

Miroslav Hroch: *Národy nejsou dílem náhody. Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů.*

Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2009, 315 s.

Pod hravým rýmujícím se názvem přestírá Miroslav Hroch, v zahraničí nejuznávanější český historik, svou poslední (podle vlastního skeptického vyjádření završující) syntézu, která je zasvěcena problému formování moderních národů v Evropě v 19. století, jež fakticky skončilo až rokem 1914, a proto je označováno jako „dlouhé“. Název knihy představuje předpoklad a paralelně i závěr rozsáhlé analýzy. Čtenáři se dostává do rukou dílo, jež fakticky vznikalo od šedesátých let 20. století a jež – i před rokem 1989 – mohlo čerpat z Hrochových vynikajících zahraničních kontaktů. Tato práce je tedy shrnutím známých teoretických tezí myslivého autora; oproti starším textům však vyniká košatější strukturou, snahou o rozsáhlé zhodnocení stupně aktuálního poznání problému, produktivních i slepých cest bádání, nalézáním konsenzu v dílech světově uznávaných teoretiků nacionalismu (potlačena byla i autorova kritika ústřední teze anglického badatele českožidovského původu Ernesta Gellnera) a konečně i zvýrazněním lidského faktoru při utváření národa.

Za velký přínos lze označit prohlubující se interdisciplinarnitu Hrochova uvažování o národě a konečně celoevropský záběr komparace. (Litovat lze snad jen toho, že autor zcela záměrně rezignoval na problém židovských diaspor v Evropě, neboť vývoj škály národněžidovských definic národa, komparace jednotlivých „národ-

ních“ odnoží národněžidovského [sionistického] hnutí, jeho vztahu ke hnutí asimilačnímu i k ortodoxii náleží k mimořádně důležitým problémům vývoje evropských společností, jakkoliv své „masové fáze“ dosáhlo židovské národní hnutí až v meziválečném období, tedy na počátku „krátkého“ 20. století, které již leželo mimo Hrochův zájem. Naproti tomu je zcela pochopitelná rezignace na „národní hnutí“ romského etnika, které se snad nachází ve fázi B – období vlastenecké agitace –, přičemž výsledek jeho emancipačních snah je stále nejistý.) Doprofilování se v knize dočkaly i Hrochem stanovené tři základní periodizační fáze národního hnutí, jakkoliv nebyla stále stanovena fáze D (snad fáze zájmové diferenciacie zformovaného národa, fáze vzniku moderních levicových stran, moderního ženského emancipačního hnutí, vzepjatého antisemitismu). Je ovšem otázka, nakolik je v souladu s touto koncepcí národní emancipace utváření moderního židovského národa. I přes tuto pochybnost je třeba konstatovat, že v české historiografii po roce 1989 bychom jen stěží našli výzrálejší práci, v níž je s takovou suverenitou spojena znalost evropských dějin, schopnost syntetického nadhledu a komparace. Kniha se navíc výborně čte, Hroch jako zkušený pedagog a češtinář má schopnost jasně formulace. I vzhledem k výše zmíněnému by ovšem bylo znevážením textu vy zdvihovat jen pozitivní stránky díla a nepřičinit několik vlastních poznámek a úvah, respektive pohled jiného oboru.

Přes stále častější setkávání historie s antropologií totiž ze strany některých historiků trvá značný despekt k oboru, který nachází pole svého výzkumu i po roce 1939 a který domněle tíhne k pří-

lišné abstrakci (rozuměj k vytváření nadčasových modelů reakcí lidí), což je pro některé historiky synonymem pro ahistoričnost. Takovýto přístup historiografie pak logicky ústí v takřka plošný nezájem o antropologickou produkci. Oba obory se ovšem často zřejmě mýjejí i terminologicky. Ilustrujme si to na jednom z klíčových pojmů Hrochovy knihy: termínu identita (národní identita). Zatímco historici se přiklánějí, inspirováni E. H. Eriksonem, k sociálněpsychologické definici identity jako ztotožnění se s „kolektivní osobností“, s jejími představami, východisky, hodnotami a podobně, přičemž zcela správně po vzoru Anthonyho Smitha (s. 37) upozorňují na pluralitu různých identit, pro antropology je toto objasnění příliš úzké. Například ve svých textech jsem vysvětlovala identitu jako trojjedinnost danosti, vůle a projekce (řečeno zjednodušeně: něčím skutečně jsme, jako něco se snažíme prezentovat a jako něco jsme představováni, případně i chápáni). Vedle možnosti kombinování identit jsem přitom zdůrazňovala jejich v „osobním“ i ve skupinovém čase proměnlivou hierarchii. (V tomto bych již ale rozpor s přístupem historiků neviděla.) Identita je tedy pro antropologa komplexem způsobů, jimiž se jedinec, skupina (národ jako skupina) sebezařazuje (a je zařazován) do proměnlivé společenské reality, což pochopitelně zahrnuje i ztotožňování se s něčím, a jimiž se v ní sebeukotvuje (a zároveň je ukotvován, nebo vyvracen). Terminologická jinakost se ovšem týká i dalších pojmů: pojem národní hnutí dnes nelze v češtině skutečně ztotožnit s nacionalismem. Vhodnost jeho užití by ovšem antropolog chápal až pro období, které Hroch ve své známé časové triádě fází národního hnutí označuje písmenem

C (tedy pro období masového rozšíření národní idey). V rámci neroztříštěnosti úvah mi budiž dovolena ještě jedna jazyková skepse. Na mnoha místech své knihy Hroch odmítá termín nacionalismus jako pojem vědecké analýzy, a to pro jeho ideologické zatížení, nejednoznačnost, rozdílné vyznění v národních jazykových tradicích a také v různých dobách. Tam, kde je nacionalismus užíván místo pojmu národní identita, národní hnutí, národní vědomí, myšlení a podobně, je jistě autorova snaha o odmítnutí termínu správná. Přesto se ale přiznám, že se mi jako produktivnější jeví jeho starší názor, podle kterého je třeba nacionalismus přesně definovat a pak s touto definicí důsledně pracovat; samozřejmě s vědomím toho, že ještě v meziválečném období mohl mít nacionalismus i v československé demokratické veřejnosti – na rozdíl od pozdější doby – pozitivní konotace (ve významu jakési obrany rovnoprávného postavení národa; ponechme stranou modernost a značnou iluzornost tohoto požadavku). Bylo by pochopitelně zajímavé sledovat, kdy a proč se v češtině z kladného nebo neutrálního pojmu (Ferdinand Peroutka psal ve své polemice s ahistorickou a národnostně zcela nevyrovnanou knihou Emanuela Rádlá *Válka Čechů s Němci* [1928], po roce 1989 částí vědecké veřejnosti nekriticky a nepoučeně oslavovanou, o nacionalismu, který zabránil zániku českého národa; *Přítomnost* 23. 8. 1928, s. 513) stal pojem záporný. Definice nacionalismu by však pravděpodobně neměla znít „postoj, jenž nadřazuje vlastní národ, jeho vlastnosti i jeho zájmy nad zájmy ostatních národů“ (M. Hroch: *V národním zájmu*. Praha 1999, s. 12). Nacionalismus je dnes třeba objasňovat spíše jako krajně egoistic-

ký skupinový zájem, který se vyvyšuje nad zájmy demokratické společnosti, přičemž se snaží sugerovat co největší skupině lidí přesvědčení, že je zájem národním. Nacionalismus a skutečný národní zájem se přitom pravděpodobně vylučují.

Hrochova kniha o utváření evropských národů vyniká promyšlenou strukturou i promyšlenými tezemi. Její první část je věnována genezi termínů národ a nacionalismus a nejvíce vlivným myšlenkovým konstruktům o národech a jejich zrodu. Prozrazuje autorovu suverénní orientaci ve světové literatuře, jakkoliv by možná čtenář uvítal ještě hlubší analýzu. V přítomné chvíli se jeví myšlení o národech předestřené v knize jako přemítání originálních osobností, nikoliv jako myšlení vynikajících badatelů v určité době. Například dichotomie nacionalismu amerického badatele Hanse Kohna, pražského rodáka židovského původu, nemůže být skutečně pochopena než jako reakce na německý nacionalismus a antisemitismus. Její zárodky bychom ovšem našli v tehdejších teoriích sionistického hnutí. Podobně i názorový vývoj Ernesta Gellnera mohla ovlivnit situace po roce 1989. Někdejší odpůrce rozpadu Sovětského svazu (z obav před destabilizací Evropy) včasné pochopil pozitiva vzniku nových „národních“ států. Promítla se tato „zkušenost“ do jeho teoretických konceptů?

Druhá část syntézy je polemikou s autory, kteří vykládali národ jako vymyšlený konstrukt (z českých historiků podlehl svodům postmodernistů zvláště Dušan Třeštík, popularizující své názory zejména prostřednictvím *Lidových novin*); zabývá se totiž tzv. objektivními předpoklady, na něž byl vznik národa vázán: předcházejícím vývojem (významem státnosti),

jazykem a etnicitou, modernizací (zejména sociální komunikací a jejím nejvýznamnějším faktorem – školou), zájmovými rozpory, emocemi. Autor přitom přesvědčivě dokládá, že moderní národní historiografie nemohla ignorovat předchozí tradici, včetně mýtů. Za mimořádné přínosné považují i Hrochovy názory o asimilačních schopnostech státních útvarů (s. 86-87).

Třetí – nejmladší – vrstva Hrochovy práce pak zvýrazňuje úlohu lidského faktoru při formování národa (volní složku národotvorného procesu). Velkou pozornost věnuje i tomu, „kdo mluvil jménem národa“, a to národa státního a národních hnutí. V českém případě pak opětovně vyvrací stále přežívající názor o převládajícím rolnickém původu našich „vlastenců“. Do centra autorovy pozornosti se znovu dostává tzv. národně relevantní zájem (rozpor mezi národem a státem, rozpor mezi centrem a periferií, rozpory, které přinesla modernizace), konstruování národních dějin, jazykové a kulturní požadavky, s nimiž národní reprezentace přicházela (aniž by ovšem Hroch definoval, co pod pojmem kultura rozumí), v nebývalé šíři (v souladu se současnými trendy výzkumu) pak i národní mytologie (přičemž ovšem chybí odkaz na takové „klasiky“, jakými byli Bronislaw Malinowski, Mircea Eliade, Ronald Barthes nebo Claude Lévi-Strauss), symbolika, stereotypy a konkrétní národní aktivity, právě tak jako představy o národním prostoru. Vlastní konstrukt národních dějin Hroch doporučuje opět rozdělit do čtyř typů podle podmínek, v nichž vznikl moderní národ. Výklad oživují tři příklady konstrukce národních dějin: český, norský a finský. Za mylné však pokládám paušální tvrzení o vyloučení cizácké šlechty z českých národních dějin; domní-

vám se, že se vztah k ní měnil v závislosti na jejím poměru k českým aktivitám (a pochopitelně byl i politickostranicky diferencovaný). Podobně i vztah moderní české národní reprezentace k habsburské dynastii byl složitější. Oscilloval totiž od jejího odmítání jako nepřátelské moci až po podlézavou loajalitu a žárlivé střežení jakéhokoliv projevu zájmu panovnického domu o český národ. Často nabýval podoby rivalitního soupeření s domácími Němci. V moderním českém myšlení byl pak obraz německého nepřítelě diferencován. Nejpozitivněji byl hodnocen Němec říšský (z důvodu značného chladu Německa vůči požadavkům českých Němců), nejvíce negativně pak Němec český jako domněle hlavní soupeř. Někde mezi těmito stereotypy stál pak Němec rakouský – neoriginální napodobenina Němce říšského.

Za handicap jinak nesmírně inspirativní třetí kapitoly ovšem pokládám absenci autorova zájmu o materiální kulturu, zejména o národní oděv a o národní jídlo. Například konstrukt českého jídla (knedlo-vepřo-zelo) a nápoje (pivo) i rituálu uvítání chlebem a solí či slovanskými koláči spadá právě do „masové fáze“ národního hnutí. O něco pozdější je fenomén „národní“ úpravy interiéru domácnosti i národních a slovanských výrobků denní potřeby: zápalek, leštidel, mořidel, ubrusů, cukrovinek, ale i národních karet s výjevy ze slovanského „dávnověku“ a z českých národních dějin a podobně. Lidem bylo připomínáno, kam patří, nejen ve chvílích svátečních, ale i v šedi každodennosti. V typologii slavností pak postrádáme slavnost svěcení spolkového praporu, plesy, zábavy a výlety. Překvapivě chybí i rozbor další specifické národní aktivity – zpěvu, v českém národním prostředí národního

atributu prvořadého významu. Za zcela nedostatečnou a ahistorickou lze označit také Hrochovu glosu o podřízené roli žen v národním hnutí. Například v české národní společnosti (a je třeba prověřit, zda i v ostatních nestátních národních společnostech) byla ženám přisouzena role vzdělaných vychovatelek nastupující národní generace. Veřejně činnými muži i ženami byla tato úloha ve své době chápána jako vysoce prestižní. Spíše než o podřízenosti by tedy antropolog uvažoval o jinakosti pohlavních rolí. Ostatně – národněpolitické vystoupení skupinky českých žen lze datovat již rokem 1848 a znovu léty 1861 a 1862. První český ženský časopis s konstruktem českých ženských dějin vycházel již od roku 1862, ve stejné době vznikaly i první ženské spolky. Zajímavější by tak bylo položit si například otázku, nakoľik časový souběh českého národního hnutí (Hrochovým termínem: masové fáze) a počátků ženských emancipačních snah ovlivnil nebojovný charakter českého feminismu (jak je to pak s feminismy ostatních nestátních národů?), prověřit tezi o rozvinutějších ženských snahách v situaci nestátních národních hnutí a podobně. Za zpracování by stála i funkce tzv. lidového umění v národních hnutích.

Ve všech třech částech své knihy Hroch důsledně dodržel princip historicity; na jedinou výjimku bylo upozorněno. Všechny sledované otázky pak podřídil své typologii národních hnutí; na rozdíl od mnoha jiných autorů upozornil na odlišnosti utváření státních národů a moderních národů z tzv. etnických skupin v multinárodnostních státech (Hroch pro ně užívá označení nevládnoucí etnické skupiny). Paralelně autor důsledně a oproti svým starším pracím nově sledoval klíčo-

ovu otázku sociálních východisek vůdčích osobností národních snah a hnutí (výraz předák mi příliš evokuje jazyk revolučního odborového hnutí) jako určující motivaci pro jejich další postoje. Mimořádným přínosem knihy je i rozbor příčin (či spíše předpokladů) úspěšnosti národního úsilí. Na závěr tak nelze než zopakovat, že přítomná kniha představuje mimořádně inspirativní četbu, mimořádný počín české historiografie, a to zvláště v záplavě titulů ubíjejících své čtenáře přebujelou faktografičností.

Blanka Soukupová

Michael J. Halvorson – Karen E. Spierling (eds.): *Defining Community in Early Modern Europe*. Ashgate, Aldershot 2008, 372 s.

