

PŘEDMLUVA

Česko-lotyšskými vztahy, zejména kulturními a literárními, se autor této práce zabývá již od konce 80. let. Tento zájem byl motivován četnými přátelskými kontakty s Lotyšy, zaujetím lotyšským jazykem a kulturou, ale také tehdejším společensko-politickým hnutím v Pobaltí, které více než rok před československou „sametovou“ či „něžnou revolucí“ bylo nazváno „revolucí zpívající“. Sjednocující síla sborového zpěvu se v Lotyšsku a v Estonsku projevovala už od dob obrozenských Svátků písní, pořádaných od druhé poloviny 19. století (v Litvě až o půl století později), a vycházela jednak z bohaté domácí tradice lidového zpěvu, jednak ze soudobého německého sborového hnutí. Rižské zpívající demonstrace na konci 80. let 20. století a první svobodné Všelotyšské svátky písní v roce 1990 autorovi připomínaly také českou písňovou tradici, zvláště v souvislosti s tehdy aktualizovanou *Modlitbou pro Martu* se slovy J. A. Komenského o návratu věcí do rukou lidu. Na lotyšských demonstracích navíc často zněl zhudebněný volný překlad básně F. L. Čelakovského „Ne horoucnost povalečná [...]“, který je dodnes neoficiální lotyšskou hymnou a přímo ztělesňuje blízkost emancipačních snah lotyšského a českého národa v 19. i 20. století. V lotyšské literatuře pak autora zaujala výrazná linie „kultury srdce“, s níž lotyšský básník Kārlis Skalbe spojoval domácí sborové hnutí, přímo navazující na působení ochranovské Jednoty bratrské v Livonsku.

Mnohé další impulsy získal autor z překladů, vlastní tvorby a z popularizačních článků nejdůvěrnější znalkyně české literatury v meziválečném Lotyšsku Marty Grimmy,¹ která naznačila řadu styčných bodů české a lotyšské literatury a jejich nejhlubší základ, totiž českou náboženskou reformaci a její ideál křesťanského humanismu. Celou šíři zvoleného tématu pak ukázala obecněhistorická a literárněhistorická bádání poslední doby, zejména v rámci cyklu konferencí Lotyšské univerzity *Lotyšská literatura a náboženství*, který autor tohoto textu spolupřepřádá a na němž od roku 2006 každoročně vystupuje.

Tak vznikly první obrysy této práce, nazvané obecně *České kontexty lotyšských kulturních tradic*. K její strukturaci byly použity některé všennápravné myšlenky Komenského, metodologicky pak autor ve snaze o celostní pohled volil kombinaci různých, byť zdánlivě nesourodých přístupů, zejména strukturálně-sémiotického a recepčně-hermeneutického. Autor

¹ Pobaltská ženská příjmení v této práci nepřechylujeme: s ohledem na současnou toleranci v této věci to nepovažujeme za nezbytné a chceme také zachovat příjmení v původním tvaru, který je navíc v originálním jazyce zpravidla již přechýlen.

se rovněž hlásí k tradicím i současným výsledkům české a slovenské baltistiky, především k dílu svého učitele, zakladatele české literárněvědné baltistiky, profesora Karlovy univerzity, čestného doktora Lotyšské univerzity a zahraničního člena Lotyšské akademie věd Radegasta Parolka a také k badatelským metodám jeho slovenského protějšku doktorky Jany Tesařové, vědecké pracovnice Ústavu světové literatury Slovenské akademie věd a rovněž zahraniční členky Lotyšské akademie věd. Práci zásadně ovlivnilo celostní pojetí filologie, které v návaznosti na dílo profesora Pavla Trosta v současné době prosazuje vedoucí brněnské baltistiky docent Tomáš Hoskovec.

Dizertace vznikala řadu let, během nichž se proměňoval její obsah a metodologie, zejména díky novým zásadním poznatkům, prezentovaným až v poslední době. Autor byl přitom v častém kontaktu s řadou odborníků v Čechách i v Lotyšsku, byl trvale podporován svým pracovištěm na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, svou rodinou a českými i lotyšskými přáteli. Za rady a připomínky, podporu a pochopení autor všem srdečně děkuje, jmenovitě pak svému školiteli Prof. PhDr. Radegastu Parolkovi, DrSc., dále předsedovi doktorské oborové rady Slovanských literatur Prof. PhDr. Vladimíru Svatoňovi, CSc. a svým kolegům baltistům Doc. RNDr. Tomáši Hoskovcovi, CSc., Doc. PhDr. Luboši Švecovi, CSc., Mgr. Michalu Škrabalovi, Mgr. Sarmě Gintere a Mgr. Ivaně Slezákové. Na lotyšské straně autorovi přispěli radami a připomínkami zejména tito odborníci: akademik Dr. habil. philol. prof. Viktors Hausmanis, Dr. phil. prof. Igors Šuvajevs, člen korespondent LAV, Dr. philol. prof. Māra Grudule, členka korespondentka LAV, Dr. paed. prof. Aīda Krūze, Dr. philol. asoc. prof. Ieva Kalniņa, Dr. philol. asoc. prof. Viesturs Vecgrāvis, Dr. philol. doc. Sarma Kļaviņa, Dr. hist. Gundars Ceipe a Aigars Cinis.

1. ÚVOD

1.1. České a slovenské tradice překladové a literárněvědné

baltistiky a estonistiky

Zájem české filologie o litevskou, lotyšskou a estonskou literaturu navazoval na předešlá česká bádání na poli baltské – a v menší míře ugrofinské – folkloristiky a lingvistiky. Tato bádání byla motivována jednak obrozenským vědomím, že Baltové jsou blízcí příbuzní Slovanů, a jednak byla ovlivněna Herderovou filozofií, z níž čerpal dobový zájem o folklor jako výraz národní povahy. Pro lingvistickou baltistiku byl pak rozhodující rozvoj historickosrovnávací jazykovědy, pro kterou cenný archaický materiál poskytovala zvláště litevština. Význam ovšem měly i osobní sympatie badatelů a morální hlediska: „Nebyla to jen důležitost těchto jazyků pro slovanštinu, byla v tom i sympatie Čecha, synka národa utlačovaného, k náručkům ještě více utlačeným, oloupeným i o svou minulost, přítomnost, a jak se tehdy zdálo, i o svou budoucnost“ (ZUBATÝ, 1931).

Za počátek české baltistiky bývá považován překlad *Litevských národních písní* (1827) z pera Františka Ladislava Čelakovského a jeho další baltistický odkaz, včetně prvního českého překladu lotyšské lidové písně (1822; kap. 3.3.3.). Zakladatelské zásluhy o českou baltistiku má také Pavel Josef Šafařík, mimo jiné autor studie *O národech kmene litevského* (1835; *litevský* zde znamená „baltský“).² První český přehled o lotyšském národě, jeho dějinách, jazyce, literatuře a folkloru podal Jan Gebauer v Riegrově *Slovníku naučném* (1865). O vědomí sounáležitosti českého a pobaltského obrození svědčí také dva články z roku 1846: Erazim Vocel se podrobně věnoval činnosti vědecké společnosti v Tartu (tehdy Dorpatu či Derptu) a Karel Havlíček Borovský se zastával *Čudů a Litvínů* (Estonců a Lotyšů) proti německým výpadům.³ Baltskou filologii jako vědu v českých zemích i ve světovém měřítku založil známý německý indoevropeista August Schleicher, jenž v roce 1856 na pražské univerzitě vydal první vědeckou gramatiku litevštiny⁴ a který měl řadu následovníků.⁵

² Podrobněji viz ŘEHÁČEK (1961).

³ Oba články viz MACURA (1995, 160–165).

⁴ Rozsáhle komentované faksimile Schleicherovy gramatiky vyšlo v roce 2008 ve Vilniusu pod názvem *Lituanistinis Augusto Schleicherio palikimas* (Lituanistický odkaz Augusta Schleichera).

⁵ Přehled baltistů působících v českých zemích podal zvláště ŘEHÁČEK (1981) a MARVAN (2004).

K nejvýznamnějším z nich patřil Josef Zubatý, který upevnil přední místo české baltistiky, jako první se zaměřil na lotyštinu a sehrál též významnou úlohu v rozvoji jazykovědné letonistiky v samotném Lotyšsku. To potvrzují nejen četné Zubatého články a statě publikované u nás i v Lotyšsku, ale i jeho nedávno vydaná korespondence s jedním ze zakladatelů novodobé lotyšské jazykovědy a hlavním tvůrcem v podstatě dodnes platné lotyšské pravopisné reformy z roku 1908 Kārlisem Mīlenbahsem (KĻAVIŅA 2008). Zubatý se věnoval také baltskému folkloru, jak o tom svědčí jeho zásadní statě *O alliteraci v písních lotyšských a litevských* (1894) a o takzvaných přísuvných vokálech v lotyšské lidové písni (*Über die sogenannten Flickvokale des lettischen Volkslieds*, 1896) nebo jeho heslo *Lotyšši* v *Ottově slovníku naučném* (1900). Je třeba dodat, že Zubatý podporoval šíření lotyšského jazyka, folkloru a literatury také organizačně, zejména v rámci lektorátu baltských jazyků na Karlově univerzitě (1923–1924) a v rámci Československo-lotyšské společnosti, které předsedal od jejího založení v roce 1925 až do své smrti v roce 1931. Reprezentativní činnost této organizace, včetně vydávání překladů z lotyšské literatury, dobře dokumentuje publikace *Deset let Československo-lotyšské společnosti v Praze 1925–1935* (1935), nejnověji pak historická badání Luboše ŠVECE (2001, 138–141).

Z dalších představitelů české jazykovědné baltistiky folkloru a literaturám baltských národů věnoval pozornost zejména Pavel Trost. Na Zubatého folkloristická badání navázal už před druhou světovou válkou studii o versologii lotyšských lidových písní (1936; TROST 1995, 448) a o podstatě litevských lidových písní (1938; tamtéž, 449), přičemž litevským folklorem a literaturou se zabýval i po válce. Tehdy také sestavil výbor soudobých *Litevských povídek* (1956), velkou část z nich sám přeložil a v doslovu shrnul dosavadní vývoj litevské literatury s kritickým vyjádřením ke schematismu socialistického realismu. V 50. a 60. letech Trost podporoval vznik řady hodnotných překladů děl patřících k základnímu kánonu pobaltských literatur: z litevské literatury tehdy vyšla Donelaitisova poema *Roční doby* (1960, přel. Hana Jechová; *Metai*, 1818) a Krėvėho *Dainavské pověsti* (1960, přel. Miloslav Koubele; *Dainavos šalies senų žmonių padavimai*, doslova „Pověsti dávného lidu dainavského kraje“, 1912) a z estonštiny byl přeložen Kreutzwaldův epos *Syn Kalevův* (1959, přel. Miloš Lukáš; *Kalevipoeg*, 1857–1861). Nejplodnějším Trostovým spolupracovníkem se stal Vojtěch Gaja, který pořídil několik desítek překladů lotyšské a litevské literatury a na něž později navázali zejména Radegast Parolek a Alena Vlčková. K nejvýznamnějším Gajovým překladatelským počínům patří výbor z povídek klasika lotyšského realismu Rūdolfa Blaumanise *Smrt na kře* (1959); některé z těchto povídek vydal už v roce 1910

polyglot Alois Koudelka (pseud. O. S. Vetti) pod názvem *Lotyšské povídky* a Blaumanis se tak stal vůbec prvním lotyšským autorem, který byl představen českému čtenáři.

Trostovo pojetí filologie, pohybující se mezi pólem abstraktního jazykového systému a pólem konkrétních (nejen uměleckých) textů, je dodnes aktuální na obou českých baltistických pracovištích: na brněnské filozofické fakultě v Trostově duchu působí obecný lingvista a srovnávací indoevropista Tomáš Hoskovec spolu s literárním vědcem a kulturologem Vaidasem Šeferisem, v Praze pak lingvistický pól pokrývá jazykovědný baltista a slavista Jiří Marvan a lingvista a folklorista Ilja Lemeškin, zatímco literárněvědnou letonistkou se zabývá autor této práce.

Literárněvědnou baltistiku na Karlově univerzitě od 60. let minulého století pěstoval Radegast Parolek, literární historik a komparatista širokého zaměření, mimo jiné spoluautor rozsáhlých dějin ruské klasické literatury, který se postupně soustředil na literatury pobaltské. Věnoval jim zejména monografie *Srovnávací dějiny baltických literatur* (1982), *Litevská literatura* (1996), *Lotyšská literatura* (2000) a sbírku svých článků a statí *Zlatý fond baltických literatur* (2006).⁶ Při své historické komparaci pobaltských literatur navzájem i v evropském, především v českém kontextu, kladl důraz na rozdíly, „protože právě na nich lze nejlépe dokumentovat národní specifičnost probíraných literárních jevů, případně individuální přínos každého vynikajícího jednotlivce“ (PAROLEK 1982a, 8). Některé své dobové formulace autor později aktualizoval, přesto jeho *Srovnávací dějiny* zůstávají cennou systematickou a komplexní studií i ve světovém měřítku. Byly přeloženy do lotyštiny (*Baltijas literatūras salīdzinoša apcere*, doslova „Srovnávací studie o pobaltské literatuře“, 1985, přel. Laima Rūmniece) a inspirovaly také ojedinělou lotyšsko-litevskou kulturologickou komparaci Litevce Silvestrase GAIŽIŪNASE (1989). V ní je citováno Parolkovo označení pobaltských zemí za „folklorní velmoci“ (tamtéž, 65) a jeho důraz na specifickou úlohu takzvaných malých literatur: „V literaturách malých vysoce kulturních národů má lidstvo, jak potvrzuje případ baltických republik, velkou nevyužitou rezervu pro své další obohacení a kulturní pokrok. Dnes si světovou literaturu a kulturu nedovedeme představit bez vynikajících děl, vytvořených malými národy“ (PAROLEK 1982a, 96; GAIŽIŪNAS 1989, 31). Sám Parolek přeložil řadu základních děl klasické lotyšské poezie či lyrizující prózy: výbor z básní Jānise Rainise (*Daleké ozvěny*, 1982) a z pohádek Kārlise

⁶ Místo názvu „baltický“ (srov. angl. *Baltic countries*) raději užíváme „pobaltský“, tedy náležející regionu Pobaltí. Pojem „baltický“ může být totiž chápán také jako „baltský“ (*Baltic languages*, tedy indoevropská jazyková skupina, k níž patří litevština, lotyšština, vyhynulá stará prušština aj.), případně může být spojován s celým regionem Baltského moře (*Baltic Sea countries*). V lotyštině a litevštině se „baltský“ označuje jako *baltu*, resp. *baltų*, kdežto pobaltský je *Baltijas*, resp. *Baltijos*, litevština užívá také označení *Pabaltijo*.

Skalbeho (*Jak jsem plul ke Královně Severu*, 1983), Pumpursův epos o siláku Lāčplēsisovi (*Souboj nad propastí*, 1987; v originále *Lāčplēsis*, 1888), antologii lotyšských a litevských lidových písní *V kruhu krásy* (1998), antologii lotyšské poezie 19. a 20. století *Les duší* (2001) a další.

Parolkovu úctu k literaturám „malých národů“ zajisté sdílí i Jana Tesařová, vědecká pracovnice Ústavu světové literatury Slovenské akademie věd, hlavní překladatelka lotyšské literatury na Slovensku a autorka *Kapitol z lotyšskej a estónskej literatúry a kultúry*, což je „prvá knižná publikácia v oblasti slovenskej literárnovednej baltistiky“ (TESAŘOVÁ 2001, 7).⁷ Autorka v ní podobně jako Parolek sleduje vývojové tendence a zároveň typologii individuální tvorby, ovšem zaměřuje se na hlubší analýzy vybraných směrů, skupin, žánrů a autorů 20. století. Kromě domácího zakotvení v teorii meziliterárnosti Dionýze Ďurišina a inspirace českou baltistikou a estonistikou, Tesařová pěstuje živé kontakty s literární vědou v Pobaltí a v pobaltském exilu, čímž je vzorem i pro autora této práce. Doménou Tesařové je typologie románu, které se věnovala už ve své dizertaci o lotyšském a slovenském válečném románu, proto čerpá též z Bachtinových myšlenek, například z jeho koncepce chronotopu. Na Parolkovy baltistické práce a na Ďurišinovu i Bachtinovu teorii navazuje též slovenská lituanistka a rusistka Mária Kusá, která se na počátku své rozsáhlé badatelské a překladatelské činnosti rovněž věnovala žánru románu, a to litevského psychologického románu. V poslední době se zabývá též teorií překladu v kulturních souvislostech: překlad pojímá jako nástroj komunikace mezi národy, jazyky a kulturami, věnuje se dějinám překladu jako součásti národní kultury, pragmatickým souvislostem překladu atp. (KUSÁ 2005): tyto její úvahy jsou inspirující i pro nás.

Etonskou literaturu v posledních desetiletích do češtiny překládali zejména Vladimír Macura a Naděžda Slabihoudová. Macura byl nejen známým literárním vědcem a spisovatelem, ale také našim nejvýznamnějším literárněvědným estonistou a předním překladatelem estonské literatury (vrátíme se k němu v kap. 1.4.2. a 2.5.). Kromě řady zásadních studií o estonské literatuře (např. o A. H. Tammsaarovi) představil estonskou kulturu v *Dějinách pobaltských zemí* Luboše ŠVECE (1996), kam autor této práce přispěl přehledem lotyšským a litevským. Zasloužila překladatelka ruské a estonské literatury N. Slabihoudová pak vydala *Stručný přehled estonské literatury* (2003) a ve spolupráci s A. Vlčkovou a autorem této práce připravila *Slovník pobaltských spisovatelů* (2003, 2. vyd. 2008).

⁷ J. Tesařová zahrnuje do pojmu *baltický*, *baltistika* nejen Litvu a Lotyšsko, ale i Estonsko, a to v souladu s anglickým významem termínů *baltic*, *baltic studies*.

1.2. Překlady české literatury a literární komparatistika v Lotyšsku

Rozvoj literární komparatistiky a zároveň zvýšená pozornost k překladům děl „malých literatur“ je od přelomu 50. a 60. let minulého století až doposud aktuální zvláště na lotyšské straně. V sovětském období byla tato orientace podporována jako součást mezinárodní družby v rámci proletářského internacionalismu, ovšem skutečnou motivací bylo často přesvědčení, že tyto literatury poskytují přitažlivé a nepostradatelné hodnoty, které jsou kvůli jazykové bariéře málo známé. Je příznačné, že vzájemná literární výměna do roku 1990 (celkem téměř sto dvacet překladů z české literatury oproti přibližně polovičnímu počtu překladů z literatury lotyšské) byla jen relativně málo poznamenána dobovou ideologií, většinou byla prezentována díla s trvalou literární hodnotou. To samozřejmě slouží ke cti jak tehdejších překladatelům české prózy (zejména Marta Grimma, Anna Bauga, Laima Rūmniece, Aina Rudzroga, Velta Grabe) a poezie (Uldis Bērziņš, Knuts Skujenieks, Olga Lisovska, Imants Auziņš a další), tak Vojtěchu Gajovi, Radegastu Parolkovi a nemnoha dalším, kteří k nám uváděli soudobou i klasickou literaturu lotyšskou. Tato tradice pokračuje i dnes: po předčasné smrti Vinifredse Kraučise českou literaturu v Lotyšsku vydává zejména Jānis Krastiņš, Halina Lapiņa a Rita Ruduša-Case, na české straně lotyšskou prózu a poezii překládají Michal Škrabal, Lenka Matoušková, Denisa Šelelyová, autor tohoto textu a další.⁸

Na intenzivní překladatelskou praxi navazoval i zájem lotyšských badatelů o historii literárních styků (VĀVERE 1995): nejprve byly pochopitelně zpracovány vazby na literaturu ruskou a fragmentárně na literatury sousedních sovětských republik (ale též např. na literaturu arménskou), v 70. letech přišly na řadu dílčí studie o vztazích k západním literaturám, zejména k německé, anglické a francouzské, a v 80. letech byly komplexně shrnuty kontakty s literaturou dánskou, norskou a švédskou. Stranou ovšem nezůstaly ani literatury západoslovanské a jihoslovanské, mezi nimiž významné místo zaujala vybraná témata z literární vzájemnosti lotyšsko-české (GUDRIĶE 1982; MACKOVS 1982; HAUSMANIS 1982). První stručný přehled tohoto tématu už v meziválečném období podal Rūdolfis EGLE (1928) a Lotārs ŠULCS (1935), později Georgs MACKOVS (1959; 1962) a doposud nejpodrobněji jej zpracoval Pavel ŠTOLL (2006). V posledním desetiletí vyšly v Lotyšsku dějiny vztahů s literaturou maďarskou a finskou, pokračuje zájem o literatury skandinávské, zejména o dílo Henrika Ibsena. Teprve nedávno bylo důkladně analyzováno působení německé literatury v Lotyšsku v letech 1890–1945 a konečně byly také rozsáhle

⁸ Otázkami současných překladů z lotyšské literatury v Čechách se zabýval ŠTOLL (2009).

zpracovány vztahy mezi třemi pobaltskými literaturami navzájem (KALNAČS 2008), které před třiceti lety poprvé podaly Parolkovy *Srovnávací dějiny*. Ve Vilniusu zároveň vyšla první anglická encyklopedie pobaltských spisovatelů (KALNAČS 2009), která se stala mnohem podrobnější nástupkyní o šest let staršího českého *Slovníku pobaltských spisovatelů*.

Od výzkumu styků s „malými literaturami“ se v Lotyšsku očekávají především „typologická srovnání, která umožní odhalovat společné zákonitosti ve vývoji těch literatur, jejichž národní kultura byla zpožděna nebo přerušena v důsledku cizí nadvlády“ (VĀVERE 1995, 35).⁹ Takto je též koncipován současný projekt Centra pobaltských studií Lotyšské univerzity s názvem *Literatūra un nacionālā identitāte* (Literatura a národní identita), který se zaměřuje prozatím na literatury Pobaltí, Finska a Polska v období národního obrození, kdy se do popředí dostalo „upevňování a začleňování národních hodnot do uměleckých děl“ (tamtéž). S uvedeným projektem jsou v souladu i cíle této práce.

1.3. Volba tématu a dosavadní bádání o něm

Tématem česko-lotyšských kulturních a literárních vztahů se autor zabývá dlouhodobě, a to teoreticky i prakticky. Zatím nejkomplexnějším výsledkem této činnosti bylo jeho autorství výstavy *Pět staletí česko-lotyšských literárních vztahů* s podrobným oboujazyčným katalogem (ŠTOLL 2006), kterou pořádala Lotyšská národní knihovna a jejíž ohlas v Rize a mnoha dalších lotyšských městech v letech 2006–2008 svědčil o trvalých sympatiích lotyšské veřejnosti k české literatuře. S výstavou se mohli seznámit i návštěvníci pražského Klementina (2006) a Moravské zemské knihovny v Brně (2008).¹⁰ Zúžení a zároveň prohloubení tématu této práce ovlivnil mimo jiné nebývalý rozvoj bádání o lotyšském ochranovském hnutí a jeho literárním dědictví, k němuž došlo v Lotyšsku v novém tisíciletí, současně s oživením zájmu o Moravské bratry v České republice, jak se o něm se zmíníme dále. Za předmět zkoumání jsme tedy zvolili určité lotyšské kulturní tradice, vzniklé v průběhu 18. a 19. století, a jejich české kontexty, spjaté především

⁹ Všechny citáty v této práci přeložil Pavel Štoll, pokud není uvedeno jinak.

¹⁰ Autor spolu se svými studenty a absolventy letonistiky na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy rovněž usiluje o systematické pokračování česko-lotyšské překladatelské tradice. Dosud nejrozsáhleji se Lotyšsko u nás kulturně prezentovalo jako čestný host pražského knižního veletrhu Svět knihy v roce 2006, kdy vyšlo několik nových českých překladů z lotyšské literatury a konalo se kolem čtyřiceti doprovodných literárních i hudebních akcí. Literární spolupráci finančně podporuje Lotyšské literární centrum a lotyšský Státní fond kulturního kapitálu.

s obnovenou Jednotou bratrskou. Ta také Lotyšům poprvé zprostředkovala část duchovního odkazu Jana Husa a Jana Amose Komenského, jehož učebnice byly v Pobaltí známy už dříve.

Shrňme nyní dosavadní bádání o těchto tématech. Ideovému odkazu Komenského a jeho domácí recepci byla v Pobaltí v posledních dvou desetiletích věnována poměrně značná pozornost, což několikrát zaznamenala i česká komeniologická periodika. Nejčastěji se zde objevují zprávy z Litvy, méně z Estonska (pouze o starším období) a bohužel zcela chybějí informace o lotyšské komeniologii, což se pokusíme částečně napravit v této práci. Zřejmě první informaci o působení Komenského idejí v Litvě přinesl I. MINGINAS (1958). Litevský historik pedagogiky Vladas Pupšys pro českou odbornou veřejnost shrnul působení Komenského zetě Petra Figula v Klaipėdė (PUPŠYS 1991), jejíž univerzita je v současnosti nejaktivnějším komeniologickým centrem Pobaltí, a rovněž potvrdil neexistenci vydání *Světa v obrazech* v litevštině (PUPŠYS 1995). Halina BERESNEVIČIŪTĚ-NOSÁLOVÁ (2003a) ve své recenzi českým komeniologům představila Pupšysovu faktograficky důkladnou monografii o Komenského díle v Litvě (PUPŠYS, 2002), u níž sice neshledává koncepční ani tematickou originalitu, ale označuje ji za užitečnou pomůcku pro další bádání. Táž autorka přinesla také zprávu o litevském vydání *Informatoria školy mateřské (Motinos mokykla, 2001)*, pořizem z němčiny s přihlédnutím k českému originálu (BERESNEVIČIŪTĚ-NOSÁLOVÁ, 2003b). Ohlasu tohoto díla v Litvě se v české komeniologické literatuře věnovaly dvě klaipėdské pedagožky: Lilia RAŠIMIENĚ (1999), která na toto téma napsala dizertaci (RAŠIMIENĚ 2000), a Lilia Žukauskienė, jež spolu s kolegyní Renatou Jarovaitienė zastoupila celé Pobaltí v nedávném českém reprezentativním komeniánském sborníku (CHOCHOLOVÁ 2009).

O dávných Komenského stopách v Estonsku u nás stručně informoval Vladimír URBÁNEK (1991) a také hlavní estonský komeniolog Lembit ANDRESEN (1997), který se zároveň stručně zmínil i o Lotyšsku a ve své vlasti o Komenském publikoval několikrát. V dosud jediném českém zpracování česko-estonských literárních styků je pouze zmínka o působení slovenského komeniologa Jána Kvačaly v Tartu (tehdy Jurjevu) v letech 1893–1918 (RAIEND 1980, 7). Dílčími otázkami Komenského recepce v Lotyšsku ve starším období se zabýval autor tohoto textu (ŠTOLL 1998; 2006). V roce 1992 celé Pobaltí oslavilo 400. výročí Komenského narození vědeckými konferencemi, které se konaly v Klaipėdė (referoval o ní BENEŠ 1993),¹¹ Vilnius, Rize, Daugavpilsu, Liepāji a v Tallinnu, z nichž existují přinejmenším tři sborníky (PUPŠYS 1992; RAJECKAS 1992; ANDRESEN 1992).

¹¹ Beneš přeložil chybně (očividně přes ruštinu) litevský název konference *Pasaulio universalumas ir pedagogika*: správně má být „Univerzálnost světa a pedagogika“, nikoli „Univerzálnost míru a pedagogika“.

V Lotyšsku tehdy vyšel lotyšský překlad *Velké didaktiky* (*Lielā didaktika*, 1992; přel. z ruštiny) a univerzitní skripta o Komenského životě a pedagogickém díle od Jānise ANSPAKSE (1992), po nichž následovala dosud nejobsáhlejší monografie o Komenského idejích v Lotyšsku z pera Ainy ZUSĀNE (2000). K lotyšské komeniologii přispěl také autor této práce svým referátem o Komenského triádách v Lotyšsku, předneseným na lotyšsko-německé konferenci v Herrnhutu (ŠTOLL [2009]).

Recepci duchovního odkazu Mistra Jana Husa a husitství v Pobaltí dosud nebyla věnována dostatečná pozornost, i když o česko-pobaltských kontaktech ve středověku existuje poměrně rozsáhlá odborná literatura. Misii a mučednické smrti sv. Vojtěcha mezi baltskými Prusy, křížovým výpravám Přemysla Otakara II., Jana Lucemburského a mladého Karla IV. do Pruska, Žemaitška a Litvy i vztahům s Litvou za husitských válek se podrobně věnoval už Jaroslav GOLL (1897). O Litevské koleji založené v roce 1397 na pražské univerzitě, kde Hus působil na litevské studenty, bádá Michal SVATOŠ (1981). Litevsko-české vztahy v době velkoknížete Vitolda (lit. Vytautas), zejména účast Jana Žižky a jeho družiny na polsko-litevské straně v bitvě u Grunwaldu (1410), cestu Jeronýma Pražského do Litvy a působení zemského správce Zikmunda Korybutoviče (lit. Žygimantas Kaributaitis) z dynastie Jagellonců v husitských Čechách později zpracovali Ján BEBLAVÝ (1930; 1933), František Michálek BARTOŠ (1959), František ŠMAHEL (1993; 2010) a další. Česko-polsko-litevské styky v souvislosti s husitskými spanilými jízdami, které se zastavily nedaleko hranic s litevským velkoknížectvím, popsal Josef MACEK (1952). Česko-litevské obecně historické vztahy komplexně shrnula Halina BERESNEVIČIŪTĒ-NOSÁLOVÁ (2006, 169–172), v lotyšském případě totéž učinil Jindřich DEJMEK (2010, 141–148).

O vlivu husitství na středověké Livonsko existují jen ojedinělé a dosud neověřené zprávy (kap. 5.2.3.). V Livonsku 18. a 19. století Husa a husitství do svých náboženských snah zapojilo ochranovské hnutí. Ve druhé polovině 19. století i v první polovině 20. století se ve všech pobaltských zemích toto téma stávalo součástí zájmu o historii vznikajícího moderního českého národa a později i státu, o čemž svědčí řada článků v tisku. V Lotyšsku dokonce o Husovi vznikla malá knížka (*Jānis Huss*, 1936), ovšem z Husových děl nebylo do jazyků pobaltských národů přeloženo žádné. Chybí také podrobnější zpracování recepce alespoň zprostředkovaného Husova odkazu: jen ojedinělou zmínku najdeme v přehledu litevsko-československých literárních vztahů od Birutė MASIONIENĒ (1982, 212 a 220) a okrajově toto téma zmiňuje v rámci česko-estonských literárních styků Küllike RAIEND (1980, 11), ačkoli právě v Estonsku se dá předpokládat jistá husovská tradice vzešlá

z ochranovského hnutí. V případě lotyšské kultury se takovou tradicí budeme zabývat v kapitole 5.2.

Působení obnovené Jednoty bratrské v Livonsku je pozoruhodný fenomén, kterému byla v Lotyšsku i v Německu věnována značná pozornost, zatímco u nás je zmiňován sporadicky. Na tomto místě uveďme jen výběr ze sekundární literatury. V meziválečném Lotyšsku se tímto hnutím zabýval především teolog a církevní historik Ludvigs Adamovičs (též Ādamovičs), zejména ve svém hlavním díle o livonské církvi v první polovině 18. století (ĀDAMOVIČS [1933]) a ve studii o lotyšské Jednotě bratrské (ADAMOVIČS, 1932). Při shrnutí dosavadní odborné literatury o tomto tématu dospěl k názoru, že „neexistuje žádný jiný jev v celé lotyšské církevní historii, který by tolik upoutával lotyšské badatele [...], jako jednota bratrská v Livonsku“ (ADAMOVIČS [1928], I, 2). Historik zahynul v roce 1943 v sibiřském lágru a jeho vědecký archiv v americkém exilu využil spisovatel Arturs Baumanis pro svůj osmidílný románový cyklus o lotyšských ochranovských, jemuž věnujeme kapitolu 5.4.1. Především náboženské a kulturní aspekty ochranovského pietismu v Pobaltí zpracoval básník a teolog Valdis MEŽEZERS (1975), rovněž působící ve Spojených státech.

Sovětský režim bádání o obnovené Jednotě bratrské jako náboženské organizaci pochopitelně nepodporoval, ale její sociálně-třídní aspekty pro něj byly přijatelné. Na přelomu 50. a 60. let pracovník Lotyšské státní (dnes národní) knihovny Aleksejs Apīnis našel první ochranovské rukopisy a zahájil jejich bibliografické zpracování a literárněhistorickou analýzu, kterou nakonec shrnul zejména v knize s příznačným názvem *Nepprasot atļauju* (Bez povolení; APĪNIS 1987). K celkovému objektivnímu zhodnocení významu tohoto hnutí pro utváření lotyšského národa a jeho kultury dochází až v poslední době, zejména díky monografiím historiků Gvida STRAUBEHO (2000) a Gundarse CEIPEHO (2010).

Jak už bylo zmíněno, Lotyšská univerzita od roku 2006 pořádá cyklus mezinárodních konferencí *Latviešu literatūra un reliģija* (Lotyšská literatura a náboženství), na němž s ochranovskými tématy vystoupili literární historici Gundars Ceipe, Pauls Daija, Māra Grudule, Ieva Kalniņa, Ojārs Lāms, Iveta Leitāne, Dace Lūse, Ilona Miežīte či Viesturs Vecgrāvis a z nichž zatím vyšly tři sborníky (KALNIŅA 2008; 2010a; 2010b). Lotyšskému i estonskému ochranovskému hnutí se věnovala konference Vidzemske vysoké školy *Vidzeme, baznīca, sabiedrība laikmetu maiņā* (Livonsko, církev, společnost v proměnách epoch; STRAUBE 2009), pořádaná v jednom z bývalých lotyšských ochranovských center ve Valmíeře. Na konferenci *Lettische Kultur und Herrnhuter Brüdergemeine* (Lotyšská kultura

a ochranovská Jednota bratrská) se v témže roce v saském Herrnhutu sešli lotyšští badatelé s předními německými odborníky na ochranovské hnutí v Pobaltí, včetně Guntrama Philippa, autora dosud nejdůkladnější monografie na toto téma *Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung* (Působení ochranovské Jednoty bratrské mezi Estonci a Lotyši v době osvobozování sedláků z nevolnictví, 1974). Těchto a dalších konferencí (kromě valmierské) se účastnil také autor této práce se svým srovnáním české a livonské Jednoty bratrské a jejich odkazu (ŠTOLL 2007b, ŠTOLLS 2008a; 2008b), s rozbořením ochranovského románového cyklu A. Baumanise (ŠTOLL 2008a, ŠTOLLS 2010a), lotyšské „hymny práce“ – zhudebněné básně Čelakovského (ŠTOLL 2004, ŠTOLLS 2006), překladatelského a literárněvědného díla M. Grimmy (ŠTOLL 2007a; ŠTOLLS 2008c; 2008d), recepce idejí Jana Husa (ŠTOLLS 2010b) a J. A. Komenského (ŠTOLL [2009]) a jejich typologických paralel v Lotyšsku. Koncepce a základní výsledky této práce pak byly prezentovány v článku ŠTOLLS (2010c).

V českých zemích livonské ochranovské hnutí dosud nebylo podrobněji prezentováno. Za první republiky o něm krátce informoval evangelický tisk (HORN 1938) a jen zmínky nalezneme v cestopisu o Pobaltí Pavla FINKA [1931, 13]. V 80. letech v rámci své analýzy typologie evropských národních hnutí se o tomto fenoménu krátce zmínil Miroslav HROCH (1986, 181) a stručně ho zaznamenali i Luboš ŠVEC (1996, 119), Radegast PAROLEK (2000, 70) a Jindřich DEJMEK (2010, 142). Nedostatečná informovanost o tomto tématu panuje i v současné české Jednotě bratrské, kde ho naposledy obšírněji připomněl Tomáš KUTÁK (1997; 2007). Livonskou Jednotu bratrskou alespoň stručně prezentuje nedávno založené Muzeum Moravských bratří v Suchdolu nad Odrou a některé publikace vydávané místní historicko-vlastivědnou společností *Moravian*, která o ochranovských pořádá konference: o našem tématu zde referoval Pavel NEÚSTUPNÝ (2009). Několikrát Livonsko zmiňuje i historička českého evangelického exilu Edita Štěříková, zejména ve své poslední zásadní monografii o Moravanech v obnovené Jednotě bratrské v 18. století (ŠTĚŘÍKOVÁ 2009). Česky o tomto tématu několikrát publikoval také autor této práce (zejména ŠTOLL 2006; 2008b).

Jedním z našich cílů je tedy zahájit hlubší českou reflexi působení ochranovské diaspory v Livonsku, ovšem s vědomím, že jeho estonskou částí jsme zatím nuceni se zabývat jen okrajově, zejména z jazykových důvodů (úplnější komparace by navíc vyžadovala zohlednit také českou bratrskou tvorbu na Slovensku). Livonskou gubernii carského Ruska totiž až do roku 1918 tvořilo severní Lotyšsko a jižní Estonsko (kap. 2.1.), přičemž ochranovské hnutí v celém Estonsku (tedy i v Estonské gubernii) bylo ještě početnější než

v lotyšské části Livonska a v procesu estonské národní emancipace sehrálo podobně významnou úlohu jako v lotyšském případě. Autor tohoto textu však v Estonsku nezaznamenal podobně intenzivní ochranovské badatelské aktivity jako na straně lotyšské. Urmas PETTI (2009) uvádí, že v estonské historiografii existují pouze dvě vědecké práce o místní Jednotě bratrské. První napsal oficiální představitel livonské luterské církve, tartuský teolog Theodosius Harnack v roce 1860 pod názvem *Die luterische Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeinde* (Livonská luterská církev a ochranovská Jednota bratrská) a je v ní vůči ochranovskému hnutí kritický. Druhá vyšla až v letech 1995–2006 v estonštině a je monumentálním, nedokončeným dílem místního pastora jménem Voldemar Ilja. Celkem pět dílů pokrývá celé estonské území v letech 1730–1817 a Livonsku je věnován zejména poslední díl *Vennastekoguduse ajalugu Liivimaal 1766–1817* (Historie Jednoty bratrské v Livonsku 1766–1817). Přes Iljovy neskrývané sympatie k předmětu svého bádání je práce hodnocena jako klasické, přísně vědecké dílo, založené na historicko-kritické metodě (PETTI 2009, 63). K těmto dvěma titulům lze ovšem připočít i zmíněnou Philippovu monografii, která je Estonsku věnována z podstatné části.

1.4. Cíl práce a použitá metodologie

1.4.1. Základní obecná východiska

V této práci hodláme využít kombinaci různých literárněvědných metod, především strukturálně-sémiotických a recepčně-hermeneutických, a pokusit se o jakýsi dialog mezi nimi. K tomuto přístupu nás inspirovala řada autorů, nejprve půvabná a výstižná fenomenologie světnice a symbolika oken a dveří Zdeňka Mathausera: „Okno a dvěře nejsou jen a jen mýty a symboly sémiotických a hermeneuticko-ontologických složek lidské situace. Okno a dvěře jsou také kulturně historické reality lidského prostředí. Člověk je bytost, která skutečně hledí oknem a prochází dveřmi. Stvořil světnici s oknem a dveřmi, ale také okno a dvěře tvoří člověka“ (MATHAUSER 1991, 809). V této práci tedy hodláme hledět oknem i procházet dveřmi: „Okno je poznání, je to noetika a sémiotika a je to duše. Dvěře jsou konání, průchod dveřmi je událost pragmatiky a hermeneutické ontologie, a je to srdce“ (tamtéž). Vede nás k tomu též Mathauserův „čtverec umělecké specifičnosti“, jenž spojuje noeticko-sémiotické myšlenky s ontologicko-hermeneutickými, jako je „komplexnost jako

projev vzájemné tolerance různých historických přístupů k umění“ (tamtéž, 811) a „kruhovitost vzájemného podmiňování, zabarvování a zdůvodňování, ale i vzájemného problematizování“ (tamtéž, 812) různých oblastí „umělecké situace“. Mathauserův čtverec „chce být i polem, v němž se roztírají příliš ostré a příliš sebevědomé sémiotické tahy a v němž by se mělo dařit nejen odpovědím, ale už samým otázkám, a také zákoutím tajemství“ (tamtéž).

O dialog mezi hermeneutikou a sémiotikou, respektive francouzským strukturalismem usiloval Paul Ricoeur, a to zaměřením na problematiku textu, čímž na rozdíl od Hansena-Georga Gadamera (a pod vlivem strukturalismu) vyzdvihl pozitivní a produktivní funkci odstupů: text „je totiž paradigmatem odstupů v komunikaci; tím odhaluje zásadní rys samotné dějinnosti lidské zkušenosti, a sice, že lidská zkušenost je komunikací v odstupu a skrze odstup“ (tamtéž). Za předmět interpretace pak Ricoeur nepovažuje studium psychologických záměrů stojících **za** textem či analýzu struktur **uvnitř** textu, nýbrž: „interpretovat znamená jasně formulovat způsob bytí-ve-světě rozvinutého **před** textem [...]. Tím, co v textu interpretujeme, je právě výklad, či **nabídka světa** [...], světa, který mohou obývat tak, že do něj rozvrhují nějakou ze svých nejvlastnějších možností. Právě toto nazývám světem textu, světem, který je vlastní **tomuto** jedinečnému textu“ (tamtéž, 38; zvýraznil P. R.). Tato koncepce podle našeho názoru dobře koresponduje s výzvou Vladimíra Svatoně k „pochopení literatury jako ‚fikčního světa‘ sui generis, což znamená, že na umění neklademe požadavek ‚pravdy‘, jež se po pravdě řečeno redukuje na shodu s naším vlastním (naivním) vnímáním skutečnosti: literární výtvar přijímáme jako návrh jiného vnímání, zkoumou kategorií percepce, kterou vyplňujeme vlastní zkušeností“ (SVATONĚ 2009a, 288).

Strukturalismus¹² a hermeneutiku Ricoeur srovnává takto:

„Strukturální vysvětlení se vztahuje na (1) podvědomý systém, který je (2) konstituován rozdíly a protiklady [významovými odstupů, tj. pozicí za oknem – pozn. P. Š.] a (3) nezávisle na pozorovateli. Interpretace nějakého předávaného smyslu spočívá ve (1) vědomé repríze (2) nějakého významově přesyceného symbolického základu (3) interpretem, který se nachází ve stejném sémantickém poli [tj. za dvěma – pozn. P. Š.], v němž se nachází to, čemu chceme rozumět, a takto vstupuje do ‚hermeneutického kruhu‘“ (RICOEUR [1963], 298).

Ricoeur tak dokládá, že oba tyto přístupy se nacházejí na rozdílných úrovních, a proto nevyžadují metodický eklekticismus, naopak jsou nutně komplementární: „strukturální porozumění [se] nikdy neobejde bez určitého stupně hermeneutického porozumění, i když

¹² Zejména francouzský strukturalismus, ovšem nikoli např. strukturalistickou filozofii C. Léviho-Strausse, ta „obvykle podléhá doktríně, která ze slova odstraňuje subjekt“ (RICOEUR [1995], 105).

není tematizováno“ (tamtéž, 300). Jak shrnuje Aleš Haman, strukturalistické (v tomto případě konkrétně Greimasovo) pojetí „klade porozumění jako povrchový účinek explikace, která je tím hlavním“ (HAMAN 2006, 56), kdežto Ricoeur klade sémiotickou explikaci „jako nutný prostředek porozumění, které je vlastním cílem, podle zásady ‚je třeba vysvětlit, abychom mohli lépe porozumět‘“ (tamtéž, 55–56). Na jiném místě Haman uvádí: „Sémiotika a hermeneutika se setkávají a konfrontují na poli znaků jako dva způsoby poznání“¹³ (tamtéž, 57).

Také Petr V. Zima usiluje o „nalezení dialogického vztahu mezi heterogenními teoretickými a estetickými stanovisky a o jejich vzájemné propojení“ (ZIMA 1998, 13). Dospívá přitom k „dialogické“ literární vědě a „dialektické“ estetice a formuluje tyto teze:

„(1) Předpoklad, že literární texty vykazují základní jazykové (fonetické, syntaktické, sémantické a narativní) struktury, je správný. (2) Avšak není vždy jednoduché tyto struktury odlišit od metajazykové (teoreticky) podmíněných interpretací a hodnotících soudů, které se rozhodujícím způsobem podílejí na (re-)konstrukci předmětného textu. (3) Ne všechny polysémie literárního textu mohou být rozluštěny: rozhodující místa připouštějí dva nebo více výkladů. (4) Textově imanentní (strukturní, fenomenologická nebo jiná) analýza je pro komplexní postižení textu nedostatečná: je nutné počítat s procesem recepce a – doplnil bych – se vzájemnou konfrontací výsledků různých teoretických analýz“ (tamtéž, 376).

Problematiku koexistence strukturalistického a interpretačního (hermeneutického) přístupu formuluje Jan Schneider takto:

„Obecně řečeno strukturní analýza přináší ‚objektivní‘ popis ‚objektivních‘ jevů, zatímco interpretace literárního díla, zejména od Schleiermachers, je výkonem především individuálním a historickým. Neznamena to ovšem, že by se oba přístupy k literárnímu dílu nebo množině literárních děl nutně pouze vylučovaly; mohou se doplňovat, zejména pro interpretaci může být strukturalistická báze užitečná. Jejich vzájemná koexistence v jednom výkonu je však problematická: napřeme-li úsilí jedním směrem, nutně zanedbáváme stranu druhou“ (SCHNEIDER 2006, 93).

Bereme také v úvahu námitky strukturalisty Květoslava Chvatíka vůči Gadamerovu pojetí sblížení časových horizontů, která „vede k absolutizaci historismu a produktivní role současnosti, k zanedbávání časové distance a k přehlížení původního dobového významu

¹³ Komplementaritu sémiotiky a hermeneutiky si uvědomoval také sémiotik J. M. Lotman, který od historika požadoval tento postup: „Text není skutečnost, ale materiál k její rekonstrukci. Proto sémiotická analýza dokumentu musí vždy předcházet historické. Když badatel stanovuje pravidla rekonstrukce historie podle textu, může v dokumentu vyčíst i to, co z hlediska jeho tvůrce nepředstavovalo ‚fakt‘, podléhalo zapomnění, ale co může zcela jinak hodnotit historik, neboť ve světě jeho kulturního kódu to vystupuje jako událost, mající význam“ (JIOTMAH 2000, 490).

textů, jehož postižení umožňuje studium proměn dobových konkretizací díla“ (CHVATÍK [1970], 150–151). Chvatík je přesvědčen, že „potenciální význam díla je zakotven v objektivní umělecké struktuře díla a jeho adekvátní pochopení je vymezeno nejen pozornou četbou slovních významů, ale i širšími implikacemi, omezenými dvěma rovinami“ (tamtéž, 153), mezi nimiž se pohybuje interpretace díla. První z nich je přirozená zkušenost světa, z níž čtenář čerpá schopnost přiblížit se k porozumění objektivního významu díla, druhá je pak „rovina **stylu**, rovina ztvárnění materiálu k jeho uměleckému účinu“ (tamtéž, 154; zvýraznil K. Ch.). Podle Chvatíka tedy lze dílo smysluplně interpretovat pouze „v kontextu životního díla umělce, uměleckého druhu a žánru a v širším horizontu duchovní a společenské struktury doby“ (tamtéž). Zároveň však Chvatík upozorňuje: „Přítomný interpret si musí být vědom historičnosti vlastní situace, [...] neboť interpretace uměleckých děl je procesem stejně neukončeným, jako dějiny umění“ (tamtéž, 155–156).

1.4.2. Konkrétní metodologické aplikace

Předmět zkoumání v této práci vyjadřuje její název: jsou jím určité lotyšské kulturní tradice, u nichž připadají v úvahu české kontexty, a to na základě konkrétních lotyšských textů a jejich smyslu, který je těmito kontexty spoluvytvářen. Hlavní okruh těchto textů budeme nazývat „lotyšskou ochranovskou literaturou“ a budeme v ní hledat transtextuální (intertextuální) vztahy, estetické a mimoestetické funkce, normy a hodnoty v literárněhistorickém i obecněhistorickém kontextu a zároveň genetické a typologické vazby na literaturu českou. Pozornost soustředíme také na typologii klíčových tvůrčích osobností a jejich díla a na některé typologické rysy lotyšské ochranovské kultury. Zároveň budeme sledovat recepci idejí české náboženské reformace (J. A. Komenského, Jednoty bratrské, Jana Husa) a české literatury – zejména 19. století – v lotyšském prostředí. Obecně se budeme zaměřovat spíše na faktory mimoestetické, protože lotyšská kultura ve sledovaném období, tedy převážně v 18. a 19. století, byla v ještě větší míře než u nás zatížena mimoestetickými funkcemi, a i z tohoto důvodu české působení na tehdejší lotyšskou kulturu mělo spíše ideové než estetické důsledky. Hlavním cílem práce je pak získat nové pohledy na lotyšskou literaturu a kulturu, na její souvislosti se situací českou, a zároveň rozšířit poznatky o zahraničním působení naší náboženské reformace.

V prvé řadě jde o práci komparatistickou, přičemž také komparatistiku pojmáme dvojím způsobem: sémioticko-typologickým a hermeneuticko-recepčním. K prvnímu přístupu

nás inspirují zakladatelé srovnávací literárněvědné baltistiky a estonistiky v Čechách a na Slovensku R. Parolek, V. Macura a J. Tesařová a také kulturnětypologická bádání tartuské školy.¹⁴ Přijímáme Lotmanovo široké pojetí **kultury** jako znakového systému (sémiotického mechanismu, součásti sémiosféry¹⁵), jehož rozhodujícím příznakem je organizovanost, projevující se v generování určitého souboru pravidel (kódů, norem), ohraničení (zejména vůči ne-kultuře či jiné kultuře; JIOTMAH 2000, 396), a jenž má tři hlavní funkce:

1. konzervace a obnova textů, jejichž systém vytváří kolektivní paměť, tradici (funkce mnemonická);
2. cirkulace a transformace textů, tedy vnitrokulturní i mezikulturní komunikace a překlad (funkce komunikativní);
3. generace nových textů inovujících tradici (funkce kreativní): ta vystupuje do popředí v uměleckých textech (JIOTMAH M. 2002, 20).

Funkce mnemonická, komunikativní a kreativní jsou zároveň funkcemi textu, který je s kulturou izomorfní (JIOTMAH 2000, 155–163).

Všechny tyto funkce budeme sledovat v této práci, v níž půjde o tradice, jejich transformace v procesu komunikace a jejich kontexty. **Tradici** Lotman definuje jako „systém textů, uchovávaný v paměti dané kultury, subkultury nebo osobnosti. Vždy se realizuje jako určitý **jednotlivý případ, považovaný za precedens, normu, pravidlo** [...]. Text nahlížený kódem tradice je text nahlížený nějakými jinými texty, které plní roli interpreta“ (JIOTMAH 2000, 210; zvýraznil J. L.). Při úvahách o komunikaci v kultuře Lotman vychází ze základního komunikačního schématu Romana JAKOBSONA ([1960], 78–82), v němž šest činitelů komunikace určuje šest jazykových funkcí:

¹⁴ V této práci využijeme zejména sémiotiku Jurije Lotmana, kterou jeho syn Michail Lotman charakterizuje takto: „Sémiotika je v první řadě sémiotikou **kultury**. [...] sémiotický popis neznamená jen jeden z mnoha možných přístupů k výzkumu kultury, ale hledisko, organicky spjaté se samou podstatou kultury: kulturologie je v první řadě **sémiotikou** kultury“ (JIOTMAH M. 2002, 14; zvýraznil M. L.).

¹⁵ Lotman nazývá „sémiosférou“ (analogicky k „biosféře“) jakýsi mechanismus, či spíše organismus, který svou sítí vazeb a souvislostí umožňuje fungování jednotlivých sémiotických systémů – kultury, textů, ale také jednotlivých osobností, resp. jejich individuálního vědomí. Mezi těmito intelektuálními mechanismy, „myslícími světy“, jsou spatřovány zřetelné paralely, analogie, izomorfismus, a to především v nezbytné přítomnosti nejméně dvou podstruktur, mezi nimiž probíhá dramatický dialog, dochází ke kompromisům a vzájemnému napětí. Jedině součinností těchto rozdílných, heterogenních, vzájemně nepřevoditelných struktur vzniká nový text, nová informace, nový smysl. (Tato koncepce je pro nás dalším argumentem pro dialogickou literární vědu.) Sama tartuská, resp. tartusko-moskevská škola do sebe vstřebala moskevský lingvistický a leningradský kulturně-historický směr, přičemž k výrazným inspiračním zdrojům Lotmanova myšlení patřila Bachtinova dialogická koncepce kultur, jeho dynamické pojetí komunikace i jazykového znaku a sociosémiotický přístup. Lotmanova sémiotika je nekomplexněji shrnuta ve sbírce jeho statí (JIOTMAH 2000), u nás ji reflektoval zejména GLANC (1995; 2003) a POSPÍŠIL (2005, 178–197).

| KOMUNIKACE | | FUNKCE | |
|-------------|----------------|----------|--------------|
| | kontext | | poznávací |
| | sdělení (text) | | poetická |
| mluvčí..... | adresát | emotivní | konativní |
| | kontakt | | fatická |
| | kód (jazyk) | | metajazyková |

Lotman ovšem nepojímá komunikaci jako přenos hotového textu s daným jazykem, ale jako transformaci, překlad, při němž text¹⁶ mění jazyk,¹⁷ adresáta i mluvčího a sám se autotransformuje, komplikuje se a sémanticky obohacuje (JIOTMAH M. 2002, 16).¹⁸

V této práci se budeme zabývat všemi uvedenými složkami komunikace, ovšem v souvislosti s tradicemi jako systémem textů nás budou zvláště zajímat kontextuální, tedy poznávací aspekty. Lotman je spojuje s „pamětí textu“, což je „souhrn kontextů, v nichž daný text nabývá smyslu, a které jsou do něj určitým způsobem jakoby inkorporovány [...]“ (JIOTMAH 2000, 162). V konstitutivní úloze **kontextu** pro chápání smyslu textu se sémiotik Lotman setkává s hermeneutikem Ricoeurem, podle nějž právě kontextuální funkce dialogu má za úkol „redukovat pluralitu možných interpretací, [...] oblast nepochopení, týkající se větného obsahu, přičemž zčásti zabezpečuje překonávání nekomunikovatelnosti zkušenosti“ (RICOEUR 1997, 32).

¹⁶ Pro Lotmana je text nástrojem funkcí kultury, její základní jednotkou a zároveň výchozím pojmem sémiotiky: „Text byl ‚zavrženým kamenem‘ strukturalismu; Jurij Lotman ho činí úhelným kamenem Tartusko-moskevské školy“ (JIOTMAH M. 2002, 15). Jeho pojetí textu je velmi široké: může jím být jednotlivé dílo, jeho část, soubor děl, žánr, celá literatura, jiné druhy umění či kultura celkově; současná tartuská sémiotika dokonce hovoří o životě jako o sebečtoucím textu (tamtéž, 19). Text je průsečíkem hledisek svého autora i čtenáře a navíc obsahuje určité strukturní příznaky, vnímané jako signály textu – tyto prvky si navzájem konkurují. Za základní vlastnosti uměleckého textu Lotman označuje vyjádřenost (text je realizací přirozeného jazyka), ohraničenost (na rozdíl od přirozeného jazyka) a strukturnost (vytváří strukturu sekundárního typu, je organizován jako text umění; LOTMAN [1970], 66–68). „V textu je založena sémiotická dvojakost stejného druhu jako ve znaku: na jedné straně je text imanentní a soběstačný, [...] na druhé straně je vždy zapojen do kultury“ (JIOTMAH M. 2002, 18). Text sám je (nediskrétním) znakem a zároveň je tvořen (diskrétní) posloupností znaků: zatímco orientace na diskrétní model textu byla charakteristická pro lingvistiku první poloviny 20. století, poválečná sémiotika se podle Lotmana zaměřuje právě na nediskrétní text jako na prvotní danost.

¹⁷ Jazyk, kód je nositelem významu textu a Lotman ho chápe opět velmi široce: hovoří o jazycích přirozených (např. ruský), umělých (např. metajazyky vědy) a druhotných (druhotných modelujících systémech – např. jazyk umění a jeho různých druhů). Ve svém pojetí komunikace Lotman přirovnává sdělení (text) k *parole* a kód (jazyk) této zprávy k *langue*, ovšem na rozdíl od Ferdinanda de Saussura tuto dichotomii nevyhrocuje: jazyk uměleckého díla je podle Lotmana určitým uměleckým modelem světa, a proto svou strukturou odpovídá sdělení, nese informaci. Lotman také přijímá Jakobsonovo rozlišení paradigmatické a syntagmatické osy ve struktuře uměleckého díla a jeho tezi, že poetická funkce promítá princip ekvivalence z osy výběru na osu kombinace, na rozdíl od Jakobsona se však Lotman věnuje spíše ose paradigmatické a oproti lingvocentrismu staví pluralismus kulturních kódů (SVATOŇ 2002).

¹⁸ Lotman také rozlišuje komunikaci a autokomunikaci, která v kultuře dokonce převládá (JIOTMAH; 2000, 163–165).

Z Lotmanovy sémiotiky čerpali také dva již zmínění hlavní čeští badatelé o pobaltských literaturách: Vladimír Macura a Radegast Parolek. Macura konstatuje, že v protikladu k ruskému formalismu jsou pro Lotmana všechny složky díla nositelem významu. Lotman zdůrazňuje „poznávací a sociální funkci díla, klade důraz na jeho fungování ve společenské komunikaci, v celé soustavě kultury, na vztah ke skutečnosti. Odtud pochází pojetí díla jako ‚modelu‘, znaku nikoli konvenčního, ale vznikajícího v poznávacím procesu a dobírajícího se tak určitého výkladu světa“ (MACURA 1988, 303–304). Lotmanova metodologie je tedy vhodná zejména při bádání o obdobích, v nichž byly noetické a sociální funkce literatury v popředí, například v době národního obrození, o kterém bádala Macura i Parolek a jež bude středem i našeho zájmu. Budeme přitom také přihlížet k Macurovu originálnímu sémioticko-typologickému studiu české obrozenské kultury, k němuž nás on sám povzbuzuje slovy: „Tiše tu předpokládám, že postižení typu české obrozenské kultury ledačos napoví o zvláštích obrozenských kultur jiných národů, které stály v 19. století (někdy i později) v obdobné historické situaci“ (MACURA 1995, 7). Námi zamýšlený „dialogický“ postup podporuje Macurovo rozdělení jeho látky na část „tvarosloví“, zaměřenou na sémioticko-typologické rysy daného období, a na „pojmosloví“, totiž na „nejmenší jednotky ‚obrozenského myšlení‘“ (tamtéž, 8) zvané „ideogramy“, v nichž přichází ke slovu zvláště hermeneutický přístup.¹⁹ Vzorem nám bude také Macurův oboustranný pohyb mezi syntézou a analýzou, dedukcí a indukcí, s těžištěm v konkrétních jevech.

Pokud Macuru „zajímají právě kulturní procesy a jejich společenský vektor víc než poetika individuálního a jedinečného uměleckého gesta“ (GLANC 2008, 329), pak Parolek se naopak hlásí k „řešení, které vedle nezbytně nutné tradiční typologie procesových obecnin navrhuje ještě rozvíjet typologii tvůrčích individualit“ (PAROLEK 1977, 18) a „srovnávat jednotlivá díla, autory a školy podle jejich tvůrčí metody a stylu“ (tamtéž, 20), obecněji podle jejich „ideově-uměleckého profilu“ (tamtéž, 16). Inspirován tehdejší sovětskou literární vědou, Parolek usiloval o vyvážení Vodičkova studia pohybu literární struktury typologií individuálního uměleckého gesta, neboť v „uměleckých typech vždy narážíme na organickou jednotu obecného a jedinečného, přičemž východiskem bývá zpravidla jedinečné, skrze něž se čtenář dobírá jádra – širší platnosti zobrazovaného jevu“ (tamtéž, 19). Tuto metodu Parolek uplatnil ve svých dějinách literatury ruské, litevské i lotyšské, z nichž poslední dvě dostaly explicitní podtitul „Vývoj a tvůrčí osobnosti“. Ve své teorii překladu pak Parolek využil

¹⁹ „Historiografie české literatury 19. století se přiblížila hermeneutické koncepci dějin ve studiích V. Macury“ (ŠMAHELOVÁ 2000, 128).

Lotmanovu představu dvouplánovosti uměleckého díla jako modelu: prvotní modelování v jazykových znacích (text) evokuje druhotné modelování v ikonických znacích (model člověka a světa) a to zpětně motivuje prvotní modelování (PAROLEK [1980]).²⁰ Lotmanův druhotný model přitom zároveň odpovídá Lichačovovu „vnitřnímu světu literárního díla“ s jeho koordinátami (časovými, prostorovými, ale také občanskými, morálními, psychologickými, emocionálními aj.) a s jeho „osvětlením“ – etickým a estetickým hodnocením. „V samotném překladu půjde pak o to **nahradit první plán (cizojazyčný) prvním plánem v domácím jazyce, ale tak, aby byl pokud možno zachován druhý plán díla**, tj. spisovatelův umělecký model světa, aby nebyla narušena evokační a spolu s ní estetická funkce díla“ (tamtéž 153; zvýraznil R. P.). Ve svých lotyšských překladech Parolek svou teorii aplikoval například na Pumpursův obrozenský epos *Lāčplēsis* či na Rainisovu revoluční, vlasteneckou a reflexivní poezii, tedy opět na díla se silně exponovanou noetickou a sociální funkcí. Oba Parolkovy akcenty, tedy typologii tvůrčích individualit a vnitřní svět uměleckého díla, jsme explicitně i implicitně využili také v této práci.

Korpus „lotyšské ochranovské literatury“, kterým se zabýváme ve 4. a 5. části, bylo třeba definovat a strukturovat. V české literárněhistorické literatuře jsme našli několik inspirací, o nichž se zmíníme v kapitole 4.3.1. (ČAPEK 1933; PUTNA 1998; PUTNA 2010; MALURA 2010), my jsme však zvolili víceméně vlastní cestu. Využili jsme při ní některé pojmy Gérarda Genetta, který **transtextualitu** definuje jako „vše, co, ať explicitně nebo latentně, spojuje text s jiným texty“ (cit. podle WORTON 1990, 22). Speciálním případem transtextuality je **intertextualita** jako „faktická a doslovná přítomnost textu v jiném textu“ (tamtéž), dále **architextualita**, tedy vztah textu k architextu, „souboru kategorií jako např. žánr, tematika, které určují povahu každého jednotlivého textu“ (tamtéž), **metatextualita**, tedy vztah textu a komentáře k němu, a **paratextualita** jako „vztah imitace nebo transformace, který existuje mezi pastišemi nebo parodiemi a jejich modely“ (tamtéž).

Poté se budeme zabývat lotyšskými kulturními tradicemi realizovanými jako určité normy, které souvisejí s funkcemi a hodnotami. Podle Jana MUKAŘOVSKÉHO [1932–1933] budeme chápat **funkci** jako aktivní vztah, pohyblivou, živou sílu mezi věcí a cílem, ke kterému se této věci užívá, **hodnotu** jako užitelnost věci k tomuto cíli, její schopnost sloužit cíli, k němuž směřuje funkce, a **normu** jako pravidlo nebo soubor pravidel regulující jisté

²⁰ „Druhotné modelující systémy“ jsou příkladem minimálně binární struktury sémiotických mechanismů. Lotman tyto systémy pojímá obecně: na bázi přirozeného jazyka v nich vznikají struktury ideologické, etické, umělecké či jiné, obecně s funkcí nejen prakticky sdělovací. Tímto systémem je i celá kultura, neoddelitelná od přirozeného jazyka.

kategorie hodnot a realizující funkci. Jak známo, český strukturalismus rozlišuje tři základní funkce (a jim odpovídající normy a hodnoty): praktickou, teoretickou a estetickou (MUKAŘOVSKÝ [zač. 40. let], 77), jejímž cílem je „navození estetické libosti“ (MUKAŘOVSKÝ [1936], 102), u níž věc je cílem sama o sobě. Estetická funkce tak nemá jednoznačný obsah, je to „průhledná“ funkce, která dynamizuje ostatní funkce (MUKAŘOVSKÝ [1946], 34). Estetická a mimoestetická oblast jsou tedy v dynamickém vztahu, tvoří „dialektickou antinonii“ (MUKAŘOVSKÝ [1936], 86), čehož si budeme vědomi i my při našem zaměření na praktické funkce, normy a hodnoty lotyšské umělecké literatury. Do okruhu našeho zkoumání však budou patřit i texty historiografické a publicistické, u nichž jsou estetické aspekty vedlejší. U estetické hodnoty budeme ve shodě s českým strukturalismem rozlišovat hodnotu aktuální, jejímž objektem je proměnlivý „estetický objekt“ v čtenářově mysli, a hodnotu trvalou (objektivní), která je potenciálně ukryta v neměnném materiálním artefaktu, potvrzuje ji trvalá přitažlivost děl světových klasiků a podle Mukařovského je spjata s „antropologickou konstantou“ (MUKAŘOVSKÝ 1939). V literární historii však Mukařovský považoval za rozhodující hodnotu historickou (vývojovou), která je spojena s dynamikou literárního vývoje: pozitivní hodnotou je přeskupení předešlé struktury, negativní zachování této struktury (MUKAŘOVSKÝ 1934).

Při našem zkoumání **recepce** české literatury v Lotyšsku budeme vycházet z návodu Felixe Vodičky:

„Tak jako jest úkolem historie literární zachytit celé bohatství vztahů, vyplývajících z polarit literárního díla a skutečnosti, musí se stát předmětem historického popisu i dynamika, určená polaritou díla a čtoucího obecenstva. Takto zachycujeme v pravém slova smyslu literární život, v němž se díla stávají záležitostmi estetického vnímání a hodnotou, mající často dosah nejen v oblasti estetické, ale i v celém životě společenském daného kolektiva čtenářského“ (VODIČKA 1942, 374).

Na rozdíl od Vodičky však těžištěm našeho výzkumu nebudou imanentní vývojové tendence literární struktury, ale konkrétní texty, jejich transtextuální vazby a jejich recepce, z čehož se pokusíme indukovat určité, zejména mimoestetické závěry. Inspirující je pro nás také koncepce pulzačních dějin literatury²¹ Petra Zajace a jeho odpověď na otázku, zda má

²¹ Lotman zpochybňuje linearitu a kauzalitu v dějinách obecně: mezi událostí a historikem vždy stojí text, který je překladem událostí do určitého jazyka. Historické vědomí postupuje od přítomnosti k minulosti a proměňuje ne-historii v historii, ne-znak ve znak. To se děje za splnění dvou podmínek: 1) chronologické rozvržení událostí (tedy zavedení faktoru času – jinak se lineární čas mění v mytologický); 2) ustavení příčinně následných vztahů (faktor kauzality – jinak jde o výčet údajů beze smyslu). Před retrospektivním hlediskem (které posiluje vědomí determinace, vývojových zákonitostí) dává J. Lotman přednost opačnému postupu, hledisku perspektivnímu: historie provázena tzv. bifurkačními body (*bifurcus* – „dvojklanný“), které představují jakýsi svazek, trs

literární historik sledovat imanentní, nebo vnější změny: „Odpoveď nemôže byť v otvorených systémoch [jako je i Lotmanova sémiosféra a její systémy – pozn. P. Š.] iná ako tá, že všetky tri typy: imanentné zmeny systému, jeho vnútorné zmeny, vynútené tlakom okolia, ako aj zmeny podmienok okolia sú vzájomne na sebe závislé – a opäť nelineárne, pulzačné, vzájomne na seba pôsobiace“ (ZAJAC 1993, 420).²²

Pražský strukturalizmus v mnohém inspiroval kostnickou receptivní estetiku (HOLÝ 2001; 2006; STRIEDTER 2001): šlo například o Mukařovského pojetí estetické funkce, normy a hodnoty jako společenského faktu,²³ jeho pojem sémantického gesta, spojující tvorbu s recepcí, nebo jeho poznatek, že z hlediska záměrnosti „nikoli původcův, ale vnímatelův postoj k dílu je pro pochopení vlastního, uměleckého určení díla základní, ‚bezpříznaký‘ [...]“ (MUKAŘOVSKÝ 2000, 361). Obě školy sblízuje Vodičkovu rozpracování konkretizace literárního díla a jeho ohlasu, Jankovičovo „dění smyslu“ díla a společné fenomenologické zdroje.²⁴ Z teorií Hanse Roberta Jausse pro nás bude užitečná zejména jeho teze, že „dějinnost literatury se vyjevuje právě v průsečících diachronie a synchronie“ (JAUSS 2001, 30), jeho pojem proměnlivého horizontu očekávání (a tedy i konkretizací a recepce) literárního díla a propojení literárních a obecných dějin, které souzní se zmíněným Ricoeurovým „světem textu“: „Společenská funkce literatury se ve svých přirozených možnostech projeví teprve tam, kde čtenářova literární zkušenost vstupuje do horizontu očekávání jeho životní praxe, preformuje jeho chápání světa, a tím také zpětně působí na jeho společenské chování“ (tamtéž, 32). Jauss soudí (a tím se liší od Vodičky), že v dějinách literatury je třeba především odhalovat „onu ve vlastním slova smyslu **společenskotvornou** funkci, která při emancipaci

nepředvídatelných možností dalšího vývoje. Dějiny (kultura a celá sémióza) jsou tedy prostorem volby, jejich předpokladem je paměť, nikoli kauzální souvislosti (např. ЛОТМАН 2000, 339–363; 2002, 136–141).

²² Zajac také upozorňuje na Vodičkovu záměnu pojmů struktura a systém (druhému pojmu dává přednost on i Lotman): „Pri evolučných procesoch sa totiž nedá vystačiť so samotným pojmom štruktúry: zmena štruktúry znamená totiž zároveň jej rozpad; zmena v systéme môže znamenať pohyb vo vnútri systému, ktorým sa udržuje flexibilná, vybalansovaná rovnováha systému pro zmene jeho vnútorných štruktúr alebo premenu celého systému, vedúcu k jeho výmene novým systémom“ (ZAJAC 1993, 418).

²³ Stejnomená Mukařovského stať vyšla také v tartuském periodiku *Труды по знаковым системам, русской и славянской филологии* (Práce o znakových systémech, ruské a slovanské filologii, 1975, č. 7) s Lotmanovým komentářem. Lotmanovy inspirace pražským strukturalismem shrnul Oleg MALEVIČ (2009, 276–280): patří k nim sociosémiotické, dialektické, energetické a dynamické pojetí synchronních i diachronních struktur, resp. volněji pojatých systémů, tvořících zmíněnou sémiosféru.

²⁴ Také Lotman věnoval pozornost otázkám recepce a s kostnickou školou ho sblízuje funkční pojetí textu, implikující historickou podmíněnost jeho recepce: „Současný sémiotický výzkum také [jako formalismus a raný strukturalizmus – pozn. P. Š.] považuje text za jeden ze základních výchozích pojmů, ale sám text se nepovažuje za určitý stabilní objekt, mající trvalé příznaky, ale za funkci [...]. Do pojmu textu se zavádí presumpce tvůrce a příjemce, kteří se svým rozsahem nemusejí překrývat s reálným autorem a s reálným čtenářem“ (ЛОТМАН 2000, 102).

člověka z jeho přírodních, religiózních a sociálních vazeb připadla literatuře konkurující ostatním uměním a společenským silám“ (tamtéž, 38; zvýraznil H. R. J.).

Pro naše úvahy se nám zdá být podnětné Turečkovo rozšíření Jaussova pojmu „recepční horizont“, který definuje jako „souhrn různorodých intersubjektivních faktorů podílejících se na vzniku i rozumnění textu (zejména dobový stav jazyka, dobové představy o světě, člověku a jejich vzájemném poměru, dobové představy o povaze, stratifikaci, adresátech a funkcích literatury, dobové žánrové povědomí, dobové estetické normy, dobová poetika – tedy hierarchicky uspořádaný soubor textových strategií“ (TUREČEK 2005, 26). D. Tureček pak navrhuje komunikační model **autor – recepční horizont – text – recepční horizont – čtenář**, doporučuje zkoumat nikoli izolovaná díla, ale jejich skupiny a vyjadřuje naději, že „v rámci určitého ‚uzlového bodu‘ [tímto Zajacovým pojem nahrazuje pojem ‚synchronní řez‘ – pozn. P. Š.] lze postihnout alespoň základní obrysy intertextuálních vztahů“ (tamtéž, 27) a sledovat „potencionální umístění [textu] v hierarchii takto konstruované množiny materiálu“ (tamtéž).

Hlásíme se také k hermeneutickému pojetí komparatistiky, jak je v současnosti pěstována na pražské filozofické fakultě:

„je nutno pátrat v hlubších vrstvách uměleckého dění – ve vyprávěčských gestech, ve vidění světa a v ‚literárnosti‘ samé atp. Přitom je ovšem třeba systematicky přihlížet k ostatním sférám kulturního života, především k filozofické reflexi a jejím ustavujícím kategoriím. Komparatistika nemá proto předmět svého studia definován specifickým okruhem předmětností, jako jsou osobní kontakty, autorské výpůjčky, překlady a recenzní ohlasy, ba ani tradičními oblastmi ‚generální literatury‘ (van Tieghem), nýbrž oněmi **pojmy a hodnotami, jež tvoří předchůdnou půdu realizací uměleckých, myslitelských a vědeckých, ale i ekonomických a politických: z nich teprve petrifikované prvky látkosloví a tvarosloví vyrůstají [...]**“ (KRÁL 1996, 6; zvýraznil P. Š.).

Miroslav Petříček k tomu dodává: „komparatistika je především pohyb, a to pohyb ve vztazích: pohybuje se v meziprostorech a na hranicích mezi obory, mezi tradicemi a mezi kulturami [...] Hledá a uvádí do souvislostí. Prostředkuje, ale nikoli ‚rušením‘ různého a protikladného, nýbrž tím, že hledá cesty“ (PETŘÍČEK 1996, 9).

Závažné myšlenky přinesl též sborník *Národní literatura a komparatistika* (2009), který se mj. zabývá otázkou, jak překračovat limity národních literatur a „jak vestavět do historie národní literatury komparatistický aspekt, vycházející zároveň z reálného recepčního horizontu dané doby“ (TUREČEK 2009, 7). Vladimír Svatoň zde ukazuje, že pojem národní literatury zpochybňuje fakt, že na tvůrce i čtenáře „cizí autoři působí s touž intenzitou jako

autoři domácí“ [často i s větší – pozn. P. Š.] (SVATOŇ 2009b, 20). Autor této práce bere v úvahu rovněž problematizaci pojmu literárního vývoje, který se jeví spíše jako „rozvíjení dlouhodobých principů (modelů) tvorby, které procházejí dějinami po celá staletí [...], jako přetržité rozvíjení ‚přednaznačených‘ možností“ (tamtéž, 21). Ke zpochybnění kontinuity vývoje se přimyká zpochybnění kontinuity autorské osobnosti, která se stává „pouhou stopou v textu“ (tamtéž), přičemž v jednom tvůrci může koexistovat několik autorských subjektů. Konečně „není preferována ani jednota a uzavřenost uměleckého výtvoru – fragment, náčrt, koncept může být rovnoprávný s dílem definitivním“ (tamtéž, 22).²⁵ V této souvislosti vzniká otázka, zda „nepřinášejí dílčí sondy výraznější osvětlení materiálu“ (tamtéž, 24) než práce syntetické. Dále Svatoň upozorňuje na podvojnost komparatistického přístupu: typologické (estetická, univerzální) a empirické (literárněhistorické, z geografické perspektivy) klasifikaci materiálu odpovídá lineární (progresivistické) a cyklické pojetí dějin. Svatoň nakonec uvádí argument, který si přibíráme na podporu naší „dialogické koncepce“: „Podvojnost ovšem vyznačuje veškerý evropský duchovní život, v němž neustále interferují tendence racionalistické, univerzalistické a technicistní s tendencemi, které zdůrazňují situovanost člověka, kolektivní předznačenost jeho názoru, slabost a tělesnost“ (tamtéž, 32).²⁶ Jako předmět komparatistiky jsou nakonec označeny hranice, „především mezi kontexty kulturních světů a myslitelských systémů“ (tamtéž), přičemž „pro evropskou kulturu je podstatná zejména hranice mezi pojmy empirickými (historickými, zkušenostně podmíněnými) a univerzálními kategoriemi“ (tamtéž).

Oba tyto principy, totiž strukturálně-sémiotický (univerzalistický) i hermeneutický (zdůrazňující situovanost člověka v dějinách), berou v úvahu teze, s nimiž na mezinárodní konferenci *Baltské jazyky v proměnách metod*, pořádané brněnskou univerzitou v roce 2007, vystoupil doyen tamější baltistiky a tajemník obnoveného Pražského lingvistického kroužku Tomáš HOSKOVEC (2008). V souvislosti s dlouhodobou krizí filologie, původně pojímané celostně a postupně opuštěné lingvistikou i literární vědou, a v návaznosti na specifický rys pražského strukturalismu, „že znakově uchopený jazyk zkoumá v polaritě abstraktního systému a konkrétních textů“ (tamtéž, 5), požaduje Hoskovec od lingvistiky zaměření na jazykový význam, kdežto literární věda:

²⁵ Domníváme se, že problematizace těchto témat značně koresponduje s Lotmanovými myšlenkami.

²⁶ S tímto poznatkem je podle našeho názoru analogická také zmíněná podmínka (minimální) podvojnosti při fungování sémiotických mechanismů, kterou Lotman odvodil z odlišných funkcí mozkových hemisfér a vztáhl na souhru znaků jazykových a ikonických.

„nebude sebevědomá, dokud se sama nechopí smyslu konkrétních textů: ten nelze delegovat žádné kulturologii, žádné sociologii, ani jej nelze opustit ve prospěch zkoumání, za jakých okolností je text uznán za estetický, případně literární. Naopak, kulturně-sociální [vlastní pravopis T. H. – pozn. P. Š.] rozměr, který hledání smyslu textu zcela přirozeně má, je nutné vnořit dovnitř jazykového zkoumání textu, protože jazyk je instituce kulturně-sociální [...]. Je-li abstraktní systém jazyka materiálem pro stavbu textu, pak právě normy [kulturně-sociální] jsou klíčem pro výklad stavby. Že výkladů stavby je obecně víc a časem se mění, dělá filologii o to zajímavější“ (tamtéž, 6).

Platnost těchto norem Hoskovec doporučuje prověřovat nejprve na menších souborech textů,

„uvnitř kterých se dá prokázat i nějaký společný ‚literární život‘. Největším souborem necht’ je zatím pouze **ohnisko**, vymezené jako genetický zdroj textů, u nichž lze předpokládat, ne-li přímo doložit, že se navzájem znaly (při zohlednění časových vztahů),²⁷ menším ať je **škola**, vymežitelná vědomě společným cílem, či vědomě společnými postupy, pomocným pojmem může být **forum**, coby místo společného literárního života textů. Teprve až se v tomto naučíme bezpečně chodit, uvažujeme o zavedení souborů širších, vždy hledíce k tomu, zda mezi jejich položkami existuje nějaké myšlenkové souznění nebo přinejmenším vzájemná znalost, lépe pak potřeba vzájemně se znát“ (tamtéž, 7; zvýraznil T. H.).

Dodejme, že sama brněnská konference byla věnována malým a uzavřeným souborům textů od nejstarších dob do 18. století, včetně textů ochranovských (ŠTOLL 2008b).

1.4.3. Inspirace idejemi J. A. Komenského

Ke strukturaci práce jsme využili některé všenápravné myšlenky Komenského: jednak proto, že v Pobaltí (spíše nepřímou) působily, a zejména proto, že Komenský je velká symbolická osobnost české vzdělanosti, která mimo jiné předjímala strukturálně-sémiotické, typologické, komparatistické a další současné literárněvědné metody. Jsme si samozřejmě vědomi časového odstupu od Komenského „sémiosféry“, jejíž ideovou základnou byla „biblicko-novoplatonská, mysticko-přírodovědecká spekulace“ (PATOČKA [1941], 14) oproti pozdějším strukturálně-sémiotickým ambicím vědecké exaktnosti opřeným o Hegelovu dialektiku a Husserlovu fenomenologii, které se za socialismu musely s nemalými problémy vyrovnávat s oficiální doktrínou dialektického a historického materialismu. Přesto se pokusíme označit několik principů, které podle našeho názoru spřízňují Komenského například s Lotmanem.

²⁷ Pod pojem ohnisko, nikoli škola, Hoskovec zahrnuje díla pražského strukturalismu a patrně by ho použil také v případě kostnické receptivní estetiky a tartuské sémiotiky.

Jak ve své originální studii ukázal Radko PYTLÍK (1992), Komenský „nebyl jen polyglotem a didaktikem, ale jazykozpytcem a filozofem jazyka v pravém slova smyslu“ (tamtéž, 3), jenž „svými postřehy vlastně předjal základní vazby mezi znakem a předmětem, a to dříve, než byla sémiotika objevena a formulována jako ucelená nauka“ (tamtéž). Sémiotika, k níž Komenského inspiroval jeden z jeho hlavních učitelů, sám iniciátor tohoto dnešního oboru sv. Augustin, je podle Pytlíka svorníkem všech složek Komenského díla. Komenský si přitom dobře uvědomoval komunikativní funkci znaku, která je klíčová i pro Lotmana: „Věci jsou jaksi samy v sobě; pojmy jsou věci zobrazené v mysli; slova jsou čluny (,vehicula‘) pojmů z mysli do mysli druhého“ (KOMENSKÝ [1681], 186). Komenského noetická zásada, že „společné znaky (,rationes‘) věci je třeba abstrahovat z věci jakousi indukci a považovat je za normy věci (KOMENSKÝ [1637], 369)“, pak připomíná hledání typologie kultur, vedle sémiotiky druhou hlavní oblast Lotmanova bádání.

Komenského časté předpony *pan-* ukazují na jeho holismus, který je typický i pro Lotmanovu sémiosféru. Komenský je dokonce považován za „prvního holistického filozofa“ (KURAS 2009), a protože strukturoval celek skutečnosti a zkoumal vztah celku a části a částí navzájem (v návaznosti na učení Mikuláše Kusánského), je nazýván též „protostrukturalistou“ (FLOSS 1994, 19).²⁸ S tím souvisí třetí z Komenského badatelských metod, kterou je vedle analýzy a syntézy takzvaná synkrize (*συν-κρίνειν*, *syn-krinein* – „spolu-posuzování“):

„Základem synkritické, srovnávací metody je, že vše podobné lze spatřit v sobě podobném (Omne simile spectatur in suo simili) [...] Synkritická metoda zkoumá, co mají věci společného a nejnvnitřnější jejich formu, v níž je existence věci; jí má být užíváno, až když bylo užito druhých dvou metod, kdy již byly věci podrobeny analýze a syntéze. Pomocí analýzy a syntézy jsou odhalovány ze zapomnění principy věcí, synkrise pak tyto odhalené principy přenáší do jiných oborů. Synkrise tím dovršuje poznání“ (KYRÁŠEK 1964, 36).

Synkritická metoda se stala základem Komenského pedagogického systému: jeho důrazu na přirozenost výchovy a její shodu s přírodou, jeho zřetele k celku světa a známé zásady „všem všechno všestranně“ (*omnes omnia omnino*). Podobně jako Komenský také Lotman odvozuje některé své myšlenkové koncepce ze struktur přírody (podle Komenského z Božího díla): svou sémiosféru nazývá podle biosféry, jejím podvojným mechanismům přisuzuje neurotopografický základ, osobnost, respektive její individuální vědomí pokládá za sémiotický systém a podobně. Komenského myšlenka homomorfie celku a části (v rámci božské panharmonie a v návaznosti na Kusánského) je zároveň jedním z principů Lotmanovy

²⁸ PALOUŠ (1994, 11) ovšem zdůrazňuje, že holismus či strukturalismus u Komenského není otázkou jeho myslitelského stylu, nýbrž pramení z jeho religiozity.

sémiosféry.²⁹ Celek světa Komenský nejčastěji strukturuje podle triadického principu, pramenícího jednak z jeho hluboké trinitární víry, jednak z učení jeho hlavních inspirátorů sv. Augustina a Kusána.³⁰ Lotman sice pracuje nejčastěji s binárními opozicemi, ovšem nepojímá je tak striktně jako klasický strukturalismus: za podmínku fungování sémiotických mechanismů považuje přítomnost **nejméně** dvou podstruktur a ze sociálněhistorického hlediska dává přednost myšlení v ternárních, nikoli binárních strukturách (kap. 4.1.4.).

Holistický a sémiotický přístup s důrazem na komunikativní funkci znaku a rovněž typologická srovnání využijeme i v našem výkladu, jehož strukturace bude vycházet z první části Komenského nedokončeného životního díla *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica (Obecná porada o nápravě věcí lidských)* s názvem *Panegersia neboli Všeobecné probouzení* (KOMENSKÝ [1670]).³¹ Komenský v ní uvádí, že „vznešenost lidská má tři kořeny, vlastní jen lidskému duchu: rozum, který věci zkoumá, vůli, která v nich hledá prospěch a puzení k činům, vyzbrojené a vymezené našimi schopnostmi“ (tamtéž, 81), a tyto kořeny přinášejí následující plody: „**Z dychtivosti po pravdě pochází FILOZOFIE**, což jest úsilí o moudrost. **Z touhy po dobru se rodí ZBOŽNOST**, což jest péče o nejvyšší dobro a jeho využití. **Z vůle uspořádat věci podle své volby pochází v konečném důsledku POLITIKA**, což jest vedení lidí, kteří stále něco podnikají, podle takových pravidel, aby si v tom, co dělají, nepřekáželi, nýbrž pomáhali“ (tamtéž, 81–82). Ony „lidské věci“, které je třeba napravit, jsou tedy tři: „**MOUDROST myslí, ZBOŽNOST srdce a KLID životní; a ty jsou získávány, chráněny a rozhojňovány FILOZOFIÍ, NÁBOŽENSTVÍM a POLITIKOU**“ (tamtéž, 84).³² Tyto věci jsou porušeny tak, že „namísto **moudrosti** panuje buď **nevědomost**, nebo **sofistika**, namísto **zbožnosti** buď **nevěrectví**, nebo **pověřivost**,

²⁹ Přímý odkaz Lotmana na Komenského nám není znám, ovšem pro ilustraci tvrzení, že část je symbolem celku, použil Lotman přirovnání Tomáše Štítného ze Štítného o zrcadle, které odráží celou tvář jak v celku, tak ve svých střepích (podobně je celé Boží tělo přítomno v každém úlomku hostie; ЛОТМАН 2000, 404).

³⁰ Karel Floss spojuje Komenského triadismus s jeho protostrukturalismem a aktualizuje jej takto: „Strukturalismus se zřejmě neobejde bez trinitárního zázemí. Zde je triadické bádání a tvoření opravdu stále aktuálním pojítkem mezi filozofií a teologií. Zde je aktuálnější než kdykoli dříve filozof a teolog J. A. Komenský – veliký triadik a protostrukturalista“ (FLOSS 1994, 19).

³¹ Toto dílo silně ovlivnilo jednoho ze zakladatelů pietismu a učitele patrona ochranovských Zinzendorfa A. H. Franckeho, na jehož popud *Panegersie* vyšla v Halle roce 1702 a který o ní údajně napsal: „Nemohu ani říci, jak mne *Panegersia* osvěžila. Jestliže tomu odpovídají ostatní části celého díla, jsme zavázáni svým svědomím vydati je úplně“ (dopis H. J. Elersovi ze dne 20. 2. 1702; cit. dle MOLNÁR 1963, 50). Francke se také zasloužil o záchranu celé *Obecné porady*: jak známo, rukopis tohoto díla z let 1645–1670 se dočkal úplného vydání až poté, kdy byl objeven v knihovně někdejšího Franckeho sirotčince v Halle slavistou ukrajinského původu Dmytro Čyževským (též Tschizewskij; ČYŽEVSKYJ 1940). V jazycích pobaltských národů je *Obecná porada* přístupná jen fragmentárně.

³² V originále: „SAPIENTIA Mentis, PIETAS Cordis, et TRANQUILLITAS Vitae: quaeque has quaerunt, tumentur, propagant, PHILOSOPHIA, RELIGIO, POLITIA“ (COMENIUS [1670], 53; zvyraznil J. A. C.).

namísto **řízení společnosti** buď **anarchie a zmatek**, nebo **tyranie a útisk**“ (tamtéž), přičemž lidé na celém světě dávají přednost „**pachtění se za majetkem, poctami a rozkošemi**“ (tamtéž, 85; všechna zvýraznění J. A. K.). Komenský tedy vyzývá k všeobecné poradě nad tímto stavem a sám navrhuje celý systém nápravy, v němž po všeobecném probouzení (*Panegersia*) následuje všeobecné světlo (*Panaugia*), uspořádání všech věcí (*Pansofia*), všeho smýšlení (*Pampaedia*), všech jazyků (*Panglottia*) a završení (*Panorthosia*), po němž nastane všeobecné povzbuzování (*Pannuthesia*).

V širším pobaltském kontextu se pokusíme ukázat, jak se náprava v těchto oblastech realizovala v Lotyšsku, ať už v explicitní souvislosti s dílem Komenského, Husa a obnovené Jednoty bratrské či díky paralelním snahám tamějších vzdělavců. Ve shodě s Komenským se zaměříme se na tři mimoestetické tradice, v nichž budeme nalézat typologické i genetické souvislosti s českou kulturou: na tradici výchovně-vzdělávací, nábožensko-etickou a sociálně, národně a politicky (současně i ekonomicky) emancipační a emendační. Všechny tyto tradice jsou spojeny s kultivací člověka a společnosti, tedy s **kulturou** v původním významu latinského slova *cultura* – „pěstování, vzdělávání, zušlechťování“. Tento význam připomíná lotyšský básník Imants Ziedonis v lotyšské národní zprávě pro Evropskou radu: „Kultura je soubor zlepšení, které určitý lidský kolektiv (lidstvo, národ, korporace) prováděl a shromáždil v průběhu své evoluce. [...] Cílem kultury je šťastná lidská společnost“ (ZIEDONIS [1997], 488). Pokud se sémiotik při výzkumu znaků „nezabývá otázkami typu **proč**, ale výhradně **co** a **jak**“ (JOTMAH M. 2002, 10; zvýraznil M. L.), pak tu vedle naší úvodní sémiotické definice kultury máme definici hermeneutickou, interpretaci slova kultura a jednu z odpovědí na otázku **proč**. Abychom poskytli širší rámec svým interpretacím a typologiím, připomeňme nejprve základní obrysy obecné a kulturní historie Lotyšska.

2. ZÁKLADNÍ HISTORICKÁ FAKTA A TYPOLOGICKÁ SROVNÁNÍ

2.1. Lotyšské správně politické celky

Pobaltské kmeny se plně začlenily do evropské historie až na přelomu 12. a 13. století, kdy začala jejich násilná christianizace.³³ Nástupišťem kruciát v Pobaltí se stal největší švédský ostrov Gotland a jejich hlavními opěrnými body byla Riga, založená v roce 1201 německým biskupem Albertem von Buxhövdenem, a Tallinn, který začal budovat dánský král Valdemar II. v roce 1219. Málo svorné kmenové svazy na území dnešního Lotyšska a Estonska byly v průběhu 13. století podrobeny za vzniku **Livonska** (lot. *Livonija*), které bylo konfederací teokratických státeků náležejících Livonskému řádu,³⁴ řížskému biskupství (od roku 1255 arcibiskupství), biskupství v Tartu, v kraji Saaremaa – Läänemaa, v Kuronsku (na západě a jihu dnešního Lotyšska) a městu Rize. V důsledku livonské války byl tento státní útvar v roce 1561 rozdělen: severní Estonsko jako vévodství připadlo Švédsku,³⁵ jižní Estonsko a lotyšské území na sever od řeky Daugavy (Západní Dviny) vytvořilo **Zadaugavské vévodství** (lot. *Pārdaugavas hercogiste*) jako provincii polsko-litevského státu a **Kuronsko-zemgalské vévodství** (lot. *Kurzemes un Zemgales hercogiste*) se stalo lénem polsko-litevského krále s poněkud větší samostatností. Lotyši a Estonci – na rozdíl od Litevců (a také Čechů) – tedy nevytvořili svůj vlastní středověký stát a ani německému hegemonu se na jejich území nepodařilo konsolidovat jednotný státní útvar.

³³ Pobaltské křížové výpravy byly podporovány i z českých zemí: papež Inocenc IV. v roce 1234 uložil brněnským a olomouckým dominikánům podpořit svými výtěžky z odpustků porobení Livů (DEJMEK 2010, 141), výprav se účastnil Přemysl Otakar II., Jan Lucemburský i mladý Karel IV., ovšem nikoli na livonském území. Tvrzení, že Karel IV. jako císař Svaté říše římské byl suverénem i jejího livonského léna (tamtéž), je sporné (KAVKA, 1993, 58). V trvalém konfliktu s mocenskými ambicemi řádu se nacházel Fridrich z Pernštejna (1270?–1341), s velkou pravděpodobností člen slavného moravského rodu. Tento papežův kaplan a františkán byl od roku 1304 až do své smrti řížským arcibiskupem, v Rize však pobýval celkem jen asi pět let, neboť se tam necítil bezpečně. Úspěšně jednal s litevským velkoknížetem Gediminasem o christianizaci Litvy, kterou však znemožnila agrese řádu. V době Fridrichovy vlády byl postaven Řížský hrad, ale také řada arcibiskupských hradů po celém Lotyšsku. Fridrich se zdržoval převážně v Avignonu, kde si vydržoval dvůr, byl obklopen krajany z Čech (a v Čechách měl údajně majetky), věnoval se sběratelství, napsal životopis sv. Františka a v Avignonu je také pravděpodobně pohřben (KOTYK 1992).

³⁴ K realizaci pobaltské expanze byl založen Řád mečových rytířů (1202), jehož zbytky byly po porážce v bitvě u Saule (1236) začleněny do Řádu německých rytířů za vzniku jeho odnože nazvané Livonský řád.

³⁵ Ostrov Saaremaa, něm. Ösel, patřil v letech 1559–1645 Dánsku.

Po polsko-švédské válce většina Zadaugavského vévodství v roce 1629 připadla luterskému Švédsku jako **Švédské Livonsko** (lot. *Zviedru Vidzeme*), kdežto jeho východní část zůstala katolické Rzeczpospolitě, proto se jí říkalo **Polské Livonsko** (lot. *Poļu Vidzeme*, pol. *Inflanty*, dnes lot. *Latgale*).³⁶ Rozdělení lotyšského území pokračovalo i po jeho připojení k carskému Rusku v průběhu 18. století: po velké severní válce Švédové v roce 1710 (oficiálně 1721) ztratili Livonsko, z něhož byla vytvořena **Livonská gubernie** (*Лифляндская губерния*), po prvním dělení polsko-litevského státu v roce 1772 bylo od pobaltského areálu odtrženo Latgalsko³⁷ a jako poslední bylo v roce 1795 připojeno Kuronsko, které se stalo **Kuronskou gubernií** (*Курляндская губерния*).³⁸ Estonsko bylo rozděleno mezi Livonskou gubernii s centrem v Tartu³⁹ a gubernii Revelskou,⁴⁰ od roku 1783 Estonskou (*Эстляндская губерния*).

V době, kdy josefínské reformy otvíraly cestu české národní emancipaci, byl lotyšský nevolník pod dvojitou nadvládou: bezprostřední německou či polskou a vzdálenější ruskou. Díky osvícenství, Velké francouzské revoluci a ekonomickým reformám v Rusku bylo nevolnictví postupně zrušeno (v roce 1816 v Estonské gubernii, o rok později v Kuronsku, v roce 1819 v Livonsku a teprve v roce 1861 v Latgalsku, tak jako v Litvě a v ostatním Rusku), robotní systém ovšem trval až do 40.–60. let 19. století. Toto zpoždění oproti českým zemím bylo jednou z hlavních příčin časového posunu národního hnutí, jak ukážeme dále. Úkoly, před nimiž tehdy stály pobaltské i jiné takzvané malé evropské národy, však byly obdobné, přičemž Češi byli často považováni za vzor.

Lotyšská území byla poprvé sjednocena až vyhlášením nezávislé Lotyšské republiky (*Latvijas Republika*) dne 18. listopadu 1918 (tedy tři týdny po založení Československa), ovšem výrazné krajové odlišnosti trvají dodnes. Historické rozdělení lotyšského území na tři části připomíná českou situaci, jak je to ostatně vyjádřeno v obou státních znacích.⁴¹ Ve 20. století byla lotyšská historie v mnohém blízká naší s tím, že Pobaltí se vyvíjelo „za mnohem

³⁶ V této práci budeme tradiční český název Livonsko používat do roku 1918, poté jej nahradíme označením Vidzemsko (*Vidzeme*), kterým rovněž specifikujeme lotyšskou část Livonska. Kuronsko po roce 1918 budeme nazývat Kurzemsko (*Kurzeme*) a Zemgalsko (*Zemgale*). Místo Inflant ponecháme vždy lotyšský název Latgalsko (*Latgale*).

³⁷ Latgalsko bylo začleněno nejprve do gubernie Pskovské, pak Polocké a od roku 1796 Vitebské.

³⁸ Oficiálně bylo koupeno od posledního kuronského vévody Petra Birona.

³⁹ Tartu se německy nazývalo *Dorpat* či *Dörpt*, rusky do roku 1893 *Дерпт*, poté *Юрьев*, lotyšsky dodnes *Tērbata*. V této práci budeme používat současné názvy měst s vědomím jejich historické proměnlivosti.

⁴⁰ Tallinn byl německy *Reval*, rusky *Ревель* a lotyšsky *Rēvele*.

⁴¹ V lotyšském případě červený lev zastupuje Kuronsko (Kurzemsko a Zemgalsko) a stříbrný gryf Livonsko (Vidzemsko) a Latgalsko, tři zlaté hvězdy pak symbolizují Kuronsko, Livonsko a Latgalsko.

nepříznivějších podmínek, větších překážek a ve větším vývojovém stresu“ (ŠVEC 1996, 5). Během tří okupací, dvou sovětských (1940–1941, 1945–1991) a jedné nacistické (1941–1945), sehrály tak jako ve středověku zásadní roli hranice na horizontále, tentokrát mezi Sovětským svazem a nacistickým Německem. Výrazně odlišná je zkušenost z druhé světové války, kterou v Pobaltí zahájil a ukončil nikoli nacistický, nýbrž rudý teror a deportace: proto dnes řada lotyšských historiků usiluje o revizi sovětské „verze vítězů“, ignorující předválečné, válečné i poválečné zločiny Sovětského svazu. Za definitivní záruky své bezpečnosti Pobaltí považovalo až pozvání do NATO na jeho pražském summitu v roce 2002 a o dva roky později vstup do Evropské unie, společně s Českou republikou.

Shrneme-li toto srovnání lotyšských a českých zemí, můžeme konstatovat, že

1. Lotyši do roku 1918 neměli vlastní stát;
2. podobně jako Češi, Moravané a Slezané žili v několika historicky svébytných celcích, přičemž krajové rozdíly přetrvávají dodnes;
3. politické historie obou našich novodobých států byly v mnohém podobné, s výjimkou odlišné zkušenosti sovětské okupace v roce 1940, která neskončila ani po druhé světové válce.

2.2. Lotyšské obyvatelstvo a vztahy mezi pobaltskými zeměmi

Podobně jako v českém případě geografická poloha lotyšského území předurčovala multietnicitu jeho obyvatelstva, a to už od počátků historie. Ty se ovšem datují do mnohem pozdějšího období než u nás: první stopy osídlení severního Pobaltí po ústupu severoevropského zalednění pocházejí až z 9. tisíciletí př. n. l. Na lotyšském území se na přelomu 3. a 2. tisíciletí př. n. l. objevila indoevropská kultura se šňurovou keramikou a kultura lidu s bojovými sekeromlaty, která začala překrývat o něco starší kulturu jamkově hřebenové keramiky, jejíž nositelé byli předchůdci ugrofinských Estonců a Livů. Během stěhování národů v 5.–8. století se na dnešním lotyšském území začala formovat baltská etnika Kurů (*kurši*), Zemgalů (*zemgaļi*), Sélů (*sēļi*) a Latgalů (*latgaļi*), postupně asimilující místní Livy (též Lívové, lot. *lībieši* či *līvi* – dali název Livonsku). V průběhu 16. a 17. století se z těchto etnik začal konsolidovat národ Lotyšů (*latvieši*)⁴² a zároveň v této

⁴² Etnonymum *latvietis* (v plurálu *latvieši*) zaznamenali místní němečtí duchovní již v 17. století vedle slova *latvis* jako označení pro obyvatele Livonska. Od 19. století se celý národ nazývá převážně *latvieši*, kdežto výraz

době vznikly první lotyšské texty, psané německobaltskými duchovními. Během 18. a 19. století se lotyšský národ emancipoval do moderní podoby a současně se sám poprvé zapojil do literární tvorby.

Na lotyšském území se postupně usazovala také řada jiných národnostních menšin, a to jak ze sousedních národů (hlavně Rusové, Bělorusové a Litevci), tak z národů vládnoucích: Němci (většinu z nich „repatrioval“ Hitler v letech 1939–1940), Rusové, Poláci, za švédských časů též Švédové. Tradiční menšina židovská a romská byla vystavena holocaustu a genocidě za nacistické okupace. Nejradikálnějším zásahem do etnického složení obyvatelstva Lotyšska byla sovětská imigrační politika, v jejímž důsledku se podíl Lotyšů snížil ze 77% (1935) na 52% (1989). Tato situace zřejmě nemá v Evropě obdoby a je diametrálně odlišná od složení českého obyvatelstva, které se poválečným odsunem tradiční německé menšiny stalo národnostně silně homogenním, zatímco v Lotyšsku byla už tak značná multietnicita ještě posílena. Mezi tradiční charakteristiky lotyšské společnosti patří na jedné straně schopnost multietnické koexistence, na druhou stranu zvýšená míra národního protekcionismu, který je dán obavami o budoucnost početně malého národa: v Lotyšsku dnes žije asi 1,3 milionu Lotyšů, což představuje pouhých 59 % obyvatelstva. Tento rys se projevuje zejména ve vztahu k lotyštině, která byla v roce 1989 uzákoněna jako státní jazyk a jejíž znalost je vyžadována pro získání občanství. Část poválečných přistěhovalců (převážně Rusů, Bělorusů a Ukrajinců), tvořící asi pětinu obyvatelstva, se dodnes odmítá stát občany lotyšského státu a víceméně ignoruje zatím nepřilíš úspěšné vládní snahy o integraci společnosti.

Ačkoli lze v lotyštině identifikovat řadu slovanských, germánských a ugrofinských vlivů, po staletí si uchovala svou svébytnost, včetně archaických baltských rysů. Totéž se dá říci o lotyšském folkloru, který do značné míry ovlivnil umělou lotyšskou kulturu. Ta se konstituovala na bázi lotyšskojazyčné kultury místních Němců, převážně pastorů, se zvláštní úlohou hnutí ochranovských a jeho některých specifik, pocházejících z české náboženské reformace. Přínos ostatních domácích národnostních menšin lotyšské kultuře byl nesrovnatelně menší a v lotyšské kulturní historiografii obvykle nebývá podrobněji reflektován. Lotyšskou národní kulturu (vytvářenou etnickými Lotyši) v průběhu 19. století nejsilněji ovlivňovala nejprve kultura přicházející z německých zemí a poté z Ruska, kde navíc někteří lotyšští obrozenci nacházeli obživu a byli podporováni tamní inteligencí. Negativními kapitolami lotyšsko-ruské koexistence pak byla násilná rusifikace od 80. let 19.

latvis je dnes považován za poetismus. Toponymum *Latvija* – „Lotyšsko“ pochází až z 19. století (LEV I, 506–507).

století, krvavé zúčtování s účastníky revoluce roku 1905, která našla silnou reflexi v lotyšské literatuře, stejně jako dvě sovětské okupace, provázené deportacemi na Sibiř. Zásadní úloha německé kultury při konstituování novodobé lotyšské kultury a zároveň jisté rusofilské tendence v době národního obrození jsou další rysy, které sbližují kulturu lotyšskou a českou.

Pokud jde o vztahy mezi pobaltskými národy, Lotyše s Estonci spojoval zejména dnes už téměř vymizelý livský živel, který zanechal své stopy v lotyštině, dále staleté soužití ve společném správně politickém útvaru, společná německá univerzita v Tartu a působení ochranovského hnutí. Lotyše s Litevci pak spřízňuje především příslušnost k baltické skupině jazyků, i když vzájemně téměř nesrozumitelných, a východolotyšské Latgalsko, které zůstalo nejdéle pod polsko-litevskou správou a kde se podobně jako v Litvě (ale i u nás) obrozenských procesů aktivně účastnili katoličtí kněží. Ke společným rysům všech tří pobaltských kultur pak patří:

1. relativně pozdní christianizace a s ní spojený opožděný vstup do evropské historie; absence vlastní státnosti až do roku 1918;
2. výrazná konzervace archaických rysů původně zemědělské kultury, zejména díky stabilnímu a řídkému osídlení a izolovanému způsobu života: k těmto rysům patří i poměrně konzervativní etika, zčásti vzniklá pohansko-křesťanskou synkrezí;
3. vysoká schopnost multietnické, multikulturní a multikonfesní koexistence.

Vzájemné kontakty mezi pobaltskými národy nejsou zdaleka tak intenzivní, jak by se dalo předpokládat, a pokusy o užší koordinaci už v meziválečném období se v podstatě nenaplnily: stačí se seznámit s rozdílnými přístupy těchto zemí k Československu (ŠVEC 2001). Rezervy má i dnešní pobaltská spolupráce, kterou podrobně analyzovala Iivi ZÁJEDOVÁ (2006), i když je bohatší (přínejmenším institucionálně) než spolupráce Visegrádské čtyřky. V poslední době byly vztahy mezi pobaltskými zeměmi nejtěsnější během „zpívající revoluce“ na přelomu 80. a 90. let a dnes se odehrávají hlavně v rámci regionu Baltského moře a Evropské unie.

2.3. Náboženská situace v Lotyšsku

Pobaltské národy patří k nejpozději christianizovaným v Evropě: na lotyšském a estonském území bylo katolictví zavedeno násilně ve 13. století (poslední odpor na estonském území byl zlomen v roce 1227, na lotyšském roku 1290), christianizace Litvy byla zahájena až po korunovaci velkoknížete Jogaily (pol. Jagella) jako polského krále Vladislava II. v roce 1386. V 16. století patřily Riga a Tallinn k prvním městům mimo německé území, která přijala luterství (už v letech 1522–1525), přičemž pozdější polské snahy o rekatolizaci Rigy byly nakonec neúspěšné. Ke skutečné evangelizaci Lotyšů a Estonců došlo až díky obrodnému luterskému pietismu, z něhož vycházelo rovněž ochranovské hnutí, šířící se v Livonsku od roku 1729. Mezi Lotyši se křesťanství masově ujalo až ve druhé čtvrtině 19. století (ADAMOVIČS [1936], 179–180), ovšem jejich „mytické myšlení částečně existovalo ještě ve 20. století“ (KURSĪTE 1996, 424). V době lotyšské nezávislosti bylo dokonce vytvořeno jakési „národní náboženství“ *dievturība*,⁴³ vycházející zejména z mytologických lidových písní. Tento výklad starolotyšského náboženství, spojovaného s dávnými indoevropskými kořeny, byl podrobně rozpracován v katechismu (*cerokslis*; BRASTIŅU 1932), existovaly speciální zpěvníky a misály, které se užívaly při modlitebních shromážděních, organizace měla vlastní hierarchii a od roku 1926 působila se státním souhlasem.⁴⁴ Za sovětské okupace byli její představitelé pronásledováni, další pokračovali v činnosti v západním exilu a dnes je toto hnutí už jen marginální. Totéž platí o lotyšské Jednotě bratrské, obnovené v 90. letech minulého století, jejíž historický význam pro Lotyše byl ovšem zásadní. Již zmíněný básník Imants Ziedonis spojuje křesťanství s „lotyšským náboženstvím“ takto: „Lotyšské lidové písně jsou naším Starým zákonem [...]. Nový zákon může koexistovat s náboženskými poznatky, které si zpracovali Lotyši“ (ZIEDONIS [1994], 421).

Britský znalec sekularizace David MARTIN (2005, 47) uvádí, že v Evropě jsou v čele tohoto procesu Česko, Estonsko, Lotyšsko a bývalé východní Německo, přičemž právě v těchto státech se v současnosti nejvíce šíří netradiční formy religiozity. Jako příčina české sekularizace je obvykle uváděn jednak staletý katolicko-evangelický konflikt, jednak agresivní ateismus v době socialismu, ovšem současný historicko-sociologický výzkum

⁴³ *Dievturība* je složenina ze slov *Dievs* – „Bůh“ a *turēt* – „držet, mít, zachovávat“, řecky *teoforie*. Podobné hnutí vzniklo i v Estonsku, kde byl uctíván bůh *Taara*, a obě tato hnutí se stala součástí evropského neopaganismu.

⁴⁴ Z národního hlediska šlo o podobnou snahu jakou bylo založení Církve československé, dnes husitské v roce 1920, ovšem nikoli na křesťanské, nýbrž na předkřesťanské bázi.

Davida Václavíka tyto argumenty zpochybňuje a náboženské chování Čechů dává do souvislosti s „hlubokými ekonomickými, sociálními a politickými změnami, jimiž procházela česká společnost od poloviny 19. století. V jejich důsledku došlo k výraznému poklesu vlivu a role náboženských institucí, k poklesu důvěry vůči nim a téměř přímo úměrně s tím k nárůstu vlivu politického antiklerikalismu, důrazu na individualizaci a privatizaci náboženství“ (VÁCLAVÍK 2010, 73–74). V Lotyšsku bohužel podobně důkladná analýza místní religiozity chybí, proto lze provést jen hrubé srovnání. Uvedená charakteristika české situace do určité míry odpovídá i Lotyšsku, kde se Riga ve druhé polovině 19. století stala průmyslovým centrem Pobaltí s relativně početným dělnictvem a silným vlivem marxistických a sociálnědemokratických myšlenek. Existují však tři výrazné odlišnosti:

1. V českých zemích proběhla úspěšná rekatolizace, proto se většina věřících dodnes hlásí k římskokatolickému vyznání, i když většinou formálně (kolem 40 % obyvatel, podobný počet je bez vyznání; podrobněji tamtéž, 143–145). Evangelickým církvím zůstává několikaprocentní podíl, přičemž dějinný význam předbělohorské reformace byl zásadní a vědomí o něm bylo v české společnosti výrazně aktualizováno v 19. i ve 20. století: stačí připomenout názory Palackého či Masaryka. Lotyšské obyvatelstvo je sice rovněž konfesně rozděleno, ovšem luterství (které do určité míry adoptovalo i ochranovské dědictví) zcela převládá mezi Lotyši v Rize a v západní a střední části země, jež je pro celkový ráz lotyšské kultury rozhodující.⁴⁵ Katolictví převažuje na východě a pravoslavi vyznává převážně slovanská část obyvatelstva.

2. Na rozdíl od české společnosti lotyšská nemá výraznou zkušenost s násilnou rekatolizací, ale s násilnou christianizací, proto lze do určité míry říci, že období českého staletého konfliktu mezi katolickým a evangelickým vyznáním pro ni představovalo napětí mezi pohanstvím a křesťanstvím. Předkřesťanské mytické povědomí, do určité míry synkretizované s křesťanstvím, je v Lotyšsku svým způsobem živé dodnes, což představuje výrazný rozdíl oproti situaci české.

3. Přípravy rozhodující fáze lotyšského národního obrození se zásadně účastnilo ochranovské bratrství, k čemuž v českých zemích nemohlo dojít, protože zde byla Jednota bratrská oficiálně obnovena až v roce 1880.

⁴⁵ Evangelicko-luterská církev v Livonsku a Kuronsku byly autonomní a měly vlastní tradice až do roku 1922, kdy se spojily do Lotyšské evangelicko-luterské církve.

Tyto tři odlišnosti mohou pomoci objasnit, proč se v lotyšské kultuře vytvořila silná a dodnes aktuální tradice „kultury srdce“ s výrazně evangelickými kořeny: ta bude také jedním z předmětů zkoumání v této práci.

2.4. Počátky lotyšské literatury

Hranice mezi vlastní a cizí kulturou v lotyšských zemích od počátku probíhala mezi místním folklorem s jeho mytologickými, etickými a estetickými reflexemi předkřesťanského rolnického světa a univerzalistickou křesťanskou kulturou, zprostředkovanou německou vzdělaností. Nepočítáme-li mlhavé počátky pravoslavií přicházejícího v 11.–12. století od východních sousedů, došlo k prvnímu střetu těchto myšlenkových systémů při zmíněné násilné christianizaci Pobaltí ve 13. století, o níž nejlépe vypovídá první kniha sepsaná v Livonsku v letech 1225–1227,⁴⁶ totiž latinská *Heinrici chronicon* (Jindřichova kronika), která je společným lotyšským i estonským kulturním dědictvím. Dokládá antagonistické vidění světa, nesmiřitelný boj mezi „sluhy Božími“ a „sluhy ďábovými“,⁴⁷ což bylo lotyšskému mytologickému myšlení v tak vyhraněné podobě cizí. Výsledkem evangelizace „ohněm a mečem“ bylo posílení hranic mezi vlastním a cizím, totiž znemožnění relevantní recepce křesťanství lotyšskými venkovany až do 18. století. Ještě na začátku třetího tisíciletí významná lotyšská básnička a dramatická Māra Zālīte připomněla, že „naše srdce jsou poznamenána rží křížáckého meče“ (ZĀLĪTE 2003). Příznivější výsledky měla christianizace mezi Lotyši v Rize, kde však byli v menšině.

