

# Balkán a nacionalismus

Labyrintem nacionální ideologie

Gabriela Fatková  
Lenka J. Budilová  
Miroslav Kouba  
Michal Pavlásek  
Václav Štěpánek



# Balkán a nacionalismus

Labyrintem nacionální ideologie



# Balkán a nacionalismus

Labyrintem nacionální ideologie

Gabriela Fatková

Lenka J. Budilová

Miroslav Kouba

Michal Pavlásek

Václav Štěpánek



Porta Balkanica o. s., Brno 2012

Práce je dílčím výstupem z projektů: SGS-2011-036, SVK2-2012-006 a GAČR P405/10/0471.  
Publikace byla vydána na základě recenzního řízení Vědecké redakce.  
Publikace vyšla za přispění dotace v rámci Institucionální podpory na dlouhodobý koncepční rozvoj  
výzkumné organizace Fakulty filozofické ZČU v Plzni.

Recenzenti: Doc. Vladimír Penčev Ph.D., Doc. PhDr. Jaromír Linda Ph. D.  
Informace o vědecké redakci a elektronická verze publikace jsou dostupné na stránkách vydavatele:  
[www.portabalkanica.eu](http://www.portabalkanica.eu)  
© Gabriela Fatková, Lenka J. Budilová, Miroslav Kouba, Michal Pavlásek, Václav Štěpánek  
© Porta Balkanica, o. s.  
ISBN 978-80-904846-4-1 (Porta Balkanica – tištěná publikace)  
ISBN 978-80-904846-5-8 (Porta Balkanica – elektronická publikace)  
ISBN 978-80-261-0189-5 (Západočeská univerzita v Plzni)

## Obsah

|   |     |
|---|-----|
| Úvodem k <i>Balkánu a nacionalismu</i>  | 9   |
| <b>Lenka J. Budilová</b><br>Náboženství, sociální třída a rozvoj nacionalismu na Balkáně.   | 17  |
| <b>Václav Štěpánek</b><br>Několik pohledů na nacionalismus – jeden z faktorů rozpadu Jugoslávie   | 39  |
| <b>Miroslav Kouba</b><br>Antické labyrinty moderní makedonské identity  | 57  |
| <b>Gabriela Fatková</b><br>„ <i>Paní učitelko, my nejsme plémě, my jsme národ</i> “<br>Formování etnických identit nedávno ještě kočovných Karakačanů | 79  |
| <b>Michal Pavlásek</b><br><i>Příští stanice Národní. Nastupovat!</i><br>Studie o politice krajanství  | 105 |
| Summary   | 135 |

## Úvodem k *Balkánu a nacionalismu*



Publikace, kterou čtenář právě drží v ruce, je výsledkem spolupráce několika českých akademických pracovišť věnujících se problematice Balkánu. Tyto sociálně-vědní instituce, které se z perspektivy lingvistické, historické, antropologické či etnologické věnují balkanistickým studiím, zahrnují vedle Katedry antropologie Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni zejména Ústav slavistiky a Ústav evropské etnologie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně a Ústav slavistických a východoevropských studií Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Společnou platformou, která představuje možnost setkávání, prezentace a diskuse spřízněných balkanistických témat, se v posledních dvou letech stalo v Plzni pořádané setkání s názvem *Symposium Balcanicum*. Tato tematicky úzce zaměřená konference se v každém roce věnuje specifickému tématu; v loňském roce to byla například problematika migrací v balkánském prostoru (Budilová a kol. 2011). Většina textů, které tvoří jádro této publikace, byla v upravené podobě přednesena na letošním *Symposiu Balcanicu* na katedře antropologie FF ZČU v Plzni. Tematickým svorníkem letošního setkání byla problematika nacionalismu na Balkáně, proto i většina textů zpracovává v různých kontextech problematiku nacionalismu v balkánském prostoru.

Úvodní text Lenky J. Budilové, „Náboženství, sociální třída a rozvoj náboženství na Balkáně“, je jakýmsi pokusem o zhodnocení problematiky Balkánu a nacionalismu z té nejširší perspektivy. Zprvu se pokouší hledat specifika balkán-

ského nacionalismu v dichotomických konceptech nacionalismu *východního* a *západního* či *etnického* a *občanského*, které přisuzují nacionalismu v rozličných částech Evropy odlišné charakteristiky, nezřídka i různá hodnotící znaménka. Ve druhé části se pak úvodní text snaží zhodnotit velmi komplikovanou a často také ambivalentní roli, kterou hrálo v rozvoji balkánských nacionalismů náboženství. Právě ve specifické úloze náboženství je nepochybně možné spatřovat určitý charakteristický rys raných podob nacionalismu v balkánském prostoru. Nacionalismus jako forma kolektivní identifikace se zde totiž mohl začít plně rozvíjet až poté, co byly zatlačeny do pozadí dřívější převažující podoby kolektivních identit, zejména právě identita náboženská, která šla často ruku v ruce s ideologií křesťanského univerzalizmu a mileniarismu, jež byly v přímém rozporu s nacionalistickým nárokem na identitu založenou na sdíleném původu či společném jazyce.

Druhou kapitolu knihy *Balkán a nacionalismus* tvoří text Václava Štěpánka „Několik pohledů na nacionalismus – jeden z faktorů rozpadu Jugoslávie“. Autor v něm představuje nacionalismus jako jeden z mnoha významných faktorů, které v 90. letech 20. století přispěly k rozpadu Jugoslávie. Sleduje historické souvislosti poválečného vývoje a proměny původního jugoslávského státního projektu, založeného na ideologii „bratrství a jednoty“, až k postupné decentralizaci a posilování významu jednotlivých federálních republik, asociovaných se státotvornými národy. Význam nacionalismu v Jugoslávii výrazně vzrostl po Titově smrti v roce 1980, jako hlavní alternativa kolektivní identifikace však získal primát až po kolapsu socialistického projektu. Nacionalismus v jugoslávském prostoru byl posilován jak řadou mýtů o potlačované etnické identitě a nepotrestaných křivdách a násilnostech z období druhé světové války, tak argumenty o slavné minulosti a výjimečnosti jednotlivých národů. K jeho rozvoji výrazně přispívala i politická a ekonomická nerovnost a z nich plynoucí pocit nespravedlnosti a ukřivdění ze strany různých národnostních skupin. Autor vyzdvihuje také symbolický a emocionální rozměr nacionalistické ideologie, který v 90. letech převážil nad jednoznačnou ekonomickou výhodností setrvání ve společném státě.

Příspěvek Miroslava Kouby „Antické labyrinty moderní makedonské identity“ se zabývá proměnami makedonské národní a kulturní identity po roce 1991. Autor v široké interdisciplinární perspektivě analyzuje celé spektrum symbolických modelů mýtu o antické Makedonii. Mýtus o antickém dědictví a dějinné kontinuitě makedonského národa je představen zejména na konkrétním příkladě urbanistického projektu přestavby jádra hlavního města Skopje, tzv. projektu Skopje 2014. Autor sleduje diachronicky vymezené transformace makedonské národní a kulturní identity a poukazuje na určitou formu identitární krize současné makedonské společnosti. V perspektivě širších regionálních vazeb s sebou totiž vyzdvihované antické dědictví Makedonie nese řadu problematických témat. Text se snaží analy-

zovat názorové spektrum celé škály sociokulturních skupin v rámci makedonské společnosti a ukázat, jakým způsobem přijímají ideologické představy o antické kontinuitě makedonských dějin.

Analýzu formování etnické či národnostní identity na konkrétním příkladě, jež vychází z terénního výzkumu na Balkáně, představuje stať Gabriely Fatkové s názvem „*Paní učitelko, my nejsme plémě, my jsme národ*“: Formování etnických identit nedávno ještě kočovných Karakačanů“. Autorka v této studii ukazuje, k jakým proměnám kolektivních identit dochází v posledních několika letech u bývalé kočovné pastevecké skupiny Karakačanů v dnešním Bulharsku. Sleduje různé podoby komunikace kolektivní identity současných Karakačanů na příkladu jejich domácích muzeí, sloužících k zachování paměti kočovné minulosti, či na příkladu toho, co označuje jako ekologicko-záchranný diskurz, asociovaný s metaforou čistoty. Metafora čistoty se v rámci tohoto novodobého diskurzu objevuje zejména v oblasti karakačanského jazyka, který je považován za *nejčistší* a *nejpůvodnější* podobu řečtiny, či v diskusích okolo specifického plemene, karakačanského (bulharského?) pasteveckého psa. Autorka k tematizaci identitárních procesů Karakačanů využívá konceptu symbolické etnicity Herberta Ganse a dokládá přesun projevů karakačanské etnicity do symbolické sféry.

V podobném duchu konkrétní případové studie nacionalismu v balkánském prostoru se nese také poslední kapitola knihy „*Příští stanice Národní. Nastupovat!*“: Studie o politice krajanství“, jejímž autorem je Michal Pavlásek. Pavláskův text je analýzou textuální produkce představitelů krajaňské politiky realizované po vzniku samostatného Československa v roce 1918. Autor prostřednictvím analýzy textů věnovaných krajanům na Balkáně ukazuje, jak bylo při jejich hodnocení užíváno hodnotících kritérií a evolucionistické perspektivy. Krajaňské *větvě* či *ostrově* byly považovány za národnostně *nevyvinuté* či *odnárodněné* a považovalo se za nutné je vzdělávat a kultivovat, aby se staly plnohodnotnými členy *československého národa*. Všimá si též aspektu mocenské nerovnováhy mezi představiteli krajaňské péče a zahraničními krajaně, přičemž tento nevyvážený vztah postihuje termínem „kolonizace po česku“; chápe jej tedy jako vztah kolonizátorů a kolonizovaných. Frazologii nacionální ideologie používanou v analyzovaných textech pak autor kategorizuje dle konkrétních rétorických figur či strategií, mezi něž řadí například hledání národního nepřitele či užívání náboženské terminologie ve službách nacionalistické doktríny.

Knihy *Balkán a nacionalismus* se tedy skládá z různých střípků, které dohromady vytvářejí zajímavou a poměrně komplexní mozaiku, jež z různých perspektiv a v různých obdobích postihuje téma nacionalismu v balkánském prostoru. Čtenář zde nalezne celé spektrum příspěvků různého zaměření – od textů čistě teoretických, pojednávajících o vývoji raného balkánského nacionalismu, přes

historicky orientované studie zaměřené na případy jednotlivých států (Jugoslávie, Makedonie) až po případové studie vycházející z terénního či archivního výzkumu, věnované konkrétním etnickým/národnostním skupinám (bulharští Karakačani, čeští krajané). Tematicky pak také zahrnuje velkou část sledovaného geopolitického prostoru. Tato publikace jistě není vyčerpávajícím přehledem dané problematiky, její ambicí je spíše stát se příspěvkem do diskuse, která by měla v budoucnu, také díky práci dalších badatelů, pokračovat.

## Literatura

Budilová, L.; Fatková, G.; Hanus, L.; Jakoubek, M.; Pavlásek, M. (2011) *Balkán a migrace. Na křižovatce antropologických perspektiv*. Praha: AntropoWeb.

**Mgr. Gabriela Fatková** studuje v doktorském programu na Katedře antropologie FF ZČU v Plzni a dlouhodobě se věnuje terénnímu výzkumu bulharských Karakačanů. Ve svých textech se zabývá životem Karakačanů především v po-převratovém období. Toto období je výrazně formováno jejich sezonní, pracovní migrací. Na jednu stranu je výzkum zaměřen na jejich každodenní aktivity – strategie obživy, uzavírání sňatků, používání sociálních vazeb, organizace obydlí. Na druhou stranu se zaměřuje na etno-emancipační aktivity této skupiny, jako například konstruování a používání obrazu společné historie karakačanskými aktivisty a elitami v jednotlivých obdobích během posledních dvaceti let nebo chov karakačanského psa. Vzhledem k tomu, že rodinný život bulharských Karakačanů je ve většině případů formován neustálým pohybem jednotlivých členů mezi Bulharskem a Řeckem, představují poslední roky bouřlivých zvrátů v řecké ekonomice možnost sledovat akterské adaptivní strategie. Tento „kočovný“ život a stále vznikající adaptivní strategie vyvolávají změny v mnohých oblastech jak rodinného života (např. způsoby interakce mezi partnery, výchovy dětí, bydlení, komunikace), tak veřejného života (např. vztah majority k minoritám, způsob prezentování ekonomického statutu, sebeidentifikace a na situaci závislý způsob začleňování individua do větších kolektivních rámců). Klíčovým předmětem výzkumu do budoucna však bude právě výše zmíněný karakačanský pes.

**Mgr. Lenka J. Budilová, Ph.D.**, žije v Rudné u Prahy s Markem Jakoubkem a krom péče o dceru Barboru se věnuje antropologickým tématům, jako je teorie příbuzenství či problematika terénního výzkumu. V roce 2010 obhájila disertační práci na téma *Vojvodovo, česká vesnice v Bulharsku (Příbuzenství, manželství a dům)* na Katedře antropologických a historických věd FF ZČU v Plzni, kde od roku

2006 přednáší spřízněná témata. V současné době se zabývá zejména otázkami dědické praxe, sňatkových strategií a migračních pohybů obyvatel bulharských obcí Vojvodovo a Belinci. Vedle problematiky bulharských Čechů se společně s Markem Jakoubkem výzkumně, publikačně i překladatelsky řadu let věnovala tématu cikánských/romských skupin v ČR a SR (Budilová, L. & Jakoubek, M., eds. – *Cikánská rodina a příbuzenství*, Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni a Vlasta Králová, 2007; Jakoubek, M. & Budilová, L., eds. – *Cikánské skupiny a jejich sociální organizace*, Brno: CDK, 2009). Krom výše uvedených zálib ráda zkouší (na rozdíl od svého manžela) nové věci, plave a cestuje, ocení dobré víno a čokoládu a má ráda (jen malá) dobrodružství.

**PhDr. Miroslav Kouba, PhD.** žije v Praze, působí však na katedře literární kultury a slavistiky FF Univerzity Pardubice, kde přednáší bulharskou filologii v širším slavistickém kontextu. Zabývá se především kulturními modely a interpretacemi jazykově literárního obrození u Slovanů a na Balkáně. S touto tematikou je spjata také jeho disertační práce *Konvergence a divergence makedonského obrození v kontextu jihoslovanské reality*, kterou obhájil v roce 2010 na Ústavu slavistických a východoevropských studií FF UK v Praze. Mezi stěžejní témata jeho odborného zájmu patří procesy formování novodobých národních a kulturních identit slovanských národů, studium jejich doprovodných kulturních modelů či analýza vztahů národní identity a literárního kánonu. Sledovanou problematiku se snaží vždy vřazovat do interdisciplinárně pojatého rámce dějin kultury. V dílčích statích pak analyzuje také sociokulturní změny v jihoslovanských zemích po roce 1990, kde spatřuje řadu podobností s historickým vývojem. Nosí si práci domů, takže zmíněná témata jsou současně jeho zálibami. Má rád bílé víno a ploužení (nikoliv cestování) slovanskou Evropou. Nemá rád termíny a čas, proto mu je sympatický balkánský přístup k životu.

**Mgr. Michal Pavlásek** v doktorském studiu na Ústavu evropské etnologie FF MU v Brně i coby vědecký pracovník brněnského pracoviště Etnologického ústavu AV ČR, v. v. i., navazuje na svůj dlouhodobý zájem věnovaný česko-slovenské (e) migraci v teritoriálně vymezeném prostoru jihovýchodní Evropy. K dané problematice sepsal několik studií, další snad ještě napíše. Fenomén krajanství na Balkáně nazírá prostřednictvím terénních etnografických výzkumů, jimiž chce porozumět doposud skrytým aspektům života českých vystěhovalců. Pokouší se je rozkrýt v intencích interpretativní etnografie, zaměřené jak na lokální svět jednotlivých „komunit“, tak prostřednictvím více-lokální perspektivy nabízet odpovědi na otázky týkající se širších souvislostí krajanství přítomnosti na Balkáně.

**doc. PhDr. Václav Štěpánek, PhD.**, historik a slavista, působí od roku 2003 v Semináři balkanistiky Ústavu slavistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně. Ve svém životě byl také novinářem, sedm let strávil na Filologické fakultě v Bělehradě jako lektor češtiny. Zabývá se dějinami balkánských národů, zejména v 19. a 20. století, o nichž publikoval celou řadu článků a studií. Výsledkem jeho dlouhodobého zájmu o kosovskou otázku je kniha *Jugoslávie – Srbsko – Kosovo. Kosovská otázka v 19. století* (Brno 2011). Ve svých pracích se ale snaží také objasňovat historii kolonizačních procesů v jihovýchodní části habsburské monarchie v 18. a 19. století a z nich vyplývajících menšinových otázek. Pokud jde o Balkán, nevyhýbá se ani aktuální publicistice. Druhá část jeho vědeckého zájmu je bytostně spjata s regionálními dějinami Moravy, kde je autorem nebo spoluautorem dvanácti knih o dějinách obcí zejména na Brněnsku a Moravském Slovácku. K jeho koníčkům patří výzkum pasteveckého života v Karpatech, zkoumání mizejícího světa kopaničářského osídlení a také historického vývoje agrární krajiny.



