19, 493–495). V tomto smyslu nabývám dojmu, že autor sdílí některé předpoklady možná už první generace autorů modernizační teorie 50. let minulého století.

Z textu získávám také přesvědčení, že autor koncepci modernizace bez výhrad ztotožňuje s popisovanými jevy, a proto se mi jeho epistemologická pozice nejeví jako příliš reflexivní a kritická. Nikde v textu nenalézám úvahu ani shrnutí týkající se toho, zda by alespoň některé z procesů, které na příkladech Blízkého východu a jednotlivých zemí líčí, by mohly nebýt „modernizační“ či nepodléhat jejímu rámci.

Poslední poznámka se týká způsobu zpracování textu, který se podle mého názoru do určité míry vzpírá kategorizaci. Proti jeho hodnocení jako badatelské monografie opřené o určitou tezi hovoří rozporuplné vymezení a metodologie, ale nepochybně také rozsah textu, který dvoj až trojnásobně překračuje délku prací tohoto typu. Je otázkou, zda je však kniha encyklopedicky založenou syntézou, proti čemuž hovoří jak úporná snaha autora o formulaci jednotné teze, tak i nápadný frekventovaný místy silně žurnalistický styl textu. Autor by měl reflektovat, že „méně je někdy více“, a to jak s ohledem na vlastní práci, tak na čtenáře. Právě 550 stránkový text, v němž se čtenatel snadno ztratí, může být pro většinu čtenářů obtížně „stravitelný“. Obsažené informace by bylo možné shrnout do textu polovičního rozsahu.

Navzdory těmto komentářům, je třeba říci, že *Velká blízkovýchodní nestabilita* není nezajímavá nebo špatná práce, protože většina prezentovaných dat a informací má výpovědní hodnotu. Kladu si však otázku, zda samotný požadavek dosáhnout „skutečně komplexní pohled na sociální změnu“ (s. 17) nevyvolává v kontextu současných sociálních věd (živených skepsí vůči osvícenským představám o poznání) pochybnosti o nároku samém i o jeho metodologickém zaštitění. Ostatně už Carr (1967) proti módnímu důrazu na multikausalitu poukazoval na potřebu se nakonec rozhodnout, která příčina či kategorie příčin je určující. Mám pochyby, zda požadavek na „skutečnou komplexitu“ není tak trochu nevědomou ideologickou zástěrkou, odrazem „starého“ eurocentrismu (či spíše amerikanocentrismu), a zda k šíření této představy nepřispěli neoficiální mluvčí západního establishmentu, jakými podle mého názoru byli Huntington i Fukuyama po většinu svých kariér.

Vít Klepárník

DOI: 10.14712/23363525.2019.28