Situaci podstatně nezměnila ani rižskými Němci ochotně přijatá Lutherova reformace, která zahájila druhou christianizaci, tentokrát lotyšskou mší, duchovní písní a knihou. V zápase s polskými rekatolizačními snahami zvítězilo luterství v Livonsku a Kuronsku poměrně snadno, zejména ve snaze oslabit domácí i polsko-litevskou katolickou moc, ovšem první dochovanou lotyšskou knihou zůstal katolický katechismus jezuity Petra Canisia, přeložený v Rize a vydaný ve Vilniusu (*Catechismus Catholicorum*, 1585). Teprve po něm následoval Lutherův malý katechismus (*Enchiridion*), evangelia a epištoly (*Euangelia und Episteln*) a „neněmecké“ žalmy a duchovní písně (*Undeutsche Psalmen und geistliche Lieder oder Gesenge*), vydané kuronským vévodou Gotthardem Kettlerem v Královci v letech 1586–

⁴⁶ Tiskem vyšla v roce 1740, v lotyšském překladu až roku 1883.

⁴⁷ Jindřich se vedle Bible opíral zejména o zjednodušený výklad díla sv. Augustina *De civitate Dei* (413–425, *O Boží obci*).

–1587. Souborné vydání těchto církevních příruček (s přepracovaným zpěvníkem) se stalo první lotyšskou knihou vytištěnou v Rize v roce 1615.⁴⁸

Na tyto první knihy psané lotyšsky navázala dvě půl staletí duchovní literární tvorby místních německých luterských pastorů i jiných vzdělanců, kteří psali poněkud umělou a germanismy poznamenanou lotyštinou, používali německé písmo a takzvaný starolotyšský pravopis. Na málo gramotné lotyšské venkovské obyvatelstvo, spoutané tuhým nevolnictvím a ještě počátkem 19. století masově zachovávající předkřesťanské tradice, jejich knihy působily velmi málo, ovšem tato literární tradice, kterou budeme nazývat „německobaltskou“,⁴⁹ se stala základem národních snah v 19. století a trvalou součástí lotyšského kulturního dědictví. Její nejvýznamnější představitelé vzešli z Kuronsko-zemgalského vévodství. Profesor teologie na právě zřízené tartuské univerzitě⁵⁰ a pozdější dvorní pastor kuronských vévodů v Jelgavě Georg Manzel (lot. Mancelis) prvním německo-lotyšským slovníkem (*Lettus*, 1638) a „dlouho očekávanou“ postilou (*Lettische langgewünschte Postill*, 1654) započal kodifikaci spisovné lotyštiny, vycházející ze středolotyšského zemgalského dialektu, a také založil lotyšskou prózu. Básník Christophor Fürecker (lot. Fīrekers) zavedl do lotyšské duchovní poezie sylabotónický verš, připravil podklady pro nejdůležitější lotyšskou gramatiku 17. století (roku 1685 ji vydal pod svým jménem Füreckerův žák Heinrich Adolphi, lot. Ādolfijs) a v rukopisu zanechal lotyšsko-německý slovník (vyšel knižně až v roce 1998). V druhé polovině 18. století německobaltská tradice vyvrcholila v klasicistní a osvícensky racionalistické tvorbě východokuronského pastora Gottharda Friedricha Stendera (lot. Stenders), jejíž inspirace a všestranné paralely s dílem Komenského budeme analyzovat v kapitole 3.2.

Odlišně se vyvíjela literární tradice v Latgalsku a v Livonsku. V Latgalsku dominoval vliv polského katolictví a první knihy ve svébytném, silně odlišném latgalském dialektu s vlastním pravopisem začali vydávat jezuité až v 18. století. Ekonomická zaostalost a větší kulturní izolace této části Lotyšska, daná zejména pozdním zrušením nevolnictví (1861) a zákazem tisku „polskými písmeny“, tedy latinkou (1865–1904),⁵¹ odsunuly počátek latgalského obrození až na počátek 20. století. V této práci ponecháme specifickou latgalskou kulturu stranou a zaměříme se především na lotyšskou část Livonska (Vidzemsko). Livonské

⁴⁸ První tiskárnu v Rize zřídil Antverpan Nicolaus Mollyn už v roce 1588.

⁴⁹ Podle lotyšského termínu *vācbaltieši* – „němečtí Pobalt’ané“, sami se označovali jako *baltieši* – „Pobalt’ané“.

⁵⁰ Byla to Academia Gustaviana založená švédským králem Gustavem II. Adolfem v roce 1632. Manzel působil už od roku 1630 na tartuském Akademickém gymnáziu, z něhož univerzita vznikla.

⁵¹ O nemnoho lotyšských knih, které byly vytištěny azbukou, byl minimální zájem (APĪNIS 1987, 157).

kultuře vtiskly odlišný ráz zejména švédské vzdělávací reformy a následný německý pietismus. Ten byl v díle jednoho z jeho zakladatelů Augusta Hermanna Franckeho explicitně spjat s ideály Komenského a v Livonsku napomohl třetí a konečné christianizaci venkova. Její předzvěstí se stalo téměř třicetileté působení saského pastora Ernsta Glücka (lot. Gliks), který pro děti lotyšských nevolníků zakládal první školy a připravoval pro ně učitele, ale zejména byl hlavním překladatelem lotyšské *Bible* (1685–1694), prvního úplného vydání této knihy v jazyce pobaltských národů (kap. 3.1.3.). Glückovu činnost, stejně jako švédské snahy o vytvoření sítě takzvaných farních škol a o regulaci nevolnictví, ukončila velká severní válka (1700–1721), která Livonsko uvrhla do všeobecné zkázy.⁵² Za této situace do Livonska v roce 1729 dorazili jakoby v Glückových stopách opět cizinci ze Saska, tentokrát z hornolužického Herrnhutu (čes. Ochronova), v němž byla v roce 1727 obnovena Jednota bratrská. O několik let později zasáhla svým misijním dílem celý svět, tehdy však její univerzalistické poselství bylo určeno livonským rolníkům a bylo sdělováno lotyšsky, v modlitebnách, které si rolníci sami stavěli a prostřednictvím ochranovských písní a textů, jež si venkované poprvé sami psali (přepisovali) a sami četli. Ochronovská tradice vzešlá ze spojení umírněného německého pietismu v Zinzendorfově duchu s některými českobratrskými akcenty se tak zasloužila o mimořádnou vzdělanost livonského obyvatelstva, vychovala první literáty z řad etnických Lotyšů a Estonců a v 19. století, jak uvidíme dále, z ní vzešla řada významných činitelů národního obrození. Kromě toho hnutí přispělo k ekonomické, sociální, národní a politické emancipaci místního rolnictva, jak o tom svědčily například výrazné rolnické nepokoje v tomto kraji. I když ochranovské hnutí začalo ve druhé polovině 19. století upadat a v roce 1860 bylo oficiálně utlumeno, znovu ožilo v meziválečném Lotyšsku a nebylo zapomenuto ani v poválečném exilu, ani po obnovení nezávislosti v roce 1990. Právě prostřednictvím tohoto hnutí se Lotyši začali seznamovat s českou náboženskou reformací, a proto bude v ohnisku naší pozornosti.

Německobaltské i ochranovské působení se muselo vyrovnávat s místní folklorně-mytologickou tradicí, která tvoří třetí nejvýznamnější duchovní zdroj lotyšských národních snah 19. století. Celkově lze konstatovat, že zatímco původem cizí ochranovské hnutí se k této tradici stavělo dosti negativně (což je hlavní lotyšská i estonská výčitka vůči tomuto hnutí), u místních německých vzdělanců docházela většího pochopení. Do služeb národního hnutí byla předkřesťanská mytologie a historie zapojena především díky německému

⁵² Během této války se v Livonsku narodil a vyrůstal pozdější snad nejslavnější rakouský vojevůdce 18. století, v Čechách dobře známý generál Laudon (Ernst Gideon Freiherr von Laudon, 1716 či 1717–1790). Jeho rodiště, německy zvané Tootzen, dnes patří do obce Łaudona. Laudon zemřel, jak známo, v Novém Jičíně.

spisovateli a publicistovi Garliebu Merkelovi (lot. Merķelis), pocházejícímu z Livonska a působícímu i v německých zemích, příteli Herdera, stoupenci Rousseauovy filozofie a Velké francouzské revoluce. Ve svých německy psaných dílech jednak idealizoval livonský dávnověk a vytvořil umělý panteon lotyšských bohů a božstev (*Die Vorzeit Lieflands /Livonský dávnověk/, I–II, 1798–1799*), jednak evropské veřejnosti předestřel nebývale ostrou kritiku nevolnického systému v Livonsku (*Die Letten, vorzüglich in Liefland, am Ende des philosophischen Jahrhundertts – Lotyšši, zvláště v Livonsku, na konci filozofického století, 1796*), čímž přispěl k jeho zrušení. Zmíněná Merkelova díla našla první lotyšskou odezvu právě v sociálně emancipovaném ochranovském prostředí, kde kolovala v rukopisech v lotyšském překladu a adaptaci J. Pulanse.

Národním hnutí zásadně posloužily lidové písně (*tautasdziesmas*, též *dainas*). Pod Herderovým vlivem⁵³ je začali sbírat místní němečtí pastoři, kteří od roku 1807 vydali několik jejich sbírek; sami Lotyšši svůj folklor začali písemně zaznamenávat až ve druhé polovině 19. století, často s podporou ruské inteligence.⁵⁴ Vyvrcholením domácího folkloristického hnutí se stala šestidílná sbírka *Latvju dainas* (Lotyšské dainy, 1894–1915) Krišjānise Baronse, považovaná za národní epos (ĶIKĀNS 2003, 52), zapsaná do seznamu Paměť světa UNESCO (2001) a postupně rozšířená až na dnešních přibližně 1,2 milionu jednotek. Folklor a zejména lidová píseň, včetně mytologie v ní obsažené, je dodnes živou kulturní tradicí, která představuje nejniternější svéráz lotyšské kultury.

V literatuře 19. století byly přítomny všechny tři zmíněné tradice: německobaltská, ochranovská i folklorně-mytologická, všechny jazykově lotyšské, poslední dvě převážně etnicky lotyšské a rolnické. V německobaltské linii sehrála výraznou úlohu osvícensky klasicistní poetika G. F. Stendera, v níž se zároveň začínal ohlašovat nastupující preromantismus (sentimentalismus). Stenderův vzor následoval Neredzīgais Indriķis (Nevidomý Jindřich), první Lotyš, kterému vyšla knižně básnická sbírka (1806), a od 30. let 19. století Ansis Līventāls, Ernests Dinsbergs, částečně i Ansis Leitāns⁵⁵ a z ochranovského prostředí pocházející Jānis Ruģēns (kap. 5.2.4.), označovaní jako starolotyši (*veclatvieši*). Tato první generace vlastní lotyšské inteligence se formovala v době po zrušení nevolnictví,

⁵³ Johann Gottfried von Herder, jak známo, pocházel z Východního Pruska, studoval na univerzitě v Královci a v letech 1764–1769 byl učitelem školy při řížském Dómu (kde po něm bylo pojmenováno přilehlé náměstí). Lotyšské a vůbec pobaltské lidové písně byly důležitým zdrojem jeho zájmu o folklor (ŠEŠPLAUKIS 1995).

⁵⁴ Systematickým sběrem lotyšského folkloru se začal zabývat Fricis Brīvzemnieks, který svou sbírku *dain* s paralelním ruským překladem vydal v roce 1873 v periodiku Přírodovědecké, antropologické a etnografické společnosti Moskevské univerzity. Na jeho dílo navázal K. Barons.

⁵⁵ Ansis Leitāns byl zejména překladatelem německé prózy, ale také prvním redaktorem lotyšského původu, který od roku 1856 vedl časopis *Mājas Viesis* (Host do domu), v němž zpočátku publikovali i mladolotyši.

materiálně i umělecky byla ještě závislá na německých mecenáších a vzorech, ale zároveň je jako první začala překonávat. Literární a národní význam této generace, působící zejména ve 30.–50. letech 19. století, je možno v české literatuře srovnávat se zásluhami A. J. Puchmajera či V. M. Kramera.

Pokud se G. F. Stender stal hlavním představitelem klasicistně racionalistického a didaktického typu osvícenství v lotyšské literatuře, pak Merkel do ní vnesl typ preromanticky senzualistický a zároveň společensky a národně emancipační, což jej sbližovalo s ochranovským hnutím. Synkreze obou těchto osvícenských typů, stejně jako synkreze umění, vědy a publicistiky, byla typická pro tvorbu mladolotyšů (*jaunlatvieši*), vůdčí síly národního obrození v 50. a 60. letech 19. století – u nás jí dobře odpovídá generace Jungmannova. Jak uvidíme podrobněji v kapitole 3.3.1., hnutí založila skupina lotyšských studentů tartuské univerzity v roce 1856 a jeho hlavními představiteli byli Juris Alunāns, Krišjānis Valdemārs a Krišjānis Barons. Básník (zároveň filolog a národohospodář) Alunāns položil základy moderního lotyšského uměleckého překladu svou sbírkou *Dziesmiņas, latviešu valodai pārtulkotas* (Básničky, do lotyštiny přeložené, 1856), na Stendera navazoval svými jazykovědnými a vědeckopopularizačními snahami a na Merkela svým zájmem o mytologii a folklor. Jeho volným překladem Čelakovského básně, který se stal lotyšskou „hymnou práce“, se budeme zabývat v kapitole 3.3. Valdemārs psal v mládí vlastenecko-didaktické povídky, později se stal uznávaným národohospodářem a zároveň, rovněž v návaznosti na Merkela, byl iniciátorem folkloristických aktivit, jejichž vrcholem se stala již zmíněná sbírka K. Baronse. Ten byl nejen folkloristou, ale také popularizátorem přírodovědy a racionálního hospodaření a v literatuře se stal jedním ze zakladatelů realistické poezie a povídky. Všichni se pak zabývali publicistikou, zejména ve vlastní tribuně *Pēterburgas Avīzes* (Petrohradské noviny), které vycházely v letech 1862–1865 s několikaměsíčním zákazem v roce 1863.

První lotyšská divadelní hra byla vydána v roce 1790⁵⁶ a první ochotnické lotyšské představení bylo předvedeno pravděpodobně v roce 1818 v livonské obci Dikļi: mladý nevolník z ochranovské rodiny Jānis Peitāns tehdy přeložil a na základě zhlédnutého německého představení inscenoval Schillerovy *Loupežníky*. Národní dramatická a divadelní tradice však vznikla o několik desetiletí později: autorem první originální lotyšské divadelní

⁵⁶ Byla to *Lustesspēle no zemnieka, kas par muižnieku tape pārvērsts* (Veselohra o sedlákově, jenž se v pána proměnil), později zvaná *Žūpu Bērtulis* (Opilec Bērtulis), adaptovaná hra dánsko-norského dramatika Ludviga Holberga *Jeppe paa Bierget* (1722, *Jeppe z Kopečku*, 1925), která se stala také první lotyšskou hrou uvedenou na jevišti, a to v Rize v roce 1868. Jejím autorem byl syn Stendera staršího Alexander Johann, který na ní spolupracoval se svým otcem.

hry a její inscenace *Paša audzināts* (Samorost, 1869) se stal Ādolfs Alunāns (synovec zmíněného J. Alunānse), který také vytvořil první profesionální lotyšské divadlo a herecký soubor (1870) a jehož lze typologicky srovnávat s J. K. Tylem.

Folklorně-mytologická linie byla nejvýrazněji aktualizována v 70. a 80. letech 19. století v literárním směru zvaném „národní romantismus“ (*tautiskais romantisms*). Název tohoto směru překládá PAROLEK (2000, 77–80) jako „vlastenecký romantismus“ a bylo by možno ho označit i obecnějším termínem „odosobňující romantismus“, který HAMAN (2007) používá v souvislosti s dílem Tyla, Erbena a jiných obrozenců. Vedle zmíněného J. Alunānse a Baronse k němu patřili zejména básníci Auseklis (vl. jm. Miķelis Krogzemis) a Andrejs Pumpurs, autor umělého hrdinského eposu⁵⁷ *Lāčplēsis* (1888). Ten na rozdíl od svých vzorů *Kalevaly* Fina Eliase Lönnrota či *Syna Kalevova* (*Kalevipoeg*) Estonce Friedricha Reinholda Kreutzwalda, s nimiž jsou typologicky příbuzné i naše *Rukopisy*, mnohem konkrétněji vyzdvihl dobové národní, ale i nadčasové všelidské ideály. Valdis Ķikāns soudí, že „nejhodnotnější jsou A. Pumpursem vyjádřené ideje národní demokratické správy, vzdělání, vlastenectví, eticky ušlechtilého života“ (ĶIKĀNS 2003, 41) a že epos je prodchnut osvícenskou filozofií (tamtéž, 5). Vlastenecký romantismus byl spřízněn s raným německým romantismem, podobně jako raná tvorba básničky Aspazie a jako celé dílo jejího manžela, jednoho z nejvýznamnějších lotyšských básníků Jānise Rainise (kap. 4.5.4.): ne náhodou k jeho nejvýznamnějším dramatům patří *Uguns un nakts* (Oheň a noc, 1905) na námět Pumpursova eposu. Německý raný romantismus stejně jako lotyšský vlastenecký romantismus charakterizuje Ķikāns časovou triádou minulé a budoucí „zlaté doby“ oproti současné „železné době“ a prostorovou diádou temných a světlých sil (tamtéž, 15–16). Je s ním spojena aktualizace neomytického myšlení, jehož kulminaci Ķikāns spatřuje v díle Jānise Rainise, Kārlise Skalbeho, Fricise Bārды a Anny Brigadere a přikládá mu mimořádný význam: „Jedno z vysvětlení, proč první dvě desetiletí 20. století jsou vyvrcholením lotyšské literatury, je aktualizace nevyčerpatelné mytické a folkloristické vrstvy lidového duchovního dědictví“ (tamtéž, 31). S neomýtismem Ķikāns spojuje také „věčné“ a až do počátku 20. století téměř výlučné téma lotyšské literatury: harmonizující venkov, rolnický život, vztah k půdě, k přírodě a jejímu řádu.

⁵⁷ Parolek používá označení „poema“ (PAROLEK 1982, 35) či „hrdinský epos“ (PAROLEK 2000, 79) a obchází tak Pumpursův podtitul „národní epos“, a to v souladu se současnou lotyšskou literární historií, která obvykle hovoří jen o eposu (LLV I, 174). Jak bylo uvedeno, Valdis Ķikāns za pravý národní epos označuje Baronsovy *Dainy* (kap. 2.4.). Pojem „pseudonárodní epos“, který používá německý letonista Friedrich SCHOLZ (1996, 363), poněkud koliduje s esteticky anachronním literárním směrem zvaným „pseudonárodní“ či „pseudovlastenecký romantismus“ (*pseudotautiskais romantisms*), k němuž se řadí zejména Jēkabs Lautenbahs-Jūsmiņš a jeho epos *Niedrīšu Vidvuds* (jméno hlavního hrdiny, 1891) a také Ansis Lerhis-Puškitis, autor sedmidílné sbírky lotyšských národních pohádek (1891–1903).

Vlastenecký romantismus a neomytismus se v lotyšské literatuře 20.–30. let 20. století do značné míry transformoval do neoklasicistického směru nazvaného pozitivismus (tamtéž, 16–17). K jeho vrcholům lze přiřadit prozaickou poemu *Straumēni* (1933, *U Straumēnū*,⁵⁸ 1939) Edvartse Virzy, která je „v lotyšské literární tradici dosud nejhlubším a nejrozsáhlejším pokusem obnovit mytické myšlení a mytický svět. [...] Virza se pokusil spojit křesťanství s pohanstvím [...]“ (KURSĪTE 1999b, 148).⁵⁹ Příbuzným dílem jsou například *Latvju teiksmas* (Lotyšské báje, 1942, doplňovány 1945, 1948 a 1966) přívržence hnutí *dievturība* Jānise Veselise, která jsou „pokusem o restaurování lotyšského archetypálního světa v žánru filozofického podobenství [...] na základě lotyšského mytologického materiálu“ (ROŽKALNE 2003, 626). Neomytismus pak Ķikāns sleduje i v sovětské době, zejména v poezii Imantse Ziedonise a Ojārese Vācietise (ĶIKĀNS 2003, 34), a jeho příklady bychom našli i v dnes.

Zatímco domácí folklorně-mytologická tradice se v 19. století projevila nejvíce ve vlasteneckoromantické poezii (i v samotném lotyšském folkloru převažuje lidová poezie), pak zpočátku cizí tradice ochranovská se prosadila spíše v realistické próze, méně v (neo)romantické poezii a dramatu, jak ukážeme ve 4. a 5. části. Ochranovské hnutí sice přineslo výraznou tradici duchovní písně, ale zároveň také prozaické žánry liturgických a evangelizačních funkcí a počátky (ještě předvědecké) historiografie, zahrnující i dějiny husitské a českobratrské (kap. 5.2.). Jak uvidíme v kapitole 5.3., v ochranovském prostředí začali etničtí Lotyši vytvářet vlastní umělou kulturu: napsali první básně (Ķikuļa Jēkabs, 1777), poprvé inscenovali divadelní představení a přeložili první světskou prózu (obé Jānis Peitāns, 1818 a 1820) a poprvé reflektovali vlastní historii (Jānis Ruģēns, 1843; J. Pulans, 1849; Matīss Kaudzīte, 1877). Je ovšem třeba zdůraznit, že těmito prvenstvími ještě nebyly položeny základy lotyšské národní literární či historiografické tradice: ty vznikly snad s výjimkou prózy mimo ochranovské hnutí. V národní poezii jsou za zakladatelská díla považovány zmíněné *Básničky* (1856) J. Alunānse, dnes také sbírka Nevidomého Jindřicha (1806; pozn. 66), v dramate a na divadle rovněž zmíněná hra Ā. Alunānse (1869). Jedině prozaická tradice je relativně spjatá s ochranovstvím, a to díky krátkým prózám Jurise Neikense (od roku 1863) a zejména díky románu bratrů Matīse a Reinise Kaudzīteových *Mērnīeku laiki* (Časy zeměměřičů, 1879). Na rozdíl od Neikense, který se od ochranovství postupně odklonil a v jehož prózách vliv této tradice není zcela jednoznačný, bratři

⁵⁸ Originální názvy děl a jejich realizovaných překladů označujeme vždy kurzívou. Pokud kurzíva chybí, jde o náš vlastní překlad názvu.

⁵⁹ Česky poema vyšla v překladu Aloise Václava Červína a s doslovem ruralisty Josefa Knapa jako nejvýznamnější meziválečná ukázka lotyšské literatury.

Kaudzīteové Jednotu bratrskou explicitně tematizovali. M. Kaudzīte napsal také její historii (1877), ovšem zakladatelem lotyšské historické vědy se stal až první akademicky vzdělaný lotyšský historik Jānis Krodznieks (vl. jm. Krīgers): vystudoval v Moskvě a publikoval od roku 1885.

Dílo *Časy zeměměřičů* bylo jedním z prvních pobaltských románů a zároveň prvním dílem klasické lotyšské literatury, které mělo výrazný zahraniční ohlas. Patrně není náhodná lotyšská obliba próz májovců Jana Nerudy a Karoliny Světlé, u nichž lze sledovat jistou typologickou spřízněnost s počátky lotyšské realistické prózy (kap. 4.5.6.). Lotyšský realismus se dělí na dva typy (KURSĪTE 2002, 332): k ranému (etickému a částečně sociálnímu) realismu patří právě zmíněný román bratrů Kaudzīteových, dále povídky Jurise Neikense, Apsīšu Jēkabse a dalších autorů (60.–80. léta 19. stol.). V pozdním (sociálním a psychologickým) realismu na přelomu století vynikl zejména Rūdolfs Blaumanis, Jānis Poruks (ten je ovšem zároveň romantikem, resp. neoromantikem) a Andrejs Upīts, u něhož se objevují i prvky naturalismu, v lotyšské literatuře poměrně ojedinělé.

Z autorů spojených s ochranovským hnutím vynikl v poezii na konci 19. století zmíněný J. Poruks, první výrazný představitel lotyšského klasického romantismu,⁶⁰ řečeno s HAMANEM (2007) individualizujícího romantismu, který se tak v Lotyšsku opozdil o tři čtvrtě století oproti našemu Máchovi. Kīkāns charakterizuje Poruksův pozdní romantismus historickou skepsí a disharmonickým vnímáním současnosti: „V pozdním romantismu již neexistuje časová triáda a rozdělení prostoru na dvě sféry: ve světě vládne neměnná jedna sféra ‚doby železné‘. [...] Místo budoucích nadějí nastupuje spisovatelova romantická ironie“ (KĪKĀNS 2003, 18). Poruks je pak přirovnáván například k Byronovi a v lotyšské poezii ho následuje zejména Aspazija. Lotyšský pozdní romantismus přechází do neoromantismu, který se často spojuje s dalšími moderními směry romantického typu, zejména se symbolismem a impresionismem, a všechny tyto směry se zvláště v letech 1906–1910 projevují v proudu dekadence. Ta se ohlásila manifestem *Mūsu mākslas motīvi* (Motivy našeho umění, 1906), jehož některé teze byly příbuzné o jedenáct let staršímu *Manifestu české moderny*, zejména zdůrazněním individuality umělecké tvorby. O několik let později vystoupil básník Fricis Bārda s teoretickým zdůvodněním (neo)romantismu (*Romantisms kā mākslas un pasaules uzskata centrālproblēms*, Romantismus jako ústřední problém umění a světového názoru, 1909). K jeho představitelům patřil Jānis Poruks, Kārlis Skalbe (oba spjatí s ochranovstvím),

⁶⁰ V lotyšské literatuře se někdy rozlišuje až pět typů romantismu (KURSĪTE, 2002, 345–346): 1. vlastenecký (Alunāns, Auseklis, Barons, Pumpurs aj.), 2. pseudovlastenecký (Lautenbahs-Jūsminš, Lerhis-Puškaitis), 3. klasický (Poruks, Aspazija) 4. sentimentální (Vensku, Esenberģu) a 5. neoromantismus (Skalbe, Bārda).

dále Bārda a částečně i Rainis, Aspazija a další.⁶¹ Zatímco Poruks byl přirovnáván k Zeyerovi (kap. 4.5.6.), sám Rainis se nepřímou přirovnával k Vrchlickému (pozn. 197), lze tedy pozorovat jisté analogie mezi lotyšskými neoromantiky a českými lumírovci. Lotyšská literatura se na konci 19. a začátku 20. století svou diferenciací již sblíží se situací evropskou a do značné míry pro ni platí totéž co pro literaturu českou: „České písemnictví se v tomto období uvolňovalo z omezujícího působení národně obranné, v obrozenském procesu založené funkce a stávalo se svébytným, své vlastní potřeby a cíle sledující složkou národní kultury. Tím si otevřelo cestu ke vstupu na pole kultury evropské a světové nikoli jako napodobovatel, nýbrž jako partner“ (HAMAN 1999, 176). Dodejme ovšem, že výrazná národně obranná funkce v lotyšské literatuře přetrvávala i nadále, ať už v Rainisově díle zapojeném do zápasu o vlastní stát, v pozitivismu 30. let, který vstoupil do služeb nacionalistického Ulmanisova režimu, anebo při poválečných zápasech o přežití národa v sovětském Lotyšsku i v západním exilu. Tato funkce nezmizela ani v dnešní době světové globalizace a evropské integrace.

Posoudíme-li národní tradice v české, slovenské a lotyšské literatuře z pohledu Arne NOVÁKA [1927], můžeme konstatovat obdobu v tom, že národní obrození od přelomu 18. a 19. století „bolestně trpělo a úporně zápasilo s naprostým nedostatkem tradice“ (tamtéž, 19), přičemž zatímco v českých zemích sehráli důležitou roli pobělohorští katoličtí buditelé, na Slovensku „pociťovala se v evangelických vrstvách spojitost nového úsilí se starým odkazem bratrské reformace, která měla odedávna vedle náboženského jádra i složky humanistické a národní“ (tamtéž). Obě tyto ideově závažné a protichůdné tradice však byly podle Nováka „celkem bez literárního významu“ (tamtéž). Formování lotyšské národní literatury bylo tedy obsahově bližší situaci slovenské, ovšem s výrazným podílem předkřesťanského folkloru a mytologie. Podle Nováka skutečná literární tradice v Čechách začíná Jungmannem, kterému, jak už bylo řečeno, v mnohém odpovídal J. Alunāns. V české básnické tradici pak Novák rozeznává tři principy, které reprezentuje Kollár (princip řečnický vycházející z klasicismu: umělá stylizace, mnohomluvnost), Čelakovský, respektive Erben (princip hudební, opírající se o preromantickou zálibu v lidové písni: bezprostřední výraz, zkratka a zhuštěnost) a Máchu (romantický princip „barvitosti“, tj. princip vizuální: obraznost, korespondence vnitřního a vnějšího světa). Obdobné rozdělení bychom našli i v lotyšské poezii: řečnický princip užívala zejména tradice německobaltská a ochranovská (G. F. Stender, Ruģēns, M. Kaudzīte), hudební princip byl typický pro vlastenecké romantiky

⁶¹ Neoromantismus pokračoval v modifikované podobě také v meziválečném období: tehdy k němu patřil např. spisovatel Jānis Grots, mimo jiné překladatel Haškova *Švejka* (kap. 4.5.6.).

(J. Alunāns, Auseklis, Pumpurs) a principem vizuálním ho začali obohacovat neoromantici (Poruks, Skalbe a zvláště Bārda). Kromě Stendera, J. Alunānse a Pumpurse byly všichni tito autoři více či méně spojeni s ochranovským hnutím.

Shrneme-li nastíněný vývoj počátků lotyšské literatury, rozeznali jsme tři hlavní tradice, na něž navazuje umělecká literatura vytvářená etnickými Lotyši v 19. století: tradici německobaltskou, ochranovskou a folklorně-mytologickou. První tradice, pocházející převážně z Kuronska a Zemgalska, vnesla do lotyšské klasické literatury klasicistně racionalistický a didaktický typ osvícenství, zatímco Merkelovo dílo věnované Livonsku představuje spíše typ preromanticky senzualistický a zároveň společensky a národně emancipační. Oba tyto typy byly částečně synkretizovány již v literární tvorbě starolotyšů, ale uplatnily se především u mladolotyšů. Na Merkelovo mytologizující dílo navázal „odosobňující“ vlastenecký romantismus a rozvoj folkloristiky, jeho emancipační snahy pak souzněly s aktivitami livonského ochranovského hnutí. Z něj vzešla řada lotyšských prozaiků, písničích ve stylu etického a sociálního realismu, zejména bratři Kaudzīteové. Na konci 19. století se ochranovské dědictví projevilo též v individualizujícím romantismu a neoromantismu, nejvýrazněji u Porukse, který toto téma poprvé ztvárnil též v divadelní hře. Všechny tyto směry založené v 19. století s nemalým podílem ochranovské tradice mají své přibližné analogie v české literatuře.

2.5. Typologie lotyšské obrozenské kultury

Pokusme se nyní srovnat lotyšskou obrozenskou kulturu s českou podle koncepce Vladimíra MACURY (1995).

1. Česká kultura byla v českých rukou už od středověku, kdežto lotyšská kultura byla po staletí rozdělena na dvě hlavní části: folklorně-mytologickou, pěstovanou etnickými Lotyši, a německobaltskou, tedy převážně luterskou. V rámci vlasteneckého romantismu bylo navázání na domácí předkřesťanské kořeny víceméně přirozené (i když v idealizované a evropeizované podobě původně zprostředkované baltskými Němci), zatímco v českém případě byla mytologizace obrozenské kultury značně umělá: ať už ve falzifikovaných rukopisech, v Kollárově *Slávy dceři* s využitím antické mytologie či v projektu Amerlingovy Budče, v mnohém navazujícím na myšlenky Komenského (tamtéž, 79–101). V lotyšské obrozenské kultuře jistě existovala silná idealizace (v návaznosti na Merkela), ale

nenacházíme v ní vědomou mystifikaci, jež byla „nedílnou složkou budování ideálu české kultury, který [...] se sám o sobě zdá být vlastencům ‚klamavý‘“ (tamtéž, 110). Tomuto českému fenoménu se podívovali sami Lotyšši (kap. 3.3.4.).

2. Literatura psaná lotyšsky baltskými Němci v českých zemích obdobu neměla, ovšem emancipace od německé kultury byla aktuální i u nás a pro lotyšskou kulturu do značné míry platí totéž co pro českou: „Česká kultura je tehdy budována nikoli prostě jinak, a tedy nezávisle na německé, ale doslova zrcadlově, a proto vlastně závisle na ní“ (tamtéž, 36). V lotyšské obrozenské literatuře se tato závislost projevovala nejprve v literární činnosti starolotyšů, která vycházela především z německých překladů. Také lotyšská kultura byla „zcela zřetelně budována zpočátku jako kultura filologická“ (tamtéž, 45), ovšem navazovala přitom na dílo německých učenců, především G. F. Stendera a Němci založené Lotyšské literární společnosti (*Lettisch-Literarische Gesellschaft*, 1824–1940), v níž teprve ve 40. letech 19. století začal působit i první lingvista lotyšského původu, profesí lékař Juris (též Georgs) Bārs, který zároveň položil základy dnešního lotyšského písma (pozn. 105). První vědeckou lotyšskou gramatiku vydal v němčině v letech 1863–1864 pastor August Johann Gottfried Bielenstein (lot. Bīlenšteins), prvním Lotyšem, který napsal vědecké pojednání o svém jazyce (1869), byl Kaspars Biezbārdis a první lotyšský výkladový slovník sestavil Kārlis Mīlenbahs spolu s Jānisem Endzelīnsem (I–IV, 1923–1932).

Zakladatel novodobého lotyšského uměleckého překladu a lingvista Juris Alunāns zároveň položil základy lotyšské „vlastenecké společnosti“: vedle satirických výpadů vůči německé šlechtě a církvi zvláště kritizoval „stydlivé Lotyše“ (*kaunīgie latvieši*), kteří ze zjištěných důvodů zapírali svůj původ, a vyzýval k národní aktivitě. Bratři Kaudzīteové ve svém románu *Časy zeměměřičů* předvedli galerii postav, mezi nimiž nechybí směšný Lotyš vydávající se za Němce, takzvaný vrbový Němec (*kārkluvācietis*)⁶² Švauksts, nebo naopak prázdně vlastenčící učitel Pietuka Krustiņš. V lotyšském prostředí se vyskytla také obdoba našich vlasteneckých jmen typu Josef Krasoslav Chmelenský s využitím místní mytologie, například vlasteneckoromantický básník Miķelis Krogzemis si v 70. letech 19. století říkal *Auseklis* (poeticky „Jitřenka“, též mytologická bytost) a s přídomky se podepisovali takzvaní pseudovlastenečtí romantici Jēkabs Lautenbahs-Jūsmiņš (deminutivum příbuzné slovesu *jūsmot* – „jásat, být nadšený“) a Ansis Lerhis-Puškaitis (*pušķot* – „zdobit“).⁶³ Vlastenecká

⁶² Čeští vlastenci odrodilce nazývali Nedoněmci (MACURA 1995, 125).

⁶³ Puškaitis bylo staropruské božstvo plodnosti, které bylo pojato i do litevské pseudomytologie, a podle něj byl také pojmenován lotyšský folklorní zdobený bicí nástroj (LEV II, 94). Příbuzné slovo *pušķis* v dnešní lotyštině znamená „kytice“ a *pušķot* – „zdobit“.

společnost získala svou institucionální bázi v Rižské lotyšské společnosti (*Rīgas Latviešu biedrība*, 1868), která sehrála vůdčí roli v národní kultuře 70.–80. let 19. století. V roce 1940 ji sovětský režim zakázal a po roce 1989 pokračuje ve svém působení ve vlastenecko-konzervativním duchu.

3. Česká a lotyšská kultura mají společné i bratrské, respektive jemu příbuzné ochranné dědictví, které však v luterském Lotyšsku mohlo vydat výraznější plody než v Habsburky rekatolizovaných českých zemích. Jak uvidíme podrobněji ve 4. a 5. části této práce, z ochranného prostředí vzešli první literáti lotyšského původu, v 19. století pak řada významných spisovatelů a jiných obrozenských činitelů. Zejména v neoromantické tvorbě Kārlise Skalbeho (kap. 4.5.5.) se projevuje ideový synkretismus domácího folkloru a mytologie s křesťanstvím (v etické a panteistické podobě), který byl v místní kultuře různým způsobem přítomen po staletí. Tento typicky pobaltský jev lze přiřadit k Macurovu slohovému synkretismu a nediferencovanosti umělecké literatury, vědy, publicistiky a podobně, již spatřuje v obrozenské kultuře české (MACURA 1995, 14) a který platí i pro obdobnou fázi kultury lotyšské.

Z našeho srovnání české a lotyšské obrozenské kultury je patrné, že nacházíme četné paralely jak v jejich typologických rysech, tak v jejich ideových zdrojích. Jednotlivé prvky podle Macurova tvarosloví si do značné míry odpovídají: synkretismus (u Lotyšů navíc mezi domácím folklorem a mytologií a křesťanstvím), emancipační úsilí, lingvocentrismus (u Lotyšů až později vědecky podložený), překladovost, mytologičnost, ideálnost (ovšem bez prvků mystifikace), vlastenecká společnost. V porovnání s českou kulturou považujeme za hlavní specifikum lotyšské kultury:

1. dominanci evangelických a současně předkřesťanských (též panteistických) idejí;
2. skutečnost, že základy lotyšského písemnictví a spisovného jazyka položili příslušníci vládnoucí vrstvy s jiným rodným jazykem, kdežto etničtí Lotyši je začali rozvíjet teprve v 18. století, a to s českým přispěním;
3. objektivně historicky podmíněné relativně opožděné formování národní (tj. etnickými Lotyši vytvářené) umělé kultury, která se vyrovnává s evropským vývojem až na přelomu 19. a 20. století.

2.6. Typologie lotyšského národního hnutí

K typologii kulturněhistorické přidejme ještě typologii sociálněhistorickou, kterou při svých bádáních o evropských národních hnutích používá Miroslav HROCH (1986). Evropské národy rozděluje na dva typy: velké (vládnoucí) a malé (potlačované), přičemž k malým národům řadí „všechny evropské národy, které se vyvinuly teprve díky úspěšnému národnímu hnutí“ (tamtéž, 53), tedy včetně Čechů i všech pobaltských národů.⁶⁴ Tyto národy měly podobné podmínky na prahu své národní existence: a) neměly vlastní vládnoucí třídu, b) tvořily celek teritoriální, avšak nikoli politický a c) nemohly se opřít o vyspělou literaturu v národním jazyce. Průběh národního hnutí pak Hroch rozděluje do tří fází s těmito charakteristikami: A – učenecký zájem, B – vlastenecká agitace, C – nástup masového národního hnutí. Pro vlastní formování národa je z nich nejdůležitější fáze B, na kterou se Hroch také nejpodrobněji zaměřuje, zejména metodou analýzy sociální základny hnutí. Dochází přitom k závěru, že „vznik novodobého národa a zrod národního hnutí nelze vysvětlit primárně z vlastenecké agitace“ (tamtéž, 376), nýbrž z vývoje objektivních vztahů „procesu agrárních revolucí, industrializace, urbanizace a sociální transformace na prahu kapitalistické společnosti“ (tamtéž). Hroch vymezuje čtyři typy národního hnutí, z nichž české (ale také estonské) patří k typu „integrovanému“, kdežto lotyšské (a např. litevské, též slovenské) k typu „retardovanému“, a to v tom smyslu, že doformování národa se uskutečnilo až po nástupu organizovaného dělnického hnutí. To se u prvního typu utvořilo po doformování národa nebo zároveň s ním. Zařazení lotyšského národního hnutí do odlišného typu než estonské se nám nezdá dost přesvědčivé, už jenom proto, že jižní Estonsko bylo spojeno se severním Lotyšskem v Livonské gubernii, že oba národy postihla obdobná rusifikace od 80. let 19. století i krvavé potlačení revoluce roku 1905, která souvisela s růstem dělnického hnutí (i když v Estonsku v menší míře). Domníváme se, že není pádný důvod lotyšské národní hnutí výrazně oddělovat od estonského (a českého, tedy integrovaného typu), a v litevském případě důvod zpoždění vidíme spíše v opožděném zrušení nevolnictví (1861) a v rusifikaci po polském povstání v letech 1863–1864, včetně zákazu tisku latinkou, který posílil národněkulturní význam Malé Litvy.

⁶⁴ Pojem „malý národ“ je třeba vždy přesně definovat. Např. lotyšský filozof Igors Šuvajevs označuje Lotyše za typický malý národ nikoli kvůli početnosti, ale pro nedostatek odvahy: „Odvaha znamená překonat svou malost, slabost a zbabělost [...]. Lotyši musejí překonat také svoje [národní – pozn. P. Š.] mládí, výmluvy a vyhýbání se odpovědnosti typické pro nedospělé osoby“ (ŠUVAJEVS 1998, 23).

Hroch klade českou fázi B od doby nástupu Jungmannovy generace do revoluce roku 1848 a nástup fáze C v důsledku Bachova absolutismu až do počátku 60. let. V lotyšském případě konstatuje „jen velmi nevýraznou fázi A, reprezentovanou z větší části příslušníky vládnoucího národa“ (tamtéž, 185), a začátek fáze B spojuje s rozvojem mladolotyšského hnutí na přelomu 50. a 60. let 19. století, tedy téměř o půl století později než v českých zemích. Přejít do lotyšské fáze C se kvůli rusifikaci uskutečnil až v revolučním roce 1905.⁶⁵ S časováním fáze B lze plně souhlasit, zdá se však, že přípravná, učenecká fáze A byla poněkud podceněna. Uvedli jsme, že lotyšští obrozenci se opírali o jazykové a literární dílo vzdělavců německého původu, především G. F. Stendera, který měl v lotyšské lingvistice obdobné místo jako v naší Josef Dobrovský (jenž psal svá vědecká díla latinsky a německy) a byl v ní autoritou po celé 19. století, navíc je někdy považován za zakladatele lotyšské národní literatury (KIKĀNS 2003, 6).⁶⁶ Zajisté z důvodu dobového nedostatku informací nebyly také doceněny vzdělávací, kulturní a národněmancipační zásluhy livonského ochranovského hnutí, jehož počátek byl chybně datován o celé století později, tedy až do 30. let 19. století (HROCH 1986, 181). Je ovšem pravda, že působení tohoto hnutí bylo v podstatě omezeno jen na Livonsko a že kulminovalo až v prvních desetiletích po zrušení nevolnictví, tedy v době, kterou uvádí Hroch, ovšem zároveň už během 18. a počátkem 19. století zapojilo Lotyše do všech hlavních součástí novodobé lotyšské kultury (poezie, próza, divadlo, sborový zpěv) a v 19. století s ním byly spjaty zásadní osobnosti národního hnutí. Domníváme se, že oba proudy, jak německobaltský, tak ochranovský, vytvořily dostatečně silné základy pro vrcholnou fázi národního hnutí ve druhé polovině 19. století.

Zajímavé je srovnání fáze B českého a lotyšského národního hnutí podle Hrochových pěti komparativních kritérií (teritorium, hospodářství, kultura, sociální základna, národní program; tamtéž, 240). Za závažný a specifický dezintegrační moment českého národního hnutí Hroch považuje rozdělení českého území do dvou geografických a současně správních a politických celků: Čech a z hlediska národní agitace opožděné Moravy. Jak bylo uvedeno dříve, obdobná, dokonce ještě komplikovanější situace panovala v lotyšských krajích. Také situace, kterou Hroch nazývá „nespornou českou specifikou“ (tamtéž, 242), tedy že „uvnitř

⁶⁵ Významný přírodovědec a historik Jānis Stradiņš rozeznává tři lotyšská obrození: první spojuje s mladolotyšským hnutím v 60. a 70. letech 19. století, druhé s boji za nezávislý stát v letech 1915–1919 a třetí s přípravou druhé lotyšské nezávislosti v letech 1988–1991 (STRADIŅŠ 1992, 7). Igors ŠUVAJEVS (1998, 32) však upozorňuje, že pojem třetího obrození se používal v souvislosti s autoritativním režimem Kārliše Ulmanise, započatým státním převratem v roce 1934.

⁶⁶ Kikāns přitom polemizuje s dřívějšími názory, že počátkem lotyšské národní literatury byly až Alunānsovy *Bāsničky* z roku 1856. Dnes je tento počátek spojován také s první vydanou lotyšskou básnickou sbírkou *Neredzīgais Indriķis* z roku 1806 (GRUDULE 2007a, 54).

správně politického celku byl potlačovaný národ v početní převaze a při zachování hranic tohoto celku se stával v případě svého zformování v národ potenciálním národem vládnoucím“ (tamtéž), je v zásadě totožná se situací lotyšskou. Výhodou Čechů byl ovšem jediný vládnoucí národ, což, jak ukazuje Hroch, byla v Evropě dosti vzácná situace: Lotyši měli v té době vládnoucí národy dokonce tři – německý, ruský a v Latgalsku též polský.

V habsburské monarchii na rozdíl od carského Ruska „národní agitace dosáhla prvních úspěchů většinou ještě před úplnou likvidací feudální závislosti rolnictva“ (tamtéž, 243), což plně potvrzuje srovnání českých a lotyšských zemí, kde byla roboty zrušena přibližně ve stejné době. V Lotyšsku teprve tehdy začínala fáze B, tedy s nejméně dvougeneračním zpožděním za českými zeměmi. Pokud „nespornou českou specifikou byla celková úroveň industrializace na zemském teritoriu Čech“ (tamtéž, 244), pak Lotyši měli na svém území alespoň Rigu jako nejprůmyslovější centrum Pobaltí. Neměli sice vlastní univerzitu, ale sloužila jim německojazyčná univerzita v livonském Tartu, na níž vyrostla rozhodující část národní inteligence, navíc od roku 1862 působila Rižská polytechnická vysoká škola (dnes Rižská technická univerzita), první svého druhu v carském Rusku. Síť škol byla nejhustší a vzdělanost nejvyšší právě v dříve švédském a později „ochranovském“ Livonsku, v němž se vedle Rigy právě venkov stal základnou národního hnutí. Hroch právem konstatuje, že „české národní hnutí mělo k dispozici relativně nejbohatší literární odkaz v národním jazyce ze všech malých národů“ (tamtéž, 247), s nímž se Lotyši skutečně nemohli měřit, ale jak už bylo řečeno, národní hnutí mohlo budovat na určitých německobaltských a ochranovských základech a zejména na relativně rozsáhle zachované tradici ústní lidové slovesnosti. Pokud jde o úlohu církve, v přípravné fázi obrození iniciativu převzalo hnutí ochranovských jako jistá konkurence oficiální luterské církve. Ve fázi agitační bylo toto hnutí utlumeno a církev jako nositelka ideologie vládnoucího národa se stala terčem kritiky.⁶⁷ To však neznamenalo ústup křesťanství, které od ochranovských dob v Lotyšsku zdomácnělo, jak to potvrzuje i národní hymna *Baumaņu Kārliše Dievs, svētī Latviju* (Bože, žehnej Lotyšsku), která poprvé zazněla na prvních Všelotyšských svátcích písní v roce 1873.⁶⁸

Z hlediska sociální základny a teritoriální skladby lze v porovnání se situací českou v Lotyšsku konstatovat mnohem významnější úlohu venkova, z něhož pocházela převážná většina lotyšských obrozenců, obvykle z rodin bývalých nevolníků, později samostatných

⁶⁷ Svě postavení si do značné míry zachovala katolická církev v Latgalsku, podobně jako v Litvě.

⁶⁸ Do češtiny ji přeložil spisovatel a člen Československo-lotyšské společnosti Jaromír Václav Šmejkal a otiskl ji u příležitosti desátého výročí lotyšské nezávislosti v *Českém slově* (17. 11. 1928).

hospodářů či vesnického řemeslnictva a inteligence. Lotyšským specifíkem je fakt, že řada činitelů národního hnutí byla nucena působit z ekonomických i politických důvodů mimo lotyšské území: hlavní tiskový orgán mladolotyšského hnutí byl vydáván v Petrohradě a někteří jeho příslušníci strávili dlouhá léta v Moskvě (Valdemārs, Barons). Až koncem 60. let se národní hnutí soustředilo kolem zmíněné Rižské lotyšské společnosti; větší úlohu v něm začala hrát městská inteligence, ovšem venkov si udržoval i nadále své významné postavení. Jedním z nejvýraznějších regionálních kulturních center se stal středolivonský kraj Piebalga, kde ještě doznívala silná ochranovská tradice.

Hroch nakonec sleduje otázku národního programu, který se v českém případě obracel proti Metternichovu režimu a po revoluci roku 1848 se jeho organickou složkou staly „principy maloburžoazního demokraticismu“ (tamtéž, 251), spojené s negativními iluzemi „o mimořádném významu jazyka jako politického nástroje a dále patriarchální iluze o ‚homogenosti‘, jednodolitosti, demokratickém charakteru celého českého národa“ (tamtéž). Podobnou situaci lze sledovat i v ideologii mladolotyšského hnutí, které se obracelo proti feudálním privilegiím místních německých baronů, mělo rovněž maloburžoazní ráz a patriarchální iluze. Českému a lotyšskému hnutí jsou společné i jisté naděje vkládané do Ruska, u nás v rámci myšlenky slovanské vzájemnosti, u Lotyšů při hledání zastánce v ruském carovi, i když svou roli hrála rovněž baltoslovanská příbuznost, například při ruské podpoře sběru lotyšského folkloru. Hroch nakonec uzavírá, že „novodobý český národ se utvářel v podmínkách relativně příznivějších než většina ostatních malých národů Evropy“ (tamtéž, 253), což srovnání s Lotyšskem plně potvrzuje.

Shrme-li tedy výsledky našeho srovnání českého a lotyšského národního hnutí na základě Hrochových kritérií, dospíváme k těmto závěrům:

1. lotyšské národní hnutí podle našeho názoru patří k podobnému, takzvanému integrovanému typu jako estonské a české;
2. německobaltské a ochranovské aktivity v předobrozené fázi A považujeme za velmi výrazné;
3. lotyšské hnutí mělo kvůli historickému rozdělení území ještě silnější dezintegrační faktor než hnutí české;
4. také v lotyšských krajích byl potlačovaný národ v početní převaze, přičemž měl dokonce tři vládnoucí národy;

5. souhlasíme s Hrochem, že na rozdíl od českého hnutí se lotyšská národní agitace nerozvinula před úplnou likvidací feudální závislosti rolnictva;
6. lotyšské území sice nebylo plošně industrializováno, ale mělo Rigu jako nejvýznamnější průmyslové centrum Pobaltí;
7. Lotyši neměli vlastní univerzitu, avšak tuto funkci plnila univerzita v tehdy livonském Tartu, navíc v Rize existovala polytechnická vysoká škola;
8. díky švédským reformám a ochranovskému hnutí se Livonsko stalo nejvzdělanějším lotyšským krajem a významnouází národního hnutí, přičemž z livonského venkova pocházela řada významných obrozenců;
9. sami Lotyši do doby předobrození druhé poloviny 18. století nebyli zapojeni do literární tvorby, ale měli bohatou tradici ústní lidové slovesnosti a místními Němci vytvářenou lotyšskou literaturu;
10. v náboženské oblasti sehrálo rozhodující úlohu ochranovské hnutí s českobratrskými kořeny;
11. lotyšským specifikem bylo působení řady významných obrozenců mimo lotyšské území;
12. podobně jako v českých zemích mladolotyšské hnutí zastávalo „principy maloburžoazního demokratismu“, určité patriarchální iluze a naděje spojené s Ruskem.

3. MOUDROST MYSLI (SAPIENTIA MENTIS)

V této části práce budeme sledovat, jak se v lotyšských zemích začala projevovat, řečeno s Komenským, dychtivost po pravdě, z níž pochází „moudrost mysli“. Zaměříme se na počátky lotyšského školství a popularizace vědy, na místní výchovné a vzdělávací tradice, u jejichž zrodu stály též ideje Komenského, zejména prostřednictvím díla E. Glücka a pravděpodobně i G. F. Stendera. Ukážeme rozvoj této tradice ve druhé polovině 19. století, v době vrcholné fáze národního hnutí, které často přihlíželo k českým zkušenostem a kdy také vznikla významná lotyšská báseň, pozdější „hymna práce“ na slova Čelakovského. Ta získala popularitu právě v „ochranovském“ Livonsku a prostřednictvím *Bible* nepřímo souvisí i s některým Komenského texty. Nakonec se zastavíme u počátků lotyšské kmenologie a naznačíme její další vývoj. Metodologicky se zde budeme zabývat zejména působením Komenského idejí na pozadí dobového recepčního horizontu, genetickými a typologickými souvislostmi s jeho *Světlem v obrazech* a v 5. části též s jeho spisy historiografickými a s bratrským řádem. Nejprve však podejme širší historický kontext působení Komenského idejí v Pobaltí.

Dosavadní publikace pobaltských kmenologů se soustřeďují především na Komenského pedagogické a didaktické dílo s jeho etickými, humanistickými (ve skutečnosti ovšem nikoli antropocentrickými, nýbrž teocentrickými), sociálními a národními aspekty a jen okrajově berou v úvahu Komenského odkaz teologický, filozofický, politický či umělecký. To je dáno zejména tím, že do jazyků národů Pobaltí byl přeložen jen nepatrný zlomek Komenského díla: především *Velká didaktika* (lit. 1927, est. 1928, lot. až 1992) a litevsky též *Informatorium školy mateřské* (2001), výbory z dalších pedagogických spisů (1975, 1986) a alespoň část *Clamores Eliae (Eliášovy křiky)*, (1999). S výjimkou litevského *Labyrintu světa a ráje srdce*⁶⁹ v Pobaltí nebylo přeloženo ani recipováno žádné z Komenského uměleckých děl: není vyloučen překlad některé z jeho duchovních písní, ten nám však zatím není znám. V Pobaltí vyšlo také několik cizojazyčných vydání jeho *Dveří jazyků* a *Světa v obrazech*, jak uvidíme dále. Jde tedy o podobnou situaci, jaká panovala

⁶⁹ V. Pupšys popisuje osud litevského výboru z Komenského pedagogických spisů, který obsahoval i překlad *Labyrintu světa a ráje srdce* a jehož redaktorem byl bývalý politický vězeň A. Dambrauskas. Výbor vyšel po patnácti letech příprav v roce 1975, byl zakázán sovětskou cenzurou a prodával se jen pokoutně nebo ve vilniuském valutovém obchodě. Do nového výboru v roce 1986 už *Labyrint* zařazen nebyl, protože v něm poutník „hledá řád a harmonii ve světě plném odstrašujících rozporů“ (PUPŠYS 2002, 250), což v sovětské době nebylo vhodné téma. Podobná situace byla v Čechách za metternichovského absolutismu, kdy byl *Labyrint* v roce 1825 zakázán jako dílo ohrožující církevní a světské pořádky a podporující blouznění po všeobecné svobodě (KUMPERA 1992, 163).

v době osvícenství, ale také za sovětského období, kdy byla jednoznačně preferována didaktická a pedagogická stránka Komenského díla. V Pobaltí dosud nebyla dostatečně recipována Komenského filozofie světové všenápravy a jeho religiozní zaměřenost integrující „veškerý jeho myslitelský vzmach do kosmických rozměrů: celý běh světa je napjat mezi stvoření a poslední soud, je sjednocen harmonií Božího světa“ (PALOUŠ 1992, 12). Proto zde obvykle není reflektována Komenského pansofie jako spojnice mezi filozofií a teologií, poznáním a vírou: „[...] Komenského duch mává oběma křídly, křídlem chápání světa a křídlem víry, a to nikoli odděleně, jak tomu chtěla scholastika, nýbrž současně: jeho svět je světem poznání i víry zároveň, je mundus christianus, který ve všem všudy projevuje slávu Boží“ (PATOČKA [1941], 18–19).

V této práci se pokusíme dosavadní pohled na vztahy ke Komenského dílu v Lotyšsku rozšířit jak z hlediska ideového, tak místního. V duchu Komenského triadismu totiž předpokládáme, že jistý vliv jeho idejí lze zaznamenat ve všech třech lotyšských krajích: v luterském Livonsku spolu s vlivem pietismu a herrnhutismu, v luterském (ale též kalvínském) Kuronsku díky bratrským exulantům a v rámci osvícenského racionalismu a dokonce i v odtrženém katolickém Latgalsku, zejména díky pedagogickému působení jezuitů. Poslední tvrzení by sice bylo třeba ještě doložit samostatným výzkumem, ale lze ho předpokládat na základě situace v katolické Litvě:

„Kořeny pansofie J. A. Komenského v Litvě nejsou tak jasně zřetelné jako v Estonsku a v Lotyšsku, kde vládla protestantská mentalita, určující jejich širší využití a praxi ‚učit všechny vše‘ v činnosti škol tohoto areálu. Ale i v Litvě, kde školy vedli jezuité, piaristé nebo (v době Valančiusově)⁷⁰ faráři jsou dostatečně hluboké: i zde, pravda, aniž by bylo zmiňováno jméno velkého Učitele [...], jeho pedagogika i didaktika byla dostatečně živá“ (PUPŠYS 2002, 273–274).

Také jezuité v Praze, jak známo, opakovaně vydávali *Dvěře jazyků* a Komenského obhajoval i Bohuslav Balbín. Bezpečně lze doložit důkladný výklad Komenského pedagogiky v meziválečném latgalském pedagogickém tisku (ŠABLOVA 1930). V této práci budeme ovšem sledovat Komenského nápravu triády „moudrosti mysli“, „zbožnosti srdce“ a „životního klidu“ hlavně v Livonsku a v Kuronsku, a to s vědomím, že tyto tři „věci člověka“ jsou navzájem úzce spjaté.

⁷⁰ Motiejus Valančius byl litevský katolický kněz, historik a zakladatel umělecké prózy, který jako žemaitický biskup od roku 1850 organizoval širokou síť farních škol.

3.1. Počátky působení Komenského díla v Pobaltí

3.1.1. J. A. Komenský a jeho následovníci v Litvě a v Kuronsku

Sám Komenský při své exulantské pouti dnešní území Pobaltí nenavštívil: nejvíce se mu přiblížil při svém pobytu v tehdy Švédý spravovaném pruském Elbingu (dnes polský Elbląg), když se v roce 1644 zúčastnil dvoutýdenní polsko-litevské nekatolické generální konvokace v městečku Orlia, na území tehdejšího Litevského velkoknížectví (PUPŠYS 2002, 36–50).⁷¹ Komenský udržoval styky s litevskými kalvinisty, zejména s knížaty Jonušasem a Boguslavasem Radvily (pol. Janusz a Bogusław Radziwiłł), z nichž první mu nabídl litevské zázemí pro jeho pansofické a všenápravné snahy, které Komenský právě v Elbingu začal rozvíjet.⁷² Komenský pozvání odmítl s ohledem na své závazky ke Švédsku, kde ovšem, jak známo, jeho pansofická a mystická orientace nebyla přijatelná pro místní ortodoxní luterství, s nímž se později střetl i Komenským inspirovaný pietismus v Livonsku. Ve Švédsku rovněž nebyly vítány učencovy všenápravné snahy a zvláště jeho aktivity ve prospěch náboženského sjednocení v polsko-litevském státě. To vše Komenského odvádělo od psaní učebnic pro švédské školy a přípravy jejich reforem, takže zakázka nakonec přestala být financována, na druhou stranu ani švédská strana nemohla dodržet své sliby pomoci českým protestantům. Neuskutečněný zůstal také Komenským podporovaný projekt švédského říšského kancléře Axela Oxenstierny na založení svazu států Baltského moře (*Dominium maris Baltici*) pod vedením švédského krále jako počátek sjednocování světa (PUPŠYS 2002, 156–168).⁷³

⁷¹ Orlia, pol. Orla se dnes nachází v Polsku, nedaleko Białystoku. Konvokace připravovala „přátelský rozhovor“ (*colloquium charitativum*) s katolíky o rok později v Toruni a Komenský na ní hrál přední roli. Toruňské usmiřovací jednání však naděje protestantů nesplnilo.

⁷² Podle J. KUMPERY (1992, 74–75) se Komenský už v roce 1634 na celopolské synodě ve Vlodavě setkal také s litevským knížetem Kryštofem Radvilou (Krzysztof Radziwiłł), který ho chtěl získat pro reformu škol v Litvě, ale musel se spokojit s Komenského spolupracovníkem Adamem Hartmannem, jenž se stal jeho dvorním kazatelem.

⁷³ Hovořilo se rovněž o „Antilách severu“. V této souvislosti lze připomenout, že kuronský vévoda Jakub Kettler v té době začal usilovat o kolonizaci ostrova Tobago, který však po několika desetiletích ve svém vlastnictví neudržel. Myšlenka tzv. *Baltoskandie* (omezená jen na Pobaltí a Skandinávii) ožila ve 30. letech 20. století zásluhou litevského geografa Kazyse Pakštase a v oblasti vědecko-kulturní se donedávna realizovala v Baltoskandické akademii (*Baltoskandijos akademija*), vedené Silvestrasem Gaižiūnasem v litevském Panevėžysu. Jak jsme se zmínili v úvodu, dnes existuje mezi Pobaltím a Skandinávií široká spolupráce.

O šíření Komenského myšlenek v Pobaltí se zasloužil nejprve jeho zeť, českobratrský biskup a politik Petr Figulus(-Jablonský), kterého povolal braniborský kurfiřt a pruský vévoda, tzv. Velký kurfiřt Fridrich Vilém I. jako dvorního reformovaného kazatele do litevské Klaipėdy⁷⁴ (PUPŠYS 2002, 104–106). Figulus tam se svou rodinou pobýval v letech 1666–1670, usmířoval místní kalvinisty s luterány a zejména se pokoušel o zakládání škol v duchu Komenského. Působil též na přímluvu zmíněného knížete Boguslavase Radvily, místodržitele ve Východním Prusku, jehož tchyně, sestra Fridricha Viléma a žena kuronského vévody Jakuba (Jakoba) Kettlera Charlotta Kuronská (Louise Charlotte von Brandenburg), byla kalvínského vyznání, s Komenským si dopisovala, s Figulem a nejspíš i s jeho synem Danielem Arnoštem (Ernstem) Jablonským se znala osobně a podporovala jejich snahy. Figulus v Klaipėdě zemřel a byl pohřben, možná stejně jako jeho žena, Komenského dcera Alžběta. Po smrti Komenského přicházeli bratři i do Kuronska, kde se zasloužili o smířování kalvinistů s luterány, a na počátku 18. století, za vlády vévody Fridricha Kazimíra (Friedricha Kasimira) Kettlera, je podporoval i místní luterský superintendent. Po obnovení Jednoty v Herrnhutu se bratři v Kuronsku připojili hlavně ke kalvinistům (JUŠKEVIČS 1931, 442–443).

Také zmíněný Komenského vnuk D. A. Jablonský působil v Pobaltí: v letech 1678–1680 byl učitelem v sídle Radvilů v Biržai v severní Litvě. Později se stal reformovaným dvorním kazatelem v pruském Královci a v Berlíně, prezidentem berlínské akademie věd (založil ji spolu s Leibnizem) a biskupem polské větve staré Jednoty, který ordinoval první ochranovské biskupy.

„D. E. Jablonský se celý život zajímal o činnost litevských kalvinistů, v jeho archivu se zachovalo mnoho různých materiálů, které dosud nebyly probádány. Proto je u nás relativně mlhavá představa o pietismu, dosud je málo známo o jeho zakladatelích G. A. [správně A. H. – pozn. P. Š.] Franckem [...] a N. L. von Zinzendorfovi [...], jejichž činnost měla velký ohlas na Malé Litvě 18. století. Lze předpokládat, že bez analýzy hnutí ochranovských pietistů nedokážeme plně pochopit epochu K. Donelaitise [autor slavné litevské poemy *Roční doby* – pozn. P. Š.] a prameny jeho tvorby“ (PUPŠYS 2002, 264).

⁷⁴ Česky obvykle Klajpeda, tehdy východopruský Memel. Luteranizované Východní Prusy (tzv. knížecí) byly jedním z cílů hned první emigrace českých bratří v roce 1548 (BEČKOVÁ 1983, 23–24).

3.1.2. Komenského učebnice v Livonsku

Počátky šíření Komenského idejí v Livonsku byly spojeny se švédskými vzdělávacími reformami, které v samotném Švédsku započaly už ve 20. letech 17. století a v livonské provincii se jejich ohniskem stala tartuská univerzita, založená roku 1632 švédským králem Gustavem II. Adolfem⁷⁵ (*Academia Gustaviana*).⁷⁶ Zásluhy o její rozvoj měl pak tehdejší generální guvernér Livonska Johan Skytte, který se stal jejím prvním kancléřem a byl přítelem Komenského⁷⁷ a přívržencem jeho pansofie, na rozdíl od aristotelsky a ortodoxně lutersky orientovaného kancléře Oxenstierny. Jestliže v Litvě a Kuronsku působení Komenského díla vycházelo především z jeho irénických snah v Polsku (BEČKOVÁ 1983), v Livonsku jakoby navazovalo na jeho nedokončený úkol švédských školských reforem v letech 1642–1648 (GÖRANSSON 1960). Už samotný jeho tehdejší domov Elbing politicky ležel „v ohnisku zájmů Švédska, Polska a braniborského kurfiřta, nábožensky zahrnoval ve svých zdech luterské, reformované a katolické vyznání“ (tamtéž, 205).

V Livonsku začali Komenského myšlenky šířit zejména profesori tartuské univerzity, kteří se s Komenským znali osobně z toruňského kolokvia z roku 1645: původně rostocký právník Henricus Heinius (Hein, v Tartu působil v letech 1632–1656) a v Tartu graduovaný Johann Georg Gezelius, který jako tamější profesor řečtiny a hebrejštiny (v letech 1641–1649) vydal v roce 1648 řecko-latinskou verzi *Dveří jazyků otevřených* [...] (*Janua linguarum reserata* [...], 1631; ANDRESEN 1997), čímž se Tartu stalo nejvýhodnějším místem Evropy, kde za života Komenského vyšlo některé z jeho děl. V Tallinnu se komeňiánským centrem stalo gymnázium založené v roce 1631 a Komenského učebnice již v 17. století ovlivnily celé estonské školství. Velkou zásluhu na tom měl Bengt Gottfried Forselius (asi 1660–1688), který v roce 1684 nedaleko Tartu se souhlasem švédského krále založil učitelský seminář, což umožnilo v tomto regionu v letech 1686–1688 zřídít desítky škol. Forselius měl údajně k dispozici všechna dostupná Komenského díla, protože majitelé

⁷⁵ Ve službách Gustava II. Adolfa působili v Pobaltí i příslušníci české protestantské šlechty, zejména členové hraběcího rodu Thurnů. Nejslavnější z nich, Jindřich Matyáš byl v roce 1629 jmenován švédským gubernátorem Ingrie (dnes součást Ruska, pobaltské území přiléhající k východnímu Estonsku), kde měli nalézt útočiště čeští exulanti. V pokročilém věku sloužil ve švédské armádě a konec života strávil na statku své snachy v estonském Pärnu (čes. Pernavě), kde v roce 1640 zemřel a je pochován v tallinnské katedrále Panny Marie. Také jeho syn František Bernard sloužil švédskému králi (1624–1628) a jako generál švédské armády se účastnil bojů na lotyšském území (POJAR 1998, 135–137 a 140–148). Stejnomený vnuk Jindřicha Matyáše byl roku 1651 jmenován guvernérem Rigy (DEJMEK 2010, 142).

⁷⁶ URBÁNEK (1991, 145) uvádí, že na ní studovali i studenti původem z Čech a Moravy.

⁷⁷ J. Skytte byl také královým vychovatelem a kancléřem uppsalské univerzity. Jeho syn Bengt Skytte byl rovněž politikem, kancléřem tartuské univerzity a přítelem Komenského.

tallinnských knihkupectví už od poloviny 17. století udržovali dobré kontakty se svými kolegy v Amsterdamu. S pomocí Komenského myšlenek Forselius tehdy pozdvihl estonské základní školství na nejlepší úroveň v Evropě (АНДРЕСЕН 1981, 4).⁷⁸ Poté, co v mladém věku zahynul při mořské bouři, seminář zanikl, ale mezi estonskými venkovany se začala formovat vrstva venkovské inteligence, což byl proces, k němuž v lotyšské části Livonska došlo až v následujícím století a v Litvě až v první polovině 19. století. Komenského ideje na tartuské univerzitě výrazně oživil známý slovenský evangelický teolog a komeniolog Ján Kvačala, který tam působil v letech 1893–1918 jako profesor teologie, v letech 1916–1918 jako děkan fakulty a v Tartu vydal mimo jiné *Analecta Comeniana* (1909; MÁTEJ 1962, 21).

Lembit ANDRESEN (1997, 293) uvádí, že *Dvěře jazyků* byly vydány ve třech zvláštních verzích také v Rize už v roce 1641, v téže době tam údajně vyšla jejich zjednodušená verze nazvaná *Předsíň* [...] (*Vestibulum* [...], 1636), a existovalo dokonce i druhé vydání obou těchto knih z roku 1651. Lotyšské prameny zaznamenávají řížskou *Předsíň* až v roce 1685 a opakovaně se zmiňují o řížském vydání latinsko-německo-polské verze *Světa viditelných věcí v obrazech* (*Orbis sensualium pictus*, latinsko-německy 1658) z roku 1682: obě tyto knihy jsou dnes přístupné v Lotyšské národní knihovně. Je známa rovněž latinsko-švédská verze z roku 1683 (ZUSĀNE 2000, 69).⁷⁹ V roce 1767 vyšel latinsko-polský *Svět v obrazech* ve Vilniusu a o rok později tamtéž dvoujazyčné *Dvěře jazyků*.⁸⁰ V Pobaltí podobně jako i jinde v Evropě tedy začala recepce Komenského odkazu jeho nejúspěšnějšími jazykovými učebnicemi.

Jedním z prvních propagátorů Komenského didaktických metod v Rize byl český exulant Jiří František Holík (Holyk, po 1620 – kolem 1710), který opustil Čechy kolem roku 1666, nejprve působil jako český pastor ve Wittenbergu, poté byl vyslán do Švédska, po roce 1677 krátce pobýval v Královci a v témže roce přišel do Rigy. Stal se tam učitelem polské školy a pravděpodobně inicioval zmíněné řížské vydání latinsko-německo-polského *Světa v obrazech* (STRADIŅŠ 2001, 368). Holík vynikl zejména v ovocnářství a štěpařství a své moderní způsoby roubování ovocných stromů ověřoval v pokusných

⁷⁸ Také první lotyšský učitelský seminář založený pro potřeby ochranovského hnutí v roce 1738 v dnešní Valmieře vycházel z Komenského principů (kap. 4.1.2.) a v 18. století pozdvihl livonskou vzdělanost.

⁷⁹ MINGINAS (1958, 100) se zmiňuje také o latinsko-polském vydání *Dveří jazyků* v Královci. Rok vydání neuvádí (stejně jako PUPŠYS 2002), ale došlo k němu pravděpodobně ještě za života Komenského, protože kniha byla dedikována zmíněným knížatům Radvilům. V jejím úvodu autor vysvětluje, proč zatím nebyla použita litevština (není ještě dost kodifikovaná, má mnoho nářečí a Litevci umějí polsky), ale v budoucnu tuto možnost nevylučuje.

⁸⁰ Podle MINGINASE (1958, 100) se Komenského učebnice na území Litvy široce užívaly v kalvínských a piaristických školách. První dochovaný ruský překlad díla *Orbis pictus* pochází z roku 1760.

zahradách za hradbami Rigy, později zničenými velkou severní válkou. V Rize vydal v němčině dvě knížky o zahradnictví⁸¹ a jeho dílo mělo ohlas i v Německu. Zemřel během epidemie moru v bídě a zapomnění, ale jeho zásluhy o šíření Komenského myšlenek a zejména jeho ovocnářské dílo je v Lotyšsku připomínáno dodnes.

S českými zeměmi je tam často spojován Johann Christoph Brotze (Broce, 1742–1823), jehož předci byli v polovině 17. století nuceni z náboženských důvodů odejít do exilu. Brotze se narodil už ve Zhořelci, studoval teologii a filozofii v Lipsku a Wittenbergu a v roce 1768 se odstěhoval do Rigy, kde učil na lyceu. Zatímco v Čechách tento německý pedagog a etnograf není znám, pro lotyšskou kulturu má mimořádný význam: sestavil totiž desetisvazkovou *Sammlung verschiedener Liefländischer Monumente* [...] (Sbírku různých livonských památek [...]), v níž pomocí kreseb a příslušných komentářů s vědeckou pečlivostí zaznamenal detaily soudobého života lotyšských a estonských měst i vesnic, vytvořil tedy jakýsi „livonský svět v obrazech“.⁸² Brotzeův vztah ke Komenskému dílu se zatím nepodařilo prokázat, ale je velmi pravděpodobné, že ho jako pedagog s českými evangelickými kořeny dobře znal.

3.1.3. J. A. Komenský a Ernst Glück

Poznání je u Komenského nerozlučně spjato s vírou v Boha, proto i jeho náprava „moudrosti mysli“ nedělitelně souvisí se „zbožností srdce“. V souvislosti se *Dvěřmi jazyků* Komenský jasně napsal: „Co jsem psal pro mládež, psal jsem nikoli jako pedagog, ale jako teolog“ (COMENIUS [1657]7, 27). Komenskému nešlo o dílnu „lidskosti“ v dnešním, sekularizovaném pojetí (jak se opakovaně tvrdí i v Pobaltí), nýbrž „o dílnu zbožnosti, jejímž ‚výrobkem‘ není vzdělanec, nýbrž dělník na vinici Páně, usilující o absolutní výtěžky v podobě univerzální spásy“ (PALOUŠ 1994, 9). V následujících kapitolách budeme tedy sledovat tuto teologicko-pedagogickou linii a její postupnou sekularizaci v Livonsku.

⁸¹ Šlo o knihy *Vereinigter Liff- und Aus-Ländischer Garten-Bau* (Spojené livonské a zahraniční zahradnictví, 1684) a *Versprochenes Blumen- und Küchen-Garten-Büchlein* (Slíbená knížka o květinové a kuchyňské zahradě, 1687), obě vydané J. G. Wilckenem, vydavatelem Komenského *Světa v obrazech* a lotyšské *Bible* (STRADIŇŠ 2001, 367 a 418). Podrobně se Holíkové osobnosti a dílu věnoval estonský spisovatel a etnolog Ilmar TALVE (1955).

⁸² Originál díla uchovává Lotyšská akademická knihovna, byl zpracován digitálně a vydán také knižně ve čtyřech lotyšských dílech (BROCE 1992–2007) a jednom estonském (BROTZE 2006).

Nejvýznamnějším Komenského následovníkem v lotyšské části Livonska v 17. století byl Ernst Glück.⁸³ Na rozdíl od místních německých pastorů píšících lotyšsky byl cizincem, podobně jako pozdější ochranovští v čele s Christianem Davidem. Ve srovnání s Komenským Glück sice nebyl pronásledovaným exulantem, kterému ležel na srdci osud vlastního národa, ale stejně jako Komenský strávil velkou část svého života v cizích zemích v evangelizační a pedagogické práci pro místní obyvatelstvo, zejména pro jeho sociálně nejnižší vrstvy. Komenský upínal své naděje ke Švédsku, protestantské velmoci své doby, u níž se mu potřebné podpory nakonec nedostalo. Glück naproti tomu pracoval ve službách švédského krále, a to v nejvýchodnějším koutu švédské provincie Livonska. Komenský je považován za předchůdce pietismu a i když sympatie Glücka k tomuto obrodnému hnutí byla zpochybňována (zejména lotyšským exilovým historikem Edgarsem DUNSDORFSEM 1979), je prokázáno, že si dopisoval s oběma hlavními zakladateli pietismu Spenerem i Franckem (GRUDULE 2007a, 59). Také tyto kontakty ho pravděpodobně povzbuzovaly k tomu, aby se „s překvapivou vytrvalostí účastnil vzdělávání lotyšské a později ruské mladé generace a překladu náboženských spisů“ (tamtéž).

Glückovou hlavní zásluhou v kulturních dějinách Lotyšska a vůbec Pobaltí byla jeho zásadní účast na prvním vydání úplného překladu *Bible* v lotyštině, dokončeném v roce 1694. Zároveň šlo o první podobné vydání v původních jazycích Pobaltí: celá *Bible* vyšla litevsky až v roce 1735 a estonsky v roce 1739, tedy současně s druhým vydáním lotyšským, obě s podporou hraběte Zinzendorfa. Komenský sice *Bibli* do češtiny překládat nemusel, o to se postarala řada jeho předchůdců, ale i on se chtěl podílet na zdomácnění knihy knih v Pobaltí. Podle PUPŠYSE (2002, 179–188) podporoval její úplný litevský překlad, který v letech

⁸³ E. Glück (lot. Gliks, 1652–1705) pocházel z rodiny saského luterského pastora, na univerzitě ve Wittenbergu a v Lipsku studoval klasické jazyky a teologii, včetně pietismu. Při studii se seznámil také s Komenského učebnicemi a s jeho pedagogickou teorií. Lotyštinu se začal učit pravděpodobně s pomocí překladatele Jānise Reiterse a zdokonaloval se v ní celý život (naučil se též estonsky a rusky). Roku 1673 začal spolu s německým teologem a pozdějším livonským generálním superintendentem Johannem Fischerem provádět náboženské a vzdělávací reformy švédské vlády v Livonsku: působil jako luterský pastor nejprve v Daugavgrīvske pevnosti (Daugavgrīvas cietoksnis) nedaleko Rigy a poté v Alūksne (něm. Marienburg), kde v letech 1683–1702 zakládal školy pro lotyšské i ruské děti, vzdělával pro ně učitele a napsal lotyšský slabikář. Překládal také duchovní texty, např. luterský katechismus a kancionál, ovšem jeho životním dílem se stal první úplný překlad *Bible* do lotyštiny (1685–94, 2. vydání 1739), a to z originálu, s přihlédnutím k Lutherovu překladu a s využitím práce některých svých předchůdců, zejména Christophora Füreckera. Vydání na žádost Fischera financoval švédský král Karel XI. Glück pořídil také ruský překlad *Bible* (vznikl ještě v Livonsku, ale jeho rukopis se nedochoval), za velké severní války byl zajat ruským vojskem a roku 1702 odvezen do Moskvy spolu se svou schovankou Martou Helenou Skavronskou (Skowrońskou) – ta se stala druhou manželkou cara Petra I. Velikého a po jeho smrti carevnou Kateřinou I. V Moskvě Glück ještě nabízel své služby carovi, vedl školu gymnaziálního typu, psal učebnice a překládal, ale po několika letech zemřel, místo jeho posledního odpočinku je neznámé.

1657–1660 pořídil litevský kalvinista Samuelis Boguslavas Chilinskis (Samuel Bogusław Chiliński, asi 1634–1668), s jehož otcem, kalvínským knězem Adrianasem Chilinskisem se Komenský setkal na zmíněné konvokaci v Orle. Komenský se přimluvil za financování tohoto vydání z anglických prostředků určených českým bratřím ve Velkopolsku. Tisk započatý v roce 1660 v Londýně byl nakonec pro výhrady ke kvalitě překladu a z finančních důvodů zastaven: z *Bible* se zachovaly jen tři neúplné výtisky a rukopis se nedochoval. Komenského zájem o šíření Božího slova v jazyce malého etnika se však shodoval s intencemi Glückovými.

Vydání lotyšské *Bible* mělo pochopitelně zásadní význam pro další vývoj lotyšské jazykové normy a duchovní i umělecké literatury. Aina ZUSĀNE (2000, 72) uvádí, že styl překladu je obrazný a srozumitelný a že Glück tímto svým dílem dokonce překonal Komenského, neboť zásadně, zejména stylisticky, obohatil jazyk, který nebyl jeho mateřštinou. Naproti tomu Māra Grudule soudí, že „v lotyšské kultuře a také literatuře měly nesrovnatelně větší význam biblické postavy, legendy a symboly, Bible jako pramen náboženských, filozofických, historických a mytologických spisů a kulturní fenomén než právě jazyk užívaný v překladu Ernsta Glücka [...]“ (GRUDULE 2007a, 54), který byl navíc později mnohokrát redigován a opravován.⁸⁴ Přesto se tento překlad a sám jeho autor stal lotyšským symbolem, dokonce s mytickým nádechem. Grudule to dokládá častým ztvárněním Glückovy postavy v lotyšské literatuře, a to v meziválečných historických románech Aleksandrse Grīnse, Pilsoņu Jēkabse a Kārlise Zariņše, v poezii Pēterise Ērmanise, Edvartse Virzy, Erikse Ādamsonse, a sleduje dokonce i několik ohlasů Glückova mýtu v poválečném období. I tato rozsáhlá literární reflexe připomíná zájem českých spisovatelů o Komenského.

Stejně jako pro Komenského, i pro Glücka bylo alfou a omegou jeho snah šíření křesťanství prostřednictvím vzdělání, a to v globálním měřítku: i když Glückův záběr byl podstatně menší, jeho ambice potvrzuje překlad *Bible* nejen do lotyštiny, ale i do ruštiny. Glückovo pastorační působení v Livonsku bylo podobně jako později u ochranovských spíše působením evangelizačním, neboť křesťanská víra místních nevolníků byla nucená a úroveň obecného vzdělání žalostně nízká: „Kostel a oltář je prázdný, protože vládne nechuť jak ke slovu, tak ke svátosti. Proti takové zkáze mohou pomoci jedině školy“ (cit. podle ANSPAKS 1991, 35). Zároveň se Glück shodoval s Komenským v jeho demokratických a humánních názorech: i když nepožadoval všeobecné vzdělání a stejný přístup ke vzdělání pro všechny,

⁸⁴ Předmluvu k prvnímu vydání napsal nejvyšší představený místní luterské církve Fischer, přičemž Glückovo jméno v něm nebylo zmíněno.

žádal vládu, aby „každá obec měla svou školu, která by nebyla daleko od domova dětí“ (HILLNER 1918, 37), a vrchnost vybízel k pomoci chudým dětem, kterým sám často poskytoval potraviny (tamtéž, 34). Zusāne soudí, že z hlediska pedagogických principů se Glück s Komenským shodoval zejména v požadavku výuky v rodném jazyce či kázně ve škole (za záškoláctví ovšem připouštěl tělesné tresty) a že Komenského didaktické postupy používal ve svých slabikářích. Glück je nazýván „otcem škol pro učitele“: sám připravoval učitele z řad Lotyšů, díky nimž se v letech 1695–1697 několik tisíc livonských dětí naučilo číst (ZUSĀNE 2000, 71–72). Glück se mohl také přimluvit u nakladatele Johanna Georga Wilckena, který vydal lotyšskou *Bibli*, za zmíněná řížská vydání Komenského učebnic, zejména *Světa v obrazech*. Ludis BĒRZIŅŠ (1935, 34) cituje zprávu z časopisu *Nova literaria* z roku 1699, že se Glück chystá vydat *Svět v obrazech* v řečtině, latině, němčině a v ruštině: pravděpodobně tedy šlo o překlad Gezeliova tartuského vydání do ruštiny, zda se tento plán uskutečnil, není známo. Glückův přínos lotyšské vzdělanosti byl shrnut takto: „Jeho jméno a jeho činnost byla spojena s otevřením prvních škol pro lotyšské rolníky, s přípravou prvních učitelů, s polotyštěním školství a rovněž se sestavením lotyšského slabikáře. Tato Glückova neúnavná činnost zanechala nesmazatelné stopy na úsvitu školství pro děti lotyšských rolníků“ (ŪSIŅŠ 1998, 38).

Glück je tedy první velkou osobností lotyšské kultury, u níž můžeme sledovat obdobné křesťanskovýchovné snahy jako u Komenského, a to nejen v lokálním, ale i v širším měřítku, alespoň v rámci Ruska. Glückovy ambice samozřejmě nedosahovaly rozměrů Komenského všenápravy, která byla navíc důkladně podložena teologicky i filozoficky (pansoficky), ale v zásadě s těmito myšlenkami byly v souladu a alespoň v oblasti didaktiky jimi byly prokazatelně inspirovány. Glückovy styky s představiteli pietismu, který Komenský v mnohém předjímal, byly pak předzvěstí prvního zásadního evangelizačního, vzdělávacího a následně emancipačního hnutí v Livonsku, jež vyvolala obnovená Jednota bratrská.

3.2. J. A. Komenský a G. F. Stender

3.2.1. Srovnání Komenského a Stenderova díla

Mnohem pomaleji se vzdělání a školství šířilo v Kuronsku, kde se ústřední postavou předobrozenských osvícenských snah ve druhé polovině 18. století stal Gotthard Friedrich Stender.⁸⁵ Tento místní pastor, spisovatel a jazykovědec německého původu sehrál v lotyšské kultuře v mnohém ohledu podobnou roli jako Komenský v kultuře české. Stender se stal hlavním představitelem lotyšského klasicismu a osvíceneckého racionalismu s preromanticky senzualistickými prvky, proto u něj lze sledovat řadu paralel s myšlením Komenského, který tyto evropské směry v mnohém předjímal. Obě osobnosti spojuje už samotný záběr a struktura jejich díla. Tak jako Komenský psal i Stender v původním domácím jazyce, ale také v němčině a v latině, a obracel se nejen k místnímu nevolnickému obyvatelstvu, jehož osud měl na mysli především, ale i k vládnoucím církevním a světským kruhům. Stender nebyl pronásledovaným vyhnanecem, většinu života strávil na lotyšském venkově, a zřejmě proto jeho nápravné dílo nemělo světové ambice jako u Komenského. Struktura díla obou učenců je ovšem v mnohém podobná: přidržíme-li se rozdělení naplněných i nenaplněných záměrů mladého Komenského podle Josefa BRAMBORY (1983), lze spatřovat zejména tyto shody:⁸⁶

⁸⁵ G. F. Stender, zvaný Stender starší (lot. Vecais Stenders, 1714–1796) pocházel z rodu, který sídlil ve východním Kuronsku (lot. Sēlija) už po tři generace a pocházelo z něj několik luterských pastorů. Studoval teologii, klasické jazyky a rétoriku na univerzitě v Jeně a zejména v Halle, jednom z center pietismu a svým způsobem i komeňianismu (pozn. 31). Za studií tam pracoval jako vychovatel Franckeho sirotčince, avšak s pietisty se dostal do konfliktu a přiklonil se k racionalistickému učení místního profesora matematiky a přírodních věd Christiana Wolffa. Tento známý filozof navazující na Gottfrieda Wilhelma Leibnize musel v době Stenderových studií hallskou univerzitu opustit, ale v přednáškách tam pokračoval jeho žák Alexander Gottlieb Baumgarten. Univerzitu zakrátko opustil i Stender a vrátil se do Kuronska, kde pracoval jako učitel a pastor, začal se věnovat matematice, astronomii a geografii a rovněž lotyšské filologii. Svou literární dráhu zahájil překladem „fyzikálních básní“ Bartholda Heinricha Brockese (1680–1747), svého staršího německého současníka, jenž se ve své lyrice „snažil rozumně vysvětlit dokonalost přírody, jež přispívá k vnitřnímu posílení věřícího křesťana. [...] U Brockese došlo k adekvátnímu spojení přírodní vědy a teologie“ (BAHR 2006, 43). Brockesův duch, v mnohém blízký Komenskému, vtiskl ráz i další Stenderově tvorbě. V roce 1759 se Stender vrátil do Německa a působil také v Kodani, kde dánskému králi Frederiku V. zhotovil dva pozoruhodné glóby. V Petrohradě se neúspěšně pokusil o práci v akademii věd, později marně žádal o čestné členství v ní. Od roku 1766 působil ve východokuronské provincii jako pastor v Sēlpilsu a Sunākste a svůj kraj dále než do kuronského hlavního města Jelgavy neopouštěl. Spolupracoval s jelgavskou Academia Petrina, založenou posledním kuronským vévodou Petrem Bironem jako akademické gymnázium s univerzitními ambicemi. Byl pochován v Sunākste a na svůj náhrobek si nechal vytesat slovo *Latwis, Lotyš*.

⁸⁶ JAK – Komenský, GFS – Stender. Vročení se týkají prvního vydání, není-li uvedeno jinak.

1. Díla encyklopedická: JAK – nedokončené *Theatrum universitatis rerum to jest divadlo světa* [...] (rukopis převážně 1616–1618); GFS – *Augstas gudrības grāmata no pasaules un dabas* (Kniha vysoké moudrosti o světě a přírodě, 1774). Obě díla byla napsána v lokálních jazycích pro široké vrstvy obyvatelstva.

2. Díla filologická: JAK – česko-latinský *Slovník jazyka českého (Linguae Bohemicae thesaurus*, shošel v Lešně roku 1656); GFS – oboustranný lotyšsko-německý slovník *Lettisches Lexikon* (I–II, 1789). Zatímco pro humanismem odchovaného Komenského byl aktuální vztah češtiny k univerzální latinské vzdělanosti, Stender sledoval místní praktické cíle a lotyštinu porovnal s němčinou.

3. Díla nábožensko-vzdělavatelská: JAK – nedokončené *Theatrum Scripturae (Divadlo Písma)* z něhož vycházel *Manuálník aneb Jádro celé Biblí svaté* (1658); GFS – *Svēti stāsti* (Svaté příběhy, 1756), později vydávané jako *Mazā bībele* (Malá Bible, 1790), populární převyprávění biblických příběhů podle vzoru Johanna Hübnera (1714). Obě díla byla určena k pastorači v místních jazycích.

4. Díla historicko-vlastivědná: JAK – započaté *Antiquitates Moraviae (Starožitnosti země moravské)* či mapa Evropy, později realizovaná mapa Moravy a bratrská historiografie; GFS – zhotovil dva glóby, historická díla u něj chybějí.

5. Díla pedagogicko-mluvnická: JAK – ztracená *Grammaticae facillioris praecepta* (1616, *Počátky snazší mluvnice*), pozdější *Grammatica Latina nova methodo concinnata* (1631, *Latinská gramatika dle nové metody sestavená*); GFS – *Neue vollständigere lettische Grammatik* (Nová úplnější lotyšská gramatika, 1761 a 1763), doplněná *Lettische Grammatik* (Lotyšská gramatika, 1783).

Pokud Komenský ve svých záměrech „nejpronikavěji pokročil na cestě [...] lingvistické“ (BRAMBORA 1983, 4), pak o Stenderovi lze říci totéž: jeho slovník a gramatika se staly na dlouhá desetiletí základem lotyšské lingvistiky a seznámily s lotyštinou i zahraniční lingvisty, včetně našeho F. L. Čelakovského, J. Zubatého a dalších.

Stender i Komenský vynikli také na poli literárním, a to jak v próze, tak v poezii. Ve srovnání s Komenského prózou, zejména jeho *Labyrintem světa a rájem srdce* (1631), mají Stenderovy *Jaukas pasakas un stāsti* (Pěkné pohádky a příběhy, 1766; doplněné *Pasakas un stāsti /Pohádky a příběhy/, 1789) značně světský ráz, což platí i o jeho umělých písních zvaných ziņģes (z německého singen: Jaunas ziņģes /Nové písně/, 1774; doplněné *Ziņģu lustes /Útěšné písně/, I–II, 1783–1789). Ziņģes měly nahradit lidové písně, jejichž ideovou**

a uměleckou hodnotu Stender podceňoval; tento nový žánr se záhy ujal a je v Lotyšsku populární dodnes. Stenderovy *ziņģes* měly didaktický ráz, ale byly také ovlivněny dobovým sentimentalismem, například rolnické lamentace, které mohou vzdáleně připomínat Komenského žánr útěšných spisů.

Stender podobně jako Komenský skládal také duchovní poezii, zejména v podobě klasicistních ód, které připojil i ke své *Knize vysoké moudrosti*. V *Lotyšské gramatice* se zabýval i poetikou, podobně jako Komenský ve spisu *O poezii české* (rukopis 1619–1621). Jako si Komenský uvědomoval působivost divadla při své drammatizaci *Dveří jazyků* ve *Schola ludus* [...] (*Škola hrou* [...], 1656), tak i Stender pomáhal svému synovi Alexandru Johannu Stenderovi (lot. Jaunais Stenders, tj. Stenders mladší) při překladu první lotyšské divadelní hry (1790, pozn. 56). G. F. Stender se tak stal nejen zakladatelem lotyšské světské prózy, poezie a – jak uvidíme dále – i knižní grafiky, ale podílel se rovněž na vzniku lotyšské dramatiky a některými literárními vědci je považován za zakladatele lotyšské národní literatury (kap. 2. 6.).

Také pro Stendera byla didaktika až sekundárním oborem: první slabikář vydal jako svou osmnáctou publikaci v roce 1782 (*Jauna ABC un lasišanas mācība*, Nový slabikář a výuka čtení). My se v dalším textu zastavíme u jeho učebnice *Bildu ābice* (Abeceda v obrazech, 1787), u níž je velmi pravděpodobná inspirace *Světlem v obrazech* (jak bylo uvedeno, vyšel v Rize 1682). Výukou jazyků se Stender nezabýval, ovšem Komenského metoda užitá ve *Dveřích jazyků* a jejich *Předsíní* (vyšla v Rize 1685) mu byla pravděpodobně známa. Na rozdíl od Komenského se Stender příliš nevěnoval teorii pedagogiky a didaktiky, chybí u něj pansofické spisy a zejména obdoba k *Obecné poradě*. Stender ovšem podobně jako Komenský vystupoval na obranu náboženství, a to v díle *Wahrheit der Religion wider den Unglauben der Freigeister und Naturalisten* (Pravda náboženství proti bezbožnosti volnomyšlenkářů a naturalistů, 1772, přeloženo i do ruštiny, 1785).

Řada typologických shod v teologických, filozofických, přírodovědných a společenských názorech obou myslitelů souvisí s tím, že Stender, podobně jako Komenský, přijímal mnohé renesanční ideje a byly mu vlastní myšlenky osvícenství (ty Komenský předjímal), ale zároveň jeho myšlení zůstalo zakotveno v teologii s prvky scholastiky a mystiky (SVELPIS 1978, 30): byl tedy rovněž „poutníkem na rozhraní věků“ (KUMPERA 1992) jako Komenský, i když věků jiných. Stender přikládal mnohem větší váhu matematice a vůbec exaktnímu poznání vycházejícímu z přírodovědeckého experimentu: studoval Wolffovy matematické spisy, zabýval se geografíí a geodézií, dopisoval si se slavným

matematikem Leonhardem Eulerem. Čerpal hlavně z německého osvícenství a myšlenek Leibnizových, které „jsou nejenom podobny myšlenkám Komenského, nýbrž dostaly od nich také v některých bodech podnět, což Leibniz sám zdůraznil“ ([ČYŽEVSKYJ] [1939a], 369).

Stender na rozdíl od Komenského svou přírodní filozofii detailně nepropracoval a také v ní nenacházíme výrazný triadický princip, ale podobně jako Komenský považoval přírodu za dynamický, nedělitelný, propojený celek: „Příroda je uvnitř živá a silná, plná vnitřního pohybu ve všech svých nejmenších částech [...]“ (STENDERS [1796], 295). „Všechny přírodniny na světě pocházejí jedna z druhé a jedna bez druhé nemohou být“ (tamtéž, 303). Pro oba myslitele je vrcholem stvoření člověk: „Všechny věci na zemi jsou podřízeny vládě člověka, člověk je pánem všech věcí“ (tamtéž, 305). Podobně jako Komenský, který za „počátky“ (principy) světa považoval látku, světlo a ducha, ve shodě s neoplatonskou a renesanční tradicí počítal i Stender s „duchem přírody“, s „duší světa“ jako s organizující silou přírody, byl tedy zastáncem oduševnělosti hmoty, hylozoismu (SVELPIS 1978, 34). To Stendera vedlo k zájmu o alchymii (kterou se zabýval i Komenský), ale také o „přírodní magii“, tedy o výklady snů, telepatii, chiromantii a jiné tajné nauky. Stender by pravděpodobně zcela neodmítal ani revelace, které byly tak důležité pro Komenského, a byla by mu blízká i myšlenka neukončeného zjevení, kterou pojímal v typicky osvíceneckém duchu: „Co jiného je umění a věda, která se díky výchově šíří mezi lidmi, než svého druhu pokračování Zjevení?“ (STENDER 1784, 279). Stender ve svém myšlení tedy také integroval náboženskou víru a vědecké poznání, a přitom za vrchol poznání považoval nikoli rozumové, ale mystické poznání, „pocit srdce“, „životní pocit“: „konečný cíl každé filozofie je nikoli odhalení pravdy, ale obdiv“ (tamtéž, 81). Konečně Stendera spojuje s Komenským jeho irénický ideál: přál křesťanům „zlatý věk věčného míru. Toho lze dosáhnout univerzálním evropským systémem, který nedovolí křesťanům pozdvihnout meč proti svým bratřím [...]“ (tamtéž, 469).

Stender se ve svých dílech opíral o idealistické koncepce, které v osvícenské době směřovaly k naplnění novým, „živelně materialistickým obsahem“ (SVELPIS 1978, 32). Zvláště patrné je to na jeho opatrném příklonu k panteismu, vedoucímu k určitým výhradám vůči křesťanské ortodoxii a tradičnímu výkladu *Bible*. Jako pastor si ovšem otevřený konflikt s církví nemohl dovolit, proto v jeho díle nacházíme jen určité náznaky panteismu, které ho sbližují například s Giordanem Brunem nebo Baruchem Spinozou (tamtéž, 33). Stender rozhodně vystupoval proti deismu, který považoval za projev volnomyšlenkářství a nedostatku víry (tuto tendenci vytýkal i Leibnizovi a Wolffovi – tamtéž, 32). Jistým, i když poněkud problematickým spojovníkem mezi Stenderem a Komenským je svobodné

zednářství. To prokazatelně čerpalo z Komenského díla, zejména z jeho *Panegersie* a didaktických spisů (RÝDL 1991, 96–97); Stender měl styky se zednářskou lóží v Jelgavě, ovšem jeho příslušnost k ní je málo pravděpodobná a jeho vztah k zednářství byl rozporuplný. Přijímal však právě tu myšlenku, které zednáře spojuje s Komenským, totiž že porušenou přirozenost člověka je možno napravit vzděláním (SVELPIS 1978, 41).

Podobně jako u Komenského (a také u Glücka), Stenderovým hlavním cílem bylo všeobecné upevňování křesťanské víry a morálky prostřednictvím vzdělání, zejména prostého lidu. Jako Komenský byl i Stender přesvědčen, že rolník má právo na neomezené vzdělání a v tomto směru věřil v jeho schopnosti. Dbal také na praktickou hospodářskou osvětu a zlepšování životních podmínek rolníků. Nabádal je k poslušnosti vůči vrchnosti, ale jako jejich mluvčí zároveň apeloval na osvícenost vrchnosti. Stender nevybízel (na rozdíl od sociálně radikálního Merkela) ke zrušení nevolnictví, byl liberálním reformistou. Lotyšé povzbuzoval k duchovnímu i materiálnímu pokroku a považoval je přitom za plnohodnotný národ, k němuž se na svém náhrobku sám přihlásil a v jehož budoucnost věřil. Ve své práci venkovského pastora a učitele, daleko od revolučních procesů tehdejší doby, vycházel podobně jako Komenský z křesťanství a usiloval alespoň o lokální společenskou kultivaci a harmonii. Učil nevolníky „správnému životu ve svém stavu, nabádal je k poslušnosti, poddanosti, k úctě k vrchnosti a k mravní sebevýchově, ke kultivaci mravů a přitom neustále zdůrazňoval také důležitost znalostí“ (STRADIŇŠ 1988, 36). Šlo mu tedy o podobnou nápravu jako Komenskému, i když jen v místním rozsahu a s méně propracovaným teoretickým základem.

3.2.2. Komenského *Svět v obrazech* a Stenderova *Abeceda v obrazech*

Stenderova útlá knížka malého formátu s názvem *Bildu ābice* (*Abeceda v obrazech*)⁸⁷ vyšla v Jelgavě v roce 1787, v době intenzivního rozvoje vydavatelské činnosti určené lotyšským nevolníkům, a stala se mezníkem lotyšské didaktiky. Šlo o druhý Stenderův slabikář, navazující na přibližně stoletou lotyšskou tradici těchto učebnic, tentokrát však s barevnými ilustracemi a se zdokonalenou metodou čtení,⁸⁸ která odpovídala Komenského požadavku srozumitelnosti výuky. Stender učil číst německé spřežky užívané v lotyšských textech nikoli grafematicky, ale foneticky, navíc hlásky, slabiky a slova určené ke čtení uspořádal systematicky a přiblížil je reálnému jazyku. Místo memorování abstraktních dogmat katechismu žáci získávali poučení o běžném životě a byli vedeni k mravnosti a poslušnosti, čímž byl posílen světský a eticko-didaktický rozměr výuky. Stender tak následoval nejen německého osvícenského pedagoga Friedricha Eberharda von Rochowa, ale také Komenského, z jehož *Světa v obrazech* mohl převzít hlavní inovaci slabikáře – obrázky, navíc doplněné rýmovanými verši. Tato metoda byla později v Lotyšsku použita až v 60. letech 19. století. Podobně jako Glück získal pobaltské prvenství svým překladem *Bible*, tak i Stenderův obrázkový slabikář byl první: jeho estonský protějšek vyšel v roce 1795 (Otto Wilhelm Masing) a litevský až v roce 1824 (Kajetonas Nezabitauskis-Zabitis; PUPŠYS 2002, 198–210, 230). Nehledě na poměrně vysokou cenu se učebnice stala velmi populární: vyšly její opakované dotisky a prodávala se až do konce 30. let 19. století (APĪNIS 1977a, 33).

Stender doprovodil jednotlivá písmena abecedy a jejich názvy vlastnoručně navrženými ilustracemi (celkem dvaceti čtyřmi dřevořezbami), přičemž na každé stránce jsou umístěny tři obrázky spolu s rýmovaným dvojverším, začínajícím příslušným písmenem. A. Apīnis styl těchto dvojverší charakterizuje takto: „Je to typický verš Stendera staršího – bez zbytečných slov, sevřený, bohatý na informace, energický, obrazný, blízký aforismu“ (tamtéž, 34). Obrázek a dvojverší na titulní stránce ohlašovalo určení knížky (STENDERS [1787]):

⁸⁷ Název bychom mohli přeložit také jako *Obrázkový slabikář*, chceme ho však přiblížit učebnici Komenského, a to v souladu s ruským překladem v lotyšském reprintu z roku 1977.

⁸⁸ Vrchnost považovala písemné projevy rolníků za nebezpečné: dovednost psaní se začala šířit v sousedním Livonsku díky ochranovským rukopisům a také díky slabikáři Christopa Hardera z roku 1784 (APĪNIS 1977a, 31).

*Gods mātei, kas to mīļi dar',
Ko tēvs dēļ darbiem tā nevar.*

„Čest matce, že dělá ráda,
co pilný otec nezvládá.“

Šlo tedy o pomůcku při domácí mateřské výuce, která byla v té době v Kuronsku velmi rozšířená. Ve srovnáním s Livonskem se tam školství rozvíjelo pomaleji: teprve v době vydání Stenderova slabikáře, tedy v 80. a 90. letech 18. století začali ojedinělí dobrodinci zakládat školy pro rolnické děti. Zatímco v Livonsku v té době dosahovala gramotnost (schopnost čtení) v průměru až dvou třetin dospělého obyvatelstva, v Kuronsku to byla jen jedna třetina (tamtéž, 32). Výchovné a vzdělávací obrázky a poučení v malých uživatelských slabikáře vzbuzovaly touhu po čtení a znalostech, zbožnost a obdiv k Božímu stvoření, nabádaly k rozumnému a u dívek i k ctnostnému způsobu života, pracovitosti a přiměřenému vytváření majetku. Stender hojně používá obdobu Komenského synkritické metody, kdy srovnává lidský svět s přírodou: děti získávají moudrost z knih tak, jako pilné včely sbírají med, jsou k sobě hodné jako krotké ovečky, kořalka hubí mládence, jako blesk ničí dub, lidé se připravují na zimu podobně jako mravenci, děti poslouchají rodiče jako kuřata kvočnu. Podobně jako Glück (a na rozdíl od Komenského) Stender hrozí tělesnými tresty: neposlušné dítě je třeba zkrotit rákoskou jako hřebce bičem, po práci však přichází čas na veselý zpěv, nejlépe Stenderových *ziņģes*. Na posledním obrázku k písmenu *č* (*tsch*) stojí v krajině muž s dítětem a ukazuje mu okolní svět, což doprovází toto dvojverší:

*Čurīts lec pie tēva rociņas,
Tas tam rād' tās Dieva radības.*

„Pachole k otcově ruce přiskakuje,
ten mu ta Boží stvoření ukazuje.“

Podoba se známou úvodní ilustrací a začátkem *Světa v obrazech* („Pojď sem, pachole! Uč se moudrým býti.“) pravděpodobně není náhodná: stejný výtvarný motiv na titulní straně prvního vydání Stenderovy *Knihy vysoké moudrosti* byl Komenským „očividně inspirován“ (APĪNIS 1977a, 34). Na rozdíl od Komenského, který v pozadí obrázku naznačuje nejen přírodu, ale i město, Stender vykresluje ryze venkovskou krajinu s lesy, poli, pastvinami, koňmi, ovce a ptáky, v popředí se stromem a květinami, to vše pod oblohou s obláčky. To nejdůležitější však mají oba světy společné: z levé strany je ozařuje slunce a jeho dlouhé paprsky jakoby naznačují spojení nebe a země.

3.2.3. Stenderova *Kniha vysoké moudrosti*

K vrcholným Stenderovým dílům patří *Kniha vysoké moudrosti*. Poprvé vyšla v roce 1774 v Jelgavě a Aizpute, po dvou letech, tedy v roce 1776, následovalo druhé, nezměněné vydání a potřetí byla kniha vydána v roce Stenderovy smrti (1796) v upravené a rozšířené podobě, kterou připravil jeho syn. Toto vydání získalo největší popularitu a vycházíme z něj i my (přesněji řečeno z jeho reprintu z roku 1988). Vyšlo rok po začlenění Kuronska do ruského impéria, proto bylo doplněno oslavou carevny a Ruska i údaji o ruské historii. Objevuje se tu myšlenka, že Livonsko a Kuronsko bylo od dob středověkého Livonska Ruskem znovu sjednoceno a že obyvatelé těchto gubernií tvoří jeden národ. Ve srovnání s otcem byl Stender mladší kritičtější k násilné christianizaci místního obyvatelstva a k jeho nespravedlivé sociální situaci; národním snahám Lotyšům však nakloněn nebyl a jejich budoucnost viděl v poněmčení.

Také tato kniha znamenala výrazný mezník v dějinách lotyšské vzdělanosti: bylo to první lotyšské dílo s převažujícím světským obsahem, které přinášelo „milým Lotyšům“ základy veškerého vědění o celém světě a přírodě, tedy v souladu s Komenského zásadou „všem všechno všestranně“.⁸⁹ Stender jako pastor a praktický teolog měl přitom rovněž na mysli především prohloubení zbožnosti čtenářů předestřením zázraku Božího stvoření, proto nezapomínal v každé kapitole chválit Boží velikost a moudrost. Poprvé zde v lotyštině podal základní poznatky o nebi, zemi a atmosféře, o evropských zemích a národech (mezi nimi jmenuje i Čechy – *Biemi*). Postupuje od nejbližšího okolí čtenáře ke vzdálenějšímu, z Kuronska se přes Livonsko a Estonsko dostává do Petrohradu a dále do Asie, Afriky, Ameriky a Austrálie. Pro lotyšské venkovany byly jistě atraktivní kapitoly o horách a pouštích, zemětřeseních a sopkách, mořích a vodních tocích, také o exotických zvířatech a rostlinách. Podrobně je tu probírána astronomie: Slunce a Měsíc, jejich zatmění, dále lotyšský kalendář,⁹⁰ hvězdy a planety, je tu podán první lotyšský výklad Koperníkovy heliocentrické soustavy. Boží moudrost nemůže dopustit, aby jiné světy zůstaly neobydleny: „Ať je na Měsíci jakkoli, my k počtě Boha věříme, že tam nevládne zkáza, ale že tam rovněž žijí obyvatelé, také o ně se Bůh stará a ti rozmnožují jeho čest a slávu“ (STENDER [1796], 281). Obyvatelstvo Stender předpokládá i na Venuši, vůbec na všech planetách a hvězdách

⁸⁹ Kniha sloužila dokonce i pobaltským Němcům, v jejichž literatuře též neměla obdoby.

⁹⁰ Včetně historicky nejednoznačných starolotyšských názvů měsíců: dnešní lotyština, na rozdíl od litevštiny, užívá názvy latinské.

a dokonce i na Slunci: „Nad Sluncem není věčná noc, ale den. Proto může být spíše nebesy než peklem“ (tamtéž, 234). Závěr první části encyklopedie je věnován živé a neživé přírodě, přírodním zákonům a stručné historii lidstva od biblických dob po současnost. Druhá část díla obsahuje patnáct „ód a umělých písní“ (*augstas dziesmas un ziņģes*), oslavujících Boha a přírodu. Lze tedy shrnout, že Stender zde poprvé vyložil základní dobové poznatky v oboru meteorologie, geografie, astronomie, zoologie, botaniky, geologie, fyziky, filozofie a historie. Výrazně se tu projevuje postup od nejbližších skutečností ke vzdálenějším, snaha zaujmout atraktivními tématy, neustálý laskavý otcovský kontakt se čtenářem, ve všem je spatřována přítomnost Boží. Jak uvádí Jānis STRADIŅŠ (1988, 25), Stenderovy údaje věrně odpovídají stavu tehdejší vědy, slabší jsou jeho chemické výklady, kde se přidržuje aristotelské nauky a alchymie, podstatu elektřiny pak vysvětlil Stender mladší.

V úvodu svého díla Stender vyzdvihuje moudrost těmito slovy: „Čím více národ nabývá pravé, dokonalé moudrosti, tím se jeho štěstí pozdvihuje. [...] Moudrost vede ke šťastné vládě, moudrost zúrodňuje zemi, moudrost dává radost, zdraví, majetek a dlouhý život“ (STENDER [1796], 74). Následují rady ke čtení knihy: je důležité, aby ji čtenář dobře pochopil a hlavně využil nabyté znalosti. Nevolník má podle Stendera právo získávat nejen praktické rady pro život, ale i širší, abstraktní vzdělání: všichni lidé mají schopnost poznávat a rozumět (tamtéž, 75). Za inspirační zdroj Stenderovy encyklopedie byla považována kniha Johanna Christoha Gottscheda *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit* (První základy veškerého vědění o světě, 1733), ovšem STRADIŅŠ (1988, 30) soudí, že lotyšské dílo mohlo být zcela původní. Kromě zmíněné podobnosti titulní ilustrace encyklopedie zřejmě nemá žádnou prokazatelnou genetickou souvislost s učebnicemi Komenského, avšak jak jsme ukázali, typologické shody mezi oběma mysliteli jsou četné a právě v tomto Stenderově díle se nejvíce projevují Komenského didaktické principy: „o tom svědčí didaktický ráz knihy a principy přístupnosti, názornosti a vědeckosti, které jsou v ní použity“ (ZUSĀNE 2000, 74). Přitom šlo o ojedinělé dílo: „nepodařilo se zjistit, že by v době, kdy ve Francii vyšla slavná Diderotova encyklopedie, někde jinde v Evropě byla vydána ‚rolnická encyklopedie‘ podobného obsahu“ (STRADIŅŠ 1988, 12). Jak známo, o půldruhého století starší Komenského česká encyklopedie *Theatrum universitatis rerum to jest divadlo světa*, která měla být učencovým stěžejním dílem, zůstala díky nepřízni osudu nedokončeným a tehdy ještě nevydaným rukopisem. Stenderova encyklopedie nebyla v Lotyšsku překonána téměř po celé století.

V kapitole 3.2. jsme ukázali řadu paralel mezi osobnostmi a dílem G. F. Stendera a o století staršího J. A. Komenského. Oba učenci měli mimořádné a všestranné zásluhy

o rodící se novodobou kulturu svých národů, jejich myšlení se pohybovalo na přechodu epoch a předjímalo mnohé směry budoucího vývoje. Stender působil již v době osvícenského racionalismu, byl orientován na exaktní přírodovědu a ačkoli byl luterským pastorem, začínal opouštět církevní dogmata a otevíral cestu sekularizaci, zejména v literatuře. Nestojí u něj tolik v popředí typické akcenty české náboženské reformace a zvláště Komenského, jako byl triadismus nebo chiliasmus, objevují se u něj dokonce i prvky panteismu,⁹¹ avšak jeho životní poslání se v mnohém shodovalo s posláním Komenského. Jako všestranný učenec si vytkl za cíl součinnost s Božím působením při nápravě vzdělanosti, zbožnosti, morálky a sociálních vztahů, čímž výrazně přispěl k humanizaci soudobé společnosti. Stenderovo působení nemělo tak univerzální aspirace jako u Komenského, ale početně malému, tehdy utlačenému národu, jemuž věnoval své úsilí a k němuž se nakonec sám přihlásil, prospěl zásadně. Ačkoli přímá inspirace Komenským je u Stendera pouze pravděpodobná, typologicky jsou si obě osobnosti nepochybně velmi blízké.

3.3. České inspirace lotyšského národního hnutí

3.3.1. Lotyšská „hymna práce“

Na Stenderovo a současně také Merkelovo dílo navazovala generace mladolotyšů, která ve druhé polovině padesátých let 19. století zahájila vlastní lotyšské národní obrození (fázi B podle Hrocha, kap. 2.6.). Národní hnutí se rozvinulo v sedmdesátých a osmdesátých letech a vyvrcholilo masovým revolučním vzepětím v roce 1905. Cestu národní emancipaci otevřely politické otřesy v zahraničí: evropské revoluce roku 1848, polská povstání v letech 1830–1831 a zejména v letech 1863–1864 s dopadem na Latgalsko. Na domácí půdě byly rozhodující carské sociálně-ekonomické reformy 40.–60. let 19. století, které pro některé pobaltské gubernie znamenaly opožděné zrušení nevolnictví (v Latgalsku a v Litvě až v roce 1861) a ostatním přinesly revizi robotního systému, možnost pachtu či koupě půdy, celkově také zlepšení stavu základního školství a rozšíření účasti na místní samosprávě. Z hlediska lotyšského, převážně rolnického obyvatelstva byla rozhodujícím faktorem jeho trvalá nespokojenost, pramenící z vědomí ztráty svobody v důsledku křižáckých výprav ve 13. století: od 18. století se zvláště v ochranovském prostředí začaly šířit selské nepokoje.