## Náboženství, sociální třída a rozvoj nacionalismu na Balkáně.

Lenka J. Budilová



Máme-li zhodnotit problematiku Balkánu a nacionalismu, nabízí se přirozeně otázka, zda je něco specifického na nacionalismu, s nímž se setkáváme v prostoru Balkánského poloostrova, tedy existuje-li něco, co je charakteristické pro balkánské nacionalismy. Tuto otázku je jistě možné zodpovědět mnoha různými způsoby, v přítomné studii se však zaměříme na dvě vybrané perspektivy. Nejprve se pokusíme dobrat odpovědi na otázku, lze-li v Evropě najít dva odlišné typy nacionalismů, které se označují, například, jako *západní* a *východní*, *občanský* a *etnický* či *otevřený* a *uzavřený*. Učiníme tedy krátký exkurz do dichotomických konceptů rozdělujících nacionalismus do dvou vzájemně odlišných typů, neboť jejich spojování s geografickými (a potažmo politickými) určeními z nich činí pro prostor Balkánského poloostrova nepochybně vysoce relevantní téma. Druhou, výrazněji rozpracovanou perspektivou bude teze o náboženství jakožto klíčovém faktoru ve vývoji nacionalismu na Balkáně. Ústřední pozici náboženství pro vývoj balkánských národních států budeme sledovat jako součást osmanského dědictví, tedy sdílené historie (téměř) všech moderních balkánských národních států.

Na počátku je potřeba učinit několik kroků směrem k vymezení toho, co zde bude míněno pojmy „Balkán“ a „nacionalismus“. S plným vědomím skutečnosti, že každá definice Balkánu je nutně arbitrární a zpravidla se jedná o „...směsici geografických, politických, historických, kulturních, etnických, náboženských a ekonomických kritérií, a nejčastěji o jejich nejružnější kombinace“ (Todorova

1997: 29–30), se v našem textu při vymezení předmětu zájmu budeme držet těch zemí, které leží na Balkánském poloostrově a sdílejí historickou zkušenost Osmanské říše. Osmanské dědictví nás bude zajímat z toho důvodu, že charakter státní správy, sociální struktura a řada institucí tohoto impéria měly v průběhu 19. století velký vliv na formování národních států v tomto regionu. K pojmu nacionalismus přistupujeme výlučně z modernistických pozic (Gellner 1993), což vylučuje jakékoli diskuse o „národech“ v moderním smyslu slova do konce 18. století.

### Existuje „balkánský nacionalismus“?

Řada autorů zabývajících se problematikou nacionalismu poukazovala na ambivalentní povahu této ideologie, kterou lze na jedné straně chápat jako projev obecně lidské potřeby oddanosti nadindividuálnímu celku, tedy transcendence jednotlivce, na straně druhé však může nabývat podob fanatismu a netolerance (Lemberg 2003). Toto ambivalentní pojetí nacionalismu našlo vyjádření také v řadě dichotomických konceptů rozlišujících dva odlišné typy nacionalismu, ať už se jedná například o nacionalismus *západní a východní, občanský a etnický* či *politický a kulturní* (Spencer & Wollman 2002: 96–97). Tyto dichotomické koncepty spojuje většinou hodnotící hledisko připisující pozitivní charakteristiky *západnímu* a negativní *východnímu* nacionalismu, zvýrazňování odlišného vztahu ke státu v případě obou typů (vyplývající z časové souslednosti rozvoje těchto nacionalismů) a zdůrazňování určité nerozvinutosti či „zaostalosti“ *východního* nacionalismu. Obecně vycházejí tyto koncepty ze dvou odlišných pojetí příslušnosti k národu, založených buď na občanském principu, nebo na sdílené etnické příslušnosti (Brubaker 2004: 133).

Velmi vlivným se stalo dichotomické rozlišování typů nacionalismu, které v návaznosti na Hayesovu klasifikaci po druhé světové válce vypracoval americký politolog Hans Kohn (Hroch 2003: 15). Kohn ve své monografii *The idea of nationalism* (1945) rozlišuje *východní a západní* nacionalismus, přičemž hlavní rozdíl mezi nimi spatřuje v odlišném socioekonomickém a politickém dějinném vývoji v různých částech Evropy. Ve střední a východní Evropě se nacionalismus objevuje nejen později, ale také ve výrazně zaostalejším stupni politického vývoje, kdy se hranice státních útvarů a vznikajících nacionalismů jen zřídka překrývají, a nacionalismus tak zpravidla bojuje proti stávajícímu modelu politického uspořádání ve prospěch přepsání státních hranic v souladu s hranicemi etnografickými (Kohn 1994: 164). Z těchto důvodů nachází nacionalismus mimo západní svět své prvotní vyjádření ve sféře kultury a své primární zaměření v oblasti vzdělávání a propagandy (ke získání obecné podpory vytouženému nacionálnímu projektu) spíše než ve sféře politických strategií a správy věcí veřejných (Kohn 1994: 164). Západní nacionalismus pak v Kohnově pojetí charakterizuje racionalita a snaha vybudovat

politický národ na již existujících základech národního státu, bez sentimentálních ohledů na dávnou minulost, zatímco nacionalismus střední a východní Evropy pracuje s národními mýty vyzdvihujícími jedinečnost a slavnou minulost zatím neexistujícího národa, aby dodal legitimitu vizím a snům o budoucím národě, který se snad jednou stane politickou skutečností (Kohn 1994: 164).

Přestože Kohnova dichotomie se stala asi nejvlivnější, byla vypracována i řada dalších, z nichž nejbližší je zřejmě koncepce Plamenatzova, která využívá stejných etiket, tj. *východní a západní* (Plamenatz 1973). Přestože jsou tyto dichotomické koncepty často spojovány s geografickým vymezením, jejich aplikace na balkánský prostor je omezená. Kohn sám totiž jako příklad *východního* nacionalismu uvádí Německo, Rusko či Indii (Kohn 1994: 164–165). V pozdějším textu pak opouští explicitní spojování své dichotomie s geografickým vymezením (*východní a západní* nacionalismus) a hovoří o nacionalismu *otevřeném a uzavřeném*, základní myšlenka však zůstává stejná (Kohn 2003: 91–92). Naopak Plamenatz, který rovněž užívá adjektiv *východní a západní*, řadí Německo do západního tábora a jako příklad východních nacionalismů explicitně uvádí řadu slovanských národů (Plamenatz 1973: 30–33).

V odborné literatuře je sice možné se občas setkat s případy aplikace dichotomického vidění nacionalismu na balkánský terén (srov. např. Prtina 2005), obecně je však jeho použitelnost spíše omezená, a to zejména pro konceptuální nedostatečnost samotné základní myšlenky. Slabinou dichotomického vidění nacionalismu je jejich pojetí coby weberovských *ideálních typů*, s nimiž je ovšem v rámci analýzy často nakládáno tak, jako by odkazovaly ke skutečným empirickým příkladům, a z analytické distinkce se tak stává distinkce skutečná (Spencer & Wollman 2002: 95). Většina dichotomických konceptů je také explicitně či implicitně hodnotově zatížená. Přisuzování geografických ukazatelů různým typům nacionalismu pak zase zavání určitým druhem neo-orientalismu (Brubaker 2004: 133). Často se poukazuje na to, že ve většině případů konkrétních nacionalismů lze nalézt jak prvky *západního* či *občanského*, tak prvky *východního* či *etnického* nacionalismu (Brubaker 2004: 135–136). Nemožností aplikovat tyto ideální typy na jednotlivé případy se pak ztrácí smysl samotného analytického rozlišování.

Není-li možné najít specifický charakter nacionalismu na Balkáně v jeho principiální odlišnosti od nacionalismu v západní Evropě, je třeba se ptát, existuje-li ještě něco jiného, co je pro nacionalismus v tomto regionu typické. Za základní odlišnost nacionalismů vznikajících na Balkáně je velmi často považován fakt, že na rozdíl od západní Evropy, kde byl proces diferenciací jednotlivých skupin zpravidla založen na jazykových a kulturních rozdílech, v balkánském prostoru se tímto diferenciacním prvkem stávalo většinou náboženství. V Osmanské říši mělo „... náboženství při definování identity vždy přednost před kulturou, jazykem i rasou.“

(Glenny 2003: 74) Náboženství je tak obecně považováno za klíčové kritérium, které hrálo rozhodující roli v rozvoji balkánských nacionalismů (Stokes 1979: 260). Ústřední role náboženství ve vývoji nacionalismů na Balkáně má přitom své kořeny ve společné osmanské historii většiny obyvatel současných balkánských zemí. Pro pochopení původu výlučné pozice náboženství při vymezení kolektivní identity na Balkáně a jejího vlivu na formování nacionalismu v 19. století je tedy třeba zhodnotit toto balkánské osmanské dědictví.

### Klasifikace obyvatelstva v Osmanské říši

Osmanská říše bývá často označována jako říše *turecká* a její obyvatelé – přinejmenším ti muslimští – jako *Turci*, což je vzhledem k faktu, že její obyvatelstvo bylo jak z náboženské, tak jazykové a sociální stránky značně heterogenní, adekvátní jen zčásti (Imber 2002: 1–2). Turci zde tvořili pouze jednu složku obyvatelstva, společensky neplnoprávné rolnické obyvatelstvo Anatolie (Palmer 1996: 35). Vládnoucí osmanské elity sice považovali muslimské Turky za nejspolehlivější část svých poddaných, nicméně žádným způsobem se s nimi neidentifikovaly ve smyslu sdílení téže kultury (Imber 2002: 3). V klasickém období Osmanské říše byla tato představa osmanským elitám natolik cizí, že často používaly termín *Turek*, *turecký* jako pejorativní výrazy pro anatolské rolníky (Sugar 1996: 109). Na území Osmanské říše vedle sebe existovala řada jazyků i náboženských vyznání; stejně rozrůzněná byla také ekonomická základna obyvatelstva v různých částech impéria (Imber 2002: 1–2). V určitém smyslu by bylo možné používat adjektivum *turecká* z toho důvodu, že turečtina byla ve své kultivované podobě jazykem osmanské elity: všichni vysocí státní úředníci, ať už byli jakéhokoli původu a jejich mateřštinou byl jakýkoli jazyk, v oficiálních kontextech vždy používali právě turečtinu (Imber 2002: 3). Na druhou stranu, někteří autoři poukazují na to, že osmanská turečtina (*osmanlıca*), jazyk používaný ve státní administrativě, byl většinou tureckého obyvatelstva nesrozumitelný (Sugar 1996: 271). Podobně se lze poměrně často setkat také s tím, že je Osmanská říše nazývána říší *islámskou*. Islám jakožto náboženství sultána a vládnoucí třídy zde sice byl dominantním vyznáním, nicméně řecká či arménská pravoslavná církev zastávaly v politické struktuře impéria významnou pozici a pečovaly o početné křesťanské obyvatelstvo, které v řadě regionů muslimy početně převyšovalo (Imber 2002: 1–2). V říši však žily také významné komunity židů či katolíků. Osmanská říše tedy nebyla ani výlučně islámská, ani výlučně turecká; jednalo se spíše o *dynastickou říši*, v níž jediná lojalita, vyžadovaná bez výjimky ode všech – po mnoha stránkách rozmanitých – poddaných, byla *věrnost panovníkovi*. Byla to tedy v posledku osoba sultána, nikoli náboženská, etnická či jiná identita, co drželo impérium pohromadě (Imber 2002: 3). Při snaze postihnout různorodost osman-

ského impéria se pak někdy používá také výraz „mnohonárodnostní“ (Palmer 1996: 35), případně „multietnická“ říše (Sugar 1996: 272). Ani tato adjektiva však nejsou úplně správná: diskriminace mezi jednotlivými složkami obyvatelstva totiž v rámci Osmanské říše, přinejmenším v klasickém období, neprobíhala na základě *etnické* či *národnostní* příslušnosti, ale na základě příslušnosti náboženské. Pouze muslimové mohli zastávat významné politické posty a získávat zaměstnání s vysokou sociální prestiží (Imber 2002: 2). Charakterizovat mnohost skupin či kategorií obyvatelstva v Osmanské říši odkazem ke kolektivní identifikaci typické pro moderní společnost (*národ*) je tedy svým způsobem anachronické.

Osmanská společnost se podle sekulárního práva dělila na dvě základní sociální třídy. První z nich byla privilegovaná třída tvořená panovníkem a členy jeho domácnosti, představiteli státní administrativy, duchovenstvem a vojenskou vrstvou. Druhou sociální třídou byli všichni sultánovi muslimští i nemuslimští poddaní, kteří se přímo podíleli na ekonomických aktivitách (zemědělci, pastevci, řemeslníci, obchodníci). Privilegovaná vrstva obyvatelstva zahrnovala všechny osoby, které byly v určitém smyslu státními zaměstnanci: byli placeni státem a osvobozeni od placení daní. Současní historici je někdy označují jako *profesionální Osmany* (Sugar 1996: 31–33). Často se pro ně používá také termínu *askeri*, vojenská vrstva, protože většinu jejích členů tvořili vojáci, ať už to bylo jezdecko, neboli držitelé lén (*timarů*), nebo pěchota (*janičáři*) či další složky početné sultánovy armády (Imber 2002: 245). Členové privilegované vrstvy obyvatel byli zpravidla muslimové včetně konvertitů k islámu a mohli být svobodnými občany nebo otroky (Sugar 1996: 33). V omezené míře byli v rámci tohoto privilegovaného stavu zastoupeni také křesťané a židé, zejména pak jejich církevní představitelé, od těch nejvyšších (konstantinopolský patriarcha, hlavní rabín), až po ty nejnižší (Hradečný – Hladký a kol. 2008: 125–126). Druhou skupinu tvořila početně naprostá většina obyvatelstva říše označovaná jako *rája* (z arabs. pl. *re'aya* = „stáda“ dobytka) a zahrnující veškeré ekonomicky aktivní obyvatelstvo, které svou prací, výrobky a daněmi podporovalo stát a vrstvu *profesionálních Osmanů* (Sugar 1996: 33–34). *Rája* v obecném smyslu odkazovala ke všem poddaným, kteří nepatřili do vojenské vrstvy, z většiny však byla tvořena zemědělci (Imber 2002: 245). Členové *ráji* byli jak muslimové, tak ne-muslimové. Panovníkovou povinností bylo ukládat poddaným adekvátní daňové zatížení a dohlížet na jejich spravedlivý výběr, zajistit jim spravedlivé zacházení a garantovat nedotknutelnost jejich života a majetku (Inalcik 1973: 67–69). Od 17. století se pak termín *rája* začal vztahovat víceméně pouze na ne-muslimské venkovské obyvatelstvo v rámci Osmanské říše (Šesták a kol. 1998: 120).

Muslimské náboženské právo rozdělovalo obyvatelstvo podle odlišných kritérií. Právní status, práva a povinnosti člověka byly podle tohoto práva vymezeny na základě toho, jednalo-li se o muže či ženu, svobodného občana nebo otroka,



muslima nebo ne-muslima (Imber 2002: 244–245). Muslimové byli občany první kategorie, kteří byli z definice nadřazeni ne-muslimům (Sugar 1996: 31). Přestože Osmanská říše bývá zpravidla označována jako nábožensky tolerantní stát, v němž dominantní muslimové respektovali odlišná náboženská vyznání jiných poddaných, je zároveň faktem, že ne-muslimské konfese měly v říši podřízené postavení a výraznějšího sociálního vzestupu a překročení silných společenských bariér bylo možné dosáhnout jen konverzí k islámu (Šesták a kol. 1998: 122). Zatímco muslimové své náboženské vyznání pod hrozbou trestu smrti měnit nesměli, ne-muslimové mohli k islámu konvertovat buď dobrovolně, nebo na základě typicky osmanské instituce násilné konverze, tzv. *devširme* (Sugar 1996: 31). Odlišné zacházení s muslimy a ne-muslimy spočívalo také v rozdílném zdanění obou složek obyvatelstva, ne-muslimové kromě toho nesměli v přítomnosti muslimů jezdit na koni, nesměli nosit zbraně ani nápadně barevné oblečení (Sugar 1996: 102–108). Teoreticky tedy byli muslimové vždy nadřazeni ne-muslimům a tento rozdíl byl v každodenním životě očividný. V praxi však bylo s lidmi různých vyznání často zacházeno téměř jako s navzájem sobě rovnými v souladu s profesí, kterou vykonávali (Sugar 1996: 31).