Teoreticky ukotvené studium komunit se v současné době těší rostoucímu zájmu humanitních a sociálních vědců. Přináší s sebou cennou možnost zaostřit pozornost současně na několik typů pospolitostí, jež nebývají příliš často vnímány jako srovnatelné. Do společného zorného pole se tak dostávají vedle měst také kláštery či církevní řády a většinové i menšinové náboženské či etnické komunity.

Také v recenzovaném souboru studií zaměřených na otázku, jak určité skupiny ustávají své hranice, upevňují svou soudržnost a vymezují členství v komunitě, nalezly místo nejrůznější příklady komunit – od měst přes farnosti, řeholní či kvazireholní komunity, po pospolitosti etnické či zemské. Jelikož se jedná o studie věnované raně novověké Evropě, je naprostá většina analyzovaných společenství zároveň

komunitami náboženskými. Samotné editory projektu původně inspirovala především role rituálů v nábožensky diferencované poreformační Evropě a jejich význam pro odlišení konfesních komunit a pro veřejné demonstrování jednoty společenství. Východiskem se pro autory jednotlivých studií stalo modelové pojetí raně novověké komunity jako skupiny lidí sdílejících společné zájmy, kolektivní identitu a pojetí sebe sama, přičemž primárním společným zájmem je nezřídka stejné náboženské přesvědčení (s. 2).

Na souboru recenzovaných studií je dobře patrný posun zájmu od staršího a užšího Tönniesova pojetí komunity jako především lokálního společenství k Andersonovu konceptu pomyslné komunity neomezené na regionální či zemské hranice. Ve vztahu k definování komunity pak editoři příhodně zdůrazňují, že jasné hranice má zpravidla pouze představovaná, idealizovaná vize komunity. Naopak v rovině sociální praxe mohou být hranice společenství mnohem více rozostřené či propustné a musí být stále znovu vyjednávané.

Právě úvodní studie obou editorů, Karen E. Spierlingové a Michaela J. Halversona, má největší potenciál tvůrčím způsobem přispět do současných diskusí v rámci studia komunit. Dílčí eseje jednotlivých autorů jsou pak spíše případovými studii, jež s pojmem komunita nepracují příliš reflektovaně jako s analytickou kategorií. Hned několik studií se dotýká otázky dárcovství pro životaschopnost pospolitostí – zvláště konstituujících se společenství a řádových komunit. Zejména rozšířené testamentární dárcovství představovalo zároveň demonstrativní přihlášení se ke komunitě a jeden ze způsobů propojení komunity živých a zemřelých. Také

komemorace, kolektivní paměť a sdílená vyprávění patří k úzce souvisejícím tématům a klasickým komunitním atributům, k nimž se opakovaně upírá pozornost autorů jednotlivých statí.

Ústřední téma vymezování raně novověkých komunit s sebou přineslo důraz na otázky sociální inkluze a exkluze, jimž věnují pozornost prakticky všichni přispěvatelé, ať už jde o vyloučení od přijetí svátosti či svátostí, fyzické formy inkluze a exkluze (vyhánění cizí chudiny, zavlčení do zajetí, repatriace, zamezení přístupu žen apod.) či zkoumání konverzí jako způsobu inkluze, jejímž výsledkem zdaleka nemusí být status plnohodnotného člena komunity. Vedle rétorického vymezování komunity věnují autoři pozornost také významům fyzických míst či předmětů jako zdrojů identity a viditelných znamení „communitas“ (místa kultu, zdi, brány, útvary v krajině, hraniční kameny, texty, zobrazení).

Hned několik autorů využilo otázku definování společenství ke zkoumání komunity v počáteční fázi zrodu nebo případně přechodu k institucionalizaci. V raně novověké Evropě se k tomu nabízejí zejména nově se rodící konfese a potridentské řeholní komunity. Jako součást širšího posvátného společenství křesťanstva se mohly oba tyto nově se vynořující typy komunit hned od svého počátku obracet při konstruování kolektivní paměti také do minulosti. Ve zmíněné souvislosti by si zasloužil pojmovou precizaci občasně zmiňovaný pojem subkomunita. Neustále probíhající procesy komunitního vymezování s sebou přinášely značný potenciál konfliktu, ať už odehrávajícího se na fyzických či rétorických hranicích, nebo přímo uprostřed společenství, neboť každá komunita se vyznačuje určitou měrou heterogeni-

ty a proces internalizace norem a hodnot jednotlivými členy lze jen omezeně podřídit kontrole a dohledu.

Ke škodě souboru esejí, jenž se ve svém souhrnném názvu odvolává na raně novověkou Evropu, je bezesporu naprosté rezignování na zahrnutí východní poloviny kontinentu. Nešťastně působí již rozdělení jednotlivých příspěvků do čtyř sekcí, jež nejsou vymezeny problémově, ale pouze jazykovými a geografickými kritérii na oddíly „French-Speaking Lands“, „German-Speaking Lands“, „Northern Europe“ a „Italy“. Soubor převážně do sebe uzavřených dílčích studií volně spojených určitým regionem tak příliš neusnadňuje komparaci a neumožňuje odpovídat na otázky po překračování hranic mezi komunitami, překrývání či případném sváru více komunitních identit.

Veronika Čapská

Petr Štěpánek: 1453 – Pád Konstantinopole – zrod Istanbulu. Triton, Praha – Kroměříž 2010, 272 s.

Příběh dobytí Konstantinopole / Istanbulu osmanskými Turky v roce 1453 patří mezi základní kameny západního historického vědomí. Ve starších periodizačních systémech byl chápán jako konec středověku. Především ale byl (a je) neuralgickým bodem tohoto historického vědomí a má vlastní velmi bohatou historii. Každý historik, který se jím rozhodne zabývat, vstupuje – vědomě či nevědomě – do této bohaté tradice. Turkolog a historik Petr Štěpánek tak činí zcela vědomě a zároveň tuto tradici ve své knize do jisté míry přímo tematizuje. Výslovně se totiž sta-

ví proti tradičnímu černobílému pohledu na uvedenou událost jako na katastrofu, jako na vítězství Zla nad Dobrem, respektive jako na nevyhnutelnou tragédii režírovanou samou Prozřetelností. Moderní historiografie je podle něho v tomto směru dosud poplatná raně novověké protiturecké propagandě a konkrétně je formována zajímavou směsí několika fenoménů, jež se protnulý v západním myšlení v 19. století: orientalismem (Edward Said), filhelénismem a obdivem k antickému Řecku, lítostí nad pádem Byzance a moderním nacionalismem. Jako příklad tohoto diskurzu uvádí Stevena Runcimana a jeho známou knihu *The Fall of Constantinople*, přeloženou i do češtiny (*Pád Cařihradu*, Praha 1970).

Štěpánek si klade za cíl podat příběh dobytí byzantské metropole Osmany zcela oproštěný od této historiografické tradice. Oproti diskontinuitě proto vyzdvihuje kontinuitu, proti zániku začátek něčeho nového (osmanské metropole). Název knihy lze tudíž chápat jako svého druhu polemiku s Runcimanem – *pád* je zároveň *zrodem*. Je ovšem otázka, zda zvolený název publikace zároveň nečiní autorskému záměru „medvědí službu“, když proklamovanou kontinuitu Města rozlamuje na dvě poloviny odlišné jeho názvy. Tím se totiž (proti autorově vůli) vnucuje mylný dojem, že dobyté Město bylo 29. května 1453 přejmenováno na Istanbul. K ničemu takovému však nedošlo, Osmané novou metropoli nazývali nadále řeckým *Konstantinoupolis* a tureckým *Kostantinije* (tedy poturečtěným arabským pojmenováním „Konstantinova města“). Slovo Istanbul (zkomolenina z řeckého *is tén polis* – „do toho Města“) je starým neoficiálním, lidovým arabským a tureckým pojmenováním Města, které učinil oficiálním názvem až Atatürk. V názvu se tedy

čtenáři vnucuje ahistorický „mýtus přejmenování“, jeden z klasických elementů diskontinuitního vnímání dějin Istanbulu, s nimiž autor na jiných místech polemizuje.

Vlastní historickou látku rozděluje Petr Štěpánek do pěti kapitol – na počátku je vývoj osmanského státu a kontakty s Byzancí za předchůdců Mehmeda II., následuje důkladný rozbor stavu obou států v předvečer posledního střetnutí, pak průběh vlastního obléhání, dále reakce na dobytí Města a další výboje Mehmeda II. a konečně proces budování nové imperiální metropole na Bosporu. Zde podle mého názoru autor výborně uplatnil svoji dvojitou kvalifikaci historika a turkologa (který čte tureckou literaturu a zná přímo mnohé osmanské prameny k vnitřnímu vývoji říše). Záměr podat předivo událostí neutrálně, tedy bez výše naznačeného stereotypního evropského pohledu, se autorovi dle mého mínění vydařil. Činí tak v první řadě volbou jazykových prostředků, které neobsahují implicitní obrazy tragédie, melancholické lítosti, fatalismu, hledání chyb a provinění, psychologizující drobnokresby, ale zároveň ani oslavu hrdinství, obdiv a podobně (tedy přesně ty nástroje, s nimiž obratně pracoval Runciman). Ruku v ruce s tím jde kritická práce s dobovými prameny a ovšem plné využití pramenů osmanské proveniencie (opět na rozdíl od byzantologa Runcimana, který sám přiznává svoji slabou erudici při „vypisování“ z tureckých kronik). Turkologická erudice se projevuje ve srovnávání jednotlivých jednání aktérů s islámskými, tureckými, perskými či mongolskými tradicemi nebo s ustanoveními šarí'yy. Stereotypní západní pohled autor při popisu dění netematizuje, až na občasné ironické poznámky vůči některým motivům dobové propagandy

(např. motiv nenávisť ke křesťanstvu, krutosti apod.).

Za zvlášť závažné považují konstatování riskantnosti celého Mehmedova vojenského podniku – v případě nezdaru by totiž říši nejspíše hrozila značná destabilizace. Na logickou otázku, proč se Mehmed do takového nejistého podniku pouštěl, neodpovídá Štěpánek obvyklými argumenty o samohybné válečné mašinérii tureckého státu (které obsahují implicitní předpoklad iracionalismu Orientálců), ale naopak hledá racionální důvody jeho jednání. Nachází je ve snaze o posílení prestiže říše, navázání na imperiální lesk „římských“ císařů, jinými slovy v hledání identity dosud ne plně konsolidovaného státu. Dokládá to Mehmedovým jednáním hned po obsazení Města (předčasně zastavení drancování, okamžité prohlášení novou metropolí) i v delším časovém odstupu (budování výstavných komplexů, stavba rezidence Topkapı na bývalé byzantské akropoli nad Bosporem, osídlování Města příslušníky různých etnik atd.). Tuto pasáž považují za zvlášť dobře vyargumentovanou.

V závěru se autor vrací k onomu bipolárně pojatému příběhu pádu Konstantinopole, který je postaven na negativní stigmatizaci Turků/muslimů, a pokouší se v určité zkratce naznačit jeho dynamiku. Sleduje jeho instrumentalizaci habsburskou propagandou a později nacionalismy balkánských národů. Zcela správně konstatuje, že tento motiv měl a má vždy co dělat s hledáním identity. Chtělo by se dodat: a také alterity (jinakosti), neboť identita a alterita jsou dvě strany téže mince. Zásadní roli zde v moderní době má identifikace Evropanů s Řeky (ostatně Runciman tuto identifikaci přiznává hned zkrájí své knihy). Tato

závěrečná tematizace tradičního příběhu pádu Konstantinopole je podle mého názoru až příliš stručná a fragmentární. Domnívám se, že by si zasloužila důkladnější analýzu, že by nebylo marné ji analyzovat jako zcela specifický diskurs s vlastními (v podstatě tropologickými či metahistorickými) zákonitostmi. Na druhou stranu je nutno respektovat, že základní autorův záměr ležel jinde – a tento záměr vyprávět příběh dobývání Města „jinak“, než je zvykem, byl naplněn.

Dovolil bych si nicméně uvést jednu terminologickou výtku. Autor podle mne používá v poněkud neobvyklých souvislostech termín „paradigma“. V úvodu (s. 10-11) říká, že nástup Turků spadl do tří paradigmat evropské společnosti: série krizí 14.-15. století, živé tradice křížácké a vzpomínky na vpád Tatarů v polovině 13. století. Z toho vyplývá, že paradigmať autor myslí nějaké obecné dobové rámce, kontextuální souvislosti či myšlenkové kategorie. Paradigma však v sociálních vědách obvykle (v tradici Thomase Kuhna) označuje širší kategorii: obecné předpoklady či vzory vědění určité epochy (např. aristotelské paradigma, paradigma moderních věd). Faktická chyba se vloudila při jmenování polského a uherského krále Vladislava Jagellonského, který padl roku 1444 u Varny. Byl to Vladislav III. (popř. I.), nikoliv Vladislav IV. (s. 66-68).

Obecně považují knihu Petra Štěpánka za neobyčejně přínosnou, velmi dobře zvládnutou a v českém prostředí v mnoha ohledech za průlomovou. Její koncepční přínos je podle mého názoru rozhodně větší, než by se dalo očekávat od drobné brožury, označené jako 6. svazek edice „Dějiny do kapsy“, jež je navíc primárně knihou o jediné historické udá-

losti. Čtenářům doporučuji paralelní čtení s výše uvedenou Runcimanovou knihou *Pád Cařihradu*, neboť právě tak nejlépe vysvitne Štěpánkův autorský záměr.

Tomáš Rataj

Gabrielle Haug-Moritz
– Ludolf Pelizaeus (eds.):
Repräsentationen der islamischen Welt im Europa der Frühen Neuzeit. Aschendorff, Münster 2010, 308 s.

Recenzovaný sborník nabízí příspěvky, které nejprve zazněly v sekci „Das Bild des Moslem im westlichen und östlichen Europa in der Frühen Neuzeit“ na 46. sněmu německých historiků v Kostnici (říjen 2006) a o rok později – v říjnu 2007 – byly v rozšířenější podobě prezentovány na konferenci pořádané Karl-Franzens-Universität ve Štýrském Hradci pod názvem „Die kommunikative Konstruktion des ‚Anderen‘. Das Bild des Moslem in der europäischen Welt, das Bild des Christen in der islamischen Welt“. Sborník tak svědčí o přetrvávajícím zájmu evropské historické vědy o studium reprezentací islámu a muslimů v západní kultuře – oproti spíše sporadickému zájmu věnovanému tomuto tématu v Česku. Název zasedání svědčí o snaze doplnit tradiční pohled očima Evropanů o obrácenou perspektivu, tedy o obraz příslušníků západní civilizace v očích islámského světa, pořadatelům se však k vlastní lítosti nepodařilo získat ani jeden příspěvek tohoto druhu.