⁹¹ Z Jednoty bratrské měl ke zjevení Boha prostřednictvím přírody nejbliže Komenský.

Národní hnutí mělo výrazně antifeudální charakter, primárně bylo namířeno proti německým baronům a duchovním, a proto mladolotyši směřovali své naděje k Rusku, kde také někdy nacházeli podporu. Mladolotyšské hnutí však bylo zároveň zakotveno v západoevropské ekonomické, politické i kulturní tradici a bojovalo nejen za národní a občanská práva, ale za lidská práva vůbec, včetně práva na vzdělání v rodném jazyce. Například Krišjānis Valdemārs v roce 1861 vyzýval ke zřízení nejméně sta tisíce škol pro děti ruských rolníků a doporučoval do nich zvat západoevropské pedagogy (LLV I, 113). Mladolotyši tedy usilovali o ideový přesah lokálních hranic a lotyšské národní zájmy chápali v univerzálním, všelidském kontextu.

Hnutí samo se zrodilo mezi lotyšskými univerzitními studenty v Tartu, kde ho od roku 1856 organizoval zmíněný Valdemārs spolu s Krišjānisem Baronsem a Jurisem Alunānsem. Tartuská univerzita byla tehdy pro Lotyše jedinou domácí (livonskou) vysokou školou, a jak už bylo uvedeno, byla to instituce s jistou komeniánskou tradicí: není proto vyloučeno, že se s Komenského učebnicemi setkali i lotyšští studenti, zejména Juris Alunāns, který zpočátku studoval filologii. ZUSĀNE uvádí, že mladolotyši ve svých textech málokdy odkazovali na konkrétní myslitele, zřejmě proto, že s jejich názory nakládali volně, tvůrčím způsobem: „Nikde se neobjevuje ani jméno J. A. Komenského, ale existují oblasti, u nichž je vliv velkého českého myslitele jednoznačně patrný – jsou to stanoviska v otázkách rodného jazyka, zakládání škol, metod a obsahu výuky, profilu učitele“ (ZUSĀNE 2000, 85). Badatelka ovšem zároveň jmenuje celou řadu dalších evropských filozofů a pedagogů (např. Rousseau, Helvétius, Diderot, Pestalozzi), kteří ovlivnili pedagogické myšlení mladolotyšů: konkrétní inspirace Komenského dílem jsou proto těžko identifikovatelné. ZUSĀNE spatřuje vlivy Komenského idejí či paralely s nimi zejména v mladolotyšském důrazu na teoretický i praktický rozvoj školství (správně ovšem zdůrazňuje, že jim na rozdíl od Komenského šlo o školství světové) a vedle již jmenovaných mladolotyšů zmiňuje pedagogické zásluhy lotyšských obrozenců Atise Kronvaldse (zakladatele moderní lotyšské pedagogiky), Andrejse Spāģise, Miķelise Krogzemise (Auseklise) a Kaspars Biezbārdise (tamtéž, 87–88).

Jurise Alunānse⁹² ZUSĀNE spojuje s Komenským čistě typologicky, a to z hlediska jejich jazykovědných a literárních snah v mládí. Badatelka nachází obdobu v Komenského

⁹² J. Alunāns (vl. jm. Gustavs Georgs Frīdrihs Alunāns, 1832–1864) pocházel z relativně zámožného a proněmecky orientovaného selského rodu z livonské Jaunkalsnavy. Studoval na gymnáziu v Jelgavě, kde se začal věnovat jazykovědě a uměleckému překladu. Na univerzitě v Tartu studovat nejprve filologii a historii, později přešel na národohospodářství a vydal tam sbírku *Dziesmiņas, latviešu valodai pārtulkotas* (Básničky, do lotyštiny přeložené, 1856, rozšířeny 1867–1869), která se stala mezníkem lotyšské literatury. Se svými spolužáky Valdemārsem, Baronsem a dalšími stál u zrodu mladolotyšského hnutí, jehož se stal hlavním ideologem: vycházel přitom zejména z Merkelova preromantického a Stenderova klasicistního osvícenství

práci na *Slovníku jazyka českého* a v Alunānsových překladech klasické i soudobé, převážně německé poezie, které básník z větší části pořídil za svých studií na gymnáziu v Jelgavě a které vyšly v Tartu v roce 1856 pod názvem *Dziesmiņas, latviešu valodai pārtulkotas* (Básničky, do lotyštiny přeložené).⁹³ Tato nevelká sbírka několika desítek krátkých básní je považována za počátek moderního lotyšského básnického překladu, za „fundament lotyšské poezie“ (LLV I, 118), a někdy i za počátek národní literatury (pozn. 66). Autor ji totiž vytvořil s následujícím cílem: „chtěl jsem ukázat, jak je lotyština silná a pěkná, a pak jsem se také snažil, jak jsem uměl, lotyštinu vyčistit od cizích příměsí“ (ALUNĀNS [1856], 7).⁹⁴ Navrhl také diakritickou reformu pravopisu, v níž tupé sykavky č, š, ž označoval různými čárkami nad písmeny, dnešní písmena ņ a ļ psal s akutem a přeškrtnutím uprostřed, u dlouhých samohlásek pak používal gravis, ovšem nedůsledně. Jeho návrh se sice neujal, ale byl to krok na cestě k pravopisné reformě z roku 1908, která byla mnohem bližší českému vzoru (kap. 3.3.4.).

Ačkoli jsou Alunānsovy zásluhy na zdokonalování a šíření jeho rodného jazyka nezpochybnitelné, srovnání jeho *Básniček* se zničeným *Slovníkem* Komenského je možné jen ve velmi obecné rovině, především v pochopení významu jazyka. Komenský by byl jistě souhlasil s následujícím Alunānsovým názorem: „Jazyk je zázračná věc. Jako nějaká neviditelná síla ovládá lidské myšlenky, rozum i srdce. [...] Jazykem lidé docházejí poznání, jazykem člověk rozšiřuje svůj rozum, jazykem člověk s člověkem obcuje, jazykem vznikají města a státy, také soudy, školy a zákony [...]“ (cit. podle ANSPAKS 1991, 115). Alunāns, podobně jako Komenský, kladl na první místo rozum: „Nejprve broušení a povzbuzování rozumu a teprve potom pozdvihování citů, v tom, podobně jako duchové epochy klasicismu a osvícenství, spatřuje hlavní hodnotu literatury“ (GRUDULE 2006, 141). V české kultuře by Alunānsovi spíše než Komenský odpovídal Jungmann se svými novátorskými překlady a s celým svým programem národní kultury. Alunāns se tímto programem dokonce bezděky inspiroval, když přeložil Čelakovského báseň „Ne horoucnost povalečná [...]“ a učinil z ní

a z lotyšského folkloru. Idealizoval lotyšský dávnověk a vytvořil pseudoolymp lotyšských bohů, čímž položil základy vlasteneckého romantismu. V Tartu vydal také vlastní třídílnou sbírku populárně vědeckých článků *Sēta, daba, pasaule* (Státek, příroda svět, 1859–1860). Hojně publikoval v tisku, nejprve v listu *Mājas Viesis* (Host do domu), poté spoluzaložil a redigoval hlavní mladolotyšský list *Pēterburgas Avīzes* (Petrohradské noviny, 1862–1865), v němž uveřejňoval také vlastní stati o národohospodářství, vůbec první v lotyštině. Publicistikou a satirou bojoval proti feudálním přežitkům, německému kulturtrégerství i odrodilým Lotyšům. V Lotyšsku dokončil dvě knihy o národohospodářství a byl pod stálou policejní kontrolou.

⁹³ V Alunānsově době lotyština ještě nerozlišovala mezi básní a písní (*dziesma*, deminutivum *dziesmiņa*): slovo *dzejols*, dnes *dzejolis* – „báseň“ zavedl až Atis Kronvalds v roce 1868 (LEV I, 246).

⁹⁴ Kromě puristických zásahů Alunāns vytvořil kolem pěti set nových slov, z nichž mnohá v lotyštině přetrvávala dodnes, např. jména činitelská s příponou *-nieks* (*rakst-nieks* – „spisovatel“) a názvy řady zemí a národů s příponou *-ija* a *-ietis* (*Spānija* – „Španělsko“, *spānietis* – „Španěl“).

působivou výzvu k vzdělávací a národní aktivitě. Báseň byla později zhudebněna a stala se jakousi druhou, neoficiální lotyšskou hymnou, takzvanou hymnou práce, která se zpívala zvláště v dobách zákazu písně *Bože, žehnej Lotyšsku* (meziválečné i dnešní státní hymny), a to jak za carského Ruska, tak v sovětském období. „Hymna práce“ byla také jednou z důležitých součástí nedávné „zpívající revoluce“ a při slavnostních příležitostech se užívá dodnes: i v současném školním přehledu základních lotyšských reálií ji najdeme na druhém místě po státní hymně (BĒRZIŅA [2000]). Historií a zahraničními kontexty této písně se podrobněji zabýval autor této práce (ŠTOLL 2004; ŠTOLLS 2006), nyní však navíc ukážeme její souvislosti se dvěma texty Komenského.

Nejprve zrekapitulujme historii vzniku této písně. Jakou cestou se k Alunānsovi dostal český originál (případně jeho německý překlad) a kdy ho přebásnil, zatím není známo, je však pravděpodobné, že se tak stalo v době jeho studií na gymnáziu v Jelgavě (1848–1854). Georgs MACKOVŠ (1959, 3) se domnívá, že Alunāns získal originál díky českým emigrantům po revoluci roku 1848, ale důkazy o tom chybějí. Faktem je, že Alunāns se – podobně jako Valdemārs – o české národní obrození zajímal: „Ideologie českých vlastenců, kteří v boji s ústavou rakouského císařství probouzeli duchovní síly národa, se staly určitým povzbuzením také pro mladolotyše v jejich kulturněpolitických snahách.“ (AUSTRUMS 1956, 357).⁹⁵ Překlad se poprvé objevil jako motto k Alunānsově třídílné sbírce populárněvědeckých článků *Sēta, daba, pasaule* (Statek, příroda, svět), která vyšla v Tartu v letech 1859–1860.⁹⁶ O osm let později ho básníkův bratr Heinrihs zařadil do prvního dílu druhého, doplněného vydání *Básniček* (I–II, 1867–1869),⁹⁷ kde ho nadepsal *Dziesma, no čehu valodas ņemta* (Báseň, z češtiny převzatá). Protože už při první publikaci nebyl uveden autor, mělo se původně za to, že jde o originální báseň Alunānsovu, nyní se však ukázalo, že pochází od českého básníka, jehož jméno tehdy ještě nebylo známo. Překlad se stal nejpopulárnějším textem z celého Alunānsova díla, vlastenecký romantik Auseklis k ní přidal

⁹⁵ Český příklad explicitně vyzdvihoval zejména Valdemārs, např. v souvislosti s etnografickými sbírkami a muzei: „Naším jednostranným teoretikům by velmi prospělo seznámit se s nejpokrokovějšími evropskými národy, třeba s Angličany, Švýcary v poslední době se zvláště progresivními Čechy“ (BRĪVZEMNIEKS 1991, 109).

⁹⁶ Na titulní straně prvního dílu je sice v roce 1860, fakticky však vyšel už v prosinci 1859 (AUSTRUMS 1956, 355).

⁹⁷ V tomto vydání k převažující německé poezii (včetně soudobé poezie revoluční, např. Georga Herwegha či Augusta Langbeina) a k ukázkám z poezie antické, italské a ruské přibyla jedna polská lidová píseň, turecké dvojverší a v pořadí jedna z posledních i báseň česká. Básničky obsahovaly jen jedinou kratičkou originální Alunānsovu báseň *Trioleta* (Triolet).

poslední sloku a jeden ze zakladatelů lotyšské klasické hudby Jurjānu Andrejs⁹⁸ ji v roce 1909 zhudebnil.

K identifikaci autora českého originálu došlo až na konci 20. let 20. století v souvislosti s přípravou Alunānsových sebraných spisů (vyšly ve třech dílech v letech 1929–1933). Jejich editor, literární historik a kritik Alfrēds Goba, se prostřednictvím lotyšského generálního konzula v Praze Eduardse Krastse obrátil na Josefa Zubatého, který zjistil, že text je volným překladem 92. básně Čelakovského sbírky *Růže stolistá* (1840). Zubatého lotyšská odpověď Krastsovi se v Lotyšsku dochovala a obsahuje rovněž doslovný překlad Čelakovského básně do lotyštiny (ZUBATÝ 1929; srov. též GOBA 1928, 187). Uveďme nyní originál básně, jeho překlad z pera Alunānse a srovnajme jej s doslovným překladem naším a Zubatého:

Originál Čelakovského:

*Ne horoucnost povalečná
Zjedná duchu potravu:
Práce tichá a společná
Získá vlasti oslavu.*

*Jedno-li by zrnko zdravé
Každý v půdu položil,
Brzo by, můj Krasoslave!
Dvůr se pustý ostožil.*

*Kdo však marnou chloubou práší,
Koše plev na trh vynáší,
Vítr času odvěje
Jej i jeho naděje.
(ČELAKOVSKÝ [1840], 56)*

Alunānsův překlad:

*Nevis slinkojot un pūstot
Tautu labā godā ceļ,
Nē, pie prāta gaismas klūstot
Tauta zied un tauta zeļ.*

Doslovný překlad Alunānsova textu
(přel. P. Štoll):

„Nikoli lenošice a zahrňavající
národ v dobré cti pozdvihneme,
ne, když se dostane ke světlu rozumu,
národ prospívá a národ vzkvétá.

Kdyby každý jen do země zasel
jedno zrno zdravé,
kdo by pak spočítat dokázal
žeň zlaté pšenice.

Však kdo, vychloubaje se, prodávat
vozí na trh plevy,
ten jako plevy rozváté větrem
mizí z lidské paměti.“

Doslovný překlad básně Čelakovského
(přel. J. Zubatý):

„Ne liekuļota centība
Radīs garam barību,
Kluss un kopējs darbs
Dos dzimtenei slavu.

⁹⁸ Jurjānu A., též Andrejs Jurjāns (1856–1922) pocházel z ochranovského kraje: narodil se v Ērgli, kde začal chodit do místní farní školy (jeho spolužákem byl Miķelis Krogzemis, budoucí básník Auseklis), později přešel na farní školu ve Vecpiebalze. Vystudoval petrohradskou konzervatoř a stal se jedním ze zakladatelů lotyšské klasické hudby. Čelakovského a Alunānsovu báseň zhudebnil v době, kdy se věnoval duchovním písním a úpravám lidových písní.

*Ja ikviens tik zemē sētu
Vienu graudu veselu,
Kas tad izskaitīt gan spētu
Zelta kviešu krājumu.*

*Bet kas lielīdamies pārdot
Ved uz tirgu pelavas,
Tas kā pelus, vējam ārdot,
Zūd no ļaužu piemiņas.
(ALUNĀNS [1859], 170)*

Ja ikviens tik zemē sētu
Vienu graudu veselu,
Ātri tad, mans Krasoslav!
Tukšā sēta tiktu bagāta ar labību.

Bet kas putinās ar lieku lepniību,
Iznes uz tirgu kurvi ar pelavām,
Laika vējš gan aizpūtīs
Viņu un viņa cerības.“
(ZUBATÝ, 1929)

Je třeba souhlasit se Zubatým, že překlad byl velmi volný, šlo spíše o adaptaci (místy nezbytnou), podobně jako u jiných Alunānsových básniček. Adekvátnost překladu, dokonce ani autorství originálu nebylo pro Alunānse důležité: rozhodující byl jeho ideový a umělecký záměr, v tomto případě vytvoření působivé básnické výzvy k naplňování mladolotyšského programu, a proto nelze Alunānsovi upřít jeho vlastní autorský podíl. Srovnajme nyní oba texty a jejich významy. První dva verše znějí poněkud nejasně v češtině i v lotyštině: Čelakovského „ne horoucnost povalečná“ znamenala prázdné, neupřímné slovní nadšení, které neprovázejí odpovídající činy, proto neuspokojuje ducha. Alunāns používá dva v podstatě synonymní přechodníky „nikoli lenošice a zahrívající“ s nevyjádřeným všeobecným podmětem a místo tiché a společné – tedy trpělivé a svorné – práce k oslavě vlasti posouvá význam k národní prosperitě cestou rozumového osvícení: to byla aktuální mladolotyšská cesta navazující na Stendera. První dva verše druhé sloky „Jedno-li by zrnko zdravé / každý v půdu položil“ Alunāns přeložil téměř doslovně, dále ovšem pochopitelně vypustil oslovení Čelakovského přítele, básníka Josefa Krasoslava Chmelenského, a také básníkův neologismus „ostožit se“ nahradil působivější „žní zlaté pšenice“. Pšenice měla zároveň příhodné (i když zřejmě neuvědomělé) biblické konotace, jak uvidíme dále. Myšlenka poslední sloky byla převedena vcelku adekvátně s tím, že překladatel vypustil závěrečnou zmínku o odvátých „nadějích“, která, jak uvidíme později, byla pro originální smysl básně poměrně důležitá. Alunāns zachoval Čelakovského trochejský verš do té míry, že český originál by bylo možno zpívat s lotyšskou melodií, s výjimkou posledních dvou veršů, v nichž se opakuje neúplná stopa. Na rozdíl od Čelakovského specifické strofy, o níž se ještě zmíníme, vytvořil Alunāns zcela symetrický básnický útvar, v němž se pravidelně střídá osm a sedm slabik, přízvučná a nepřízvučná slabika a také rým. Tato úprava je dokladem vlivu klasicistní poetiky; symetrická čtyřverší složená z trochejských oktosylabů, případně zkrácených o jednu slabiku, jsou zároveň typická pro lotyšskou lidovou píseň (ta je ovšem nerýmovaná a má i jiná specifika). Dobře známá pravidelná forma vhodná ke zpěvu a také

jasnost poselství, podaného rolnickému čtenáři či posluchači v té nejnázornější formě (obraz sklizně, zrna, plev), byla jistě základem trvalé popularity této básně a později i písňe. Parolek na této Čelakovského básni dokládá

„zásadní funkční rozdíl mezi klasicistní poetikou 18. století a poetikou obrozeneckých básníků. Zatímco klasicismus velkých národů v 17.–18. století opěval službu nadosobním cílům osvícených monarchií, [...] podřizuje poetika obrozenecké literatury soukromé zájmy osobnosti službě nadosobním ideálům vzkříšení národa, jeho jazyka a kultury. [...] V tom se už funkčně obrozenští osvícenci podobají romantikům, [...] v jejichž vysněných světech budoucí nebo minulé svobody se najdou obdobné postoje a tvůrčí postupy“ (PAROLEK 1982b, 28–29).

V Čelakovského a Alunānsově básni tedy nacházíme synkrezi klasicismu a takzvaného odosobněného či vlasteneckého romantismu, jež oba básníci ve svých literaturách zakládali.

Podívejme se však také na širší kontext analyzované básně. Jak už bylo řečeno, vyšla jako motto k prvnímu dílu sbírky *Statek, příroda, svět*, hned za expresivními slovy: „Největší síla člověka je rozum a znalosti; kdo je nenávidí, ten brzy zahyne“ (ALUNĀNS [1859], 170). Následuje úvod, v němž je dále vyzdvihován rozum, což dokládá osvícensky racionalistický ráz národních snah. Alunāns v něm konstatuje, že lotyšským školám chybějí „takové knihy, které dokáží kultivovat nejen srdce, ale spíše rozum“ (tamtéž), tedy místo knih náboženského obsahu volá po učebnicích přírodovědných oborů a po široké praktické osvětě.⁹⁹ Mezi svými předchůdci jmenuje na prvním místě Stendera, jehož *Knihu vysoké moudrosti* však označuje za silně zastaralou. Vzor vzdělávací osvěty vidí Alunāns v Německu a hlavně v Anglii: „Lidé tam jsou v průměru ještě méně vzdělaní než u nás, velká část z nich neumí ani číst. Přesto [...] znalosti přírody (a prospěch, který z nich vzniká) nejsou nikde jinde mezi lidmi tak rozšířené a zakořeněné jako u Angličanů“ (tamtéž, 172), a to díky levným praktickým příručkám a spolkům, které tyto znalosti poskytují. Alunāns vkládá své naděje do více než čtyřiceti lotyšských mladíků, kteří právě studují na tartuské univerzitě. Na základě zkušenosti s vlastním otcem, proněmecky orientovaným sedlákem, nabádá rodiče, aby nebránili svým synům pracovat pro lotyšskou věc a doufá, že ho kolegové v psaní podobných publikací budou následovat. Hned svým prvním článkem nazvaným *Zelta graudiņš* (Zlaté zrnko) autor naznačuje, co považuje za ono „zrnko zdravé“, které je třeba „v půdu položit“: je jím investice do vzdělání: „rozumný rolník nebude šetřit peníze, aby se jeho dětem mohlo dostat vzdělání

⁹⁹ Mladolotyšský racionalismus bývá označován také jako „vlastenecký racionalismus“ (*tautiskais racionālisms*; LLV I, 127). Preference „moudrosti mysli“ oproti „zbožnosti srdce“ spolu s poněkud odlišným pojetím sociální a národní emancipace byla hlavním důvodem rozchodu mladolotyšů s konzervativními a na místním německém prostředí závislými starolotyši.

a rozumového poznání“ (tamtéž, 175). V prvním díle sbírky pak následuje více než čtyřicet dalších článků na nejrůznější témata, převážně praktická, ale i všeobecněvzdělávací či literárněkritická, zahrnuje i aktuální zajímavosti, aforismy či anekdoty. V obsahu nechybí ani téma škodlivosti alkoholismu a lidových pověr (trvale aktuální od ochranovských i Stenderových časů), rady rolníkům v jejich práci na poli i v domácnosti, témata geografická, historická, přírodovědná i technická (např. popis telegrafu s jeho schématem ve zvláštní příloze). Svou osvětovou intencí a částečně i obsahem tedy sbírka navazovala na Stenderovu encyklopedii (a typologicky také na Komenského národněvzdělávací snahy), měla však světský, materialistický a vlastenecky emancipační ráz, čímž rozhořčila místní německé duchovní, kteří sílíci lotyšské národní hnutí odmítali. Jeden z nich, literát, lingvista a konzervativní publicista Gustav Brasche, poprvé použil označení „Mladé Lotyšsko“, a to v hanlivém významu jako analogii k tajnému revolučnímu spolku Mladé Německo; lotyšští obrozenci však tento název ochotně přijali za svůj (LLV I, 136). V souvislosti s Alunānsovou sbírkou se Brasche pohoršoval už nad oslovením „vážení čtenáři“ místo Stenderova otcovského „milí Lotyši“ a dále nad tím, že se podobné vzdělávací texty začínají vymykat německé církevní kontrole: tartuská cenzura byla totiž liberálnější než řížská. Alunānsova sbírka byla také projevem rozchodu se starolotyšským periodikem *Mājas Viesis* (Host do domu) vedeným prvním redaktorem lotyšské národnosti, starolotyšem Ansisem Leitānsem, a připravila půdu pro hlavní mladolotyšskou tribunu *Pēterburgas Avīze* (Petrohradské noviny), které mohly vycházet jen několik let. Sbírka se tak stala výrazným znamením nového paradigmatu lotyšské kultury, posouvajícího těžiště od univerzálních křesťanských hodnot k národním a světským ideálům, zejména k racionalistické vzdělanosti a z ní plynoucí materiální prosperitě.

3.3.2. Ohlasy „hymny práce“

Na neobyčejný účinek, kterým Alunānsovo a Čelakovského společné dílko působilo na livonském venkově, vzpomínal Matīss Kaudzīte. Podle něj tato báseň přímo zahájila přechod od slov k činům, od vlasteneckých proklamací k rozsáhlým aktivitám v rámci konkrétního národního programu. Byla sice převzata z české poezie, ale

„přesto neobyčejně velkou silou vyvolávala domácí vlasteneckou činnost. Působila jako zrnko rádia s vlastnostmi podivuhodně zázračné síly. Přinesl ji nejprve ‚Statek, příroda, svět‘ ve svém prvním sešitě a na začátku prvního listu jako semeno pracovních aktivit a rozsáhlých záměrů s nepochybně zabezpečenou silou klíčení, růstu a zrání. S celou tou knihou cestovala od domu k domu, až byly stránky úplně roztrhány a vytratily se neznámo kam. Staří a mladí knihu četli, počítali, divili se, ptali se na to i ono, promýšleli si její obsah, dokud ho celý neznali nazpaměť... A od té doby tato skladba už nebyla zapomenuta, stávala se den ode dne živějším, srozumitelnějším a silnějším povzbuzením k obrozenské činnosti a nebude zapomenuta ani nadále“ (KAUDZĪTES [1924], 55–56).

Podle Kaudzīteho se „žádnému jinému básníkovi ani dříve, ani později nepodařilo tak nedosažitelně pěkně a výrazně ve zkratce vyjádřit tyto myšlenky [tj. potřebu racionální práce pro blaho národa – pozn. P. Š.], jak to dokázal J. Alunāns, zvláště v prostřední ze tří slok této básně: Jedno-li by zrnko zdravé / Každý v půdu položil [...]“ (tamtéž, 57).

O popularitě básně svědčí i její pozdější básnické ohlasy. Jak už bylo řečeno, báseň doplnil posledním čtyřverším vlastenecký romantik Auseklis, čímž dokončil její lokalizaci v lotyšském prostředí:

| | |
|---|---|
| <i>Augsim lieli, augsim lieli, Būsim sveiki, veseli! uzdzerami, uzdziedami Augstu laimi Latvijai!</i> | „Bud' me velcí, bud' me velcí, bud' me živi a zdrávi! Připijme si, zaspívejme s přáním štěstí Lotyšsku!“ |
|---|---|

Tento přídavek byl nakonec upraven do definitivní podoby zejména vypuštěním přípitku:

| | |
|---|--|
| <i>Augsim lieli, augsim stipri, Būsim sveiki, veseli! Uzdziedāsim, uzdziedāsim Augstu laimi Latvijai!</i> | „Bud' me velcí, bud' me silní, bud' me živi a zdrávi! Zaspívejme, zaspívejme s přáním štěstí Lotyšsku!“ |
|---|--|

Po zhudebnění básně mohl Kaudzīte už jen konstatovat, že „právě v novější době, kdy Jurjānu Andrejs dal tomuto historickému literárnímu skvostu vhodnou melodii, stojí a bude i nadále stát v řadě za *Bože, žehnej Lotyšsku* Baumaņa Kārlise“ (tamtéž, 56).

S ojedinělým negativním ohlasem vystoupil významný latgalský etnograf, folklorista, lingvista a spisovatel Leonards Latkovskis, který svébytnou kulturu svého kraje oddaně pěstoval i v americkém exilu po druhé světové válce. V roce 1935 v latgalském tisku srovnal Alunānsūv překlad s Čelakovského originálem a konstatoval, že

„celkově vzato není důvod Alunānsovu píseň zvlášť obdivovat. Za prvé to není originální dílo a zpívat při slavnostech vypůjčené písně neslouží národu ke cti. Za druhé se píseň nijak nepovedla ani z hlediska formy, ani z hlediska obsahu. Za třetí (a zdá se, že to je hlavní námitka) nemá jednu hlavní myšlenku, která by spojovala všechny sloky. Ať bychom se snažili jakkoli, nenašli bychom pro píseň jeden společný název (ten nemá ani originál)“ (LATKOVSKIS 1935).

S těmito námitkami lze částečně souhlasit, nicméně čas nedal kritikovi za pravdu a píseň je populární dodnes.

Biruta GUDRIĶE (1982, 37–39) uvádí hned několik básnických vlastenecko-morálních výzev z 60.–70. let 19. století, v nichž spatřuje analogii k Alunānsově básni; genetické souvislosti mezi nimi však nehledá. Například zmíněný KAUDZĪTE (1940, 17) v roce 1877 volal po následování pilných včel (vzpomeňme na Čelakovského redakci časopisu *Česká včela*):

*Tā kā viņa, visu dari
Cītīgi ar čaklumu,
Lai, kad rudens nāk, Tu vari
Apzināties krājumu.*

„Jako ona všechno dělej
s vytrvalou námahou,
na podzim se potom shledej
s vytouženou úrodou.“

Další podobné příklady Gudriķe nachází u Auseklise, Krišjānise Baronse nebo Fricise Brīvzemniekse. Ludis BĒRZIŅŠ (1929, 174–177) cituje *Variācijas par latviešu darba himnu* (Variace na lotyšskou hymnu práce) podle článku Teodorse Zeifertse v časopise *Austrums* (Východ) z roku 1886, kde je každý Alunānsūv verš rozveden do samostatné sloky. Všimněme si zejména rozvedení topu zasazeného a sklizeného zrna [dosl. přel. P. Š.]:

*Ja ikviens tik zemē sētu
Sēklu, kas spēj briest un dīgt,
Gan jau Dieviņš nevēlētu
Viņai dzīves tvaikā nīkt.
Viņš ērkšķiem nedotu varu un vietu,
Viņš neliegtu debesu rasu un lietu,
Tas līgodams pļauj, kas cerēdams sēj,
Tie sviedri top sudrabs, ko darbos tu lej.*

„Kdyby každý jen do země zasel
semeno, jež dokáže zrát a klíčit,
Pánbůh by ho nenechal
v dusnu života zanikout.
Trní by nedal moc ani místo,
neodepíral by nebeskou rosu a déšť,
ten radostně sklízí, kdo s nadějí zasévá,
ten pot se stává stříbrem, který v práci
proléváš.“

Jak uvidíme dále, tato náboženská interpretace Alunānsovy myšlenky je velmi blízká zdrojům českého originálu.

3.3.3. Kontexty Čelakovského básně

Vraťme se nyní k Čelakovskému a Alunānsovi a zastavme se nejprve u typologického srovnání jejich životní cesty a díla. Jak už bylo řečeno, mladolotyši se svým programem rozvoje národní kultury na bázi kultivace a popularizace rodného jazyka podobali přibližně o půl století starší generaci Jungmannově. Podobně jako Alunāns, i Jungmann napsal málo vlastních básní, ale svými překlady zejména Chateaubrianda, Miliona, Schillera či Goetha a svým lingvistickým dílem zásadně ovlivnil vývoj svého mateřského jazyka. Jungmannovi ovšem osud dopřál více než dvojnásobně delší život než Alunānsovi, proto i rozsah literárního a vědeckého odkazu obou obrozenců je nesrovnatelný. Zaměřením svého díla se Alunāns velmi podobal také Čelakovskému: zájmem o rodný jazyk a antickou literaturu v době gymnaziálních studií, preferencí německých klasických a (pre)romantických vzorů, idealizací domácí bájně minulosti, publicistickou a redakční činností (u Alunānsa zejména v *Petrohradských novinách*, u Čelakovského v *Pražských novinách* a v týdeníku *Česká včela*) a také satirickým perem a politickou angažovaností, kvůli níž oba museli přerušit svou novinářskou práci. Na rozdíl od Alunānsa se Čelakovský odborně nezabýval národohospodářstvím, nýbrž slavistikou, nejprve na vratislavské a později na pražské univerzitě. Jak jsme uvedli v úvodu této práce, Čelakovský jako první v Čechách začal propagovat baltský folklor: vedle trisvazkových *Slovanských národních písní* (1822–1827) přeložil a vydal *Litevské národní písně* (1827), čímž se čeština stala druhým jazykem po němčině, do něžž byly tyto písně přeloženy. Zajímal se rovněž o lotyšský folklor, o čemž svědčí jeho dopis příteli básníku Josefu Vlastimilovi Kamarýtovi ze dne 27. dubna 1822, v němž nalezneme první překlad lotyšské *dainy* do češtiny, začínající slovy „Dej mi, matinko, dcerušku, jež hedvábí svíjí [...]“, lotyšsky „Dod man, māmiņ, to meitiņu, kas to zīdu šķeterē [...]“ (cit. podle ŘEHÁČEK 1988, 252) a pocházející s vysokou pravděpodobností ze druhého vydání Stenderovy *Lotyšské gramatiky* z roku 1783 (JĚGERS 1961, 31–34). Do svého *Mudrosloví národu slovanského ve příslovích* (1852) Čelakovský mezi 15 000 jednotek zařadil také 41 litevských a 10 lotyšských přísloví (ŘEHÁČEK 1988, 251) a baltský materiál používal také ve svých romantizujících slavistických přednáškách na pražské univerzitě od roku 1849, ovšem „byl vůbec spíše umělcem a propagátorem než vědcem“ (tamtéž, 252). Jeho velkou zásluhou zůstává, že poprvé výrazně upozornil českou veřejnost na baltské národy a jejich největší kulturní specifikum – folklor.

Alunāns svůj nejznámější překlad pořídil pravděpodobně během gymnaziálních studií v Jelgavě, nejspíše už po smrti Čelakovského (1852) a více než deset let po vydání jeho sbírky *Růže stolistá* (1840). Ta v díle českého básníka zaujímá mimořádné místo: byla jeho poslední sbírkou, kterou on sám považoval za bilanci svého emocionálního a duchovního života a za završení své tvorby. Po ní psal už jen epigramy, na univerzitě se zabýval filologií a sbíráním folkloru a ve volném čase pěstoval svou oblíbenou botaniku. Podtitul sbírky „Báseň a pravda“ odkazuje ke známé autobiografii J. W. Goetha, jehož lyrika byla Čelakovskému vzorem, a naznačuje také kompozici a tematiku sbírky. Je rozdělena na dvě části po padesáti číslovaných básních, přičemž první polovina obsahuje milostnou a zároveň vlasteneckou poezii,¹⁰⁰ zatímco druhá polovina má reflexivní a naučný ráz: básník v ní podává svou dualistickou přírodní filozofii převzatou od německých romantiků a do didaktických básní vkládá svůj vlastenecký a etický program. Čelakovského milostná lyrika inspirovaná lidovou písní zároveň odkazuje k preromantismu, stejně jako název celé sbírky. V něm je využit prvek tehdy neobyčejně populární biedermeierovské „květomluvy“, v níž růže byla jedním z nejvíce ceněných symbolů: „Růže patřila k vůbec nejběžnějším symbolům orientu jako znamení dosažené dokonalosti a lásky, křesťanská ikonografie ji převzala jako znamení svatého grálu, Kristova srdce, kříže, jako alegorii panny“ (MACURA 1995, 22). Také přívlastek „stolistá“ vyjadřuje nejen počet básní, ale klasicistní úplnost, dokonalost, harmonii. Dobový biedermeier pak připomíná i Čelakovského ideál skromné, tiché a společné práce vyjádřený v básni „Ne horoucnost povalečná [...]“.

Vliv klasicismu na celou sbírku se projevuje zejména v pravidelné strofice a metricce: básně se skládají ze tří trochejských čtyřverší, z nichž první dvě mají 8, 7, 8, 7 slabik se střídavým rýmem, zatímco poslední čtyřverší má 8, 8, 7, 7 slabik a rým sdružený. Tento modifikovaný sonet Čelakovský podle vlastních slov převzal od svého současníka, maďarského lyrika Sándora Kisfaludyho z jeho sbírky *Himfy szerelmei* (Himfyovy lásky, 1801; ČELAKOVSKÝ [1840], 7). Alunānsem přeložená a adaptovaná didaktická báseň patřila také v Čechách k nejoblíbenějším básním Čelakovského sbírky, která sice byla ve své době hodnocena jako vrchol básnickovy tvorby, ale později jí byla vytýkána určitá monotónnost, vyumělkovanost, neosobnost a didaktická suchopárnost, také místy málo srozumitelný jazyk plný neologismů a archaismů. Z hlediska literárního vývoje se sbírka opozdila: vyšla čtyři roky po Máchově *Máji*, který Čelakovský nepochopil a odsoudil,

¹⁰⁰ Jejím základem byl básnický cyklus *Pomněnky vatavské* (Vatava je řeka Otava) z roku 1831, věnovaný básnickově milované dívce.

a aktualizovala starý Jungmannův program kultivace národní literatury a jazyka klasickými (zejména antickými) tradicemi,¹⁰¹ což v mnohém odpovídalo snažení Alunānsovu.

Kromě Kisfaludyho Čelakovského báseň inspirovali dva další jeho současníci. Vzorem *Růže stolisté* byla také Kollárova *Slávy dcera* (1824), rovněž sbírka milostné, vlastenecké a reflexivní lyriky. Jedna z nejznámějších skladeb této sbírky, sonet č. XLIII „Pracuj každý s chutí usilovnou / na národu roli dědičné, / cesty mohou býti rozličné, / jenom vůli všickni mějme rovnou [...]“ (KOLLÁR [1824], 93), který pokračuje myšlenkou, že je pošetilé přeceňovat své síly kvůli získání pochvaly a je lépe skromně a věrně pracovat, myšlenkově odpovídá básni „Ne horoucnost povalečná [...]“¹⁰² (BÍLÝ 1903, 103). Zřejmě nejdůležitější úlohu při vzniku této skladby však sehrál polsko-litevský básník Adam Mickiewicz, jehož epigram o zrně Čelakovský publikoval v *České včele* v roce 1835:

„Zásluha o vlast podobna jest zrně. Kdo nosí zrně v rukou po městě, a každému je ukazuje, řka: Hle, zrně veliké mám! ten z něho nevezme užitku žádného, a zrně se vysuší. Ale kdo zakopá zrně v zemi, a čeká trpělivě neděl několik: tehdy zrně vydá rostlinu, a rostlina klas, a kdo schová zrně v klase na rok příští, k životu budoucímu, ten obdrží zrně sto, a z toho sta tisíce tisícův. Pročež, čím kdo déle čeká náhrady, tím větší vezme, a kdo jí zde nevezme, obdrží tam největší“ (cit. podle MÁCHAL 1898, 365–366, zachováváme původní diakritiku).

Epigram pocházel z Mickiewiczova díla *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* (1832–1834, *Knihy národa polského a poutnictva polského*, 1911, 1957), které vznikly po porážce polského povstání v letech 1830–1831, byly napsány biblickým stylem a volaly po bratrství národů a svobodě lidstva v křesťanském duchu s vlasteneckým důrazem na univerzální poslání polského národa. Objevuje se tu tedy podobná idea humanistického přínosu slovanských národů lidstvu jako u Kollára. V Bibli, jak známo, hořčičné zrně symbolizuje království nebeské (Mt 13,31n; Mk 4,31n; L 13,19) a pšeničné zrně souvisí se vzkříšením (J 12,24; 1 K 15,37). Jak Mickiewicz, tak Čelakovský a Alunāns (který jediný pšenici přímo zmiňuje, i když její křesťanskou symboliku pravděpodobně neměl na mysli) tedy užili biblických podobenství k vlasteneckým cílům s všelidským rozměrem.

Nyní se vraťme ke Komenskému, kterého jsme s Alunānsem spojili zatím jen ve velmi obecné typologické rovině. Jak ukazuje J. BRAMBORA (1978), přestože v Čechách cenzura až do poloviny 19. století bránila vydávání Komenského díla, jeho zahraniční ohlas (např.

¹⁰¹ Tento program Jungmann vyjádřil zejména ve své stati *O klasičnosti v literatuře vůbec a zvláště české* z roku 1827.

¹⁰² V poslední sloce dává Kollár takovéto práci přednost před husitským radikalismem: „Často tichá pastuchova chýžka / více pro vlast může dělati / nežli tábor, z něhož válčil Žižka“ (KOLLÁR [1824], 93).

uznání Leibnize, Herdera) a především trvalý zájem o ně na Slovensku posilovaly obnovování domácí komeniánské tradice už od samých počátků národního obrození. Jungmann Komenského ctil a v mnohém na něj navazoval, zejména svým *Slovníkem česko-německým*, v němž často používal Komenského výrazy, zvláštní pozornost jeho dílu věnoval ve své *Historii literatury české* (zejména ve vydání z roku 1849) a také ve *Slovesnosti*, kam ve zkrácené verzi zařadil Komenského životopis z pera Palackého¹⁰³ a řadu ukázek z Komenského tvorby (tamtéž, 11–14). Také Čelakovský použil výroky „rozmilého Komenského“ (JAKUBEC 1934, 553) ve svém *Mudrosloví*, ovšem nejbližší byl Komenský Kollárovi, jak podrobně ukázal J. B. ČAPEK (1958). Kollár byl znalcem Komenského díla, jako ředitel bratislavského „ústavu sirotčího“ uplatňoval jeho pedagogické zásady a jeho učebnice doporučoval zavést v celém školství. Komenský ovlivnil řadu Kollárových kázání a jeho jméno se objevuje i ve *Slávy dceři* (v souvislosti s vizionářkou Kristinou Poniatovskou). „Významným společným rysem obou myslitelů je idea stálého sebezdokonalování, jakož i spojení ideje národní s ideou humanitní, všelidskou [...]“ (BRAMBORA 1978, 16) a také důraz na soulad myšlení, řeči a jednání, tedy Komenského „ratio, oratio a operatio“ (tamtéž). Tyto myšlenky nacházíme jak v Mickiewiczově epigramu, tak v Čelakovského a Alunānsově básni.

Mickiewiczze s Komenským srovnával již zmíněný slovenský komeniolog Kvačala v době svého působení v Tartu. V Petrohradě pak vydal obsáhlou studii (KVAČALA 1907), v níž ukázal příbuznost životních osudů obou vyhnanců, zejména přelomů v jejich duchovním životě, jejichž analýzu pojal jako „příspěvek k psychologii významných slavianov, (či aj k slavianskej psychologii?)“ (tamtéž, 2). Poukazuje na hluboce zbožnou, katolickou výchovu Mickiewiczze, který zároveň vyrůstal v duchovním ovzduší charakterizovaném jako „másonstvo a osveta, revolúcia a jej heslá a skutky, náboženská ľahostajnosť a mystika často výstredná [...]“ (tamtéž, 36). Komenský i Mickiewicz přikládali váhu revelacím a myšlence chiliasmu: „chiliasmus s výhľadom na všeobecné blaho a národnú slávu, utrpením ešte vyvýšenú, sa zvestoval, ako zjavenie Božie“ (tamtéž, 51). O *Knihách národa polského a poutníctva polského*, z nichž čerpala Čelakovského báseň a v nichž Mickiewicz dospěl ke křesťanskému patriotismu, Kvačala píše, že jejich styl „už vnušuje pocit, že nejde o obyčejné čítanie, ale o vyšší národno-nábožensky zákon a evanjelium“ (tamtéž, 61). Průlomy (či přelomy) ve víře obou osobností Kvačala shrnuje takto: „Prvý prielom u oboch priniesol

¹⁰³ Připomeňme, že Palacký je považován za zakladatele české komeniologie: v *Musejníku* podal český i německý přehled Komenského života a díla, napsal i další studie o Komenském a bojoval za jeho uznání (BRAMBORA 1978, 17 a 30).

teoretické presvedčenie o nastávajúcej blízkej budúcnosti, spásy národa, – druhý znamenal uznanie povinnosti, pracovať, čo pomocník Božieho poslanca, na diele tom. **Prvý prielom sa k druhému má jako predzvestovanie k splneniu**“ (tamtéž, 119; zvýraznil J. K.). Tyto proměny jsou zároveň nejhlubší podstatou Mickiewiczova i Komenského poselství, v němž Čelakovský a po něm i Alunāns potlačili jeho původní chiliastický rozměr a využili ho k národním cílům.

V jednom ze svých útěšných spisů Komenský rozvádí evangelijní obrazy, které jsou pravděpodobným základem Mickiewiczova epigramu, a tedy i Čelakovského básně:

„Sám Pán náš, smrt přebolestnou, potupnou, zlořečenou podniknouti maje, to za potěšení měl, že ,zrno pšeničné neumře-li, samo zustane: pakli umře, užitek hojný přinese‘ (Žeň totiž hojnou; Jan 12, v. 24 [...]). I pročez bychom tedy my, zrnečka také Boží jsouce, také dle vůle Boží umíratí neměli? Má-liť krev mučedníků Božích, i naše, semenem cirkve býti, k rozmnožení i skrze to časem svým ctitelů Božích, ,ach, rozsívejmež s pláčem to drahé símě, abychom s plésáním snášeli snopy své‘ (Žalm 126, v. 6)“ (KOMENSKÝ [1660a], 53).

Pšeničné zrno je tu tedy metonymií Krista, ale také každého křesťana a zároveň synekdochicky zastupuje krev, zejména mučednickou. Komenský také přeložil píseň (mimořádně právě z polštiny), na jejímž začátku se rovněž objevuje topos setby a úrody a která je dodnes součástí bratrského repertoáru (BZ, 723):

*V lán Boží zrnečko vsejme
a nábožně zazpívejme
o naději veselého
zmrtvýchvstání společného.*

Závěrem lze shrnout, že na vzniku lotyšské „hymny práce“ se podíleli vedle lotyšského autora čtyři středoevropští básníci – Čech Čelakovský, Slovák Kollár, Polák Mickiewicz a Maďar Kisfaludy – a že toto dílo ideálně symbolizuje společné tužby a cíle těchto národů na prahu jejich moderní existence. Alunānsovy snahy dobře korespondují s programem Jungmannovy generace, který později aktualizoval Čelakovský ve své poslední básnické sbírce: šlo v něm o kultivaci národního vědomí a rozvoj národní kultury v klasicistním a osvícensky racionalistickém duchu, zároveň však už pod vlivem preromantismu a raného romantismu. Ten se v lotyšské literatuře po Alunānsovi zvláště silně rozvinul ve vlasteneckém romantismu a vyvrcholil v Pumpursově eposu *Lāčplēsis*. Silný pramen víry v budoucnost národa a celého lidstva (v tisícileté Boží říši na zemi) a odhodlání k národní i všelidské kultivaci (nápravě) pro tento cíl nacházíme v české kultuře nejvýrazněji u Komenského a právě v jeho intencích, zejména racionalizačních a zároveň národně emancipačních, působil i Juris Alunāns a jeho generace.

3.3.4. Další inspirace českým národním obrozením

V 80. letech 19. století se k českým zkušenostem začal častěji obracet také lotyšský tisk. Andrievs Jonaitis (vl. jm. Andrejs Dīriķis) v roce 1881 publikoval článek o Františku Palackém jako o vůdci českého národa. Autor vyzdvihoval především Palackého snahy „zcela se odklonit od společné cesty s Němci, od nichž český národ nemůže čekat nic dobrého“ (JONAITIS 1881, 1): v krátké době se mu podařilo „probudit ke smělému životu národ, který už byl považován za vymírající. To by se nikdy nestalo, kdyby se Palacký plně nezřekl lichocení Němcům a kdyby se nesnažil Čechům učinit milý jejich národ“ (tamtéž, 2). Za vzor byla dávána rovněž osobnost Františka Ladislava Riegra, a to v souvislosti s jeho sedmdesátými narozeninami. Tehdejší hlavní národní list *Baltijas Vēstnesis* (Pobaltský věstník) při této příležitosti uvedl: „Naše noviny často píší o snahách, činech a úspěších českého národa, které jsou tak významné a veliké, že Češi nám mohou být dobrým vzorem, jak pracovat na **kultivaci** [lot. *uzkopšana*] svého národa“ (RUJENIETS 1888, 1; zvýraznil P. Š.). Rieger prý pro Čechy znamená tolik, co pro Italy Garibaldi, a zásluhy mu neupírají ani jeho nejzavilejší nepřátelé, rakouští Němci. Podrobně je líčen Riegrův život, jeho politická, ekonomická a publicistická činnost a houževnatost, s níž čelil rakouskému tlaku. Zaznamenány jsou i spory s mladočechy, které autor článku označuje za „ctižádostivé křiklouny“ (tamtéž, 2), jejichž zásluhy se s Riegrovými nedají srovnat. Český národ se však jimi nenechává zmást a Riegrovi vystrojil grandiózní oslavy jeho jubilea, které oslavenec přijal ve vsí skromnosti. V závěru článku je z Riegrova proslovu citováno přesvědčení, že český národ ještě všeho nedosáhl, ale jeho další zápasy už budou snazší, protože má „střední a vysoké školy ve svém jazyce, které národu vychovávají řádné syny a pracovníky, existuje rozvinutá literatura a žurnalistika, vlastní divadlo atd.“ (tamtéž). Riegrovy snahy a zásluhy v Lotyšsku nejlépe odpovídají činnosti Krišjānise Valdemārese, proto není divu, že si obě osobnosti možná dopisovaly (ŠVEC 2001, 38): v citovaném článku však tato informace chybí.¹⁰⁴

V roce 1897 v tomtéž listu vychází podrobný třídílný přehled problematiky českého národního obrození. Nejprve je rozebírán fenomén *Rukopisū*: „Tento vymyšlený svět byl samozřejmě přijímán jako skutečný a byl považován za měřítko české minulosti a přítomnosti. [...] Po prozkoumání rukopisů bylo třeba prověřit celý český národní kulturní

¹⁰⁴ Kontakty obou osobností uvedl jako příklad vzájemných historických vztahů i předseda lotyšského parlamentu Jānis Čakste při přijetí československého konzula Josefa Koška v červnu 1921 (ŠVEC 2001, 59).

program. Rukopisy, zvláště jejich národní a politická tendence, dávají současným Čechům za úkol nejen prostě odstranit padělky, ale také zničit toho ducha, který přistoupil k takovýmto prostředkům“ ([ANONYM] 1897, č. 168, s. 1). Zdůrazňuje se také, že rukopisy uznávala i česká elita, čímž se liší od podobných padělků v evropských literaturách. Autor popisuje, jak zásadně se soudobá česká společnost s tímto fenoménem musí vyrovnávat, například je třeba přehodnotit Palackého pojetí staré české historie a také docenit českou reformaci: „Doba české reformace je skutečně veliká a ušlechtilá, ale kvůli nepravým dokumentům se nemůže ukázat dost živě a plasticky“ (tamtéž). Dále autor vychází z knihy Matthiase Murka *Deutsche Einflüsse auf die Anfänge der böhmischen Romantik* (Německé vlivy na počátky českého romantismu, 1897) a z Masarykovy reakce na ni. Článek se zaměřuje na ústřední Murkovu tezi, že obsah a tendence *Rukopisů* odpovídají německému vlasteneckému romantismu počátku 19. století a že vůbec slovanský a zejména český romantismus je německého původu. Lotyšský autor naproti tomu podtrhuje českou (a vůbec slovanskou) originalitu tohoto směru: „Němečtí a čeští romantici mají společný jen zvláštní zájem o dávnověk: jak jedni, tak druzí se o něm vyjadřují dosti nejasně, nekriticky, fantasticky a utopicky [...]“ (tamtéž, č. 204), jinak je ovšem český romantismus „poznámenán německým vlivem méně než předchozím vlastním národním vnitřním vývojem“ (tamtéž). Vedle silného vlivu Herderova a Goethova (oba měli mimořádný význam také pro Pobaltí) autor v české literatuře zaznamenává inspirace spisovateli anglickými (Byronem, Miltonem), francouzskými a italskými, ovšem současně vyzdvihuje svébytnost české kultury, kterou dokládá na osobnostech Dobrovského, Šafaříka a Kollára. Článek je uzavřen tvrzením, že německý vliv na český romantismus a na národní obrození nemohl být rozhodující, protože „národní obrození zdaleka nelze dostatečně vysvětlit vlivem cizích literatur. A nejméně české národní obrození“ (tamtéž).

Zájem vyvolávaly také české kulturní instituce. V sedmidílném článku *Ko Čehu tauta darġja, lai paceltu un izkoptu savu literatūru?* (Co dělal český národ, aby pozdvihl a kultivoval svou literaturu; [ANONYM] 1899) přispěl autor českým příkladem do dobové diskuse, zda se mají finančně podporovat jednotliví spisovatelé, anebo přednostně budovat literární instituce. V článku je podrobně popisován vznik a činnost českého Národního muzea (v té době zvaného Muzeum Království českého) a Palackým iniciované Matice české. O ní již dříve referoval [SILIŇŠ] (1886), který nabádal čerpat konkrétní inspirace u českých nakladatelských spolků a vydávat knihy srozumitelné a potřebné pro národ. Podobný spolek Biruta založili už Litevci a autor vyslovil naději, že se touto cestou vydá i právě zřízené Oddělení užitečných knih při Vědecké komisi Rižské lotyšské společnosti (*Rīgas Latviešu biedrības Zinību komisijas Derīgu grāmatu nodaļa*). Prosazování vzoru Matice české v této

instituci znamenalo „orientací především na památky národní kultury a na fundamentální či souborná díla, na vědecká vydání v oboru historie, etnografie, jazykovědy, folkloristiky, která byla určena inteligenci“ (APĪNIS 1977b, 271).

Vedle literatury se pro Lotyšce stal vzorem také český diakritický pravopis. Jak známo, v Čechách jej začal prosazovat Jan Hus, jemuž bývá připisován spis *De orthographia Bohemica* (1406 či později, *O českém pravopisu*); avšak diakritická znaménka se u nás široce uplatnila až při přechodu z fraktury na antikvu na počátku 19. století. Tato reforma ovlivnila několik slovanských jazyků a také oba jazyky baltské, méně litevštinu a vůbec nejdůsledněji lotyštinu: bylo to zajisté dáno podobností české a lotyšské fonetiky (stálý přízvuk na první slabice, konstantní opozice krátkých a dlouhých samohlásek, zánik měkkostní korelace a obdobné spektrum „tvrdých“ a „měkkých“ souhlásek). Diakritická a zároveň typografická reforma lotyštiny byla zaváděna až od roku 1908, ovšem nehledě na vládní nařízení o pravopisné reformě z roku 1921 (ROR) se starý pravopis a písmo užívaly ještě ve 30. letech 20. století, a to zejména z ekonomických důvodů. Reforma se připravovala několik desetiletí a zatím není přesně známa role, jakou v ní sehrál Josef Zubatý. Odpověď na tuto otázku nedává ani jeho nedávno zpracovaná korespondence s předním lotyšským lingvistou Kārlisem Mīlenbahsem (KĻAVIŅA 2008), ovšem Zubatého jméno se objevuje ve *Výzvě ve věci reformy lotyšského pravopisu* (ULPRL), vydané v roce 1908 Pravopisnou komisí Vědecké komise Rižské lotyšské společnosti (*Rīgas Latviešu biedrības Zinību komisijas Ortogrāfijas komisija*). Zde se uvádí, že komise v čele s Mīlenbahsem vzala v úvahu domácí i zahraniční pravopisnou tradici a „dále se komise seznámila se závěry, které učinili o našem jazyce, písmu a pravopisu někteří zahraniční všeobecně uznávaní filologové, např. prof. Pogodin v Petrohradu a prof. Zubatý v Praze“ (tamtéž, 1). Jako domácí prosazovatelé reformy jsou jmenováni Atis Kronvalds, Krišjānis Valdemārs a Fricis Brīvzemnieks¹⁰⁵ a jako její hlavní prameny jsou uvedeny (1) mezinárodní vědecká transkripce, (2) pravopis některých slovanských národů (tamtéž). Oba tyto prameny ovšem rovněž vycházejí z českého pravopisu (FRINTA [1939]), zejména pokud jde o písmena č, š, ž (u Husa s tečkou, *punctus rotundus*). Lotyšská písmena *k, ģ, ņ, l*, do roku 1945 též *ŗ* (tedy české *t', d', ň*, měkké *l* a měkké *r*) jsou domácího původu, kdežto označování dlouhých samohlásek ležatou čárkou (*ā, ē, ī, ū*, do roku 1949 též *ō*¹⁰⁶ v cizích slovech) bylo převzato z vědecké transkripce. Příklad českého

¹⁰⁵ Užívání antikvy, označování délky samohlásek horizontální čárkou či gravisem a tupých sykavek akutem navrhl poprvé v roce 1847 Juris (či Georgs) Bārs (1808–1879), lékař a první lingvista lotyšského původu. Svou variantu navrhl také Juris Alunāns, Kaspars Biezbārdis a další.

¹⁰⁶ V domácích lotyšských slovech se *o* vyslovuje jako dvojhláska *uo*, v přejatých slovech jako krátké či dlouhé *o*, což se v písmu neoznačuje. Grafemicky se nerozlišuje ani široké a úzké *e* (krátké i dlouhé), ačkoli jde o dva samostatné fonémy.

národního obrození tedy v Lotyšsku sehrál relativně významnou roli, a to v oblasti národní politiky, kultury i jazyka, přičemž nejtrvalejším výsledkem tohoto vlivu byla pravopisná reforma, jejíž kořeny vedou až k Janu Husovi.

3.4. Vývoj lotyšské komeniologie

K hlubšímu seznámení s Komenského idejemi v Lotyšsku začalo docházet až ve druhé polovině 19. století. Ostatně podobná situace panovala i v českých zemích, kde první Komenského životopis napsal František Palacký v roce 1829, ale teprve revoluce roku 1848 otevřela prostor pro rozvoj komeniologie, například v díle Karla Slavomíra Amerlinga, zvláště jeho projektu Budče, nebo v rozsáhlých propagátorských aktivitách Jana Nerudy, který Komenského spojoval s Husem těmito slovy: „Hus umřel pro svobodu myšlének a pro svobodu osobního přesvědčení, Komenský žil a trpěl pro všeobecnou osvětu, z níž se rodí rovnost a bratrství všech. [...] Hus dal nám myšlének vzbouření, Komenský dal nám myšlének vítězství“ (cit. podle BRAMBORA 1978, 25). Učinil tak při příležitosti odhalení Komenského pomníku u Brandýsa nad Orlicí (1865), na nějž navazovalo založení Matice Komenského, učitelské sjezdy, vzpomínkové slavnosti, vznik muzeí Komenského a vydávání jeho spisů. Podobně jako v českých zemích i v Lotyšsku se stalo mezníkem Komenského jubileum v roce 1892, které oslavovali jak lotyšští učitelé, tak carští školští úředníci: ti si ovšem Komenského přivlastňovali jako „slovanského pedagoga“ a místo analýzy jeho díla mu věnovali „příliš oslavná epiteta a srovnání“ (ZUSĀNE 2000, 90). Od roku 1881 se totiž pobaltské obecné školy (*tautskolas*) a učitelské semináře staly součástí ruského školského systému a po roce 1890 byly intenzivně rusifikovány, čemuž se pochopitelně bránili lotyšští (ale i německobaltští) učitelé, navíc nespokojení s novými osnovami a metodami výuky. Komeniánské oslavy byly proto využity v zápasech za reformu vzdělávacího systému: zdůrazňován byl zejména Komenského požadavek na výuku v rodném jazyce, na obsah výuky odpovídající soudobým vědeckým poznatkům a na metody přiměřené dětské přirozenosti (tamtéž).

Komenského jubileum ohlásil už v roce 1890 fejeton v týdeníku *Mājas Viesis* (Host do domu). Autor v něm Komenského označuje za nejslavnějšího pedagoga všech dob a přehled jeho života a díla uzavírá slovy: „Také pro Lotyše by měl nastat čas si připomenout [...], že brzy uplyne 300 let od doby, kdy lidstvu zazářilo pěkné, světlé slunce výchovy, a my ještě nemáme žádný časopis, který by veřejně šířil věčně svaté a nezpochybnitelné základy

výchovy“ (VODZENIETIS 1890, 2). Článek lze považovat za první lotyšskou komeniologickou publikaci, místy laděnou v pateticky poetickém tónu. U příležitosti Komenského výročí byl dne 28. března 1892 uspořádán sjezd asi sto dvaceti řížských učitelů za účasti ruského školského vedení a při této příležitosti vyšla také řada obsáhlých článků v tisku. ZUSĀNE (2000, 91) uvádí, že po seznámení s Komenského životopisem učitelé zpívali také českou hymnu a že při následujícím zevrubném posuzování Komenského díla bylo poukázáno na zastaralost jeho přírodovědeckých názorů či na řadu jeho předchůdců v pedagogice, avšak celkově byl uznán jeho originální pedagogický přínos a zazněla řada výzev k jeho následování. Slavnost tehdy obsáhle zaznamenal *Dienas Lapa* (Denní list) sociálnědemokraticky orientovaného hnutí *Jaunā strāva* (Nový směr; [ANONYM] 1892).

Nejpodrobnější z tehdejších článků a současně i na dlouhou dobu nejvýznamnější komeniologická studie v lotyštině vyšla v časopise *Austrums* (TOMS 1892). Nejprve je popisován stav školství v Komenského době, kdy „pod útlakem latiny musel trpět rodný jazyk, protože se mu ve školách nevěnovala žádná pozornost, a spolu s rodným jazykem byla potlačována [navíc scholastickými metodami – pozn. P. Š.] duchovní svoboda dítěte“ (tamtéž, 261). V této situaci autor očividně nalézá paralelu se svou dobou. Dále rozebírá Komenského názory na význam jazyka pro rozvoj myšlení a potvrzuje je pomocí poznatků soudobé psychologie. Komenského pedagogické reformy dává do souvislosti se snahami Jednoty bratrské, kterou označuje za následovníka husitů a jejím nedogmatickým učením za příbuznou kalvinismu. Autor dále cituje z jiného lotyšského pramene, že Jednota bratrská „byla pokusem zavést do praktického života takový řád, jako byl v prvotní křesťanské církvi“ (tamtéž, 262–263). Popisuje Komenského dramatické životní osudy a jeho exilové dílo, přičemž zdůrazňuje, že Komenský nikdy neztratil naději na návrat bratří do vlasti, pro jejíž prosperitu bude nezbytnou podmínkou v první řadě školská reforma. Komenského myšlenky byly v té době pro Lotyšsko aktuální, což autor studie potvrzuje slovy: „také v naší době je téměř nemožné najít nějakou více či méně důležitou [výchovnou či vzdělávací – pozn. P. Š.] otázku, k níž bychom nemohli čerpat užitečnou radu v jeho didaktice“ (tamtéž, 317). Následuje podrobný výklad Komenského didaktiky, který začíná demokratickou zásadou, že vzdělávat je nutné všechny: „ženy i muže, chudé i bohaté, urozené i neurozené, dokonce i málo talentované“ (tamtéž). Toms popisuje Komenského vzdělávací stupně, jeho důraz na domácí a mateřskou výchovu, na výuku v rodném jazyce, na praktickou výchovu a podobně a svůj výklad uzavírá tvrzením, že „*Velká didaktika* je skutečně sýpka plná zlatých zrn pedagogiky“ (tamtéž, 320). Dále se věnuje *Dveřím jazyků* a pansofickým plánům (na základě *Prodromus pansophiae – Předchůdce vševědy*), jejich podpoře v Anglii a neúspěchu ve

Švédsku a Komenského působení v Sárospataku. Toms vyzdvihuje také učencovy zásluhy o české školství: zmiňuje se o prvním vydání jeho nejvýznamnějšího českého pedagogického spisu *Didactica to jest Umění umělého vyučování* (1849) a cituje slova našeho prvního specializovaného komeniologa Františka Jana Zoubka, že rozkvět českých a moravských škol se děje navzdory rakouské správě, a to zejména díky studiu Komenského didaktiky (tamtéž, 423). Toms připomíná rovněž Komenského sbírku revelací *Lux in tenebris* (*Světlo v temnotách*) a vyslovuje svůj podiv racionalisty 19. století nad tím, že Komenský „věřil takovému nadpřirozeným věcem, ačkoli sám považoval přírodu za svou učitelku“ (tamtéž, 425). Na druhé straně vysoce hodnotí Komenského literární tvorbu, zejména *Labyrint*, a dokonce česky cituje známé verše „Nevzali jsme s sebou / nic, po všem veta / jen bibli Kralickou, / Labyrint světa“.¹⁰⁷ Článek končí aktuálním přehledem komeniánských aktivit, včetně založení německé Společnosti Komenského (*Comenius Gesellschaft*, 1891), jejíž plány Toms podrobně popisuje.

Rozsáhlý článek ke Komenského 300. výročí podepsaný pseudonymem Valmierietis (tj. obyvatel města Valmiery, jednoho z center ochranovského hnutí) přinesl také týdeník *Balss* (Hlas). Autor Komenského nazývá „jedním z nejslavnějších pedagogů v celé historii pedagogiky“ (VALMIERIETIS 1892, č. 13, s. 1), který „je dodnes pro nás všechny vzorem a zůstane naším ideálem i v budoucích časech. [...] Učitelé se musejí zvláště starat o to, aby jeho výchovné a výukové principy se čím dál tím více dodržovaly a používaly v naší každodenní školní práci [...]“ (tamtéž). Následuje přehled Komenského života a díla, v němž autor obzvláště zdůraznil: „Za nejvyšší a nejsvětější cíl a ideál výchovy a výuky Komenský považoval obraz Boží, tedy takový stav [zřejmě rozumového – pozn. P. Š.] vývoje a morálky, který člověka osvobozuje od všeho zlého a dává mu možnost nejen všechno dobro chtít, ale také skutečně konat“ (tamtéž, č. 13, s. 2) Je tedy zřejmé, že Lotyšů na konci 19. století dobře chápali Komenského nejhlubší intence a považovali ho za svůj vzor: v závěru svého článku „Valmierietis“ konstatuje, že „v mnohém ohledu jsme již následovali jeho příkladu a dosáhli také významných úspěchů“ (tamtéž, č. 14, s. 2), nicméně v mnohém se ještě hřeší proti Komenského principům a právě jeho výročí posiluje k odstraňování těchto nedostatků.

Kritičtější byl článek podepsaný šifrou „P. Kl.“ (1892), který sice ocenil Komenského didaktiku, ale jeho pansofii – vzhledem k přítomnosti různých středověkých předsudků – označil za zcela neúčinnou (tamtéž, č. 62, s. 1). Autor také konstatoval, že v mládí byl Komenský „horoucím českým vlastencem, který svými díly obohatil českou literaturu

¹⁰⁷ Jak připomíná J. BRAMBORA (1978, 12), šlo o obrozenecký podvrh.

a pomohl rozvíjet a zkrášlovat svůj rodný jazyk“ (tamtéž), kdežto v posledních letech svého života se stal světoobčanem a za své bratry považoval všechny, kteří mají v úctě Kristovo jméno.

Řada článků o Komenském vyšla i v první polovině 20. století, informačně však většinou nepřesahují základ, který byl položen v roce 1892. Výjimkou byly zejména konspekty Komenského děl, například stručný přehled zásad předškolní výchovy z *Informatoria školy mateřské* v křesťanském tisku ([ANONYM] 1914), nebo již zmíněný obsáhlý výklad *Velké didaktiky*, publikovaný v latgalském dialektu (ŠABLOVA 1930). Ojedinele se vyskytují též různé aktuální zprávy, např. o obnovení místa Komenského posledního odpočinku v Naardenu („B“ 1937). ZUSĀNE (2000, 101–115) dokumentuje, že ideje Komenského explicitně ovlivnily řadu významných lotyšských pedagogů: před druhou světovou válkou např. Kārlise Dēķense, Eduardse Pētersonse, Aleksandrse Daugeho nebo Jūlijse Aleksandrse Studentse. Zároveň však připomíná, že Komenského myšlenky nebyly přijímány bez výhrad a že přednost měla moderní západní pedagogika, zejména německá: za zakladatele pedagogické vědy obvykle býval uznáván J. F. Herbart. Pouze Krists Obšteins byl zastáncem Komenského prvenství: „vytvořil pedagogiku protkanou filozofickým myšlením, krásně a systematicky uspořádanou [...]“ (OBŠTEINS 1932, 102). V celém lotyšském školství pak spatřoval aplikaci Komenského principů a zdůraznil, že Komenský „usiloval o vzdělání s filozofickým a prozíravým pohledem a přesvědčivěji než všichni dřívější pedagogové ukázal, že správně prováděná výchova a výuka je nejpevnějším základem kulturního rozvoje a blahobytu národa“ (tamtéž).

V sovětském Lotyšsku byl Komenský zmiňován v rámci historie pedagogiky a jen ojedinele se o něm objevovaly články v pedagogickém tisku. Situace se změnila po roce 1992, kdy vyšlo jediné Komenského dílo v lotyštině, *Velká didaktika (Lielā didaktika)*, v jejímž úvodu J. Anspaks konstatoval, že tímto byl konečně vyrovnán lotyšský dluh historii pedagogiky a kultury a že Komenského myšlenky v Lotyšsku začínají ožívat. V tomtéž jubilejním roce byla Komenskému věnována pedagogická kolokvia, zejména na Lotyšské univerzitě a Liepājské pedagogické akademii, a několik lotyšských pedagogů se účastnilo pobaltské komeňiánské konference v Tallinnu. V Rize vyšla skripta pro studenty pedagogické fakulty (ANSPAKS 1992), Komenského osobnost a dílo bylo rozebráno v přehledu historie pedagogiky (ŽUKOVŠ 1999) a o rok později vyšla námi často zmiňovaná monografie o Komenského pedagogických idejích v Lotyšsku (ZUSĀNE 2000). V ní se tvrdí, že „lotyšští společenší a vzdělávací činitelé ve všech pro Lotyšsko významných obdobích byli dostatečně prozíraví a vždy uměli tvůrčím způsobem využívat pedagogické ideje J. A. Komenského při

řešení životně důležitých potřeb své doby“ (tamtéž, 10), přičemž je „neustále upoutával demokratický humanismus J. A. Komenského, jeho víra v člověka, ve význam vzdělání a výchovy pro zajištění všeobecného míru a blahobytu“ (tamtéž). Aktuálnost Komenského idejí pro současné lotyšské školství Zusāne spatřuje „v Komenského humanismu, přirozenosti, didaktických principech a pansofických idejích“ (tamtéž, 125).

Zřejmě jediná parafráze hlavních cílů Komenského všenápravy v lotyšské komeniologické literatuře byla publikována až v nedávné době: „Věda musí zaměstnávat rozum, náboženství vůli a stát lidské schopnosti. Ty jsou ale porušeny, protože pokyny rozumu se neposlouchají, víra je v moci špatných sklonů, ve státě nevládne pořádek, ale trvalé války. V této temnotě musí zazářit světlo přirozenosti, rozumu a zjevení – všechny lidi je třeba učit, vzdělávat, zasévat do nich ideu jednoty“ (VĪTINŠ 1992). Komenský je v tomto článku označen za pravého zakladatele novodobé pedagogiky, který (podobně jako Pestalozzi) „svým učením dodnes vzdělává lidstvo a svým ideálním, ušlechtilým a obětavým osobním životem je pro učitele zářným příkladem uvědomělého plnění svého poslání“ (tamtéž).

Z uvedeného přehledu je zřejmé, že Komenského osobnosti a dílu byla v Lotyšsku věnována relativně značná pozornost, zejména u příležitosti jeho velkých jubileí, a že jeho odkaz byl využíván při řešení soudobých aktuálních úkolů, nejen pedagogických, ale i národních a demokratizačních. Už v 19. století byl Komenský v Lotyšsku považován za jednoho z největších světových pedagogů a zároveň za nositele českobratrských ideálů. V době meziválečného Lotyšska se Komenského pedagogika ocitla v konkurenci moderní pedagogiky německé a po jistém útlumu v sovětském období lze až nyní v celém Pobaltí sledovat silnou aktualizaci Komenského dědictví. V Lotyšsku se projevila mimo jiné vydáním prvního překladu *Velké didaktiky* a několika menších i větších komeniánských publikací, včetně alespoň stručného nástinu hlavních myšlenek Komenského všenápravy.

4. ZBOŽNOST SRDCE (PIETAS CORDIS)

V dalších dvou částech práce se budeme věnovat především kulturnímu odkazu lotyšské Jednoty bratrské a jeho českým kontextům. Historii lotyšského ochranovského hnutí podáme jen v přehledu, protože již byla rozsáhle zpracována jak v Lotyšsku (zejména ĀDAMOVIČS [1933], nejnověji STRAUBE 2000 a CEIPE 2010), tak v Německu (nejdůkladněji PHILIPP 1974). Porovnáme tento pozoruhodný lotyšský fenomén s jeho českým protějškem, s využitím Lotmanovy sémiotiky naznačíme jeho typologii a současně se budeme věnovat recepci bratrských idejí v Livonsku na pozadí dobového místního „recepčního horizontu“. Dále se zaměříme na livonskou ochranovskou literaturu, kterou budeme strukturovat s využitím pojmů teorie transtextuality, Mukařovského pojetí funkce, normy a hodnoty jako společenských faktů a podle žánrově-stylistických charakteristik jednotlivých děl. Vedle oblasti estetické se zaměříme na dvě oblasti mimoestetické (na náboženství spolu s etikou a samostatně pak na sociální, národní a politickou emancipaci), i když s vědomím, že naše dělení bude poněkud schematické. Ukážeme, jak se sledované funkce, normy a hodnoty projevovaly a postupně transformovaly v ochranovských rukopisech, při reflexi tohoto hnutí v umělecké literatuře a v dalších literárních dílech, která se stala součástí lotyšské „kultury srdce“.

Podobně jako česká Jednota bylo i livonské bratrské hnutí a s ním související kultura v první řadě fenoménem náboženským. Komenský ve své *Panegersii* (kap. 1.4.3.) opakovaně uvádí „touhu po dobru“, z níž se rodí „zbožnost srdce“, uprostřed své triády vzdělání, náboženství a politiky, zřejmě proto, že víra je pro něj středem „věcí člověka“: posiluje ji kultivace rozumu a vyplývá z ní optimální společenské soužití. Při nápravě „zbožnosti srdce“ šlo Komenskému zejména o odstranění „bezbožství nebo pověry“, což bylo zároveň hlavním úkolem ochranovské diaspory, zpočátku spíše misie v Livonsku; proto základním východiskem našich analýz budou funkce, normy a hodnoty náboženské.

4.1. Lotyšská Jednota bratrská

4.1.1. Terminologie a oficiální status Jednoty v Lotyšsku

Brněnský spisovatel Pavel Fink, který se s Lotyši a s Lotyšskem seznámil po první světové válce nejprve jako legionář a později jako novinář, v jedné ze svých cestopisných knih o Pobaltí napsal:

„Po veliké severní válce, když světla, Švédy rozžíhaná, v lotyšské zemi pohasla a když syn této zrušené země byl opět prodáván na trhu jako skot, třicet rublů za chlapa, přišli z daleka vážní a laskaví mužové, přinášejíce balsám útěchy a slova povzbuzení. Byli to Čeští bratři, hlasatelé náboženství srdce, jimž Lotyši děkují za počátky vzdělanosti. Hle, kde je počátek bratrství! Tam v těch sborech Bratří, rozsetých jako ostrovy v moři tmy, na nichž docházeli spásy trosečníci [...]“ (FINK [1931], 13).

Autor zde naznačuje situaci, v níž se nacházelo Livonsko po velké severní válce v letech 1700–1721, která byla doprovázena hospodářským a společenským rozvratem, chudobou, hladem a rozsáhlou morovou epidemií v roce 1710. Válka zmařila švédské snahy o zlepšení života livonských nevolníků i o jejich náboženskou výchovu a vzdělání: téměř dvě třetiny obyvatelstva zahynuly, šlechta si své hospodářské ztráty kompenzovala utužením nevolnictví, církev ztratila 80 % pastorů a úpadek postihl i Švédy zakládanou sít' takzvaných farních škol (*draudzes skolas*).¹⁰⁸ To vše mělo za následek, že lotyšská duchovní literatura, kterou v 16. a 17. století pěstovali téměř výhradně pastoři německého původu a jejímž vrcholem se stalo vydání úplného překladu *Bible* (1694), byla málo gramotnému lotyšskému venkovu přístupná minimálně, v nejlepším případě fragmentárně při nepříliš ochotně navštěvovaných a také málo srozumitelných bohoslužbách. Je dobře dokumentováno, že rolnické obyvatelstvo tehdy setrvalo u pohanských představ a zvyklostí a pokračovalo ve svých folklorních tradicích (ĀDAMOVIČS [1933], 475–495). V tomto smyslu má Fink pravdu, když spojuje bratrské hnutí se základy lotyšské vzdělanosti: ty se v Livonsku sice snažily položit už švédské úřady a osvícená německobaltská vrchnost a duchovenstvo, ovlivněné především pietismem,¹⁰⁹ ovšem zásadní roli v tomto úsilí sehrálo až evangelizační

¹⁰⁸ V roce 1736 bylo v Livonsku jen pět škol, v nichž počet žáků přesahoval dvacet (CEIPE [2006], 267).

¹⁰⁹ Po připojení Livonska k Rusku byla uzavřena Švédy založená tartuská univerzita, jejíž teologická fakulta hlásala luterskou ortodoxii, a v livonské církvi začaly působit dvě třetiny východoněmeckých pastorů s převážně pietistickým vzděláním (tamtéž, 268). Také livonští Němci se setkávali s pietismem při svých studiích na univerzitách v Jeně, Lipsku, Wittenbergu a v Halle. Kuronští Němci studovali spíše v Královci a Rostocku (STRAUBE 2000, 35).

a postupně též vzdělávací, kulturní, sociálně, národně a nakonec i politicky emancipační hnutí z hornolužického Herrnhutu, česky Ochronova. V Livonsku začalo působit roku 1729, tedy dva roky poté, kdy se v Ochronově konsolidovalo jako obnovená Jednota bratrská a tři roky před započítáním své impozantní celosvětové misijní činnosti (první v rámci protestantismu), pro niž se Livonsko stalo jedním z přípravných teritorií.

Fink není zcela přesný, pokud hovoří o českých bratřích: jak známo, Ochronov založili německy mluvící nekatoličtí exulanti ze severní Moravy, kteří byli označováni jako „moravští bratři“, zatímco „čeští bratři“ tvořili samostatnou skupinu.¹¹⁰ Etnické složení „moravských bratří“ v Herrnhutu bylo téměř výhradně německé, někdy smíšené, například sám zakladatel ochranovského hnutí Christian David měl německou matku a českého otce.¹¹¹ Moravští Němci ovšem pocházeli ze širokého okolí Fulneku, kde Komenský působil v letech 1617–1622, českobratrskou tradici po desetiletí uchovávali a v Herrnhutu ji neúnavně prosazovali. Mezi ochranovskými byli pochopitelně i místní Němci, v čele s hrabětem Zinzendorfem, který „moravským bratřím“ poskytl útočiště a později se stal jejich biskupem.

Zastavme se nyní u některých dalších terminologických otázek. Ochronovské hnutí v Pobaltí působilo především v Livonské gubernii carského Ruska, tedy na území obývaném převážně Lotyšši a Estonci, ale rovněž v Estonské a Kuronské gubernii, a proto lze použít souhrnné označení „pobaltská Jednota bratrská“.¹¹² V této práci se zaměříme na lotyšskou část Livonska (Vidzemska) a na dalekosáhlou rezonanci ochranovského odkazu v celé lotyšské kultuře; budeme tedy hovořit nejen o livonské, ale v širším smyslu o „lotyšské Jednotě bratrské“, podobně jak je to vyjádřeno v dnešním oficiálním názvu této organizace: Lotyšská misie Jednoty bratrské (*Latvijas Brāļu draudzes misija*). Název *brāļu draudze* vznikl překladem německého *Brüdergemeine*, přičemž náboženský význam slova *draudze* je „(1) Společenství věřících stejného náboženství či konfese [...], (2) Nejmenší církevní územně-správní jednotka [...]“ (LE II, 267). Do češtiny jej lze tedy přeložit jako (1) náboženský sbor, obec, sdružení, společenství (u Chelčického „jednota“), případně církev;

¹¹⁰ Čeští exulanti žili od roku 1724 v Großhennersdorfu nedaleko Herrnhutu a na mnoha dalších místech, jak to podrobně popisuje ŠTĚŘÍKOVÁ (2004).

¹¹¹ Podle ŠTĚŘÍKOVÉ (2009, 335) bylo v obnovené Jednotě bratrské před rokem 1781 celkem 465 moravských exulantů, z toho 409 z Fulnecka, až na výjimky všichni Němci.

¹¹² V lotyšské části Livonska bylo ochranovské hnutí nejsilnější v jejím širokého středu (Valmiera, Cēsis, Rauna, Smiltene, Trikāta, Vecpiebalga, Jaunpiebalga a okolí) a dále na severovýchodě (Alūksne, Apukalns aj.). V roce 1841 bylo z celkových 17 805 lotyšských ochranovských nejvíce registrováno v Apukalnsu (2520 členů) a Jaunpiebalze (2415 členů; STRAUBE 2000, 306–307). V Rize a později v kuronské Liepāje a okolí bylo toto hnutí poměrně slabé. Estonské území hnutí pokrývalo prakticky celé a mělo tři silná centra: Tartu (Dorpat), ostrov Saaremaa (Ösel) a Tallinn (Reval).

(2) fara, farnost, farní sbor. Slovo *draudze* bylo odvozeno od *draugs* – „druh, přítel“, dříve „člen družiny“ a původně znamenalo „houf, kroužek, dav cizích, druhých“ (LEV I, 227). Do christianizace ve 13. století označovalo vojenskou družinu (*kara draudze*), následně církevní a v některých obdobích i státní územně-správní jednotku (LE II, 267) a dnes je obecným pojmenováním strukturálních jednotek církví všech náboženství a konfesí. *Brāļu draudze* tedy znamená jak celou Jednotu bratrskou (doslova „Bratrskou družinu“), tak každý jednotlivý bratrský sbor.¹¹³ V lotyšské historiografii se také často používá označení podle názvu obce Herrnhut (*Herr* – „pán“; *Hut* – „ochrana, též stráž“; čes. Ochránov): *hernhūtisms*, *hernhūtiešu kustība* („herrnhutismus“, „herrnhutské“, tedy „ochranovské“ hnutí), přičemž *hernhūtiētis* je příslušník herrnhutského společenství („herrnhutský“ neboli „ochranovský“ či „herrnhūtovec“ neboli „ochranovec“, jako obyvatel obce pak „Herrnhutský“ či „Ochránovský“).

Název nás přivádí k oficiálnímu statutu lotyšské *Brāļu draudze*: obecný název *draudze* i často používané malé počáteční písmeno napovídá, že Jednota působila s určitými vazbami na luterskou církev; časté paralelní užívání termínu *brāļu kustība* – „bratrské hnutí“ pak naznačuje přesah čistě církevního působení této organizace. Jak známo, původní Jednota bratrská vznikla podle tradice v roce 1457 (ve skutečnosti spíše na jaře 1458; ŘÍČAN 1957, 37) ve východočeském Kunvaldu na panství Jiřího z Poděbrad a roku 1467 se volbou vlastních kněží (pomocí losu a s potvrzením od německých valdenských) oddělila od římskokatolické církve. Vytvořila tak první samostatnou evangelickou konfesi, která byla pronásledována jak katolickou církví, tak v ní více či méně trpěnými utrakvisty. V pobělohorské době Jednota přešla do zahraničního exilu a domácí ilegality, přičemž prokázala pozoruhodnou vitalitu, když o století později zmíněná skupina moravských bratří na panství Mikuláše Ludvíka, hraběte z Zinzendorfu,¹¹⁴ konkrétně pod kopcem Hutberg

¹¹³ V obou případech se v lotyštině často užívá malé počáteční písmeno, i když název celé Jednoty by zřejmě bylo vhodné odlišit majuskulí, jak to důsledně činí současný vedoucí lotyšské bratrské misie G. Ceipe ([2006], 2010). Také v češtině je dnes doporučována minuskule (PČP, 47), ačkoli sama Jednota bratrská používá velké „J“. Českou majuskuli budeme používat i v této práci.

¹¹⁴ M. L. von Zinzendorf (Nicolaus Ludwig von Zinzendorf, 1700–1760), říšský hrabě, jehož protestantský rod přišel do Saska přes Francii z katolického Rakouska, byl vychováván v duchu pietismu svou babičkou, jeho kmotrem byl sám zakladatel pietismu Ph. J. Spener a s pietismem v praxi, včetně misijní činnosti, se setkal na svých studiích ve Franckeho hallském pedagogiu. Později se však Zinzendorf s hallským pietismem rozešel a vydal se vlastní cestou; při studiích práv ve Wittenbergu se seznámil také s luterskou ortodoxií. Často cestoval po Evropě, udržoval osobní i písemné styky s řadou významných osobností, kázal a vydával duchovní spisy, v letech 1722–1727 byl dvorním a soudním radou v Drážďanech. V roce 1722 povolil moravským evangelickým exulantům včele s Ch. Davidem, aby na jeho hornolužickém panství vybudovali osadu Herrnhut (Ochránov), v níž byla v roce 1727 obnovena Jednota bratrská a přijaty její statuty. V roce 1734 byl Zinzendorf vysvěcen na kněze. Čelil různým podezřením církevních kruhů i saské vlády a v letech 1736–1747 byl ze Saska dokonce vypovězen (ochranovské společenství zůstalo zachováno). V roce 1736 podnikl velmi úspěšnou cestu do Pobaltí, naopak nepříznivě tam byl přijat po zákazu ochranovského hnutí v roce 1743 (pozn. 125). Komenského vnuk a biskup polské větve staré Jednoty D. A. Jablonský spolu s ochranovským biskupem Davidem Nitschmannem (vysvěceným pro misijní potřeby v roce 1735, původně byl tesařem) ho v roce 1737 v Berlíně vysvětili na

u Berthelsdorfu asi dvacet kilometrů severně od Žitavy, založila osadu Herrnhut (Ochranov, 1722) a stala se jádrem tam obnovené Jednoty bratrské (1727), pozdější celosvětové *Unitas fratrum* (něm. *Evangelische Brüder-Unität*, angl. *Moravian Church*). Zatímco moravští bratři usilovali o obnovu samostatnosti své starobylé Jednoty, jinak ekumenicky založený Zinzendorf ve shodě s jedním ze zakladatelů pietismu Philippem Jakobem Spenerem prosazoval ideál „církvičky v církvi“ (*ecclesiola in ecclesia*), v rámci zemské luterské církve. Obnovená Jednota bratrská oficiálně získala samostatnost nejprve v roce 1742 v Prusku, poté v roce 1749 v Anglii a v Sasku, a to zejména díky své rozsáhlé zahraniční misijní činnosti.¹¹⁵ Jak známo, do českých zemí se směla vrátit až po císařském Protestantském patentu z roku 1861,¹¹⁶ její první český sbor byl založen ve východočeském Potštýně (dnes Potštejně) v roce 1870 a status oficiální církve získala až v roce 1880 (jako Evanjelická církev bratrská, od roku 1923 Jednota bratrská). Od roku 1957 pak tvoří samostatnou provincii světové *Unitas fratrum*, přičemž v roce 2000 se rozdělila na Jednotu bratrskou v ČR a Ochranovský seniorát v rámci Českobratrské církve evangelické. V Čechách „obnovená Jednota bratrská zůstala prakticky bez širšího sociálního a kulturního vlivu“ (NEŠPOR 2010, 219) a nikdy nedosáhla významu, jaký měla v Pobaltí.

V Livonsku byla bratrská diaspora ve větší či menší míře součástí luterské církve, zatímco v Kuronsku měla jistou samostatnost. První livonský bratrský sbor vznikl v roce 1742 ve Valmieře, avšak už v následujícím roce bylo toto hnutí zakázáno, plně legalizováno bylo až v roce 1817 a organizace byla zrušena roku 1860, tedy v době, kdy se pomalu začala vracet do českých zemí. Kuronská Jednota vznikla v roce 1891 v Liepāji, kde bratrské aktivity pokračovaly i v meziválečném období. V Rize byla Jednota obnovena v roce 1922¹¹⁷

druhého biskupa nové německo-moravské církve. Další zázemí pro misijní činnost Zinzendorf vybudoval v hesenském Wetterau (s centry v Marienbornu a Herrnhagu), sám navštívil bratrské misie v Karibiku a v americké Pensylvánii, v letech 1750–1755 řídil Jednotu z Londýna. Ke konci života měl značné finanční těžkosti, zemřel mu jediný dospělý syn Christian Rénatus i manželka Erdmuth Dorothea (za svobodna von Reuss) a podruhé se oženil s Moravankou Annou Nitschmannovou. Zemřel a byl pochován v Herrnhutu.

¹¹⁵ Vzdálenější misie započaly v roce 1732 a byly směřovány nejprve na ostrov Sv. Tomáše v Karibiku a do Grónska, postupně se rozšířily do celého světa. V Evropě dnes vedle Německa, Česka, Lotyšska a Estonska Jednota působí ve Švédsku, Dánsku, Nizozemí, Švýcarsku a Velké Británii, dále sídlí ve Spojených státech (s centry v pensylvánském Bethlehemu a severokarolinském Winston-Salemu), v Kanadě, na Labradoru a na Aljašce. Zvláště bohatá je činnost Jednoty na karibských ostrovech (s centrem na Antigui), na Jamajce, dále v Hondurasu, Nikaragui, Kostarice, Guayaně, Surinamu, rovněž v Jižní Africe a velká komunita je v Tanzanii. Bratři působí dokonce i v Tibetu, severní Indii (Rajpur a Ladak) a v Palestině (Hvězdné návrší; viz JB).

¹¹⁶ O její toleranci uvažoval už Josef II. a nedošlo k ní zejména z mocenskopolitických důvodů, navíc samo vedení mezinárodní *Unitas fratrum* bylo zaměřeno spíše na zámožské misie. První kontakty Jednoty s českými Němci začaly už ve 40. letech 19. století v Růžové na Děčínsku (NEŠPOR 2010, 215–216).

¹¹⁷ Původně se nazývala Lotyšská evangelicko-bratrská společnost (*Latvijas Eņģēlisko brāļu sadraudzības biedrība*), později sdružení a nakonec Lotyšská evangelická jednota bratrská (*Latvijas Eņģēliskā brāļu draudze*).

a oficiální status náboženského sdružení získala v roce 1933. Zrušena byla v roce 1948 a obnovena až v roce 2001 jako Lotyšská misie Jednoty bratrské (*Latvijas Brāļu draudzes misija*), úzce spolupracující s Lotyšskou evangelicko-luterskou církví.

4.1.2. Dějiny lotyšské Jednoty bratrské

V Livonsku začali moravští bratři z Herrnhutu působit od roku 1729 a také tam byli spolu se svými místními následovníky často podezříváni z hereze a sektářství, navíc z podněcování neposlušnosti vůči vrchnosti. Jejich podpora měla ovšem zejména v počátcích hnutí zásadní význam: podobné útočiště, jaké bratřím poskytl v Kunvaldu Jiří z Poděbrad (než je sám začal pronásledovat) a v Ochranově hrabě Zinzendorf, našli herrnhutští vyslanci v Livonsku zejména u „paní generálové“ Magdalene Elisabeth von Hallart,¹¹⁸ u barona Balthazara von Campenhausena¹¹⁹ a u nemnoha dalších místních aristokratů, kteří byli příznivci pietismu a zvláště Zinzendorfa. Pietismus studoval v Halle tehdejší nejvyšší představitel livonské luterské církve generální superintendent Jacob Benjamin Fischer a byl mu nakloněn i přední livonský pastor Christian Gotthold Neuhausen, působící ve Valmíře.

¹¹⁸ M. E. von Hallart, rozená von Bülow (1683–1750), byla „první žena, která podstatně a trvale ovlivnila historické události v Lotyšsku“ (CEIPE 2007, 9). Pocházela z Livonska, z rodiny důstojníka švédské armády, podobnou profesi měl i její první manžel, který padl ve velké severní válce (oba její synové zemřeli na mor), nakonec se provdala za carského generála a byla nazývána „paní generálovou“ (něm. *Generalin*, lot. *generāliene*). Za pobytu v Drážďanech se seznámila s pietismem a spřátelila se s budoucí Zinzendorfovou manželkou Erdmuthou Dorotheou, se samotným Zinzendorfem a také s Franckem. V Petrohradě pak navazovala kontakty s pravoslavnou církví. Jako bohatá vdova se od roku 1727 věnovala šíření křesťanství a filantropické činnosti v Livonsku. Její panství Valmiermuiža (něm. Wolmarshof, nedaleko Valmiery) se stalo pietistickým a od roku 1729 prvním ochranovským centrem v Livonsku. V roce 1730 vyslala do Estonska potravinovou pomoc, s níž cestoval i David, a v roce 1736 na její popud navštívil Livonsko Zinzendorf. Z vlastních prostředků a s pomocí ochranovských začala od roku 1738 na území dnešní Valmiery budovat ochranovské centrum nazvané Beránkova hora (lot. *Jērakalns*, něm. *Lammsberg*) s diakonátem a učitelským seminářem (už roku 1725 zřídila největší livonskou školu pro rolnické děti). Tento stavební komplex byl po zákazu hnutí v roce 1743 uzavřen a po deseti letech pobořen, v roce 1765 pak obnoven, ovšem v témže roce shořel po zásahu bleskem (vše podle CEIPE 2007 a STRAUBE 2005). Finančně se Hallart podílela na druhém vydání lotyšské Bible a na prvním úplném vydání estonském, financovala též dva bratrské kancionály (CEIPE [nevyd.]).

¹¹⁹ B. von Campenhausen (1689–1758) studoval na řížském lyceu, byl důstojníkem švédské armády a tělesným strážcem krále Karla XII., poté sloužil v polské a ruské armádě, nakonec doprovázel ruského cara Petra I. Velikého a dosáhl hodnosti generálporučíka. Stal se livonským landrátem a finským generálním gubernátorem. Straupe na jeho livonském panství se stalo jedním z prvních opěrných bodů ochranovských v Pobaltí: v roce 1742 tam vznikl druhý bratrský sbor po Valmíře. V nedaleké Ungurmuiže Campenhausen v roce 1734 zřídil školu pro rolnické děti.

Jako první ochranovští emisaři do Livonska dorazili (pěšky z Královce a přes Liepāju) na podzim roku 1729 sám zakladatel hnutí tesař Christian David¹²⁰ a tkadlec Timoteus Fiedler,¹²¹ v Rize se k nim připojil ještě Timoteův bratr Johann Fiedler zvaný *Böhm* („Bohemec“; HORN 1938, 6; JOHANSONS 1975, 274).¹²² V letech 1730 a 1735 Livonsko navštívil také další z významných představitelů Ochranova David Nitschmann (syndikus).¹²³ Pět ochranovských učitelů, též řemeslníků a rolníků (většinou pocházeli z Moravy), přišlo do Livonska v roce 1737,¹²⁴ rok po velmi úspěšné návštěvě hraběte Zinzendorfa v Pobaltí¹²⁵ a po rozhodnutí ochranovského synodu poslat do Livonska učitele. Když se v roce 1738 vrátil Ch. David, M. E. von Hallart na území dnešní Valmiery (na břehu řeky Gauji) začala budovat středisko hnutí, nazvané „Beránkova hora“ – *Jērakalns*. Jeho součástí byl diakonát

¹²⁰ Ch. David (1692–1751, dříve se uváděl rok jeho narození 1690) pocházel ze Ženklaavy (kde je dnes jeho muzeum) nedaleko Nového Jičína a byl synem českého tesaře Jana Davida a německé matky Rosiny – němčinu ovládal nedokonale. V dětství pásal krávy a ovce, poté se vyučil tesařem. Byl vychováván v katolické víře, později ho zaujalo židovství, kalvinismus, pietistické luterství a českobratrství. Cestoval po Uhrách, Rakousku a německých zemích, sloužil v pruské armádě, nechal se pokřtít jako luterán a oženil se. Stal se iniciátorem odchodu Moravanů na Zinzendorfovo panství, kde v roce 1722 začal budovat Herrnhut. (První bratři odešli ze Ženklaavy a Žiliny, dnes součástí Nového Jičína, později nejvíce ze Suchdolu, Kunína a dalších míst z okolí Fulneku, Kravař a Nového Jičína. Zinzendorf později za zakladatele obnovené Jednoty bratrské nespravedlivě označil pět bratří ze Suchdolu, kteří do Herrnhutu přišli v roce 1724, nikoli jejich předchůdce v čele s Davidem; ŠTĚŘÍKOVÁ 2009, 329–332). Na podzim roku 1729 navštívil Livonsko, nejprve kázal v Rize, kde však nebyl vítán, proto se uchýlil do Valmiermuiži, později se dostal až do Tallinnu a v Livonsku působil více než půl roku. „V té době se naučil lotyšsky tolik, že se domluvil, četl bibli a také napsal lotyšský dopis bratru Timoteu Fiedlerovi“ (HORN 1938, 6). Znovu se tam vrátil v letech 1738–1740, pro místní bratry stavěl domy a prohloubil svou lotyštinu: „Napsal si pro sebe dokonce i lotyšskou gramatiku a brzy lotyštinu ovládal natolik, že v ní mohl kázat“ (ŠTĚŘÍKOVÁ 2009, 193). V roce 1733 založil misii v Grónsku, kam se opakovaně vracel, téhož roku působil i ve Švýcarsku a v Holandsku a v roce 1748 se vydal do americké Pensylvánie. David, zvaný „moravský Mojžíš“, zemřel a byl pochován v Herrnhutu.

¹²¹ T. Fiedler se později účastnil misie na ostrově Sv. Kříže v Karibiku, kde se s ochranovskými rozešel a v roce 1748 zemřel (ŠTĚŘÍKOVÁ 2009, 184).

¹²² ADAMOVIČS ([1928], 79) uvádí místo Johanna Fiedlera Johanna Grassmanna.

¹²³ D. Nitschmann (1703–1779) byl tkadlec ze Suchdolu, který přišel do Herrnhutu se čtyřmi dalšími bratry v roce 1724. Byl lokajem, komorníkem a sekretářem hraběte Zinzendorfa, často cestoval po Evropě, navštívil Livonsko a tři roky pobýval na Ceylonu. V roce 1746 se stal biskupem, později také syndikem. Tři roky strávil v Americe a nakonec se usadil v Holandsku, kde také v Zeistu zemřel.

¹²⁴ Další známá jména moravských ochranovských působících v Livonsku jsou podle ŠTĚŘÍKOVÉ (2009, 372–381) tato: Andreas Grassmann (1704–1783) ze Ženklaavy, pozdější biskup; Nikolaus Andreas Jäschke (1718–1762) ze Žiliny; Friedrich Wenzel Neisser (1716–1777) ze Žiliny, rovněž pozdější biskup; Johann Nitschmann mladší (1711–1783) z Kunína, adoptivní bratr Zinzendorfa; Rosina Nitchmanová, roz. Schindlerová z Kunína a Anna Kriegelsteinová, roz. Gold ze Suchdolu.

¹²⁵ Zinzendorfova tříměsíční cesta do Livonska v roce 1736 byla „jednou z nejúspěšnějších v jeho životě“ (WEINLICK [1984], 128). Navštívil nejen Valmieru, ale opakovaně kázal i v hlavním lotyšském kostele sv. Jakuba v Rize a také v Tallinnu, kde mu byla dokonce nabízena funkce superintendenta. Pomohl tam sehnat peníze na založení Biblické společnosti a na jeho popud v roce 1739 vyšlo druhé lotyšské a první estonské vydání Bible. Inicioval také založení učitelského semináře v Jērakalnsu. Při druhé návštěvě na přelomu let 1743–1744, po zákazu ochranovského hnutí, byl Zinzendorf v Rize naopak uvězněn (CEIPE [2006], 269–270). V letech 1742–1743 v Livonsku pobývala také jeho manželka Erdmuth Dorothea a marně se zde a v Petrohradu snažila odvrátit zákaz hnutí. „Zinzendorf ve své osobě spojoval apoštolské nadšení a zápal s aristokraticky diplomatickými schopnostmi, získal mnoho příznivců a přátel jak mezi šlechtou, tak v zemské a církevní správě“ (ADAMOVIČS [1928], 80).

s učitelským seminářem (první v carském Rusku),¹²⁶ jehož ředitelem se stal bratr Magnus Friedrich Buntebart (lot. Buntebarts) z Jeny. Seminář vycházel z pedagogických metod Komenského; učil se zejména Luterův katechismus, čtení, psaní a zpěv podle not, ale také tělocvik (CEIPE [2006], 270). Ochronovsky zaměřená šlechta (např. zmíněný Campenhausen) v té době zakládala panské školy pro rolnické děti, které se od farních škol lišily lepší vybaveností a větším důrazem na pochopení a prožití *Bible*.

Masově se hnutí začalo šířit až od lotyšského modlitebního shromáždění pod širým nebem o letnicích roku 1739 v Jērakalnsu, po němž „mnoho duší bylo probuzeno a ‚celá země‘ plakala nad svými hříchy, lidé se navzájem prosili o odpuštění, vraceli ukradené věci, přestalo pít a hýření, pro nedostatek hostů se zavíraly hospody. Soudy zůstaly bez práce, dokonce i vězení zela prázdnotou“ (cit. podle CEIPE [2006], 271). Svou roli v tomto náboženském probuzení hrály i děti, které svou zbožností často ovlivňovaly rodiče. Rozhodující pro úspěch hnutí však byla horlivá individuální pastorec emisarů z Ochranova zvaných „němečtí bratři“ (*vācbrāļi*), kteří si získali důvěru svým prostým sociálním původem, spoluúčastí na každodenním životě místních rolníků a také svou znalostí lotyštiny. Hnutí se začalo šířit z Valmiery do širokého okolí a zasáhlo i Rigu.¹²⁷ Do Jērakalnsu přicházeli poutníci, často i desítky kilometrů, po těžké práci a přes noc, aby stihli ranní bohoslužby. V roce 1741 tam byla dostavěna první ochranovská modlitebna pro tisíc osob, po ní následovaly další po celém Livonsku, jak se o tom zmíníme podrobněji v kapitole 4.1.3. Jērakalns byl nazýván „livonským Hermhutem“ (JOHANSONS 1975, 277).

Místní náboženská horlivost však vyvolávala také potíže: docházelo k charismatickým, extatickým projevům víry, k různým viděním a proroctvím, které sami bratři z Ochranova odsuzovali a považovali je za zásahy démonických sil.¹²⁸ Sílicí hnutí navíc vyžadovalo organizaci, což nelibě nesly vládnoucí kruhy. Od roku 1740 byli lotyšští ochranovští rozděleni do kroužků (*pulciņi*) po deseti lidech podle stáří, pohlaví, bydliště a vzájemné důvěry a o dva roky později vznikly první čtyři sbory organizované podle ochranovských řádů. V roce 1743 měla lotyšská Jednota bratrská 2700 plnoprávných členů, z toho 15–20 bratří z Ochranova, přičemž sympatizantů bylo mnohem víc (tamtéž, 275).

¹²⁶ Seminář byl vlastně nepřímým pokračovatelem o půl století starší podobné instituce založené propagátorem Komenského metod B. G. Forseliem nedaleko Tartu.

¹²⁷ Centrem hnutí v Rize byl dům ve čtvrti Pārdaugava, který patřil prvnímu lotyšskému průmyslníkovi a jednomu z nejbohatších Lotyšů v 18. století Jānisi Šteinhauersovi (1705–1779). Ten sám vedl shromáždění, kterých se účastnily desítky lidí, z velké části Lotyšů, ale také se soudil za hospodářská práva Lotyšů a na svých panstvích už v roce 1777 dal svobodu nevolníkům.

¹²⁸ Tyto excesy byly silnější u Estonců a byly příčinou jejich pozdějšího důslednějšího pronásledování (JOHANSONS 1975, 281).

Livonský šlechtický sněm (*landtag*) a luterská konzistoř ochranovskou činnost několikrát vyšetřovaly jako nebezpečnou konkurenci oficiální církve a situace šla ke kompromisu, ovšem v roce 1743 carevna Alžběta I. vydala zákaz Jednoty jako nebezpečné sekty. Snahy Zinzendorfa a jeho manželky zvrátit toto rozhodnutí byly marné. Němečtí (moravští) bratři byli z carského Ruska vypovězeni, byly ukončeny styky s Herrnhutem, uzavřeny ochranovské modlitebny a zakázána ochranovská literatura (dokonce i estonská *Bible*), bylo nařízeno konfiskovat ochranovský majetek a rozdat ho chudým a soudit luterské pastory, kteří s hnutím spolupracovali. Hnutí však přešlo do ilegality, do „tichého chodu“ (*klusais gājiens*), a vyvíjelo se nadále samostatně, už bez vedení německých bratří. Vedení organizace se dál scházelo na takzvaných konferencích (*komparesces*), sbory se rozrůstaly, slavily různé svátky, zvláštní pozornost věnovaly výchově dětí, sborovému zpěvu a gramotnosti. Kvůli zakazu Jednoty se objevili první lotyšští emigranti a s nimi i počátky integrace Lotyšů do moderní evropské společnosti.

Návrat německých bratří povolila Kateřina II. Veliká v roce 1764, ale činnost hnutí (včetně stavby modliteben) legalizoval až Alexandr I. v roce 1817. Už od 60.–70. let 18. století však ochranovští tvořili sice neformální, ale aktivní lotyšskou samosprávnou organizaci, která se mimo jiné podílela na rolnických protestech a nepokojích (ačkoli to bylo v rozporu s ochranovskými řády), zejména v letech 1776–1777, 1784 a 1802. V roce 1819, kdy car v Livonsku formálně zrušil nevolnictví, začaly druhé „zlaté časy“ pobaltské bratrské diaspory: ve 40. a 50. letech měla v celém Pobaltí 74 000 členů (26 000 lotyšských a 48 000 estonských), její bohoslužby navštěvovalo celkem kolem 100 000 rolníků (30 000 Lotyšů a 70 000 Estonců; STRAUBE 2000, 217)¹²⁹ a byla tehdy nejpočetnější na světě (WEINLICK [1984], 87).¹³⁰

Od 30. let 19. století byla činnost Jednoty všemožně omezována jak ze strany místní šlechty a církve, tak ze strany carských úřadů. Nejprve bylo od roku 1834 vyžadováno úřední povolení ke shromážděním, nad nimiž převzala kontrolu církve, a mnohé modlitebny byly uzavřeny. V roce 1839 pak bylo zakázáno přijímat nové členy, bratrští laičtí kazatelé (*tētiņš* – „tatiček“, nebo *sacītājs*, *teicējs*, „mluvčí“, případně složenina *sacītājtētiņš*) museli svá kázání a dokonce i písně konzultovat s pastorem a v roce 1840 bylo rovněž zrušeno losování

¹²⁹ Větší rozšíření ochranovského hnutí na estonském území zdůvodňuje Estonec M. Horn takto: „Snad proto, že Esti jsou přístupnější mysticismu a náboženskému nadšení než Lotyši, kteří jsou více racionalisté“ (HORN 1938, 7). Důvodů však jistě bude více.

¹³⁰ Nedávná statistika světové *Unitas fratrum* (JB, 56) ukazuje, že pobaltskému ochranovskému hnutí v době jeho kulminace by dnes mohly konkurovat jen severoamerické a africké provincie.

a přijímací rituály. Důvodem byla zejména skutečnost, že Jednota bratrská se svou svébytnou tradicí, organizací, modlitebnami a liturgickou praxí se stala „specificky lotyšským projevem křesťanství“ (CEIPE [2006], 281) a byla právem považována za „národní církev“, tedy za součást sílicího národního hnutí. Konfliktů mezi vedením luterské církve a Jednotou ve 40. letech 19. století chtěly carské úřady a pravoslavná církev využít k posílení svého mocenského vlivu. Masový přechod lotyšských a estonských rolníků k pravoslaví (tzv. konverzní hnutí), motivovaný vidinou vysvobození z moci německých statkářů a výhodného získání půdy, zastavilo jediné rozhodnutí Jednoty vyloučit ty členy, kteří by s přestupem souhlasili. Jednota bratrská se tak postavila za luterskou církev a tento postoj nelze hodnotit jako ústup z jejích ekumenických zásad, neboť šlo o politickou mocenskou hru, v níž ochranovští byli „silou, pomáhající zachovat rovnováhu a zdržující rolníky, kteří nepochopili situaci, od zbrklého jednání“ (STRAUBE 2000, 235).

Formální konec lotyšské Jednoty nastal v roce 1860, kdy ústředí v Herrnhutu na popud livonské konzistoře, pod politickým tlakem carských úřadů a v situaci vlastní vnitřní krize souhlasilo se zrušením zvláštního statutu Jednoty v Livonsku, což bylo vnímáno jako zrada německých bratří a připomínáno ještě v meziválečném období (CEIPE [2006], 282). Zároveň však s nástupem sekularizovaného národního hnutí, rozvojem kapitalismu a formováním moderní občanské společnosti ztrácela Jednota svůj bývalý všestranný význam. Bratrskou víru začaly nahrazovat „ateistické sociálnědemokratické ideje, které později tolik zpustošily lotyšský duchovní život“ (tamtéž, 281). Hnutí však úplně nezaniklo a částečně se přesunulo také do Kuronska, i když v nesrovnatelně menším rozsahu a se zanedbatelným vlivem na celou lotyšskou kulturu.¹³¹ V okolí přístavu Liepāja ho začal rozvíjet ochranovec Miķelis Bukālis, který tam přišel z Pruska v roce 1863, ovšem samostatná kuronská Jednota bratrská byla založena až téměř o třicet let později (1891). Vynikla misijním působením, které směřovalo zejména do Livonska, tehdy již duchovně oslabeného.

V roce 1914 se do čela pobaltské Jednoty postavil Jānis Malvess, první starší sboru lotyšské národnosti. V nezávislém státě lotyšská Jednota s centrem v Rize měla několik set věřících, nejprve ji vedl pastor Arvīds Perlbahs, poté básník Roberts Bērziņš,¹³² byla

¹³¹ Zřejmě většinový názor obyvatel Kuronska vyjádřil G. F. Stender, který ochranovské odsoudil ve svém převyprávění biblických příběhů *Maza Bībele* (Malá Bible; 1790, poprvé vyšla pod názvem *Svēti stāsti* /Svaté příběhy/, 1756), kde je nazývá *jēzuliši* – „Ježíškové“. „Formulace svědčí o tom, že Stender ochranovské považoval za přehnané, chorobné extatiky a že je znal jen z vyprávění nebo popisů“ (JOHANSONS 1975, 284).

¹³² R. Bērziņš (1868–1935) pocházel z kuronského Džūkste, pracoval jako učitel, v letech 1901–1920 učil němčinu v Kyjevě, v letech 1921–1925 byl vedoucím odboru školství města Rigy, poté opět učil na střední škole. Psal básně, divadelní hry, cestopisy, vydal sbírky populárních písní a lidových pohádek, napsal monografii o jejich sběrateli A. Lerhisovi-Puškaitisovi, překládal zejména z němčiny a sestavoval německé

podporována prvním luterským biskupem lotyšského původu Kārlisem Irbem, pastorem a literátem Kārlisem Kundziņšem, teologem a církevním historikem Ludvigsem Adamovičem,¹³³ jejími čestnými předsedy byli arcibiskup Teodors Grīnbergs a teolog Voldemārs Maldonis,¹³⁴ který se stal zároveň předsedou Lotyšsko-československé společnosti. Mimořádný ohlas měly oslavy dvouletého výročí založení lotyšské Jednoty v roce 1929, a to zejména ve Valmīē, kde účastníky pozdravil sám prezident republiky Gustavs Zemgals. Jednota vydávala své kancionály a vlastní periodika,¹³⁵ které dokumentují její bohatou činnost. V Rize se zvláště zaktivizovala po roce 1935, kdy se jejím duchovním vůdcem stal pastor Edgars Rumba¹³⁶ (prakticky činnost organizovali laici). Ten byl za sovětské okupace v roce 1940 i s rodinou zatčen a deportován na Sibiř, kde o tři roky později zemřel. Fyzicky byla zlikvidována i část dalších bratří (často šlo o majetné lidi) a oficiálně byla Jednota zrušena v roce 1948. Ani poté však nebyla zapomenuta: v americkém exilu o ní bádala například Valdis Mežezers,¹³⁷ který vzpomíná, že „v době mého dospívání

čítanky. Zpočátku vedl meziválečnou lotyšskou Jednotu bratrskou, byl redaktorem jejich publikací a zatím posledním významným autorem lotyšské bratrské poezie (GRIETENS 1935; LE I, 745).

¹³³ L. Adamovičs, též Ādamovičs (1884–1943) pocházel z kuronské Dundagy, vystudoval teologii v Tartu (Jurjevu) a pracoval jako učitel a politik. Za první světové války byl vojenským kaplanem, v nezávislém Lotyšsku učil na střední škole a na Lotyšské univerzitě. Byl též děkanem Teologické fakulty a v letech 1934–1935 ministrem školství. Stal se jedním z nejvýznamnějších lotyšských církevních (též bratrských) historiků. Zahynul v sovětském lágru.

¹³⁴ V. Maldonis, též Maldons (1870–1941) pocházel z livonské Tirzy a stal se významným lotyšským luterským teologem, filozofem a pedagogem. Teologii studoval v Tartu a později v německém Marburgu, působil jako učitel a pastor, v roce 1919 spoluzakládal Teologickou fakultu Lotyšské univerzity, na níž působil až do sovětské okupace v roce 1940, od roku 1923 jako její profesor, opakovaně byl jejím děkanem. Zastával řadu dalších vědeckých, církevních a společenských funkcí, mimo jiné byl spoluzakladatelem a dlouholetým předsedou Lotyšsko-československé společnosti. Vedl ji od roku 1925 s přestávkou v letech 1932–1933, kdy společnost řídil Jānis Endzelīns. Maldonis byl čestným doktorem pražské Husitské teologické fakulty (1924) a nositelem československého Řádu Bílého lva (1933). Byl autorem řady teologických děl, z nichž v této práci využijeme jeho analýzu náboženských a etických názorů spisovatele Jānise Porukse (kap. 4.4.3.). Bádala také o lotyšských folklorně-mytologických tradicích, v nichž nacházel princip monoteismu.

¹³⁵ Šlo jednak o měsíčník *Ciānas Sargu Balsis* (Hlasy strážců Sionu; jeho název připomíná české konkurenční evangelické časopisy *Hlasy ze Siona* a *Stráž na Sionu* z let 1861–1878), který vycházel v Liepāji v letech 1921–1933 a v letech 1934–1935 pod názvem *Brāļu Draudzes Vārds* (Slovo Jednoty Bratrské). Druhým časopisem byl *Brāļu Draudzes Vēstnesis* (Věstník Jednoty bratrské), vycházející v letech 1929–1940. (Jak známo, hlavním časopisem české Jednoty bratrské jsou *Bratrské listy* založené roku 1894, od roku 1921 vycházející pod názvem *Jednota bratrská* a od roku 1999 jako *Nové bratrské listy*. V letech 1995–2000 vycházel rovněž *Bratrský listář*.) O vědomí sounáležitosti mezi českou a lotyšskou Jednotou bratrskou svědčí např. podrobný popis setkání s bratry v Čechách a v Herrnhutu v článku nadepsaném „Cizinci, a přece bratři“ (AUDERS 1926) a rovněž plánovaná návštěva lotyšských bratří do Čech na jaře roku 2011.