V očích osmanské vládnoucí elity existoval rozdíl mezi ne-muslimy žijícími v ne-muslimských zemích a ne-muslimy v rámci státního útvaru řízeného muslimským panovníkem. Svého druhu zvláštního zacházení se dostávalo vyznavačům ostatních monoteistických náboženství, kteří žili v zemích zahrnutých do osmanského impéria. Poddaní monoteistických vyznání, kteří akceptovali politickou nadvládu islámu a žili za daných podmínek v muslimském státě, byli považováni za „chráněné“ poddané (*zimmi*). Tato „ochrana“ se týkala náboženské svobody, zahrnovala však také určitou míru samosprávy. Křesťanům a židům tak Osmanská říše poskytovala určitou právní autonomii v rámci jejich vlastního společenství, pod záštitou vlastních náboženských představitelů, přestože sultán si uchovával svoji moc prostřednictvím pravomoci tyto představitele jmenovat (Imber 2002: 216). Poddaní monoteistických vyznání byli zprvu neformálně a po roce 1453 formálně rozčleněni do zvláštních církevně-správních společenství, pro něž se ovšem až v 19. století vžil termín *milét* (*millet*) (Hradečný & Hladký a kol. 2008: 127). Tento termín byl většinou používán pouze pro ne-muslimy, ačkoli občas se objevuje zmínka o muslimském *milétu* (Sugar 1996: 44). Zprvu byl rozlišován pouze pravoslavný nebo také „řecký“ *milét* (*Rum millet*) a arménský *milét*; židovský *milét* byl sice oficiálně uznán až v roce 1839, prakticky však fungoval již od roku 1453 (Sugar 1996: 44–50). Vůdci těchto nemuslimských konfesí byli považováni do určité míry za státní funkcionáře, odpovědné za osoby ve vlastní jurisdikci (Sugar 1996: 31). Nejpočetnějším *milétem* v Osmanské říši byl *milét* pravoslavný. Udělením specifických privilegií duchovním představitelům pravoslavné církve se sultáni

po dobytí Konstantinopole v roce 1453 snažili jednak udržet kontinuitu se slavnou minulostí Byzantské říše, jednak si uchovat loajalitu svých početných pravoslavných poddaných a zabránit případné náboženské a politické alianci mezi pravoslavnými, katolíky a později protestanty, která by se mohla obrátit proti nim (Sugar 1996: 45).

Sociální systém *milétů* poskytl pravoslavné církvi do určité míry autonomii v oblastech správy a soudnictví. V Konstantinopoli vznikl pravoslavný patriarchát coby formální reprezentant všech sultánových ortodoxních poddaných, který představoval určitou alternativní mocenskou strukturu v rámci říše, zároveň však byl podřízen sultánovi, který mimo jiné jmenoval všechny patriarchy. Konstantinopolský patriarchát pak postupně rozšířil svou jurisdikci i nad ostatními ne-řeckými oblastmi provinciemi Balkánského poloostrova, neboť v očích Osmanů neexistoval rozdíl mezi pravoslavnými poddanými, kteří hovořili řecky, a těmi, kdo hovořili jinými (například slovanskými) jazyky (Arnakis 1963: 127). Během osmanských výpadů na Balkán byl na konci 14. století zrušen Tárnovský patriarchát, který byl někdy označován jako „bulharská národní církev“, a po roce 1453 byl oficiálně zahrnut pod jurisdikci Konstantinopole (Arnakis 1963: 127; Sugar 1996: 45). Později byly zrušeny další dvě balkánské pravoslavné autokefální církve, v Ochridu a Peći (Arnakis 1963: 127–128). V době vlády sultána Sulejmana I. byly obě instituce obnoveny jako nezávislé církve, někdy označované jako patriarcháty, než byly nakonec jak patriarchát v Peći (1766), tak patriarchát v Ochridu (1767) opět podřízeny jednotnému ekumenickému patriarchátu v Konstantinopoli (Arnakis 1963: 127).

Systém *milétů* respektoval dělicí linie určené náboženským vyznáním, protože to bylo jediné kritérium, které osmanská vláda akceptovala (Sugar 1996: 5–6). Tento nábožensko-právní a politický systém se v Osmanské říši udržel po staletí, prakticky až do 19. století, a hrál v životě poddaných velmi důležitou roli (Šesták a kol. 1998: 122). Až do 19. století tak zůstala zachována rigidní sociální struktura, kdy stát své občany a jejich práva a povinnosti vymezoval náboženským vyznáním a profesí. Avšak s tím, jak stát přestával zajišťovat svým občanům základní podmínky pro bezpečný a úspěšný život, se sociální rozdíly mezi privilegovanými *profesionálními Osmany* a zbytkem obyvatelstva, stejně jako mezi muslimy a ne-muslimy, postupně neustále prohlubovaly a v říši narůstala náboženská nesnášenlivost (Sugar 1996: 193–194).

### **Etnicita a národnost, představa sdíleného původu**

O nezájmu osmanské společnosti i vládnoucí elity o „etnický původ“ jednotlivce svědčí mimo jiné také systém rekrutování otroků pro služby v sultánově paláci. Otroci byli získáváni jako váleční zajatci ze všech částí osmanského impéria nebo zemí, do nichž dosahovaly osmanské výboje, z trhů s otroky nebo jako odvedenci

z venkovských křesťanských rodin z Osmany ovládaného území v rámci speciální daně, tzv. *devširme* (Imber 2002: 128–142). V rámci islámského práva byla taková daň nelegální, protože křesťané žijící jakožto poddaní sultána se těšili zvláštnímu statusu nevěřících, kterým je zajištěna ochrana ze strany státu (*zimmi*), a není tedy možné je zotročit (Imber 2002: 134). Přesto se však tato forma odvodu stala ve 14.–16. století hlavním zdrojem otroků pro sultánův palác a tato praxe přetrvala až do století osmnáctého (Imber 2002: 134). V sultánově paláci v Istanbulu byla odvedencům poskytnuta komplexní výchova a vzdělání a ti nejlepší z nich se stávali členy *janičářské gardy*, elitní sultánovy jednotky, nebo získávali vysoké pozice v administrativě říše včetně postu *velkého vezíra* (Inalcik 1973: 77–78). Ze 49 *velkovezírů*, kteří sloužili říši v letech 1453–1623, bylo pouze pět tureckého původu; ostatní byli albánského, slovanského, řeckého, arménského či gruzínského původu a většina z nich pocházela z Balkánu (Arnakis 1963: 124). Bez ohledu na to, jestli byli tito chlapci původu řeckého, srbského, bulharského, albánského či jiného, se poté, co konvertovali k islámu a dostalo se jim muslimského tureckého vzdělání, stali součástí privilegované třídy, přičemž ideologií, která je sjednocovala, byla svatá válka (Inalcik 1973: 80). Preference pro rekrutování otroků pro sultánův palác z řad ne-muslimů byla v 17. století vysvětlována tím, že otroci, kteří konvertovali k islámu, se stávali zanícenými muslimy a naprosto oddanými a loajálními služebníky sultána, zatímco děti z etablovaných muslimských tureckých rodin by tohoto privilegia nepochybně zneužívaly pro posílení statusu svých vlastních příbuzenských skupin (Inalcik 1973: 78). Při vymezování privilegované sociální vrstvy tak bylo klíčovým kritériem opět náboženství resp. muslimské vyznání, odpovídající výchova a vzdělání a naprostá loajalita panovníkovi. Naopak s odkazem k „původu“, evokujícímu představu sdílené krve, jak tomu často bývá při vymezování etnické identity, se zde nesetkáme. Někteří autoři v tomto ohledu poukazují také na to, že z pozdější „etnické“ či „rasové“ perspektivy bylo složení anatolských *Turků* během několika staletí naprosto transformováno: fyzický vzhled balkánských *Turků* se tak údajně nelišil od jejich křesťanských sousedů (Arnakis 1963: 123).

Sociální mobilita, která byla do určité míry v klasickém období Osmanské říše možná, byla vždy spojena s náboženským vyznáním a s plněním určité funkce v rámci centralizované státní administrativy. Teoreticky nepropustnou hranici mezi *rájou*, ekonomicky aktivním obyvatelstvem platicím daně, a vojenskou vrstvou bylo možné překročit například tak, že se člen *ráji* do této třídy dostal jako otrok, nebo výjimečně za dobrovolnou službu v sultánově armádě během válečných výprav. Pokud naopak *sipahi* – válečník spravující za své vojenské služby sultánovi určité léno (*timar*) – přestal své vojenské služby plnit, ztrácel svůj status válečníka a byl začleňován mezi *rāju* (Inalcik 1973: 115). Kvality nezbytné pro plnění určitého sociálního postavení nebyly „dědičné“, ale získané plněním určité role ve státní administrativě.

Přestože se v praxi již od 16. století stávali držitelé lén (*timarů* a *zeametů*) do jisté míry dědičnou kastou s omezeným vstupem zvenčí, pro setrvání v ní bylo nadále nezbytné poskytovat panovníkovi vojenské služby (Imber 2002: 202).

Zájem o biologický původ přitom v rámci Osmanské říše dílem existoval v panovnické dynastii, která se reprodukovala v mužské linii sultánových potomků od svého zakladatele Osmana I. Panovník se mohl legitimně reprodukovat prostřednictvím svých manželek nebo konkubín, které měly obvykle status otrokyň (Imber 2002: 87). Všechny děti sultána a jeho manželek byly automaticky svobodné a získávaly právo dědit, stejně jako všechny děti jeho konkubín, které uznal za vlastní (Imber 2002: 87–88). Zákonný původ jednotlivce se vymezoval pouze v mužské linii, z toho důvodu se nečinilo rozdílu mezi dětmi zákonných manželek sultána a jeho otrokyň. Většina sultánů během osmanské éry přitom byla potomky panovnickových otrokyň (Imber 2002: 88). V 16. století se pak rozvíjí praxe, kdy se *velký vezír* obvykle ženil s jednou ze sultánových dcer a prostřednictvím afinního příbuzenství posiluje své pouto k panovníkovi a znásobuje svoji loajalitu k němu. Tlakem na to, aby se muži přiřazení do dynastie rozvedli s ostatními manželkami, bylo zabráněno, aby stejným způsobem vytvářeli významné aliance s jinými příbuzenskými skupinami, což by mohlo ohrožovat jejich loajalitu k sultánovi (Imber 2002: 96). Vzhledem k patrilineární ideologii a praxi, přisuzující při rekrutování členství v sultánově domácnosti význam pouze mužské linii, přitom nebyl brán ohled na „etnický“ původ sultánových konkubín a matek budoucích panovníků. Přinejmenším v ženské linii tak nebyl brán v úvahu *původ* jak ve smyslu descendance, tak ve smyslu „etnického“ původu (jako nositel specifických charakteristických vlastností jednotlivce).

### **Etnické etikety, náboženství a sociální třída**

Osmanský sociální systém, založený na základním dělení obyvatelstva na privilegované vrstvy *profesionálních Osmanů* a *rāju* na jedné straně a na muslimy a ne-muslimy na straně druhé, přetrval až do 19. století a měl významný vliv na formování kolektivních identit obyvatel Balkánského poloostrova v nadcházející době nacionalismu. V důsledku vlivu myšlenek Francouzské revoluce a rozvoje národních států v západní Evropě začíná postupně také na Balkáně docházet k přeznačování kolektivních identit, které bylo nezbytné k vytvoření nových národních identit. Pro tento proces je charakteristická zejména nezbytnost vypořádat se s dosavadní převažující identifikací odkazem k náboženství, která mohla být novým nacionalismům jak pomocí, tak překážkou. V tomto pre-nacionalistickém způsobu vidění světa byly totiž identity odkazující ke sdílenému jazyku, původu či sdílené historii (tedy všechny ingredience „etnické“ či „národnostní“ identity) převrstveny identitou náboženskou, což u převážné většiny balkánského obyvatel-

stva znamenalo identitu pravoslavnou. Třebaže toto společné zařazení mohlo sehrát svou pozitivní roli při vymezování odlišnosti balkánských pravoslavných křesťanů vůči dominantním osmanským muslimům, v určitém okamžiku, kdy začaly být kolektivní identity balkánských obyvatel stále více definovány „národnostně“, se mohlo stát také překážkou.

Kromě toho byly etikety odkazující z dnešní perspektivy k „etnickým skupinám“ (například *Řekové*, *Bulhaři*, či *Srbové*) až do 19. století často používány pro označení sociálních tříd či obecně postavení v rámci sociální dělby práce. Pod termíny, které dnes odkazují k etnicitě ve smyslu sdílení společného jazyka, kultury, „původu“ či historie, se tak dlouho skrývaly odlišné významy. Typickým příkladem tohoto jevu například je, že do poloviny 19. století se na území dnešní Makedonie, Srbska a Bulharska termíny *Srb* či *Bulhar* používaly k označování rolníků obecně (Roudometof 1998: 13).

K podobnému slévání identit na základě sociální třídy docházelo také v prostředí pravoslavné městské střední třídy na Balkáně. Její formování lze vystopovat do 14.–15. století, nicméně svého největšího bohatství, moci a vlivu dosáhla až v 18. století (Stoianovich 1960). Od 16. století narůstá její význam díky provozování obchodu ve Středomoří a zásobování hlavního města. Řada řecky mluvících obchodníků se postupně usazovala ve Valašsku a Moldavsku, které byly klíčovými regiony při zásobování Istanbulu, a do roku 1600 ovládla významnou část obchodu ve východní části Balkánského poloostrova (Stoianovich 1960: 241). Teprve na konci 17. století, poté co zpomaluje příliv židů do Osmanské říše a upadá moc kupců z Dubrovníka, expandují pravoslavní obchodníci výrazným způsobem i do západní části Balkánského poloostrova, za hranici Vidin – Sofie – Soluň (Stoianovich 1960: 244). Rozvoj průmyslu v západní Evropě společně s neschopností osmanského státu podporovat a chránit průmyslovou výrobu v rámci říše vedly v 18. století k vychýlení rovnováhy mezi výrobou a obchodem na Balkáně výrazně ve prospěch obchodu. Tento vývoj, krajně nepříznivý pro místní rolníky, zapříčinil zároveň obrovskou prosperitu balkánských pravoslavných kupců (Stoianovich 1960: 259–263). Od 17. století pak výrazně stoupá také vliv *fanariotů* (řecky mluvící úřednické aristokracie v Istanbulu) v diplomacii, náboženské i komerční sféře (Stoianovich 1969: 269–271). Jejich prosperita pramenila z obchodu, služeb a řady politických a ekonomických funkcí v centrální administrativě, byla tedy přímo závislá na osmanské vládnoucí elitě (Sugar 1996: 132–134). Navzdory obecnému mínění bylo jen velmi málo *fanariotů* potomky staré byzantské aristokracie (Stoianovich 1969: 270–271). Již během 17. století proniká řada fanariotských obchodníků do Podunajských knížectví, Valašska a Moldavska a začínají se (mimo jiné sňatky s místní aristokracií) podílet na utváření místní privilegované vrstvy. Po roce 1716 zde *fanarioté* posilují svůj vliv, když získávají úřad sultánem přímo jmenovaných

místodržících (*hospodar*), kteří měli tato vazalská knížectví spravovat (Sugar 1996: 132–134).