Za zcela zásadní a nejspíše i nej kvalitnější příspěvek celého sborníku je možno považovat úvodní stať Almut Höferťová (Basilej), zabývající se vlivem alteritních

diskursů o islámu na evropskou historiografii. Autorka kritizuje europocentrickou perspektivu dosavadního bádání a pléduje za to, aby se zájem obrátil rovněž k – již uvedenému – muslimskému obrazu křesťana a aby bylo soužití muslimů a křesťanů popisováno též podle jiných os než podle osy antagonismu (my vs. oni). Potom v hrubém náčrtu charakterizuje základní alteritní diskursy o islámu od počátku do moderní doby. Ve středověku mělo určující význam asymetrické vnímání islámu buď jako pohanství (modlářství), nebo jako hereze (kacířství). V 15. století, po pádu Konstantinopole do rukou Osmanů, se vytvořila nová binarita křesťané vs. Turci, jejíž základní osu tvořil apokalyptický diskurs (narativ) „tureckého nebezpečí“ (*Türkengefahr*). Vedle něho se v 16. století vytvořil etnografický diskurs, který měl odlišná pravidla, na jejichž základě byla sumarizována data etnografického charakteru. To vedlo mimo jiné k zavedení pojmu náboženství (*religio*), kterým bylo popisováno jak křesťanství, tak islám, čímž byla zrušena středověká pojmová asymetrie (což však neznamená, že islám jako náboženství nebyl Evropany konstruován negativně). V 19. století Evropa vytvořila nové, civilizační paradigma, v jehož rámci sebe samu prohlásila za vzor civilizace a ostatní „kultury“ nebo „civilizace“ porovnávala se sebou. Produktem a nástrojem tohoto paradigmatu jsou moderní západní vědy. Z toho Höferťová vyvozuje následující závěry: my (západní vědci) studujeme obraz islámu v rámci věd, které jsou ze své podstaty nástrojem alteritních diskursů. Proto je velmi těžké hovořit o islámu jinak než v jazyce antagonismu. Samotný pojem „náboženství“ je aplikací modelu křesťanství na jiné ná-

boženské systémy, je tedy normativním pojmem zakládajícím alteritu. Podobně historiografické bádání aplikuje normativní model dějin evropského prostoru na islámský svět a konstruuje jej jako jiný, anomální (Höfertová hovoří doslova o „přeislamizování“ islámu). Jakkoliv jde spíše o stručné poznámky, které navíc zčásti reprodukují závěry autorčiny knihy (*Den Feind beschreiben. „Türkengefahr“ und europäisches Wissen über das Osmanische Reich, 1450–1600*, Frankfurt am Main 2003), považují studii za velmi závažný příspěvek, který by měl být podnětem k dalšímu promýšlení.

Další příspěvky jsou rozčleněny do převážně geografických bloků: „dědičné země“ (tedy území bývalé podunajské monarchie), Svatá říše římská národa německého, Středomoří a carské Rusko, západní Evropa (Nizozemí, Francie, Anglie) a „Přetrvávání a proměna raně novověkého obrazu islámu – vybrané příklady“. Sice chápu důvody, jež vedly editory k tomuto dělení (většina příspěvků se omezuje na jednu určitou zemi), ale podle mne není příliš funkční, neboť porovnávání mezi jednotlivými regiony vzhledem k tematické i koncepční disparitnosti jednotlivých textů není prakticky možné (pokud nám ovšem nejde o srovnání badatelské kvality jednotlivých „národních“ historiografií).

„Rakousko-uherský“ blok otevírá přehledový článek Karla Vocelky (Vídeň) o rakouských zemích a Osmanech v raném novověku, který působí dojmem, že byl zařazen jako „praktická ukáзка“ právě toho, co kritizovala Almut Höfertová. Autor rozdělil téma do několika „rovin“, aniž by ovšem vlastní téma jasně vymezil. První rovinou je reálné dění (tedy vál-

ky rakouských Habsburků s Osmany), druhou náboženská ideologizace, třetí politické důsledky (sympatie poddaných s Turky), čtvrtou mentální a kulturní vlivy („obraz“), pátou kulturní transfer (co vše v naší kultuře pochází z Osmanské říše) a šestou rakouská historiografie k tématu. Autor prozrazuje naivní představu o „kostře“ reálného dění, na níž jsou jako „maso“ navěšeny kulturní jevy. Reálné dění popisuje v jazyce antagonismu s negativním jazykovým zabarvením vůči Osmanům (expanzivnost, agresivita), strach z Turků (*Türkenfurcht*) pokládá za prostý následek tureckých válek. Jednotlivé „roviny“ se navzájem překrývají a jsou často velmi stručné. Autor v zásadě nezná novější literaturu k tématu a cituje většinou jen rakouské práce ze sedmdesátých a osmdesátých let 20. století, a to především své vlastní. To potvrzuje v „sedmé rovině“, kde v podstatě jen chválí svoji generaci (a výslovně sebe) za zásadní příspěvek k tématu a k jeho odideologizování.

Sonja Neubauerová (Tübingen) představuje ukázkou ze své magisterské práce analyzující letáky o porážce Osmanů u Vídně roku 1683 – textově-ikonologický rozbor tří letáků. V příspěvku postaveném na pečlivém stanovení analytických metod dochází k závěru, že letáky zobrazují událost spíše jako porážku Turků než jako habsburské vítězství. Za poněkud ukvapený však považuji závěr, že letáky ukazují paradigmatický zlom směrem k pozitivnějšímu obrazu islámu, protože tak malý a časově úzce vymezený vzorek nemůže ukázat žádnou dynamiku (autorka užívá srovnání s vágně vymezeným „obrazem před 200 lety“). Kromě toho hodnotit obraz islámu konstruovaný počínajícím moderním orientalismem jako „pozitivní“

je podle mne problematické (je to implicitní projekce evropského příběhu osvětenství a moderny, čili to, co – podle mne oprávněně – kritizuje A. Höfertová). Obrazem Osmanů v Uhrách se zabývá András Forgó (Budapešť), jeho studie má však podobné nečnosti jako článek K. Vocelky. Přináší sice některé zajímavé postřehy k postupné theologizaci obrazu islámu v uherském státě, k ideologii obranného valu a osmanské okupace jako „babylonského zajetí“ uherského národa a podobně, ale celkový rámec studie je zmatený a autor navíc pracuje s pojmem „obraz“ jako s mechanickým odrazem reálného dění, který lze z tohoto dění dedukovat (naopak autor nepracuje s obvyklými prameny pro studium obrazu „druhého“). Českou problematiku představuje Václav Bůžek (Brno), který stopuje turecké motivy v sebezpřetaci raně novověké české aristokracie: alegorické kostýmy v průvodech a divadelních představeních, zmínky v různých autobiografických textech, turcica ve šlechtických zbrojnicích, křty Turků a Turkyň, výtvarná zobrazení (sochy, plastiky, vyobrazení na fasádách domů) a podobně. Všechny tyto jevy pak zařazuje do kontextu raně novověké ideologie „křesťanského rytíře“ (*miles christianus*), bohužel však bez hlubší vazby k reprezentacím islámu či Turků. Otázka po vztahu těchto dvou konstruktů se přitom při shromáždění tak zajímavého materiálu přímo nabízí. Kromě toho zvláště interpretace ikonografického materiálu je dosti povrchní: přiřazení plastik tureckých hlav, fresek či okázalých křtů osmanských zajatců ke konceptu křesťanského rytíře se děje jaksi automaticky, bez hlubšího zdůvodnění. Studie, která nedospívá k žádnému závěru (ani nemůže, neboť si neklade žádnou otázku), se tak paradoxně

poněkud tematicky vymyká rámci recenzovaného sborníku.

„Německý“ blok obsahuje pouze dva články. Otevírá jej studie Norberta Haaga (Stuttgart a Tübingen), jež je naopak brilantní, sevřenou analýzou tištěných kázání o Turcích (*Türkenpredigten*) ze 16.-17. století na příkladu kázání z doby válečné kampaně v Uhrách 1565-66 a z doby bitvy u Lepanta (1571). Autor konstatuje výraznou korelaci mezi vydáváním kázání a válečným děním. Za velmi zajímavý považuje postřeh, že od prvního obležení Vídně (1529) nebylo funkcí kázání šířit strach z Turků (obrazy krutosti), ale vysvětlovat turecké válečné úspěchy, neboť ty ohrožovaly společenský „konsensus“ západní společnosti. K tomu sloužila biblická interpretace Turků jako „Boží metly“ trestající hříchy křesťanstva (což zpětně definovalo „my“ jako nový Izrael) a hledání viníků v každodenně hřešících křesťanských poddaných (což snímalo vinu z vrchnosti neschopných bránit své poddané proti nepříteli). Autor zjišťuje některé konfesijní rozdíly: katoličtí kazatelé zaujímali celokřesťanský pohled, zatímco protestanti hledali viníka specificky v katolicismu a navíc přidávali apokalyptickou rovinu. Na konci 17. století však protestantský diskurs odezněl a pole zcela opanoval diskurs katolických kazatelů. Rolf-Martin Jäger (Würzburg) mapuje reflexi turecké hudby v západní hudební kultuře 16.-18. století. Vedle poměrně slabé znalosti reálné turecké hudby a setrvalého negativního stereotypu především ohledně janičářské hudby konstatuje autor již v 17. století vytvoření specifické evropské konstrukce „turecké hudby“ jako ustálených „orientalizujících“ hudebních motivů a specifických hudebních nástrojů, který žil především

v opeře. Vznikl tak „hudební obraz Turka“ (*musikalisches Türkenbild*). Příspěvek napsaný z muzikologického hlediska přináší řadu zajímavých postřehů s velkým interpretačním potenciálem z hlediska počátku moderního orientalismu, zde však bohužel využitým jen relativně málo.

Středomoří je ve sborníku reprezentováno studii o Itálii a Iberském poloostrově. Příspěvek Mustafy Soykuta (Ankara) o obrazu Turků v Itálii v 15.-18. století přináší některé literární doklady o vnímání Osmanské říše jako barbarské a despotické a o její identifikaci s islámem jako takovým. Dokládá rozdílné pozice papežství, zastánce křížových vyprav, a Benátek jako pragmatického oponenta protitureckých projektů. Dále sleduje pozitivní vnímání Osmanů v rámci osvícenského diskursu, ale na druhou stranu konstatuje přžívání protitureckých klišé v moderní evropské turkologii i v politice (postoj Evropské unie vůči Turecku). Studie postrádá i přes určité náběhy solidnější koncepční ukotvení. Editorům se zde kromě toho podařilo jedno redakční *faux pas*: článek má zcela jiný název v textu a v obsahu. Repräsentacemi islámu ve Španělsku a Portugalsku se zabývá Ludolf Pelizaeus (Štýrský Hradec a Mohuč), který důkladně rozebírá především proměnu původně tolerantní koexistence s muslimy (obzvláště v Kastilii) ve velmi ostré odsunutí islámu do role zásadní „jinakosti“ od přelomu 15. a 16. století. Ukazuje to zajímavými sondami do literatury, ikonografie a kázání, kde prezentuje oficiální alteritní diskurs španělské monarchie proti „Maurům, Turkům a kacířům“. Za problematiku místo studie považují zvláštní chápání pojmu „obraz“, který sice není prostou matematickou funkcí reality (jako u A. Forgó), ale

jistým mlhavým způsobem v sobě integruje jak reálné vztahy, tak obraz „druhého“. Ke Středomoří editoři přiřadili také příspěvek Jana Kusbera (Mohuč) o obrazu islámu v carském Rusku. Proč zrovna ke Středomoří, není řečeno, ale vnucuje se dojem, že oba regiony vnímají jako jakési periférie Evropy. Jedná se přitom o velmi kvalitní, koncepčně sevřenou studii, která na základě dvou sond sleduje proměnu obrazu islámu v ruském politickém diskursu. Zatímco oficiální texty a obrazy vztahující se k dobytí tatarské metropole Kazaně Ivanem IV. (1552) konstruují „klasický“ obraz náboženského jiného analogický habsburské propagandě, politický diskurs v době Kateřiny II. (18. století) rozlišuje oficiální náboženskou alteritu Osmanské říše jako úhlavního nepřítele a náboženskou toleranci v osvícenském duchu uplatňovanou vůči vlastním muslimským poddaným.

V „západoevropském“ bloku nalezneme dvě důkladné literárněvědné studie o konstrukci islámu a Orientu v raně novověké beletrii. Anne Dupratová (Paříž) analyzuje francouzské romány 17. století, v nichž vystupují muslimští hrdinové. Sleduje pozitivně konstruovaný obraz Orientálce a dává ho do souvislosti s francouzskou politikou pragmatických vztahů s Osmanskou říší a s protišpanělským postojem. Škoda, že zcela nereflektován zůstal Saidův koncept moderního orientalismu, některé závěry by totiž přímo vybízely k zasazení do tohoto interpretačního rámce (orientální sklon k poetickému, metaforickému, „románovému“ myšlení oproti evropskému racionalismu). Saida naopak využil Christien Dohmen (Haag) ve studii o nizozemských adaptacích „orientálních pohádek“ z 18. století, jež je shrnutím jeho holandsky psané monografie (*In*

de schaduw van Scheherezade. Oosterse vertellingen in achttiende-eeuws Nederland, Nijmegen 2000). Rovněž nizozemský vztah k islámu byl podmíněn výrazně negativním obrazem Španělska a (obchodním) pragmatismem. Dohmen se ptá, zda v konstrukci Orientu v nizozemských „orientálních pohádkách“ je přítomno saidovské manipulativní vědění vedoucí k evropskému kolonialismu 19. století, a dospívá k závěru, že nikoli a že Orient zde není konstruován alteritně. Přiznám se, že jeho argumentací nejsem úplně přesvědčen, protože například obraz Orientálce jako člověka více projevujícího vášně přímo ukazuje na jednu ze složek konstrukce Orientu podle Saida. Nedret Kuran-Burçoğluová (Istanbul) porovnává obraz Turka v německých a anglických textech 15.-18. století. Autorka dospívá k závěru, že přes určité styčné body byl obraz Turka v obou prostředích dost odlišný v závislosti na jejich sociokulturním charakteru (tuto podmíněnost však bohužel blíže netematizuje) a že obecně Turci hráli v evropských textech velmi rozdílné role, byť s převažujícím negativním charakterem („nepřítel“). Studie je podle mne koncepčně poněkud povrchní, analýza mnohdy splývá s parafrazováním pramenů a závěr by potřeboval hlubší zhodnocení (protože různost rolí je zde konečkonců jen výsledkem použití textů různých žánrů – od kázání po divadelní hry). Autorce se podařilo jedno *faux pas*: knihu *Die Welt des Hans Sachs* (výpravný katalog k výstavě konané v Norimberku roku 1976 obsahující rozsáhlý soubor reprodukcí dřevorezů ze 16. století) považuje za Sachsovu knihu z dvacátých let 16. století.