¹³⁶ E. Rumba (1904–1943) pocházel z okolí Jelgavy, vystudoval teologii v Rize, vzdělání si doplnil na univerzitě v Uppsale a poté působil na Lotyšské univerzitě. Byl také luterským pastorem, v letech 1935–1938 vedl Jednotu bratrskou a v roce 1941 byl deportován do Ruska, kde zahynul.

¹³⁷ V. Mežezers (vl. jm. Štelmahers, 1910–1982) byl básník, nakladatel a teolog. Pocházel ze Zemgalska, ze Zaļenieki nedaleko Jelgavy, v Rize studoval baltskou filologii, dokončil teologii. Pracoval jako učitel a pastor, v roce 1944 emigroval do Německa a o pět let později do Spojených států, kde v roce 1964 získal doktorát za

a dokonce i během mých studií [tj. v meziválečném Lotyšsku – pozn. P. Š.] byl ochranovský duch ještě podstatnou součástí náboženského života v Pobaltí“ (MEŽEZERS 1975, 121). O tom, že tento duch přetrval do dnešní doby, svědčí založení *Lotyšské misie Jednoty bratrské* v roce 2001. Zatím má kolem sta členů, a jejím vedoucím je luterský pastor a historik Gundars Ceipe.

4.1.3. Výsledky působení livonského ochranovského hnutí

Jednota bratrská v Livonsku zásadním způsobem přispěla k všestranné kultivaci a emancipaci vznikajícího lotyšského národa. Shrňme si nyní hlavní výsledky působení tohoto hnutí a pro přehlednost je orientačně rozdělme na oblast (1) náboženství a morálky, (2) vzdělání a kultury, (3) ekonomické, sociální, národní a politické emancipace.

1. Náboženství a morálka

a) První úspěšná christianizace lotyšského obyvatelstva, která probíhala celé staletí po příchodu ochranovských. Adamovičs ji označuje jako „vrůst Lotyšů do základů křesťanské víry“ (ĀDAMOVIČS [1933], 577) a uvádí, že křesťanství v Lotyšsku masově zakořenilo teprve ve druhé čtvrtině 19. století, přičemž ještě i z této doby existují svědectví o „úporném lpění na pohanských kultech“¹³⁸ (ADAMOVIČS [1936], 179–180). Christianizace pochopitelně nebyla jen dílem ochranovských, ti však na ní měli rozhodující podíl.

b) Niterné přijetí Krista se projevilo výrazným zlepšením morálky na lotyšském venkově. Ochránovští tam položili základy protialkoholické osvěty, v níž ještě na začátku 40. let 19. století pokračovaly takzvané spolky střízlivosti (*sātības biedrības*), a potlačovali sexuální nevázanost. V ochranovských krajích došlo také ke snížení kriminality, která byla v době všeobecného úpadku po velké severní válce vážným problémem.

práci *The Herrnhuterian Pietism in the Baltic [...]* (Ochránovský pietismus v Pobaltí [...]; knižně 1975). Vydal několik knih náboženských úvah, sbírky převážně duchovní a meditativní poezie a napsal několik divadelních her.

¹³⁸ Toto zpoždění nebylo tak veliké, jak by se mohlo zdát: „k plošnému a relativně hlubokému pokřesťanštění evropské populace totiž došlo až v průběhu konfesionalizace v raném novověku, zejména v 17. a 18. století [...]“ (NEŠPOR 2006, 8). Také v násilně rekatolizovaných českých zemích ještě v 18. století mezi lidem panovala značná pověrčivost, užívaly se léčitelské a magické praktiky, znalosti obsahu víry byly malé (NEŠPOR 2006, 152–153).

2. Vzdělání a kultura

a) Výrazný nárůst gramotnosti a vzdělanosti Lotyšů, jejich zapojení do duchovní i světské literární tvorby a rovněž do předvědeckých počátků církevní i národní historiografie. Ochronovští dbali na vzdělání (učitelský seminář v Jērakalnsu, školní a zejména domácí výuka i sebevzdělávání) a na praktický náboženský život (podíl laiků na vedení bohoslužeb, práce v užších kroužcích, domácí modlitby a vytváření duchovních textů). APĪNIS (1987, 15) uvádí, že v Livonsku do konce 18. století uměly číst dvě třetiny dospělých rolníků, v ochranovských krajích pak až 80–88 %, a podle CEIPEHO ([2006], 277) tak byli nejméně vzdělanými v celé tehdejší Evropě.¹³⁹ Gramotnost se týkala rovněž žen, které navíc získaly důležitou úlohu při domácí výuce dětí. Ochronovští poprvé učili rolníky psát: dochovalo se na pět set bratrských rukopisů a etničtí Lotyši v ochranovském prostředí vytvořili první dochované básně (Kīkuļa), překlad světské prózy a divadelní hry (Peitāns), ale také první historické reflexe (Rugēns, Pulāns, M. Kaudzīte). Hnutí se zasloužilo o rozšíření lotyšské *Bible*, jejíž druhé vydání z roku 1739 osobně podpořili Zinzendorf a Hallart.¹⁴⁰ Lotyšský básník Kārlis Skalbe, jehož matka byla členkou ochranovského hnutí, napsal: „Protestantismus je víra, kterou nám dala matka. [...] Víra, kterou nám dala, byla pobídkou ke vzdělání a ke světlu ducha. Je-li náš národ tak vzdělán, pak za to můžeme vděčit jedině protestantismu“ (SKALBE [1920], 287).

b) Podíl na vzniku lotyšské tradice sborového zpěvu a k rozvoji instrumentální hudby (kap. 4.2.). Ochronovští učili Lotyše zpívat podle not, v ochranovském prostředí se v roce 1864 v Dikļi konaly první regionální Svátky písní a zřejmě zásluhou ochranovských se na venkově šířila hra na housle. Na druhou stranu potlačovali lidové písně a dokonce ničili lidové nástroje: „Nešetná byla [...] bratrská ofenzíva proti lidovým písním a lotyšským tradicím vůbec. [...] jejich antifolkloristické zaměření těžce škodilo lotyšské národní kultuře“ (JOHANSONS 1975, 287–288).

c) První lotyšské ochotnické představení. Šlo o Schillerovy *Loupežníky* v překladu člena ochranovsky angažovaného rodu Jānise Peitānse v roce 1818 rovněž v Dikļi. Toto představení bylo zároveň jedním z projevů sociální emancipace lotyšského rolnictva v předvečer zrušení nevolnictví.

¹³⁹ Podle M. HROCHA (2009, 119–120) v českých, rakouských a velké části německých zemí umělo číst a psát 90 % obyvatelstva až v 60. letech 19. století. Na ruské Ukrajině byl 80% analfabetismus ještě na konci 19. století.

¹⁴⁰ Lotyšské biblické písmo vycházelo z gramatiky H. Adolphiho a Ch. Füreckera (1685), v níž byla reformována první kodifikace G. Manzela (1631). Nejdůležitější se tato reforma uplatnila právě ve druhém vydání *Bible* z roku 1739 používala se až do obrozeneckých změn ve druhé polovině 19. století.

d) Vytvoření nového typu vesnických budov, které se staly nejviditelnějším znamením tohoto hnutí. Šlo o modlitebny zvané „sborové domy“ (*saiešanu nami*), za jejichž nejstaršího předchůdce lze považovat kunvaldský Domek na Sboru, kde byl v roce 1457 založen první sbor Jednoty bratrské. Komenský tyto zvláštní stavby zdůvodňoval takto: „Že pak fary a kostely všudy buď Římané neb kališní drželi, oni [bratři – pozn. P. Š.] obzvláštní sobě domy a k službám boží místka (staročeským vlastním jménem Zbory je nazývajíce) vyzdvihovati musili“ (ŘC, 8). Podobná situace byla i v Livonsku, kde si tyto domy stavěli venkované pro potřeby svého hnutí, svébytné součásti luterské církve. Nepočítáme-li Jērakalns, první rolnická modlitebna vznikla v nedalekém Kauguri v roce 1765 (KUNDZIŅŠ 1927, 8). V polovině 19. století jich na lotyšském území stálo nejméně sto dvacet (tamtéž), v celém Pobaltí pak kolem dvou set sedmdesáti (PHILIPP 1974, 220).¹⁴¹ Staly se symbolem možností národního uplatnění a nezávislosti (tamtéž, 260–267) a byly nazvány „esencí a ozdobou zlatých časů lotyšského venkovského stavitelství“ (LEGZDIŅŠ [1930], 22).

e) Ceipe soudí, že ochranovské hnutí ovlivnilo lotyšskou národní mentalitu, mezi jejíž rysy řadí „mimořádnou srdečnost a smysl pro elegantní styl“ (CEIPE [2006], 288), vysokou prestiž vzdělání, estetický vkus, oblibu květin či hojně užívání deminutiv. Ochranovským rovněž přisuzuje zásluhy o rozvoj tradic slavení různých svátků, zejména takzvaných hřbitovních svátků (*kapusvētki*), které znamenají letní kolektivní péči o výzdobu hrobů spojenou s bohoslužbou (tamtéž, 289). Pomineme-li problematičnost pojmu „národní mentalita“, je třeba konstatovat, že estetický vkus, láska ke květinám a přírodě vůbec, záliba v deminutivech a bohaté slavení svátků je současně výraznou domácí folklorní tradicí.¹⁴² Hřbitovní svátky pak mohly navazovat na předkřesťanské uctívání duchů zemřelých a souvisejí rovněž s praxí katolickou.

3. Ekonomická, sociální, národní a politická emancipace

a) Vytváření středních vrstev venkovského obyvatelstva. Ochranovští vedli rolníky k pracovitosti, čímž napomáhali jak zlepšení jejich materiálních podmínek, tak jejich větší samostatnosti a zvýšení jejich sociální prestiže. Straube hovoří o herrnhutismu jako o „svým způsobem asketickém náboženství práce“ (STRAUBE 2000, 234) a uvádí, že naprostou

¹⁴¹ Komenský uvádí, že kolem roku 1500 bylo v Čechách a na Moravě do dvou set „zborů“ (ŘC, 8).

¹⁴² Některé z tradic, na kterých se ochranovští více či méně podíleli, se staly součástí „Lotyšského kulturního kánonu“ (*Latvijas Kultūras kanons*, www.kulturaskanons.lv), který byl nedávno sestaven pod vedením lotyšského ministerstva kultury: jde zejména o Svátky písní, tradice péče o hroby, pěstování a darování květin, literární díla bratrů Kaudzīteových, Jānise Porukse a Kārlise Skalbeho.

většinu v bratrských sborech tvořili sedláci, „nová sociální skupina rolnické aristokracie, která se stala základem vznikající národní venkovské buržoazie“ (tamtéž). Philipp, který se dosud nejpodrobněji věnoval sociálně-ekonomickým důsledkům působení ochranovských, došel k závěru, že „pro běžného člověka té doby byly sociální emancipace, ekonomický vzestup a členství v moravském sboru synonymem. Hovořilo se o ‚aristokracii ochranovských sedláků‘, kteří svým sebevědomím a nezávislostí často předčili své ‚německé pomocníky‘“ (PHILIPP 1974, 366).

b) Vznik venkovské inteligence. Zejména po správních reformách 30. a 40. let 19. století vzdělání ochranovští venkované často vykonávali pomocné funkce církevní i světské: byli například jáhny, staršími sboru, učiteli, přísedícími obecních soudů, písaři, starosty, správci a vytvořili tak první vrstvu venkovské inteligence, která v procesu národního obrození sehrála důležitou úlohu. Ochránovští měli také zásluhu na ženské emancipaci: „V době bratrského hnutí se objevily první lotyšské ženy – společenské činitelky a učitelky, vedoucí kroužků, skupin či sborů“ (STRAUBE 2000, 106).

c) Podíl na národním hnutí a na počátcích občanské společnosti. Jednota bratrská byla sto třicet let jedinou lotyšskou národní organizací, v níž se soustřeďovala „nejvzdělanější, nejmajetnější a morálně nejvyspělejší část lotyšské společnosti“ (CEIPE [2006], 279). Vychovala řadu vůdčích osobností národního hnutí a hájila ekonomické zájmy, později též občanská práva rolníků, a to i soudní cestou. Podílela se na rolnických protestech a nepokojích v ochranovských krajích (zejména v letech 1777, 1784 i na největším v roce 1802 v okolí Kauguri) a aktivně se účastnila národního hnutí: kulturně vynikl zejména kraj Piebalga. Odbojné tradice Livonské gubernie byly výrazně oživeny za revolučních událostí jak v roce 1905–1906, tak v letech 1917–1919. Ačkoli za sovětského období byla Jednota bratrská zlikvidována, pozdější socialistický režim její přínos hodnotil v zásadě kladně, neboť to pro něj bylo „první společensko-politické a národně-třídní hnutí lotyšského rolnictva v období rozpadu feudálního zřízení“ (LPE II, 109).

V lotyšském poválečném exilu a po obnovení nezávislosti Lotyšska byl zdůrazňován především sekulární přínos hnutí: „Hlavní historická zásluha ochranovských, což do značné míry znamená ideologický paradox, spočívá ve ‚světské‘ rovině. Jejich úsilí o mravný život, vzdělání a hospodářskou prosperitu, které jednomyslně potvrzovali objektivní pozorovatelé, dalo hmatatelné výsledky“ (JOHANSONS 1975, 288). Ačkoli byli pietističtí ochranovci v opozici vůči racionalistickým osvícencům, opět paradoxně „dosáhli toho, co do svého programu zařadili osvícenci – podporovat vzdělání“ (DUNSDORFS 1973, 595). Navíc

lotyšské osvícence 18. století nezajímala rolnická otázka: „Osvícenství bylo poměrně sterilní hnutí intelektuálů, kteří rádi vznešeně mluvili a psali o rovnosti lidí a svobodě myšlení, ale nedospěli k poznání, že otroci a nevolníci jsou také lidé“ (tamtéž). Činnost ochranovských pak „v sobě skrývala zárodky důležitých společenských a národních snah, které ve své zralosti vytvořily lotyšský národ a lotyšský stát“ (tamtéž, 592). V nedávné době bylo ochranovské hnutí definováno jako „společenské hnutí lotyšských a estonských rolníků s výrazně národním charakterem. Přinášelo také rysy nové doby a představovalo určitý ideologický projev občanské společnosti. Bratrské hnutí se podstatnou měrou zaměřilo na problémy osvěty (vzdělání) a morálky, což podtrhuje jeho humanistický charakter. [...] Livonské bratrské sbory jsou provopočátkem lotyšského národního obrození“ (STRAUBE 2000, 235). K tomuto závěru se připojuje i Ceipe, který vyzývá k bádání o fenoménu lotyšské Jednoty bratrské v jeho celistvosti, tedy rovněž z hlediska jeho podílu na formování lotyšské státnosti, lotyšské inteligence, a dokonce i národní mentality (CEIPE [2006], 261). Organickému začlenění tohoto fenoménu do lotyšské historiografie podle Ceipého bránila dominance německobaltského a později marxistického vlivu a příliš krátké období lotyšské národní nezávislosti, což vedlo k tomu, že „dnešní průměrný Lotyš o Jednotě bratrské neví nic nebo – v nejlepším případě – ví o ní velmi málo“ (tamtéž, 262). Ceipe dochází k následujícímu závěru: „Aby byla vytvořena logická, konzistentní, srozumitelná interpretace lotyšské historie a národního fenoménu, je třeba posunout historiografickou bázi používanou pro tradiční výklad o více než o 100 let nazpět. Ve školních učebnicích je třeba přesunout začátek lotyšského národního obrození a národa z 19. do 18. století“ (tamtéž, 290).¹⁴³

4.1.4. Strukturální typologie livonské ochranovské kultury

Pokusme se nyní naznačit alespoň několik strukturálně-typologických charakteristik lotyšské ochranovské kultury s využitím Lotmanovy sémiotiky (půjde o období Macurova

¹⁴³ Také estonský církevní historik Urmas Petti na začátku nového tisíciletí oceňuje přínos ochranovských pro estonský národ: „zavedli a upevnili křesťansko-luterské hodnoty, jako je píle, solidnost, pocit odpovědnosti a vědomí povinnosti. Hodnoty, které se ještě v dnešním sekulárním pojetí označují za součást estonského národního charakteru“ (PETTI 2009, 65). Estonský filolog Martin Ehala však v působení ochranovských vidí ohrožení estonské národní identity: „Spolu s přejímáním evropských kulturních hodnot začal relativně přirozený proces asimilace. Evropa v podobě německé kultury a ekonomiky na našem vlastním statku a změna identity se zdála být otázkou pouhých několika desetiletí. V nejkritičtějších momentu se našťástí objevila síla přijmout zásadní rozhodnutí [tj. přijmout národněobrozenský program – pozn. P. Š.], aby se tato skrytá asimilace zastavila [...]“ (EHALA 2007). Zdá se, že v Estonsku jsou kritické tóny vůči herrnhutismu jako importované ideologii výraznější.

obrozeného „tvarosloví“). Jak bylo uvedeno v kapitole 1.4.2., Lotman bádá o historii kultury jako o otevřeném textu a zároveň souboru jednotlivých textů. V (re)konstrukcích strukturálně-typologické historie kultury mu pak šlo o „oddělení obsahu těch či oněch kulturních textů od struktury jejich ‚jazyka‘: v celém souhrnu faktů, které má historik kultury k dispozici, je tedy nutno rozlišovat teoreticky rekonstruovatelný systém (jazyk dané kultury) a realizaci této kultury v mase vněsystémového materiálu (její řeči)“ (JIOTMAH 2002, 56–57). Ve středu Lotmanova zájmu je tedy nikoli obsah „řeči“ (zpráv, textů), ale struktura „jazyka“ (kódů, resp. norem) kultury. Tu Lotman definuje též jako historicky vzniklý hierarchizovaný „systém sociálních kódů“ (tamtéž, 58), přičemž „každý typ kódování kulturněhistorické informace je spojen s podstatnými formami společenského sebeuvědomění, organizace kolektivu a sebeorganizace osobnosti“ (tamtéž).

Na základě historie ruské kultury Lotman (re)konstruoval řadu univerzálních kulturních modelů a kódů, které se týkají i našeho tématu. Za jeden z nejstarších sociokulturních modelů Lotman považuje model magický a náboženský, které se liší vztahem mezi člověkem a transcendentálními silami (tamtéž, 22–33). Magický systém představuje psanou či nepsanou smlouvu, vzájemné působení, zaručenou akci a reakci, ekvivalentní výměnu. Naproti tomu náboženský akt má charakter bezpodmínečného daru, odevzdání se do jednostranné, nezaručené ochrany, neekvivalentního vztahu. Zatímco psychologie dohody kultivuje znakovost a rituál, náboženské myšlení se orientuje na symbolismus¹⁴⁴ a practicismus. Přejít od systému magického k náboženskému lze dokumentovat i na ochranovské kultuře v Livonsku.

Oboustranný ekvivalentní vztah mezi člověkem a lotyšským předkřesťanským bohem Dievsem (deminutivum Dieviņš) snad nejlépe dokumentuje tato *daina*:

| | |
|--|--|
| <i>Kur, Dieviņ, tu paliksi, Kad mēs visi nomirsim? Ne tev tēva, ne māmiņas, Ne tev savas līgaviņas. (LD, č. 33679–0)</i> | „Dieviņši, co s tebou bude, až my všichni umřeme? Nemáš otce ani matku, ani vlastní nevěstu.“ |
|--|--|

Lotyšští rolníci jako by cítili odpovědnost za osud Dievse, který je na nich závislý jako na své rodině, zatímco po příchodu ochranovských jednostranně přijímali Ježíšovu spásu. Došlo rovněž k posunu od folklorních znaků a rituálů k symbolismu a practicismu: pro ochranovské

¹⁴⁴ Pojetí znaku a symbolu Lotman přebírá od de Saussura: na rozdíl od arbitrárního znaku symbol neztrácí rudiment přirozeného vztahu mezi označujícím a označovaným (JIOTMAH 2002, 28). „Symbol představuje jeden z nejtvrdejších prvků kulturního kontinua. Je důležitým mechanismem paměti kultury a přenáší texty, syžetová schemata i jiné sémiotické útvary z jedné její vrstvy do druhé“ (JIOTMAH 2000, 241).

texty byla typická křesťanská a specificky ochranovská symbolika a činnost tohoto hnutí byla navýsost praktická. Tato proměna však v Livonsku nebyla tak radikální, jak ji dokládá Lotman na příkladu petrovského Ruska, kdy „téměř úplně zničená [předešlá kultura – pozn. P. Š.] spolu s celým kulturním dědictvím raného ruského středověku získala mohutnou podporu v západním kulturním vlivu“ (tamtéž, 30). Lotyšská ochranovská kultura sice magický folklorní systém potlačovala, ale jen s částečným úspěchem: v 19. století byl tento systém v poněkud evropeizované podobě dokonce zapojen do služeb národního hnutí a nadále pokračovala jeho koexistence, respektive synkreze s křesťanstvím. Odevzdání se do ochrany Spasitele a následně do služeb národní ideje však znamenalo zásadní změnu paradigmatu lotyšské kultury 18. a 19. století.

Vztah k předcházejícím kulturním a společenským hodnotám souvisí s další významnou typologickou charakteristikou, a to s opozicí binárních a ternárních struktur (systémů): binární struktury znamenají vidění světa v binárních opozicích, například pozitivní / negativní, dobré / zlé, svaté / hříšné, světlo / tma, domácí / cizí a nepočítají s třetí možností, která je z hlediska těchto opozic neutrální. Ternární struktury vznikají působením dvou protichůdných binárních struktur, z nichž jednou byla například křesťanská tradice a druhou v západní Evropě římská státnost, v Rusku (a dodejme ještě více v Lotyšsku) pohanství místního rolnického obyvatelstva (JIOTMAH [1992]). Převahu binárních struktur Lotman nacházel v ruské historii, v níž se projevují opakovaním výbušných a následně nepředvídatelných situací (zejména *смьма* a socialistická revoluce), tedy „snahou po úplnému apokalyptickému zničení existujícího stavu a po vytvoření stejně tak apokalyptického ideálního řádu na jeho místě“ (JIOTMAH 2002, 34–35). Evoluční dynamiku ternárních struktur, typických pro západní Evropu, Lotman popisuje takto:

„Na povrchu historického společenství se objevuje určitý konfliktní pár. [...] Třetí element kultury se pak nachází ve spontánním stavu. Je skryt v hlubinách konfliktu a přimyká se zpravidla k jedné z dominujících tendencí [...], ale v kritických, krizových momentech, kdy se boj mezi dominujícími silami dostává do slepé uličky [...] a před společností se začíná rýsovat katastrofa, ‚třetí síla‘ náhle vychází na povrch, už dostatečně zralá a připravená zaujmout historicky vedoucí místo“ (tamtéž, 34).

Jako příklad Lotman uvádí Velkou francouzskou revoluci jako revoluci třetího stavu.¹⁴⁵

Lotyšský filozof Igors ŠUVAJEVS (1998, 23) dokládá západní ternární struktury katolickou triádou ráj / očištec / peklo, kdežto pro Východ považuje za typickou binární

¹⁴⁵ V roce 1992 Lotman o budoucnosti Ruska napsal: „nyní otázka přechodu k obecně evropské ternární struktuře získala hamletovský charakter: ‚být či nebýt‘“ (JIOTMAH 2002, 46).

opozici světla a tmy, pravé a nepravé víry. Oproti ruskému samoděržaví, založenému na bezpodmínečném podřízení se moci (náboženský princip), se na Západě obvykle vytvářely ternární mocenské struktury typu imperium / sacerdotium / studium, a to na základě dohody (magického principu). „Pokud na Východě vládne krutost, podřízenost a apoteóza vášnivého utrpení (mučedníci – *смятотерпыцы*), pak na Západě se kultivuje snášlivost, vzájemnost a uměřenost“ (tamtéž). V Lotyšsku, které leží na hranicích východní a západní Evropy, vznikly obě tyto struktury, přičemž ternární struktury jsou podle Šuvajevse určující, i když podíl binárních struktur se v různých dobách a v různých oblastech zvyšuje.

Se Šuvajevsovým názorem, že ternární struktury se začaly v Lotyšsku vytvářet až spolu s christianizací (tamtéž, 24), nesouhlasí lotyšská mytoložka Janīna Kursīte, která upozorňuje, že už v lotyšském předkřesťanském mytickém myšlení, podobně jako u jiných národů, vedle sebe koexistovaly jak starší struktury binární, tak mladší ternární. Například mezi četností výskytu číslovky dvě a tři nebyl podstatný rozdíl a lotyšské mytologické bytosti tvoří jak diády (*Dievs – Velns*, „Bůh – Ďábel“; jejichž antagonismus ovšem není vyhraněný), tak triády (božstva osudu Laima, Dēkla a Kārta). Kursīte spojuje mytologickou binaritu spíše s mužským původem (dva Boží synové), ternaritu s ženským (tři dcery Slunce; KURSĪTE 1996, 422). Otázka předkřesťanských ternárních struktur je ovšem složitá. Haralds BIEZAIS [1961] při bádání o univerzálních znacích podstaty Dievse v lidových písních dokumentuje stabilní dvojici Dievs – bohyně osudu Laima, a teprve hnutí *dievturība* ve 20. století k této dvojici doplnilo ještě bohyni Māru, která spolu s Dievsem opět představuje dualismus, a to Země a nebe, hmoty a ducha (BRASTIŅU 1932, 37). Navíc jde o božstvo silně problematické, funkčně se částečně kryjící s Laimou a ovlivněné katolickým kultem Panny Marie. Také zmíněná trojice božstev osudu Laima, Dēkla a Kārta zřejmě není dost silným argumentem pro ternaritu, neboť výskyt jak Dēkly, tak ještě více Kārty má v lotyšském folkloru výrazné teritoriální omezení (KOKARE 1999, 117 a 133).

Jednoznačná ovšem není ani křesťanská ternarita: Jindřichova kronika se opírá o Augustinův antagonismus Boží a pozemské obce, který se projevuje v nesmířitelném zápasu mezi křižáky jako „sluhy Božími“ a místními pohanskými kmeny jako „sluhy ďáblými“, a toto teologicko-společenské rozdělení v určitých podobách trvalo v Lotyšsku po staletí. Problematika binárních a ternárních struktur je obecně dosti komplikovaná a v případě lotyšské mytologie a folkloru ji zatím nejpodrobněji probádal Valdis Rūsiņš, který ji charakterizuje takto:

„Na materiálu lotyšského folkloru je vidět, že zatímco v základních strukturách mytických představ existuje dualita, v sakrální symbolice je jasně vyjádřena lichá dominanta. Avšak trojčlenné konstrukce přítomné v materiálu lotyšského folkloru je třeba popisovat jako překrytí jedné duality druhou, resp. jedná se o dvoustupňovou dualitu, kterou je zásadně třeba odlišovat od příkladů triád uváděných v historii náboženství: v nich jsou vztahy mezi konstruktivními prvky principiálně odlišné od těch, které lze popsat jako duální, hierarchické nebo lineární“ (RŪSIŅŠ 2007, 130–131).

Zamýšlíme-li se nad úlohou lotyšského ochranovského hnutí při rozvoji binárních či ternárních struktur, je především zřejmé, že toto hnutí se zpočátku vyvíjelo jako terciární, do značné míry mediační element mezi luterskou církví a k ní náležející německobaltskou nobilitou a mezi víceméně formálně christianizovaným a podle zásady „*cuius regio, eius religio*“ luteranizovaným lotyšským nevolnickým obyvatelstvem. Později, když hnutí plně přešlo do lotyšských rukou, stálo mezi německobaltskou vrchností (a luterskou církví) a carskou vládou (a pravoslavnou církví) jako třetí politická síla, zastupující zájmy lotyšského a estonského obyvatelstva. Podobně jako stará Jednota bratrská, tvořící třetí sílu mezi církví katolickou a utrakvistickou, také lotyšští ochranovští tedy napomáhali utváření ternárních společenských struktur. Posílili také recepci křesťanského triadismu, a to jak věroučného (klasickou nauku o božské Trojici vždy přijímali jak ochranovští, tak čeští bratři), tak organizačního: věřící se v livonské ochranovské diaspoře zpočátku rozčleňovali mezi „pohnuté“ čili čekatele, „probuzené“ a „omilostněné“ (*aizkustinātie – gaidītāji, atmodinātie, apžēlotie*), později se dělili na tři třídy (*klases*).¹⁴⁶ Oslavu triadismu v *Bibli* (a zároveň i v přírodě) nalezneme i v meziválečném lotyšském bratrském tisku („E.N.“ 1925), přičemž jak už bylo řečeno, současně šlo o jeden z hlavních myšlenkových principů Komenského.

Jednota bratrská v Livonsku prosazovala Zinzendorfovu (a předtím Komenského) novátorskou myšlenku ekumenismu a současně svou demokratickou povahou sbližovala antagonistické společenské vrstvy: jejími členy byli jak nevolníci, tak jejich páni. Ochránovská vzdělávací, kulturní, organizační i praktická hospodářská činnost pak v Livonsku podporovala postupný vznik středních vrstev venkovského obyvatelstva, které se staly rozhodující oporou národního hnutí 19. století. Je sice pravda, že v procesu rolnické emancipace právě v ochranovských krajích docházelo k nepokojům a po útlumu bratrského hnutí se Livonsko stalo jedním z ohnisek revolučních událostí, sami ochranovští však revoluci nehlásali (odpor vůči vrchnosti zakazovaly jejich řády; kap. 5.1.), a naopak usilovali o společenský smír na křesťanské bázi.

¹⁴⁶ Stará bratrská církev také rozlišovala věci podstatné, služebné a případné (pozn. 150) a osoby počáteční, prospívající a dokonalé (ŘC, 15).

Ochranovské myšlení však obsahovalo také binární prvky, především ostrou opozici křesťanství / pohanství, která se projevovala důsledným potíráním pohanských pověr a zvyků a potlačováním mytologie a folkloru. Zejména v období úpadku hnutí se projevovaly i jiné formy radikalismu a nesnášenlivosti, jak to zaznamenala i „lotyšská ochranovská literatura“. U jejích ústředních symbolů „čistého srdce“ či „bílého roucha“ však doložíme synkrezi univerzální křesťanské morálky s místní morálkou pohanskou. Šuvajevs je toho názoru, že v lotyšské literatuře (v umění vůbec, také ve vědě a v politice) dominuje binarita, kterou spatřuje v „plnění politické zakázky v závislosti na konjunkturu. [...] Někdy jsou dokonce vytyčovány speciální nacionalizační, tedy polotyšřovací a pravé hodnoty potvrzující programy. A umění, které neodpovídá těmto programům, je odmítáno či dokonce ničeno, čímž se názorně demonstruje fungování binarismu, tedy ztělesňování opozic **pravý / nepravý, správný / nesprávný** v životě“ (ŠUVAJEVS 1998, 25–26; zvýraznil I. Š.). Pro ochranovskou literaturu nebylo typické prosazování hodnot národních, ale univerzálních, zejména křesťansko-etických, ovšem podřizováním rodící se národní literatury tomuto cíli v ní byl také zakládán binarismus. Lotman však soudí, že binární struktury mají „nesporně kladný význam [...] v sekundární vrstvě kultury – v oblasti idejí a umění a stejně tak je významná nebezpečnost pokusů o jejich realizaci ve sféře politické reality“ (JOTMAH 2002, 45), neboť pokud binarismus není považován za ideál, ale za praktický politický program, pak vede k despotismu.

Lotman také rozlišuje „kultury textů“ a „kultury gramatik“ (JOTMAH 2000, 417–418): jedny se považují za soubor jednotlivých případů (textů), precedentů, vzorů, dávají dovození a zdůrazňují zvyk (správné je to, co existuje); druhé za soubor norem a pravidel (gramatik), metatextů, dávají zákazy a zdůrazňují zákon (existuje to, co je správné). Z tohoto hlediska ochranovské hnutí zajisté způsobilo přechod od folklorní kultury textů ke křesťanské kultuře, tendující k sebebopisu, vytváření metaúrovně a také příkazů a zákazů: sebebopisující autobiografické či historiografické spisy jsou podřizeny určitým pravidlům a schémátům, výrazným znakem ochranovského společenství (navíc částečně českého původu) je písemně zaznamenaný církevní řád. Také „ochranovská“ literatura 19. století hlásá křesťansko-etické normy, zejména prostřednictvím postav „lidí čistého srdce“. Oba tyto typy se v národní kultuře střídají: podle ŠUVAJEVSE [2010] je i dnešní lotyšská společnost založená spíše na pravidlech.

V souvislosti s lotyšskými ochranovskými texty lze hovořit o přeměně ústní kultury cyklického, mytického času v písemnou kulturu času lineárního, historického: obvyklé folklorní žánry vystřídala mimo jiné (auto)biografická literatura a církevní historiografie

s beletristickými prvky. Pro myšlení, které produkci a recepci takovýchto textů provází, je charakteristická vnímavost ke kauzalitě a resultativnosti dějů, z níž vyplývá i vědomí vlastní účasti na historických procesech a možnost jejich ovlivňování, přitom získává smysl obět', mučednictví. Jak uvádí Lotman (JIOTMAH 2000, 369–370), písemná kultura pohlíží na svět vytvořený Přírodou či Bohem jako na Text a snaží se přečíst jeho zprávu: hlavní smysl světa tedy hledá v písemném textu (v tomto případě sakrálním), nikoli v rituálu vázaném na přírodní skutečnosti připomínající či předvídající znaky. Jako podmínku vzniku takové kultury Lotman uvádí vznik nestabilní historické situace, dynamiku a nepředvídatelnost historických okolností a potřebu různých sémiotických překladů při kontaktech domácí kultury s kulturou cizí: právě taková byla situace v Livonsku v první polovině 18. století.

Bratrské hnutí všude začínalo působit na geografické periferii (východočeský Kunvald, hornosaský Herrnhut, severolotyšská Valmiera), kde postupně vytvářelo významná alternativní duchovní, vzdělávací, kulturní a postupně i národněemancipační centra. V Livonsku se takovým ohniskem ve druhé polovině 19. století stal zejména kraj Piebalga, kde působila celá řada kulturních osobností a který sehrál výraznou úlohu v lotyšském národním obrození.¹⁴⁷ Bratrské hnutí se zároveň nacházelo v hraničním sémiotickém prostoru, v němž probíhalo překódování, překlad západní kultury s velkým znakovým inventářem na místní kulturu s inventářem malým, což vedlo k urychlení kulturního vývoje: „Hranice je mechanismus překladu textů cizí sémiotiky do jazyka sémiotiky ‚naší‘, je to místo transformace ‚vnějšího‘ do ‚vnitřního‘, je to filtrující membrána, která transformuje cizí texty natolik, aby se zapsaly do vnitřní sémiotiky sémiosféry a přitom zůstaly cizorodými“ (JIOTMAH 2000, 262).

Vnější ovlivňování kultury Lotman pojímá jako dialog, v němž odpověď může být adresována jiné kultuře, než je ta, která jej vyvolala. Průběh tohoto procesu Lotman popisuje takto (tamtéž, 48):

¹⁴⁷ Piebalga zahrnuje obce Vecpiebalga a Jaunpiebalga (Stará Piebalga a Nová Piebalga). Vecpiebalga byla rodištěm spisovatelů Matīse a Reinise Kaudzīteových, Kārlise Skalbeho (všichni s rodinnou vazbou na ochranovské hnutí), Antonse a Jānise Austrīņše, působištěm Andrejse Pumpurse, Atise Kronvaldse, Andrejse Stērsteho, Andrievse Niedry, skladatele Jurjānu Andrejse a dalších. Z Jaunpiebalgy pocházeli spisovatelé Jēkabs Zvaigznīte a Jonāss Miesnieks, jeho bratr malíř Kārlis Miesnieks, skladatel Emīls Dārziņš aj. Kulturní význam Piebalgy nelze přičítat jen ochranovskému hnutí: tento kraj měl díky osvícené vrchnosti vlastní vzdělávací tradice, navíc pro malou úrodnost se jeho obyvatelé zabývali řemesly (zejména tkalcovstvím a výrobou kolovratů) a obchodem i v jiných krajích, což jim rozšiřovalo obzory. Ochranovské hnutí tam začalo působit relativně pozdě, až na začátku 19. století, bylo však velmi silné: v polovině 19. století počet místních ochranovských dosáhl 7000, což představovalo polovinu obyvatelstva (BAUERE 2007). O vecpiebalžské ochranovské modlitebně „Ceplī“ se uvažuje jako o celolotyšském muzeu tohoto hnutí.

1. při mezikulturní výměně proudy textů mění své směry a jsou konsekutivní: střídá se aktivita vysílající a přijímající strany;
2. v okamžiku změny proudu se texty převádějí z „cizího“ jazyka do „vlastního“;
3. reagující proud textů je vždy mohutnější a kulturně významnější než ten, který reakci vyvolal;
4. dialog nakonec provází nepřízeň přijímající strany, která se snaží uchovat svou duchovní nezávislost.

Lotman tento proces dokumentuje mohutným vlivem ruské literatury 19. století na západní kulturu, z níž sama čerpala v předešlém století, a my ho s určitou modifikací aplikujeme na vztahy mezi zahraniční ochranovskou a domácí livonskou kulturou. Také v Livonsku v průběhu 18. a první poloviny 19. století docházelo ke kumulaci cizích, tedy německých ochranovských textů, které byly překládány a transformovány pro domácí potřeby. K následnému zpětnému proudu domácích textů do zahraničí už jen z jazykových důvodů nemohlo dojít, ovšem v 19. a několikrát i ve 20. století na tyto adaptované texty a na celé hnutí jako na lotmanovský text sui generis reagovala domácí „ochranovská literatura“, jejíž význam pro celou lotyšskou kulturu (tedy nejen livonskou, ale i kuronskou a latgalskou) byl nesporný.

Nyní shrňme uvedené výsledky působení ochranovských v Livonsku z hlediska strukturálně-typologických charakteristik lotyšské kultury:

1. přechod od magického sociokulturního modelu k náboženskému;
2. posílení ternárních náboženských, kulturních a sociálních struktur, i když působení ochranovských mělo i binární aspekty;
3. přechod od „kultury textů“ ke „kultuře gramatik“;
4. přeměna ústní kultury mytického cyklického času v písemnou kulturu historického lineárního času;
5. vznik alternativních duchovních, vzdělávacích, kulturních a postupně i národněmancipčních center v periferním hraničním sémiotickém prostoru, kde probíhal dialog s cizími texty: jeho výsledkem byla významná „lotyšská ochranovská literatura“ 19. a 20. století.

4.1.5. Ochránovské ideové paradigma v Livonsku

Ochránovské hnutí v Livonsku ideově vycházelo z pietismu v Zinzendorfově duchu, doplněného českobratrskými akcenty. Ten měl podle Zinzendorfova životopisce WEINLICKA ([1984], 12) tři základní důrazy: (1) emocionální zkušenost a mystický ráz, (2) mravnost a dobročinnost a (3) všeobecné kněžství. Mezi jeho plody Weinlick počítá zvýšení úrovně duchovních a křesťanské výchovy mládeže, začlenění laiků do církevního života, rozšíření Písma a praktikování zbožného života; ve srovnání s hallským pietismem byl méně striktní (tamtéž 15). Pietismus zdůrazňoval osobní vztah člověka k Bohu, jeho duchovní probuzení a zároveň povzbuzoval ke křesťanské praxi, filantropii a k aktivní misijní práci (BEYEREUTHER 1978, 448): byl tedy obrácen jak k vnitřní duchovnosti a mravnosti individuálního věřícího, tak k jeho vnější aktivitě v náboženském společenství a ve společnosti vůbec a přispíval tím současně k individuální i kolektivní emancipaci. Oba tyto směry pietistického působení reflektují i lotyšští historici. Podle Straubeho pietismus „lidstvo vnímal jako projev božského ducha, zdůrazňoval hodnotu osobnosti a zvláštní pozornost věnoval kultivaci a reflexi emocí. Do určité míry byla lidem prostřednictvím pietismu nabídnuta cesta k uvědomění si své vlastní důležitosti“ (STRAUBE 2000, 35). Apīnis a Ceske pietismus definovali třídě jako „ideologii německé buržoazie v náboženské podobě, která byla v opozici vůči ortodoxnímu luterství, ideologické opoře feudalismu“ (APĪNIS 1995, 98), přičemž v prostředí utlačovaných společenských vrstev byl podle nich zvláště aktualizován pietistický požadavek na harmonické splnutí člověka s Bohem, pramenící z německé panteistické mystiky 14.–16. století. Ochránovské hnutí bylo také vnímáno jako „pozdní následovník českého husitství“ (tamtéž). Ceipe soudí, že zejména počátky tohoto hnutí v Livonsku „více ovlivnila duchovní zkušenost a tradice staré Jednoty bratrské. Moderní ideje pietismu 18. století pak tvořily duchovně plodnou a příznivou půdu pro činnost“ (CEIPE [2006], 266). Na jiném místě tento badatel tvrdí, že „přítomnost a vliv tradice staré Jednoty bratrské v lotyšském duchovním životě je mnohem větší, než se dosud předpokládalo“ (tamtéž, 263).

Českobratrský vliv ovšem částečně zprostředkoval samotný pietismus, jehož zakladatele Spenera a Franckeho nepochybně inspirovala také díla Komenského. Spis *Unum necessarium* (*Jedno nezbytné*) Spener „vychvaloval a pravil, že ho několikrát přečetl, ačkoli s mnohou myšlenkou Komenského nesouhlasí, jako například s jeho očekáváním tisícileté říše. Také ve smírném postoji vůči sektám jde Komenský pro Spenera příliš daleko. *Jedno*

nezbytné se stalo jednou z nejoblíbenějších poučných knih v pietistických kruzích“ ([ČYŽEVSKYJ] [1939b], 376). Spener přijímal zejména Komenského myšlenku o nutnosti všestranné křesťanské reformy života, přičemž chtěl „jít zcela vědomě s Komenským nad Luthera“ (tamtéž, 377). Francke byl Komenským ovlivněn ve své pedagogické činnosti, ale i v mnoha jiných směrech. V roce 1702 v Halle nákladem Franckova sirotčince a péčí jeho přítele Johanna Franze Buddea vyšel sborník několika Komenského děl,¹⁴⁸ z něhož mohly čerpat i německé a poté lotyšské ochranovské rukopisy. Komenského připomínaly Franckeovy vzdělávací a misijní snahy:¹⁴⁹ oba pracovali na „realizovatelných plánech společenské rekonstrukce, a to pod tlakem svérázného pochopení Božího království a jeho příchodu“ (MOLNÁR 1963, 50–51) a oběma „splývala starost o konečnou osobní spásu s péčí o přítomné společenské dobro“ (tamtéž, 51). Francke si dopisoval s Komenského vnukem Jablonským a v Halle zahájil „malou komeniovskou renesanci“ (tamtéž). Čyževskij soudí, že „ke každé základní myšlence německého pietismu [můžeme objevit] souběžná místa v teologických spisech Komenského“ ([ČYŽEVSKYJ] [1939b], 379), navíc ucelený systém pietismu Komenský rozvíjel už v roce 1632 ve svém spise *Haggaeus redivivus* (*Haggaeus znovuoživlý*), jehož žitavský opis byl objeven až na konci 19. století. Komenský v něm požaduje církevní obnovu, a to reformací života: „Chce nejenom vroucí zbožnost, nýbrž také křesťanské utváření celého života. – Kteroukoli z těchto myšlenek mohli oba vedoucí němečtí pietisté, Spener a Francke, beze všeho podepsat“ (tamtéž).¹⁵⁰

Zejména Franckeho dílo zpočátku ovlivnilo i Zinzendorfa, který byl od mládí vášnivě oddán Kristu a jeho spásnému utrpení a zároveň neúnavně evangelizoval a usiloval o šíření Božího království ve světě. V porovnání s hallským pietismem byl jeho vztah ke Kristu osobnější a radostnější, a to i přes jeho zaměření na Kristovo utrpení. Zinzendorfovým specifikem se stala teologie Kristovy „krve a ran“, kterou jeho stoupenci později dováděli do morbidních krajností. Kult utrpení a slz byl typický také pro ochranovské hnutí v Livonsku.

¹⁴⁸ Základem knihy byl sborník *De bono unitatis et ordinis disciplinaeque et obedientiae in ecclesia* (*O dobrou jednotu, řádu, kázně a poslušnosti v církvi*) vydaný v roce 1660 v Amsterdamu a dvakrát v roce 1661 v Ženevě. Obsahoval tři spisy: *Ecclesiae Slavonicae brevis historiola* (*Stručná historie církve slovanské*) čili *Historia Fratrum Bohemorum* (*Historie českých bratří*), *Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in Unitate fratrum Bohemorum* (*Řád církevní Jednoty bratří českých*), *Paraenesis ad ecclesias, nominatim Anglicanam* (*Napomenutí církvím, zvláště církvi anglikánské*). Ke čtvrtému hallskému vydání z roku 1702 byla ještě připojena předmluva *Obecné porady* a její první část *Panegersia* (*Všeobecné probouzení*). Německy kniha vyšla ve Schwabachu v roce 1739 (KUMPERA 1992, 216–217; ŠTĚŘÍKOVÁ 2009, 112).

¹⁴⁹ Francke založil bezplatnou školu pro chudé a následné pedagogium připravující k univerzitním studiím, dále sirotčinec, domov pro chudé, misijní společnost, učitelský ústav, tiskárnu, knihkupectví, lékárnu a špitál (WEINLICK [1984], 14).

¹⁵⁰ Na druhou stranu hallský pietismus zpětně povzbuzoval české evangelíky a „přispěl lvím podílem k tomu, že se mezi českým lidem dochovalo evangelické povědomí až na sám práh toleranční doby i pod dusivým příkrovem vítězné protireformace“ (MOLNÁR 1963, 49).

Zinzendorf, který měl v ochranovském duchovním životě rozhodující slovo a snažil se být loajální vůči luterismu, byl ostražitý k českobratrské tradici (a měl s ní nemalé problémy kvůli nedůvěře hallských pietistů), navíc musel v Ochránově řešit spory mezi luterány, kalvinisty a různými sektáři, jak podrobně popisuje ŠTĚŘÍKOVÁ (2009, 82–116). David, podobně jako ostatní moravští bratři, měl svými názory blíže k reformované církvi než k luterismu, přitom „kladl silný důraz na jednotu, odpuštění a bratrskou lásku“ (tamtéž, 83). Moravané v Herrnhutu se od počátku vyznačovali důrazem na svobodu svědomí a pevností svého přesvědčení, zejména co nejužším vztahem k *Bibli*, životem v souladu s biblickým učením, zaměřením na Ježíšovu oběť a spásu, snahou o zapojení laiků do církevní služby a nápodobu zřízení v prvokřesťanských sborech (tamtéž, 92–93 a 101–102). V souladu s bratrskou tradicí církevní kázně byla Zinzendorfova snaha po nastolení pevného řádu v Herrnhutu: komplikovanou otázkou ochranovských řádů se budeme podrobněji zabývat v kapitole 5.1. S přehnanou moravskou kázní (sami se nazývali „přísní Moravané“ – *strikte Mähren*; ŠTĚŘÍKOVÁ 2009, 257) míval Zinzendorf problémy, navíc „vzdychal nad exulantskou přímostí, rozumářstvím, přísností a nad jejich vytrvalým připomínáním dědictví svých předků. [...] K Zinzendorfově pietistické citovosti se nehodila ani uzavřenost mnohých exulantů – jejich **suchost**“ (tamtéž, 253–254; zvýraznila E. Š.). Přísní Moravané „nepřisahal, nenosili zbraň a nevázáli se na žádné místo a žádný majetek, aby byli vždy volni a připraveni ke službě“ (tamtéž, 303) a tvořili zvláštní skupinu v herrnhutském společenství, někdy podezřívanou ze sektářství, což bratři těžce nesli (tamtéž, 310–312).

Jak ukazují podrobná bádání Štěříkové, jednoznačné určení genetické návaznosti herrnhutismu na českobratrství je prakticky nemožné, což dobře vyjadřuje Zinzendorfova metafora o moravských bratřích v Ochránově jako o „potůčku v jezeře“ (tamtéž, 312 a 339). My se zaměříme na zejména na typologické shody mezi idejemi české a livonské Jednoty bratrské s tím, že i přímé genetické vlivy jsou dosti pravděpodobné: vždyť právě Moravané na počátku livonského ochranovského hnutí sehráli zásadní roli. Pro ochranovské emisary v Livonsku bylo rozhodující praktické následování Krista a láska k bližnímu, přičemž

„bratrská teologická tradice ‚čistého srdce‘ vytvářela hluboce inteligentní tolerantní prostor ve vztazích mezi lidmi a rovněž vůči všemu Božímu stvoření, společnosti, přírodě. [...] Velký motiv služby ochranovských bratrských sborů bylo shromáždit všechny rozdělené Boží děti ve světle lásky Kristova kříže a vzájemného společenství. Co nejpozorněji a nejpokorněji vést duše ke Spasiteli Ježíši Kristu, aby každý osobně mohl zažít Boží milost, která proudí z Kristova kříže“ (CEIPE [2006], 266–267).

Za hlavní podobnosti livonské Jednoty bratrské s českou pak Ceipe považuje vysokou úroveň vzdělanosti, společenskou prestiž žen a zkušenost s pronásledováním (tamtéž, 265). Současná

česká Jednota bratrská charakterizuje rysy zbožnosti původního ochranovského společenství takto: „Zinzendorfova ‚teologie krve a ran‘, to jest soustředění na Spasitelovo utrpení a spásnou moc jeho prolité krve, jeho důraz na Ježíšovo lidství a citové prožívání lásky a víry spolu s důrazem na prostotu, řád a kázeň, které si přinesli Bratři z Moravy [...]“ (JB, 17). Prostota, řád a kázeň je nepochybným českobratrským příspěvkem také livonskému ochranovskému hnutí a zároveň jednou z hlavních příčin jeho úspěchu.

Rozvedme nyní podrobněji hlavní ideové principy, normy (jsou obdobné Macurovu obrozenskému „pojmosloví“, resp. „ideogramům“) livonského ochranovského hnutí. Jejich základní osnovu převezmeme od APĚNISE (1995) a porovnáme je s teologií staré Jednoty bratrské a vůbec se společnými rysy české reformace, jak je rozebírá MOLNÁR [1985]. Vedle podobností zajisté najdeme i odlišnosti, které souvisejí s obecnými rozdíly mezi první reformací 12.–16. století (valdenství, husitství, do značné míry české bratrství) a druhou reformací od 16. století (zejména luterství a kalvinismus, které Jednota bratrská více či méně vstřebala). Látku rozdělíme do tří skupin: (1) náboženství, (2) morálka, (3) společnost a národ.

1. Náboženství

a) Princip všeobecného kněžství. Ochranovský pietismus akcentoval přímý osobní vztah k Bohu bez zprostředkovatelské role církve: nejvyšší autoritou se stal Ježíš Kristus, oslovovaný jako „přítel“, a *Bible*, zejména *Nový zákon*. S tím také souvisely nároky na vzdělanost laiků a jejich široké zapojení do církevního života. Odmítnutí katolického svátostného kněžství, christocentrismus, vzdělanost a aktivita laiků včetně žen byly rovněž základní rysy starobratrské církve.

b) Z předešlého principu vyplýval také výrazný ekumenismus ochranovského hnutí: Zinzendorf je dokonce nazýván průkopníkem ekumenismu (LEWIS 1962), ovšem stejně by bylo možno označit Komenského, jehož mezicírkevní irénická práce se „lišila v základu od pohodlné tolerance, které se namnoze oddával unavený racionalismus“ (MOLNÁR [1985], 366). Ekumenismus nutně vyplýval z bratrské eklesiologie: existuje jedna církev, ale mnoho jednot.

c) Místo církevní ortodoxie a dogmatické teologie pěstování pietistické „teologie srdce“, tedy emocionální, dobrovolné a radostné víry, v níž nejvyšší hodnotou je psychický stav „milosti“, prožitek lítosti nad svými hříchy a Ježíšovy blízkosti, oběti a spásy.

V Livonsku se tento druh emocionální víry masově objevil po letnicích roce 1739, kdy se kultivovala „lotyšská emocionální jemnost prožitku, duševní citlivost a vřelost, to, co se nazývá ‚teologií slz‘ (‚Tränentheologie‘) a co kdysi skutečně charakterizovalo livonskou luterskou církev“ (CEIPE [2006], 273). Také česká Jednota bratrská „nikdy nehlásala neproměnitelnost věroučného výrazu“ (MOLNÁR [1985], 341) a za nezměnitelnou nepovažovala ani dogmatickou tradici západního křesťanstva: kontinuitu spatřovala pouze v podstatných věcech křesťanské víry podle Písma, zejména ve víře, lásce a naději,¹⁵¹ v nichž se shodovala s ochranovským pietismem. Česká reformace vyzdvihla jako hlavní autoritu Krista především ve smyslu *Kázání na hoře* a naděje na Kristovo království (oba tyto aspekty jsou přítomny v lotyšských symbolech „čistého srdce“ a „bílého roucha“, kap. 4.5.2., 4.5.3.) a totéž platilo pro Moravany v ochranovském hnutí, kteří „hledali především Boží království a jeho spravedlnost (Mt 6,33)“ (ŠTĚŘÍKOVÁ 2009, 5).

d) Možnost bezprostředního přijímání zjevení Ducha Svatého skrývalo nebezpečí extatického vizionářství, které luterská církev považovala za projevy sektářství a náboženského subjektivismu a jež nemile překvapilo i samotné bratry z Herrnhutu při jejich evangelizaci v Livonsku. Naléhavost očekávání konce času, typická pro utlačené vrstvy v době historických kataklyzmat, vedla také v české reformaci k občasné aktualizaci chiliasmu a ke sklonu k prorocství (zejména u táboritů a u Komenského), kterou nacházíme i v lotyšském ochranovském hnutí (v literatuře nejvýrazněji v románu J. Vecozolse *Přijď království tvé*; kap. 5.4.3.). V tom je „lotyšská reformace“ bližší reformaci české než pietismu. V luterství a celé druhé reformaci, čerpající zvláště z Pavlových listů, se „naděje v konečné vítězství Kristovo zužuje na rozjímání o osobním věčném životě a ztrácí na etickém dosahu společenském. Na druhé straně znemožňuje, nebo aspoň podvazuje kritickou mírou Písma jakkoli rozbujelé vizionářství náboženské“ (MOLNÁR [1985], 342).

e) V lotyšském ochranovském myšlení je zdůrazňováno vědomí Boží přítomnosti v živé přírodě, která vzdává čest svému stvořiteli. Zejména v časech zákazu shromažďování v ochranovských modlitebnách se bohoslužby konaly ve volné přírodě jako v Boží svatyni. Spojení Boha s přírodou (panteismus) je typické pro rolnické pohanské kultury, tedy i pro lotyšský folklor a mytologii, a v livonském ochranovském hnutí je zřejmě specifickým lotyšským akcentem, který měl však blízko jak ke zmíněnému německému panteistickému mysticismu, tak k oduševnělému pojetí přírody u Komenského.

¹⁵¹ Jednota triadicky rozlišovala věci podstatné, služebné a případné, přičemž z věcí podstatných plyne spása a patří k nim ze strany Boha milost Boha Otce, zásluha Pána Ježíše Krista a dary Ducha Svatého, ze strany člověka víra, láska a naděje (v tomto pořadí; ŘC, 13).

2. Morálka

Na rozdíl od luterské církve, která tehdy akcentovala spíše vnější projevy víry a morálky, ochranovští pěstovali vnitřní kult „čistého srdce“ a individuálního svědomí opírajícího se o evangelium. Morálku pojímali přísně až asketicky, důraz kladli na skutky a činnou víru. Podobně jako ve staré i obnovené Jednotě bratrské se podřizovali kázni a měli i vlastní řád. V livonské ochranovské literatuře byl opakovaně vyzdvihován étos osobnosti Jana Husa, Komenského a staré Jednoty bratrské.

Česká reformace kladla důraz na evangelium jako na zákon a životní pravidlo, kdežto ve druhé reformaci „zákonnost evangelia ustupuje před jeho milostivostí a darem křesťanské svobody“ (tamtéž, 342). Boží milost byla darem zvláště ceněným livonskými nevolníky, byla však považována za „podstatnou“ křesťanskou věc i ve staré Jednotě bratrské. Její důraz na skutky vycházel ze spojení víry s láskou, z něhož pramení vůle k činu orientovaná nadějí (MOLNÁR [1985], 365).

3. Společnost a národ

Ochranovské hnutí přineslo ideu rovnosti lidí před Bohem nezávisle na jejich sociální příslušnosti a také představu, že sociální zlo je hřích, který má být kritizován a bude Bohem souzen. Kromě toho, jak už bylo řečeno, hnutí bylo první lotyšskou organizací, která stála u zrodu národního hnutí. Za jádro a hlavní novum ochranovského působení mezi lotyšskými rolníky považuje Ceipe poselství, že i oni jsou Bohem milováni a budou jím spaseni: byla to lotyšská svatba s Ježíšem Kristem (CEIPE [2006], 273), který už nebyl jen „Spasitel lidí“ (*laužu Pestītājs*), jak bylo psáno v kancionálech, ale přímo „Spasitel Lotyšů“ (*latvju Pestītājs*), jak četli věřící (ĀDAMOVIČS [1933], 526). Rozhodující pro zdar ochranovského hnutí v Livonsku bylo tedy prolnutí národního předkřesťanského recepčního horizontu s univerzalistickým křesťanským horizontem ochranovského poselství.

Lotyšské ochranovské hnutí mělo s českou nábožensko reformací společný výrazně demokratický ráz: zejména zpočátku to bylo hnutí především lidové, se spontánními důsledky sociálního odporu, zatímco později se začalo sbližovat s druhou reformací (až bylo asimilováno luterstvím), která měla ohlas spíše u středních vrstev, a začalo být konzervativnější. V mnohých aspektech lze význam ochranovského hnutí pro lotyšský národ srovnávat s významem staré Jednoty bratrské pro národ český, ovšem s tím, že lotyšská Jednota se mohla mnohem podstatněji zapojit do národního hnutí a do formování novodobé kultury: v Čechách byla obnovená Jednota povolena až v době, kdy v Lotyšsku už začala

zanikat. Přesto je i v české historii místo Jednoty bratrské mimořádné: ve shodě s Palackým a Masarykem ho uznával dokonce i k oběma jindy kritický Josef Pekař: „humanitní ideál jest všecek smysl našeho národního života. Humanita, čistá človečnost, skutečně není než ideál všeobecného bratrství, ideál naší Jednoty, ideál vpravdě český. Naše národní obrození je pokračování ideí reformních, za něž Hus podstoupil smrt mučednickou“ (cit. podle NOVÁK 1946, 555).

Rekapitulujme nyní naše srovnání ideového paradigmatu livonské a české Jednoty bratrské. Shoduje se ve většině aspektů, ať už z důvodu přímého působení bratří z Moravy nebo v důsledku obecných genetických či typologickými shod pietismu, včetně Zinzendorfova díla, s dílem Komenského. Pokusme se nalézt akcenty, které livonskou Jednotu bratrskou spojovaly (geneticky či typologicky) spíše na jedné straně s českobratrstvím a na druhé straně s německým pietismem. Vyjděme z právě uvedených příznaků českobratrství, které nacházíme i u livonských ochranovských:

1. důraz na svobodu vyznání, pevnost osobní víry (úsilí Moravanů o obnovení staré Jednoty v Herrnhutu);
2. orientace člověka i celé společnosti na Boží spravedlnost, na příchod Božího království, chiliasmus a vizionářství (pietisty potlačované);
3. co nejširší zapojení zejména neurozených laiků včetně žen do církevní struktury, demokratičnost společenství (Moravané byli prostí lidé, nikoli kněží či aristokraté);
4. církevní řád a kázeň (exulanti se sami nazývali „přísní Moravané“ – *strikte Mähren*);
5. udržování historické tradice pronásledované církve navazující na husitské hnutí;
6. důraz na výchovu a vzdělání dětí (české a livonské církevní řády se oproti herrnhutským shodují právě v tomto bodě – kap. 5.1.).

K typicky Zinzendorovým pietistickým aspektům pak řadíme zejména:

1. teologii srdce;
2. teologii krve a ran;
3. důraz na Boží milost a spásu podle luterského *sola fide a sola gratia*;
4. evangelizační a misijní působení.

Pietismus a českobratrství pak paralelně akcentovalo:

1. christocentrismus, všeobecné kněžství, šíření Písma a vzdělanosti;

2. evangelickou etiku;
3. křesťanskou praxi, filantropii;
4. ekumenismus, důraz na jednotu křesťanstva.

S domácí lotyšskou tradicí pak souvisí zejména:

1. spojení Boha s přírodou (vliv předkřesťanské panteistické tradice);
2. národní ráz ochranovského hnutí (Ježíš jako spasitel Lotyšů).

S řadou těchto rysů se pak setkáme i v lotyšské ochranovské literatuře.

4.1.6. Místní folklorně-mytologický recepční horizont

Naznačme nyní srovnání uvedeného ochranovského paradigmatu s recepčním horizontem lotyšské folklorně-mytologické kultury. Recepce ochranovského myšlení v Livonsku zajisté usnadnila staletá koexistence místního folkloru a mytologie s křesťanstvím, vedoucí k semipaganismu či paganokřesťanství, respektive k určité, těžko rozlišitelné pohansko-křesťanské synkrezi: „Metodologické obtíže při stanovení, které morální normy jsou spojeny s předkřesťanským Dievsem a které vznikly pod vlivem křesťanství, jsou tak velké, že pokus o to by byl marný“ (BIEZAIS [1961], 153). Na druhé straně „ve folkloru se téměř nikde (s výjimkou několika dain a zaříkávadel) neobjevuje Dievs v podobě křesťanského Boha“ (MACKOVA-TREILE 1995, 23). Názory lotyšských mytologů si často odporují, což je dáno povahou složitého, historicky mnohvrstevného předmětu bádání. Pro nás však otázka původu jednotlivých ideových a estetických představ není podstatná: ochranovské principy uvedené v předešlé kapitole stručně porovnáme s představami lotyšské mytologie a folkloru, které doložíme příklady lidových písní.

1. Náboženství – mytologie

Lotyšská mytologie je definována jako „systém lotyšského vnímání a zpodobnění světa tvořený svéráznou synkrezi filozofických a poetických představ a magických činností. Kořeny mnohých v ní obsažených postav a názorů sahají až k indoevropské jednotě, přičemž typologická podobnost lotyšskou mytologií spojuje s všelidskou kulturou“ (ME II, 166). Je tedy zřejmé, že jde o složitě strukturovaný komplexní jev, který pocházel z indoevropského pohanství a později se vyvíjel vedle křesťanství, proto je těsně spjat s evropskou kulturou.

Pro lotyšskou mytologii je typický přímý vztah člověka k nadpřirozeným silám: neexistují doklady o zprostředkovatelích tohoto vztahu.¹⁵² Lotyšská božstva nejsou uspořádána výrazně hierarchicky, ale spíše funkčně: do Dievsovy působnosti patří nebe a Země¹⁵³ a jeho moc se projevuje i prostřednictvím jiných božstev. Víceméně horizontální struktura božstev zřejmě souvisí s nedokončenou sociální diferenciací lotyšských etnik, kterou násilně přerušily křižácké výpravy ve 13. století. Dievs není dokonalý, při stvoření světa mu pomáhá Velns (pohanský Běs i křesťanský Čert, Ďábel, Satan) a dokonce i zvířata. V člověku neprobouzí strach, ale spíše zahanbení, zejména z lenosti a nepořádnosti.

Biezais uvádí, že právě křesťanští misionáři připodobnili Dievse křesťanskému Bohu a dokonce ho také v lotyštině nazvali tímto pohanským jménem (BIEZAIS [1961], 127–128). V lotyšském folkloru, který často užívá deminutiv, pak Bůh často vystupoval jako „milý Božíček“ (*mīļais Dieviņš*) a deminutivy později nešetřily ani emocionální ochranné texty.¹⁵⁴ V lidových písních nejčastěji vystupuje pohanský Dievs, ale může mít i křesťanské rysy; v každém případě člověk má k němu bezprostřední, intimní, láskyplný vztah jako k moudrému pomocníkovi v těžkém životě:

| | |
|---|--|
| <p><i>Nāc, Dieviņ, pats palīdzi Grūta darba padzīvāt; Tev, Dieviņ, spēks, varīte, Tev gudrais padomiņš. (LD, č. 6933–0)</i></p> | <p>„Pojd', Dieviņši, sám pomoz těžkou práci překonat. Ty máš, Dieviņši, sílu, moc, ty máš moudrou radu.“</p> |
|---|--|

Vliv křesťanství je zřejmý u následující radostné *dainy* o zpívající duši (*dvēsele*, deminutivum *dvēselīte*):

| | |
|--|---|
| <p><i>Pūt, eņģeli, vara tauri, Lai skan visa pasaulīte; Nu iet mana dvēselīte Pie Dieviņa dziedādama. (LD, č. 27612–0)</i></p> | <p>„Duj, anděli, na měděnou trubku, rozezni celý svět; právě jde moje duše k Bohu se zpěvem.“</p> |
|--|---|

V lotyšské předkřesťanské mytologii nacházíme onen svět (*viņa saule*), který obývají duchové zemřelých (*veļi*, singulár *velis*). Problematiku lotyšského pojetí duše a duchů

¹⁵² V *Pruské kronice* Petra Dusburga se sice objevuje nejvyšší baltský žrec (*Criwe*, staroprusky *kriwwis*, lit. *krivis*, lot. *krīvs*), ale ten je spojen s pruskou a litevskou mytologií.

¹⁵³ Místně nejednoznačně specifikovaný onen svět (*viņa saule*) má na starost Matka země (*Zemes māte*) a Matka duchů zemřelých (*Veļu māte*). Jméno *Dievs* je příbuzné se sanskrtským *deváh* či latinským *deus*, etymologicky souvisí s indoevropským kořenem **dei-* „zářit“, podobně jako české *den*, *div*: Dievs představoval denní světlo, byl to „nebeský otec“ (*debesu tēvs*), podobně jako v sanskrtu *dyāuh pitā* nebo v latině *Diēspiter* čili *Jūpiter* (LEV I, 216).

¹⁵⁴ Deminutiva v lotyšských lidových písních ne vždy označují zdobněliny s emocionálním významem: jejich použití může mít též důvod metrický, jsou totiž o slabiku delší.

zemřelých¹⁵⁵ v souvislosti s ochranovským hnutím rozebírá V. MEŽEZERS (1975, 22–27), přičemž dochází k závěru, že lotyšská předkřesťanská víra v duchy se v určitých aspektech shodovala s vírou křesťanskou, což usnadňovalo její přijetí a vedlo k folklorní synkrezii.

Pro lotyšskou mytologii je typická přítomnost nadpřirozených sil v celé přírodě: „stromy a květiny, háje a lesy, kameny a pahorky a vody byly obdařeny zázračnými životadárnými silami. Byly považovány za zdroj požehnání pro člověka, léčily nemoci, chránily před neštěstím, zajišťovaly zdraví a plodnost. Všechny projevy plodnosti země byly láskyplně pěstěny a chráněny“ ([GIMBUTIENĒ] 1963, 193). Mauriņa tento jev uvádí do kontrastu s antropocentrismem starých Řeků: „Lotyš v dainách je panteista: cítí se být spojen s celou přírodou, je pouhým zrnkem písku ve velkém, obdivuhodném světě, kde je vše krásně uspořádáno podle Božího rozumu a kde se smí zdržet jenom krátkou chvílí“ (MAURIŅA [1947], 255). Příroda je v lotyšském folkloru antropomorfizována a je sférou působnosti několika desítek ženských božstev, takzvaných matek, které jsou dědictvím předindoevropského matricentrismu ([GIMBUTIENĒ] [1985], 176–187).¹⁵⁶ Důležitý je ovšem posun od myšlení mytologického k folklornímu: „V centru pozornosti archaické společnosti je příroda, okolní svět, jeho ‚uspořádání‘, určení místa lidského kolektivu ve světovém pořádku. Naproti tomu ve středu folklorního světového názoru se vedle přírody prosazuje jako hlavní člověk a jeho místo ve společenství, mezi jinými lidmi. [...] Folklor v člověku málo akcentuje svéráz, jedinečnost, individualitu, zde je hlavní člověk jako člen společenství, vykonavatel určitých sociálních funkcí“ (MACKOVA-TREILE 1995, 34).

2. Morálka

Vedle nevýrazné kosmogonické funkce má Dievs v dainách především funkci etickou a sociální: je ochráncem fyzicky slabých, chudých, původcem sociální spravedlnosti

¹⁵⁵ Lotyšské označení *dvēsele* – „duše“ souvisí podobně jako v češtině se slovesem *dvest* – „dýchat“, stejně tak označení *gars* – „duch“ (původně „žár, horko“, později „pára, dech“). Jméno pro ducha zemřelých *velis* (plurál *veli*) má naproti tomu indoevropský kořen **uel-* s významem „rvát, loupit, zranit, zabít“, který nacházíme i v lotyšském slově *velns* – „běs, čert, ďábel“ (LEV I, 244 a 289–290; II, 506). Představu o duši – „dechu“ a duchu – „stínové duši“ u starých Indoevropanů zaznamenává i MACHEK 1997 136). Duše v pojetí dávných Lotyšů byla definována takto: „nejvyšší substanciální síla v člověku, [...] jemná, nehynoucí božská bytost oblečená do těla, nebo v čisté podobě – ‚jasná hvězda‘, která přichází od Dievse a po smrti se k němu vrací“ (RUDŽĪTIS 1935, 361). Duch zemřelých, *velis*, je pak „smyslová část nejjemnější či psychické lidské bytosti, obal čisté duše, který na onom světě časem odpadá od duše, odcházející k Dievsovi“ (tamtéž).

¹⁵⁶ Šlo zřejmě o diferenciaci funkcí Matky země (*Zemes māte*): celé skupiny matek zastupuje Matka vody (*Ūdens māte*), Matka lesa (*Meža māte*) a Matka pole (*Lauka māte*), významné jsou i Matka noci (*Naksts māte*), Matka ohně (*Uguns māte*), Matka větru (*Vēja māte*), Matka dobytka (*Lopu māte*), Matka mléka (*Piena māte*), dokonce i Matka peněz (*Naudas māte*). O duchy zemřelých pečuje zejména *Veļu māte*, matky osudu jsou spojeny s Matkou Laimou (*Laimes māte*); matky se přiřazují i jiným božstvům (ME, 210).

a soudcem zla. Tyto funkce se nejvíce projevují v pohádkách, ale také v sirotčích a vdovských písních (KOKARE 1999, 74). Biezais ukazuje, že dobro v lidových písních důsledně pochází od Dievse či Laimy a je nediferencované: zajišťuje lidskou existenci a jeho obsah se mění v závislosti na konkrétní situaci (BIEZAIS [1961], 157). Kursíte pak v lidových písních nachází význam slova „mravný“ jako „zámožný, ten, kdo uměl rozmnožovat majetek, pracovat“ (KURSĪTE 1996, 5). Dobro blízké křesťanskému (a tedy i ochranovskému) významu je v dainách do značné míry koncentrováno v symbolu sirotka, nejčastěji siroty. V lotyšských zemích, po staletí pustošených válkami a jinými neštěstími, bylo sirotků velmi mnoho, proto je i cyklus sirotčích písní poměrně rozsáhlý.

Ve folklorní postavě siroty (nejčastěji označované deminutivní formou *bārenīte*, *sērdienīte*)¹⁵⁷ se koncentrovaly „všechny pozitivní morální hodnoty – píle, počestnost, snášenlivost, soucit, ochota pomoci, moudrost, prostota, sebeúcta –, které se upevnily v lidové morální zkušenosti“ (MACKOVA-TREILE 1995, 38). Tyto vlastnosti lze spojit také s křesťanským symbolem „čistého srdce“, který rozebereme dále, navíc dobro je v lotyšském folkloru nerozlučně spojeno s krásou:

| | |
|---|---|
| <p><i>Bārenīte, bārenīte, Kas tev' daiļu darināja? Manas pašas kājas, rokas, Mans gudrais padomīts. (LD, č. 4500–1)</i></p> | <p>„Sirotečko, sirotečko, co tě dělá krásnou? Moje vlastní nohy, ruce, můj moudrý rozum.“</p> |
|---|---|

Sirotčí písně jsou také nejlítostivější, v mnoha z nich sirota „hořce pláče“ (*gauži raud*):

| | |
|---|---|
| <p><i>Neviens gauži tā neraud, Kā raudāja sērdienīte: Visas zemes zāle mirka Sērdienītes asarās. (LTDZ, č. 28583)</i></p> | <p>„Nikdo nepláče tak hořce jak pláče sirotečka: tráva celé země vlhne v slzách sirotečky.“</p> |
|---|---|

Pláč lotyšské siroty se ve svých důvodech pochopitelně lišil od pláče ochranovských, který byl projevem pietistického prožitku Kristovy oběti, milosti a obrácení se k němu, ale oba tyto pláče jsou projevem hluboké emocionality, navíc existují i plačtivé *dainy* s jasným křesťanským obsahem:

¹⁵⁷ Základní tvar *bāris* (*bārenis*) vznikl metatezí z indoevropského kořene **orbho-* stejného významu (podobně jako české „robě“). Složenina *sērdienis* vznikla ze slova *sēras* – „truchlení“, původně od indoevropského **ser-*, „proudit“, tedy související s proudem slz (v češtině je možná příbuzné slovo *srát*), a ze slova *diena* – „den“: sirotek je tedy ten, který má truchlivé dny (LEV I, 109; II 171–172; MACHEK [1957], 571).

*Miasas, miasas, kauli, kauli,
Kam jūs grēku darījāt?
Gauži raud dvēselīte,
Debess durvju piegājuse.
(LD, č. 27606–0)*

„Tělo, tělo, kosti, kosti,
proč jste hřešily?
Hořce pláče dušička,
u nebeských vrat.“

V sirotčích písních se objevuje také symbol srdce, ovšem nikoli jako ochranovské „čisté srdce“ a sídlo víry a mravnosti, ale jako ohnisko bolesti:

*Kāpēc man sirds sāpēja,
Kāpēc vaigi nobālēja?
Sirds sāpēja sirdēstos,
Vaigi bāla asarās.
(LTDZ, č. 28611)*

„Proč mě srdce bolí?
Proč mi tváře blednou?
Srdce bolí hořem,
tváře blednou v slzách.“

Konečně připomeňme, že sirotci byli hlavním objektem charitativní péče hallského pietismu, ale také ochranovských: zkušenost sirotka měl sám hrabě Zinzendorf, kterého vychovávala jeho babička, ústřední modlitebna v Herrnhutu se nazývala nejprve „venkovská škola“ (*Landschule*), poté „sirotčinec“ (*Waisenhaus*).

Důležitou roli v lotyšských lidových písních, včetně sirotčích, hraje bílá barva, s níž se ještě setkáme při rozboru symbolu „bílého roucha“ v kapitole 4.5.3.:

*Balta, balta viešņa nāca
Bez saulītes vakarā;
Tā nebija balta viešņa,
Tā bārenes mīļa Laime.
(LFK, č. 1393, 4171)*

„Bílý, bílý host přicházel
večer po západu slunce;
nebyl to bílý host,
byla to sirotě milá Laime.“

Bílá barva v lotyšském folkloru patří k nejčastěji používaným; symbolizuje etický a estetický ideál: „bílá barva je pro Lotyše spojena se vším krásným, mravně hodnotným, dokonce svatým. Probouzí touhu nejen po vnější kráse, ale také po čistotě ducha a dokonalosti“ (GREBLE 1992, 165). Pro mytické myšlení je ovšem typická ambivalentnost významu barev: bílá zároveň symbolizuje smrt či nemoc a je to barva smuteční (KURSĪTE 1996, 49). Oba tyto významy v sobě spojuje i biblický symbol „bílého roucha“ použitý Poruksem (viz dále). V lotyšském folkloru bílá barva symbolizuje rovněž světlo, nebeský božský svět a zároveň oheň, respektive Matku ohně: zachovává tedy i původní indoevropský význam **bhel-* „zářivý, bílý“ (tamtéž).

Lotyšská víra, že osud předurčuje Dievs či Laima, spolu s faktem staletého národního útlaku by mohla vést k fatalismu a pasivitě, avšak vedle plačtivých stížností na zlý osud najdeme v dainách také nutnost vlastní příčinnivosti:

*Dievam sūdzu vāju druvu,
Dievam vāju kumeliņ’;
Vai no Dieva, ne no Dieva,
Dievam sūdzu raudādam’.*
(TDZ, č. 54637)

„Dievsovi stēžuju si na slabé pole,
Dievsovi na slabého konē.
At’ je to od Dievse, nebo ne,
Dievsovi stēžuju si s plāčem.“

*Palīdz’ man tu, Dieviņ,
Kādēļ man nepalīdz’?
– Celies agri, gulsties vēlu,
Ir Dieviņš palīdzēs.*
(LTDZ, č. 1287)

„Pomoz mi, Dieviņši,
proč mi nepomáháš?
– Vstávej brzy, uléhej pozdě,
a Dieviņš ti pomůže.“

Podle lotyšských folklorních představ se člověk spolu s božskými bytostmi a celou živou i neživou přírodou podílí na udržování božského řádu prací ve svých sférách: ta je základní podmínkou a přirozeným stavem existence a je neodmyslitelně spojena se zpěvem. „Místo hrdinského eposu jsme zdědili epos každodenní práce“ (MACKOVA-TREILE 1995, 39).

3. Společnost

Etika v lotyšském folkloru má i sociální a národní aspekty: „Mravní zdokonalování dalo národu morální sílu vydržet“ (tamtéž, 38). Vedle dain žádajících o smír jsou častější stížnosti na pány, přičemž potrestání zla je v rukou Dievse:

*Lūdzu Dievu, lūdzu kungu,
Abus lūdzu raudādams:
No kundziņa mieru lūdzu,
No Dieviņa veselību.*
(LD, č. 31342–0)

„Prosím Dievse, prosím pána,
oba prosím s plāčem:
pána prosím o mír,
Dievse o zdraví.“

*Kundziņš mani kājām spēra,
Šķiet Dieviņš neredzams;
Dieviņš mani gan redzēja,
Maliņā stāvēdams.*
(LTDZ, č. 20542)

„Pán mě kopal, zdálo se
že to Dieviņš nevidí;
jenže Dieviņš mě viděl,
stál totiž opodál.“

Křesťanství v ochranovském, resp. v českobratrském pojetí mohlo tedy v Livonsku navazovat na určité folklorně-mytologické pohanské představy, a to zejména na tyto:

1. nezprostředkovaný, důvěrný vztah k božstvům;
2. posmrtný život;
3. Bůh jako původce sociální spravedlnosti, ochránce slabých a chudých, především sirotků;

4. sirotek a bílá barva jako symboly morální čistoty (částečně odpovídají biblickým symbolům „čistého srdce“ a „bílého roucha“);
5. hluboká emocionalita zejména sirotčích písní;
6. Bůh vybízející k pracovitosti a činorodosti.

Tyto představy mohly napomoci emotivní recepci hlavního ochranovského a současně i českobratrského poselství o Boží milosti a spáse utlačeného národa, mohly podpořit přijetí křesťanské morálky a aktivní zapojení do činnosti hnutí s nadějí na příchod Božího království. Dokonce i recepci kultu krve a ran a Beránkovy oběti, který byl folklorně-mytologickému myšlení cizí, mohly usnadnit plačtivé sirotčí písně, avšak toto tvrzení by bylo třeba ještě podrobněji doložit. Spíše než v ideovém obsahu („pojmosloví“) spatřujeme převratnost ochranovských inovací ve zmíněných změnách struktury („tvarosloví“) místní převážně folklorně-mytologické kultury: v upevnění náboženského sociokulturního modelu a ternárních struktur, v přechodu ke „kultuře gramatik“ a písemné kultuře lineárního historického času a také ve vzniku periferních alternativních center všestranné kultivace a emancipace. Všechny tyto změny typologicky – a částečně i geneticky – souvisejí s českou Jednotou bratrskou, zejména s její sociální i věroučnou ternaritou, s jejím řádem (gramatikou) a s její historií, z níž v livonském ochranovském prostředí výrazně zazněla zpráva o étosu mučedníka Jana Husa a pronásledování staré Jednoty, s její snahou po kultivaci a emancipaci člověka ve jménu Božího království.

4.2. Počátky česko-lotyšských hudebních styků

Jak známo, českou reformační tradici lidového duchovního zpěvu založil především Jan Hus, a to jednak při svých kázáních v Betlémské kapli, jednak svou vlastní písňovou tvorbou (DOLEŽIL [1939]). V husitských Čechách vznikla v Evropě ojedinělá kancionálová literatura a duchovní zpěv postupně dosáhl vysoké umělecké úrovně. Vynikla v něm zejména Jednota bratrská, jejíž první kancionál z roku 1501 předznamenal luterskou písňovou tradici, kterou založil sám Luther. Česká tradice Luthera příliš neovlivnila, sám poznal důležitost laického zpěvu při bohoslužbách v rodném jazyce a složil několik desítek duchovních písní. Mezi prvními osmi písněmi vydanými v roce 1524 byla i skladba *Jesus Christus unser*

*Heiland*¹⁵⁸ (Ježíš Kristus náš spasitel), u níž Luther poznamenal *Johannes Hussen Lied, Gebessert Mar. Luther* (Píseň sv. Jana Husa, vylepšená Mar. Lutherem; WACKERNAGEL 1864–1877, III, 9–10). Její lotyšský překlad najdeme v nejstarším lotyšském kancionálu, který je čtvrtou dochovanou lotyšskou knihou¹⁵⁹ a jenž byl nazván *Undeudsche Psalmen und geistliche Lieder oder Gesenge* (Německé žalmy a duchovní písně či zpěvy) a vydán za podpory prvního kuronského vévody Gotharda Kettlera v roce 1587 v Královci. Píseň je na straně 15b pod německým názvem, bez zmínky o Husovi, a v dnešní lotyštině začíná slovy: „Jēzus Kristus mūsu Pestītāj [...]“ (VANAGS 2000, 104). Od latinské písně *Jesus Kristus, nostra salus* (HUS 1985, 573–574) připisované Janu z Jenštejna a pravděpodobně přeložené a upravené Husem v písni *Jesus Kristus, nášě spása* (tamtéž, 28–29 a 355–356) se dosti liší, ovšem Luther ji s Husem spojoval a navíc píseň dobře vystihuje Husův bytostný christocentrismus, který se stal základem české i celé evropské reformace. Tuto „Husovu píseň“ lze tedy s určitými výhradami považovat za první písemnou památku česko-lotyšských kulturních styků.¹⁶⁰

Pro českou náboženskou reformaci „píseň lidová byla nejmohutnějším výrazem celého hnutí a nesmírně účinným prostředkem propagačním. Sloužila výchově, organizaci a kázni, konfesijní pevnosti jednotlivých skupin a stran, vytyčovala program politický a změnila se i v strašnou zbraň válečnou, aniž přitom pozbývala svého duchovního charakteru“ (DOLEŽIL [1939], 189–190). Obdobné funkce píseň plnila i v lotyšské kultuře, a to od samých počátků. Už v *Jindřichově kronice* ze 13. století je zaznamenána událost, při níž kněz pokřtěných Latgalců (sám Jindřich) svým kultivovaným zpěvem doprovázeným hrou na hudební nástroj odvrátil útok pohanských Estonců, kteří byli následně poraženi. Vlastenecký romantik Auseklis (jehož předci byli zapojeni do ochranovského hnutí) na toto téma napsal báseň *Beveriņas dziedonis* (v současné lotyštině *Beverīnas dziedonis*, Beverínský pěvec, 1876), kterou Jāzeps Vītols v roce 1891 opatřil hudbou. Stala se jednou z „kanonických“ skladeb Svátků písní, zakončenou slovy: „národ byl zachráněn duchem písně“ (ROŽLAPA 1990, 101). To se doslovně naplnilo za sovětských okupací a deportací Lotyšů na Sibiř, jak to

¹⁵⁸ Názvy písně přepisujeme do současné němčiny a lotyštiny.

¹⁵⁹ Jak bylo uvedeno v kapitole 4.3.1., první byl katolický katechismus vydaný ve Vilniusu v roce 1585 a další dvě knihy vyšly v Královci: v roce 1586 Lutherův katechismus a o rok později evangelia a epištoly.

¹⁶⁰ Podle VANAGSE (2000, 104) mohla být tato píseň lotyšsky publikována už v roce 1530 a v každém případě byla zaznamenána před rokem 1570. Píseň je také zřejmě první památkou česko-litevských literárních vztahů, protože se vyskytuje v první litevské knize z roku 1547, tzv. Mažvydasově katechismu. Je pravděpodobné, že v 18. století byla přeložena také do estonštiny, ale tehdejší estonský kancionál se bohužel nedochoval.

vyjádřil název zpěvníku prvních poválečných svobodných Svátků písní: *Mana tauta dziedāja, tāpēc nenosala* (Můj národ zpíval, proto nezmrzl, 1990).

Heslo „co Čech, to muzikant“ má obdobu v označení Lotyšů jako „národa zpěváků“ (*dziedātājtauta*) a tento zásadní rys lotyšské národní identity zmiňuje i Zubatý ve své korespondenci s Mīlenbahsem (KĻAVIŅA 2008, 78). Je samozřejmé, že obliba zpěvu v Lotyšsku pramenila z dávné a bohaté pohanské folklorní tradice, která koexistovala s evangelickou duchovní písní a nakonec i s umělou světskou tvorbou. Lotyšský lidový zpěv v kostelech zavedla luterská reformace, ale skutečný rozvoj sborové kultury na místním venkově nastal až díky bratrskému hnutí, pro něž byl laický zpěv zásadním prvkem bohoslužby. Ochránovští učili lotyšské nevolníky zpívat podle not a prosazovali také nové hudební nástroje, zejména housle, kromě toho jejich organizační principy včetně rozdělení do kroužků (*pulciņi*) či přímo do pěveckých sborů jistě pomohly vnést řád i do pozdějšího sborového hnutí. Livonským ochranovským je sice zazlíváno, že vytlačovali lidové písně a dokonce ničili lidové nástroje jako pozůstatky pohanství, ale je třeba si uvědomit, že oficiální církev pronásledovala jak písně lidové, tak písně ochranovské, přičemž ochranovský duchovní zpěv se v konkurenci s *dainami* nakonec do značné míry prosadil: „Zpěv a instrumentální hudba tolik rozšířená v Jednotě bratrské a relativně bohatý výběr knižně publikovaných melodických písní s texty rolníkovi srozumitelnými a obsahově blízkými, které se už kvalitativně nacházely na značně vyšším stupni než písně lidové, dokázaly nad těmito lidovými písněmi v konkurenci zvítězit“ (STRAUBE 2000, 104).

Ochránovské hnutí bezesporu přispělo k založení výrazné pobaltské tradice Svátků písní. Ta vznikla právě v Livonsku: první celonárodní estonské Svátky se konaly v Tartu v roce 1869, všelotyšské pak v Rize v roce 1873. Je příznačné, že v převážně katolické Litvě byla tato slavnost poprvé uspořádána až v roce 1924 v Kaunasu. Pobaltské Svátky písní a tanců jsou světově unikátní, což dokládá i fakt, že v roce 2003 je UNESCO prohlásilo za mistrovská díla ústního a nehmotného dědictví lidstva. Evropské souvislosti těchto Svátků popsal HROCH (2009, 248–257): zasazuje je do kontextu národních slavností, které navazovaly na různé náboženské oslavy a od dob Velké francouzské revoluce se staly „nástrojem politické emancipace i uniformizace“ (tamtéž, 249). Typologicky nejbližšími předchůdci písňových svátků v Pobaltí byly národní slavnosti německé, od roku 1817 zprvu spojované s Lutherovými výročími. Postupně se zvětšoval počet jejich účastníků a nabývaly vlasteneckého rázu: jedna z největších takových slavností se konala v Lipsku v roce 1848. Estonské a lotyšské Svátky podle Hrocha navazovaly na (dodejme: místní) tradici lidových oslav:

„Byly to slavnosti pěvecké, jakési vlastenecké festivaly, k nimž organizátoři přizvali vesnické sbory, které do té doby působily jako sbory obstarávající zpěv při bohoslužbách na jednotlivých farnostech [i v bratrských sborech – pozn. P. Š.]. Vedle zpěvu písní, zprvu většinou duchovních, přibývalo vlasteneckých písní [také lidových – pozn. P. Š.] a projevů pronášených na veřejnosti v estonštině, resp. v lotyštině. [...] v podmínkách carského Ruska byly jiné formy veřejného shromažďování a slavností nemyslitelné“ (tamtéž, 252).

Hroch dále uvádí obdobné vlastenecké pěvecké slavnosti ve Walesu, jejichž tradice ovšem zanikla.

Zpěv livonských ochranovských jistě nebyl jediným zdrojem této lotyšské tradice: sborový zpěv paralelně pěstovali i místní Němci, kteří zejména ve 30.–50. letech 19. století zakládali amatérské pěvecké kroužky zvané *Liedertafel* či *Liederkrantz*. První německobaltská písňová slavnost v Pobaltí se konala v Rize v roce 1836 („Daugavské hudební svátky“, *Düna-Musikfest*) a účastnily se jí převážně sbory z estonských a lotyšských luterských krajů. Sbory z protestantské Malé Litvy se k nim přidaly až na „Pobaltských svátcích zpěváků v Rize“ (*Das Baltische Sängerfest in Riga*, 1861), jejichž hlavním dirigentem byl Čech Jan Šrámek, o němž se podrobněji zmíníme dále. V letech 1857 a 1866 se podobné svátky konaly v Tallinnu a v roce 1880 opět v Rize. „Avšak mezi německými a lotyšskými [pěveckými – pozn. P. Š.] spolky neexistovala žádná spolupráce, o čemž svědčí např. fakt, že v roce 1880 byly v Rize současně postaveny dvě velké sváteční haly“ (GRAUZDIŅA 2004, 29).

Německé pěvecké slavnosti jistě inspirovaly i organizátora prvních regionálních lotyšských Svátků písní, pastora a spisovatele Jurise Neikense,¹⁶¹ vchovaného v ochranovském duchu a vyškoleného (též hudebně) v učitelském semináři Jānise Cimzeho¹⁶² ve Valmieře, kde nějaký čas také pracoval. „Svátky písní“ (*Dziesmu svētki*) uspořádal v roce 1864 v obci Dikļi, kde se téměř půl století předtím konalo první lotyšské divadelní

¹⁶¹ J. Neikens (1826–1868) se narodil v rodině zámožného sedláka a ochranovského kazatele v livonském Ārciemsu, absolvoval učitelský seminář ve Valmieře, vystudoval teologii v Tartu, pracoval jako učitel, pastor a veřejný činitel. Podobně jako mladolotyši usiloval o prosperitu a vzdělanost lotyšských rolníků, avšak místo orientace na Rusko spoléhal na liberální pobaltské Němce a kladl důraz na křesťansko-etické ideály, které promítal i do své literární tvorby. V ní je možné sledovat implicitní ochranovské vlivy, i když se Neikens jako pastor ochranovského dědictví zřekl a přiklonil se k luterské ortodoxii. Stal se zakladatelem novodobé lotyšské krátké prózy, psal básně, aforismy, články do novin převážně náboženského obsahu, napsal učebnici němčiny pro Lotyše. Jeho povídky z vesnického života měly ještě didaktický a sentimentalistický ráz, ale vyznačovaly se propracovanou psychologií postav a orientací na obecně lidskou problematiku: nejznámější je povídka *Bāris* (Sirotek, 1866). V roce 1864 Neikens uspořádal v Dikļi první lotyšské regionální Svátky písní a stal se tak zakladatelem této významné lotyšské tradice.

¹⁶² J. Cimze (1814–1881) byl pedagog a hudební skladatel původem z livonské Rauny, jednoho z ochranovských center. Učil se na tamější farní škole a sám pak působil jako učitel v rodinách a na farní škole ve Valmieře. Pedagogické, ale i teologické vzdělání si doplnil v Německu a po návratu do vlasti v letech 1839–1881 vedl Livonský učitelský seminář, nejprve ve Valmieře, od roku 1849 ve Valce. Seminář vchoval řadu pozdějších spisovatelů, sborníků a jiných kulturních činitelů. Sám Cimze začal poprvé sbírat a upravovat melodie lotyšských lidových písní a spolu se svými absolventy se výraznou měrou se podílel i na Svátcích písní.

představení, a jejich označení převzal od lotyšských účastníků Svátků *Bible* (MILLERS 1939, 5). Účastníci této první písňové slavnosti „nepřicházeli po jednom, ale za zpěvu v kroužcích, stejně jako to dělali, když chodili na shromáždění svých bratrských sborů“ (BAUMANIS 1939, s. III). Koncertu se zúčastnilo šest sborů se sto dvaceti zpěváky a několik tisíc posluchačů, konal se na kopci pod širým nebem a jeho repertoár byl převážně duchovní. V následujících letech se konala celá řada dalších regionálních písňových svátků a sborové hnutí se dále šířilo, postupně i mimo Livonsko: v roce 1870 v Dobele vznikla tradice kuronská. Od prvních Všelotyšských svátků písní v Rize v roce 1873 už získaly výrazně vlastenecký ráz: téměř polovinu písní tvořily skladby lotyšských autorů, včetně aranží lidových písní. V meziválečné době a po roce 1990 byly Svátky manifestací národní jednoty, v sovětském období jim byla vnucena sovětská ideologie. V roce 1873 na nich poprvé zazněla budoucí lotyšská národní hymna, modlitba *Bože, žehnej Lotyšsku* (autorem slov i hudby byl Baumaņū Kārlis, rovněž absolvent Cimzeho semináře), která byla za carského i sovětského režimu zakázána.

Souvislost ochranovského hnutí s tradicí Svátků písní a s lotyšskou „kulturou srdce“ připomíná přední lotyšský básník a autor poetických pohádek Kārlis Skalbe, který sám pocházel z ochranovské rodiny:

„Vzpomínám na ta lotyšská pokolení, která se o nedělních ránech po těžkém pracovním týdnu brzy ráno vydávala na shromáždění a svátky bratrských sborů, aby si v procitěných kázáních a písních vytvářela zlatou hůl, protože národ si především hledal duchovní oporu. Tam se kultivovala lotyšská **kultura srdce**, která se jako úrodná vrstva uložila do základů našeho duchovního života, aby v příštích generacích vydala nádherné květy [...] Co ve své době dělala jednota bratrská, to nyní mnohem šířeji dělají mnohé pěvecké sbory ve všech koutech naší země. **Kultivují lotyšskou kulturu srdce a v celém národě připravují jednotnou, plodnou duchovní vrstvu**, která vydá květy ještě v příštích generacích“ (SKALBE [1920], 277–278).

Podle Skalbeho je sborová píseň nejsilnějším výrazem národní jednoty: „**Národ je především jednotná duchovní stavba**. V písních se nám vrátí národní jednota. Pocit národního společenství, který byl u Lotyšů vždy dosti slabý, nejvýrazněji vyjadřují písně“ (tamtéž, 278; všechna zvýraznění K. S.). Aniž bychom podceňovali domácí lidový zpěv a zásluhy místních Němců o rozvoj sborového hnutí, je zřejmé, že na tradici Svátků písní, které ve druhé polovině 19. století založili etničtí Lotyši, mělo ochranovské hnutí svůj nesporný podíl: „Uvažujeme-li o místě ochranovských v lotyšské společnosti 21. století, lze tvrdit, že Jednota

bratrská bude aktuální v duchovním prostoru lotyšského života, dokud Lotyši budou mít Svátky písní“ (CEIPE [2006], 290).¹⁶³

Zároveň se sborovým zpěvem mají pobělohorští exulanti z českých zemí podíl také na rozvoji lotyšské umělé instrumentální hudby. Podle J. BRAUNSE (1958) pravděpodobně už od 17. století, ale zcela jistě v 18. a ještě v 19. století na lotyšském území pohostinsky vystupovali čeští hudebníci, jednotlivci i celé kapely, a to jak v řížských hudebních společnostech či na dvoře kuronského vévody v Jelgavě, tak na venkovských svatbách, svátcích a podobně. I současný lotyšský výkladový slovník uvádí historické slovo *prāģeris* z německého *Prager* – „Pražák“, jako obecné označení cizího hudebníka cestujícího s vystoupeními po Lotyšsku (LLVV VI₂, 334). Původně šlo o potulné muzikanty, kteří odešli z Čech zejména do Saska (označení „Pražáci“ se pro ně používalo i v němčině) a v 19. století se tak v Pobaltí začali nazývat hostující hudebníci i z jiných zemí.

Ve druhé polovině 18. století a ve století 19. je zaznamenána celá plejáda českých hudebníků se vztahem k Rize (BRAUNS 1958; SKRĀBĀNS 1993; BREĢE 2001). Roku 1788 tam své melodrama *Ariadna na Naxu* dirigoval nejproslulejší z rodu Bendů – Jiří Antonín – a vystoupil též před kuronským vévodou v Jelgavě. V 19. století v Rize koncertoval známý český klavírista a skladatel Julius Schulhoff (1851), houslisté Ferdinand Laub (dosáhl triumfálního úspěchu v letech 1858 a 1873) a František Ondříček (1897, 1899), violoncellista David Popper (1875, 1878) a další. Do dějin lotyšské hudby 19. století se patrně nejhluběji zapsal skladatel a dirigent Jan Šrámek, o němž je u nás známo, že byl kapelníkem carského, tedy Velkého divadla v Moskvě (OSN XXIV, 753), ovšem ještě předtím, v letech 1844–1855, byl ředitelem a dirigentem Městského divadla a Hudební společnosti v Rize, kde organizoval symfonické koncerty (také návštěvu H. Berlioze) a představil i vlastní opery. Působil pak v Tallinnu, Petrohradě a Moskvě a do Rigy se vrátil v letech 1859–1861, kdy byl hlavním dirigentem zmíněných německobaltských pěveckých svátků (1861).

Počátky česko-lotyšských hudebních styků překvapují nejen svou kvantitou, ale i kvalitou: v Lotyšsku dlouhodobě a významně působila řada hudebních osobností českého původu, u nás bohužel téměř neznámých. Samotné počátky pravidelného hudebního života v Rize v 50. a 60. letech 18. století jsou spojovány s houslistou českého původu Abrahamem

¹⁶³ Podobně hovoří o ochranovském hnutí v Estonsku profesor filologie na Tallinnské univerzitě Martin Ehala: „Lze ho považovat za osvobození Estonců od tradičního životního stylu, za počátek modernizace. Kde se šířila jednota bratrská, tam odumírala lidová píseň, do zapomnění upadala dávná kultovní místa. Místo nich přicházela duchovní sborová hudba, která se později stala nepochybně nejefektivnější formou národní mobilizace – hnutím Svátků písní“ (EHALA 2007).

Mohackým,¹⁶⁴ kterého původně angažoval kuronský vévoda v Jelgavě. Tam také v 80. letech 18. století nedlouho působily operní pěvkyně sestry Barbora (Aloisia, též Marie, 1760–?) a Tekla Podleské (1764–1852). V 70.–90. letech 18. století v Jelgavě vynikl kapelník a houslista Adam Feichtner (1740–1822): jeho skladby byly vydány v Rize a v roce 1790 tam koncertoval se svým krajanem, violoncellistou Josefem Christem (1768–1791). Ten od sedmnácti let sólově i s orchestrem vystupoval střídavě v Rize a Petrohradě (kde také zemřel) a v letech 1785–1788 byl koncertním mistrem řížského Městského divadla. V letech 1862–1871 v Rize působil jako varhaník, učitel hudby a sbormistr Franz Hofbauer (?–1884).

Jako „jeden z mála zahraničních umělců, kteří za svého pobytu a působení v Lotyšsku v době formování lotyšské národní inteligence předávali své znalosti a zkušenosti mladé, rodící se generaci lotyšských hudebníků“ (BRAUNS, 1958, 132–133) je hodnocen houslista Karel Rapp (1853–?). Byl absolventem pražské konzervatoře, koncertoval v Lotyšsku i v Rusku a od roku 1877 žil v Jelgavě, kde učil řadu pozdějších vynikajících lotyšských hudebníků, zejména jednoho ze zakladatelů lotyšské klasické hudby Jāzepse Vītolsa. V letech 1902 či 1906 až 1910 v Rize učil hru na housle a koncertoval Václav Neděla (lot. Nedela, 1878–?), který dříve působil v Bělehradě a v Praze. Česká klavíristka Ludmila Goman-Dombrovská (též Lilly Goman-Dombrowska, lot. Gomane-Dombrowska, 1883–1958) spolu se svým lotyšským manželem¹⁶⁵ založila v Rize Lotyšskou lidovou konzervatoř (1911) a od roku 1919 učila na Lotyšské konzervatoři (dnes Lotyšská hudební akademie): byla její docentkou, profesorkou a nakonec i děkankou klavírní fakulty (1937). Do Čech se vrátila v roce 1944 a učila pak v Písku.

Do Lotyšska proniklo také několik českých písní a tanců: dodnes se zpívá píseň *Dejo, dejo, pagriezies*, která téměř doslovně odpovídá písni z moravského Slovácka *Tancuj, tancuj, vykrúcaj*. Jak se do Lotyšska dostala zatím není známo, ale ve velkém zpěvníku k oslavám 800. výročí založení města Rigy byla tato píseň zařazena do kapitoly *Prāģeru dziesmas* (Písně Pražáků; VAIVODS 2001, 144). Druhou písni v této kapitole je píseň *Vaļā matiem, basām kājām* (S rozpuštěnými vlasy a bosa), kterou složil přední lotyšský skladatel populárních písní Raimonds Pauls na slova básníka Jānise Peterse a věnoval ji „Pražákovi z Prahy“ (tamtéž, 145).

¹⁶⁴ V lotyšských pramenech Mohatsky, Mogazky, Mohatskis či Mohackis. U některých jmen v tomto a následujícím odstavci se zatím nepodařilo ověřit jejich originální českou podobu, proto vycházíme z lotyšské transkripce.

¹⁶⁵ Manžel Augusts Dombrovskis byl jejím spolužákem na pražské konzervatoři, kde studoval hru na housle, a byl synem známého lotyšského podnikatele, mecenáše a houslaře Augustse Dombrovskise. Jejich potomci dnes žijí v Čechách a uchovávají slavnou rodinnou tradici (www.exmal.cz).

Z výše uvedeného je zřejmé, že sborový zpěv a instrumentální hudba sehrála při utváření lotyšského národa podstatnou roli (v Čechách podobnou roli plnilo také divadlo). Samotné počátky lotyšské hudební tradice byly úzce spjaty s českými zeměmi, a to už od první společné literárně-hudební památky, údajně Husovy písně, vydané lotyšsky v roce 1587, přes působení „Pražáků“ a dalších českých profesionálních hudebníků, často evangelických exulantů, až k podílu ochranovských na vzniku tradice Svátků písní. Domníváme se, že tato fakta nás opravňují k označení lotyšské „zpívající revoluce“ přelomu 80. a 90. let 20. století za vzdálenou příbuznou české „zpívající reformace“.

4.3. Lotyšská ochranovská literatura a její primární texty

4.3.1. Celková charakteristika

Ochranovské ideově-umělecké dědictví významně ovlivnilo lotyšskou literaturu, a to velmi různorodým způsobem. Tomuto tématu současná lotyšská literární historie věnuje značnou pozornost, zejména v rámci každoroční konference Lotyšské univerzity *Lotyšská literatura a náboženství*. Komplexní zpracování této problematiky by vyžadovalo samostatnou monografii, která doposud chybí: nejuceleněji byly zatím zpracovány ochranovské rukopisy, kdežto bádání nad pozdějšími ochranovskými ohlasy v umělecké literatuře má zatím jen dílčí výsledky. V této práci budeme navazovat na lotyšský výzkum a pokusíme se jej doplnit českým hlediskem, tedy možnými souvislostmi či paralelami s českobratrskými idejemi a z nich vycházející českou literaturou. Nejprve shrneme jednotlivé typy ochranovských textů a poté se podrobněji zaměříme na ty lotyšské autory, u nichž shledáváme relevantní české kontexty.

Vycházíme z představy, že texty související s lotyšským ochranovským hnutím tvoří určitý soubor, který nazýváme „lotyšskou ochranovskou literaturou“. Ta je svébytnou výsečí celé lotyšské literatury a zároveň je podstatnou součástí lotyšského fenoménu, který básník Skalbe nazval „kulturou srdce“. V české odborné literatuře jistou obdobu tohoto textového korpusu představuje koncept „československé toleranční literatury“ Jana Blahoslava Čapka, což je „jeden z nejpozoruhodnějších pokusů o popis vztahu literatury a náboženství, jaký kdy v české literární historii vznikl“ (PUTNA 2010, 270). Tyto texty jsou vymezeny typologií jejich autorů, kteří splňovali tři kritéria (ČAPEK 1933, 10–11): (1) byli prokazatelně

evangelického vyznání, (2) psali v letech 1781–1861, tedy mezi Tolerančním patentem a úplným zrovnoprávnění evangelíků v Protestantském patentu, (3) psali česky, a to nejen v českých zemích, ale i na Slovensku, kde dokonce převažovali: více než dvě třetiny autorů byli česky píšící Slováci. Čapek o svém konceptu uvádí, že „jest především historií reformačního a nábožensky národního vědomí na prahu nové doby, historií reformačních idejí, [...] historií citových obsahů a v souvislosti s nimi i básnických tvarů [...]“ (tamtéž, 9), a dodává, že „jde o látku málo známou z hlediska badatelského a velmi spornou z hlediska hodnotícího“ (tamtéž). Svůj materiál Čapek rozděluje do čtyř období, vždy začíná národní a náboženskou situací, pokračuje literárním vývojem a nakonec se soustřeďuje na jednotlivé autory. V mnohém podobný je monumentální koncept „české katolické literatury“ Martina C. PUTNY (1998, 2010), který sleduje literaturu psanou česky a vzniklou v katolickém prostředí ve vymezených obdobích, rovněž s důrazem na tvůrčí individualitu, ovšem s větším uplatněním žánrového a tematického hlediska a s ním spojených (sub)komunit. Putna má také mnohem širší a hlubší kontextuální záběr, a to jak literární, tak mimoliterární: „oblast zkoumání je vymezena hledisky nikoliv estetickými, ale kulturněhistorickými a náboženskohistorickými, stejnou důležitost pro ni mají jak texty beletristické, tak texty beletrie reflektující, tak texty publicistické a vědecké, jejichž tématem je náboženství v souvislosti s politikou, společností, historií a kulturní historií“ (PUTNA 2010, 1336). Název „katolická literatura“ proto Putna upřesňuje jako „písemnictví katolického milieu“ (tamtéž). Putna se vyjadřuje rovněž k otázce české meziválečné „evangelické literatury“, kterou označuje za chudou zejména ze dvou důvodů: jsou jimi tradiční reformační skepse vůči nebiblickému, zvláště básnickému slovu a větší integrace protestantů (hlavně kalvinistů) do moderní Masarykovy republiky a hlavního proudu její kultury, proto „neměli ani zvláštní motivaci vytvářet zvláštní ‚protestantskou kulturu‘, zvláště pak ne ‚protestantskou literaturu‘ po vzoru ‚kontrakultury‘ integrálních katolíků“ (tamtéž, 275).

Je příznačné, že v nejnovějším soustavném výzkumu české „nekatolické literatury“ se Jan MALURA (2010) soustřeďuje jen na určitý jasně vymezený druh této literatury, a to na hymnografii, tedy duchovní a kostelní písně a jejich žánry v pobělohorském exilu v letech 1670–1750. Žánrová perspektiva jeho bádání má pomoci „poznat dobově příznakové spektrum literárních promluv i funkcí písňových textů v barokní kultuře, komparativní úhly pohledu, které nám umožňují chápat českou písňovou produkci v nadnárodním kontextu, a zkoumání intertextuality, jež je nám prostředkem při řešení obou předchozích otázek a zároveň cestou k pochopení dobového smyslu písňových výtvorů“ (tamtéž, 9–10).

Právě intertextuální, respektive transtextuální (kap. 1.4.2.), zejména tematické, ale i žánrově-stylové hledisko a dále hledisko funkcí, norem a hodnot, se stalo základem našeho bádání o „lotyšské ochranovské literatuře“. Ve shodě s právě uvedenými českými koncepty důsledně uplatňujeme kritérium jazykové, tedy zabýváme se pouze texty psanými lotyšsky, a to s vědomím, že jim nejpříbuznější jsou texty z německého Herrnhutu a také z estonského ochranovského prostředí. Estonské a lotyšské texty by mohly hypoteticky tvořit „livonskou ochranovskou literaturu“, ovšem jejich vzájemnost je zejména z jazykových důvodů zanedbatelná a v každém případě zcela odlišná od situace československé. Čapkovo rigorózní kritérium konfesní příslušnosti autora pro nás není závazné a Putnův požadavek vzniku textu v konfesním „milieu“ aplikujeme pouze na takzvané primární ochranovské texty (viz dále). U sekundárních a terciárních textů je pro nás rozhodující přítomnost ochranovské tematiky či idejí bez podmínky vzniku těchto textů v ochranovském prostředí, i když většina jejich autorů měla ochranovské předky. Nepoužíváme rovněž časové vymezení: primární, sekundární i terciární ochranovské texty mohou vznikat i dnes, jsou ovšem spíše výjimkou. Na rozdíl od problematičného pojmu „česká evangelická literatura“ považujeme pojem „lotyšská ochranovská literatura“ za opodstatněný: u primárních a sekundárních textů je definován dosti jednoznačně, sporná může být příslušnost některých terciárních textů. Všechny tyto texty mají úzkou souvislost s náboženským, kulturním, společenským i politickým vývojem své doby, proto se budeme věnovat i těmto kontextům, i když v mnohem menší míře než Čapek či Putna. Na rozdíl od Putny zařazujeme do lotyšské ochranovské literatury pouze texty náboženské a umělecké (včetně sebereflexí ochranovské historie), případně publicistické (někdy doplňované poezií), nikoli sekundární vědeckou, zejména historiografickou a teologickou reflexi ochranovského hnutí: **jde nám tedy právě o literaturu, nikoli o písemnictví v širším smyslu.**

Lotyšskou ochranovskou literaturu rozdělíme na základě vnitřních transtextuálních vazeb, zejména podle míry explicitní tematické souvislosti s ochranovským hnutím a dominance estetické funkce či funkcí mimoestetických, na texty primární, sekundární a terciární. Primární texty budeme považovat za architexty (jejich soubor tvoří řečeno s Hoskovcem „ohnisko“; kap. 1.4.2.): vznikly uvnitř ochranovského společenství („fóra“ či „milieu“), byly pro něj určeny a jejich primární funkce byly nábožensko-etické. Sekundární texty k nim budou vázány částečně architextuálně, ale též metatextuálně, intertextuálně a paratextuálně. Budou to texty explicitně reflektující ochranovské hnutí a jeho ideje zvnějšku tohoto hnutí a budou mít funkci primárně estetickou, případně noetickou. S těmito prioritami a mimo hnutí vznikly také terciární texty, které čerpají už jen z ideové, případně i žánrově-

-stylové roviny architekturní: o ochranovském hnutí se explicitně nezmiňují, ale mají s ním víceméně prokazatelnou souvislost. Tyto tři skupiny textů budeme dále členit podle žánrově-stylového hlediska a budeme u nich sledovat vývoj norem realizujících příslušné funkce a regulujících příslušné hodnoty. Normy zároveň považujeme za výraz kulturních tradic. Budeme sledovat zejména postupný nárůst dominance funkcí, norem a hodnot estetických a z mimoestetického hlediska zaznamenejeme posun od oblasti nábožensko-etické k sekularizované oblasti sociální, národní a politické. Zatímco texty s převažujícím křesťansko-etickým zaměřením (směřujícím k individuu) zahrnujeme do kapitoly nazvané podle Komenského *Zbožnost srdce*, texty reflektující historii společenské kultivace v očekávání Božího království zařadíme do kapitoly *Životní klid* (ten je podle Komenského výsledkem politiky). Jsme si samozřejmě vědomi toho, že každé podobné dělení je do určité míry schematické.

Nejprve se věnujme primárním ochranovským textům, k nimž řadíme rukopisy a tisky vzniklé v rámci tohoto hnutí a pro jeho potřeby. Zachované rukopisy vznikly v období od konce 18. do začátku 20. století, nemnohé tisky pocházejí z 19. století a poté zejména z bratrských časopisů meziválečného období. Nejstarší ochranovské rukopisy jsou prvními literárními texty vytvářenými etnickými Lotyši, tím ovšem ještě nezakládají národní literární tradici, jak jsme vysvětlili v kapitole 2.4. Ochranovská kultura zajisté plnila tři hlavní obecné funkce kultury, jak je formuluje Lotman, tedy funkci mnemonickou (uchovávání kolektivní paměti v textech), komunikativní (výměna textů) i kreativní (vytváření nových textů). Pro ochranovskou literaturu byla příznačná zejména funkce mnemonická, což vyplývalo z důrazu jednak na osobní víru a její vzory (autobiografie, biografie, dokonce i jisté druhy hagiografií), jednak na vlastní historické tradice (bratrská historiografie). Funkce kreativní se uplatnila zejména v rámci ochranovského ritu a osobní zbožnosti (písně, kázání, modlitby apod.), přičemž komunikativní funkce svým způsobem regulovaly ochranovské řády, nutné pro správu tohoto do určité míry autonomního společenství. Zejména mnemonická a komunikativní funkce lotyšské ochranovské kultury zároveň odkazují k dílu Komenského jako bratrského historika a vyzývatele k poradě o nápravě lidstva, které se snažil uvádět do Božího řádu, nejprve řádem své církve.