V Osmanské říši byli měšťtí řemeslníci a obchodníci podle náboženského práva sice teoreticky rozděleni na muslimy a ne-muslimy, v praxi však patřili do těžké sociální třídy a požívali stejných práv, přičemž bohatí židovští, arménští a řečtí obchodníci se například oblékali a chovali stejně jako muslimové (Inalcik 1973: 151). Pravoslavné městské střední třídy pak byly v celé Osmanské říši zpravidla označovány jako *Řekové*. Slovanské obyvatelstvo Balkánu v souladu s tímto pojetím označovalo jako *Řeky* většinu obchodníků (Stoianovich 1969: 311). Venkovské slovanské obyvatelstvo, které se stěhovalo do měst a stalo se součástí střední třídy, obvykle měnilo svoji identitu na řeckou (Roudometof 1998: 13). Člověk získal vyšší sociální status, když se „stal Řekem“; bohatí lidé se pyšnili tím, že jsou označováni za *Řeky* (Stoianovich 1969: 310–311). Tímto způsobem byly během 18. a 19. století naprosto helenizovány populace pravoslavných Albánců<sup>1</sup> a Vlachů v jižní Albánii a v Řecku (Roudometof 1998: 13). Do první třetiny 19. století tak většina balkánských pravoslavných křesťanů střední třídy byla *Řeky* buď v tom smyslu, že řečtina byla jejich mateřským jazykem, nebo v tom smyslu, že řečtinu přejali společně se změnou svého statusu (Roudometof 1998: 14). Termín *fanarioté* zase zejména v kontextu Podunajských knížectví v 18. století neznamenal *řecký* v dnešním smyslu slova, ale označoval skupinu lidí různého původu a mateřských jazyků, kteří mluvili řecky a přijali *řecké* hodnoty, což znamenalo způsob života *profesionálních Osmanů* (Sugar 1996: 134–135). Tento způsob života se odrážel mimo jiné v tom, že na konci 18. století se vládnoucí elity Podunajských knížectví ve stylu bydlení, oblékání a stravování prakticky nelišily od istanbulských *fanariotů* a vládnoucí osmanské elity (Sugar 1996: 135). Sociální status jednotlivce v některých případech dokonce převrstvil vymezení náboženstvím: tak mohli být ve výše uvedeném smyslu, kdy termín *Řek* označoval především překupníka či obchodníka, označení za *Řeky* dokonce i židé (Stoianovich 1969: 291).

Geografické rozptýlení řecky hovořících obchodníků po celé Osmanské říši během 18. století vedlo k tomu, že se tyto skupiny transformovaly v balkánskou městskou střední třídu. Protože řečtina se stala jazykem asociovaným s tímto životním stylem a sociálním statutem, byli v Uhersku, Rakousku a německých zemích jako *Řekové* často identifikováni „*nejen Vlaši a pravoslavní Albánci, ale všichni pravoslavní obchodníci na Balkáně...*“ (Stoianovich 1969: 290). Od poloviny 18. do poloviny 19. století byla řečtina hlavním jazykem obchodu na Balkáně

<sup>1</sup> V některých kontextech by dle mého soudu měly být etikety, které dnes chápeme jako odkaz k etnické či národnostní identitě (Albánci, Vlaši, ad.) a které jsou ve vztahu k pojednávanému období zjevnými anachronismy, uvedeny buď v uvozovkách, nebo kurzívou. Tam, kde tomu tak není, je to proto, že se držím úzu používaného citovanými autory.

a „...balkánští obchodníci, bez ohledu na svůj etnický původ, obvykle mluvili řecky a často přijímali řecká jména.“ (Stoianovich 1969: 291). Nicméně ve vymezení střední třídy jakožto řecké nehrála úlohu jen sociální třída resp. sociální status, ale znovu také náboženství. Podle některých autorů byli tito lidé totiž označováni jako Řekové v tom smyslu, že nebyli *Latinové*, ale jednalo se o nositele *řeckého* náboženského vyznání (Stoianovich 1969: 291). Ještě na sklonku 18. století se balkánští pravoslavní věřící vymezovali jako *křesťané* (míněno pravoslavní křesťané) v opozici vůči všem ostatním křesťanům, které označovali souhrnně jako *Franky* (Arnakis 1963: 131). Byli tedy vymezováni odkazem k pravoslavnému křesťanství v opozici k římskokatolickému vyznání. Termín *řecký*, dnes považovaný za etiketu označující etnickou či národnostní příslušnost, tak obyvatelům západní Evropy dlouho splýval s termínem *pravoslavný*. Evropští kartografové od 15. do 18. století například jako součást „Řecka“ (*Graecia*) zaznamenávali i rozsáhlá území sahající na západě od Jaderského a Jónského moře přes Krétu a pobřežní oblasti Malé Asie na východě, leckdy až pobřeží dnešního Rumunska na severu (Karathanassis 1991: 9–10). Toto vykreslení tak neodpovídalo území *řeckému* ve smyslu úzkého etnického či národnostního vymezení, ale *řeckému* ve smyslu všech území osídlených pravoslavnými věřícími.

V tomto smyslu nalezneme na Balkáně ještě v 19. století řadu příkladů, které dokládají převažující vliv náboženské identifikace nad vymezením prostřednictvím jazyka, ať už se jedná například o muslimské obyvatele Kréty hovořící řecky, kteří se (řecky) vymezovali jako krétské *Turci*, nebo naopak o turecky hovořící pravoslavné obyvatelstvo Řecka loajální k Řecku právě z pozice svého náboženství (Arnakis 1963: 118–119). Kromě toho jsou popsány také případy, kdy jazyk vzdával hold vyznávanému náboženství skrze používání abecedy asociované s daným náboženským krédem. Nejznámějším příkladem mohou být Chorvati používající pro zápis srbochorvatštiny latinku, zatímco Srbové cyrilici, nebo situace v Albánii, kde před obecným rozšířením používání latinky zapisovali pravoslavní obyvatelé albánštinu řeckou abecedou, zatímco jejich katoličtí sousedé psali latinkou a muslimové používali k zápisu téhož jazyka arabské písmo (Arnakis 1963: 119).

### **Miléty v době nacionalismu aneb Od miléty k ideji národa**

Pravoslavná církev, jedna z klíčových kulturních institucí osmanského Balkánu a reprezentant pravoslavného *miléty* v očích osmanské vládnoucí třídy, bývá tradičně považována za strážce kolektivních identit balkánských národů v osmanském období (Stokes 1979: 260). Řada autorů poukazuje na skutečnost, že v určitém smyslu byl pozitivním přínosem jak pravoslavné, tak katolické církve fakt, že postavily hráz tomu, aby jejich stoupenci byli prostřednictvím konverze k islámu pohlaceni osmansko-tureckým světem (Arnakis 1963: 116). Bez obrovského vlivu

institucionalizovaných křesťanských církví by ke konverzím nepochybně docházelo v mnohem větším měřítku. Argumentují tím, že vzhledem k tomu, že osmanská společnost v dobách pre-nacionalistických, kdy jedinou požadovanou loajalitou byla věrnost náboženství a panovníkovi, nerozeznávala žádné překážky, jako je „rasa“, jazyk, či („etnický“) původ, byla konverze k islámu vždy prvním krokem k „turkifikaci“ (Arnakis 1963: 116). Paralelní mocenská struktura představovaná v rámci Osmanské říše pravoslavnou církví je tak mnohdy chápána dokonce jako jediná „národní“ instituce, s níž se pravoslavní mohli identifikovat (Sugar 1996: 46).

Ekumenický patriarchát se sídlem v Konstantinopoli měl výsadní postavení nad ostatními pravoslavnými patriarcháty a autokefálními církvemi a samotným faktem rezidence v hlavním městě fakticky získával značný politický vliv (Roudometof 1998: 18–19). Podřízení autokefálních arcibiskupství v Peči a Ochridu ekumenickému patriarchátu v Konstantinopoli v roce 1767 vedlo k posílení patriarchova politického vlivu i k zesílení dominance řeckých duchovních nad ostatními pravoslavnými věřícími na Balkáně. Přestože však byl konstantinopolský patriarchát spravován především řecky mluvícím duchovenstvem, stále tíhl k doktríně křesťanského univerzalizmu (Arnakis 1963: 126). Představa univerzální křesťanské říše byla na Balkáně velmi živou politickou realitou až do 19. století (Stokes 1979: 262). Pravoslavný patriarchát tak byl označován jako *patriarchát ekumenický*, stejně jako byla Byzantská říše *ekumenickou říší* (Arnakis 1963: 126). Považoval se za dědice tradice Byzantské říše, rozvrácené v roce 1453 Mehmedem Dobyvatelem (Arnakis 1963: 126). Pravoslavná církev přitom byla (podobně jako islám) v teoretické rovině slepá k „etnickým“ či „rasovým“ rozdílům a za jediné a klíčové kritérium považovala jednotu a čistotu křesťanské víry (Arnakis 1963: 126–127). Konstantinopolský patriarcha tak byl považován za duchovního vůdce všech 12–13 milionů pravoslavných věřících na Balkáně v 18. století, což představovalo asi jednu čtvrtinu všech obyvatel Osmanské říše (Arnakis 1963: 129).

Podíváme-li se však na vztah pravoslavného patriarchátu v Konstantinopoli k rodícím se národním identitám na Balkáně v 19. století, uvidíme, že jej lze jen stěží označit za instituci, na jejíchž základech může být postaven obnovený *národní stát*, jak mnozí argumentují (Sugar 1996: 47). Konstantinopolský patriarchát se totiž držel byzantské tradice univerzalizmu v rámci ekumenické církve a vědomě nepodporoval nacionalismus. V řadě ohledů tak měl mnohem blíže k dalším představitelům *profesionálních Osmanů* (kam se jeho představitelé také řadili) než k obyčejným venkovským pravoslavným věřícím na Balkáně. Dokázal například s osmanskou vládou často navazovat určitý druh „operačního partnerství“ proti latinské církvi, jak se ukázalo při boji s Benátkami o vládu nad Peloponéským poloostrovem, jenž byl ukončen požarevackým mírem v roce 1718. Toto „operační partnerství“ bylo možné jen díky shodě zájmů muslimů a pravoslavných Řeků, kteří



se bránili snahám Říma o konverzi východního Středomoří (Palmer 1996: 34–35). Křesťanské ortodoxní myšlení na Balkáně bylo navíc po roce 1453 výrazně syceno milenarismem, který spojoval představy pádu Osmanské říše s příchodem božského království na zemi, obrození duchovní s obrozením pozemským. Tento myšlenkový proud byl nacionalismu také výrazně vzdálen. Oficiální církevní doktrína tak nabyla politické orientace, která vedla k praktickému uznání osmanské vlády, byť v principu legitimitu sultánova vládnutí zpochybňovala (Roudometof 1998: 17–18).

Autokefálním pravoslavným církvím na Balkáně je také často přisuzována role ochránce kolektivních „etnických“ či „národnostních“ identit, či dokonce „...národní identity Bulharů a Srbů“ (Sugar 1996: 46). Dokladem pro tato tvrzení bývá poukaz na regionální charakter fungování pravoslavné církevní administrativy před rokem 1767 a fakt, že pravoslavná církev sehrála významnou roli při uchování „národních“ jazyků (například srbštiny a bulharštiny) a povědomí o společné historii (Stokes 1979: 262). Důvodem pro toto tvrzení bývá zejména to, že pravoslavná církev se sídlem v Ochridu i pravoslavná církev se sídlem v Peči používaly jako liturgický jazyk církevní slovanštinu, nikoli řečtinu. Slovanské pravoslavné církve však nekultivovaly národní jazyky (srbštinu či bulharštinu), protože uchovávaly a předávaly liturgický jazyk (církevní slovanštinu), který nebyl mimo úzký rámec vzdělaného duchovenstva vůbec používán (Stokes 1979: 262). Při kodifikaci národních jazyků v prostředí pravoslavných Slovanů se vůbec nevycházelo z liturgického jazyka, ale z jazyka lidových vrstev (Stokes 1979: 262–263). Moderní balkánské jazyky se tak do současnosti dochovaly nikoli díky pozitivnímu vlivu pravoslavné církve, ale proto, že obyčejní a nevzdělaní venkované mluvili svým lidovým jazykem bez ohledu na opovržení ze strany církve (Stokes 1979: 264). Pokud jde o historii, církev uchovala některé historické prameny, které byly později využity při budování národní identity, nebyla však tím, kdo by udržoval *vědomí národní identity*; uchování historických pramenů v tomto případě sloužilo čistě k legitimizaci postavení církve jako takové a její výsadní pozice v případě obnovení univerzální Byzantské říše (Stokes 1979: 264).

### Raný nacionalismus a jeho specifika

Za sociální vrstvu, která sehrála významnou roli v rozvoji a šíření nacionalismu na Balkáně, je tradičně označována bohatá střední třída řecky mluvících obchodníků. Tato skupina, která se díky svému zaměření na zahraniční obchod dostávala do častějších kontaktů s novými myšlenkami přicházejícími ze západní Evropy, podporovala vznik vzdělávacích institucí, tedy nové sekulární inteligence a politické elity, čímž přispěla k rozvoji myšlenky národa a rozvoji nacionalismu na Balkáně (Sugar 1996: 230). Během druhé poloviny 18. století se tak na Balkán začínají

dostávat vlivy, které podporují rozvoj nacionalistické myšlenky, zejména ideje francouzského osvícenství a revoluční náhaza francouzské revoluce. V prostředí sociálních vrstev bohatých obchodníků vyrůstá nová řecky mluvící inteligence (Roudometof 1998: 22). Zejména mezi Řeky žijícími ve Valašsku a Moldavsku se díky kontaktům se Západem začíná dařit myšlenkám francouzského osvícenství a znovuobjevování antického dědictví. Klíčová role antického Řecka v rámci západoevropského osvícenství přitom vedla k znovuvytvoření vztahu mezi antickými Řeky (Helény) a moderními (pravoslavnými) Řeky, který se stal základem nové, sekulární (a potenciálně národní) řecké identity (Roudometof 1998: 32). Teprve sekularizací řecké identity, kdy se posouvá význam tohoto pojetí směrem od všech pravoslavných sultánových poddaných pouze k dědicům antického Řecka, se otevírá cesta k formulování dalších sekulárních národních identit (srbské, bulharské, rumunské, ad.) na Balkáně (Roudometof 1998: 33). Skutečný rozvoj moderního národního vědomí tak v balkánských zemích v rámci Osmanské říše nastává až s nástupem sekulárního školství v 19. století (Roudometof 1998: 14).

Zůstaneme-li na chvíli u případu řeckého hnutí, začíná v této době také docházet k terminologickému posunu při označování kolektivity, která má být osvobozena z osmanského područí. Namísto dosavadního používání termínu *Rum millet*, který odkazoval ke všem pravoslavným věřícím na Balkánském poloostrově jako ke smysluplné politické a kulturní jednotce, začíná být dáována přednost termínům *řecký* a *helénský*, což naznačuje postupnou transformaci identity náboženské v identitu sekulární (Roudometof 1998: 26). Tyto nové myšlenky však neměly nic společného s nostalgickou touhou pravoslavných věřících po vzkříšení byzantské křesťanské společnosti. Patriarchát v Konstantinopoli i bohatá *fanariotská* aristokracie ale usilovali o udržení tradičního postavení členů pravoslavné církve jakožto uznávaného *milétu*. Osmanští vládcí tak v boji proti těmto nebezpečným myšlenkám mohli počítat s podporou patriarchátu (Palmer 1996: 89).

Přestože bývá střední třída bohatých obchodníků shodně považována za šířitele myšlenek francouzského osvícenství a francouzské revoluce, její postoje k myšlence nezávislého národního státu byly, přinejmenším v počátečním období, ambivalentní. Pravděpodobně nejpočetnější část této vrstvy původně o politické nezávislosti zřejmě vůbec neuvažovala. Druhá skupina pak politickou nezávislost podporovala, ovšem pouze pokud by *neznamenala* zároveň sociální revoluci, tedy pokud by znamenala pouze transfer bohatství z jedné skupiny na druhou, míněno ze strany Osmanů na ně samotné (Stoianovich 1969: 306). Obecně představitelé těchto vrstev neměli zájem na sociální revoluci a nastolení rovnosti všech občanů: namísto toho doufali pouze v převedení privilegií ze staré vládnoucí třídy na novou (Stoianovich 1969: 312). Byla to až politická nestabilita Osmanské říše na začátku 19. století společně s rozvojem průmyslové revoluce v západní Evropě, která způso-



bila stagnaci pravoslavné střední třídy na Balkáně, a v důsledku vedla k tomu, že obchodníci přechodně uzavřeli spojenectví s rolnickou většinou řecky a srbsky mluvícího obyvatelstva a postavili se do čela srbského (1804–1815) a řeckého (1821–1829) boje za nezávislost.

V roce 1814 založili v Oděse tři řečtí obchodníci tajnou *Společnost přátel (Philiki Hetairia)*, která si kladla za cíl osvobodit balkánské národy z osmanského područí. Společnost brzy přesouvá své centrum do Konstantinopole a získává širší podporu (Palmer 1996: 89–90; Roudometof 1998: 30–31). Pokud lze soudit podle plánů představitelů této konspirační společnosti, byl jejím cílem zpočátku nikoli řecký národnostní boj, ale povstání všech členů pravoslavného *milétu*, tedy například také Srbů a Bulharů, proti vládnoucí struktuře Osmanské říše (Roudometof 1998: 30–31). Jejich vlastním cílem pak bylo „šířit řeckou kulturu a vytvořit řecký národní stát či neo-byzantskou křesťanskou říši“ (Stoianovich 1960: 308). Naproti tomu nic nenavzdávající tomu, že by se do řecké vzpoury proti osmanské nadvládě jakýmkoli významnějším způsobem zapojili katoličtí obyvatelé některých západních řeckých ostrovů. Jejich netečnost pramenila jak z malé míry sounáležitosti, kterou pociťovali s obyvateli Peloponésu, kteří byli v centru dění, tak i z obavy z vlastního postavení v potenciálním řeckém pravoslavném státě (Frazee 1979: 320). Ideály moderního helénismu jim byly zcela vzdálené až do roku 1864, kdy Velká Británie postoupila Jónské ostrovy Řeckému království (Frazee 1979: 317). Nacionalismus byl obyvatelům těchto ostrovů naprosto cizí formou identifikace, neboť základ jejich identity představovala víra, nikoli jazyk či kultura (Frazee 1979: 324). Byla to tedy dlouho pouze náboženská, nikoli národnostní solidarita, která udávala směr lidovému postoji k tomuto hnutí (Roudometof 1998: 30–31).