Následuje jediný tematický blok shrnující příspěvky k přetrvávání a proměně

raně novověkého obrazu islámu. Małgorzata Morawiecová (Mohuč) nabízí kratší, leč kvalitní studii, v níž porovnává heroický obraz polské ženy tváří v tvář Orientu, jak jej konstruuje polská romantická literatura 19. století, s polskými ženskými egodokumenty ze 17.-18. století, které ukazují zcela jiný obraz – pokojnou koexistenci s Osmany, odmítnutí alterity, eventuálně spíše zájem o exotično a idealizaci Orientu. Tyto texty však neměly vliv na konstrukci obecně sdílených obrazů, protože zůstaly pouze v rukopisech. David Parra Monserat (Valencia) analyzuje na základě Saida podoby španělského orientalismu 19.-20. století (tedy to, jak se španělští orientalisté vyrovnávali s muslimským dědictvím země). Ten podle něj nabýval dvou forem: arabismus byl reakcí na starší katolický diskurs reconquisty a spočíval v hledání a oceňování arabských stop ve španělském národním charakteru, zatímco afrikanismus byl ideologií kulturní spřízněnosti se severoafrickým Maghrebem, používanou jako legitimizace španělské expanze do tohoto prostoru. Později tyto diskursy instrumentalizoval režim generála Franka pro získání arabských spojenců v OSN. Vedle toho ovšem i nadále existoval (vnitropoliticky oficiálně šířený) „lidový“ antiislámský diskurs, který definoval španělskou národní identitu vůči alteritním muslimům (Maurům). Jde o velmi kvalitní studii, jednu z nejkvalitnějších v celém sborníku. Sborník uzavírá studie Petera Rauschera (Videň) o odrazu „druhého obležení Vídně“ (1683) v rakouském historickém vědomí 19. a 20. století, který analyzuje na oslavách jubileí 1783 – 1883 – 1933 – 1983. Autor se opírá o dnes oblíbený (a podle mého názoru velmi produktivní) koncept „míst paměti“ (*Erinnerung-*

sorte) a chce ukázat, jak jubilea mohou sloužit k politické reprodukci obrazů nepřítelů. Zatímco koncepční vymezení je velmi kvalitní a slibné, samotná analýza textů k jednotlivým výročím končí spíše na rovině sběru a parafráze pramenů bez hlubšího zhodnocení a závěru.

Patří skoro k *topoi* recenzí konferenčních sborníků psát o tom, že úroveň jednotlivých článků je nevyrovnaná. Vyplývá to nejspíš ze samé logiky tohoto historiografického žánru, proto tento fakt již nebudu zdůrazňovat. Pokud budeme sborník číst jako svědectví o vědecké úrovni bádání v jednotlivých regionech, vyznívá poměrně nelichotivě především pro území bývalé habsburské monarchie – že by také jedna z c. k. tradic? Zároveň vyvstává otázka, kde zůstaly výzkumy z balkánských zemí – zemí často kdysi náležejících k Osmanské říši. Hraje tu roli přetrvávání protitureckých stereotypů v konstrukci jednotlivých národních identit? Dovoluji si také zopakovat, že geografické rozdělení příspěvků nepovažuji za zcela účelné: lepší by možná bylo tematické členění, například na přehledové články, literárněvědné studie, články analyzující jeden žánr či typ pramene a články k přetrvávání obrazů do moderní doby. Co sborník obecně vypovídá o studiu raně novověkých reprezentací islámu? Kromě toho, co konstatuje Almut Höfertová, svědčí o tom, že se toto studium nachází na rozhraní mezi tradičněji pojatým studiem obrazů „druhého“ a (post)moderněji pojatým rozbořením alteritních diskursů. Pro raný novověk zatím bohužel není vždy zvykem pracovat s koncepty vycházejícími ze Saidova pojetí orientalismu či s dalšími vhodnými koncepty (za velmi produktivní považuji „diskurs tureckého nebezpečí“ a „etnografické vědění“

Almut Höfertové), což je běžné při studiu orientalismu moderního. Základním smyslem výzkumu předmoderního orientalismu je podle mne koneckonců hledání odpovědi na otázku, zda se jedná o předchůdce koloniálního diskursu 19.-20. století, nebo zda je to jiná paradigmatická vrstva.

Tomáš Rataj

Martin C. Putna: *Obrazy z kulturních dějin americké religiozity*. Vyšehrad, Praha 2010, 334 s.

Psát dějiny americké religiozity – v souladu s převládajícím územím i autorem tím rozumíme religiozitu Spojených států, i když je to hodně reduktivní pojetí – je mimořádně nesnadné. Sotvaže totiž oschla tiskařská čerň na monumentálních, klasicky denominationalisticky a pro-protestantsky orientovaných *Náboženských dějinách amerického lidu* (Sydney E. Ahlstrom, 1972), byly „objeveny“ další náboženské tradice a kultury, které vždy spoluutvářely americkou religiozitu a jejichž vliv v posledním půlstoletí rozhodně stoupá. Místo „jednoho příběhu“, být by se napájel z vícera zdrojů, nastoupilo vědomí jejich plurality, kterou ani pověstný americký *melting pot* plně nezredukoval. V tomto duchu, podpořeném třeba i vlastními hlasy amerických indiánů (srov. jejich zásadní vlastní rekonceptualizaci *Nativní hlasy*, 2003), se nese již třísvazkové *Moderní americké náboženství* (Martin E. Marty, 1986-96) a ještě spíš zásadní „postmoderní“ sborník *Převyprávění náboženských dějin USA* (ed. Thomas A. Tweed, 1997). K tomu je nutno připomenout podněty vzešlé ze sociologické teorie racionální (náboženské) volby, „obracementu“

cí“ na ruby sekularizační tezi, v americké historiografii rozvíjené kupříkladu Jonem Butlerem (*Vykoupání v moři víry*, 1990), religiozitu imigrantů (např. Diana Eck: *Nová náboženská Amerika*, 2001), bádání o „metafyzické“ tradici americké religiozity (Catherine L. Albanese: *Republika rozumu a ducha*, 2007) a všechny možné další zdroje a formy. Pro jediného badatele přestává být fyzicky možné i jen „učít“ toto množství pluralitních pohledů na – taktéž – pluralitní náboženskou scénu Spojených států (poslední vydání Meltonovy *Encyklopedie amerických náboženství* z roku 2003 eviduje více než 2 600 organizovaných náboženských skupin), natož se blíže seznámit s celým spektrem jejich předmětu(ů).

Martin C. Putna, který ve Spojených státech strávil roční badatelský pobyt na základě Fulbrightova stipendia, si byl těchto potíží plně vědom, a proto se pokusil vytvořit výběrový soubor „zakladatelských obrazů“ o původu a dalším směřování určitých amerických či ve Spojených státech působících náboženských tradic, respektive o jejich vlivu na celou americkou společnost a náboženskou scénu, nezávisle na jejich relativním zastoupení. Tyto „obrazy“ Putna dokládá příklady – opět nutně jen výběrovými – uměleckých či popkulturních děl, která konkrétní typ religiozity zobrazují, případně mu nastávají kritické zrcadlo. V jednotlivých kapitolách se tak z velkých religijních tradic postupně setkáváme s puritánskými „otci poutníky“, kteří podle Putny společnost orientovali „na doslovný biblismus, na vnějškovou mravnost, na teokratické vedení obce či státu, na odmítání všech prvků sekulární kultury, na eschatologické očekávání“ (s. 31), s katolickými disidenty, kteří se postupně stali „řádnými“ členy

národa, i s různými typy židů, od liberálních až po ultraortodoxní. Následují kvažeři (autor dává kvůli výslovnosti přednost přepisu „quakeri“), kteří jsou podle Putny vlastně jakýmsi „protestantskými mnichy a mystiky“ (s. 75) a jejichž religiozita je zdrojem americké náboženské tolerance (s. 69), čarodějnice ze Salemu, které autorovi slouží k výkladu o Křesťanské vědě i o současném neopaganismu, evangelikálové od tzv. velkých probuzení až po současnost, španělská katolíci Jihozápadu a Kalifornie, černošská religiozita (včetně krátkého, nepříliš šťastného výkladu o islámu; s. 132-133) a episkopální církev, tvořící se svým důrazem na liturgii střední cestu mezi moralistním fundamentalismem a liberální teologií (s. 145). Druhou polovinu „obrazů“ otevírají extrémní kvažeři – shakeri, kvůli povinnému celibátu dnes již prakticky neexistující, a jejich jakýsi protipól, osvícenci (často zároveň zednáři), načež následují mormoni, unitáři a transcendentalisté (až po moderní ekologická hnutí), sekulární „obchodníci s posvátnem“ (v daném případě s pohřebními obřady), indiáni s jejich synkretickou zbožností, katoličtí modernisté a moderní katolíci vůbec, zájemci o dálnévýchodní náboženské tradice od beatníků až po stoupence New Age a politicky orientovaní evangelikálové.

Ani tím vším samozřejmě není mnohost amerických religijních tradic vyčerpána, obraz je však pestrý a ve svém celku spíše uspokojivý. Snad v každé kapitole by autora sice bylo možno „nachytat“ na nepřesnostech, nebo dokonce omylech, tyto drobné nedostatky však neruší celkové pojetí a vzhledem k rozsahu tematiky a charakteru práce je po mém soudu nelze ani vyčítat. Leckdy navíc byly asi i záměrné, neboť

nebylo cílem napsat nějaký nejlépe patnáctisvazkový „Úvod do hlavních amerických náboženských tradic“, v sumě zvící alespoň osmi tisíc stran, k čemuž by – nejen podle známé anekdoty – tendovala klasická německá věda. Závažnější potíž vidím ve dvou – namnoze souvisejících – skutečnostech: v Putnově nikoli nestranném pohledu na jednotlivé proudy americké religiozity a ve zkreslení, které způsobují další, absentující „obrazy“. Začneme-li druhým problémem, v celé knize se dozvíme jen velice málo (a ještě méně pozitivního) o liberálním protestantismu, ačkoli přinejmenším do sedmdesátých, osmdesátých let 20. století tvořil navzdory snahám bratří Niebuhrů a jim podobných jednoznačnou většinu etablovaných protestantských církví a i dnes je určujícím směrem třeba v episkopální církvi (což není v žádném rozporu s její „liturgičností“, kterou Putna zdůrazňuje). Hovoří-li se o „sociálním katolicismu“, nemělo by chybět ani starší protestantské hnutí Social Gospel (Walter Rauschenbusch aj.) a v případě evangelikálů také další, méně „plakátové“ (a tudíž snadno odmítnutelné) formy, typicky hnutí posvěcení (které autor pod hlavičkou „hnutí svatosti“ pouze registruje na s. 98). Podobně chybí důraz na proudy, které *uvnitř* amerických církví rozvinuli novodobí imigranti – to se týká i církve římskokatolické, kde to v řadě případů vedlo k etnické segregaci farností –, a naopak na do Spojených států nově vstoupivší „etnické“ verze dálněvýchodních náboženství či islámu (v prvním případě je o nich krátká zmínka v kapitole o „buddhistech“), z nichž druzí už byli – ke své „škodě“ právě jen liberály – teologicky pojednání jako jedna ze soupodstatných „Abrahámovských tradic“ (judaismus – křesťanství – islám) a včle-

nění do kontextu amerického „občanského náboženství“. Jde přitom o témata, jimž se kromě již citované Diany Eckové věnovala například Peggy Levittová (*Bůh nepotřebuje pas*, 2007) a mnozí jiní autoři.

Vrátíme-li se k první výhradě, je Putna *samozřejmě* zaujatý, nikoli nestranný pozorovatel (ono „samozřejmě“ odkazuje ke skutečnosti, že zaujatý je *každý*, kdo tematizuje náboženství, nejvíce ti, již je *a priori* přehlížejí ze sekularistických pozic – to ovšem není autorův případ), což v recenzované knize „vyřešil“ tím, že sobě nelíbí religijní formy buď pominul (výše uvedené případy), nebo poněkud zploštil, karikoval a odsoudil (např. mormonství, evangelikalismus či New Age). Na druhou stranu neplatí, nebo alespoň neplatí v úplnosti, že by tato zaujatost kopírovala konfesionální hranice, jako tomu bylo ve starší náboženské a církevní historiografii. Putna jistě poněkud nadhodnocuje římské katolíky a „katolické prvky“ v jiných náboženských kulturách, rozhodně to však neznamená jeho přitakání neokonzervativnímu „restauračnímu“ katolicismu, byť by byl oficiální církevní doktrínou, nad nějž klade jakousi „novodobou romantiku“, „katolicismus toho podstatného“, „katolicismus volbou“ (zejm. kpt. XVI.; všechna označení v uvozovkách ZRN). Tyto osobní preference zřetelně odráží i umělecká či popkulturní díla, jejichž prostřednictvím ilustruje jednotlivé náboženské tradice. Jejich výčet by byl ještě pestřejší než v případě denotátů (od černošských spirituálů přes Cooperova *Posledního Mohykána* po díla Nathaniela Hawthorna, od céčkových „kasovních“ filmů po „liturgii jako umělecké dílo“ – některé případy jsou samozřejmě vybrány lépe, jiné o něco hůř), zase však tenduje spíše ke katolické či „prokatolické“

literatuře a v jejím rámci k tomu, co autor sám považuje za podstatné. Poselství, které vkládá do závěru knihy, proto i v tomto případě akcentuje (pro)katolické marginály, „nové náboženské humanisty“, jak je označil Gregory Wolfe, kteří mají „snahu poodstoupit z politických a církevních bojů směrem k niternosti a pečlivějšímu naslouchání kulturním tradicím křesťanstva ... aniž by se však vzdávali svého náboženského stanoviska“ (s. 294). Mezi „upřílišněnými liberály“ a „striktními fundamentalisty“ ukazuje „anglikánský impuls“ (příčemž anglikánství zde představuje především *High Church*), střední cestu založenou na vědomí vlastní historicity a vztahu k umění, ovšem důslednou, pokud jde o „podstatné“ stránky náboženské identity (s. 296-297). Může se ale – jestliže konfrontaci hodně vyhrotíme – Hans Urs von Balthasar „potkat“ s Léonem Bloy? Netvrdím, že je to vyloučeno, stejně jako Martin C. Putna rozhodně nezachází tak daleko, aby nějakému podobnému tvrzení jednoznačně přitakal, neboť tím by již překročil beztak *samozřejmě* stranický a implicitně *angažovaný* rozměr své knihy.

Spolu s esejistickou, nikoli „100% akademickou“ formou výkladu právě tento rozměr autorovi zároveň umožňuje něco, co je v současné společnosti navyklé na „politickou korektnost“ (ve Spojených státech ještě více než u nás) bezmála „smrteľným hřichem“ – psát, co si doopravdy myslí, alespoň občas. Namátkou uvedme „banalitu“ učení Marie Baker Eddyové (s. 154), „fantasmagorie“ o skrytém vlivu zednářů nebo o jakýchkoli jiných „tajných dějinách“ (s. 169), „řádní“ velkých (náboženských) probuzení (s. 173) či „velkohochštaplerku“ Helenu P. Blavatskou (s. 250). Putnova kniha jistě příliš nepo-

těší ani mormony, feministky či stoupence postmoderny, pro „normálního“ čtenáře však tato expresivita působí očistně, aniž by nutně musel přijmout autorovo stanovisko. S výše zmíněnou zaujatostí autora může kontrastovat zaujatost vlastní – a právě to je na *Obrazech z kulturních dějin americké religiozity* nejpřínosnější. Uložil si autor za cíl informovat o „méně efektivním a méně extrémním, co zůstává mimo masovou a populární pozornost, třebaže je to mnohdy hlubší a složitější – anebo právě proto, že je to mnohdy hlubší a složitější“ (s. 11-12), z velké míry se mu to podařilo. A i když je výsledný „obraz“ historické i současné americké religiozity v leccems neúplný, pokřivený nebo i retušovaný, pro každého čtenáře bude jeho „zhlédnutí“ objevem a inspirací. Soudím, že se to nedá říci o mnoha knihách, tím méně v rámci aktuální (početně) přebohaté české produkce.

