

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

INSTITUT POLITOLOGICKÝCH STUDIÍ

MAGISTERSKÁ DIPLOMOVÁ PRÁCE

**Současná role lužickosrbské identity
na počátku jednadvacátého století**

„Před skonem, pokojem či přerodem?“

Pavel Janšta

Konzultant: doc. PhDr. Rudolf Kučera, CSc.

Praha 2010

PROHLÁŠENÍ

Čestně prohlašuji, že jsem diplomovou práci na téma **Současná role lužickosrbské identity na počátku 21. století** zpracoval samostatně a vyznačil jsem v ní veškeré použité zdroje informací. Zároveň souhlasím s tím, aby byla práce zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a studia.

V Praze, 10. ledna 2010

Pavel Janšta

Bibliografický záznam

JANŠTA, Pavel. *Současná role lužickosrbské identity na počátku 21. století.*
Praha: Karlova univerzita, Fakulta sociálních věd, Institut politologických studií, 2010. 121 s. (vlastní text 107 s.). Vedoucí diplomové práce doc. PhDr. Rudolf Kučera, CSc.

Klíčová slova

identita, Charles Taylor, komunitarismus, Lužice, Lužičtí Srbové, uznání, autenticita, národnostní menšina, moderna

Keywords

identity, Charles Taylor, communitarianism, Lusatia, Sorbs, recognition, authenticity, ethnic minority, modernity

Na tomto místě bych rád poděkoval doc. PhDr. Rudolfu Kučerovi, Csc. za konzultace, rady a připomínky, které mi během psaní diplomové práce poskytnul. Dále pak srdečně vzdávám díky Michalu Cyžovi za „zapálení pro věc“, účastníkům *schadzowanek* za „otevření očí“, krizi a skepsi za „sejmutí růžových brýlí“, Martinu Buberovi a naději za „opětovné prozření“, Johnovi a Gottfriedovi za přátelskou podporu i „melodickou jiskru“ a konečně Christině Bratu za „zaostření správným směrem“.

Výsledná práce by nikdy nenabyla své podoby, záběru a záměru, kdyby má počáteční „optika“ nebyla neustále konfrontována, (ro)zostřována a nově nahlížena v dialogu s perspektivou těchto *signifikantních druhých*.

OSNOVA

Úvod.....	7
I. Identita – teoretické a metodologické vymezení pojmu.....	11
1.1. Zdroje moderního já.....	14
1.2. Liberalismus versus komunitarismus.....	19
1.3. Uznání a autenticita.....	21
1.4. Kritika Taylorovy koncepce uznání a identity.....	27
II. Historický vývoj lužickosrbské identity.....	31
2.1. Pojmové vymezení národu / etnika.....	31
2.2. <i>Orbis pictus</i> národnostních menšin v Evropě.....	33
2.3. Nástin počátku dějin Lužických Srbů.....	35
2.4. Lužickosrbská identita – evangelická a katolická linie.....	38
2.5. Lužickosrbská identita v nacistické <i>Volksgemeinschaft</i>	43
2.6. Politika NDR vůči své „ukázkové národnostní menšině“.....	49
III. Současná role lužickosrbské identity.....	56
3.1. Lužice a Lužičtí Srbové na prahu třetího milénia.....	57
3.2. Jazyk.....	63
3.3. Náboženství.....	71
3.4. Kultura.....	78
3.5. Současný stav česko-lužickosrbských vztahů.....	85
3.6. <i>Quo vadis</i> , lužickosrbská identito.....	89
Závěr.....	99
Resümee.....	105
Seznam použitých zdrojů.....	107

Úvod

„Jadriwe hrónčko
prěduje lěpje
hač bjez kóna řeč.“¹

Předmětem mé magisterské práce je nynější stav a současná role lužickosrbské *identity* – tedy *sebe vědomí* „nejmenšího slovanského národa“ – na prahu jednadvacátého století. Protože se v tomto případě nejedná o studii ani z oblasti kulturní antropologie, ani ze sorabistiky či etnologie, ale jde o nazření tématiky politologickým prizmatem, nutně tomu musí odpovídat též profil a struktura práce. Uvědomuji si proto, že téma identity se mi zdaleka nepodaří plně pokrýt a vyčerpat. Rád bych však rozebral a přiblížil lužickosrbské sebe vědomí do té míry, aby je bylo možné zasadit do teoretického a metodologického rámce, jež čerpá své pojmosloví a myšlenkový základ z díla významného kanadského politického filosofa a liberálního komunitaristy Charlese Taylora. Z vlastní analýzy pramenů, primární i sekundární literatury vyplývá, že Taylorovy koncepty *zdrojů moderního já* (obsažené zejména v kánonickém díle *Sources of the Self: Making of the Modern Identity*), *etiky autenticity* a *politiky uznání* doposaváde nebyly s problematikou Lužických Srbů nikdy zkonfrontovány. Tato skutečnost hrála hlavní důvod, proč jsem zvolil uvedené téma, jeho uchopení a užitou metodiku.

První ze zásadních otázek, jež si v této práci kladu, je zmíněna již v podtitulu názvu: „*Lužickosrbská identita... před skolem, pokojem či přerodem?*“ I přes její položení na samém počátku může být pravděpodobný další vývoj a směřování lužickosrbské identity v 21. století nastíněn až v samém závěru, neboť nejdříve mu nutně musí předcházet zevrubná analýza problematiky. Proto též se v práci plně v intencích Taylorovy teorie pokusím nejprve zodpovědět fundamentální neznámou, zda lužickosrbská kultura – respektive identita – vykazuje dostatečně hodnotnou míru *autenticity*, aby si zasloužila též (politické) *uznání*. Rád bych pak ještě na tomto místě vyslovil dvě teze, s jejichž hodnověrností i konkrétní podobou bude dále na vícery způsob pracováno. První z nich „postuluje“, že *určitá míra* státní podpory je pro *přežití* a rozvoj lužickosrbské *identity*

¹ „Jadrné pořekadlo poučí líp než řeč bez konce.“ Viz RADYSERB-WJELA, J. – HRABAL, M.: *Moudrost Lužických Srbů (Přistowa a přistowne hrónčka a wustowa hornjołužiskich Serbow)*, Praha 2007, str. 2.

nutná. V druhé pak jde o změnu dřívější perspektivy, neboť v minulosti byl lužickosrbskému sebe vědomí vtiskáván obraz něčeho druhořadého (prakticky se to též odrazilo na v různé intenzitě po staletí probíhající germanizační politice), což mělo za následek i uvažování u Lužických Srbů o sobě zejména v kontextu ohrožené menšiny, „tonoucího ostrova“ či méněcenného partnera v dialogu. Dnes však takováto *negativní* optika a charakteristika není nutná ba ani záhodná, neboť naopak lužickosrbská identita v kontextu *neduhů moderny*² znamená nejen hodnotné i hodnotové *hyperdobro*, nýbrž též jejich (těchto „maladies“) *pozitivní* „léčebný prostředek“.

V první části práce proto nejdříve podrobně rozeberu teorii a metodiku, s níž bude dále v případovém lužickosrbském kontextu pracováno. Nejdříve se zabývám etymologií, sémantikou a „identitou“ samotného pojmu *identita*, po němž následuje ve třech dalších kapitolách podrobné představení stěžejních momentů a fundamentů Taylorovy politické filosofie, jež mají pro náš kontext svou relevanci – zdroje moderního já a utváření moderní identity, krátké pojednání o sporu komunitarismu s liberalismem a konečně též rozebrání etiky autenticity, politiky uznání a *neduhů moderny*. Na závěr nechám zaznít i kritické hlasy, jež se vůči některým aspektům Taylorova díla ohrazují (J. Habermas, G. Sartori a N. Smith).

V dalším tématickém celku se budu věnovat historickému utváření lužickosrbské identity. Nejdříve však pojmově vymezím národ a etnickou menšinu, aby bylo zřejmé, co je pod tímto názvoslovím v případě Lužických Srbů míněno. Poté, co ještě krátce představím *orbis pictus* národnostních menšin současné Evropy, pokusím se též poodhrnout závěs lužickosrbské minulosti a utváření národního sebe vědomí. V chronologické posloupnosti bude proto po nástinu samého počátku dějin Srbů od dob jejich příchodu na Lužici následovat i doba obou Lužic v rámci zemí Koruny české, příchod reformace, jež též vytýčuje dvě fundamentálně – nejen konfesijně – odlišné podoby lužickosrbské identity: evangelickou a katolickou linii. „Národní obrození“ na Lužici bude následně vylíčeno i s jeho jazykovými, náboženskými a kulturními specifiky, jež jsou neodmyslitelně spjaty i s „obrozeneckou vlnou“ v Čechách. S příchodem dvacátého století pak bude nutné podrobněji se zabývat situací Lužických Srbů jak v rámci nacistické *Volksgemeinschaft*, tak i socialistického *státu rolníků a*

² Taylorova analýza moderny ukazuje zejména na trojici jejích „neduhů“: 1.) narcistický a hedonistický individualismus; 2.) nadvládu instrumentálního rozumu; 3.) z toho pramenící atomizaci a sociální dezintegraci společnosti, z níž se vytrácí smysl pro *res publica* a *bonum commune*. Viz kap. 1.3.

dělníků, neboť tyto totalitární režimy se i přes svůj odlišný přístup ke slovanské menšině zásadně a fatálně podepsaly na jejím současném *sebe vědomí a sebe pojetí*.

Současná role lužickosrbské identity bude pak již vlastní tématikou závěrečné a nejrozsáhlejší části práce. Po seznámení se s aktuální situací Lužice a Lužických Srbů na prahu třetího milénia přejdu též k podrobné analýze třech „hyperdober“, na jejichž základech stojí celek lužickosrbské identity – konkrétně tedy jde o jazyk, náboženství a kulturu. Současná podoba česko-lužických vztahů sice nutně s hlavní tématikou práce nesouvisí, nicméně jde o ukázání nynější podoby tohoto v minulosti toliko živ(otn)ého propojení, jež si žádá též o své začlenění v podobě krátké kapitoly. Na Sienkiewiczovu kruciální otázku „*Quo vadis?*“ bych pak rád – byť nutně parciálně – odpověděl v závěrečné podkapitole, aby bylo (snad) v závěru práce zřejmější, *oč kráčí* v případě sebe vědomí Lužických Srbů a *kam kráčí* lužickosrbská identita.

Opírat se budu v případě představení teoretického a metodologického světa Charlese Taylora samozřejmě o jeho pro náš kontext stěžejní díla (*Sources of The Self: The Making of Modern Identity*, *The Malaise od Modernity* a *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition*) a dále o sekundární literaturu anglické, české i německé provenience. Pro bližší seznámení se s lužickosrbskou identitou mi pak slouží zejména četné publikace z řady *Ludoweho nakładnistwa Domowina* respektive *Serbskiho institutu*. Dále čerpám z dalších německy psaných monografií i mimo tento lužickosrbský nakladatelský rámec, z poměrně bohaté české primární i sekundární literatury (zejm. Šatava, Kaleta a Hrabal), z vlastních lužickosrbských novin a časopisů (*Serbske nowiny*, *Lětopis*, *Serbska šula*) a samozřejmostí jsou též četné internetové portály a další „virtuální studnice informací“ (viz *Seznam použitých zdrojů*). Protože však mě zajímá především *současná* podoba lužickosrbské identity, provedl jsem též několik interview s významnými představiteli lužickosrbského veřejného života – od jednatelů, regionálních řečníků a kulturních pracovníků ze střešní organizace *Domowina* přes katolické duchovní až po četné zástupce z řad mládeže. Protože z perspektivy ČR jsou právně Lužičtí Srbové naši „krajané“, vedl jsem rozhovor i s českým generálním konzulem v Drážďanech.

Rád bych krátce okomentoval i výběr textů v záhlaví jednotlivých kapitol. V případě úvodní části práce, mapující jednotlivé aspekty Taylorovy teorie, jsem se snažil nalézt vždy vhodný a uvozenému textu další perspektivu nastavující citát osoby z řad jiných filosofů či literátů. Dále při probírání historické i současné role lužickosrbské identity jsem však zvolil poněkud odlišný postup. Kapitola je vždy uvedena básní Bohuslava

Reyneka a poté hornolužickým příslovím (v originále, pod čarou v překladu do češtiny). Ona „lužickosrbská mudrosloví“ mají poodkrýt více mentalitu nejmenšího slovanského národa a ačkoli Reynek nemá přímou (historickou) souvislost s Lužicí, obsah jeho básní snoubí v sobě ony momenty, jež udávají i specifický ráz lužickosrbského *sebe vědomí* – kulturní krajinu, důraz na duchovní dimenzi a sakralizaci témat všedního dne i liturgického roku. Z těchto důvodů mi zařazení obou literárních zřídél „jinaké provenience“ přišlo opodstatněné a napomáhající i lepšímu pochopení textu.

V posledku však pro výběr a zpracování tématu byla určující i má předcházející zahraniční zkušenost. Díky semestrálnímu výměnnému pobytu v Drážďanech mi bylo dopřáno se obeznámit poměrně zevrubně s lužickosrbskou tematikou i s četnými příslušníky tohoto národa, jenž „– ač jako kapka v německém moři – přece se nerozplynul“. Následně jsem též strávil roční studijní pobyt v Mnichově, kde mi několik absolvovaných seminářů s příslušnou tematikou na *Ludwig-Maximilians-Universität* umožnilo obšírněji se seznámit s politickou filosofií Charlese Taylora. Toliko k mé zainteresovanosti tématem a k přehledu struktury práce. Rád bych však předtím, než se počneme zabývat teoretickým a terminologickým rámcem, nechal ještě zaznít úvodní sloku lužickosrbské hymny, jež nám může ukázat nejen jazykovou blízkost lužické srbštiny s češtinou a také poodkrýt malou část *sebe vědomí* Lužických Srbů, nýbrž i nastolit otázku, zda i v budoucnu bude možné tato slova slyšet, kterak *autenticky* na Lužici znějí:

„Rjana Łužica,
sprawna, přecelna,
mokách serbskich wótcow kraj,
mokách zbožnych sonow raj,
swjate se mi twoje hona!“³

³ Tato varianta je v hornolužické variantě jazyka. V dolnolužické srbštině text zní (k rozdílům mezi oběma variantami jazyka viz zejm. kap. 3.2.):

„Ředna Łužyca,
spšawna, psějajzna,
mójich serbskich wóscow kraj,
mójich glucnych myslow raj,
swěte su mě twóje strony.“
Do češtiny překlad (autorův vlastní):
„Krásná Lužice,
čestná, přátelská,
mých srbských otců kraji,
mých šťastných (/zbožných) snů ráji,

I. Identita – teoretické a metodologické vymezení pojmu

„Die Welt als Erfahrung
gehört dem Grundwort Ich-Es zu.
Das Grundwort Ich-Du
stiftet die Welt der Beziehungen.“
M.Buber: *Ich und Du*⁴

Začít hovořit o podstatě, významu a roli lužickosrbské identity, aniž by byla dostatečně objasněna „identita“ samotného konceptuálního pojmu, by hrozilo terminologickou nejasností, diskursivním rozostřením a v důsledku doslova babylónským „zmatením jazyků“. Obdobný dojem ostatně vyvolává i současná hypertrofie a rozpornost v používání výrazu, který rozličně rezonuje nejen ve sdělovacích prostředcích a politických debatách, nýbrž je součástí pojmového aparátu rozmanitých vědeckých disciplín – od psychologie, přes sociologii, etnologii, sociální a kulturní antropologii až po filosofii a politologii. Proto naším záměrem je nejprve pevně vymežit a uchopit *identitu* tak, jak s ní bude zde v souvislosti se sebe-vědomím Lužických Srbů pracováno, aby tak bylo pokud možno předejito „stavbě práce na písku“.⁵

Své dnes nezastupitelné místo do terminologického aparátu různých vědních oborů si počal pojem identita razit v první polovině dvacátého století především v kontextu pragmatického a psychoanalytického myšlení. Výraz *identita* jako takový se však ještě u „otců zakladatelů“ – jmenovitě ani u Sigmunda Freuda, ani u Williama Jamese – nevyskytuje.⁶ Až teprve dánský psycholog Erik H. Erikson byl prvním, kdo počal ve svých psychoanalytických pracích výraz „identita já“ (Ich-Identität) koherentně používat. Tento významný pionýr psychoanalytického výzkumu však identitu nechápe pouze coby *sociálně* teoretický konstrukt, nýbrž také jako *dějinně* teoretický a reflektovaný koncept. Časově se první použití pojmu v Eriksonových studiích kryje s koncem druhé světové války, kdy v jeho chápání již není znakem doby Freudem

svaté jsou mi tvé lány.“

⁴ „Svět jako zkušenost patří základnímu slovu Já-Ono. Základní slovo Já-Ty ustavuje svět vztahu.“ BUBER, M.: *Ich und Du*, Heidelberg 1979, str. 12. Srov. BUBER, M.: *Já a Ty*, Praha 2005, str. 39.

⁵ Srov. *Mt 7,24-28*.

⁶ Viz STRAUB, J.: *Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs*, in: ASSMANN, A. / FRIESE, H.: *Identitäten. Erinnerung, Gesichte, Identität 3*, Frankfurt a.M. 1998, str. 73.

diagnostikovaná hysterie, ale po bezprecedentních hrůzách válečného běsnění se jí stala právě „krize identity“.⁷

Základním terminologickým dělením, které je nutno nepouštět ze zřetele, je odlišení identity na její *osobní* a *kolektivní* rovině. Erikson proto coby psychoanalytik „tělem i myslí“ se především zaměřuje na „Ich-Identität“. Formálně teoreticky je možné ji chápat jako jednotu a totožnost osoby, která skrze syntetizující a integrující pochody dává svému životu kontinuitu a koherenci. Obtížná definovatelnost pojmu je dána tím, že žádný člověk identitu „nevlastní“, nýbrž ji stále znovu utváří ve světle nových zkušeností a očekávání.⁸ Identita je trvale proměnlivým výsledkem našich konstruktivních a kreativních aktů, jejichž médii jsou pak především narativní prostředky – tedy popisování, argumentování, snění o jinakých zítřcích a zejména pak vyprávění příběhů. Na rozdíl od individua, jež jedná nepředvídaně, nesoustavně a dle okamžitého rozhodnutí, tak identita poskytuje jednání člověka transparentnost, kdy si je člověk vědom propojení mezi svými myšlenkami a skutky i zacílení svého jednání. Pokud však člověk ztratí (či ještě nenabyl) *sebe-vědomí* a chybí mu tak základní životní *orientace*⁹, jeho identita se nachází v oné Eriksonem skloňované *krizi*.¹⁰ Lze tedy uzavřít, že takto pojatá personální identita je konstruktem, který je utvářen skrze symbolicky a sociokulturně zprostředkované významy vytvářející i jimi strukturované jednání osoby.¹¹

Přenos charakteristik *osobní* identity i na její *kolektivní* souputnici však není prost překážek a těžkostí. Pod kolektivem je možné představit si nejrozličnější skupiny – etnikem, národem či kulturou počínaje a spolkem států, ba i celým lidstvem konče. Lze pak odlišit dva zásadní typy, jak přistoupit při metodologickém rozboru ke kolektivní identitě. První je *normativní* – zásadní otázka, jež je v něm vznesena, zní, jaké mají příslušníci určitého kolektivu společné rysy, jaká je jejich pro všechny společná dějinná

⁷ Srov. zejména ERIKSON, E.: *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*; Frankfurt a.M. 1966.

⁸ Hartman Leitner zdůrazňuje, že identita v teoreticko terminologickém smyslu oproti „propojení různorodého“ (*Synthesis des Heterogenen*) vyplývajícího z našich psychicko integračních pochodů musí být chápána coby „jednota jejich rozdílů“ (*Einheit ihrer Differenzen*). Jen tak ob stojí coby formálně teoretický pojem. Viz LEITNER, H.: *Die temporale Logik der Autobiographie*, in: SPARN, W.: *Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*, Gütersloh 1990, str. 315-359.

⁹ Problémy s identitou coby především problémy s „orientací“ jsou již signifikantními znaky Taylorových „zdrojů já“. Celá jeho koncepce coby nosná pro tuto práci bude podrobněji rozpracována v následující kapitole.

¹⁰ Roland Laing v této souvislosti hovoří v obdobném smyslu o „ontologické nejistotě“. Srov. LAING, R.: *Das geteilte Selbst. Eine existentielle Studie über Gesundheit und Wahnsinn*, Köln 1972, str. 47.

¹¹ Viz STRAUB, J.: *Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs*, in: ASSMANN, A. / FRIESE, H.: *Identitäten. Erinnerung, Gesichte, Identität 3*, Frankfurt a.M. 1998, str. 74-95.

kontinuita a jak funguje praktická soudržnost. Oproti tomu *rekonstrukční* přístup popisuje praxi a tříbí chápání sebe i světa jednotlivých členů.¹² Nejčastěji pak bývá metodologicky spojen s individualismem, který postuluje, že „*pouze individua mohou tvořit identitu. Skupiny to činit nemohou. Také společnosti (nebo 'národy') nemají žádnou vlastní identitu.*“¹³ Tento příkrý odsudek si na paškál obzvláště bere normativně strukturovanou „pseudo-identitu“ a „*unechte Wir-Gruppen*“ (nechtěné my-skupiny), jež vytvářejí neměnné stereotypy zejména v rámci velkého anonymního kolektivu, ve kterém je ostře vedena hranice mezi přítelem a nepřitelem, příslušníkem a cizincem a jež jsou snadno zneužitelné k ideologicko-manipulativním účelům.¹⁴

Tato vyhraněná individualistická pozice, z jejíhož pohledu se člověk vždy *sám za sebe* má rozhodnout, zda do které určité skupiny přísluší a zda v ní chce či nechce setrvat, není však jediným diskursivním přístupem. Příslušníci jistého kolektivu mohou též sdílet určitou společnou tradici, dějiny, jisté způsoby jednání, orientace a očekávání budoucnosti. Kolektivní *po-vědomí* tak nutně není spjata s mým osobním rozhodnutím, zda chci být jeho součástí či nikoli. Nemusí pak nutně nabývat terorizujících rysů žaláře, z jehož okovů není možné se vymanit. Do určitých kolektivních kontextů se člověk dostává, aniž by si je mohl *zvolit* (kupř. narozením), může se sice pokusit z nich vyvázat, stále však bude nucen se s nimi vypořádávat, neboť jej *normují*, ať už je přijímá či je zavrhuje (formující *dialog* však nikdy nepřestává). Tento metodologický kontrast k individualismu nese jasný rukopis komunitaristického pojetí identity, kdy jedinec je nutně součástí kolektivů a *horizontů*, jež jsou konstitutivní pro jeho osobní identitu, které jej současně transcendentují a jejichž identitu i on sám spoluutváří.¹⁵

Kdy tedy je možné použít pojmu *osobní* respektive *kolektivní* identita? Nezbytnou podmínku pro existenci obou pojetí identity podmiňuje kategoricky německý religionista a kulturolog Jan Assmann slovy: „*Bez vědění, vědomí a reflexe nemůže existovat ani identita. To platí jak v individuálním tak kolektivním životě.*“¹⁶

¹² *Tamtéž*, str. 98-99.

¹³ KRECKEL, R.: *Soziale Integration und nationale Identität*, in: *Berliner Journal für Sociologie* 4 (1994), str. 13-20.

¹⁴ *Tamtéž*, str. 15.

¹⁵ Tento přístup však by neměl být zaměňován s *normativním* postulováním společných znaků rasy či krve devatenáctého a dvacátého století. Spíše se jedná o odlišný *rekonstrukční* přístup při přistoupení k fenoménu kolektivní identity.

¹⁶ Jde o první větu příslušné kapitoly jeho kánonického díla *Kulturní paměť. Písmo, paměť a politická identita starých kultur*. Srov. ASSMANN, A.: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, str. 132.

1.1. Zdroje moderního já

„Ach, kdeže loňské sněhy jsou!“

F. Villon: *Balada o dámách někdejší doby*¹⁷

Pojetí identity, které budeme dále uplatňovat v případě *kolektivu* Lužických Srbů, vychází z konceptu „moderního já“ významného současného kanadského politického vědce, filosofa a sociologa, jakožto i svého času aktivního politika Charlese Taylora. Tento až donedávna vyučující profesor politologie na *McGill University* v Montrealu se narodil roku 1931 v tomto hlavním městě kanadské provincie Quebec. Nesporně významnou roli v záběru a záměru jeho díla a vědecké činnosti sehrála determinanta rodiny, která byla genealogicky již dvanáctou generací Quebečanů a zatímco matka byla frankofonní, otec hovořil anglicky.¹⁸ V padesátých a šedesátých letech studoval a posléze vyučoval na Oxfordu, kde jej na vlně tehdejší „lingvistické revoluce“ ovlivnili zejména Wittgenstein s Russelem a fenomenologicky pak práce Heideggera a Merleau-Pontyho.¹⁹ V sedmdesátých letech se však zabývá téměř výhradně Hegelem, o němž vydává dvě rozsahem i záběrem ojedinělé publikace.²⁰ V dalších dvou dekadách pak svou publikačně vědeckou činnost zaměřuje především na témata spjatá s *multikulturalismem*, *pluralismem* a ožehavou diskusí mezi *liberalismem* a *komunitarismem*.²¹ Na přelomu tisíciletí pak u něj stále nevysychá publikační apetit a pokračuje ve své zevrubné analýze „charakteristik a neduhů moderny“²², kdy mu konečně v předloňském díle vychází monumentální dílo *A Secular Age*.²³ Důkazem výrazného ohlasu Taylorových prací a veřejné činnosti budiž dvě nedávno mu udělená významná ocenění – nejglukrativnější *Templeton Prize* za „výjimečný přínos laureáta pro

¹⁷ VILLON, F.: *Balada o dámách někdejší doby*, Praha 1964, str. 52.

¹⁸ Srov. SMITH, N.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge 2002, str. 12.

¹⁹ Podrobněji viz *tamtéž*, str. 18-34.

²⁰ TAYLOR, Ch.: *Hegel*, Cambridge 1975 a týž, *Hegel and Modern Society*, Cambridge 1979.

²¹ V jistém smyslu by bylo možné považovat Taylora za myšlenkového „guru“ komunitaristického proudu. Jistě pro potřeby této práce zásadní tematika bude projednána v následující kapitole.

²² Pojem „neduh“ je specificky Taylorův – viz zejména TAYLOR, Ch.: *Etika authenticity*, Praha 2001. Lépe však tematiku díla uvozuje původní anglický název, jež vyšel ještě o rok dříve před reedicí knihy v Harvard University Press: týž, *The Malaise of Modernity*, Toronto 1991.

²³ TAYLOR, Ch.: *A Secular Age*, Harvard 2007. Náboženskou tematikou se zabývá též v předcházejících publikacích týž, *Catholic Modernity?*, Oxford 1999 a týž, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard 2002.

spirituální dimenzi člověka“ v roce 2007²⁴ a *Kyoto Prize* v kategorii „myšlení a etika“ o rok později.²⁵

Taylor však není pouze teoretik a vědec, jehož myšlenky znějí *ex katedra* jeho profesorské stolice. Příznačné pro něj je, že když se dozvěděl o sovětské invazi do Maďarska, zanechal v Oxfordu na čas studií a od října roku 1956 půl roku pomáhal v uprchlickém táboře maďarských studentů ve Vídni. Po návratu na univerzitu byl zvolen prvním prezidentem – ve věku pouhých 26 let – *Oxford University Campaign for Nuclear Disarmament* a i přes slibně se rozvíjející vědeckou dráhu opouští roku 1961 svou oxfordskou *alma mater* a navrácí se nazpět ke svým kořenům, kterými dle svých slov vždy byly „Kanada, Quebec a Montreal“²⁶. V témže roce byla v Kanadě založena levicová *New Democratic Party*, ke které se Taylor ihned entuziasticky připojil, aktivně se podílel na jejích teoretických východiscích i organizačních strukturách a za kterou též ve své rodné provincii třikrát - byť neúspěšně – kandidoval do parlamentu. I přes postupný návrat především do akademické sféry kanadského a opětovně i anglického stříhu Taylor reflektuje své období výrazné občanské angažovanosti slovy: „*Jednota teorie a praxe je pro mě pravdivá v tom smyslu, že jsem nabyt nesrovnatelný objem znalostí ze svého působení v politice. Věci, co jsem se naučil, bych se nikdy nedozvěděl z knih.*“²⁷

Považuji za nezbytné toto podrobnější vpravení do reálií Taylorova života, neboť právě jeho praktická činnost – provázená důslednou *autenticitou*²⁸ a shodou jeho politické teorie a praxe – je nejlepším vodítkem při studii teorie a metodologie jeho díla. Na rozdíl od systematických filosofů – Kanta, Hegela či Sartra – nepřichází Taylor s armádou specifických termínů, neologismů nebo kolosálně všezahrnujícím systémem. Právě Taylorovy praktické zkušenosti z politické arény jsou jasně viditelné ve stylu psaní většiny jeho prací, kdy se nezaměřuje na popis a rozbor systému, nýbrž na konkrétní problém.²⁹ Charakteru jeho metodičnosti je proto vlastní „medicínský diskurs“ - nejdříve diagnostikuje *neduh* a poté navrhne způsob jeho „léčby“.³⁰ V obdobném

²⁴ Jde skutečně o „nejlépe honorovanou“ cenu současnosti pro jednotlivce od dobročinné organizace (1,6 mil USD za rok 2008). Pravděpodobně však od laureátů není hlavním motivantem pro její získání (první oceněnou byla roku 1973 Matka Tereza).

²⁵ Jednou za čtyřletí udělovaná cena je známá tím, že oceňuje významné osobnosti v oborech, jež nejsou zahrnuty ve známější Nobelově ceně. Taylorovými předchůdci byly v jeho „etické kategorii“ mj. Jürgen Habermas (2004), Paul Ricœur (2000) či Karl Popper (1992).

²⁶ SMITH, N.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge 2002, str. 14.

²⁷ *Tamtéž*, str. 16-17.

²⁸ Další výraz z Taylorova teoretického pojmosloví, jehož plný význam bude zpracován v kap. 1.3.

²⁹ SMITH, N.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge 2002, str. 9.

³⁰ *Tamtéž*, str. 171.

smyslu pak vidí i krizi dnešní *identity*, či jak by on to Heideggeriánsky nazval ztrátu našeho *horizontu*, kterou se snaží uchopit, popsat, vyhledat její příčiny a uvést možnosti nápravy či „znovunabytí“.

Východiskem a primární rovinou Taylorových úvah je *morální ontologie*, která se pokouší artikulovat sice pouze elementární, ale všeobecně platné morální intuice o člověku a jeho hodnotovém zázemí. V návaznosti na Hegelovo pojetí mravnosti³¹ pokládá za stěžejní zakotvení člověka v kontextu pospolitosti. Jeho pojetí morální ontologie tak získává *sociálně holistický* charakter, který oponuje atomistickému charakteru libertariánských teorií a také absenci zpracování holistických³² východisek liberálními teoriemi.³³ Zakotvení jedince v pospolitosti pak prezentuje coby situování v transcendentálním jazykovém společenství ztělesněných a sociálně zakotvených individuí.³⁴ Pro člověka tak platí hermeneuticky pojatá „antropologická konstanta“, podle níž je bytostí, jež interpretuje sebe sama i své okolí, a tuto svou interpretaci svazuje též s hodnotícím přístupem.³⁵ V Taylorově chápání tedy „*tím, že určujeme svou identitu, pokoušíme se určit, kdo jsme, odkud se bereme. Identita vytváří rámec, v němž naše záliby, přání, mínění a úsilí dávají smysl.*“³⁶

Jak již cílená Taylorova kritika atomismu a individualismu dává tušit, *rámec* své identity si jedinec nemůže vytvořit sám coby „nezávislé individuum“. Zásadní skutečností lidského života je dle něj jeho *dialogický* charakter.³⁷ Plnohodnotnými jednajícími bytostmi se stáváme pouze tím, že si osvojujeme bohaté výrazové lidské jazyky.³⁸ Do těchto jazyků jsme však zasvěcováni jedině komunikací s druhými, a tak

³¹ Taylor chápe aktualizaci Hegelova pojetí mravnosti jako východisko kontextualizace svobody v prostředí mravní pospolitosti. „*Současná snaha ... situovat svobodu tím, že ji vztáhneme k našemu životu jako ke ztělesněným a společenským bytostem, aniž bychom ji redukovali na funkci objektivizované přirozenosti, nás stále odkazuje k Hegelovi. V tomto smyslu je moderní usilování o situovanou svobodu dědicem oné ústřední aspirace romantického období, o níž si Hegel myslel, že může být zodpovězena definitivně – jak sjednotit radikální autonomii s plností expresivní jednoty a s přirozeností.*“ Viz TAYLOR, Ch.: *Hegel*, Cambridge 1975, str. 570. Srv. HRUBEC, M.: *Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny*, in: TAYLOR, Ch.: *Etika autenticity*, Praha 2001, str. 117

³² Míněna zde je především jejich neochota artikulovat ontologické stanovisko a výhradní zaměření se na abstraktní procedury.

³³ *Tamtéž*, str. 117-118. Srov. TAYLOR, Ch.: *Atomism*, in: *týž*, *Philosophy and Human Science*, Cambridge 1985, str. 187-210.

³⁴ Viz *Tamtéž*, str. 118. Srov. TAYLOR, Ch.: *Validity of Transcendental Arguments*, in: *týž*, *Philosophical Arguments*, Harvard 1995, str. 20.

³⁵ „*Má identita je definována způsobem, jakým mají věci pro mě význam. Problém mé identity pak bude vyřešen pouze skrze řeč interpretace, kterou postupně přijmu jako platnou artikulaci vznesených témat.*“ TAYLOR, Ch.: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard 1989, str. 34.

³⁶ TAYLOR, Ch.: *Politika uznání*, in: *týž*, *Multikulturalismus*, Praha 2001, str. 50.

³⁷ SMITH, N.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge 2002, str. 139.

³⁸ Taylor chápe „jazyk“ nejen ve smyslu pokrývajícím slova, ale také další způsoby uvažování, jimiž definujeme sebe samé, včetně „jazyků“ umění, gesta, lásky atp.

člověk může definovat sám sebe pouze skrze ně. Význam role „signifikantního druhého“³⁹ zdůrazňuje Taylor adresným tvrzením: „*Jestliže jsou mi některé věci, které pokládám za zvláště cenné, přístupné pouze ve vztahu k člověku, kterého miluji, pak je tento člověk součástí mé identity.*“⁴⁰ Situovanost každého jednotlivce ve vztazích a hodnocení mezi signifikantními druhými určuje charakter člověka a v důsledku tak identita lidské bytosti je závislá v duchu Rousseauovské pozitivní svobody⁴¹ na vzájemném intersubjektivním uznání.⁴²

Obdobně jako u Eriksona je tak Taylorova identita založena především na narativních prostředcích (*narrative identity*),⁴³ které každému umožňují opravdu *plně* rozvinout svůj lidský potenciál. Vedle neustále probíhajícího dialogu však jedinec nutně potřebuje i hodnotovou orientaci, aby věděl, jaké má dát vlastnímu životu nasměrování. Možné rozhodnutí se pro orientaci je však pouze tehdy myslitelné, pokud dokážeme též *kvalitativně* rozlišit mezi méně či více významnými momenty, událostmi a zkušenostmi.⁴⁴ Nezbytnou podmínkou pro utvoření *hodnotové* pospolitosti je schopnost jedinců provádět tzv. silná hodnocení (*strong values*) a rozlišovat jimi mezi různými běžnými dobry, silně sdílenými dobry či dokonce „hyperdobry“ (*hypergoods*).⁴⁵ Na nejvyšší „hyperdobré“ rovině stojí dlouhodobě utvářená konstitutivní dobra dané kultury, jež v zastřešujících morálních rámcích neboli *morálních horizontech* poskytují lidem perspektivu, v níž si již předem určitým způsobem rozumějí a z níž ostatní dobra posuzují.⁴⁶

Formulace utváření a konfliktu těchto moderních konstitutivních dober nejvyšší roviny tvoří jádro Taylorova velkého narativního výkladu zformulovaného především v jeho

³⁹ Výraz si půjčuje od George Herberta Meada – srov. MEAD, G.: *Mind, Self and Society*, Chicago 1934.

⁴⁰ Viz TAYLOR, Ch.: *Etika authenticity*, Praha 2001, str. 36. Srov. TAYLOR, Ch.: *Politika uznání*, in: *týž, Multikulturalismus*, Praha 2001, str. 50

⁴¹ Taylor si půjčuje od Rousseaua jím artikulovanou „sebeurčující svobodu“ (*self-determining freedom*). Svou pozitivní formulací, že „*jsem svobodný, jestliže o tom, co se mě týká, rozhoduji svébytně a nejsem přitom formulován vnějšími vlivy*“, se tak zřetelně překračuje standard tzv. negativní svobody, podle níž jsem svobodný, mohu-li naplňovat svoji vůli bez zásahů druhých. Taylor vidí nebezpečí v takovém případě zejména v tom, že je jedinec právě tím spíše formován a ovlivňován společností a jejími zákony konformity, neboť se nechce o své vůli všech těchto externích břemen zbavit a rozhodovat o sobě sám. Viz TAYLOR, Ch.: *Etika authenticity*, Praha 2001, str. 36. Srov. TAYLOR, Ch.: *Politika uznání*, in: *týž, Multikulturalismus*, Praha 2001, str. 32.

⁴² Viz HRUBEC, M.: *Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny*, in: TAYLOR, Ch.: *Etika authenticity*, Praha 2001, str. 119.

⁴³ SMITH, N.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge 2002, str. 100.

⁴⁴ *Tamtéž*, str. 98.

⁴⁵ Taylor přisuzuje těmto dobrům „*neporovnatelně větší význam před dalšími, neboť nabízí hledisko, z něhož mohou být ostatní dobra vážena, posuzována a o nich rozhodováno.*“ TAYLOR, Ch.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard 1989, str. 63.

⁴⁶ HRUBEC, M.: *Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny*, in: TAYLOR, Ch.: *Etika authenticity*, Praha 2001, str. 119.

stěžejním díle *Sources of The Self. The making of the Modern Identity*.⁴⁷ V tomto pojednání podává výklad historické krystalizace moderních hodnot,⁴⁸ jejichž prostřednictvím nabývá příslušník západní kultury vlastní *jáství*. Vývoj je pak pojat jako proces – především v období posledních třech až čtyřech staletí – postupného sekularizačního rozrušování morálního řádu tradiční společnosti.⁴⁹

Při formování identity vychází z artikulace několika výrazných témat, kdy po připomenutí starší evropské tradice Platónem a Augustinem počínaje rozebírá *niternost* (inwardness), za jejímž vznikem vidí postupnou subjektivizaci lidského jedince a utváření jeho lidského života. Poté se zabývá fenoménem *přijetí každodenního života* (affirmation of ordinary life). Oproti antickému důrazu na kontemplativní a politický rozměr člověka se do centra pozornosti dostává racionalizace běžných denních aktivit. Dalším tématickým blokem je *hlas přirozenosti* (voice of nature), jenž artikulován romantismem hlásá, že identita každého jedince i pospolitosti je uchopena ve své jedinečnosti a odlišnosti. Posledním rozebíraným bodem jsou tzv. *pronikavější jazyky* (subtler languages), které znějí především vůči „naším viktoriánským současníkům“. V postromantickém období tak Taylor „pronikavě“ zkoumá pojetí vědy, univerzální spravedlnosti a dobové umělecké proudy především epifanického ražení.⁵⁰

Pomocí tohoto rozsáhlého výkladu tak Taylor dochází ke třem konstitutivním dobrům jakožto základním zřídům moderní identity. Prvním zdrojem je *nezaujatý rozum* se svými osvícenskými konotacemi, který umožňuje zrod autonomního subjektu, a tím i nositele práv na uznání univerzálních lidských charakteristik. Druhou studnicí je *expresivismus*, jehož jádro spočívá v romantické myšlence vyjádření sebe sama, která pak vychází z představy o dobré povaze lidské přirozenosti a o schopnosti vytvářet jedinečná díla. Tato idea tak dává i prostor autentické expresi individuálních a skupinových identit kulturní, národní či jiné provenience. A konečně třetím, byť sekularizací již notně narušeným pramenem, je *judeo-křesťanská tradice*, která v sobě nese teistické založení. V průběhu modernizace se tak tato tři dobra často vzájemně

⁴⁷ *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard 1989. (Zdroje Já. Utváření moderní identity – do češtiny kniha dosud nebyla přeložena).

⁴⁸ Obdobně jako u Foucaulta Taylorovi v jeho filosofické historii nejde ani toliko o nalezení platných pravd o člověku. Spíše mu v této rozsáhlé historické studii jde o poopravení antropologických a univerzalistických mis-reprezentací způsobů sebe-chápání a sebe-vědomí. Srv. SMITH, N.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge 2002, str. 8.

⁴⁹ *Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny*, in: TAYLOR, Ch.: *Etika autenticity*, Praha 2001, str. 123.