Je přitom příznačné, že ekumenický patriarchát v Konstantinopoli, ovládaný řecky mluvícím duchovenstvem, v reakci na propuknutí peloponéské války za nezávislost v roce 1821 formálně odsoudil *Společnost přátel* a všem „prelátům a kněžím“ prikazoval zaujmout proti povstání odmítavý postoj (Palmer 1996: 91). Sultán však přesto věřil ve spojení patriarchy s povstalcí a nechal patriarchu Řehoře popravít. Jeho ostatky byly znesvěceny a v hlavním městě propuklo pronásledování křesťanů, což následně postavilo pravoslavné křesťany proti sultanátu (Palmer 1996: 91–93). Tělo umučeného patriarchy, které náhodně vytáhl z moře řecký majitel lodi přepravující ruské obilí, bylo dovezeno do Oděsy, kde byl Řehoř pochován jako mučedník. Následně se stal mučedníkem a symbolem „helénského procitnutí“, které v posledních měsících svého života veřejně odsoudil (Palmer 1996: 93). Konstantinopolská pravoslavná církevní elita tak paradoxně zastávala stejný anti-nacionalistický postoj jako masy venkovského ortodoxního obyvatelstva, jejichž hlavním pilířem kolektivní identifikace bylo po staletí jejich náboženské vyznání.

Největší výzva pravoslavnému univerzalizmu přichází nakonec poněkud

paradoxně z Řecka poté, co získalo v roce 1830 nezávislost. Součástí procesu etablování národního státu totiž byla snaha vymanit se z područí konstantinopolského patriarchátu (k němuž však řada řeckých duchovních stále cítila nejvyšší loajalitu) a založit „národní“ řeckou pravoslavnou církev (Arnakis 1963: 133–134). Začíná tak docházet ke konfliktu dosavadní nábožensky definované loajality k pravoslavné církvi a identity zahrnující veškeré pravoslavné obyvatelstvo na Balkáně s úzce vymezenou, na jazyce, společném původu a náboženství založenou řeckou *národní* identitou. Po začátku řecké revoluce v roce 1821 začíná v rámci pravoslavné střední třídy docházet k procesu de-helenizace, zejména ze strany srbských obchodníků, kteří v té době ovšem už byli do značné míry helenizováni (Stoianovich 1969: 311). Staré kolektivní identity začínají být nahrazovány identitami novými, souvisejícími s rozvojem nacionalismu v celém regionu.

V 80. letech 19. století se například také v Albánii, kde je náboženská diverzita často zmiňována jako příčina opožděného nástupu nacionalismu (Arnakis 1963: 126), začíná šířit myšlenka národní albánské identity, která odsouvá náboženskou identifikaci až na druhou kolej, do pozice soukromé záležitosti, resp. do sféry rodiny a domácnosti. Poprvé v historii balkánských národů se nositelem národní identity stává *jazyk* (Arnakis 1963: 140–141). Obdobně se po vzniku jihoslovanského státu v roce 1918 stal společný jazyk a udržovaná paměť společného původu efektivním nástrojem pro integraci v Bosně a Hercegovině (Arnakis 1963: 143). Chorvatské kulturní obrození a snaha o politickou emancipaci na habsburské říši ve 40. letech 19. století se pak mohly v podobném duchu dovolávat spřízněnosti se Srby odkazem na to, že se jedná o „*národ jedné krve a dvojí víry*“ (Glenny 2003: 50–51). Tyto fenomény, tedy snahu sloučit do společné loajality osoby odlišné náboženské víry na základě sdíleného jazyka či společného „původu“, lze považovat za konec dominantní role náboženství ve vývoji balkánských kolektivních identit.

## Závěr

Do 19. století lze na Balkáně jen stěží hovořit o rozvoji nacionalismu či etnicity v moderním smyslu slova. Považujeme-li v souladu se současnými trendy v sociální antropologii etnicitu za aspekt sociálního vztahu mezi skupinami, které se považují za navzájem kulturně odlišné a pravidelně spolu vstupují do kontaktu (Eriksen 2012: 37), pak by tato hranice v osmanské éře probíhala spíše mezi pravoslavnými a muslimy či mezi jednotlivými sociálními třídami. Osmanský systém *milétů* utvrdil a zesiloval převažující dominantní formu sociální identifikace, a to identifikaci náboženskou. Při vymezování sdílené kolektivní identity až do začátku 19. století nepředstavuje rozhodující faktor představa o sdíleném původu, mýty o společných dějinách či společný jazyk: byť se jako forma identifikace na různých úrovních

nepochybně vyskytovaly, byly vždy převrstveny či přeznačeny identitou náboženskou. Kromě toho byly v osmanském období významným kritériem sociální třídy, jejichž představitelé byli velmi často asociováni s konkrétním jazykem či „etnickou“ identitou. Tak bylo například možné, že původně albánsky či bulharsky hovořící jednotlivci se změnou sociálního statusu přijali řečtinu a začali být označováni jako *Řekové* (Roudometof 1998: 13). Protože se však jak sekulární, tak duchovní elity, ovládané řecky hovořícími skupinami, v souladu s převažujícím pravoslavným univerzalismem a velmi rozšířeným milenarismem považovaly za představitele všech pravoslavných křesťanů, byli všichni často ze strany osmanské správy vnímáni prostě jako *křesťané* (Roudometof 1998: 32).

Podle mnohých autorů nacionalismus mezi členy pravoslavného *milétu* na Balkáně do začátku 19. století neexistoval: nacionalistické myšlenky byly cizí jak *fanariotům*, tak i vysokému duchovenstvu, stejně jako masám pravoslavného venkovského obyvatelstva (Roudometof 1998: 21). *Fanarioté* snili o znovuoobnovení Byzantské říše a ustavení řecké politické a ekonomické hegemonie na Balkáně (Stoianovich 1960: 270). *Megalí idea* však neodkazovala k Řecku jakožto národnímu státu, ale k *Hellas*, univerzální říši zahrnující všechny pravoslavné národy pod vedením *fanariotů*, kde bude řečtina jazykem kultury (Stokes 1979: 265). Pro představitele pravoslavné církve bylo až do poloviny 19. století velmi obtížné přijmout roli národně uvědomělých vůdců, protože ideologickým základem nově se vytvářející identity byl vlastně pravý opak jejich tradičního pohledu vycházejícího z křesťanského univerzalismu a hierarchického vidění společnosti (Stokes 1979: 262).

V důsledku postupného rozpadu osmanské moci, kdy se obyvatelstvo přestává těšit relativnímu blahobytu a bezpečí, onomu *Pax Ottomanica* z dob vrcholné éry impéria, dochází k oslabování loajality poddaných k centrálním mocenským strukturám, a tedy i k představitelům pravoslavného *milétu*. Právě postupný úpadek Osmanské říše, důsledky napoleonských válek a narůstající kontakty se západní Evropou přinášející vliv myšlenek francouzského osvícenství a vytváření nových, sekulárních středních tříd na Balkáně vedly společně s ústupem byzantského univerzalismu k postupné změně myšlení a utváření představ o kolektivní identitě. Dosavadní způsob dominantní kolektivní identifikace kladl do středu zájmu náboženské vyznání společně s faktem loajality k panovníkovi, zatímco mateřský jazyk, představa společného původu (fiktivní příbuzenství), sdílené dějiny a společná kultura byly při vymezování kolektivních identit vedlejší. V průběhu 19. století se objevuje nový typ převažující kolektivní identifikace, který odsouvá náboženské vyznání do pozadí a klade důraz na společný jazyk, sdílenou kulturu, společné dějiny a představu společného původu. Největší specifikum rozvoje balkánského nacionalismu tak lze spatřovat v roli náboženství, ovšem vypůjčíme-li si frázi

G. Stokese, jeho největší vliv zřejmě spočíval v tom, že rozvoji balkánského nacionalismu dlouho *bránilo* (Stokes 1979: 268–269).

## Literatura

- Arnakis, G. G. (1963) The Role of Religion in the Development of Balkan Nationalism, In *The Balkans in Transition. Essays on the Development of Balkan Life and Politics since the Eighteenth Century*. Jelavich, C. & Jelavich, B. (eds.), Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 115–144.
- Brubaker, R. (2004) *Ethnicity without Groups*. Harvard University Press.
- Eriksen, T. H. (2012) *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*. Praha: SLON.
- Frazer, Ch. (1979) The Greek Catholic Islanders and the Revolution of 1821, *East European Quarterly* 13 (3), 315–326.
- Gellner, E. (1993) *Národy a nacionalismus*. Praha: Hříbal.
- Glenny, M. (2003) *Balkán 1804–1999. Nacionalismus, válka a velmoci*. Praha: BB Art.
- Hradečný, P. & Hladký, L. a kol. (2008) *Dějiny Albánie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Hroch, M. (2003) Úvodem k čítance textů o nacionalismu, In *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Hroch, M. (ed.) Praha: SLON, 9–23.
- Imber, C. (2002) *The Ottoman Empire, 1300–1650. The Structure of Power*. New York: Palgrave Macmillan.
- Inalcik, H. (1973) *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300–1600*. London: Phoenix.
- Karathanassis, A. E. (1991) Some Observations on the European Cartographers with regard to 15th–18th Century Macedonia, *Balkan Studies* 32 (1), 5–17.
- Kohn, H. (1945) *The Idea of Nationalism*. New York: Macmillan.
- Kohn, H. (1994) [1945]. Western and Eastern Nationalisms, In *Nationalism*. Hutchinson, J. & Smith, A. D. (eds.) Oxford, New York: Oxford University Press, 162–165.
- Kohn, H. (2003) [1968]. Nacionalismus, In *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Hroch, M. (ed.), Praha: SLON, 87–99.
- Lemberg, E. (2003) [1964]. K psychologii nacionalismu, In *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Hroch, M. (ed.), Praha: SLON, 71–86.
- Palmer, A. (1996) *Úpadek a pád osmanské říše*. Praha: PanEvropa.
- Plamenatz, J. (1973) Two types of *Nationalism*, In *Nationalism: The nature and evolution of an idea*. Kamenka, E. (ed.) Canberra: The Australian National University, 22–36.
- Prtina, S. (2005) „Východní“ vs. „západní“ koncept nacionalismu: Případ Bosny a Hercegoviny, *Politologický časopis* 12 (1), 27–39.
- Roudometof, V. (1998) From *Rum Millet* to Greek Nation: Enlightenment, Secularization, and National Identity in Ottoman Balkan Society, 1453–1821, *Journal of Modern Greek Studies*, Vol. 16, 11–48.

- Spencer, P. & Wollman, H. (2002) *Nationalism. A Critical Introduction*. London: Sage Publications.
- Stoianovich, T. (1960). The Conquering Balkan Orthodox Merchant, *The Journal of Economic History* 20 (2), 234–313.
- Stokes, G. (1979) Church and Class in Early Balkan Nationalism, *East European Quarterly* 13 (3), 259–270.
- Sugar, P. F. (1996) [1977]. *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354–1804*. Seattle and London: University of Washington Press.
- Šesták, M. a kol. (1998). *Dějiny jihoslovanských zemí*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Todorova, M. (1997) *Imaging the Balkans*. New York, Oxford: Oxford University Press.

## Několik pohledů na nacionalismus – jeden z faktorů rozpadu Jugoslávie

Václav Štěpánek



Rozpad socialistické Jugoslávie je výsledkem postupného a dlouhodobého procesu, jehož příčiny lze hledat již v prvních letech její poválečné existence. Součástí tohoto procesu je celá řada vnitropolitických i mezinárodních faktorů, působících ve vzájemném souběhu. Na tomto místě se pokusíme vyložit jeden z nich, jenž bývá nejčastěji zmiňován, totiž faktor nacionalismu, resp. resentmentního nacionalismu, který začal Jugoslávií silněji otřásat fakticky od počátku 80. let, byť mnohé jeho projevy ovlivňovaly politickou scénu federace již dříve. Přitom je však nutno mít na zřeteli, že nacionalismus nebyl zcela jistě jediným problémem, který podkopával mírové soužití jugoslávských národů, a možná ani tím nejdůležitějším, byť tak bývá zhusta traktován. Ani naše práce není rozhodně vyčerpávající, nabízí pouze několik pohledů na problematiku, která je nesmírně košatá a již byly doposud věnovány tisíce stran textu autorů povolaných i méně povolaných.

### **Doutnající uhlíky nacionalismu jugoslávských národů**

Z krvavých kataklyzmat národně osvobozenického boje a zároveň občanské války v Jugoslávii v letech 1941–1945 vyšla vítězně jugoslávská komunistická strana vedená Josipem Brozem Titem. Ta také zformovala druhou, poválečnou Jugoslávii, již byla vůdčí silou a ideologem. Její socialistická ideologie byla pochopitelně založena na principech marxisticko-leninských, později se stále více zdůrazňovaným odklo-



nem od leninismu, její státní koncept ale nebyl neměnný. Původní komunistický státní projekt, budovaný v letech 1945–1966, stavěl Jugoslávii na ideologii „bratrství a jednoty“, vycházející z dávné jugoslávské idey etnické příbuznosti státotvorných slovanských národů, byť do tohoto „bratrství“ byly zahrnuty i početné neslovanské jugoslávské menšiny. Od roku 1967 se však tento koncept začal měnit. Svoji konečnou podobu dostal v ústavě z roku 1974, v níž se již o etnické příbuznosti nehovoří.

Systém, který přinesla tato ústava, jejímž ideovým tvůrcem byl vrchní komunistický ideolog Edvard Kardelj, Jugoslávii decentralizoval a rozředit na zvláštní národní systémy. Těžiště moci bylo z federální úrovně v podstatě přeneseno na úroveň jednotlivých jugoslávských republik. Každá ze šesti republik, ale také dvou autonomních oblastí – Vojvodiny a Kosova, které byly od roku 1974 již jen formálními součástmi Socialistické republiky Srbsko, měla vlastní centrální banku, oddělenou policii, jednotky tzv. teritoriální obrany, podobné americké Národní gardě, vlastní vzdělávací a právní systém. Republiky pak logicky byly, s výjimkou Bosny a Hercegoviny, organizovány převážně na národní identitě státotvorného národa. Ústava z roku 1974 proto bývá často výstižně nazývána ústavou konfederální. Naplňování principů ústavy z roku 1974 tak vlastně podporovalo národní identifikaci občanů jednotlivých federálních republik a oslabovalo jejich identifikaci s jugoslávským státem. Článek 1. ústavy z roku 1974 přímo určoval, že Socialistická federativní republika Jugoslávie (SFRJ) je „*federálním (svazovým) státem jakožto státní společností dobrovolně sjednocených národů a jejich socialistických republik, jakož i socialistických autonomních oblastí Vojvodiny a Kosova, které jsou začleněny do svazku Socialistické republiky Srbska, založeným na moci a samosprávě dělnické třídy a všech pracujících lidí, a socialistickým samosprávným demokratickým společenstvím pracujících lidí a občanů a rovnoprávných národů a národností*“.<sup>1</sup>

Ústava tedy, ač to nebyl její cíl a ač to zřejmě také její tvůrci nechtěli, postavila do prvního plánu etnickou podstatu jednotlivých jugoslávských republik. Idea občanské společnosti, která by ve výrazně multietnickém, multikulturním a multináboženském jugoslávském prostředí jako jediná dokázala zabránit praskání federace v jejích etnických švech a díky níž by také byly snáze zvládnutelné nacionalistické myšlenky, latentně stále přítomné v části společnosti i její intelektuální elity, se v jugoslávské společnosti neprosadila. K tomu ostatně komunistický režim z podstaty svého fungování ani nemohl přistoupit. Komunistická elita tak Jugoslávii nově definovala pouze na základech ideologických. Jejich nosný pilíř tvořila myšlenka tzv. samosprávného socialismu, teoreticky nedokonalé rozpracované a v podstatě nikdy nefungující jugoslávské třetí ekonomické cesty, jejímž hlavním garantem zůstávala všemocná komunistická strana. S postupující dobou, a zejména

1 *Ustav SFRJ*. Split 1974.

po Titově smrti v roce 1980, se však začalo ukazovat, že komunistická strana není více s to této své roli garanta dostát.