Zdeněk R. Nešpor

Jiří Kořalka (ed.): *Lobkovický zámek v Neratovicích v životě a díle Františka Palackého.*

Nakladatelství Akropolis,
Praha 2007, 268 s.

Edice sestavená jedním z nejuznávanějších českých historiků střeoevropských moderních dějin je prozatím jeho poslední prací věnovanou tvůrci české národní historiografie a významnému politikovi Františku Palackému, jehož osobnost a dílo fascinovaly i mnoho jiných českých a zahraničních badatelů. Žádnému z nich se ovšem nepodařilo podat tak hlubokou analýzu Palackého osobnosti, jeho rodiny, veřejné činnosti a díla jako právě Jiřímu Kořalko-

vi v první Palackého monografii (*František Palacký (1798-1876). Životopis*. Praha 1998, 661 s.). Nová edice archiváře a historika ve službách Františka Palackého, jak se někdy Jiří Kořalka v žertu sám označuje, je unikátní v tom, že přináší autorův citlivý český překlad relativně rozsáhlého souboru německy psané Palackého korespondence s jeho manželkou Terezií, rozenou Měchurovou, z let 1831 (první dopis nese datum 31. srpna) až 1859 (poslední dopis napsala Terezie 6. června). Tyto dopisy doplňuje vzájemná česky vedená korespondence Palackého se synem Janem (nar. 1830) a dcerou Marií (1833-1891, později manželkou Františka Ladislava Riegra, vůdce staročeské strany). Jak upozorňuje Jiří Kořalka ve své předmluvě, tyto dopisy vznikaly v době rozdělení rodiny, kdy Terezie pobývala v letních měsících na Lobkovickém zámku, který koupil její otec, význačný pražský advokát a velkostatkář Jan Měchura. Palacký v tomto období intenzivně vědecky pracoval, v revolučním roce 1848 pak pobýval jako politik ve Vídni a do Lobkovic (dnes součásti Neratovic) zajížděl (případně přicházel pěšky) jen sporadicky. Vedle vlastní vědecké práce se ovšem musel starat také o pražský dům v Pasířské (dnes Palackého) ulici a o domácnost (včetně najímání služebnictva).

Vlastní obsah dopisů na pozadí různých dob a různých fází Palackého vědecké a politické práce přibližuje Kořalka v kapitole nazvané „František Palacký a jeho rodina v Lobkovicích“. Dopisy obsahují několik tematických rovin. Praktická část se týká především úprav v Měchurově pražském domě, kde rodina obývala jeden byt (malování, přestavby), přípravy kamen a obstarání otopu na zimu, tedy činností, kterým se musel Palacký – přes své pra-

covní vytížení v muzeu a Královské české společnosti nauk – věnovat. Dále zahrnuje množství informací o zásilkách špinavého prádla z Lobkovic do Prahy a naopak a také o produktech a výrobcích, které musel ženatý historik pro svou rodinu obstarávat: od pamlsků a hraček pro děti přes jižní i tuzemské ovoce, koření až po běžné domácí potřeby, šatstvo a obuv. Do Lobkovického zámku však také proudily léky pro chronicky nemocnou Terezii, a to s podrobnými návody, jak přípravek užívat, od rodinného lékaře Jana Theobalda Helda a od dalších lékařů. (Starostlivý Palacký je nejen přetlumočil, ale také doplnil napomenutím, aby jeho manželka instruktaž přesně dodržovala.) K podstatně milejším Palackého povinnostem jistě náležely zásilky knih a časopisů pro Terezii. Druhá rovina korespondence byla dána Palackého prací historika a politika, starosty Slovanského sjezdu v červnu 1848. Zatímco vlastní vědecká práce významného historika je v dopisech zpravidla spíše glosována, společensko-politické názory z doby kolem roku 1848 našly v korespondenci Palackého rodiny velký prostor. Palacký z nich vystupuje jako uvědomělý Čech dobrovolně sloužící svému národu, vlastenec usilující o rovnoprávnost s českými Němci, jako nábožensky tolerantní evangelik i jako historik, který chápe potřeby své doby. Naproti tomu Terezie v dopisech nabádala manžela, aby svou politickou činností napomohl udržení starých privilegií české šlechty (včetně zachování šlechtických titulů). Jako uvědomělá katolička se pak strachovala o postavení katolické církve a projevovala nevoli vůči zrovnoprávnění Židů. „Jejich arogance překvapivě narostla,“ psala Palackému na počátku září 1848. Ve všech svých názorech byla při-

tom ovlivněna svým otcem, který převahu českého etnika na veřejnosti po 11. březnu 1848 nevítal. Sám se totiž cítil jako pražský Němec a jako velkostatkář, jenž si přál zachování rolnických dávek a roboty. Na rozdíl od svého otce však byla německy mluvící Terezie upřímnou Češkou, jež měla starost o osud země. Třetí rovina korespondence, neoddělitelná od předchozích dvou linek, je pak intimní povahy. Přečtení dopisů odhaluje charakter rodinných vztahů. Palackého tchán z nich vystupuje jako nejváženější a nejrespektovanější osobnost rodiny, na niž její ostatní členové museli brát (i z finančních důvodů – zámožný Měchura svým dětem a nemajetným příbuzným vyplácel pravidelný čtvrtletní příspěvek) velké ohledy. I vzhledem k této podpoře Palackého tchán rozhodoval – přes jednoznačně a opakovaně Palackým artikulovanou nevoli – nejen o délce Tereziina pobytu v Otíně na Klatovsku a později v Lobkovicích, ale i o výchově dítěte své zemřelé dcery z prvního manželství, o Lobkovickém zámku (k jeho úpravám přistoupila Terezie až po otcově smrti v roce 1852) a o pražském domě. S výjimkou politických názorů, Měchurovy snahy prosadit soukromou výuku Palackého syna Jana a nesouhlasu s tchánovou přílišnou šetrivostí topivem na zámku se Palacký Měchurově vůli, jistě i s ohledem na dobově zažitý model vztahu dětí k rodičům, podřizoval. Paralelně si však Terezii otevřeně stěžoval na jeho strohost a kategoričnost, šetrnost a askezi, panovačnost. Vlastním vztahem Františka Palackého k manželce se pak prolínala zamilovanost, stesk z odloučení, za které vinil svého tchána („Už jsem si zvykl na to, že se na vysokém velitelství domu vůbec nebere ohled na má přání,“ postěžoval si Terezii v září 1842), spolu s křesťan-

skou povinností pečovat o často nemocnou životní družku, odpovídající jeho pojetí náboženství jako praktického chování. I z důvodu chronické Tereziiny nemocnosti Palackého rodina pobývala často v zimě u moře v Itálii nebo ve Francii. Na druhou stranu Palacký v roce 1848 Terezii vyčítal, že příliš podléhá vlivu katolických kněží – bolzanistů. Ve svém, vůči jejím politickým názorům velmi kritickém, dopise z Vídně z 9. září 1848 jí napsal: „Je absolutně nemožné, aby velké změny ve státě, zvláště když k nim dochází náhle, poskytl stejné uspokojení všem třídám státních občanů ... Vždy je hlavní otázkou, zda nadprávi jednotlivých tříd bylo samo o sobě spravedlivé.“ Jistou politickou zmatenost své manželky však přičítal její výchově a – příznačně pro svou dobu – především jejímu ženství. V každém případě povinnost k vlasti postavil jednoznačně nad politickou shodu ve vlastní rodině. Terezie, bolestně pociťující politické rozpory mezi svým mužem a otcem („Prozřetelnost mi přisoudila tvrdý osud, protichůdné názory mezi mužem a otcem, je to pro mne osten v srdci,“ napsala manželovi na konci září 1848), i přes jiný politický pohled na rodící se občanskou společnost, nesouhlas s politicko-společenským propadem významu šlechty, měla pro svého partnera vždy slova bezvýhradného uznání pro jeho práci ve prospěch českého národa a bezvýhradné důvěry v jeho vědecké schopnosti (v roce 1837 ji zarmoutila údajně špatná recenze na Palackého *Dějiny*). Jakékoliv veřejné vystoupení žen ovšem sama odmítala. S velkými obavami však sledovala Terezie i vlastní manželovu vysokou společensko-politickou angažovanost. I když si ji více než nepřála, upřímně se zajímala, obdobně jako dcera Marie, o atmosféru v revoluč-

ní Praze, o zasedání rakouského říšského sněmu ve Vídni v červenci 1848. Sama přitom manželka informovala o situaci v srpnové Praze, o náladách rolníků v Lobkovicích. „Od té doby, co vidím, že ses tak úplně odevzdal politice, žiji také já politikou,“ napsala Palackému 30. září 1848 z Prahy. Tato Tereziina lojalita vyvrcholila v době tlaku neabsolutistického policejního režimu na Palackého v roce 1852, kdy nabídla svému manželovi všestrannou podporu. Vůči svým dětem vystupoval Palacký jako starostlivý a laskavý otec, který si byl ovšem vědom toho, že i jeho syn potřebuje vlastní zkušenost nabytou ve veřejné škole (dopis z 9. září 1843). I když musel souhlasit s katolickou výchovou svých dětí, snažil se je ovlivnit po stránce národní orientace. Opětný společenský vzestup rodiny a Palackého velké odborné úspěchy zkralila Tereziina smrt v roce 1860. Poslední rovina korespondence vypovídá o příbuzenských a společenských kontaktech Palackého rodiny. Do okruhu jejích přátel patřila, jak je zřejmé z Tereziina dopisu ze srpna 1858 Boženě Němcové, zařazeného do edice, i materiálně strádající česká spisovatelka.

Kořalkovu předmluvu a vlastní edici dopisů pak doplňují kapitoly související s přítomností Palackého rodiny v Lobkovicích. Alois Jinoch a Vladimír Půček se věnují (bohužel bez přesnějších odkazů na prameny a literaturu) vzpomínkovým akcím konaným od roku 1877 do současnosti (pochopitelně v závislosti na přízni dobových režimů vůči Palackému) u hrobky Terezie a Františka Palackého v Lobkovicích. Obecně lze konstatovat, že podoba vzpomínkových slavností byla jakýmsi seismografem české demokracie. Až poté vřadil editor do své knihy Palackého faktografický spis *Historie statku lobkovské-*

ho z roku 1836 a dopis – nabídku Ferdinanda Lobkowicze na prodej jeho panství JUDr. Janu Měchurovi z roku 1829 (dopis se zachoval ve fondu Archivu Národního muzea). Po edici korespondence a dopisu Boženě Němcové následují záznamy z Palackého deníku týkající se Tereziina pohřbu a jeho návštěv Lobkovic ve výroční den manželčina úmrtí v letech 1860 až 1875, výňatek z Palackého poslední vůle, v níž odkázal Lobkovic synu Janovi, a dva články z dobového tisku (staročeský *Pokrok* a *Světozor*), barvitě popisující závěr pohřbu Františka Palackého dne 31. května 1876. Záslouhou editora, všech autorů a štědrých sponzorů, zejména Města Neratovice, se čtenáři dostává do rukou pečlivě připravená edice, jedinečné svědectví o životě významného českého historika a zároveň o životě jeho dobře finančně situované středostavovské pražské rodiny. Recenzent má poměrně jednoduchou práci, protože se zásluhou pečlivosti editora mění spíše na referenta.

Blanka Soukupová

Mark Andrejevic: *iSpy. Surveillance and Power in the Interactive Era*. University Press of Kansas, Kansas 2007, 325 s.

Knihy Marka Andrejevice se zabývá tématem, které charakterizuje ono malé „i“, objevující se v názvech mnoha produktů a služeb současnosti, zejména pak americké firmy Apple. Jedná se o interaktivitu a to, co na ní autora zajímá, je její vztah k dohledu (*surveillance*) a moci (viz moji recenzi Davida Lyona v *Lidé města* 11, 2009, 1:

243-247). Nejprve krátce k autorovi samému. Mark Andrejevic působí na University of Queensland (Austrálie) a University of Iowa (USA) jako výzkumný pracovník v oboru nových médií a kulturních studií. Do povědomí akademické obce studující dohled se zapsal zejména svou knihou *Reality TV: The Work of Being Watched* (Oxford 2004), která přinesla jeden z prvních ucelených pohledů na televizní reality show. Lze říci, že současná interaktivita je v zásadě přijímána dvěma způsoby. Na jedné straně se můžeme setkat s nadšenci, kteří si užívají nové pole možností, jež interaktivní technologie přinášejí, a možnost absolutní kastomizace, tedy úprav na přání zákazníka, vyzdvihují „demokratičnost“ interaktivity, díky níž má každý rovný přístup ke sdíleným informacím a může se svobodně vyjadřovat – například v případě estetického zážitku digitálního umění, kdy je člověk jak tvůrcem (nebo spolutvůrcem), tak příjemcem uměleckého prožitku (Richard Lanham). Nebo v ní spatřují na politické úrovni novou možnost spravedlivého sdílení moci a alternativu k hierarchickému způsobu řízení. Autoři jako například Celia Pearceová, hlásající novou formu socialismu, Howard Rheingold, hovořící o možnosti přímé demokracie založené na občanech, či Derrick de Kerchove, tvrdící, že výrobní prostředky jsou konečně v rukách dělníků, neskrývají své povětšinou levicové a idealistické smýšlení. Na druhé straně se můžeme setkat s kritickým zkoumáním interaktivity, které si všimá nejen kladů, ale také možných negativ, která s sebou interaktivita přináší. K takovým myslitelům bychom mohli řadit i Marka Andrejevice.

V základním rozvrhu knihy se autor nechal inspirovat oněmi výše zmíněnými

názvy výrobků firmy Apple, a tak vypadají tituly hlavních kapitol, možná ironicky, následovně: „iCulture“, „iManagement“, „iCommerce“, „iMedia“, „iWar“, „iPolitics“ a „iMonitoring“. Norbert Wiener hovoří o tom, že kybernetický prostor je prostor řízený (*kybernétes* = kormidelník). Základním mechanismem tohoto systému je řízení a zpětná vazba. Kybernetické systémy tak mohou vyústit v uspořádání, kde systém funguje na základě zpětné vazby od publika, které je ale někým řízeno, a upravuje se podle informací, jež stále získává. Andrejevic zavádí v této souvislosti nový a pro svou knihu klíčový pojem *digital enclosure*, který lze přeložit jako digitální uzavření, či dokonce snad digitální zajetí. Pomocí moderních interaktivních zařízení žijeme v digitálním kyberprostoru, jenž naše běžné životy stále více a více obepíná a spoluurčuje. Tím, jak komunikujeme, zanecháváme své digitální stopy, které se stávají velice zajímavými pro různé zájmové skupiny k dalšímu využití. Takovou skupinou mohou být soukromé společnosti, stát i jednotlivci. Andrejevic využívá pojem Vincenta Mosca *kybernetická komodita*, jež tento majetek, ponejvíce informaci v nějakém databázovém systému, který již nepatří svému původci, dobře charakterizuje. A právě kastomizace a možnost interaktivity takovou poptávku po dalších datech akceleruje.