⁵⁰ Viz TAYLOR, Ch.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard 1989, části II-V. Srov. HRUBEC, M.: *Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny*, in: TAYLOR, Ch.: *Etika autenticity*, Praha 2001, str. 124.

konfliktně ovlivňovala a v současné době tak lze hovořit o morálním prostoru, jehož teistické založení bylo procesem sekularizace otřeseno a jehož proměnlivé hranice jsou utvářeny rozporným vztahem mezi *autonomií* (vyjádřená nezaujatým rozumem a negativní svobodou) a *autenticitou* (expresivismus zformovaný svobodou pozitivní).⁵¹

Shrneme-li v tomto momentě Taylorovo nazření *identity*, vidíme, že prizmatem morální ontologie jedinec musí definovat sám sebe ve vztahu k *dobru*.⁵² Svou identitu pak získává nejen touto hodnotovou *orientací*, jež utváří *horizont*, v němž věci, jednání i životní rozhodnutí pro něj dávají smysl, nýbrž také neustále probíhajícím *dialogem se signifikantními druhými*. Je-li však rámec mého morálního horizontu narušen a nedostává-li se mi intersubjektivního *uznání* od druhých, ocitá se i má identita v *krizi*.

2.2. Liberalismus versus Komunitarismus

„Že je v jeho bláznovství metoda?
Metoda je v každém šílenství;
je to právě metodičnost, jež vede k šílenství.“
G. K. Chesterton⁵³

Pro lepší pochopení takto prezentované identity je však nezbytné, aby bylo blíže představeno ideové prostředí, v němž Taylor svázal svou politickou a sociální teorii s jejím morálně etickým zakotvením. Vášnivou diskusí mezi egalitárním liberalismem a na něj kriticky reagujícím komunitarismem odstartoval na počátku sedmdesátých let John Rawls vydáním své *A Theory of Justice*.⁵⁴ Navazuje v ní na Lockovy a Rousseauovy kontraktualistické teorie a klade si otázku, na jakých principech spravedlnosti se mohou svobodní a rozumní lidé v rovné výchozí situaci ve vlastním zájmu shodnout. Odpovídá na ni v duchu procedurální teorie spravedlnosti, kdy za rozhodující princip označuje „férovost“.⁵⁵

Práce vzbudila bouřlivé reakce a postupně z řad jejích oponentů byl zformován na počátku osmdesátých let tábor tzv. „komunitaristů“. *Nomen omen* je zřejmé, že jejich

⁵¹ TAYLOR, Ch.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard 1989, str. 499-521. Srov. HRUBEC, M.: *Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny*, in: TAYLOR, Ch.: *Etika authenticity*, Praha 2001, str. 125.

⁵² TAYLOR, Ch.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard 1989, str. 51-52.

⁵³ (Výbor) *Úžas, radost a paradoxy života v díle G.K.Chestertona*, Kostelní Vydří 2007, str. 90.

⁵⁴ RAWLS, J.: *Teorie spravedlnosti*, Praha 1995 (orig. 1971).

⁵⁵ Podrobně k liberálnímu a komunitaristickému ospravedlnění multikulturalismu viz BARŠA, P.: *Politická teorie multikulturalismu*, Brno 1999, str. 65-94.

pojetí nevidí coby základ lidské identity *autonomně a individuálně* utvářené já chráněné „férovým“ principem, nýbrž že identita je utvářena *komplexně*⁵⁶ skrze *vícečetnou* (multiple) příslušnost individua v různých *komunitách*. Autonomní identita osoby tak není její běžný a charakteristický stav, nýbrž musí být stále znovu získávána skrze rozdílné *kolektivní* identity, k nimž jedinec náleží. Aby člověk nebyl loutkou v rukou různých kolektivů, musí nutně mít *orientaci* pro své počínání. Proto komunitarismus zdůrazňuje, že konstitutivní hodnoty společnosti (tedy i její *orientační* body) nelze odvodit z liberálního individualismu nebo ústavních principů, nýbrž jsou získávány z hlubokých kulturních a náboženských tradic.⁵⁷

V devadesátých letech se posléze charakter diskuse pozměňuje a nejde jen o to nalézt přesvědčivé odpovědi na námitky oponentů, nýbrž i o dovršení reformulace vlastních teorií. Rovněž další teoretické proudy – vedle libertarianismu také Kritická teorie či feminismus - recipují tuto diskusi mezi liberály a komunitaristy a redefinují vlastní stanoviska. Na případě Rawlse pak můžeme změnu charakteru jasně vidět, kdy svůj původně transkontextuálně universalistický princip *A Theory of Justice* situuje v *Political Liberalism*⁵⁸ do rámce západní konstituční monarchie. Obdobně pak jiný neokantiánský sociální a politický teoretik Jürgen Habermas přechází od *Theorie des kommunikativen Handlens* k *Faktizität und Geltung*⁵⁹. Svou procedurální teorii demokracie kontextualizuje skrze zohlednění postupování práva etikou. Společným jmenovatelem těchto reformulací je pak snaha artikulovat základní univerzální normy coby přijatelné v různých multikulturních prostředích.⁶⁰

Taylor se od samého počátku diskuse aktivně účastnil a svými příspěvky výrazným způsobem přispěl (zcela v intencích jím vždy preferovaného *dialogického* principu) k vytříbení pozic zúčastněných i své vlastní. I když řada interpretů tak činí, bylo by mylné Taylora zařadit coby provinčně (Kanada, Quebec, Montreal) a partikulárně založeného komunitaristu. Naopak lze jeho teorii považovat za zdařilou syntézu universalismu a kontextualismu. Spíše než o jeho „komunitariánství“ by proto mělo být

⁵⁶ Výraz používá Walzer, kdy jako nutnou podmínku pro komplexnost vidí uznání a bezpečí. Viz WALZER, M.: *Das Neue Stammeswesen* (orig. 1992), in: *týž, Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Frankfurt a.M. 1996, str. 135. Srov. NIETHAMMER, L.: *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Reinbek 2000, str. 513.

⁵⁷ *Tamtéž*, str. 514.

⁵⁸ Viz RAWLS, J.: *Political Liberalism*, New York 1993.

⁵⁹ HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handlens* (Teorie komunikativního jednání), Frankfurt a.M. 1981; *týž: Faktizität und Geltung* (Faktičnost a platnost), Frankfurt a.M. 1992.

⁶⁰ Viz HRUBEC, M.: *Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny*, in: TAYLOR, Ch.: *Etika authenticity*, Praha 2001, str. 115. Více o sporu mezi liberalismem a komunitarismem viz VELEK, J.: *Spor o liberalismus a komunitarismus*, Praha 1996.

hovořeno o komunitaristické redefinici liberalismu. Taylor neodmítá liberální principy, nýbrž „diagnostikuje neduhy“ a provádí interní komunitaristickou kritiku liberalismu.⁶¹ Tématicky pak Taylor vidí paralelu k diskusi mezi liberalismem a komunitarismem již v dřívějších dějinách filosofie. Taylor totiž Hegelovu kritiku Kantovy morality i jeho pojetí mravnosti analyzuje jakožto situování svobody⁶² a tuto rekontextualizaci pak převádí do svého komunitaristického založení a reformulování liberalismu.⁶³

Za Taylorovo teoretické stanovisko vzniklé z této plodné diskuse pak můžeme považovat zformulování principů *politiky uznání* respektive *diference* a také jeho stěžejní etický pojem *autenticity*. Bez seznámení se s významem obou teoretických pojmů by bylo nemyslitelné pochopit a uchopit Taylorův koncept kolektivní identity.

2.3. Uznání a autenticita

„Není právě sebeumenšování člověka,
jeho vůle k umenšení od Koperníka, na neustávajícím postupu?
Ach, víra v důstojnost, jedinečnost, nenahraditelnost hierarchického bytí je ta tam...
Zdá se, že od Koperníka se člověk ocitl na šikmé ploše –
– pohybuje se nyní stále rychleji pryč ze středu –
– kam?
Do nicoty?
Do pronikajícího pocitu své nicoty?“
F. Nietzsche⁶⁴

Doted' jsme se zabývali Taylorovo teorií především v rovině sociální. Proto – poučení jeho kontextualistickým výkladem moderní identity a stejně tak i holistickou morální ontologií – směle můžeme přistoupit i k jeho politické teorii. V rámci výše popsané diskuse kritizuje Taylor liberální teoretiky pro jejich výlučnou koncentraci na spravedlivé abstraktní procedury a jejich neochotu artikulovat ontologické stanovisko. V důsledku však obhájci tohoto postoje nemohou prokázat, proč by občané měli být

⁶¹ Obdobně tak činí, byť z liberálnější perspektivy, i KYMLICKA, W.: *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1995. Srov. s komunitaristickým prizmatem liberalismus zavrhuje – MACINTYRE, A.: *After Virtue*, London 1981; též, *Whose Justice? Which Rationality?* London 1988.

⁶² Srov. s pozn. 31.

⁶³ Viz HRUBEC, M.: *Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny*, in: TAYLOR, Ch.: *Etika autenticity*, Praha 2001, str. 115-117.

⁶⁴ Cit. dle BÖHME, H.: *Proč je hospodářská krize krizí moderny*, in: *Zeit*, březen 2009. Přeloženo in: *Babylon*, č. 3-4/XIX (30.11.2009).

motivováni se závazky liberálních institucí se identifikovat. Egalitární liberalismus, jenž skrze axiom „neutrality“ odhlíží od intersubjektivně vytvářeného a společně sdíleného dobra kolektivu, automaticky předpokládá, že vždy mezi občany lze očekávat vzájemnou solidaritu a sounáležitost. Taylor dokazuje, že tomu rozhodně tak být nemusí a pro liberální politiku universalismu – neboli rovné důstojnosti – nalézají řešení v podobě doplnění o jím formulovanou komunitaristicky a republikánsky orientovanou politiku.⁶⁵ Nutnost komunitaristického zakotvení jedince v hodnotové pospolitosti rozvíjí republikánskou tezi, podle níž pro to, aby byla zachována *res publica*, musí též občane participovat na vládě sobě samým. Tím Taylor překračuje liberalismem vznesený nárok na garantování všeobecných *individuálních* práv a požaduje prosazení takových práv, která jsou schopna zabezpečit *pospolité* předpoklady těchto individuálních práv.⁶⁶

Konkrétního vyjádření a možnou praxi tohoto přístupu podává Taylor ve svém eseji *Politika uznání*⁶⁷. V argumentaci nejdříve vychází z romantiky zformulovaného principu *originality*.⁶⁸ Každý z nás je originální svým vlastním způsobem a tím, že onen způsob artikuluje, definuje sám sebe.⁶⁹ Taylor pak sleduje myšlenku *authenticity* dále a v návaznosti na dialogicky utvářenou *identitu*, vyvozuje fundamentální důležitost *uznání*. Diskurs uznání je pak nutné uplatňovat nejen v intimní sféře, kde vytváření identity a vlastního já je chápáno jako proces, jenž probíhá v trvalém dialogu se signifikantními druhými, nýbrž i ve veřejné sféře, kde tak skrze něj nabývá na důležitosti politika rovného uznání.⁷⁰

Taylorovu kritiku liberalismu „slepého k rozdílům“ domýšlí a koncepčně zařazuje ve svém komentáři k *Politice uznání* jiný významný komunitarista Michael Walzer.⁷¹ Dle něj tedy Taylor rozlišuje dva typy liberalismu. „Liberalismus č. 1“ se co možná nejdůrazněji zasazuje o individuální práva a za přísně neutrální stát prostý jakýchkoliv kolektivních cílů. „Liberalismus č. 2“ dovoluje, aby se stát zasazoval o přežití a rozkvět

⁶⁵ Srov. SMITH, N.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge 2002, str. 150-153.

⁶⁶ Viz TAYLOR, Ch.: *Wieviel Gemeinschaft braucht eine Demokratie?* Transit 5, 1992/1993, str. 6-13. Srov. HRUBEC, M.: *Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny*, in: TAYLOR, Ch.: *Etika authenticity*, Praha 2001, str. 121.

⁶⁷ TAYLOR, Ch.: *Politika uznání*, in: též, *Multikulturalismus*, Praha 2001 (orig. 1994).

⁶⁸ Srov. TAYLOR, Ch.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard 1989, str. 305-392.

⁶⁹ Taylor posléze uvádí Herderovu koncepci originality, jež je užívána ve dvou rovinách – jak vzhledem k jednotlivým lidem uprostřed jiných lidí, tak i vzhledem k národům jakožto nositelům kultury uprostřed jiných národů. Viz TAYLOR, Ch.: *Politika uznání*, in: též, *Multikulturalismus*, Praha 2001, str. 46-47. Srv. HERDER, J.: *Vývoj lidskosti*, Praha 1941.

⁷⁰ TAYLOR, Ch.: *Politika uznání*, in: též, *Multikulturalismus*, Praha 2001, str. 53.

⁷¹ WALZER, M.: *Komentář*, in: TAYLOR, Ch.: *Multikulturalismus*, Praha 2001, str. 115-122.

určitého národa, kultury, náboženství – pokud jsou chráněna základní práva občanů. Walzer ovšem zdůrazňuje, že druhý liberalismus je určen způsobem podmíněným, a nikoli imperativním. Liberálové druhého typu, jak píše Taylor „jsou připraveni položit na jednu misku vah význam určitých forem rovného zacházení (v souladu s přísnou teorií práv) a na druhou přežití určité kultury, a někdy nechat převážít to druhé. Nejsou to tedy žádné procedurální modely liberalismu, spíše jsou hluboce zakořeněny v soudech o tom, co to znamená dobrý život.“⁷² Pokud tedy stát usoudí, že v konkrétním případě integrity určité kultury (i v plurálu) je *dobrem* pro společnost, může při uplatnění pravidel politiky *diference* „pootevřít oko“ ve svém postoji „slepém k rozdílům“.⁷³

Otázka ale implicitně s tímto přístupem *uznání a diference* spojená zní, které kultuře, kdy a za jakých podmínek má být přiznáno *přežití* jako legitimní společenský cíl. Pokud bychom totiž důsledně aplikovali výše vznesený nárok na *rovnou důstojnost a uznání*, museli bychom tím přiznat speciální zacházení i hodnotu každé kultuře za každých podmínek. Z premisy „uznání utváří identitu“ bychom tak, zdá se logicky, měli dojít k závěru, že všem kulturám dlužíme rovný respekt. Taylor do tohoto metodologicky neudržitelného diskursu vnáší posun od závěru o rovné důstojnosti k jejímu předpokladu. V tom smyslu je tak smysluplné tvrdit, že každá kultura má právo, abychom při jejím zkoumání přistupovali s předpokladem její hodnoty. Nesmyslné by však bylo tvrzení, že má právo na to, abychom nakonec došli ke shrnujícímu závěru, že její hodnota je značná nebo rovná ostatním.⁷⁴

Předpoklad rovné hodnoty má být proto dle Taylora postojem, který je nutno zaujmout, při počátku zkoumání druhého. Představuje též pro něj cestu ze slepé uličky neautentického a homogenizujícího požadavku uznání rovné hodnoty na jedné straně a uzavřením sebe sama do etnocentrických standardů na straně druhé. „...*na lidské rovině lze říci, že je rozumné předpokládat, že kultury, které po dlouhá období poskytovaly horizont smyslu velkému množství lidí rozmanitých charakterů a povah – jinými slovy, které artikulovaly své pojetí dobra, posvátného, obdivuhodného – mají téměř jistě něco, co si zaslouží náš obdiv a úctu, přestože lze vedle toho nalézt mnohé, čeho se musíme*

⁷² TAYLOR, Ch.: *Politika uznání*, in: *týž, Multikulturalismus*, Praha 2001, str. 78.

⁷³ Nicholas Smith ve své analýze Taylorovy teorie tuto distinkci popisuje slovy: „Taylor proposes a model of liberal politics that is difference-blind at the level of fundamental liberties (it is liberal politics), while difference-sensitive at the level of public policy (it is a politics of recognition).“ SMITH, N.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge 2002, str. 159.

⁷⁴ TAYLOR, Ch.: *Politika uznání*, in: *týž, Multikulturalismus*, Praha 2001, str. 83-85. Srov. SMITH, N.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge 2002, str. 157.

*obávat a co musíme odmítnout. Možná to lze říci ještě jinak: vyloučit tuto možnost a priori by bylo nejvyšší arogancí.*⁷⁵

Terminologicky vyjádřeno, Taylor ve své *politice difference* k uznání obecných charakteristik lidské bytosti přidává i uznání jedinečných charakteristik jedinců a především celých pospolitostí a kultur, definovaných národní a jinou identitou. Důrazem na ochranu a podporu jednotlivých svébytných (zejména *zneuznaných* menšinových) pospolitostí a jimi utvářených kultur v rámci jedné politiky tak dává své koncepci multikulturalismu *normativní* ráz. Přestože tedy zastává tezi o potřebě zohlednění *skupinových* identit v současné vyhocené individualistické době, svou politickou teorii formuluje jako individualisticky orientovanou pozici. Ze spojení z výše rozebíranou holistickou sociální teorií tak vzniká *holistický individualismus*. V takovéto interpretaci politická teorie sice není determinována sociálně ontologickým zakotvením, ale jejich vztah není zcela nezávislý, neboť ontologickým rozvržením je vymezen prostor, v němž je možné zastávat nejrůznější politická přesvědčení. Taylor se tak chce tímto navrženým řešením vyhnout jak nadměrně kolektivistickému pojetí politické roviny (extrémní holistický kolektivismus, jenž asociuje s marxismem-leninismem), tak i nadměrně individualistickým stanoviskům (libertariánský a částečně liberální atomistický individualismus).⁷⁶

Svou kritiku vůči vyhraněnému individualismu Taylor dále rozvíjí a zasazuje do rámce problematických stránek moderny ve své publikaci *Etika authenticity*.⁷⁷ Zde ve svém typicky „lékařském diskursu“ nejdříve diagnostikuje *neduh* (malady), aby posléze zanalyzoval jeho příčiny i navrhl „léčebnou kúru“. Tři negativa ambivalentního⁷⁸ charakteru moderny jsou pro Taylora „obzvláště hodná k povšimnutí a ozdravení“. Prvním neduhem je právě onen *krajní druh individualismu*, který hédonisticky a narcisticky vykořeňuje jedince. Na základě svého pojednání o konstitutivních dobrech moderní identity Taylor soudí, že zatímco svobodný – tj. zároveň autonomní i autentický – projev člověka nutně předpokládá kontext hodnotové pospolitosti, sebestředný individualismus, který z authenticity a autonomie nereflexivně vychází, svým

⁷⁵ TAYLOR, Ch.: *Politika uznání*, in: týž, *Multikulturalismus*, Praha 2001, str. 89.

⁷⁶ Viz HRUBEC, M.: *Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny*, in: TAYLOR, Ch.: *Etika authenticity*, Praha 2001, str. 122. Srov. SMITH, N.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge 2002, str. 142-144, 148.

⁷⁷ TAYLOR, Ch.: *Etika authenticity*, Praha 2001 (orig. 1992). Záběr díla však lépe charakterizuje původní název první edice *Maladies of Modernity*.

⁷⁸ Taylor se jednoznačně nestaví ani na stranu jednoznačných odpůrců moderny, ani na stranu jejích bezvýhradných obhájců. Je si vědom temných hlubin a hrozby (u)tonutí u obou nazření.

asociálním charakterem hypertrofuje a dekontextualizuje seburčující svobodu – vlastní formu autonomie nevyjímaje.

Druhou nemocí moderny je *nadvláda instrumentálního rozumu*. Na jedné straně nás instrumentální racionalita zbavila represivních omezení tradiční společnosti, na straně druhé však postupně dochází k deformaci autonomního přístupu člověka k okolnímu světu prostřednictvím nadměrného a nekorigovaného rozšíření kalkulativního způsobu uvažování, kdy se člověk nesoustřeďuje na účel, kvůli kterému konkrétní činnost provádí, nýbrž na nejefektivnější využití prostředků. Autonomie lidského života coby jeden ze zdrojů moderní identity je tak degradována na „předmět rychlé spotřeby“ a „finančně vyčíslitelnou položku“.

A konečně třetí choroba se týká rozšíření účinků obou předešlých neduhů na politický život. Lidem hrozí ztráta či omezení politické svobody, neboť v důsledku prosazení egocentrického individualismu je privatizován život občanů a ti ztrácejí o politiku zájem. Fragmentace společnosti způsobuje nedostatek ztotožnění občanů s jejich lokální pospolitostí i s celou politickou společností. V lidech tak převládá bezmocný pocit, že jsou pouhými nedůležitými součástkami nezměrného soukolí a že lépe než si „špinit ruce s politikou“ je vést relativně pohodlný apolitický život. Hrozba ztráty svobody, aniž by to občany bylo zaznamenáno, ba proti tomu brojeno, tak nabývá hrozivých kontur.⁷⁹

Tváří v tvář zatemněním smyslu, účelu a svobody však Taylor nepropadá poráženeckému pocitu bezmoci. Tvrdí, že člověk je stále natolik svobodný, aby mohl převzít individuálně i skupinově zodpovědnost a prosadit změny včetně v odlidštěně technokratických a přebujele byrokratických institucích. Svůj návrh na rehabilitaci *autenticity* zakládá ve svém komunitaristicky a republikánsky orientovaném liberalismu. V něm pak vychází z důrazu na jak individuální, tak i skupinovou participaci na autentickém utváření jednotlivých svébytných pospolitostí, jež dále formují rozsáhlejší společenské útvary. Participace by pak měla být vedena v duchu výše rozebírané politiky *diference* a *uznání*, u které je však potřeba vždy hledat vyvážené řešení konkrétní situace, jež nelze předem specifikovat. Taylor se je snažil najít zejména v polemikách o postavení různých kanadských menšin a jejich kultur.⁸⁰

⁷⁹ TAYLOR, Ch.: *Etika autenticity*, Praha 2001, str. 9-18. Srov. HRUBEC, M.: *Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny*, in: TAYLOR, Ch.: *Etika autenticity*, Praha 2001, str. 127-128.

⁸⁰ TAYLOR, Ch.: *Etika autenticity*, Praha 2001, str. 87-112. Srov. HRUBEC, M.: *Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny*, in: TAYLOR, Ch.: *Etika autenticity*, Praha 2001, str. 130-131.

Ústředním tématem pro něj zůstávala obzvláště otázka domovského Quebecu. Ten totiž v jeho pohledu představuje společnost s kolektivními cíli, pro níž má přežití a rozkvět francouzské kultury charakter *dobra*. Oproti stanovisku, že *přežití* např. francouzského jazyka lze zrealizovat i v procedurální liberální společnosti prostým zavedením federálního bilingvismu, Taylor namítá, že nejde jen o to, aby byl zachován francouzský jazyk pro ty, kdo by ho mohli využívat, nýbrž politika *přežití* by měla spíše zajistit, aby zde i v budoucnu existovala skupina lidí, kteří příležitosti mluvit francouzsky skutečně využijí. „*Opatření, jež směřují k přežití, aktivně usilují o vytváření členů pospolitosti, například tím, že se starají, aby se i příští generace identifikovaly jako frankofonní.*“⁸¹

Jakožto anglofonní reprezentant Quebecu se Taylora zastává frankofonního nároku na podporu *authenticity* utvářeného společně sdíleným dobrem quebecké pospolitosti. Zároveň se tento nárok pokouší uvést do rovnováhy s celospolečenským, převážně anglofonně formulovaným požadavkem na kanadský federalismus, jenž by měl být garantem optimálního soužití rovnocenných pospolitostí, které se mohou *autonomně* profilovat.⁸² Tímto svým přístupem umožňuje rovněž komplexní narovnáání historických křivd napáchaných na různých národnostních a etnických skupinách autochtonního obyvatelstva. Toto Taylorovo pojetí multikulturalismu však překračuje rámec soužití odlišných skupin obyvatelstva v jednom státě, neboť jej používá i pro zpracování otázky souladného solidárního vztahu mezi odlišnými kulturami v dnešním stále více se globalizujícím světě s bezpočtem konfliktních třecích ploch (*in potentia* i *de facto*).⁸³

Do celku Taylorova pojetí *identity* – jak na osobní, tak i kolektivní rovině – zasazený ideál *authenticity* za současného zachování *autonomie* (jedince, kolektivu) nese s sebou fundamentální požadavek *uznání*. Díky intersubjektivnímu setkání s druhým získávám i své pojetí sebe sama – je-li mi vštěpována méněcenná a zneuznaná role, budu se také s tímto obrazem identifikovat. Narovnáání křivd (na kolektivní úrovni) však není možné v automatickém přiznání rovného respektu všem kulturám a pospolitostem bez rozdílu. Při přistoupení ke každé z nich by však tato rovná hodnota měla být *výchozí hypotézou*. Jaký je její *autentický* obraz se ukáže až po jejím *poznání*, které potenciálně může

⁸¹ TAYLOR, Ch.: *Politika uznání*, in: týž, *Multikulturalismus*, Praha 2001, str. 75. Srov. SMITH, N.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge 2002, str. 156-7, 161-4.

⁸² Srov. TAYLOR, Ch.: *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal 1993.

⁸³ Viz HRUBEC, M.: *Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny*, in: TAYLOR, Ch.: *Etika authenticity*, Praha 2001, str. 131-132. Srv. TAYLOR, Ch.: *A World Consensus on Human Rights?* *Disent* 43, 1996, str. 15-21.

následovat i *uznání*. Taylor formuluje ukazatel při rozpoznávání „signifikantních druhých kultur“ tak, „že všechny lidské kultury, jež po dlouhá období naplňovaly životem celé společnosti, jsou schopny sdělit něco důležitého všem lidem.“⁸⁴ Zároveň si je však pokorně vědom toho, „že jsme velmi vzdáleni onomu konečnému horizontu, na jehož základě by se mohla zřetelně prokázat relativní hodnota různých kultur.“⁸⁵

1.4. Kritika Taylorovy koncepce uznání a identity

„Co ti připomíná ta ryba?

Další rybu.

A co ti připomínají další ryby?

Jiné ryby.“

J. Heller: *Hlava XXII*⁸⁶

Taylorův velký narativní výklad utváření moderního já a z něj vycházející politika uznání a difference však nevzbudily pouze kladné hlasy a afirmaci, nýbrž i vlnu kritiky a polemiky. Nechám zde proto zaznít tři ze závažných výtek formulovaných Jürgenem Habermasem, italským politologickým „guru“ Giovanni Sartorim a komentátorem sumy Taylorova díla Nicholasem Smithem.

Habermas ve svém esejistickém komentáři *Boje o uznání v demokratickém právním státě*⁸⁷ k Taylorově *Politice uznání* si na počátku klade otázku, zda *individualisticky* pojatá teorie práv může též dostát těm bojům o uznání, v nichž jde o artikulaci a potvrzení jejich *kolektivní* identity. Na Taylorovi ho sice fascinuje, že se „znova pokouší uchopit svoji dobu v myšlenkách a uplatnit filosofické náhledy produktivně na politicky naléhavé otázky dne. Jeho esej je právě tak neobvyklým, jako brilantním příkladem tohoto typu, ačkoli (nebo lépe řečeno: právě proto, že) nepostupuje módní cestou ‘užité

⁸⁴ Taylor si uvědomuje problematičnost se „stopy jakési víry“ této formulace. Zároveň jsou ale z ní vyloučena různá parciální kulturní milieua uvnitř jedné společnosti, nebo krátké fáze ve vývoji jedné kultury. Jako přinejmenším počáteční předpoklad při studiu druhé kultury tedy bezesporu „vodítko“ poskytuje. Viz TAYLOR, Ch.: *Politika uznání*, in: týž, *Multikulturalismus*, Praha 2001, str. 83.

⁸⁵ *Tamtéž*, str. 90.

⁸⁶ HELLER, J.: *Catch-22*, New York 1961, kap. XXVII. Cit. též coby motto LXIII. kapitoly in: ECO, U.: *Foucaultovo kyvadlo*, Praha 2009, str. 309.

⁸⁷ HABERMAS, J.: *Boje o uznání v demokratickém právním státě*, in: TAYLOR, Ch.: *Multikulturalismus*, Praha 2001, str. 123-162. (v orig. 1993). Vyšlo též in: HABERMAS, J.: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1997, str. 237-277.

etiky'.⁸⁸ Na druhou stranu však vidí v jeho (Walzerem upřesněném) rozlišení mezi „přísně neutrálním“ liberalismem č. 1 a „sensitivním ke kolektivním cílům a dobrům“ liberalismem č. 2 zbytečný moment štěpení autonomie na její soukromou a veřejnou část, z níž každá by teoreticky měla mít odlišný původ.⁸⁹ Naopak univerzilaci občanských práv považuje stále ještě za motor pokračující diferenciaci právního systému, který nemůže zajistit integritu právních subjektů bez přísně rovného a samotnými občany řízeného posuzování kontextů života, jež zajišťují jejich identitu. Není proto třeba, vyvozuje Habermas, stavět proti omezeně a paternalisticky pojatému („slepému k rozdílu“) liberalismu č. 1 model, jenž zavádí nesystémová kolektivní práva.⁹⁰

Habermasem představená procedurální teorie práv však „v žádném případě nezakazuje občanům demokratického právního státu v jejich celostátním uspořádání uplatňovat koncepci dobra, kterou již přirozeně sdílejí nebo na niž se shodnou v politických diskurzech; uvnitř státu nicméně zakazuje poskytovat privilegia jedné formě života na úkor druhé.“⁹¹ Jasně stopy posunu Habermasova liberálního stanoviska při diskusi s komunitarismem však můžeme číst v jeho závěru, kdy universalismus právních principů se sice zrcadlí v *procedurálním* konsensu, ten ale nicméně musí být ústavně patrioticky zakotven v kontextu *historicky určené politické* kultury.⁹² Jak však Nicholas Smith ve svém rozboru obou esejů konstatuje, Taylor by takto proceduralismem pozměněnou optiku nejspíše neměl potřebu odmítnout. Pokud Habermas zavrhuje liberalismus „slepý k rozdílu“ a naopak doporučuje kontextuálně sensitivní aplikaci principů na ochranu individuálních práv, jež také umožňuje kolektivu občanů uplatňovat svou koncepci dobra, tak rozdíl mezi politikou rovné *důstojnosti* a rovného *uznání* by spíše byl rétorickým cvičením než danou skutečností. *Autonomie* a *autenticita* nemusí být nutně znesvářené principy moderní společnosti.⁹³

⁸⁸ HABERMAS, J.: *Boje o uznání v demokratickém právním státě* in: TAYLOR, Ch.: *Multikulturalismus*, Praha 2001, str. 150.

⁸⁹ Habermas chápe autonomie v Kantově smyslu, podle níž ji adresáti práva mohou získat jen v té míře, v níž mohou sami sebe chápat jako autory zákonů, jimž jsou jakožto soukromé právní subjekty podřízeni. Srov. *tamtéž*, str. 128.

⁹⁰ *Tamtéž*, str. 132.

⁹¹ *Tamtéž*, str. 143.

⁹² *Tamtéž*, str. 150. Srov. s posunem Habermasova stanoviska od *Theorie des kommunikativen Handelns* k *Faktizität und Geltung* v kap. 2.2.

⁹³ SMITH, N.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge 2002, str. 160-161.

Druhý o poznání kritičtější hlas zaznívá v eseji *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*.⁹⁴ Giovanni Sartori uvozuje svůj silně negativní postoj k multikulturalismu konstatováním, že v Taylorově sborníku⁹⁵ se výraz „tolerance“ vyskytuje pouze jednou, a to v úvodu. Dle Sartoriho tak „Charles Taylor, největší hvězda sborníku, se ze široka rozepisuje o Rousseauovi a Kantovi (v souvislosti, jež je dle mého názoru přitažena za vlasy), zato o Hegelovi (který přece patří k vynikajícím autorům o Anerkennung, o tématu uznání⁹⁶) se zmiňuje pouze zběžně.“⁹⁷ Dále jako „nepřijatelný kotrmelec“ interpretuje požadavek Taylorovy politiky uznání, aby všechny kultury nepožívaly pouze „respektu“, nýbrž „rovného respektu“ na tom základě, který jim přisuzuje rovnou hodnotu.⁹⁸ Posun od liberalismu č. 1 k liberalismu č. 2 pak pro Sartoriho je přechodem od systému, který libovůli moci kontroluje a omezuje, k systému, jenž ji znovu nastoluje v té „nejpustošivější podobě“.⁹⁹ Sartori sice připouští, že mohou ve speciálním kontextu být zavedeny určité nerovné přístupy, porušující princip univerzálnosti zákona – pro udržení speciálnosti ale nutně musejí být pouze výjimkou a nikolivěk pravidlem. V případě multikulturalismu si však dle něj nerovné přístupy vytyčují za cíl nerovné výsledky – diferenciaci a separaci různých identit.¹⁰⁰ Sžíravou kritiku Taylorova konceptu pak zakončuje slovy: „Multikulturní projekt nutně ústí v ‚klanový systém‘, v kulturní segmentaci, jež neintegruje, nýbrž dezintegruje. Nejde jen o to, že by se dal projekt pochopit špatně nebo správně; vada je obsažena už v samotné jeho koncepci.“¹⁰¹

Domnívám se, že i přes nespornou erudovanost italského myslitele, se ve své pádné kritice multikulturalismu nevyhnul zjednodušením, zkreslením a předpojatosti. Snad je zčásti na vině osobitý styl, s nímž je esej psán, nicméně vyčítání Hegeliánu Taylorovi nedostatek z Fenomenologie ducha vycházejícího konceptu uznání v jeho práci, přesouvání rovné hodnoty kultur z Taylorem zamýšlené „startovací hypotézy“ do „závěru slepého k rozdílům“ nebo osočení ze záměrné multikulturní separace a diferenciaci, i když je pro Taylora kýženým cílem Heideggeriánské *splývání horizontů*,

⁹⁴ SARTORI, G.: *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci. Esej o multietnické společnosti*, Praha 2005.

⁹⁵ Myšlen je samozřejmě sb. TAYLOR, Ch: *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*, Praha 2001.

⁹⁶ Srov. zejm. IV. kap. z HEGEL, G.: *Fenomenologie ducha*, Praha 1960.

⁹⁷ SARTORI, G.: *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci. Esej o multietnické společnosti*, Praha 2005. str. 47.

⁹⁸ *Tamtéž*, str. 49.

⁹⁹ *Tamtéž*, str. 51.

¹⁰⁰ Kritiku doplňuje vtip nepostrádajícím přirovnáním: „Na cigaretové krabičky se povinně tiskne varování ‚Kouření škodí zdraví‘. Upozornění ‚S námi se vrátíte k libovůli moci‘ bohužel na krabičce s multikulturním projektem chybí. A přece by ho bylo zapotřebí.“ Viz *tamtéž*, str. 60.

¹⁰¹ *Tamtéž*, str. 63.

ubírají Sartoriho výhradám těžké váhy na palebné síle. Možná, pokud by Sartori změnil na chvíli optiku, musel by *uznat*, že jím preferovaný pojem *pluralismus*, jehož historický vývoj vidí ve směřování „*od netolerance k toleranci, od tolerance k respektování disensu a konečně k přesvědčení, že rozmanitost představuje hodnotu*“¹⁰², má s Taylorovou analýzou moderní identity i konceptem *uznání společný horizont* pozoruhodně se překrývající.

Třetí závažná výtka vůči Taylorově teorii má poněkud jiné zacílení než obě předchozí. A sice je směřována na centrální pojem *identity* tak, jak byl Taylorem v konceptu jejího moderního utváření prezentován. Nicolas Smith ve své obsáhlé studii *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity* nechává zaznít kritické výhrady Amelie Rorty a Davida Wonga, kteří vyčítají Taylorovu pojetí *já* (self) jeho neudržitelný „top-down“ charakter.¹⁰³ V takovéto koncepci identity se totiž nedostává místo i „spodním proudům“ lidského *já*, neboť ji Taylor primárně pojí s hodnotovou orientací k *dobru*. Odlišnému temperamentu, psychologickým návykům nebo emocionálním dispozicím se prostoru nedostává a obraz celku lidského *já* tak zůstává neúplný. *Praktický rozum* by tak v pohledu Rortyové a Wonga měl – spíše než výhradně se pokoušet o orientaci k *dobru* – raději vyvažovat zápas mezi temperamentem a ideálem.

Přestože model praktického rozumu představený v *Sources of The Self* je propracovanější než ho pojmají Wong a Rorty, označit charakter Taylorova vymezení *coby „shůry-dolů“* není neférové.¹⁰⁴ Nyní bych však rád „down-top“¹⁰⁵ přistoupil od teoretického a metodologického vymezení své práce již k vlastní „praktické“ problematice lužickosrbské identity.

¹⁰² *Tamtéž*, str. 20.

¹⁰³ SMITH, N.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge 2002, str. 96. Srov. RORTY, A. / WONG, D.: *Aspects of Identity and Agency*, in: *týž, Identity, Character, and Morality: essays in moral psychology*, Cambridge 1990.

¹⁰⁴ SMITH, N.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge 2002, str. 97.

¹⁰⁵ Autor doufá, že dále udrží diskurs „down-top“, kdy na základě rekonstrukce teorie, podkladů a faktů (down) dojde i k jejich patřičné interpretaci, syntéze a závěru (top).

II. Historický vývoj lužickosrbské identity

„Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein;
sie muss zur Anerkennung führen.

Dulden heißt beleidigen.“

J. W. von Goethe: *Maximen und Reflexionen* ¹⁰⁶

2.1. Pojmové vymezení etnické menšiny a národu

Dříve, než se v této kapitole hlouběji ponoříme do historického vývoje podob lužickosrbské identity, bylo by záhodno vymezit si výraz, který pro „komunitu“ Lužických Srbů bude nadále v práci používán. Hovoříme-li z pohledu moderní terminologie o „národnostní či etnické menšině“, můžeme se setkat s celou plejádou různých definic a příkladů.¹⁰⁷ Proto zde v práci bude nadále menšina míněna ve smyslu, který definoval Francesco Capotorti¹⁰⁸ ve své často užívané a citované verzi:

„...(*menšina je*) skupina početně slabší než zbytek obyvatelstva státu, nacházející se v nedominantním postavení, jejíž příslušníci – coby občané daného státního útvaru – mají etnické, náboženské nebo jazykové rysy, kterými se odlišují od zbytku obyvatelstva, a vykazují, byť pouze implicitně, smysl pro soudržnost zaměřený na uchování své kultury, tradic, náboženství nebo jazyka.“¹⁰⁹

Pokud bychom však se drželi tohoto výrazu též i při popisování jednotlivých dějinných epoch, mohl by působit výraz „etnická menšina“ v kontextu „stěhování národů“ či vrcholného středověku nejen anachronicky, nýbrž by i zcela zásadním způsobem neodpovídal tehdejší realitě, kdy státní celek ani pojem občana v dnešním smyslu se ze zřejmých důvodů nevyskytovaly. Proto se autor zejména v této druhé části práce (alternativně k výrazu „etnická menšina“ též v části třetí) bude držet označení pro Lužické Srby coby „národa“.

Významný český medievista František Graus navrhl definici národa, které se dostalo mezi historiky zabývajícími se středověkem a počátkem novověku široké odezvy. Pod

¹⁰⁶ „Tolerance by měla být pouze přechodným smýšlením; musí vézt k uznání. Trpění znamená urážku.“ (překlad vlastní) GOETHE, J.: *Maximen und Reflexionen*, München 2006, str. 151.

¹⁰⁷ Viz ŠATAVA, L.: *Jazyk a identita etnických menšin. Možnosti zachování a revitalizace*, Praha 2009, str. 31-34.

¹⁰⁸ Zvláštní spolupracovník Subkomise pro prevenci diskriminace a ochranu menšin při komisi za lidská práva OSN.

¹⁰⁹ Cit. dle *tamtéž*, str. 32. Srov. CAPOTORTI, F.: *Study of the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, New York 1979, str. 32.

národem rozumí skupinu, jež splňuje pět následujících znaků: nejprve by měla mít „určitou velikost“, zadruhé sídlit na uzavřeném území aniž by však byla identická s některým ze států (ve středověkém a nikoliv novověkém smyslu), zatřetí musí být sociálně rozčleněná, za čtvrté disponovat „určitou společnou organizací“ a konečně se přinejmenším jedním rozdílem odlišovat od svého okolí (často jde o jazyk, ale ne vždy).¹¹⁰

Když bychom sledovali tyto výsledky výzkumu národů od středověku i do bádání v oblasti národů a nacionalismu po roce 1800, můžeme sledovat čtyři základní kontinuitní linie:

- 1.teritorium coby fundament národa
- 2.politicko-státní spojení, nikoliv lid je jádrem tvorby národa
- 3.národní mytologie umožňující být od druhých jasně odlišitelným národem
- 4.válka coby „otec“ národů a národních států¹¹¹

Autor si však uvědomuje problémy, jimž ho takovéto vymezení Lužických Srbů vystavuje. V případě Grausovy pětice bodů bychom jen s obtížemi hledali u slovanských obyvatel usídlených v povodí řek Sprévy a Nisy „určitou společnou organizaci“ a z perspektivy „uzavřenosti území“ naopak oblast Lužice patřila střídavě do sféry moci polského státu, poté byla opět součástí německé říše, aby ji posléze úspěšně včlenili čeští králové mezi země Koruny české. Obdobně též i v moderní době zůstává status Lužických Srbů coby národa prekérní¹¹², neboť se jim přes skutečnost „národního obrození“ nikdy nepodařilo dosáhnout vlastní státnosti.¹¹³

Vedle výrazu „národ“, jehož užívání bude činěno s vědomím výše naznačených komplikací, budu též používat alternativně výraz „etnikum“. Pojem však nechápu plně ve smyslu, kterým se běžně označuje historicky vzniklá skupina lidí, kteří (údajně) mají společný historický původ, rasový typ, jazyk, materiální a duchovní kulturu, mentalitu a tradice a obývají společné území¹¹⁴, neboť představa společného genetického typu

¹¹⁰ Cit. dle LANGEWIESCHE, D.: *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*, München 2000, str. 20. Srov. s tématicky zčásti související monografií GRAUS, F.: *Die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalter*, Sigmaringen – Thorbecke 1980.