Texty, které sloužily livonskému ochranovskému hnutí, se v tomto společenství šířily v rukopisech, šlo tedy o jakýsi cenzurou nepovolený „samizdat“, pronásledovaný zvláště v době zákazu hnutí v letech 1743–1764. První významný autor vzešlý z tohoto hnutí, který na přelomu 30. a 40. let 19. století začal publikovat v tisku, byl Jānis Ruģēns, ale i jeho hlavní díla kolovala v rukopisech ještě v 60. letech 19. století. Z primárních ochranovských textů

vydaných knižně jsou nejdůležitější dějiny livonské Jednoty bratrské, vydané Matīsem Kaudzītem v roce 1877, o nichž bude řeč v kapitole 5.3. Vyšly v době útlumu tohoto hnutí; k jeho opětovnému oživení došlo až za nezávislého Lotyšska, kdy se stalo státem uznanou náboženskou organizací a mělo dokonce dvě vlastní periodika (pozn. 135). Mnohé z článků z bratrského tisku rovněž řadíme k primárním textům.

Je zajímavé, že výzkum ochranovských rukopisů započal poměrně pozdě, až na přelomu 50. a 60. let 20. století, a to díky Aleksejovi Apīnisovi.¹⁶⁶ Pod jeho vedením byl v Lotyšské státní (dnes národní) knihovně vytvořen *Brāļu draudžu rakstu fonds* (Fond spisů bratrských sborů), obsahující na pět set lotyšsky psaných rukopisů od konce 18. století do začátku 20. století, které pocházely ze středního Livonska, převážně z okolí Liezēre, Vecpiebalgy a Cēsis. Tyto texty bylo nutno pracně vyhledávat v muzeích, archivech a ve větších knihovnách. Apīnis je nejen soustředil a bibliograficky zpracoval, ale také je literárněvědně analyzoval v řadě statí a knih, z nichž nejdůležitější je pro nás monografie *Bez atļaujas* (Bez povolení, 1987). V 70. letech pak historik Edgars Ceske začal tyto rukopisy srovnávat s jejich německými předlohami, uloženými zejména v bratrském archivu v Herrnhutu a v holandském Zeistu. Asi dvaceti ochranovskými spisy disponuje také řížské Muzeum písemnictví, divadla a hudby, a to hlavně ve fondu spisovatelů A. Saulietise a M. Kaudzīteho.

Ochranovské rukopisy byly většinou překlady z němčiny, často zkrácené či lokalizované adaptace, ale i původní díla podle německého vzoru. Lotyšský venkov seznamovaly s cizími náboženskými, historickými a uměleckými tradicemi, pocházejícími z německého herrnhutského společenství a zprostředkovaně též z českobratrského prostředí. Překladaelé či autoři těchto spisů a jejich opisů byli většinou neznámí, ale dá se předpokládat, že šlo o místní vzdělané venkovany, učitele a jejich žáky, kazatele a členy Jednoty, kteří se rekrutovali z bohatších selských a řemeslnických rodin, z panského služebnictva a podobně. Autorství tehdy nebylo podstatné: v zásadě šlo o pololidovou tvorbu, která se od folkloru lišila písemnou fixací, případně poněkud modifikovanou při jednotlivých opisech. S folklorem měla společnou řadu rysů: anonymního autora, výrazné mimoestetické funkce, prvky synkreze (důraz na písňovou tvorbu, lyrizace prózy), uchovávání specifické

¹⁶⁶ A. Apīnis (1926–2004) pocházel z Rigy, byl literárním historikem a bibliografem. Po studiích klasické filologie a knihovnictví na řížské univerzitě od roku 1950 pracoval v Lotyšské státní (dnes národní) knihovně, kde v letech 1951–1986 vedl oddělení vzácných tisků a rukopisů a zasloužil se mj. o vytvoření a zpracování Fondu spisů bratrských obcí. O lotyšské knižní kultuře staršího období přednášel na univerzitě, napsal řadu monografií a hojně publikoval v tisku. Za sbírku svých studií *Soļi senākās latviešu grāmatniecības un kultūras takās* (Kroky na cestách nejstarší lotyšské knižní a obecné kultury, 2000) byl vyznamenán výroční cenou za literární vědu.

tradice a jiné. Ve shodě s Apīnisem budeme k ochranovským rukopisům řadit „texty, v nichž je okolní svět zachycen nebo idea vyjádřena uměleckými prostředky [...], tedy jak čistě literární díla (poezii, divadelní hry, povídky), tak takové politické, publicistické, náboženské spisy, do nichž jsou organicky včleněny umělecké prvky“ (APĪNIS 1987, 8). Navíc to byly texty určené nikoli pro osobní potřebu, ale pro veřejnost: kolovaly ve sborech a předčítaly se na bohoslužbách. Tyto rukopisy „ve svém prostředí, literární situaci [...] fungovaly jako umělecká díla“ (tamtéž).¹⁶⁷

Autorství spisů dosud nebylo určeno ani u řady jejich německých předloh, převážně z Herrnhutu. Lotyšské originály se nedochovaly, pouze jejich opisy, v nichž docházelo ke krácení, doplňkům, novým formulacím i písařským chybám. Rukopisy měly obvykle formu nevelkých podomácku vyrobených sešitků, později byly sešívány do větších sborníků s plátěnou či koženou vazbou, a jelikož byly určeny ke čtení a opisování po namáhavé rolnické práci (a také papír byl drahý), byly obsahově stručné, stylisticky sevřené. Byly psány husím brkem, málo zdobným písmem a byl v nich používán německý spřežkový pravopis, převzatý z lotyšských knih německých pastorů, zejména z druhého vydání lotyšské *Bible* (1739). Vzorem byla také lotyština německých pastorů s řadou germanismů, které se projevovaly například užíváním členů, německým slovosledem a podobně, avšak „mezi germanismy a otrockými překlady se objevuje běžná řeč lidu, zaskví se živý jazyk“ (tamtéž, 16), čímž vznikl specifický starolotyšský styl. Celkový počet vytvořených rukopisů není znám, ale každý bratrský sbor musel být vybaven kronikou, takzvaným diariem (*diārijs*) a „losovací knížkou“ (*loziņu grāmata*), tedy sbírkou biblických výroků, a bohaté bývaly i sbírky biografí: „ochranovské rukopisné písemnictví mělo pravidelný a masový charakter“ (tamtéž, s 16). V pozdější době část rukopisů zůstávala v rodinách, odkud se dostala do lotyšských muzeí a knihoven, některé pak byly předány i do zahraničních bratrských archivů.

4.3.2. Žánry

Bratrský fond Lotyšské národní knihovny je rozdělen podle těchto žánrů: (1) bratrský řád (*Draudzes likumi* – „Zákony Jednoty“), (2) dogmatické texty, (3) kázání (*svētrunas* – „svaté proslavy“), (4) duchovní písně, (5) biografie a autobiografie, (6) bratrská historiografie (včetně diarií). Apīnis k nim přidává ještě (7) epická díla, tedy apokryfy, legendy a mystickou

¹⁶⁷ V tomto ohledu byl jedinou výjimkou livonský bratrský řád, který měl ovšem v rámci rukopisů zásadní význam, proto ho budeme podrobně analyzovat v kapitole 5.1.

literaturu. Nejvíce jednotek patří kázáním, která měla nejkonkrétnější funkci: tyto nevelké texty o rozsahu 4–8 stránek se četly na shromáždění sboru při žádosti o členství v Jednotě a při přijetí do ní, dále podle kalendáře a příslušných míst *Bible*, svá kázání měly jednotlivé kroužky podle věku a pohlaví. „Podle badatelů nebyl v žádném jiném náboženském společenství tak rozsáhlý počet kazatelů z řad rolníků jako v lotyšských a estonských bratrských sborech“ (tamtéž, str. 16). Těchto proslovů se zachovalo velmi málo, protože lotyšští kazatelé často mluvili spatra (až od roku 1839 museli texty svých vystoupení předkládat ke kontrole), na rozdíl od německých bratří, kteří se písemným záznamem kryli před církevní cenzurou. Kázání měla dva hlavní úkoly: buď dojmout posluchače náboženskými pocity a prožitky (to bylo cílem převážně lotyšských kazatelů), anebo střízlivě vyložit nějaké poučení (což dělali hlavně němečtí, resp. moravští bratři).

Nejoblíbenějším žánrem ochranovských byly duchovní písně, které v Livonsku navíc mohly navázat na staletou tradici lidového zpěvu. Dochovalo se přes osm set lotyšských bratrských písní a nejméně sedm rukopisných a šest tištěných zpěvníků, z nichž první vyšel v roce 1739 v Královci a podrobně ho analyzovala Sarma A. [EGLĪTE] (2002). Tento výzkum by bylo zajímavé doplnit srovnáním s českým evangelickým repertoárem, zejména exilovým. Ačkoli Apīnis soudí, že většina lotyšských bratrských písní vznikla na místě jako původní díla, není vyloučena přítomnost písní české provenience, neboť němečtí badatelé „shledávají až dvoutřetinovou převahu písní bratrského původu v četných evangelických zpěvnících 16. století“ (DOLEŽIL [1939], 195). Na druhou stranu po roce 1670 v českém evangelickém prostředí zesiluje přejímání německých písní a „dřívější vyzařování českých podnětů do ciziny výrazně slábne, resp. téměř mizí“ (MALURA 2010, 240). Ovšem v Zinzendorfově zpěvníku z roku 1735 bylo z celkem 2357 písní dvacet devět starobratrských (ŠTĚŘÍKOVÁ 2009, 134) a ty se mohly objevit i v Livonsku.

Poetika ochranovských písní byla vystižena takto: „[Duchovní – pozn. P. Š.] poezie s nahuštěním detailů, snahou po vystupňované expresi je asi nejbaroknější mezi žánry ochranovských spisů“ (APĪNIS 1987, 18).¹⁶⁸ Na rozdíl od poněkud ponurého německého pietismu mají ochranovské písně radostně vznešený ráz, protože „vysokou ochranovskou hodnotou byl proud pozitivních emocí vycházející z jedince“ (tamtéž). Lotyšské písně jsou dynamické, často bez rýmu, zato s hojnými deminutivy a aliteracemi a dosti pravidelným rytmem, což jsou charakteristiky, které se dobře hodí i pro lotyšskou lidovou píseň. Od ní se liší určitou umělostí danou německým vlivem, včetně vznešeného stylu, který se týkal většiny

¹⁶⁸ Na jistou příbuznost barokního katolicismu a luterského pietismu, zejména v Zinzendorfově pojetí, poukazuje i NEŠPOR (2006, 91).

ochranovských textů jakožto textů rituálních. Lotyšské ochranovské hnutí mělo své vlastní skladatele duchovních písní, z nichž k nejznámějším patří Magnus Friedrich Buntebart (lot. Buntebarts) a Georg Heinrich Loskiel (lot. Loskīls).¹⁶⁹ Zatím poslední z nich Roberts Bērziņš (pozn. 132) publikoval v meziválečném bratrském tisku. Žánr duchovní písně se postupnou sekularizací marginalizoval, ale jeho ohlasy (zejména ideové) přetrvaly i v moderní lotyšské poezii, jak to naznačíme u sekundárních a zejména terciárních textů. Jako zvláštní skupinu primární duchovní poezie vyčleňujeme nejméně dvě básně o Janu Husovi z pera J. Ruģēnse a autora podepsaného jako Brīvmalietis (kap. 5.2.4.).

Z ochranovského důrazu na náboženský prožitek a růst ve víře vyplývala také důležitost žánru (auto)biografií, ať už zahraničních či domácích. Tyto spisy zároveň poprvé seznamovaly livonské rolníky s cizími zeměmi, zejména s Německem, Dánskem, Švédskem, Amerikou, Ruskem, Polskem, ale také s Moravou. Měly schematický ráz: líčily dětství a život věřícího před vstupem do ochranovského společenství, v němž došlo k prozření („probuzení“ – *atmodināšana*: tento výraz souvisí se slovem „obrození“ – *atmoda*), přičemž nejdůležitější byl popis náboženských prožitků. Na závěr býval připojen krátký oslavný dovětek, v případě autobiografií psaný jinými členy sboru. Hlavním přínosem ochranovských spisů (oproti lotyšsky psané literatuře německých pastorů) bylo zaměření na celistvou osobnost člověka a její vnitřní psychický, zejména náboženský život; zároveň se v nich přesouvá důraz z konvenční morálky k individuálnímu svědomí. V porovnání s „barokními“ písněmi byly biografie „nejrenesančnějším“ ochranovským žánrem (tamtéž, 23). Zatímco na duchovní písně navazovala tvorba pozdějších básníků vychovaných v ochranovském prostředí, (auto)biografický žánr často inspiroval počátky realistické prózy naznačením psychologie postav, přímočarou dějovou linií zvýrazněnou významnými detaily a také živým stylem a místy lidovým jazykem.

Prvním známým autorem domácí autobiografie byl Kīša Pēteris¹⁷⁰ a autorem bezesporu nejpozoruhodnějším se stal Skangaļu Jēkabs.¹⁷¹ Dochovaly se také autobiografie

¹⁶⁹ G. H. Loskiel (1740–1814) pocházel z rodiny pastora a ve své době jednoho z mála průkopníků herrnhutismu v Kuronsku. Studoval v ochranovském semináři v německém Barby a medicínu a teologii v Halle. Pracoval jako lékař, ředitel školy v Amsterdamu, poté byl ochranovským činovníkem (později biskupem) v Kuronsku a Livonsku, Rusku (Petrohradě), Holandsku, Německu a nakonec ve Spojených státech, kde byl pochován na indiánském křesťanském hřbitově v pensylvánském Bethlehemu. O bratrské misii mezi indiány napsal knihu a pro lotyšské ochranovské hnutí překládal a skládal písně, z nichž některé se v lotyšské luterské církvi zpívají dodnes. Sestavil a vydal dva zásadní lotyšské bratrské kancionály (1790 a 1797).

¹⁷⁰ Kīša P. (asi 1699–1771) je vůbec první známý autor lotyšských ochranovských rukopisů. Byl kovářem ve Valmiermuiže a jedním z nejvýznamnějších ochranovských činitelů v okolí Valmiery, rovněž učitelem v bratrském učitelském semináři. Přepisoval překlady kázání a mezi lety 1760–1770 sepsal vlastní životopis.

Podiņa Mārīņše (1728–1797), Jūrmalas Andrejse (1752–1826), nevidomé Spāriņa Anny (1787–1837), Dukuļa Pēterise (vl. jm. P. Traubergs 1760–1840) a další. Fond Lotyšské národní knihovny disponuje dvěma autobiografiemi z moravského prostředí, jejichž německé originály uchovává bratrský archiv v Herrnhutu. Jde o životopisy, které pořídili dva příslušníci známých moravských ochranovských rodin Jäschkeových a Quittových (a zároveň Schindlerových): Michael [JÄSCHKE]¹⁷² (30. léta 19. stol.) a Juditha [QUITTOVÁ]¹⁷³ (2. pol. 19. stol.). V obou se líčí pronásledování bratří, uchovávajících odkaz Jednoty bratrské na Moravě, tajná shromáždění, čtení zakázaných knih a zážitek Kristova vykoupení v Herrnhutu. Tato cizí zkušenost měla jistě velký význam pro emancipaci lotyšských rolníků: „V zahraničních životopisech panstvo a duchovenstvo, oficiální církve byla podrobena morálnímu soudu prostého lidu. Ve vyprávěních lotyšských nevolníků bylo sice uznáváno vlastní právo na vnitřní, osobní život, ale nepřekročitelnou propast, která je dělila od pánů a městského života, se ani nesnažili překročit“ (APĪNIS 1987, 23).

S individuálními (auto)biografiemi souviselo také uchovávání historické paměti a kultivace historického vědomí tohoto do značné míry uzavřeného a často pronásledovaného společenství. Každý lotyšský bratrský sbor si vedl vlastní kroniku (diarium; tato tradice později pokračovala v rodinných kronikách), od roku 1750 si volil kronikáře a tyto zápisy byly počátkem bratrské historiografie, v níž byla s téměř vědeckou pečlivostí zaznamenávána data. Chápání lineárního historického času namísto cyklického mytického času mělo pro lotyšskou společnost zásadní význam: historie řízená nábožensko-etickou ideou nyní směřovala od zápasů minulých generací, přes aktivní podíl na podobě současnosti až k budoucí spáse, v sekularizované podobě k ekonomické, sociální, národní a politické emancipaci. Jak uvádí A. APĪNIS (1987, 27), historiografické spisy byly zároveň didaktickou literaturou s uměleckými prvky. Chronologická kompozice těchto děl byla zpomalována zaměřením na konfliktní momenty, nechybějí v nich obrazná vyjádření a četná epiteta. U postav je kladen důraz na jejich jednání, méně na jejich výroky a nejméně na vnější

¹⁷¹ Skangaļu J. (1723–1801) pocházel z Mūrmuiži nedaleko Valmiery, sloužil u kuronského vévody Ernsta Johanna Birona, byl úředníkem v Petrohradě a jako mydlář v ochranovských centrech v Německu a v Holandsku se nakonec stal jedním z nejvýznamnějších ochranovských podnikatelů 18. století. Jeho německy psaný životopis do 17 let svého věku nazvaný *Tage der Wallfahrt eines armen lettischen Bauers durch das Jammer Thaal dieser Welt* (Dny pouti ubohého lotyšského rolníka slzavým údolím tohoto světa, 1797–1798) patří k nejpozoruhodnějším lotyšským ochranovským rukopisům.

¹⁷² M. Jäschke (1701–1772) pocházel z původně české rodiny Ježkových, která přišla na Fulnecko v 15. století. Jäschke žil v moravské Žilině a patřil mezi první osadníky Herrnhutu. Jeho životopis je zvláště cenným dokumentem o počátcích ochranovského hnutí (ŠTĚŘÍKOVÁ 2009, 16 a 31).

¹⁷³ Judith Quitt (1683–1763), rozená Schindler, pocházela z Kunína a do Herrnhutu emigrovala v roce 1724 (ŠTĚŘÍKOVÁ 2009, 281).

charakteristiku. Konkrétními historiografickými rukopisy i tištěnými spisy se budeme podrobněji zabývat v kapitole 5.3. Půjde jednak o dva zásadní spisy s českou tematikou (dějiny staré Jednoty bratrské a spis o Husovi), dále o rukopisy šířící ideje G. Merkela (J. Pulans, G. Ēverss), dokumentující pronásledování lotyšských bratří (P. Bračs) a také o několik tištěných textů: studie Matīse Kaudzīteho o livonské Jednotě a některé články v meziválečném bratrském tisku. Přiřadíme k nim rovněž sociálně protestní básnickou tvorbu prvního známého básníka lotyšského původu Ķikuļs Jēkabse a první divadelní představení Schillerových *Loupežníků* J. Peitānse.

Za nejbližší současné umělecké literatuře Apīnis považuje ochranovská epická díla, která čerpají z apokryfů, legend a mystické literatury. Nejčastějším pramenem bylo Nikodémovo evangelium, na něž podle Apīnise navazoval „román zkoušky“ (termín převzatý od M. Bachtina) s elementy dobrodružného románu. Oblíbená byla také legenda o obru Kryštofovi, který přenesl Krista v chlapeckém věku přes řeku. Tento příběh se v Lotyšsku folklorizoval a dnes je považován za jednu z hlavních legend o vzniku Rigy, která byla postavena z Kryštofovy odměny (jeho socha dnes zdobí nábřeží Daugavy). V obou těchto textech je Ježíš pojímán jako síla stojící nad světskou vládou a na straně prostých věřících: právě ti jsou pravdivými svědky Krista a jejich utlačovatele čeká zasloužený trest. Předlohy těchto lotyšských apokryfů se zatím nepodařilo identifikovat, je však jisté, že jejich překlady či adaptace vznikly v lotyšském prostředí bez vědomí německých bratří (i pro ně to byly nekanonické texty) a vedle silného sociálního a národního náboje patří k livonskému specifiku ochranovského hnutí.

Z literatury mystického zaměření dosáhl největší obliby upravený překlad díla odbojného anglického puritána Johna Bunyana *The Pilgrim's Progress from This World to That Which Is to Come* (1678, *Poutníková cesta z tohoto světa do světa budoucího*, čes. naposledy 1996). Tato světově proslulá „poslední alegorie a první román, most mezi dvěma světy – středověkem a moderní dobou“ (cit. podle MÍKA 1996, 171) byla v lotyšském ochranovském prostředí známa ze zjednodušené verze *Tas ar acīm redzēts ceļš uz debesīm* (Očima viděná cesta na nebesích), kterou přeložil Juris Natanaēls Ramanis¹⁷⁴ mezi lety 1787–

¹⁷⁴ J. N. Ramanis (1742 či 1743 – po roce 1801) k ochranovskému hnutí nepatřil (byl vychován v duchu luterského racionalismu), ale svými texty na ně významně působil, takže je považujeme za součást ochranovské literatury. Pracoval jako učitel, zejména v livonské Krimuldě, za stížnost neznámého obsahu byl propuštěn a krátce vězněn, nakonec učil po domácích domech. Jeho hlavním dílem je rukopisná *Krusta skolas grāmata* (Kniha školy kříže, 1797), u níž se zachovaly dva další opisy. Obsahuje prozaické i básnické překlady (včetně zmíněného Bunyanova díla) a vlastní texty, často sociálně kritické. Kniha byla opatřena autorovými ilustracemi, jedinými v celé lotyšské rukopisné literatuře, a Ramanis se tak stal nejen jedním z prvních lotyšských písmáků, ale i zakladatelem vlastního lotyšského ilustrátorství (LRB, 473–474; APĪNIS 1987, 47–55).

–1797, přičemž oproti sociální kritice anglického originálu v lotyšské verzi posílil kritiku etickou. Na Ramanisův překlad explicitně navázal Jānis Ruģēns svým pojednáním o lotyšské historii *Ar acīm redzēts ceļš uz Vidzemes debesīm* (Očima viděná cesta na livonských nebesích, 1843), k němuž se vrátíme v kapitole 5.3. Výrazný vliv Bunyanovy knihy na lotyšskou bratrskou literaturu analyzoval P. DAIJA (2010), který rovněž připomněl souvislost tohoto textu s Komenského *Labyrintem světa a rájem srdce*.¹⁷⁵ Dá se předpokládat, že i *Labyrint* by se byl v lotyšském prostředí dočkal značné obliby.

V těchto epických dílech začaly do lotyšské literatury pronikat světové syžety a motivy, a to už z nejstarších dob. Týkalo se to také žánrových forem (raný román, povídka, dramatická poema, balada) i stylistických a kompozičních prvků (expozice a kulminace, epistolární vyprávění, různé dějové efekty apod.). Šlo o první vlastní lotyšskou recepci světové kultury, zejména jejího renesančního, barokního, osvícensky racionalistického a též volnomyšlenkářského dědictví. Tato díla měla spolu s (auto)biografiemi a historiografickými spisy velký význam pro vývoj postavy jako „prostředku materializace myšlenek, citů, prožitků. [...] Ale postava se ještě nachází na půli cesty k umělecké kategorii, je to spíše odkaz na hlubší jev, jednoznačnou ideu. Syžet posouvá nikoli psychika, ale střet dobra a zla“ (APĪNIS 1987, 32). Postavy jsou tedy spíše mytickým symbolem či alegorií: „mýty ochranovských spisů obsahují hlavní myšlenku středověkého kacířství [u nás od táboritů po Komenského – pozn. P. Š.], ideu chiliasmu – až bude zlo odstraněno, nastane trvalá říše míru a štěstí“ (tamtéž, 33). Jak uvidíme dále, symbolický charakter postav („lidí čistého srdce“) i chiliastické myšlenky se později uplatnily i v lotyšské umělecké literatuře.

Podle Apīnise (tamtéž, 33–35) ochranovské hnutí působilo v době přechodu od feudalismu ke kapitalismu, od patriarchálního způsobu života k moderní občanské společnosti. V rukopisech jsou zřejmé pozůstatky středověku, zejména v „nediferencované monoideologii“, kdy náboženství v sobě zahrnovalo estetické, etické, politické, právní a vědecké myšlení. S tím do značné míry souvisel jednotný literární styl, v němž se individualita teprve prosazovala: šlo ještě o kolektivní, pololidovou literaturu. Za předzvěst moderní doby Apīnis považuje příliv nových témat a syžetů, které neposkytovala tehdejší oficiální lotyšská literatura německých pastorů.

¹⁷⁵ Teologickému srovnání *Labyrintu* a *Poutníkovy cesty* se u nás věnoval BALCAR (1937), který konstatoval paralely spíše literární než teologické.

4.3.3. České typologické paralely

Za určitou českou paralelu k lotyšské primární ochranovské literatuře je možno považovat texty staré Jednoty bratrské, jejichž ojedinělé ohlasy byly zprostředkovány i v Lotyšsku (Komenského dějiny a církevní řád, možná i některé bratrské písně), dále česká exilová evangelická tvorba, z níž soustavná pozornost byla zatím věnována pouze hymnografii (MALURA 2010), a nakonec i „československá toleranční literatura“ z let 1781–1861, zpracovaná J. B. ČAPKEM (1933). Ta se časově kryje s většinou lotyšských primárních textů, ovšem Čapkovo autorské konfesní, nikoli transtextuální kritérium pro nás znamená, že takto pojatá literatura obsahuje vedle textů primárních také texty sekundární a terciární. Základní odlišnosti české situace oproti lotyšské vyplývaly z důsledků protireformace a života v exilu, přičemž „lid v Čechách a na Moravě uchoval základní náboženské hodnoty reformační, Slovensko uchránilo však také ze značné části její hodnoty kulturní, jimiž působilo mocně na vývoj československého obrození“ (tamtéž, 309), a to zejména v osobnostech Slováků Jána Kollára a Pavla Josefa Šafaříka a Moravana Františka Palackého, který na Slovensku studoval. Z hlediska váhy protestantismu byla lotyšská situace tehdy bližší situaci slovenské než české: ochranovské hnutí připravilo rozhodující fázi lotyšského národního hnutí. Mezi autory československé toleranční literatury Čapek rozlišuje čtyři typy: „Především typ lidový, písmácký, polemický, oslavný, blouznivý a podobně; za druhé veliká skupina umělých veršovců příležitostných, didaktických, kterých se skoro nedotkne inspirace; za třetí autoři zpěvníkoví, hlubší a čistší; konečně skuteční básníci. Těch je nejméně [...]“ (ČAPEK 1933, 22). Z žánrů pak Čapek uvádí tyto: „Jde tu hlavně o práce veršované, o poesii, písně, rýmované modlitby, dále o úvahy a pokusy kritické; prósy je poměrně velmi málo, dramatických prací podobně. Značná je práce sborníková a publicistická“ (tamtéž, 9). Všechny tyto typy autorů i žánrů bychom našli i v lotyšské ochranovské literatuře, která však vynikla nikoli v poezii, nýbrž v próze: pokud k vrcholným tvůrcům našeho obrození patří Kollár, „největší básník, vyrostlý z československého evangelictví“ (tamtéž, 42),¹⁷⁶ a Palacký jako „největší český toleranční básník, myslitel, historik“ (tamtéž, 113), pak v Lotyšsku mají podobný význam bratři Kaudzíteové, autoři jednoho z prvních pobaltských románů, a z nich zejména Matīss, který byl zároveň historikem livonského ochranovského hnutí. Pokud platí, že „osou celé epochy tolerančního písemnictví

¹⁷⁶ „Kollára také zajímali pietisté a získávala ho vroucnost jejich víry, spolu však se cítil znechucen jejich stálým opěvováním krve Kristovy a jeho útrap“ (ČAPEK 1933, 40). Básnický nejbližší mu byl Herder se svým preromantismem (tamtéž, 43), který zanechal výraznou stopu také v Pobaltí.

je po stránce literární klasicism“ (tamtéž, 20), který od 30. let přechází do romantismu, pak obdobná situace byla i v lotyšské literatuře stejného období s tím, že přechod k romantismu v ní nastává až v 70. letech, kdy se současně naplno rozvíjí realismus. Po roce 1861 se „oslabují vztahy mezi českými evangelickými pracovníky a národními představiteli kulturními“ (tamtéž) a podobně (i když z jiných důvodů) v Lotyšsku v téže době slábne podíl ochranovství na národním hnutí.

Autorům lotyšských ochranovských rukopisů v českém prostředí nejlépe odpovídali lidoví písmáci, z nichž mnozí byli skrytými přívrženci Jednoty bratrské, ovšem bratrské vlivy v jejich tvorbě dosud nebyly dostatečně prozkoumány: „Mnozí písmáci byli jistě potomci rodů bratrských, ale od bratrské tradice se často odchylovali buď k mystickému vizionářství nebo k racionalizujícímu deismu. [...] Pokud se uchovala v těchto písmáckých projevech skutečná zbožnost bratrská, oplodňovala nejednou širší vrstvy lidové, které jinak neměly s Jednotou nic společného“ (ČAPEK 1967, 100). Pokud se někteří lotyšští ochranovští písmáci zastávali sedláků (Kikuļa Jēkabs aj.), pak v Čechách tuto roli sehrával například katolický buditel a písmácký básník František Jan Vavák.

Znalost bratrské tradice u prvních českých národní buditelů byla podle Čapka mizivá, na rozdíl od husitství, „které svou bojovností bylo sympatické polemicky laděným osvícencům českým i cizím; českým pracovníkům bylo ovšem drahé i proto, že pozvedalo jejich zdeptané národní sebevědomí“ (tamtéž). Paradoxně by se tedy dalo říci, že na livonském venkově velké části 18. a první poloviny 19. století byla česká bratrská tradice (zprostředkovaná Ochranovem) aktuálnější než ve společnosti a kultuře české. Týkalo se to i díla Komenského, jehož návrat do české obrozenecké kultury byl pozvolný: jeden z prvních, kdo se o něj zasloužil, byl Karel Ignác Thám,¹⁷⁷ ovšem rozhodující obrat znamenalo až dílo Palackého a Šafaříkovo, kteří jak Jednotu bratrskou, tak Komenského plně rehabilitovali. Do nejbližšího kontaktu s Ochranovem se dostal známý dobrušský buditel, spisovatel a kupec František Vladislav Hek (přátelil se také se zmíněným Vavákem), který na konci života překládal do němčiny *Akta Jednoty bratrské*, nalezená v Lešně a zakoupená pro archiv v Ochranově (žil přitom v nedaleké, původně české evangelické osadě Nízké, něm. Niesky). Alois Jirásek tuto skutečnost do své postavy F. L. Věka nepojal,¹⁷⁸ ale zachoval jeho českobratrské kořeny z matčiny strany, z nichž pramenily například Věkovy sympatie ke starému evangelíkovi Žalmanovi.

¹⁷⁷ K. I. Thám byl zároveň českým překladatelem Schillerových *Loupežníků* (1786, hráno v Boudě), a to třicet let před tím, než toto drama mezi lotyšskými ochranovskými inscenoval J. Peitāns.

¹⁷⁸ První informace o Hekovi Jirásek získal právě z ochranovského prostředí (JOHANIDES 1976, 20–22).

4.3.4. Shrnutí

1. Primární ochranovské texty považujeme za architekty ochranovské literatury, které vznikly uvnitř ochranovského společenství a pro jeho potřeby. Jejich základem je na pět set „samizdatových“ rukopisů (opisů) pocházejících z období od konce 18. do začátku 20. století, nejprve většinou volně překládaných z němčiny, v nichž se postupně prosazovala i vlastní literární tvorba etnických Lotyšů, vůbec první svého druhu. K primárním textům řadíme také některé texty vydané knižně (livonské bratrské dějiny M. Kaudzīteho) a časopisecky (hlavně v meziválečném bratrském tisku).

2. Rukopisy jako pololidová tvorba přinášely široké spektrum literárních žánrů a stylů, na které navazuje pozdější lotyšská umělecká literatura. Kázání a duchovní písně přinesly patetický, expresivní a nábožensko-didaktický styl, zaměření na individuální pozitivní náboženské emoce a na výklad *Bible*. (Auto)biografie a historiografické spisy zavedly vyprávění v lineárním historickém čase, zároveň rozšířily dosavadní literární čas a prostor o historické zkoušky souvěrců v cizích zemích a vyzdvihly hodnotu individuálního svědomí. Zaměření na vnitřní život a z něho vycházející jednání věřících dalo první obrisy budoucí psychologii literárních postav. Nejbližší pozdější umělecké literatuře byla díla epická, čerpající z apokryfů, legend a mystické literatury, z níž se uplatnil zejména motiv cesty a zkoušek, později vztažený na celý lotyšský národ.

3. Ačkoli jsou v primárních textech přítomny funkce, normy a hodnoty estetické, dominuje v nich oblast nábožensko-etická, na niž už začínají navazovat aspekty sociální, později národní a politické. Primární texty obsahují ochranovské ideové paradigma, popsané v kapitole 4.1.5.

4. Z hlediska českých kontextů je nejvýznamnější bratrská historiografie a církevní řád, které budeme analyzovat v 5. části. Při budoucím bádání by bylo možno hledat souvislosti též mezi českými a lotyšskými bratrskými písněmi. V české literatuře je obdobou lotyšských primárních textů literatura staré Jednoty bratrské, tvorba evangelických exulantů a domácí evangelické písemnictví mezi Tolerančním a Protestantským patentem, zejména tvorba venkovských písmáků.

4.4. Reflexe ochranovského hnutí v lotyšské literatuře – sekundární texty

4.4.1. Celková charakteristika

Na primární texty různým způsobem navazuje i pozdější umělecká literatura sekundárně reflektující působení livonského ochranovského hnutí. Literární texty s primární estetickou funkcí, v nichž je ochranovství explicitně tematizováno a které nevznikly v rámci ochranovského hnutí a pro jeho potřeby, nazveme sekundárními texty. První a doposud nejpodrobnější analýzu tohoto druhu literatury provedl už v předválečném období pastor Aleksandrs VEINBERGS (1936), který konstatuje, že „Jednota bratrská v lotyšské umělecké literatuře o sobě dala znát překvapivě málo“ (tamtéž, 25), a uvádí pět autorů a jejich díla s ochranovskou tematikou či motivy:

- Matīss a Reinis Kaudzīteové: román *Mērnīeku laiki* (Časy zeměměřičů, 1879);
- Apsīšu Jēkabs: povídka *Svešos ļaudīs* (U cizích lidí, 1888) a vzpomínková črta *Uz saiešanu* (Na shromáždění, 1904);
- Jānis Poruks: drama *Hernhūtieši* (Ochranovští, 1895), črty *Pār drupām un gruvešiem* (Přes trosky a rozvaliny) a *Misionārs* (Misionář; obě 1900) a povídka *Druvienas Sila ezera nolaišana un svētceļojums uz Linteni* (Vypuštění Lesního jezera v Druvieně a svatá pouť do Lintene, 1905);
- Sudrabu Edžus: lyrická poema *Atmiņas par divām dzimtām, veco Dūdaru un mani pašu* (Vzpomínky na dva rody, starého Dūdarse a mě samého, 1898);
- Jūlijs Vecozols: román *Lai nāk Tava valstība* (Přijď království Tvé, 1917).

K těmto autorům a dílům je dnes třeba ještě připojit několik románů:

- Kārlis Zariņš: historický román *Kaugurieši* (Kauguřané, 1938);
- Arturs Baumanis: historická románová oktalogie o ochranovských (1973–1975; kap. 5.4.1.);
- Jānis Kalniņš: biografický román o bratřech Kaudzīteových *Kalna Kaibēni* (toponymum, 1991);

několik kratších próz:

- Gotthard Friedrich Stender: biblické příběhy pod názvem *Svēti stāsti* (Svaté příběhy, 1756), později *Maza Bībele* (Malá Bible, 1790);
- Auseklis (Miķelis Krogzemis): povídka *Līdumnieks* (Žďářitel, 1878) – postava dívky Smaidy);
- Rūdolfs Blaumanis: povídka *Baltais* (Bílý, 1896) – postava Jānise;

– Kārlis Skalbe: esej *Uz dziesmu svētkiem nākot* (Na cestě na svátky písní) ze sbírky *Mazās piezīmes* (Malé poznámky, 1920);

a dále:

– Gunārs Priede: „vesnická hra“ *Vai mēs viņu pazīsim?* (Poznáme ho?, 1978) – motiv Ķikuļy Jēkabse;

– Kārlis Vērdiņš: *Dziesmiņa jeb Ķikuļa Jēkaba motīvs* (Básnička neboli motiv Ķikuļy Jēkabse, 2009).

Okrajově jsou ochranovské ideje reflektovány například v dílech:

– Jānis Veselis: román *Enģelis Ufirs* (Anděl Ufir, 1924) – postava otce Lailokse;

– Anna Sakse: román *Pret kalnu* (Stále výš, 1947) – postava Augustse Migly;

– Arvīds Grigulis: povídka pro mládež *Trešā brigāde* (Třetí brigáda, 1949) – 2. kapitola, 3. část;

– Dzintars Sodums: *Savai valstij audzināts* (Vychováván pro svůj stát, 1993) – 2. kapitola.

Výčet není úplný a bude stále doplňován, například o texty Zeiboltu Jēkabse, pravděpodobně též Jānise Austrīņše a o paměti řady spisovatelů.

Hodnocení ochranovského dědictví v těchto prózách má různé podoby: od výrazně kladných v období do druhé světové války a v exilu (Blaumanis, Vecozols, Skalbe, Baumanis, výjimkou je Stender) až po výrazně záporné za socialismu (Sakse, Grigulis). Z exilových autorů ochranovské hnutí oslavil Baumanis a stručné neutrální Sodumsovy zmínky o ochranovství jsou spíše ojedinělým ohlasem po roce 1990. V lotyšské poezii se explicitní sekundární ochranovské reflexe objevují kupodivu jen sporadicky: výjimkou je zmíněná poema Sudrabu Edžuse a zcela originální je nedávný Vērdiņšův pastiš homoerotického obsahu na motivy básně Ķikuļy Jēkabse (VĒRDIŅŠ 2009). Zvláštním případem je pak nejméně jedna explicitní báseň o Janu Husovi, která zřejmě nevznikla v ochranovském prostředí ([ANONYM] 1913; kap. 5.2.4.). Implicitní stopy ochranovství jsou přítomny u celé řady básníků, avšak ne vždy jsou zcela jednoznačné, proto se u nich zastavíme v následující kapitole o terciárních textech. Celkově lze souhlasit s Veinbergsem, že ochranovské téma v lotyšské literatuře relativně není příliš časté, a dodejme, že je většinou vázáno na autory pocházející z Livonska, respektive Vidzemska (ze jmenovaných jsou výjimkou pouze Stender, Veselis, Zariņš, Vērdiņš a anonym z roku 1913), z nichž někteří měli ochranovské předky.¹⁷⁹ Ze jmenovaných děl má pro lotyšskou literaturu největší vývojovou hodnotu román

¹⁷⁹ Bratři Kaudzīteové byli sami členy ochranovského hnutí, Apsīšu Jēkabs jím byl ovlivněn, ale sám z tohoto prostředí nepocházel, jak výslovně uvedl (JAUNZEMIS 1936). Z předválečných autorů se nepodařilo ochranovský původ ověřit u J. Veselise, u poválečných ho měl pravděpodobně pouze A. Baumanis.

bratrů Kaudzíteových a literárně i dokumentárně jsou zvláště cenné historické romány Zariņše, Kalniņše a zvláště Baumanise, jehož tvorba však v Lotyšsku zůstává málo známá.

Jak ukážeme dále, v sekundárních textech lze nacházet transtextuální vazby na texty primární jako na architekty, a to v rovině tematické, ale i žánrově-stylové: vlivy ochranovské epiky, (auto)biografií, historiografických spisů. Kromě toho se v nich objevují silné vazby metatextuální (hodnocení ochranovského diskurzu), ojediněle i intertextuální (Poruksovy či Baumanisovy citace ochranovských písní) a paratextuální (Vērdiņšūv pastiš). Až na Poruksovo drama jde převážně o krátkou prózu a romány, jen okrajově o poezii. U sekundárních textů je zřejmá dominance estetické funkce, ovšem výrazné zůstávají i funkce mimoestetické, u nichž dochází k posunu od zaměření křesťansko-etického k obecně metafyzickému a také do oblasti sociální, národní a politické. Prozaické žánry byly zřejmě nejvhodnější pro konceptualizaci ochranovského ideového dědictví (ať už v kladném či záporném smyslu) a současně i pro naplnění dobových mimoliterárních potřeb. V této práci se nebudeme zabývat všemi sekundárními texty: pro ilustraci vybereme jen několik reprezentativních děl, která rozdělíme podle převažujících mimoestetických funkcí do dvou kapitol. Do této kapitoly *Zbožnost srdce* zařadíme vybraná díla bratrů Kaudzíteových a Porukse jako autorů výrazně orientovaných na individuální křesťanskou etiku, z níž jim ovšem vyplývala i sociální náprava. Na tu se zaměříme u historických románů Baumanise, Zariņše a Vecozolse, kterým se podrobněji věnujeme v následující kapitole *Životní klid*. Na těchto dílech se pokusíme deduktivně, na základě uvedených premis, vyvozovat závěry a zároveň budeme sledovat české typologické paralely.

4.4.2. Román *Časy zeměměřičů*

Společný román bratrů Reinise a Matīse Kaudzīteových¹⁸⁰ *Mērnīeku laiki* (Časy zeměměřičů, 1879) je jedním z prvních lotyšských a vůbec pobaltských románů¹⁸¹ a současně jedním z vrcholných děl lotyšské literatury 19. století, které bylo mnohokrát vydáno, divadelně zinscenováno, zfilmováno, přeloženo v zahraničí (nikoli však u nás) a na lotyšskou kulturu působí dodnes. Autoři v něm rozvinuli nesmělé počátky domácího didakticky laděného křesťansko-etického realismu se sentimentálními prvky, jak ho ve svých povídkách začal pěstovat Juris Neikens, a ze světových autorů je inspiroval zejména Gogol a Cervantes. Kaudzīteové své dílo obohatili aktuálním společenským a národním kontextem a také dobrodružnými zápletkami. Jeho děj se odehrává ve dvou vesnicích Slātavē a Čangalienē (jejich prototypem byla rodná ves autorů Vecpiebalga a nedaleká Jaunpiebalga), v jeho centru jsou rodiny Gaitiņšových a Oliņšových a má tři hlavní linie. První je sociálněsatirická a týká se vyměřování půdy a jejího rozdělování lotyšským rolníkům po skončení roboty v Livonsku v 60. a 70. letech 19. století a vlivu těchto procesů na charaktery a osudy lidí: i ti jsou vlastně „poměřování“. Další linie jsou sentimentální (nešťastná láska Kasparsa a Lieny) a kriminální (zápletky spojené s korupcí), z nichž poslední jmenovaná je nejvíce poplatná dobovému čtenářskému vkusu a patří k nejslabším stránkám románu.¹⁸² Barvitě vykreslené panorama vesnického života je v něm zalidněno bohatou galerií postav, které jsou jednak nositeli pozitivních, tradičních národních i křesťanských hodnot a jednak ilustrují degradaci etických, sociálních, národních a také ochranovských ideálů v podmínkách rodící se moderní

¹⁸⁰ Bratři Reinis (1839–1920) a Matīss (1848–1926) Kaudzīteové pocházeli z Vecpiebalgy, později významného livonského ochranovského a národněkulturního centra, kde také prožili většinu svého života. Jejich otec byl ochranovským kazatelem a do ochranovského hnutí se sami zapojili. Starší Reinis se živil výrobou kolovratů, vzdělával se samostatně a nakonec se stal učitelem a správcem statku Kalna Kaibēni (od roku 1929 se tam nachází památník obou spisovatelů). Matīss chodil do místní farní školy a spolu s bratrem pracoval jako učitel, oba se pak stali významnými kulturními činiteli své doby. Do historie lotyšské literatury se zapsali zejména společným dílem *Mērnīeku laiki* (Časy zeměměřičů, 1879), jehož méně zdařilé a nedokončené pokračování *Jaunie „Mērnīeku laiki“* (Nové „Časy zeměměřičů“, I–IV, 1924–1927) o složité době po skončení první světové války napsal Matīss. Rozsáhlá tvorba tohoto autora zahrnuje též reflexivní a vlasteneckou lyriku, krátkou prózu, divadelní hry, recenze, překlady. Cenné jsou jeho historické a memoárové knihy *Brāļu draudze Vidzemē* (Bratrský sbor v Livonsku, 1877), *Atmiņas no tautiskā laikmeta [...]* (Vzpomínky na národní obrození [...], I–II, 1924) a *Vecpiebalga* (1926). Reinis do lotyšské literatury uvedl žánr aforismu, je autorem nedokončeného satirického románu *Izjuriēši* (pojmenování obyvatel obce, 1928), psal také publicistické stati a učebnice. Oba bratři cestopisně zdokumentovali své společné cesty po Evropě, při nichž navštívili mimo jiné i Ochranov. Biografický román *Kalna Kaibēni* (toponymum, 1991) o nich napsal Jānis Kalniņš

¹⁸¹ Kaudzīteové své dílo označovali jako povídku, někdy se o něm hovoří jako o národním eposu. Ve stejném roce vyšel v Lotyšsku méně zdařilý román *Sadzīves viļņi* (Vlny života) Māteru Jurise, o rok později v Estonsku román *Tasuja* (Mstitel) Eduarda Bornhōhe. První litevský román *Algimantas* (vlastní jméno) od Vincase Pietarise pochází až z roku 1904.

¹⁸² E. DUNSDORFS (1992, 18) přidává ještě čtvrtou linii – futuristickou – a ukazuje, že autoři v románu předpověděli mikrovlnou troubu, tryskové letadlo či atomovou bombu.

kapitalistické společnosti. Nositelé kladných ideálů jsou vystaveni zkouškám a nakonec hynou, a tak známý gogolovský smích skrze slzy v románu celkově vyznívá skepticky. Jedinou nadějí zůstává Anniņa, malá dcerka Kasparse a Lieny, kterou na konci románu starý pastor odevzdává do Boží péče.

K ochranovskému dědictví se autoři staví nejednoznačně: jeho kladné stránky nejvíce zosobňuje Kasparova matka Ilze z rodu Gaitiņšových,¹⁸³ která do Slātavy (Vecpiebalgy) přichází ve 40. letech 19. století, tedy v době, kdy se tam rozvinulo ochranovské hnutí. Nejdříve se shromáždění neúčastnila, pak se jí však stala „pramenem vši radosti, síly a klidu“ (KAUDZĪTES [1879], 71), tedy přesně v duchu ochranovských biografí. Ilze je mimořádně skromná a za vše děkuje Bohu, nejraději písní: „Tisíc jazyků nedokáže vyjádřit písní jeho slávu za ty dary, které nám v každém okamžiku dává“ (tamtéž, 62). Právě „nalézání dobrého a Boží milosti ve všech životních událostech“ (KALNIŅA [2009]) je považováno za hlavní vlastnost „lidí čistého srdce“ v lotyšské literatuře; druhou charakteristickou vlastností je pak „hledání hříchu u sebe, nikoli v druhých“ (tamtéž). Ilze ovšem vytýká svému synovi, samotářskému, tichému a přemýšlivému Kasparovi, že málo chodí do kostela a ještě méně na ochranovská shromáždění. Uznává, že je hodný, poslušný a spořádaný, k lidem spravedlivý, ale má obavy, „s jakou ozdobou zamýšlí stanout před Bohem, když ne s krví Kristovou“ (KAUDZĪTES [1879], 66). Na to Kaspars (který očividně nese autobiografické rysy Matíše Kaudzīteho) v obsáhlém monologu objasňuje své výhrady k ochranovským a své pojetí křesťanství. Víru přirovnává ke květům a křesťanské (samaritánské) skutky k plodům a lidi dělí na čtyři skupiny. První kvetou, ale nenesou plody, cítí se být nadřazeni ostatním ve víře, ale sami podle ní nežijí, jsou to „vlci v kůži beránčí“ a „obílené hroby“: ty Kaspars považuje za vůbec nejhorší. „Druzí, kteří krásně kvetou a nesou bohatou úrodu, jsou ti, kteří osvědčují svou víru činy a mravy“ (tamtéž, 69). K nim počítá i svou matku a přirovnává ji k jabloni, „která má na podzim větve stejně plné jablek jako na jaře květů“ (tamtéž). Symbol jabloně je v lotyšském folkloru přiřazován matce, bílé kvetoucí jablono je zde současně symbolem „čistoty srdce“: jde tedy o další z příkladů pohansko-křesťanské synkrece. Třetí jsou pak ti, kteří nápadně nekvetou, ale nesou plody, tedy nepyšní se vírou, ale konají skutky, tak jako první skupinou opovrhovaní samaritáni: „Ti se nebojí trestu, ale bojí se nespravedlnosti a nelidskosti a nehledí přitom na to, zda před nimi leží pokřtěný člověk, nebo pohan, ale jen na to, kdo je ze všech nejnešťastnější a kdo nejvíce potřebuje pomoc, a přitom se ani nesnaží,

¹⁸³ Postavou nejpodobnější Ilze je v románu chůva Annuža, u níž jsou však zdůrazněny tradičně národní a všelidské rysy: jejím hlavním kladem je „nikoli její zbožnost, ale pracovní morálka, obětavost a mateřské city, síla ženské duše“ (TABŪNS 1978, 91).

aby jejich skutky byly známy“ (tamtéž, 70). K těmto lidem chce patřit i Kaspars.¹⁸⁴ Konečně čtvrtá skupina jsou ti, kteří „nemají ani víru, ani nedělají skutky a kterým není nic svaté a nic hříšné“ (tamtéž): ti jsou ze všech nejprázdnější, ale nikoli nejnebezpečnější, „protože ve zlu se nevyrovnají prvním“ (tamtéž).¹⁸⁵ Na to Kasparsova matka odpovídá, že synova cesta je jí neznámá a nemůže říci, zda vede k pravdě: sama zná jen „křížovou cestu, která je vyznačena Kristovou krví; tato cesta vede od neúcty a lidské slabosti skrze milost k vyzdvižení a končí na věčnosti“ (tamtéž, 71) a vyjadřuje obavy, aby syn z této cesty nakonec nesešel. Kaspars ovšem trvá na svém a k ochranovským má výhrady: „většinou jsou jako staré, zanedbané a omšelé ovocné stromy, ačkoli jejich současné plody by při dobrém pěstění mohly být mnohem zdravější než dřívější; ale nyní vyvolávají jen pocit soucitu a lítosti“ (tamtéž). Kaudzīte tu tedy ukazuje novou fázi lotyšské emancipace: od kolektivního přijetí křesťanství k důrazu na individuální svědomí a jednání v souladu s ním.

J. A. Jansons uvádí, že „ideálem životních snah Kaspase – stejně jako bratrů Kaudzīteových v době, kdy psali *Časy zeměměřičů* – už nebyl křesťan, ačkoliv jejich sympatie [ke křesťanství – pozn. P. Š.] nelze zpochybnit, ani Lotyš, ale člověk (osobnost) v nejvyšším významu tohoto slova“ (JANSONS 1960, 49). Stejný autor pak dává *Časy zeměměřičů* do souvislosti s renesancí a humanismem (za jejichž vůdčí princip označuje individuální svědomí) a za druhé s reformací: „při kritice života doby národního obrození v jeho křesťanské a národní linii bylo záměrem Kaudzīteových tyto snahy napravit, přetvořit či reformovat a učinit je čistšími, mravnějšími a hlubšími“ (tamtéž, 57). V těchto snahách jsou tedy Kaudzīteové nepřímými následovníky Husa a Komenského. Zatímco Ilzin důraz na milost odkazuje k luterským zásadám *sola fide* a *sola gratia*, Kasparsova cesta svědomí a skutků připomíná spíše českou náboženskou reformaci, i když už v částečně sekularizované podobě. Za třetí je román bratrů Kaudzīteových srovnáván na jedné straně s dílem Gogolovým, Balzacovým a Dickensovým, na straně druhé se Stendersem starším a s mladolotyši: „Ve svém hodnocení života a člověka Kaudzīteové stojí blízko z jedné strany pietistickému racionalismu Stenderse staršího, z druhé strany reálně praktickému

¹⁸⁴ V sovětském období byla kritizováno, že bratři Kaudzīteové „sympatizovali s Kasparsovou pasivitou a lhostejností vůči nespravedlnosti a křivdě“ (TABŮNS 1978, 124), což jsou nedostatky, které Kaspars podle svých právě uvedených slov (pravda, nikoli činů) neměl. Motiv pokorného, obětavého, čistého srdce jako reakční odmítal už před první světovou válkou Andrejs Upīts, pozdější hlavní dogmatik lotyšského socialistického realismu (UPĪTS, 1910).

¹⁸⁵ Nositelkou nejzápornějších projevů ochranovství je v románu Oļņiete, v menší míře její muž Oļņš. M. Kaudzīte kritizoval ochranovství i ve svých livonských bratrských dějinách (kap. 5.3.), kde podobně jako Kaspars odsuzoval ochranovské pokrytectví, elitářství, povýšenost, fanatismus. Ve svém životopisném románu o bratřech Kaudzīteových J. KALNIŅŠ (1991) líčí ochranovskou víru jako formální, nedodržovanou v životní praxi, což zejména v Mařissově vyvolávalo zmatek, který jeho rodiče nedokázali odstranit. Až matčina nemoc mu ukázala význam pravé víry a její hledání pak provázelo spisovatele celý život.

Valdemārsovi a typu člověka vytvořeného Petrohradskými novinami“ (tamtéž, 58). V Kaudzīteově díle se tedy spojují nápravné snahy Stenderovy (typologicky blízké Komenskému) a ochranovská emancipace s národním hnutím.

4.4.3. Drama *Ochranovští*

Dílo Jānise Porukse¹⁸⁶ rozdělíme mezi texty sekundární, k nimž patří explicitní ztvárnění ochranovských idejí v dramatu *Ochranovští* a v několika krátkých prózách, a mezi texty terciární, kam řadíme Poruksovy povídky o „lidech čistého srdce“, o nositelích „bílého roucha“ a také jeho poezii. V terciárních textech sice zmínky o ochranovství nejsou, ale jeho implicitní přítomnost je dosti pravděpodobná.

Drama o pěti dějstvích *Hernhūtieši* (*Ochranovští*, 1895) se odehrává mezi lety 1865–1870, kdy už ochranovské hnutí upadá a jeho zplanělé ideje se střetávají s idealisticky pragmatickou podnikavostí mladé generace, ztělesněné hlavní hrdinkou Aleksandrou. Ta proti poslední vůli svého otce, zámožného ochranovského sedláka, nechává zbořit posvátnou bratrskou modlitebnu, aby na jejím místě vybudovala moderní cihelnu a školu pro děti. Peníze shromážděné na stavbu cihelny však Aleksandře k naplnění jejích ideálů nepomohou: hyne rukou cihlářského mistra, který žárlí na její lásku k chemiku Petrovi, sám vrah se otráví a Petr si vráží do srdce dýku vedle umírající Aleksandry. Štěstí nenachází ani syn ochranovského jáhna Freitāga, kandidát teologie Jozefs, který miluje duševně nemocnou Aleksandřinu sestru Anniņu, věrnou otcovým tradicím. Z ideálů zbývá jen Aleksandřino poslední zvolání „Pokračujte ve stavbě cihelny!“ (PORUKS [1895a], 380) a Jozefovo zoufalé „Vraťte mi mou

¹⁸⁶ J. Poruks (1871–1911) pocházel z vidzemské Druvieny, jeho rodina, zvláště matka a její otec byli aktivními členy ochranovského hnutí, on sám v dětství navštěvoval shromáždění. Přípravoval se na studium v Řízkém polytechnickém institutu, na drážďanské konzervatoři krátce studoval hru na klavír, po návratu do Rigy pracoval jako redaktor, studoval chemii a ekonomii. Po roce 1905 se často léčil na psychiatrických klinikách, naposledy v Tartu, kde náhle zemřel. Poruks se stal první významnou osobností lotyšského romantismu, který již splýval s neoromantismem, a ve svých převážně krátkých prózách navazoval také na předchozí realistické tradice. V jeho díle se objevuje řada ochranovských inspirací, i když v pozdějších letech byl k tomuto hnutí silně kritický. Ve svých povídkách rozvíjí tradici postav „lidí čistého srdce“, „bledých chlapců“ a také symbolu „bílého roucha“ o němž pojednáme v kap. 4.5.2. a 4.5.3. K nejvýznamnějším prózám patří částečně autobiografická povídka *Pērļu zvejnieks* (Lovec perel, 1895) a psychologický román *Rīga* (1899), jehož námětem je neblahý vliv moderního velkoměsta na lidskou duši. Ochranovské téma ztvárnil zejména v dramatu *Hernhūtieši* (*Ochranovští*, 1895). Zvláště významná je i jeho (neo)romantická poezie, převážně reflexivní a milostná lyrika. Poruks spolu s Rainisem patří k prvním lotyšským spisovatelům evropského formátu; na rozdíl od Rainisovy společenské a národní orientace a celkově optimistického založení se Poruks zaměřuje na metafyzické, existenciální a etické aspekty a jeho pohled byl zvláště v posledních letech života výrazně skeptický.

víru!“ (tamtéž, 381). Střet starých a nových idejí je explicitně vyjádřen v patetických dialozích a monolozích postav, doplňuje ho i několik ochranovských písní.

Soudobá kritika sice měla k dílu řadu výhrad, zejména k jeho kompozici a srozumitelnosti, ale konstatovala také, že „obsahem a originalitou jej snad lze přiřadit k našim nejlepším originálním hrám“ („S-TIS“ 1908). Jiní kritici měli výhrady k přehnaně negativnímu pohledu na skutečnost, na což Poruks považoval za nutné reagovat: „Chtěl jsem ukázat chyby celého lidstva, proto jsem jako motto hry použil ‚*Ich schreibe nicht euch zu gefallen, ihr sollt was lernen!*‘“ [Goethovo „Nepíšu proto, abych se vám líbil, ale abyste se něčemu naučili!“ – pozn. P. Š.; PORUKS 1929b, 234]. Dále Poruks vysvětluje, že důvodem k sepsání této hry byly pocity spojené se soudobým přechodným obdobím, jehož nebezpečí ztělesňuje Aleksandra:

„Aleksandra je nový směr,¹⁸⁷ nové mládí toužící po vědě a pravdě, které klopýtá a bloudí a podřezává si větev na které sedí. [...] Nespravedlivě nařizuje zbořit modlitebnu, protože i **starí žijí**, a tento dům jim patří. [...] Ale také **mladí žijí** a jejich duch touží po novém. Cítí, že starému životu chybí ušlechtilost a svěžest, po níž jejich krev prahne. [...] Proto ta továrna! Protože mládí vidí, že s pomocí továren kdekdo zbohatl. [...] A v tom vzniká tragika, protože Aleksandra má **dvě** povinnosti: jednu ke starým, jednu k mladým“ (tamtéž, 234–235; zvýraznil J. P.).

Toto dilema bylo formulováno jako „konflikty patriarchálně náboženské a buržoazně pragmatické generace při hledání nových hodnotových orientací v Lotyšsku konce 19. století“ (VECGRĀVIS 2003, 455), přičemž autorovi jde o „suverenitu osobnosti, existenciální tragiku a nutnost mravního imperativu“ (tamtéž). Střet zůstává v dramatu otevřen: budoucnost nemá ani stará ochranovská generace, ani nová cesta Aleksandřina, kterou ukončuje její násilná smrt. Aleksandřino neokázalé náboženství a její ideál činorodosti ve jménu lidství připomíná Kaspars z románu *Časy zeměměřičů*, na rozdíl od něj je však Aleksandra podnikavější, ovšem nezanechává potomka, který by mohl v její cestě pokračovat. O ochranovských se Aleksandra vyjadřuje mnohem příkřeji než Kaspars: „vy hloupí lidé! Do kostela, kde by se váš duch vysoko povznesl, jezdit neráčíte. Vy potřebujete tenhle tmavý, zpustlý dům [ochranovskou modlitebnu – pozn. P. Š.]! Tvrdohlavci, nic než tvrdohlavci a temní fanatici!“ (PORUKS [1895a], 358). Její vlastní úmysly jsou pak ušlechtilé:

¹⁸⁷ Poruks zde nemá na mysli stejnojmenné marxistické hnutí, z něhož se zrodila lotyšská sociální demokracie a jehož přívržencem byl i básník Rainis.

„Tento dům, který nyní dávám zbourat, hřál mnohé srdce, ale teď se srdce neustále rozšiřují, stále více se v nich probouzí čisté lidství, které prchá před zimou. Žádají si hodně, hodně tepla... Tento dům bylo třeba strhnout, abychom později postavili nový – velkolepý, s vysokými okny, světlý a povznášející lidskou duši... Všichni tihle lidé mě považují za bezbožníci... To je nespravedlivé. Já přímo miluji náboženství! Bez náboženství člověk není víc než lesní zvíře! [...] Musíme vzdávat čest stvořiteli a ne se plazit v prachu! [...] musíme pracovat a bojovat! Staré musí zahynout, aby se probudilo nové!“ (tamtéž, 360).

Překonání starého ochrannství novým náboženstvím znemožní zločinec Širmers, o němž Poruks píše: „Mnohem horší než nenávisť stran je nenávisť osobní, která jako démon vstupuje do ideálního boje stran. Širmers [...] je pozůstatkem lidské divokosti, která dodnes z našeho života nezmizela“ (PORUKS 1929b, 235).

Zajímavou analýzu tohoto dramatu provedl Silvestras [GAIŽIŪNAS] (2004), který je vykládá jako střet Goethových a Zinzendorfových idejí, tedy jako výraz čistě metafyzického konfliktu. Tvzení, že „sociální problémy J. Porukse nezajímají“ (tamtéž, 16), ovšem považujeme za příliš jednostranné, vždyť sám Poruks si vytkl za cíl poučit svého čtenáře či diváka o ničem menším než o nutnosti nápravy lidstva. Sám vysvětluje ústřední konflikt jako spor staré a mladé generace o budoucí život, přičemž ideál mladé generace explicitně spojuje s duchovní a materiální emancipací ve jménu lidství. V této sociálně emancipační a emendační funkci je drama příbuzné románu *Času zeměměřičů* a zároveň i dílu Komenského, který už dvě a půl staletí před goethovským voláním Poruksovy hlavní hrdinky po světle (na začátku a na konci dramatu) vyzýval na „cestu světla“, tedy uvažoval o tom, „jak v blízkím se soumraku světa úspěšně šířit světlo rozumu, moudrost, po všech myslích všech lidí a po všech národech“ (část podtitulu *Via lucis, Cesta světla*; KOMENSKÝ [1668]). Komenský rozlišoval světlo vnější a vnitřní, to „osvětluje troje vnitřní nástroje člověka: rozum, vůle a cit“ (tamtéž, 65), přičemž citem rozumí svědomí. Také Aleksandra touží po duchovním povznesení lidstva, její všelidská láska vycházející z náboženství se projevuje rozhodnými činy, a to stavbou cihelny, která je modlitebnou a školou lásky moderní doby, „kde se tvoří světlo“ (PORUKS [1895a], 330). Alexandře bezpochyby nechybí vůle, cit ani svědomí, ale její spravedlnost a moudrost je zaslepena vášní (její nejoblíbenější živel je oheň): „už neuznává tradiční projevy duchovnosti a svých ideálů chce dosáhnout prostřednictvím hmoty, země a přírody, prostřednictvím peněz“ ([GAIŽIŪNAS] 2004, 17), proto je odsouzena k záhubě. Poruks samozřejmě nečerpal z Komenského, nýbrž z Goetha: Gaižiūnas Aleksandru spojuje s Faustem, neboť jejím ideálem je „čisté lidství, dynamismus ducha

a věčnost“ (tamtéž). S těmito ideály by jistě souhlasil i Komenský, budoval by je ovšem na kristocentrické bázi, shodné s ochranovskou.

Významný lotyšský teolog Voldemārs Maldonis vysvětluje, že Poruks si během studií uvědomil, že soudobá církev ani ochranovské hnutí „neusilovalo o světlo a lidský blahobyť, nýbrž už tak utlačovaným Lotyšům vštěpovalo ducha pokory a kázalo to, „co bylo dobré pro mrtvé, nikoli živé“. [...] V církvi nebylo vyzdvihováno světlo rozumu, nýbrž chudost ducha“ (MALDONIS 1922, 169–170). Maldonis pak interpretuje Aleksandru jako svobodného člověka budoucnosti, jenž si své štěstí vydobyde světlem rozumu, lásky a činu (v podstatě Komenského triádou), hyne však proto, že „při budování nového [světa – pozn. P. Š.] nenesla v srdci ty ideály, které lidstvo navěky činí šťastným, protože kromě Aleksandřina jižního slunce existují též ranní a večerní červánky. Neměla náboženství ticha, krásu bolesti a touhy. Její nové nemělo správný vztah ke starému, chyběl jí smysl pro spravedlnost. Podlehla prokletí zoufalých“ (tamtéž, 170). Dále Maldonis uvádí Poruksovy názory na církev: má být demokratická, liberálně svobodná a má mít princip všeobecného kněžství. Hlavním znakem příslušnosti k církvi má být činná láska k Bohu a k lidem. „Láska bude pečovat o světlo, vzdělání, bude podporovat inteligenci a lidský blahobyť“ (tamtéž, 171). Poruksovo „nové náboženství“ Maldonis charakterizuje jako:

„syntézu autonomní samospásy a heteronomního působení Spasitele. Je to náboženství aktivní, i když pokorné [...], má sílu optimismu, i když v něm nechybí pesimistický pocit pomíjivosti (nikoli skepse), je imanentní, byť potřebuje transsubjektivní pomoc. V náboženství se syntetizují všechny hloubky, bohatství a tajemství psychiky. Je racionální a mystické, ale nikoli iracionálně magické. V ideji Spasitele Poruksovo náboženství našlo syntézu mezi protikladem emocionálního a voluntárního“ (tamtéž, 176).

Upřesníme-li ještě, že „Kristus je v Poruksově náboženství na prvním místě“ (tamtéž) a vezmeme-li v úvahu časovou vzdálenost mezi dobou Porukse a Komenského, je typologická shoda mezi jejich pojetím církve a náboženství (až na novověký liberalismus namísto řádu a kázně) až překvapivá. Poruks jako (neo)romantický umělec silně ovlivněný Wagnerem (Maldonis tento vliv spatřuje v jeho „touze po spáse vnitřními silami duše“; tamtéž) a zároveň Kantovým racionalismem klade větší váhu na individuální víru (svědomí), s Nietzsche volá po silné osobnosti a s Tolstým po „náboženství lásky“ (jeho pasivitu však odmítá). Nietzscheho a Tolstého Poruks srovnával ve své studii *Die Religion der Zukunft* (Náboženství budoucnosti, 1894): „Tento svět potřebuje úplně jiného člověka, nadčlověka, anebo tito lidé potřebují úplně jiný svět, v němž ideální vztah mezi jednotlivci navzájem a silný vztah k přírodě vytvoří Boží království“ (PORUKS [1894a], 21). Poruks se tyto myšlenky pokouší využít pro své náboženství, které by bylo syntézou vůle, rozumu a lásky na podkladě

sebeuvědomění. Překonával tak svou ochranovskou výchovu a přitom se jakoby (neuvědoměle) vracel k jejím českým pramenům, zejména v osobě Komenského: máme na mysli zejména jeho niterné, etické a ekumenické pojetí náboženství, aktivní podíl člověka na své spáse, symbiózu racionalismu s mysticismem a rovněž společnou platonskou základnu.

K Poruksově etice Maldonis uvádí, že jejím pramenem je „věčný **Subjekt** člověka,¹⁸⁸ který v duši leží hlouběji, samostatněji než jeho ‚vědomí‘, než jeho ‚já‘. Je spojen se Subjektem věčného vesmíru. Tento ‚Subjekt‘ se nachází v každém člověku, jako **potenciální syntéza** všeho pravdivého, dobrého, krásného a svatého, jako celek, který vnější svět může tím či oním způsobem vyvolat. Lotyš ho nazývá **bílou duší**“ (MALDONIS 1923, 65; zvýraznil V. M.). Za hlavní etické ctnosti pak Poruks považuje triádu lásky (*mīlestība*), „čistoty srdce“ (*sirdsšķīstā skaidrība*) a „statečné pravdivosti“ (*patiesība drošsirdīgā*), tedy právě ty aspekty, které, jak uvidíme později, považujeme za základ lotyšské „kultury srdce“. Etickým cílem člověka je podle Porukse „úplné projevení vnitřních potenciálních sil na cestě k dokonalosti ‚Subjektu‘ věčnosti“ (tamtéž, 67).

Nakonec uveďme dva další znalce Poruksova díla a zároveň i české literatury: byli jimi bratři Rūdolfs a Kārlis Egleové, literární historici a překladatelé, Poruksovi krajané.¹⁸⁹ R. Egle ve svém důkladném přehledu české literatury (EGLE [1930–1934]) podrobně pojednal o Husovi a husitství, o Komenském a českých bratřích jako o předchůdcích lotyšské Jednoty bratrské a tuto vazbu zmínil i ve svém článku o česko-lotyšských kulturních stycích (EGLE 1928, 380). Poruksovi věnoval zásadní monografii (EGLE 1930), sebrané spisy tohoto klasika spolu s Pēterisem Ērmanisem pak redigoval K. Egle, který stejně jako jeho bratr udržoval styky s Československem.

¹⁸⁸ Maldonis používá pojem *mūžīgais Pats*, tedy „věčné **Já**“: jde o transcendentální fundament člověka.

¹⁸⁹ R. Egle (1889–1947) stejně jako Poruks pocházel z livonské Druvieny. K literární vědě ho přivedl jeho učitel, spisovatel a sympatizant ochranovství Augusts Saulietis a vyškolil se v ní v Petrohradě, kde žil v letech 1915–1922, vedl tam slovanskou knihovnu ruské akademie věd a navštěvoval vysokoškolské přednášky. Po návratu do Rigy se zapojil do literárního a knihovnického života, redigoval sebrané spisy potomků ochranovských E. Veidenbaumse, J. Porukse a K. Skalbeho, o nichž napsal monografie. Spolu s Andrejsem Upītsem vydal *Pasaules rakstniecības vēsture* (Dějiny světového písemnictví, I–IV, 1930–1934), kam napsal kapitolu o české a slovenské literatuře. Po válce se stal vedoucím katedry literatury a profesorem na řížské univerzitě, pracoval také v akademii věd. Přeložil řadu světových děl, včetně *Maryši* bratrů Mrštíků. Lotyšsko-české vztahy po jeho smrti pěstoval i jeho bratr K. Egle (1887–1974), který pracoval zejména v oboru knihovnictví, sestavil či komentoval spisy některých autorů ochranovského původu (J. Poruks, bratři Kaudzīteové, E. Veidenbaums), též R. Blaumanise. Rovněž psal o historii lotyšské literatury a hojně překládal světovou literaturu.

4.4.4. Poruksovy ochranovské prózy

Jako většina lotyšských umělců a myslitelů i Poruks silně akcentuje vztah k přírodě, což vyplývá z lotyšského folklorního tradice (a odlišuje ho od Nietzscheho i Tolstého). V méně známé, avšak pozoruhodné povídce *Druvienas Sila ezera nolaišana un svētceļojums uz Linteni* (Vypuštění Lesního jezera v Druvieně a svatá pouť do Lintene, 1905) Poruks paralelně zobrazuje dvě události ve svém rodném kraji: jedna se týká přírody, druhá ochranovského hnutí. Podnikavý místní baron nechává vykopat kanál, aby vypustil do řeky Lesní jezero a tím odvodnil půdu kolem něj, učinil jí obdělávatelnou a lidi zbavil nemocí z vlhkosti. S vodou musí odejít i mytologická Matka vody, která však za svou újmu žádá lidské oběti: stanou se jí dva hledači pokladu údajně ležícího na dně jezera. Zároveň se mládež v noci vydává na pouť na ranní ochranovské shromáždění v dalekém Lintene. K poutníkům se přidává i Sīmanis, aby vyznal svou lásku krásné Maije. Ta je ovšem plně oddána ochranovské víře a miluje Spasitele, kdežto Sīmanis je pro ni hrubý a divoký, protože její víru nesdílí. Sīmanis však nevěří ani tomu, co vidí, natož aby věřil v něco neviditelného: „Můj duch zná jenom pozemské věci a ani ty pořádně nezná“ (PORUKS [1905], 339). Nato Maija odpovídá: „Jeden pochybuje, společenství posiluje. Odlož svou pýchu, svou namyšlenost a povýšenost, zbav se svého vzdoru, skloň se před láskou a dostane se ti pravého štěstí“ (tamtéž). Sīmanis si víru vnutit nenechá, uzavírá do sebe a nakonec umírá on i Maija, která si nechává napsat na kříž: „Žila jsem, protože jsem milovala tebe, věčnosti“ (tamtéž, 343).¹⁹⁰ Souvislost obou událostí pak vyjadřuje volání prchajících vodních víl (dcer vody): „vy proklatí! Vy kazatelé lásky bez lásky! [...] člověk vyhání přírodu! Přichází kultura a mučí ji svými chorobami [...]“ (tamtéž, 342). Fanatická a asketická ochranovská víra, dávající „pravé štěstí“, tedy páchá na lidech podobné škody jako radikální zásahy do přírody ve jménu materiálního blahobytu. Nerozumná a necitlivá kultura a civilizace (aristokratická i ochranovská) jsou nepřítelem přírody a lidské přirozenosti, která se však nedá potlačit.¹⁹¹

Ochranovský diskurz této povídky analyzovala D. LŪSE (2010) a upozornila přitom na řadu příznaků, které autor ochranovským přisuzuje: jsou vyvolení a patří k elitě (ke vzdělanější, movitější a spořádanější části obyvatelstva), mají autoritu v obci, vedou k mravnosti a životu ve společenství, žijí v upraveném prostředí, jsou smělí v řeči i činech, jsou tiší, navzájem srdeční, jejich víra je iracionálně emocionální, modlí se a zpívají až do

¹⁹⁰ Jde o parafrázi Nietzscheho motta povídky: „Denn ich liebe dich, o Ewigkeit!“ („Protože tě miluji, ó věčnosti!“).

¹⁹¹ Kultura a civilizace jsou v povídce psány s velkými počátečními písmeny a jsou personifikovány.

extáze, aktivně získávají mládež, rozdělují si funkce (Maija vede dívčí kroužek). Za hlavní ideu povídky Lūse považuje tuto: „pokud se civilizace vměšuje do rytmů určených přírodou, je to v neprospěch člověka. Pokud se člověk poddává holým abstrakcím, také mu to neprospívá. [...] fanatická religiozita a podřizování se holým abstrakcím je choroba vytvořená kulturou“ (tamtéž, 52).

Črta *Pār drupām un gruvešiem* (Přes trosky a rozvaliny) z trojdílného cyklu *Mājās un ceļā* (Doma a na cestě, 1899) je pak jakousi uměleckou tečkou za érou ochranovského hnutí. Starý Zemītis v ní jde navštívit zpustlou a pobořenou modlitebnu, kterou sám stavěl, a po cestě vzpomíná na svůj život, z něhož zůstaly jen „trosky a rozvaliny“. Před lety kultivoval bažinu, vyhubil kolem ní hady (folklorní symbol), byl statným kovářem a horlivým ochranovcem, ale dnes je se svou vírou sám. Vchází do opuštěné modlitebny, kde vše zůstalo při starém, i *Bible* na kazatelském stolku. Starcovy „oči se zalévají slzami. Kolena se mu třesou. Pokleká a modlí se svou starou modlitbu...“ (PORUKS [1899a], 225).

4.4.5. České typologické paralely

J. B. ČAPEK (1967, 101–102) konstatuje, že ani v české literatuře není bratrské (natož pak ochranovské) téma příliš časté a výjimkou není záporné hodnocení Jednoty, například v některých románech Josefa Svátka nebo u Antala Staška, který s českobratrstvím spojoval podkrkonošský spiritismus. Jednotě nevěnovali pozornost ani velcí autoři historických románů 19. století, jako byl Václav Beneš Třebízský nebo Zikmund Winter, okrajově ji zachytil Alois Jirásek. Podle Čapka měly k českobratrství nejbližší Karolina Světlá a Tereza Nováková, jeho motivy a vlivy nachází také u Josefa Holečka, Julia Zeyera, Adolfa Heyduka, Jaroslava Vrchlického, Otokara Březiny, Vladislava Vančury, Jiřího Mahena a dalších. Z evangelických autorů Čapek vyzdvihuje Jana Karafiáta, který ve svých pamětech mimo jiné popisuje dojmy z návštěvy Ochranova (KARAFIÁT 1928, 248–253). Pronásledování Moravanů a Davidova výzva k odchodu do Ochranova je ztvárněna v povídce *Přehánka* (1911) ze sbírky *Krvavé krůpěje* (1914) moravského spisovatele Josefa Františka Karase.

Z literárně-typologického hlediska lze román bratrů Kaudzíteových srovnávat s některými prózami májovců, například s mravoličnými romány Karoliny Světlé, z nichž byl v lotyštině dokonce dvakrát vydán *Kříž u potoka* (kap. 4.5.6.). Dílo takového rozsahu a společenského záběru, jako je román bratrů Kaudzíteových, však u májovců nenajdeme. Ke srovnání Poruksovy tvorby s dílem Zeyerovým a Horovým se vrátíme v kapitole 4.5.6.

4.4.6. Shrnutí

1. Sekundární ochranné texty jsou literární texty s dominantní estetickou funkcí, které se explicitně zmiňují o historii či současnosti bratrského hnutí, nejsou určeny výlučně pro jeho potřeby a k primárním textům mají vztah architektonický, převážně tematický a ideový, ale i žánrově-stylový. Obsahují také silné vazby metatextuální (kladné i záporné hodnocení ochranného diskurzu), ojediněle též prvky intertextuální (herrnhutské písně v Porukově dramatu či Baumanisově oktalogii) a paratextuální (Věrdušův pastiš).

2. Z žánrového hlediska jde o prózy, jedno drama a jen několik básní. Převažují realistické romány se sociálním, často historickým a zároveň také psychologickým a nábožensko-etickým zaměřením. Na konci 19. a na začátku 20. století se v próze objevují prvky (neo)romantismu (u Porukse a jak uvidíme v kapitole 5.4. také u Vecozolse), zatímco v historických románech z 20. století jsou patrné například vlivy neobaroka (Baumanis) či socialistického realismu (Zariš). Drama *Ochranovští* nese pečeť (neo)romantismu, jehož byl Poruks jedním z prvních představitelů. Vazby na primární texty spatřujeme zejména v emocionálním, patetickém a expresivním stylu, v zaměření na vnitřní, zejména náboženský život, na svědomí a jednání (etiku) postav, v nadčasovém, metafyzickém rázu (Porukovi *Ochranovští*) a na druhé straně v reflexi historického vývoje směřujícího k Božímu království a spáse (Vecozols, Baumanis; kap. 5.4.). Většina sekundárních textů se v konečném důsledku zaměřuje na nápravu společnosti.

3. V sekundárních textech dominují estetické funkce, normy a hodnoty a některé z těchto děl mají pro lotyšskou literaturu značnou vývojovou hodnotu. Udržují si však i silné funkce mimoestetické, které odkazují jednak k ochrannému paradigmatu, jednak směřují k jeho překonávání. K pozitivním ochranným normám v nich patří oddanost Bohu, láska k bližnímu, pokora, duchovní a mravní čistota, soulad slov a činů; k negativním pak elitářství, autoritativnost, moralizování, pokrytectví, fanatismus a podobně. Všechny analyzované sekundární texty mají normy, funkce a hodnoty religiozní a částečně či plně sekularizované etické (ovšem méně didaktické než u primárních textů), ale většina také sociální, národní a politické. Vedle silné kritiky elitářského a pokryteckého herrnhutismu se zde objevují nositelé ideálu napraveného světa, zatím však s tragickým osudem (Kaspars, Aleksandra).

4. V české literatuře najdeme jen málo sekundárních reflexí Jednoty bratrské, či dokonce ochranného hnutí a žádné dílo s touto tematikou se svou vývojovou hodnotou nevyrovná románu *Času zeměměřičů* nebo Baumanisově oktalogii. Jen okrajově se tomuto

tématu věnovali spisovatelé historických románů a tento druh lotyšské literatury lze pouze typologicky přirovnávat k dílu některých dalších autorů, z nichž se v samotném Lotyšsku dočkala největšího úspěchu Karolina Světlá. Zvláště v Porukově (a jak uvidíme ve Vecozolsově) případy jsou nápadné typologické paralely s idejemi Komenského.

4.5. Kultura srdce – terciární texty

4.5.1. Celková charakteristika

K terciárním řadíme takové texty, které se o ochranovském hnutí explicitně nezmiňují, ale geneticky, případně jen typologicky s ním souvisejí, o čemž svědčí jejich architextuální vazby k primárním textům v rovině ideové, případně i žánrově-stylové. Biografické údaje o vztahu autorů k ochranovství pro nás nejsou rozhodující, ale mohou mít podpůrnou roli. Sami autoři terciárních textů zpravidla nebyli členy hnutí (za jejich života už bylo v úpadku či přestalo formálně existovat), ovšem předkové některých z nich se života sborů účastnili. Patřil k nim i Kārlis Skalbe, který za pokračovatele ochranovství považoval sborové hnutí a obé spojoval s lotyšskou „kulturou srdce“ (kap. 4.5.5.), k jejímž plodům počítáme i naše terciární texty. Někteří tvůrci vychovávaní v ochranovském duchu se s tímto hnutím později rozešli (Neikens, Veidenbaums, Poruks); souvislosti s ním naopak nacházíme i u autorů, kteří z Livonska ani nepocházeli (Leitāns, Rainis). Texty s implicitním ochranovským vlivem lze samozřejmě nalézt i u řady autorů sekundárních textů uvedených v předešlé kapitole. Celkově může být okruh těchto textů dosti široký a nebyl dosud dostatečně zpracován: cenné podněty k tomuto bádání poskytla M. GRUDULE (2007b), I. KALNIŅA [2009], O. LĀMS [2009], I. MIEZĪTE (2009), D. LŪSE (2010) a další lotyšští vědci.

Nejčastějším příznakem těchto textů jsou postavy „lidí čistého srdce“, jejichž silná tradice sahá až do počátků ochranovského hnutí a lotyšské umělecké literatury. Poprvé se toto označení objevilo ve stejnojmenné povídce Jānise Porukse (*Sirdsšķīsti laudis*, 1896), kde je čistým srdcem obdařen především otec Zalksnis (*Zalkšņu tēvs*). Jiná Poruksova povídka byla nazvána podle příbuzného, pohansko-křesťanského symbolu „bílého roucha“ (*Baltas drānas*, 1903), spojeného s postavou Krišjānise. Poruks se ke konci života ochranovskému hnutí vzdálil a prožil náboženskou krizi, proto jeho postavy mohou být nositeli nikoli

čistě ochranovských, ale všelidských hodnot (např. Kukažiņa ze stejnojmenné povídky), což se týká i dalších „ochranovských“ autorů.

I. KALNIŅA [2009] uvádí, že lotyšskou tradici „lidí čistého srdce“ založili už bratři Kaudzīteové ve svém románu *Časy zeměměřičů* (1879; zejména postavou Ilze), který jsme zařadili k sekundárním textům. Prototypy těchto postav ovšem nacházíme už v textech primárních, kde svým čistým srdcem vynikl zejména Jan Hus, ztvárněný též sekundárně a terciárně (kap. 5.2.4.). Svým způsobem podobnou literární postavou podle našeho názoru byla hlavní hrdinka lotyšské adaptace legendy *Grāfa lielmāte Genoveva* (Hraběnka Jenovefa, 1845) starolotyše Ansise Leitānse, která dosáhla mimořádné čtenářské obliby a ovlivnila řadu spisovatelů 19. století, rovněž v ochranovském prostředí, a proto i toto dílo řadíme mezi primární ochranovské texty.¹⁹² K lidem čistého srdce v terciárních textech patřila například babička z povídky *Bāris* (Sirotek, 1866) Jurise Neikense, otec Andris (*Andra tēvs*) z povídky *Bagāti radi* (Bohatí příbuzní, 1886) Apsīšu Jēkabse nebo stařec Bungatiņš z jednoaktovky *Sestdienas vakars* (Sobotní večer, 1909) Rūdolfa Blaumanise. Ochránovské ohlasy jsou pravděpodobné i v poetických pohádkách Kārlise Skalbeho, zejména u hlavní postavy pohádky *Kaķīša dzirnavas* (Kocourkův mlýn, 1913, čes. *Kočičí mlýn*, 1983).

Mezi terciárními texty je také řada básní: autory některých z nich byli výše zmínění Ruģēns, bratři Kaudzīteové, Poruks, Skalbe a Neikens. Ochránovské ideové motivy, případně i stylové prvky, často nacházíme u básníků romantického typu, vedle Porukse a Skalbeho také u Eduardse Veidenbaumse, Fricise Bārды, Augustse Saulietise, Antonse Austriņše a dalších. Zvláštním případem je postava Antiņše ztvárněná v jednom z veršovaných dramát Jānise Rainise a poté dalšími básníky (kap. 4.5.4.). Některá z těchto děl analyzovala I. MIEZĪTE (2009), která zároveň konstatovala, že ochranovské vlivy nelze jednoznačně identifikovat a že může jít jen o typologické souvislosti. Je zřejmé, že ne všechny projevy básnické emocionality lze spojovat s ochranovstvím, přesto jistou souvislost naznačuje fakt, že „počet básníků pocházejících z Livonska je výrazně vyšší než z jiných lotyšských krajů“ (tamtéž, 69).¹⁹³

¹⁹² A. Leitāns pocházel z Piņķi nedaleko Rigy, ale k ochranovskému hnutí nepatřil, i když s ním sympatizoval. Jānis Kalniņš ve svém životopisném románě o bratřech Kaudzīteových *Kalna Kaibēni* (místní název, 1991) věnoval celou kapitolu hlubokému dojmu, který na malého Matīse učinila četba této Leitānsovy knihy (KALNIŅŠ 1991, 41–53). Hru *Genoveva* (Jenovefa) nedokončil Rūdolfs Blaumanis (1908). Příběh o Jenovefě byl dobře znám i u nás: jeho zpracování z roku 1784 vyšlo naposledy v *České knižnici* ve sbírce *Tři knížky lidového čtení* (2000). Lotyšská adaptace vycházela z povídky německého neopietisty Christoha von Schmida z roku 1810 (LEITĀNS 1980).

¹⁹³ Z právě jmenovaných autorů terciárních textů z Livonska nepocházel jen Leitāns a Rainis a ochranovské předky měli prokazatelně Ruģēns (ten se dokonce narodil v ochranovské modlitebně, GRUDULE 2007b),

Není překvapivé, že ochranovské ideály související s českou reformační tradicí hrály významnou roli v meziválečných lotyšsko-českých literárních styčích. Těmto ideálům bylo svým způsobem blízké dílo tehdejší hlavní znalkyně, propagátorky a překladatelky české literatury, lotyšské spisovatelky Marty Grimmy, která česko-bratrskou tradici výslovně zmiňovala ve své poezii a v cestopise o Československu. Nelze se ubránit předpokladu, že také její předválečné idealizující pojetí Haškova Švejka souvisí (byť nepřímo) s touto tradicí. Překlady z české literatury a studie o ní z pera Grimmy nám poskytnou řadu opěrných bodů při zkoumání českých kontextů lotyšské ochranovské literatury (kap. 4.5.6.).

Jānis Veselis, o němž jsme se zmínili v předešlé kapitole, v roce 1933 námi sledovaný nábožensko-etický ideál spojoval s předválečným expresionismem: „Expresionismus u nás byl pravý a dobře souzněl s lotyšskou postavou člověka čistého srdce, který všude hledá pravdu, společenství a soulad. Byla to nezbytná etapa ve vývoji našeho myšlení a v našem novém státě [...]“ (cit. podle GRUDULE 2007b, 44). Ochránovská tradice se projevovaly ještě za sovětského režimu: byla pravděpodobně nejhlubším pramenem idejí bratrství, lásky a humanismu v poezii jednoho z nejoblíbenějších básníků tohoto období Ojārese Vācietise,¹⁹⁴ výrazného dědice tradice pozdního romantismu (ĶIKĀNS 2003, 19). I. KALNIŅA [2009] k tradici „lidí čistého srdce“ přiřazuje také hlavní postavu hry *Alberts* (vlastní jméno, 1982) Harijse Gulbise a postavu stařenky Biruty z nedávno vydané povídky Ingy Ābele *Uzdāviniet man vijolīti* (2004; *Darujte mi housličky*, 2006).¹⁹⁵

4.5.2. Lidé čistého srdce

Nyní se podrobněji věnujme postavám „lidí čistého srdce“ J. Porukse. Próza tohoto autora byla výstižně charakterizována takto: „V Poruksově próze, nezřídka i v jednotlivých dílech, se snoubí estetika a poetika romantismu, realismu a symbolismu, zvláště při interpretaci dvojakosti reálného života člověka a metafyzického bytí, přičemž v centru pozornosti je životní dramatismus subtilního, citlivého a po ideálech toužícího člověka ve světě pragmatických a všedních hodnot“ (VECGRĀVIS (2003, 455). Právě tyto „lidé čistého srdce“ se stali typickými Poruksovými postavami. „Čisté srdce“ zmíněného otce Zalksnise

Neikens, M. Kaudzīte, Veidenbaums, Poruks, Skalbe. Saulietis pořídil sbírku ochranovských rukopisů, která je uložena v řížském Muzeu písemnictví, divadla a hudby.

¹⁹⁴ Tuto hypotézu autorovi práce sdělila lotyšská literární kritička Anda Kubuliņa.

¹⁹⁵ Vyšla v antologii povídek lotyšských spisovatelek *Krajinou samoty* (2006) v překladu Denisy Šelelyové.

trpí pragmatismem moderní doby v duchu romantického rozporu ideálu a skutečnosti. Zalksnis je postarší chudý sedlák, který vychovává sirotu Anniņu a bližním pomáhá natolik, že kvůli dluhům musí opustit své hospodářství. Nakonec on i jeho schovanka, k nimž vypravěč pociťuje hluboké sympatie, nacházejí útočiště u vypravěčovy kmotry, nájemkyně mlýna. Zalksnis však závislost na cizí pomoci těžko snáší a záhy umírá. Na jeho hrobě je vztyčen bílý kříž s nápisem: „Blaze těm, kdo mají čisté srdce, neboť oni uzří Boha“.

Jedná se tedy o jedno z Kristových blahoslavenství pronesených v *Kázání na hoře* (Mt, 5, 8), kterému předchází obdobný výrok z *Žalmů* (24, 3–4: „Kdo vystoupí na Hospodinovu horu? / A kdo stanout smí na jeho svatém místě? // Ten, kdo má čisté ruce a srdce ryzí, / ten, kdo nezneužije mou duši / ten, kdo nepřisáhá lstivě.“)¹⁹⁶ a z *Příslaví* (22,11: „Kdo miluje čistotu srdce / a má ušlechtilé rty, tomu bude přítelem i král.“). „Čisté srdce“ je interpretováno ve vztahu k Bohu jako „celé, neporušené, nezmítané cizí nebo rozdvojenou vůlí a jinými poskvřujícími prvky, bez falše“ (NOVOTNÝ 1956, 959). Do lotyštiny byla také přeložena Zinzendorfova báseň *Svētīgi ir sirds šķīstie* (Blaze těm, kdož mají čisté srdce), v níž je i další zaslíbení: „Ve svatých bojích probuzení, / od ďáblových úskoků ochránění, / ti spatří světlo nebeské“ (ZINZENDORF 1908). „Čistota srdce“ tedy primárně znamená pevný a upřímný vztah k Bohu, u Zinzendorfa navíc utužený v boji s ďáblem. Také lotyšský teolog A. LŪSIS (1935) ukazuje, že ve *Starém zákoně* je čistota spojena hlavně s etikou v podobě dodržování kultovních předpisů, naproti tomu v *Novém zákoně* je tento pojem spíše „výsledkem náboženského prožitku. ‚Být čistý‘ znamená nacházet se v živém, nepřerušném vztahu s Věčností, vidět Boha. [...] ‚Čistí‘ nenacházejí Boha cestou zkušenosti, přesvědčováním se o existenci nějaké vyšší moci. [...] oni ho uchovávají v sobě jako své druhé já. Tím se jim stává normou a zákonem, který jim nedovoluje padnout do nástrah zla ze strachu před trestem a odplatou, nebo také z touhy po spáse a blahoslavenství“ (tamtéž, 107). A dále: „Čistí se stávají cizími pro život, protože mají vlastní svět. ‚Sní‘ otevřenýma očima. [...] Nesnaží se přizpůsobit okolí. Neznají skutečnost života a nevědí, že osud často semele člověka, který nepozorně zasáhne do komplikovaného mechanismu života“ (tamtéž, 109). Nakonec však „čistí vždy a nad vším vítězí [...] láskou, trpělivostí a dobrosrdečností. Čistí mají hodně lásky“ (tamtéž, 167). Vedle Krista Lūsis jako příklad čistého člověka uvádí Františka z Assisi, kterého srovnává s Poruksovým Zalksnisem. Dodejme, že jedna z prvních postav, na níž byl v lotyšských ochranovských rukopisech ukázán bytostný vztah Bohu a absolutní podřízenost jeho zákonu, stejně jako vzdor nepříznivým okolnostem a láska

¹⁹⁶ Všechny biblické citáty v této práci pocházejí z českého ekumenického překladu BIBLE (1993).

k nepřátelům, byl Jan Hus (kap. 5.2.), kterého tak považujeme za jeden z prototypů postav „lidí čistého srdce“.

Vraťme se však k Poruksovu Zalksnisovi: „Jak ubohý je tento dům, jak opovrhován a vysmíván je jeho hospodář! Ale jeho srdce je čisté, prosté zjištění, sebelásky, vášní. Tam v pokoji na zdi visí obraz Spasitele, který, i když hospodář není doma, zve k sobě ty, kteří jsou ustaraní a trdnomyslní [...]“ (PORUKS [1896], 29). Kalniņa uvádí, že „Poruks koncentruje v otci Zalksnisovi všechny známé vlastnosti lidí čistého srdce“ (KALNIŅA [2009]) a k citované Poruksově charakteristice doplňuje, že Zalksnis „je člověk, který neumí, nebo, přesněji řečeno nedokáže lhát, pomáhá bližním, [...] [jeho – pozn. P. Š.] slova, činy a morálka jsou v souladu, také se spoléhá na Boha“ (tamtéž). Toto ochranovské dědictví v povídce podtrhují i typická četná deminutiva. Kalniņa dále upozorňuje na to, že na rozdíl od předešlých křesťansko-didakticky zaměřených realistů Neikense, Apsīšu Jēkabse či bratrů Kaudzīteových se Poruks nezaměřuje na motivaci a popis Zalksnisova jednání v různých situacích, ale tvoří už moderní prózu, v níž tato postava působí spíše jako nadčasový symbol.

Podobná je i Poruksova postava stařenky Kukažiņi ze stejnojmenné krátké povídky (1899): pravidelně se vydává na návštěvu svých dvou dcer, které jsou k ní tak milé, že se matka nemůže rozhodnout, u které zůstat. Kukažiņa má láskyplný vztah k lidem i k přírodě: „Není kamene na kraji celé této cesty, na kterém by Kukažiņa někdy neseseděla, není milého slova, které by Kukažiņa neřekla“ (PORUKS [1899b], 217). Na rozdíl od Zalksnise Kukažiņina dobrota explicitně nepramení z víry v Boha (i když ta je implicitně jistě přítomna), ale spíše z všelidských hodnot. Podobně je tomu v případě Poruksových „bledých hochů“ (*bālie zēni*), zejména v jeho „povídkách ze života školáků“ *Kauja pie Knipska* (1897, *Bitva u Knipsky*) a *Romas atjaunotāji* (1900, *Obnovitelé Říma*, čes. obě 1937 pod názvem *Dvě lotyšské povídky*). Sám autor tyto postavy charakterizuje takto:

„Zvláštní přátelství či příbuzenství je mezi nocí a těmito hochy, kteří se za soumraku rádi dívají vzhůru ke hvězdám. Tito chlapci jsou bledí, mají jemné, příjemné rysy tváře a zasněně lesklé oči. Ve dne působí jako podivíni: vypadají nezdravě, unaveně a nikdy neutrhnou květinu, aby si ji strčili za čepici, ale nechávají všechny klidně kvést, raději si zalezou do stínu a občas si povzdechnou, jako by prchali před sluncem a horkem letních slunečných dní. A přece tyto chlapci lépe vnímají světlo a teplo a umějí si ho více vážit než ti, kteří lezou po plotech a po střechách [...]“ (PORUKS [1900], 271–272).

Podobnou postavu nacházíme i v povídce příznačně nazvané *Asaras* (1898, *Slzy*). Dospělou variantou „bledých hochů“ je Ansis Vairogs z částečně autobiografické povídky (autorem označené jako „fantazie“) *Pērļu zvejnieks* (Lovec perel, 1895), která bývá považována za první klasicky romantické dílo v lotyšské literatuře. Vairogs pochází z chudé

venkovské rodiny, vydává se za vzděláním do Rigy a nakonec za studiem hudby do Drážďan, kde onemocní a umírá. Na cestě poznává nejen svět, ale především sám sebe: je osamělým, introvertním, přemýšlivým snílkem, platonickým milovníkem, etickým maximalistou a altruistou, který není schopen se přizpůsobit běžnému životu a jeho přízemním hodnotám. Snaží se lovit perly v řece v rodné vesnici a přitom je nakonec nachází v sobě: ve snu mu je podává „cizí muž oblečený do světla“ (PORUKS [1895b], 506) se slovy „To je tvoje srdce!“ (tamtéž). V povídce je jasně patrný vliv německého romantismu, Nietzscheho a Tolstého koncepce člověka, jsou zmiňováni Wagner, Goethe a další. Poruks si však i zde zachovává své osobité myšlení, které primárně čerpá z křesťanství v ochranovském duchu.

Veinbergs soudí, že: „jeden z hlavních motivů vlastní lotyšské umělecké literatury, totiž motiv čistoty srdce, jako by sám od sebe připomíná jednotu bratrskou a její ideály. Není jednou z příčin, proč jednotu bratrská našla u Lotyšů tak úrodnou půdu, že mezi duši [lotyšského – pozn. P. Š.] národa a duchem ochranovských je něco společného?“ (VEINBERGS 1936, 25) Symbol „čistého srdce“ je tedy jedním z klíčových svorníků lotyšských a českých kulturních tradic.

4.5.3. Bílé roucho

V Poruksově povídce *Baltā puķe* (1899, *Bílý květ*, 1911)¹⁹⁷ bílý leknín symbolizuje mravní čistotu, po níž marně touží otec rodiny – alkoholik (boj s alkoholismem bylo výrazně ochranovské téma). Touto slabostí sužuje své nejbližší, jeho citlivý synek Kārlītis k němu přesto překypuje soucitem a láskou. Hlavní hrdina povídky *Baltas drānas* (Bílé roucho, 1903) Krišjānis trpí svým nevydařeným rodinným životem a finančními těžkostmi, až nakonec nachází útěchu v kázání na základě *Lukášova evangelia* s touto hlavní myšlenkou: „Kdo nenese svůj kříž a nejde za mnou, nemůže být mým učedníkem“ (L 14,27). Kázání je zakončeno příslibem, že Kristus „vás obleče do bílého roucha a odvede do svého království

¹⁹⁷ Nepřekvapuje, že Poruksovy křesťansko-etické povídky zaujaly moravského katolického kněze a polyglota Aloise Koudelku: ve sbírce *1000 nejkrásnějších novel* (sv. 15, 1911) publikoval pod pseudonymem O. S. Vetti překlad povídky *Bílý květ* s vlastním komentářem o autorovi a jeho povídce *Obnovitelé Říma*. Tu později spolu s povídkou *Bitva u Knipsky* vydala Československo-lotyšská společnost v překladu Hanuše Entnera (*Dvě lotyšské povídky*, 1937). Z materiálů poskytnutých rodinou překladatelky z lotyštiny Kristiny Kranyšové, který má k dispozici autor této práce, vyplývá, že Koudelka přeložil také povídky *Kukažiņa*, *Bílé roucho* a *Slzy*, ty však zřejmě vyšly v tisku. Jednu báseň přeložil Radegast Parolek ve své antologii *Les duši* (2001), jinak je u nás Poruksovo dílo neznámé.

pokoje“ (PORUKS [1903], 222). Zde je zřejmá návaznost na knihu *Zjevení* (3,5): „Kdo zvítězí, / bude oděn bělostným rouchem / a jeho jméno nevymažu z knihy života, / nýbrž přiznám se k němu / před svým Otcem a před jeho anděly.“ Bílá barva je biblickým symbolem čistoty, radosti a vítězství (NOVOTNÝ 1956, 60) a takovým se stává i pro Křišjānise, který před smrtí prosí svou ženu, aby ho oblékla do bílého roucha. Ačkoli pozůstalým se Křišjānisův život jeví jako neplodně idealistický, autor v podtextu ukazuje, že byl přece jen naplněn.

Symbol „bílého roucha“ posloužil lotyšské literární vědkyni a spisovatelce Zentě Maurině k analýze lotyšského světového názoru v jejím známém eseji (MAURIŅA [1947]). Napsala ho v poválečném exilu s cílem upevňovat povědomí o lotyšských tradicích mezi krajany v zahraničí: „musíme tvořit jednu rodinu se společnou svátostí, chránit bílé roucho, abychom je jako dědictví mohli přenechat svým dětem a abychom se do něj oblečení mohli dočkat velkého rána Zmrtvýchvstání“ (tamtéž, 255). Dále Mauriņa ukazuje, že bílý oděv a vůbec bílá barva v lidových písních je pro Lotyše typická:

*Igauņiem melnas drānas,
tiem lietiņa vajadzēja;
latviešiem baltas drānas,
tiem saulītes vajadzēja.*
(tamtéž, 256)

„Estonci mají černý oděv,
ti potřebují déšť;
Lotyši mají bílý oděv,
ti potřebují slunce.“

Zároveň připomíná Porukse a jeho povídku: „Stát se bílým znamená být spasen, stát se čistým, krásným a dobrým zároveň, protože jedině v lotyštině slovo ‚bílý‘ v sobě syntetizuje estetické a etické hodnoty“ (tamtéž). Lotyšské „bílé roucho“ tedy představuje synkretický pohansko-křesťanský symbol, který úzce souvisí s „čistým srdcem“. Dále Mauriņa analyzuje sedm nití, z nichž je lotyšské „bílé roucho“ utkáno, neboli sedm prvků lotyšského světového názoru: krása, práce, půda, mír, ticho a soucit jsou podle Mauriņi součástí Božího roucha, kdežto sedmý prvek – „vzdor“ (*spīts*) je nití lidskou a lotyšskému národu pomohl přežít. Mauriņa dále ukazuje, že lotyšský mytologický „Božíček“ (*Dieviņš*) je plný soucitu a drží ochrannou ruku nad sirotky. Cituje také lotyšské rčení „Slzičky sirotka stojí kousek zlata“ (tamtéž, 259). „Ze soucitu pramenící úcta k sirotkovi, chudému a starému člověku je motiv, který se v 60 000 lidových písních objevuje nejčastěji“ (tamtéž, 260). Lotyšské „bílé roucho“ tedy obsahuje jak soucit pocházející od Boha, tak vzdor zakořeněný v člověku a v národě.

Symbol bílé barvy se objevuje také v Poruksově poezii, která byla charakterizována takto: „V Poruksově poezii vedle meditativní lyriky (život a smrt, božství a pozemský život, motiv nedosaženého a neuskutečněného, sen a realita) emocemi překypuje jeho milostná

lyrika, v níž dominuje snové a extatické zbožňování, touha po duchovní čistotě a elegická hořkost „bolestí světa“ (VECGRĀVIS 2003, 455). Tato charakteristika se plně vztahuje na Poruksovy básně s ochranovskými tóny. Autorův vývoj od ochranovské výchovy k pozdější náboženské krizi a hluboké romantické skepsi v Poruksově poezii sledovala I. MIEZĪTE (2009). Bílá barva a čistota v Poruksovi vyvolává nostalgii po matčině ochranovské výchově:

| | |
|---|--|
| <p><i>Ai, māmiņa, cik laba tu, Tu mani baltu mazgāji, [...] Ai, māmiņa, vai mūžīgi Es varēšu tāds skaidris būt, Jeb vai būs liktens nolēmis Man citādam virs zemes kļūt?</i> (PORUKS [1954], 112)</p> | <p>„Ach, maminko, jak dobrá jsi, do bělas mě umývala, [...] Ach, maminko, zdalipak věčně tak čistý zůstanu, anebo z vůle osudu na zemi jiný se stanu?“</p> |
|---|--|

Na duchovní sestry a bratry smutně vzpomíná v jedné ze svých posledních básní *Ziemassvētku vakarā* (O vánočním večeru):

| | |
|---|--|
| <p><i>Es asru pilnām acīm, skumji Uz svētku brīdi kājas āvu. [...] Tev pārmet, pasaule, ir velti, Tu pate nezini, ko dari, Bet jums es mūžam pārmetīšu, Jūs augstie, neredzámie gari... [...] Nav vairs to māsu, nav to brāļu, Kas mīli, dārgi man bij mazam.</i> (PORUKS, [1954], 303)</p> | <p>„S očima plnýma slz, smutně, na sváteční chvíli se chystám. [...] Tobě, světe, něco vyčítat je marné, sám nevíš, co činíš. Ale vám to vyčítat budu věčně, vy vysocí, neviditelní duchové... [...] Nejsou už sestry, nejsou už bratři, mně tolik milí, drazí, když jsem byl malý.“</p> |
|---|--|

Slzy a bolest Poruks považoval za podmínku básnické tvorby, například v básni *Draugam* (Příteli, 1894):

| | |
|--|--|
| <p><i>Vai tev ir tik daudz asaru, Ka vari dzejnieks būt? Un tik daudz sāpju, sirdēstu, Ka krūtīs elpo grūt?</i> (PORUKS [1894b])</p> | <p>„Zdalipak máš tolik slzí, aby ses stal básnikem? A tolik hoře, bolesti, že bys jen těžko dýchal?“</p> |
|--|--|

Symbol bílého šatu nachází Miezīte i u dalších básníků: M. Kaudzīte si ho přeje jako poutník na konci cesty; připomeňme, že motiv cesty je od dob ochranovské adaptace Bunyanovy *Poutníkovy cesty* v lotyšské literatuře dosti oblíbený:

| | |
|--|---|
| <p><i>Saki, ceļiniek, kurp dodies, [...] Ceļiniek, ko cerē košu Atrast citā tēvijā? Baltas drēbes iemantošu, Kroni zelta spožumā.</i> (KAUDZĪTES 1940, 77)</p> | <p>„Řekni, poutníku, kam kráčíš, [...] Co skvělého doufáš najít ve svém novém domově? Bílý šat si přeju zdědit, korunu celou ve zlatě.“</p> |
|--|---|

4.5.4. Antiņš

Ochranovská „kultura srdce“ se projevila i v díle Jānise Rainise, vedle Porukse a Skalbeho nejvýznamnějšího lotyšského (neo)romantika počátku 20. století a jednoho z největších lotyšských tvůrců vůbec. Na rozdíl od spíše eticky orientovaného Porukse a Skalbeho, Rainis byl básníkem výrazně sociálním a národním, navíc nepocházel z Livonska, nýbrž z východního Kuronska (Zemgalska).¹⁹⁸ Ve svém díle spojoval domácí folklorní a literární tradici se světovou kulturou: zvláště se inspiroval Goethem, jehož *Fausta* v roce 1898 přeložil, dále Shakesparem a Ibsenem. Vedle sociální, reflexivní a milostné poezie vynikl především svými veršovanými dramaty, v nichž do známých syžetů vkládal své politické, etické a filozofické názory. Symbolistickým dramatem *Uguns un nakts* (Oheň a noc, 1905) na námět Pumpursova eposu *Lāčplēsis* reagoval na soudobé zrání revolučních událostí, v nichž viděl počátek cesty k národní samostatnosti. Jako bytostný dialektik ovšem považoval za obecnou podmínku nápravy lidské společnosti neustálé etické a duchovní, individuální i společenské sebezdokonalování: „Změň [nesvobodu národa, lidstva – pozn. P. Š.] a měň sebe k dokonalosti!“ (RAINIS [1905], 300) Důraz kladl na kulturní hodnoty, demokratické svobody a humanistické ideály a tyto cíle sledoval i ve švýcarském exilu, kde pro lotyšská divadla napsal další hry. Patřila k nim i „slunovratová pohádka“ *Zelta zirgs* (Zlatý kůň, 1909), kterou dramatik považoval za své nejmilejší dílo (RAINIS 1980, 568). Její syžet převzal z estonské pohádky, doplnil ho z pohádek lotyšských a jeho hlavní hrdina Antiņš se stal jedním z lotyšských kulturních symbolů. Je to třetí, nejmladší syn, snílek a prost'áček, který po přestálých iniciačních zkouškách překoná své zlé bratry a nakonec získá princeznu a s ní i celé království.

¹⁹⁸ J. Rainis (vl. jm. J. Pliekšāns, 1865–1929) pocházel z Dunavy nedaleko zemgalského Jēkabpilsu. V Petrohradě vystudoval práva, stál u zrodu marxisticky a pozitivisticky orientovaného hnutí lotyšské inteligence Nový směr (*Jaunā strāva*), k bolševismu se však nepřiklonil a zůstal věrný lotyšské sociální demokracii podle německého vzoru. Za svou politickou činnost byl vězněn a poslán do vyhnanství, v revolučním roce 1905 se s manželkou, básnířkou Aspazijí (vl. jm. Elza Rozenberga) uchýlil do Švýcarska, kde zůstal až do roku 1920. Poté se zapojil do budování nezávislého Lotyšska jako poslanec, ministr, kulturní činitel a spisovatel, z veřejné činnosti však byl zklamán. Často cestoval po Evropě, v roce 1921 navštívil Prahu, dopisoval si s Petrem Bezručem, přeložil ukázky z jeho a Nerudovy poezie, srovnával se s Vrchlickým. Do češtiny byl přeložen výbor z Rainisovy poezie *Daleké ozvěny* (1982) a ukázky v antologii *Les duši* (2001). V rukopisu zůstal překlad hry na námět lotyšské lidové písně *Pūt, vējiņi!* (1914, *Věj, větríčku!*) pořizovaný náhodským gymnaziálním profesorem Jiřím Propilkem: byl z něj otištěn jen prolog v antologii *Pod baltským nebem* (1958). Přeloženo bylo pravděpodobně i jedno z vrcholných Rainisových děl, eticky filozofické drama s biblickou látkou *Jāzeps un viņa brāļi* (1919, *Josef a jeho bratři*), text překladu se však zatím nenašel. Ivan MALÝ (2008, 86) zjistil, že jeho autorem byl překladatel z angličtiny Zdeněk Gintl, a Viktors HAUSMANIS (1982) popsal mnohaletou a nakonec neúspěšnou anabázi s uvedením této hry na českém jevišti.

Hra začíná u otcovy smrtelné postele spory jeho dvou synů o bezvýznamný majetek, který jim zanechal. Třetí a nejmladší syn Antiņš se snaží otce zachránit a na rozdíl od bratrů po jeho skonu truchlí a připravuje ho do hrobu. Bratři Antiņše různě šikanují a když chce dát trochu jídla žebrajícímu návštěvníkovi, vyhodí oba na mráz. Antiņš pak rozmlouvá s žebřákem o princeznu, která už sedm let leží ve skleněné rakvi na skleněné hoře a již král slíbil spolu s celým královstvím tomu, kdo ji dokáže vysvobodit a snést na zem. Princeznu litují všichni, nejvíc však Antiņš, který ji zná ze svých snů. Na Antiņšovy otázky, kdo může princeznu vysvobodit, žebřák odpovídá, že jen ten, kdo je jasný, jemný a silný jako slunce, přičemž slunci je podobný ten, „kdo dokáže odevzdat sebe sama, svůj život, svoji vůli“ (RAINIS [1910], 399). K tomu Antiņš ještě není připraven, ale žebřákovi nezištně daruje šaty, za což se dozví zaklínadlo, kterým lze v pravý čas přivolat koně s brněním. Zatoulaným dětem pak rozdá poslední polínka a uhlíky a sám v lese málem zmrzne. Díky nadpřirozeným silám se probudí, zaklínadlem přivolá koně se zbrojí a vydá se osvobozovat princeznu. Jeho zápas sledují lidé na úpatí hory: nejblíže hodují bohatí a mocní, za plotem se tísní chudí lidé. Antiņš zkouší na horu vyjet v bronzové a stříbrné zbroji, ale mocní sokové mu kladou různé překážky, takže se k princeznu dostane až napotřetí na zlatém koni a ve zlaté zbroji. Princeznu střeží sedm havranů, Antiņš jim ještě děkuje, že princeznu hlídali, ale v rozhodující chvíli je odežene a začarovanou princeznu snese na zem. Po čase nastává boj o princeznu se zlým princem, který Antiņšovi dokonce uřízne prst, aby získal prsten, podle něhož má svého zachránce poznat princezna. Ta nakonec díky zásahu Bílého otce (původně žebřáka) unikne smrti, pozná Antiņše a Černá matka (smrt) si místo ní bere prince.