Lidé vědí, že jsou monitorováni, ale neví, jak tento sofistikovaný systém funguje. V minulosti na sebe lidé vždy nějak vzájemně dohlíželi, ale tento dohled byl podle autora převážně symetrický a oboustranný. Dohledem vládců nad poddanými se v této souvislosti v zásadě nezabývá. Současný dohled však podle něj charakterizuje nárůst asymetrie, kdy ti, kteří jsou sledo-

vání při sběru dat a následném zpracování pomocí softwarů, při práci s vyhledávači nebo na sociálních sítích, o tom buď nevědí, neuvědomují si to nebo jim nejsou poskytovány informace, co se s údaji o nich děje. Jedná se o monitoring jednostranný a netransparentní. Například internetový vyhledávač Google přitom uchovává informace o všech požadavcích na vyhledávání, které kdy byly do jeho systému zadány. Proč? Co s takovými údaji provádí? To není známo. Andrejevic se zdráhá jednoznačně definovat interaktivitu jako takovou. Raději popisuje kontradikce a pnutí, které na jedné straně souvisí se slibem interaktivity, tedy příslibem rovnovážného dělení moci a obohacení z komunikace, a praxí, která vede k cílenému dohledu. Interaktivita je cílem jeho zkoumání, neboť hraje hlavní roli v tom, jak současné komunikační technologie (IT/ICT) mění média, ekonomii a tudíž i sociální vztahy. Je však kritický k tomu, označovat digitální revoluci za vítězství demokracie.

Výše uvedené „iKapitoly“ je možné rozdělit do čtyř oblastí, kterým se autor dále konkrétněji věnuje: interaktivita v komerční sféře, v médiích, v politice a v oblasti, jak říká, laterální, tj. využívání interaktivity při dohledu jednotlivců mezi sebou samými. Při zkoumání interaktivity v komerční sféře Andrejevic začíná analýzou práce Fredericka Taylora, kterého je možné považovat za otce tzv. „vědeckého managementu“ a který se snažil o aplikaci vědeckých poznatků na řízení lidských zdrojů, efektivitu a ziskovosti. Tyto metody využíval již v 19. století, ale byly směřovány hlavně na management zacházení s dělníky, kteří se stávali objekty vědění a manipulace. S příchodem minulého století si Andrejevic všímá toho, jak začala být ekonomika

závislá na konzumu a nakupování se stalo zábavou a naplněním tužeb. Od monitorování dělníků na pracovišti se tak zájem posunul k monitorování zákazníků. Zvýšila se potřeba dozvědět se, co vlastně zákazníci chtějí, co se jim líbí, a tudíž stoupala závislost na zpětné vazbě. K tomu sloužila první komunikační média jako rádio, telefon a později televize a k nim připojené audio-metry, peoplemetry a podobně. V dobách, kdy se Taylor pokoušel sbírat data o dělnících, byla tato práce značně složitá. Nástup masmédií tuto práci ulehčil, nicméně skutečnou revolucí, kdy je možné získávat informace rychle a levně, přinesla teprve nová interaktivní média.

Jeden příklad: v roce 2005 spustila firma Nike interaktivní marketingovou kampaň NIKE iD Web site, kde si mohou sami zákazníci nadefinovat, jaké boty si přesně přejí. Je jim nabídnuta absolutní svoboda vyjádřit svou individualitu v tom, jaké barvy budou jejich boty mít, včetně osobní iD značky, řekněme například „BOTY LIDÍ MĚSTA“. Tuto kampaň doprovázel v USA slogan „NIKE iD is your chance to be a NIKE designer“. Kromě vyjádření individuality je zde vyzdvihován demokratický charakter této služby, neboť skutečně každý se může stát návrhářem obuvi. Tato personalizace skrze interaktivitu má však i svá omezení. Nike zakazuje to, co si zákazníci nechají uvést jako svou individuální značku na své boty. Svobodě tak někdo klade určité meze. Jak ale Andrejevic trefně ukazuje, důležitější je uvědomit si, že Nike se při online objednání dostává k osobním údajům zákazníků, zná jejich preference, což lze využít i v budoucnu, popřípadě prodat tyto informace další společnosti. Navíc zákazníci věnují svůj čas navrhování svých bot, což by standardně musel dělat někdo,

kdo je za to placen. Velice jednoduše se tak jisté povinnosti převádí na spotřebitele samého a téměř nic to nestojí.

Interaktivní média jako internet či sociální sítě značně proměňují soudobý marketing. Co však posunuje interaktivitu ještě dále, jsou mobilní technologie. Podle Andrejevice je pro současný *digital enclosure* charakteristická de-diferenciacce práce a zábavy díky tomu, že můžeme být stále online a interaktivní. Rozlišuje dvě úrovně digitální de-diferenciace: první, spatiotemporální mezi prostory práce, zábavy a domova; a druhou mezi akty produkce a spotřeby. Nejenže můžeme pracovat a bavit se odkudkoli na světě, ale digitálně zprostředkovaná interaktivita odhaluje produktivní charakter spotřeby, kdy každá transakce generuje informace, které mohou být koupeny a prodány jako komodita. Stáváme se aktivním publikem, které je stále více závislé na sítích. V této souvislosti stojí za zmínku autorův rozbor interiorizace externího světa pomocí interaktivních zařízení. Nastihuje současnost a možná i blízkou budoucnost, kdy tzv. *smart clothes*, oblečení vybavené interaktivními technologiemi, automobily, nebo jednou možná dokonce i lidská pokožka či implantované přístroje, budou tvořit jistý mobilní interface, který bude sloužit jako navigace v informacemi přeplněném digitálním uzavření. Budou nás zásobovat informacemi a současně informace od nás permanentně získávat a vysílat. Autor zde využívá Benjaminových rozborů pařížských arkád a představuje jejich přerod v digitální arkády, které již nejsou omezeny sklem a ocelí nákupních center, ale mohou fungovat kdekoli včetně přírody. V závěru této části se pak Andrejevic obrací k etickým úskalím a patologii digi-

tálního uzavření. Kromě možností zneužití osobních informací v komerčním styku si všímá, že v dnešním globálním světě znamená mobilita něco jiného pro ekonomicky znevýhodněné osoby, uprchlíky či ekonomické migranty, kteří se stávají objektem dohledu formou řízení a vyloučení. Autor tak odhaluje rozdíl v interaktivitě, která dodává kastomizované zboží a služby, a té, která třídí a vylučuje. Zde se již blíží k politickému rozměru interaktivity, nicméně uzavírá, že *digital enclosure* je nakonec komerční a jako takový ruší příslib rovnosti a dělby moci. Lze říci, že tato situace připomíná osud internetu, který možná zpočátku byl otevřenou architekturou, nicméně komerční a mocenský prvek v něm časem jednoznačně převládá.

Při výzkumu dalších oblastí, které interaktivita proměňuje (média, politika a laterální vztahy), vychází Andrejevic ze základních premis popsanych u komerční sféry, a tak je možné jejich popis zkrátit a vyzdvihnout pouze to nejdůležitější. Druhou oblastí, které se věnuje, je tedy oblast médií. I zde se drží hlavní teze, že využití interaktivity v mediálním světě charakterizuje asymetrie. Nástup internetu, sociálních sítí (tzv. web 2.0), reality show, mobilních telefonů, webových kamer apod. značně otrásl pozici klasických médií, jakými jsou noviny, rádio a televize. Tyto nové interaktivní technologie umožňují divákům, aby se stali aktéry her a představení, které je mají bavit. Podobně jako v případě navrhování bot se tak stávají spoluproducenty zábavy, což činí zdarma, nebo za to dokonce platí peníze (např. formou SMS hlasování). Zpětná vazba se tak stává integrovanou součástí procesu produkce, čímž se v tomto kybernetickém kruhu daří redukovat nečekané události a zvy-

šuje se možnost uspokojení diváků, které lze opět podobně jako u zákazníků považovat za určité interaktivní dělníky. Jedná se tedy o „produktivní spotřebu“, kdy se výroba a spotřeba propojují. Jsou to ale tvůrci pravidel her, kdo do nich vnáší své základní představy a požadavky. Andrejevic dále využívá analýz Jürgena Habermase (refeudalizace), Jodi Dean a Slavoj Žižeka o významu celebrit a spektaklu v současném mediálním světě. V závěru analýz o iMédiích jej fascinuje zejména to, jak tato identifikace producentů a diváků, zprostředkovaná interaktivními médii, podporuje akceptaci pravidel hry a tím dochází k dobrovolnému podřízení se diváků, kteří si takovou hru užívají.

Oblast iPolitiky začíná zkoumáním iVálky, která významně ovlivňuje vnitřní i zahraniční politiku Spojených států několika posledních let. Za takovou interaktivní válku, která je online, přístupná od stolu, považuje stále probíhající válku proti terorismu. Americké Ministerstvo vnitřní bezpečnosti (Department of Homeland Security) spustilo kampaň „buď připraven“ (*readiness campaign*), v níž apeluje na občany, aby se stali vojáky z domova. Občanský voják se stává analogií participujícího zákazníka a interaktivita je zde strategií pro získávání informací, při níž se občané identifikují s příkazy těch, kdo mají moc. A co víc, data získaná pro komerční účely lze kombinovat a srovnávat s daty získanými přímo státem a pak je použít k profilování a třídění osob i skupin občanů. Andrejevic si všímá, že participace při obraně je dvojího druhu: (1.) interpasivita, kdy jsou data o všech možných transakcích, nákupech a pohybech ukládána do databází; a (2.) interaktivita, kdy jsou občané vyzýváni k aktivní spolupráci při

běžném životě doma, v práci či ve škole. Vzniká tak určitý superpanoptikon, databáze databází, v níž se shromažďují digitální záznamy, a takový superpanoptikon identifikuje autor zejména v americké Total Awareness Office. Jak pěkně říká: „vláda se snaží spojit Malé Bratry v jednoho Velkého Bratra“. Moc interaktivity se zdvojnásobuje, když vláda subkontraktuje programy a řízení databází u soukromých firem, čímž vzrůstá nebezpečí, že data deklarovaná k odhalení teroristů budou použita k jiným účelům, jelikož práce s digitálními daty je relativně jednoduchá. Andrejevic se tak touto analýzou řadí k těm, kteří kriticky nazírají nárůst bezpečnostních a dohledových praktik ve Spojených státech, jejichž neustále opakovaným ospravedlněním je válka proti teroru a maximální snížení rizika, které terorismus může přinést.

I při rozboru interaktivity v „běžné“ politice se autor drží převážně amerických realit, například když tvrdí, že demokraté jsou dobří v sociálních sítích (Facebook, Twitter ad.) a republikáni v marketingu. Politika obecně však vstoupila do světa databází, do oblasti asymetrického sbírání dat, data-miningu (dolování dat) a cíleného marketingu. Funguje zde stejná asymetrie jako v případě komerční oblasti, tedy akumulace detailních informací, kombinovaná ideálně s nedostatkem informací o alternativách na straně konzumentů. Například firma zkoumající veřejné mínění – Knowledge Networks – využívá 40 000 domácností, kterým nabízí web TV zdarma za to, že věnují jejím dotazům 10 minut týdně. Digitální TV a internet přichází s interaktivními technologiemi pasivního sběru dat, které slibují větší pokrytí a snížené vědomí publika o monitorovacích praktikách.

Výsledkem je tedy pasivní forma interaktivity, kterou Slavoj Žižek zjednodušuje na interpasivitu. Stroj dělá tuto interaktivitu za nás, sledující jsou aktivní tak, že vždy poskytují informace, ale nekriticky a bez znalosti, co se s těmito informacemi děje. Co je důležité, politické kampaně pak závisí na této předkritické a pasivní formě participace, která tvoří zpětnou vazbu celého systému. Andrejevic se proto ptá, kam s pomocí interaktivity v politice směřujeme. K posílení demokratické participace na moci, nebo k centralizované kontrole? Odlišuje participaci významově plodnou a plnohodnotnou od pouhopouhé zpětné vazby spotřebitele nebo občana. Závěrem pak popisuje následující tři konsekvence modelu politicko-marktingové interaktivity: (1.) dezagregaci občanů; (2.) podporu třídění a vyloučení v přístupu k informacím; (3.) normalizaci dohledu jako legitimního politického prostředku.

Poslední oblast, jíž se Andrejevic věnuje, jsou formy laterálního či *peer-to-peer* dohledu, kdy má běžný člověk možnost využívat interaktivní technologie k dohledu nad svými blízkými, přáteli, spolupracovníky či potenciálními partnery a podobně. Strategie dohledu a sběru dat se tak přesouvají do oblasti osobních vztahů, kde přináší nové pojetí soukromí, sebeprezentace a anonymity. A co víc, podporují asymetrické formy sběru dat, které replikují model komerčního a státního dohledu, kdy sledování nevědí o tom, že jsou sledováni, a to vše ve jménu efektivity a bezpečnosti. Autor zde představuje dohled rodičů nad dětmi, k čemuž dnes mohou sloužit nejen mobilní telefony, navigace, ale ve Spojených státech se například nabízejí i přenosné analyzáry hlasu fungující jako detektory lži. Dále představuje dohled v oblasti

seznamování se na internetu, kdy jsou používány vyhledávací technologie k tomu, aby se dotyční dozvěděli o svém online protějšku co nejvíce a nenechali se „napálit“. Systém však může nabídnout nejen informace o tom, kdo protějšek je, ale také co si přeje, jaké jsou jeho preference, a nabídnout mu tak to, po čem touží, čímž dochází k jisté racionalizaci, či dokonce vědeckému managementu, v „procesu“ seznamování. Při představení používání dohledových metod vůči přátelům a spolupracovníkům nabízí Andrejevic několik závěrů z vlastních i jiných výzkumů, které proběhly ve Spojených státech a při nichž se respondenti vyjadřovali k tomu, zda a jak často nahlíží dotyčným do jejich mobilních telefonů, e-mailů či si o nich vyhledávají informace na internetu. To vše jsou formy dohledu, které lze provádět buď formou „*do it yourself*“, nebo si na ně lze najmout nějakou soukromou společnost, často fungující online, která mnohými informacemi disponuje a asi nikdo neví, jak je získala. Autor tak odhaluje v interaktivitě jistý voyeurismus, kdy je „Velký Bratr“ nahrazen spoustou „Malých Bratrů“. Pokud měly nové technologie přinést demokratický přístup k informacím, přinesly spíše strategie vymáhání práva a marketingu na mikroúrovni, na níž si lidé provádí vlastní „výzkumy trhu“ a verifikaci osob.

Představení výše uvedených témat může vypadat jako dosti chmurné a autor jako značný skeptik, co se současného interaktivního světa týče. V samém závěru se zamýšlí nad možnostmi překonání dohledového charakteru interaktivity, které však na druhou stranu vyznívají velmi idealisticky. Odlišuje kybernetickou interaktivitu, která je jakousi asistentkou řízení a marketingu, využívající zpětnovazebních mecha-

nismů, od demokratické interaktivity, při níž se kolektivně participuje na společném díle. Či jinak řečeno, asymetrii od symetrie, *digital enclosure* od *public enclosure*. Závěr je tedy trochu více angažovaný, což není u amerických autorů neobvyklé, nicméně jako úvod do světa interaktivity lze tuto knihu jednoznačně doporučit.