¹¹¹ LANGEWIESCHE, D.: *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*, München 2000, str. 22-28.

¹¹² Srov. „*Eine eigene Staatlichkeit konnten sie (Sorben) nicht erreichen, deshalb blieb ihr Status prekär.*“ *Tamtéž*, str. 24-25.

¹¹³ I přes nenaplnění druhé z výše zmíněných kontinuitních linií však osamostatnění se – respektive získání výraznějšího autonomního statutu – nebyli Lužičtí Srbové nikdy ve své historii blíže, než na konci obou světových válek. Platnost „hérakleitovské teze“ obsažené ve čtvrtém bodě tak byla zčásti i v tomto případě potvrzena. Srov. zejm. s kap. 2.5.

¹¹⁴ Viz TÓTH, R. – KRNO, S. – KULAŠIK, P.: *Stručný politologický slovník*, Bratislava 1991.

vzhledem k migraci a míšení s dalšími etniky by byla do jisté míry zavádějící. S označením etnikum budu proto zejména mýnit skupinu lidí, kteří sdílí společnou kulturu¹¹⁵, jazyk, dějiny, území a mají k sobě navzájem pocit jednoty a sounáležitosti.¹¹⁶

2.2 *Orbis pictus* národnostních menšin v Evropě

Po snaze o co nejpřesnější terminologické vymezení, pokročíme nyní již konkrétněji do současné Evropy a různorodé palety její národnostní a etnické skladby. Pokud bychom na „původní“¹¹⁷ evropská etnika nahlíželi prizmatem počtu jejich příslušníků, můžeme je rozdělit na čtyři základní kategorie: velké národy (více než 25 mil.; např. Němci, Francouzi či Poláci), středně velké národy (7 – 25 mil.; mj. Rumuni, Nizozemci, Češi), malé národy a národnosti (1 – 7 mil; Irové, Finové, Katalánci, Galicijci ad.) a velmi malá etnika (do 1 mil.; Malt’ané, Island’ané, Baskové a Bretonci) respektive jejich subkategorie miniaturních etnik (méně než 100 000; Lužičtí Srbové, Faeřané a skotští Gaelové)¹¹⁸.

Determinanta mezi velikostí etnika i vlastním národním státem obzvláště dobře vynikne vezmeme-li v úvahu, že z kategorie velkých a středně velkých národů každé etnikum disponuje i vlastním národním státem. Mezi malými národy se pak vlastního státního celku nedostává jen Kataláncům a Galicijcům a naopak pouze dvě – příznačně na odlehlých ostrovech sídlící – etnika Malt’anů a Island’anů jsou těmi, které vytvořily svůj vlastní národní útvar.¹¹⁹

Z jiného úhlu viděno je však v současné Evropě výraz „národní, popř. národnostní menšina“ v pojmovém aparátu nejen etnologů a příslušníků různých minorit, nýbrž též coby kategorie mezinárodního práva. Skutečný právní proces nastolení otázky a ochrany národních menšin počal již/teprve v 70. letech 20. století, kdy se touto problematikou

¹¹⁵ Srov. např. HOBBSAWM, E.: *Národy a nacionalismus od roku 1780. Program, mýtus, realita*, Brno 2000.

¹¹⁶ Etikum je též možné definovat jako „eine Volksgruppe, die sich über eine eigene Sprache, Geschichte, Kultur, eventuell mit eigenen Institutionen, einem bestimmten Siedlungsraum (Territorium) von anderen Ethnien abgrenzt und deren Mitglieder sich ihrer Einheit, Zusammengefühl und Zusammengehörigkeit bewusst sind.“ In: BODEN, M.: *Nationalitäten, Minderheiten und ethnische Konflikte in Europa*, München 1993, str. 31.

¹¹⁷ V případě výrazu „původní“ myslím autochtonní evropská etnika a záměrně tak nezahrnuji příslušníky několika dalších etnik migrujících do Evropy z jiných kontinentů – výrazně zejména v posledních třech, čtyřech dekádách (viz nejpočetnější skupina „gastarbeitřů“, kterou tvořil Turci v Německu). Obzvláště v intencích hlavního téma této práce – Lužických Srbů – dává takovéto zaměření své opodstatnění.

¹¹⁸ Tato podoba rozdělení viz ŠATAVA, L.: *Národnostní menšiny v Evropě*, Praha 1994, str. 12-13.

¹¹⁹ Oproti dosud zmíněným etnikům, jejichž sídelní prostor je spjat s určitým územím, se odlišuje případ Romů a Židů. Ti žijí rozptýleně po celé Evropě a z podstatné části již nehovořil vlastním jazykem coby mateřským. Viz *tamtěž*, str. 13.

zabývala *Konference pro bezpečnost a spolupráci v Evropě* (KBSE).¹²⁰ V odstavci VII závěrečných ustanoveních této v Helsinkách konané konference se doslova píše: „Účastnické státy¹²¹, na jejichž teritoriích se nacházejí národnostní menšiny, budou dbát na právo osob, jež k těmto menšinám náležejí, na rovnost před zákonem; zajistí jim každou možnost skutečného požívání lidských práv a základních svobod a budou v tomto smyslu jejich oprávněné zájmy v této oblasti chránit.“

Takovéto závěry však ještě nepředstavují žádný mezinárodně právní závazek, nýbrž jsou pouze politickým prohlášením o obecném záměru. Po pádu Berlínské zdi se národnostně menšinovou politikou počala zabývat též Rada Evropy a již v roce 1991 spatřila světlo světa *Rámcová dohoda Rady Evropy k ochraně národnostních menšin*, aby ji též o rok později doplnila *Evropská charta regionálních nebo menšinových jazyků*. Krom dalších obsahuje charta ustanovení „k ochraně a podpoře jazyků menšin ve školách, ve správě, před soudem a v médiích“.¹²² Ve Spolkové republice Německo, jejíž kontext hraje zásadní roli pro téma této práce, pak byly dohoda i charta podepsány v roce 1995 a úspěšně ratifikovány roku 1998.¹²³ Vedle Lužických Srbů (cca 60 000) se mezi národní menšiny v SRN počítají ještě Dánové (50 000) ve Šlesvicku-Holštýnsku, Frísové (10 000) při Severním moři a i Romové (70 000) bez specifické sídelní oblasti.¹²⁴

Aktuální situaci národnostních menšin v Německu však bude věnován dostatečný prostor ve třetí části práce, pro jejíž uchopení a pochopení je však nezbytné se seznámit zevrubněji s historickým vývojem a souvislostmi. Proto nyní uzavírám jen v hrubých

¹²⁰ Viz ELLE, L.: *Das Rahmenübereinkommen des Europarats zum Schutz nationaler Minderheiten und die Minderheitenpolitik in der Lausitz*, Bautzen 2005, str. 5-6. První mezinárodní úmluva o ochraně národní menšiny spatřila však světlo světa již na Vídeňském kongresu roku 1815. Tehdy byla přiznána polské menšině v Prusku, Rakousku a Rusku zvláštní ochrana. Na druhou stranu však měla takováto „zvláštní ochrana“ pro „menšinu“ samotnou spíše negativní než pozitivní efekt.

¹²¹ Poprvé po konci druhé světové války se setkali na nejvyšší úrovni čelní představitelé všech států Evropy. Výjimku tvořila pouze maoisticky orientovaná Albánie.

¹²² BODEN, M.: *Nationalitäten, Minderheiten und ethnische Konflikte in Europa*, München 1993, str. 31.

¹²³ Pro srovnání byla v České republice ve stejných letech jako v SRN podepsána a ratifikována *Rámcová dohoda*; *Charta menšinových jazyků* však u nás nikdy ratifikována nebyla. Příklady SRN a ČR je však možné zobecnit na celý evropský kontext, kdy *Rámcovou dohodou* podepsaly a v drtivé většině i ratifikovaly všechny státy Evropy oproti *Chartě evropských jazyků*, kterou schválila pouze část z nich (jistě hraje roli etnická homogenita či heterogenita toho kterého státu, případně též vnitropolitický kontext – viz neratifikování charty ze strany Lotyšska). Konkrétně viz přehled států a roků schválení in: ELLE, L.: *Das Rahmenübereinkommen des Europarats zum Schutz nationaler Minderheiten und die Minderheitenpolitik in der Lausitz*, Bautzen 2005, str. 11-12.

¹²⁴ Údaje dle BODEN, M.: *Nationalitäten, Minderheiten und ethnische Konflikte in Europa*, München 1993. Srov. ŠATAVA, L.: *Národnostní menšiny v Evropě*, Praha 1994, str. 191-206. Srov. ELLE, L.: *Der Minderheiten Schutz in Deutschland im 20. Jahrhundert*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 142.

rysech načrtnutý *orbis pictus* evropských minorit, aby bylo možné hlouběji se ponořit do dějinného obrazu utváření lužickosrbského národa a identity.

2.2. Nástin počátku dějin Lužických Srbů

„Vysoká skála,
nad ní černé stromy.
Sedláci tu chodí
urputní a němí
a zemi rvou.

K dalekému nebi
černé větve ční.
Milosrdenství?
Ne, jenom vzdor,
pak cit,
prudký jak v létě blesk.

Jsme nespoutaní,
pevní jak ty stromy.
Víří v nás vůle žít.
Ve stromech vítr sténá,
větev o druhou bije,
láme a zabíjí.“

B. Reynek: *Krajina*¹²⁵

„Stare časy su džě tež maľohdy mjedowe byľe.“¹²⁶

Historické území „země luhů“¹²⁷ Lužice je částečně vytyčeno přirozenými hranicemi. Tvořily je na východě řeky Hvizda a Bobr, které vtékají do Odry východně od dnešní

¹²⁵ REYNEK, B.: *Básně knižně nevydané*, in: tentýž, *Sebrané spisy*, Zlín 2009, str. 588.

¹²⁶ „Ani staré časy nebyly vždy medové.“ Viz RADYSERB-WJELA, J. – HRABAL, M.: *Moudrost Lužických Srbů (Přisłowa a přisłowne hrónčka a wusłowa hornjołužiskich Serbow)*, Praha 2007, str. 96.

německo-polské hranice. Na jihu přirozený val vztyčuje pásmo českých hor. Západní hranice vedla paralelně s pravým břehem Labe a konečně na severu hraničila „země luží“ s Braniborskem v pásmu lesů mezi Labem a ústím Nisy do Odry.¹²⁸ Dodnes není sice jasné, kdy přesně byla Lužice obsazena slovanskými kmeny, ale v důsledku jedné z největších migračních vln evropské historie – tzv. „stěhování národů“ – zůstalo výše vymezené území po odejití dříve zde usídlených germánských obyvatel téměř liduprázdné. V průběhu šestého až osmého století¹²⁹ přišli Slované z východu (Slezska) a jihu (Čech), aby osídlili tuto *terra inkognita* a kýženy „Kanaán“.¹³⁰ Jejich tehdejší společenské uspořádání by bylo možné popsat jako druh militaristické a na bázi velkých rodin (klanů) fungující demokracie, které však byla cizí podoba hierarchické a vládnoucí struktury. V tomto téměř rousseauovském „přirozeném stavu“ však nebylo možné dlouhodoběji fungovat bez vojenského nátlaku ze strany rozpínající se Německé říše a již roku 929 podnikl německý král Jindřich I. válečné tažení do dnešního Saska a po dobytí z něj učinil německou državu.¹³¹ Se založením biskupství v Míšni roku 968 počalo též pokřesťanství Srbů, kteří tak byli začleněni do německé církevní pospolitosti. Na rozdíl tak od svých „slovanských bratrů“, Čechů a Poláků, nemohli vybudovat vlastní organizaci církve a svůj národní rozvoj realizovat ve větší míře autonomie. Kulturně a mocensky se tak Lužičtí Srbové dostali do kontextu Německé říše, zatímco jejich jazyk, zvyky a způsob života si zachovaly svůj specifický ráz¹³².

Podmanění Lužice následoval od počátku 12. století též migrační příliv německého obyvatelstva. Z těchto důvodů docházelo především v severních oblastech Horní Lužice k míšení německého a lužickosrbského etnika. Důsledkem však nebylo vzájemné soužití v uzavřeném vesnickém celku či výhradní asimilování jedněch na úkor druhých. Ke konci 13. století působil obrázek Lužice nejlépe podoben mozaikové struktuře, kdy jednotlivé vsi asimilovaly příslušníky opačného etnika a vedle sebe se tak nacházely

¹²⁷ Jméno Lužice je zdrobnělina buďto ze slova „luh“ (lůg) nebo „luža“ (česky louže). Její význam je tedy země luhů nebo „luží“ (bahnisek, jezer apod.). Viz ČERNÝ, A.: *Lužice a Lužičtí Srbové*, Praha 1911, str. 11.

¹²⁸ Srov. HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, str. 265.

¹²⁹ Srov. ČERNÝ, A.: *Lužice a Lužičtí Srbové*, Praha 1911, str. 31.

¹³⁰ Oproti Izraelitům putujícím do své „země zaslíbené“ však Slované nemuseli svádět urputné boje s jinými národy a kmeny o ovládnutí daného území, neboť to bylo v ten čas přinejmenším několik desetiletí liduprázdné (Germáni přibližně do roku 500 postupně migrovali nazpět za hranici tvořenou Labem a Sálou). V srbském vědomí vlastních dějin tak chybí jakýkoliv mýtus o dobytí či podmanění si nové země. Viz BLASCHKE, K.: *Die geschichtliche Leistung des sorbischen Volkes im germanisch-slavischem Berührungsräum Ostmitteleuropas*, in: SCHOLZE, D.: *Im Wettstreit der Werte*, Bautzen 2003, str. 68-69.

¹³¹ Viz <http://www.sorben.com/Sorbs/strony/deutsch/dt2frame.htm>.

¹³² Viz <http://de.wikipedia.org/wiki/Sorben>. Srov. <http://sorben-geschichte.slawen.eu>.

sídla „čistě“ německá a „čistě“ lužickosrbská. V obdobném duchu i v dalších staletích byla především lužickosrbská menšina postupně asimilována na jazykovém základě německou většinou.¹³³ Je nutné znovu zdůraznit, že celý tento vývoj probíhal za nepříznivých vnějších podmínek, neboť Lužičtí Srbové byli vesměs výhradně rolníky bez urozeného panstva, bez vůdčích měšťanských skupin i bez vlastních intelektuálních kapacit. Přesto však jejich specifická *identita* zůstala v určitých oblastech zachována a dále se utvářela.¹³⁴

Vrátíme-li se však opět do závěru 10. století, pak z mocenskopolitické perspektivy neměla německá dominantní supremace nad Lužicí dlouhého trvání. Ač se tehdejší populace odhaduje na přibližně 30 000 obyvatel¹³⁵, po následující tři staletí probíhaly neustále mezi německými, polskými a českými panovníky boje o toto území, a tak vždy část území či jeho celek přináležel tomu kterému úspěšnému dobyvateli.¹³⁶ Ve 14. století však byla připojena k českému království na více jak 300 let nejprve Lužice Horní (1319), aby poté též Lužice Dolní¹³⁷ (1373) byla včleněna do rámce zemí Koruny české. Obě Lužice byly nazvány markrabstvími a spravovány lužickými fojty (srbsky bohot), které jmenoval král z řad české šlechty. Na druhou stranu však obě země měly své zastoupení ve stavovských sněmech. Církevní správa však i nadále zůstala v rukou míšeňského biskupa.¹³⁸

¹³³ Výjimku z pravidla tvořila pouze část Horní Lužice, kde naopak byla především německá menšina postupně asimilována na jazykovém základě lužickosrbskou většinou. Již od 16. století tak počaly vznikat mapy, v nichž bylo zachyceno v ostrých hranicích území části Horní Lužice coby svébytné, relativně uzavřené jazykové oblasti. Takovéto zakreslení může být považováno za odpovídající až do konce 19. století. Viz *tamtéž*, str. 77.

¹³⁴ Viz *tamtéž*, str. 74-77.

¹³⁵ Časově je myšlena polovina 10. století a vláda Jindřicha I. Na druhou stranu však příhodným srovnáním může být údaj, že při obsazení severní Afriky vandalskými kmeny roku 428 čítaly jejich stavy přibližně 80 000. Oba údaje viz *tamtéž*, str. 71.

¹³⁶ Zevrubné historiografické zmapování dané časové periody viz ČERNÝ, A.: *Lužice a Lužičtí Srbové*, Praha 1911, str. 33-40.

¹³⁷ K etymologii názvů Horní a Dolní Lužice Adolf Černý píše: „V těchto časech (počátek 11. století) zanikl název Milčansko a místo něho se počalo pro sev. část užívatí jména Budyšinsko neb marka Budyšinská, pro jihových. pak jména Zagozd nebo později marka Zhořelecká. Ale i tato jména pomalu mizejí (od XIII. stol.), i ustálil se do XVI. stol. pro bývalé Milčansko název Horní Lužice, kdežto bývalá vlastní Lužice nazvána Lužici Dolní.“ *Tamtéž*, str. 35.

V této etymologické souvislosti je nutné též zmínit, že označení „Milčané“ pro část slovanského obyvatelstva se od 11. století zcela přestalo používat. Naproti tomu výraz „Srbové“, jejichž původní rozšíření bylo především v povodí středního Labe, byl přenesen na slovanské obyvatelstvo dnešních Lužičanů. Žádná z vědeckých studií doposaváde věrohodně neobjasnila změnu těchto jmen. Viz BLASCHKE, K.: *Die geschichtliche Leistung des sorbischen Volkes im germanisch-slavischem Berührungsbereich Ostmitteleuropas*, in: SCHOLZE, D.: *Im Wettstreit der Werte*, Bautzen 2003, str. 69.

¹³⁸ Viz ČERNÝ, A.: *Lužice a Lužičtí Srbové*, Praha 1911, str. 40-46. Srov. HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, str. 265.

2.4. Lužickosrbská identita – evangelická a katolická linie

„Máj neslunný
a červen černý.
Noc bez lunny,
poušť bez cisterny.

Nic nekvete,
déšť dá jen bláto.
Dni zakleté
v dáno a vzato.“

B. Reynek: *A.D. etc.*¹³⁹

„Na maľu chěžku
bože slónčko tež swěci.“¹⁴⁰

Na počátku 16. stol. otřásla též Lužicí vlna, která zachvěla celým evropským kontinentem v samých jeho základech. Již tři roky poté, co Luther přibyl ve Wittenbergu svých 95 disputačních tezí, začal v jeho duchu kázat budyšínský františkán Pavel (řeč. Bosák).¹⁴¹ Do roku 1578 pak byla provedena reformace mezi Lužickými Srby do té míry, že více jak 90% se jich stalo dle zásady *cuius regio, eius religio* evangelíky a pouze malá menšina hornolužických Srbů v okolí Budyšína jich zůstala vyznání katolického.¹⁴² Ačkoli Luther o Srbech prohlašoval, že „o tomto lidu nemůžu říct jedině slušné slovo...Srbové jsou nejhorší ze všech národů...za 50 let tu nebude jeden jediný Srb“¹⁴³, znamenalo reformační hnutí podporu pro rozvoj a kodifikaci srbského jazyka, jakožto i vlastního sebeuvědomění.

Na jednu stranu reformace odstranila obdobně jako v Čechách latinu coby bohoslužebný jazyk a nahradila ji „živým“ jazykem, rubem však daného vývoje bylo, že

¹³⁹ REYNEK, B.: sb. *Mráz v okně*, in: tentýž, *Sebrané spisy*, Zlín 2009, str. 501.

¹⁴⁰ „I na malou chaloupku boží slunko svítí.“ Viz RADYSERB-WJELA, J. – HRABAL, M.: *Moudrost Lužických Srbů (Přisłowa a přisłowne hróněka a wusłowa hornjołužiskich Serbow)*, Praha 2007, str. 90.

¹⁴¹ ČERNÝ, A.: *Lužice a Lužičtí Srbové*, Praha 1911, str. 65.

¹⁴² Viz WALDE, M.: *Die Konstituierung der sorbischen katholischen Milieus*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 300.

¹⁴³ Viz *tamtéž*, str. 300. Srov. <http://de.wikipedia.org/wiki/Sorben>.

pro ortodoxní stoupence učení Lutherova se němčina stala také jazykem „svatým“ a srbsčinu označovali za „bezbožnou řeč – gottlose Sprache“.¹⁴⁴ Zápas o srbské obřady a kázání, jimž bránil též nedostatek překladů bible a další náboženské literatury¹⁴⁵, probíhal od prvních desetiletí reformace a dále i po celé 17. a 18. století. I proto reformace spíše napomohla procesu germanizace, neboť nedostatek literatury byl též provázán s malými počty srbských kazatelů, kterým bylo navíc později vnucováno kázat výhradně v němčině. Krom toho bylo na Lužické Srby v duchu výše zmíněných Lutherových slov nahlíženo s pohrdáním jako na „srbské sedláky“ (wendische Bauersleute)¹⁴⁶. K tomu se přidalo ještě běsnění třicetileté války, kvůli níž ve strašné bídě živořící Srbové nemohli své syny posílat studovat a nedostatek duchovních se tak ještě navýšil. Roku 1635 též přestaly patřit obě Lužice mezi země Koruny české a nově náležely pod správu kurfiřta saského.¹⁴⁷ Ten přijal, počínaje rokem 1657, absolutistické zákony výrazně omezující moc stavů a v průběhu dalších desetiletí stále zesíleněji pokračovala cílená germanizační politika vůči Lužickým Srbům v církvi, v užívání jazyka i ve školství, díky níž bylo během 17. a 18. století více jak 300 vesnic (přibližně polovina původního počtu) plně asimilováno.¹⁴⁸

Když tuto dějinnou konstelaci promítneme do podoby tehdejší lužickosrbské *identity* a *sebe vědomí*, nepřekvapí nás, že v důsledku cíleného *neuznání* ze strany vlády i dominantního etnika počali Lužičtí Srbové sami sebe považovat za něco méněcenného a za co je potřeba se stydět. Navíc dalším specifickým nástrojem poněmčení byla v 18. století úřední registrace závazných příjmení. Zatímco u nás byla příjmení úředníky neobeznámenými s češtinou namnoze komolena, v Lužici byrokraté povětšinou upravovali srbská příjmení na německá.¹⁴⁹ Celkově byl chápán jazyk srbský v atmosféře

¹⁴⁴ HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, str. 269.

¹⁴⁵ První známý spis je Jakubicův překlad Nového Zákona z roku 1548, který však nemohl být vydán pro nedostatek finančních prostředků a tiskáren. Proto až roku 1574 je v Budyšíně vytištěna první kniha – opět do dolnolužičtiny přeložený Lutherův katechismus a sbírka kostelních písní, z nichž většinu sám vydavatel Albin Miller, farář v Tšupci, složil. Tento celý proces byl umožněn jen díky podpoře českých fojtů v Dolní Lužici. První hornolužický překlad tohoto katechismu od Warichia vyšel teprve v roce 1597. Viz ČERNÝ, A.: *Lužice a Lužičtí Srbové*, Praha 1911, str. 65-66. Srov. HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, str. 269.

¹⁴⁶ Pojem „Sorben“ se začal používat teprve v pozdější době, ač slovanští obyvatelé sami sebe nazývali Serbja (srov. s pozn. č. 137). Název Wenden měl silně hanlivý přízvuk, neboť vznikl ze ztotožňování Vendů s pohany ve středověku. Viz *tamtéž*, str. 267.

¹⁴⁷ Srov. ČERNÝ, A.: *Lužice a Lužičtí Srbové*, Praha 1911, str. 66-67.

¹⁴⁸ KUNZE, P.: *Die Sorbenpolitik in der Ober- und Niederlausitz vom Wiener Kongress bis zum Ersten Weltkrieg*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 13.

¹⁴⁹ Příkladem mohou být proměny příjmení Wićaz na německé Lehmann (leník), Šewc na Schuster či poněkud absurdní úprava z Hauštyn (Augustin) na Hausding (Domácí věc). Po druhé světové válce bylo sice umožněno si příjmení opět změnit na lužickosrbské, avšak zdaleka ne každý byl ochoten pustit se do

18. století jako potencionálně velmi nebezpečný, neboť byl pro úřady nesrozumitelný. Byrokratické předpisy si tak žádaly jeho vymýcení nejen v kostele a na veřejnosti, ale dokonce i v rodinách. V Dolní Lužici tak kupříkladu byly zakazovány sňatky snoubencům, kteří neuměli německy.¹⁵⁰

Přesto však na počátku 18. století přinesly též dvě odlišné linie náboženství vinoucí se Lužicí i prospěch věřícím na obou dvou konfesijních stranách. V té době stavy katolíků v budyšínské oblasti čítaly jen okolo 10 000 osob a nedostávalo se jim jak kněží znalých jazyka, tak i potřebných překladů. Proto budyšínský kanovník Měřcín Šimon a jeho bratr Jurij, kaplan pražského kláštera karmelitek, zakoupili roku 1704 pozemek na Malé Straně při Karlově mostě a vystavěli tam budovu Lužického semináře, který od roku 1727 sloužil pro dvanáct, později dvacet a více stipendistů z lužickosrbských řad, jimž vedle dalších přednášeli i Josef Dobrovský, Karel Jaromír Erben a Václav Hanka.¹⁵¹ Symbolické i faktické propojení mezi bývalými zeměmi Koruny české si tak i nadále nacházelo své další cesty a katolická kultura nabývala postupně v srbské kultuře stále většího významu.

Ve stejném období jako Lužický seminář v Praze vznikl roku 1716 na univerzitě v Lipsku z řad samotných studentů iniciovaný spolek seminaristů evangelické teologie *Serbske přédarske towarzstwo*. I když byla ve výsledku pouze hrstka těch, kteří chtěli v 18. století poskytnout srbskému lidu vzdělání, kulturní jazyk, vědomí a *identitu*, přesto i s počátkem 19. století přichází do Lužice do jisté míry obdobné „národní obrození“, jaké probíhalo s dalece větší intenzitou v té době i v Čechách. Ačkoli se po Vídeňském kongresu (1815) dostala celá Dolní a část Horní Lužice pod pruskou nadvládu, v jejímž rámci byly protisrbské zákony ještě zesíleny, počínají se v době postupného rušení poddanství¹⁵² uvnitř na první pohled apatického rolnického lidu vytvářet zárodky moderní *národní* pospolitosti: noviny, spolky, literatura též se světskou tematikou a politická angažovanost. „Jaro národů“ přináší ještě zesílený zájem o politické otázky a

boje s větrnými mlýny takového úředního postupu. Viz ČERNÝ, A.: *Lužice a Lužičtí Srbové*, Praha 1911, str. 66-67. Srov. HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, str. 274-275

¹⁵⁰ *Tamtéž*, str. 274.

¹⁵¹ *Tamtéž*, str. 272. Srov. ČERNÝ, A.: *Lužice a Lužičtí Srbové*, Praha 1911, str. 68-69.

¹⁵² V Prusku v letech 1818-1825, v Sasku sice až roku 1832, ale za výhodnějších podmínek pro rolníky. Viz HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, str. 275. Srov. KUNZE, P.: *Die Sorbenpolitik in der Ober- und Niederlausitz vom Wiener Kongress bis zum Ersten Weltkrieg*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 14-17.

srbské noviny se počínaje tímto údobím stávají trvalou¹⁵³ součástí srbského národního života. Inspirována Palackého myšlenkou Matice české vzniká též již roku 1847 Mačica Serbska, jež ve své podstatě byla vrcholnou národní organizací a vůbec poprvé sjednotila ke společné práci evangelíky a katolíky. V roce 1848 tak podala stanovisko, podepřené podpisy pěti tisíc Lužických Srbů, v němž bylo požadováno stejných práv pro srbštinu ve školách, v kostele, před úřady a u soudů jako má řeč německá. Od přijetí ústavy v saském království roku 1831 měli též Srbové své zástupce ve sněmu a jednomu z nich, Adolfu Klinkovi z Budyšina, se podařilo prosadit srbštinu v základních školách alespoň ve čtení a náboženství. Ač revoluce byla v Sasku, jakožto i celém Německu, poražena a Srbům zůstaly v posledku pouze drobné výdobytky, přesto však byl položen nový fundament *národního sebe vědomí a identity*, který umožnil svébytné přetrvání i v dalších obdobích.¹⁵⁴

Nejvýznamnějším literárním počinem v závěru 19. století (1884) bylo vydání vlastního obrazu srbských dějin *Historija serbskeho naroda*, jejímiž autory byli polský historik Wilhelm Bogusławski a srbský katolický duchovní Michal Hórnik. Především Hórnik usiloval o to podat obraz přeměny, kterou prošla v 19. století lužickosrbská společnost: její překonávání náboženské izolace evangelíků a katolíků společnou prací pro zachování jazyka a kultury, vývoj různorodých organizací i snahy o prosazení požadavků politickou cestou.¹⁵⁵ Přestože trend úředních statistik měl co do počtu evidovaných Srbů pozvolna klesající tendenci¹⁵⁶, udržovalo si nově „nabyté“ *národní povědomí* svou životaschopnost s intenzitou nemající svůj ekvivalent v žádném dřívějším období.

I když tato podoba *národního obrození* závisela především na iniciativě a obětavosti jednotlivců, na přelomu století počali být buditelé postupně nahrazováni politiky. Nejvýraznější osobou na tomto poli byl především Arnošt Bart, hostinský, jenž se roku 1911 stal poslancem saského sněmu, aby již o rok později se stal prvním předsedou zastřešující organizace všech lužickosrbských spolků – *Domowiny*. I když ji v její

¹⁵³ Toto propojení trvá dodnes s výjimkou období nacismu (Serbske Nowiny 1854-1937, Nowa doba 1947-1990, Serbske nowiny 1991-).

¹⁵⁴ Viz HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, str. 275-277. Srov. ČERNÝ, A.: *Lužice a Lužičtí Srbové*, Praha 1911, str. 71-94.

¹⁵⁵ HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, str. 278.

¹⁵⁶ Pokud se soustředíme na saskou část Horní Lužice, tak úřední statistiky evidovaly v roce 1867 51 277 Srbů, roku 1885 už jen 46 957 a o čtvrtstoletí později klesl jejich počet na 40 712, což úhrnem znamená pokles o více jak 20 procent. Viz KUNZE, P.: *Die Sorbenpolitik in der Ober- und Niederlausitz vom Wiener Kongress bis zum Ersten Weltkrieg*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 37.

působnosti přibrzdila první světová válka, stala se postupně celonárodní institucí, jež vedla Lužické Srby skrze spletitost a temné stránky 20. století. Porážka Německa po první světové válce zvedla však na Horní Lužici vlnu proklamací za národní rovnoprávnost a v prosinci 1918 byl též vytvořen *Serbski narodny wuběrk*, jenž vypracoval vlastní program srbské státnosti v rámci Německa. Protože však saská sociálně demokratická vláda o těchto požadavcích Srbů nechtěla ani slyšet, vypravila se delegace v čele s Arnoštem Bartem podvkrát do Paříže, aby zde na konferenci předložila srbské požadavky. Velmoci však nechtěly další dělení poraženého Německa¹⁵⁷ a s obdobným nezdarem se setkala i některými činiteli propagovaná varianta navrácení Lužice k českému státu (po téměř 250 letech), neboť Beneš znal stanovisko velmocí a neviděl prostor pro reálné angažování se.¹⁵⁸ V souvislosti s naší hlavní tematikou historické proměny lužickosrbské *identity* se jistě nabízí otázka, pokud by takovýto faktický pokus o iridentu (jakkoliv v dané politické situaci nereálný) se opravdu uskutečnil, do jaké míry by se specifický lužickosrbský jazyk a kultura udržely v dominantně českém prostředí, jež je Lužickým Srbům lingvisticky, kulturně i historicky nejbližší. V průběhu dvacátých let však naopak po odeznění revolučních pokusů byly zájmy Lužických Srbů opět výrazně politicky i kulturně oklešťovány, srbské školy vzniklé po roce 1918 poněmčovány a v souvislosti s Československem bylo zrušeno podřízení budyšínské církevní provincie pražskému arcibiskupství, v důsledku čehož byla prodána i budova pražského Lužického semináře a tím zabráněno výchově katolických duchovních v Čechách. Všechna tato opatření byla však pouze zlověstným hřměním před opravdu katastrofální bouří, kterou pro Lužické Srby znamenalo ustanovení nacionálně socialistického režimu.¹⁵⁹

Zasadíme-li vývoj utváření *moderní* lužickosrbské identity do kontextu Taylorova stěžejního díla *Sources of the Self*,¹⁶⁰ pak můžeme najít v případě *sebe vědomí*

¹⁵⁷ Arnošt Bart byl po svém návratu z Francie do Německa ihned uvězněn a souzen pro vlastizrady. Až na důrazný protest prezidenta Masaryka byl nakonec propuštěn. Viz HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, str. 281.

¹⁵⁸ V této souvislosti je příhodně podotknout, že Masaryk často zmiňoval Lužické Srby ve své koncepci nového uspořádání střední Evropy a zpočátku zakreslil do mapy budoucího samostatného státu Čechů a Slováků i Lužici. Takovou variantu nezavrhoval dokonce ještě v polovině roku 1918. Na počátku listopadu však musel v soukromém dopisu Benešovi realisticky konstatovat: „*Necháme jim Lužičany, ergo oni nám Němce.*“ Viz HÁJKOVÁ, D.: *T.G.Masaryk a Lužice*, in: (sb.) *Praha a Lužičtí Srbové*, Praha 2005, str. 22.

¹⁵⁹ HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, str. 280-281. Srov. MEŠKANK, T.: *Die Zwischenkriegszeit. Sorbische Nationalbewegung unter Irredenverdacht*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 39-50.

¹⁶⁰ Viz kap. 1.1.

Lužických Srbů všechny tři jím analyzovaná konstitutivní dobra. Díky hluboké studnici *expresivismu* mohli poprvé slovanští obyvatelé Lužice vyjádřit v rámci národního obrození „vyjádřit sebe sama“. I z perspektivy *nezaujatého rozumu* měla takováto (re)formulace kolektivní identity své jazykové, dějinné, etnické i národní odůvodnění. A konečně *judeo-křesťanská* tradice poskytla celému nově utvářenému kontextu svůj rámeček, morální zakotvení i horizont smyslu.

2.5. Lužickosrbská identita v nacistické „Volksgemeinschaft“

„Ledové oči plné krve
hledí na tmavou, mokrou pláň:
bodavé ohně svítí v temnu,
mihají se, mění stále
a hasnou, zapadají.

Ledové ruce ztuhlé v křeči
kladou bez citu v teplý plamen;
kosti praskají, vysychá krev,
tep její umírá, v ohni černá
větвовí žil.“

B. Reynek: *Vize*¹⁶¹

„Černje tež podarmo
na swěće njejsu.“¹⁶²

Abychom mohli lépe pochopit, jaké dopady měl pro Lužické Srby a jejich *sebe vědomí* nástup hitlerovského režimu, bude nutné si nejdříve přiblížit teoretické základy, z nichž nacistická ideologie vycházela. Nacionálně socialistický koncept *Volksgemeinschaft* („společnost národa“) měl krom dalších fatálních dopadů za následek i vážné ohrožení existence etnických, jazykových, náboženských a dalších menšin

¹⁶¹ REYNEK, B.: *Básně knižně nevydané*, in: tentýž, *Sebrané spisy*, Zlín 2009, str. 587.

¹⁶² „Ani trny nejsou na světě zbytečně.“ Viz RADYSERB-WJELA, J. – HRABAL, M.: *Moudrost Lužických Srbů (Přisłowa a prisłowne hrónčka a wusłowa hornjołužiskich Serbow)*, Praha 2007, str. 92.

v rámci Třetí říše. K jejím nejdůležitějším znakům patří přiznání se k rasově lidové společnosti „víry a boje“, lidový stát, charismatický vůdce a pro náš kontext důležitý bod zamezení všech rozdílů v postavení, majetku, vzdělání a vědění a vyloučení všeho, co je „cizí“ pro společnost. Pokud bychom si vzali vlastní primární zdroje nacistické „věrouky“, tak v nich je definována tato ideologická kvintesence „*coby na síle krve založená propojenost na společném osudu a společné politické víře založené životní společnosti jednoho lidu, jemuž jsou z jeho podstaty cizí třídní a stavové protiklady.*“¹⁶³ Není potřeba přílišně zdůrazňovat, jaké konsekvence vyplývaly z takovéhoho konceptu pro osoby, jimž v žilách kolovala ona „nepravá a cizí“ krev.

Volksgemeinschaft, na krvi založená společnost, vedla *per definitionem* ostrou hranici mezi tím, kdo byl její součástí – Árijec a kdo coby Neárijec do ní nemohl nikdy patřit.¹⁶⁴ Ve smyslu Schmittova pojmu politična¹⁶⁵ – kdo není můj přítel, představuje tedy nepřítele – byla také vystavěna přitažlivá a soudržná síla celé *Volksgemeinschaft*. Fakticky mohl tento „nebulózní lidový konglomerát“ získat svou praktickou identitu pouze skrze stanovení, které skupiny jsou z něj vyloučeny.¹⁶⁶ Hluboce kořenící resentimenty většinového obyvatelstva byly osloveny a provokovány, když „cikáni“, „recidivisté“ (Gewohnheitsverbrecher), „asociálové“, „zahálečníci“ (Arbeitscheue) a stejně tak i komunisté a židé byli prohlášeni za *neprátele lidu*.¹⁶⁷

Pokud nyní zkonfrontujeme tyto poznatky o teoretické fundaci *Volksgemeinschaft* s realitou Lužických Srbů v rámci Třetí říše, může se zdát být poněkud překvapivým poznatek, že po nástupu nacionálních socialistů k moci se zdál tento vývoj pro určitý počet Srbů jako vhodná změna režimu a předzvěst lepších časů.¹⁶⁸ Jak ukazují výsledky posledních svobodných voleb do Říšského sněmu z 6. listopadu 1932 ve dvoujazyčných oblastech Lužice, řada Lužických Srbů se rozhodla ještě před nacistickým uchvácením moci pro zvolení NSDAP a poměr hlasů pro nacionální socialisty byl tehdy – s výjimkou hornolužických vesnic katolického regionu – znatelně vyšší než celostátní

¹⁶³ *Der Volksbrockhaus A-Z*, F. A. Brockhaus/Leipzig 1943, str. 245 a 741. Cit. dle <http://de.wikipedia.org/wiki/Volksgemeinschaft>.

¹⁶⁴ Viz JANKA, F.: *Die Braune Gesellschaft, Ein Volk wird formatiert*, Stuttgart 1997, str. 185.

¹⁶⁵ Srov. SCHMITT, C.: *Der Begriff des Politischen*, Berlin 2003 (první vydání 1927).

¹⁶⁶ Srov. KERSHAW, I.: *Hitlers Macht: Das Profil der NS-Herrschaft*, München 2001, str. 138.

¹⁶⁷ Viz SCHWAABE, Ch.: *Die deutsche Modernitätskrise. Politische Kultur und Mentalität von der Reichsgründung bis zur Wiedervereinigung*, München 2005, str. 334.

¹⁶⁸ „Uvědomělý Srb (Wende) má ještě národní cítění a je jisté, že nacionalismus si je toho vědom. Srbové hledí v plné důvěře na Adolfa Hitlera, neboť vědí, že on nejenže může zaručit svobodu Německa, nýbrž také projevit vůči malému srbskému národu (Wendenvolk) porozumění a spravedlnost...“ Viz STRAUCH, J.: *Nationalismus und Wendentum*, in: *Der Freiheitskampf* 3 (4.2.1932), str. 3. Cit. dle MEŠKANK, T.: *Die Zwischenkriegszeit. Sorbische Nationalbewegung unter Irredenverdacht*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 51.

průměr.¹⁶⁹ Ještě v září roku 1933 garantoval Hitler explicitně pro Srby potřebné podmínky k udržení a kultivaci jejich národnosti.¹⁷⁰

Takovýto „mírový stav“ však nemohl mít v rámci podmínek nacistického režimu dlouhého trvání; obzvláště když si stále ještě udržujeme v paměti výše rozebrané základní funkční body konceptu *Volksgemeinschaft*. Proto též se první projevy útlaku počaly projevovat již od jara 1933, k čemuž se ještě přidal dlouhodobý zákaz deníku *Serbske Nowiny* a první zatčení vedoucích Srbů. Mezi pedagogy dvoujazyčných škol byli vybráni speciálně ti, kteří byli jak lužickosrbského původu, tak i loajální k novému režimu a „nacionálně socialistického smýšlení“. Jejich úkolem pak bylo podporovat zahrnutí Srbů do německé *Volksgemeinschaft* a rozvoj srbského národního hnutí naopak brzdit.¹⁷¹

Starostlivé hlasy ze zahraničí však na sebe nenechaly dlouho čekat a když se hlasitá kritika znásobila, vyžádalo si Ministerstvo zahraničních věcí v Berlíně od saské vlády vysvětlení podniknutých kroků.¹⁷² Divoká vlna zatčení „srbských činitelů“ (Wendenbetätiger) v prvních měsících po Hitlerově uchvácení moci způsobila – především z iniciativy Československa, Polska a Jugoslávie¹⁷³ – po celé Evropě vlnu sympatií s „nejmenším slovanským národem“ a byla též kritizována ze strany zahraničních Němců, neboť ti se obávali, že takovýto „etnický teror v hnědém“ by mohl vyprovokovat obdobné opatření vůči německým minoritám.¹⁷⁴

Proto též Ministerstvo zahraničních věcí v Berlíně vydalo směrnici ve znění: „*Se srbskou otázkou by mělo být zacházeno v tolerantním duchu. Saská vláda proto vydá uklidňující objasnění vůči Srbům. Kvóta ve školách, jak byla původně zamýšlena, pro tuto chvíli nebude provedena.*“¹⁷⁵ V této zahraničím silně ovlivněné perspektivě musí být též nahlížena Hitlerova slova o zachování srbské národnosti. V Ženevě dokonce

¹⁶⁹ Celostátní průměr tehdy činil 33,1%; podíl hlasů v Landkreis Bautzen 35,3%, Kamenz 37,8% a v Cottbus (Chotěbuz) dokonce 48,9% (!). Srov. *tamtéž*, str. 51.