Podrobný rozbor tohoto dramatu podal A. KRAUJA (1912), a to ve své obhajobě Antiņše proti tvrzení P. ROBERTSE (1912), že Antiņš představuje idealistickou etiku, která se nehodí pro soudobou „etiku třídní“. Krauja přesvědčivě interpretuje vývoj této postavy (ta se proměňuje v několika „slunovratech“ a sama nakonec přivádí slunce) a symboly, které ji provázejí. Vyzdvihuje Antiņšovu lásku k otci a ke všem lidem, dokonce i ke svým nepřátelům, jeho náboženskou víru, s níž připravuje otce na onen svět, po němž sám touží, neboť by se tam setkal s princeznou. Postavy podobné Antiņšovi Krauja spojuje s tolstojovstvím a nachází je u Neikense, Apsišu Jěkabse, mezi Poruksovými „lidmi čistého srdce“ a jinými „ideálními pastorálními rolnickými syny“ (KRAUJA 1912, 803). Antiņšova lhostejnost vůči vlastnímu prospěchu a obětavost ve jménu všemi lidmi očekávané princezny (ta představuje ideál lidského štěstí) z něj činí „moderního kolektivistu in spe“ (tamtéž). Výsledek dramatu Krauja shrnuje takto:

„Zahynuli Bierns a Lipsts [Antiņšovi bratři – pozn. P. Š.] – hádaví majetkuchtiví rolníci, zmizel princ – symbol moci a bohatství, ukryje se černá matka – jednotvárná vdechovatelka smrti se svými černými strážci [sedm havranů symbolizuje sedm staletí národní poroby – pozn. P. Š.], usne i Antiņšův moudrý, prozíravý a mnohotvárný průvodce žebrák – houževnatý životní instinkt. Žít bude jen Saulcerīte [princezna, doslova „Doufající v slunce“ – pozn. P. Š.], svoboda, kterou lidé, celé lidstvo hledalo po staletí, jen Saulvedis [Antiņš, doslova „Přivádějící slunce“ – pozn. P. Š.]¹⁹⁹ – tento obnovitel svobody, nejpokornější a nejobětavější sluha lidstva, proletář Antiņš, [...] jen šedivý dobrosrdečný král – otec – symbol starého, vyhasínajícího světa“ (tamtéž, 960).

Kraujovo označení „proletář Antiņš“ je na místě, o čemž svědčí příznačná formulace odkazu umírajícího otce, který Antiņš nakonec implicitně naplní: „jednota je to dědictví; / je uloženo v srdcích; / Čím je kdo slabší a nezuživější, / tím je mu jednota dražší. / Všichni, kdo nemají jiný majetek, / spojte se! a budete silní –“ (RAINIS [1910], 365–366).

Na druhé straně ve hře zaznívají jasně evangelické motivy: zmrzlého Antiņše zachraňují zatoulané děti podobné andělům a představují se takto: „Já jsem milé slovo, které jsi řekl. / Já jsem dobrý dárek, který jsi daroval. / Já jsem tvoje lítost nad cizími lidmi. / Já jsem tvůj sten nad slabými“ (tamtéž, 417). Rainis dospěl k vlastní náboženské filozofii, která není uceleným a uzavřeným systémem, ale spíše procesem. Nejpodrobněji ji analyzoval Arvīds Ziedonis s těmito závěry (1994, 210):

„svým svérázem je zakotven v lotyšské mytologii, kultuře a hlubokém chápání přírody, svou univerzalitou pramení z podstaty všech velkých světových náboženství [...] Náboženství se musí projevovat v životě, v každém okamžiku života, pak se stane poezií života a přítomnosti. [...] Náboženský člověk miluje život. Neustále obnovuje a zdokonaluje svůj život v duchu práce, hledání a pravdy. Tento vývoj a hrdinské hledání vytvářejí harmonii a rovnováhu mezi lidskými myšlenkami, city a duchem. Člověk musí rozvíjet svůj intelekt, ale musí myslet také srdcem. Jedině srdcem a duší se člověk může stát skutečně osvíceným. Jedině pak pochopí, že klíčem k životu je láska. Zlo může přemoci aktivní láska“ (ZIEDONIS 1994, 210).

Paralely s pojetím náboženství u T. G. Masaryka jsou zřejmé a zasloužily by samostatné pojednání. Mnohé Rainisovy myšlenky bychom jistě našli i u Komenského.

Antiņšovy ochranovské rysy analyzovala M. GRUDULE (2007b). Spatřuje je v Antiņšových vztazích k příbuzným a k žebrákovi, v důsledném užívání oslovení „milí bratříčci“ (*mīlie brālīši*), v hojných deminutivech, v touze po klidu a štěstí na onom světě, v soucitu a obětavosti, maximální mravnosti a stydlivosti vůči Saulcerīte. Deminutiva,

¹⁹⁹ Lotyšsky *saule* znamená „slunce“, *cerēt* – „doufat“, *vest* – „vést“.

lítostivost, pasivní odevzdanost a touha po onom světě postupně mizí tak, jak se Antiņš přibližuje k vysněnému cíli získat Saulcerīte, ale „mrvnost, tolerance, dokonce pokora a láska k bližnímu mu zůstává“ (tamtéž, 43). „V tomto schématu Antiņš výborně charakterizuje ideálního moudrého jedince 19. století, který skrze lotyšskou Jednotu bratrskou dospěl k úplnému etickému uvědomění, zažil národní obrození“ (tamtéž). Zároveň je tu však přítomen i podtext proletářské revoluce a tato hra je jedním z příkladů návaznosti křesťanských a marxistických idejí, kterou bychom našli i u nás, např. v poezii Josefa Hory.

Na otázku, proč si Rainis vybral postavu Antiņše, odpověď chybí. Napovědět může etymologie tohoto jména: GRUDULE (2007b, 43) upozorňuje na to, že Stenders starší odvozoval jméno Antiņš od *Antonijs*, tedy od „Antonína“, svatého poustevníka a rádce lidí, a zároveň připomíná, že apellativum *antiņš* obsahuje už Manzelův slovník z roku 1638, kde znamená „hlupák“. V dnešní lotyštině má toto slovo význam „naivního, lehkověrného, též prostomyslného člověka“ (LLVV I, 176). Rainisův výběr jména mohlo ovlivnit také litevské slovo *antinas* – „kačer“, neboť kachna či husa je častou součástí kosmogonických syžetů, jejichž motivy se objevují i v Rainisově hře (KURSĪTE 2002, 30). V lotyšské literatuře byla tato postava po Rainisovi zpracována ještě několikrát, například v divadelní hře Valterse Nollendorfse *Variācija par Antiņa tēmu* (Variace na téma Antiņš, 1972), v básních Ojārese Vācietise *Antiņš* (1976) či Vizmy Belševici *Raiņa motīvs: Antiņš* (Rainisův motiv: Antiņš, 1962). Pro naše téma je nejpozoruhodnější románová trilogie, kterou v poválečném exilu napsal Teodors Zeltiņš: *Antiņš Amerikā meklē līgavu* (Antiņš v Americe hledá nevěstu, 1963), *Antiņš Amerikā cīnās ar sievu un trimdu* (Antiņš v Americe bojuje se ženou a exilem, 1966) a *Antiņš debesīs meklē latviešus* (Antiņš v nebi hledá Lotyše, 1970). Antiņš zde má v lotyštině velmi neobvyklé a pro naše spojení této postavy s Jednotou bratrskou silně příznačné příjmení *Jērs*, tedy „Beránek“; toto slovo má ovšem v lotyštině obecnou konotaci plachého, pokorného, ale též zbabělého, pasivního člověka. Románový Antiņš Jērs je svérázný, prostoduchý mladík s čistým srdcem a zároveň s výraznými folklorními rysy, který si v americkém exilu začátkem 50. let 20. století snaží uchovat svou mladickou nevinnost a národní identitu a čelit zcela odlišnému životnímu stylu, což autor pojímá se značným humoristickým a satirickým nadhledem. V posledním dílu se Antiņš dostává do nebe, kde se setkává se satirickou postavou z románu *Časy zeměměřičů*, vlastenčícím učitelem Pietuka Krustiņšem, ale také se Švejkem. Ten zde „zůstává věrný své dřívější, Josefem Ladou nakreslené podobě“ (ZELTIŅŠ 1970, 152) a poté, co „svému císaři pomohl prohrát válku“ (tamtéž, 154) a v Praze obchodoval se psy, stal se v nebi ředitelem psí školy a pokračuje ve vyprávění historek. Když zdraví slavný obraz císaře pána, říká Antiņšovi, že „cizí císaře

nikdo nemusí zdravit, stejně jako nemusí věřit cizím bohům“ (tamtéž, 166), s čímž Antiņš vřele souhlasí. V nebi nechybějí ani čeští muzikanti.

4.5.5. Kultura srdce

V kapitole 4.2. jsme uvedli citát o souvislosti ochranovského hnutí s lotyšským sborovým zpěvem a takzvanou kulturou srdce. Zastavme se nyní u některých projevů této kultury v pohádkách a básních autora tohoto citátu, klasika lotyšského neoromantismu Kārlise Skalbeho.²⁰⁰ Hrdinové jeho pohádek bývají osamocení snilkové a pokorní altruisté, strádající v přízemním a prospěchářském světě: jejich etika vychází jak z lotyšského folkloru, tak z křesťanství, včetně ochranovství. Poetiku pohádek pak inspiroval zejména O. Wilde. Konceptuální je zejména pohádka *Kaķīša dzirnavas* (Kocourkův mlýn, 1913), v níž hlavní postava kocourek²⁰¹ zastaví svůj mlýn černému kocourovi, aby dcerám opatřil dobré věno. Kocourkovi pak zbyde jen **bílý** mlynářský kožíšek, dcery ho odmítnou přijmout k sobě a po cestě je vystaven různým ústrkům. Nakonec se ho ujme kuchař na zámku, kde král truchlí po smrti své manželky, zoufá si nad bolestmi světa a náhle je velmi překvapen, jak pokorně a bez touhy po odplatě svůj těžký osud snáší kocourek. Když se ho král ptá, jak má potrestat černého kocoura a nevděčné dcery, kocourek odpovídá: „Ech, králi, já nejsem pomstychtivý. [...] Čiň jim jen dobře. Už tenkrát, když jsem jako žebrák odešel do světa, bylo dost bolesti. Proč ji ještě rozmnožovat? Ať se raději množí radost“ (SKALBE 1998, 122). I. Kalniņa uvádí, že „nepřipomínání zla, dobré skutky, lehkost bolesti, soulad jednání, morálky, a dokonce i vzezření (čistota, bílý oděv) je společný znak lidí čistého srdce“ (KALNIŅA,

²⁰⁰ K. Skalbe (1879–1945) pocházel z Vecpiebalgy, ochranovskou výchovu získal zejména od matky, která byla aktivní přívrženkyní hnutí. Záhy ztratil otce, vzdělaného kováře, od dětství si musel přivydělávat a učit se jako samouk, nakonec se stal učitelem, spisovatelem a žurnalistou. Pro své sympatie k revoluci roku 1905 byl nucen emigrovat do západní Evropy, zejména do Skandinávie, za první světové války bojoval za svobodu své země v řadách lotyšských střelců a v době nezávislého státu byl aktivním veřejným činitelem, též poslancem. Před druhou sovětskou okupací v roce 1944 emigroval do Švédska, kde záhy zemřel. Do lotyšské literatury se zapsal především svými poetickými pohádkami, např. *Kā es braucu Ziemeļmeitas lūkoties* (Jak jsem plul na námluvy Severákových dcer, 1904) nebo *Ziemas pasakas* (Zimní pohádky, 1913). České překlady Skalbeho pohádek analyzoval autor této práce (ŠTOLLS 2005): před válkou jich několik přeložil Hanuš Entner (*Pohádky*, 1929) a jejich reprezentativní výbor pořídil Radegast Parolek (*Jak jsem plul ke Královně Severu*, 1983). Skalbeho lyrika má poměrně tradiční formu, je konkrétní a intuitivní, často elegicky laděná, významné místo v ní zaujímají duševní prožitky, protiklad snu a reality, přírodní obrazy. Z mnoha sbírek má pro naše téma příznačný název zejména *Sirds un saule* (Srdce a slunce, 1911).

²⁰¹ V originálu *kaķītis* – „kočička“, což je v lotyštině maskulinum, stejně jako *runcītis* – „kocourek“. V Parolkově výboru Skalbeových pohádek byla pohádka přeložena pod názvem *Kočičí mlýn* a bylo změněno pohlaví hlavní postavy. To naopak zachoval František Kranyš, tvůrce ochotnické dramatizace této pohádky nazvané *Kocour mlynář*, která byla dne 30. března 1941 předvedena v jedné z pražských sokoloven.

[2009]). Zároveň je v této pohádce nejmóvrazněji vyjádřená idea neodporovat zlu násilím, která sahá přes Tolstého až k našemu Chelčickému.

V jednom ze svých eseů Skalbe vzpomíná na mamincino vyprávění, jak díky kázání charismatického protestantského (pravděpodobně ochranovského) kazatele Lotyšů v době rusifikace nepřestupovali na pravoslaví. Skalbe spatřuje v protestantismu (slovo herrnhutismus nepoužívá) „první národní duchovní obrození“ (SKALBE [1920], 286), píše o něm, že „vyrostl na základech duchovní svobody“ (tamtéž) a že „je to víra, kterou vytváří sám národ [...]“ (tamtéž, 287). Své úvahy Skalbe uzavírá takto: „Člověk je duchovní stavba. Nejkrásnější a nejdokonalejší stavby jsou ty, které se tyčí na základech křesťanské etiky“ (tamtéž, 288). Je tedy zřejmé, že Skalbeho „kultura srdce“ má křesťanské, především ochranovské základy, a proto nepřekvapuje motiv „bílého roucha“ v jeho poezii:

*Ik dienas jaunās drānās eju,
Pār kalnu lūkojos, pār leju,
Ik dienas tērpjos baltā veļā
Un sataisos kā tālā ceļā.
(SKALBE [1938, 73])*

„Den co den beru si novou košili,
dívám se přes hory, přes údolí,
den za dnem bílé šaty oblékám,
na dalekou cestu se vydávám.“

Skalbe ve svém díle vedle křesťanství (ochranovství) navazoval i na domácí pohanskou, folklorně-mytologickou tradici. „Pohádkový drak“ (*Pasaku pūķis*) ve stejnojmenné pohádce říká:

„Víte, mám z kříže vždycky trochu strach, ačkoli jsem si na něj za ta dlouhá léta zvykl a velebných pánů si vážím. Neboť kde je Bůh, tam je i čert a všechno společenství duchů. Ale je lepší se takovému místu vyhnout. Nejsem přece žádný pokřtěný drak – a jak jsem žil, tak umřu jako pohan. Neměj mi to za zlé, jsi-li pokřtěn, ale musím říct, že se mi nelíbí ani ten Bůh, ani ten čert, kterého nám přinesli z Německa. Za starých časů žil Bůh mezi lidmi a všem byl mnohem bližší a milejší než dnes“ (SKALBE 1998, 230).

Pro Skalbeho jsou rovněž typické prvky panteismu: „V jednotě s přírodou prožívá jednotu s Bohem“ (MIEZĪTE 2009, 77). Ještě silněji se objevují v poezii Fricise Bārды,²⁰² jehož

²⁰² F. Bārda (1880–1919) pocházel z livonského Pociemsu. Po absolvování učitelského semináře a několika letech učitelské praxe začal studovat filozofii na tartuské univerzitě, která však byla kvůli revoluční situaci roku 1905 uzavřena. V následujících dvou letech Bārda navštěvoval vídeňskou univerzitu, kde ho zaujala zejména Nietzscheho „filozofie života“, Bergsonův intuitivismus a německá romantická poezie. Ze zdravotních i materiálních důvodů se musel vrátit do Rigy, kde pracoval ve školství a v roce 1909 a 1910 vystoupil s programem lotyšského (neo)romantismu. Bārda usiloval o harmonizaci protikladu mezi materiálním a duchovním světem ideálem oduševnělé reality, který v jeho lyrice představují symboly země a hvězd. Básnická sbírka *Zemes dēls* (Syn země, 1911) je jedním z vrcholů lotyšského neoromantismu. Bārdovy konkrétní básnické obrazy mají perspektivu věčnosti a nekonečnosti vesmíru, vědomí nedosažitelnosti štěstí dodává jeho poezii elegické vyznění. V posmrtně vydané sbírce *Dziesmas un lūgšanas Dzīvības Kokam* (Písně a modlitby ke Stromu Života, 1923) se prohlubuje jeho panteistické přesvědčení a zosťruje se symbolický kontrast světla a tmy.

biografické spojení s ochranovským hnutím není jisté, ale ideově ho jistě ovlivnilo, zejména z hlediska jeho niterné zbožnosti. Bārdūv Būh přebývá nejen hluboko v duši, ale zjevuje se v přírodě a vůbec všude:

*Es ilgi meklēju un minēju,
kur esi tu? kur tu paslēpies,
mans Dievs?
Bet nu vėl ilgāk meklēju es jau,
mans Dievs, kur tevis nav?
Kurp skats mans slīd, kurp acis paveru,
es visur, visur tevi ieraugu.
(BĀRDA [1923])*

„Dlouho jsem hledal a hádal,
kde jsi? kam ses schoval,
můj Bože?
Ale ještě déle jsem hledal,
můj Bože, kde nejsi?
Kam padne můj pohled,
kam pohlédne můj zrak,
všude, všude tě vidím.“

Lotyšská „kultura srdce“ se tedy netýká jen člověka, ale celé přírody, navíc v ní najde jen o individuální „čistotu srdce“ (*sirdsšķīstība*: *sirds* – „srdce“, *šķīstība* – „duchovní, mravní čistota“), ale též o svědomí (*sirdsapziņa*, doslova „vědomí srdce“: *apziņa* – „vědomí“) a skutky v souladu s ním, které často vyžadují statečnost, srdnatost (*drošsirdība*: *drošs* – „smělý, odvážný“) a mají sociální, národní a politické důsledky. To ostatně naznačuje i etymologie slova *sirds*, které „nejen v lotyštině, ale i v jiných indoevropských jazycích vyjadřuje silné city (láska, soucit, milosrdenství) [...], vlastnosti charakteru (odvahu) [...]“ (LEV II, 185). Podle svého svědomí a statečně ve prospěch kolektiva jednal ve svém životě sám Skalbe a řada postav lotyšské ochranovské literatury: Poruksova Aleksandra, Rainisūv Antiņš a také, jak uvidíme později, Zariņšūv Vītelis či Vecozolsūv Tūters. Svědomí a statečnost byla v Lotyšsku opakovaně vyzdvihoována u Husa a husitů, u Komenského a českých bratří. Připomeňme, že také „bílá roucho“ obsahovalo podle Mauriņi (kap. 4.5.3.) kromě soucitu i vzdor (*spīts*), který pomohl Lotyšům přežít a nacházíme ho i v české historii. V lotyšském ochranovském hnutí se tento aspekt prosadil až sekundárně (bratrský řád vybízel k poslušnosti), měl ovšem zásadní význam pro sociální, národní a politickou emancipaci. Jsme toho názoru, že **právě tato složka „kultury srdce“, vyjádřená slovy svědomí (*sirdsapziņa*) a statečnost (*drošsirdība*), je hlavním svorníkem české a lotyšské kultury**. Její rovina nábožensko-etická (*sirdsšķīstība*) odkazuje primárně k německému pietismu, zatímco její prvek panteismu směřující k přírodě, pochází zejména z domácí předkřesťanské tradice.

4.5.6. Marta Grimma a lotyšské reflexe české literatury

Marta Grimma²⁰³ patřila k mladým talentovaným spisovatelkám, které v meziválečném nezávislém Lotyšsku navazovaly na (neo)romantickou tvorbu básnířky Aspazije, místní výrazné zastánkyně ženské emancipace, prosazující kulturní a společenskou angažovanost žen v duchu ideálů humanismu a sociální spravedlnosti. Díky důkladnému filologickému vzdělání na rižské a pražské univerzitě Grimma vynikla jako první lotyšská osobnost, která se specializovala na českou literaturu. Tuto volbu jistě ovlivnili její učitelé na Lotyšské univerzitě, zvláště český lektor Václav Čihař²⁰⁴ a přední lotyšský lingvista Jānis Endzelīns,²⁰⁵ pozdější předseda Lotyšsko-československé společnosti, který se stal na několik let jejím manželem. Stipendium lotyšského Kulturního fondu a československého ministerstva školství si Grimma zasloužila především svou mimořádnou pílí: po zvládnutí češtiny začala od roku 1927 v lotyšském tisku publikovat své překlady české poezie, články a statě o české literatuře a divadle, kromě toho psala i o jiných zahraničních

²⁰³ M. Grimma (provdaná Endzelīne, poté Ķelpe, 1901–1983) vystudovala germánskou, románskou a baltskou filologii na Lotyšské univerzitě (1926) a slovanskou filologii, srovnávací literární vědu a folkloristiku na pražské filozofické fakultě (1929–1931), kde zároveň působila jako lotyšská lektorka. Během studií se stala velmi plodnou popularizátorkou a překladatelkou české literatury ve své vlasti. Po návratu z Prahy pracovala jako učitelka a literární redaktorka, nejprve v Rūjienē, ve svém rodném vidzemském kraji, poté v Rize. Od roku 1941 žila trvale v Rūjienē, byla učitelkou a knihovnicí a sama vychovávala pět dětí. Svými zážitky z Československa se nechala inspirovat v básnické sbírce *Mana balss* (Můj hlas, 1932), ve sbírce povídek *Kad Donava šalc* (Když hučí Dunaj, 1934) i v částečně autobiografickém románu *Sirds saulgrieži* (Slunovrat srdce; časopisecky 1938–1939) a shrnula je v cestopisu *Čechoslovākijā* (V Československu, 1933). Jejími stěžejními překlady se staly výběry české lyriky (*Čechu lirika*, Česká lyrika, 1932) a prózy (*Čechu rakstnieku sejas*, Tváře českých spisovatelů, 1934). Přeložila také několik románů: před válkou vyšli časopisecky Jiráskovi *Psohlavci* (*Suņgalvi*, 1935, též knižně 1962) a *Jan Cimburá* (*Jānis Cimburá*, 1937) J. Š Baara, v rukopise zůstal Čapkův *Loupežník* (*Laupītājs*) a Vančurův *Pekař Jan Marhoul* (*Maiznieks Jānis Marhouls*). Po válce vydala Otčenášková *Občana Brycha* (*Pilsonis Brihs*, 1958), Pluhařův román *Opustíš-li mne* (*Ja mani atstāsi*, 1960) a byla také spoluautorkou *Česko-lotyšského slovníku* (*Čehu-latviešu vārdnīca*, 1988). K její vlastní tvorbě patří ještě básnická sbírka *Tavai mīlestībai un mūžībai* (Tvé lásce a věčnosti, 1929), *Sēru vītoli* (Smuteční vrby, 1934) a výbor *Priežu ziedi* (Květy borovic, 1977).

²⁰⁴ V. Čihař (1900–1981) v letech 1919–1924 studoval na pražské filozofické fakultě slovanskou, baltskou a staroindickou filologii a zároveň srovnávací indoevropéistiku u J. Zubatého, který ho v letech 1924–1927 vyslal jako lektora češtiny na rižskou univerzitu. Čihař se v Rize naučil dobře lotyšsky, zapojil se do organizace Lotyšsko-československé společnosti a přátelil se s M. Grimmou (jejich důvěrná korespondence je uložena ve fondu Imantse Pijolse v Lotyšské národní knihovně). O Lotyšsku psal do *Masarykova slovníku naučného* a publikoval v českém i lotyšském tisku. Od 30. let se věnoval jazykům starověkého Předního východu (zejména chetitštině pod vedením B. Hrozného) a začal pracovat v Orientálním ústavu, kde působil i po válce a zároveň přednášel na pražské filozofické fakultě.

²⁰⁵ J. Endzelīns (1873–1961) vystudoval klasickou a slovanskou filologii na tartuské univerzitě, kde také zahájil svou akademickou kariéru. Poté působil v Charkově a v letech 1920–1950 byl profesorem Lotyšské univerzity, děkanem její Filologické a filozofické fakulty (1920–1923), vedoucím katedry lotyštiny (1944–1950) a po válce byl činný v lotyšské akademii věd. Vědecky i organizačně se stal zakladatelem novodobé letonistiky a byl světovou kapacitou v oboru historicko-srovnávací lingvistiky, zejména baltistiky a slavistiky. Endzelīns pocházel z rodiny ochranovského kazatele z Kauguri nedaleko Valmiery, pěstoval styky s Československem, v letech 1932–1933 řídil Lotyšsko-československou společnost. Byl zahraničním členem České akademie věd a umění (1925), Královské české společnosti nauk (1934) a nositelem Řádu Bílého lva (1933).

a domácích kulturních osobnostech a zabývala se vlastní literární tvorbou, především básnickou.

Za pobytu v Praze (1929–1931) se její obzor rozšířil díky celé plejádě osobností, které Grimma upřímně obdivovala a s nimiž se osobně znala: patřil k nim prezident T. G. Masaryk, tehdejší prezident České akademie věd a umění J. Zubatý, na Karlově univerzitě F. X. Šalda, J. Horák, O. Fischer, J. Jakubec, M. Hýsek, E. Smetánka, V. Tille, J. Polívka a dále řada spisovatelů: J. Hora, K. Nový, I. Olbracht, J. Seifert, M. Majerová, A. M. Tilschová a jiní. V Praze Grimma pokračovala ve své práci ještě intenzivněji: kromě studia a přípravy doktorské dizertace²⁰⁶ přednášela o lotyšské literatuře, v lotyšském tisku publikovala desítky překladů, článků a statí o české kultuře, připravila několik knih, které většinou na vlastní náklady vydala po návratu do vlasti, žila bohatým kulturním životem a cestovala po Československu, Německu, Rakousku a Maďarsku. Svůj celkový dojem z Československa formulovala takto: „Mladý stát, po jediném desetiletí své existence patří k nejlépe organizovaným a nejstabilnějším státům na světě. Pracovitost a produktivita jeho národa je obdivuhodná“ (GRIMMA 1933, 7).

Názory Grimmy na českou literaturu lze nejlépe sledovat v jejích antologiích české prózy a poezie. Povídky dvanácti autorů zařazené do knihy *Tváře českých spisovatelů* překladatelka charakterizovala takto: „Duši lotyšského národa jsou cizí, nezvyklé, podivné, a to nejen obsahem, ale i stylem a kompozicí. A mnohem nepřístupnější jsou překlady lyriky cizího českého národa“ (ČRS, 110). Na jiném místě Grimma objasnila, v čem jí byla tehdejší česká literatura – a „západní“ literatury vůbec – cizí: „v tvůrčím myšlení českých spisovatelů je patrná únava a materialisticky úzká jednostrannost. [...] [Západním – pozn. P. Š.] spisovatelům chybí jednolitý světový názor, svěží instinkty, jasné ideové cíle, pečeť velké osobnosti. [...] Ideje nové věčnosti a absolutismu jsou jim ještě vzdálené“ (ČL, 8–9). Grimma proto od budoucích lotyšských básníků požadovala „více idealismu, více ducha, koncentrace citového života a **čistoty srdce!**“ (tamtéž 10; zvýraznil P. Š.) a byla přesvědčena, že „na venkově, ve vzdálených provinčních usedlostech, ještě zůstává pravý idealismus, **srdce si zde uchovávají čistotu**, umění a poezie je božskou svátostí a slovo básníka je nepotřísněné a ušlechtilé“ (tamtéž, 9; zvýraznil P. Š.).

Grimma pocházela z kraje kolem severovidzemske Rūjieny, kde sice ochranovské hnutí přímo nepůsobilo, ale bratrskou tradici jistě dobře znala: oba její rodiče chodili do luterské farní školy, její první manžel Jānis Endzelīns pocházel z rodiny ochranovského

²⁰⁶ Rukopis nedokončené dizertace se nachází v centrálním archivu AV ČR ve fondu J. Horáka.

kazatele a jeho bratr Hermanis Enzeliņš²⁰⁷ tuto tradici popularizoval ve svých historických studiích. Grimma se sice ve svých textech o ochranovství výslovně nezmiňuje, zato však jednoznačně vyjadřuje nostalgii po tradičním idealismu, „absolutismu“ a mravní čistotě lotyšského venkova. Grimma žila v moderní době, jejími hlavními uměleckými i ideovými vzory byli lotyšští (neo)romantičtí básníci Aspazija, Rainis, Bārda a další. Sympatizovala také s literárním směrem zvaným „pozitivismus“, který se v Lotyšsku nejvíce uplatnil po nastolení nedemokratického (avšak nekrvavého) režimu Kārlise Ulmanise v roce 1934. Pozitivističtí autoři vyznávali literaturu klasicistního typu a kladli přitom důraz na pozitivní příklad, ideály, patriarchální venkovské tradice, na rodinné a národní hodnoty a na folklorní etiku (často v symbióze s křesťanskou). Pozitivismus, v mnohém příbuzný našemu ruralismu, se projevoval nejen ve vlasteneckých a moralizujících básních Grimmy, ale také v její až mystické apoteóze autoritativního prezidenta Ulmanise: „Vůdce národa dělá zázraky. Neuvěřitelné mění ve skutečnost. [...] Ve svaté úctě národ následuje vůdce. Jeho vůle rozhoduje o osudu Lotyšska. Bude ho určovat navěky“ (GRIMMA 1935a). Podobné výroky, stejně jako oslavné básně o lotyšských střelcích, bojujících za nezávislost své země, přinesly autorce nemalé potíže za sovětského režimu. Stalinskou dobu přežila v ústraní na rodném venkově, Chruščovovu režimu zaplatila daň svými překlady ideologizovaných děl Otčenáška a Pluhaře a vlastní tvorbu dlouho nepublikovala: byla vydána v útlém výboru až v roce 1977.

Obdiv Grimmy k Ulmanisovi je třeba chápat v kontextu jejích zkušeností z Československa, kde se stejným zápalem obdivovala bytostného demokrata Masaryka. Ve své cestopisné knize *V Československu* popisuje, jak při setkání s Masarykem na Pražském hradě státnicky pronesla: „Zůstaneme věrni všelidským ideálům Ducha a humanity, které českému národu a světu dali Hus, Chelčický, Komenský a vy. Ve vaší jednoduché harmonické osobnosti Lotyšsko zdraví přátelského génia českého národa“ (GRIMMA 1933, 59). Zdá se, že Grimma i do lotyšského prezidenta a jeho režimu vkládala své veskrze ušlechtilé ideály, zčásti českého původu. To, že se skutečnost nakonec ukázala být složitější, bylo pro ni jistě bolestnou zkušeností.

Vraťme se však k názorům Grimmy na české spisovatele. Z 19. století si nejvíce oblíbila Jana Nerudu, v jehož dílech viděla „syntézu všelidských humanitních a čistě

²⁰⁷ H. Enzeliņš (1867–1953) v rodném valmierském kraji podnikal v zemědělství, byl redaktorem a spoluvydavatelem místního tisku, zabýval se politikou a publicistikou. Psal o zemědělství a historii severního Livonska, včetně bratrské tradice, zejména ve svých knihách o minulosti měst a okolí Trikāty (1931), Valmiery (1932) a Cēsis (1936). Byl přívržencem Ulmanisova režimu, v roce 1944 emigroval do Německa, kde také zemřel.

národních idejí“ (ČRS, 108). Ze soudobých českých prozaiků vyzdvihovala (a také překládala) Karla Čapka, kterého označila za „jednoho z nejvýraznějších poválečných hlasatelů reálného humanismu v celé Evropě“ (GRIMMA 1930a, 229). V kontextu těchto preferencí je zajímavý její vztah k Jaroslavu Haškovi (jehož tvorbu sama nepřekládala) a jeho *Švejkovi*, nejpopulárnějšímu českému dílu v Lotyšsku.²⁰⁸ V recenzi na jeho první lotyšské vydání v letech 1927–1929 Grimma píše: „Typ hlavního hrdiny Švejka je zobrazen tak umělecky, je tak nepřekonatelně lidský, reálný, přesvědčivý a zároveň eticky oduševnělý a hrdinský, že druhý takový lze jen těžko najít v celé moderní literatuře“ (GRIMMA 1928, 766–767). Grimma tuto postavu hodnotila z hlediska vlastních ideálů a je třeba dodat, že recepce Švejka jako „eticky oduševnělého hrdiny“ je v Lotyšsku aktuální dodnes, což může být zčásti dáno i tím, že po druhé světové válce byla hlavní překladatelkou tohoto románu žena, Anna Bauga. Toto pojetí se projevilo i v nedávném populárním dvoudílném muzikálu o Švejkovi, v němž se protagonistou stal mladý herec Artūrs Skrastiņš, obvykle obsazovaný do role milovníka. Režisér představení Kārlis Auškāps o Haškově díle prohlásil: „Ten román je v podstatě hluboce bolestný výkřik po hřejivém srdci, po svobodném projevu duše. Švejk je hrdina naší doby“ (ŠTOLL 2000). Naopak nejnovější redakce *Švejka* z pera Vinifredse Kraučise, který se snažil překlad co nejvíce přiblížit originálu, vyvolal u čtenářů jisté rozpaky (PAIDERS 1998). Grimma však znala Haškův humor z originálu a byl jí bezpochyby blízký, ostatně právě o humoru a satíře v lotyšských lidových písních psala svou diplomovou práci; Švejka si však idealizovala prizmatem svých národních tradic.

Pro naše téma jsou příznačné klasické české romány, které si Grimma vybrala k překladu, totiž Jiráskovi *Psohlavci*, Baarův *Jan Cimbura* a nevydaný Vančurův *Pekař Jan Marhoul*; k nim přiřadíme ještě Vilhelmsem Spandegsem přeložený *Kříž u potoka* Karoliny Světlé.²⁰⁹ *Psohlavci* a *Kříž u potoka* patří k nemnoha dílům české literatury, které byly lotyšsky publikovány dvakrát, a to se značným časovým odstupem, což svědčí o dlouhodobém zájmu lotyšských vydavatelů a čtenářů o tato díla. Ze všech jmenovaných autorů stojí českým reformačním tradicím nejbliže Světlá, která „sama svou vzácnou charakterovou pevností a puritánskou přísností tyto tradice zosobňovala, nikoli ovšem svým filozofickým pesimismem“ (ČAPEK 1967, 102). Tuto souvislost si uvědomovala i Grimma, když její tvorbu explicitně spojila s Poruksovou symbolikou: Světlá podle ní „zobrazuje rolníky čistého srdce toužící po bílém rouchu“ (GRIMMA 1935b, 221). Postava altruistické

²⁰⁸ Lotyši byli třetím národem po Němcích a Rusech, kteří si tento román přeložili, a to celkem šestkrát, vydali jej devětkrát (ŠTOLL 2003; ŠTOLLS 2004).

²⁰⁹ Do lotyštiny byl přeložen pod názvem *Izpirktais lāsts* (Vykoupené prokletí, 1933 a 1997).

siroty Evičky, která svou věrnou láskou zlomila rodinnou kletbu a napravila svého slabošského a prchlivého manžela, mohla lotyšskému čtenáři připomenout Kristīne z novely *Purva bridējs* (Kdo se brodí bažinou, 1898) Rūdolfse Blaumanise, která patří k nejpůsobivějším a nejpopulárnějším ženským postavám v lotyšské literatuře.²¹⁰ Před zajištěnou existencí se spořádaným sedlákem nakonec dává přednost svým citům k podkonímu Edgarsovi, který pije a má prudkou povahu: její rozhodnutí, při němž se dovolává Boží pomoci, je v závěru povídky jen naznačeno a o to je působivější.

V souvislosti s ženskými postavami „čistého srdce“ Světlé a Blaumanise je pozoruhodný osud dramatu *Maryša* bratrů Mrštíků při inscenaci v Rize v roce 1935.²¹¹ Závěr hry byl tehdy změněn: „Maryša vylévá otrávený nápoj a je odhodlána pokračovat ve svém zpustošeném životě, aby připravila dětem životní štěstí, jež se jí vyhnulo“ (JĚGER-FREIMANE 1935, 385). Recenzentka se k této úpravě postavila smířlivě a poukázala na obdobnou situaci s Blaumanisovou novelou *Raudupiete* (1889, *Raudupová* ve výboru *Smrt na kře* z roku 1959), v jejíž stejnojmenné drammatizaci z pera Anny Brigadere (1914) byl tragický osud hlavní hrdinky také odvrácen. Podle jiných tehdejších názorů ani tak zásadní úprava *Maryši* nebyla dostatečná:

„Co vyplývá z celého dramatu? Že u rolníka nelze nalézt vědomě směřovaný pohyb vůle a etické hodnoty? Tomu se nechce věřit! R. Blaumanis nám na svých postavách ukázal, že každý člověk a každý charakter má mnoho aspektů, včetně pozitivních. Dá se předpokládat, že ani moravský rolník v tomto smyslu nebude výjimkou. Takže na otázku, **proč** jsme museli strávit celý večer v takovéto atmosféře [...], jsme nedostali odpověď [...]“ ([ANONYM] 1935a; zvýraznil A.).

Rozohněný nepodepsaný kritik neocenil ani veselé moravské tance a originální lidové kroje, dovezené na představení až z Československa: „Také tance, při nichž krátké sukně příliš vlály, sotva prospěly atmosféře dramatu“ (tamtéž). Nakonec celé představení „reklamoval“ takto: „Vědouce, že Češi jsou dobří dramatici, čekáme od nich jinou hru, kde by byly ukázány také světlé stránky duše a charakteru rolníka, jak si to žádá doba, životní a umělecká pravda“ (tamtéž). Jinými slovy, drsná životní realita moravské vesnice 19. století naturalisticky zachycená bratry Mrštíky byla pro část lotyšského obecnstva příliš „horkou

²¹⁰ Tuto novelu dramatizoval sám Blaumanis (*Ugunī /V ohni/* 1905) a její ekranizace patří k nejzdařilejším lotyšským filmům (1966). Do češtiny ji pod názvem *Zpustlík Edgars* přeložil Vojtěch Gaja ve svém reprezentativním výboru Blaumanisových próz *Smrt na kře* (1959).

²¹¹ Premiéra na oslavu československého státního svátku se konala dne 5. října 1935 v Národním divadle (režie A. Amtmanis-Briedītis, překlad Rūdolfš Egle ve spolupráci s generálním konzulem v Praze Eduardsem Krastsem) a připravovalo se i knižní vydání této hry. Událost tehdy zaznamenal i český tisk ([ANONYM] 1935b).

kávou“. Důraz na „světlé stránky duše“, po němž v téže době volala i Grimma, mohl pocházet ze soudobé idealizace venkova v rámci takzvaného pozitivismu, ale mohl také souviset s tradicí „lidí čistého srdce“, kterou nacházíme i u Blaumanise.

Aloisi Jiráskovi sice „duchovní obsah bratrství [...] blízký nebyl“ (ČAPEK 1967, 102), ovšem, jak známo, pronásledování nekatolíků zaznamenal zejména ve svých dílech *Temno* a *F. L. Věk* a husitské revoluci věnoval značnou část svého díla. Také v jeho *Psohlavcích* Chodové „nelenili v bojích ostatních, jmenovitě pak za časů husitských, slavné paměti“ (JIRÁSEK [1886], 18). Kromě toho, že šlo o světově nejznámější Jiráskovo dílo, důvodem jeho překladu z pera Grimmy a dvojího lotyšského vydání byl zajisté příklad sociálního a národního vzdoru a také vědomí návaznosti na husitské tradice, které Lotyšům poprvé zprostředkovalo ochranovské hnutí.²¹² Grimma o Jiráskovi napsala, že „jeho romány o svobodě, slavné české minulosti a husitských válkách psychologicky připravily český národ na revoluci roku 1918“ (GRIMMA 1930b, 253). O třicet let později autorka doslovu k lotyšskému knižnímu vydání čtenáře informovala, že Jirásek ve svých dílech čerpal z „dramatických vyprávění o statečném boji husitů a „českých bratří“ v 15. století proti národnímu a sociálnímu jhu“ (ELSIŇA 1962, 326) a hlavní téma *Psohlavců* přiblížila lotyšské situaci expresivními formulacemi, že román popisuje „hrdinské boje Chodů proti německým vetřelcům na konci 17. století [...] Němci, když upevnili své panství ve slovanských zemích, stále silněji Čechy zotročovali a snažili se zničit poslední práva Chodů“ (tamtéž, 327), kteří se „energicky postavili německým násilnostem“ (tamtéž). Z lotyšských historických románů byl Jiráskovým *Psohlavcům* tematicky i ideově nejbližší Zariņšův román *Kaugurieši* (Kauguřané, 1938) o největší lotyšské selské rebelii, která vznikla v roce 1802 v ochranovském prostředí v okolí Kauguri, rovněž kvůli porušení práv rolníků a taktéž krvavě potlačená, jako tomu bylo před více než sto lety na Chodsku (kap. 5.4.2.). Jak Jiráskovy *Psohlavce*, tak Zariņšovy *Kauguřany* si do vlastních revolučních tradic ochotně zařadil lotyšský komunistický režim: Zariņšův román byl za tímto účelem přepsán, Jiráskův alespoň opatřen ideologizovaným doslovem.

Na konci výboru *Tváře českých spisovatelů* Grimma mezi svými překlady jmenuje také Vančurova *Pekaře Jana Marhoula*. Pokud je nám známo, jinde se o něm nezmiňuje a tento avizovaný rukopis nebyl vydán (pravděpodobně na to překladatelce chyběly finanční prostředky). Ve svém článku o moderním českém románu uvádí, že Vančura v tomto díle

²¹² Je třeba dodat že v meziválečném období byl do lotyštiny rovněž přeložen trojdílný román Františka Josefa Čečetky *Jan Žižka z Trocnova* (*Hetmans Žižka*, 1936) v překladu Staņislavse Belkovskise (používal též pseudonym Edgars Ego).

„zobrazuje molièrovského dobráka plného optimismu, kolem něhož lidská nenasytnost, pýcha a pokrytectví řádí jak mořská bouře“ (GRIMMA 1930b, 257–258). Pro Grimmu byl jistě atraktivní Vančurův originální styl a étos hlavní postavy, která jí mohla dobře připomínat Poruksova „člověka čistého srdce“ otce Zalksnise,²¹³ ovšem v proletářské podobě: „Není pochyby, že jeho [Vančurův – pozn. P. Š.] Marhoul vyrůstá také z hlubokých zdrojů českobratrské myšlenky, jíž se dostalo dobou zvláštního útvaru: Vančura jest ovšem **komunista**, přesto však nelze nepostřehnout, že v jeho proletářském mýtu mluví hluboké náboženské kořeny celé rasy, snad i proti vůli samého básníka. Stačí, abychom srovnali třeba Holečkova Kojana nebo Šmatlána Terezy Novákové s Marhoulem, abychom pochopili, že Vančurův pekař je dalším rozvojem jednoho ze základních typů české národní duše, toho, jenž promluvil kdysi českobratrstvím“ (GÖTZ [1924], 9; zvýraznil F. G.).

„Pravý idealismus“ a „čisté srdce“ Grimma pravděpodobně nacházela také při překladu jihočeské idyly *Jan Cimbura* katolického modernisty Jindřicha Šimona Baara. Tento román sice s českobratrskou tradicí nesouvisí, ale v Lotyšsku mohl obraz křesťansky zbožného, poctivého a zdatného sedláka připomínat ochranovskou „rolnickou aristokracii“, navíc tento překlad v době svého časopiseckého vydání v roce 1937 souzněl se zmíněným literárním pozitivismem.²¹⁴ Bezesporu nejproslulejší postavou „člověka čistého srdce“ v české literatuře 19. století je hlavní hrdinka „obrazů venkovského života“ *Babička* (1855) Boženy Němcové. Lotyšský symbol „bílého roucha“ v knize připomíná sám název Starého bělidla, kde se nejen bílí prádlo, ale v babiččině přítomnosti se i lidé stávají čistšími, ušlechtilějšími. Grimma dala babičku do souvislosti s Poruksovou ušlechtilou stařenkou Kukažiňou: „idealizovaná babička je velká pomocnice, zachránkyně a kouzelnice při všech starostech, neštěstích a bolestech. Od bolesti ulevuje bílou, milou rukou. Radost projasňuje, znásobuje. Česká Kukažiňka umí napravit každou lidskou chybu. Neobyčejná životní moudrost se v babičce snoubí s velkou ušlechtilostí ducha a vznešeností“ (GRIMMA 1935b, 221).²¹⁵

²¹³ Svou roli při výběru tohoto románu jistě hrála i státní cena, kterou byl v roce 1922 vyznamenán.

²¹⁴ Ve stejné době u nás překládal Alois Václav Červín (1890–1953) vrcholnou prozaickou poemu Edvartse Virzy *Straumēni* (1933, *U Straumēnū*, 1939), kroniku rolnického roku s bohatými folklorními prvky, etnografickými reáliemi a symbolickým nadčasovým poselstvím, o níž Josef Knap v doslovu napsal: „málokteré literární dílo zobrazuje zapojení té nebo oné jednotlivosti selského života do vyšších souvislostí tak pevně, prostě a pregnantně“ (KNAP 1939, 263). Radegast Parolek toto dílo částečně přirovnává k Holečkově prozaické epopeji *Naši* nebo ke „kronice“ *Roku na vsi* bratrů Mrštíků, ovšem s tím, že se v něm „snoubí moderní realismus s novoromantickou poezií“ (PAROLEK 2000, 119). Dodejme, že v tomto díle, které s ochranovskou tradicí nesouvisí, se výrazně odráží lotyšské předkřesťanské panteistické myšlení.

²¹⁵ *Babička* v lotyštině zatím nevyšla (nedávný překlad Violy Anny Biriņi zůstává v rukopisu), ačkoli by Lotyše jistě zaujala také skutečnost, že předlohou pro laskavou „paní kněžnu“ byla Kateřina vévodkyně Zaháňská, prvorozená dcera posledního kuronského vévody Petra Birona. Alois Jirásek ho jako osvíceného majitele náchodského panství ztvárnil ve svém románu *Na dvoře vévodském*. Tuto postavu si Lotyši v roce 1999

Nejvýznamnějším překladem Grimmy byla antologie *Čechu lirika* (Česká lyrika, 1932), která se v Lotyšsku stala třetí soubornou prezentací poezie cizího národa po výboru německém a francouzském. Mottem knihy bylo Masarykovo „Žít a pracovat!“ a její poněkud ambiciózní věnování patřilo „všem budoucím lotyšským básníkům“ (ČL, 10). Ze třiceti čtyř českých básníků a jednoho slovenského Grimma pro úvodní fotografii vybrala Otokara Březinu, o němž napsala, že „od dob Komenského byl pro Čechy jediným velikým absolutistou“ (tamtéž, 147), a ve svém obdivu zašla tak daleko, že mu v několika svých textech omylem přiřkla Nobelovu cenu (tamtéž, 146). Její překlady sedmi Březinových básní²¹⁶ zhodnotil česko-lotyšský překladatel Hanuš Entner takto: „Podmaněna vrcholným rozpětím myšlenek Březinovy poezie, reprodukovala je svým krajanům se vzácným pochopením tak výstižně, že máme někdy i dojem jakési vzdálené duševní spřízněnosti lotyšské překladatelky s českým básníkem“ (ENTNER 1941, 226). Březina, jak známo, byl ovlivněn především katolickou mystikou, ale „svým mesianismem a svým poselstvím všelidského bratrství navazuje [...] tvořivě na odkaz Jednoty; je třeba také pamatovat, že po matce, od níž převzal duchovní hloubavost, souvisí i rodově se starými písmáky Českomoravské vrchoviny“ (ČAPEK 1967, 103–104). Vliv Březinova hymnického stylu (např. v Grimmou přeložené básni *Noci!* ze sbírky *Větrů od pólů*: „Noci umdlené čekáním jitra! Stíny dní, které jsme měli a budeme mít! [...]“; BŘEZINA [1897], 98) lze tušit i ve vlastní tvorbě Grimmy, třeba v závěru její básně *Čehija* (Čechy) ze sbírky *Mana balss* (Můj hlas), kde se také výslovně zmiňuje o Jednotě bratrské:

Brīnumu zeme! Še ebrējisks Kristus mirdz zeltā!
Brīnumdarītājs Husa un brāļudraudžu gars!
Ērgļu un sokolu Čehija, – leģiju celtā,
Mūžīgi mūžos lai tev slava un pavasars!
 (GRIMMA 1932, 30)

Zázračná země! Zde duch sborů bratrských a mistra Jana,
 tady do zlata zahalen židovský Ježíš,
 sokolská země česká – legiemi zbudovaná,
 na věky věků ať v jaru a ve slávě ležíš!
 (ŠTOLL 2006, 43)²¹⁷

připomněli překladem knihy Heleny Sobkové *Kateřina Zaháňská* (1995 a 2007), o nějž se postaral předseda Společnosti Lotyšsko – Česko Jānis Krastiņš.

²¹⁶ V antologii *Čechu lirika* (ČL, 1932) Grimma publikovala Březinovy básně *Moje matka* a *Motiv z Beethovena* (ze sbírky *Tajemné dálky*), *Nálada* (*Svítání na západě*), *Noci* (*Větry od pólů*), *Čisté jitro* a *Ženy* (*Ruce*). Báseň *Magické půlnoci* (*Větry od pólů*) vyšla jen časopisecky.

²¹⁷ Báseň do češtiny přeložil Lubor Kasal za jazykové spolupráce Pavla Štolla. Poprvé byla publikována v lotyšském tisku (GRIMMA 1929b). V této sloce básnířka zmínila právě ty hlavní skutečnosti z předválečné české historie, které mají obdobu v historii lotyšské: vedle české a lotyšské Jednoty bratrské šlo o Sokol, podle jehož vzoru byla v meziválečném období vytvořena tělovýchovná organizace mládeže *Latvijas vanagi* (Lotyšští

Explicitní bratrské téma Grimma zvolila při výběru básně *Země Chelčického 14.* (ze sbírky *Marnosti*, 1900) Viktora Dyka, kterého nazývá „úplným opakem Březiny, s hlubokým vnímáním skutečnosti, velkým ironikem a skeptikem“ (ČL, 147). Za českého Porukse Grimma považovala Josefa Horu, kterého označila za vůdce nejmladší generace českých lyriků a připodobnila ho k Březinovi: „Stejně jako Březina otevírá nové ideové horizonty, s tím, že jeho idealismus je bližší pozemským sférám“ (GRIMMA 1929a). K tomuto srovnání mohla Grimmu inspirovat i Horova explicitní zmínka o Březinovi v básni *Milostná píseň* ze sbírky *Strom v květu*: „Měl by to býti sladký zpěv, jaký slyšela jsi / z knih Otokara Březiny hymnicky se třást“ (HORA 1920, 31). Grimma vyzdvihla Horovu proletářskou poezii, konkrétně sbírku *Pracující den* (1920) a *Bouřlivé jaro* (1923), z nichž přeložila několik básní,²¹⁸ a soudila, že básníci Horova typu se „intuitivně těsně dotýkají každodenní všednosti, oduševňují ji svým idealismem, vnášejí do ní mnoho krásy a něžnosti, dokonce i v těch nejnaturálnějších scénách. Dokonce i dobové sociální motivy v jejich slokách ztrácejí ostří, přetvářejí se v duchovní kolektivismus. Často u nich nakonec zaznívá smích skrz slzy, jsou svědky bolesti světa“ (GRIMMA 1929a). Příbuznost s Poruksem spatřovala také v Horově pokoře a zdrženlivosti, v motivech srdce, matky, osamělosti a smutku. Tyto aspekty Horu s Poruksem jistě sblížují a u obou bychom našli i křesťanské motivy, včetně česko-bratrských: u Porukse prostřednictvím ochranovských, zatímco „Horovo opravdové mravní zaujetí postihl Šalda, když jej nazval ‚písmákem revoluce‘ a ‚pravnukem Komenského““ (LEHÁR 1998, 573). To ostatně naznačuje i Komenského inspirace v názvu Horovy sbírky *Srdce a vřava světa* (1922): „unaven velkým městem prchá do přírody, ze společenských zápasů okřívá v intimitě domova, nad pochybnými výboji revoluce sní o spravedlivé harmonii mezi lidmi“ (NOVÁK [1936–1939], 1373). Tato sbírka je z Horova díla pravděpodobně nejbližší individualistickému a eticky zaměřenému (neo)romantikovi Poruksovi, u nějž sociální otázky nejsou v popředí a revoluční patos a radikalismus chybí zcela. Parolek proto soudí, že Poruks „svým typem má blízko k našemu Juliu Zeyerovi, zejména k životním pocitům jeho hrdinů“ (PAROLEK 1982a, 44). Tento názor podporuje i fakt, že Zeyer „byl duchu Jednoty v mnohém blížek [...], a to nejen některými svými náměty (*Griselda* [1883]), ale i základními znaky své tvůrčí osobnosti, svým kultem Agapé, oběti a sebezapíravé služby“ (ČAPEK 1967, 103) a že podobně jako Poruks (ale také jako Grimm) byl Zeyer „duch ekumenický, a to nejen ve smyslu křesťanském, ale i všelidském“ (tamtéž).

sokoli; měla ovšem paramilitární charakter), a dále o patronaci československých legií nad dvěma jednotkami bílých lotyšských střelců (prapor Troick a pluk Imanta) v letech 1918–1920 (ŠVEC 2001, 40–41).

²¹⁸ Není vyloučeno, že se Grimma nechala inspirovat názvem Horovy sbírky *Tvůj hlas*, když dva roky po jejím vydání dala své básnické prvotině název *Můj hlas* (1932).

Horu naproti tomu Parolek přirovnává k Rainisovi: „Je typem básníka reflexivního, v jehož dílech se lyrismus snoubí s intelektuální hloubkou, který některými rysy své poezie připomíná trochu našeho J. Horu“ (PAROLEK 1982a, 43). Na rozdíl od Porukse spojuje Rainise s Horou výrazná sociální angažovanost jejich díla i života (u Rainise v rámci sociální demokracie); v každém případě lze srovnávat proletářské období obou básníků. Tvorba komunistů Hory a Vančury je příkladem vlivu křesťanských etických a sociálních myšlenek na levicové proudy v meziválečné literatuře, což se týká i díla Rainisova. Vzhledem ke zkušenostem s bolševickým terorem byla ovšem komunistická strana v nezávislém Lotyšsku zakázána (v letech 1920–1940 a znovu po roce 1991).

Grimma v lotyšské i české kultuře spatřovala negativní vlivy soudobé západní Evropy a jako moderní tvůrkyně si zachovávala přímo existenciální vazby k tradicím své rodné země a svého kraje, k jeho lidem a přírodě, což je ostatně u lotyšských umělců běžné. Svě životní i básnické hodnoty komentovala takto: „milostné motivy nejsou to hlavní ani v mém životě, ani v mé poezii. Právě naopak: téměř platonická askeze, práce a zase práce. [...] Vzdor a trápení, trápení a vzdor [...]“ (GRIMMA 1935c). Zatímco temperamentní hlas Grimmy-trpitelky, asketky a idealistky často přehlušoval Grimmu-básnířku, paradoxně největší literární hodnotu patrně mají její ztišené verše psané srdcem, které mají své místo v lotyšské „kultuře srdce“. Do ní se z velké části začleňuje i její obdivuhodné překladatelské a popularizační dílo, které vytvořilo jeden z pevných základů lotyšsko-českých kulturních vztahů, na nichž se buduje dosud.

4.5.7. Shrnutí

1. Terciární texty mají stejně jako texty sekundární dominantní funkci estetickou, vznikly mimo ochranovské hnutí a explicitně se o něm nezmiňují, ale geneticky, případně jen typologicky (což nelze vždy s jistotou rozlišit) s ním souvisejí. K primárním textům mají vztah pouze architektonický, zejména v rovině ideové, případně i žánrově-stylové. Převážná většina autorů těchto textů pochází z Livonska, respektive Vidzemska, a předkové některých z nich patřili k ochranovským, ovšem jsou mezi nimi i spisovatelé bez těchto místních a biografických vazeb (Leitāns, Rainis). Terciární texty se mohou vyskytovat vedle textů sekundárních v díle jednoho autora (Poruks).

2. Terciární texty pokrývají všechny hlavní literární druhy a žánry, většinou jsou kratšího rozsahu. Nejprve šlo o křesťansko-etický, částečně sociálně laděné realistické

povídky a také o Blaumanisovu jednoaktovku, poté nacházíme ochranovské ohlasy v tvorbě (neo)romantiků, například v Poruksově poezii, ve Skalbeho pohádce *Kocourkův mlýn* nebo v Rainisově hře *Zlatý kuň*. Tento směr byl blízký i znalkyni české literatury Grimmě, jejíž vlastní básnické, překladatelské i literárněpropagační dílo obsahuje řadu implicitních i explicitních odkazů na českou Jednotu bratrskou a lotyšskou „kulturu srdce“. Ohlasy této silné tradice by bylo možno podrobněji sledovat i v nedávné a současné literatuře (u Vācietise, Gulbise, Ābele aj.). V terciárních textech nacházíme návaznost na texty primární a sekundární zejména v postavách „lidí čistého srdce“, jak je nazval Poruks. Za jeden z jejich prototypů považujeme ztvárnění Jana Husa v ochranovských rukopisech. V terciárních textech se objevuje také příbuzný, rovněž Poruksem zavedený symbol „bílého roucha“. Kulturním symbolem se stal Rainisův Antiņš, který je příkladem folklorně-křesťanské (ochranovské) synkreze a zároveň obsahuje socialistické (sociálnědemokratické) ideje. Skalbe považoval Jednotu bratrskou a návazné sborové hnutí za zdroj lotyšské „kultury srdce“, do níž řadíme i celou lotyšskou ochranovskou literaturu.

3. Terciární texty, stejně jako texty sekundární, jsou plnohodnotná umělecká díla, která čerpají z domácích i zahraničních estetických tradic (norem). Primární a sekundární texty v nich připomíná zejména emocionální výraz, prvky ochranovského jazyka (deminutiva, oslovení „bratři“), biblické citace či aluze, křesťanské motivy (láska k bližnímu, duchovní a mravní čistota, věčný klid), ochranovské symboly (slzy, čisté srdce, bílá barva), výrazný etický a metafyzický rozměr. V terciárních textech dochází k další transformaci nábožensko-etických norem, funkcí a hodnot směrem k jejich individuálnímu pojetí u jednotlivých autorů. „Kultura srdce“ se v těchto textech projevuje trojím způsobem: nábožensko-etickým, panteistickým a ze sociálních, národních a politických hledisek. Ta jsou příznačná zejména pro Rainisovu postavu Antiņše, která jako předzvěst nového světa vítězí, na rozdíl od většiny hrdinů sekundárních textů.

4. Typologické souvislosti lotyšských terciárních textů s českou literaturou jsou široké, ojediněle se mohou vyskytovat i vlivy genetické, zejména v díle Grimmy. Ta také řadu typologických vazeb sama našla a k jejich hledání přispěla výběrem svých překladů (Jirásek, Baar, Vančura, Březina, Hora) i komentáři o autorech, které nepřekládala (Světla, Němcová). Na některé paralely upozornil také Parolek (Zeyer, Hora). Tradice lotyšské „kultury srdce“ patrně přispěla k odlišné recepci postavy *Maryši* a *Švejka* ve srovnání s převažující recepcí českou. V lotyšských terciárních textech pozorujeme podobnou návaznost křesťanských a socialistických idejí jako v literatuře české (Rainis a Hora, Vančura).

5. ŽIVOTNÍ KLID (TRANQUILLITAS VITAE)

Komenského náprava „moudrosti mysli“ a „zbožnosti srdce“ vedou ke třetí „lidské věci“, a tou je „životní klid“, o němž pečuje politika. Za jeho nežádoucí porušení Komenský považuje útlak (kap. 1.4.3.), jemuž byli vystaveni také nevolníci v Livonsku. V této kapitole budeme podrobněji analyzovat některé dříve zmíněné lotyšské ochranovské texty s výrazně sociálním, národním a politickým obsahem. Z primárních textů půjde o lotyšský bratrský řád, tedy o jakousi legislativu ochranovské samosprávy, po mnoho desetiletí jediné lotyšské národní organizace. Dále se budeme zabývat historiografickými spisy o české náboženské reformaci: z nich Lotyši čerpali ideje a zkušenosti ohledně nápravy církve a společnosti. Budeme v nich sledovat zejména téma Jana Husa, které bylo v Lotyšsku mnohokrát zpracováno i v pozdější době. Navážeme analýzou primárních textů o dějinách lotyšského národa a lotyšské Jednoty bratrské, které stály na počátku předvědecké historiografie psané etnickými Lotyši (Bračs, Pulāns, Ruģēns, M. Kaudzīte) a nakonec se zaměříme na tři sekundární literární texty, a to historické romány Baumanise, Zariņše a Vecozolse, které ztvárňují počátky působení ochranovského hnutí v livonské společnosti, selské povstání mezi ochranovskými v okolí Kauguri v roce 1802 a úpadek hnutí na přelomu 19. a 20. století, kdy ochranovskou alternativou k blížící se proletářské revoluci roku 1905 bylo volání po Božím království na zemi a po přípravě na ně.

Jak řády, tak historiografické spisy a také myšlenka chiliasmu nás nakonec vrací zpět ke Komenskému. Ten je v Pobaltí dobře znám coby pedagog, ale nebývá často připomínán jako poslední biskup české Jednoty bratrské, jako její historik, tvůrce jejího řádu, duchovních písní, kázání, katechismu, jako osobnost, která prakticky prosazovala náboženskou toleranci a světový mír, obecné dobro a blahobyť, tedy „životní klid“ v nejširším slova smyslu. „Komenského religiozita nepramení z meditačních ponorů do nitra uzavřených, ale je náramně ‚veřejná‘, je plná kontaktu s realitami přirozeného světa a společenského dění“ (PALOUŠ 1994, 8). Cílem Komenského je *re-ligio*, tedy „znovu-navázat“ vztah mezi člověkem a Bohem, a nastolením řádu (*ordo*) „**naordinovat** nemocnému lidstvu uzdravení“ (tamtéž, 10; zvýraznil R. P.). Ve shodě s Jednotou bratrskou a českou reformací vůbec je Komenského víra činná, patří k ní neoddělitelně skutky a naplňování Božího zákona (řádu): nestačí mu tedy luterské *sola fide* a *sola gratia* (a zároveň nepřijímá učení o predestinaci),²¹⁹

²¹⁹ Vztah mezi Komenským a Lutherem shrnul P. FLOSS (1984, 134–135): Luther zpočátku považoval bratry jako potomky husitů za ty, kteří rozbíjejí křesťanskou jednotu, později však označil za husitu sebe i sv.

ani jednostranně nehlásá táboreské *sola lex*. Vyzdvihuje spíše biblickou trojici víry, lásky a naděje a na Petrově epištole dokládá rovnováhu mezi spravedlností, vírou a životem. Komenský nabádal k činné víře napodobováním Krista: „Toto napodobování, poněvadž se děje z lásky k novému životu a z vřelé touhy po připodobnění se Kristu, se nazývá láska. A tak Krista se všemi jeho vzácnostmi víra uchopuje, láska objímá, naděje drží“ (KOMENSKÝ [1670], III, 311). Komenského křesťanská praxe obsahovala „pokornou službu lidem, stálou sebekritiku, toleranci při veškeré odpovědnosti, kázeň a zachování řádu, který má zrcadlit Boží řád v univerzu“ (ČAPKOVÁ 1994, 100). Aktivní snaha o nápravu lidstva přitom souvisela s Komenského chiliasmem, který jej spojoval spíše s Táborem než s bratry²²⁰ a soudobými teology nebyl přijímán, stejně jako Komenského „víra v neukončené zjevení, která ho vedla k důvěře v různá proroctví, i když i těm dával aktivizující význam“ (tamtéž, 101). Aktivita byla obsažena i v Komenského pojetí národa, který je na základě objektivních skutečností jednoty etnického původu, území, vztahu k domovině a společného jazyka vytvářen až subjektivní vůlí: Komenský „chápe národ jako sociální jednotku, která je nadána společnou kolektivní vůlí, snahou po obecném dobru a blahobytu“ (KUTNAR 1960, 226).

Tento Komenského odkaz byl nanejvýš aktuální (i když zpočátku zcela neznámý a později známý alespoň částečně) v Livonsku, kde ochranovští působili v podmínkách vyhraněného sociálního a národního útlaku. Klíč k pochopení emancipační úlohy tamního hnutí vidí G. PHILIPP (1974, 122–126) v postupném osvobození rolníků od nevolnictví a roboty a ve vývoji rolnické samosprávy od konce 18. do druhé poloviny 19. století. K tomuto procesu zajisté přispěla kultivace historického vědomí, včetně znalostí o dávných zápasech a pronásledování, a zároveň organizace a kázeň, kterou ochranovští zavedli: oba tyto aspekty v Livonsku geneticky souvisejí s Komenského dílem. Od samého Komenského mohla pocházet i ochranovská myšlenka chiliasmu (povědomí o dávném Komenského působení na Fulnecku moravští bratři v Livonsku jistě měli), která v lotyšské literatuře nejvýrazněji zazněla ve Vecozolsově románu.

Augustina. Ačkoli se Jednota s luterány z politických důvodů sblížovala, věroučně jí byli bližší kalvinisté, ovšem nepřijatelná pro ně byla luterská i kalvínská nauka o marnosti lidského snažení o dobro. Komenský Luthera a jeho stoupence kritizoval zejména ve svém spisu *Clamores Eliae (Eliášovy křiky)*, kde odsuzuje luterskou nesnášenlivost, agresivitu a dogmaticnost, jakož i přílišnou poddajnost vůči světské vrchnosti.

²²⁰ Komenský ovšem odmítal prosazování Božího království násilím: „V Komenského chiliasme [...] ide o nenásilnú premenu sveta na humánnu spoločnosť, a to nie iba ľudským úsilím (aj keď za ľudského prispenia), ale z Božej moci“ (KIŠŠ 2002, 44). Komenský svůj chiliasmus nazýval „pravý chiliasmus“ (*chiliasmus verus*).

5.1. Livonský bratrský řád

Komenského nevelký spis *Řád církevní Jednoty bratří českých* (ŘC, *Ratio disciplinae ordinisque ecclesiastici in Unitate fratrum Bohemorum*, čes. a lat. 1632–1633 v Lešně, lat. 1660 v Amsterdamu a 1702 v Halle), byl v Evropě a v Americe dosti rozšířený a inspiroval řadu církví: „Málokde zasáhl vliv Jednoty tak hluboko jako touto knížátkou, obsahující arci nejvzácnější její zkušenosti náboženské i mravní, zkušenosti, jichž nabyla, ostříhající předního svého ‚klenotu‘, řádu a kázně“ (BARTOŠ 1929, 25). Sám Komenský *Řád* hodnotil jako vzácné specifikum Jednoty a roku 1660 ho doporučoval celému světu (MOLNÁR [1985], 350). „Podstatou bratrského odkazu mu byla víra v Krista krále nejenom nad církví, nýbrž i nad světem. V Jednotě došla výrazu v řádu a kázni, vybudovaných na učení o podstatných a služebných věcech křesťanství“ (tamtéž, 351).²²¹ *Řád* patřil k nejdůležitějším bratrským spisům, měl umožňovat služebnou funkci Jednoty a opíral se o biblický citát „Všecko slušně a podle řádu ať se děje“ (1 K 14,40; ŘC, 3). Tato bratrská tradice souzněla s Zinzendorfovým přáním odstranit konflikty v herrnhutském společenství a zjednat v jeho životě řád a pořádek; navíc nezapomínejme, že Zinzendorf byl vzděláním právník. V roce 1727 vyhlásil dva druhy statutů: *Herrschaftliche Gebote und Verbote* (HGV – Vrchnostenské příkazy a zákazy) a *Brüderlicher Verein und Willkür* (BVW – Bratrský spolek²²² a samospráva). První z těchto dokumentů byl závazný obecní řád, podle něhož obec řídili starší (mezi první vylosované vrchní starší patřil i David) a osadníci byli vůči vrchnosti svobodní, ale museli jí zachovávat poslušnost a platit určité poplatky. Statuty řešily také praktické otázky života obce (noční hlídky a jiné funkce, čistotu a pořádek, postup při další výstavbě) a zejména obsahovaly řadu morálních nařízení: řádné placení dluhů, spory neměly trvat déle než osm dní, ženy měly poslouchat své muže, ale ti je nesměli bít, zákaz podvodů, pomluv a pohanských hříchů, jako jsou prostituce, opilství, nadávky, klení, lhaní, podvádění, krádeže, loupeže a fyzické násilí, a zakázány byly i tance, bohaté hostiny, pouťové atrakce a podobně. Zdůrazněna byla otevřenost: schůzky a shromáždění nesměla probíhat potmě. Děti

²²¹ Řád se pak vztahoval především na věci případné, protože věci podstatné a služebné „společné máme se všichni právy křesťany“ (ŘC, 14).

²²² Název společenství se měnil: Bratrský spolek, Moravští bratři, Moravský sbor, Moravská církev, v Evropě Bratrská církev a v Americe Moravští bratři. Nakonec Zinzendorf prosadil kompromisní označení Jednota bratrská, kterou však nechápal jako starou Jednotu bratrskou: „My jsme filadelfitští bratři s luterskými ústy a moravským kabátem“ (cit. podle ŠTĚŘÍKOVÁ 2009, 337). Tuto představu „církvíčky v církvi“ opíral o dopis církvi ve Filadelfii ze 3. kapitoly *Zjevení Janova*. České označení „bratři“ bylo převzato z Ježíšova oslovení svých učedníků „Vy pak všichni bratři jste“ (Mt 23,8; ŘC, 8) a takto nazývali své posluchače i apoštolové.

neměly navazovat známosti bez vědomí rodičů a zvláštních ohledů požívali sirotci. Ubytování hostů (a také veškeré podnikání) se muselo hlásit starším, právo usadit se v obci měli i katolíci. Ve statutech byla zakotvena povinnost pomoci při neštěstí.

Druhé statuty byly o tři týdny starší a byly dobrovolné; jejich uznání se zpočátku stvrzovalo podpisem. F. M. BARTOŠ (1929, 29) uvádí, že si je Moravané na Zinzendorfovi vymohli, aby jimi omezili svévoli vrchnosti a aby se přiblížili vlastním tradicím. Obsahovaly zejména tyto zásady: soulad panských nařízení s těmito stanovami, přijímání odůvodněných protestů vrchností, dobrovolnost luterské soukromé zpovědi, slavení dne odchodu prvních vystěhovalců dne 12. května 1722, zřízení ošetřovatelů nemocných, neomezování svobody svědomí ukvapeným prohlášením věřících za sektáře a fanatiky a přijímání pronásledování jako cenné zkoušky. Stanovy byly zaměřeny na bratrské společenství chápané v širokém ekumenickém duchu, založeném pouze na „živoucím Bohu a díle jeho všemohoucí ruky“ (BVW, 75) a navazujícím rovněž na starobratrskou tradici. Statuty Bratrského spolku kladly důraz na svornost a lásku ve společenství, na život bratří podle Božího slova a Božího vzoru, přičemž nabádaly „denně se **očišťovat** od všech přílepků stvoření, marnivosti a svévole“ (tamtéž; zvýraznil P. Š.) a osvědčovat „víru v Krista s **čistým** svědomím“ (tamtéž; zvýraznil P. Š.). Statuty vyzývaly také k pokornému, láskyplnému a poslušnému vztahu k církvi podle principu křesťanské svobody, k pilnému osobnímu růstu ve víře, odporu vůči pověrám a podobně. Za hlavní cíl společenství se považovalo „získávání duší pro Krista“ (tamtéž, 77). Důraz byl kladen na čistotu vztahů mezi muži a ženami (zásnuby či sňatek projednávali starší), úctu k rodičům, péči o nemocné, možnost denní bohoslužby, svobodu zpovědi. Významnou roli hráli starší, kteří každý sobotní večer pořádali konference, na něž se osadníci museli na předvolání dostavovat.

Zejména u statut Bratrského spolku lze uvažovat o určitém vlivu starého bratrského řádu, a to proto, že je Zinzendorf sestavil po mnohých rozhovorech s moravskými bratry a možná i na jejich nátlak v reakci na vrchnostenské příkazy a zákazy. Dodatečně se také poukazovalo na „zázračné“ shody těchto statut s Komenského *Řádem*. Zinzendorf se s ním seznámil v latinském sborníku (pozn. 148), o jehož překlad do němčiny byl požádán Davidem. Hrabě však „nepřeložil knihu celou, nýbrž pořídil z ní jen německý výtah s cílevědomým výběrem textů a z vlastní fantazie přidal slavnost zvanou ‚hody lásky‘“ (ŠTĚŘÍKOVÁ 2009, 112). Bartoš se k překladu vyjadřuje kriticky: podle něj Zinzendorf, „aby zachránil svoje řády, jimiž po jeho přesvědčení bylo lze jedině udržet v slušných mezích nebezpečné touhy Moravanů po obnově Jednoty, vložil ve svůj překlad *Historioly* [*Historie českých bratří* – pozn. P. Š.], určený Herrnhutu, výtah z *Řádů Jednoty*, ale upravený podle

jeho vlastních řádů z 12. května [*Vrchnostenské příkazy a zákazy* – pozn. P. Š.], proti nimž se osadníci bouřili. Z Řádu Jednoty nezbylo téměř nic [...]“ (BARTOŠ 1929, 31). Toto hodnocení se nám zdá příliš příkré, protože jak uvidíme dále, v Zinzendorfových řádech zůstalo všechno to, co sám Komenský považoval za nejpodstatnější. Moravané byli shodou Zinzendorfova překladu bratrského řádu s jeho vlastními řády hluboce udiveni, viděli v tom prst Boží a „v mocném dojetí nad tím zanechali všeho odporu k hraběti“ (tamtéž).

Oba statuty zahájily nové uspořádání života v Herrnhutu jakožto Boží republice: byl vytvořen celý systém funkcí zajišťující vedení (Zinzendorf jako představený, jeho adjunkt, čtyři vrchní starší, starší, pomocníci), péči duchovenskou (učitelé, dohlížitelé, bratři a sestry napomínající) a diakonickou (služebníci, almužníci, pečovatelé o nemocné). Významné funkce zastávaly také ženy.²²³ Věřící byli rozděleni do skupin zvané „bandy“ (*Banden* – „svazky“), později společnosti (*Gesellschaften*) podle pohlaví a rodinného stavu, později také do tříd (*Klassen*) podle duchovní vyspělosti. K náboženskému životu v Herrnhutu patřila modlitební stráž (nepřetržitě střídání se v modlitbách), vyučování náboženství a zpívané bohoslužby: modlitby, výuka a zpěv byly hlavními formami ochranovské evangelizace také v Livonsku. Sám Zinzendorf skládal duchovní písně, sestavil několik zpěvníků a založil tradici denních hesel, která trvá dodnes.

V Livonsku byla zavedena řada podobných organizačních prvků: sbory se soustřeďovaly kolem modliteben (*saiešanu nami*, podobné starým českobratrským „zborům“), losem (*loziņš* – „losíček“) byli vybíráni starší (*vecākie* – *Älteste*), kteří se scházeli na konferencích (*komparences*), jim pomáhali pomocníci (*palīdzētāji* či *palīgi* – *Helfer*), na dělníky dohlíželi předáci (*priekšnieki* – *Vorsteher*) a hospodářstvím se zabývali sluhové (*kalpotāji* – *Diener*). Takzvaní omilostnění bratři (kap. 4.1.4.) tvořili kroužky (*pulciņi*) podle pohlaví a věku, tedy obdobu band, respektive společností v Herrnhutu, existovaly však také třídy (*klases*) podle duchovní vyspělosti. Jednu třídu tvořila jednota (*draudze* či *kopa* – *Gemeinschaft*), tedy vyvolení (*izredzētie*), ve druhé třídě byli čekatelé (*gaidītāji*) a nejpočetnější třetí třída se skládala z takzvaných skupin (*pulki*) sympatizantů. Toto rozdělení se dodržovalo i při bohoslužbách: zpočátku se jich účastnily všechny tři třídy, pak odešly skupiny a nakonec čekatelé, takže zůstali jen vyvolení. Postup do vyšších tříd určoval los.

²²³ Také stará Jednota měla propracovaný systém funkcí: řád lidu stanovoval soudce sboru (světské starší), almužníky, hospodáře, starší sestry, řád služebníků pak učedníky (akoluty), jáhny (diakony), kněží, spolustarší (konsenioři, rádní, pomocníci biskupů) a přední starší (senioři, biskupové). Kolektivním orgánem byl synod.

V bratrském fondu Lotyšské národní knihovny je pořadovým číslem jedna označen nevelký sešitek s názvem *Draudzes likumi* (DL – Zákony Jednoty). Jako obvykle u něj není uveden autor, ale v tomto případě ani doba a místo jeho vzniku, pouze je poznamenáno, že jde o nepublikovaný opis z 19. století. Chybějící datace jako by symbolizovala nadčasovost tohoto dokumentu. Na jeho deseti stránkách je uvedeno šestnáct ustanovení: rozsahem se tedy nedá srovnat ani s oběma statuty přijatými v Herrnhutu, ani s českobratrským církevním řádem. Bude však zajímavé porovnat tento výběr prioritních norem (zákonů) livonského ochranovského společenství s obdobnými bratrskými dokumenty, které mu předcházely.

Livonský bratrský řád (DL) je zaměřen na křesťanskou morálku, k níž mají být vychováváni děti i dospělí, a je evidentně psán z pozice pastora. Začíná příklady hříchu: pití,²²⁴ nečisté skutky, neposlušnost vrchnosti, rvačky, vyvolávání neklidu, nesnášenlivost, neskromnost a jiné. Důraz je kladen na nezamlčování cizích hříchů a na napomenutí v lásce, ovšem pokračování v hříchu je důvodem k vyloučení ze společenství. To nastává ihned v případě krádeže či účasti na vyvolání povstání (článek 1 DL).²²⁵ Dále je zakázáno hledat pomoc u „šamanů a věštců“ (*burvi un zīlnieki*; čl. 3 DL).

Tři body se týkají výchovy dětí. Rodiče je musejí chránit před hříchem a v této souvislosti je v čl. 5 DL citován Ježíš: „Bylo by pro něho lépe, kdyby mu dali na krk mlýnský kámen a uvrhli ho do moře, než aby svedl k hříchu jednoho z těchto nepatrných“ (L 17, 2). Proto rodiče nesmějí vodit děti tam, kde by se mohly setkat s hříchem, a sami jim mají být příkladem slovy i činy. Dětem nemají dovolovat špatné návyky (neposlušnost, lhaní, rvačky), ale učit je o „velkém příteli dětí“ Ježíši a o jeho spáse od zla. Zvláště je rodičům zdůrazněno, aby „děti byly dobře vyučovány čtení a psaní“ (čl. 6 DL). Velká pozornost je věnována svatbě: tu je třeba projednat ve své společnosti, svatby mají trvat jen jeden den a jednu noc, nanejvýš do následující snídaně.²²⁶ Také křtiny mají být jednodenní a nemá se zvat mnoho hostů.

Několik bodů upravuje kolektivní i osobní duchovní život: bratři a sestry jsou povinni v neděli navštěvovat kostel a vážit si svých pastorů. V kostele je vyžadováno soustředění a prosté oblečení. Také v ochranovských modlitebnách mají věřící sedět tiše a ani po cestě

²²⁴ V rukopise je jasně napsáno *dseeschana*, v dnešním pravopise *dziešana*. Toto slovo nemá žádný význam, ale tvarově nejlépe odpovídá slovo *dzeršana* „pití“ (liší se jen jedním písmenem), přičemž alkoholismus byl jedním z neaktuálnějších problémů, s nímž se bratři od začátku potýkali.

²²⁵ Jak už bylo uvedeno, ochranovští – nebo možná spíše jejich sympatizanti – se různých rolnických nepokojů aktivně účastnili, což svědčí o postupující sociální emancipaci tohoto hnutí.

²²⁶ Církev bojovala proti pohanským svatebním tradicím, zejména únosům nevěst, ale také několikadenním nevázaným oslavám.

nemají rozmlouvat o světských záležitostech, ale o „stavu svého srdce“ (čl. 12 DL). Při každodenní tiché modlitbě je třeba „zpytovat své srdce a prosit o novou milost“ (čl. 13 DL). Důraz je kladen na jednotu a svornost společenství: pokud se nedaří usmířit rozepří, její původci jsou ze společenství vyloučeni, dokud nepřijdou k rozumu. Řád uzavírá modlitba k Duchu Svatému, aby společenství vedl cestami Pravdy, ke slávě a radosti „milého Pána“ a ku prospěchu věřících, kteří se pak budou moci „radovat skrze Pána a jednou získat nebeské radosti“ (čl. 16 DL).

Porovnáme-li livonský bratrský řád (DL) s herrnhutskými *Vrchnostenskými příkazy a zákazy* (HGV) a se statuty *Bratrský spolek a samospráva* (BVW), nacházíme jen částečné podobnosti. Livonský řád pochopitelně neobsahoval ustanovení o osvobození rolníků od nevolnických povinností (i když k němu toto hnutí nakonec přispělo): hned v prvním bodě je naopak označena za hřích neposlušnost vůči vrchnosti (srov. čl. 6 HGV), je zakázána účast na vyvolání povstání (srov. čl. 28 HGV) a vyzdvížena úcta k pastorům, respektive k církvi (čl. 7 DL; srov. čl. 5 BVW). V Livonsku i v Herrnhutu byl kladen důraz na láskyplné vztahy, pochopení a otevřenost mezi bratry a sestrami (čl. 1 DL; podobně čl. 29 HGV; čl. 2, 3, 30, 40 BVW), ale zároveň je opakovaně zmiňována možnost vyloučení ze společenství (čl. 1, 3, 11, 14, 15 DL; srov. čl. 13, 22 HGV; čl. 34, 37 BVW). Livonský řád částečně převzal zákaz herrnhutské vrchnosti v čl. 13 HGV, který se týkal bohatých oslav svateb a křtů (typických pro lotyšský folklor; čl. 11 DL) a také některé z hříchů zmíněných v čl. 22 HGV, zejména opilost, prostituci (ta mohla patřit do livonských „nečistých skutků“), rvačky a krádeže (čl. 1 DL). Jinak ovšem v livonských řádech pochopitelně chybějí pravidla veřejného, zejména hospodářského života obce, ale nejsou zde zmiňovány ani vztahy mezi muži a ženami a péče o sirotky, zato je věnována zvýšená pozornost výchově dětí obecně (čl. 4, 5, 6 DL). Livonské i herrnhutské řády ostře odsuzují pohanské pověry (resp. šamanství a věštění, čl. 3 DL; srov. čl. 22 BVW). Společné bylo i ustanovení o svatbách – v Livonsku je bylo třeba předjednat ve své společnosti (čl. 10 DL), v Herrnhutu musel být sňatek i zasnoubení oznámeny starším (čl. 20 BVW).

Z porovnání těchto dokumentů vyplývají dvě livonská specifika, která chybějí v řádech německých:

1. Rodičovské výchově dětí jsou v DL věnovány tři body (čl. 4, 5, 6 DL):

- a) ochrana dětí před hříchem podepřená Ježíšovým citátem z *Bible* (L 17,2) a výchova vlastním příkladem;
- b) zabránění špatným návykům a poučování o Ježíšově spáse od zla;

c) vyučování čtení a psaní.

Německé řády se o dětech zmiňují pouze v souvislosti s předcházením úrazům (čl. 14 HGV), péčí o sirotky (čl. 33, 34 HGV) a s konfirmací (čl. 38 BVW).

2. Také dospělí jsou v DL vychováváni, a to:

a) k nedělní návštěvě kostela, úctě k pastorům, k chování při bohoslužbě, včetně správného oblečení (čl. 7, 8, 9 DL);

b) ke každodennímu osobnímu zpytování srdce a k modlitbě o milost (čl. 13 DL);

c) k modlitbě k Duchu Svatému za vedení cestou Pravdy, vedoucí k nebeským radostem (čl. 16 DL).

Podobné formulace v německých statutech nenajdeme, je v nich však zmínka o zpovědi (č. 41 HGV, čl. 6 BVW), o Ježíšově milosti (čl. 3 BVW), o úctě k církvi (čl. 5 BVW) a k Bohu (čl. 14 BVW), o růstu ve víře (čl. 8 BVW) a zejména o získávání duší pro Krista (čl. 12 BVW).

Srovnáme-li oboje německé statuty a lotyšské zákony s českým řádem (ŘC), nalezneme zejména tyto podobnosti:

1. Všechny řády vyzdvihují mravný a spořádaný život. Při sňatku kněz „lidu pak tu přítomného ku zbožnému, vážnému a (Luk 21,34) střízlivému hodování a varování hříšných nezpůsobů, zvláště opilství, obžerství, řečí zlých, svárů i tanců napomíná“ (ŘC, 49). A na jiném místě: „Rozpustilostí a bezbožností světských žádných v domích svých (a zvláště opilství, zlolečství, přísah lehkých, her, muzik světských, tanců a jiných marností) aby nedopouštěli, ani kdekoli jinde takovým rozpustilostem neobcovali“ (tamtéž, 60).

2. Všechny řády zdůrazňují církevní kázeň, přičemž stará Jednota rozlišuje tři stupně kázně podle Kristova nařízení (Mt 18,15n): „(1) Napomenutí neb potrestání tajné. (2) Zahanbení zjevné. (3) Vyloučení a vyvržení z církve dokonalé“ (ŘC, 66).

3. Všechny řády nabádají bratry a sestry k růstu ve víře, avšak český řád a ještě výrazněji lotyšský opakovaně explicitně vyzdvihují křesťanskou výchovu dětí. Čeští hospodáři jsou vyzýváni, aby se spolu s dětmi a čeledí každý den modlili a „písničky neb veršičky modlitebné a chvalitebné zpívali“ (tamtéž, 59),²²⁷ pilně se účastnili církevních shromáždění (tamtéž, 60) a zvláště: „Dítky své a čeládky (V. Mojž., 6,7; Efez. 6,4) pilně

²²⁷ Jak uvádí STRAUBE (2000, 104), livonští ochranovští se od svých německých bratří naučili zpívat před jídlem i po jídle, dnes však ochranovští v Německu zpívají jen při slavnostních příležitostech.

katechismu a učení křesťanskému aby vyučovali, je často vyslyšali, i k tomu, aby kázání neb aspoň evangelia při stole připomínali, přidrželi“ (ŘC, 60). O zjevný pedagogický ráz českobratrského řádu se jistě nemalou měrou zasloužil sám Komenský (tamtéž, 6). Jak už bylo uvedeno, v livonských zákonech byly pokyny k výchově dětí ještě konkrétnější: zabránění pokušení a zlovykům, osobní příklad rodičů, zaměření na Ježíšovu spásu a zvláště výuka čtení a psaní.

V poznámkách k latinskému vydání církevního řádu z roku 1634 Komenský označil tři „známky pravé církve“: „Totiž 1. čistotu učení podle evangelium Kristova. 2. Svatý život v následování Krista. A 3. zachovávání řádu k udržení jednoty v duchu“ (tamtéž, 76). Ze srovnání českých, německých a lotyšských řádů je zřejmé, že právě tyto tři znaky jsou jejich „společným jmenovatelem“ s tím, že český řád a ještě více řád lotyšský věnuje zvláštní pozornost výchově dětí.

5.2. Dějiny české náboženské reformace a jejich literární reflexe v Lotyšsku

5.2.1. Dějiny staré Jednoty bratrské

Jedněmi z nejstarších dochovaných ochranovských historiografických spisů v Livonsku byly *Stāstījums no tās vecas Brāļu Draudzes* (Dějiny staré Jednoty bratrské) a *Stāstījums no tās atjaunotas Brāļu Draudzes* (Dějiny obnovené Jednoty bratrské). Podle APĪNISE (1987, 25) se zachovaly v několika opisech: první pochází z období mezi lety 1798–1801 z okolí Cēsis,²²⁸ další pak byly zařazeny do sbírky rukopisů sestavené Pēterisem Baidiņšem v roce 1835 v Rauně a Gustsem Ēverssem v letech 1845–1849 ve Viļķeni. Podle Apīnise (tamtéž, 25–26) jazyk obou spisů svědčí o tom, že jejich překladatelem byl lotyšský rolník, přičemž badatel Ceske zjistil, že jde o podstatně zkrácené a upravené druhé vydání díla ochranovského historika Davida Cranze *Alte und Neue Brüder-Historie* (Staré a nové bratrské dějiny, 1772). Úprava spočívala nejen ve výběru z Cranzova textu, ale také v nových, mnohem radikálněji laděných doplňcích, jejichž autorem mohl být buď lotyšský překladatel, nebo už mohly být obsaženy v jiné německé předloze. Text je psán v duchu osvícenského racionalismu a vyznačuje se „jasností myšlenek, chápáním reality, snahou hledat souvislosti, rozumovou motivaci“ (tamtéž, 26).

²²⁸ Zde název obou spisů začíná *Tie stāsti no tā* [...], což je archaičtější forma výrazu *Stāstījums no tā* [...].

Apīnis také uvádí, že Cranz v první části svého díla ve velké míře využil Komenského *Historia persecutionum ecclesiae Bohemicae* (HPEB, 1648; *Dějiny pronásledování církve české*, něm. 1650),²²⁹ což ovšem neodpovídá tvrzení objevitele Komenského rukopisů v Halle Dmytro Čyževského ([ČYŽEVSKYJ] [1939b], 379), že Cranzovy *Dějiny* vznikly na základě přetisku Komenského *Historia Fratrum Bohemorum* neboli *Ecclesiae Slavonicae brevis historiola* (ESBH, 1660; *Historie českých bratří* neboli *Stručná historie církve slovanské*; kap. 4.1.5.). Tuto informaci potvrzuje i srovnání času, které lotyšské a obojí latinské dějiny (případně jejich německé překlady) pokrývají. První kapitola lotyšských *Dějin staré Jednoty bratrské* začíná slovy: „Kolem roku 860 přišli dva řečtí kněží na Moravu a obrátili krále [sic! – pozn. P. Š.] Svatopluka [ve formě „Saalap“ – pozn. P. Š.] ke křesťanské víře [...]“ ([ANONYM] 1835a, 75). Už z tohoto úvodu je zřejmé, že předlohou textu nemohla být pouze HPEB, která začíná rokem 894 (KOMENSKÝ [1647]), ale že jí dosti pravděpodobně byla ESBH, která rok 861 v souvislosti se získáním Svatopluka pro Krista uvádí (KOMENSKÝ [1660b], 319). Stejná situace je se zakončením uvedených děl: lotyšské *Dějiny* stejně jako ESBH přesahují rok 1630, kdy končí HPEB. Podrobnější textologická komparace na tomto místě není podstatná, jisté je pouze to, že **pokud HPEB mohla být jednou z Cranzových předloh, pak ESBH jí s vysokou pravděpodobností byla.**

Dějiny staré Jednoty bratrské do Livonska přinesly zřejmě první písemné zprávy o Husovi a husitství. Ve dvou kapitolách je jim věnován několikastránkový výklad, který navazuje na popis přijetí valdenské tradice a jejího následného pronásledování v Čechách.²³⁰ Nejprve jsou uvedeny stručné údaje o Husově narození a vysvěcení na kněze, o tom, že byl kazatelem v Betlémské kapli a zpovědníkem královny Žofie (jeho univerzitní působení zde zmíněno není). Hus „učil čisté evangelium o učení Krista a apoštolů, dával za příklad lidem z křesťanských obcí v apoštolských dobách a pracoval proti klamu, hříchům a světskosti“ ([ANONYM] 1835a, 79–80). Odmítl se dostavit k papeži, po uvalení interdiktu působil mimo Prahu, až byl nakonec lživým způsobem obviněn a odsouzen. Už v tomto prvním rukopise jsou podrobně popisovány okolnosti Husovy smrti: je zde uvedeno její přesné datum a hodina a Husovy poslední okamžiky jsou popsány takto: „Tam byl upálen jako mučedník, zemřel s oslavnými a děkovnými písněmi a s ustavičnou radostí, dokud se mu rty mohly pohybovat“ (tamtéž, 80). Přímou na hranici autor vkládá Husovi do úst legendární, nepotvrzené proroctví, které později na sebe vztáhl Luther, jehož rod měl ve znaku labuť: „vy teď pečete Husu, ale

²²⁹ Komenský byl spíše editorem a redaktorem tohoto díla. O jeho pramenech viz BARTOŠ (1937).

²³⁰ Čechy jsou zde označovány jako *Bēmerzeme* – „země Bohemců“ ([ANONYM] 1835a, 75).

po sto letech přijde Labuť a tu péct nebudete“ (tamtéž, 80–81). Tato slova se v pozdějších lotyšských textech objevila ještě několikrát. Dále je zmíněn Husův souputník Jeroným Pražský, který ho „bez vyzvání, z pouhé lásky následoval k pravdě a vytrpěl stejnou smrt [...] s velkou radostí, až se tomu nepřátelé podívovali“ (tamtéž, 81). Jak ukážeme na dalších příkladech, podobná silně emotivní líčení mučednické smrti se v ochranovské literatuře několikrát opakovala a inspirovala také řadu básní.

Následující kapitola líčí, jak si na Husovo upálení český národ neúspěšně stěžoval u koncilu, jak povstal a v čele s Žižkou vedl válku proti římskému císaři a církvi: „urození a bohatí lidé s kněžími válčili nejvíce kvůli svátostnému kalichu, který jim katolíci odňali“ (tamtéž, 82), proto se nazývali kališníci (*Kalinksteri*). Naproti tomu táborité (*Taboriteri*) „od počátku o svou čistou a pravou bohoslužbu usilovali [...] a bylo mezi nimi mnoho pravdivých duší a byli to praví následovníci kněze Husa a byli svým vlastním národem, těmi kališníky, silně pronásledováni“ (tamtéž) a nakonec na hlavu poraženi. Po Žižkově smrti sice došlo k rozdělení na čtyři proudy, ale dokud se držely pohromadě, „vysoký církevní soud jim vrátil některé svobody, jenže to byly jen domácí záležitosti“ (tamtéž, 83). Dále se spis věnuje založení a osudům Jednoty. Vidíme tu tedy jasné sympatie k táboritům jako pravým Husovým následovníkům, což odpovídalo pozdější důslednosti a pevnosti Jednoty. Její vzor mohl být pro lotyšské obyvatelstvo na prahu národního obrození velmi přitažlivý též s ohledem na vlastní soudobou zkušenost s pronásledováním ochranovského hnutí i na dávné trauma z násilné christianizace.

5.2.2. Příběh jednoho pravdivého svědka

Husovi byl věnován také samostatný rukopis, který patří k nejpůsobivějším lotyšským primárním ochranovským textům. Je pozoruhodný mimo jiné tím, že stejně jako právě uvedené dějiny pochází ze sborníku pořázeného třináctiletým žákem farní školy (pravděpodobně v Rauně) Pēterisem Baidiņšem.²³¹ Opis má název *Stāsts no viena patiesīga liecinieka tā Kunga Jēzus Kristus ar vārdu Jānis Guss* (Příběh jednoho pravdivého svědka Pána Ježíše Krista jménem Jan Hus; [ANONYM] 1835b) a podle A. APĪNISE (1987, 26) jeho předloha pocházela z českého prostředí, o čemž svědčí český název města *Konstanz* –

²³¹ Do sborníku je vložena rukopisná biografická poznámka napsaná pravděpodobně Apīnise: „Pēteris Baidiņš: chovanec farní školy, syn sedláka Pēterise Baidiņše z usedlosti Baidiņi v Baižkalnsu, stár 13 let, narozen 1820 nebo 1821, jeho dědeček byl asi starostou obce.“

„Kostnic“. Pravděpodobným překladatelem byl raunský pastor Gustavs Georgs Sokolovskis (Sokolowsky), nejspíše polského původu. Originál se doposud nepodařilo identifikovat, ale není vyloučeno, že spis mohl alespoň částečně vzniknout v Livonsku, respektive mohl být silně adaptován pro místní potřeby. O tom by svědčil zejména úvod a závěr spisu, který se obrací k místním bratřím, a rovněž zmínka o „biskupovi z Rigy“, jak uvidíme dále. Podobně jako většina ostatních ochranovských textů byl i tento určen k předčítání na shromáždění sboru: začíná pokynem ke zpěvu písně „Boží slova jako oheň“ a oslovením „milí přátelé Bible“ (tamtéž, 269). Autor chtěl svým nábožensky a eticky vysoce exponovaným tématem posluchače co nejvíce zaujmout, až vyburcovat: k tomu používá patetický a expresivní styl a pozvolnou gradaci děje, kdy Hus opakovaně potvrzuje pravdivost svého učení a odmítá je odvolat, dokonce ještě před sugestivně popsáním okamžikem upálení.

Autor nejprve temnými barvami vykresluje předreformační doby, zejména malou znalost *Bible*, kterou lidu zpřístupnil až Luther. Jeho předchůdci byli zejména Petr Valdus (Valdo, Waldus) a Hus: „Tito mužové byli svědkové pravdy v temných dobách nejen svým učením a příkladem, ale také a nejvíce svými mukami a hroznou smrtí, kterou mnozí z nich vytrpěli“ (tamtéž, 270–271). Hus je představen jako o sto let starší inspirátor Lutherův a jsou citována tato Lutherova slova: „při čtení Husovy postily jsem se velice podivil a pomyslel jsem si: jak mohl koncil tohoto pravdivého a ve svatých písmech školeného muže smrtí v ohni zahubit“ (tamtéž, 272). Následují stručné údaje o Husově životě, několika slovy je zmíněno jeho univerzitní působení a Husova kazatelská obliba je zdůvodněna tím, že „odhodil to, co lidským rozumem bylo vymyšleno a do křesťanské církve nepravdivě zavedeno“ (tamtéž, 273). Roku 1414 se Hus vydal na koncil, kam mu přikázal přijít samotný císař.²³² Autor spisu se vžívá do Husových myšlenek: věděl, že díky pomluvám u císaře cesta nedopadne dobře, ale přece šel, protože „kdo přizná Krista před lidmi, toho také přizná spasitel“ (tamtéž, 275). V Kostnici marně žádal papeže, aby mu dokázal bludné učení, místo toho byl bez ohledu na císařův slib bezpečného zacházení vsazen od žaláře a přivázan okovy ke zdi. Na žádosti svých příznivců, aby své učení odvolal, Hus odpovídá: „já se nemohu potřísnit lží, dělejte si se mnou, co chcete“ (tamtéž, 276). Následují úryvky z nejznámějšího Husova listu z Kostnice *Věrným Čechům* ze dne 10. června 1415 (HUS [1915], 89–92), v němž Hus mimo jiné bratry nabádá, aby se vzájemně milovali a nebránili žádnému v přístupu k pravdě. Autor spisu opakovaně dokládá pevnost Husova přesvědčení: odvolat ho nepřesvědčí ani delegace vyslaná císařem, odvolat odmítá před koncilem a ještě na hranici. Je také citován Husův důvěrník Jan z Chlumu, který souhlasí s Husem, že pokud má pravdu, nesmí se jí vzdát a je lépe podstoupit

²³² Jak známo, císař Zikmund ve skutečnosti Husa na koncil pozval a Hus pozvání dobrovolně přijal.

smrt. Hus ho ujišťuje, že se rád zřekne Písmem nepodložených tvrzení, nato čtyři biskupové definitivně usoudí, že Hus je bludař, a jdou o tom informovat císaře.

Velká část spisu je věnována jednání koncilu, na který Husa přivádí „biskup z Rigy“ (tamtéž, 280): byl to sám řížský arcibiskup Johannes von Wallenrode.²³³ Kostnické drama je vykresleno podrobně a sytými barvami. Když Husovi nebylo dovoleno odpovědět na obvinění, zdvihl „ruce k nebi a předal svou věc Kristu“ (tamtéž, 281). Nespravedlivý rozsudek vyslechl klidně a po něm se modlil k Bohu, aby milostivě odpustil jeho nepřátelům. Při bohoslužbě koncil ujistil, že by nemohl pozdvihnout oči k nebesům ani se podívat do tváře svým učedníkům, kdyby své učení zapřel: „ať je raději mučeno mé tělo, než aby moje duše byla zatracena“ (tamtéž, 283). Nato je mu odebrán kalich, kterého prý není hoden, a je mu spíláno do Židů. Hus rozvláčně odpovídá, že spoléhá na Krista a že z kalicha bude pít ještě toho dne v království nebeském. Biskupové Husovi svlékají církevní roucho, nasazují mu papírovou čepici se známým nápisem „Tento jest arcikacíř“, vyměňují si s Husem názory, zda se dostane do pekla či do nebe a nakonec císař Zikmund vydává příkaz k popravě. Dále je popisována Husova cesta na hranici: dva katové vpředu, dva vzadu, doprovod osmi set rytířů, přihlížející davy. Hus kráčí s radostným a klidným srdcem, po cestě se znovu ospravedlňuje a modlí se ke Kristu, až si lidé říkají, že Hus je opravdu čestný člověk. U hranice se Hus znovu radostně modlí, prosí za odpuštění pro své nepřátele, děkuje svým žalárníkům a vyslovuje naději, že zanedlouho bude v ráji. Nato mu kati svazují ruce za zády, ke kůlu mu připevňují krk řetězem a celý trup šesti vlhkými provazy a začínají vršit hranici: suché větvičky k nohám a na ně dříví se slámou až k zátylku. Hus naposledy potvrzuje, že „učení a svědectví o mém pánu Ježíši Kristu touto hořkou smrtí v plamenech ohně chci ochotně dosvědčit“ (tamtéž, 289), šlechtici tlesknou rukama a hranice vzplane. „Ale Jan Hus v samotných plamenech ohně stále zpívá svaté písně a modlí se! Kriste, ty Boží synu, smiluj se nade mnou! Když ještě potřetí chtěl tato slova vyřknout, vítr mu vmetl dým a oheň do tváře. Přesto bylo ještě vidět, jak se mu hlava a rty pohybují a že se modlí otčenáš. Nakonec milostivý Bůh jeho muka zkrátil“ (tamtéž, 292). Opět je uvedeno přesné datum a hodina, kdy byla Husova duše spasena. Kati mrtvé tělo s kůlem ještě povalili do ohně a popel vhodili do řeky, aby po Husovi nezůstalo ani památky. Popis událostí a Husových myšlenek je tedy i z hlediska dnešních historických poznatků vcelku odpovídající.

²³³ J. von Wallenrode (1370–1419) byl členem Řádu německých rytířů a synovcem velmistra řádu Konrada von Wallenrode, známého též z poemy Adama Mickiewicze. Řížským arcibiskupem byl v letech 1393–1418, usiloval o mocenské posílení Řádu, ale narazil na odpor, a vstoupil proto do diplomatických služeb k německému králi. Na koncilu byl jedním z Husových soudců a svým hlasem podpořil zvolení Martina V. papežem. Jeho spis o koncilu se nedochoval.

Spis je uzavřen výzvou ke sboru, aby vroucně děkoval Pánu za takové pravdivé mučedníky, aby šířil Boží slovo a spoléhal na Krista jako na „pevný hrad“ (Lutherovo přirovnání). K Husově památce a aby „každý z nás na svém místě a za sebe, posílen Duchem Svatým, vždy pravdivé svědectví o Ježíši Kristu vydat mohl“ (tamtéž, 294), je sbor vyzván, aby si z celého srdce zazpíval Husovu píseň z vězení, která byla zařazena do nového bratrského zpěvníku pod č. 750:²³⁴ „Po Tobě volám Ježíši Kriste! ach poslechni, oč prosím! nenech mě prosím upadnout do zoufalství, prosím o milost! toužím po pravé víře, abych ti mohl přiznat, že dobro činím každému člověku, skrze tvého Ducha Svatého“ (tamtéž, 294). Tato píseň se stala trvalou součástí lotyšského ochranovského repertoáru, o čemž svědčí například bratrský zpěvník z konce 19. století, kde pod počátečními slovy písně najdeme i noty (LASMANIS 1893–1894, s. 59, č. 200).

5.2.3. Jan Hus a husitství v dalších lotyšských pramenech

Zdá se, že právě zmíněná důkladná a působivá zpráva o Husově osudu inspirovala řadu dalších textů, později publikovaných zejména v náboženském tisku. Článek na pět pokračování *Asinsliecinieks Jānis Huss* (Mučedník Jan Hus; (D[ÖB]NERS] 1866) napsal lotyšský literát a pastor německé národnosti z livonské Kalsnavy August Döbner (1800–1873). O možné souvislosti s ochranovským rukopisem svědčí jednak opětovné užití českého názvu „Kostnice“, tentokrát i s koncovým *-e*, jednak značná tematická shoda a podobný silně expresivní styl. Rukopis i článek začínají stručným úvodem a poté se zaměřují na události v Kostnici: v článku se víceméně opakuje povzbuzující řeč Jana z Chlumu (v rukopisu *Klūm*, v článku *Klum*), rovněž se zde objevuje řížský biskup, který nařizuje svým rytířům Husa odvést do městského kostela, následuje obdobný, jen místy doplněný popis jednání koncilu, cesty na popraviště, Husova upálení a vsypání jeho ostatků do Rýna. Na závěr je připojena krátká báseň vášnivě zaměřená proti nepříteli, který hubí živé, ale mrtvé neumrlčí: ti „zpívají tisíci hrdly“ a „ten popel už se neskryje / ten po všech zemích vane / nikde nedojde pokoje / a nepřítel z něj zhyne [...]“ (tamtéž).

Článek patrně navazoval také na podrobnou informaci uveřejněnou nedávno v tomtéž listu ([ANONYM] 1866), že v „Kostnici“ (opět v tomto tvaru) byl Husovi a Jeronýmovi postaven pamětní sloup. Tato událost byla sice čtyři roky stará, ale připomínka obou mučedníků, „kteří připravili cestu Lutherovi“ (tamtéž), neztratila na aktuálnosti. Autor článku

²³⁴ Zpěvník se zatím nepodařilo identifikovat.

sarkasticky poznamenává, že při jejich exekucích se „celá katolická církev radovala, celá Kostnice jásala, sami sedláci se veselili a leckdo z nich i dříví k hranici donesl“ (tamtéž). Dnes už církev „svědky pravdy“ díkybohu neupaluje a kostniční katolíci oběma mučedníkům postavili pomník, aby „napravili, co jejich předkové pokazili“ (tamtéž). Článek připomíná i předchozí snahy o podobný sloup, popisuje značný ohlas ekumenické sbírky na něj a jeho vzhled.

Na počátku první světové války se v lotyšském tisku objevuje pozoruhodná zpráva pozdějšího významného komunistického spisovatele Linardse Laicense, že Husovi příznivci údajně došli až do estonské části Livonska, kde v letech 1402–1417 nedaleko Põltsamaa (něm. Oberpahlen) stál v lese „husitský kostelík“ (L[AICENS], 1914). Ten nechal zbořit rozhněvaný řížský arcibiskup a na jeho místě dal v roce 1428 postavit zděný kostel. V původním kostelíku stála Husova socha „vyřezaná ze dřeva v životní velikosti, modře a červeně malovaná“ (tamtéž), která se zachovala do 70.–90. let 18. století, kdy byla zničena. Husitští kněží z Prahy údajně působili v Livonsku na popud rektora pražské právnické univerzity Mikuláše Erghemese z Livonska (Nicolaus Erg(h)emes de Livonia, 1390–1391), přičemž Husovým stoupencem byl rovněž další rektor této univerzity Bernard Bulow z Glynu (Bernardus Bulow(e) de Glyn, 1405–1406), který se po návratu do Tartu stal biskupem (1410–1413). Oba byli absolventy pražské univerzity (TRÍŠKA, 1981, 390 a 45). Ojedinělou zprávu o husitech v Livonsku je však třeba ještě ověřit.

V první polovině 20. století nalezneme řadu podrobných článků na pokračování, které přinášely solidní poučení o Husově životě a částečně i o jeho díle: zvýrazněn je zvláště vlastenecký rozměr Husova odkazu a také jeho souvislost s lotyšskou Jednotou bratrskou. Je například zdůrazněno, že Hus byl v napůl německé Praze horlivým vlastencem, jenž „založil pravou spisovnou češtinu“ („G“ 1913, 116). „Němci byli privilegovaným národem a Češi je proto nenáviděli“ (tamtéž, 115). Němci v Čechách „stejně jako u nás v Lotyšsku považovali jiné národy za kulturně zaostalejší a snažili se je potlačovat. Ale zatím české národní vědomí už silně uzrálo“ (PILSONU 1935, 214–215). Ve stejném listu byl už dříve otištěn celý Husův dopis *Věrným Čechům* z 10. června 1415 (HUSS 1928; HUS [1415], 89–92). Obsáhle je citována Palackého chvála Husovy vzdělanosti a mravnosti ([ANONYM] 1929, 52), podrobně jsou líčeny husitské války a jejich neslavný konec podle Zikmundova výroku, že „nad Čechy lze zvítězit jen Čechy samými“ (tamtéž, 131). Meziválečný bratrský tisk pochopitelně vyzdvihuje Husa jako předchůdce Jednoty: „plodem Husovy smrti bylo hnutí Jednoty bratrské“ (BRĪVMALIETIS 1934a, 101) a i lotyšská Jednota je součástí této světové

organizace, „která se zavázala nést dále prapor Kristova evangelia pozdvižený Janem Husem“ (tamtéž).

V roce 1936 vychází v edici „Biografie slavných mužů“ náboženského nakladatelství *Atmoda* (Obrození) jediná lotyšská kniha o Husovi, a to v nákladu 3000 výtisků.²³⁵ Jedná se o třicetistránkovou brožuru malého formátu, tištěnou ještě frakturou a nadepsanou *Jānis Huss* bez uvedení autora ([ANONYM] 1936). Nejprve je v ní popsán úpadek církve v době Waldhausera, Milíče, Matěje z Janova a Štítného a následuje celkem podrobný, věcný a objektivní Husův životopis a jeho dobový kontext; na několika místech je citován český historik Václav Vladivoj Tomek. Autor konstatuje, že Viklefovo učení Hus nepřijímal bez výhrad, že „nikdy nebylo jeho cílem kritizovat a přetvářet uznaná církevní dogmata, ale spíše křesťanským učením vychovávat lid a tím mu vštípit správné pochopení tohoto učení. K tomuto účelu bylo třeba pokoušet se vymycovat chybné a morálně vadné pojmy a názory“ (tamtéž, 10–11). Hus své učení nešířil jen ve spisech, ale také osobním příkladem: „Jeho soukromý život byl na tak vysoké úrovni, že ani jeho nepřátelé v něm nedokázali najít sebemenší zlo. Uprostřed morálního úpadku stál jako vzor morálky“ (tamtéž, 12). Dále se uvádí, že Hus bojoval zejména proti kupčení s odpustky a církevními funkcemi, přičemž spoléhal na to, že šlechta zjedná nápravu. Lid povzbuzoval, aby se nebál exkomunikace, podobné „dřevěnému drakovi“ používaném při lovu ptáků, kterého se husa nezalekne (tamtéž, 22–23). Husovy osudy v Kostnici jsou pojaty poměrně střízlivě a stručně: opět je zmiňován Jan z Chlumu (anglické podobě *Džon/s Klum/s*) a řížský biskup se svým ozbrojeným doprovodem. Při obhajobě proti nespravedlivému obvinění se Hus dovolává Boha a svého svědomí a císař Zikmund se k Husovi chová věrolomně, což ho později stojí český trůn. Hus nakonec žádá odpuštění pro své nepřátele, na cestě k hranici ujišťuje okolostojící o své nevině a celé dílko uzavírá Husovo zvolání ke Kristu, že pro jeho slovo je připraven snést nelidskou smrt. V popředí celého výkladu je tedy Husova oddanost Kristově pravdě a morální pevnost, s níž ji hájil a pro niž podstoupil mučednickou smrt.

Husova pravda je v Lotyšsku často vyzdvihována, ovšem obvykle bez dostatečné reflexe její složité podstaty. V meziválečném bratrském tisku se zřejmě poprvé objevuje známý a pro Husovo myšlení zásadní výrok: „Protož, věrný křesťane, hledaj pravdy, slyš pravdu, uč se pravdě, miluj pravdu, prav pravdu, drž pravdu, braň pravdy až do smrti [...]“ (HUS 1975, 69; BRĪVMALĪETIS 1934a, 99), který ukazuje Husovu pravdu jako

²³⁵ Vročení ani náklad není v knize uvedeno: údaje byly převzaty z katalogu Lotyšské národní knihovny a z poznámky na jejím exempláři.

„mnohotvárnou, v tom celistvou, nedělitelnou veličinu a vztah“ (LOCHMAN 1995, 175). Z pěti dimenzí Husova pojetí pravdy (filozofická, teologická, eklesiologická, sociální a eschatologická; tamtéž) byly v lotyšském prostředí nejčastěji zmiňovány dimenze teologická (Hus jako předchůdce luterství a ochranovství) a sociální, z nichž poslední měla i rozměr národní (Hus jako inspirátor husitské revoluce a lotyšského národního hnutí).

Duchovní odkaz Husa a husitství v Lotyšsku působil především svou mravní silou, což se shoduje i s českou recepcí: „Husův pojem pravdy není prvotně předznamenán intelektuální zkoumavostí, [...] nýbrž mravním zaujetím ve vztahu k postavě novozákonního Ježíše“ (MOLNÁR [1985], 327). Jan Patočka ve svém spise *Co jsou Češi?* konstatuje:

„V době, kdy ostatní Evropa směřovala k humanismu a renesanci, Čechy se oddaly a plně obětovaly absolutnímu, mravně duchovnímu pojetí křesťanství, ‚askezi ve světě‘. Tato myšlenka reformy křesťanského života, theologicky sice méně vynikající než německá reformace, ale co do mravní síly nemající obdoby, byla vybojována a uhájena proti celé Evropě – dokud nepřišla reforma německá“ (PATOČKA 2006, 275).

Není třeba připomínat, že i pro Masaryka byl Hus „reprezentantem etického nasazení o pravdivost, opravdovost, mravní ryzost, ba byl mu dokonce bojovníkem za svobodu svědomí a za prosazení poznané pravdy“ (FUNDA 1995, 301) a že českou otázku, která stála v duchovních základech československého státu, Masaryk pojímal jako otázku náboženskou (s antropologickým a humanistickým obsahem) a morální.

S Husovým étosem je těsně spojen sociální rozměr jeho pravdy: „Hus vposledku usiloval o vytvoření a uznání soustavy objektivně platné etiky mezilidských sociálních vztahů“ (MOLNÁR [1985], 331). Při svých zápasech měl vždy na paměti společenství svých věrných, především chudých a utlačených – podobně jako Kristus. Hranici Husova sociálního učení později nejdále posunuli v Lotyšsku zvláště cenění Táborité, kteří „v poznání, že pravda Boží má zavazující sociální důsledky, mysleli [...] a jednali v duchu Husově“ (LOCHMAN 1995, 178). Při recepci Husových idejí v Lotyšsku ovšem nebyl v popředí aspekt sociální, ale spíše národní, jak uvidíme v následující kapitole.