Hlavní Titova strategie v udržování nacionálního smíru v multietnické komunistické Jugoslávii po roce 1945 totiž spočívala v potírání paternalismu největšího jugoslávského národa (srbského) a v zamezování separatismu ostatních národů, především charvátského, slovinského a albánského (Hassner 1993: 127). Ovšem vzápětí po Titově smrti v roce 1980 se začalo ukazovat, že takto založený smír bude moci jen těžko nadále obstát, neboť mu bude chybět vrchní „arbitr“, nedotknutelná vůdčí a rozhodující osobnost ústavně zaručeného „doživotního prezidenta“. Mezi jeho nástupci totiž jednak neměl nikdo takovou autoritu, aby potenciální protagonisty dřímajícího konfliktu dokázal dlouhodobě ovlivnit, jednak se sama jugoslávská ústava svým článkem o rotujícím prezidiu<sup>2</sup> postarala o to, aby byla vyloučena alternativa, že by se v Jugoslávii „i po Titovi mohl objevit nový Tito“, tedy nová charismatická osobnost celojugoslávského formátu. Jugoslávie po Titově smrti sice ústy svých politiků tvrdila, že pokračuje v Titově cestě, po smrti maršála však již nezůstalo nic, co by dokázalo účinně spojit zpřetrhané vazby mezi republikami a autonomními oblastmi. Hlavní starostí republikových politiků bylo zamezit tomu, aby některá z osobností vyrostla natolik, že by se mohla stát novým Titem. Neexistovaly ani legitimní politické instituce, které by byly schopny poskytnout podporu liberální národnostní koncepci. Ve všech jugoslávských republikách tak tehdy na politickou scénu vstupují nacionalistické resp. národovecké strany a hnutí, které začínají s vládnoucí, stále méně však všemocnou jugoslávskou komunistickou stranou bojovat o moc.

Expresí nacionalismu v 80. letech mnohé v Jugoslávii i mimo ni překvapila. Nacionalismus, pronásledovaný v komunistické Jugoslávii jako největší hereze, jako nebezpečná antisocialistická doktrína, pracující přímo proti ideologii bratrství a jednoty, byl v prvních desetiletích socialistické Jugoslávie nekompromisně vytlačován z veřejné scény do ilegality a do podzemí. Tito a vůdčí jugoslávští komunisté

2 V čele jugoslávské federace stálo prezidium či předsednictvo, jehož předsedou byl až do své smrti Josip Broz Tito, doživotní jugoslávský prezident. Složení prezidia určoval článek 321 ústavy z roku 1974 tak, že vedle předsedy jugoslávské komunistické strany se předsednictvo skládalo z jednoho člena z každé republiky a autonomní oblasti. Tyto členy volily jejich republikové parlamenty. Členové tohoto orgánu se v roční rotaci střídali ve funkci předsedy předsednictva či prezidia v závislosti na abecedním pořádku republik a autonomních oblastí. V předsednictvu navíc neexistoval rozdíl mezi zástupci republik a autonomních oblastí. Federální orgány přitom na sestavování prezidia neměly vliv – to bylo zcela v kompetenci republikových parlamentů, takže členové prezidia nemohli být federálními orgány pohnáni k odpovědnosti. To se ostatně stalo zcela zřejmým na vrcholu jugoslávské krize. Tehdy se skupina čtyř členů tohoto mocenského orgánu pod srbskou kontrolou, k níž došlo na základě tzv. „antibyrokratické revoluce“, při které byly svrženy vůdčí osobnosti do té doby srbskému vedení v čele se Slobodanem Miloševićem neloajálních komunistických organizací obou autonomních oblastí a Černé Hory, pokoušela zamezit tomu, aby se v souladu s pravidelnou rotací stal předsedou předsednictva Stjepan Mesić, který byl do tohoto orgánu delegován nekomunistickou a nacionalistickou většinou charvátského parlamentu.

se po válce domnívali, že vyřešili národnostní otázku v Jugoslávii pravým marxistickým způsobem. Ukázalo se ovšem, že problémy pouze smetli ze stolu. Citlivé záležitosti, které se vztahovaly k národnostním požadavkům, ve skutečnosti pak celá historie národnostních třenic a konfliktů v předválečné Jugoslávii a během celé 2. světové války (včetně hrůzných masakrů) se staly tabu společně se vším, co komunistická moc označovala jako nacionalismus. Národní a národnostní požadavky jednotlivých jugoslávských národů nebylo po desetiletí možno vznášet ani řešit, byly vlastně uzavřeny do jakési politické izolace, odkud znovu, v plné síle, leč v daleko primitivnější a o to nebezpečnější formě vyšly teprve v letech po Titově smrti.

Praxi nacionalismu jednotlivých jugoslávských národů napájela po celou dobu trvání poválečné Jugoslávie směs historických *idées fixe* a stávající nespokojenosti, umocňovaná vzpomínkami na potlačování etnické a náboženské identity během komunistické etapy i na nepotrestané a neodsouzené křivdy, násilnosti a další hrůzy občanské války 1941–1945 včetně genocidy. Nacionalismus tak mohl úspěšně pracovat jak s argumenty, založenými na slavné minulosti jednotlivých národů, především pak dvou největších – Srbů a Charvátů, tak s argumenty jazykové a náboženské výlučnosti, územní integrity a předpokládané kulturní a ekonomické superiority jednoho národa nad druhým. Důležitou municí nacionalismu se stal také požadavek po pomstě za historické křivdy. Každý národ proto mohl uvěřit tomu, že pouze on trpí, že pouze on je obklopen jinými, kteří prosperují a obohacují se na jeho účet. Zároveň však systém za nacionalismus považoval i mnohé benigní projevy národního uvědomění (zejména u Charvátů, Srbů a od roku 1981, po výbuchu jarních nacionalistických demonstrací na Kosovu, i u Albánců), které tak byly, zároveň s projevy skutečného násilného nacionalismu, odsouzeny k disidentskému a podzemnímu působení.

Jugoslávská komunistická moc se tedy vůči nacionalismu ve všech jeho projevech chovala stejně jako předválečná Jugoslávie ke komunismu; také výsledky jejího chování byly podobné – v podzemí nacionalistické tendence sílily a navykaly si na pololegální a občas i poloteroristické působení. Na jedné straně nemohl nacionalismus v důsledku stálého pronásledování být sám tak silný, aby podkopal základy vládnoucího jugoslávského socialismu, na druhé straně ovšem v podzemí paradoxně sílil jako v podstatě jediná alternativa socialismu. Jako hlavní alternativa se objevil až tehdy, když se socialismus vlastní nemohoucností, vyplývající ze složitého a nefunkčního ústavního systému řízení, počal sám rozpadat, a moc tak doslova ležela na ulici. Bylo třeba ji pouze zvednout, podobně jako to učinili sami komunisté na konci druhé světové války.

Vlivem rozepří mezi jednotlivými republikovými vedeními ztrácel Svaz komunistů Jugoslávie v boji proti nacionalismu postupně autoritu a štěpil se

na osm v podstatě nepřátelských stran, které však i samy postupně ztrácely půdu pod nohama před nastupující agresivní propagandou nových, pravicově a středově orientovaných nacionalistických seskupení a později i stran. Ba co více, někteří komunističtí předáci začali přijímat za své když ne nacionalistickou politiku, pak tedy alespoň některé cíle prosazované nacionalistickou elitou. Jak Milan Kučan ve Slovinsku, tak Ivica Račan v Charvátsku a daleko prvoplánověji pak Slobodan Milošević v Srbsku ve své politice stále více akcentovali nacionální hledisko. Museli si přitom být vědomi, nebo alespoň tušit, že tímto přístupem podkopávají, jak trefně napsal Jan Pelikán (1998: 559), základní fundamenty pokojného soužití jihoslovanských národů i jugoslávské státnosti a znovu přivádějí na pořad dne problémy a rozpory, které otráslaly jugoslávským prostorem do roku 1945.

### Národnostní otázka a nacionalismus

Národnostní otázka je obvykle svázána s vytvářením národního státu, s odkazováním na právo národa na sebeurčení.<sup>3</sup> Kontinuita národních otázek se na Balkáně udržela v důsledku dědictví bývalých mocností – habsburské monarchie a osmanské říše – díky němuž zůstaly v některých částech poloostrova zachovány velké, etnicky nesourodé celky, z nichž v průběhu 19. a počátku 20. století krystalizovaly nové národní státy. Zásahem mocností, versailleským mírovým systémem a dalšími politickými okolnostmi, ale i v důsledku velice složitých etnických poměrů, jež dědictví mocností na Balkáně zachovalo, nemohla většina těchto států během procesu svého formování vytvořit přesvědčivou politickou shodu mezi národem a jeho politicko-teritoriálním rámcem. Na Balkáně byl touto nekongruencí postižen zejména srbský národ, jehož části zůstaly v 19. století mimo rámec nově vzniklého národního státu – v Rakousko-Uhersku (Vojvodina, Baranja, Slavonie, Lika, Kordun, Banija, Bosna a Hercegovina) a v Osmanské říši (Kosovo, Novopazarský sandžak, okrajově Makedonie), v Titově Jugoslávii pak v rámci Charvátska a Bosny a Hercegoviny. Podobně postižený byl a dodnes zůstává národ makedonský (konstituovaný ovšem až v průběhu 20. stol.), jež je dodnes je rozptýlen, mimo vlastní makedonský stát, mezi Bulharsko a Řecko, stejně jako národ albánský, který kromě mateřské Albánie, vzniklé z hlediska vítězné koalice balkánských států jako nechtěný plod první balkánské války v roce 1912, žije většinou také na Kosovu, v západní Makedonii, v severním Řecku a v jižní Černé Hoře. Tato nekongruence

<sup>3</sup> Charles Tilly se dokonce domnívá, že moderní doba legitimizovala princip, podle kterého státy mají odpovídat jednomu homogennímu národu, jehož příslušníci jsou povinni projevovat státu, zpředměťujícímu jejich kulturní a historické dědictví, loajalitu. Svět by se měl, podle Tillyho, skládat z národních států, které pěstují silný patriotismus svých občanů. Viz Tilly, Ch. (1994) States and Nationalism in Europe, 1492–1992. *Theory and Society* 23 (1), citováno podle (Pešić 1996: 37).

pak u všech těchto národů v průběhu celé jejich novodobé historie živila a dodnes živí nacionalistickou politiku, rozpracovávající sen o jednotném velkém státě všech Srbů (Makedonců, Albánců), resp. o Velkém Srbsku, Velké Makedonii či Velké Albánii (a mimo jugoslávské území také o Velkém Bulharsku a Velkém Řecku).

Z tohoto dědictví rovněž vyplývá chápání národa jakožto etnokulturního společenství. Takové sebepochopení národa logicky vedlo k odmítnutí nabízejících se principů etnicky neutrálního státu (občanského principu) a v důsledku toho ústilo k tenzím, vycházejícím z nekongruentnosti mezi národem a státem. Proto také téměř všechny balkánské národy zůstaly dodnes v zajetí chápání státu jakožto majetku etnické většiny.

Označíme-li tedy vztah mezi národem a státem za ústřední vztah, který formuje „národnostní otázku“, můžeme snad samotný nacionalismus charakterizovat jako politickou doktrínu či formu politiky, prováděné ve jménu jednoho určitého národa s cílem vytvořit vlastní stát. Politika, která tomuto „národnostnímu cíli“ podřizuje všechny další zájmy a potřeby lidí, je pak politikou nacionalistickou. Je-li díky ní již stát vytvořen, získává nacionalismus svůj obecný význam v rámci řádné státní politiky. To, jaký druh nacionalistické politiky stát provádí, závisí na tom, jak jeho politická i intelektuální elita definuje jednotlivé „sporné“ nacionální otázky či problémy a jaká jejich řešení se při tom považují za uspokojivá. Proto nejsou všechny nacionalismy stejné, jak se někdy tvrdí. Je-li ovšem jediným uspokojivým řešením národnostní otázky dosažení kongruence mezi národem v etnickém smyslu a státem, a to v podmínkách výrazné etnické heterogenosti, což je právě případ jednotlivých národů v Jugoslávii, pak bývá nacionalistická politika agresivní a nepřátelská vůči národům, které překážejí tomu, aby k politické shodě mezi národem a státem mohlo dojít. Od takové nacionalistické politiky již není daleko k politice válečné.<sup>4</sup>

Ve výběru nacionalistické politiky hrají rozhodující roli jak politické faktory, např. vnitropolitický mocenský boj, tak také, a možná především, další činitelé – historií zformované představy o státu, mýtus, síla národní identity, velikost národa a jeho vojenská síla, historické vztahy s jinými národy a pocity ukřivděnosti, strachu i resentimentu. Rozhodující úlohu přitom má, jak jsme již byli poznamenali, pojmání národa a jeho připravenost konstituovat se buďto jako moderní společnost sdružená v liberálním státě, nebo jako společenství preferující etnonacionální stát, usilující zpravidla o autoritativní vládu (Pešić 1996: 37).

<sup>4</sup> V této teorii nacionalismu, aplikované na balkánské poměry, se opíráme především o práci přední srbské socioložky, významné liberální myslitelky a také nekompromisní bojovnice proti všem nacionalistickým excesům, Vesny Pešićové. Viz zejména její práce *Rat za nacionalne države* (Pešić 1996: 37).

## Resentimentní nacionalismus

Zvláštní význam mezi činiteli nacionalistické politiky je nutno přidělit nacionalistickému resentimentu, který měl při rozdmýchávání nacionálních vášní v bývalé Jugoslávii rozhodující roli.

Co rozumět pod pojmem resentimentní nacionalismus? Populárně se takovýto nacionalismus popisuje jako extrémní, bolestný, iracionální či agresivní, aby se odlišil od formy nacionalismu jakožto způsobu politiky, jejímž cílem je osvobození národa z cizího područí a vytvoření samostatného státu. Krátce řečeno, nacionalistický resentiment lze charakterizovat jako jistý druh neurotizované národní identity, již tvoří pocity poraženectví vyplývající z neúspěšného projektu budování státu, nebo naopak ze ztracení či možnosti ztracení státu již vybudovaného<sup>5</sup>, a poražená hrdost z toho, že národ zaostává za jinými národy, zejména za Evropou. Závist, vznikající v důsledku negativního výsledku při srovnávání vlastního národa a jeho státu, v našem případě srovnávání méně vyspělých jugoslávských republik s vyspělejšími republikami severními nebo i všech se západní Evropou, pak plodí vzdor, nekritickou hrdost a obdiv k vlastní historii a tradicím, jež jsou vyzdvihovány oproti tradicím jiným, např. evropským. A právě toto antievropanství bylo význačným prvkem resentimentního nacionalismu národů Jugoslávie druhé půle 80. a 90. let 20. století, do značné míry je živé dodnes a u značné části populace vyvolává nálady proti integraci jednotlivých postjugoslávských republik do Evropské unie. Resentimentní nacionalismus svými vlastnostmi vytváří faktor agresivity. Politika vedená či založená na této identitě může být bez větších problémů považována za psychologickou přípravu na válku (Greenfeld & Chirot 1994 in Pešić 1996: 39).

Vzhledem k tomu, že resentiment byl v jugoslávské krizi živěn vůči národům, s nimiž ten který národ projevující resentimentní nacionalismus žil v jednom multinacionálním státním společenství, a při vědomí toho, že do něj byl explicitně včleněn i moment pomsty za všechny historické porážky, traumata a utrpení národa v obou světových válkách, jak to činila např. srbská nacionalistická elita (ovšem nejen ona), lze tvrdit, že resentiment a na něm stavěný nacionalismus prakticky vytvářel mechanismy formování vnějšího nebezpečí či ohrožení (a bez důvěryhodně vyloženého vnějšího nebezpečí lze těžko mobilizovat veřejné mínění). Většina jugoslávských a ostatně i balkánských národů budovala a zakládala v určitých historických momentech svoji identitu právě na resentimentu. Po staletí byly podřízeny cizí imperiální správě, bojující přitom za zachování své identity – jazyka a víry, snily o obnově svých ztracených středověkých království. Národní identita,

<sup>5</sup> Resentimentní nálady z této příčiny byly po první světové válce charakteristické zejména pro Maďarsko, v němž ovšem přezívají dodnes.

formovaná staletým vazalstvím, bojem za přežití národa, těžkostmi s vytvářením státu a zaostáváním vůči Evropě pak snadno formuluje národní resentment jako možnost reinterpretace historie v podobě nesplacených dluhů.