¹⁷⁰ KOWALCZYK, T.: *Die katholische Kirche und die Sorben 1919-1990*, Bautzen 1999, str. 85.

¹⁷¹ *Tamtéž*, str. 87.

¹⁷² MEŠKANK, T.: *Die Zwischenkriegszeit. Sorbische Nationalbewegung unter Irredenverdacht*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 52.

¹⁷³ Podpůrné akce v zahraničí dosáhly svého vrcholu protestním shromážděním na vrcholu české historické hory Mužský u Mnichova Hradiště, kam dorazilo 5. července 1933 přibližně 30 000 účastníků. Německé velvyslanectví v Praze o tom 10. července zpravilo Ministerstvo zahraničních věcí v Berlíně slovy: „...*Přijaté rezoluce se obrací na 'civilizovaný svět' s požadavkem záchrany Srbů. Společnost národů, vlády a parlamenty všech států budou vyzvány, aby zřídily vyšetřovací komisi, která dohlédne na dodržení ustanovení na ochranu menšin dle Versailleské smlouvy i v Německu.*“ Cit dle *tamtéž*, str. 52.

¹⁷⁴ Srov. FÖRSTER, F.: *Die nationalsozialistische Wendenzählung von 1939 und der Einfluss ihres Ergebnisses während des Zweiten Weltkriegs*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 74.

¹⁷⁵ Cit. dle MEŠKANK, T.: *Die Zwischenkriegszeit. Sorbische Nationalbewegung unter Irredenverdacht*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 54.

Goebbels v jednom interview z 28. září 1933 tvrdil, že Německo práva srbské menšiny stejně jako všech v Říši žijících jazykových a náboženských menšin bude chránit.¹⁷⁶ Jen obtížně si lze představit větší *contradictio in adjecto* nacistické ideologie *Volksgemeinschaft* – především vůči Židům –, které toto prohlášení představovalo.

Naplnění výše nastíněných stinných linií na sebe nenechalo dlouho čekat a po konečném vystoupení Německa ze Společnosti národů 19. října 1933 bylo též napříště zamezeno komukoliv ze zahraničí zasazovat se o práva Srbů a dalších menšin. Samotná lužickosrbská *identita* se ocitla ve stavu akutního ohrožení, neboť nepochybně představovala uvnitř *Volksgemeinschaft* cosi cizorodého. Čelní srbští představitelé proto v rámci adaptace na nové skutečnosti provedli nejprve reorganizaci *Domowiny*, střešní organizace srbských spolků, ve které byl zaveden vůdcovský princip. Přitom tato „zesílená organizace“ se záměrně pokoušela si osvojit výrazové prostředky nové německé vůdčí elity a přenést je též v obdobném znění do srbských poměrů.¹⁷⁷ Přesto však tato od *Domowiny* zvolená taktika – s pomocí nosných myšlenek nacistické *Volksgemeinschaft* provázat též srbskou národní *identitu a sebe vědomí* – nebyla trvale udržitelná, neboť by měla jako svůj nutný důsledek úplné lužickosrbské začlenění do nacionálně socialistické „výlučné identity“ (Klammeridentität).¹⁷⁸

Takovýto *status quo* přežil ještě tři roky, ale s počátkem roku 1937 vypracovalo Říšské a Pruské Ministerstvo vnitra osm tezí o takzvané „srbské otázce“ (Wendenfrage):

- 1.) „V Německé Říši nejsou žádní ‘Srbové’ (ve znění Sorben) a žádní ‘Lužičané’, nýbrž pouze ‘Srbové’ (ve smyslu Wenden¹⁷⁹) nebo srbsky (wendisch) mluvící Němci.
- 2.) *Srbové netvoří žádný vlastní národ (Volk) nebo národnost, nýbrž jsou kmenem se slovanským částečně v domácnostech užívaným jazykem v rámci německého národa.*
- 3.) *Neexistuje žádná ‘srbskost’ (Wendei) a žádná srbská jádrová oblast...*
- 4.) *Výskyt srbských jazyků, srbských krojů a dalších znaků srbských tradic v žádném případě není znakem neněmeckého smýšlení...*¹⁸⁰

¹⁷⁶ *Tamtéž*, str. 58.

¹⁷⁷ „Také pro nás platí velkolepá slova našeho kancléře A. Hitlera ‘Nic pro sebe, všechno pro náš národ!’ Všechno pro náš národ – všechno tedy pro nás!“ Cit. dle *tamtéž*, str. 60. I přes naivitu těchto vyjádření zůstává otázka, jakou jinou taktiku mohli resp. měli čelní srbští představitelé v dané situaci zvolit. Zde totiž nešlo o to uchránit vlastní čest, důstojnost či *autenticitu*, nýbrž o holé přežití.

¹⁷⁸ Srov. *tamtéž*, str. 60.

¹⁷⁹ Srbové neboli „Vendové“. Srov. s pozn. č. 133.

¹⁸⁰ Cit. dle FÖRSTER, F.: *Die nationalsozialistische Wendenzählung von 1939 und der Einfluss ihres Ergebnisses während des Zweiten Weltkriegs*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 85.

Další teze přísně zakazují jak veřejně, tak i vědecky diskutovat otázky Srbů a ostře kritizují podporu srbského národního úsilí v Československu, Jugoslávii a Polsku.

Nacionálně socialistická snaha o začlenění Srbů do „bezkonfliktní“¹⁸¹ *Volksgemeinschaft* však neprodukovala pouze teoretická direktiva, nýbrž znamenala i praktické dopady. V roce 1937 přišla další vlna represálií proti vedoucím osobnostem Lužických Srbů – především pak vůči učitelům a duchovním, kteří byli označeni jako hlavní reprezentanti srbského *národního hnutí*. Nacistické úřady systematicky sledovaly plán vyhubení lužickosrbského národa, v němž krom dalšího útočily na učitelstvo svým povoláním předurčené k výchově budoucích generací. Národ zbavený své inteligence musí zákonitě zaniknout. Až do doby konečné likvidace by však měl srbský národ sloužit jako „potrava pro děla“ a dodavatel levné pracovní síly.¹⁸²

Vedle pokusů o vykořevení srbských duchovních a inteligence, kteří byli přinuceni přesídlit mimo oblast Lužice, případně byli zatčeni či nasazeni na frontu a na nucené práce, může být za „jasný úspěch“ nacionálně socialistické protisrbské politiky považován fakt, že počty „oficiálních Srbů“ se počaly výrazně umenšovat. Tehdejší předseda *Domowiny* Nedo odhadoval počet Srbů v roce 1937 na stav přibližně mezi 150 000 až 160 000.¹⁸³ Říšské statistiky ale uplatňovaly jiný způsob počítání. Rozlišovaly totiž tzv. jednojazyčně (srbština jako mateřský jazyk) a dvojjazyčně („Deutsch und Wendisch“) hovořící Srby. Ve sčítání z 16. června 1933 poprvé převážili dvojjazyční (33 203 osob) nad jednojazyčnými (23 964).¹⁸⁴ Protože však toto sčítání lidu bylo provedeno ještě v rámci Výmarské republiky, 17. května 1939 proto bylo nařízeno nové, jež „lépe odpovídalo“ nacistickým představám o jeho průběhu. Politická nebezpečnost byla v tomto případě pouze na straně tzv. „přiznaných Srbů“

¹⁸¹ Srov. JANKA, F.: *Die Braune Gesellschaft, Ein Volk wird formatiert*, Stuttgart 1997, str. 194.

¹⁸² Zcela konkrétně objasnil Himmler v jednom memorandu z 15. května 1940 s titulem „Některé myšlenky o zacházení s cizími národy na Východě“, že Srbové zbavení svých vůdčích představitelů by měli být určeni k nuceným pracím. Bezkulturní srbský národ by měl být poté svěřen přísnému, konsekventnímu a oprávněnému vedení ze strany Němců. Viz KOWALCZYK, T.: *Die katholische Kirche und die Sorben 1919-1990*, Bautzen 1999, str. 85.

¹⁸³ Viz FÖRSTER, F.: *Die nationalsozialistische Wendenzählung von 1939 und der Einfluss ihres Ergebnisses während des Zweiten Weltkriegs*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 94. Srov. s minimálními odhady 200 000 Lužických Srbů na konci 19. století. Viz ZWAHR, H.: *Die Sorben: ihre neuere Geschichte vergleichend betrachtet*, in: SCHOLZE, D.: *Im Wettstreit der Werte*, Bautzen 2003, str. 24.

¹⁸⁴ Tedy dokonce o 38,6%. Hlavní důvod neležel samozřejmě v jazykově sociologické oblasti, nýbrž v masivním politickém zastrašení srbského národa skrze divoký nacionálně socialistický teror z jara 1933. Srov. FÖRSTER, F.: *Die nationalsozialistische Wendenzählung von 1939 und der Einfluss ihres Ergebnisses während des Zweiten Weltkriegs*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 94.

(Bekennniswenden)¹⁸⁵, kteří se doznali ke své lužickosrbské *národnosti*, a tím nutně stáli v opozici k nacistické národnostní politice. I přes nevybíravý politický tlak jara 1939 se s vědomím vážných důsledků svobodně ke své národnosti přihlásilo 595 Srbů, 291 mužů a 304 žen. Z toho 469 pocházelo z kamenckého kraje (Kreis Kamenz), kde se koncentrují především katoličtí Srbové.¹⁸⁶ Počet těch, kteří uvedli srbštinu jako svou mateřštinu, bylo v celé Lužici 14 880 osob oproti 23 964 z roku 1933. Při sčítání v roce 1939 pak tito jedinci s jediným srbským mateřským jazykem opět převýšili dvojjazyčné, kterých bylo 14 050 oproti 33 203 před šesti lety.¹⁸⁷

Tyto enormní rozdíly proběhnuvší za pouhých šest let v podobě 9 084 respektive 19 153 osob nemohou být vysvětleny ani coby rezultat „přirozeného“ vymírání Lužických Srbů, ani jako výsledek jejich dobrovolného přejití do německého národního tábora. V každém případě byly „pozitivním“ efektem nacionálně socialistické protisrbské politiky, která vycházela z konceptu *Volksgemeinschaft*. Z jiné perspektivy ukazují tato čísla, že i v sedmém roce nacistické diktatury na etnické bázi působila srbská regionální soudržnost a stále mimo rámec *Volksgemeinschaft* si uchovala vlastní *sebe vědomí* a *identitu*.

Při celkovém pohledu na dopady nacistického konceptu *Volksgemeinschaft* sice Lužičtí Srbové nebyli postaveni na roveň – ve smyslu norimberských rasových zákonů – dalším etnickým minoritám v Říši („Cikánům“ a „Židům“) a oficiálně byli přibráni k „německému kmeni“ a deklarováni coby „srbsky mluvící Němci“. Přesto však byli nacionálně socialistickými represáliemi silně postiženi, kdy vedle zákazu srbských médií a spolků a zatčení vedoucích představitelů se ještě během druhé světové války přidal zákaz jakýchkoliv projevů přihlášení se k srbství na veřejnosti a začlenění obyvatelstva do systému nucených prací, služby v armádě a nacistických formací.¹⁸⁸

¹⁸⁵ Dle státních směrnic pro nové sčítání lidu měly vzniknout coby výsledek cenzu čtyři kategorie Srbů: 1. Srbové, kteří hlasovali výhradně pro své němectví. 2. Srbové s německo-srbskou dvojjazyčností a německým národním povědomím. 3. Srbové se srbským mateřským jazykem, ale německým národním povědomím. 4. Srbové, kteří se oproti úředním direktivám přihlásili ke svému národu. Viz *tamtéž*, str. 89-90.

¹⁸⁶ V rámci tohoto kraje bydlelo 364 takzvaných „přiznaných Srbů“ v Chrósčicích (Crostwitz). Zde byl Jan Wjenka, místopředseda *Domowiny* pod Nedem, místním farářem a uvedená koncentrace přiznaných Srbů by měla být pokládána za místní jím ovlivněný odpor proti nacistické protisrbské politice. Příznačně byl Wjenka v následujícím roce nuceně odeslán do západosaského Crimmitschau, odkud se mohl vrátit opět až v roce 1945. Viz *tamtéž*, str. 92-93. Srov. KOWALCZYK, T.: *Die katholische Kirche und die Sorben 1919-1990*, Bautzen 1999, str. 92.

¹⁸⁷ Srov. FÖRSTER, F.: *Die nationalsozialistische Wendenzählung von 1939 und der Einfluss ihres Ergebnisses während des Zweiten Weltkriegs*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 93-94.

¹⁸⁸ Ze situační zprávy bezpečnostní služby říšského vůdce SS „Problém Srbů v Dolní Lužici“ ze 30. května 1940. Cit. dle *tamtéž*, str. 97-98.

Alegorická kvintesence obsáhlé expertízy nacionálně socialistické provenience „Otázka Srbů v Dolní Lužici a doporučení k jejímu řešení“ vypracované na počátku druhé světové války zní: „*Srbství je jako šnek, který se při nepříjemném cizím dotyku stáhne nazpět do ulity a uzavře se tlustou záklopkou. Každý si myslí, že je již mrtvý, ale když je počásí příhodné, odhodí záklopkou a je zde opět ve své původní svěžesti. Musíme zabránit všemu, co by šneka mohlo přivést k jeho zapouzdření.*“¹⁸⁹ Ačkoliv poněmčení a začlenění „nejmenšího slovanského národa“ do nacistické *Volksgemeinschaft* neslavilo do konce války plné vítězství, zdecimovala přesto cílená protisrbská politika počty „přiznaných“ Lužických Srbů, jejich sociálně morální milieu a kolektivní *sebe vědomí*.¹⁹⁰ Srbský šnek sice zčásti úspěšně sám sebe zapouzdřil, ale poválečné „větry z Východu“ přinesly podmínky jen zdánlivě příhodnější pro udržení a rozvoj lužickosrbské *identity*.

2.6. Politika NDR vůči své „ukázkové národnostní menšině“

„Dni všední, kříže, pátky,
a kde jsou neděle?
Únava, tíseň, zmatky,
kde který krok je vratký,
kam prchli andělé?

Měl Kain už v lůně matky
znamení na čele
a osten Abelova vraha?

Zda Kainům nikdo nepomáhá?“

B. Reynek: *Povzdech*¹⁹¹

„Hdyž lěni prosy,

¹⁸⁹ Autor expertízy – neplacený spolupracovník SD studentské rady Fritz Pohl z Chotěbuz – odevzdal již na počátku února 1939 více jak 100 stran strojopisu, z něhož bylo zde citováno. Cit. dle *tamtéž*, str. 99.

¹⁹⁰ Srov. PECH, E.: *Auswirkungen des Nationalsozialismus auf die zweisprachigen katholischen und evangelischen Kirchgemeinden in der Oberlausitz*, in: DANNENBERG, L. – SCHOLZE, D.: *Stätten und Stationen religiösen Wirkens*, Bautzen 2009, str. 314-323.

¹⁹¹ REYNEK, B.: sb. *Snih na zápraží*, in: *tentýž, Sebrané spisy*, Zlín 2009, str. 467.

tehdy Bóh luby Knjez drěma.“¹⁹²

Rozličná přízviska a kliše kolují o Lužických Srbech a jejich situaci v rámci východoněmecké společnosti. Ať už jsou nazýváni „menšími bratry Rusů“, kteří se přes noc stali „vývěsním štítem“ (Aushängeschild) národnostní politiky NDR, nebo „mazlíčky SED“¹⁹³ (Hätschelkinder), kteří byli coby „ukázková menšina příkladně hýčkáni“¹⁹⁴, jsou s tímto časem spojeny – v Taylorových termínech vyjádřeno – pochybnosti o *autenticitě* lužickosrbské *identity*, jež by si zasloužila takovou míru *uznání* ze strany nového státního celku. Dříve než se pustíme do rozboru, jak *pozitivní* byl vskutku takovýto přístup ke v historii zpravidla utlačovanému lužickosrbskému národu, bude nejdříve nutné podrobně ukázat dobový kontext bezprostředně po konci druhé světové války.

Válka způsobila v Lužici vedle obrovských materiálních škod také nebyvalý přesun obyvatelstva. Již během válečného běsnění sem přicházeli čeští a polští totálně nasazení pracovníci, ruští a jiní zajatci, jejichž přítomnost posílila zejména v Dolní Lužici lužickosrbské *sebe vědomí*. Po konci druhé světové války se však přidala nebyvalá vlna vysídlených Němců z Československa a Polska, díky jejichž přílivu roku 1947 nebyla již jediná větší vesnice čistě srbská.¹⁹⁵

Domowina obnovila svou činnost hned 10. května 1945 na zasedání v Chróscících (Crostwitz) s cílem oživit na Lužici srbskou *identitu*. Svou činností však byla po další tři léta omezena pouze na oblast Horní Lužice, neboť úřady a vedení SED v Chotěbuzi zakázalo její jakoukoliv činnost na území Lužice Dolní, protože ji podezřívalo ze separatistických tendencí. Paralelně se znovuzaložením *Domowiny* vznikl totiž v Praze *Lužickosrbský zemský národní výbor* (Łužiskoserbski zemski narodny wuběrki), jenž prosazoval připojení Lužice opětovně k Československu a věnoval se především zasílání memorand československé vládě a vítězným velmocím. Vzhledem k vysokému počtu německých obyvatel se nejevily takovéto požadavky být realizovatelné, a tak mezi představiteli *Domowiny* a LSZNW spíše panoval spor o podobu prosazování

¹⁹² „Když líný prosí, Pán Bůh dřímá.“ Viz RADYSERB-WJELA, J. – HRABAL, M.: *Moudrost Lužických Srbů (Přistowa a přistowne hrónčka a wustowa hornjołužiskich Serbow)*, Praha 2007, str. 83.

¹⁹³ Sjednocená socialistická strana (Sozialistische Einheitspartei Deutschlands).

¹⁹⁴ PECH, E.: *Eine Vorzeigeminderheit? Die Sorben in der DDR*, in: in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 102.

¹⁹⁵ HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, str. 283.

lužickosrbských zájmů než vzájemný společný postup.¹⁹⁶ V rámci české veřejnosti se dokonce objevila i myšlenka, že by bylo možné přesídlit Lužické Srby do pohraničí uvolněném po čerstvém vyhnání Sudetských Němců. Zde by však opětovně vyvstala varianta, že integrace, asimilace a ztráta *identity* Lužických Srbů by v tomto případě probíhala mnohem rychleji a neúprosněji, než za tehdejšího zachování *statusu quo*.¹⁹⁷

Coby největší úspěch tohoto bouřlivého poválečného období bylo vyhlášení zákona o zachování práv srbského lidu (*Zakoń wo zachowanju prawow serbskeje ludnosće*), jenž byl (příznačně) jednohlasně přijat saským sněmem 23. března 1948. Poprvé v historii tak byla Srbům zákonem zaručena ochrana ze strany státu, podpora řeči a kulturního rozvoje, srbské základní i vyšší školy a užívání srbštiny na úřadech. Obdobný zákon pak schválil i sněm v Braniborsku 18. září 1950 pro Dolní Lužici. Prakticky se zákony odrazily v tom, že v polovině padesátých let se v Horní i Dolní Lužici více jak 9 000 žáků účastnilo vyučování v srbštině. V několika školách budyšínského a kamenckého kraje – převážně v katolické lužickosrbské sídelní oblasti – stejně jako na srbské střední škole v Budyšíně se odehrávalo celé vyučování v lužické srbštině (srbské školy typu A) a jejich žáci byli též schopni jazyk plně používat v běžném hovoru. Ve většině škol byla však lužická srbština učena v podstatě jako cizí jazyk (typ B), kdy jen někdy některé předměty (jako hudba, dějiny nebo zeměpis) byly ve slovanském jazyce vyučovány a v průběhu desetiletí se ukázal tento model jako nedostatečný k aktivnímu udržení znalosti lužické srbštiny.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Na různých grémiích se projednávali otázky budoucího statusu Lužice a v zásadě postupně vykrystalizovaly tři varianty: připojení Lužice coby autonomní oblasti k Československu (ze současného pohledu a vzhledem k poměru tamního srbského obyvatelstva v celkovém procentuálním zastoupení v populaci nese takováto alternativa určité společné znaky s „vyčleněním“ Abcházie z rámce Gruzie); vznik nezávislého srbského státu a vstup do OSN; rozvoj v rámci německého státu při zajištění etnických záležitostí v rámci autonomní srbské provincie. Ačkoliv se zpočátku představitelé *Domowiny* přiklíněly k alternativě připojení se k Československu, po čase se takováto varianta ukázala jako reálně neprůchodná. Srov. PECH, E.: *Eine Vorzeigeminderheit? Die Sorben in der DDR*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 102-103.

¹⁹⁷ Na druhou stranu však hned po konci války se opět čile rozběhly nadstandardní vztahy mezi Lužicí a Československem. Nejaktuálnějším úkolem se ukázal rozvoj srbského školství, kdy vznikly srbské třídy při gymnáziu v České Lípě a pak srbské gymnázium ve Varnsdorfu (srbsky Warnočicy). Srbští studenti odcházeli též na české vysoké školy, kdy k jejich ubytování opět sloužila budova Lužického semináře, která byla pro tyto účely zajištěna počínaje rokem 1947 díky Společnosti přátel Lužice. V obecné atmosféře denacifikace školství byli též odstraněni ze škol příslušníci NSDAP a díky proškolení ze strany Srbského učitelského ústavu sem dosazeni mladí srbští učitelé. Viz HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, str. 284. Srov. http://de.wikipedia.org/wiki/Sorben#Die_DDR-Zeit.

¹⁹⁸ V roce 1958 existovalo úhrnem 11 srbských škol typu A a 94 škol typu B, z nichž 22 se nacházelo v Dolní Lužici. PECH, E.: *Eine Vorzeigeminderheit? Die Sorben in der DDR*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 104-106. Srov. HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, str. 284-285.

Vedle rozvoje školských zařízení byla ale v roce 1947 obnovena též v Budyšíně tiskárna a s úderem 1. července téhož roku počaly opět vycházet srbské noviny – tentokrát s titulem *Nowa doba. Maćica Serbska* iniciovala znovuvýstavbu Srbského domu, jenž byl dokončen v roce 1956 a již o pět let dříve byl zcela nově vytvořen v Budyšíně *Inštytut za serbski ludospyt* (dnes *Serbski institut*), který vedle vědeckých monografií vydával i odborný časopis nazvaný *Lětopis*. Mezi další lužickosrbská zařízení vzniknuvší v padesátých letech se též řadí *Inštytut sorabistiky*¹⁹⁹ na univerzitě v Lipsku (1951); *Státní soubor lužické lidové kultury* (1952), který prezentoval srbský muzikální folklor různými programy na poli sborovém, baletním i orchestrálním; dále též od roku 1953 počalo pravidelné vysílání rozhlasu v lužické srbštině a do konce dekády vznikla ještě dolnolužická varianta novin *Nowy Casnik*, *Dům srbského lidového umění*, *Museum srbských dějin* a konečně *nakladatelství Domowina*, z jehož publikační řady čerpá i tato práce řadu materiálů. V prvních letech navíc vysocí funkcionáři státu i SED často navštěvovali Lužici, okázale se nechávali vyfotografovat s dívkami v krojích a ukazovali celému světu, jak příkladně – na rozdíl od imperialistického Západu – německý stát rolníků a dělníků vyřešil národnostní otázku.²⁰⁰

I když nastíněný vývoj působí, že rozvoji lužickosrbského *sebe vědomí* a *identity* se dostalo onoho kýženého „ráje na zemi“, komunistická ideologie, jež si sice nesla v sobě tyto marxistické a „pozemsky eschatologické“ zárodky, vždy přinesla poněkud jiné než „rajské ovoce v zemi zaslíbené“. Rok 1958 může být brán jako přelomový v dosavadní srbské politice ze strany vládnoucího režimu. Původní reformní kurs, který šel v duchu výše založených institucí, byl ad acta odložen a místo něj bylo nové prohlášeno: „*Řešení Lužice bude dvojjazyčná je falešné. Dezorientuje, protože cílem musí být, aby Lužice byla socialistická...*“²⁰¹ Další zdůvodněním stranických funkcionářů pro změnu kursu bylo též konstatování, „*že v Sovětském svazu se toho s malými menšinami též tolik nedělá jako u nás v NDR*“.²⁰² V důsledku této pozměněné perspektivy počal sílit tlak na

¹⁹⁹ Vznikl tak nově obor, jenž z bádání o původu, významu a účelu srbské národnosti (sorbische Volksforschung) učinil standardní vědeckou disciplínu.

²⁰⁰ Viz PECH, E.: *Eine Vorzeigeminderheit? Die Sorben in der DDR*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 107-108. Srov. HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, str. 285.

²⁰¹ Viz SAPMO-BArch, IV 2/13/384, Dispozice hlavního oddělení pro srbské otázky v rámci diskusního příspěvku na konferenci státních funkcionářů v Babelsbergu, 14.2. 1959. Cit. dle PECH, E.: *Eine Vorzeigeminderheit? Die Sorben in der DDR*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 108. Srov. WEBER, H.: *Geschichte der DDR*, München 1985, str. 293.

²⁰² Viz SAPMO-BArch, IV 2/13/382, Zpráva o výpovědi vedení chotěbuzského okrsku s zástupci *Domowiny* z 18.11.1957. Cit. dle PECH, E.: *Eine Vorzeigeminderheit? Die Sorben in der DDR*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 108.

výměnu funkcionářů *Domowiny* za „dělnické kádry“, ideologická kritika a cenzura tisku i literatury a změny stanov *Domowiny*, aby se z ní v podstatě stala „vykonavatelka vůle a převodová páka“ vládnoucí strany. Z tohoto důvodu se na sklonku roku 1957 výrazně zhoršil vztah mezi *Domowinou* a představiteli církve, který se vedle zakazování veřejných procesí a projevů náboženské víry, rušení nejrůznějších spolků a periodik projevil též zejména v praxi tzv. „zasvěcení mládeže“ (Jugendweihe), v jehož rámci měli žáci odpřísáhnout věrnost socialismu a NDR. Nepodstoupení tohoto rituálu, jež Walter Ulbricht²⁰³ prohlásil za „svůj hlavní bod programu“ („Chefsache“), znamenalo ztíženou cestu k maturitě a další komplikace ve veřejném i soukromém životě. I když v roce 1958 pouze 44,1% lužickosrbských žáků se takto nechalo „socialisticky zasvětit“, díky znásobenému tlaku jich o rok později bylo již více jak 80%.²⁰⁴

Na jednu stranu sice stát i nadále podporoval ve značné míře „festivally srbské kultury“ s převážně folklorním charakterem, upevňovaly se srbské kulturní instituce a rozvíjela se lužickosrbská literatura, divadlo a výtvarné umění. Na stranu druhou ale v průběhu šedesátých let se přistoupilo k rušení některých škol typu A a na smíšených školách počala být srbština zatlačována do postavení pouhé „pomocné řeči“ (Hilfsprache). Největším zásahem však do postavení lužickosrbského národa byla „socialistická industrializace“, která v dosud relativně intaktním lužickosrbském prostředí otevírala stále nové hnědouhelné doly, jež měly za následek jak nebývalý příliv dělníků, tak i přeměnění tváře krajiny. Symbolickým „hrobníkem“ se stal svého času největší industriální projekt NDR sestávající se z propojeného hnědouhelného dolu a elektrárny „Černá pumpa“ (Schwarze Pumpe), o níž kolovala mezi obyvatelstvem často citovaná věta „*Čorna Pampa je row Serbstwa*“. Dohromady 18 000 dělníků bylo během roku 1955 nastěhováno do dříve poklidného městečka Wojerecy (Hoyerswerda-Neustadt), jež leželo v samém středu dvojjazyčných lužickosrbských vřesovišť, a díky jejich dalšímu přílivu i v následujících desetiletích postupoval asimilační proces ve stále větší míře.²⁰⁵ Celkově bylo zlikvidováno 123 převážně lužickosrbských vsí, jejichž

²⁰³ Generální tajemník SED v letech 1950-1971.

²⁰⁴ Na druhou stranu však odlišné statistiky vykazovala oblast s převážně katolickým srbským obyvatelstvem. Zatímco v kraji Kamjenc (Kamenz) se žádný lužickosrbský žák neúčastnil „státního zasvěcení“ – čili etatické náhražky biřmování –, v roce 1962 se jich ze 111 „zasvětilo“ pouze pět. Viz *tamtéž*, str. 114-115.

²⁰⁵ Novou „podporou“ pro rozšíření intenzivní těžby hnědého uhlí na území Lužice byl ropný šok z roku 1973, kdy se ukázalo hnědé uhlí být „strategickou surovinou“. V celkovém úhrnu tak za 40 let hnědouhelné těžby jí padlo za obětí 120 000 hektarů, z nichž se do dnešních dnů podařilo zrekultivovat necelých 50%. Viz *tamtéž*, str. 118-120.

obyvatelé byli přestěhováni do sídlišť.²⁰⁶ Obdobně též zemědělská reforma zasáhla hluboce lužickosrbské obyvatelstvo, jež bylo vždy úzce propojené se svou půdou a rolnickým způsobem života. I když byla kolektivizace plně prosazena až od počátku 60. let, neboť dříve se proti ní zvedla vlna demonstrací, jichž se režim zalekl (zejm. v roce 1953), přesto však ke 31. květnu 1960 patřilo 945 000 lidí a 85% zemědělské půdy do družstevního sektoru zemědělství a reformy „socialistického jara“ tak mohly slavit svůj úspěch.²⁰⁷ Díky tomuto „modernizačnímu rozvoji“ tak Lužičtí Srbové, kteří ještě před stoletím byli v podstatě výhradně „rolnickým etnikem“, postupně asimilovali, germanizovali se a ztráceli svou *identitu* rychlostí jen o málo menší než během nacistického režimu.

Pokud bychom ještě více propojili tematiku „národního uvědomění“ s ideologickou politikou v NDR, tak v jejím rámci byla propagována politika, jež se hluboce podepsala na *sebe vědomí* jak Lužických Srbů, tak i Němců. Výchozí tezí bylo, že neexistuje jediný německý národ, nýbrž má dvě větve – na západě národ kapitalistický a na východě „socialistický národ NDR“, které jsou „kvalitativně odlišné“. „*Do socialistického německého tábora se více a více jako jeho součást vřazují i Srbové, třebaže si v jistém rozsahu zachovávají svou národnost*“. Národnost Srbů pak byla označena jako jakýsi soubor znaků „*zbytkového stavu kmene* (Restbestand des Volksstammes), *který musí podlehnout plně dobrovolné asimilaci*.“²⁰⁸ Pokud si tedy nyní zkonfrontujeme tuto „historicko materialistickou“ představu národa s naším vymezením jeho chápání²⁰⁹, zdá se, že v této ideologické rovině si lze národ dle potřeby vykonstruovat a včlenit do něj libovolnou původnější národnost.

Vrátíme-li se nyní k počáteční otázce, do jaké míry představovali Lužičtí Srbové „vývěsní štít a mazlíčky politiky NDR a SED“, je nyní v závěru kapitoly již jasnější, že „příkladná národnostní politika“ zdaleka neznamenal jen pozitiva v podobě přijetí státní garance na ochranu srbského jazyka a kultury. Právě proto, že to byl pouze stát – navíc v podobě totalitárního komunistického režimu –, jenž cíleně řídil uchování, (povolenou) podobu a rozvoj lužickosrbské *identity*, v žádném případě zde tak nemůže být hovořeno o jejím organickém utváření a dostatečné míře *uznání*. Ve svých intencích

²⁰⁶ Srov. HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, str. 286.

²⁰⁷ PECH, E.: *Eine Vorzeigeminderheit? Die Sorben in der DDR*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 123-125.

²⁰⁸ Viz KOSSING, A.: *Nation in Geschichte und Gegenwart. Studie zur historisch-materialistischen Theorie der Nation*, Berlin 1976, str. 178-179. Cit. dle HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, str. 286.

²⁰⁹ Viz kap. 2.1.

režim zakazoval svobodu slova, vyznání a projevu, na čelní místa všech lužickosrbských institucí dosadil své kádry a nepohodlné osobnosti umlčel nebo uvěznil. Vedle násilně provedené kolektivizace a industrializace se též projevovalo protisrbské zaměření vysokých činníků SED a pokračování náhledu na lužickosrbskou menšinu coby „anomální etnický element“, jenž je možné „trpět“, ba „tolerovat“²¹⁰ a zejména se jím „prezentovat“, ale kterému již nepřísluší rovné zacházení, respekt a plnohodnotné uznání. V důsledku výše nastíněných vlivů tak poklesl počet Lužických Srbů ze 100 000 odhadovaných v polovině padesátých let na přibližně 60 000, jehož dosahovaly odhady v závěru NDR.²¹¹ Míře *authenticity* lužickosrbské identity tak byla zasazena další těžká rána, jejíž hluboký dosah zdaleka nezacelila ani změna režimu nastoupivší po pádu Berlínské zdi.

²¹⁰ Srov. s citátem od Goetha v záhlaví úvodu této II. části práce (pozn. 98).

²¹¹ Viz PECH, E.: *Eine Vorzeigeminderheit? Die Sorben in der DDR*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 102.

III. Současná role lužickosrbské identity

„Knihu a kotě zšeřelé
mám na klíně.
Dech soboty a neděle
šumí v krajině.

Vzpomíná lampa tlumená
a přede kotě.
Písmo a přástev ozvěna
šeptají o sobotě.

Nachýlila se nová noc,
sedmá, odvěká.
Snad má už blízko do Vánoc,
kdo ještě čeká.“

B. Reynek: *Doma*²¹²

„Wjerhń kóčku kaž chceš,
wona njepadnje hinak hač na swoje nohi.“²¹³

Se zlomem nového tisíciletí dochází i k proměně politického režimu, životních podmínek a možností. Do jaké míry dochází též ke změně lužickosrbské *identity* a jaké jsou perspektivy její role a vlastního *smyslu*, bude předmětem této třetí a stěžejní části práce. Nejdřív bych rád představil území Lužice ve světle současného vývoje a vztahů, poté bych se zaměřil jednotlivě na tři fundamenty, na nichž stojí celek *identity* – jazyk, náboženství a kulturu –, abych v závěrečné kapitole, po jemném nástinu současných česko lužickosrbských vztahů, též zkonfrontoval tuto tematiku s dříve podrobně

²¹² REYNEK, B.: sb. *Snih na zápraží*, in: tentýž, *Sebrané spisy*, Zlín 2009, str. 459.

²¹³ „Hod' kočku, jak chceš, pokaždé dopadne na swoje nohy.“ Viz RADYSERB-WJELA, J. – HRABAL, M.: *Moudrost Lužických Srbů (Přistowa a přistowne hrónčka a wusłowa hornjołužiskich Serbow)*, Praha 2007, str. 92.

představenými koncepty *uznání*, *autenticity* a *identity* Charlese Taylora. Snad nám pak směr oné základní otázky *quo vadis*, kteráž je citována v názvu poslední kapitoly, bude poté již zřejmější, jasněji uchopený i dostatečně pochopený.

3.1. Lužice a Lužičtí Srbové na prahu třetího milénia

„Večer jako na úsvitě
zrní stesku klovou ptáci
čekání a únavy.

Západ, uchvátiv jej lítě,
na ramena hvozdu vrací
východu kříž krvavý.

Archa ohně vybízí tě
večer jako na úsvitě
v neskonale přístavy.“

B. Reynek: *Cestou*²¹⁴

„Boha wołaj po pomocy,
swět je hluchi.“²¹⁵

Lužice dnešních dnů již zdaleka nepředstavuje onen kompaktní „region se slovanskou zvláštností“ v rámci Spolkové republiky Německo. Celá Lužice – ustanovená v těchto hranicích po druhé světové válce – má rozlohu 12 702 km² (přibližně rozloha Budějovického kraje a okresy Bruntál a Jeseník navrch), z čehož připadá 5 863 km² na Horní Lužici a 6 839 km² na Lužici Dolní.²¹⁶ Držíme-li v paměti dříve ve zkratce popsané dějiny Lužických Srbů, je zřejmé, že proces asimilace, germanizace, fragmentace sídelní oblasti a ztráty lužickosrbské *identity* a *povědomí* neustal ani se závěrem druhého milénia, nýbrž je i po jeho přehoupenutí se do dalšího tisíciletí stále

²¹⁴ REYNEK, B.: sb. *Pietà*, in: tentýž, *Sebrané spisy*, Zlín 2009, str. 391.

²¹⁵ „O pomoc volej Boha, svět je hluchý.“ Viz RADYSERB-WJELA, J. – HRABAL, M.: *Moudrost Lužických Srbů (Prisłowa a prisłowne hrónčka a wusłowa hornjołužiskich Serbow)*, Praha 2007, str. 83.

²¹⁶ Srov. KALETA, P.: *Češi o Lužických Srbech*, Praha 2006, str. 19.

zřejměji pozorovatelným jevem. Této charakteristice se však vymykají určité oblasti i výšece „národa lužickosrbského“, jejichž výjimečnost a její důvody budou níže podrobněji rozebrány.

I dnes znějí na lužickém území jak hornolužičtina (*hornjoserbšćina*, jež je etymologicky i lingvisticky blíže češtině²¹⁷) tak i dolnolužická varianta srbského jazyka (*dolnoserbšćina* spíše se blížíci polskému jazyku), jejichž odlišné kořeny znemožňují vzájemnou hladkou srozumitelnost, neboť mezi těmito lužickosrbskými variantami řeči existují určité různice.²¹⁸ Rozdíly však nejsou pouze kvalitativní respektive filologické, nýbrž i kvantitativní. Dle odhadů srbských institucí (*Domowina* a *Serbski institut*) je v současné chvíli něco mezi 20 000 a 30 000 osob aktivně užívajících lužickosrbský jazyk, z čehož přibližně 7 000 dokáže stále ještě hovořit dolnolužičtinou a přibližně 15 000 hornjoserbšćinou.²¹⁹ Celkově je však udáván počet těch, kteří „se *identifikují* s lužickým srbstvím“ okolo 60 000. Z nichž dvě třetiny žijí v saské Horní Lužici – zejména pak v „katolickém jádrovém regionu“ mezi městy Budyšin, Wojerecy a Kamjenc (Bautzen, Hoyerswerda a Kamenz) – a zbývající notně roztroušená část se nachází v braniborské Dolní Lužici mezi městy Zły Komorow (Senftenberg) na jihu a Lubin – Błota (Lübben – Spreewald) na severu. Přestože tato čísla působí nepatrně, je nutné si uvědomit, že ještě okolo roku 1900 byl počet osob s lužickosrbskou *identitou* okolo 200 000 a že řada současných Němců má své slovanské předky. Odhaduje se dokonce, že přibližně 20% přímých genetických linií v SRN směřuje původem ke Slovanům.²²⁰

Konkrétní otázky jazykové a statistické, jakož i signifikantní míra propojení mezi jazykem a náboženstvím, budou však ještě předmětem následujících kapitol. Nyní bych se rád zaměřil na právní rámec ochrany „lužickosrbské *identity*“ v současné Spolkové republice, kterou bych rád zkonfrontoval s Taylorovým vymezením a rozrůzněním liberalismu. Dle Taylorova rozlišení liberalismu „slepého k rozdílům“ a druhé variantě

²¹⁷ Sám jsem se mohl přesvědčit, že z perspektivy srozumitelnosti pro česky mluvící osobu „bedlivě své uši špicující“ se nachází hornolužická srbština někde na pomezí mezi slovenštinou (obtížnější) a polštinou (snazší). Zajímavým faktem, jehož hodnověrnost nejsem jazykovědně schopen posoudit, byla zmínka pronesená v jednom interview s (Hornolužickým) Srbem o tom, že jemu osobně přijde velmi dobře srozumitelný jazyk ukrajinský.

²¹⁸ Podrobně k rozdílům mezi hornolužickou a dolnolužickou srbštinou viz GEIS, T. – VOGT, T.: *Sorbisch Wort für Wort*, Bielefeld 2007. Srov. http://de.wikipedia.org/wiki/Sorbische_Sprache.

²¹⁹ Při soukromých interview s jednotlivými představiteli z řad *Domowiny* i duchovenstva jsem došel k obdobným číslům. Podrobná a přesná statistická data k tomuto fenoménu v současné chvíli neexistují.

²²⁰ Údaje dle <http://sorben-geschichte.slawen.eu/>.

„k rozdílům sensitivní“ je možné v případě SRN pozorovat, že jde do určité míry o hraniční variantu.