5.2.4. Jan Hus v lotyšské poezii

Husovo mučednictví inspirovalo několik lotyšských básní, z nichž uvedeme dvě primární básně z ochranovského prostředí s tímto explicitním motivem (jejich autory jsou J. Ruģēns a Brīvmalietis), jednu sekundární anonymní báseň z roku 1913 a dva terciární, implicitní husovské ohlasy v eticky exponované poezii U. Bērziņše a M. Čaklaise z druhé poloviny 60. let 20. století. Nejvýznamnější je hned první báseň z pera Jānise Ruģēnse²³⁶ s názvem *Ar kādām domām Jānis Huss 1414. gadā gāje uz Kostnic pilsētu* (S jakými myšlenkami Jan Hus v roce 1414 odcházel do města Kostnice; časopisecky 1842, knižně RUGĒNS 1939, 160–161). Uvedme ji zde v plném znění v překladu Radegasta Parolka (RUGĒNS 2006; uvozovky jsou zachovány podle originálu):

„*Voi man no Romas bīskapa būs bīties
Un ne pēc skaidras mācības vairs dzīties? –
Voi ļaudīm nebūs mācīt Dieva vārdus,
Par visu gardus?*

*Kad Romas bīskaps lielu viltu dara
Un visus ļaudis satur tumsas varā;
Tad nākas man, – kas es šo lietu zinu, –
Dot ļaudīm ziņu.*

*Gan atzīst bīskaps, ka caur to gan celsies
Tā gaisma, caur ko ļaudīm deķis velsies
No acīm, un tad Romas spēks pagalam
Pa malu malām. –*

„Biskupů římských mám se báti?
Učení správného se vzdáti
a sladkým slovům Božím lid
už neučit?

Když římský biskup zlý klam dělá
a v temnotách lid drží zcela,
pak musím to, když o tom vím
říct věřícím.

Biskup ví, že tím světlo zrodím
a lidem z očí roušku shodím
a že tím moc svou ztratí Řím
nad světem vším.

²³⁶ J. Ruģēns (1817–1876) pocházel z Valmiery a bratrská modlitebna se nacházela přímo na statku jeho rodu. Jeho otec byl sedlák, ochranovský písmák, též žalmista valmierského sboru a obecní soudce. Ruģēns navštěvoval valmierskou farní školu a nakonec se stal jedním z prvních absolventů místního učitelského semináře J. Cimzeho. Tam byl vzděláván v německém duchu (oblíbil si např. Schillera, Goetha, Heineho), ale právě v době studií (1839–1843) ve svých *Latviešu draugu dziesmas* (Písň přátel Lotyšů, 1841) i v osobitěm pojednání o lotyšské historii *Ar acīm redzēts ceļš uz Vidzemes debesīm* (Očima viděná cesta na livonských nebesích, 1843) začal vyjadřovat národní vize, nejsmělejší z celé generace, která byla později nazvána starolotyšskou. Ruģēns „první ve své době projevoval národní sebeuvědomění a požíval pojmy jako: národ, národní čest, blahobyť vlasti“ (LEJNIEKS 1939, 87). Pro jistý psychický handicap se Ruģēns učitelem nestal (byl jen pomocným učitelem, též soudním tlumočnickem a zapisovatelem), zato ve své době vynikl jako nejvýznamnější a nejpobulárnější lotyšský básník. Pro Ruģēnsovou vyhraněnou národní orientaci a rovněž pro jeho nezávislé a sociálněkritické zpracování starozákonní látky v dramatické poemě *Ījaba stāsti, dziesmu vīzē sarakstīti* (Jóbovy příběhy, veršem sepsané, 1859) byla řada jeho textů cenzurou zakázána a zůstala v rukopise. Vedle duchovní poezie, vydané v několika sbírkách, skládal Ruģēns také světské básně či písňe, včetně milostných. Byly zahrnuty do *Dažādu dziesmiņu krājums* (Sbírka různých básní, I–II, 1862–1863; nejhodnotnější III. díl s jeho překlady a vlastními bajkami zůstal v rukopisu). Oblíbená se stala zvláště jeho satirická poezie a kuplety a přímo legendární bylo jeho nonkonformní chování, o němž kolovala řada anekdot. Jedna z nejznámějších, zaznamenaná KAUDŽĪTES M. ([1924], 98), vypráví o tom, jak básník podle dávného zvyku smekl čepici, hluboce se uklonil před okolojedoucím pánem v kočáře a přitom hlasitě zvolal: „Dobrý den, kočí!“ Jeho sebrané spisy vyšly v jednom svazku roku 1939.

*Tiklīdz kā Prāgā gaisma sāce spīdēt,
Tad arī pāvests sāk no troņa slīdēt;
Tāpēc ar makti viņš nu man' grib nospiest
Jeb pie sev' atgriezt.*

Když z Prahy začne světlo svítit,
papežský trůn se může zřítit.
Proto mne musí potlačit,
zpět dotlačit.

*Lai uguns gaida, tak uz Kostnic' iešu!
Un nekur citur bailīgs projām skriešu; –
Lai dedzina, ja patīk, man miesu,
Šās zemes tiesu.*

Vzdor ohni pūjdu do Kostnice,
zbaběle nechci nikam skrýt se.
O tělo v ohni nemám strach,
toť zemský prach.

*Pie tā, ko mācij's, mūžam gribu palikt,
Neko tur atņemt, nei ar' citu pielikt; –
Man bailes nav no pašiem elles vārtiem,
Nedz uguns sārziem! –*

Na tom co hlásám, chci dál státi,
nic neubrat, nic přidávati.
Strach nemám ani z pekla vrat,
až budu plát.

*Ja Dievs mans draugs, tad nav nekādas bēdas,
Kaut arī staigātu tad asins pēdās!
Kaut visa pasaul' man tad pretī celtos
Jeb virsū veltos.“*

Je-li Bůh přítel můj, zlem není
jít za ním cestou utrpení,
byť proti mně se přitom zved
snad celý svět.“

*Kas Dievam tic, tas stāv kā klints iekš jūras,
Ko nepiegāž nekādas niknas vētras;
Kas tic, tas iet iekš pašām uguns briesmām
Ar slavas dziesmām!*

Kdo Boha ctí, je skála v moři,
toho zlé bouře neumoří,
Boha ctí s písni na svých rtech
i v plamenech!

I když v autorových sebraných spisech je uvedeno, že toto dílo souvisí s básní Hermanna Dauma *Johannes Huss, der Märtyrer von Constanz* (Jan Hus, mučedník z Kostnice; RUGĚNS 1939, 271), je vysoce pravděpodobné, že bylo (možná zároveň) inspirováno výše zmíněným ochranovským spisem *Příběh jednoho pravdivého svědka*. Jednak se i v Ruğēnsově básni vyskytuje z češtiny převzatý tvar „Kostnic“, jednak pravděpodobného překladatele či sestavovatele tohoto rukopisu, pastora G. G. Sokolovskise, Ruğēns znal: jeho horlivost chválil ve své básni *Rauna* (toponymum; tamtéž, 207–208). Tematicky se texty shodují jen částečně: v obou Hus neohroženě bojuje svým pravdivým učením proti papeži, který drží lid v temnotě, ale papežovy obavy ze ztráty moci nacházíme jen v básni. Ruğēns zvýraznil polaritu mezi papežem na jedné straně a Husem a jeho „přítelem“ Bohem na straně druhé: každé z těchto stran věnoval polovinu slok. Celá báseň jako by rozvíjela pasáž, v níž autor ochranovského rukopisu interpretuje Husovy myšlenky před odchodem do Kostnice: „Vzdor ohni pūjdu do Kostnice, / zbaběle nechci nikam skrýt se.“ Stejně jako v rukopisu, i zde je opakovaně vyzdvihována pevnost Husova přesvědčení. Kromě poslední jsou všechny sloky básně Husovým monologem (i v rukopisu často promlouvá sám Hus) a závěrečné poučení „Kdo Boha ctí, je skála v moři [...]“ podporuje hlavní funkci rukopisu, aby jeho čtenář po vzoru Husově „vždy pravdivé svědectví o Ježíši

Kristu vydat mohl“ ([ANONYM] 1835b, 294). Nakonec i sám Hus v básni o papežových bludech odhodlaně říká: „pak musím to, když o tom vím / říct věřícím.“ Verši „Když z Prahy začne světlo svítit, / papežský trůn se může zřítit [...]“ Ruġēns podtrhuje sílu tohoto světla, která dokáže sesadit i mocnou hlavu církve, a toto světlo přichází právě z Prahy, která se tak pro autora a jeho národ stává příkladem a povzbuzením.

Na dobového čtenáře mohla tato báseň působit v kontextu jiného Ruġēnsova díla, které vyšlo v tisku předešlého roku (1841), stalo se nejznámější a nejoblíbenější součástí Ruġēnsovy tvorby a učinilo z něj „prvního básníka národního obrození“ (RUGĒNS 1939, [8]). Jde o třídílnou báseň z cyklu *Latviešu draugu dziesmas* (Písňe přátel Lotyšů), která začíná povzdechem: „Kdy nastanou Lotyšům ty časy, / které jiné národy teď vidí?“ (tamtéž, 135) Autor pak rekapituluje tři cesty vedoucí k těmto budoucím časům. První z nich je cítit jako nejdražší „čistá a jasná“ slova Boží, jak je učil Luther: „pak duchem budem svobodní / a ve víře posílení“ (tamtéž). Druhou cestu otevřel car Alexandr I. zrušením nevolnictví, a že se stali „tělem svobodní [...], za to děkuje Bohu Livonec / jakož i Estonec, Kuronec“ (tamtéž). Zbývá poslední cesta, a tou je vzdělání, osvětlení rozumu: „tu množivou sílu školy mají / že národy důstojně žít začínají“ (tamtéž, 136). Na této své cestě byl tedy Ruġēns následovníkem Stendera staršího (typologicky i Komenského) a zároveň předchůdcem J. Alunānse.

Podobně jako Alunāns byl Ruġēns typickým synkretickým umělcem obrozené doby: jeho výběr německých autorů, obliba žánru historické balady (za kterou považoval i báseň o Husovi) a romance a nakonec i jeho pojetí národní minulosti a budoucnosti svědčí o inspiracích romantismem; jeho bajky a pravidelná básnická forma (i když místy neumělá) jsou pak ozvěnou klasicismu a osvícenství. Také historik A. Švābe Ruġēnsovu generaci nazývá „prvními vlastními lotyšskými ‚osvícenci‘ a národními obrozenci“ (cit. podle BUCENIECE 1995, 348). Ruġēnsovo osvícenectví dokládá i jeho básnický překlad z němčiny nazvaný *Jaunekļu dziesma* (Píseň mládeže), jejíž originál byl označen za píseň svobodných zednářů (RUGĒNS 1939, 269):

| | |
|--|--|
| <i>No paša Dieva līksma sirds mums dota Un viss, kas mums pie prieka ģēld; Kam līksma sirds, tam tiešām augsta rota, tāds viegli caur šo pasaul' peld!</i> | „Od samého Pána Boha radost v srdci pochází, kdo ji má, toho vždy zdobí, ten žije bez nesnází.“ |
|--|--|

| | |
|---|--|
| (Refrén:) <i>Priecīgi kopā lai visi nu dej, Kamēr mums alu iekš glāzēm lej!</i> (tamtéž, 124) | „Všichni ať společně vesele tancují, dokud nám do sklenic pivo nalévají!“ |
|---|--|

Biblická podobenství a náměty, nábožensky moralizující tendence (např. v básních *Skaidras sirds vērtība* /Hodnota čistého srdce/, nebo *Mīlestība* /Láska/), včetně boje proti kořalce (*Sātības draugu dziesmas* /Básně přátel střízlivosti/; jak je patrné z právě citované básně, pivo se za škodlivý alkohol nepovažovalo) zároveň připomínají jeho ochranovskou výchovu:

*Teiciet, draugi, mīlestību,
Kas no svēta Dieva nāk;
Soliet tam ar uzticību
Kalpot, cik vien zin un māk.*
(tamtéž, 155)

„Za lásku, přátelé,
dík Bohu vzdávejte,
služte mu ze všech sil,
to mu vždy slibujte.“

Další z husovských básní vyšla těsně před první světovou válkou v kuronském Ventspilsu pod názvem *Asins liecinieks Jānis Huss 1415. g. pēc Kr.* (Mučedník Jan Hus roku 1415 po Kristu; [ANONYM] 1913). Hus v ní stojí na hranici, Ježíš mu slibuje brzké vysvobození a Hus prorokuje příchod Luthera, „který papeže k zemi skloní / a víru v Krista znovu obnoví“. Mnohem rozsáhlejší je báseň z bratrského prostředí nazvaná *Jāņa Husa piemiņai* (Památce Jana Husa), podepsaná pseudonymem BRĪVMALIETIS (1934b) a rozdělená do čtyř částí. Její děj začíná boji uvnitř církve a hned pokračuje v kostnickém vězení, kde Hus vidí dny, „kdy obrození národa nastane / kdy se v Čechách a ještě dále / svobodný prapor Kristův pozdvihne“ (tamtéž). Na koncilu své učení neodvolává, a je proto upálen, ale jeho smrt v národě zažehla „ducha pravdy“ a „sbor bratrů po staletí / tu pravdu dále nesl“ (tamtéž). Nepodstatnější je poslední část, kterou uvádíme v plném znění:

*Gan gadu simti pagājuši,
Bet cīņa šī, – vēl galā nav.
Vēl tumsas spēks pret patiesību,
Ar šķēpu rokā vienmēr stāv.*

„Staletí již uplynula,
však boj nemá konce.
Síly temna proti pravdě
dál stojí s kopím v ruce.

*Ir visos laikos vienmēr ļaudis,
Kas patiesības cīņā stās.
Kas latvju tautas, meitas, dēlus,
Zem Kristus krusta pulcinās.*

A vždycky se najdou lidé,
co za pravdou stojí.
Co lotyšské dcery, syny
křížem Krista spojí.

*Ak ceļaties nu cīņas vīri,
Jūs vecie laiki cīņā sauc:
Pret tiem, kas šodien Dieva vārdus,
Ar zemes meliem kopā jauc.*

Zastavte vy smělí muži,
jak dávný čas hlásí,
toho, co dnes slova Boží
s lžemi lidí mísí.

*Kas šodien, dzīvos patiesībai,
Tam dzīve, liela cīņa būs:
Tas sastaps pretspēkus tos pašus,
Ko sastapa reiz Jānis Huss!*

Kdo dnes žije pro tu pravdu,
boj svést bude muset:
Nepřátel překonat zlobu,
jak ty, Jene Huse!“

Hus je v této básni zapojen do lotyšského ideového zápasu 30. let 20. století, v němž šlo obecně o návrat k tradičním, konzervativním hodnotám, spíše domácím folklorně-mytologickým, ale také křesťanským. Byla to reakce na poválečnou modernizaci, demokratizaci a liberalizaci společnosti a její následnou krizi, vedoucí k autoritativnímu režimu Kārlise Ulmanise v roce 1934 (báseň vyšla dva měsíce po jeho nástupu). V literatuře se tyto národně konzervativní tendence projeví v takzvaném pozitivismu, o němž jsme se už zmínili. Brīvmalietis v podstatě volá po návratu k dobám národního předobrození, po Ruģēnsově (a ochranovské) cestě „svobody ducha“, jednoznačně vymezené Božím slovem. O tom, že právě Hus byl jeho ryzím hlasatelem, se v Lotyšsku nepochybovalo a povaha Husovy pravdy se příliš nezkoumala: stačilo, že byla v zásadě potvrzena Lutherem. Brīvmalietisova báseň nabízí ještě jeden motiv, který připomíná Rainise a jeho zmíněné drama *Oheņ a noc* na námět Pumpursova eposu *Lāčplēsis*. Je to myšlenka, že síly temna (u Brīvmalietise vyzbrojené kopím, u Rainise zosobněné Černým rytířem) je třeba překonávat věčně: „Ještě boj není u konce a neskončí, / tobě, Lāčplēsis, Spīdola [symbol umění, duchovních sil – pozn. P. Š.] půjde na pomoc!“ (RAINIS [1905], 314)

V poválečném sovětském Lotyšsku se Hus podobně jako u nás stal „ideologem národního a antifeudálního revolučního hnutí“ (LE IV, 154), ale v poezii doby oblevy 60. let byl implicitně aktualizován jako symbol pravdy, statečnosti a svědomí. Přední lotyšský básník Uldis Bērziņš (nar. 1944), jinak též překladatel české poezie a autor básnického cyklu o Pražském jaru a Janu Palachovi, publikoval báseň *Patiesība* (Pravda) s velmi pravděpodobou husovskou inspirací:

*Patiesība ir nodzeltējušās grāmatās
(Bet atnāk pāvests sakrauj sārta)
Un tādēļ atkal vajag, kas
paraksta savu vārdu*

Pravda sídlí v starých svazcích
(leč vstoupí papež, oheň vzplál).
Je třeba, aby někdo přišel
a perem se podepsal.

*Stāsta ka patiesība kož
(Ai man ir bail es sviēdros mirkstu)
Un tādēļ vajag, kas ir drošs
Un iebāž patiesībā pirkstu
(BĒRZIŅŠ [1966a])*

Pravda pálí, říkají to
(bojím se, pot vyráží).
Do plamenů ruku vložit
musí někdo s kuráží.
(BĒRZIŅŠ [1966b])²³⁷

V 70. letech byla hlavně mezi mládeží populární píseň *Par to gadījumam ar Džordāno* (O tom případě s Giordanem, 1970), kterou složil dodnes oblíbený skladatel Imants Kalniņš na slova známého básníka Mārise Čaklāise (1940–2003). Píseň i stejnojmenná báseň se

²³⁷ Do češtiny básně přeložil Petr Borkovec za jazykové spolupráce Pavla Štolla.

vyznačuje svižným, úderným rytmem a silně emocionálním sarkastickým obsahem, který apeluje na čtenářovo či posluchačovo svědomí. Báseň implicitně vychází ze známé legendy o stařence přinášející k Husově hranici otýpku slámy, načež odsouzenec na ni volá „Sancta simplicitas!“. Čaklais Husa nahradil Giordanem Brunem, ovšem mohlo jít o skrytý odkaz na nedávný čin Jana Palacha, kterého v Lotyšsku tehdy následoval Ilja (Elijahu) Rips. Stařenka je v básni oslovoována například takto:

*Piemet, piemet pagalīti,
malku nežēlo!
Gan jau atkal skolas bērni
saskaldīs tev to.
(ČAKLAIS [1970])*

„Přilož, přilož si polínko,
nešetři dřevem!
Však ti zase školní mládež
naseká nové!“

A pokud toho stařenka (ale ani čtenáři) nakonec nebudou litovat, pak si polínko přihodí i autorský subjekt:

*Nepaliek? Tad pagalīti
piesviežu tūlīt!
Lai tā āda lobās,
lai tie mati švirkst.
(tamtéž)*

„Nebudete? Pak polínko
přihodím si hned.
Ať se kůže loupe,
ať se vlasy škvaří.“

Shrneme-li obraz české náboženské reformace v lotyšských ochranovských, zejména primárních textech, vidíme, že tyto texty stály u počátků vlastní lotyšské předvědecké historiografie a že v nich silně zaznívá husovské téma. T. Halík soudí, že „Hus patří k velkým archetypům českého národa a je jedním z klíčů k pochopení české spirituality“ (HALÍK 1995, 312) a při hodnocení jeho postavy navrhuje rozlišovat tři roviny: (1) Husova osobnost, (2) Husovo učení a (3) Hus jako mýtus, legenda, symbol. Hus v Lotyšsku pochopitelně nemá podobné postavení jako v českých zemích a pohled na něj není zatížen českými konfesními, teologickými, filozofickými a politickými spory. Je zde však zastoupen ve všech třech zmíněných rovinách a nejvíc v rovině třetí, v níž se mu dostalo opakovaného romantizujícího básnického zpracování. Stal se jedním ze vzorů pravé křesťanské víry, nekompromisní morálky a statečného trvání na svém svědomí, tedy všech tří složek lotyšské „kultury srdce“, jak jsme je pojmenovali v kapitole 4.5.5.: „čistoty srdce“, svědomí a „srdnatosti“. Do lotyšského náboženského kontextu byl začleněn jako přímý předchůdce Luthera a Jednoty bratrské, v meziválečném období byl jeho symbol použit při prosazování konzervativních křesťanských hodnot. Z hlediska národního hnutí byla důležitá jeho obhajoba českých zájmů proti římskokatolické církvi a Němcům a jeho étos byl básnicky nepřímo aktualizován ještě na konci sovětské oblevy druhé poloviny 60. let. V Lotyšsku je málo známo, že Hus byl také jedním ze zakladatelů lidového duchovního zpěvu a prosazovatelem diakritického pravopisu:

stojí tedy v dalekém pozadí významné lotyšské tradice sborového zpěvu a novodobé lotyšské pravopisné reformy. Husovo dílo tak tvoří další ze zásadních kontextů lotyšských kulturních tradic.

5.3. Ochránovský sociální protest a historické vědomí

Řada činitelů a přívrženců lotyšského ochránovského hnutí se výrazně angažovala také sociálně, národně a politicky: zastávali se utlačovaných rolníků, vystupovali s ostrou sociální kritikou, podporovali mladolotyšské hnutí, věnovali se publicistice a také národní i bratrské historii. Se sociálními protesty vystoupil hned první známý básník lotyšského původu Ķikuļa Jēkabs.²³⁸ J. Pulans²³⁹ lotyšským ochránovským zprostředkoval Merkelovy revoluční názory, Jānis Peitāns²⁴⁰ vyvolal bouřlivý ohlas svou ochotnickou inscenací Schillerových *Loupežníků*, prvním divadelním představením v lotyštině, a byl také prvním známým původem lotyšským překladatelem světské prózy. Autor jednoho z bratrských rukopisných kancionálů Dāvis Grīntāls, ochránovští písmáci Jēkabs Vīlps, Mārcis Meņģelis a další podporovali mladolotyšské hnutí. „Kořeny sociálního protestu a náboženského osvícenství jsou stejné: uznání práva člověka na samostatné poznávání základu svého bytí. Náboženské osvícenství je předehtou k probuzení sebeuvědomění utlačovaných vrstev“ (APĪNIS 1987, 35).

²³⁸ Ķikuļa J. (1740 – asi 1778) byl tkadlec a ochránovský písmák z livonského Blome. V roce 1958 byly v Moskvě nalezeny dvě jeho lotyšsky psané stížnosti na krutost livonských pánů v souvislosti s rolnickými nepokoji v letech 1776–1777 a k nim byly připojeny dvě básně. Jedna byla bez názvu a oslavovala carevnu a jí nejbližší kruhy, druhá byla nadepsána *Viena Vidzemes cietumnieku bēdu dziesma* (Lamentace livonských vězňů, 1777): obě jsou vůbec prvními dochovanými básněmi z pera Lotyšů. Za své stížnosti byl Ķikuļa uvězněn a zemřel v řížském vězení. Jeho texty vydal a komentoval ve výpravné publikaci A. APĪNIS (1982). Jeho dílo inspirovalo „vesnickou hru“ Gunārs Priedehs *Vai mēs viņu pazīsim?* (Poznáme ho?, 1978) a originální pastiš K. VĒRDIŅŠE (2009).

²³⁹ O Pulansovi (možná Pūlānsovi) J. chybějí biografické údaje, není známo ani jeho křestní jméno. Existence jeho příjmení svědčí o tom, že byl pravděpodobně osvobozen od nevolnictví; podle jeho zachovaného rukopisu lze soudit, že dobře znal panský život, německy uměl jen částečně, hodně četl a pocházel z ochránovského prostředí. Někdy v letech 1800–1820 Pulans značně upravil a do lotyštiny přeložil obě hlavní Merkelova díla *Lotyší* a *Livonský dávnověk* a zapsal je na 128 stránkách v knize nadepsané *Stāsts tās latviešu tautas no viņas priekšlaikiem līdz šai dienai* [...] (Historie lotyšského národa od nejstarších dob dodnes [...]). Zachovaly se tři opisy pořízené Gustsem Ēverssem: dva z roku 1849 a jeden z roku 1851 (APĪNIS 1987, 57–67).

²⁴⁰ J. Peitāns (1801–1859) pocházel ze staré ochránovské a učitelské rodiny a vyrůstal na panském statku. V sedmnácti letech doprovázel pána do města na představení Schillerových *Loupežníků*, zkráceně je přeložil a v létě roku 1818 v rodném Dikļi nedaleko Valmiery je spolu se svými vrstevníky inscenoval, čímž vzniklo vůbec první divadelní představení v lotyštině. V obci se pak užívala příjmení Schillerových hrdinů. Peitāns později z panství uprchl a strávil několik let v Rusku, vyučil se truhlářem a stal se panským správcem. Pro Jednotu bratrskou složil nejméně dvě písně. Z němčiny přeložil také dobrodružnou *Povídku o Fridolínovi* (Stāsts no Frīdelīna, 1820) od neznámého autora, což je první dochovaný překlad světské prózy z lotyšského pera. Její předlohu Apīnis řadí k německé osvícensky racionalistické didaktické literatuře pro děti a považuje ji za román biografického typu. Peitānsovým nepřímým pokračovatelem byli prozaici Kristaps Kaktiņš, Ernests Dinsbergs, Ansis Leitāns a další (APĪNIS 1987, 68–80; LRB, 438).

Jak už bylo řečeno, jedním z prvních historiografických spisů z pera (neznámého) Lotyšů byl adaptovaný překlad dějin staré a obnovené Jednoty bratrské, na němž Apīnis dokumentuje, že „všechny rozsáhlejší ochranovské historické spisy jsou ve skutečnosti dějinami nikoli církve, ale kacířství, nikoli států a vladařů, ale povstání a povstalců“ (tamtéž, 26), a za vrcholný moment těchto dějin označuje působení Jana Husa a husitskou revoluci. České historické zápasy jistě ovlivnily lotyšské ochranovské hnutí, to však vycházelo především z domácí historie. Její první lotyšská reflexe v ochranovském prostředí pocházela ještě od německého pastora a sympatizanta ochranovských Friedricha Bernharda Blaufusse (lot. Blaufüss) a měla název *Stāsti no tās vecas un jaunās būšanas to Vidzemes ļaužu [...]* (Historie starého a nového života livonského lidu [...], 1753; APĪNIS 1987, 36–38). Autor v ní vyvrací názor, který zřejmě slyšel od řížských ochranovců, a to že Lotyši byli před křížáckým vpádem svobodní a měli své krále: naopak tvrdí, že teprve němečtí dobyvatelé přinesli lotyšským rolníkům důstojný život. S rozhořčením cituje dávnou rýmovanou německou stížnost na těžký život livonského rolníka, kterou pokládá za neoprávněnou. Lotyšský překlad této básničky zřejmě převzal od neznámého lotyšského rolníka a jde tak o první dochovaný (sociálněkritický) text z pera etnického Lotyše.

Zmíněný J. Pulans svou *Historii lotyšského národa* (pozn. 239) vytvořil na bázi zkráceného překladu Merkelových *Lotyšů*, ale zejména *Livonského dávnověku*, jehož hlavní myšlenkou byla ztráta svobody lotyšských kmenů ve 13. století. Těmito díly a také Bunyanovou *Poutníkovou cestou* se nechal částečně inspirovat Jānis Ruģēns ve svém rukopise nazvaném *Ar acīm redzēts ceļš uz Vidzemes debesīm* (Očima viděná cesta na livonském nebi), který byl přeložen i do němčiny. Šlo o vůbec první originální lotyšskou historickou sebereflexi, v níž autor „ze srovnání minulosti a současnosti vytvořil samostatnou koncepci běhu národní historie“ (APĪNIS 1987, 92). Text sepsal na konci svých studií v učitelském semináři v roce 1843 a poté koloval v mnohých opisech (knižně RUGĒNS 1939, 365–388). Má podtitul „O Eben-Ezerech [Božích ‚kamenech pomoci‘ – pozn. P. Š.] lotyšského národa“ a jeho biblické motto „Ach, kéž spása brzy k Izraeli přijde“ naznačuje, že lotyšská historie je tu pojednána jako paralela k historii Izraele. Po pohanském dávnověku (objevují se zde božstva, která Merkel mylně přiřkl Lotyšům) bylo prvním milníkem přijetí křesťanství, i když autor kritizuje jeho šíření „železnou silou“. Další obrat přineslo Lutherovo „čisté evangelium“: rozmařilí němečtí rytíři však podle něj nežili, a proto byli poraženi. Z dobyvatelů autor oceňuje jedině Švédy: zavedli domácí výuku dětí, založili tartuskou univerzitu a vydali první lotyšskou *Bibli*. Ruští carové se pak o Lotyše nemohli příliš starat, protože museli bojovat s cizími králi, zatímco moc německých statkářů sílila. Lotyšští sedláci

proti nim povstali v Kauguri, ale až reformy zbožného Alexandra I. je osvobodily od nevolnictví. Do té doby Lotyšši „jako děti Izraele museli žít v otrocké službě v livonském Egyptě“ (tamtéž, 382) a nyní nadešel čas vztyčit poslední milník: „všichni přátelé národa [tj. vlastenci – pozn. P. Š.], kterým Bůh dal sílu a moudrost, by neměli spouštět ruce v klín, ale pracovat pro blaho národa“ (tamtéž, 395). V závěrečném trojverší Rugēns dává svým krajanům radu, aby „usilovali o dobré činy [...], směle dali dobrou noc svým bůžkům [...] a rázně se odtrhli od všeho, co je zdržuje“ (tamtéž, 386). Ochránovské hnutí v tomto spise není explicitně zmiňováno, což svědčí o tom, že Rugēns na ně už tehdy nebyl úzce vázán. Opisy jeho děl ovšem kolovaly v ochránovském prostředí a lze je proto považovat za primární ochránovské texty.

Merkelův (a možná i Husův) vliv je pravděpodobný i u těch primárních textů, které obsahovaly ostrou kritiku oficiální církve, zejména v dobách pronásledování ochránovství ve 40. letech 18. století. Pēteris Bračs, autor rukopisného bratrského kancionálu (1849), pravděpodobně sám sepsal dílko *Jēzus liecinieku darbi un cīnīšana* (Činy a zápasy Ježíšových svědků), které čerpalo z kronikářských zápisů z Jaunpiebalgy z první poloviny 19. století (zachoval se opis z roku 1882). Jsou zde popisovány zápasy bratrského sboru s místním pastorem a s vykonavateli jeho příkazů, k nimž je autor velmi kritický. Naopak bratři coby praví svědci Ježíšovi (tak byl v ochránovských rukopisech nazýván i Hus) jsou Bohem vyvolení „jako silná města, jako železné sloupy a jako měděné zdi proti všem světským králům, pánům a vládcům“ (APĪNIS 1987, 25).

Na zmíněnou lotyšskou historii staré a obnovené Jednoty bratrské (kap. 5.2.1.) jako by přímo navázal Matīss Kaudzīte svou nevelkou knihou *Brāļu draudze Vidzemē* (Jednota bratrská v Livonsku, 1877), první významnou historiografickou studií z pera etnického Lotyše. Byla to jakási rekapitulace historie hnutí a (předčasná) tečka za ní. Autor nejprve shrnul dějiny české Jednoty, která se „držela nejpevněji ze všech apoštolských institucí a byla ve všech dobách vzorem zbožnosti a mravnosti“ (KAUDZĪTE 1877, 8). Připojili se k ní také následovníci Husa a valdenských a přežila šest těžkých pronásledování, až byla v čele s Komenským vyhnána ze země. Jen málo bratří zůstalo na Moravě a ti pokračovali ve staré víře: „scházeli se vždy ráno a večer, usilovně četli své svaté knihy, modlili se, zpívali a také přijímali svatou Večeři Páně, samozřejmě velmi potají a navenek se drželi katolické církve“ (tamtéž). Za jejich nejvýznamnější představitele Kaudzīte označuje Georga Jäschkeho a Martina a Samuela Schneiderovy. Popisuje, jak jezuité loupili a pálili knihy bratří, osídlovali jejich vesnice katolíky, sledovali bratrská shromáždění a kdo byl na nich přistižen, toho čekaly tresty, mučení, vězení, konfiskace majetku. Až kolem roku 1720 začala stará

církev znovu ožít, a to hlavně díky Davidovi, o němž Kaudzíte podává podrobné a vcelku adekvátní biografické údaje. Následuje popis počátků Ochronova, výklad Spenerova a Franckeho pietismu a citace dojmů livonského pastora Sokolovskise (kap. 5.2.2.) z návštěvy Ochronova v roce 1863. Kaudzíte pak zmiňuje rozkol mezi luterány a českými bratry, z nichž část se přiklání ke kalvinismu. Podle autora na Zinzendorfa zapůsobila pevnost moravských bratří, a proto nechtěl, aby sloučením „zcela zanikla stará, sympatická církev“ (tamtéž, 17). Přečetl si také Komenského modlitbu za vyhnanou církev a rozhodl se „nejen dovolit ochranovským pěstovat jejich [tedy bratrskou – pozn. P. Š.] víru, ale také jim ze všech sil pomáhat. Brzy byly sestaveny statuty podle vzoru z dob apoštolů a moravské jednoty bratrské“ (tamtéž). Jak jsme uvedli v kapitole 5.1., situace s těmito dokumenty byla poněkud složitější, ale pro naše téma je důležité, že návaznost ochranovských statutů na český bratrský řád Lotyšů zaznamenali. Kaudzíte poté popisuje další činnost bratří, zejména jejich zámořské misie. Zmiňuje se o biskupském vysvěcení Zinzendorfa, o jeho desetiletém vyhoštění ze Saska a o konečném zrovnoprávnění ochranovské církve. Zaznamenány jsou také excesy v Hernhagu: „pořádaly se hostiny lásky s ohňostroji, při nichž byl vidět zářivý obraz Spasitele se všemi pěti ranami a zvláště byla vyzdobena ‚jeskyňka v boku‘, kterou všichni procházeli. Při jedné takové hostině lásky se pronášela kázání ve třiceti jazycích, mezi nimi i lotyšsky a estonsky“ (tamtéž, 20). Tyto výstřelky však byly překonány a Zinzendorfův odkaz Kaudzíte hodnotí velmi kladně, včetně jeho duchovních písní, byť umělecky nevyrovnaných. Následující úctyhodný seznam bratrských obcí ve světě je uzavřen takto: „Nad svými nepřáteli [Jednota – pozn. P. Š.] zvítězila nejvíce trpělivostí, odpuštěním, příkladem a křesťanskými činy“ (tamtéž, 26).

Vedle misí Kaudzíte uvádí „diasporu“, jejímž úkolem bylo „starat se, aby ve všech křesťanských národech a zemích bylo možno shromáždit takové duše, které patří ke všeobecné neboli neviditelné církvi, ale jsou rozděleny do různých vnějších církevních a náboženských institucí“ (tamtéž). Dále cituje Zinzendorfa: „Ochronov už není žádná moravská Jednota, ale domov všech národů a vyznání, kde každý svědek Golgaty je laskavě přijat“ (tamtéž), přičemž tento křesťanský ekumenický projekt se podle Kaudzíteho „nejlépe ujal mezi Lotyšů a Estonci“ (tamtéž). Následuje historie ochranovského hnutí v Lotyšsku, včetně jeho problematických stránek (vizionářství, extatické stavy, falešná proroctví apod.), jeho zákazu a nakonec plného uznání Alexandrem I. Kaudzíte se věnuje také některým významným představitelům místního hnutí jako byl již zmíněný G. H. Loskiel nebo Christian

David Lenz²⁴¹ a cituje rovněž dopisy Johanna Martina Nitschmanna z Berthelsdorfu z roku 1861. Příčiny útlumu Jednoty vidí ve zrušení jejich specifických řádů, v novém duchu doby a také v intelektuální a morální slabosti bratrských činitelů. Nakonec podává přehled jednotlivých modliteben, dokonce i s jejich náčrtky, a konstatuje, že „léta síly a rozkvětu shromáždění u pobaltských národů skončila a už se nevrátí. Jednota bratrská už nemá žádnou sílu nad nimi. Za několik generací budou všechny tyto události vypadat jenom jako podivný sen v životě těchto národů [...]“ (tamtéž, 128). Toto Kaudzīteovo dílo kriticky zhodnotil L. ADAMOVIČS ([1928], 3–4): fakta o historii lotyšské Jednoty považoval za nedostatečná (oceňoval však údaje o modlitebnách), naopak vyzdvihl podrobný popis předešlé bratrské historie převzatý z ochranovských pramenů, i když měl výhrady k idealizaci Jednoty a k tvrzení, že existovala od samých počátků křesťanství. Podle Adamoviče Kaudzīte „chválí společný bratrský duch a náboženskou vážnost a usilovnost, kritizuje duchovní nadřazenost (,vyvolenost‘), pokrytectví a vnějškovou zbožnost [...]“ (tamtéž, 4).

Dodejme, že Kaudzīte ve své historii využil také informace od svého krajana Jānise Austrīņše.²⁴² Ten měl blízko k ochranovskému hnutí jako autor rukopisné, výrazně sociálně a vlastenecky angažované a rovněž historicky zaměřené poezie. Jeho rozsáhlá báseň *Latviešu tautas gājums, sevišķi Vidzemē* (Osudy lotyšského národa, zvláště v Livonsku, 1862) v mnohém přímo navazovala na zmíněné Ruġēnsovo historické pojednání (APĪNIS 1987, 138–142) a souzněla již s idejemi mladolotyšského hnutí.

V této kapitole jsme ukázali, že ochranovské historické vědomí čerpalo z několika sociálně a národně exponovaných tradic: ze zahraniční bratrské, v níž měl klíčové postavení mučedník Jan Hus a husitství, dále z tradice německé (zejména ze Schillera) a z domácí merkelovské (preromantickohistorické a politické). V jejich duchu působili sociálně, národně a politicky angažovaní písmáci, na něž navazovali původem ochranovští autoři prvních spisů o národní a bratrské historii, zejména Ruġēns a M. Kaudzīte. Je přirozené, že uvedené spisy a další ochranovské historiografické prameny našly ve 20. století svou sekundární reflexi v umělecké literatuře, zejména v historickém románu.

²⁴¹ Ch. D. Lenz (lot. Lencs, 1720–1798) pocházel z dnešního Polska, v Livonsku působil jako pastor a stal se generálním superintendentem. Sympatizoval s ochranovským hnutím, podporoval vzdělání Lotyšů a lotyšsky napsal jednu z prvních a nejrozsáhlejších livonských postil (vyšla ve dvou dílech v letech 1764–1767).

²⁴² J. Austrīņš (1842–1919) byl učitelem a básníkem, bratrem známého spisovatele Antonse Austrīņše, oba pocházeli z Vecpiebalgy. J. Austrīņš byl za svou účast v rolnickém hnutí vězněn, podporoval i revoluci roku 1905, i když se jí neúčastnil. Po ztrátě práce a svých nejbližších se utopil v řece Gauji. Zmíněná báseň o osudu lotyšského národa vyšla v roce 1867 také časopisecky, a to anonymně, v lotyštině psané azbukou a s ruským překladem.

5.4. Ochránovská historie v sekundárních literárních textech

5.4.1. Románový cyklus Arturse Baumanise

Cyklus osmi ochránovských románů Arturse Baumanise²⁴³ patří k nejpozoruhodnějším dílům lotyšské literatury. Stejně jako dále zmíněný román Vecozolsův oktalogie vznikla a vyšla v exilu, byla zaměřena na univerzalistické křesťanské hodnoty a dosti se vymykala domácí literární tradici.²⁴⁴ Snad proto obě díla v poválečném Lotyšsku nebyla vydána, veřejnosti jsou přístupná pouze v knihovnách a zájem literárních historiků vyvolávají ojediněle. Současné akademické dějiny lotyšské literatury hodnotí Baumanisův cyklus vysoce kladně, ale jen velmi stručně (o Vecozolsově románu se nezmiňují vůbec): navazuje na předválečné literární tradice a je „nejpůsobivějším exilovým historickým románem [jde však o celý cyklus románů – pozn. P. Š.], který jak rozsahem, tak historickou autenticitou a stylem může aspirovat na místo nejlepšího lotyšského historického románu“ (LLV III, 373). Rovněž v exilu byl považován za „jednu z nejneobvyklejších událostí v celém poválečném lotyšském literárním životě“ (KRĒSLIŅŠ 1976, 7). V každém případě je Baumanisův románový cyklus jediným dílem, které ztvárňuje počátky livonského ochránovského hnutí, zatímco téměř všichni ostatní autoři sekundárních ochránovských textů se zaměřují na rozklad hnutí ve druhé polovině 19. století. Cyklus je také jediným lotyšským dílem, jehož ústřední postavou je Čech (alespoň po otci), a to Christian David, zakladatel tohoto hnutí v Sasku i v Livonsku.²⁴⁵

Oktalogie byla Baumanisovým nejdůležitějším literárním dílem, které mu v americkém exilu umožnilo alespoň u psacího stolu se vracet do své vlasti, do rodného kraje, navíc při rozhodujících historických událostech konce 30. let 18. století. Autor sbíral materiály v knihovnách a archívech v Rize a v New Yorku, kromě toho měl k dispozici dosud

²⁴³ A. Baumanis (1905–1989) se narodil v Rize, ale pocházel z livonské Smiltene, pracoval tam jako učitel a v této profesi pokračoval i v Rize, kde vystudoval národohospodářství. Před emigrací do Německa v roce 1944 byl ředitelem Muzea písemnictví a divadla, redaktorem, spisovatelem, literárním historikem a kritikem: oceněny byly jeho monografie o Krišjānisu Baronsovi (1935) a Kronvaldsu Atisovi (1939). V exilu vedle své redakční a editorské práce v Chicagu absolvoval knihovní vědy (1952) a poté byl knihovníkem v Detroitu. V tomto městě také zemřel, a to na prahu obnovení nezávislosti Lotyšska. Románová oktalogie o ochránovském hnutí z let 1973 a 1975 je jeho nejvýznamnějším dílem.

²⁴⁴ Vecozolsův román původně vyšel německy ve švýcarském tisku a jeho lotyšský překlad byl vydán v meziválečném Lotyšsku. Na rozdíl od Baumanisova díla nevyniká velkou literární hodnotou.

²⁴⁵ O českých kontextech tohoto díla publikoval autor této práce česky (ŠTOLL 2008a) i lotyšsky (ŠTOLLS 2010a).

nepublikované poznámky předního lotyšského církevního historika Ludvigse Adamoviče. Kvůli nelehkým exilovým podmínkám Baumanis psal svůj román třicet let: jeho první fragmenty publikoval už v roce 1946. Jako hlavní motivaci své práce uváděl aktuálnost ochranovského poselství v době okupace své vlasti a rozdělení svého národa: „Právní a hospodářská situace Lotyšů v Livonsku byla v tak hlubokém úpadku, že se zdálo, že hlubší už nemůže být. Ochranov podal přátelskou ruku jak morálně, tak nepřímo, povzbuzením národní jednoty a sebevědomí. Tyto věci jsou naléhavě potřebné i dnes“ (RUDZĪTIS 1976).

Oktalogie je rozdělena na tři části nazvané *Hernhūtieši* (Ochranovští; tři díly, 1973), *Grāfa kunga sūtņis* (Posel pana hraběte; tři díly) a *Saderinātie* (Snoubenci; dva díly, obě části 1975). Jejich děj se odehrává v období, kdy v Livonsku dlouhodobě působil David, tedy zřejmě mezi lety 1738–1740, a nepřímo zahrnuje také dobové dění na petrohradském carském dvoře, v Herrnhutu, Drážďanech, Halle a jinde. Na několika místech se děj vrací do časů švédské vlády v Livonsku a stručně je zmíněn moravský původ bratří. Panoramatický prostor a čas Baumanisových románů tedy pokrývá velkou část střední, severní a východní Evropy s centrem na livonském venkově.

Analýza tohoto pozoruhodného díla by si zasloužila celou monografii. Janīna Kursīte v románu nachází neobarokní rysy, což potvrzuje sám Baumanis, který o Zinzendorfovi napsal: „Hrabě byl typicky barokní člověk. Podivnosti jeho stylu a stylu jeho následovníků jsou svým způsobem podivnostmi celé barokní literatury, totiž zacházení do krajností, také určitá hra a vzrušení, příznaky stupňované smyslovosti, doslovná akceptace Písma. [...] Ochranovská literatura se příliš dlouho a podrobně zdržovala u evidentně neestetických jevů [...]“ (cit. podle KURSĪTE 1999a, 484). S tím do značné míry souvisí Baumanisův stylizovaný jazyk, který sám o sobě navozuje atmosféru 18. století a svéráz ochranovského společenství. Patří k němu prvky lidového jazyka, dobové gramatické formy, četné archaismy, historismy, germanismy, rusismy, pro ochranovské texty typická deminutiva, lexikon *Bible* a duchovních písní, včetně specifické ochranovské symboliky, která pochází z Zinzendorfovy pietistické teologie „krve a ran“: Kristus je v románu nazýván „Krvavým Mužem“, „Mužem bolesti“, jedna z ochranovských modliteben je označována jako „Rána v boku“ a podobně. Ježíš je zde v souladu se starou bratrskou a později ochranovskou tradicí symbolizován beránkem (centrem děje je zmíněná Beránkova hora ve Valmieře) a je také nazýván „Ženicem srdce“. Jeho žák hrabě Zinzendorf je v románu titulován „Hlavní služebník Krvavého Muže, neboli Beránkův“, rovněž „papa“ a jeho manželka „mama“.

Zajímavá je symbióza této archaizující stylizace s modernistickými vypravěčskými postupy, jako jsou vnitřní monology postav, proud vědomí, ale také svérázná mozaikovitá kompozice sestavená jakoby z filmových záběrů, které osvětlují události z různých pohledů. Jednotící linií je jediné působení ochranovského hnutí v různých sociálních vrstvách, při němž nechybí tajemství a mystika, milostné i politické zápletky. Za vším, co se mezi ochranovskými děje, je přítomna Kristova vůle, která se projevuje zejména ve chvílích losování: například v části *Ochranovští* je losem potvrzen Davidův úmysl oženit se s místní aristokratkou, bez ohledu na odpor hraběnky Zinzendorfové, pro niž byl překážkou Davidův neurozený původ. Do děje románu je zapojena rozsáhlá galerie postav, jak historických, tak fiktivních, zastupujících všechny společenské vrstvy a několik národů: významnou roli hrají představitelé vládnoucích světských i církevních kruhů a také hosté z Herrnhutu, tedy ne-Lotyši. To lze vysvětlit tím, že v samých počátcích hnutí v Livonsku byla pro jeho úspěch rozhodující podpora místních pietismem ovlivněných aristokratů a pastorů. V románu vystupují dvě bohaté majitelky panství, paní Delabarre (de la Barre) a Hallart, na jejímž statku ve Valmiermuiže hnutí našlo první útočiště. Baumanis ukazuje, že ochranovská pastorec zahrnovala nejen lotyšské rolníky, ale i jejich pány: například von Korts, zvaný Kulhavý ďábel, pod Davidovým vlivem na konci života lituje svých těžkých hříchů a je přijat mezi bratry. Baumanis také ilustruje postoj místních německých pastorů k tomuto hnutí, a to jak jejich sympatie, tak i nedůvěru a pocit nebezpečné konkurence. Lotyšské postavy se více uplatňují v části *Ochranovští*: jsou to například starší sborů, kočí, lazebník či holič a také dětské postavy, zejména typický objekt pietistické a ochranovské charity – sirotci.

Christian David (Baumanis používá jméno Krišjānis Dāvīds) je v románu označován jako „posel z Herrnhutu“, „hraběcí posel“, „německý bratr“ či „bratr z Německa“. Bez jeho apoštolské horlivosti by sotva vzniklo ochranovské hnutí nejen v Herrnhutu, ale i v Livonsku, proto ho Baumanis oprávněně staví do středu děje svých románů. O. LĀMS (2009) upozorňuje, že Davidova postava představuje jakési statické centrum románů, které vyvolává dynamiku ostatních postav, zejména panstva a duchovenstva. Baumanisovo ztvárnění tehdejšího úpadku lotyšského rolnictva bylo podle Lāmse pravděpodobně ovlivněno Merkelovými texty. Davidovu „církvíčku v církvi“ neboli, jak píše Baumanis, „Malý kroužek“, v románu výstižně charakterizuje místní pastor Noihauzens (zminěná historická osobnost Ch. G. Neuhausen): „Ptáte se, čím se ve své podstatě liší od nás. Řekl bych, že ničím. Možná jen tím, že ještě mocněji než my touží důsledně naplnit Boží slovo [...]. Chtějí se proto plně obětovat, stejně jako to udělali jejich předchůdci“ (BAUMANIS 1975a, 39). Němečtí bratři tedy byli stejní, a přece jiní než livonští rolníci, což je první předpoklad každé

smysluplné komunikace. Baumanis také ukazuje, jak slabá byla tehdy křesťanská víra livonských nevolníků: David se setkává s jejich pohanskými dušičkovými zvyky, s bujnými oslavami jánského svátku, s pověřivostí všeho druhu. To samozřejmě odporovalo jeho evangelizačním cílům, ovšem jediným způsobem boje proti těmto jevům pro něj bylo trpělivé a horlivé kázání „Veliké zvěsti“. Jako hlavní novum herrnhutismu je v románech oslaven „Vítr smilování“, který demokraticky zasáhl hříšníky všech společenských vrstev. Sám Baumanis spatřoval klíč k úspěchu ochranovských v této okolnosti: „Lotyš neměl nikde zastání – ani v církvi, ani na statku, ani u cara či carevny [...] Mohly je zachránit jediné ‚zázraky, které přicházejí znenadání‘. Fanaticky se přimkli k Beránkovi, kterého přijali jako Spasitele Lotyšů“ (KRĚSLINŠ 1976, 11). Starší sboru Plaukts po dlouhých rozhovorech s Davidem říká: „Já už jsem se mu poddal. [...] Věřím [...] Muži bolesti, že bude spasitelem nás, oráčů. [...] Beránek nesoudí člověka podle čepice. Chce vědět jen to, co je v tvém srdci: zda jsi strom planý či úrodný“ (BAUMANIS 1975b 120). Takovéto vědomí nevolníkům samozřejmě usnadňovalo jejich těžký život, ale zároveň také posilovalo jejich sebevědomí. V rozhovorech s nejosvícenějšími pány David zacházel ještě dále: opakovaně navrhoval zrušení nevolnictví a pronájem půdy rolníkům, čímž o více než jedno století předběhl svou dobu.

Podstatné bylo také to, že David šířil svou Zvěst v lotyštině, kterou se ochranovští začali učit od svého příchodu. David přemýšlí o svých nových livonských přátelích takto:

„A nejkouzelnější je ten jejich zvláštní jazyk, kterým už odpradáвна hovoří. Ten přímo voní Ochronovem. [...] A protože je v něm všechno tak delikátní, je takový i jejich Bůh (Dievs), kterému říkají Božíček, a jejich Kristus neboli Ježíšek. Zatímco v Sasku se mnoho lidí směje na celé kolo, když bratr Christian hovoří o Beránkových jizvách, livonští rolníci, zaslechnuvše jméno Krvavého Mučedníka, obvykle pláčou stejně usedavě jako sám posel z Herrnhutu!“ (tamtéž, 236)

Lotyšům zvlášť blízká byla ochranovská obliba ve zpěvu. Ortodoxně naladěného pastora Hinkeldejse (Hinkeldei) průběh ochranovských bohoslužeb zaskočil: „vždyť oni bez ustání zpívají! Kázání a poučení skoro žádné. [...] Trochu se jim přečte z knihy a zase zpívají!“ (BAUMANIS 1973a, 38). A nakonec konstatuje: „Semen o zavlčené ze Saska padlo na úrodnou půdu. Různé okolnosti mu pomohly klíčit, zapustit kořínky, kvést, vydat se. Tady máme plody“ (tamtéž, 193).

A David nakonec shrnuje své pocity takto:

„Po sporech, které jsem ve své době bohužel zažil v Ochronově, události v Livonsku se mi občas nezdají být skutečností. Možná že jsem se příliš

nadýchal vzduchu této zemičky a zdomácněl tu, kdežto Herrnhutu jsem se odcizil. Ze Saska musíme ještě teď čas od času prchat. Tady nás objímají rukama, nohama. Jedním slovem, tady je jiné nebe, jiná země. Rád bych tuhle provincii nazýval Novým Herrnhutem. [...] **v této zemičce u Východního moře byla naše bratrská věc obnovena ve své starobylé slávě**“ (BAUMANIS 1973b, 265–266; zvýraznil P. Š.).

Tato Baumanisova slova vložená do Davidových úst se nezdají být nijak přehnaná: jak jsme uvedli v kapitole 4.1.2., livonská Jednota byla v době svého rozkvětu největší bratrskou diasporou na světě a její podíl na formování lotyšského a estonského národa lze sotva srovnat s jiným národem, snad jedině se starou Jednotou bratrskou a národem českým a slovenským.

Baumanis napsal literární, nikoli historické dílo, avšak zdařile v něm vyvážil estetickou a noetickou funkci literatury. Na vysoké umělecké úrovni a zároveň historicky výstižně a podloženě v něm zobrazil recepci ochranovského hnutí v různých vrstvách livonského obyvatelstva, ukázal příčiny, projevy a důsledky tohoto procesu. Zvýraznil morální, národněemancipační a demokratizační přínos hnutí, jako příčinu jeho úspěšné evangelizace označil „vítr smilování“ a přijetí Ježíše za národního spasitele. Román samozřejmě podává „jen možnou verzi, která je navíc podrobena subjektivnímu vnímání čtenáře“ (LĀMS [2009]), ovšem v zásadě odpovídá i námi uvedeným historickým skutečnostem. Na otázku, jaké poselství jeho dílo přinášelo v dobách pro lotyšský národ osudových, sám Baumanis odpověděl: „Vytrvejte, zůstaňte silní pro budoucí časy. Cizí kazatelé budou přicházet a odcházet, stejně tak i utlačovatelé. Lotyši – ‚Boží národ‘ – zůstanou“ (KRĚSLIŅŠ 1976, 49). Dílo však poukazuje ještě na jednu důležitou skutečnost, a tou je podstatný způsob, kterým Lotyši náleží západní a střední Evropě a jejímu duchovnímu dědictví. Baumanis dokonce učinil kraj svých předků jedním z center Evropy, v němž byly obnoveny ideály reformovaného křesťanství v duchu české Jednoty bratrské.

5.4.2. Kaugurské povstání v románu Kārlise Zariņše

Podobně jako Baumanisův cyklus je román *Kaugurieši* (Kauguřané, 1937) Kārlise Zariņše²⁴⁶ významnou lotyšskou historickou prózou. Ztvárňuje dramatický průběh a tragický konec největší lotyšské selské rebelie, která se odehrála v roce 1802 v okolí Kauguri, nedaleko Valmiery, a na níž mělo svůj podstatný podíl ochranovské hnutí. Na rozdíl od Baumanise Zariņš tvořil v Lotyšsku a svůj román dokonce přizpůsobil lotyšskému literárnímu vývoji, a to ve dvou přepracováních v sovětském období: v roce 1941 a ještě důkladněji v roce 1975. Ačkoli Zariņš zdaleka nebyl oblíbencem sovětského režimu, toto jeho dílo bylo bráno na milost a ve své době dokonce mimořádně ovlivnilo i jiné druhy umění. Naposledy byl román vydán v roce 1985 a zřejmě proto, že se zaměřuje na hrdinskou kapitolu národní historie, je dodnes oblíben.

Kaugurské povstání bylo pokračováním a jakýmsi vyvrcholením rolnických nepokojů v ochranovským hnutím emancipovaném Livonsku v sedmdesátých a osmdesátých letech 18. století a stalo se předzvěstí zrušení nevolnictví v roce 1819. Historická fakta, z nichž autor románu vycházel, jsou zhruba tato: když baron v Kokmuiže potvrdil dosavadní doplňkový odvod naturálních dávek, z jejichž prodeje se hradila daň, rolníci barona podezřívají, že před nimi tají patent Alexandra I., kterým by byli osvobozeni ze závislosti na německém panstvu a podřízení přímo carovi. Ve dvou ochranovských modlitebnách proto byla připravena několikátýdenní protestní stávk a rusky psaná petice generálnímu gubernátorovi. Baron volal na pomoc soud a vojsko, to však bylo vysláno až tehdy, když se podobné události odehrály v nedalekém Kauguri. Tam byli rolníci nejen tělesně potrestáni, ale řada z nich byla uvězněna, načež se shromáždilo několik tisíc venkovanů vyzbrojených holemi a kosami, aby je osvobodili. Po údajném napadení jednoho z vojáků a zapálení panského chléva začalo vojsko střílet do davu z pušek a poté i z děl. Za oběť padlo celkem čtrnáct rolníků, následovaly další tělesné tresty a několik osob bylo posláno do vyhnanství na Sibiř.

²⁴⁶ K. Zariņš (vl. jm. K. Žagars, 1889–1978), pocházel z kuronského přístavu Liepāja a jeho rod pravděpodobně nebyl spojen s ochranovským hnutím. Za revoluční činnost byl od roku 1906 opakovaně vězněn, často pobýval v Rusku, též ve vyhnanství. V nezávislém Lotyšsku pracoval jako úředník, redaktor a velmi plodný prozaik a dramatik. Zvláště na počátku jeho tvorby byl patrný vliv symbolismu, poetiky E. A. Poea a F. M. Dostojevského, jeho prózy jsou zaměřeny psychologicky a sociálně eticky, životy postav v nich ovlivňují temná tajemství z minulosti, jejich vášně a neodvratný osud. Sovětské období autor prožil v ústraní a nová díla nepsal, pouze dvakrát přepracoval svoje hlavní dílo, historický román *Kaugurieši* (Kauguřané, 1938). Jeho druhá varianta vznikla v roce 1941, podle ní byl natočen první celovečerní film v sovětském Lotyšsku, poté byl román důkladně přepracován v roce 1975. Stal se jedinou velkou lotyšskou prózou, která inspirovala řadu obrazů a soch, zejména monumentální plátno *Zemnieku sacelšanās Kauguros* (Rolnické povstání v Kauguri, 1945) Oto Skulmeho, a také stejnojmennou symfonii (1961) Arturse Grīnupse.

Vedle sociální nespravedlnosti tehdy sehrála negativní roli i přezíravost a povýšenost německobaltské aristokracie, která Lotyšce označovalo jako „Neněmci“ (*Undeutsche*). Podíl ochranovského hnutí na procesu rolnické emancipace byl nesporný a částečně ho oceňovala i komunistická historiografie: „Ochranovským [...] se podařilo získat důvěru rolnických srdcí, protože se přiblížili panstvem opovrhovanému Lotyši jako člověku, který je schopen náboženského prožitku, a proto je rovnocenný. Touto cestou vznikly první organizace, které nebyly podřízeny panské kontrole – sektářské bratrské sbory. Fanatismus sektářů byl někdy blízký utlačené třídě, zvláště na svém počátku“ (SVARĀNE 1985, 222). V tomto ideologizovaném komentáři se dokonce objevuje námitka, že jedna z mála explicitně ochranovských postav románu *Briežu Pēteris* hraje neprávem roli prázdného mluvky: „Mezi povstalci fakticky museli být členové bratrských obcí, protože nikde jinde neměli tolik modliteben jako ve valmierské farnosti“ (tamtéž, 237). Laskavý a vstřícný ochranovec, „vážený stařec s bílým šátkem kolem krku“ (ZARIŅŠ 1985, 39), který před kostelem hlásá Boží odpuštění a brzký příchod Posledního soudu, místy působí až karikujícím dojmem, což ukazuje, že autorovi tato livonská tradice nebyla příliš blízká. Ochranovec si stěžuje na oslavy jánského svátku a jiné pohanské přežitky a spolupracuje s osvícenou baronkou, která podobně jako její předchůdkyně Hallart přeje rolníkům, ovšem hlavně ochranovským. Nakonec autor svého ochranovce bere na milost: „Věděl, že jen s božím slovem se žít nedá, že se musí myslet také na světské věci, dokonce i na vzdělání rolnických dětí“ (tamtéž, 102).

Toto Zariņšovo dílo „dlouho zůstalo jediným historickým románem v lotyšské literatuře, který se přísně drží historických dokumentů“ (KIRŠENTĀLE 1985, 5). V sovětském období, kdy byla ideologicky kritizována autorova předválečná tvorba, byli přepracovaní *Kaugurāne* považováni za vrchol Zariņšova díla, neboť v nich „zaznívá vášnivá obžaloba násilníků a morálních pokrytců všech dob“ (tamtéž, 6) a účastníci povstání se v nich „stali symbolem touhy národa po svobodě a potvrzením možnosti si tuto svobodu vybojovat“ (tamtéž). Těmito symboly jsou zejména čtyři hlavní postavy – vůdci povstání: nevolník, čeledín, svobodný rolník a panský kočí, který se přistěhoval z Kuronska (autorova rodného kraje) a má odbojného, ale poněkud lehkomyšlného ducha. Mezi místními strůjci povstání se šířily Merkelovy myšlenky (to však není historicky potvrzeno) a povstání bylo bráno velmi vážně, s plnou odpovědností a s vědomím bratrské solidarity. Nevolník Vītelu (nominativ Vītelis) Pēteris a po něm dav opakovaně volá (což je doloženo): „Žádáme osvobodit naše bratry!“ (ZARIŅŠ 1985, 184) „„Naše bratry, naše bratry!“ dav lidu jako by už zpíval mši Posledního soudu“ (tamtéž, 183). Vītelis při výslechu říká doslova totéž, co ochranovském rukopisu Jan Hus: „Dělejte si se mnou, co chcete!“ (tamtéž 193, srov. kap. 5.2.2.) a v jeho

duchu prohlašuje: „To nebyla vzpoura. [...] Žádali jsme svou pravdu!“ (tamtéž) Jiný rolník při požadavku na zrušení tělesných trestů sebevědomě argumentuje rovností před Bohem: „My už nejsme žádní pohani, jsme stejní křesťané jako naši páni, a kdoví, možná ještě opravdovější“ (tamtéž, 57). Román vrcholí střelbou do rolníků a následným výkonem trestů, který je popisován velmi podrobně a sugestivně. Odboj však nebyl marný: zachoval se v lidovém vyprávění i v písních a urychlil potřebné reformy.

K přepracování díla Zariņše přiměla autocenzura: původní text sám odmítal vydat, protože s ním nebyl spokojen. Román byl zkrácen a soustředěn na důležité události a dialogy hrdinů, čímž nabyl větší dramatickosti, zároveň byl stylisticky obohacen. Podstatná byla radikalizace postav, a to jak rolnictva, tak panstva: Vítelis se tím vzdálil od svého původního, zřejmě ochranovského ducha a zvýrazněny byly negativní rysy utlačovatelů. Ochranskému hnutí, ztělesněnému nábožensky blouznivým oblíbencem místní osvícené baronky, autor přiznává jistou racionalitu a péči o vzdělání, jinak ale jeho zásluhy o rolnickou emancipaci nedoceňuje. Vůdci povstání však konají v ochranovském duchu: se vši vážností, s vědomím bratrské solidarity, argumentují spravedlností, rovností před Bohem a pravou vírou. Zariņšův román se tak zařadil do zatím ještě neúspěšného úsilí o společenskou nápravu, o odstranění zvěle a útlaku, o dosažení Komenského „životního klidu“, jak jej započaly *Časy zeměměřičů* bratrů Kaudzīteových, Poruksovi *Ochranovští*, Baumanisův cyklus i Vecozolsův román, o němž pojednáme v následující kapitole. I když román *Kauguřané* a jeho děj pocházejí z jiné doby, typ jeho názvu, jeho námět, realistický styl, mimoestetické funkce, normy a hodnoty v mnohém připomínají Jiráskovy *Psohlavce*, kteří v lotyštině vyšli časopisecky dva roky před Zariņšovým dílem a poté znovu po válce. Zariņš je pravděpodobně znal, ovšem genetické souvislosti mezi oběma díly prokázat nemůžeme.

5.4.3. Vecozolsův chiliasmus

V meziválečném období ochranovskou tradici explicitně reflektoval zejména román Jūlijse Vecozolse²⁴⁷ *Lai nāk Tava valstība* (Přijď království tvé; něm. časopisecky 1917, lot. knižně 1922). Podobně jako Kaudzīteové a Poruks v něm autor ztvárňuje ochranovské hnutí v posledních desetiletích 19. století, kdy už oficiálně neexistovalo a přežívalo jen neformálně v ideálech a činnosti jeho přívrženců. Děj románu je doveden na práh revoluce roku 1905 a v několikastránkové citaci životopisu nejstaršího člena ochranovského rodu se vrací až do švédských časů. V historických exkurzech je ochranovské hnutí líčeno jako jediná naděje utlačeného národa a jako jeho sjednotitel ve víře a lásce, zmíněno je také jeho pronásledování ze strany církve, německých baronů i ruské správy. Knihu autor věnoval památce svého otce, kterého, možná inspirován stejnojmennou Auseklisovou povídkou, nazývá „žďářitelem“ (*līdumnieks*), a to v doslovném i přeneseném významu „průkopník“. Dále ji věnoval památce svého děda, který k němu promlouval „ze svých starých rukopisů. Vedle Bible byly tyto rukopisy moje kniha knih“ (VECOZOLS [1917], 5). Ačkoli autor prožil velkou část života v cizině, „v duchu se vždy znovu vracel do **země rukopisů**“ (tamtéž, zvýraznil P. Š.).

Vecozolsův otec byl také předlohou hlavní postavy románu Krišjānise Tūterse, který vede poslední, už jen neformální bratrský sbor. Tūters je v nejlepším věku, je vždy pečlivě upraven, přísného vzezření, současně však „dobrosrdečnost a úctu vyjadřovala celá jeho postava“ (tamtéž, 7). V jeho domě nejsou obrazy Boha či Krista, to považuje za modloslužbu: visí tu jen nápis „Přijď království Tvé!“. Vedle *Bible* má několik knih po otci, z nichž si nejvíc váží sbírky starých ochranovských rukopisů, a v tajnosti drží dědův životopis, který obsahuje myšlenku duchovní vzpoury. Tūters u svého domu vyžďářil posvátný březový háj jako nežádoucí symbol pohanství. Dostává se do konfliktu s místním baronem, když se zastane osiřelé služebné ze zámku: baron ji svedl a dívka se nakonec rozhodne pro smrt

²⁴⁷ J. Vecozols (1884–1945) pocházel z ochranovské rodiny z livonské Nītaure, účastnil se revoluce roku 1905 a poté na několik let emigroval do západní Evropy a Ameriky. Zapojil se tam do lotyšského dělnického hnutí a redigoval jeho list *Proletariets* (Proletář). Za první světové války a po ní působil jako novinář ve Švýcarsku, tam a také ve Francii studoval filozofii, literární vědu, uměnovědu, filologii a národohospodářství. V Lotyšsku žil v letech 1921–1923 a 1932–1944, pracoval jako novinář, bankovní úředník a překladatel divadelních her. V roce 1944 emigroval do Německa, kde záhy zemřel. Zanechal po sobě rozsáhlé prozaické, dramatické, překladatelské, literárněvědné a publicistické dílo, částečně publikované v zahraničí, které je dnes v Lotyšsku poměrně málo známo. Jeho tvorba vychází jak z ochranovské tradice, tak z domácího hnutí *dievturība*: jeho ideálem je mravní čistota, jednota slov a činů, jeho postavy jsou naproti tomu často v moci svých vášní. Román z nedávné současnosti *Lai nāk Tava valstība* (Přijď království Tvé) byl v roce 1917 publikován nejprve německy (v curyšském časopise *Volksrecht*), v lotyštině vyšel v roce 1922 a poté v roce 1973 v lotyšském exilovém nakladatelství *Tilts* ve Spojených státech.

v jezeře. Baron Tütersovi hrozí soudem za buřičství a vyhnanstvím na Sibiř, ale nakonec tomu zabrání baronova žena, kterou Tüters vyléčil z psychické choroby zpovědí a rozhřešením. Tüters odporuje i místnímu pastora: „ukazatelem naší cesty nejste. Vy sám jste zbloudil. [...] Náš vůdce je Ježíš Kristus, který je naším bratrem. Náš ochránce a rádce je Bůh, jehož jsme děti. [...] Vaše církev není církev lidu, ale církev pánů. Protože vy sami jste páni a vládci. [...] Z království našeho otce, království pravdy, lásky, bratrství a rovnosti jste udělali království nespravedlnosti, lži a moci“ (tamtéž, 61–62).

Tüters si nerozumí ani se svými syny, z nichž nejmladší Ğirts studuje v Rize, chce pracovat pro národ, pomáhat chudým a účastnit se osvobozenického boje, „pozdvihnout meč za trpící lidstvo“ (tamtéž, 118), nakonec se účastní revoluce a prchá do Ruska. Otec jeho ambice a bojovnost neschvaluje a poučuje ho takto: „Není hrdinou a vítězem ten, kdo září ve slávě vítězství, ale ten, kdo bez velkého hluku, zato v těžké a činorodé práci činí možným a snesitelným náš život. Naše historie je bezejmenná. Bezejmenní hrdinové učinili náš život snesitelným. Tito bezejmenní zvítězí“ (tamtéž). Další syn Valdis se stává proletářem a slibuje pomstu baronovi. Když Tüters navštíví Rigu, „mezi davy tisíců dělníků, skrz dým a páru, nad hromadami peněz, zboží, loděmi a stožáry, v domech, továrnách a palácích, v této změti různých jazyků a lidí, v záhadném toku života“ (tamtéž, 263) volá po Božím království.

Tuto ústřední myšlenku románu Tüters rozvádí při jednom ze svých kázání: „Naše nejvroucnější přání je: Přijď království Tvé! Ale království k nám nemůže přijít, dokud zlo a křivda – ďábel – žije v našich srdcích. Musíme ho vyhnat láskou, láskou k bližnímu. [...] musíme připravit cesty k bližnímu, které jsou zarostlé trním a bodláčím. Skály a propasti stojí v cestě. Ale urovnejme tuto cestu, abychom byli připraveni pro království, které k nám musí přijít“ (tamtéž, 77). Na jiném místě Tüters říká, že nejde jen o bratry ve víře, ale o celý národ, o jeho získání pro celonárodní víru: „Až se národ jednou obrátí, pak jeho okovy samy o sobě spadnou. Pak přijde jeho království s jeho pravdou!“ (tamtéž, 161). Tímto královstvím rozumí lepší, nový život i lidi na zemi: „Poslední soud není nic jiného než podobenství o zániku nespravedlivých vládců a nespravedlivého pozemského uspořádání. [...] Právě přišel čas, kdy volání ‚Přijď království Tvé‘ musí znít po celém světě“ (tamtéž, 188). Tüters cituje také biblické proroctví o tisícileté říši pokoje. V lotyšské literatuře patrně nenajdeme výraznější projev chiliasmu, který byl tak charakteristický pro Komenského. Stejně jako Komenský také Tüters volá po aktivní všenápravě v Kristově jménu, po všelidském smíru, po přípravě království Božího na zemi. Toto volání přichází do doby na přelomu století, kdy se v lotyšských městech začíná šířit dělnické hnutí a jeho nové náboženství – marxismus.

Zásluhy ochranovské Jednoty bratrské v době krajního útlatku a nesvobody Lotyšů hodnotí Vecozols takto: „Bratrské sbory přinesly do země tajemnou sílu a moc. Sílu utlačených: bratrství. Rozvíjely lidské city, výměnu myšlenek, činnost. [...] Rozkvetla vzájemná láska, soulad, jednomyslnost. A čistota srdce byl tím zázračným květem, který všichni hledali. Boží slova shromažďovala národ. Vynikly silné osobnosti, jejichž duchovní sílu nikdo předtím netušil. Stali se oduševnělymi hlasateli lásky k lidstvu“ (tamtéž, 68). Autor popisuje i symbiózu ochranovství s domácím pohanstvím: „I když semeno ochranovství přicházelo z ciziny, jeho výhonky se polotyšily. [...] Všude, kde jsem potkal věřícího Lotyše, jeho představa o Bohu nebyl biblický Bůh, ale pokřtěný Pěrkonš [obdoba slovanského Peruna – pozn. P. Š.]. Dobrotivý tatíček bojující s královstvím Běsů, který pomáhá pracujícím lidem, přináší jim pravdu a bratrství, bojuje za říši světla [...] láskou, dobrosrdečností, čistotou srdce, pravdou a bratrstvím [...]“ (tamtéž, 275–276).

Tradiční realistické vyprávění je prokládáno rozvláchnými a patetickými kázáními, výklady, citacemi a dialogy, v nichž autor předkládá své náboženské a politické koncepce. (Neo)romantickou tendenci románu pak podtrhují vybraná motta světových i domácích osobností, například J. J. Rousseaua, V. Huga, J. Rainise. Hlavní slabinou díla je jeho výrazná explicitnost, která nenechává příliš mnoho prostoru čtenářově aktivitě, nám však dobře dokumentuje autorovy ochranovské ideály v konfrontaci s nastupující revoluční dobou. Hlavní hrdina je silně idealizovaný, je dokonce přirovnáván k samotnému Kristu (tamtéž, 32), ale českému čtenáři by mohl připomínat spíše Jana Husa: „Velmi pevně Tüters zastává své pojetí spravedlnosti a pravdy. [...] Nepodřizuje se moci, ale pravdě. Nedělá nic proti svému svědomí. Tím se Tüters stává [aniž by si to uvědomoval – pozn. P. Š.] sociálním bojovníkem v novodobém pojetí [...]“ (VEINBERGS 1936, 161). Není proto překvapivé, že v soudobých sociálních zápasech se z obou jeho synů stávají revolucionáři.²⁴⁸

Vecozols, podobně jako Baumanis, ve svém románě ukazuje hluboké zakořenění ochranovské tradice v Lotyšsku, v „zemi rukopisů“. Ochronovské společenství je oproti „panské“ luterské církvi „církvi lidu“, hlásá bratrství jako sílu utlačených, lásku k bližnímu,

²⁴⁸ Názory na vztahy mezi křesťanstvím a socialismem byly u nás v poslední době dobře dokumentovány (ČEJKA 2008–2009): patří k nim i myšlenka švýcarského teologa Leonharda Ragaze, že „socialismus a komunismus jsou [...] v podstatě výrazem lidské touhy po Božím království“ (MOLNÁR [1946], 48). Např. analýza lidové religiozity východních Čech 18. a 19. století jako oblasti největší věroučné různosti, včetně rozšířenosti tajného nekatolictví, ukazuje, že zde ve druhé polovině 19. století vedle rozšíření spiritualismu došlo též ke „svébytné recepci socialistických a komunistických myšlenek“ (NEŠPOR 2006, 11). Implicitně náboženský charakter měla při svém vzniku česká sociální demokracie a později i KSČ: „Tyto strany totiž vytvářely lokální buňky svým sociálním dosahem a fungováním *de facto* sektářské, nabízely novou víru v deterministický světový řád, novou naději výrazně soteriologické povahy a tak dále“ (tamtéž, 583 – zvýraznil Z. R. N.).

čistotu srdce, pravé křesťanství a vyzývá k aktivní přípravě na Boží království, které má sociální a národní rozměr. Tūters neschvaluje revoluční myšlenky svých synů, ale svou výchovou je k nim nechtěně připravil, podobně jako ochranovství spontánně založilo odbojné tradice v Livonsku. Vecozolsovou (Tūtersovou) cestou všenápravy lidstva v očekávání příchodu Božího království končí naše sledování několika příbuzných cest ke Komenského „životnímu klidu“, jak je nabídli Kaspars bratrů Kaudzīteových, Poruksova Aleksandra, Baumanisovi ochranovští v čele s Davidem a Zariņšūv Vītelis.

6. CELKOVÉ SHRNUÍ A ZÁVĚRY

V úvodní části jsme ukázali návaznost této práce na český a slovenský komparatistický výzkum lotyšské literatury a dějin a zároveň jsme konstatovali, že meziliterární vztahy jsou aktuálním tématem také v Lotyšsku, kde styky s literaturou českou zatím nejkomplexněji shrnul autor této práce. Jeho další výzkum nasměroval nejprve lotyšský projekt *Literatura a národní identita*, zaměřený na obrozené literatury „malých národů“, od roku 2006 pak čerpal inspiraci na každoročních konferencích *Lotyšská literatura a náboženství* s pravidelnými ochrannými tématy. Metodologicky autora orientovala zvláště brněnská konference *Baltské jazyky v proměnách metod* (2008), na níž T. Hoskovec, v rámci svého celostního strukturalistického pojetí filologie navazujícího na dílo P. Trosta, od literární vědy požadoval výzkum smyslu konkrétních textů, v nich obsažených kulturně-sociálních norem a zaměření na menší textové soubory vycházející ze společného ohniska (genetického zdroje). Tázání po smyslu konkrétního textu a hledání v něm obsažených norem jsme považovali za blízké Parolkovu důrazu na „vnitřní svět literárního díla“ (D. Lichačov), pojímaného jako druhotný modelující systém (J. Lotman). V modifikované podobě jsme přijali rovněž Parolkovu orientaci na literární vývoj a typologii tvůrčích osobností: zkoumali jsme transtextuální návaznosti v lotyšské ochranné literatuře a různorodá sémantická gesta jednotlivých tvůrců. Nakonec nás inspirovalo pojetí literární komparistiky pěstované na pražské filozofické fakultě: za předmět komparistiky jsme si vytyčili hledání souvislostí mezi obory, tradicemi a kulturami a především těch pojmů a hodnot, které tvoří předchůdnou půdu uměleckých a myslitelských realizací.

Cílem naší práce bylo bádání o určitých lotyšských kulturních tradicích, u nichž přicházely v úvahu české kontexty, a to na základě konkrétních lotyšských textů a jejich smyslu, který je kontextem spoluvytvářen. Podle J. Lotmana jsme tradici pojali jako systém textů, v nichž jsme sledovali určité funkce, normy a hodnoty (definované podle J. Mukařovského), a to jak estetické, tak především mimoestetické, neboť právě v nich jsme našli těžiště českých kontextů. Kontexty J. Lotman nazývá „paměť textů“, podle komunikačního modelu R. Jakobsona určují poznávací funkci jazyka a podle P. Ricoeura mají konstitutivní úlohu pro chápání smyslu textu, tedy pro jeho adekvátní recepci. Soustředili jsme se na kontexty tradice kultury, kterou Lotman pokládá za jeden ze systémů sémiosféry, za určitý intelektuální mechanismus („myslící svět“), izomorfní s textem i s vědomím tvůrčí osobnosti. Kultura se podle Lotmana vyznačuje především organizovaností, projevující se

v generaci určitých norem, a z hlediska sémiotiky má tři hlavní funkce, které jsme sledovali i v našem textu: mnemonickou (uchovávání tradice), komunikační (recepce tradice v určitých kontextech) a kreativní (transformace tradice). Podle svého původního slovního významu je pak kultura „kultivací“ a takto ji definoval i lotyšský básník I. Ziedonis: jako soubor zlepšení (náprav), jehož cílem je prosperita lidské společnosti. Inspirováni V. Macurou jsme se pokusili o dialogický pohyb mezi přístupy strukturálně-sémiotickými a recepčně-hermeneutickými, mezi syntézou a analýzou, dedukcí a indukci, s těžiskem v konkrétních jevech. Pojetí kultury jako společenské „kultivace“ nás nakonec přivedlo k nápravnému dílu Komenského a Jednoty bratrské v Lotyšsku, které se z hlediska našeho tématu ukázalo jako klíčové. Komenského jsme zvolili za průvodce naším bádáním také proto, že jde o velkou symbolickou osobnost české vzdělanosti, která předjímalá řadu moderních humanitních věd a jejich metodologií, jako je sémiotika, strukturalismus či komparatistika. Ke strukturaci tématu jsme využili Komenského program nastíněný v *Panaugii*, ve druhé kapitole jeho životního díla *Obecné porady o nápravě věcí lidských*, totiž program nápravy tří „lidských věcí“ v tomto pořadí: „moudrost myslí“ (vzdělání), „zbožnost srdce“ (náboženství) a „životní klid“ (politika).

Než jsme přistoupili ke zkoumání lotyšských kulturních tradic souvisejících s těmito oblastmi a jejich českých kontextů, považovali jsme za potřebné podat základní historická fakta o Lotyšsku, jeho správně politickém rozdělení a obyvatelstvu, o vztazích mezi pobaltskými zeměmi, o náboženské situaci a počátcích literatury v Lotyšsku a současně provést dvě předběžná typologická srovnání lotyšského národního obrození jako doby konstituování lotyšských národních tradic (2. část). Konstatovali jsme při tom řadu podobností se situací českou a jako hlavní obecné rysy lotyšské kultury, které sdílí zvláště s kulturou estonskou, částečně i litevskou, a jimiž se do značné míry liší od kultury české, jsme určili:

1. relativně pozdní christianizaci a s ní spojený opožděný vstup do evropské historie; absenci vlastní státnosti až do roku 1918;
2. výraznou konzervaci archaických rysů původně zemědělské kultury, včetně poměrně konzervativní etiky, zčásti vzniklé pohansko-křesťanskou synkrezí;
3. vysokou schopnost multietnické, multikulturní a multikonfesní koexistence.

Vzájemné historické kontakty mezi pobaltskými národy byly komplikovány jednak jazykovými bariérami (vzájemně nesrozumitelná baltská lotyština a litevština oproti ugrofinské estonštině), jednak správně politickým a konfesním rozdělením. To se ovšem

netýkalo Livonska, v němž do roku 1918 bylo pod různými vládami spojeno severní Lotyšsko s jižním Estonskem. Právě tento útvar byl pro lotyšské i estonské národní obrození rozhodující, zejména díky tartuské (dorpatské) univerzitě a ochranovskému hnutí, a proto jsme se na toto území, přesněji na jeho lotyšskou část (Vidzemska) zaměřili.

Z náboženského hlediska jsme zaznamenali tyto odlišnosti od českých zemí:

1. Lotyšské obyvatelstvo je rovněž konfesně rozděleno, ovšem v západní a střední části země, která je z kulturního hlediska rozhodující, převažuje luterství (do určité míry adoptovalo i ochranovské dědictví); katolictví se pod polským vlivem prosadilo na východě a pravosláví vyznává převážně slovanská část obyvatelstva.
2. Lotyšská společnost nemá výraznou zkušenost s násilnou rekatolizací, nýbrž s násilnou christianizací; proto lze říci, že český staletý konflikt mezi katolickým a evangelickým vyznáním má v Lotyšsku jistou obdobu v napětí mezi pohanstvím a křesťanstvím, ovšem s častými případy synkrece.
3. Přípravy rozhodující fáze lotyšského národního obrození se zásadně účastnilo evangelictví (ochranovské bratrství), což Lotyše ve stejné době sblížovalo spíše se Slováky než s Čechy. Svěbytnou lotyšskou evangelickou (zejména ochranovskou) kulturní tradicí, částečně synkretizovanou s pohanstvím, je „kultura srdce“, v níž jsme našli podstatné souvislosti s českou náboženskou reformací.

Lotyšská literatura byla až do příchodu ochranovského hnutí do Livonska v 18. století převážně v rukou místních německých luterských pastorů, z nichž nejvýznamnější G. F. Stender působil v Kuronsku. Literatura vytvářená etnickými Lotyši začala ochranovskou tradicí, časově a částečně i obsahově se kryjící se závěrečným obdobím tradice německobaltské, zejména osvícenské, nejprve klasicistně racionalistického a didaktického typu (G. F. Stender), poté typu preromanticky senzualistického a společensky a národně emancipačního (G. Merkel). V 19. století na druhý typ navazovala písemně zaznamenaná celonárodní tradice folklorně-mytologická, kterou v „odosobněném“, respektive „vlasteneckém“ romantismu rozvinuli mladolotyši a jejich pokračovatelé (J. Alunāns, K. Barons, Auseklis). Ochranovská tradice, která vycházela z pietismu s prvky českobratrství, v 19. století sehrála výraznou roli v počátcích předvědecké historiografie (M. Kaudzīte), realistické prózy (bratři Kaudzīteové) a v „individualizujícím“ romantismu a neoromantismu (J. Poruks); ve 20. století pak pokračovala hlavně v historické próze a v tradici postav „lidí čistého srdce“.

Ve vývoji lotyšské literatury jsme našli určité paralely s literaturou českou, jejíž novodobá tradice podle A. Nováka začíná J. Jungmannem (v Lotyšsku J. Alunānsem). V 19. století v ní byl kultivován princip řečnický (J. Kollár; v Lotyšsku G. F. Stender a autoři vzeší z ochranovského hnutí, zejména J. Ruģēns, případně M. Kaudzīte), princip hudební (F. L. Čelakovský, resp. K. J. Erben; v Lotyšsku vlastenečtí romantikové) a princip vizuální s korespondencí vnějšího a vnitřního světa (K. H. Mácha a pozdější lotyšští neoromantikové J. Poruks, K. Skalbe, F. Bārda). Většina těchto lotyšských autorů byla více či méně spjata s ochranovským hnutím, což potvrzuje jeho nesporný podíl na konstituování národní literární tradice.

Řadu podobností jsme našli také při orientačním srovnání typologie lotyšské obrozenské kultury z hlediska sémiotického podle V. Macury a historicko-sociologického podle M. Hrocha. Macurovo české „tvarosloví“ dobře odpovídá lotyšskému, v němž chyběla snad jediné mystifikace typu českých *Rukopisů* (tu Lotyši explicitně odsoudili). Za specifika lotyšského národního obrození považujeme:

1. dominanci idejí evangelických (včetně česko-bratrských) a současně předkřesťanských (včetně panteismu) s častými případy synkreze;
2. zakladatelský význam lotyšské jazykové a literární činnosti pastorů německého původu, přičemž etničtí Lotyši poprvé vstupují do literatury až v rámci ochranovského hnutí v 18. století;
3. relativní zpoždění vývoje lotyšské kultury, která se vyrovnává s vývojem evropským až na přelomu 19. a 20. století.

V analýze lotyšského národního hnutí z pera M. Hrocha se nám z našeho pohledu nezdá dosti přesvědčivé zařazení tohoto hnutí k takzvanému retardovanému typu (obdobně jako litevské či slovenské) a spíše se kloníme k typu integrovanému (jako je obrození estonské nebo české), případně k typu přechodnému. S tím souvisí větší váha, kterou přikládáme takzvané přípravné fázi A, v níž Hroch podle našeho názoru nedocenil přínos německobaltský a zajisté z důvodů dobově omezené přístupnosti příslušné odborné literatury opomněl rozhodující staleté působení ochranovského hnutí od 30. let 18. století. Jinak s Hrochovými závěry plně souhlasíme a při srovnání s jeho popisem české situace nacházíme ještě další lotyšské paralely. Výraznou odlišností bylo to, že se lotyšská národní agitace nerozvinula před úplnou likvidací feudální závislosti rolnictva nebo že řada významných obrozenců působila mimo lotyšské území, tedy v Rusku.

Vlastní jádro našeho bádání jsme strukturovali podle tří základních principů, které jsme vzájemně kombinovali:

1. Podle druhu převažujících mimoestetických funkcí, norem a hodnot a inspirování Komenským jsme látku zhruba rozdělili na oblast vzdělání, respektive poznání („moudrost rozumu“), náboženství a zároveň etiky („zbožnost srdce“) a na oblast zahrnující zejména procesy sociální, národní a politické, spolu s jejich historickou reflexí a budoucími vizemi („životní klid“).
2. V celém výkladu jsme zachovávali princip chronologický, respektive vývojový, který přirozeně odpovídal i Komenského všenápravnému postupu. Ten byl svým způsobem realizován rovněž v Pobaltí: prostřednictvím vzdělání a vědy šlo o kultivaci moudrosti, zbožnosti a nakonec celého života společnosti.
3. Podle transtextuálních vztahů (G. Genette) jsme korpus textů, který jsme nazvali „lotyšskou ochranovskou literaturou“, rozdělili na texty primární, sekundární a terciární.

Ve 3. části nazvané *Moudrost myslí* jsme se zabývali jednak přímými genetickými vlivy, jednak nepřímými typologickými paralelami Komenského ideového, především pedagogického a didaktického odkazu v Pobaltí a s ním nepřímo souvisejícími českými inspiracemi lotyšského národního obrození. Konstatovali jsme, že v Litvě a Kuronsku Komenský začal působit svým dílem v souvislosti se svými náboženskoirénickými a vzdělávacími snahami v Polsku (a v tehdy švédském Elbingu). Na ně navazovala činnost jeho příbuzných P. Figula a D. A. Jablonského ve Východním Prusku a v Litvě za politické podpory místních aristokratů (knížata Radvilové, tzv. Velký kurfiřt Fridrich Vilém I., Charlotta Kuronská). Do Livonska Komenského pedagogika a didaktika začala pronikat v rámci švédských vzdělávacích reforem, zejména díky založení tartuské univerzity (1632) a působení s ní spojených akademických osobností (J. Skytte, H. Heinius, J. G. Gezelius, B. G. Forselius, na konci 19. a na začátku 20. století pak J. Kvačala). V Rize se zachovala místní vydání *Světa v obrazech* (1682) a *Předsíně Dveří jazyků otevřených* (1685), která mohla být spojena s aktivitami českého exulanta J. F. Holíka. Určitý vliv mělo Komenského dílo i na dva jeho typologicky blízké protějšky: na překladatele lotyšské *Bible* E. Glücka a na vrcholného představitele lotyšského osvícenství G. F. Stendera. Zejména při srovnání posledně jmenované osobnosti s Komenským jsme našli výrazné podobnosti ve struktuře, ideovém obsahu a národním významu jejich díla. Podrobněji jsme analyzovali Stenderův slabikář *Abeceda v obrazech* (1787) a rolnickou encyklopedii *Knihy vysoké moudrosti o světě a přírodě* (1774), u nichž je velmi pravděpodobná jistá inspirace *Světlem v obrazech*. Na rozdíl

od Komenského byl Stender představitelem osvícenského racionalismu, byl orientován na exaktní přírodovědu, a aniž by jako luterský pastor opouštěl základy křesťanské věrouky (podobně jako Komenský měl blízko k myšlence Božího zjevení prostřednictvím přírody), svým dílem otevřel cestu k sekularizaci lotyšské literatury. Stenderovo nápravné úsilí nemělo tak univerzální aspirace jako u Komenského, avšak v lotyšské kultuře sehrálo obdobně zásadní roli.

Na Stenderovy vzdělávací snahy explicitně navázal mladolotyš J. Alunāns svým populárně-vědeckým sborníkem *Statek, příroda, svět* (1859–1860), za jehož motto si zvolil 92. báseň z Čelakovského sbírky *Růže stolistá* (1840), vyzývající k vlastenecké aktivitě. Báseň se setkala s mimořádným ohlasem zvláště v Livonsku, kultivovaném místním ochranovským hnutím, a po zhudebnění v roce 1909 se stala lotyšskou „hymnou práce“, která se zpívá dodnes. Analyzovali jsme překlad této básně, její recepci i architextuální vazby, přičemž jsme zjistili formální inspiraci poezií S. Kisfaludyho a ideovou předlohu v epigramu A. Mickiewicze a ve XLIII. sonetu Kollárovy *Slávy dcery*. K původně biblickému původu hlavního topu Čelakovského a Alunānsovy básně, totiž k přirovnání vlasteneckého skutku k zasetí zrna, nás přivedl jeden z útěšných spisů Komenského a jím z polštiny přeložená duchovní píseň. Lotyšská „hymna práce“ navíc částečně souzní i s Komenského odkazem: vyzývá k činorodé a neokázalé cestě ke světlu rozumu, která vede k národní prosperitě. Osvícenské světlo rozumu a biblický symbol pšenice nacházíme jen v překladu Alunānse, který se tak (neuvědoměle) přiblížil ke Komenskému více než autor českého originálu Čelakovský.

V lotyšském tisku 80. let 19. století jsme našli další důkazy o tom, že Češi byli vzorem pro kultivaci lotyšského národa: vyzdvihováni byli zejména F. Palacký, F. L. Rieger a činnost Matice české. Doložili jsme rovněž inspiraci reformy lotyšského písma českým diakritickým pravopisem (1908): oba její zdroje, jak mezinárodní vědecká transkripce, tak pravopis některých slovanských národů, jak známo, pocházejí především z Husovy reformy. Navíc mezi posuzovateli lotyšského pravopisu byl vedle ruského profesora Pogodina explicitně jmenován J. Zubatý.

Komenského jubileum v roce 1892 bylo v Lotyšsku využito v zápasech proti rusifikaci a za modernizaci školství: bylo publikováno několik článků, které podaly podrobný a dosti komplexní pohled na Komenského osobnost a dílo a založily tak tradici lotyšské komeniologie. Komenského duchovní odkaz byl hodnocen převážně kladně a jako hodný následování, jen občas se vyskytly výtky ke Komenského víře v revelace a k dalším

středověkým přežitkům v jeho myšlení, námitky byly také proti jeho kosmopolitismu. Ve 20. století se lotyšská komeniologie zaměřovala na Komenského pedagogiku a didaktiku, které i v konkurenci soudobých západních a poté sovětských metod explicitně ovlivnily řadu významných lotyšských pedagogů. Nová etapa pobaltské komeniologie nastala po jubilejním roce 1992, kdy se konalo několik konferencí, v Lotyšsku vyšlo zatím jediné Komenského dílo *Velká didaktika* a dvě domácí komeniánské knižní publikace: vysokoškolská skripta J. Anspakse (1992) a později monografie A. Zusāne (2000). Naším komeniologickým příspěvkem v této práci bylo rozšíření pohledu na Komenského odkaz v Lotyšsku dosud uvedenými textovými analýzami a typologickými srovnáními a v 5. části pak zkoumání architekturních vazeb livonského bratrského řádu a spisu o dějinách staré Jednoty bratrské na Komenského texty.

Za těžisko této práce považujeme 4. a 5. část, věnovanou působení ochranovského hnutí neboli obnovené Jednoty bratrské v Livonsku. Historie tohoto hnutí byla podrobně zpracována jak v Pobaltí, tak v Německu a tyto četné prameny jsme využili k rozšíření zatím jen stručných informací u nás. Ochanovské hnutí bylo nejpočetnější v Estonsku, kde mělo tři silná centra (Tartu, Tallinn, Saaremaa), zatímco v Lotyšsku se soustřeďovalo do širokého středu a na severovýchod Livonska; v Rize a později v kuronské Liepāji a jejím okolí bylo hnutí poměrně slabé. U obou národů sehrálo zásadní roli, do značné míry srovnatelnou s působením staré Jednoty bratrské v českých zemích a na Slovensku. V Livonsku začala Jednota působit v roce 1729, tedy dva roky po svém obnovení v Herrnhutu a tři roky před započítáním celosvětové misijní činnosti. Význam livonské diaspory podtrhuje skutečnost, že ji založil sám iniciátor celého hnutí Ch. David a že její území dvakrát osobně navštívil sám patron a biskup obnovené Jednoty hrabě Zinzendorf. V době zákazu v letech 1743–1764 (fakticky až 1817) hnutí působilo v ilegalitě a ve 40. a 50. letech 19. století vytvořilo ve své době největší diasporu na světě: v celém Livonsku měla až sto tisíc členů a přívrženců. Útlum její činnosti nastal po roce 1860, kdy ústředí v Herrnhutu zrušilo její zvláštní status (teprve o deset let později se obnovená Jednota vrátila do Čech). Od roku 1891 hnutí začalo samostatně působit v Kuronsku. V meziválečném Lotyšsku Jednota bratrská vyvíjela značnou aktivitu, měla vlastní periodika a podporu státních i církevních kruhů. Jejím čestným předsedou se stal významný teolog V. Maldonis, zároveň předseda Lotyšsko-československé společnosti. Za sovětské okupace byla část bratří fyzicky zlikvidována, v roce 1948 byla Jednota zrušena a roku 2001 znovu obnovena; dnes má asi 100 členů.

Výsledky tohoto hnutí, které bylo po sto třicet let první a jedinou lotyšskou národní organizací, byly pro lotyšský národ, jeho kulturu a identitu zcela zásadní:

1. první úspěšná christianizace lotyšského obyvatelstva, prosazení křesťanské morálky, včetně protialkoholické osvěty;
2. nejvyšší vzdělanost livonských rolníků v Evropě: až dvě třetiny gramotného dospělého obyvatelstva do konce 18. století; zvláštní úlohu přitom sehrála domácí výuka a důsledkem byla všeobecná emancipace, která se týkala i žen;
3. první zapojení etnických Lotyšů do tvorby ve všech literárních druzích a rovněž do tvorby divadelní (což však ještě neznamenal založení národních literárních a divadelních tradic);
4. zásadní podíl na vzniku tradice Svátků písní (dnes zapsaných na seznamu UNESCO): tento fenomén a zároveň hostování českých hudebníků v Lotyšsku jsme rozebrali ve zvláštní kapitole, v níž jsme také jako první česko-lotyšskou literárně-hudební památku identifikovali překlad údajné Husovy písně z roku 1587; na základě všech těchto skutečností jsme označili nedávnou lotyšskou „zpívající revoluci“ za vzdálenou příbuznou české „zpívající reformace“;
5. vytvoření specifického prvku venkovské architektury: kolem 120 ochranovských modliteben (obdoby starobratrských „zborů“);
6. kultivace řady tradic, které Lotyši sebereflektují jako charakteristické prvky „národní mentality“: vysoká prestiž vzdělání, srdečnost, estetický vkus, obliba květin, hojné užívání deminutiv, hřbitovní svátky a další; na druhé straně ochranovští potlačovali folklor;
7. vytvoření středních vrstev venkovského obyvatelstva, takzvané rolnické aristokracie;
8. vznik venkovské inteligence, zapojené do církevní i světské správy: tato vrstva se stala důležitou silou národního hnutí a formování občanské společnosti. Ačkoli hnutí hlásalo poslušnost, zastávalo se rolníků proti panstvu a jím emancipované rolnictvo vyvolalo řadu rebelií, které napomohly zrušení nevolnictví v Livonsku (1819).

Na základě uvedených historických fakt a s využitím Lotmanovy sémiotiky jsme se pokusili (re)konstruovat hlavní strukturálně-typologické charakteristiky livonské ochranovské kultury, tedy její „jazyk“ (Macurovo „tvarosloví“, sociokulturní kódy, normy). Dospěli jsme k závěru, že tato kultura se vyznačovala:

1. změnou magického sociokulturního modelu v náboženský;
2. posílením ternárních náboženských, kulturních a sociálních struktur;
3. přechodem od „kultury textů“ ke „kultuře gramatik“;
4. přeměnou ústní kultury mytického cyklického času v písemnou kulturu historického lineárního času;

5. vznikem alternativních duchovních, vzdělávacích, kulturních a postupně i národněmancipačních center v periferním hraničním sémiotickém prostoru, kde probíhal dialog s cizími texty, jehož výsledkem byla významná „lotyšská ochranovská literatura“ 19. a 20. století.

Poté jsme z obsahového hlediska srovnali livonské ochranovské ideové paradigma (podle Macury „pojmosloví“) s paradigmatickým českobratrským a německopietistickým a jako specifické prvky (Macurovy „ideogramy“), které livonské ochranovství sblížovaly, ať už geneticky či typologicky, spíše se starou Jednotou bratrskou než s Zinzendorfovým pietismem, jsme určili následující (v závorce uvádíme korespondenci s body výše uvedené strukturálně-sémiotické typologie):

- a) důraz na svobodu vyznání, pevnost osobní víry (ad 1);
- b) orientace na Boží spravedlnost, chiliasmus a vizionářství (ad 1);
- c) zapojení převážně neurozených laiků včetně žen do církevní struktury (ad 2);
- d) církevní řád a přísná kázeň (ad 3);
- e) udržování historické tradice pronásledované církve (ad 4);
- f) důraz na výchovu a vzdělání dětí (ad 5).

Českobratrství bylo tedy v livonském ochranovství přítomno podstatným způsobem, a to v rovině jak ideově-obsahové, tak strukturálně-sémiotické, přičemž hlavní inovace spatřujeme v rovině druhé.

Dále jsme zkoumali podmínky recepce ochranovských idejí v Livonsku. Ze sociálního hlediska se úspěšně prosadilo jednak díky počáteční podpoře místní pietisticky naladěné aristokracie (zejména M. E. von Hallart) i církevních kruhů, jednak díky prostému původu bratří z Ochranova (převážně z Moravy), kteří se začlenili do života místních venkovanů a naučili se jejich jazyku. V rovině ideové bylo podstatné prolnutí národního recepčního horizontu s univerzalistickým horizontem křesťanským: Ježíš se stal „spasitelem Lotyšů“. Jsme přesvědčeni, že dokonalá recepce ochranovského poselství byla usnadněna také místním folklorně-mytologicko ideovým paradigmatickým, které se navíc po staletí vyvíjelo vedle křesťanství za určité synkreze. Na konkrétních textech lidových písní, takzvaných *dain*, jsme ukázali hlavní příklady takových styčných bodů:

- 1. nezprostředkovaný, důvěrný vztah k božstvům;
- 2. posmrtný život;

3. Bůh jako původce sociální spravedlnosti;
4. sirotek a bílá barva jako symboly morální čistoty (částečná korespondence s biblickými symboly „čistého srdce“ a „bílého roucha“);
5. hluboká emocionalita zejména sirotčích písní;
6. Bůh vybízející k pracovitosti a čínorodosti.

Za nejdůležitější výsledek tohoto bádání považujeme náš koncept „lotyšské ochranovské literatury“ a její částečnou analýzu. S využitím pojmů Komenského a při zachování chronologie jsme ji rozdělil do dvou kapitol, přičemž v textech zařazených do 4. části *Zbožnost srdce* (kap. 4.3.–4.5.) dominují funkce, normy a hodnoty nábožensko-etické, tedy nadčasové a směřující spíše k individu, kdežto texty v 5. části *Životní klid* mají výrazný rozměr kolektivní (sociální, národní, politický) a časový. Dále jsme lotyšské ochranovské texty rozdělili do tří skupin podle jejich transtextuálních vazeb:

1. Texty primární považujeme za architexty: jde převážně o rukopisné, ale i některé tištěné texty vzniklé v rámci ochranovského hnutí a pro jeho potřeby. Nejde jen o čistě literární texty, ale estetická funkce je v nich více či méně přítomna.
2. Texty sekundární obsahují vedle architextuálních vazeb rovněž prvky metatextuální, intertextuální a paratextuální. Jsou to texty vzniklé mimo ochranovské hnutí (které ovšem explicitně reflektují) jako novodobé literární texty, tedy s dominantní estetickou funkcí, ale zároveň se zachováním silných funkcí mimoestetických.
3. V textech terciárních nacházíme více či méně prokazatelné architextuální rudimenty textů primárních, a to především v oblasti ideové, ale i žánrově-stylové. Je v nich zpravidla dále posilována funkce estetická a oslabovány jsou funkce mimoestetické.

Většina autorů všech tří skupin textů pocházela z Livonska a v ochranovském hnutí působili buď sami nebo – ve většině případů – jejich předci. To však pro nás nebylo rozhodujícím kritériem: mezi ochranovské texty jsme zařadili i ty, jejichž autoři žádnou biografickou souvislost s hnutím neměli. Rovněž jsme nekladli žádná časová ohraničení: všechny tři kategorie textů mohou vznikat (a sporadicky vznikají) i v dnešní době. Konfesní princip, který zvolili J. B. Čapek při výzkumu „československé toleranční literatury“ a M. C. Putna při bádání o „české katolické literatuře“, v našem pojetí dobře odpovídá „primárním textům“, zatímco texty sekundární a ještě více terciární mohly vzniknout i mimo ochranovské prostředí: přesto podle nás patří do společné oblasti „sémiosféry“.

Velká část textů, které řadíme k lotyšské ochranovské literatuře, byla již v Lotyšsku zkoumána: nejsoustavněji byly analyzovány primární texty (A. Apīnis, 1987), částečně texty sekundární (A. Veinbergs, 1936) a v poslední době je pozornost věnována také textům terciárním. Tento výzkum probíhá zejména v rámci cyklu konferencí *Lotyšská literatura a náboženství* a autor této práce ho pravidelně rozšiřuje o české kontexty.

Jádro primárních textů tvoří na pět set rukopisů z období od konce 18. století do začátku 20. století, dále k nim řadíme knižně vydané livonské bratrské dějiny M. Kaudzīteho (1877) a publikace v tisku (Rugēnsova a Brīvmalietisova báseň o Husovi, některé články z meziválečných bratrských periodik aj.). Rukopisy jako pololidová tvorba přinesly celé spektrum žánrů a stylů, na které navazovala pozdější lotyšská umělecká literatura: šlo o dogmatické texty, kázání, duchovní písně, (auto)biografické a historiografické spisy (včetně diarií), apokryfy, legendy, mystickou literaturu a zvláštní kategorii tvořil livonský bratrský řád. K dochovaným rukopisům spojeným s českými zeměmi patří překlad dvou autobiografií (M. Jäschkeho a J. Quittové), dva spisy částečně s předlohou Komenského (*Dějiny staré jednoty bratrské* podle D. Cranze a livonský bratrský řád) a dále anonymní spis o Janu Husovi. V budoucnu by zajímavé výsledky mohlo přinést srovnání lotyšských a českých bratrských kancionálů.

V části *Životní klid* (kap. 5.1. a 5.2.) jsme podrobněji analyzovali tři posledně jmenované rukopisy. Nedatovaný livonský bratrský řád (*Zákony Jednoty*) jsme porovnali se dvěma Zinzendorfovými statuty z roku 1727 a s Komenského *Řádem církevním* z roku 1632. U těchto dokumentů jsme konstatovali shodu ve všech třech bodech, které sám Komenský považoval za znaky pravé církve (učení podle evangelia, svatý život, zachovávání řádu) s tím, že český a ještě více lotyšský řád věnují zvláštní pozornost výchově dětí.

Emotivní spis o tragickém osudu Jana Husa nadepsaný *Příběh jednoho pravdivého svědka* (opis z roku 1835) se podobně jako příslušná pasáž *Dějin staré jednoty bratrské* (opis z let 1798–1891 a 1835) zaměřuje na Husův náboženský étos a je první z řady husovských textů, včetně několika básní: od J. Rugēnse až po sovětské období (implicitně U. Bērziņš a M. Čaklais). Husovu postavu v primárních textech považujeme za jeden z prototypů „lidí čistého srdce“, o nichž bude řeč dále.

U lotyšských *Dějin staré jednoty bratrské* jsme korigovali tvrzení, že částečně vycházejí z Komenského *Dějin pronásledování církve české*: ukázali jsme, že předlohou byla spíše *Historie českých bratří*, vydaná společně s Komenského řádem a dalšími spisy v Halle v roce 1702. Lotyšské českobratrské dějiny byly jednou z prvních (zatím ještě přeložených

a upravených) historiografických studií z pera etnického Lotyšše. Jakoby přímo na ni navázaly dějiny livonské Jednoty bratrské z pera M. Kaudzīteho, které obsahují též podrobnou informaci o české Jednotě a analýzu příčin úpadku lotyšského ochranovského hnutí.

Explicitní reflexe livonského ochranovského hnutí jsme našli v jednotlivých dílech následujících autorů: do lotyšské nezávislosti G. F. Stender, Auseklis, M. a R. Kaudzīteová, Apsīšu J., J. Poruks, R. Blaumanis, Sudrabu E.; v meziválečném období a v exilu J. Vecozols, K. Skalbe, J. Veselis, K. Zariņš, A. Baumanis; v sovětském období A. Sakse, A. Grigulis, G. Priede; po roce 1990 J. Kalniņš, Dz. Sodums, K. Vērdiņš. Zvláštním případem je anonymní báseň o Husovi z roku 1913. Tyto texty jsme nazvali sekundárními a vedle vazeb architekturních (ideových, žánrově-stylových) a většinou i metatextuálních (hodnocení ochranovského diskurzu) v nich nacházíme ojedinělé vazby intertextuální (Poruks, Baumanis) a paratextové (Vērdiņš). Kladné hodnocení hnutí převládá v období do začátku druhé světové války a v exilu, záporné v období socialismu, přičemž autoři s hnutím osobně spjatí k němu mají často ambivalentní vztah (zejména Auseklis, M. Kaudzīte, Poruks, naopak bez výhrad hnutí hodnotí Vecozols). Žánrově jde převážně o realistické prózy (též s vlivy /neo/romantismu, neobaroka či socialistického realismu), ojedinělá je explicitní reflexe ochranovství, respektive jeho představitelů v dramatu (Poruks) a v poezii (Sudrabu, Vērdiņš). Zaměřili jsme se na pět autorů (první dva v kap. 4.4., další tři v kap. 5.4.), jejichž díla z hlediska lotyšské ochranovské literatury považujeme za nejhodnotnější.

V jednom z prvních pobaltských románů *Časy zeměměřičů* (1879) bratři Kaudzīteová ústy postavy Kasparse vyjadřují úctu k ochranovské víře doprovázené skutky a mravním příkladem, na druhé straně příkře odsuzují elitářství a pokrytectví a hlásí se k ideálu neokázalé, humánní činnosti a statečnému vzdorování nespravedlnosti. Kaspar je sice nešťastnou náhodou zabit dříve, než svým ideálům může dostat, ale jeho myšlení má reformační rozměr in spe a celý román má výraznou funkci křesťansky a společensky emancipační a emendační.

Také J. Poruks ve svém dramatu *Ochranovští* (1895) tomuto hnutí vyjadřuje sympatie, ale zároveň mu vytýká fanatismus a přízemní zaostalost: jeho hrdinka Aleksandra představuje radikální touhu mládí po oduševnělém humanismu, vědeckém pokroku a hospodářské prosperitě na prahu moderní společnosti a před svou násilnou smrtí spolu s Goethem (a dodejme – zároveň s Komenským) volá po světle. Nesdílíme názor S. Gaižiūnase, že v dramatu jde o čistě metafyzický konflikt Zinzendorfových a Goethových idejí, spíše u Porukse nacházíme až překvapivou shodu se společenskoprávním (a jinde

i s didaktickým a teologickým) myšlením téměř o tři staletí staršího Komenského. Poruks podle svých vlastních slov v dramatu poukazoval na chyby lidstva, o kterých chtěl diváky poučit, v povídce *Vypuštění Lesního jezera v Druvieně a svatá pouť do Lintene* (1905) k témuž účelu jako by používal Komenského synkritickou metodu (paralela fanatické religiozity a bezohledné exploatace přírody). Rovněž Poruksovo pojetí křesťanství a církve je v mnohém blízké Komenskému, ovšem až na umělcův moderní liberalismus místo řádu a kázně.

Ze všech autorů sekundárních ochranovských textů největší pomník lotyšské Jednotě bratrské postavil A. Baumanis ve své románové oktalogii (1973, 1975), v Lotyšsku bohužel dodnes málo známé. Autor napsal toto své celoživotní dílo v americkém exilu a jeho hlavní motivací přitom bylo aktualizovat ochranovský přínos morálce, jednotě a emancipaci lotyšského národa a zároveň povzbudit ve víře v budoucnost čtenáře v mnoha exilových diasporách i v okupovaném Lotyšsku. Hlavním hrdinou tohoto barokizujícího monumentálního panoramatu počátků působení ochranovských v Livonsku je Ch. David, jenž zázračný úspěch tohoto hnutí hodnotí jako obnovení česko-bratrství v jeho dávné slávě. Ačkoli jde o dílo umělecké, nikoli vědecké, domníváme se, že tento výrok podporují i závěry naší práce.

K. Zariņš historicky věrně vylíčil krvavě potlačenou selskou rebelii v ochranovském prostředí v Kauguri nedaleko Valmiery v roce 1802. Román *Kauguřané* z roku 1938 byl důkladně přepracován a měl mimořádný úspěch za sovětského období, kdy se kupodivu objevila oprávněná námitka, že autor podcenil úlohu ochranovského hnutí při těchto událostech; tehdejší cenzura navíc tolerovala vylíčení náboženských aspektů povstání. Povstalec Vītelis se hájí, že nešlo o vzpouru, ale o pravdu, a jako Hus z ochranovských rukopisů říká doslova: „Dělejte si se mnou co chcete!“. Rolníci se označují za „opravdovější křesťany“, požadují osvobození svých „bratří“ a jejich volání zní jako „mše Posledního soudu“.

V lotyšské literatuře sotva nalezneme výraznější paralelu ke Komenského myšlence aktivního, „pravého“ chiliasmu, než jak se objevuje v původně exilovém a v Lotyšsku málo známém románu *Přijď království tvé* (1917) J. Vecozolse. Autor pocházel z ochranovského rodu, Lotyšsko nazval „zemí rukopisů“ a bratrské ideály i husovský život v pravdě ztělesnil v románové postavě Tūterse. Tento ochranovec v době nastupujícího revolučního hnutí (k němuž se přidali jeho synové) volá po Božím království jako po podobenství o spravedlivé společnosti, které je třeba připravit cestu celonárodní nápravou srdce a láskou k bližnímu.

Pro terciární ochranovské texty (kap. 4.5.) jsou typické určité postavy a symboly. J. Poruks ve své povídce *Lidé čistého srdce* (1896) explicitně pojmenoval postavy, jejichž tradice se stala jednou z nejsilnějších v lotyšské literatuře. Symbol „čistého srdce“ pochází z Kristova *Kázání na hoře* (Mt 5,8), které bylo zásadní i pro českou reformaci. Za prototyp těchto literárních postav jsme označili Jana Husa z lotyšských ochranovských rukopisů a z básně J. Ruģēse a dále hraběnku Jenovefu ze stejnojmenné legendy zpracované A. Leitānsem. Za další autory těchto postav jsou považováni bratři Kaudzīteové, Apsīšu Jēkabs, R. Blaumanis, K. Skalbe, J. Rainis, za socialismu H. Gulbis, dnes I. Ābele a jiní. Tyto literární postavy často nejsou explicitně spojovány s křesťanstvím, a nabývají tak sekulárně humanistické rysy.

Symbol „bílého roucha“ ze stejnojmenné Poruksovy povídky (1903) je typickým příkladem lotyšské pohansko-křesťanské synkrece: Z. Mauriņa ho dokonce použila k analýze originálního lotyšského světového názoru (1947). Bílý oděv nacházíme jak v *dainách*, tak v knize *Zjevení* (3,5), kde symbolizuje konečné vítězství a Boží spásu. Tento symbol se objevuje i v poezii J. Porukse, M. Kaudzīteho, K. Skalbeho a dalších. Motivy „čistého srdce“ a bílé barvy obsahuje také Rainisova pohádková divadelní hra *Zlatý kůň* (1909), jejíž hlavní hrdina Antiņš se stal dalším ze synkretických symbolů vycházejících z ochranovství. Na své cestě za vysněnou princeznou (ztělesňující lidské štěstí a svobodu) se „proletář“ Antiņš zbavuje ochranovské pasivity, ale ušlechtilé vlastnosti mu zůstávají. Tato postava byla pozoruhodně zpracována rovněž v exilové románové trilogii T. Zeltiņše, v jejímž posledním dílu (1970) se Antiņš v nebi setkává se Švejkmem.