Daniel Slavíček

Tomáš Sedláček: *Ekonomie dobra a zla. Po stopách lidského tázání od Gilgameše po finanční krizi*. 65. pole, Praha 2009, 270 s.

Tomáš Sedláček je v současné době jedním z nejznámějších a také nejcitovanějších českých ekonomů. Jeho knižní prvotina přitom jasně odhaluje, proč tomu tak je: stejně jako ve svých mediálních vystoupeních autor užívá přístupného, uvolněného jazyka, mistrně používá příklady blízké každodenní praxi, s lehkostí se odvolává na autority filosofického či etického myšlení a dokáže tak ekonomické teorie a uvažování přetavit do formy blízké laikovi.

Pro ty, kdo kariéru Tomáše Sedláčka sledují, není tematická ani formální orientace knihy překvapením. Tento stipendista Yaleovy univerzity, který byl v roce 2006 zařazen mezi pět mladých perspektivních ekonomů (*Young Guns: 5 Hot Minds in Economics*), a člen Národní ekonomické rady vlády (NERV) totiž na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze přednáší nejen ekonomii a dějiny ekonomických teorií, ale také filosofii. Koncept *Ekonomie dobra a zla* tak vychází z jeho dlouhodobého odborného zaměření a orientace v dané problematice. Samotný Sedláček charak-

terizuje cíl své první knižní publikace tak, že se snaží „zachytit, jak se vyvíjelo vnímání ekonomické dimenze člověka“ (s. 17). Na ekonomické teorie nazírá prizmatem mytologie, náboženství, filosofie, sociologie, psychologie a antropologie. Snaží se ekonomii uchopit „zvnějšku“, čímž nabízí nový a netypický pohled na ekonomii nikoli jako na „nudnou“ disciplínu, ale ukazuje ji jako jednu ze specifických dimenzí světa, lidské společnosti a činnosti. Publikace je doplněna poměrně nápaditými ilustracemi Milana Starého, které v sobě kombinují figurální kompozice akcentující emotivní rozměr s matematickými symboly. Ilustrace tak poukazují na Sedláčkovo pojetí ekonomie jako matematizovaného a kvantifikovatelného komplexu poznatků a vyústění společenských věd, lidské přirozenosti a dalších aspektů našeho světa.

Autor pracuje s několika základními myšlenkami a východisky pohledu na ekonomii, které jasně probleskují na mnoha místech textu. Za prvé ekonomii považuje za svěbytnou součást společenského života, která obsahuje postoje společnosti ke světu, sdílené hodnoty a vychází nejen z dějinných daností, ale i z toho, co bychom mohli nazvat lidskou přirozeností, jejíž koncepte a chápání se v dějinách mění (s.16, 225). Místy o ekonomii hovoří dokonce jako o „mystériu“, jemuž nelze plně porozumět, a apeluje tak na pokoru ekonomů (s. 247). Dále je přesvědčen o tom, že férové a morální jednání v posledku generuje větší zisk a (nejen) ekonomický prospěch než jednání nemravné, což dokládá také prostřednictvím teorie her (např. 53, 54). Akcentuje tak úlohu veškerého společenského dění a etického myšlení v oblasti ekonomie jako vědy, ale i ekonomické praxe a hospodářského růstu. Jednotlivé krize (nejen ty economic-

ké) nespátruje jako veskrze tragické, chápe je jako nutné předstupně pro další rozvoj a celkový postup vzhůru. Podle Sedláčka musí lidé nejdříve zažít pád, aby přehodnotili svá předchozí stanoviska a mohli postoupit vpřed, na vyšší úroveň řádu (s. 227).

Celou knihu prostupuje tematizace vztahu ekonomie a dobra jak v historických koncepcích, tak i v soudobých teoriích. Sedláček člení knihu do pěti hlavních oddílů, přičemž v úvodu avizuje záměr publikace a vysvětluje svou metodologickou „nesystematičnost“ a volnější přístup k interpretacím. Druhý oddíl, nazvaný *Prádávná ekonomie*, se věnuje mytickému myšlení, antickým filosofům, koncepcím Hebrejů a křesťanských myslitelů, zejména Tomáše Akvinského, k němuž má sám Sedláček velmi blízký; dosahuje až k filosofickým konceptům J. A. Komenského. Oddíl *Proměny člověka v době vědecké* se věnuje především pohledu na lidskou přirozenost u Reného Descarta a filosofů / ekonomů Bernarda Mandevilla a Adama Smithe. Čtvrtá velká část knihy nazvaná *Rouhavé myšlenky* nejprve představuje již dříve popísované etické systémy, dále se přes kritiku matematizovaného pohledu na svět přenáší ke vztahu rozumu a citu. V těchto etických a filosofických kategoriích se autor snaží vyrovnat s konceptem *homo oeconomicus*, ukázat jeho slabiny a neblahý vliv na mnohé nejen ekonomické fenomény. Poslední oddíl, nazvaný *Krise dobrá a krize zlá*, tvoří jakýsi vrchol knihy, úběžník všech předchozích myšlenek a výkladů. V této části se za textem občas objeví Sedláček-ekonom a završuje se zde i agenda Sedláčka-etika, který se na příkladu náboženského a filosofického myšlení snaží uchopit a reflektovat nejen příčiny ekonomické krize, ale také její možné dopady, a zejména přínosy. Ukazuje

krizi jako možný nový začátek pro férovější a etičtější fungování nejen ekonomiky, ale i celé společnosti. Po takovém novém začátku Sedláček také explicitně volá.

Na jeho knihu je ovšem nutno nahlížet jako na dílo popularizační, nikoli striktně odborné. Pokud by měla být hodnocena jako ryze odborný text, byl by její smysl a přínos zcela přebit kritikou metodologie, nesystematičnosti a jednostrannosti Sedláčkových analýz. Autor se na mnoha místech odvolává na motto Paula Feyerabenda, že „vše se hodí“ (např. s. 17), a dle zcela nejjednoduššího možného způsobu interpretace tohoto hesla také píše. Pokud se však alespoň částečně odpoutáme od ryze vědeckého pohledu na Sedláčkem představovaná témata, vtáhne nás kniha na fascinující pouť napříč dějinami ekonomiky, lidského myšlení a reflexe světa, jeho každodenních fenoménů i otázek nejvyššího dobra.

Avšak i když přistoupíme na lehký a osvěžující diskurs knihy, nelze se vyhnout několika připomínkám a výtkám. Čtenář, obzvláště orientující se ve filosofii, musí počítat s tím, že představované filosofické teorie jsou v mnoha ohledech značně zjednodušené; autor si toho je ostatně sám vědom a avizuje to v úvodu (s. 19). Více prostoru mělo být věnováno Renému Descartovi, jehož vliv na změnu paradigmatu snad všech vědeckých disciplín je nezměrný a vůči němuž se sám Sedláček později vymezuje. Hlubší rozbor Descartova díla by jistě na jednu stranu umožnil těm, kteří Descartovo dílo podrobně neznají, lepší pochopení a docenění pozdější Sedláčkovy kritiky karteziánství a jeho důsledků, a na stranu druhou by učinil věrohodnějším paradigma, na jehož základě Sedláček Descarta interpretu-

je a podrobuje kritice. Pro vykreslení etického rozměru ekonomie by bylo zajímavé vypořádat se s rovnostářskými ekonomickými utopiemi a teoriemi 18. a 19. století, reprezentovanými například Thomasem Morem či Tommasem Campanellou. V knize také do značné míry chybí představení pohledu Karla Marxe na přirozenost člověka, případně dalších bodů jeho ekonomicko-filosofického systému. Dodaťo by jí to na komplexnosti, neboť egalitářské a levicové ekonomické teorie v knize nejsou příliš akcentovány, a to i přes svůj značný společenský vliv. Postrádám také prozkoumání vztahu ekonomiky a demokracie, jakožto prostředí, v němž se moderní dějiny naší západní ekonomie odehrávají a které je ekonomikou ovlivňováno a ekonomiku ovlivňuje. Nakonec přece i otázka společenského zřízení a jeho fungování souvisí s tázáním se po dobru.

V závěrečné části se *Ekonomie dobra a zla* oprošřtuje od historizujícího pohledu na ekonomii a zabývá se současnými problémy a otázkami ekonomie, ztrátami i zisky plynoucími z dnes již snad pomalu odeznívající globální ekonomické krize. V posledním oddíle nazvaném *Krize dobrá a krize zlá* tak nacházíme jakési poselství, které má vyplývat z předchozích výkladů. Je zde představena Sedláčkova agenda, jeho doporučení a pohled na všechna dřívě probraná témata. Autor ukazuje, jak velkou roli by mohla hrát reflexe předchozích filosoficko-ekonomických koncepcí v ozdravení ekonomiky i společnosti 21. století. Vykresluje, že neviditelná ruka trhu, která by měla transformovat veškeré osobní neřesti v obecný prospěch a zisk, si neporadí se zušlechtěním každé neřes-

ti. Upozorňuje na fakt, že i podle novějších výsledků teorie her může čestnost a zdrženlivost být efektivnější než vychytralost, podvádění a odplata. Poukazuje na skutečnost, že matematizace a mechanizace pohledu nejen na ekonomii, ale i lidskou společnost jsou jako celek dvojsečnou zbraní. Na jednu stranu slouží jako chirurgicky přesný nástroj, avšak na stranu druhou mnohdy ze zřetele vědních disciplín odstraňují lidskost a dobro. Sedláček toto zjištění shrnuje slovy, jež plně ilustrují i poutavý jazyk knihy: „Směnili jsme až příliš mnoho moudrosti za exaktnost, příliš mnoho lidskosti za matematizovatelnost.“ (s. 256). Skrze poučení z ekonomie, ekonomické obrazy a jazyk tím autor apeľuje na návrat mravnosti, etičnosti a tázání se po dobru do každodenního života. V samém úvodu knihy se táže: Vyplácí se dobro? Odpovídá tak, že tuto otázku budeme schopni zodpovědět jen tehdy, pokud otázku dobra vrátíme do vědního diskursu a samozřejmě i do našich vlastních životů.

Jak už bylo řečeno, ke knize *Ekonomie dobra a zla* nelze přistupovat jako k učebnici filosofie či ekonomie, a dokonce ani jako k vědecké publikaci jako takové. Přesto může být velmi přínosná nejen pro laické čtenáře, ale i pro humanitní vědce a ekonomy. Čtenář na ni musí nahlížet jako na vodičko, které nastiňuje souvislosti a kontexty, ale neposkytuje jejich přesnou deskripci. Je to kniha, jež by měla být spíše inspirací nežli studnicí odpovědí. Její největší přínos spatřuji ve schopnosti donutit čtenáře kriticky uvažovat nad ekonomickými aspekty nejen současné společnosti.

Adéla Zelenda Kupcová

**Konference Náboženství
v českých zemích v „dlouhém“
19. století (1780–1918),
Duchcov 12.–14. května 2010**

Konference pořádaná Fakultou humanitních studií Univerzity Karlovy a Muzeem města Duchcova jako součást grantového projektu „Intelektuální a lidová zbožnost v českých zemích v 19. století mezi nacionalismem a novou konfesionalizací“ proběhla v prostorách duchcovského evangelického kostela – unikátní architektonické památky z období secese, za jejímž vznikem stojí dva proslulí drážďanští architekti, R. Schilling a J. W. Graebner. Jedinečnost místa, kde se konference konala, si však vyžádala daň v podobě všepronikajícího chladu: vytápění, které do kostela umístili jeho stavebníci a původní uživatelé, po více než půlstoletí české „správy“ dávno neslouží a není, kdo by je opravil. Dost na tom, že město Duchcov spolu s řadou neziskových organizací a dobrovolníky jedinečnou památku vůbec stačilo opravit a – v plném slova smyslu – zachránit před zkázou.

Jednání konference zahájil Zdeněk R. Nešpor referátem, v němž nastínil přehled dosavadního zkoumání dané problematiky, přičemž konstatoval náboženskou, politickou či jinou předpojatost při studiu tohoto fenoménu v období před rokem 1989 a následující novější pokusy vymanit se z podobné gadamerovské „vrženosti“ při bádání o tomto problému. Na závěr představil grantový projekt, v jehož rámci byla konference uspořádána. Následoval blok „Duchovní jako nositelé zbožnosti“, jehož úvodní příspěvek přednesl premonstrát P. Jindřich Z. Charouz, zabý-

vající se proměnami systému vzdělávání v generálních, a v pozdějším období regionálně vymezených, arcidiocézních seminářích. Ve stejném bloku zazněl také biografický příspěvek o faráři F. A. Vackovi z první poloviny 19. století (Zuzana Čevelová a Jana Stráníková), sonda do farních knihoven královéhradecké diecéze, která umožnila účastníkům konference sledovat proměny zaměření biblioték od soukromých knižních sbírek jednotlivých duchovních ke knihovnám, v nichž mohli hledat poučení všichni farníci (Jana Oppeltová a Věra Slavíková), úvaha Olgy Šikové o Kollárově kázání z roku 1848 a pozoruhodná a jako vždy teoreticky fundovaná rozprava Jana Horského o vztahu religiózně-etických hodnot k historismu v pojetí českých evangelických intelektuálů.

Další blok byl věnován evangelickým sborům. Úvodní referát Zdeňka R. Nešpora pojednával o vztahu „lidových“ církví – luteránů a reformovaných (již získali po polovině 19. století alespoň formální rovnoprávnost s církví katolickou) – k malým „svobodným“ evangelickým církvím. Příspěvky Václava Zemana a nepřítomného Jana Kiliána se dotýkaly německojazyčného prostředí severních Čech; první byl zaměřen na oblast Děčínska a Šluknovska a ranou historii zdejších evangelických sborů, druhý byl věnován stavbě nového evangelického kostela v Hrobě, dílu shodných architektů jako v případě duchcovského kostela. Na německé milieu se zaměřil rovněž Pavel Andrš, který se soustředil na rodinu továrníků Lahusenů podporujících evangelickou obec v Nejdku. Další referující, Vojtěch Kábrt, se zabýval životem nekatolických církví na českém severovýchodě v druhé polovině 19. století. Všeobec-

ný zájem účastníků konference vzbudil přitažlivě a srozumitelně podaný referát Ondřeje Macka o Gustavu Adolfu Skalském. První den konference byl zakončen přímo v místě jednání zdařilým pokusem evangelického duchovního Marka P. Lukáška o rekonstrukci luterské bohoslužby z 19. století, které se kromě zájemců z řad konferujících zúčastnili i evangelíci z Duchcova a okolí.