V německé ústavě bychom hledali článek, který by se speciálně věnoval problematice menšin, marně. V rámci ústavní reformy v roce 1994 probíhaly sice snahy o jeho zavedení, ale ty narazily na odpor zejména ze strany vládních konzervativních poslanců. Jejich argumentace se odvíjela v tom smyslu, že článek o národnostních menšinách se nebude týkat pouze těch tzv. autochtonních²²¹, nýbrž i nových imigrantských minorit (zejména tu na pozadí svou výraznou roli hrálo a hraje turecké etnikum), což by nutně a konsekventně otevřelo široce dveře pro vznik „multikulturní společnosti“ v pejorativním slova smyslu.²²² Přesto však pro ochranu menšin má třetí odstavec třetího článku Ústavy SRN určitou relevanci: „*Nikdo nesmí být kvůli svému pohlaví, svému původu, své rase, své řeči, své domovině a rodu (seiner Heimat und Herkunft), své víře, svému náboženskému vyznání nebo politickým názorům znevýhodněn nebo upřednostněn.*“²²³ Právě tato formulace „slepá k rozdílům“ se dle Taylora vyznačuje pro ten případ, který je pro uchránění *identity, jazyka a kultury* konkrétních minorit jen málo produktivní. Především ona nutnost podpořit menšiny, aby se jejich nutně znevýhodněná (rozuměj „menšinová“) pozice alespoň částečně kompenzovala, není z této premisy odvoditelná. Taylor zdůrazňuje ve svém náhledu na svobodu nejen její *negativní* pojetí, v rámci kterého jsem svobodný od *vnějších* překážek, nýbrž též (a především) *pozitivní* perspektivu, jež reflektuje i *vnitřní* hranice a bariéry svobody. Svobodný jsem tehdy, pokud jsem schopen „*adekvátně rozeznat, které cíle jsou pro mě důležité, a zároveň rozlomit pouta svazující motivace.*“²²⁴

Na druhé straně přijalo Německo počínaje rokem 1999 *Evropskou chartu regionálních nebo menšinových jazyků a Rámcovou dohodu Rady Evropy k ochraně národnostních menšin*. Tak byly i v intencích SRN podpořeny již zmíněné menšinové jazyky v podobě dánštiny, severní fríštiny, hornolužické a dolnolužické srbštiny, stejně jako regionální dialekty němčiny v některých spolkových zemích (bavorština, saština ad.) a „saterská“ podoba fríštiny („saterfriesisch“) v Dolním Sasku. Coby reminiscence z menšinové politiky NDR může být nahlíženo na fakt, že explicitní ochrana Lužických

²²¹ Viz jejich výčet v kapitole 2.2.

²²² ELLE, L.: *Der Minderheiten Schutz in Deutschland im 20. Jahrhundert*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 142-143.

²²³ Viz *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, <http://www.bundestag.de/dokumente/rechtsgrundlagen/grundgesetz/index.html>.

²²⁴ TAYLOR, Ch.: *Negative Freiheit? Zur Kritik der neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a.M. 1992, str. 144.

Srbů zůstala v Ústavě Svobodného státu Sasko respektive Braniborska i po německém „opětném sjednocení“ (Wiedervereinigung). Dříve než nové zemské ústavy vstoupily v platnost, byl díky iniciativě *Domowiny* a dalších zástupců Srbů přijat protokol, jenž zajišťoval zachování dřívějšího institucionálního a strukturálního rámce. Shrnut byl v následujících bodech:

1. *Přiznání se k srbskému národu a srbské kultuře je svobodné.*
2. *Zachování a rozvoj srbské kultury a srbských tradic je zaručeno.*
3. *Příslušníci srbského národa a jejich organizace mají svobodu k rozvoji a uchování srbské řeči ve veřejném životě.*
4. *Ústavní rozdělení pravomocí mezi Spolkem (Bund) a zeměmi zůstává nezměněné.*²²⁵

V saské ústavě (v platnost vešla 27. května 1992) můžeme v člancích 2, 4 a 5 číst již konkrétněji zformulované body ochrany Lužických Srbů: „(čl. 2, odst. 4) *V sídlení oblasti Srbů mohou být vedle zemských barev a zemského znaku barvy a znak Srbů...rovnoprávně zavedeny.* (5, 1) *K lidu Svobodného státu Sasko patří občané německé, srbské a další národnosti příslušnosti. Země uznává jejich právo na domovinu.* (6, 1) *V zemi žijící občané lužickosrbské národní příslušnosti jsou plnohodnotnou součástí 'státního národa' (Teil des Staatsvolkes). Země zaručuje a chrání právo na uchování jejich identity stejně jako na podporu a rozvoj jejich zděděné řeči, kultury a tradic, obzvláště skrze školy a předškolní a kulturní zařízení.*“²²⁶ Obdobně též v rámci braniborské ústavy v článku 25 (celý tento článek se věnuje právům Srbů; Rechte der Sorben <Wenden>²²⁷) v odstavci čtyři stojí: „*V sídelní oblasti Srbů je srbská řeč zahrnuta do veřejných ná-/po-pisů (öffentliche Beschriftung). Srbská vlajka má modrou, červenou a bílou barvu.*“²²⁸

Pokud si tedy nyní znovu položíme otázku po faktickém uznání Lužických Srbů, je z výše citovaných ústavních článků patrné, že formálně i legálně je dobře opatřena a že v rámci Německa se žádná z jiných – ať už autochtonních či přistěhovaleckých – menšin takovémuto explicitnímu zmínění a zdůraznění netěší. Na druhé straně však jsou známy z historie četné příklady, kdy teorie v zákoně obsažená je v praxi nedotažena, překroucena, ba dokonce zcela protichůdně aplikována. Abychom použili konkrétní –

²²⁵ Citováno a přeloženo dle ELLE, L.: *Der Minderheiten Schutz in Deutschland im 20. Jahrhundert*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 145.

²²⁶ Viz *Verfassung des Freistaates Sachsen*, <http://www.verfassungen.de/de/sac/sachsen92.htm>.

²²⁷ Z dřívějšího historického kontextu vycházejí – viz druhou část této práce mapující dějiny Lužických Srbů – bezesporu pozoruhodným srovnáním je skutečnost, že v braniborské ústavě se „hanlivá varianta Wenden“ též částečně zmiňuje, oproti tomu v Ústavě Svobodného státu Sasko se hovoří pouze o „Sorben“.

²²⁸ Viz *Verfassung des Landes Brandenburg*, <http://www.verfassungen.de/de/bb/brandenburg92-index.htm>.

byť notně extrémní – příklad, co je tím míněno: Když byl během vlády Kateřiny II. (Veliké) připravován projekt nové ústavy, jemuž předcházela její čilá korespondence s Voltairem a Montesquieuem, byl nahlížen coby ten „nejpokrokovější“ v celé Evropě (v obdobném duchu též může být nazřena pozdější Bucharinem připravená verze sovětské ústavy). Tehdejší ruská realita se však spíše blížila *contradictio in adjecto* takto napsaných ústav, než aby se pokoušela držet vytyčených mantinelů a pravidel. Žádnou obdobně obřímí diskrepanci mezi teorií a praxí bychom samozřejmě v současné SRN hledali marně a naopak může být v této souvislosti konstatováno, že lužickosrbská menšina nikdy v historii nežila ve státním celku, jenž by jí poskytl takovou míru rovnoprávnosti a *uznání*.

O určitých třecích plochách a problematických aspektech fungování bude více pohovořeno v závěrečné kapitole, nyní bych však rád rozebral hlavní formu konkrétní *podpory*, které se Lužickým Srbům dostává z veřejného rozpočtu jak na spolkové tak i na zemské úrovni. Ještě dříve než vstoupily v platnost obě nové verze saské a braniborské ústavy, byla pod patronací spolkového Ministerstva vnitra založena počínaje 19. říjnem 1991 *Nadace pro srbský lid* (Založba za serbski lud).²²⁹ Její založení bylo odůvodněno tím, že na rozdíl od dánské menšiny „*srbsťi spoluobčané vně hranic Spolkové republiky nemají žádný domovský stát, který by se za ně cítil zavázaný a staral by se o udržení a rozvoj jejich srbské řeči a kultury*“.²³⁰ Zásadní otázka financování takové nadace byla vyřešena tím, že rozpočet *Založby* je ze tří šestin tvořen spolkovými prostředky, ze dvou šestin na něj přispívá Svobodný stát Sasko a zbývající šestinu hradí braniborská zemská kasa. Finanční výše celého nadačního rozpočtového objemu se udržuje počínaje rokem 1998 na přibližné hodnotě 16 milionů EUR.²³¹ Cíl *Nadace* spočívá explicitně (a očekávatelně) v „*ochraně a rozvoji, podpoře a rozšíření srbské řeči, kultury a tradic coby identity srbského národa*“.²³²

Podíváme-li se konkrétněji, do kterých institucí a projektů v rámci přerozdělení putují ze *Založby* finanční prostředky, můžeme je seřadit dle poskytnuté výše do následující posloupnosti: Více jak čtvrtinu z rozpočtu (27%) si pro své potřeby ukrájí *Srbský*

²²⁹ Viz ELLE, L.: *Der Minderheiten Schutz in Deutschland im 20. Jahrhundert*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 146.

²³⁰ Viz *Staatsvertrag zwischen dem Land Brandenburg und dem Freistaat Sachsen über die Errichtung der „Stiftung für das sorbische Volk“*.
<http://www.revosax.sachsen.de/Details.do?sid=736115827515&jlink=stv&jabs=2>

²³¹ Srov. s oficiální webovou prezentací *Založby za serbski lud* -
http://www.stiftung.sorben.com/index.php?main=nemsce_finanzerung

²³² Tamtéž.

*lidový*²³³ *ansámbl* (Serbski ludowy ansambl²³⁴); dále následuje provoz *nakladatelství Domowina* (Ludowe nakładnistwo Domowina), jež je téměř jediným vydavatelem literatury v lužické srbštině a jako takové hraje důležitou roli z perspektivy uchování a rozvoje jazyka (16%); 11% si pro svou potřebu ponechává vlastní nadační provoz, administrace a správa (*Założbowy zarjad*); rovnou desetinu rozpočtového koláče si ukrajuje *Srbský institut* (Serbski institut), který již více jak padesát let působí mimo univerzitní rámec jako odborně vědecké výzkumné zařízení; zásadní pro jazykový rozvoj, o němž bude v následující kapitole podrobněji pohovořeno, je *jazykové centrum WITAJ* (Řečny centrum WITAJ), jež si vysluhuje 9% podíl z rozpočtu; v dotační posloupnosti s 8% následuje jediné profesionální divadelní těleso s repertoárem hraným částečně v lužické srbštině – *Německo-srbské lidové divadlo* (Němsko-Serbske ludowe dźiwadło); 7% přináleží samotné střešní organizaci lužickosrbských spolků a sdružení *Domowině*; pouhé dvě respektive jedno procento si rozdělují *Srbské muzeum v Budyšínu* (Serbski muzej Budyšin) a *Srbské muzeum v Chotěbuzi* (Serbski muzej Choćebuz)²³⁵ a konečně poslední procento z rozpočtu pro instituce zbývá pro *Školu dolnolužické kultury a řeči* (Šula za delnjoserbsku řeč a kulturu).²³⁶

Mandatorní výdaje pro instituce si odkrajují svůj největší díl, a proto každý rok zbývá zpravidla částka odpovídající přibližně jednomu procentu na investice. 7% však připadá též i na podporu projektů nejrůznějšího druhu a kalibru. Vybereme-li namátkou, tak mezi ně patří *Dny srbské hudby*, jež sice zahrnují hudební šíři od komorní hudby přes rock až k popu, leč naposledy byly uspořádány od října do listopadu 2004; dále jde též o *Schadowanky* (v Dolní Lužici) respektive *Schadźowanky* (v Horní Lužici), na kterých se schází studenti i absolventi srbských škol a gymnázií všech věkových kategorií; putovní *výstavy* s lužickosrbskou tematikou („Serbja w Němskej – Die Sorben in Deutschland“, Velikonoce u Lužických Srbů) po německých zemích i v zahraničí; *Dny srbského dětského divadla* (Dny serbskeho dźěćaceho dźiwadła), *Soutěž pro mladé srbské hudební talenty*

²³³ Šlo by však též v tomto případě přeložit coby „národní ansámbl“ – viz německá varianta jeho názvu „*Sorbisches National-Ensemble*“.

²³⁴ Srbské názvy v závorkách používám v její *hornolužické* variantě, neboť jde o používanější z obou srbských jazyků.

²³⁵ Příznačné pro opětovné odlišení saské a braniborské jazykové terminologie v případě Lužických Srbů (srov. s obdobným srovnáním v případě výše rozebírané saské a braniborské ústavy) je skutečnost, že zatímco v Budyšíně je *Sorbisches Museum*, v druhém největším městě spolkové země Brandenburg – mimochodem Braniborsko se v dolnolužické srbštině příznačně označuje coby „*Kraj Bramborska*“ – jde o *Wendisches Museum*.

²³⁶ Všechny tyto údaje jsou čerpány opět z oficiálních nadačních stránek <http://www.stiftung.sorben.com/index.php?main=nemsce.institutionelle>.

(Wubědzowanje młodych serbskich hudźbných talentow) či též různé filmové, hudební a (multi)mediální projekty.²³⁷

Detailněji o těchto projektech, akcích a realizacích bude však ještě pohovořeno v pozdější podkapitole věnované *kultuře*. Nyní, po tomto briskním výčtu několika aspektů ze současné právní a správní, finanční a populační situace Lužických Srbů v rámci SRN, bych rád přikročil k podrobnějšímu rozboru těch pro naše potřeby jednotlivě oddělených hlavních částí, z nichž je tvořen celek lužickosrbské *identity* – tedy *jazyka, náboženství a kultury*.

3.2. Jazyk

„Zachvěl se krajem první sněh,
veliké hvězdy do haluzí kreslí.
Slibuje radost dětských Půlnočních
těm, kteří tíhu touhy nesli.

Díváš se. Duše neví kam,
v plachosti pátrá, popaměti kráčí,
vrací se věrně k žalu pasekám
po vůni listí, po pěšince ptačí.

Pěšinka ptačí náhle ustává,
pták vznesl se a zůstala jen bílá,
bolestná krása, dívá dálava,
v níž stopa Návratu se objevila.“

B. Reynek: *Stopa*²³⁸

„A shprakh iz a dialekt
mit an armey un a flot.“

M. Weinreich²³⁹

²³⁷ Úplný výčet viz <http://www.stiftung.sorben.com/index.php?main=nemsce,projekte>.

²³⁸ REYNEK, B.: sb. *Podzimní motýli*, in: tentýž, *Sebrané spisy*, Zlín 2009, str. 438.

Za hlavní znak etnicity i *ipso facto* též *identity* bývá zejména v evropském kontextu obvykle označován *jazyk*, jenž je považovaný za „kulturní kapitál“ etnika (národa). V tomto smyslu je role jazyka neoddělitelně svázána i s politickými snahami, ideologiemi a dějinami lidstva vůbec.²⁴⁰ Položíme-li si prostou otázku, kolik v současné chvíli existuje takovýchto „kulturně zkapitalizovaných“ a živých jazyků, není jednoduché odpověď jednoznačně kvantifikovat, neboť pomyslná hranice mezi *Skylou jazyka* a *Charybdis dialektu* je velmi vágní, účelová a flexibilní podléhající politickým, kulturním, lingvistickým a dalším kontextům a souvislostem. Když se tedy s vědomím problematičnosti *jazykového* vymezení pokusíme o hrubý odhad, je možné konstatovat, že v současnosti existuje mezi 5 000 až 7 000 tisíci dosud stále živých jazyků.²⁴¹ Na druhou stranu se však v posledních létech jejich počet rapidně snižuje a více jak desetina jazyků světa se nachází v poslední fázi své reálné existence a dalších 80% je vážně ohroženo zánikem, neboť nedochází k jejich plnohodnotnému předávání mladším generacím. Realistické odhady²⁴² udávají, že v roce 2050 zbude na zemi pouze okolo 1000 (!) živých jazyků. Zásadní otázkou pro náš kontext ovšem zůstává, na kterou stranu se přidá lužická srbština za půl století – zda zmizí v propadlišti dějin či ji očekává stále používání a celková *revitalizace*.

Již v přecházející kapitole jsme se věnovali počtům aktivních uživatelů lužické srbštiny v současné Lužici a v předešlé části, stopující historické utváření lužickosrbské *identity*, jsme též nastínili problematický rozvoj obou vzájemně odlišných jazykových verzí. V podstatě od počátku národního hnutí mezi nimi byly a jsou rozdíly nejen hláskoslovného charakteru, ale i ve slovní zásobě a morfologii. Vývoj obou „nářečí“ byl natolik rozdílný, že dnes jsou kodifikovány dvě podoby samostatného spisovného

²³⁹ Aforistická „definice“ jazyka, kterou v jidiš prohlásil r. 1945 Max Weinreich, podle níž „jazyk je takový dialekt, který má armádu a válečné loďstvo.“ Cit. dle ŠATAVA, L.: *Jazyk a identita etnických menšin. Možnosti zachování a revitalizace*, Praha 2009, str. 38. Srov. ISAACS, H.: *Idols of the tribe. Group identity and political change*, New York 1975, str. 103.

²⁴⁰ Viz ŠATAVA, L.: *Jazyk a identita etnických menšin. Možnosti zachování a revitalizace*, Praha 2009, str. 37. Srov. KROSKRITY, P.: *Regimes of Language. Ideologie, Politics and Identities*, Santa Fe 2000. OSTLER, N.: *Říše slova. Jazykové dějiny světa*, Praha 2007.

²⁴¹ Uvedené vymezení viz ŠATAVA, L.: *Jazyk a identita etnických menšin. Možnosti zachování a revitalizace*, Praha 2009, str. 38. Srov. s databází *Ethnologue* (www.ethnologue.com, GRIMES, B.: *Ethnologue. Languages of the world*, Dallas 2005), jež uvádí 6 912 živých jazyků.

²⁴² Viz PRUNČ, E.: *Vom Wert der Sprache*, Klagenfurt 2001, str. 251. Cit. dle ELLE, L.: *Minderheitensprache und Wirtschaft. Möglichkeiten zur Einbeziehung des Sorbischen in die ökonomische und administrative Praxis*, Bautzen 2002, str. 9.

jazyka. Aby byl uveden alespoň jeden konkrétní rozdíl²⁴³, tak dolnolužická srbština si spolu s polštinou zachovala původní slovanské *g*, zatímco hornolužická srbština ho díky svému rozvoji notně čerpajícimu z českého národního obrození změnila i s češtinou na *h*.²⁴⁴ V těchto intencích se pro Hornolužičany vyvinulo pravděpodobně pro časté užívání částice *haj* (*ano*) pojmenování *hajak*, pro Dolnolužičany – díky užívání slova *goniš* (*vyprávět*) namísto hornolužického *powědać* – *groňak*.²⁴⁵

V současné době však existuje zásadní rozdíl v užívání, perspektivě a *vitalitě* mezi jazyky *hajaků* a *groňaků*. Již dříve jsme uvedli hrubé odhady, které uvádějí čísla o etnické *identitě*, u níž počet kolísá mezi 40 000 – 70 000 osobami hlásícími se k lužickosrbskému původu. Zaměříme-li se ale nyní na čistě jazykové hledisko, je nutné tyto údaje ještě snížit. *Hajackou* (čti hornolužickou) variantou řeči dokáže dnes hovořit asi tak 20 000 – 25 000 příslušníků všech generací. Pouze 10 000 ji však používá jako jazyk každodenní komunikace, kdy se však opět dostáváme na pole konfesijního dělení Lužických Srbů, které však bude zejména tématem příští kapitoly. *Groňacká* (čti dolnolužická) srbština se však opticky nachází v poslední fázi své existence, neboť ji dnes dokáže používat pouze 5 000 – 7 000 (notně po území Dolní Lužice diverzifikovaných) osob, z nichž velké většině je nad 60 let.²⁴⁶ Na druhou stranu však rodiče „své řeči již neznalí“ v současné době ve zvýšené míře zapisují děti do vzdělávacích ústavů v srbštině (WITAJ), jak bude ve světle statistik ještě podrobněji rozebráno níže. V případě hornolužické srbštiny panuje poněkud odlišná situace, kdy srbština je stále ještě jazykem hovorovým a též v jejím případě panuje rozdíl v míře propojení mezi znalostí *jazyka* a chápání svojí *identity*. Zde se však opět dostáváme k rozdílům mezi *katolickými* a *evangelickými* Lužickými Srby, kterým bude věnována dostatečná pozornost později.

Z didaktického hlediska na učení se jazyku jako takovému sehrávají rozhodující úlohu rodina a škola. Přičemž jde o spojité nádoby – pokud dítě dostane od svých rodičů jazykový základ, který však dále nejde rozvíjet adekvátním vzděláním, ztratí ho; na

²⁴³ Dalšími pozoruhodnými momenty při komparaci s češtinou jsou starobylé gramatické tvary, jež si obě varianty uchovaly v živém užití a které bychom do 15.-16. století mohli najít i v českém jazyce (např. dvojnásobné číslo, minulé časy imperfektum a aorist). Silně znát je ovšem i tlak němčiny, jenž je dnes patrný obzvláště v hovorovém jazyce (kupř. posun pozice slovesa na konec věty!). Viz ŠATAVA, L.: *Předmluva* in: (překlad a uspořádání) HRABAL, M.: *Jazyk, jímž porozumíš větru. Antologie lužickosrbské poezie*, Praha 2007, str. 12.

²⁴⁴ Srov. s používáním *g* nebo *h* v ukrajinštině respektive ruštině.

²⁴⁵ KALETA, P.: *Češi o Lužických Srbech*, Praha 2006, str. 37. Srov. PÁTA, J.: *Jak se vyvíjel dnešní spisovný lužickosrbský jazyk*, in: Lužické stati, Praha 1937, str. 62-63.

²⁴⁶ Tyto početní stavy uváděny dle ŠATAVA, L.: *Předmluva* in: (překlad a uspořádání) HRABAL, M.: *Jazyk, jímž porozumíš větru. Antologie lužickosrbské poezie*, Praha 2007, str. 11.

druhou stranu i přes takovouto školní možnost, pokud rodiče svou ratolest do daného ústavu poslat nechtějí, zcela jistě si mimoškolně lužickou srbštinu neosvojí. Mnozí rodiče (kupř. ze smíšených manželství) pak nechtějí své děti komplikovaně posílat do několika málo lužickosrbských škol, když „*doma s nimi a mezi sebou beztak mluví německy*“²⁴⁷ Neuralgickým bodem dneška tedy jest školství, o které jsou sváděny boje, které dokonce občas i rezonují v českých médiích a odbornějších publikacích.²⁴⁸

Jaký je tedy současný stav a podoba lužickosrbského vzdělávacího systému? Dnes již bezesporu neplatí, že by člověk musel dle slov nestora lužickosrbských spisovatelů Jurije Brězana popsat celou stránku výrazem: „*Ich darf nicht sorbisch sprechen!*“²⁴⁹, jak se tomu stalo pokaždé, když člověk promluvil lužičtinou nahlas ve školní lavici během času nacistické „Třetí říše“.²⁵⁰ K ideální selance a růžovým vyhlídkám má však přesto daleko. V §2 Školského zákona Svobodného státu Sasko se píše, že „*všechny děti, jejichž rodiče si to přejí, se mohou srbskému jazyku učit i se v něm vzdělávat v příslušných předmětech*“. Když pak je přistoupeno dále ke kruciólní otázce, kde mají/mohou být lužickosrbské školy zřízeny, je možné v §4 se dočíst spornou právní formulaci: tam, kde je „*dostatečný (ausreichend)*“ počet zájemců. Problémem takovéto vágní definice samozřejmě zůstává, co si člověk pod ní může představit. V případě saského Ministerstva kultury je pak představa taková, aby byl i v lužickosrbských třídách počet žáků minimálně 20 – stejně jako v německých. Známy se stal v tomto kontextu příklad chróscické školy z roku 2003, kdy mělo do 5. ročníku „střední školy“ (tedy 5.-8. třída v německém kontextu) nastoupit 17 žáků.²⁵¹ Saské ministerstvo kultury následně zareagovalo tím, i když protestní petice docházely ze všech stran od Řípu po Ural, že zrušilo celý ústav. Symbolický význam tohoto zrušení tkví též v tom, že osada Chróscicy je nejvlastnějším centrem lužickosrbské jádrové oblasti, a tedy též místem, kde doposaváde autochtonní obyvatelstvo ponejvíce hovoří svým původním jazykem, prožívá svou toliko se v německém kontextu vyjímající bohatou kulturu, zvyky a tradice

²⁴⁷ Viz BRÉZANOWA/BRESAN, G.: *Serbska swójba a serbska rěč/Die sorbische Sprache in der sorbischen Familie*. In: Sborník *Dwurěčnosť/Zweisprachigkeit*, Bautzen 2000, str. 74-76.

²⁴⁸ Viz kap. 3.5.

²⁴⁹ „*Nesmím mluvit srbsky.*“

²⁵⁰ Autorovi nyní asociativně tane na mysli situace, kdy Bart Simpson na počátku každého z dílů populárního seriálu popisuje celou tabuli obdobným „smysluplným“ výrokem.

²⁵¹ Viz Sborník *Serbske šulstwo jako zjawne mjeńšinoše šulstwo w konteksce europskich dojednanjow/Das sorbische Schulwesen als Minderheitenschulwesen im Kontext europäischer Übereinkommen*, Bautzen 2004, str. 14-15.

a pyšní se bienálním pořádáním festivalu, na který neváhají přijet folklorní soubory od Indonésie po Mexiku a dorazit i 15 000 návštěvníků.²⁵²

Za času NDR probíhala výuka lužické srbštiny na 3 úrovních. Ve vesnicích Chrósčicy a Ralbicy byla srbština jedním z vyučovacích jazyků s absolventy přinejmenším 3-4 jazyčnými (srbština, ruština, němčina a popř. angličtina). Dále se učila srbština a byl v ní i přísun přinejmenším 3 vyučovacích hodin dalších předmětů během týdne na školách v Pančicy-Kukow, Radiboru, Radworu a též na „rozšířené střední škole“ v Budyšině (dnešní gymnázium). Poslední úrovní pak byla výuka srbštiny min. 3 hodiny týdně jako cizího jazyka.²⁵³ Po změně politického režimu sice na jednu stranu nedochází k výraznému omezení dosavadní školské praxe, nicméně je se srbskými školami nakládáno dle přesně stejného klíče (*slepého k rozdílům*) jako s „běžnými“ školami německými. Tedy, jak bylo vidět na příkladu Chrósčic, co se *numerus clausus* týče, a též i z hlediska finanční podpory. Dalším kamenem úrazu také je, že výuka srbštiny v současné podobě nenutí děti k jejímu užívání byť jen v rámci školy, což se též projevuje na mnohdy chybné gramatice v mluvě i při psaní.

Pozoruhodným projektem prosazovaným *Domowinou*, se stala iniciativa na podporu jazyka nazvaná WITAJ.²⁵⁴ Inspirovaná byla úspěšným hnutím DIWAN, které díky společné snaze a spolupráci rodičů, škol i následné politické podpory, dokázalo doslova „resuscitovat“ již v podstatě neživotný bretaňský jazyk, neboť dle svých slov chtěli „udržet při životě svou původní kulturu, a tedy nejprve zachránit jazyk coby jejího hlavního nositele“. Od založení první školky s méně jak 10 dětmi v roce 1977 již v roce 2000 fungoval plně celý základo- a středoškolský vzdělávací systém, jímž úspěšně v současnosti prochází 2500 dětí s průměrným ročním přírůstkem 20%.²⁵⁵

První školka WITAJ vznikla paradoxně (i když z hlediska potřeby mnohem akutněji) roku 1998 v dolnolužické oblasti ve vesnici Žylow, aby ji jen o rok později následoval mateřský ústav hornolužické provenience ve vesnici z hlediska češtiny se vskutku

²⁵² Údaje pro festival uspořádaný v červenci roku 2007.

²⁵³ *Tamtéž*, str. 12.

²⁵⁴ Lužickosrbský ekvivalent pro české „AHOJ“.

²⁵⁵ Hnutí DIWAN exaktněji v řeči čísel a faktů:

- 1977 Založení první školky s méně jak 10 dětmi.

- 1980 Otevření první základní školy.

- 1988 Otevření první střední školy.

- 1994 Otevření momentálně jediného gymnázia.

- Ve školním roce 2000/2001 navštěvovalo dohromady 30 školek a základních škol 1900 dětí, 3 školy střední 400 žáků a jedno gymnázium plná stovka studentů.

Viz KERJOANT, E.: Die DIWAN – Schulen (Bretagne), In: : Sborník *Dwurječnosť/Zweisprachigkeit*, Bautzen 2000, str. 50-56.

případným jménem „Němcy“. Roku 2007 pak již můžeme napočítat v Horní Lužici školek plný púltucet s úhrným počtem 334 dětí²⁵⁶ a k Žyłowu přibyla dolnolužická předškolní výchova též v místní metropoli Choćebuzi, aby počet takto vychovávaných ratolestní zaokrouhlila na – archaicky vyjádřeno – „plných 10 tuctů, respektive 2 kopy“. ²⁵⁷ I v případě Lužických Srbů je tedy možné zaznamenat nárůst též v srbštině se vzdělávajících dětí jdoucí geometrickou řadou. Obzvláště patrné je to kupř. ve statistickém srovnání 3 lužickosrbských základních škol (ve Chrósćicach, Pančicy-Kukowě a Ralbicach), kterým v meziročním srovnání mezi rokem 2006 a 2007 přibýlo rovných 28 studentů (z původního součtu 44). Projekt se samozřejmě potýká s problémy, ať už jde o odpor německých rodičů, kteří odmítají své děti vzdělávat v lužické srbštině, či z hlediska krátících se finančních dotací, ale rozhodně jde o vykročení správným směrem k opětovnému obnovení aktivní znalosti původního jazyka. ²⁵⁸

Při pohledu na statistiku²⁵⁹ srovnávající počet studentů studující srbštinu v Sasku a Braniborsku v posledních několika letech jistě překvapí zcela opačné tendence, co se počtů týče, než by napovídaly výše nastíněné statistiky. Zatímco roku 1994 se v Sasku přinejmenším hodinu týdně věnovalo hornolužickému jazyku 3 683 studentů, naproti tomu v případě dolnolužické srbštiny šlo o výrazně nižších 1 051 „braniborských milců slovanského jazyka“. V roce 2007 pak můžeme pozorovat saský propad o více jak 40% na 2 160 „vytrvalců“ a v případě Braniborska úctyhodný nárůst na 1 803 žáků (více jak 70% navýšení). Tento paradoxní jev si krom rozdílné vstřícnosti školských zákonů v obou zemích lze vysvětlit i tím, že situace v Dolní Lužici je v nynější chvíli tak kritická, že fakticky plyně mluví jen značně rozptýlená nejstarší generace. Rodiče pak, kteří povětšinou sami dolnolužicky jen bídě hovoří, si však uvědomují žalostnou situaci, a tak s o to větší zarputilostí přihlašují své potomky, aby se alespoň oni naučili jazyku, jenž nese jejich *historii*, *kulturu* i *identitu*. Otázkou však samozřejmě zůstává, zda a nakolik bude jejich osvojení si jazyka, jenž svou rozšířeností a slovní zásobou již nedokáže plně reflektovat současný svět, dlouhodobé.

²⁵⁶ V programu WITAJ spolu s dalšími kursy (včetně školek) se v dubnu roku 2007 vyučovalo 454 dětí (což tvoří přibližně 60% všech v srbštině se plně vzdělávajících žáků). Viz *Serbska šula*, 2, 2007.

²⁵⁷ Viz podrobné statistiky v příloze.

²⁵⁸ Vždyť doslova snad každý název města, vesnice či místa v prostoru na sever od českých hranic až po Berlín má slyšitelný i viditelný slovanský původ. Ať jde od „dřeva“ utvořené Drážďany či od „lip“ Lipsko nebo o všechny ony Crostwitz, Pulsnitz či Tschertowitz. Přece jen do lužické oblasti dorazily slovanské kmeny již na počátku šestého století...

²⁵⁹ Viz *Přílohy*.

Krom programu WITAJ se v Horní Lužici též úspěšně rozšiřuje od roku 2001 školní koncepce „2plus“. Vychází z vize, že „Lužica je dwurěčna“²⁶⁰, a tak letos již devátým rokem probíhá v Sasku na (z celkového počtu 24) 9 základních a 7 středních lužických školách (včetně budyšínského gymnázia) bilingvní výuka lužické srbštiny spolu s němčinou.²⁶¹ Tvůrci koncepce nejčastěji v této souvislosti sledují nejen uchování lužické srbštiny se všemi konsekvencemi, nýbrž z hlediska česko-polsko-německého umístění regionu i potencionálně lepší učení či porozumění dalším jazykům, lepší postavení na trhu práce či obohacení dětí již od útlého věku.²⁶² Jistě zde platí teze, že čím dříve se dítě začne učit cizímu jazyku, tím lépe ho zvládá.²⁶³ Třemi zásadními pravidly, která by se dle informační brožury měla dodržovat při rovnocenném osvojování lužické srbštiny a němčiny, jsou:

1. *Důsledné oddělení jazyků (např. jedna osoba na dítě mluví vždy jedním jazykem).*

2. *Dobrý jazykový příklad.*

3. *Akceptace a trvalá podpora.*²⁶⁴

Další podporu by mohla znamenat pozoruhodná statistika uvádějící, že přibližně 70% obyvatelstva naší planety potřebuje denně více jak jeden jazyk a více jak 50% dětí se ve škole učí jinému jazyku než tomu, jaký slyší doma.²⁶⁵ Odpůrce tohoto konceptu – profilující se ovšemže převážně z německy mluvících rodin – je tedy snaha přesvědčit právě o tomto kýženém (dis)kursu.

Tématem z nejožehavějších je samozřejmě problematika financování srbských institucí a organizací jak z federálního, tak i zemských (Sasko, Braniborsko) rozpočtů. V případech rušení lužických škol však nemusí být nutně na vině pouze krátcí se dotace. Z údajů platných pro celé Sasko vyplývá, že oproti roku 1999, kdy na středních školách studovalo 214 000 žáků a na gymnáziích 142 000; v roce 2006 pak to bylo pouze

²⁶⁰ Viz SMOLINA, M.: *Naše šule – šule za žiwjenje*, Bautzen 2007, str. 5. Jde tak o „znovuobnovení“ zásady hlášané v rámci NDR v 50. letech. Na druhou stranu však takto zpočátku proklamovaná „plná dvojjazyčnost“ ve skutečnosti měla spíše za následek skrytou asimilaci, neboť z pozice etatistického a totalizujícího „státu dělníků a rolníků“ pod patronací SED chyběla vůle vedení a absentoval opravdový zájem řešit zásadní problémy minority. Srov. ŠATAVA, L.: *Předmluva* in: (překlad a uspořádání) HRABAL, M.: *Jazyk, jímž porozumíš větru. Antologie lužickosrbské poezie*, Praha 2007, str. 11.

²⁶¹ Viz *Serbska šula*, 2, 2007.

²⁶² Viz CAPITAIN, R.: *Zweisprachigkeit muss gelebt werden – Kelly besucht eine WITAJ-Gruppe*. In: : *Sborník Dwurěčnoš/Zweisprachigkeit*, Bautzen 2000, str. 70-73.

²⁶³ Viz BRANKAČEK, J.: *Neuronale mechanismy řeče a dwurěčne wuwice – Neurovnale Machanismen und zweisprachige Entwicklung*. In: *tamtéž*, str. 15-29.

²⁶⁴ Viz Pučník k zažnemu dwurěčnemu kubljanju džěci / Wegweiser zur frühen zweisprachigen Erziehung, Budyšin / Bautzen 2007. Cit. dle ŠATAVA, L.: *Jazyk a identita etnických menšin. Možnosti zachování a revitalizace*, Praha 2009, str. 153-154.

²⁶⁵ Viz OKSAAR, E.: *Mehrsprachigkeit – ein Reichtum*. In: *tamtéž*, str. 7-8.

93 600, respektive 87 000!²⁶⁶ Tento rapidní demografický pokles by možná měl být více reflektován ze strany státu i v případě lužickosrbské *menšiny* plně v duchu Taylorova rozlišení liberalismu *slepého k rozdílům* či *k rozdílům senzitivního*. Otázku, kterou by si měly instituce SRN i na saské a braniborské zemské úrovni položit, je, zda je pro ně přežití a smysluplný rozvoj lužickosrbské *identity* opravdu (celo)společenským *dobrem*, které si zaslouží (částečnou) podporu z obecného rozpočtu, nebo by s *minoritou* mělo být nakládáno v plně „*spravedlivých*“ podmínkách platných pro každého bez rozdílu.

K plnému zkonfrontování Taylorovy teorie, východisek i terminologie s lužickosrbskou realitou dojde však až v závěrečné kapitole. Nyní, dříve než přikročíme k *náboženské* dimenzi lužickosrbské *identity*, bych rád – byť kuse – citoval „*desatero na poli snah o zachování a revitalizaci etnické identity a jazyka*“ od nestora české etnologie Leoše Šatavy, jež je bezesporu pro naši tematiku více než vhodné, a proto i jeho uvedení odůvodněné:

1. „*Je třeba si jasně uvědomit, že zastavení etnicko-jazykové asimilace, obrácení směru jazykového posunu a uskutečnění úspěšné revitalizace je možné a reálné! O tom je třeba přesvědčit i širokou veřejnost.*

2. *Při vytváření modelu etnicko-jazykové revitalizace je potřebná idea zahrnující vizi a strategickou koncepci dalšího vývoje jazyka.*

3. „*Jazykové plánování“ je sice organizováno „shora“, pro jeho uskutečnění je však potřeba získat širší základnu...na více úrovních (školství, kultura, politika, ekonomika)...*

4. *Je třeba vybrat (a důsledně provést) komunikační domény, jež je žádoucí a reálné ovládnout, nebo ve kterých je možná plná dvojjazyčnost...*

5. *Menšinová řeč by měla být nahlížena jako alternativa. Pro dosažení tohoto cíle je třeba vést kampaň na poli public relations a marketingu...Tyto snahy musí být zaměřeny i na majoritní etnikum...*

6. *Plánovitě začlenit ekonomickou sféru. Dvojjazyčnost by měla být výhodou při hledání pracovního místa. V rámci toho je užitečné i využití turistiky – nespoléhat se ale jen na folklorismus (hrozí nebezpečí komercializace).*

7. *Stále hledat modely a formy národních aktivit odpovídající aktuální situaci. Přitom dbát plánovitě i na zájmy a potřeby mladé generace.*

²⁶⁶ Viz SMOLINA, M.: *Naše šule – šule za živjenje*, Bautzen 2007, str. 3.

8. *Nekoncentrovat se pouze na globální otázky (zákonný status, práva,...), ale zaměřit se důsledně i na běžnou lokální / komunální sféru (v ní se pokusit v maximální možné míře uvést do praxe „papírové možnosti“).*

9. *Cíleně a systematicky využívat zkušenosti jiných malých etnik; udržovat s nimi kontakty.*

10. *V rámci těchto aktivit by nemělo chybět pozitivní naladění a kulturní vyzařování – důvěra v budoucnost.*²⁶⁷

3.3. Náboženství

„Minula noc, ale ještě
tma se choulí šedivá.
Klekání na roucho deště
Ave stříbrem vyšívá.

Mrtví domu naslouchají,
živí sotva procitli.
V duši živých, v mrtvých taji
zrnko klíčí, slupka tlí.

Oděn Ave stříbrnými
utichá déšť jako dým.
Chystá sněhy, svatost zimy,
bílou cestou přichozím.“

B. Reynek: *Advent I*²⁶⁸

„Bohu služ nic jeno w cyrkwi,
ale tež doma.“²⁶⁹

²⁶⁷ ŠATAVA, L.: *Jazyk a identita etnických menšín. Možnosti zachování a revitalizace*, Praha 2009, str. 113-114.

²⁶⁸ REYNEK, B.: sb. *Dies irae*, in: tentýž, *Sebrané spisy*, Zlín 2009, str. 352.

²⁶⁹ „Bohu služ nejen v kostele, ale i doma.“ Viz RADYSERB-WJELA, J. – HRABAL, M.: *Moudrost Lužických Srbů (Přiśłowa a přiśłowne hrónčka a wuśłowa hornjołužiskich Serbow)*, Praha 2007, str. 86.

Lužičtí Srbové jsou obyvatelstvem venkova a díky jejich přirozenému prostředí, jež po staletí se utvářelo v rámci lužických vsí, byl určen i jejich poměrně sevřený hospodářský a společenský život. Lužickosrbští venkované byli vždy především zemědělci a vztah k rodné půdě ovlivnil i jejich náboženské cítění, které se stalo kvádrem nárožním a stěžejním článkem lužickosrbské *identity*. V souvislosti s jejich náboženským cítěním však nesmíme mínit pouze čas po christianizaci Lužice, nýbrž i v pohanských dobách bylo náboženství nedílnou součástí života. Později pro většinu lužickosrbských vsí mělo rozdělení na *evangelíky* a *katolíky* dokonce větší význam než jejich *etnická*, respektive *národní* příslušnost.²⁷⁰

V nejstarším období žilo srbské obyvatelstvo i mimo Lužici a uctívalo nejrůznější pohanská božstva. Příkladem může být svatyně bohyně Živy na místě pozdějšího hradu v Budyšíně či památné vrchy Bělobóh (něm. Bieleboh) a Čornobóh (Czorneboh) v Horní Lužici.²⁷¹ Určitou paralelu s přijetím křesťanství na území Čech respektive Velké Moravy tvoří cyrilometodějská tradice, jež se stala součástí víry lužickosrbského obyvatelstva. Ačkoliv neexistují prameny o tom, že by přímo tito soluštité věrozvěsti Lužici navštívili, přesto byly po staletí (dodnes viditelné) cyrilometodějské kříže rozesety po celém jejím území. Obecně však lze konstatovat, že křesťanství sem pronikalo v porovnání s okolními územími opožděně, což krom dalších faktorů výrazně ovlivňoval i specifický („luhovitý“) ráz krajiny. Rozhodujícím obdobím pro úplnou christianizaci Lužice bylo až 12. a 13. století, kdy počet kostelů notně narůstal ve městech²⁷² i na venkově²⁷³, a k roku 1346 již bylo v Horní Lužici na 210 kostelů.²⁷⁴ Pro rozšíření křesťanství však měly vždy značný význam i kláštery – nejvýrazněji se do christianizace Lužice zapsaly dva ženské cisterciácké kláštery Marijiny doř (založen 1238) a Marijina hvězda (1249). Zásadní se jejich role ukázala především při – výše podrobněji rozebrané – reformační změně, kdy pouze obce pod správou budyšínského

²⁷⁰ Viz KALETA, P.: *Češi o Lužických Srbech*, Praha 2006, str. 19.