### Novodobé kořeny jugoslávského resentimentu

Historicky formovaný resentment braný za základ národní identity jugoslávských národů<sup>6</sup> a jejich hluboce pesimistický pohled na svět (Djilas 1990: 25) mezi ně přenesly nedůvěru a strach z dominance. Do druhé (Titovy) Jugoslávie tyto národy vešly s národními sny, které ovšem narážely na nevyléčené rány. Traumatická zkušenost II. světové války a genocida v Nezávislém charvátském státě zanechaly hlubokou jizvu na srbském národním vědomí, ale také např. na národním vědomí bosenských Muslimů, kteří byli v průběhu druhé světové války vystaveni srbské odvetě a mstě (Bogosavljić 1996: 159–170).<sup>7</sup> Oběti genocidy II. světové války, ale také masových likvidací skutečných i vymyšlených kolaborantů a třídních nepřátel převážně z řad tří hlavních jugoslávských národů, Srbů, Chorvatů a Slovinců, které prováděli komunisté po svém příchodu k moci, nebyly nikdy objasněny, nikdy se o nich veřejně nemluvilo a nikdo jich nikdy veřejně nelitoval. Znemožňovala to komunistická ideologie, která neotvírala prostor k národnímu smíření (mj. i proto, že nepřijímala subjektivní dimenzi národa). Strach a nedůvěra nebyly léčeny, natož pak vyléčeny. A právě mlčení o genocidě, ať již ustašovské, tak komunistické, jímž byla zatížena čtyřicetiletá existence komunistické Jugoslávie, mělo velkou propagandistickou moc při „buzení národa“ a jeho přípravě na válku, jíž se dodával smysl tím, že půjde o splácení účtů z „nedokončené a neuzavřené“ druhé světové války.

6 V českém intelektuálním meziválečném prostředí velmi dobře známý charvátský filozof Vladimir Dvorniković v této souvislosti hovořil o „černé usazenině historie“. Viz např. (Dvorniković 1926: 34–35)

7 Osudem Srbů v nejdejší Nezávislém charvátském státě, resp. zločiny, které na Srbech páchali Charváti a Muslimové, se začínali intenzivně zabývat také někteří srbští spisovatelé. Romány Vuka Draškoviće Nož (1982, Nůž, česky 1995) a Molitva (1985, Modlitba), ale také díla Žarka Komanina, básnické sbírky Milana Komneniče, Slobodana Rakitiće, Matiji Bečkoviće, Gojka Djogy a mnoha dalších autorů vytahovaly po čtyřiceti letech opět na světlo ustašovské zločiny z období Nezávislého charvátského státu a promovaly tak „kolektivní literární hrdiny“, barvitě líčící „utrpení srbského národa, vyvolávající nenávist a touhu po pomstě.“ (viz Popov 1989). Zjednodušeně řečeno, základní myšlenkou těchto i jiných děl bylo sdělení, že komunisté v Jugoslávii záměrně zamlčeli a minimalizovali zločiny proti Srbům, aby tak zmírnili tenze mezi Srby a národy, jejichž příslušníci jim učinili tolik příkoří a utrpení. Ve skutečnosti však takovéto zamlčování nepomohlo k proklamovanému usmíření národů, nýbrž ponechalo Srby v pozici, kdy o zločinech na nich spáchaných nemohli mluvit. Politická elita tak místo toho, aby se se zločiny vypořádala v celé jejich hrůznosti a tragice, záměrně tuto tíživou minulost přehlížela a spolu s tím odmítala vidět i přetrvávající etnické tenze v oblastech, v nichž se zločiny udály. Nikdo proto nemá žádnou záruku, že se něco podobného nemůže znovu odehrát, tím spíše, že titoistická Jugoslávie byla pro Srby jen o něco málo lepší než ustašovský charvátský stát. I v ní totiž byli Srbové záměrně asimilováni a jejich kulturní a politická práva zanedbávána a negována.

Ke vzniku resentimentu vycházejícího z politické nespokojenosti patřily zejména historické mýty. Jedna z typických tezí srbského nacionalismu (kterou zde uvádíme pouze jako příklad, stejně tak bychom mohli hovořit o tezích charvátských nebo např. makedonských), jež napájela prameny srbského resentimentu, by se dala shrnout tak, že si Srbové připisovali (ovšem reálně také měli) největší zásluhy za osvobození (v první i druhé světové válce) nejen své vlastní, ale také ostatních jugoslávských národů. A co za to získali? Jednu z možných odpovědí nabídl poselství obsažené v novele *Knjiga o Milutinu* (Kniha o Milutinovi, 1985) do té doby nepříliš známého autora Danka Popoviće. Ústy šumadijského sedláka Milutina v ní lidovou řečí zaznívá: Od Jugoslávie, za níž na popud svých ambiciózních vůdců Srbové bojovali v obou světových válkách, nezískali nic. Ba právě naopak. Jejich zásluhy jsou v ostatních jugoslávských zemích zpochybňovány, ba dokonce jsou považovány za okupanty, nikoli osvoboditele. Srbové byli hloupí a nezodpovědní vůči sobě a svým dětem, že umírali za druhé, místo aby se věnovali sobě...<sup>8</sup> Popovićovy literární teze převedl do politické roviny v projevu na oslavě 600. výročí kosovské bitvy Slobodan Milošević, když prohlásil: „*Ale i později, po zformování socialistické Jugoslávie, byla politická elita (srbská – pozn. V. Š.) nejednotná a náchylná ke kompromisům na úkor srbského národa. Ústupky, které mnozí srbští politici činili na účet svého národa, by historicky i eticky nemohl přijmout žádný jiný národ na světě. Tím spíše, že Srbové během celé své historie nikdy nedobývali či nevykořisťovali jiné. Jejich národní i historická podstata během celé historie, v průběhu dvou světových válek, ale i dnes, je osvobozenec. Osvobozovali většinou sebe, ale když měli příležitost, pomáhali k osvobození i jiným. Přitom skutečnost, že jsou Srbové na Balkáně velkým národem, nikdy nevyužívali a nezneužívali ve svůj prospěch. Naopak, zásluhou svých vůdců a jejich vazalské mentality se kvůli tomu cítili před druhými vinnými. Nejednotnost srbských politiků způsobovala zaostávání Srbska a jejich poníženost Srbsko dehonestovala*“ (Milošević 1989: 3–4)

Takovýto mýtus má – stejně jako podobné mýty jiných jugoslávských národů – dodnes velice tvrdý kořen. Byly vytvořeny národoveckými historiky bez ohledu na historická fakta a zohlednění dobových možností a okolností. Ty mohly, ale s největší pravděpodobností také nemusely přispět např. k vytvoření velkého srbského státu po Velké válce. Stejně tak např. národoveckou charvátskou obcí kritizované sjednocení se Srbskem a vytvoření Jugoslávie sice mohlo mít i jiné alternativy, ale mohlo vypadat také tak, že by charvátské země byly rozděleny mezi Itálii, Rakousko, Srbsko a Maďarsko a zbytkový charvátský stát, ne nepodobný Albánii (Pavlović 2004: 138). Zapojení intelektuálů do nacionalistické propagandy dávalo argumentům zdání objektivitu a vědecké serióznosti, a proto mělo větší

8 Na takovou možnost výkladu Popovićova díla upozorňuje Mirko Djordjević (1996: 394–418).



váhu než projevy politických propagandistů. Odpovědnost části jugoslávské (resp. zejména srbské, chorvátské, slovinské a albánské) intelektuální elity za vznik a šíření resentmentního nacionalismu v jednotlivých jugoslávských republikách je proto nezpochybnitelná.

K vytváření nedůvěry a pocitů „národní křivdy“ ovšem docházelo i v době, která by jinak mohla být označována jako zlatá éra poválečné Jugoslávie, v 60. a 70. letech 20. století. Komunistická strana Jugoslávie, přesněji J. B. Tito jakožto nositel absolutní moci, řešila mezinacionální tenze voluntaristickou arbitráží a také použitím represivních metod, na které se opět nezapomínalo. Balancování národních resp. nacionálních sil a trestání neposlušných národních (byť komunistických) vůdců se odvíjelo tak, že ve skutečnosti nejvíce postihovalo dva největší národy – Srby a Chorvaty. To pak právě těmto dvěma národům v krizovém momentě umožnilo, aby svoje neúspěchy a křivdy, které učinil anacionální komunistický režim, připsali jiným, respektive jedni druhým (Pešić 1996: 41).

#### Politická a ekonomická nerovnost jako zdroj nacionalistického resentimentu

K dalším zásadním pramenům, které vydatně napájely řečiště resentmentních nálad, patřilo bezesporu zdůrazňování politické a ekonomické nerovnosti jednotlivých jugoslávských národů. Idea rovnosti, a především rovnosti ekonomické, byla jednou ze základních myšlenek socialismu. V jugoslávských podmínkách byla ovšem rovnost, a zejména rovnost a spravedlnost v ekonomické sféře, po celou dobu trvání poválečné Jugoslávie kategorií spíše iluzorní. Zatímco politické rozdíly mezi konstitučními jugoslávskými národy a ostatními národnostmi obývajícími jugoslávské území, stejně jako mezi velkými a malými republikami, se v průběhu budování socialistické Jugoslávie dařilo snižovat, ekonomické rozdíly mezi rozvinutými a nerozvinutými regiony, tedy mezi jugoslávským severem a jihem, se naopak zvětšovaly. Hovořit o spravedlnosti a rovnosti v sobě vždy nese možnost, ba nutnost srovnání s druhým. A srovnávání, pokud jde o ekonomický rozvoj a částečně i o politický status, se dělo v rámci jednotlivých republik, národů a národností často, vlastně permanentně, a bylo vždy zdrojem pocitů křivd.<sup>9</sup> Nebylo ani tolik důležité, jestli si v absolutním smyslu jednotlivé vrstvy občanů, národy či republiky během vývoje poválečné Jugoslávie svůj status zlepšily, protože bylo zcela nepopíratelné, že ano. Důležitější bylo, jestli si byly v tom kterém okamžiku rovné. A na tuto otázku nebylo možno ve většině případů odpovědět kladně.

<sup>9</sup> Tyto zajímavé konotace uvádí jako první Dejan Jović ve své zásadní práci *Jugoslavija – država koje je odumrla: Uspón, kriza i pad Četvrte Jugoslavije* (Jović 2003: 29).

Podívejme se nejprve na několik podle nás největších jugoslávských resentmentních zdrojů z oblasti ať už skutečné, ať už domnělé **politické nerovnosti**. Jedním z velmi dobrých příkladů je „asymetrické“ postavení Srbska v rámci jugoslávské federace. Srbsko totiž, na rozdíl od ostatních jugoslávských republik, mělo na svém území dvě autonomní oblasti, jimiž se v průběhu doby cítilo stále více handicapováno oproti jiným. Z území, jež bylo v roce 1945 rozhraničeno jako Lidová republika Srbsko, byly v srpnu téhož roku vymezeny dvě autonomní oblasti – na severu Vojvodina, multikulturní, ekonomicky vyspělá oblast s početnou maďarskou menšinou a mnoha dalšími národnostmi, které tuto oblast dříve jižních Uher kolonizovaly po uzavření míru s Osmanskou říší v roce 1699, a na jihu naopak nesmírně zaostalé Kosovo a Metochie s již v té době převažujícím albánským obyvatelstvem. Statut menšin mohl být tehdy pochopitelně řešen ústavou se zvláštními zákony v rámci konceptu suverenity občanských práv, tedy bez teritoriální artikule politikých práv menšin, přednost však z mnoha důvodů dostalo, alespoň v případě dvou největších jugoslávských menšin, maďarské a albánské, řešení ve formě autonomie, byť se v obou případech nejednalo o území obývané pouze těmito menšinami.<sup>10</sup> Zmiňovaná již ústava z roku 1974, která dovedla Jugoslávii prakticky ke konfederativnímu modelu státního zřízení, garantovala srbským autonomním oblastem Kosovu a Vojvodině de facto stejná práva jako jugoslávským republikovým subjektům a vytvořila z nich spolu s šesti jugoslávskými republikami stavební kameny jugoslávské federace. Zástupci autonomních oblastí měli v kolektivním jugoslávském vedení stejný hlas jako zástupci republik, autonomní vlády a parlamenty byly na srbských prakticky nezávislé. A orgány obou autonomních oblastí začaly pochopitelně brzy ignorovat existenci Srbska resp. srbské republiky jakožto instituce tvořící spojovací článek mezi autonomními oblastmi a federací – podle hesla „de iure autonomie, de facto republika“. Srbskou politickou elitu tento stav nesmírně iritoval a její nespokojenost se přenášela i na občanstvo. Tím spíše, že již federální ústava z roku 1946 (čl. 44) a ústava z roku 1963 (čl. 111) zmiňovala možnost vytvářet autonomie i v jiných republikách, a to v „*oblastech se zvláštním národnostním složením nebo na územích s jinými zvláštnostmi*“.<sup>11</sup> Jiné republiky ovšem této „možnosti“ nevyužily, ač bylo zřejmé, že podmínky pro vznik autonomií jsou

<sup>10</sup> V případě Vojvodiny nešlo pouze o řešení maďarského problému. Maďarská menšina tam je soustředěna především v Bálece – jedné ze tří historických zemí, z nichž se oblast skládá (a k nimž patří dále západní část Banátu a prakticky celý Srem; při rozhraničování v roce 1945 nebyla do Vojvodiny začleněna jugoslávská část oblasti Baranje, která v minulosti obvykle bývala do fiktivního srbského vojvodství v rámci habsburské monarchie řazena), v potaz proto byla brána i skutečnost, že celá oblast je výrazně multietnická a multikulturní a že měla i svůj specifický historický vývoj. I z toho důvodu zřejmě vojvodinská autonomie dostala zpočátku vyšší autonomní status než Kosovo a Metochie. Ten však byl již ústavou z roku 1963 srovnán.

<sup>11</sup> Viz např. *Ustav Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije* (1963). <http://istorija-jugoslavije.online-talk.net/t18-ustav-sfrj-1963>, čl. 111.

i jinde než jen na Kosovu a Metochii a ve Vojvodině (např. v oblasti bývalé Vojenské hranice v Charvátsku s většinovým srbským obyvatelstvem, v Dalmácii pro její specifický historický vývoj i recentní zvláštnosti, v západní Makedonii s většinovým albánským obyvatelstvem atd.).

O tom, proč vůbec došlo k vytvoření srbských autonomií, se zejména v 80. a 90. letech 20. století vedly mezi srbskými historiky a právními historiky četné spory. Většina z tehdy (a dodnes) prezentovaných tvrzení ale byla založena právě na resentimentu. Na resentimentním přesvědčení, že šlo o protisrbské spiknutí („Charváta Tita“<sup>12</sup> a jeho kliky, anacionálních internacionalistických komunistických vůdců, „antisrbské koalice“ Slovinska a Charvátska s příležitostnou účastí dalších republikových oligarchií, jejímž heslem mělo být syntagma „*slabé Srbsko – silná Jugoslávie*“), jehož snahou bylo co nejvíce atomizovat srbský etnický prostor. V rámci tohoto diskurzu se obvykle hovoří o tom, že v komunistickém řešení národnostní otázky Jugoslávie měla klíčové místo teze o „velkosrbském hegemonismu“ v období meziválečné Jugoslávie, který měl i po válce přežívat především ve vědomí srbské inteligence. Z toho důvodu mělo být hlavní politické úsilí KSJ zaměřeno na to, aby byly odstraněny všechny předpoklady, na nichž spočívala nebo by mohla spočívat vůdčí úloha Srbska v jugoslávském státním společenství. Vznik autonomií tedy celá řada srbských historiků dodnes vidí nikoli jako potřebu realizovat právo národnostních menšin na politickou existenci v novém státě, protože v tom případě měly autonomie vzniknout i v jiných republikách, nýbrž jako potřebu komunistické oligarchie eliminovat možnost realizace srbského hegemonistického konceptu. „Antisrbská koalice“ se měla snažit, a to i pomocí autonomií, držet Srbsko v podřízeném politickém a ekonomickém postavení. Podle těchto závěrů byla tedy autonomiemi prakticky řešena nikoli otázka národnostních menšin nebo „otázka kosovská“, ale „otázka srbská“.<sup>13</sup> Požadavek zformulovaný do hesla, že „*Srbsko nepožaduje a nechce více práv, než mají ostatní jugoslávské republiky, ale nepřistoupí ani na to, aby jich mělo méně*“ (Jović 2001: 44), byl proto od roku 1987 jednou ze zásadních premis nové radikální (a resentimentní) srbské politiky, ztělesněné v osobě Slobodana Miloševiče. Resentimentní snaha o změnu tohoto stavu, o „zrovnoprávnění“ Srbska s ostatními republikami, které žádné autonomní oblasti neměly, pak byla hnacím motorem Miloševičovy antibyrokratické revoluce, která otrásla jugoslávskými základy.<sup>14</sup>

12 Jeden z tvůrců známého Memoranda Srbské akademie věd a umění, akademik Kosta Mihailović, Tita dokonce neváhá v této souvislosti označit jako charvátského nacionalistu! (Viz Mihailović 2007: 211)

13 Poprvé takovéto pojetí poválečné situace a postavení srbského národa v rámci federativní Jugoslávie sofistickovaně formuluje *Memorandum Srbské akademie věd a umění* z roku 1986, které bývá označováno jako manifest srbského nacionalismu.