První část dalšího dne byla až na jednu výjimku (případové pojednání o hospodářských dějinách vybrané moravské farnosti od Evy Tomáškové) věnována dějinám církevních řádů – např. premonstrátům (Hedvika Kuchařová), redemptoristům (Kristina Kaiserová a Marie Macková) nebo německým rytířům (Petr Tesař). Další dva referáty byly zaměřeny obecněji – na představené některých klášterů v olomoucké arcidiecézi (David Mandát) a na vztah ženských kongregací k prostředí moravských měst (Jiří Míhola). Oprávněnou pozornost vzbudil příspěvek z církevní historiografie pojatý Jakubem Zouharem jako kritické poznámky k dějepisnému působení některých českých dominikánů a také s obrovským zaujetím odpřednášený projev Marie Štemberkové o rektorech teologiích na pražské Karlo-Ferdinandově univerzitě. Zajímavá byla rovněž zpráva Jitky Jonové o pokusech zřídít samostatnou německou diecézi v Chebu. Další jednání bylo rozděleno do tří bloků, přičemž první zahrnoval pouze dva referáty, oba věnované náboženským poměrům Čechů v zahraničí – v případě Jaroslava Vaculíka na Volyni, v druhém příspěvku Marka Vlhy v krajanské Americe. Druhý blok byl zaměřen na antiklerikalismus a alternativní formy religiozity. Příspěvky se věnovaly odrazu náboženství v dobovém tisku (Ludomír

Kocourek), kněžskému vnímání postupné sekularizace české společnosti v druhé polovině 19. století (Hana Stoklasová), Amerlingovým pokusům o syntézu náboženského diskursu s vědeckým (Jan Janko) či poměru T. G. Masaryka k náboženství a klerikalismu (Marie Neudorfflová). Dále zazněl referát o polemice vyšehradského probošta A. Lenze s liberály (Tomáš Veber) a pojednání zahraniční účastnice konference Viery Pasterové o Pravoslavné besedě v kontextu sociálním, teologickým i politickým. Poslední blok konferenčního jednání zahrnoval čtyři velmi zajímavé příspěvky uměleckohistorického rázu. Pozoruhodná byla aplikace myšlenek francouzského historika Pierra Nory o *Les lieux de mémoire* na evangelické kostely v českém prostoru v podání Blanky Altové. Další referát se věnoval speciální otázce evangelické sakrální architektury – přístavbám věží u tolerančních modliteben (Marta Procházková). Mimořádně zdařilá byla též prezentace Víta Honyse zaměřená na odraz mariánského a světeckého kultu v zlidovělých plastikách Podkrušnohoří nebo zkoumání duchovního pozadí, na kterém vznikaly obrazy jeptišek v díle česko-německého malíře Gabriela Maxe (Aleš Filip a Roman Musil). Po skončení akademického jednání byla zájemcům umožněna prohlídka expozice a dalších prostor Muzea města Duchcova.

Poslední den konference byl věnován miscelaneím k dějinám zbožnosti v 19. století. Z přednesených příspěvků si zaslouží pozornost zejména vystoupení Jiřího Raka o postavení katolicismu v rodící se národní ideologii před březnem 1848. Stejně době byl věnován referát Marcely Oubrechtové, která se zabývala náboženskými představami děčínských Hunů,

aristokracii a jejímu vztahu k náboženství byl zasvěcen rovněž příspěvek Jany Michlové o Ch. L. Ficquelmontovi, založený na studiu jeho knižní sbírky. Na statistických výzkumech univerzitních matrik byla postavena zajímavá úvaha Markéty Seligové o vývoji početního zastoupení českých evangelíků na pražské technice na přelomu 19. a 20. století. Dále zazněly příspěvky Petra Melmuka „Svědectví roku 1848 o náboženské a konfesní situaci v Čechách“ nebo „Antisemitské incidenty v Čechách roku 1859“ v podání Adama Dobeše. Konference byla zakončena exkurzí do okolí Duchcova se zaměřením na sakrální objekty. V Hrobě si účastníci konference prohlédli blížence duchcovského evangelického kostela, jehož současný stav je i na severočeské poměry katastrofální, následovala návštěva unikátního dubského kostela postaveného podle vzoru benátského chrámu Santa Maria dell Orto a dvou kostelů v Krupce (jejichž prohlídku s výkladem připravil Bohdan Ostroveršenko).

Duchcovská konference *Náboženství v českých zemích v „dlouhém“ 19. století (1780-1918)* byla výjimečná nejen svojí lokalizací v místech a prostorách, které dokumentují přervané soužití českého a německého živlu a jejich religiozitu, ale tím spíše bohatým obsahem a tvůrčí atmosférou, která toto setkání historiků, historiků umění a literatury, teologů i dalších badatelů provázela. Proto je potěšující, že Zdeněk R. Nešpor a Kristina Kaisarová vyzvali část referujících k přepracování jejich příspěvků do podoby kapitol kolektivní monografie *Variety české religiozity v „dlouhém“ 19. století*, kterou vydá nakladatelství Albis international.

Jiří Wolf

Nový historický časopis: *Historie – Otázky – Problémy*

Když Josef Dobiáš, Antonín Rezek a Jaroslav Goll zakládali před více než sto lety první specializované české historické časopisy, přáli si, aby odborné historické bádání mělo vlastní publikační platformu, pokrývající celou škálu aktuálního dějzpytného poznání a umožňující komunikaci poznaného uvnitř celé (zdaleka nejen akademické) badatelské obce. Současná situace je však namnoze odlišná. Vedle „oficiálního“ *Českého časopisu historického*, který vychází už ve 108. ročníku, funguje celá řada dalších historických periodik různého dosahu i zaměření. Z poslední doby lze vzpomenout třeba vznik revue *Dějiny – teorie – kritika* (2004), která se programově snaží o prohlubování teoretických a metodologických aspektů historické práce a – přes mimořádně ošklivou úpravu i (donedávna) prakticky absentující distribuci – získala už četné čtenáře i uznání. Z jiné strany tak zaplnila místo uprázdněné faktickým, ne-li už formálním zánikem jiného časopisu „mladších“ historiků – kulturněhistorické revue *Kuděj* (poslední číslo „starého“ *Kuděje* vyšlo v roce 2006). Aktuálně se na pulty knihkupectví, nebo spíše do regálů knihoven, dostává nový historický časopis *HOP*: je to důvod k jásotu?

Historii – Otázky – Problémy vydává Ústav českých dějin Filozofické fakulty UK, přičemž časopis se chce zaměřovat na otázky spojené s dějinami českých zemí a střední Evropy od raného novověku po současnost. Dosud vyšla dvě tematicky uzavřená čísla (s vročením 2009), první věnované Kryštofu Harantovi z Polžic a Bezdruzic u příležitosti čtyřsetletého výročí vydání jeho cestopisu, druhé pro-

blémům katolického osvěcenství a josefinských náboženských reforem v habsburské monarchii na konci 18. století. V obou případech se jednalo o publikaci konferenčních příspěvků – jak už to bývá, někdy skvělých a jindy slabších –, doplněnou o v podstatě náhodně vybrané recenze aktuálních publikací a soupis / anotace diplomních (2009/1), respektive disertačních (2009/2) prací obhájených na mateřském pracovišti v posledních letech. Anotace nicméně nepřekročily rámec „formálního představení“, jímž jsou diplomanti a doktorandi povinni opatřit své práce (a které by mělo být běžně dostupné prostřednictvím internetu), v případě disertací se jednou objevila poznámka, že dílo vyšlo i knižně, ačkoli se tak stalo ještě nejméně ve třech dalších případech – takovéto informace snad do akademického periodika nepatří. Patří do něj ale konferenční příspěvky?

Již několik let zvolna aplikovaná a hojně diskutovaná politika vládní Rady pro vědu, výzkum a inovace po právu směřovala k marginalizaci financování konferenčních sborníků, jejichž nadprodukce a (často) nízká kvalita ve srovnání s jinými evropskými zeměmi vedly k devalvaci tohoto typu výsledků a k reálnému snížení jejich významu. Členové Rady přitom snad věřili, že ti, jímž jde o věc, budou sborníky vydávat i nadále – třebaže nedodané a tudíž nepřinášející finance mateřským institucím –, zatímco odpadnou „publikace pro publikace“. Že dojde ke zvýšení kvality na úkor množství. Jsme nicméně v Čechách, takže i slovné akademické instituce sborníky promptně přezvaly na „kolektivní monografie“ (čímž devalvují hodnotu skutečných kolektivních monografií a hrozí i jejich vyřazením

z hodnocení domácí vědy), zatímco jiné se vydaly cestou „suplement“ k existujícím časopisům či – pokud ještě žádné „vlastní“ periodikum neměly – zakládání časopisů nových. Je přitom otázkou, jestli si tím pomohou. Seznam Radou uznávaných domácích odborných časopisů je už tak dlouhý, že volá spíše po další redukci než po rozšiřování.

Financování české vědy je sice důležitou, ale rozhodně ne nejpodstatnější otázkou jejího fungování – ponechme ji zmíněné Radě, Grantové agentuře a institucím a jednotlivcům, jímž se radost z poznání změnila v „lov bodů“. Mnohem důležitější je, produkuje-li akademické bádání dostatečně kvalitní výsledky a umožňuje-li jejich komunikaci pokud možno v co nejširším prostoru, ideálně mezinárodním nebo alespoň celém českém. Právě k tomu slouží odborné časopisy – je-li jich uměřené množství. Například jen pro oblast raného novověku totiž kromě obecných historických časopisů vychází dávno zavedené původně komeniologické, ale dnes už mnohem širě zaměřené časopisy (*Acta Comeniana* – mezinárodní revue pro komeniologii a intelektuální dějiny raného novověku – od roku 1910 a *Studia Comeniana et Historica* – časopis pro komeniologii a historii 16., 17. a 18. století – od roku 1971), nehledě na množství dalších regionálních, oborových či jinak příbuzně definovaných periodických publikací. Vzhledem k tomu, že každý čtenář stačí přečíst jen limitovaný počet stran, vznik každého nového časopisu by měl být pečlivě zvážen, je-li opravdu nezbytný. Ještě horší je to ostatně s autory: pokud je mi známo, žádný český časopis neoplývá příliš dlouhou „frontou“ kvalitních příspěvků a i v dávno etablovaných časopisech redaktoři leckdy musí doslova

zápasit o každé nové číslo. Jistě, relativně snadnou cestou je vydávání monotematických čísel, která fakticky suplují sborníky – tím ale českou vědu na světovou úroveň opravdu nepozdvihneme.

Zdá se, že naši historikové se zpožděním začínají kopírovat velice nezdravý trend, který se ujal v části společenských věd: každý ústav a každá katedra si vydávájí „svůj“ vlastní časopis, nebo nejlépe několik časopisů, do nichž se sice jenom horko těžko seženou alespoň trochu slušné články, které mimo danou instituci vlastně ani nikdo nemůže stačit „učíst“, ale to konec konců ani nikomu nevádí, neboť kde nejsou čtenáři, nejsou ani kritikové. Hlavně, že lze vykazovat činnost a „probádat“ (= utratit bádáním) přidělené prostředky (pravda menší, než kolik je jich třeba na dálnice dražší než v Německu a podob-

né české speciality). Jen je škoda těch lesů, z nichž se dělá papír na zbytečné výstupy, a škoda zmařeného úsilí na studie, které by v nemnoha opravdu kvalitních časopisech našly víc čtenářů (pokud jsou dobré) nebo které by dostatečný konkurenční tlak přivedl ke zlepšení (v opačném případě; a pokud ne, jejich autory by zvolna vyřadil z vědecké komunity).

Tím nemá být řečeno, že vše nové je *ipso facto* špatné. Časopis *Historie – Otázky – Problémy* může časem vyrůst v uznávanou oborovou platformu: vydrží-li jej redaktori vydávat dalších alespoň dvacet let při stoupající úrovni, což jim chceme jen přát. Ostatně mnozí z nich jsou naši blízcí kolegové a přátelé. Ale přeci jen přísloví radí: neříkej hop, dokud nepřeskočíš – a nevydávej *HOP*, není-li to opravdu třeba z věcných, nikoli „výkaznických“ důvodů.

Zdeněk R. Nešpor

Dalibor Antalík – Filosofická fakulta
Univerzity Karlovy, Praha

Peter Balog – Národní muzeum – České
muzeum hudby, Praha

Josef Basl – Sociologický ústav AV ČR,
Praha

Iлона Bažantová – CEVRO Institut, Praha

Lenka Budilová Jakoubková – Filozofická
fakulta Západočeské univerzity, Plzeň

Ina Čábelková – Fakulta humanitních
studii Univerzity Karlovy, Praha

Jakub Česka – Fakulta humanitních studií
Univerzity Karlovy, Praha

Jana Dufková – Filosofická fakulta
Univerzity Karlovy, Praha

Vít Erban – Teologická fakulta Jihočeské
univerzity, České Budějovice

Michal Franta – Česká národní banka,
Praha

Jan Grill – University of St. Andrews,
Spojené království

Marek Halbich – Fakulta humanitních
studii Univerzity Karlovy, Praha

Dana Hamplová – Sociologický ústav
AV ČR, Praha

Haldis Haukanes – University of Bergen,
Norsko

Radoslav Hlúšek – Filozofická fakulta
Univerzity sv. Cyrila a Metoda, Trnava,
Slovensko

Filip Horáček – Fakulta humanitních studií
Univerzity Karlovy, Praha

Darrell Jónsson – The Prague Post, Praha

Pavla Jonssonová – Anglo-americká
vysoká škola, Praha

Jiří Just – Evangelická teologická fakulta
Univerzity Karlovy, Praha

Luďa Klusáková – Filozofická fakulta
Univerzity Karlovy, Praha

Vladimír Krivý – Sociologický ústav SAV,
Bratislava, Slovensko

Hana Librová – Fakulta sociálních studií
Masarykovy univerzity, Brno

Petr Lupač – Filosofická fakulta Univerzity
Karlovy, Praha

Karel Maier – Fakulta architektury
Českého vysokého učení technického, Praha

Marcel Mečiar – Faculty of Arts and Sciences
Yeditepe University, Istanbul, Turecko

Vladimír Merta – Praha

Jaroslav Miller – Filozofická fakulta
Univerzity Palackého, Olomouc

Mirjam Moravcová – Fakulta humanitních
studii Univerzity Karlovy, Praha

Mirka Nečasová – Fakulta sociálních studií
Masarykovy univerzity, Brno

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

Lukáš Novotný – Univerzita J. A. Komen-
ského, Praha

Jana Pospíšilová – Etnologický ústav
AV ČR, Brno

Jiří Rak – Fakulta sociálních věd Univerzity
Karlovy, Praha

Ivan Rynda – Fakulta humanitních studií
Univerzity Karlovy, Praha

Dan Ryšaný – Filozofická fakulta
Univerzity Palackého, Olomouc

Veronika Seidlová – Národní muzeum –
České muzeum hudby, Praha

Petr Skalník – Filozofická fakulta
Univerzity Pardubice

Jaroslav Skupník – Filosofická fakulta
Univerzity Karlovy, Praha

Blanka Soukupová – Fakulta humanitních
studii Univerzity Karlovy, Praha

Lubomír Tyllner – Etnologický ústav
AV ČR, Praha

Rudolf Vévoda – Filozofická fakulta
Masarykovy univerzity, Brno

Zdeněk Vojtíšek – Husitská teologická
fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Josef Zeman – Bethesda, Brno