²⁷¹ *Tamtéž*, str. 19. Srov. SCHUSTER-ŠEWC, H.: *Die beiden sorbischen Götterberge Czorneboh und Bieleboh – ein kulturhistorisches Phänomen der Oberlausitz*, *Lětopis, zešiwk 2*, 2000, str. 120-127.

²⁷² Nejdůležitějším městem Lužice byl již od 12. století Budyšín, ležící na důležité křižovatce obchodních cest z Lipska do Vratislavi a od Braniboru do Prahy. Také se počínaje rokem 1346 stal vůdčím městem svazu hornolužického Šestiměstí, založeného roku 1346 „pro potlačení loupeživého rytířstva“, do nějž vedle Budyšína patřila města Lubij, Zhořelec, Žitava, Kamenc a Kubáň. Viz KALETA, P.: *Češi o Lužických Srbech*, Praha 2006, str. 21. Srov. ČERNÝ, A.: *Lužice a Lužičtí Srbové*, Praha 1911, str. 40.

²⁷³ První venkovský kostel byl založen v Hodžiji již v roce 1076. Další např. – i v současnosti důležitých náboženských centrech – okolo roku 1225 v Chrósčicích, v roce 1225 ve Wojerecích nebo 1270 v Radworu. Viz KALETA, P.: *Češi o Lužických Srbech*, Praha 2006, str. 21. Srov. NOWAK-HORJANSKI, J.: *Wobrazy z cyrkwnskich stawiznow katolskich Serbow*, Budyšin 1920, str. 20-24.

²⁷⁴ Srov. FRINTA, A.: *Lužičtí Srbové a jejich písemnictví*, Praha 1955, str. 17.

děkanství a této dvojice klášterů setrvaly při katolictví oproti více jak 90% Srbům, kteří se v důsledku Lutherova „Koperníkovského obratu ve věrouce“ stali evangelíky.²⁷⁵

Srbové byli díky reformaci nejprve konfesně rozděleni na katolíky a evangelíky, k čemuž se v rámci ponapoleonského dělení v roce 1815 přidala též *cleavage* mezi Hornolužickými Srby katolickými, Hornolužickými Srby evangelickými a Dolnolužickými Srby evangelickými. Toto poměrně striktní rozdělení, které se zachovalo dodnes, mělo za následek zpomalení rozvoje *národního* lužickosrbského života, jakožto i v předcházející kapitole nastíněné obzvláštní zkomplikování v oblasti lužickosrbské literatury a pravopisu. Katolictví zůstalo téměř výhradně ve vsích nacházejících se v trojúhelníku mezi Budyšínem, Kamjencem a Kulowem, kterážto oblast se tak stala zásadním vůdčím nositelem *národních* snah Lužických Srbů. Na konci 19. století bychom pak v těchto osadách napočítali okolo 13 500 lužickosrbských katolíků, což představovalo přibližně jednu třináctinu všech Lužických Srbů.²⁷⁶ Porovnáme-li toto číslo z dříve uvedenými statistikami jakožto i dnes odhadovanými početními stavy, bezesporu si zaslouhuje naši pozornost, že počet katolických Srbů se od reformace po všechna staletí pohyboval v rozmezí mezi 10 000 až 20 000 osobami²⁷⁷ a všem germanizačním snahám navzdory dodnes kladou stěžejní důraz na své *jazykové, náboženské a kulturní sebe vědomí* – tedy vědomě si udržují a i na nové generace předávají lužickosrbskou *identitu*.

Některé rozdíly ve vývoji katolických a evangelických Lužických Srbů byly rozebrány již v předcházejících kapitolách. Stěžejní úlohu sehrál Lužický seminář v Praze, jenž od svého založení vychovával poměrně dostatek nábožensky a zároveň *národně* uvědomělých adeptů kněžského povolání, kteří se po svém návratu stali rozhodujícím elementem národního obrození v průběhu 19. století. Naproti tomu evangeličtí duchovní byli vychováváni výhradně v německém prostředí²⁷⁸ a silný germanizační vliv se projevoval i během jejich působení v převážně německém prostředí. Jak u duchovních tak i řadových věřících evangelického vyznání nebyl výjimečný sňatek s německým protějškem, což mělo ve většině případů za následek též

²⁷⁵ Výjimku z pravidla tvořila pouze obec Radwor, v níž byl v letech 1575-1675 sveden tuhý boj o víru. Ve výsledku byla jedinou obcí (!) v Sasku, která zůstala pod ochranou světských pánů, a přece setrvala při katolictví. Viz KALETA, P.: *Češi o Lužických Srbech*, Praha 2006, str. 22.

²⁷⁶ Viz výzkumy publikované Adolfem Černým ve *Světozoru*. Uvedeno dle *tamtéž*, str. 24.

²⁷⁷ Viz WALDE, M.: *Die Konstituierung der sorbischen katholischen Milieus*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 314. Srov. HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, str. 272.

²⁷⁸ Zejména v Lipsku, Frankfurtu nad Odrou, Halle, Vratislavi a Berlíně. Viz KALETA, P.: *Češi o Lužických Srbech*, Praha 2006, str. 24.

nepředání lužickosrbského *jazyka* a v důsledku i *povědomí* na jejich potomky. V případě lužickosrbských katolíků však toto nebylo možné. Vesničané důsledně dbali na to, aby i jejich potomek uzavíral sňatek pouze s katolickým Srbem či Srbkou. Obdobně i v případě v Čechách vychovávaných lužickosrbských kněží nepřišla kvůli celibátu otázka smíšeného manželství v potaz. I proto dokázali katoličtí Srbové mnohem lépe odolávat germanizaci a byli nejdůležitější hybnou silou lužickosrbských *národních* snah.²⁷⁹

Dalším důvodem výrazně větší míry a rychlosti *asimilace* evangelických Srbů s dominantně německým prostředím představovala příslušnost jejich obcí v Lužici ke třem církvím²⁸⁰, což mělo za následek ústup srbských kázání z kostelů. Obecnou tendencí, která je pozorovatelná u obyvatel lužickosrbského venkova od reformace až po dnešek, je jejich silné náboženské cítění, jež je však doprovázeno vědomím vzájemné *náboženské*, ale i *kulturní* odlišnosti. Víra byla i důležitým prvkem lužickosrbské inteligence, neboť ta pocházela v drtivé většině z kněžského katolického prostředí. Pocit odlišnosti pak mezi představiteli inteligence obé provenience nebyl tak značný jako mezi „řadovými věřícími“ na vesnicích. Již v souvislosti s *Maticí lužickosrbskou* jsme viděli, že oboustranná kooperace na rozvoji vědy a kultury byla též dobrá.²⁸¹

Tato spolupráce však byla násilně přerušena během nacistického režimu, jehož koncept *Volksgemeinschaft* nepřál a přímo bránil podobným aktivitám. Obdobně též i přes svou „snahu o ukázkovou menšinovou politiku“ komunistický režim čistě ve svých ideologických a praktických intencích nemohl přát mezináboženskému dialogu. Přesto však dochází v důsledku II. Vatikánského koncilu i k posunu chápání *ekumeny* mezi římskokatolickou církví a dalšími křesťanskými konfesemi. V případě katolické i evangelické Lužice znamenala pak takovéto znovuoobnovení vzájemné družby nejen vyhovění „ekumenickému duchu doby“ ze strany katolického duchovenstva, nýbrž i příležitost k *národnímu* dialogu. Počínaje rokem 1966 se vždy přibližně pětkrát do roka uskutečňovaly společné bohoslužby slavené střídavě v katolických a evangelických farnostech. Očekávané vzájemné sblížení však narazilo na svá úskalí. Hlavním motorem ekumenických setkání byl jezuita P. Stanisław Nawka. Dle jeho představ

²⁷⁹ Viz *tamtéž*, str. 25. Srov. WALDE, M.: *Die Konstituierung der sorbischen katholischen Milieus*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 312.

²⁸⁰ Bývalá saská Horní Lužice se stala součástí evangelické luterské církve v Sasku, bývalá pruská Horní Lužice byla přičleněna ke slezské zemské církvi a Dolní Lužice se stala součástí braniborské evangelické církve. Viz BOHÁČ, Z.: *Návštěva evangelické Lužice*, in: *tentýž*, *České země a Lužice*, Tišnov – Budyšín 1993, str. 132. Srov. KALETA, P.: *Češi o Lužických Srbech*, Praha 2006, str. 25.

²⁸¹ Viz *tamtéž*, str. 25.

spočíval hlavní úkol ekumenismu „v modlitbě za Dar Boží v podobě jednoty v církvi Kristově“. Dle protestantských účastníků bylo v pozdějších letech v rámci společných pobožností podáváno Tělo Kristovo a pravidelně vystavena monstrance. S poukazem na „jezuitskou rekatolizaci“ počala se od roku 1973 snižovat účast na ekumenických pobožnostech především z evangelické strany do té míry, že v podstatě byla navštěvována pouze katolickými Lužickými Srby. Od roku 1978 proto přenechali jezuité další vedení ekumenického dialogu Srbské pastorální pracovní skupině.²⁸²

Obdobné různice nerezonovaly pouze při společných setkáních, nýbrž i ve skutečnosti, že ani poslední překlad Nového zákona (z roku 1967) nebyl a nenabyl ekumenického charakteru. Právě rozdíly mezi hornolužickou a dolnolužickou srbštinou stejně jako odlišnou technikou překladu bylo zdůvodněno z obou stran, že pro společné překladatelské dílo neexistují dostatečné předpoklady.²⁸³ I když mezi evangelíky a katolíky panoval od poloviny dvacátého století konsensus v tom smyslu, že je nutné uchovat *národní lužickosrbské povědomí*, různily se opět jejich východiska ohledně stěžejní otázky této práce – co znamená a obnáší lužickosrbská *identita*. Z perspektivy lužickosrbských luteránů a protestantů je platná v tomto případě teorie, dle níž jedinec, který sice nehovoří srbsky, ale přesto jí do jisté míry rozumí a hlásí se ke svému slovanskému dědictví, zasluhuje, aby se označil a byl označen za Srba. Naproti tomu dle katolické koncepce lužickosrbské *identity* člověk je Lužickým Srbem pouze tehdy, pokud dokáže svůj *jazyk též aktivně používat*.²⁸⁴ V případě, že bychom se vrátili ke statistikám z úvodu této třetí části práce, jasně z nich vyplývá, jaké rozdílné *asimilační a per definitionem „neidentické“* důsledky mají tyto dva rozdílné přístupy k nazření *identity a sebe vědomí*.

Silnější chápání vlastní *identity* za strany katolických Srbů nebylo však pouze zapříčiněno důrazem na aktivní používání *jazyka*. Oproti evangelickým Srbům jistě sehrála svou roli ve prospěch katolického *sebe vědomí* i větší míra náboženské rozdílnosti oproti dominantně protestantskému okolnímu prostředí. Pro udržení a naopak posílení *vědomí své identity* na katolické Lužici sehrál zcela jednoznačně zásadní úlohu vznik silného katolického *milieu* v průběhu 19. století. V tomto smyslu nejen církve měla rozšiřovat a upevňovat náboženství, nýbrž i *katolické prostředí* v širším slova

²⁸² Viz KOWALCZYK, T.: *Die katholische Kirche und die Sorben 1919-1990*, Bautzen 1999, str. 159-162.

²⁸³ *Tamtéž*, str. 162-163.

²⁸⁴ Kowalczyk cituje v této souvislosti výsledky svého interview s P. Janem Malinkem z 31.7.1995. Viz *tamtéž*, str. 159. Obdobnou informaci jsem získal při interview s regionálním řečníkem *Domowiny* za župu „Michal Hórnik“ (centrum v Chrósćicích) Clemensem Škodou, Chrósćicy, 7.11.2009.

smyslu. Různorodé katolické spolky, vroucí lidová zbožnost, sakralizace určitých venkovských (vý)jevů, široké katolické rodiny nebo náboženstvím prodchnutá „rolnická romantika“ (konfessionelle Agrarromantik) – všechny tyto fenomény ovlivnily utváření *národní identity*. Tento vývoj neměl za následek ohrazení se pouze vůči liberálnímu státu, nýbrž též byl směřován proti omnipotenci německé katolické církevní hierarchie. Srbští katolíci totiž byli ze strany německých církevních úřadů marginalizováni a diskriminováni v míře nikoliv menší, než jakou zažívali evangeličtí Srbové v rámci svých zemských církví.²⁸⁵ Přesto však katoličtí Srbové neporušili celistvost ultramontánního katolicismu a podřídili se německé církevní hierarchii. V jejich *sebe pojetí* se však oproti německým souvěrcům specificky snoubí *náboženství* a *národ*. *Národnost* je chápána coby jedna z *náboženských* hodnota sama o sobě. Srbští katolíci nechápali sami sebe jako konzervativní a proti moderně se do sebe stahující, nýbrž vidí ve svém náboženství spíše nápravné hnutí (Korrekturbewegung) v bezbožném světě. V pozoruhodné míře tak dochází na katolické Lužici k vzájemnému překrytí *etnické* a *náboženské identity*.²⁸⁶

Pokud vyjdeme z těchto specifík katolického *milieu* 19. a první poloviny 20. století a porovnáme je se současnou situací, je možné zaregistrovat pozoruhodné množství kontinuity i podobnosti. Ani v rámci NDR plánovaně prosazovaný ateismus²⁸⁷ nemohl nic změnit na tom, že *náboženství* tvoří základ (zejména katolické) lužickosrbské *identity*. I když neexistují oficiální statistiky, odhaduje se, že současná míra religiozity u katolických Srbů se pohybuje mezi 70-80%.²⁸⁸ Tato čísla jsou zcela ojedinělá svou vysokou hodnotou, kterou není možné srovnávat ani s „tradičně katolickými zeměmi“ typu Polska nebo Irska. Dokazují však výše vyslovenou tezi o úzkém propojení a překrytí *náboženské* a *národní identity* – Lužický Srb, jenž by nechodil do kostela a

²⁸⁵ Katoličtí Srbové očekávali v roce 1921 při znovuzřízení míšeňského biskupství zlepšení svého postavení, ale opak byl pravdou a stal se i posléze realitou. Viz GRANDE, D. – FICKENSCHER D.: *Eine Kirche – zwei Völker. Deutsche, sorbische und lateinische Quellentexte und Beiträge zur Geschichte des Bistums Dresden-Meißen. Von der Wiedererrichtung 1921 bis 1929*, Bautzen-Leipzig 2003. Srov. Viz KOWALCZYK, T.: *Die katholische Kirche und die Sorben 1919-1990*, Bautzen 1999, str. 9-34.

²⁸⁶ WALDE, M.: *Die Konstituierung der sorbischen katholischen Milieus*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 313-314.

²⁸⁷ Jistou roli zde určitě sehrála i ona proklamovaná „ukázková národnostní politika“, takže proticírkevní opatření nedosáhla takové míry a prudkosti jako v jiných částech NDR respektive dalších socialistických satelitních státech. Na druhou stranu však totalitní režim ve svých důsledcích *per definitionem* znamenal vážné ohrožení pro *religiozitu* i *identitu* Lužických Srbů. Tyto okolnosti byly již podrobně rozembrány v kapitole 2.6.

²⁸⁸ Tyto i níže uvedené informace autor čerpá z interview s P. Tomaszem Dawidowským, jenž ač rodem Polák působí jako administrátor ve farnosti Ostro (Wotrow) od r. 2004. Rozhovor proběhl 31.11.2009.

nemluvil lužickou srbštinou, není takovéhoho označení hoden.²⁸⁹ I když byl v minulé kapitole věnované *jazyku* zdůrazněn význam *rodiny* a *školy* pro uchování jazyka, je nyní nutné doplnit k nim *kostel* coby místo, kde lužickosrbský jazyk měl a má dennodenně své nezastupitelné místo. „Katolický vesnický trojúhelník“ tak dnes zůstává jedinou oblastí, kde lužická srbština představuje běžný komunikační prostředek a právě nedělní bohoslužby jsou místem, kde se setkává celá vesnická pospolitost (vzhledem k míře religiozity to představuje tři čtvrtiny obce), a dochází tak k pravidelnému posílení *sounáležitosti*, potvrzení *identity* a rozvoji a podpoře *jazyka*.

Z provedených interview²⁹⁰ se též zdá, že religiozita nepředstavuje u Lužických Srbů pouze zformalizovanou tradici, nýbrž též hluboce prožívanou zbožnost. Míra i četnost zpovědí velké části návštěvníků lužickosrbských bohoslužeb je pro toto konstatování „vhodným barometrem“. Vesnický život je též úzce spjat s liturgickým kalendářem, a proto jsou časté pouti, procesí, slaví se vroucně jednotlivé svátky a hlavním tématem u nedělního rodinného oběda je, „co farář říkal v kázání“.²⁹¹ Katolické *milieu* však přesahuje rámec kostelních lavic a prostupuje též bohatý společenský a kulturní život četných spolků, jimž se budeme podrobněji věnovat níže. I přes dobré a vřelé fungování farního a pospolitého života představuje však v posledních desetiletích vážný problém nedostatek dorostu duchovních.²⁹² V minulosti to byli právě zpravidla kněží, kteří byli vůdčími osobnostmi nejen náboženského, nýbrž i kulturního v lužické srbštině vedeného života.²⁹³ Otázkou proto zůstává, pokud se vývoj s duchovními nezmění, zda nedojde

²⁸⁹ Srov. s výše zmíněným evangelickým *sebe pojetím*.

²⁹⁰ Zejména zde čerpám ze dvou obsáhlých již výše zmíněných rozhovorů s P. Tomaszem Dawidowským (31.11.2009) a řečníkem Domowiny Clemensem Škodou (7.11.2009). Nicméně jsem obdobné informace (oficiální statistiky bohužel nejsou k dispozici) sesbíral od dalších představitelů lužickosrbského veřejného života i při dřívějších návštěvách Lužice (např. s Bjarnatem Cyžem, jednatelem *Domowiny*).

²⁹¹ Vyjádření jednoho z interviewovaných. V této souvislosti je též vhodné zmínit, že Michałem Hórnikiem v roce 1863 založený časopis *Katolski Posol* vychází i dnes v nákladu 2 200 výtisků. Viz www.posol.de.

²⁹² Aktuální stav lužickosrbských katolických kněží je v současné chvíli na 12 duchovních, z nichž však v aktivní službě je pouze 9. I proto se P. Tomasz Dawidowski stal prvním lužickosrbským duchovním nesrbského původu. Srov. s početními stavy studentů Lužického semináře v Praze v průběhu 19. století, kdy zde studovalo až 30 adeptů kněžské služby. Nutné je též v této souvislosti si uvědomit, že v posledních několika staletích zůstává stav Lužických Srbů katolického vyznání v rozmezí mezi 10 000 až 20 000 osobami.

²⁹³ Nahlédneme-li do statistického přehledu lužickosrbských kulturních pracovníků z období od reformace do roku 1939, tak v Katolické oblasti Horní Lužice napočítáme 5 biskupů, 64 duchovních, 22 učitelů, pětici profesorů a několik dalších právníků a publicistů; v Evangelické oblasti saské Horní Lužice se za toto údobí kulturně angažovalo 51 duchovních, 24 učitelů a vedle dalších i po jednom malíři, švadleně a typografovi; Evangelická oblast pruské Lužice obohatila kulturní svět 17 duchovními, 4 učiteli, 2 rolníky a jedním novinářem, obchodníkem, chalupníkem, typografem, knihkupcem a filologem; a konečně v Evangelické dolní Lužici bylo za toto čtyřsetleté období 21 duchovních, 17 učitelů a krom dalších několika jednotlivců též 2 chalupníci a 3 chalupnice. Viz BOHÁČ, Z.: *Studie o původu lužickosrbských kulturních pracovníků*, in: tentýž, *České země a Lužice*, Tišnov 1993, str. 104-126.

výhledově k větší míře sekularizace a v tomto důsledku i oslabení lužickosrbské *identity*; nebo zda se kupř. nepozmění pastorální model, dojde k větší míře angažovanosti laiků, kteří v mnohém mohou dřívější roli duchovních zastoupit (což se reálně v rámci silného katolického *milieu* již dnes děje) či jim – méně početným – v pastorační službě smysluplně pomoci. Svatý Augustin na tuto neznámou dává moudrou odpověď víry: „*Si comprehendis, non est Deus.*“²⁹⁴

Pro tuto chvíli je tedy možné konstatovat, že *náboženská identita* hrála a hraje dalece větší roli v případě katolických Lužických Srbů, než je tomu tak u Lužických Srbů evangelického vyznání. Též nám z uvedeného vyplývá, že jejich rozdílný přístup k *pojetí* vlastního jazyka a víry hraje též fundamentální roli pro lužickosrbské *sebevědomí* a míru *asimilace* s německým prostředím. Poslední důležitý fundament „triády lužickosrbské identity“ – bez níž by celek lužickosrbské *identity* byl neúplným torzem – představuje *kultura*, na níž bude proto zejména upnuta pozornost v následující kapitole.

3.4. Kultura

„Vylétla z oblaků klece
stříbrná hejna ptačí,
veliké krůpěje v řece
jako hvězdy skáčí.

Ze stínu oblačných snětí
vypluli rybáři v bárce:
vynesla ze zászvěť
stříbrné starce.

Krajina obzoru nemá,
krajina oblačných ptáků,
tápe jen, šedá a němá,
po zázraku.“

Z této statistiky též vyplývá kvantitativně pozoruhodná skutečnost, že i přes relativně značně nižší počet katolických Lužických Srbů v poměru k evangelickým, pracovníků (i duchovních) věnujících se zde kulturní činnosti bylo zde ze všech oblastí nejvíce.

²⁹⁴ „*Kdybys to chápal, pak by to nebyl Bůh.*“ *Sermo* 52, 16: PL 38, 360.

„Zasluženy kroš lěpje tyje
hač namakany zloty.“²⁹⁶

Stejně jako *jazyk* znamená pro Lužické Srby nutný identifikační prvek jejich *sebe vědomí a odlišnosti* a *žitě náboženství* dává tomuto vyjádření svou hloubku a přesah, je i *kultura* oním artikulovaným a artikulačním pojátkem, díky kterému člověk o sobě může prohlásit „*jsem Lužický Srb*“. V našem stopování historického vývoje lužickosrbské *identity* jsme se již dotkli velkého „kulturního boomu“ během *národního* obrození v 19. století, kdy dochází k vitálnímu rozvoji lužickosrbské hudby, literatury, publicistiky a divadla.²⁹⁷ Jaká je podoba a míra *autenticity* této „vysoké kultury“ v současné Lužici, bude předmětem našeho zájmu v druhé části této kapitoly. Nyní se však zaměříme na *folklorní* element lidových srbských obyčejů, jenž přetrvává po staletí a i díky jeho *autentickému* vyjádření též v současnosti je jedním z nejvýraznějších nositelů a poskytovatelů lužickosrbské *identity, vzájemnosti a sounáležitosti*.

Zřejmě nejznámější tradicí, která na Lužici přetrvává po staletí a v posledních letech se těší vzrůstajícímu trendu jak z hledisku aktérů, tak i návštěvníků, jsou tzv. *velikonoční jízdy křížáků* (Osterreiten či Kreuzreiten, srbsky *křižerjo*). Nejde však o upomínku panevropských snah o „vytržení Kristova hrobu z rukou pohanů“, nýbrž o nejcharakterističtější prvek velikonočních slavností katolických Srbů. Protože jde o nejznámější „folklorní prvek lužického srbství“, v němž se paradigmaticky odráží úzké propojení tradice, náboženství a kultury, zaslouží si bezesporu bližší představení.

Tradice jízd křížáků má svůj původ pravděpodobně již v době pohanské, kdy účelem starodávného zvyku obcházení honů a kultovních míst bylo vymýtit zlé duchy a zabránit jejich proniknutí na obehité území. S christianizací dostal tento hluboce zakořeněný obyčej nový ráz i obsah. Kostel a náves nahradily pro objíždění pohanská kultem opředaná místa a průvod, jehož čelu vévodil kříž (proto křížáci – *křižerjo*) směřoval do

²⁹⁵ REYNEK, B.: sb. *Podzimní motýli*, in: tentýž, *Sebrané spisy*, Zlín 2009, str. 410.

²⁹⁶ „Zasloužený groš prospívá víc než nalezený zlaťák.“ Viz RADYSERB-WJELA, J. – HRABAL, M.: *Moudrost Lužických Srbů (Přistowa a přistowne hrónčka a wustowa hornjołužiskich Serbow)*, Praha 2007, str. 61.

²⁹⁷ Srov. KALETA, P.: *Češi o Lužických Srbech*, Praha 2006, str. 47-49.

polí vítat jarně probuzenou přírodu, prosit o požehnání pro úrodu a oslavit zmrtvýchvstalého Krista.²⁹⁸

Nejstarší zmínky o velikonočních křížáckých jízdách pocházejí z doby těsně před reformací Lužice, kdy je doloženo, že první jízda byla podniknuta mezi obcemi Kulow a Ralbicy v roce 1541.²⁹⁹ I když po proběhnutí reformaci – jež se v duchu *cuius regio, eius religio* rozprostřela nad téměř celou Lužicí a pouze městečko Kulow, část Budyšina a přibližně 90 vesnic zůstalo katolických – došlo k nátlaku světských pánů, aby tradice velikonočních jízd již dále nepokračovala. Je příznačné pro náš kontext silného lužickosrbského *povědomí*, že v četných oblastech narazily snahy na tuhý odpor. V Radworu – jediné vsi v Sasku, jež si přes protestantskou vrchnost zachovala katolický charakter³⁰⁰ – došlo dokonce v roce 1623 k otevřenému zápasu. *Křižerjo* se shromáždili na návsi a po obejetí polí a kostela sv. Kříže chtěli dle zvyku dojet i k farnímu kostelu. Vrata však byla z nařízení zemana uzavřena a bráněna ozbrojenými úředníky a hajnými. Křížákům se však podařilo proniknout do věže a halasem zvonů svolat celou ves. Radwořané i Radwořanky ozbrojení cepy a vidlemi nakonec vítězství oslavili žejdlíkem v místním (čti panském) pivovaře.³⁰¹ I přes obdobná úskalí a zákazy přetrvávala tradice velikonočních jízd i další staletí a od 19. století došlo k posunu jejich významu, kdy šlo nejen o manifestační výraz vyznání víry katolických Srbů, nýbrž i o projev *národního sebe vědomí*.³⁰²

V čase po pádu Berlínské zdi dochází místo obdobného úpadku této *křížácké* tradice naopak k jejímu rozvoji a posílení. Od druhé čtvrtiny 20. století jsou ustálené trasy a dvojice farností, které se vzájemně projížděje přes okolní vsi v procesích navštěvují.³⁰³ Abychom si mohli lépe představit konkrétní průběh takové *velikonoční jízdy*, přiblížíme si nyní počátek procesí v chróscické farnosti, jež zpravidla je co do počtu jezdců nejvíce zastoupená (300 v posledním roce). Účastníkem jízdy může být pouze muž starší

²⁹⁸ Viz BOHÁČ, Z.: *Velikonoční jízdy v Lužici*, in: tentýž, *České země a Lužice*, Tišnov 1993, str. 141.

²⁹⁹ Srov. www.osterreiten.de.

³⁰⁰ Srov. s předcházející kapitolou a pozn. 275.

³⁰¹ Takovouto poněkud slohem minulého režimu zabarvenou a marxistickému vidění poplatnou verzi uvádí ve svém příspěvku Boháč (článek byl psán v roce 1966 a doplněn 1993). Přesto se však dovoluji ji takto zde uvést, neb dobře dokumentuje míru *identifikace* obyvatel s jejich *kulturními* a *náboženskými* zvyky a tradicemi. V Radworu se nakonec prosadil zákaz křížáckých jízd teprve roku 1776. Obec však zůstala katolickou až do dnešních dnů. Viz BOHÁČ, Z.: *Velikonoční jízdy v Lužici*, in: tentýž, *České země a Lužice*, Tišnov 1993, str. 144. Srov. KRÁL, M.: *Stawizniskie powěsće z našich serbskich wsow*, Budyšin 1937, str. 53-85.

³⁰² Srov. BOHÁČ, Z.: *Velikonoční jízdy v Lužici*, in: tentýž, *České země a Lužice*, Tišnov 1993, str. 144-146.

³⁰³ Tento řád se definitivně ustálil v roce 1927, kdy se vzájemně navštěvují následující farnosti: Chróscicy – Klóštr Marijina Hwězda, Njebjelčicy – Wotrow, Ralbicy – Kulow, Bačoń – Radwor – Budyšin. Viz *tamtéž*, str. 146. Srov. <http://de.wikipedia.org/wiki/Osterreiten>.

patnácti let, jemuž tak připadá za povinnost již několik dní před velikonočními svátky řádně připravit koně³⁰⁴, které jsou pro tu příležitost svezeny z celého Německa i západní části Polska, a také patřičně ustrojit sebe. Křížák (*jěchar*) si zpravidla na sebe oblékne bílou košili s černou kravatou, jezdecké kalhoty, černý dlouhý tříčtvrteční kabát vzadu s rozparkem, vysoké černé jezdecké boty a navrch vysoký cylindr. V Chróscích se *křížáci* sjíždějí před hřbitovem, jenž obklopuje kostel. Po seřazení do dvojic, které má svou přesně danou hierarchii a řád³⁰⁵, vjedou na hřbitov, kde je očekává kněz a předá jim sošku a kříž. Po pokropení svčenou vodou začne zpívat první dvojice „*kěrluš*“ (velikonoční píseň) o zmrtvýchvstání a rozjede se. Postupně po pokropení svčenou vodou se přidávají další dvojice, takže ve výsledku jde o působivý *lužickosrbský*³⁰⁶ sborový zpěv z několika stovek mužských hrdel jedoucích na koních.³⁰⁷

Podíváme-li se pak na *křížáckou jízdu* proběhnuvší o posledních Velikonocích, v jasných číslech dokazuje, že skutečně lze hovořit u této staré tradice o nové vlně zájmu a její *revitalizaci*. Zatímco v roce 1907 se *křížerja* účastnilo 611 jezdců, v roce 1929 jejich počet meziválečně eskaloval na 857, aby naopak v roce 1974 vyjelo pouhých 487 *křížáků*. V přelomovém roce 1990 pak byl zaregistrován jejich nárůst na 1207 a o letošních Velikonocích (2009) jich bylo dopočítáno plných 1700.³⁰⁸

³⁰⁴ Průběh ustrojení koně má svůj zvláštní charakter, jenž stojí proto za podrobnější popsání: „Zpravidla již na Zelený čtvrtek jezdcí umyjí mydlínkovou vodou hřívku koně, aby žitně změkly. Na Velký pátek dopoledne pletou koňskou hřívku tímto způsobem: nařežou rovnou slámu zbavenou klásků nebo chmelové úponky na délku jednoho lokte. Potom na jednotlivé svazky slámy zaplétají prameny hřívky, navlhčené vodou. Při splétání hřívky postupuje se od hlavy, kde je nejkratší. Pramen hřívky, na palec tlustý, se položí na prostředek svazku slámy a otáčením se hřívka svine a konce slámy se přeloží přes sebe a zavází se tenkým provázkem. Pak je nejlépe, když hospodář s koňmi vyjede za prací ven, aby hřívka dobře proschla, protože lépe drží. Potom ještě křížáci musí prohlédnout, popřípadě vycídit sedlo, ohlávku a uzdu, které mají mosazné, kostěné, stříbrné nebo pozlacené ozdoby (hvězdičky, měsíčky, kolečka a křížek umístěný na pásce ohlavu mezi ušima). K ohlavám se v minulosti přivěšovaly bílé papírové růžičky, kdežto dnes se koně zdobí čerstvými zelenými haluzemi a kvítím.“ BOHÁČ, Z.: *Velikonoční jízdy v Lužici*, in: tentýž, *České země a Lužice*, Tišnov 1993, str. 148.

³⁰⁵ V čele chróscického procesí se vezou od konce 18. století čtyři korouhve, které nesou potomci bývalých klášterních (nedaleký klášter Marijina Hvězda) svobodníků (*wičežni burja*). Třetí dvojici tvoří zvoník a pokladník kostela (*kěbětarjo*), kteří nesou sošku zmrtvýchvstalého Krista (*horjestače*) a kříž (*boža martra*). Dále jsou křížáci v pořadí: další příslušníci rodin čtyř privilegovaných „*wičazů*“ (vítězové neboli klášterní leníci, něm. *Lehnleute*), ostatní chróscičtí sedláci a pak sedláci z ostatních vesnic – nejdříve ty, které leží na východ, pak na jih, na západ a na sever. Viz, *tamtéž*, str. 150.

³⁰⁶ Velikonoční písně jsou zpívány výhradně v (horno)lužické srbštině. Výjimku tvoří pouze kulowská farnost, v níž bydlí řada Němců, a proto vždy *křížáci* z tohoto městečka zpívají jako jediní i v němčině (z průvodu tvoří přibližně třetinu účastníků, zbytek je tvořen Srby z vesnic). Viz *tamtéž*, str. 149. Nově se na sklonku 90. let obnovil tento starý velikonoční zvyk u Lübbenau (Lubnjow) v evangelické Dolní Lužici. Srov. <http://de.wikipedia.org/wiki/Osterreiten>.

³⁰⁷ Více o velikonočních jízdách viz SCHORCH, M.: *Rituelle und symbolische Inszenierung von Zugehörigkeit. Das sorbische Osterreiten in der Oberlausitz*, in: HERBERT, W. (edd.): *Theatralisierung der Gesellschaft. Band 1: Soziologische Theorie und Zeitdiagnose*, Wiesbaden 2009, str. 331-354. Srov. FRENCL, A.: *Osterreiten*, Bautzen 2005.

³⁰⁸ Viz BOHÁČ, Z.: *Velikonoční jízdy v Lužici*, in: tentýž, *České země a Lužice*, Tišnov 1993, str. 147. Srov. <http://de.wikipedia.org/wiki/Osterreiten>.

Náboženská a kulturní událost se též těší nebývalému zájmu nejen ze strany ostatních Lužických Srbů, nýbrž i německých a zahraničních návštěvníků – letos přišlo shlédnout lužickosrbské jezdce zpívající *kěrluše* na koních více jak 35 000 zvědavců, což znamená nárůst více jak o pět tisíc oproti předcházejícímu roku.³⁰⁹

V podrobném rozebrání tohoto prastarého zvyku, jenž namísto zapomnění prožívá naopak v současnosti nebývalý rozmach, tak můžeme pozorovat *autentickou* tendenci, jež rozhodně brzkému vymizení lužickosrbského *povědomí* nenapovídá. U Lužických Srbů se však nesetkáme během roku pouze s tímto obyčejem, nýbrž v lednu se dodržuje „*ptačí kwas*“ (ptačí svatba), k Velikonocům patří vedle *křížerja* též zdobení kraslic a koulení vajíček, na Štědrý den nosí dárky „*rumpodich*“, někde „*Bože džěčo*“. Mezi osobité projevy lužickosrbské *kultury* patří i lidové kroje, které však dnes běžně nosí již jen starší venkovské ženy. Na druhou stranu se v něm opět přízračně odráží konfesijní rozdíl mezi hornolužickými a dolnolužickými Srby. Obdobně jako v případě *jazyka* byl jejich kroj pro katolíky vyjádřením *národního sebe vědomí*. Vedle toho však byl i vyjádřením *náboženské* dimenze jedince, neboť byl nutnou součástí každé religiózní slavnosti jakožto i středobodu lužickosrbské „svátkové kultury“ (Festkultur) – tradiční svatby. V tomto smyslu pak, pokud žena odložila svůj kroj, znamenalo to vzdání se nejen *etnické* příslušnosti, nýbrž i *náboženské*.³¹⁰ S tímto katolickým nazřením antagonisticky koresponduje evangelický přístup, který opět neviděl v krojích nutné vyjádření vlastní specifické *identity*, a proto již prakticky během 19. století po něm nebylo stopy.³¹¹ Jistě zde nemalou roli hrála opět jednota víry s okolními Němci, a tím byl nutně zatlučen další z hřebů do rakve vlastního *sebe vědomí*.

Pokud však dnes hovoříme o lužickosrbské kultuře, nejsou tím míněny pouze tradice a zvyky, které jsou širší veřejnosti prezentované v rámci folklórních festivalů. Nebezpečí nastoupené cesty, kdy by byla kultura „ukázkové menšiny“ pouze „zfolklorizována“ a bez státních subvencí by nebyla možná její skutečná životaschopnost, by pak měla fatální vyústění i z perspektivy dlouhodobého a perspektivního udržení *identity*. Z Taylorovské perspektivy by se pak jednalo o *uznání* neoprávdové *authenticity* a jako takové by postrádalo reálný základ a opodstatnění.

Naštěstí však lužickosrbská kultura neznamena pouze křížáky, lidové kroje na ženách staršího data narození a zvyky o významných liturgických svátcích. Obzvláště pro

³⁰⁹ <http://www.sorben.org/themen/veranstaltungen/osterreiten/>.

³¹⁰ WALDE, M.: *Die Konstituierung der sorbischen katholischen Milieus*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 312-313.

³¹¹ Srov. KALETA, P.: *Češi o Lužických Srbech*, Praha 2006, str. 24.

nejmladší generaci je důležité, že v lužickosrbském kontextu též živelně rezonuje moderní umění – malířství, krásná literatura a vážná i populární hudba. Zejména rockové kapely a „ethnojazz pod wliwom serbskich temow“ se těší v současné vzrůstající oblibě.³¹² Určitě tato kulturní báze fungující bez přímé stání rozpočtové podpory je *dobrym* indikátorem pro to, že lužickosrbské *sebe vědomí* se nově utváří i pod vlivem a na vlně *moderny* a neuchovává si svou jedinečnost a *identitu* pouze na základě ohrazení se vůči vnějším vlivům.

Na druhou stranu významnou část lužickosrbské kultury tvoří z veřejných rozpočtů podpořené instituce. Již dříve v souvislosti s financováním ze strany *Zatožby za serbski lud* byly zmíněny ty nejzásadnější. Více jak čtvrtinu rozpočtu *Zatožby* dostává pro svůj provoz *Serbski ludowy ansambl* (SLA). Šíře jeho bohatého repertoáru zahrnuje chór, balet a orchestr, jež vycházejí z „*autentických*“ domácích zdrojů. Vedle dětských programů (baletní pohádky), srbské umělecké hudby a oratorií jakožto i inscenování onoho výše zmíněného „ptačihó kwasu“ se SLA věnuje také stále víc a více moderním scénickým ztvárněním (ať už se jedná o novátorské variace na Dvořákovy *Slovanské tance* či Scherlocka Holmese a Dr. Watsona v tradičním hávu a srbských intencích). SLA funguje fakticky jako „kulturní velvyslanec“ Lužických Srbů na Lužici ale zejména v Evropě. Úhrnem zahrnuje do svých řad více jak 100 účinkujících a spolupracovníků a během roku zpravidla realizuje přes 200 vystoupení, představení a inscenací. Souboru však bývá namnoze vyčítáno³¹³, že si z rozpočtu *Zatožby* ukrajuje příliš velký díl, ačkoli po většinu času se nachází daleko od území Lužice, jsa účasten povětšinou na různých zahraničních folklórních festivalech. Z jiného úhlu viděno je však nutné si uvědomit, že se jedná o jediné umělecké těleso, v němž mohou lužickosrbské umělci najít *profesionální* angažmá a sláva „Slávy dcery Lužice“ je tímto způsobem šířena i v mezinárodním kontextu.³¹⁴

Další již jmenovanou a *Zatožbou* podpořenou kulturní institucí je *Němsko-Serbske ludowe dźiwadło*. I zde platí, že se jedná o jediné profesionální divadlo, v jehož rámci probíhají srbsky mluvené inscenace především ve formě činoherní a loutkové. Jeho domovskou scénu představuje vlastní divadelní budova v Budyšině, nicméně se svým

³¹² Nejen v srbských luzích a hájích tak hrají takové lužickosrbské uskupení jako „Blind Judgement“ či „Crying Blue“ (obě rocková hudební tělesa) či ethnojazzová skupina „Conny Island“. O aktuálním dění mezi Lužickými Srby a o Lužických Srbech je možné se interaktivně dočíst ve fóru www.interserb.de. Informační paleta nejčerstvějšího (a stále se obnovujícího data) zahrnuje témata od kultury v nejširším slova smyslu přes Svaz srbských studentů (Zwajzk serbskich studowacich) až po tematiku spojenou s náboženstvím, politikou a česko-lužickými vztahy.

³¹³ Opět zde vycházím z vlastních interview provedených na Lužici v letech 2007-2009.