Zásada neodporovat zlu násilím, sahající přes Tolstého až k našemu Chelčickému, se výrazně projevuje ve Skalbeho pohádce *Kocourkův mlýn* (1913), jejíž hlavní postava, kocourek v bílém mlynářském kožíšku, snáší životní útrapy s pokorným a čistým srdcem. Skalbe, v jehož neoromantické poezii se objevují také výrazné prvky folklorního panteismu, v jednom ze svých esejů napsal (1920), že lotyšská Jednota bratrská a na ni navazující sborové hnutí vytvořily lotyšskou „kulturu srdce“, která tvoří jeden ze základů národního duchovního života. „Kultura srdce“ (*sirds kultūra*), za jejíž součást považujeme náš koncept „čistoty srdce“ (*sirds šķīstība*), ale též na svědomí (*sirdsapziņa*) a aktivitu v souladu s ním, která často vyžaduje statečnost, srdatost (*drošsirdība*) a má sociální, národní a politické důsledky. Podle svého svědomí a statečně ve prospěch kolektiva jednal ve svém životě sám Skalbe a řada postav lotyšské ochranovské literatury: Poruksova Aleksandra, Rainisův Antiņš, Zariņšův Vītelis, Vecozolsův Tūters a další. Svědomí a statečnost byla v Lotyšsku opakovaně

vyzdvihována u Husa a husitů, u Komenského a českých bratří. Právě tento sociální, národní a politický aspekt lotyšské „kultury srdce“ je podle našeho názoru příznačným svorníkem české a lotyšské kultury. Její individuální nábožensko-etická složka odkazuje zároveň k německému pietismu, zatímco její složka panteistická, směřující k přírodě, primárně pochází z domácí předkřesťanské tradice.

Nakonec jsme naznačili typologické paralely lotyšské ochranovské literatury v literatuře české. Nalezli jsme je především v „československé toleranční literatuře“, jak ji analyzoval J. B. Čapek (1933): i tu by bylo možno rozdělit na texty primární, sekundární a terciární. Čapek ukazuje, že evangelická literatura měla mnohem větší vliv na Slovensku, a za její vrcholné představitele označuje Kollára, Šafaříka, Palackého, později Karafiáta. Řadu paralel nám svým překladatelským a popularizačním dílem poskytla hlavní lotyšská znalkyně české literatury M. Grimma, které byla česká reformační tradice blízká. Sama přeložila Jiráskovy *Psohlavce* a zaměřovala se na postavy „lidí čistého srdce“ (Baarův Cimbur, Vančurův Marhoul), které explicitně nacházela též u Světlé a Němcové. Z básníků nejvíce vyzdvihovala Březinu, jehož označila za následovníka Komenského, Horu pak připodobnila k Poruksovi. Toho Parolek přirovnává spíše k Zeyerovi, kdežto Horu srovnává s mladým Rainisem. Domníváme se, že „kultura srdce“ ovlivnila také lotyšskou recepci *Maryši* bratrů Mrštíků a Haškova *Švejka*, která se liší od obvyklé recepce české.

Závěrem zopakujeme, že livonské ochranovské hnutí, jeho dějiny a kultura byly v Lotyšsku a částečně i v Německu již podrobně zkoumány. Za vlastní přínos tomuto bádání považujeme jednak nabídku určitého metodologického postupu při analýze lotyšských ochranovských textů a jednak nalézání českých kontextů této literatury, ale i ostatního odkazu livonského bratrského hnutí a s ním souvisejícího Husova a Komenského díla. Za hlavní výsledky této práce pak považujeme následující:

1. Při orientačním typologickém srovnání českého a lotyšského národního obrození jsme našli řadu podobností, ale také některé rozdíly: v náboženské oblasti především v převažujícím luterství, které bylo pro lotyšskou kulturu rozhodující. Za určitou dobu českého napětí mezi katolictvím a evangelictvím považujeme lotyšskou konfrontaci pohanství s křesťanstvím, která často vedla k plodné synkrezí. Patří k ní i výrazná lotyšská tradice „kultury srdce“, v níž rozeznáváme tři složky:

a) individuální složku nábožensko-etickou, vycházející primárně z ochranovského pietismu;

b) kolektivní složku sociální, národní a politickou, úzce související s idejemi české náboženské reformace;

c) přírodní složku panteistickou, navazující zejména na místní folklorně-mytologické myšlení.

Za příznačný svorník české a lotyšské kultury tedy považujeme složku sociální, národní a politickou, do jejíž základů byl v Lotyšsku uložen také odkaz Husa a husitství, Komenského a českobratrství.

2. Ačkoli Komenského *Všeobecná konzultace* v Lotyšsku dodnes není dostatečně známa, ukázali jsme, že všechny její hlavní směry, tedy kultivace „moudrosti mysli“, „zbožnosti srdce“ a „životního klidu“, byly v Lotyšsku realizovány, a to jak díky výraznému působení Komenského pedagogicko-didaktického díla a livonské Jednoty bratrské, tak zásluhou řady místních, Komenskému typologicky příbuzných osobností.

3. Za podstatnou součást „kultury srdce“ vedle tradice sborového zpěvu považujeme náš koncept „lotyšské ochranovské literatury“, kterou jsme rozdělili na texty primární, sekundární a terciární. U primárních textů jsme analyzovali některé rukopisy související s českou náboženskou reformací, u textů sekundárních jsme hledali české kontexty reflexí ochranovského hnutí a u textů terciárních jsme se věnovali jejím typickým postavám a symbolům a našli jsme řadu paralel v literatuře české.

Ukázalo se tedy, že toto badatelské pole je velmi plodné, což mimo jiné svědčí o specifické blízkosti našich národů a kultur. Předložený výzkum hodláme dále rozšířit, zejména v oblasti komplexnější analýzy „lotyšské ochranovské literatury“.

7. PRAMENY A LITERATURA

7.1. Citované prameny a literatura

ADAMOVIČS, L. [1928]. *Studijas latviešu brāļu draudzes vēsturē* [Studie o historii lotyšské jednoty bratrské], I–III. Rīga : A. Gulbis.

ADAMOVIČS, L. 1932. Latviešu brāļu draudze dzimtbūšanas laikos [Lotyšská jednota bratrská v době nevolnictví]. In *Latvieši*, II. Rīga : bez nakl., s. 48–86.

ĀDAMOVIČS, L. [1933] 1963. *Vidzemes baznīca un latviešu zemnieks 1710–1740* [Livonská církev a lotyšský rolník 1710–1740]. [Lincoln, Nebraska, USA] : Sējējs.

ADAMOVIČS, L. [1936] 2003. Latvieši un evaņģēliskā baznīca [Lotyši a evangelická církev]. In *Latvieši. XX gadsimta 20.–30. gadu autoru rakstu krājums*. Rīga : V. Belokoņs, s. 152–182.

ALUNĀNS, J. [1856] 1981. *Dziesmiņas, latviešu valodai pārtulkotas* [Básničky, do lotyštiny přeložené], I. Rīga : Liesma.

ALUNĀNS, J. [1859] 1931. Sēta, daba, pasaule [Statek, příroda, svět], I. In ALUNĀNS, J. *Kopotī raksti trijos sējumos*, II. Rīga : Valters un Rapa, s. 170–189.

АНДРЕЗЕН, Л. 1981. Форсельюс и подготовка учителей в Эстонии в эпоху феодализма [Forselius a příprava učitelů v Estonsku v epoše feudalismu]. In ЖУКОВ, Л. И. (ред.). *Проблемы подготовки учителей в истории развития народного образования в Прибалтике*. Рига : Латвийский государственный университет им. П. Стучки. (Межведомственный сборник научных трудов, Даугавпилсский педагогический институт), s. 4–10.

ANDRESEN, L. (ed.) 1992. *Kollokvium „Comenius ja Baltimaad“* [Kolokvium „Komenský a Pobaltí“]. Tallinn : Tallinna Pedagoogikaülikool, Pedagoogika ajaloo õppetool.

ANDRESEN, L. 1997. Comenius und Baltikum [Komenský a Pobaltí]. *Studia Comeniana et historica*, 1997, č. 57/58, s. 293–297.

[ANONYM]. 1835a. *Stāstījums no tās vecas Brāļu Draudzes* [Dějiny staré Jednoty bratrské]. In [Sborník spisů livonských bratrských sborů]. Rauna : opsal P. Baidiņš. Latvijas Nacionālā bibliotēka, Brāļu draudžu rakstu fonds, R X 35, 3, 5, s. 75–146.

[ANONYM]. 1835b. Stāsts no viena patiesīga liecinieka tā Kunga Jēzus Kristus ar vārdu Jānis Guss [Příběh jednoho pravdivého svědka Pána Ježíše Krista jménem Jan Hus]. In [Sborník spisů livonských bratrských sborů]. Rauna : opsal P. Baidiņš. Latvijas Nacionālā bibliotēka, Brāļu draudžu rakstu fonds, R X 35, 3, 5, s. 269–294.

[ANONYM]. 1866. Jāņa Husa piemiņas stabs Kostnic pilsētā [Památný sloup Jana Husa ve městě Kostnici]. *Baznīcas un skolas ziņas (Latviešu avīzes pielikums)*, 1866, č. 23, s. 47.

[ANONYM]. 1892. Jāņa Amosa Komenska svētki Rīgā [Svátky Jana Amose Komenského v Rize]. *Dienas Lapa*, 1892; č. 71 [s. 3], č. 73 [s. 1], č. 74 [s. 1].

[ANONYM]. 1897. Čehu tautas atdzimšana [České národní obrození], I–III. *Baltijas Vēstnesis*, 1897; č. 168, s. 1; č. 187, s. 1; č. 204, s. 1.

[ANONYM]. 1899. Ko Čehu tauta darīja, lai paceltu un izkoptu savu literatūru? [Co Češi dělali, aby pozdvihli a kultivovali svou literaturu?], I–VII. *Balss*, 1899, č. 12–18, vždy s. 1.

- [ANONYM]. 1913. Asins liecinieks Jānis Huss 1415. g. pēc Kr. [Mučedník Jan Hus v roce 1415 po Kristu]. In *Jaunais Jeruzalemes kalendars 1913. gadam*. Ventspils : Māju draudzes apgādiens, s. 56–57.
- [ANONYM]. 1914. Kas bērnam jāmācās līdz piektajam dzīvības gadam? [Co se má dítě učit do pátého roku života?]. *Kristīgs Vēstnesis*, 1914, č. 5, s. 117–118.
- [ANONYM]. 1929. Kā radās reformācija / Kā nāca reformācija? [Jak vznikla reformace / Jak postupovala reformace?]. *Blāzma*, 1929; č. 3, s. 50–52; č. 4, s. 64; č. 5, s. 80–82; č. 6, s. 90–93; č. 7, s. 117–118; č. 8/9, s. 129–131.
- [ANONYM]. 1935a. [Recenze hry Maryša bratřů Mrštíků]. *Daugava*, 1935, č. 11, s. 1180–1181.
- [ANONYM]. 1935b. „Maryša“ v Rize. *Právo lidu*, 30.10.1935, roč. 44, č. 252, s. 6.
- [ANONYM]. [1936]. *Jānis Huss* [Jan Hus]. Rīga : Atmoda. Derīga Bibliotēka Nr. 55. Slavenu vīru biogrāfijas.
- ANSPAKS, J. (ed.) 1991. *Pedagoģiskā doma Latvijā līdz 1890. gadam* [Pedagogické myšlení v Lotyšsku do roku 1890]. Antoloģija. Rīga : Zvaigzne.
- ANSPAKS, J. 1992. *Jans Amoss Komenskis: dzīves ceļš un pedagoģiskā jaunrade* [Jan Amos Komenský: životní cesta a pedagogická tvorba]. Mācību līdzekļis. Rīga : Latvijas Universitāte.
- APĪNIS, A. 1977a. Vai ābece vien? [Jenom abeceda?]. In STENDERS, Vecais. *Bildu ābice*. Rīga : Liesma, s. 28–36.
- APĪNIS, A. 1977b. *Latviešu grāmatniecība. No pirmsākumiem līdz 19. gadsimta beigām* [Lotyšská knižní kultura. Od počátků do konce 19. století]. Rīga : Liesma.
- APĪNIS, A. 1982. *Ķikuļa Jēkabs. Dziesmas* [Ķikuļa Jēkabs. Básně]. Rīga : Liesma.
- APĪNIS, A. 1987. *Neprasot atļauju. Latviešu rokraksta literatūra 18. un 19. gadsimtā* [Bez povolení. Lotyšská rukopisná literatura v 18. a 19. století]. Rīga : Liesma.
- APĪNIS, A. – CESKE, E. 1995. Hernhūtisms latviešu zemnieku rakstos [Ochranovství v lotyšských rolnických spisech]. In BUCENIECE, E. (ed.) *Ideju vēsture Latvijā. No pirmsākumiem līdz XIX gs. 90. gadiem*. Rīga : Zvaigzne ABC, s. 98–101.
- AUDERS, H. 1926. „Svešinieki un tomēr brāļi“ [„Cizinci, a přece bratři“]. *Cianas Sargu Balsis*, 1926; č. 10, s. 75–77; č. 11, s. 84–86; č. 12, s. 91–93.
- AUSTRUMS, V. 1956. Piezīmes [Poznámky]. In Alunāns, J. *Izlase*. Rīga : Latvijas Valsts izdevniecība, s. 303–397.
- „B.“ 1937. [Zpráva o obnově Komenského hrobu v Naardenu]. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*, 1937, č. 7–8, s. 114–115.
- BAHR, E. (ed.) 2006. *Dějiny německé literatury, svazek 2. Od osvícenství k době předbřeznové*. Praha : Karolinum.
- BALCAR, L. 1937. Theologické srovnání Komenského „Labyrintu světa“ s Bunyanovou knihou „Pilgrims Progress“. *Archiv pro badání o životě a spisech J. A. Komenského*, 1937, sv. 14, s. 113–125.
- BĀRDA, F. [1923] 1992. Mans dievs [Můj bůh]. In *Raksti divos sējumos*, II. Rīga : Liesma, s. 6.

- BARTOŠ, F. M. 1929. Komenský a Zinzendorf. In HREJSA, F. (red.). *Reformační sborník. Práce z dějin československého života náboženského*, sv. III. Praha : Blahoslavova společnost, s. 24–31.
- BARTOŠ, F. M. 1937. Kolem Komenského Historie persekucí. *Archiv pro badání o životě a spisech J. A. Komenského*, 1937, sv. 14, s. 76–87.
- BARTOŠ, F. M. 1959. Kníže Zikmund Korybutovič v Čechách. In *Sborník historický*, sv. 6. Praha : ČSAV, s. 171–218.
- BAUERE, I. 2007. *Vecpiebalga. Ieraudzīt, iepazīt, izjust* [Vecpiebalga. Spatřit, poznat, procítit]. Vecpiebalga : Vecpiebalgas pagasta padome.
- BAUMANIS, A. 1939. Pirmos Dikļu dziesmu svētkus atceroties [Vzpomínky na první svátky písní v Dikļi]. In DZIRKALIS, K. (red.). *Pirmo latviešu dziesmu svētku 75 gadu atceres svinības Dikļos*. Rīga : Pagalms, s. I–VIII.
- BAUMANIS, A. 1973a. *Hernhūtieši, I. Zīmes un brīnumi* [Ochranovští I. Znamení a zázraky]. [Ann Arbor, Michigan, USA] : Ceļinieks.
- BAUMANIS, A. 1973b. *Hernhūtieši II. Uguns stabs* [Ochranovští II. Ohnivý sloup]. [Ann Arbor, Michigan, USA] : Ceļinieks.
- BAUMANIS, A. 1975a. *Grāfa kunga sūtnis II. Vivat Anna!* [Posel pana hraběte II. Vivat Anna!]. [Grand Haven, Michigan, USA] : Ceļinieks.
- BAUMANIS, A. 1975b. *Saderinātie I. Āderes laidēji* [Snoubenci I. Kdo pouští žilou]. [Grand Haven, Michigan, USA] : Ceļinieks.
- BEBLAVÝ, J. 1930. *Lietuvių-čekų santykiai Vytauto Didžiojo laikais* [Litevsko-české vztahy v době Vytautase Velikého]. Kaunas : Vytauto Didžiojo universitetas.
- BEBLAVÝ, J. 1933. *Naše styky s Litvou*. Bratislava : bez nakl.
- BEČKOVÁ, M. 1983. *Jan Amos Komenský a Polsko*. Praha : Academia.
- BENEŠ, J. 1993. Pasaulio universalumas ir pedagogika [Univerzálnost světa a pedagogika]. *Studia Comeniana et historica*, 1993, č. 50, s. 121–122.
- BERESNEVIČIŪTĒ-NOSÁLOVÁ, H. 2003a. J. A. Komenskis ir Lietuva. Lietuvos-Europos skaitiniai [J. A. Komenský a Litva. Texty o Litvě a Evropě]. *Acta Comeniana*, 2003, č. 17, s. 213–214.
- BERESNEVIČIŪTĒ-NOSÁLOVÁ, H. 2003b. Janas Amosas Komenskis, Motinos mokykla [Jan Amos Komenský, Informatorium školy mateřské]. *Acta Comeniana*, 2003, č. 17, s. 214–215.
- BERESNEVIČIŪTĒ-NOSÁLOVÁ, H. 2006. *Litva*. Praha : Libri.
- BĒRZIŅA, I. – SKRĪVELE, K. [2000]. *Mana Latvija. Himna, karogs, ģerbonis, svētku dienas un vēl...* [Moje Lotyšsko. Hymna, vlajka, znak, svátky a ještě...]. Rīga : Zvaigzne ABC.
- BĒRZIŅŠ, L. 1929. Juŗa Allunāna dzeja [Poezie Jurise Alunānse]. In *Juŗa Allunāna kopoti raksti*, I. Rīga : Valters un Rapa, s. 157–177.
- BĒRZIŅŠ, L. 1935. *Ernsts Gliks. Darba mūžs un mūŗa darbs* [Ernsts Gliks. Dělný život a životní dílo]. Rīga : Latvijas ev.-lut. baznīcas virsvalde.
- BĒRZIŅŠ, U. [1966a] 2004. Patiesība [Pravda]. In BĒRZIŅŠ, U. *Dzeja*. Rīga : Atēna, s. 39.
- BĒRZIŅŠ, U. [1966b] 2007. Pravda. Přel. P. Borkovec a P. Štoll. In *Co jsou Lotyši? Plav*, 2007, č. 12, s. 42.

- BEYREUTHER, E. 1978. *Geschichte des Pietismus* [Dějiny pietismu]. Stuttgart : Steinkopf.
- BIBLE, 1993. *Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih)*. Český ekumenický překlad. 3. přeprac. vyd. Praha : Česká biblická společnost.
- BIEZAIS, H. [1961] 2008. *Dieva tēls latviešu tautas reliģijā* [Boží obraz v lotyšském národním náboženství]. Rīga : Zinātne.
- BÍLÝ, F. 1903. Výklad. In ČELAKOVSKÝ, F. L. *Růže stolistá. Báseň a pravda*. Praha : B. Stýblo, s. 61–112.
- BRAMBORA, J. 1978. K opětnému oživení idejí Komenského ve vlasti v první polovině XIX. století. *Studia Comeniana et historica*, 1978, roč. VIII, č. 18, s. 5–33.
- BRAMBORA, J. 1983. Struktura díla J. A. Komenského. *Studia Comeniana et historica*, 1983, č. 26, s. 3–19.
- BRASTIŅU, E. 1932. *Dievturu cerokslis jeb Teoforu katķisms tas ir senlatviešu dievestības apcerējums* [Katechismus teoforů neboli studie o starolotyšském náboženství]. Rīga : Latvijas Dievturu sadraudzes izdevums.
- BRAUNS, J. 1958. Latviešu un čehu mūziķu sakari [Lotyšsko-české hudební styky]. *Karogs*, 1958, č. 5, s. 130–132.
- BREĢE, I. 2001. *Cittautu mūziķi Latvijā 1401–1939* [Zahraniční hudebníci v Lotyšsku 1401–1939]. Leksikons. Rīga : Zinātne.
- BRĪVMALIETIS. 1934a. Jānis Huss. Sakarā ar Husa nāves dienu 6. jūlijā [Jan Hus. V souvislosti s výročím Husovy smrti 6. července]. *Brāļu Draudzes Vārds*, 1934, roč. 1, č. 7, s. 98–101.
- BRĪVMALIETIS. 1934b. Jāņa Husa piemiņai [Památce Jana Husa]. *Brāļu Draudzes Vārds*, 1934, roč. 1, č. 7, s. 102–104.
- BRĪVZEMNIEKS, F. 1991. *Autobiogrāfiskas skices* [Autobiografické skicy]. Rīga : Liesma.
- BROCE, J. K. 1992–2007. *Zīmējumi un apraksti* [Kresby a popisy], I–V. Rīga : Zinātne.
- BROTZE, J. Ch. 2006. *Estonica* [Estonika]. [Tallinn] : Estopol OÜ.
- BŘEZINA, O. [1897] 1920. Noci! In BŘEZINA, O. *Básnické spisy*. 3. vyd. Praha : Spolek výtvarných umělců Manes.
- BUCENIECE, E. (ed.) 1995. *Ideju vēsture Latvijā. No pirmsākumiem līdz XIX gs. 90. gadiem* [Dějiny idejí v Lotyšsku. Od počátků do 90. let XIX. století]. Rīga : Zvaigzne ABC.
- CEIPE, G. [2006]. Hernhūtiešu Brāļu draudzes vieta latviešu vēsturē un mūsdienās. Tradīcija [Místo ochranovské Jednoty bratrské v lotyšské historii a dnes. Tradice]. In *Teoloģija: teorija un prakse*. Mūsdienu latviešu teologu raksti I. [Rīga] : Zvaigzne ABC, s. 261–294.
- CEIPE, G. 2007. Magdalēna Elizabete fon Hallarte (1683–1750) un Brāļu draudzes kustība Vidzemē [M. E. von Hallart a hnutí Jednoty bratrské v Livonsku]. In ZELLIS, K. (ed.) *Sieviete Latvijas vēsturē*. Rakstu krājums. Rīga : LU Akadēmiskais apgāds.
- CEIPE, G. 2010. *Latvijas Brāļu draudzes vēsture 1918–1940* [Dějiny lotyšské Jednoty bratrské 1918–1940]. Rīga : LU Akadēmiskais apgāds.
- CEIPE, G. [nevyd.] *Brāļu draudzes gājums Latvijā* [Osudy Jednoty bratrské v Lotyšsku]. Rīga : nevyd.
- COMENIUS, J. A. [1657] 1957. Pro Latinitate Januae lingvarum [...] apologia [Obrana latinskosti Dveří jazyků]. In COMENIUS, J. A. *Opera didactica omnia*. Pragae : Academia scientiarum Bohemoslovenica, tomus II, pars IV, s. 27–42.

- COMENIUS, I. A. [1670] 1966. *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* [Obecná porada o nápravě věci lidských], tomus I. Praha : Academia.
- ČAKLAIS, M. [1970] 1991. Par to gadījumu ar Džordāno [O tom případu s Giordanem]. In ČAKLAIS, M. *Četri balti krekli. Izlase 1961–1989*. Rīga : Liesma, s. 95.
- ČAPEK, J. B. 1933. *Československá literatura toleranční 1781–1861*, I–II. Praha : Čin.
- ČAPEK, J. B. 1958. Kollár a Komenský. In *Archiv pro bádání o životě a díle Jana Amose Komenského*, 1958, č. XVII, s. 251–273.
- ČAPEK, J. B. 1967. Význam Jednoty bratrské pro české myšlení a literaturu. In ŘÍČAN, R. (ed.) *Bratrský sborník*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství (Komenského evangelická fakulta bohoslovecká v Praze), s. 96–105.
- ČAPKOVÁ, D. 1994. Vztah vědy a víry u Komenského. *Studia Comeniana et historica*, 1994, č. 51, s. 91–104.
- ČELAKOVSKÝ, F. L. [1840] 1903. *Růže stolistá. Báseň a pravda*. 3. vyd. Praha : B. Stýblo.
- [ČYŽEVSKYJ, D.] ERLENBUSCH, F. [1939a] 1998. Komenský a západní filosofie. In *Co daly naše země Evropě a lidstvu. Od slovanských věrozvěstů k národnímu obrození*, I. část. 3. vyd. Praha : Evropský literární klub, s. 366–373.
- [ČYŽEVSKYJ, D.] ERLENBUSCH, F. [1939b] 1998. Komenský a němečtí pietisté. In *Co daly naše země Evropě a lidstvu. Od slovanských věrozvěstů k národnímu obrození*, I. část. 3. vyd. Praha : Evropský literární klub, s. 374–380.
- ČYŽEVSKYJ, D. 1940. Hallské rukopisy děl J. A. Komenského. *Archiv pro bádání o životě a spisech J. A. Komenského*, 1940, č. XV, s. 85–107.
- DAIJA, P. 2010. Reliģija, misija un nācija: Džons Banjens latviešu brāļu draudzes literatūrā 18. un 19. gs. mijā [Náboženství, misie a národ: John Bunyan v literatuře lotyšské jednoty bratrské na přelomu 18. a 19. století]. In KALNIŅA, I. – VECGRĀVIS, V. (eds.). *Literatūra un reliģija. Zinātnisko rakstu krājums*. Rīga : Jaunā Daugava, s. 15–21.
- DEJMEK, J. 2010. *Lotyšsko*. Praha : Libri.
- D[ÖBNER], A. 1866. Asinsliecinieks Jānis Huss [Mučedník Jan Hus]. *Baznīcas un Skolas Ziņas* (Latviešu Avīzes pielikums), 1866; č. 27, s. 54–55; č. 29, s. 59–60; č. 31, s. 63–64; č. 33, s. 66–67; č. 35, s. 69–70.
- DOLEŽIL, H. [1939] 1998. Česká píseň reformační a vývoj protestantského chorálu. In *Co daly naše země Evropě a lidstvu. Od slovanských věrozvěstů k národnímu obrození*, I. část. 3. vyd. Praha : Evropský literární klub, s. 189–200.
- DUNSDORFS, E. 1973. *Latvijas vēsture (1710–1800)* [Dějiny Lotyšska (1710–1800)]. [Stockholm] : Daugava.
- DUNSDORFS, E. 1979. *Pirmās latviešu bībeles vēsture* [Dějiny první lotyšské bible]. [Minneapolis, Minnesota, USA] : Latviešu ev.-lut. baznīca Amerikā.
- DUNSDORFS, E. 1992. Mērnietu laiku vēsturiskais fons [Historické pozadí Časů zeměměřičů]. *Izglītība*, 1992; č. 26, s. 18; č. 27, s. 19; č. 31, s. 19; č. 32, s. 12; č. 33, s. 14.
- EGLE, R. 1928. Čechoslovakijas un Latvijas kulturelie sakari [Československo-lotyšské kulturní styky]. *Latvju Grāmata*, 1928, č. 6, s. 379–382.
- EGLE, R. 1930. *Poruku Jānis. Dzejnieka dzīve un darbi* [Jānis Poruks. Život a dílo básníka]. Monografija. Rīga : J. Roze.

- EGLE, R. [1934]. Čechu un slovaku literātūra [Česká a slovenská literatura]. In EGLE, R. – UPĪTS, A. *Pasaules rakstniecības vēsture*, IV. Rīga : A. Gulbis, s. 457–510.
- [EGLĪTE] EGLITE, S. A. 2002. *The Sacred Songs of the Followers of the Lamb: an Examination of Latvian Brudergemeine Hymns From 1739* [Duchovní písně následovníků Beránka: bádání o písních lotyšské Jednoty bratrské od roku 1739]. Project Thesis. Boston : Boston University, School of Theology.
- EHALA, M. 2007. Ūhuke riik ja Põhja Konn [Slabý stát a netvor ze severu]. *Postimees*, 17. 3. 2007, s. 4.
- ELSIŅA, A. 1962. Aloizs Jirāseks [Alois Jirásek]. In JIRĀSEKS, A. *SuŅgalvji*. Rīga : Latvijas Valsts izdevniecība, s. 326–329.
- „E. N.“ 1925. Trīskaitlis [Trojka]. *Cianas Sargu Balsis*, 1925, č. 5, s. 35.
- ENTNER, H. 1941. Lotyšši. In *Stavitel chrámu: památník básníka myslitele Otokara Březiny*. Praha : Čin, s. 226.
- FINK, P. [1931]. *Za severním sluncem. Dojmy a pozorování z toulek na Baltu*. Brno : Društvo Moravského Kola Spisovatelů.
- FLOSS, K. 1994. Triády – pojtíko mezi filozofií a teologií. *Studia Comeniana et historica*, 1994, č. 51, s. 13–20.
- FRINTA, A. [1939] 1998. Mezinárodní význam českých pravopisných soustav. In *Co daly naše země Evropě a lidstvu. Od slovanských věrozvěstů k národnímu obrození*, I. část. 3. vyd. Praha : Evropský literární klub, s. 117–121.
- FUNDA, O. A. 1995. Masarykova interpretace Jana Husa. In LÁŠEK, J. B. (ed.) *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*. Praha : Česká křesťanská akademie; Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, s. 300–304.
- „G“. 1913. Jānis Huss [Jan Hus]. *Evangeliuma gaisma*, 1913, roč. 9; č. 15, s. 115–116; č. 16, s. 122–123.
- GAIŽŪNAS, S. 1989. *Kultūros tradicijos baltų literatūrose. XX a. paralelės ir kontaktai* [Kulturní tradice v baltských literaturách. Paralely a kontakty ve XX. století]. Vilnius : Vaga.
- [GAIŽIŪNAS] GAIŽŪNS, S. 2004. Gētes un Cincendorfa ideju sadursme J. Poruka lugā „Hernhūtieši“ [Střet Goethových a Zinzendorfových idejí ve hře J. Porukse „Ochranovští“]. In LĀMS, E. (ed.) *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē. Latviešu literatūra*. Rakstu krājums 9. Liepāja : Liepājas Pedagoģijas akadēmija; LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, s. 15–23.
- [GIMBUTIENĒ] GIMBUTAS, M. 1963. *The Balts* [Baltové]. New York : Frederick Praeger Publishers.
- [GIMBUTIENĒ] GIMBUTIENE, M. [1985] 1994. *Balti aizvēsturiskajos laikos. Etnoģenēze, materiālā kultūra un mitoloģija* [Baltové v prehistorických dobách. Etnogeneze, materiální kultura a mytologie]. Rīga : Zinātne.
- GLANC, T. 1995. Povaha a sebereflexe tartuské sémiotiky. In BERNARD, J. (ed.) *Tartuská škola*. Praha : Národní filmový archiv, s. 217–234.
- GLANC, T. 2003. Tartuská exotika. In GLANC, T. (ed.) 2003. *Exotika. Výbor z prací tartuské školy*. Brno : Host, s. 287–305.
- GLANC, T. 2008. Závažná lehkost: Riskantní a včasné sondy mnohavrstevného pisatele. In MACURA, V. *Šťastný věk (a jiné studie o socialistické kultuře)*. Praha : Academia, s. 323–333.

- GOBA, A. 1928. „*Nevis slinkojot un pūstot*“ izcelšanās [Původ básně „Ne horoucnost povalečná“]. *Ilūstrēts Žurnāls*, 1928, č. 6, s. 186–187.
- GOLL, J. 1897. *Čechy a Prusy ve středověku*. Praha : Bursík a Kohout.
- GÖRANSSON, S. 1960. Komenský a Švédsko (1642–1648). *Archiv pro bádání o životě a díle Jana Amose Komenského*, 1960, č. XIX(2), s. 200–218.
- GÖTZ, F. [1924] 1984. Mýtus proletáře. Vladislav Vančura: Pekař Jan Marhoul. In *Literatura mezi dvěma válkami. Výbor z díla*. Praha : Československý spisovatel, s. 7–12.
- GRAUZIŅA, I. (ed.) 2004. *Dziesmu svētku mazā enciklopēdija* [Malá encyklopedie Svátků písní]. Rīga : Musica Baltica.
- GREBLE, V. 1992. Krāsu izjūta „Latvju dainās“ [Pojetí barev v „Lotyšských dainách“]. In *Latviešu folklorā. Tradicionālais un mainīgais*. Rīga : Zinātne, s. 159–172.
- GRIETENS, E. 1935. Rakstnieka Roberta Bērziņa piemiņai [Památce spisovatele Robertse Bērziņa]. *Brāļu Draudzes Vārds*, 1935, č. 7/8, s. 59–61.
- GRIMMA, M. 1928. Jaroslavs Hašeks. Droširdīgā kareivja Šveika piedzīvojumi, 1. d. [Osudy dobrého vojáka Švejka, 1. díl]. *Daugava*, 1928, č. 6, s. 766–768.
- GRIMMA, M. 1929a. Čehu Poruks – Josefs Hora [Český Poruks – Josef Hora]. *Latvijas Sargs*, 1929, č. 34, s. 4.
- GRIMMA, M. 1929b. Čehija [Čechy]. *Zeltene*, 1929, č. 20, s. 9.
- GRIMMA, M. 1930a. Karelis Čapeks [Karel Čapek]. *Daugava*, 1930, č. 2, s. 223–229.
- GRIMMA, M. 1930b. Čehu modernais romāns [Moderní český román]. *Burtņieks*, 1930, č. 3, s. 252–258.
- GRIMMA, M. 1932. *Mana balss. Dzejas* [Můj hlas. Poezie]. [Rīga] : Valters un Rapa.
- GRIMMA, M. 1933. *Čehoslovāķijā. Ceļojumu piezīmes* [V Československu. Cestovní poznámky]. Valmiera : M. Grimma.
- GRIMMA, M. 1935a. Eduarda Virzas latviešu tautas evaņģēlijs, grāmata par valsts radītāju un tautas vadoni [Lotyšské národní evangelium Edvardse Virzy, kniha o zakladateli státu a národním vůdci]. *Sievietes Pasaule*, 1935, č. 10, s. 17.
- GRIMMA, M. 1935b. Daži vārdi par čehu rakstniecēm [Několik slov o českých spisovatelkách]. *Latviete*, 1935, č. 12, s. 220–222.
- GRIMMA, M. 1935c. Martas Grimmas atbilde Pēterim Ērmanim [Odpověď Marty Grimmy Pēterisovi Ērmanisovi]. *Sievietes Pasaule*, 1935, č. 4, s. 25.
- GRUDULE, M. 2006. Veltījums Alunānam [Věnováno Alunānsovi]. *Karogs*, 2006, č. 9, s. 139–151.
- GRUDULE, M. 2007a. Gлика mīts latviešu kultūrā [Glückův mýtus v lotyšské kultuře]. *Letonica*, 2007, č. 15, s. 53–69.
- GRUDULE, M. 2007b. Brāļu draudzes atskaņas latviešu literatūrā [Ohlasy Jednoty bratrské v lotyšské literatuře]. In KALNIŅA, I. – LEITĀNE, I. (eds.) *Literatūrzinātne, folkloristika, māksla. Latviešu literatūra un reliģija*. Latvijas Universitātes raksti, 732. sējums. Rīga : Latvijas Universitāte, s. 38–44.
- GUDRIĶE, B. 1982. Kontakti ar dienvidslāvu un rietumslāvu tautām latviešu nacionālās literatūras sākuma periodā [Kontakty s jihoslovanskými a západoslovanskými národy v počátečním období lotyšské národní literatury]. In VĀVERE, V. (red.) *Latviešu-slāvu literatūras un mākslas sakari*. Rīga : Zinātne, s. 7–52.

- HALÍK, T. 1995. Hus a český katolicismus. LÁŠEK, J. B. (ed.) *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*. Praha : Česká křesťanská akademie; Husitská teologické fakulta Univerzity Karlovy, s. 311–312.
- HAMAN, A. 1999. *Česká literatura 19. století a evropský kontext*. Plzeň : Západočeská univerzita.
- HAMAN, A. 2006. Francouzská strukturalistická literární věda ve 2. polovině 20. století. In HAMAN, A. – HOLÝ, J. – PAPOUŠEK, V. *Kritické úvahy o západní literární teorii*. Praha : ARSCI, s. 13–106.
- HAMAN, A. 2007. *Trvání v proměně. Česká literatura devatenáctého století*. Praha : ARSCI.
- HAUSMANIS, V. 1982. Rainis un čehu kultūra [Rainis a česká kultura]. In VĀVERE, V. (red.) *Latviešu-slāvu literatūras un mākslas sakari*. Rīga : Zinātne, s. 59–73.
- HILLNER, G. 1918. *Ernsts Glücks, latviešu bībeles tulks, miera darbos un kara briesmās* [Ernst Glück, překladatel lotyšské bible, v mírové práci a válečných hrůzách]. Rīga : W. F. Häcker.
- HOLÝ, J. 2001. Poznámky ke koncepcím „kostnické školy“ a českého strukturalismu. In SEDMIDUBSKÝ, M. – ČERVENKA, M. – VÍZDALOVÁ I. (eds.) *Čtenář jako výzva. Výbor z prací kostnické školy recepční estetiky*. Brno : Host, s. 271–294.
- HOLÝ, J. 2006. Kostnická škola a její souvislosti. In HAMAN, A. – HOLÝ, J. – PAPOUŠEK, V. *Kritické úvahy o západní literární teorii*. Praha : ARSCI, s. 107–148.
- HORA, J. 1920. *Strom v květu*. Praha : Fr. Borový.
- HORN, M. 1938. Živá památka na Ochranov v Baltických státech. *Kalich*, 1938, č. XVII, s. 5–7.
- HOSKOVEC, T. 2008. Úvodní slovo. In ŠEFERIS, V. (ed.) *Baltské jazyky v proměnách metod. Sborník příspěvků z mezinárodní baltistické konference*. Brno : Masarykova univerzita, s. 5–8.
- HROCH, M. 1986. *Evropská národní hnutí v 19. století. Společenské předpoklady vzniku novodobých národů*. Praha : Svoboda.
- HROCH, M. 2009. *Národy nejsou dílem náhody. Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha : Sociologické nakladatelství.
- HUS, J. [1415] [1915]. *Listy z Kostnice*. Listů Husových svazek třetí. Přel. V. Fajšhans. Praha : J. Otto.
- HUS, J. 1975. Výklad na vieru. In *Magistri Iohannis Hus Opera omnia. Tomus I. Výklady*. Praha : Academia, s. 63–112.
- HUS, J. 1985. *Magistri Iohannis Hus Opera omnia. Tomus IV. Drobné spisy české*. Praha : Academia.
- HUSS, J. 1928. Husa vēstule ticīgiem čehiem [Husův dopis věřícím Čechům]. *Svētdienas Rīts*, 1928, č. 44, s. 348.
- CHOCHOLOVÁ, S. – PÁNKOVÁ M. – STEINER, M. (eds.) 2009. *Jan Amos Komenský. Odkaz kultuře vzdělávání*. Praha : Academia.
- CHVATÍK, K. [1970] 2004. Možnosti interpretace uměleckých děl (Ke kritice interpretačních metod). In CHVATÍK, K. *Od avantgardy k druhé moderně. Cestami filozofie a literatury*. Praha : Torst, s. 147–158.

- JAKOBSON, R. [1960] 1995. Lingvistika a poetika. In JAKOBSON, R. *Poetická funkce*. Jinočany : H&H, s. 74–105.
- JAKUBEC, J. 1934. *Dějiny literatury české, díl II. Od osvícenství po družinu Máje*. Praha : J. Laichter.
- JANSONS, J. A. [1939] 1960. „Mērnieku laiki“ literatūrvēsturiskā skatījumā [„Časy zeměměřičů“ z literárněhistorického pohledu]. In *Latviešu literatūras kritika*. Rakstu kopojums, IV. sējums (1918–1940). Rīga : Latvijas Valsts izdevniecība, s.16–58.
- [JÄSCHKE] JEŠKE, M. 30. léta 19. stol. *Dzīvesstāsts tā brāļa Miķel Ješke [Životopis bratra Michaela Jäschkeho]*. Birkava : opsal J. K. Bārts. Latvijas Nacionālā bibliotēka, Brāļu draudžu rakstu fonds, R X 35, 1, 38.
- JAUNZEMIS, A. 1936. Patiesības labā [V zájmu pravdy]. *Ceļš*, 1936, č. 2, s. 90–91.
- JAUSS, H. R. 2001. Dějiny literatury jako výzva literární vědě. In SEDMIDUBSKÝ, M. – ČERVENKA, M. – VÍZDALOVÁ I. (eds.) *Čtenář jako výzva. Výbor z prací kostnické školy recepční estetiky*. Brno : Host, s. 7–38.
- JĒGER-FREIMANE, P. 1935. Aloisa un Vilena [správně Viléma] Mrštiku drāma „Mariša“ [Drama „Maryša“ Aloise a Viléma Mrštíkū]. Recenze. *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts*, 1935, č. 10, s. 384–385.
- JĒGERS, B. 1961. Vecākais latviešu tautasdziesmas tulkojums čehu valodā [Nejstarší překlad lotyšské lidové písně do češtiny]. *Ceļi*, č. X, s. 27–34.
- JIRÁSEK, A. [1886] 1986. *Psohlavci*. Praha : Československý spisovatel.
- JOHANIDES, J. 1976. *František Vladislav Hek*. Praha : Melantrich.
- JOHANSONS, A. 1975. *Latvijas kultūras vēsture. 1710–1800* [Dějiny lotyšské kultury. 1710–1800]. Stockholm : Daugava.
- JONAITIS [DĪRIKIS], A. 1881. Palackis [Palacký]. *Baltijas Vēstnesis*, 30. 12. 1881, č. 301, s. 1–2.
- JUŠKEVIČS, J. 1931. *Hercoga Jēkaba laikmets Kurzemē* [Epocha vévody Jakuba v Kuronsku]. Rīga : Valstspapīru spiestuve.
- KALNAČS, B. a kol. 2008. [1] *Latvieši, igauņi un lietuvieši: literārie un kultūras kontakti* [Lotyši, Estonci a Litevci: literární a kulturní kontakty]. [2] *Bibliogrāfiskie rādītāji* [Bibliografické rejstříky]. [Rīga] : Latvijas universitāte; Literatūras, folkloras un mākslas institūts.
- KALNAČS, B. – SPRINDYTĒ, J. – UNDUSK, J. (eds.) 2009. *300 Baltic Writers: Estonia, Latvia, Lithuania* [Pobaltští spisovatelé: Estonsko, Lotyšsko, Litva]. A reference guide to authors and their works. Vilnius : Institute of Lithuanian Literature and Folklore.
- KALNIŅA, I. [2009]. *Gestalten der reinherzigen Menschen in der lettischen Literatur* [Postavy lidí čistého srdce v lotyšské literatuře]. Dosud nepublikovaný referát přednesený na konferenci Lettische Kultur und Herrnhuter Brüdergemeine v Herrnhutu ve dnech 26.–29. 5. 2009.
- KALNIŅA, I. – LEITĀNE, I. (eds.) 2008. *Literatūrzinātne, folkloristika, māksla. Latviešu literatūra un reliģija* [Literární věda, folkloristika, umění. Lotyšská literatura a náboženství]. Latvijas Universitātes raksti 732. sējums. Rīga : Latvijas Universitāte.
- KALNIŅA, I. – LEITĀNE, I. (eds.) 2010a. *Literatūrzinātne, folkloristika, māksla. Latviešu literatūra un reliģija* [Literární věda, folkloristika, umění. Lotyšská literatura a náboženství]. Latvijas Universitātes raksti, 748. sējums. Rīga : Latvijas Universitāte.

- KALNIŅA, I. – VECGRĀVIS, V. (eds.) 2010b. *Literatūra un reliģija* [Literatura a náboženství]. Zinātnisko rakstu krājums. Rīga : Jaunā Daugava.
- KALNIŅŠ, J. 1991. *Kalna Kaibēni. Brāļu Kaudzīšu dzīves romāns* [Kalna Kaibēni /toponymum/. Životopisný román o bratřech Kaudzīteových]. Rīga : Liesma.
- KARAFIÁT, J. 1928. *Paměti spisovatele Broučků. Svazek pátý: doba práce. B. Přes třicet let v Praze*. Praha : K. Reichl.
- KAUDZĪTE, M. 1877. *Brāļu draudze Vidzemē* [Jednota bratrská v Livonsku]. Rīga : M. Jakobsons.
- KAUDZĪTES, M. [1924] [1994]. *Atmiņas no tautiskā laikmeta* [Vzpomínky na národní obrození]. Rīga : Zvaigzne ABC.
- KAUDZĪTES, M. a R. 1940. *Brāļu Kaudzīšu raksti* [Spisy bratrů Kaudzīteových], II. Rīga : Literatūra.
- KAUDZĪTES, R. – KAUDZĪTES, M. [1879] 1955. *Mērnīeku laiki* [Časy zeměměřičů]. Stāsts. Rīga : Latvijas valsts izdevniecība.
- KAVKA, F. 1993. *Vláda Karla IV. za jeho císařství (1355–1378). Země české koruny, rodová, říšská a evropská politika. I. díl (1355–1364)*. Praha : Karolinum.
- ĶIKĀNS, V. 2003. *Eiropas literārie virzieni Latvijā* [Evropské literární směry v Lotyšsku]. Rīga : RaKa.
- KIRŠENTĀLE, I. 1985. Romāns „Kaugurieši“ un tā autors [Román „Kauguřané“ a jeho autor]. In ZARIŅŠ, K. *Kaugurieši*. Rīga : Zinātne, s. 5–32.
- KIŠŠ, I. 2002. Utopické a reálne humánne prvky v chilazme J. A. Komenského. *Studia Comeniana et historica*, 2002, č. 67–68, s. 44–51.
- KĻAVIŅA, S. 2008. *Latviešu valodas pētnieki. No klaušu laikiem līdz savai valstij* [Badatelé o lotyšském jazyce. Od časů roboty do vlastního státu]. Darbu izlase. Rīga : RaKa.
- KNAP, J. 1939. Ediční poznámka k českému vydání. In VIRZA, E. *U Straumēnū. Kronika lotyšského statku*. Přel. A. U. Červín. Praha : Literární a umělecký klub, s. 263–265.
- KOKARE, E. 1999. *Latviešu galvenie mitoloģiskie tēli folkloras atveidē* [Hlavní lotyšské mytologické postavy ve folklorním zobrazení]. Rīga : Mācību apgāds NT.
- KOLLÁR, J. [1824] 1899. Slávy dcera. In *Výbor z Kollárových básní II. Básně vlastenecké*. Praha : Fr. Bačkovský.
- KOMENSKÝ, J. A. [1637] 1914. Pansophiae prodromus [Předchůdce vševědy]. In *Veškerých spisů Jana Amosa Komenského svazek I*. Brno : Ústřední spolek jednot učitelských na Moravě, s. 305–388.
- KOMENSKÝ, J. A. [1647] 1989. Historia persecutionum ecclesiae Bohemicae [Dějiny pronásledování církve české]. In *Dílo Jana Amose Komenského*, 9/I. Praha : Academia, s. 203–326.
- KOMENSKÝ, J. A. [1660a] 1970. Smutný hlas [...] Truchlivého díl čtvrtý a ostatní. In KOMENSKÝ, J. A. *Dvoji poselství k českému národu (Kšaft. Smutný hlas)*. Praha : Vyšehrad, s. 29–82.
- KOMENSKÝ, J. A. [1660b] 1972. Stručná historie církve slovanské [...] Historie českých bratří. In *Vybrané spisy Jana Amose Komenského. Spisy historické a politické*, sv. VI. Praha : Státní pedagogické nakladatelství, s. 313–374.

- KOMENSKÝ, J. A. [1668] 2009. *Cesta světla*. Výbor z díla Komenského. Podlesí : Miloš Palatka – ALMI.
- KOMENSKÝ, J. A. [1670] 1992. *Obecná porada o nápravě věcí lidských*, I–III. Přel. kolektiv. Praha : Svoboda.
- KOMENSKÝ, J. A. [1681] 1975. *Janua rerum reserata* [Dvěře věcí otevřené]. In *Dílo Jana Amose Komenského*, 18. Praha : Academia, s. 149–236.
- KOTYK, J. 1992. Byl Fridrich z Pernštejna arcibiskupem v Rize? *Heraldika a genealogie*, 1992, roč. XXV, č. 2, s. 141–148.
- KRÁL, O. – PROCHÁZKA, M. – SVATONĚ, V. (eds.) 1996. *Kontext – překlad – hranice. Studie z komparatistiky*. Praha : Centrum komparatistiky, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.
- KRAUJA, A. 1912. Arī Antiņš. Kritikas kritika [Také Antiņš. Kritika kritiky]. *Domas*, 1912, č. 8, s. 801–806; č. 9, s. 953–964.
- KRĒSLIŅŠ J. 1976. Autora paškomētāri par hernhūtiešu romānu [Autorovy vlastní komentáře o ochranovském románu]. *Jaunā Gaita*, 1976; č. 3, s. 6–11; č. 4, s. 47–49.
- KUMPERA, J. 1992. *Jan Amos Komenský. Poutník na rozhraní věků*. Ostrava : Amosium servis; Nakladatelství Svoboda.
- KUNDZIŅŠ, P. 1927. Brāļu draudzes saiešanas nami Latvijā [Modlitebny Jednoty bratrské v Lotyšsku]. *Illūstrēts Žurnāls*, 1927, č. 1, s. 8–11.
- KURAS, B. 2009. Comenius – the first holistic philosopher [Komenský – první holistický filozof]. In CHOCHOLOVÁ, S. – PÁNKOVÁ, M. – STEINER, M. (eds.) *Jan Amos Komenský. Odkaz kultuře vzdělávání*. Praha : Academia, s. 278–283.
- KURSĪTE, J. 1996. *Latviešu folklorā mītu spoguļi* [Lotyšský folklor v zrcadle mýtů]. Rīga : Zinātne.
- KURSĪTE, J. 1999a. *Mītiskais folklorā, literatūrā, mākslā* [Mytické ve folkloru, literatuře, umění]. Rīga : Zinātne.
- KURSĪTE, J. 1999b. [Par E. Virzas Straumēniem] [O románu „U Straumēnū“ E. Virzy]. In *Latviešu literatūras vēsture*, 2. sējums, 1918–1945. Rīga : Zvaigzne ABC, s. 145–148.
- KURSĪTE, J. 2002. *Dzejas vārdnīca* [Poetický slovník]. Rīga : Zvaigzne.
- KUSÁ, M. 2005. *Preklad ako súčasť dejín kultúrneho priestoru*. Bratislava : Ústav svetovej literatúry SAV.
- KUTÁK, T. 1997. *Jednota bratrská v Pobaltí*. [Železný Brod] : Společnost pro uchování a rozvíjení dějinného odkazu Jednoty bratrské (Příloha časopisu Bratrský listář, č. 1).
- KUTÁK, T. 2007. Pobaltí – diaspora nebo církev? *Nové bratrské listy*, 2007, č. 2, s. 12–17.
- KUTNAR, F. 1960. Komenského pojetí národa a jeho poměr k současným a pozdějším výměrům. *Archiv pro bádání o životě a díle Jana Amose Komenského*, 1960, č. XIX (2), s. 225–229.
- KVAČALA, J. 1907. *Prielomy vo viere Komenského a Mickiewicza*. Petrohrad : Tlačiareň Akademie.
- KYRÁŠEK, J. 1964. *Synkritická metoda v díle J. A. Komenského*. Praha : Nakladatelství Československé akademie věd.
- L[AICENS], L. 1914. Husīti Vidzemē [Husité v Livonsku]. *Līdums*, 3. (16.) 7. 1914, č. 176 (378), s. 3.

- LĀMS, O. [2009]. *Brāļu draudzes tēlojums latviešu prozā XX gadsimta otrajā pusē* [Obraz Jednoty bratrské v lotyšské próze druhé poloviny XX. století]. Dosud nepublikovaný referát přednesený na konferenci Lettische Kultur und Herrnhuter Brüdergemeine v Herrnhutu ve dnech 26.–29. 5. 2009.
- LASMANIS, A. 1893–1894 či později. *Barbi Choral-Buch* [Kancionál z Barby]. Brāļu dziesmu grāmata A. Lasmaņa (?) sakārtojumā. Latvijas Nacionālā bibliotēka, Brāļu draudžu rakstu fonds, R X 35, 3, 3.
- LATKOVSKIS, L. 1935. Par „Dorba himnu“ [O „Hymně práce“]. *Zīdūnis*, 1935, č. 1–2, s. 6.
- LEGZDIŅŠ, R. [1930] Brāļu draudzes saiešanas nami Latvijā [Modlitebny Jednoty bratrské v Lotyšsku]. In *Brāļu draudzes kalendārs 1931. gadam*. Rīga : K. Ozoliņš, s. 22–29.
- LEHÁR, J. a kol. 1998. *Česká literatura od počátků k dnešku*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny.
- LEITĀNS, A. 1980. *Autobiogrāfija. Grāfa lielmāte Genoveva* [Autobiografie. Hraběnka Jenovefa]. Rīga : Liesma.
- LEJNIEKS, K. 1939. Jāņa Ruģēna dzīve un darbi [Život a dílo Jānise Ruģēnse]. In RUGĒNS, J. *Kad atnāks latviešiem tie laiki? Jāņa Ruģēna dzīve un darbi*. Rīga : Grāmatu Zieds.
- LEWIS, A. J. 1962. *Zinzendorf the Ecumenical Pioneer. A study in the Moravian Contribution to Christian Mission and Unity* [Zinzendorf – průkopník ekumenismu. Studie o moravském příspěvku ke křesťanské misi a jednotě]. London : SCM PRESS LTD.
- LOCHMAN, J. M. 1995. K chápání pravdy u Husa. In LÁŠEK, J. B. (ed.) *Jan Hus mezi epochami, národy a konfesemi*. Praha : Česká křesťanská akademie; Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, s. 175–178.
- LOTMAN, J. M. [1970] 1990. *Štruktūra umeleckého textu*. Přel. M. Hamada. Bratislava : Tatran.
- ЛОТМАН, Ю. М. [1992] 1999 Бинарная vs. тернарная система [Binární versus ternární systém]. In LEVCHENKO, J. – SALUPERE, S. (eds.). *Материалы к словарю терминов тартуско-московской семиотической школы*. Tartu : Tartu Ülikool, Semiootika osakond, s. 47–48.
- ЛОТМАН, Ю. М. 2000. *Семиосфера* [Sémiosféra]. Санкт-Петербург : Искусство – СПб.
- ЛОТМАН, Ю. М. 2002. *История и типология русской культуры*. Санкт-Петербург : Искусство – СПб.
- ЛОТМАН, М. 2002. Семиотика культуры в тартуско-московской семиотической школе [Sémiotika kultury v tartusko-moskevské sémiotické škole]. In ЛОТМАН, Ю. М. *История и типология русской культуры* [Historie a typologie ruské kultury]. Санкт-Петербург : Искусство – СПб, s. 5–20.
- LŪSE, D. 2010. Jāņa Poruka stāsts „Druvienas Sila ezera nolaišana un svētceļojums uz Linteni“: herhūtisks diskurss [Povídka Jānise Porukse „Lesní jezero v Druvieně a svatá pouť do Lintene“: ochranovský diskurs]. In KALNIŅA, I. – LEITĀNE, I. (eds.) *Literatūrzinātne, folkloristika, māksla. Latviešu literatūra un reliģija*. Latvijas Universitātes raksti, 748. sējums. Rīga : Latvijas Universitāte, s. 48–52.
- LŪSIS, A. 1935. Sirdsšķīstie un viņu tragēdija [Lidé čistého srdce a jejich tragédie]. *Ceļš*, 1935; č. 2, s. 106–109; č. 3, s. 166–171.
- MACEK, J. 1952. *Husité na Baltu a ve Velkopolsku*. Praha : Rovnost.

- MACKOVA-TREILE, J. – MISĀNE, A. 1995. Pasaulskātījums latviešu folklorā [Pojetí světa v lotyšském folkloru]. In BUCENIECE, E. (ed.) *Ideju vēsture Latvijā. No pirmsākumiem līdz XIX gs. 90. gadiem*. Rīga : Zvaigzne ABC, s. 17–39.
- MACKOVŠ, G. 1959. O lotyšsko-českých kulturních stycích. In *Na pomoc referentům*, č. 9. [Praha] : Ústřední výbor Svazu československo-sovětského přátelství.
- MACKOVŠ, G. 1962. *Latviešu padomju literatūras starptautiskie sakari* [Mezinárodní styky lotyšské sovětské literatury]. Rīga : Latvijas PSR Zinātņu akadēmijas izdevniecība.
- MACKOVŠ, G. 1982. No latviešu-čehu literatūras sakaru vēstures [Z dějin lotyšsko-českých literárních styků]. In VĀVERE, V. (red.) *Latviešu-slāvu literatūras un mākslas sakari*. Rīga : Zinātne, s. 53–58.
- MACURA, V. 1988. Lotman, Jurij Michajlovič. Struktura uměleckého textu. In ZEMAN, M. (ed.) *Průvodce po světové literární teorii*. Praha : Panorama, s. 298–306.
- MACURA, V. 1995. *Znamení zrodu. České národní obrození jako kulturní typ*. 2., rozšíř. vyd. Jinočany : H&H.
- MÁCHAL, J. 1898. Mickiewicz a Čechy. *Český časopis historický*, 1898, roč. IV, s. 355–389.
- MACHEK, V. [1957] 1997. *Etymologický slovník jazyka českého*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny.
- MALDONIS, V. 1922. *Poruka reliģija* [Poruksovo náboženství]. Latvijas Augstskolas raksti, II. sējums. Rīga : Latvijas Universitāte, s. 103–187.
- MALDONIS, V. 1923 *Poruka ētikas problēmi* [Problémy Poruksovy etiky]. Rīga : K. Priedīša spiestuve.
- MALEVIČ, O. M. 2009. *Osobitost české literatury. Paralely a konfrontace*. Praha : Malvern.
- MALURA, J. 2010. *Písňe pobělohorských exulantů (1670–1750)*. Praha : Academia.
- MALÝ, I. 2008. *Česko-lotyšské vztahy v letech 1900–1945*. Rigorózní práce. České Budějovice : Filozofická fakulta Jihočeské univerzity.
- MARTIN, D. 2005. *On secularization: towards a revised general theory* [O sekularizaci: na cestě k revidované obecné teorii]. Aldershot [Great Britain] : Ashgate.
- MARVAN, J. 2004. Čelakovský stále mezi námi (K odkazu F. L. Čelakovského a jeho následovníků). In MARVAN, J. – ŠTOLL, P. (eds.) *Pocta Čelakovskému. Příspěvky ze symposia k 200. výročí narození zakladatele české baltistiky F. L. Čelakovského*. Praha : Univerzita Karlova v Praze – Filozofická fakulta (Acta Slavica et Baltica), s. 11–18.
- MASIONIENĒ, B. 1982. *Literatūriņu ryšiu pēdsakais* [Po stopách literárních styků]. Vilnius : Vaga.
- MÁTEJ, J. 1962. *Ján Kvačala (Život a dielo)*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo.
- MATHAUSER, Z. 1991. Sémiotika a hermeneutika. *Filozofický časopis*, 1991, č. 5, s. 801–828.
- MAURIŅA, Z. [1947] 1992. Baltās drānas – latviešu pasaules uzskats [Bílé roucho – lotyšský světový názor]. In *Domu varavīksne*. Rīga : Liesma, s. 255–261.
- MEŽEZERS, V. 1975. *The Herrnhuterian Pietism in the Baltic (and its Outreach into America and Elsewhere in the World)* [Ochranovský pietismus v Pobaltí (a jeho přesah do Ameriky a jinať do světa)]. North Quincy, Massachusetts, USA : The Christopher Publishing House.

- MIEZĪTE, I. 2009. Hernhūtisma pēdas latviešu dzejā (19. gs. 2. puse – 20. gs. 1. puse) [Stopy herrnhutismu v lotyšské poezii (2. pol. 19. stol. – 1. pol. 20. stol.)]. In *Vidzeme, baznīca, sabiedrība laikmetu maiņā*. Zinātnisko rakstu krājums. Valmiera : Vidzemes Augstskola, s. 69–83.
- MÍKA, T. 1996. Poutníková cesta: křesťanská příručka nebo literatura? In BUNYAN, J. *Poutníková cesta z tohoto světa do světa budoucího*. Praha : Argo, s. 171–176.
- MILLERS, J. 1939. Pirmie Dziesmusvētki un to atskaņas gadu simta ceturkšņos [První Svátky písní a jejich ohlasy v dalších čtvrtstoletích]. In DZIRKALIS, K. (red.) *Pirmo latviešu dziesmu svētku 75 gadu atceres svinības Dikļos*. Rīga : Pagalms, s. 5–14.
- MINGINAS, I. 1958. Связи Я. А. Коменского с Литвой [Vztahy Komenského s Litvou]. *Archiv pro bádání o životě a díle Jana Amose Komenského*, 1958, č. XVII, s. 97–101.
- MOLNÁR, A. [1946] 2009. Křesťanství a komunismus. In ČEJKA, M. – HANUŠ, J. (eds.) *Křesťané a socialismus. Čítanka textů: 1945–1989*, II. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, s. 44–53.
- MOLNÁR, A. 1963. A. H. Francke a význam hallského pietismu pro české evangelíky. *Theologická příloha Křesťanské revue*, 1963, sešit 3, příloha k č. 6, s. 49–54.
- MOLNÁR, A. [1985] 2007. *Na rozhraní věků. Cesty reformace*. Praha : Kalich.
- MUKAŘOVSKÝ, J. [1932–1933] 1981. Problém estetické hodnoty. Universitní přednáška 1932–1933. *Estetika*, č. 18, s. 225–235.
- MUKAŘOVSKÝ, J. 1934. Polákova „Vznešenost přírody“. *Sborník filologický*, 1934, č. 10, s. 1–68.
- MUKAŘOVSKÝ, J. [1936] 2000. Estetická funkce, norma a hodnota jako sociální fakty. In MUKAŘOVSKÝ, J. 2000. *Studie* [I]. Brno : Host, s. 81–148.
- MUKAŘOVSKÝ, J. [1939] 2000. Může mít estetická hodnota v umění platnost všeobecnou? In MUKAŘOVSKÝ, J. 2000. *Studie* [I]. Brno : Host, s. 157–168.
- MUKAŘOVSKÝ, J. [zač. 40. let] 2000. Úkoly obecné estetiky. In MUKAŘOVSKÝ, J. 2000. *Studie* [I]. Brno : Host, s. 75–80.
- MUKAŘOVSKÝ, J. [1946] 2000. O strukturalismu. In MUKAŘOVSKÝ, J. 2000. *Studie* [I]. Brno : Host, s. 26–38.
- NEŠPOR, Z. R. 2006. *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. [Ústí nad Labem] : Albis international.
- NEŠPOR, Z. R. a kol. 2010. *Náboženství v 19. století. Nejcírkevnější století, nebo obobí zrodu českého ateismu?* Praha : Scriptorium.
- NEÚSTUPNÝ, P. 2009. *Působení obnovení Jednoty bratrské v Estonsku a Lotyšsku*. Přednáška na V. mezinárodní konferenci společnosti Moravian ve dnech 16.–18. 10. 2009 v Suchdole nad Odrou, www.go-east-mission.de.
- NOVÁK, A. [1927] 1995. O tradici v české literatuře. In NOVÁK, A. *Česká literatura a národní tradice*. Brno : Blok, s. 11–29.
- NOVÁK, A. 1946. *Stručné dějiny literatury české*. Olomouc : R. Promberger.
- NOVÁK, J. V. – NOVÁK, A. [1936–1939] 1995. *Přehledné dějiny literatury české od nejstarších dob až po naše dny*. Reprint 4. přeprac. a rozšíř. vyd. Brno : Atlantis.
- NOVOTNÝ, A. 1956. *Biblický slovník*. Praha : Kalich.
- OBŠTEINS, K. 1932. *Paidagógijas vēsture* [Dějiny pedagogiky], II. Rīga : Valters un Rapa.

- PAIDERS, J. 1998. Šveiks kļūvis krietni rupjāks. *Dienas Bizness*, 17. 6. 1998, s. 5.
- PALACKÝ, F. 1829. Život J. A. Komenského. *Časopis společnosti vlasteneckého Museum v Čechách* III, 1829; sv. 3, s. 19–55; sv. 4, s. 549–552.
- PALOUŠ, R. 1992. *Komenského Boží svět*. Praha : Státní pedagogické nakladatelství.
- PALOUŠ, R. 1994. J. A. Komenský – náboženský myslitel. *Studia Comeniana et historica*, 1994, č. 51, s. 7–12.
- PAROLEK, R. [1980] 2006. Překlad a vnitřní svět uměleckého díla. In PAROLEK, R.: *Zlatý fond baltických literatur*. Praha : Univerzita Karlovy v Praze – Filozofická fakulta; Bohemika, s. 145–155.
- PAROLEK, R. 1982a. *Srovnávací dějiny baltických literatur. Od nejstarších dob do současnosti*. Acta Universitatis Carolinae Philologica 1978, monographia LXXI. Praha : Univerzita Karlova, 1982.
- PAROLEK, R. 1982b. K typologii literatur národního obrození ve střední a východní Evropě. *Slavia*, 1982, roč. 51, sešit 1, s. 21–29.
- PAROLEK, R. 1996. *Litevská literatura. Vývoj a tvůrčí osobnosti*. Praha : Bohemika.
- PAROLEK, R. 2000. *Lotyšská literatura. Vývoj a tvůrčí osobnosti*. Praha : Bohemika.
- PAROLEK, R. – HONZÍK, J. 1977. *Ruská klasická literatura*. Praha : Svoboda.
- PATOČKA, J. [1941] 1997. O nový pohled na Komenského. In *Komeniologické studie I. Sebrané spisy Jana Patočky*, svazek 9. Praha : OIKOYMENH, s. 11–21.
- PATOČKA, J. 2006. Co jsou Češi? In PATOČKA, J. *Češi II. Sebrané spisy Jana Patočky*, svazek 13. Praha : OIKOYMENH a Filosofia, s. 253–324.
- PETŘÍČEK, M. jr. 1996. „Vícehlasé rozptýlení“. In KRÁL, O. – PROCHÁZKA, M. – SVATONĚ, V. (eds.) 1996. *Kontext – překlad – hranice. Studie z komparatistiky*. Praha : Centrum komparatistiky, Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, s. 7–17.
- PETTI, U. 2009. Pārdomas par brāļu draudžu kustības izvērtējumam Igaunijā [Úvahy o hodnocení hnutí bratrských sborů v Estonsku]. In *Vidzeme, baznīca, sabiedrība laikmetu maiņā. Zinātnisko rakstu krājums*. Valmiera : Vidzemes Augstskola, s. 62–66.
- PHILIPP, G. 1974. *Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung (Vom Ausgang des 18. bis über die Mitte des 19. Jhs.)* [Působení ochranovské Jednoty bratrské mezi Estonci a Lotyši v době osvobození sedláků z nevolnictví (Od konce 18. až do poloviny 19. stol.)]. Köln, Wien : Böhlau Verlag.
- PILSONU, J. 1935. Jānis Huss [Jan Hus]. *Svētdienas rīts*, 1935, č. 26; s. 206–207; č. 27, s. 214–215; č. 28, s. 222; č. 29, s. 230.
- „P. KL.“ 1892. Joans Amoss Komenskis (Comenius) [Jan Amos Komenský]. *Baltijas Vēstnesis*, 1892; č. 61, s. 1; č. 62, s. 1.
- POJAR, M. 1998. *Jindřich Matyáš Thurn – muž činu*. Praha : Ivo Železný.
- PORUKS, J. [1894a] 1929. Die Religion der Zukunft [Náboženství budoucnosti]. In *Poruku Jāņa kopoti raksti. Apcerējumi*, XVI. Rīga: J. Roze, s. 7–22.
- PORUKS, J. [1894b] 1971. Draugam [Příteli]. In PORUKS, J. *Raksti. I sējums*. Rīga : Liesma, s. 85.
- PORUKS, J. [1895a] 1971. Hernhūtieši. Drāma [Ochranovští. Drama]. In PORUKS, J. *Raksti. I sējums*. Rīga : Liesma, s. 319–381.

- PORUKS, J. [1895b] 1971. Pērļu zvejnieks. Fantāzija [Lovec perel. Fantazie]. In PORUKS, J. *Raksti. I sējums*. Rīga : Liesma, s. 402–509.
- PORUKS, J. [1896] 1972. Sirdsšķīsti ļaudis [Lidé čistého srdce]. In PORUKS, J. *Raksti. II. sējums*. Rīga : Liesma, s. 20–40.
- PORUKS, J. [1899a] 1972. Pār drupām un gruvešiem [Přes trosky a rozvaliny]. In PORUKS, J. *Raksti. II. sējums*. Rīga : Liesma, s. 222–225.
- PORUKS, J. [1899b] 1972. Kukažiņa [vlastní jméno]. In PORUKS, J. *Raksti. II. sējums*. Rīga : Liesma, s. 214–217.
- PORUKS, J. [1900] 1972. Romas atjaunotāji. Stāsts iz skolnieku dzīves [Obnovitelé Říma. Povídka ze školního života]. In PORUKS, J. *Raksti. II. sējums*. Rīga : Liesma, s. 271–286.
- PORUKS, J. [1903] 1973. Baltas drānas. Stāsts [Bílé roucho. Povídka]. In PORUKS, J. *Raksti. III. sējums*. Rīga : Liesma, s. 213–234.
- PORUKS, J. [1905] 1973. Druvienas Sila ezera nolaišana un svēteļojums uz Linteni [Vypuštění Lesního jezera v Druvieně a svatá pouť do Lintene]. In PORUKS, J. *Raksti. III. sējums*. Rīga : Liesma, s. 322–343.
- PORUKS, J. 1929b. *Poruku Jāņa kopoti raksti. Apcerējumi* [Sebrané spisy Jānise Porukse. Studie], XVII. Rīga : J. Roze.
- PORUKS, J. [1954]. *Poruku Jāņa Kopoti raksti* [Sebrané spisy Jānise Porukse], I. Memmingen [Bayern, Deutschland] : Alainis.
- POSPÍŠIL, Z. 2005. *Sociosémiotika umělecké situace (česko-slovenská varianta)*. Boskovice – Olomouc – Prostějov : František Šalé – Albert.
- PUPŠYS, V. 1991. Я. А. Коменский и Клайпеда [Komenský a Klaipėda] (1667–1670). *Studia Comeniana et historica*, 1991, č. 44, s. 147–154.
- PUPŠYS, V. (ed.) 1992. *Pasaulio universalumas ir pedagogika* [Univerzalita svėta a pedagogika]. Klaipėda : Klaipėdos universitetas.
- PUPŠYS, V. 1995. Existovala litevská verze Orbis pictus J. A. Komenského? *Studia Comeniana et historica*, 1995, č. 53, s. 103–105.
- PUPŠYS, V. 2002. *J. A. Komenskis ir Lietuva. Lietuvos-Europos skaitiniai* [J. A. Komenský a Litva. Texty o Litvě a Evropě]. Klaipėda : Klaipėdos universiteto leidykla.
- PUTNA, M. C. 1998. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha : Torst.
- PUTNA, M. C. 2010. *Česká katolická literatura v kontextech 1918–1945*. Praha : Torst.
- PYTLÍK, R. 1992. *Comenius redivivus. Dílo J. Á. Komenského z hlediska semiotiky*. Praha : Agentura Fajma.
- [QUITTOVÁ] KVITA, J. 2. pol. 19. stol. [Životopis]. Opis. Latvijas Nacionālā bibliotēka, Brāļu draudžu rakstu fonds, R X 35, 1, 41.
- RAIEND, K. 1980. *Česko-estonské literární styky jako překladatelský problém*. Diplomová práce. Praha : Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.
- RAINIS, J. [1905] 1980. Uguns un nakts [Oheň a noc]. In RAINIS, J. *Kopoti raksti. 9. sējums. Lugas*. Rīga : Zinātne, s. 165–314.
- RAINIS, J. [1910] 1980. Zelta zirgs [Zlatý kůň]. RAINIS, J. 1980. *Kopoti raksti. 9. sējums. Lugas*. Rīga : Zinātne, 355–516.

- RAINIS, J. 1980. *Kopotī raksti. 9. sējums. Lugas* [Sebrané spisy. Svazek 9. Hry]. Rīga : Zinātne.
- RAJECKAS, V. (ed.) 1992. *J. A. Komenskio idėjos ir Lietuvos mokykla* [Ideje J. A. Komenského a litevská škola]. Vilnius : Lietuvos Respublikos kultūros ir švietimo ministerija; Vilniaus pedagoginis institutas.
- RAŠIMIENĖ, L. 1999. Der schwere Weg der „Mutterschule“ von J. A. Comenius zur pädagogischen Kultur Litauens [Těžká cesta Informatoria školy mateřské J. A. Komenského k litevské pedagogické kultuře]. *Studia Comeniana et historica*, 1999, č. 61, s. 203–207.
- RAŠIMIENĖ, L. 2000. *J. A. Komenskio „Motinos mokyklos“ idėja Lietuvoje (XIX a. pabaiga – XX a. pirmoji pusė)* [Idea „Informatoria školy mateřské“ J. A. Komenského v Litvě (konec XIX. a první polovina XX. stol.)]. Doktorská dizertace. Klaipėda : Klaipėdos universitetas.
- RICOEUR, P. [1963] 2002. Struktura a hermeneutika. Přel. P. Horák. In KYLOUŠEK, P. (ed.) *Znak, struktura, vyprávění. Výbor z prací francouzského strukturalismu*. Brno : Host, s. 272–304.
- RICOEUR, P. [1986] 2004. *Úkol hermeneutiky. Eseje o hermeneutice*. Přel. A. Kliková. Praha : Filosofia.
- RICOEUR, P. [1995] 2000. *Myslet a věřit. Kritika a přesvědčení. Rozhovor s Françoisem Azouviem a Marcem de Launayem*. Přel. M. Rejchrt. Praha : Kalich.
- RICOEUR, P. 1997. *Teória interpretácie: diskurz a prebytok významu*. Přel. Z. Kalnická. Bratislava : Archa.
- ROBERTS, P. 1912. Antiņš vai Spīdola? Kritisks un ētisks apcerējums [Antiņš nebo Spīdola? Kritické a etické pojednání]. *Domas*, 1912; č. 4, s. 399–408; č. 5, s. 504–508.
- ROŽKALNE, A. 2003. Veselis Jānis. In *Latviešu rakstniecība biogrāfijās*. Otrās, pārstrādātais un papildinātais izdevums. Rīga : Zinātne, s. 625–626.
- ROŽLAPA, M. (ed.) 1990. *Mana tauta dziedāja, tāpēc nenosala. Koru koncertu dziesmu teksti* [Můj národ zpíval, proto nezmrzl. Texty písní ke sborovým koncertům]. Rīga : Zinātne.
- RUDZĪTIS, R. 1935. Dvēsele seno latviešu pasaules uzskatā [Duše ve světovém názoru starých Lotyšů]. In BĒRZIŅŠ, L. (red.). *Latviešu literatūras vēsture*, I. Rīga : Literatūra, s. 360–369.
- RUDZĪTIS, S. 1976. Gadsimta vēsts arī šodienai [Poselství století také pro dnešek]. *Laiks*, 1976, č. 2, s. 3.
- RUGĒNS, J. 1939. *Kad atnāks latviešiem tie laiki? Jāņa Ruģēna dzīve un darbi* [Kdy nastanou Lotyšům ty časy? Život a dílo Jānise Ruģēnse]. Rīga : Grāmatu Zieds.
- RUGĒNS, J. 2006. Píseň o Janu Husovi (O čem Jan Hus přemýšlel, když v roce 1414 odcházel do Kostnice). Přel. R. Parolek. In PAROLEK, R. *Zlatý fond baltických literatur*. Praha : Univerzita Karlovy v Praze – Filozofická fakulta; Bohemika, s. 57–58.
- RUJENIETS, L. 1888. Čehu tautas vadonis Dr. Rigers [Vůdce českého národa Dr. Rieger]. *Baltijas Vēstnesis*, 1888, č. 298, s. 1–2.
- RŪSIŅŠ, V. 2007. *Dualitāte seno latviešu reliģiskajos priekšstatos* [Dualita v náboženských představách starých Lotyšů]. Promocijas darbs. Rīga : Latvijas Universitātes Filoloģijas fakultāte.
- RÝDL, K. 1991. Komenského ideje a přechod rosenkruciánství do zednářství. *Studia Comeniana et historica*, 1991, č. 44, s. 93–99.

- ŘEHÁČEK, L. 1961. P. J. Šafařík a počátky naší baltistiky. *Acta Universitatis Carolinae, Philologica 3, Slavica Pragensia III*, s. 41–54.
- ŘEHÁČEK, L. 1981. Baltistika na pražské univerzitě (1848–1978). In PETR, J. – ŘEHÁČEK L. (eds.) *Praha – Vilnius. Sborník prací k 400. výročí založení univerzity ve Vilniusu*. Praha : Univerzita Karlova, s. 45–63.
- ŘEHÁČEK, L. 1988. Vztah F. L. Čelakovského k folklóru, jazykům a literaturám baltských národů. In PETR, J. – URBAN, Z. (red.) *Práce z dějin slavistiky XI. Slavistický odkaz F. L. Čelakovského*. Praha : Univerzita Karlova, s. 245–262.
- ŘÍČAN, R. 1957. *Dějiny Jednoty bratrské*. Praha : Kalich.
- SCHNEIDER, J. 2006. Český strukturalismus a/versus interpretace. In SLÁDEK, O. (ed.) *Český strukturalismus po poststrukturalismu*. Sborník z kolokvia [...]. Brno : Host, s. 82–95.
- SCHOLZ, F. 1996. Die lettische Literatur [Lotyšská literatura]. In JENS, W. (ed.) *Kindlers neues Literatur Lexikon*. Band 20. München : Kindler.
- [SILIŅŠ, M.] „M. S.“ 1886. Čehi un viņu grāmatu izdevēju biedrības [Češi a jejich spolky knižních nakladatelů]. *Austrums*, č. 6/7, s. 429–440.
- SKALBE, K. [1920] 1990. *Mazās piezīmes [Malé poznámky]*. Rīga : Zinātne.
- SKALBE, K. 1938. *Izmeklētas dzejas [Vybraná poezie]*. Rīga : J. Roze.
- SKALBE, K. 1998. *Pasakas [Pohádky]*. Rīga : Atēna.
- SKRĀBĀNS, R. 1993. *Izcilie pasaules mūziķi Rīgā. Apceres par mūzikas sakariem XIX gadsimtā [Vynikající světoví hudebníci v Rize. Studie o hudebních stycích v XIX. století]*. Rīga : Zinātne.
- STENDER, G. F. 1784. *Wahrheit der Religion wider den Unglauben der Freigeister und Naturalisten [Pravda náboženství proti bezbožnosti volnomyšlenkářů a naturalistů]*. Rīga : J. F. Hartknohs.
- STENDERS, Vecais. [1787] 1977. *Bildu ābice [Abeceda v obrazech]*. Rīga : Liesma.
- STENDER, G. F. [1796] 1988. *Augstas gudrības grāmata no pasaules un dabas [Kniha vysoké moudrosti o světě a přírodě]*. Rīga : Liesma.
- „S-TIS“. 1908. [Recenze Poruksova dramatu *Hernhūtieši*]. *Rīgas Apskats*, 1908, 23. 7. 1908, č. 168.
- STRADIŅŠ, J. 1988. Stenderi un „Augstas gudrības grāmata“ latviešu kultūras vēsturē. [Stenderové a „Kniha vysoké moudrosti“ v lotyšských kulturních dějinách]. In STENDERS, G. F. *Augstas gudrības grāmata no pasaules un dabas*. Rīga : Liesma, s. 11–43.
- STRADIŅŠ, J. 1992. *Trešā atmoda. Raksti un runas 1988.–1990. gadā Latvijā un par Latviju [Třetí obrození. Články a projevy v letech 1988–1990 v Lotyšsku a o Lotyšsku]*. Rīga : Zinātne.
- STRADIŅŠ, J. – CĒBERE, Dz. 2001. Zinātnes un augstskolu aizsākumi Rīgā (līdz 19. gs. pirmajai pusei) [Počátky vědy a vysokého školství v Rize (do první poloviny 19. století)]. In *Senā Rīga. Pētījumi pilsētas arheoloģijā un vēsturē*, III. Rīga : Latvijas Vēstures institūts, s. 325–427.
- STRAUBE, G. 2000. *Latvijas brāļu draudzes diārijs (jaunākais noraksts) jeb Hernhūtiešu brāļu draudzes vēsture Latvijā [Diarium lotyšské jednoty bratrské (nejnovější opis) aneb Dějiny ochranovské jednoty bratrské v Lotyšsku]*. Rīga : N.I.M.S.

- STRAUBE, G. 2005. Generālienes M. E. fon Hallartes rūpe [Péče paní generálové M. E. von Hallart] (1683–1750). In *Laikmets un personība*. Rakstu krājums 6. Rīga : RaKa
- STRAUBE, G. (red.) 2009. *Vidzeme, baznīca, sabiedrība laikmetu maiņā* [Livonsko, církev, společnost v proměnách epoch]. Valmiera : Vidzemes Augstskola.
- STRIEDTER, J. 2001. Český strukturalismus a současná diskuse o estetické hodnotě. In SEDMIDUBSKÝ, M. – ČERVENKA, M. – VÍZDALOVÁ I. (eds.) *Čtenář jako výzva. Výbor z prací kostnické školy recepční estetiky*. Brno : Host, s. 101–198.
- SVARĀNE, M. 1985. Kaugurieši cīņā pret dzimtbūšanu [Kauguřané v boji proti nevolnictví]. In ZARIŅŠ, K. *Kaugurieši*. Rīga : Zinātne, s. 218–238.
- SVATOŇ, V. 2002. Poznámky o sémiotice kultury v díle J. M. Lotmana. In SVATOŇ, V. *Z druhého břehu (Studie a eseje o ruské literatuře)*. Praha : Torst, s. 417–421.
- SVATOŇ, V. 2009a. Mezi Petěrburhem a Prahou – mezi ruským románem a českou prózou. In MALEVIČ, O. M. *Osobitost české literatury. Paralely a konfrontace*. Praha : Malvern, s. 283–291.
- SVATOŇ, V. 2009b. Pojmy a kontexty komparativního myšlení. In TUREČEK, D. (ed.) *Národní literatura a komparatistika*. Brno : Host, s. 11–32.
- SVATOŠ, M. 1981. Litevská kolej pražské univerzity (1397–1622). In PETR, J. – ŘEHÁČEK L. (eds.) *Praha–Vilnius. Sborník prací k 400. výročí založení univerzity ve Vilniusu*. Praha : Univerzita Karlova, s. 19–32.
- SVELPIS, A. 1978. Vecā Stendera filozofiskie uzskati [Filozofické názory Stendera staršího]. *Latvijas PSRS Zinātņu akadēmijas vēstis*, 1978, č. 10 (375), s. 30–43.
- ŠABLOVA, E. 1930. Komenska pedagogika pēc jō dorba „Didactica magna“ [Komenského pedagogika podle jeho díla „Velká didaktika“]. *Latgolas škola*, 1930, č. 2, s. 32–61.
- ŠEŠPLAUKIS, A. 1995. *J. G. Herderis ir baltų tautos* [J. G. Herder a baltské národy]. Vilnius : Mokslo ir enciklopedijų leidykla.
- ŠTĚŘÍKOVÁ, E. 2004. *Exulantská útočiště v Lužici a Sasku*. Praha : Kalich.
- ŠTĚŘÍKOVÁ, E. 2009. *Jak potůček v jezeře. Moravané v obnovené Jednotě bratrské v 18. století*. Praha : Kalich.
- ŠTOLL, P. 1998. *Česko-lotyšská literární vzájemnost do roku 1940*. Diplomová práce. Praha : Univerzita Karlova, Filozofická fakulta.
- ŠTOLL, P. 2000. Švejk – hrdina naší doby. Rozhovor s režisérem muzikálu o Švejkovi Kárlisem Auškápssem a představitelem Švejka Artúrsem Skrastiņšem. *Divadelní noviny*, 2000, č.19, s. 12.
- ŠTOLL, P. 2003. Osudy dobrého vojáka Švejka v Lotyšsku. In KLIMENT, J. (ed.) *Mezinárodní konference Hašek a Švejk – humor tisíciletí*. Lipnice nad Sázavou : ATELIER K+K, s. 98–101.
- ŠTOLL, P. 2004. Lotyšská hymna práce, její původ a osudy. In MARVAN, J. –ŠTOLL, P. (eds.) *Poceta Čelakovskému. Příspěvky ze symposia k 200. výročí narození zakladatele české baltistiky F. L. Čelakovského*. Praha : Kabinet baltistiky Ústavu slavistických a východoevropských studií FF UK, s. 24–29.
- ŠTOLL, P. 2006. *Pět staletí lotyšsko-českých literárních vztahů*, I. Riga : Lotyšská národní knihovna.

- ŠTOLL, P. 2007a. Česká kultura v překladech a tvorbě Marty Grimmy. *Plav*, 2007, č. 12, s. 43–46.
- ŠTOLL, P. 2007b. Hernhūtiešu kustība Vidzemē, tās čehu saknes un nozīme latviešu kultūrai [Ochranovské hnutí v Livonsku, jeho české kořeny a význam pro lotyšskou kulturu]. In MARVAN, J. (ed.) *Balto-Slavicum Pragense*. Praha : Univerzita Karlova v Praze – Filozofická fakulta (Acta Slavica et Baltica. Volumen VII), s. 181–188.
- ŠTOLL, P. 2008a. Ochranovský román Artūse Baumanise. *Navýchod*, speciál, prosinec 2008, s. 30–32.
- ŠTOLL, P. 2008b. Ochranovské proměny lotyšské kultury. In ŠEFERIS, V. (ed.) *Baltské jazyky v proměnách metod. Sborník příspěvků z mezinárodní baltistické konference*. Brno : Masarykova univerzita, s. 79–86.
- ŠTOLL, P. [2009]. *Die Triaden Jan Amos Komenskýs in Lettland* [Triády Jana Amose Komenského v Lotyšsku]. Dosud nepublikovaný referát přednesený na konferenci Lettische Kultur und Herrnhuter Brüdergemeine v Herrnhutu ve dnech 26.–29. 5. 2009.
- ŠTOLLS, P. 2004. Krietnā kareivja Šveika dēkas Latvijā [Osudy dobrého vojáka Švejka v Lotyšsku]. In LĀMS, E. (ed.) *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē. Folklorā, ārzemju literatūra. Rakstu krājums 9*. Liepāja : Liepājas Pedagoģijas akadēmija; LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, s. 269–284. Totēž in AUSEKLE, D. (ed.) *Valodas ceļi, krustceļi*. Rīga : Garā pupa, 2004, s. 73–90.
- ŠTOLLS, P. 2005. Kārļa Skalbes pasaku tulkojumi čehu valodā [České překlady pohádek Kārliše Skalbeho]. In RŪMNIĒKS, V. (ed.) *Ziemeļmeita. Kārlim Skalbem – 125. Raksti, apceres, notikumi dzejnieka jubilejā*. Rīga : Garā pupa, s. 81–90.
- ŠTOLLS, P. 2006. F. L. Čelakovskis un J. Alunāns – veselu graudu sējēji [F. L. Čelakovský a J. Alunāns – rozsēvači zdravých zrn]. In LĀMS, E. (ed.) *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē. Rakstu krājums 11*. Liepāja : Liepājas Pedagoģijas akadēmija; LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, s. 99–108.
- ŠTOLLS, P. 2008a. Vidzemes hernhūtiešu „sirdskultūras“ saknes un ziedi [Kořeny a plody „kultury srdce“ livonských ochranovských]. In ŠUVAJEVS, I. (ed.) *Dzīvesmāksla: Latvija, Baltija, Eiropa*. Rīga : LU Filozofijas un socioloģijas institūts, s. 227–237.
- ŠTOLLS, P. 2008b. Čehu un latviešu Brāļu draudzes saknes: līdzīgās un atšķirīgās iezīmes [Kořeny české a lotyšské Jednoty bratrské: podobné a rozdílné rysy]. In KALNIŅA, I. – LEITĀNE, I. (eds.) *Literatūrzinātne, folkloristika, māksla. Latviešu literatūra un reliģija*. Latvijas Universitātes raksti, 732. sējums. Rīga : Latvijas Universitāte, s. 30–37.
- ŠTOLLS, P. 2008c. Marta Grimma čehu literatūras spoguļi [Marta Grimma v zrcadle české literatury]. In KUDUMA, A. (ed.) *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē. Rakstu krājums 13*. Liepāja : Liepājas Pedagoģijas akadēmija; LU Literatūras, folkloras un mākslas institūts, s. 119–126.
- ŠTOLLS, P. 2008d. Marta Grimma – tempļa cēlēja [Marta Grimma – stavitelka chrámu]. In KALNIŅA, I. – GRUDULE, M. (eds.) *Literatūrzinātne, folkloristika, māksla. Krājumam „Tā neredzīgā Indriķa dziesmas“ (1806) – 200 gadi, Jura Alunāna krājumam „Dziesmiņas“ (1856) – 150 gadi*. Latvijas Universitātes raksti, 731. sējums. Rīga : Latvijas Universitāte, s. 200–207.
- ŠTOLLS, P. 2009. Latviešu literatūra mūsdienu Čehijā [Lotyšská literatura v dnešním Česku]. In GŪTMANE, Z. (ed.) *Aktuālas problēmas literatūras zinātnē. Rakstu krājums 14*. Liepāja : Liepājas Universitātes Literatūras katedra; Kurzemes Humanitārais institūts; Latvijas Universitātes Literatūras, folkloras un mākslas institūts, s. 132–138.

- ŠTOLLS, P. 2010a. Brāļu draudze Artura Baumaņa romānos [Jednoty bratrská v románech Arturse Baumanise]. In KALNIŅA, I. – LEITĀNE, I. (eds.) *Literatūrzinātne, folkloristika, māksla. Latviešu literatūra un reliģija*. Latvijas Universitātes raksti, 748. sējums. Rīga : Latvijas Universitāte, s. 128–133.
- ŠTOLLS, P. 2010b. Jana Husa personības un ideju recepcija Latvijā čehu kontekstā [Recepce osobnosti a idejí Jana Husa v Lotyšsku v českém kontextu]. In KALNIŅA, I. – LEITĀNE, I. (eds.) *Literatūrzinātne, folkloristika, māksla. Latviešu literatūra un reliģija*. Latvijas Universitātes raksti, 748. sējums. Rīga : Latvijas Universitāte, s. 31–39.
- ŠTOLLS, P. 2010c. Latviešu kultūras tradīciju čehu konteksti [České kontexty lotyšských kulturních tradic]. In KALNIŅA, I. – VECGRĀVIS, V. (eds.) *Literatūra un reliģija*. Zinātnisko rakstu krājums. Rīga : Jaunā Daugava, s. 80–86.
- ŠULCS, L. 1935. Latviešu-čehoslovaku kultūrālie sakari [Lotyšsko-čehoslovenské kulturní styky]. In *Čehoslovakija*. Rīga : Latviešu – čehoslovaku biedrība, s. 93–114.
- ŠUVAJEVS, I. 1998. *Prelūdijas. Kultūrvēsturiskas un filozofiskas studijas* [Preludia. Kulturnēhistorické a filozofické studie]. Rīga : Inteleks.
- ŠUVAJEVS, I. [2010]. Nejdůležitější je udržovat přátelství. Dosud nepublikovaný rozhovor pro revue pro literaturu a kulturu *Souvislosti*.
- ŠVEC, L. 2001. *Československo a pobaltské státy v letech 1918–1939. Vývoj politických a hospodářských vztahů Československa s Litvou, Lotyšskem a Estonskem v meziválečném období*. Praha : Karolinum.
- ŠVEC, L. – MACURA, V. – ŠTOLL, P. 1996. *Dějiny pobaltských zemí*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny.
- ŠMAHEL, F. 1993. *Husitská revoluce. I. Doba vymknutá z kloubů. II. Kořeny české reformace. III. Kronika válečných let. IV. Epilog bouřlivého věku*. Praha : Karolinum.
- ŠMAHEL, F. 2010. *Život a dílo Jeronýma Pražského*. Praha : Argo.
- ŠMAHELOVÁ, H. 2000. Kontexty současného literárněhistorického myšlení. *Česká literatura*, 2000, č. 2, s. 115–131.
- TABŪNS, B. 1978. *Raksturs latviešu prozā. Iecere un izveide* [Postava v lotyšské próze. Záměr a výstavba]. Rīga : Zinātne.
- TALVE, I. 1955. *Georgius Franciscus Holyk. Ein Beitrag zur Geschichte der landwirtschaftlichen Literatur des Baltikums im 17. Jahrhundert* [Jiří František Holík. Příspěvek k dějinám zemědělské literatury v Pobaltí 17. století]. Bonn : Baltisches Forschungsinstitut, 1955.
- TESAŘOVÁ, J. 2001. *Kapitoly z lotyšskej a estónskej literatúry a kultúry*. Bratislava : Veda (Ústav svetovej literatúry SAV).
- TOMS, A. 1892. Jānis Amoss Komenskis (Comenius) [Jan Amos Komenský]. *Austrums*, 1892; č. 4, s. 260–263; č. 5, s. 317–323; č. 6, s. 420–429.
- TROST, P. 1995. *Studie o jazycích a literatuře*. Praha : Torst.
- TRÍŠKA, J. 1981. *Životopisný slovník předhusitské pražské univerzity 1348–1409*. Praha : Univerzita Karlova.
- TUREČEK, D. 2005. Doptávání po metodě dějin literatury. In PAPOUŠEK, V. – TUREČEK, D. *Hledání literárních dějin*. Praha – Litomyšl : Paseka, s. 9–36.
- TUREČEK, D. (ed.) 2009. *Národní literatura a komparatistika*. Brno : Host.

- UPĪTS, A. 1910. Skaidra sirds latviešu rakstniecībā [Čisté srdce v lotyšském písemnictví]. *Izglītība*, 1910; č. 8, s. 577–584; č. 9, s. 675–682.
- URBÁNEK V. 1991. Komenský a Estonsko. *Studia Comeniana et historica*, 1991, č. 45, s. 144–145.
- ŪSIŅŠ, V. 1998. Ernsta Glika darbība latviešu bērnu izglītošanā [Činnost Ernsta Glücka při vzdělávání lotyšských dětí]. *Skolotājs*, 1998, č. 6, s. 37–38.
- VÁCLAVÍK, D. 2010. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha : Grada.
- VAIVODS, J. a kol. 2001. *Rīga dzied* [Riga zpívá]. Rīga : Aģentūra Rīga 800.
- VALMIERIETIS. 1892. Amosa Komenija (Komenska) 300 gadu piemiņas diena [300. výročí Jana Amose Komenského]. *Balss*, 1892; č. 13, s. 1–2; č. 14, s. 1–2.
- VANAGS, P. 2000. *Luterāņu rokasgrāmatas avoti. Vecākā perioda (16. gs. – 17. gs. sākuma latviešu teksti)* [Prameny luterské příručky. Lotyšské texty staršího období (16. století – začátek 17. století)]. Stokholma : Memento; Rīga : Mantojums.
- VĀVERE, V. 1995. Latviešu literatūras sakaru izpēte [Bádání o lotyšských literárních stycích]. *Latvijas Zinātņu akadēmijas vēstis*, 1995, č. 9/10, s. 34–36.
- VECGRĀVIS, V. 2003. Jānis Poruks. In *Latviešu rakstniecība biogrāfijās*. Otrais, pārstrādātais un papildinātais izdevums. Rīga : Zinātne, s. 454–455.
- VECOZOLS, J. [1917] 1973. *Lai nāk Tava valstība [Přijď království Tvé]*. [Minneapolis, Minnesota, USA] : Tilta apgāds.
- VEINBERGS, A. 1936. Brāļu draudze latviešu daiļliteratūrā [Jednota bratrská v lotyšské krásné literatuře]. *Ceļš*, 1936; č. 1, s. 25–31; č. 2, s. 84–91; č. 3, s. 155–164; č. 4, s. 210–218, s. 283–289.
- VĒRDIŅŠ, K. 2009. Dziesmiņa jeb Ķikuļa Jēkaba motīvs [Básnička neboli motiv Ķikuļy Jēkabse]. In VĒRDIŅŠ, K. Vesels, pieskaitāms, mīļš. Trīs veltījumi, 1. *Karogs*, 2009, č. 5, s. 26–27.
- VĪTIŅŠ, V. 1992. Jānis Amoss Komenskis – pedagoģijas Galilejs [Jan Amos Komenský – Galileo pedagogiky]. *Izglītība*, 1992, č. 17 [správně 16], s. 13.
- VODIČKA, F. 1942. Literární historie, její problémy a úkoly. In HAVRÁNEK, B. – MUKAŘOVSKÝ J. (eds.) *Čtení o jazyce a poesii*. Praha : Družstevní práce, s. 309–400.
- VODZENIETIS. 1890. Jānis Amoss Komenijs. *Mājas Viesis*, 1890, č. 43, s. 1–2.
- VOREL, P. 1999. *Páni z Pernštejna. Vzestup a pád rodu zubří hlavy v dějinách Čech a Moravy*. Praha : Rybka Publishers.
- WACKERNAGEL, Ph. 1864–1877. *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII. Jahrhunderts* [Německé kostelní písně od nejstarších dob do začátku 18. století]. Bd. 1–5. Leipzig : B. G. Teubner.
- WEINLICK, J. R. [1984] 2000. *Hrabě Zinzendorf*. Přel. J. Jašková. Jindřichův Hradec : Stefanos.
- WORTON, M. – STILL, J. (eds.) 1990. *Intertextuality: theories un practices* [Intertextualita: teorie a praxe]. Manchester : Manchester University Press.
- ZAJAC, P. 1993. Existuje čosi ako pulzačné dejiny literatúry? *Slovenská literatúra*, 1993, roč. 40, č. 6, s. 417–425.

- ZÁJEDOVÁ, I. 2006. *Pobaltská regionální spolupráce. Kooperace v regionu v letech 1991–1997 očima estonské politické historiografie*. Praha : Karolinum.
- ZĀLĪTE, M. 2003. Naše srdce jsou poznamenána rzí křížáckého meče. Rozhovor připravil P. Štoll. *Divadelní noviny*, 2003, roč.12, č. 8, s. 13.
- ZARIŅŠ, K. 1985. *Kaugurieši* [Kauguřané]. Rīga : Zinātne.
- ZELTIŅŠ, T. [1970] 1992. *Antinš debesīs meklē latviešus* [Antiņš v nebi hledá Lotyše]. Rīga : Liesma.
- ZIEDONIS, A. 1994. *Jāņa Raiņa reliģiskā filozofija* [Náboženská filozofie Jānise Rainise]. Rīga : Zinātne.
- ZIEDONIS, I. 1994. Latvietis un reliģija [Lotyš a náboženství]. In ZIEDONIS, I. *Esejas, publicistika. Raksti 12. sējums. 10. sējums*. Rīga : Nordik, s. 418–423.
- ZIEDONIS, I. 1997. Latviešu nacionālās kultūras identitāte [Identita lotyšské národní kultury]. In ZIEDONIS, I. *Esejas, publicistika. Raksti 12. sējums. 10. sējums*. Rīga : Nordik, s. 487–499.
- ZIMA, P. V. [1995] 1998. *Literární estetika*. Přel. J. Schneider. Praha : Votobia.
- ZINZENDORF, [N. L.] 1908. Svētīgi ir sirds šķīstie [Blaze těm, kdo mají čisté srdce]. Do lot. přel. R. Bērziņš. In *Ēveles Draudzes kalendārs*. Ēvele : R. Meners, s. 66.
- ZUBATÝ, J. 1929. [Odpověď lotyšskému generálnímu konzulátu v Praze o původu písně „Nevis slinkojot un pūstot“]. J. Raiņa Literatūras un mākslas vēstures muzejs, fond J. Alunānse, R1/6, č. 93704.
- ZUBATÝ, J. 1931. Dopis F. Oberpfalcerovi (Jílkovi) z 22. 9. 1924. *Naše řeč*, 1931, č. 15, s. 88.
- ZUSĀNE, A. 2000. *Jana Amosa Komenska idejas Latvijā* [Ideje Jana Amose Komenského v Lotyšsku]. Rīga : RaKa.
- ŽUKOVŠ, L. 1999. *Pedagoģijas vēsture* [Dějiny pedagogiky]. Rīga : RaKa.

7.2. Seznam zkratk

- BVW – Brüderlicher Verein und Willkür [Bratrský spolek a samospráva]. In HAHN, H. Ch. – REICHEL, H. *Zinzendorf und die Herrhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760*. Hamburg : Friedrich Wittig, 1977, s. 75–80.
- BZ – *Bratrský zpěvník*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství (Jednota bratrská), 1954.
- ČL – *Čechu lirika. Antoloģija* [Česká lyrika. Antologie]. Přel. M. Grimma. Rīga : Valters un Rapa, 1932.
- ČRS – *Čechu rakstnieku sejas. Izmeklēta prōza* [Tváře českých spisovatelů. Vybraná próza]. Přel. M. Grimma. Rīga : M. Grimma, 1934.
- DL – *Draudzes likumi* [Zákony Jednoty]. Opis z 19. století. Latvijas Nacionās bibliotēkas Brāļu draudžu rakstu fonds, R X/35, 1, 1.
- HGV – Herrschaftliche Gebote und Verbote [Vrchnostenské příkazy a zákazy]. In HAHN, H. Ch. – REICHEL, H. *Zinzendorf und die Herrhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722 bis 1760*. Hamburg : Friedrich Wittig, 1977, s. 70–75.

- JB – *Jednota bratrská*. Praha : Ústřední církevní nakladatelství (Úzká rada Jednoty bratrské), 1989.
- LD – BARONS, K. – WISSENDORFFS, H. *Latvju dainas [Lotyšské dainy]*. I. díl Jelgava : J. Draviņ-Dravnieks, 1894; II.–VI. díl Pēterburga : Ķeizariskās Zinību akadēmijas spiestuve, 1903–1915.
- LE – *Latvijas enciklopēdija [Lotyšská encyklopedie]*, I–V. Rīga : Valērijs Belokoņs, 2002–2009.
- LEV – KARULIS, K. *Latviešu etimoloģijas vārdnīca [Lotyšský etymologický slovník]*, I–II. Rīga : Avots, 1992.
- LFK – Latvijas Zinātņu akadēmijas Latviešu folkloras krātuves materiāli [Materiály Lotyšského folklorního fondu Lotyšské akademie věd].
- LLV – *Latviešu literatūras vēsture [Dějiny lotyšské literatury]*, I–III. Rīga : Zvaigzne ABC (LZA Literatūras, folkloras un mākslas institūts), 1998–2001.
- LLVV – *Latviešu literārās valodas vārdnīca [Slovník spisovné lotyštiny]*, I–VIII. Rīga : Zinātne, 1972–1996.
- LPE – *Latvijas Padomju enciklopēdija [Lotyšská sovětská encyklopedie]*, I–X/2. Rīga : Galvenā enciklopēdiju redakcija, 1981–1988.
- LRB – *Latviešu rakstniecība biogrāfijās [Lotyšské písemnictví v životopisech]*. Otrais, pārstrādātais un papildinātais izdevums. Rīga : Zinātne, 2003.
- LTDZ – *Latviešu tautasdziesmas [Lotyšské lidové písně]*, I–IX. Rīga : Zinātne, 1979–2008.
- ME – *Mitoloģijas enciklopēdija [Mytologická encyklopedie]*, II. Rīga : Latvijas Enciklopēdija, 1994.
- OSN – *Ottův slovník naučný*, I–XXVIII. Praha : J. Otto, 1888–1909.
- PČP – *Pravidla českého pravopisu*. Praha : Academia, 2000.
- ROR – *Rīkojums par ortogrāfijas reformu [Nařízení o pravopisné reformě]*. Izglītības Ministrijas Mēnešraksts, 1921, č. 2, s. 218.
- ŘC – *Řád církevní Jednoty bratří českých [...]* Praha : Comenium, 1897 [1632].
- TDZ – ŠMITS, P. (red.). *Tautas dziesmas: papildinājums Kr. Barona „Latvju Dainām“ [Lidové písně: doplněk k „Latvju dainas“ Kr. Baronse]*, I–IV. Rīga : Latviešu folkloras krātuve, 1936–1939.
- ULPRL – *Uzaicinājums latviešu pareizrakstības reformas lietā [Výzva ve věci lotyšské pravopisné reformy]*. Rīga : Rīgas Latviešu biedrības Zinību Komisijas Ortografijas Komisija, 1908.

7.3. Další použitá literatura

- BERELIS, G. *Latviešu literatūras vēsture* [Dějiny lotyšské literatury]. Rīga : Zvaigzne ABC, 1999.
- DRIBINS, L. *Mazākumtautību vēsture Latvijā* [Dějiny národnostních menšin v Lotyšsku]. Rīga : Zvaigzne ABC, 1998.
- FILIPI, P. a kol. *Malá encyklopedie evangelických církví*. Praha : Libri, 2008.
- FLOSS, P. *Příroda, člověk a společnost v díle Jana Amose Komenského*. Přerov : Městský národní výbor v Přerově, 1968.
- FRĪDE, Z. *Latvis. Gothards Frīdrihs Stenders* [Lotyš. Gotthard Friedrich Stender]. Rīga : Zinātne, 2003.
- FRINTA, A. *Kde je co v Bibli? Abecední klíč pro čtenáře Písma*. Praha : Kalich, 1992.
- GRYGAR, M. *Terminologický slovník českého strukturalismu. Obecné pojmy estetiky a teorie umění*. Brno : Host, 1999.
- HOMOLÁČ, J. *Intertextovost a utváření smyslu v textu*. Acta Universitatis Carolinae Philologica, monographia CXXVIII – 1995. Praha : Karolinum, 1996.
- KALIVODA, R. *Husitská epocha a J. A. Komenský*. Praha : Odeon, 1992.
- KIRŠENTĀLE, I. – SMILKTIŅA, B. – VĀRDAUNE, Dz. *Prozas žanri* [Prozaické žánry]. Rīga : Zinātne, 1991.
- Latviešu konversācijas vārdnīca* [Lotyšský konverzační slovník], I–XXI. Rīga : A. Gulbis, 1927–1940.
- Lexikon české literatury. Osobnosti, díla, instituce*, 1.–4./II. Praha : Academia, 1985–2008.
- MENCLOVÁ, V. – SVOZIL, B. – VANĚK, V. aj. *Slovník českých spisovatelů*. Praha : Nakladatelství Libri, 2000.
- NÜNNING, A. – TRÁVNÍČEK, J. – HOLÝ, J. (eds.) *Lexikon teorie literatury a kultury*. Brno : Host, 2006.
- PRIEDĪTIS, A. 2000. *Latvijas kultūras vēsture. No vissenākajiem laikiem līdz mūsdienām* [Dějiny lotyšské kultury. Od nejstarších dob do současnosti]. Daugavpils : A.K.A.
- ŠTĚPÁN, L. a kol. *Slovník polských spisovatelů*. Praha : Libri, 2000.
- ŠVĀBE, A. *Latvijas vēsture* [Dějiny Lotyšska] 1800–1914. 3. izd. Rīga : Avots, 1991 [1958].
- VLAŠÍN, Š. a kol. *Slovník literární teorie*. Praha : Československý spisovatel (Ústav pro českou a světovou literaturu ČSAV), 1977.
- VODIČKA, F. (red.) *Dějiny české literatury II. Literatura národního obrození*. Praha : Nakladatelství České akademie věd, 1960.

ABSTRAKT

Tato práce vychází z autorova dlouholetého teoretického i praktického působení v oboru česko-lotyšských literárních a kulturních vztahů a současně ze zvýšeného zájmu o odkaz ochranovské Jednoty bratrské, který se v posledních letech projevuje jak na lotyšské, tak na české straně. Autor zkoumá určité lotyšské kulturní tradice a jejich české kontexty, zejména na základě konkrétních lotyšských textů a jejich smyslu, který je kontextem spoluvytvářen. Usiluje přitom o dialogický pohyb mezi strukturálně-sémiotickými a recepčně-hermeneutickými přístupy, mezi syntézou a analýzou, dedukcí a indukcí s těžiškem v konkrétních jevech. Práce byla strukturována podle Komenského programu nápravy „moudrosti myslí“, „zbožnosti srdce“ a „životního klidu“: v těchto oblastech v Lotyšsku působily také ideje české náboženské reformace.

Mezi lotyšskými a českými kulturními tradicemi byly nalezeny mnohé shody a některé odlišnosti, k nimž v Lotyšsku patří silný vliv luterství s prvky pohansko-křesťanské synkreze. Ta se projevuje také ve výrazné tradici „kultury srdce“, v níž byly rozlišeny tři roviny: (1) individuální – náboženská a etická, vycházející zejména z ochranovského pietismu; (2) kolektivní – sociální, národní a politická, úzce související s českou náboženskou reformací; (3) přírodní – panteistická, navazující především na místní folklorně-mytologické myšlení. Za příznačnou z hlediska česko-lotyšských kulturních vztahů považujeme sociální, národní a politickou emancipaci, do jejíchž základů byl v Lotyšsku uložen také odkaz husitství a českobratrství.

Ačkoli Komenského všenápravné dílo v Pobaltí dodnes není dostatečně známo, bylo prokázáno, že všechny jeho výše uvedené směry byly v Lotyšsku realizovány, a to s přispěním pedagogicko-didaktického díla Komenského a jemu typologicky blízkých místních osobností, Husova étosu a všestranně emancipačního působení lotyšského hnutí ochranovských. Lotyšské inspirace českým národním obrozením nejvýrazněji dokládá lotyšská „hymna práce“ na slova F. L. Čelakovského a pozdější pravopisná reforma, přímo i zprostředkovaně ovlivněná českou diakritikou.

Za podstatnou součást „kultury srdce“ autor považuje vedle tradice sborového zpěvu svůj koncept „lotyšské ochranovské literatury“, která byla rozdělena podle transtextuálních vazeb na texty primární, sekundární a terciární. U primárních textů byly analyzovány rukopisy související s českou náboženskou reformací, u textů sekundárních byly nalezeny české kontexty literárních reflexí ochranovského hnutí a u textů terciárních byly v centru výzkumu některé jejich typické postavy a symboly. Byla nalezena řada paralel v literatuře české, též s využitím názorů hlavní lotyšské znalkyně české literatury M. Grimmy. Toto badatelské téma se ukázalo jako velmi plodné, což mimo jiné dokládá specifickou blízkost lotyšské a české kultury.

KLÍČOVÁ SLOVA

Česko-lotyšské vztahy, lotyšská kultura, lotyšská literatura, lotyšská mytologie, lotyšský folklor, česká náboženská reformace, Mistr Jan Hus, Jan Amos Komenský, Jednota bratrská, lotyšská „kultura srdce“, „lotyšská ochranovská literatura“, lotyšské Svátky písní.

ABSTRACT

This work is based on the many years of the author's theoretical and practical activities in the field of Czech-Latvian literary and cultural relations and also on the increased interest in the heritage of the Moravian Church which has been demonstrated in recent years both on the Latvian and the Czech sides. The author examines certain Latvian cultural traditions and their Czech contexts, especially based on specific Latvian texts and their meaning which is co-created by the context. At the same time, he seeks a dialogical movement between the structural-semiotic and reception-hermeneutic approaches, between the synthesis and analysis, deduction and induction with the focus on specific phenomena. The work has been structured according to the Comenius' programme of an improvement of the "wisdom of mind", "piousness of heart" and "peace of life": in these fields also the ideas of the Czech religious reformation had some influence in Latvia.

Between Latvian and Czech cultural traditions, many identical features have been found as well as some differences to which belong, in Latvia, a strong influence of Lutheranism with elements of pagan-Christian syncretism. This syncretism is also reflected in a strong tradition of the "culture of heart" in which three levels were distinguished: (1) individual – religious and ethical, based mainly on the Herrnhuterian pietism; (2) collective – social, national and political, closely linked to the Czech religious reformation; (3) natural – pantheistic, stemming especially from the local folklore/mythological thinking. As symptomatic, in terms of Czech-Latvian cultural relations, the social, national and political emancipation was identified: the part of its foundations in Latvia was also the heritage of the Hussite movement and the Bohemian Brethren.

Although Comenius' work aiming at the universal improvement is not sufficiently known in the Baltic states yet, it was proved that all of its above aspects were implemented in Latvia namely due to the contribution represented by the pedagogical and didactic works of Comenius and typologically close local personalities, by Hus' ethos and by the universal emancipation work of the Livonian Moravian Church. Latvian inspiration by the Czech National Revival is demonstrated the most significantly by the Latvian "Labour Anthem" which uses as the lyrics a poem by F. L. Čelakovský and by the later spelling reform both directly and indirectly influenced by the Czech diacritics.

The author considers an essential part of the "culture of heart", in addition to the tradition of choral singing, his own concept of "Latvian Herrnhuterian literature" which was divided according to transtextual links to primary, secondary and tertiary texts. In primary texts, the manuscripts related to the Czech religious reformation were analysed, in the secondary texts, the Czech contexts of the Herrnhuterian movement literary reflections were found and in the tertiary texts, some of their typical characters and symbols were focused on as objects of research. A number of parallels in Czech literature were identified also using the views of the prominent Latvian expert on Czech literature, M. Grimma. This research theme has proved to be very fruitful and it documents, inter alia, the specific closeness of the Latvian and Czech cultures.

KEYWORDS

Czech-Latvian relations, Latvian culture, Latvian literature, Latvian mythology, Latvian folklore, Czech religious reformation, John Hus, John Amos Comenius, *Unitas fratrum*, Latvian "culture of heart", "Latvian Herrnhuterian Literature", Latvian Song Festival.