³¹⁴ Více na podrobných stránkách <http://sne-bautzen.de>.

repertoárem vystupuje při nejrůznějších kulturních příležitostech v lužickosrbské sídelní oblasti jak v Horní tak i Dolní Lužici.³¹⁵ Nejen divadelně hudební tělesa jsou však peněžně *Založbou* zaštitěna, nýbrž i Srbská muzea v Chotěbuzi a Budyšíně, jež se soustřeďují nikolivěk pouze na *předměty* a náměty z lužickosrbské historie, nýbrž i *zpředměňují* výstavy současných srbských umělců malířského i sochajícího stříhu.³¹⁶ *Nakladatelství Domowina* pak ve své vydavatelské činnosti se snaží nejen vydat řadu odborných publikací *Serbskeho institutu*, avšak do svého publikačního kánonu zařazuje též krásnou literaturu lužickosrbské provenience, stejně jako i překlady z cizojazyčné literatury – Stopařovo průvodcem galaxií (*Pučnikem po galaksiji*) počínaje a Pannou, která nechtěla do postele (*Die Jungfrau, die nicht ins Bett wollte*)³¹⁷ konče. Ačkoli počet knižních publikací dosahuje pouze několika desítek za rok, přesto však jde o výraznou podporu pro zaktuálnění *jazyka*, jemuž se tím pádem v literární podobě dostává též kodifikace. Navrch jsou vydávána pod záštitou *Nakladatelství* též hornolužické (*Serbske nowiny*) a dolnolužické (*Nowy Casnik*) novinové deníky, respektive kulturní měsíčník *Rozhlad*.³¹⁸ Projekty srbské *kulturní* provenience, které jsou financovány z peněz *Založby* (čti ze spolkového, saského a braniborského rozpočtu) byly též zmíněny v úvodní kapitole (3.1.). Na závěr budiž pak zmíněna *cena*, jež je pojmenována po lužickosrbském „literárním bardovi“, básníkovi, dramatikovi a (jak jinak) katolickém knězi Jakubu Bart-Čišinskému.³¹⁹ V předvečer výročí jeho úmrtí (15.10.) je jí jednou za dva roky obdarována osoba, jež se obzvláště zasadila o rozkvět lužickosrbské kultury,

³¹⁵ Více viz www.theater-bautzen.de.

³¹⁶ Viz <http://www.museum.sorben.com> a www.wendisches-museum.de.

³¹⁷ Sbírku lužickosrbských pohádek nově převyprávěl a do němčiny přeložil nestor lužickosrbské literatury Jurij Brězan (viz kapitola 3.2.).

³¹⁸ Viz www.domowina-verlag.de. Srov. www.nowycasnik.de, www.serbske-nowiny.de a www.rozhlad.de.

³¹⁹ V jeho životě se paradigmaticky naplňuje obraz přerodu lužickosrbských dějin ze století devatenáctého do dvacátého. Jakub Bart-Čišinski vystudoval teologii na *Lužickém semináři* v Praze a po jeho dokončení přesídlil coby kaplan na Lužici. Zde se však dostal do ostrého sporu s nadřízenými (viz v kapitole 3.3. zmíněné spory s německou církevní hierarchií), a proto se mohl stát farářem až po 18 letech, aby pak působil výhradně v německých farnostech (Drážďany, Chemnitz, Radeberg). Díky brzkému odchodu do důchodu se však mohl vrátit na Lužici a dožít zde posledních 5 let svého života (zemřel 1909 v Pančicy-Kukowě, pochován v Ostru). Nejenže Bart-Čišinski psal své četné básnické sbírky výhradně v hornolužické srbsčině, jakožto i vůbec první srbské drama (*Na Hrodzišću*, 1880), ale překládal do svého rodného jazyka mj. i díla Vrchlického, Kollára a Mickiewicze. Na jedné straně byl silně národně orientován, což mu mnohými – včetně Lužických Srbů – bylo vyčítáno. Z druhé stránky se však dostal též do rozkolu s mladosrbským hnutím, což rezonovalo tíživě i v jeho tvorbě. Viz http://cs.wikipedia.org/wiki/Jakub_Bart-%C4%86i%C5%A1inski. Srov. ČERNÝ, A.: *Lužice a Lužičtí Srbové*, Praha 1911, str. 116-118, 135-137.

umění a/nebo vědy.³²⁰ Symbolicky se tak snoubí odkaz minulosti pro dnešní dny a rekontextualizace současnosti v rámci historie.

Jaké *ocenění* však přisoudit *roli* současné lužickosrbské *kultury* – potažmo *identity* – v celkovém pohledu, to bude zodpovězeno teprve v závěrečné kapitole, kdy dojde k jejímu plnému – nikoliv jako doposaváde pouze dílčímu – nazření prizmatem Taylorovy teorie a terminologie.

3.5. Současný stav česko-lužickosrbských vztahů

„Větrnou růži pavouk mi přede
nad čelem, mapu čí domoviny?
U nohou kotě do tlapyky šedé
lupeny loví, stíhá jich stíny.

V topole holém hřadují straky,
lupeny spadly do aster keře.
Větrů a slunce přízrak křivolaký
s šepotem sahá na dveře.“

B. Reynek: *Větrnou růži...*³²¹

„Rjeňša je korčmarka,
lěpše je piwko.“³²²

Než však přistoupíme k závěrečnému zodpovězení otázek, sumírujícímu pohledu a vyslovení tezí a výhledu do budoucnu – to vše týkající se lužickosrbské identity, pohlédneme ještě na okamžik pod pokličku současného vztahu mezi ČR a Lužicí. Jak již jsme v rámci dějinného přehledu se seznámili, Čechy pojil s Lužicí až do časů třicetileté války více jak 300 let jeden státní celek. Lužickosrbské *národní* obrození díky svým vůdčím osobnostem – v drtivé většině katolickým duchovním, kteří studovali na

³²⁰ Honorována je částkou 7,500 € a předává se pravidelně od r. 1995. Dosavadními laureáty jsou – jak již její statut napovídá – především umělci, duchovní, spisovatelé a vědci. Doposaváde všichni ocenění byli lužickosrbského původu. Viz <http://www.stiftung.sorben.com/index.php?main=nemsce,cisinskitrager>.

³²¹ REYNEK, B.: sb. *Podzimní motýli*, in: tentýž, *Sebrané spisy*, Zlín 2009, str. 414.

³²² „Čím hezčí hospodská, tím lepší pivo.“ Viz RADYSERB-WJELA, J. – HRABAL, M.: *Moudrost Lužických Srbů (Přisłowa a přisłowne hrónčka a wusłowa hornjołužiskich Serbow)*, Praha 2007, str. 29.

Lužickém semináři v Praze, jenž v údobí mezi léty 1727-1921 navštívilo úhrnem 428 studentů lužickosrbské národnosti³²³ – bylo fundamentálně propojeno s českou obrodou národa a díky specifické mezinárodní situaci po obou světových válkách byla několikrát vážně vznesena otázka opětovného připojení Lužice k nově vzniknuvšímu, respektive obnovivšímu se, Československu. Nakonec jediným reálným propojením, jež mezi oběma zeměmi vzniklo, se stal symbolický most mezi Prahou a Budyšínem ztělesněný existencí *Společnosti přátel Lužice* (SPL).³²⁴ Ta byla založena již roku 1907 českými a lužickosrbskými studenty jako *Łužiskoserbske towarzstwo „Adolf Černý“*³²⁵ w Praze a po čas První republiky bohatě rozvíjela četné vzájemné kulturní styky.³²⁶ Během nacistické okupace však byli její vůdčí členové popraveni a činnost spolku zakázána. Po konci *druhé* světové války však společnost chytila doslova „*druhou* mízu“, neboť v krátkosti vystoupala její členská základna až do závratné výše více jak 10 000 členů (!). Nicméně po únorovém převratu byl chod společnosti omezen, aby v roce 1955 přešel pod Společnost Národního muzea jako její sekce.³²⁷ I když bylo během komunistického údobí umožněno fungování československo-lužickosrbských vztahů, dělo se pod taktovkou socialistické doktríny obou režimů a jako takové tendovalo spíše k „povolenému folklóru“ než k *autentické* sociálně kulturní výměně.³²⁸

Nicméně po sametovém převratu dochází k obnově SPL, kteráž od roku 1993 se též stává přidruženou organizací *Domowiny*, a *ipso facto* domovinou znovu obnovených česko-lužických styků. I když je v současnosti stav členů SPL více jak pětasedmdesátkrát nižší než z časů po 2.sv.v. (130 řádně zaregistrovaných), přesto však představuje médium, díky němuž je možné uspořádat společné schůze, přednášky, autorská čtení, kursy lužické srbštiny, jakožto i výuku češtiny pro německé občany lužickosrbské *národnosti*, dále též divadelní a kinematografická představení či podpořit

³²³ BOHÁČ, Z.: *Studie o původu lužickosrbských kulturních pracovníků*, in: tentýž, *České země a Lužice*, Tišnov 1993, str. 104.

³²⁴ Viz sborník ČERNÝ, M. – KALETA, P. (edd.): *Stoletý most mezi Prahou a Budyšínem. Společnost přátel Lužice (1907-2007)*, Praha 2008.

³²⁵ Vznikla na počest prvního českého „vyprofilovaného“ sorabisty, básníka a překladatele Adolfa Černého. Více viz KALETA, P.: *Češi o Lužických Srbech. Český vědecký, publicistický a umělecký zájem o Lužické Srby v 19. století a sorabistické dílo Adolfa Černého*, Praha 2006.

³²⁶ Viz LEDVINA, P.: *Přehledné dějiny Společnosti přátel Lužice v letech 1907-1939*, in: ČERNÝ, M. – KALETA, P. (edd.): *Stoletý most mezi Prahou a Budyšínem. Společnost přátel Lužice (1907-2007)*, Praha 2008, str. 15-56.

³²⁷ Viz www.luzice.cz.

³²⁸ Srov. s HANKOVEC, V.: *Lužičtí Srbové v česko-německých vztazích s přihlédnutím k vývoji po druhé světové válce*. Výzkumný projekt RM 01/15/05 MZV ČR, Praha 2005/6.

vzájemnou turistiku.³²⁹ SPL vydává též pravidelně *Česko-lužický věstník*, jenž představuje v současné době jediný tištěný prostředek mimo Lužici věnující se lužickosrbské tematice, a jako takový je „zaměřen na literaturu, kulturu a dějiny Lužických Srbů s cílem podporovat jejich úsilí o zachování kulturní a etnické identity a mateřského jazyka“.³³⁰ SPL je sice limitovaná finančně³³¹, ale přesto po jejím nuceném vystěhování z budovy (příbřežního) *Lužického semináře* během povodní v roce 2002 se jí podařilo uzavřít po vleklých jednáních s MŠMT³³² k 1.3.2009 smlouvu o pronájmu části prostor na dobu osmi let. V uplynulých měsících je v prostorách znovu postupně instalována svým rozsahem ojedinělá a povodní poničená *Horníkova lužickosrbská knihovna*³³³ a zahájen jest též provoz přednáškový, výstavní a družební³³⁴, kdy se opět propojuje *genius loci* historie a současnosti.

Z perspektivy česko-lužických vztahů na oficiální (mezistátní) úrovni je podstatné, že Lužickým Srbům je přiznán status *krajanů*. Mimo jiné to tak českým úřadům umožňuje poskytovat této slovanské menšině v SRN pomoc nebo vysílat do oblasti učitele. Prakticky se tato činnost odrazila tak, že od roku 2005 působí na Lužici českou vládou vyslaná učitelka češtiny³³⁵ a časté jsou návštěvy u Lužických Srbů ze strany českého generálního konzula v Drážďanech a Velvyslance ČR v Německu, jakožto i členy senátní komise pro krajanů³³⁶, jež se též krom jiného výrazně zasadila o pronájem prostor pro SPL v Lužickém semináři. Českým veřejným prostorem též protestně – leč bezúspěšně – zarezovalo zrušení druhého stupně lužickosrbské školy typu A

³²⁹ Viz stanovy SPL coby občanského sdružení schválené na valné hromadě z 21.2.2009. Dostupné plné znění na www.luzice.cz.

³³⁰ Vychází dvanáctkrát do roka (v nákladu 300 kusů) a okrajově se věnuje též jiným slovanským národům a evropským etnickým menšinám. Viz www.luzice.cz.

³³¹ Hlavní část zdrojů tohoto *občanského sdružení* je tvořena členskými příspěvky jeho členů a z dobrovolných darů a odkazů. Zčásti však přispívá též Ministerstvo kultury ČR, Ministerstvo zahraničních věcí ČR, Česko-německý fond budoucnosti a Magistrát hl. města Prahy. Viz *tamtéž*.

³³² MŠMT, tedy ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy reprezentované v čase uzavření smlouvy o výpůjčce (ovšemže za tržní nájem) Mgr. Ondřejem Liškou.

³³³ Jde o největší sbírku „sorabik“ (lužickosrbské a související literatury) mimo území Lužice, jejichž datace počíná v podstatě založením Lužického semináře (1728). Vzácného obohacení knižnímu fondu se ale dostalo také kupř. odkazem velké a cenné knihovny známého univerzitního profesora Bernarda Bolzana (během svého působení coby univerzitní kazatel u Nejsvětějšího Salvátora v Praze v letech 1805-1819 výrazně ovlivnil českou – a potažmo i lužickosrbskou – inteligenci během *národního obrození*). Jednalo se o knihovnu seminární, která obsahovala široké spektrum knih bez jazykového rozlišení. Viz www.luzice.cz. Srov. http://cs.wikipedia.org/wiki/Bernard_Bolzano a SEIDLEROVÁ, I. *Sociální a politické názory B. Bolzana*. Praha 1963.

³³⁴ Příkladem pro to může být na podzim tohoto roku (2009) uspořádaná konference ke 100. výročí úmrtí Jakuba Bart-Čišinského (srov. s pozn. 319), jež se uskutečnila již v nových prostorách.

³³⁵ Konkrétně jde o Janu Stillerovou, jež působí zejména na gymnáziu v Budyšině.

³³⁶ Uvedeno dle informací získaných z autorova osobního interview s generálním konzulem v Drážďanech Tomášem Podivínským, 21.6.2007.

v Chrósčicích (září 2003)³³⁷. V roce 2007 však byla již úspěšnější petice „*Solidarity s ohroženou srbskou jazykovou a kulturní krajinou*“, jíž podpořilo několik stovek významných osobností evropského kulturního a veřejného života, z nichž signifikantní část tvořili i čeští signatáři.³³⁸ Původní plány zkrácení rozpočtu *Založby za serbski lud* tak byly ze stran Saska, Braniborska i Spolku přehodnoceny a původní výše státní dotace byla i během uplynulých dvou let nezměněná.

Udržovat styky s Lužickými Srby a šířit povědomí o tomto „nejmenším slovanském“ *národě* není však bezprostředně nutné pouze skrze SPL či díky státní – ať již ze strany ČR nebo SRN – podpoře z veřejných rozpočtů. Konkrétním příkladem budiž účinkování českého (ne)kulturního občanského sdružení s případným názvem *Nepřijatelní*. V letošním roce (ve spolupráci s *Domowinou*) jejich divadelní soubor realizoval představení nazvané „*Čarodějův učeň*“, jež v podobě *moderního hororu* volně zpracovává starou lužickou legendu o chlapci *Krabatovi*. Představení bylo nastudováno zčásti v češtině a zčásti v lužické srbštině a uvedeno bylo jak v Praze tak i na několika místech v Lužici.³³⁹ Česko-lužická (inter)akce však nemusí vždy probíhat pouze v takovýchto „hororových“ konturách. Ze strany Lužických Srbů existuje i dnes živý zájem o český jazyk a v současnosti probíhají vedle výuky češtiny na gymnáziu v Budyšíně též její kursy pro veřejnost v *Rěčnem centru WITAJ*.³⁴⁰ I když oproti času fungování *Lužického semináře* neexistují dnes oficiálně vypsaná stipendia pro srbské studenty zamýšlející studovat v Čechách, přesto si jednotlivci³⁴¹ vybírají Prahu a další česká města coby místa svých (povětšinou) výměnných studií, neboť pro Lužického Srba není problém si osvojit během jednoho měsíce (!) slušné znalosti jazyka českého.³⁴²

³³⁷ I přes otevřený dopis členů koordinační rady projektu Lužice a Evropská unie (více o něm viz <http://www.dts.cz/cgi-bin/dts/dts.fcgi?stranka=3&kategorie=9>) adresovaný saskému ministerstvu v Drážďanech (10.7.2003), jehož obsahem byl návrh spolupráce na získání prostředků pro Lužické Srby ze strany ČR a EU, byl druhý stupeň chrósčické školy uzavřen. Nic na tom nezměnila ani řada demonstrací proběhnuvších v Praze i Drážďanech. Srov. s HANKOVEC, V.: *Lužičtí Srbové v česko-německých vztazích s přihlédnutím k vývoji po druhé světové válce*. Výzkumný projekt RM 01/15/05 MZV ČR, Praha 2005/6, str. 31.

³³⁸ Krom jiných Richard Falbr a Libor Rouček coby členové Evropského parlamentu, etnolog Leoš Šatava, spisovatelé Ludvík Vaculík, Jiří Žáček, Eva Kanturková, Jan Bauer (z Vodňan) a řada dalších.

³³⁹ Viz <http://www.neprijatelní.cz/index.php>. Srov. se zpravením na www.interserb.de.

³⁴⁰ V rámci *Domowiny* je dnes nabídka měsíčních kursů češtiny (cena jen 10€, současný lektor Pavel Šlechta). Viz <http://www.interserb.de/viewtopic.php?f=147&t=1657&sid=6c97e944e3be576d7fc57e48124f7572>.

³⁴¹ Autor sám se seznámil přibližně s deseti. Přesné statistiky však neexistují.

³⁴² Již v souvislosti s jazykem bylo zmíněno, že v lužické srbštině přetrvávají novotvary, jež z češtiny vymizely již během 16. století (duál, aorist, imperfektum). Ale i když je slovní zásoba ve značné míře ovlivněna němčinou (spiegel = špihel, schule = šula), obsahuje též velké množství výrazů shodných s jazykem českým – ať už jde o obecně slovanské výrazivo (woda, wjes) či o slova převzatá z češtiny

V opačném gardu též pro českého mluvčího není vážným problémem dorozumět se s lužickosrbským protějškem, neb (obzvláště horno)lužická srbština stojí z perspektivy srozumitelnosti někde na pomezí mezi slovenštinou a polštinou. Vedle jazykové blízkosti nás však pojí s Lužicí dlouhá staletí společné historie i živého vzájemného zájmu. Lužice se dnes stává i z perspektivy turistického ruchu v rámci Německa atraktivní oblastí, kde *zvlněný* ráz krajiny vymykající se jinak rovinatému povrchu (bývalého) východního Německa udává symbolicky i *hlubší* a *vyšší* rozměr místní *kulturní* oblasti. Její specifika byla výše již snad dostatečně rozebrána a nastíněna. A tak pro „našince“ může být vskutku obohacující návštěva kraje, ve kterém je možné se setkat s mírou uchovaných a žitých tradic a zvyků, jakožto i s *vědomím* vlastní specifičnosti a přesahu pro *komunitu* v míře *authenticity*, jež v rámci ČR v současné době v podstatě nemá obdoby.

Vykročením na půdu této terminologie se však opět dostáváme do Taylorova teoretického rámce, k jehož finálnímu propojení dojde v závěrečné kapitole. Nuže, s *vědomím* česko-lužické blízkosti a propojenosti a také teze, že „*lidé, nikoli kultury spolu hovoří*“³⁴³, přikročme nyní k závěrečnému účtování, (ne)potvrzení tezí, analýze současného stavu lužickosrbské *identity*, nastínění možné léčebné kúry určitých *neduhů*, jakožto i k výhledu do budoucna.

3.6. *Quo vadis*, lužickosrbská identito

„Zarůstají stezky mládí,
pod zrny se sklání tráva,
vzpomínka ji vděčně hladí,
stezku sotva rozeznává.

Stezky mládí zarůstají.
Ve spadlých listech štěstí
šustí smrti hranostaji,

(časopis, hudžba). Zajímavostí pak jsou odlišné koncovky ženských příjmení: *-ec/-ic* je užíváno u chlapců, dívek a svobodných žen (Pawlikec, Šoćíc) a příjmení provdaných končí na *-owa/-ina* (Nowakowa, Bejmina). Srov. s koncovkami jmen kupř. v gruzínštině, kdy *-dze* označovalo syna/muže a *-shvili* dceru/ženu (v současnosti se však mezi nimi toliko nerozlišuje). Viz RADYSERB-WJELA, J. – HRABAL, M.: *Moudrost Lužických Srbů*, Praha 2007, str. 102-103. Srov. http://en.wikipedia.org/wiki/Georgian_language.

³⁴³ Viz KRAMER, D.: *Menschen, nicht Kulturen reden miteinander. Dialogforen und Kulturprozesse*, in: PECH, E. – SCHOLZE, D.: *Zwischen Zwang und Beistand*, Dresden 2003, str. 249-262.

příchod jinovatky věští.

Bílí hranostaji věští
blízké jinovatky krásu,
lunu v lůně ratolestí
neuchvatitelných jasů.

Luny lesk se stáčí k ráji
Pěšinami, jež se úží,
útlé jako hranostaji,
s šípky v jíní místo růží.³⁴⁴

B. Reynek: *Stezky mládí*

„Bóh sebi njeda do njebjes nutř hladać,
to Babylonski tórm wučí.“³⁴⁵

Po dle možností zevrubném představení historického utváření a současné role a podoby lužickosrbské *identity* docházíme nyní k jejímu plnému zasazení do terminologického a teoretického rámce tak, jak byl v Taylorových intencích představen v první části práce. Doposaváde rezonovaly Taylorovské pojmy i metodologické nazření v průběhu i na závěr jednotlivých kapitol. Nyní se však ocitáme již v bodu, kdy propojení *teorie identity* a *identity reality* by nám mělo umožnit dobrat se blíže k odpovědi na Sienkiewiczovu otázku z názvu této kapitoly. Vědět, *kam kráčím*, znamená znát a mít i vlastní *sebe vědomí*.

Dosavadní dosti podrobné představení jak dějin, tak i současnosti mělo za cíl ukázat lužickosrbskou *kulturu* a *identitu* v celé její šíři a rozmanitosti tak, aby je bylo možné zasadit do dvou klíčových Taylorovských konceptů *uznání* a *autenticity*. V rámci *Politiky uznání* – klíčového Taylorova eseje v tomto kontextu – jsme již na úvod třetí části práce rozebrali nynější postavení Lužických Srbů v SRN. Z hlediska liberalismu „slepého či vnímavého k rozdílům“ se Německo kloní spíše k druhé variantě. Ačkoliv

³⁴⁴ REYNEK, B.: sb. *Podzimní motýli*, in: tentýž, *Sebrané spisy*, Zlín 2009, str. 413.

³⁴⁵ „Bůh si nenechá nahlížet do nebes, to učí Babylonská věž.“ Viz RADYSERB-WJELA, J. – HRABAL, M.: *Moudrost Lužických Srbů (Přistowa a přistowne hrónčka a wusłowa hornjołužiskich Serbow)*, Praha 2007, str. 86.

nemá v ústavě výslovnou zmínku o národnostních menšinách, přesto však se právní vztah k Lužickým Srbům blíží spíše k „sensitivní podobě liberalismu“, neboť v saské a braniborské ústavě se nacházejí explicitní formulace o ochraně jejich *jazyka, kultury a identity*. Krucální otázkou je však v tomto případě fakt, zda odpovídá toto zákonné zakotvení podpory i jeho faktickým účinkům a dopadům, aby – á la ve vztahu Taylora ke Quebecu – i pro další generace představovala lužickosrbská kultura a jazyk něco stále živoucího, *autentického a horizont smyslu dávajícího*.

Zevrubně bylo již rozebráno financování a fungování *Založby za serbski lud*. Logicky zde panují dvě protichůdné tendence, kdy spolkový, saský a braniborský rozpočet by jejich vlády rády co nejméně podporou lužickosrbské minority ochudily a naopak z opačné strany je snaha za co největší míru státní podpory. Představitelé Lužických Srbů³⁴⁶ si uvědomují úskalí, že otázka ochrany jejich identity zaznívá zejména v kontextu každoročního schvalování výše finanční podpory. Na jednu stranu jim může být vytknuto, že stále žijí v „NDR modelu“, kde stát etatisticky řeší vše za jedince i komunitu a bez jeho svolení či podpory není možné jakkoli se (*sebe*) realizovat. Na druhou stranu, pokud je pro stát *přežití* a uchování lužickosrbské *kultury a národa* kolektivním *dobrem*, potom je i finanční podpora z veřejných zdrojů oprávněná. Pokud bychom totiž se *slepě* drželi přístupu *slepého* k rozdílům, jenž odmítá podpořit jakoukoli skupinu na úkor druhé, neboť by se jednalo o neoprávněné zvýhodnění, pak by mohly být důsledky pro *života schopnost* lužickosrbské svébytnosti fatální.

Když bychom refletovali situaci pouze prizmatem – plně v intencích Taylorem kritizovaného *instrumentálního rozumu* – okamžité výhodnosti a finanční (ne)výhodnosti, pak nutně nám vychází v souvislosti s podporou národnostních menšin „neefektivnost“ takového počínání. „Trh“ lužickosrbské kultury „produkuje své výrobky“ v současnosti pouze pro 30 000 „konzumentů“. Pokud tedy má vyjít kniha v horno- či dolno-lužické srbštině, její vydání se nutně musí peněžně „nevyplatit“. I proto dnes řada publikací a sborníků zabývajících se lužickosrbskou tematikou vychází v němčině, neboť zde je trh přibližně dvou a půl tisíckrát větší. Když ale v daném *jazyce* nevychází literatury a nečiní se překlady, nezní v médiích, tak nutně začne zaostávat, nestíhat stále zrychleněji se vyvíjející svět, a tím i v důsledku vymírat.

³⁴⁶ Autor v tomto kontextu interviewoval (v dřívějších poznámkách pod čarou již zmíněné) jednatele *Domowiny* Bjarnata Cyže, regionálního mluvčího *Domowiny* Clemense Škodu a ředitele *Serbskeho institutu* Dietricha Šottu.

Šlo by jistě namítnout, že Lužickým Srbům je již od dob Luthera prorokované brzké vyhynutí, ale oni zde přesto po všechna staletí přetrvávají. Na druhou stranu však „lužickosrbský šnek“³⁴⁷ se v dnešní moderní době již nemůže „stáhnout do ulity“, ohradit se a „v klidu počkat na příhodnější dobu“. Společnost a s ní i Lužičtí Srbové se stala mobilnější³⁴⁸, přístupnější, neexistuje žádné oproti vnějšku ohrazené *milieu*, jež by skýtalo „bezpečnou zónu“ pro uchování lužickosrbského *národa, jazyka, kultury a identity*. Proto též argumenty sledující linii, že v minulosti byli Lužičtí Srbové³⁴⁹ nejen nepodporováni, ale naopak s různou intenzitou marginalizováni a násilně poněmčováni, a přesto – či právě proto – jejich *svěbytnost* přežila a v určitých údobích se dokonce též rozvinula, jednoduše nemohou obstát, neboť jsou porovnávány zcela rozdílné situace a kontexty.

Použijeme-li nyní Taylorův „medicínský diskurs“, kdy byl diagnostikován neuralgický bod – výše státní podpory lužickosrbské minority – a nyní by se proto slušelo též přijít s nástinem možného řešení či zlepšení. Naše teze zní, že *určitá míra* státní podpory je pro *přežití* a rozvoj lužickosrbské *identity* nutná. Související otázkou samozřejmě je, zda oněch 16 mil. € ročně pro *Zatožbu* je dostačujících a zda ta své peníze rozděluje vhodně.³⁵⁰ Dalším problémem je organizování stejných akcí a projektů jak ze strany *Zatožbu* tak i *Domowiny*³⁵¹, což má za následek namnoze nedostatek efektivity a zbytečnou finanční ztrátu. Vnést do tohoto modelu „přerozdělování shora“ více *koncepční* a *motivační* míry by bezesporu mohlo přinést „své ovoce“. I čistě z *instrumentálního* hlediska má investice své opodstatnění, pokud se – třebaš v dlouhodobějším *horizontu* – počíná „vyplácet“.

Pod pojmem *koncepční* si lze představit dlouhodobější projekty, jež by smysluplně podporovali rozvoj lužickosrbského *sebe vědomí*. V souvislosti s jazykem byl dříve rozebrán projekt výuky lužické srbštiny již od mateřské školky WITAJ, jenž dává naději potencionální *revitalizaci* i nyní akutně ohrožené dolnolužické srbštiny. Další

³⁴⁷ Viz závěr kapitoly 2.5.

³⁴⁸ Dle odhadů (interview s Clemensem Škodou) třetina mladých Lužických Srbů odchází pracovat do západního Německa. V tomto se příliš neliší od statistik svých německých vrstevníků v rámci Saska a Braniborska.

³⁴⁹ Vyjma specifického času v rámci NDR, jehož úskalí však byla dříve podrobně rozebrána (zejména kapitola 2.6.).

³⁵⁰ Ožehavé téma finanční podpory Lužickosrbského národního ansámblu, jenž – ač ve svých řadách má Lužické Srby v menšině – si odkrajuje z rozpočtu více jak čtvrtinový díl a navíc většinu roku tráví na cestách mimo Lužici. Coby protiargument pak zní možnost *profesionálního* angažmá srbských umělců a též propagace lužického srbství v zahraničí. Viz kap. 3.5.

³⁵¹ V tomto případě je též nutné si uvědomit, že *Domowina* představuje *střešní* organizaci všech lužickosrbských spolků. Existují v ní různé názorové proudy, a proto je též obtížné mnohdy dosáhnout konsensu.

možností³⁵² by byl kupříkladu vznik několika *profesionálních* sociálně kulturních center v lužickosrbské jádové oblasti, které by mohli svým atraktivním programem přitáhnout nejen zájemce z lokálních řad, nýbrž i využít příhraničního kontextu³⁵³ pro pořádání mezinárodních projektů se spolufinancováním ze strany EU *in potentia*, jež by umožnily připoutat na Lužici a její problematiku více pozornosti i u sousedních – tedy zejména v Česku a Polsku – států. Podstatná role *atraktivnosti* souvisí též s prezentací „lužického srbství“ jako takového, kdy rozhlas vysílá lužickosrbsky pouze ve všední dny ráno a o víkendu kolem poledne. Televizní vysílání čítá od loňského roku dva půlhodinové pořady měsíčně a *Serbske nowiny* svým obsahem a designem v konkurenci křídových časopisů a jiných periodik působí jako „chudá Popelka“. Spojitou nádobu s atraktivitou a profesionalitou však tvoří též dostatečné peněžní ohodnocení.

Kruh se uzavírá, opět se dostáváme k problematice financí, jež též představují samozřejmě důležitý prvek *motivační*. Bylo by naivní se domnívat, že „modelový Lužický Srb“, jenž se večer vrátí po práci (dobře finančně ohodnocené, aby uživil rodinu) domů, bude se ještě přes noc věnovat na úkor všemu a všem přípravě a realizaci různých *kulturních* a *jazykových* projektů, aby *sebe vědomí* jeho *národa* bylo posíleno. Pokud však budou existovat *konceptně* dobře propracované projekty a zaměstnání, které *motivačně* zajišťují zájemcům dostatečný finanční přínos a dlouhodobější angažmá³⁵⁴, pak i *atraktivita* takové nabídky může přitáhnout schopné a angažované lidi, jejichž činnost se pak nutně musí odrazit na míře *profesionality*, *přitažlivosti* a potažmo též *autenticity* lužickosrbské *kultury* jako celku.

V současnosti spočívá převážná část těchto „kulturně koordinačních a organizačních“ aktivit na bedrech čtyř referentů a pěti regionálních řečníků *Domowiny*, kteří trpí přepracováním, omezenými lidskými kapacitami a prostředky. V žádném případě však zde neplatí „samospásnost“ řešení v podobě jednostranného navýšení státní dotace. Ze strany žadatelů / dotovaných by takovéto „vyšší hodnocení“ vyžadovalo též větší nároky, výkony a transparentnost. Ve stínu (již minuvší?) finanční krize si však velmi dobře lze představit i druhý scénář, ve kterém by byl dotační příspěvek pro Lužické

³⁵² Tento návrh získal autor v rámci interview s regionálním řečníkem *Domowiny* na teritoriu župy „Michal Hórník“ Clemensem Škodou.

³⁵³ Česko-polsko-německé trojmezí. Konkrétně se jedná o „Euroregion Nisa-Nysa-Neisse“, vůbec první, jenž vznikl ve střední a východní Evropě. Viz www.neisse-nisa-nysa.org.

³⁵⁴ Myšleno je tím, že se o finanční podporu není potřeba podřadně ucházet každý rok v nejistotě, zda při „porcování medvěda“ též se dostane i na mou výplatu. V tomto případě by spíše bylo záhodno mít nastaven rámec financování (alespoň v některých případech) např. na období deseti let, aby bylo dostatečně *motivující*.

Srby zkrácen a nepomohly by ani opětovné protesty v Drážďanech, Praze či Texasu.³⁵⁵ I zde by nutně nemusel takovýto přístup znamenat návrat do intencí *Volksgemeinschaft* a „plánované vymazání z povrchu zemského“.

Ve staré řečtině znamenal výraz *κρίσις*, *krísis* původně „soud“, „mínění“ popřípadě „rozhodnutí“, což kontrastuje s dnešním chápáním *κρίση*, *krísi* coby „vyhrocení“.³⁵⁶ V našem případě může tak označovat „roz-hodnutí“ (*Ent-Scheidung*), tedy ne nutně čas, kdy se rozeznějí truchlivé tóny derniéry, nýbrž mnohem více možnost „oddělit zrna od plev“ a vlastní *identitu* a *sebe vědomí* skrze do *hloubky* jdoucí reflexi znovu získat a upevnit.³⁵⁷ Není přeci možné, aby člověk sledoval ze socialismu – i u některých představitelů lužickosrbského veřejného života – přetrvávající představu, dle které pouze stát rozhoduje o všech záležitostech a vlastní iniciativa mimo tento etatistický rámec je něco podezřelého, ba mnohem více nežádoucího. Takovýto stav věcí by bezesporu i Taylor považoval za něco *ne(v)hodného*, neboť by jeho intencím zaslouženého *uznání* i skutečné *autenticitě* byl na hony vzdálen. Chybou by však bylo, kdybychom takto nastíněné řešení domýšleli prizmatem *instrumentálního* rozumu, jenž by nám v tomto případě radil „*spravedlivě*“ odebrat Lužickým Srbům veškerou státní podporu, aby jim bylo umožněno plně „vlastní rozhodnutí“ a tím pádem i „co nejhlubší“ reflexe jejich *identity* i samostatné zodpovězení na otázku *quo vadis*. Struny, jež by v tomto případě měly být rozehrány, aby mohl vzniknout též *harmonický celek*, jsou mnohem spíše v nalezení a správném nalazení kardinálních ctností.³⁵⁸ Obzvláště by se pro tento náš neuralgický bod hodila *uměřenost* z obou stran, díky jejíž mediaci by mohlo být dosaženo též *smyslu plného* posunu.

Jednou větou vyjádřeno, Taylorovo doporučení by pro náš kontext znělo: *Najděte řešení v dialogu!* Pro Taylora zůstává *identita* v každé situaci především něčím *narativně* utvářeným. Stále znovu musíme svůj život vidět jako otevřenou výzvu a stálé hledání. Člověk nemůže a nesmí – k čemu však mají sklony někteří především starší Lužičtí Srbové – vidět „staré dobré časy“ v určité fázi minulosti, jež však ve skutečnosti v dějinách nikdy neexistovala, a o nich snít a jejich „návrat“ si přát. Takovéto představy

³⁵⁵ Během 19. století opouštěli i Lužičtí Srbové své domovské území a krom emigrace do jižní Afriky a Austrálie se usídlili právě i ve státu „Osamělé hvězdy“ a založili zde ve své kolonii Serbina dokonce i vlastní univerzitu. Viz <http://www.luzice.cz/?rubrika=16>.

³⁵⁶ Srov. <http://de.wikipedia.org/wiki/Krise>.

³⁵⁷ Tématicky toto nazření – „krize coby šance“ – čerpám z HALÍK, T.: *Stromu zbývá naděje. Krize jako šance*, Praha 2009. A také z JINEK, J.: *Co dělat, když přijde krize?*, in: *Perspektivy 07/2009*. Viz <http://www.katydz.cz/index.php?cmd=page&type=11&article=6551>.

³⁵⁸ Míním zde klasické „*přirozené*“ rozdělení od Tomáše Akvinského na *moudrost* (*prudentia*), *spravedlnost* (*iustitia*), *statečnost* (*fortitudo*) a *umírněnost* (*temperantia*).

se vyznačují pouze *monologickým* charakterem, který v žádném případě neznamená oboustrannou komunikaci s jinými kulturami (Němci), mladou generací (aby i v budoucnosti se *lužickému srbství* dostávalo svěžího a životného *rámce*) a *signifikantními druhými* (*de facto* také *dialogické jednání* se sebou samým a vlastní představou své lužickosrbské *identity*).

V současné době není však nutné skloňovat otázku Lužických Srbů pouze v souvislosti s otázkou (ne)uznání a finanční (ne)podpory. Jsou zde též příklady dvou politiků, kteří se dokázali prosadit v přímém politickém kolbišti bez žádných menšinových zvýhodnění a jejichž angažmá znamená též významnou míru podpory a opory lužickosrbských práv a *sebe-vědomí* na zemské i spolkové úrovni. Prvním z nich je paní Maria Michalk(owa), jež pochází z katolické lužickosrbské jádrové oblasti, kde vystudovala srbskou školu v obci Radibor, a coby absolventka drážďanské Vysoké školy dopravní a matka tří dětí byla poprvé zvolena do Bundestagu již v roce 1990³⁵⁹, kde v rámci svého prvního období působila ve funkci místopředsedkyně parlamentní frakce CDU/CSU. Zde pomohla prosadit vznik *Założby za serbski lud* a po svém ukončení funkčního období stála v letech 1994-1999 též v jejím čele. Od roku 2002 je pak až do dnešních dnů nepřetržitě opět členkou Bundestagu, kam je volena přímými hlasy jako poslanec za volební okrsek Bautzen-Weißwasser a díky jejímu působení – vedle propagace lužickosrbské otázky na celostátní úrovni – se též podařilo prosadit zachování výše státní podpory pro *Założbu*.³⁶⁰

Druhým případem úspěšného lužickosrbského politika je osoba současného saského ministerského předsedy Stanislawa Tillicha. Rodák z Pančic-Kukowa, kde každou neděli i dnes pěšky chodí do kostela, je vzděláním konstrukční inženýr a i díky svému původu dokáže vedle lužické srbštiny a němčiny též bezchybně „konstruovat“ slova v češtině a polštině. Do mezinárodní politiky pronikl poprvé v roce 1994, kdy se na pětileté údobí stal poslancem Evropského parlamentu. Počínaje rokem 2002 zastával vícero ministerských funkcí v několika saských kabinetech a po odstoupení premiéra kvůli bankovní aféře jej v průběhu r. 2008 na jeho postu vystřídal. CDU pod Tillichovo vedením získal v zemských volbách na sklonku srpna 2009 více jak 40% hlasů (Tillichovi samotnému se v jeho volebním obvodu dostalo více než 60% podpory) a

³⁵⁹ Při zmínění jejího životopisu je též potřebné si povšimnout informace, že se teprve v roce 1990 – tedy po pádu Berlínské zdi – stala paní Michalk též členkou *Domowiny*.

³⁶⁰ Podrobně k jejímu působení a životopisu viz www.maria-michalk.de. Srov. http://de.wikipedia.org/wiki/Maria_Michalk.

v koalici s FDP byl opět ustaven ministerským předsedou.³⁶¹ Příklady táhnou a kdo by si ještě před šedesáti – respektive i pětadvaceti – lety pomyslel, že v čele saské zemské vlády bude stát Lužický Srb. V historii vždy zpravidla ze strany státu potlačovaná menšina, jež v současnosti má pouze setinový (!) podíl na celkovém obyvatelstvu *Swobodneho statu Sakska*, prožívá v určitém smyslu v takovýchto osobách „politickou emancipaci“, jež vykazuje výrazně větší míru *authenticity*, než pouhé formální *uznání* z důvodů ideologických, stranických či doktrinálních.

Pokud se budeme věnovat náhledu na současnou roli lužického srbství z poněkud „kulturnější“ perspektivy, tak pozoruhodný výzkum o vztahu k srbské – popř. německé – *identitě* a o recepci srbské kultury u studentů Srbského gymnázia v Budyšině a žáků základních škol v lužické katolické jádrové oblasti realizoval na přelomu tisíciletí český etnolog Leoš Šatava. Srbská mládež sice v žádném případě nepředstavuje homogenní monolit, přesto o ní bylo zjištěno průzkumem několik charakteristik, které by se daly označit jako „typické pro lužickosrbské obyvatelstvo mladšího data narození“. V souvislosti s deklarovanou identitou se jich pouze třetina prohlásila výhradně za Srby.³⁶² I když byla lužickosrbská *identita* v průměru udávána o něco častěji než německá, přesto převážná část respondentů se přihlásila ke *dvojitě identitě* (srbsko-německá) respektive *vícenásobné identitě* (dle regionu, občanství, příslušnosti k jazykové skupině atd.). S výrazem „Slovan“ se jich identifikovalo pouze velmi malé množství. „*Národní (sebe) vědomí*“ u dětí a mladistvých se odvíjí spíše z tradiční sounáležitosti než z vědomého přesvědčení. Šatava ukončuje svou analýzu označením lužickosrbského *sebe vědomí* coby „light-identita“ (Light-Identität). V jiném příspěvku³⁶³ pak dodává, že většina Srbů všech věkových kategorií nevnímá svou identitu vyhroceně jako kupř. vymezující se vůči té německé, ale naopak pociťuje ve větší či menší míře identitu dvojitě.

³⁶¹ Viz www.stanislaw-tillich.de. Srov. http://de.wikipedia.org/wiki/Stanislaw_Tillich. Srov. Financial Times Deutschland: *Profil: Stanislaw Tillich*, 14.7. 2008. <http://www.ftd.de/intern/recherche/munzinger/profil-stanislaw-tillich/342835.html>

³⁶² Paradoxně se k této „silné identitě“ nepřihlásilo nejvíce studentů ze dvou lužickosrbských „bašt“ – tedy vesnic Chrósčicy a Ralbicy („light-identity“) –, nýbrž šlo zejména o žáky škol ze spíše okrajových obcí Pančicy-Kukow a Radibor. Opět tento paradox dle Šatavy lze nahlížet tak, že v autentičtější srbském prostředí zejména u mladé generace není tolik nutné si uvědomovat svou jedinečnou identitu – oproti tomu, když žáci i ve výrazněji poněmčtělých vsích navštěvují lužickosrbskou školu, jde povětšinou o o to silnější „nosný prostředek k srbství nabývajícímu“ studentstvu. ŠATAVA, L.: *Sprachverhalten und ethnische Identität. Sorbische Schüler an der Jahrtausendwende*, Bautzen 2005. Viz především shrnutí, str. 206-212.

³⁶³ Viz ŠATAVA, L.: *Lužice jako homeopatikum*, in: ČERNÝ, M. – KALETA, P. (edd.): *Stoletý most mezi Prahou a Budyšinem. Společnost přátel Lužice (1907-2007)*, Praha 2008, str. 130-133.

Oproti mladším žákům ukázal výzkum u mládeže *krizi identity*. Teenageři nechtějí být *jiní*, vybočovat z řady a masy a proto upřednostňují i německou kulturu. Mnozí imitují globální (zejména angloamerické) kulturní modely a vzdalují se tak od „tradičně pojímané“ lužickosrbské *kultury*, která je jimi označována za něco nepotřebného („stary čapor“), „nudného“, málo „cool“ nebo málo „fajn“. „*To je právě ten čas mezi 14 a 20 let věku, ... že ty... máš až po krk svého srbství, ... že tě irituje jen slyšet srbštinu a chceš se od toho všeho dostat pryč.... Němčina má něco, ... co tě vábí.... Po dvacítce... se už člověk většinou vybouří.*“³⁶⁴

Právě po tomto „mladistvém vybouření“ dochází často u mladých (hornolužických katolických) Srbů k návratu do domovské náruče. Neděje se však tomu v tom smyslu, že se opět navrátí do své vesnické jádrové oblasti, aby se coby „ohrožená“ menšina mohli izolovat od „nepřátelského prostředí“. Právě naopak se zde jedná o srbské studenty, kteří studují na univerzitách především v Drážďanech, Lipsku a Berlíně³⁶⁵ nejrozmanitější paletu oborů (tedy zdaleka ne pouze sorabistiku), a spontánně – dalo by se říci snad již „tradičně spontánně“³⁶⁶ – se spolu setkávají, nejen aby spolu mohli mluvit srbsky, nýbrž též aby naplánovali a též zrealizovali různorodé akce a aktivity – divadlem či hudebním projektem počínaje či „pouhým“ společným výletem konče.³⁶⁷ Odvrácenou stranou mince však je skutečnost, že v případě takovýchto mladých a vzdělaných lidí, pokud se jim po jejich návratu do domovského svým charakterem zejména venkovského prostředí neotevrou patřičné životní a pracovní perspektivy, zůstanou v „perspektivnějších“ městských, avšak lužickosrbské *identitě* odcizených regionech. Proto se zde opět dostáváme do výše probírané problematiky *koncepční* a *motivační*.

Otřepané úsloví říká, že v dětech vidí člověk svou budoucnost. Právě tento „zdravý a přirozený“ vývoj mladistvých předznamenává, že lužickosrbské *sebe vědomí* si může

³⁶⁴ ŠATAVA, L.: *Sprachverhalten und ethnische Identität. Sorbische Schüler an der Jahrtausendwende*, Bautzen 2005, str. 209.

³⁶⁵ V konkrétních číslech studovalo před pěti lety v Drážďanech přibližně padesát lužickosrbských studentů (studentský spolek *Bjarnat Krawc* – viz pozn. č. 367), v Lipsku 30 (družební skupina *Sorabija Lipsk*) a v Berlíně 25 (*Pawoł Nedo*). Informace dle www.domowina.sorben.com/dokumenty/info2004k.pdf.

³⁶⁶ Hornolužické *schadzowanky* respektive dolnolužické *schadzowanky* studentů sahají svou tradicí až do poloviny 19. století. Viz HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, str. 276. Šlo tedy vždy *tradičně* o akce spontánní a i když dnes některé z nich jsou oficiálně podpořeny z rozpočtu *Založby za serbski lud* (viz kapitola 3.1.), přesto si většina z nich nevyžaduje dotační podporu a „shora“ organizovaný ráz.

³⁶⁷ Tyto informace mám „z první ruky“, neboť jsem se během svého studijního pobytu v Drážďanech těchto (v podstatě každodenních) *schadzowanek* často účastnil. Mezi účastníky probíhá komunikace dobře též ve virtuální rovině, kdy imaginárním pojátkem je postava významného srbského komponisty a dirigenta *Bjarnata Krawce* (1861-1948). I když tento můj subjektivní vjem disponuje pouze parciální hodnověrností, přesto tyto skutečnosti naznačují možnou cestou k udržení a stále novému budoucímu „znovuzrození“ lužickosrbské *identity*.

uchovat svůj životaschopný ráz i ve třetím tisíciletí. V Taylorových pojmech na závěr uchopeno: Jedinec musí při *hledání vlastní identity* nejprve překročit vlastní *rámec* a *horizont* (vesnickou lužickosrbskou jádrovou oblast), aby též mohl vidět sám sebe z perspektivy těch *druhých* a své (srbské) kořeny poctivě tak zalít novou a čerstvou vodou v *dialogu* (znovu)objevené *orientace*. Jen tímto způsobem a směrem může lužickosrbská *identita* i nadále disponovat svou vlastní *autenticitou* a zasloužit si tak pozornost, respekt a *uznání* i ze strany druhých.

Závěr

Lužičtí Srbové jsou dnes považováni za „nejmenší slovanský národ“, jejichž šedesáti tisícové etnikum sice působí coby nepatrná kapka v německém moři, přesto však si dodnes uchovává své specifické jazykové, náboženské a kulturní *sebe vědomí*, jež proto podněcuje k bližšímu zabývání se *identickým* tématem. Ve své práci jsem nejprve v první části představil a rozebral teoretický a metodologický koncept *zdrojů moderního já* významného kanadského politického filosofa a liberálního komunitaristy Charlese Taylora, jakožto i jeho fundamentální koncepty (etiky) *autenticity* a (politiky) *uznání*. Dále pak bylo předmětem mé analýzy historické utváření lužickosrbské identity a v závěrečné části jsem se již plně věnoval stěžejní tematice práce – současné roli lužickosrbské identity na počátku 21. století. „Realitu identity“ Lužických Srbů v čase minulém i dnešním jsem se pak průběžně pokoušel zasadit do „teorie identity“ Taylorovského vzoru, stříhu a (dis)kursu.³⁶⁸

Věnovat se nejprve jednotlivým etapám dějin Lužických Srbů mělo své opodstatnění, neboť bez jejich zevrubného představení by nebylo možné učinit zhodnocení *autenticity* jejich identity a v důsledku též oprávněnosti jejího *uznání*. I když se srbské kmeny počaly usidlovat na Lužici již během „stěhování národů“ od počátku 6. století, další jejich dějiny nejsou ve znamení „Rousseauovského přirozeného stavu“, nýbrž v průběhu staletí se střídali na území němečtí, polští i čeští panovníci, neboť Srbové na vlastní státnost nikdy nedosáhli. Poté, co Lužice byla během třicetileté války definitivně vyňata ze zemí Koruny české, její rozdělení mezi Sasko a Braniborsko mělo za následek větší státní tlak na germanizaci slovanského obyvatelstva. Až do 19. století byli Lužičtí Srbové v převážné většině venkovským rolnickým obyvatelstvem bez vlastních vzdělaných a vládnoucích vrstev, avšak s vlastním jazykem, tradicemi a zvyky.

Stejně jako celým evropským kontinentem i Lužicí otřásla reformační vlna v samých jejích základech a v důsledku zásady *cuius regio, eius religio* se více jak 90% Srbů stalo evangelíky a jen malá hornolužická menšina v okolí Budyšína zůstala katolická. I když Luther prohlásil, že „*Srbové jsou nejhorší ze všech národů... a za 50 let tu nebude jediný Srb*“, znamenalo reformační hnutí podporu pro rozvoj a kodifikaci srbského jazyka, jakožto i vlastního sebeuvědomění. V průběhu staletí se počaly stále výrazněji utvářet dvě odlišné konfesijní linie lužickosrbské identity – katolická a evangelická. Poté, co byl

³⁶⁸ V dalších odstavcích budou obdobně jako v předcházejícím textu fundamentální Taylorovy termíny vždy zvýrazněny kurzívou.

na počátku 18. století zřízen Lužický seminář v Praze, přebrali katoličtí Lužičtí Srbové – jejichž počet od dob reformace až po současnost se vždy pohybuje mezi deseti až dvaceti tisíci – otěže „národního obrození“, neboť jejich duchovní coby kulturní elita národa se vzdělávali v českém obrozeneckém prostředí (na Lužickém semináři přednášel mj. J. Dobrovský i K.J.Erben), z něhož čerpali inspiraci, podporu a také kodifikovanou podobu hornolužické srbštiny. Zasadíme-li vývoj utváření *moderní* lužickosrbské identity do kontextu Taylorova stěžejního díla *Sources of the Self. Making of the Modern Identity*, pak můžeme najít v případě *sebe vědomí* Lužických Srbů všechny tři jím analyzovaná konstitutivní dobra. Díky hluboké studnici *expresivismu* mohli poprvé slovanští obyvatelé Lužice v rámci národního obrození „vyjádřit sebe sama“. I z perspektivy *nezaujatého rozumu* měla takováto (re)formulace kolektivní identity své jazykové, dějinné, etnické i národnostní odůvodnění. A konečně *judeo-křesťanská* tradice poskytla celému nově utvářenému kontextu svůj rámeček, morální zakotvení i horizont smyslu.

Oba totalitní režimy dvacátého století se hluboce podepsaly jak na kvantitativním množství Lužických Srbů – pokud na konci 19. století se jejich počet odhadoval na 200 000, pak s koncem NDR byly jejich stavy maximálně na 60 000 „přiznaných Srbů“ – tak i kvalitativním chápání a podobě lužickosrbské identity. Ačkoliv plánované „rozpuštění srbsky mluvících Němců“ ve *Volksgemeinschaft* ve výsledku neslavilo svůj konečný úspěch, nacionálně socialistický režim představoval pro Srby dobu krutých represálií a útlaku. A i když bývali Lužičtí Srbové označováni za „vývěšný štít a mazlíčky politiky NDR a SED“, neznamenal „příkladná národnostní socialistická politika“ ze strany komunistického režimu zdaleka jen pozitiva v podobě přijetí státní garance na ochranu srbského jazyka a kultury. Ve svých intencích režim zakazoval svobodu slova, vyznání a projevu, na čelní místa lužickosrbských institucí dosadil své kádry a nepohodlné osobnosti umlčel nebo uvěznil. Míře *autenticity* lužickosrbské identity tak byla zasazena další těžká rána, jejíž hluboký dosah zdaleka nezacelila ani změna režimu nastoupivší po pádu Berlínské zdi.

Současnost nastavuje lužickosrbské menšině svou vlídnější tvář, neboť ta nikdy v historii nežila ve státním celku, jenž by jí poskytl takovou míru rovnoprávnosti a *uznání*. Z hlediska Taylorova rozčlenění tak současná SRN představuje spíše „liberalismus sensitivní k rozdílům“ než jím kritizovanou podobu liberalismu „k rozdílům slepou“. Taylor dále rozlišuje různou podobu dober určité společnosti. Na nejvyšší „hyperdobré“ rovině stojí dlouhodobě utvářená konstitutivní dobra dané

kultury, jež v zastřešujících morálních rámcích neboli *morálních horizontech* poskytují lidem perspektivu, v níž si již předem určitým způsobem rozumějí a z níž ostatní dobra posuzují. V tomto smyslu bychom u Lužických Srbů mohli najít trojici „hyperdober“, jež je konstitutivní i pro jejich identitu – jazyk, náboženství a kulturu.

Zvláštností srbského *jazyka* je dvojí podoba jeho spisovné varianty, kdy hornolužická a dolnolužická srbština vzniknuvší díky oddělenému konfesijnímu a státnímu vývoji se od sebe poměrně výrazně odlišují, což dále komplikuje jejich životaschopné uchování, respektive urychluje proces germanizace. Dle odhadů srbských institucí (*Domowina* a *Serbski institut*) je v současné chvíli něco mezi 20 000 a 30 000 osob aktivně užívajících lužickosrbský jazyk, z čehož přibližně 7 000 dokáže stále ještě hovořit dolnolužičtinou a přibližně 15 000 hornjoserbsčínou. Zatímco hornolužická srbština je ještě stále denně používanou řečí obzvláště v katolické jádrové oblasti, její soupeřnice z Dolní Lužice zní pouze z úst osob nad 60 let. Určitou naději však dává nově rozvinuvší se projekt dvojjazyčných školek WITAJ³⁶⁹, jenž dle hesla „Lužica je dwurěčna“ se těší vzrůstající oblibě v obou částech Lužice i u německých obyvatel.

Obecnou tendencí, která je pozorovatelná u obyvatel lužickosrbského venkova od reformace až po dnešek, je silná role *náboženství* v jejich životě (u katolických Lužických Srbů dosahuje současná míra religiozity 70-80%!), jež se v souvislosti s jazykem a identitou opětovně liší u obou konfesí. Z perspektivy lužickosrbský luteránů a protestantů je platná v tomto případě teorie, dle níž jedinec, který sice nehovoří srbsky, ale přesto jí do jisté míry rozumí a hlásí se ke svému slovanskému dědictví, zasluhuje, aby se označil za Srba („Wir sind Wenden.“) Naproti tomu na katolické Lužici se *národní a náboženská identita* překrývá v pozoruhodné míře – Lužický Srb, jenž by nechodil do kostela a nemluvil lužickou srbštinou, není takovéhoho označení „hoden“. V souvislosti s uchováním *jazyka* tak musí být zdůrazněn nejen význam *rodiny* a *školy*, nýbrž je nutné k nim dodat i podstatnou roli *kostela* coby místa, kde lužickosrbský jazyk měl a má dennodenně své nezastupitelné místo.

Stejně jako *jazyk* znamená pro Lužické Srby nutný identifikační prvek jejich *sebe vědomí* a *odlišnosti* a žité *náboženství* dává tomuto vyjádření svou hloubku a přesah, je i *kultura* oním artikulovaným a artikulačním pojítkem jejich *identity*. Pokud však dnes hovoříme o lužickosrbské kultuře, nejsou tím míněny pouze tradice a zvyky, které jsou širší veřejnosti prezentované v rámci folklórních festivalů. Nebezpečí nastoupené cesty,

³⁶⁹ Lužickosrbsky AHOJ.

kdy by byla kultura „ukázkové menšiny“ pouze „zfolklorizována“ a bez státních subvencí v podobě *Zatožby se serbski lud* by nebyla možná její skutečná životaschopnost, by s nejvyšší pravděpodobností měla fatální vyústění i z perspektivy dlouhodobého a perspektivního udržení *identity*. Naštěstí však lužickosrbská kultura neznamena pouze velikonoční „křížácké“ jízdy, lidové kroje na ženách staršího data narození a zvyky o významných liturgických svátcích. Obzvláště pro nejmladší generaci je důležité, že v lužickosrbském kontextu též živelně rezonuje moderní umění – malířství, krásná literatura a rozmanitá hudba (zejména jsou populární rockové kapely a „ethnojazz pod wliwom serbskich temow“). Určitě tato kulturní báze fungující bez přímé státní rozpočtové podpory je *dobrym* indikátorem pro to, že lužickosrbské *sebe vědomí* se nově utváří i pod vlivem a na vlně *moderny* a neuchovává si svou jedinečnost a *identitu* pouze na základě ohrazení se vůči vnějším vlivům.

Perspektiva současných česko-lužických vztahů pak nabízí poněkud jiný obrázek než přinesla období minulá – 300 společných let v rámci zemí Koruny české, Lužický seminář v Praze a čilý vzájemný kulturní kontakt a po obou světových válkách vážně diskutované opětovné připojení Lužice k Československu. Dnes je nejaktivnějším spojovacím článkem znovuobnovená *Společnost přátel Lužice*, jež i přes limitovaný počet 130 členů (oproti 10 000 po konci druhé světové války) opětovně staví symbolický most mezi Prahou a Budyšínem. Na druhou stranu je však Lužickým Srbům přiznán z pozice ČR i statut krajanů a vzájemné styky probíhají i na neformální a nezprostředkované úrovni, kdy vzájemná jazyková, kulturní i dějinná blízkost je i v současné době v určitém smyslu pojátkem (občanský sdružení „Nesmiřitelní“).

Teze této práce zní, že *určitá míra* státní podpory je pro *přežití* a rozvoj lužickosrbské *identity* nutná. Samozřejmě zůstává otevřenou otázkou, jakou ona *míra* má mít podobu a výši a kdy a za jakých podmínek si ji „nejmenší slovanský národ“ opravdu zaslouhuje. Jistě není smyslem *slepě k rozdílům* podporovat onu výše nastíněnou „zfolklorizovanou“ variantu kultury, jež by mimo etastický rámec a podporu nebyla myslitelná. Pokud však budou existovat *konceptně* dobře propracované kulturní a jazykové projekty a zaměstnání, které *motivačně* zajišťují zájemcům dostatečný finanční přínos a dlouhodobější (tedy v horizontu delším, než se každý rok pokoušet získat „nejistý kus při porcování medvěda“) angažmá, pak i *atraktivita* takové nabídky (např. nově vzniklá sociokulturní centra v Lužici, jež by finance čerpala též z fondů EU a využívala příhraničního kontextu) může přitáhnout schopné a angažované lidi, jejichž činnost se pak nutně musí odrazit na míře *profesionality*, *přitažlivosti* a potažmo též *autenticity*

lužickosrbské *kultury* jako celku. Na druhou stranu však ani snížení státní dotace nemusí nutně být bráno jako pokus „o likvidaci Lužických Srbů“, nýbrž tato krize (ve smyslu *κρίσις*, *krísis* coby „rozhodnutí“, nikoliv *κρήση*, *krísi* jako „vyhrocení“) může být pochopena jako „šance“ pro reflexi a oddělení „zrna od plev“. Nikoliv však v intencích Taylorem kritizovaného a modernou protěžovaného *instrumentálního rozumu* – „čím méně peněz, tím více reflexe a tudíž i lépe pro lužickosrbskou identitu“ – nýbrž na základě *dialogického principu*, kdy stát i národnostní menšina by k jednání měli přistoupit s *uměřeností* (*temperantia*) a vzájemným respektem.

Pokud nyní celou tematiku lužickosrbského *sebe vědomí* stáhneme k tomu, jak ji chápou samotní její nositelé, pak většina Srbů nechápe svou *identitu* coby antagonisticky vymezenou vůči německé („většina zlých a bohatých Němců“ a „menšina dobrých ale chudých a utlačených Srbů“), ale naopak pociťuje ve větší či menší míře identitu dvojí („Light-Identität“). Je pravdou, že v dřívější době vztahu mezi Němci a Srby spíše dominoval předobraz lužickosrbské komunity (*Gemeinschaft*), jež o sobě přemýšlí a mluví pouze jako o menšině a vsugerovává si tak do svého autodeskripce a *sebe vědomí* pouze negativní představy, jimiž rezonují termíny jako „hrozící homogenizace (germanizace)“, „izolace“, „konzervování“, „obrana“. Takové představy však nemohou dle Taylora vést nikdy k oproštění se od obrazů vlastní méněcennosti. Smysluplný a ovoce přinášející *dialog* nemůže být nikdy veden, pokud jeden z partnerů *a priori* / *a posteriori* dominuje a druhý automaticky zabírá druhořadou pozici.

Takováto „zneuznaná“ perspektiva a optika však by měla být změněna a srbská identita musí znamenat něco *pozitivního* a *hodnotného*. Člověk musí mít „chuť na své srbství“³⁷⁰ a nikoliv recipovat „povinnost k srbskému (po)vědomí“ – ať už kvůli tradici předků, vnějšímu „nebezpečí“ nebo odůvodnění finanční podpory. Zcela v intencích Taylorem představené *moderny* ztělesňuje lužickosrbská sounáležitost a komunitní pospolitost *hodnotu*, jež má v nynějším kontextu výjimečný punc, na nějž mohou být jeho nositelé právem hrdí. Taylorem diagnostikované tři neduhy moderny – narcistický a hedonistický individualismus, nadvláda instrumentálního rozumu a z toho pramenící atomizace a sociální dezintegrace společnosti, z níž se vytrácí *res publica* a *bonum commune* – proti tomu všemu představuje lužickosrbská identita ten nejvyšše efektivní

³⁷⁰ I když nesouhlasím s určitými tezemi tohoto článku – obzvláště týkající se (ne)propojení etnické a jazykové identity –, termín si v tomto případě беру z jeho názvu. KÖSTLIN, K.: *Lust aufs Sorbischsein*, in: SCHOLZE, D. (edd.): *Im Wettstreit der Werte. Sorbische Sprache, Kultur und Identität auf dem Weg ins 21. Jahrhundert*, Bautzen 2003, str. 427-445.

„léčebný prostředek“. Důkazem proto budiž dlouhodobě působící lužickosrbská poslankyně Maria Michalkowa v Bundestagu a v loňském roce staronově zvolený saský ministerský předseda Stanislaw Tillich, jenž opětovně stanul v čele státu, v němž jeho národnostní menšina představuje jen jednu setinu (!) obyvatelstva.

Zodpovíme-li tedy závěrem po vyslovení dvou tezí i dvě zásadní otázky formulované v úvodu, tak po zevrubné analýze jednotlivých jazykových, náboženských a kulturních aspektů lužickosrbské identity nezbývá než uzavřít, že na základě naší analýzy byla bezesporu nalezena *hodnotná i hodnotová míra autenticity*. Maje v paměti Taylorovu premisu, dle které bychom ke každé kultuře měli přikročit s předpokladem (nikoliv konstatováním) její hodnoty a teprve po jejím poznání, může (a nemusí) následovat i uznání, nezbývá než *uznat* lužickosrbskou identitu coby *respektu a podpory hodnou*.

Druhý stěžejní dotaz je obsažen v samém podtitulu názvu práce: *Role lužickosrbské identity...před skonem, pokojem či přerodem?* Začnu od posledního nastíněného termínu „přerodu“. Pro Taylora zůstává *identita* v každé situaci především něčím *narativně* utvářeným. Stále znovu musíme svůj život vidět jako otevřenou výzvu a neustávající hledání. Proto nutně i lužickosrbská identita prochází – a též v budoucnu bude – stále novou artikulací v duchu *dialogického* principu a jednání se *signifikantními druhými* i se sebou samým.

Výraz „pokoj“ by si pro lužickosrbské *sebe vědomí* zachoval svou relevanci, pokud i nadále zároveň zůstane stát na svých *hyperdobrech*. Jazyk, náboženství a kultura coby vlastní fundamenty, které též poskytují jedinci i společnosti hluboké *zdroje vlastního já* (Sources of the Self), utvářejí srozumitelný *rámec* a *horizont*, bez něž nutně nastává *krize identity*.

A konečně ke třetí variantě „skonu“ nezbývá než dodat, že i taková eventualita může samozřejmě nastat. Místo abych složitě nastiňoval možné budoucí scénáře, jež nemaje patent na futurologii beztak budou postrádat patřičnou relevanci, dovolím si na závěr ocitovat poslední lužickosrbské přísloví: „*Wšo ma swój kónc, a kołbasa ma dwaj*.“³⁷¹

³⁷¹ „Všecko má svůj konec – a klobása má dva.“ Viz RADYSERB-WJELA, J. – HRABAL, M.: *Moudrost Lužických Srbů (Přisłowa a přisłowne hrónčka a wusłowa hornjołužiskich Serbow)*, Praha 2007, str. 87.

Resümee

Im ersten Teil meiner Magisterarbeit stellte ich die Theorie und Methodologie des kanadischen politischen Philosophen und liberalen Kommunitaristen Charles Taylor vor. Vor allem fokussierte ich mich auf seine Konzepte der *Quellen des Selbst* und der *Entstehung der neuzeitlichen Identität* (Sources of the Self and the Making of the Modern Identity) und später auch auf die *Ethik der Authentizität* (Ethics of Authenticity) und die *Politik der Anerkennung* (Politics of Recognition). Im zweiten Teil analysierte ich historische Entstehung der lausitzsorbischen Identität im Licht Taylors Begriffe und seiner Analyse der Moderne. Die gegenwärtige Rolle und „Realität der Identität“ der Lausitzer Sorben in der Perspektive Taylors „Theorie der Identität“ bildet dann sowohl das dritte Teil als auch die Hauptthematik dieser Arbeit.

Meine erste Hypothese lautet, dass ein *bestimmtes* Maß der Anerkennung und Unterstützung von Seite des Staates für das Überleben und die Revitalisierung der lausitzsorbischen Identität nötig ist. Obwohl wir im historischen Abriss der lausitzsorbischen Geschichte sahen, dass als der rote Faden der sorbischen Historie tatsächlich vielmehr der Zwang (vor allem von der preußischen, nationalsozialistischen und *ipso facto* kommunistischen Seite) als der Beistand war, bietet die gegenwärtige BRD der lausitzsorbischen Minderheit eine einzigartige gesetzliche und finanzielle Unterstützung in solchem Maße, dass sie sich in diesem Fall fast Taylors Model des „Differenz-sensitiven Liberalismus“ nähert. Auf jeden Fall wäre es aber sinnlos, die lausitzsorbischen Institutionen und Kultur auf „Differenz-blinder“ Art und Weise zu unterstützen, wenn sie dann nur im etatistischen Rahmen vorstellbar sein könnten. Sie müssen über eigene *Authentizität* verfügen und die finanzielle Unterstützung auch aus anderen Quellen zu gewinnen versuchen (EU, privater Bereich).

Auf der einen Seite könnte eine mögliche kommende Krise, die eine finanzielle Reduzierung zur Folge hat, einen positiven Charakter mit sich bringen. Im alten Griechisch bedeutete *κρίσις*, *krísis* ursprünglich die „Meinung“, die „Beurteilung“ oder „Entscheidung“ im Vergleich mit dem heutigen Verständnis als *κρήση*, *krísi* – die „Zuspitzung“. In diesem Fall bezeichnet sie eine „(Ent-)Scheidung“, eine „entscheidende Wendung“, d.h. nicht unbedingt die Zeit, in der die traurigen Töne der Dernier erklingen, sondern die Möglichkeit die „Spren vom Weizen zu trennen“ und die eigene Identität und das Selbstbewusstsein durch Reflexion wiederzufinden. Auf der anderen Seite kann man hier nicht nur auf instrumentale Art und Weise denken, welche

Logik Taylor als „das Unbehagen an der Moderne“ sieht – d.h. je weniger Geld, desto mehr Reflexion und deswegen auch besser für die Erhaltung der lausitzsorbischen Identität. Das *dialogische Prinzip* würde nach Taylor vielmehr einen empfehlenswerten Weg darstellen, wenn der Staat und die nationale Minderheit die beidseitigen Verhandlungen mit Respekt und Mäßigung (*temperantia*) führen.

Die kollektive und kulturelle Identität des „kleinsten slawischen Volks“ sollte im Kontext Taylors unsere *Anerkennung* verdienen, denn sie gehört zweifellos zu den „*Kulturen, die einer großen Zahl von Menschen unterschiedlichen Charakters und Temperaments über lange Zeiträume einen Bedeutungshorizont eröffnet haben – die, anders gesagt, ihrem Sinn für das, was gut, heilig, bewundernswert ist, Ausdruck verliehen haben.*“ Auf der anderen Seite kann die Anerkennung nicht nur vom historischen Wert abgeleitet werden, sondern die lausitzsorbische Identität muss auch über eigene zeitgenössische Bedeutung und *Authentizität*, die immer wieder in *narrativer* und *dialogischer* Art und Weise gesucht werden sollen, disponieren.

Meine zweite Hypothese betrifft einen Wechsel der Perspektive. Die Mehrheit der Sorben sieht nicht eigene Identität als etwas Antagonistisches gegenüber dem deutschen Selbstbewusstsein („Minderheit der guten aber armen und unterdrückten Sorben“ kontra „Mehrheit der bösen reichen Deutschen“), aber viel öfter fühlen die Sorben mehr oder weniger eine doppelte Identität („Light-Identität“). In der Vergangenheit hatte zwar die lausitzsorbische Identität meistens einen negativen und unterdrückten Zusammenhang, aber heutzutage sollte für sie vielmehr das wahre Gegenteil gelten: die sorbische Identität muss etwas *Positives* verkörpern, worauf man Lust und Stolz haben kann. Taylor „diagnostizierte“ die drei *maladies* der Moderne als den narzisstischen und hedonistischen Individualismus, die Herrschaft der instrumentellen Vernunft und die daraus folgende Atomisierung und soziale Desintegration der Gesellschaft. Gegen all diese Unbehagen kann das Sorbischsein ein höchst effektives und heilendes „Medikament“ darstellen.

Die lausitzsorbische Identität steht auf drei *Hypergütern* – Sprache, Religion und Kultur. Solche Fundamente verkörpern einen Reichtum, welcher dem Selbst die *tiefen Quellen*, die Hilfskraft und einen verständlichen *Horizont* darbietet. Dieses Besondere und Unverwechselbare in der unvorhersehbaren Moderne ist die Chance des Sorbischen.

Seznam použitých zdrojů

Literatura základní obecná:

BARŠA, P.: *Politická teorie multikulturalismu*, Brno 1999.

BODEN, M.: *Nationalitäten, Minderheiten und ethnische Konflikte in Europa*, München 1993

LANGEWIESCHE, D.: *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*, München 2000.

OSTLER, N.: *Říše slova. Jazykové dějiny světa*, Praha 2007.

ŠATAVA, L.: *Národnostní menšiny v Evropě*, Praha 1994.

TÓTH, R. – KRNO, S. – KULAŠIK, P.: *Stručný politologický slovník*, Bratislava 1991.

WEBER, H.: *Geschichte der DDR*, München 1985.

Literatura základní monografická:

a) Neperiodická:

ASSMANN, A.: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*.

BOHÁČ, Z.: *České země a Lužice*, Tišnov – Budyšín 1993.

ČERNÝ, A.: *Lužice a Lužičtí Srbové*, Praha 1911.

ČERNÝ, M. – KALETA, P. (edd.): *Stoletý most mezi Prahou a Budyšínem. Společnost přátel Lužice (1907-2007)*, Praha 2008.

DANNENBERG, L. – SCHOLZE, D. (edd.): *Stätten und Stationen religiösen Wirkens. Studien zur Kirchengeschichte der zweisprachigen Oberlausitz*, Bautzen 2009.

(Sb.) *Dwurečnost. Wužadanje a šansa za mlodu generaciju we Łužicy / Zweisprachigkeit. Herausforderung und Chance für die junge Generation in der Lausitz*, Bautzen 2000.

ELLE, L.: *Das Rahmenübereinkommen des Europarats zum Schutz nationaler Minderheiten und die Minderheitenpolitik in der Lausitz*, Bautzen 2005.

ELLE, L.: *Minderheitensprache und Wirtschaft. Möglichkeiten zur Einbeziehung des Sorbischen in die ökonomische und administrative Praxis*, Bautzen 2002.

ERIKSON, E.: *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*; Frankfurt a.M. 1966.

- FRENCL, A.: *Osterreiten*, Bautzen 2005.
- GEIS, T. – VOGT, T.: *Sorbisch Wort für Wort*, Bielefeld 2007.
- GRAUS, F.: *Die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalter*, Sigmaringen – Thorbecke 1980.
- HABERMAS, J.: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1997.
- HABERMAS, J.: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt a.M. 1992.
- HABERMAS, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M. 1981.
- HALÍK, T.: *Stromu zbývá naděje. Krize jako šance*, Praha 2009.
- HANKOVEC, V.: *Lužičtí Srbové v česko-německých vztazích s přihlédnutím k vývoji po druhé světové válce. Výzkumný projekt RM 01/15/05 MZV ČR*, Praha 2005/6
- HOBSBAWM, E.: *Národy a nacionalismus od roku 1780. Program, mýtus, realita*, Brno 2000.
- HRABAL, M.: *Jazyk, jímž porozumíš větru. Antologie lužickosrbské poezie*, Praha 2007.
- HRABOVÁ, L.: *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006.
- HRUBEC, M.: *Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny*, in: TAYLOR, Ch.: *Etika authenticity*, Praha 2001, str. 113-130.
- JANKA, F.: *Die Braune Gesellschaft, Ein Volk wird formatiert*, Stuttgart 1997.
- KALETA, P.: *Češi o Lužických Srbech. Český vědecký, publicistický a umělecký zájem o Lužické Srby v 19. století a sorabistické dílo Adolfa Černého*, Praha 2006.
- KERSHAW, I.: *Hitlers Macht: Das Profil der NS-Herrschaft*, München 2001.
- KOWALCZYK, T.: *Die katholische Kirche und die Sorben 1919-1990*, Bautzen 1999.
- LEITNER, H.: *Die temporale Logik der Autobiographie*, in: SPARN, W.: *Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*, Gütersloh 1990, str. 315-359.
- NIETHAMMER, L.: *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Reinbek 2000.
- Praha a Lužičtí Srbové: Sborník z mezinárodní vědecké konference ke 140. výročí narození Adolfa Černého*, Praha 2005.
- PECH, E. – SCHOLZE, D. (edd.): *Zwischen Zwang und Beistand. Deutsche Politik gegenüber den Sorben vom Wiener Kongress bis zur Gegenwart*, Dresden 2003.

- RADYSERB-WJELA, J. – HRABAL, M.: *Moudrost Lužických Srbů (Přistowa a přistowne hrónčka a wustowa hornjołužiskich Serbow)*, Praha 2007.
- RAWLS, J.: *Political Liberalism*, New York 1993.
- RAWLS, J.: *Teorie spravedlnosti*, Praha 1995.
- RORTY, A. / WONG, D.: *Identity, Character, and Morality: essays in moral psychology*, Cambridge 1990.
- SARTORI, G.: *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci. Esej o multietnické společnosti*, Praha 2005.
- (Sb.) *Serbske šulstwo jako zjawne mjeńšinoše šulstwo w konteksće europskich dojednanjow / Das sorbische Schulwesen als Minderheitenschulwesen im Kontext europäischer Übereinkommen*, Bautzen 2004
- SCHOLZE, D. (edd.): *Im Wettstreit der Werte. Sorbische Sprache, Kultur und Identität auf dem Weg ins 21. Jahrhundert*, Bautzen 2003.
- SCHORCH, M.: *Rituelle und symbolische Inszenierung von Zugehörigkeit. Das sorbische Osterreiten in der Oberlausitz*, in: HERBERT, W. (edd.): *Theatralisierung der Gesellschaft. Band 1: Soziologische Theorie und Zeitdiagnose*, Wiesbaden 2009, str. 331-354.
- SCHWAABE, Ch.: *Die deutsche Modernitätskrise. Politische Kultur und Mentalität von der Reichsgründung bis zur Wiedervereinigung*, München 2005.
- SMITH, N.: *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge 2002.
- SMOLINA, M.: *Naše šule – šule za žiwjenje*, Bautzen 2007.
- STRAUB, J.: *Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs*, in: ASSMANN, A. / FRIESE, H.: *Identitäten. Erinnerung, Gesichte, Identität 3*, Frankfurt a.M. 1998.
- ŠATAVA, L.: *Jazyk a identita etnických menšin. Možnosti zachování a revitalizace*, Praha 2009.
- ŠATAVA, L.: *Młodźina – identita a řeč. Ideje, naprawy a argumenty*, Budyšin 2006.
- ŠATAVA, L.: *Sprachverhalten und ethnische Identität. Sorbische Schüler an der Jahrtausendwende*, Bautzen 2005
- TAYLOR, Ch.: *A Secular Age*, Harvard 2007.
- TAYLOR, Ch.: *Etika authenticity*, Praha 2001.
- TAYLOR, Ch.: *Hegel*, Cambridge 1975.
- TAYLOR, Ch.: *Hegel and Modern Society*, Cambridge 1979.
- TAYLOR, Ch. (edd.): *Multikulturalismus: Zkoumání politiky uznání*, Praha 2001.

TAYLOR, Ch.: *Negative Freiheit? Zur Kritik der neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a.M. 1992.

TAYLOR, Ch.: *Philosophical Arguments*, Harvard 1995.

TAYLOR, Ch.: *Philosophy and Human Science*, Cambridge 1985.

TAYLOR, Ch.: *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, Montreal 1993.

TAYLOR, Ch.: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard 1989.

VELEK, J.: *Spor o liberalismus a komunitarismus*, Praha 1996.

WALZER, M.: *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Frankfurt a.M. 1996.

b) Periodická:

JINEK, J.: *Co dělat, když přijde krize?*, in: *Perspektivy* 07/2009.

KRECKEL, R.: *Soziale Integration und nationale Identität*, in: *Berliner Journal für Soziologie* 4 (1994), str. 13-20.

SCHUSTER-ŠEWC, H.: *Die beiden sorbischen Götterberge Czornehoh und Bieleboh – ein kulturhistorisches Phänomen der Oberlausitz*, in: *Lětopis*, zešiwk 2, 2000, str. 120-127.

TAYLOR, Ch.: *A World Consensus on Human Rights?* In: *Disent* 43, 1996, str. 15-21.

TAYLOR, Ch.: *Wieviel Gemeinschaft braucht eine Demokratie?* In: *Transit* 5, 1992/1993, str. 6-13.

Dokumenty:

GRANDE, D. – FICKENSCHER D.: *Eine Kirche – zwei Völker. Deutsche, sorbische und lateinische Quellentexte und Beiträge zur Geschichte des Bistums Dresden-Meißen. Von der Wiedererrichtung 1921 bis 1929*, Bautzen-Leipzig 2003.

Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, 29. 7. 2009. In: <http://www.bundestag.de/dokumente/rechtsgrundlagen/grundgesetz/index.html>.

Staatsvertrag zwischen dem Land Brandenburg und dem Freistaat Sachsen über die Errichtung der „Stiftung für das sorbische Volk“, 1. 1. 1999. In: <http://www.revosax.sachsen.de/Details.do?sid=736115827515&jlink=stv&jabs=2>.

Verfassung des Freistaates Sachsen, 6. 6. 1992. In: <http://www.verfassungen.de/de/sac/sachsen92.htm>.

Verfassung des Landes Brandenburg, 16. 6. 2004. In:
<http://www.verfassungen.de/de/bb/brandenburg92-index.htm>.

Internetové stránky:

Domowina

<http://www.domowina.sorben.com>

Ethnologue

www.ethnologue.com

Euroregion Nisa-Nysa-Neisse

www.neisse-nisa-nysa.org

Katołski Posol

www.posol.de

Maria Michalk

www.maria-michalk.de

Nakladatelství Domowina

www.domowina-verlag.de

Němsko-Serbske ludowe dźiwadło

www.theater-bautzen.de

Nepřijatelní

<http://www.neprijatelni.cz/index.php>

Nowy Casnik

www.nowycasnik.de

Rozhlad

www.rozhlad.de

Serbske nowiny

www.serbske-nowiny.de

Serbski institut

<http://www.serbski-institut.de>

Serbski forum

www.interserb.de

Serbski ludowy ansambl

<http://sne-bautzen.de>

Slovanská kultura

<http://slawen.eu/>

Společnost přátel Lužice

www.luzice.cz

Srbské muzeum v Budyšíně

<http://www.museum.sorben.com>

Srbské muzeum v Chotěbuzi

www.wendisches-museum.de

Stanislaw Tillich

www.stanislaw-tillich.de

Velikonoční jízdy

www.osterreiten.de

Wikipedia

<http://en.wikipedia.org>

Založba za serbski lud

<http://www.stiftung.sorben.com>

Interview

- s P. Tomaszem Dawidowským, farním administrátorem ve Wotrowě / Ostru, 31.11.2009.
- s regionálním řečníkem Domowiny za župu „Michal Hórnik“ Clemensem Škodou, 7.11.2009.
- s ředitelem *Serbskeho institutu* Dietrichem Šoltou, 14.1.2008.
- s generálním konzulem ČR v Drážďanech Tomášem Podivínským, 21.6.2007.
- s jednatelem Domowiny Bjarnatem Cyžem, o Velikonocích, 2007.
- s kulturním referentem Domowiny Jurijem Łuścanskim, 9.8.2006.