14 O antibyrokratické revoluci více viz (Štěpánek 2006: 189–223).

Ve své podstatě velmi podobným příkladem je naopak snaha o změnu státoprávního postavení jižní autonomní srbské provincie Kosovo, prosazovaná od konce 60. let 20. století politickým establishmentem kosovských Albánců, ale i neformální albánskou opoziční nacionalistickou scénou.<sup>15</sup> Kosovo si zdánlivě v rámci Jugoslávie nemělo na co stěžovat. V absolutním smyslu se jak politicky, tak ekonomicky rozvíjelo mnohem rychleji a bouřlivěji než jiná jugoslávská území. Přesto se však ani v jedné z těchto oblastí necítilo rovné ostatním. V politickém smyslu bylo s ostatními téměř rovné, ale právě to „téměř“ nebylo pro kosovské albánské obyvatelstvo, resp. pro jeho elitu, a to jak komunistickou, tak nacionalistickou, od počátku dostačující. Pokud totiž fyzicky menší národy – Makedonci či Černoherci, na konci 80. let 20. století pak v důsledku obrovské albánské populační exploze i Slovinci – měly v rámci Jugoslávie svoji republiku a Albánci pouze autonomní oblast, bylo jen málo důležité, že ústavně se rozdíly mezi republikami a autonomními oblastmi omezovaly pouze na jednu či dvě deklarativní formulace. Touha po rovnosti, totiž statusu, jaký mají ostatní, tedy statusu republiky, tak byla hlavním motivem kosovské resentimentní nespokojenosti (Jović 2003: 30).

**Nerovnost** ovšem nebyla nikde patrnější než v **ekonomické sféře**. Vezmeme jen nejkřiklavější případ: Rozdíly mezi nejrozvinutější a nejméně rozvinutou částí Jugoslávie, tedy mezi Slovinskem a Kosovem, se totiž přes všechnu nepopiratelnou a nezpochybnitelnou snahu během výstavby jugoslávského socialismu v důsledku mnoha subjektivních příčin nesnižovaly, ale naopak zvětšovaly. Hloubka těchto rozdílů by se dala v té době srovnat s ekonomickým poměrem mezi Velkou Británií a severoafričtými zeměmi (Horvat 1988: 136). Otázka, která se tedy přímo nabízela, vzhledem k tomu, že jugoslávský socialismus si dal jako prvořadý úkol snížit rozdíly mezi jednotlivými oblastmi, zněla: Jak je možné dosáhnout politické rovnosti, když se ekonomická nerovnost naopak zvětšuje? Otázka nerovnosti a z ní plynoucí pocit nespravedlnosti a ukřivděnosti tak postupně nahlodaly kořeny jugoslávského socialismu, na nichž stála křehká idea jugoslávské státnosti. Kosovo skutečně bylo nejslabším článkem jugoslávského socialismu. Nejen proto, že bylo a zůstalo nejméně rozvinutou jugoslávskou oblastí, ale také proto, že Jugoslávie, navzdory všemu, co v této oblasti podnikla, neudělala dost pro to, aby u kosovských Albánců odstranila pocit rostoucí nerovnosti.<sup>16</sup> A pocit, že existuje nespravedlnost a nerov-

15 Podrobně o problematice Kosova viz (Štěpánek 2011: 471).

16 Pociť nerovnosti ve vztahu k ostatním vedl kosovské Albánce k ideologii radikálního egalitarismu, který propagoval Enver Hoxha v sousední Albánii, především však ale proto, že Hoxha byl Albáncem a Albánie byla, tak se to alespoň mnohým na Kosovu díky propagandě z Tirany zdálo (pravý stav věcí v Albánii totiž znal jen málokdo, neboť hranice byly uzavřené), země rovnosti a spravedlnosti. Jen tak totiž lze objasnit skutečnost, proč Albánci z ekonomicky daleko rozvinutějšího Kosova prokazovali tolik sympatií pro zemi z poslední přičky žebříčku ekonomického rozvoje v Evropě. Nacionalismus a socialismus v Hoxhově pojetí, a tedy i v recepci kosovských Albánců, navíc splýval v jednu ideologii.

nost vůči vlastnímu národu (to ovšem nejen u Albánců – všechny národy bývalé Jugoslávie měly své důvody k tomu, aby takovými pocity trpěly), byl základem pro to, aby na něm mohly být budovány radikální separatistické a nacionalistické tendence i resentment.

Obecně vzato, faktor ekonomické nerovnosti byl jedním z klíčových momentů vzniku resentmentních nálad jugoslávských národů. Docházelo přitom i k paradoxním situacím, kdy např. na konci 80. let zaujímaly z hlediska dalšího trvání Jugoslávie nejrozvinutější Slovinsko a nejzaostalejší Kosovo ne-li stejnou, pak alespoň velmi podobnou pozici, totiž pozici toho, kdo chtěl z jugoslávské federace odejít. Ekonomická logika velela, aby ti, kdo ve státě nejvíce profitují a jejichž ekonomický status je nejlepší, byli nejméně zainteresovaní na nestabilitě a rozpadu jugoslávského politického i ekonomického systému, podobně jako ti, kteří na státu profitují, resp. kteří jsou ze strany státu nejvíce podporováni. A analýza rozdělení peněz z jugoslávského federálního fondu, vytvořeného pro podporu rozvoje infrastruktury nedostatečně rozvinutých republik a oblastí (do něhož přispívaly zejména bohaté severní republiky a Vojvodina, které tuto skutečnost považovaly za stále více zatěžující), ukazuje, že Kosovo v průběhu doby získávalo stále větší podíl těchto rozvojových peněz – od roku 1981 do roku 1986 bylo pro Kosovo vyčleněno dokonce 42,8 % z celkové sumy, určené ještě pro Bosnu a Hercegovinu, Makedonii a Černou Horu.<sup>17</sup> Slovinsko si naopak v Jugoslávii zlepšilo nejen svoji ekonomickou pozici, neboť stupeň jeho rozvoje se ze 153 % vůči celojugoslávskému průměru v roce 1953 zvýšil v roce 1989 na 210 % (Jović 2001: 99), nýbrž i svůj politický status. Nikdy dříve v minulosti nemělo Slovinsko takový stupeň samosprávy, nezažívalo takovou míru ekonomického rozvoje a nepožívalo větších záruk nedotknutelnosti kulturní a národní identity jako v posledních patnácti letech před rozpadem Jugoslávie. Ústava z roku 1974, již vytvořil Slovinec Edvard Kardelj a jedním z jejích hlavních hybatelů byl další Slovinec Stane Dolanc, byla v podstatě střižena zcela podle slovinského stříhu a odpovídala slovinským zájmům. Přesto však Slovinsko, zejména alternativní část slovinské politické scény soustředěná kolem časopisu *Nova Revija*, definovala již v průběhu 80. let jako první v Jugoslávii názor, že by slovinské zájmy mohly být lépe ochráněny mimo jugoslávské společenství. Pro tento cíl vznikl v roce 1989 dokonce jakýsi všeslovinský politický blok, složený z příslušníků vládnoucí politické, stále ještě komunistické elity a alternativy, jenž na sebe rád přijal velké riziko, které s sebou vyhrocování vztahů s ostatními jugoslávskými republikami a federálními institucemi neslo. Z podstaty ekonomické logiky tedy

17 Archiv Srbska Bělehrad, fond Savez komunista Srbije-Centralni komitet, 1974–1978, kart. 272, Komisija Predsedništva CK SKS za informisanje i propagandu – bilteni, beleške. VI. díl, složka Informativni bilteni, č. 4–8/1974. Ocena realizacije politike bržeg razvoja SAP Kosovo. In: Informativni bilten 8/1974, s. 21; *Jugoslávija 1945–1985. Statistički prikaz*. Beograd 1986, s. 193 aj.

bylo slovinské chování (které ovšem později přijali i ostatní včetně Srbska) zcela iracionální – Slovinsko bylo ochotno nést v zásadě jakékoli riziko, aby se vydělilo z Jugoslávie, v jejímž rámci kulturně, politicky i ekonomicky prosperovalo. V momentě, kdy Slovinsko rozhodnutí o secesi přijalo, totiž muselo předpokládat, že cena za toto rozhodnutí bude daleko větší, než nakonec byla. Nikdo nemohl odhadnout, nezničí-li (možná i předpokládaná) válka s federálními institucemi totálně slovinské hospodářství, v nejhorším případě i slovinskou suverenitu v rámci Jugoslávie. Přesto bylo rozhodnutí přijato bez většího váhání. Slovinsko, stejně jako později Charvátsko, Kosovo, Srbsko či Černá Hora, bylo rozhodnuto raději živořit, než aby nebyla napravena údajná politická nespravedlnost a nerovnost.

Tato situace se ostatně příliš nezměnila ani po krvavých zkušenostech s rozpadem jugoslávské federace. Byť jsou výsledky války a rozpadu Jugoslávie (snad s výjimkou Slovinska) z ekonomického hlediska naprosto zhoubné, velká část obyvatelstva ve všech oblastech bývalé Jugoslávie i nadále schvaluje nejen rozpad, ale často i to, co jej následovalo. Mnozí, zejména pod vlivem různých deterministických terminologií<sup>18</sup>, věří, že se to vše muselo stát, že to bylo nutné a zdůvodnitelné a že se jejich strana (národ, republika) pouze bránila před agresí<sup>19</sup> či před možností, že bude zničena nebo vyhubena potenciální agresí, již bylo nutno předejít (tzv. genocidností jiných, početnějších či z demografického hlediska prosperitnějších národů či národností). A nejen to, mnozí by to samé učinili znovu, od začátku do konce, a tentokrát úspěšněji. Bez ohledu na cenu, riziko a ztráty.

## Závěr

Jugoslávský socialismus nedokázal resentmentní pocit křivdy z nerovnosti, ať již politické, ať již ekonomické, vyřešit. Myšlenek egalitarismu, spravedlnosti a rovnosti se proto ve všech jugoslávských republikách v druhé půli 80. let chopil nacionalistický proud antikomunistického disentu, jenž byl mezi protirežimními disidentskými skupinami zdaleka nejrozšířenější. Ten si tyto myšlenky dále resentmentně upravil, takže cestu k rozpadu již nemohly zabrzdit žádné, byť sebevětší

18 Pro jednu z vůdčích postav srbské politické scény přelomu tisíciletí, Vojislava Koštunicu, je např. charakteristické hledání viny za události 90. let v jakýchsi mýtických, objektivních historických příčinách, které působí samy o sobě, mimo lidskou vůli, jejichž vlivem se celá oblast „dostala“ do konfliktu, za nějž nikdo konkrétně ani konkrétní odpovědnost nenesl. Viz (Štěpánek 2003)

19 Například v Charvátsku i po smrti Franja Tudjmana přetrvává mýtus o vlastenecké válce (domovinskom ratu), která je nahlížena výhradně prizmatem obranné války. Sice se uznává (byť nerado a spíše výjimečně), že došlo k jistým chybám a incidentům, ale vládnoucí mínění nepřipouští diskusi o nezbytnosti odštěpení od Jugoslávie ani o podstatě etnického konfliktu mezi Srby a Charváty. Zatímco Charváti tedy věřili a věří, že jejich válka proti Jugoslávské lidové armádě, Srbům a Muslimům byla válkou obrannou, Srbové si myslí, že to byla válka agresivní a odštěpenecká, a naopak.

a sebevýhodnější ekonomické stimuly, snažící se udržet Jugoslávii pohromadě. Ani ty, s nimiž přišly v posledním roce trvání společného státu země Evropských společenství, ani slib, že se Jugoslávie stane prvním novým členem Evropské unie mimo dvanáctku Evropských společenství. Hodnota peněz, ten nejdůležitější faktor liberální demokracie, byla v té době před těmito vyššími cíli malá. Výrazně menší než hodnota resentmentního přesvědčení o důležitosti odčinit historické křivdy, nerovnost a ekonomickou nespravedlnost, o nichž občany přesvědčovali jejich nacionalističtí vůdci.<sup>20</sup>

Nacionalistické názory ovlivněné hlubokým resentimentem nebyly v Jugoslávii rozhodně nové. Více či méně skryty žily svým životem po celé dvacáté století a u velké části obyvatelstva ani nikdy jiné nebyly. Nedůvěra, předsudky a národní romantismus vedl část intelektuálních elit jugoslávských národů ke kultivování vzájemné etnické nenávisti, v jejímž základu ležela ideologie *Blut und Boden*. Nenávisti obohacované skutečností, že v Jugoslávii, při všech jejích úspěších, jimiž se mohla skutečně hrdě a nezpochybnitelně pyšnit, se opravdu mohl téměř každý cítit nějak poškozený, každý si mohl na něco stěžovat – na chudobu, na korupci, na nezaměstnanost, na domnělou či skutečnou nerovnoprávnost, na národnostní útlak atd. Výsledkem toho všeho byla skutečnost, že se komunistické Jugoslávii za celou dobu jejího trvání nepodařilo demontovat etnický nacionalismus a nahradit jej principem občanského státu, aby se stala skutečně státem všech jejích občanů, nikoli národů. Její národy, podléhající již od konce 70. let slibům o světlé budoucnosti, snily o historicky neuskutečněných národních programech a mýtech. Obnovilo se v ní jakési jaro národů, jakési druhé národní obrození, působící však ve zcela jiných ekonomických podmínkách než kdysi v 19. století. Svou agresivností, výlučností a nejrůznějšími druhy resentimentu znemožnilo mírové a demokratické rozřešení krize a vyústilo v krvavý rozpad kdysi obdivovaného státu.

20 Pozoruhodný příklad relativně malé hodnoty ekonomických argumentů podal v rozhovoru s Dejanem Jovičem bývalý makedonský prezident Kiro Gligorov. Bezprostředně před vypuknutím konfliktu ve Slovinsku nabízeli západoevropští a američtí politikové vůdcům jugoslávských republik velkou finanční pomoc, pokud by ovšem zamezili rozpadu státu a vypuknutí ozbrojených konfliktů. Podle Gligorova se jednalo o 5,5 miliardy dolarů a také o slib, že by se Jugoslávie mohla stát prvním novým členem EU (mimo země tehdejšího Evropského společenství.) Ani jeden z trojice hlavních lídrů jugoslávských republik – Kučan, Tudjman ani Milošević – na nabídky nepřistoupil. Sebevětší suma peněz tedy nemohla odradit nejen tuto trojici, ale také ty, kteří pro ni hlasovali a kteří se dobrovolně vystavili nejvyššímu riziku – že totiž v případném válečném konfliktu ztratí vlastní život – od toho, aby dosáhli svobody a spravedlnosti, jak alespoň oni tyto kategorie viděli. Viz (Jović 2003: 35). Pregnantě o této situaci hovoří Gligorov v první dílu dokumentárního filmu Sladjany Zarićové *Dogovoreni rat* (Domluvená válka, 2011). Dotupné na: <http://www.rts.rs/page/tv/sr/story/20/RTS+1/912568/Dogovoreni+rat%3F+%28Prvi+deo%29.html>.

## Literatura

- Bogosavljić, S. (1996) *Nerasvetljeni genocid*. In *Srpska strana rata*. Popov, N. (ed.), Beograd.
- Djilas, A. (1990) *Osporavana zemlja*. Beograd.
- Djordjević, M. (1996) *Književnost populističkog talasa*. In *Srpska strana rata*. Popov, N. (ed.), Beograd.
- Dvorniković, V. (1926) *Duše jihoslovanske melancholie*. Kvasiny.
- Hassner, P. (1993) *Beyond Nationalism and Internationalism*. In *Ethnic Conflict and International Security*. Brown, M. E. (ed.), Princeton.
- Horvat, B. (1988) *Kosovsko pitanje*. Zagreb.
- Jović, B. (2001) *Knjiga o Miloševiću*. Beograd.
- Jović, D. (2003) *Jugoslavija – država koje je odumrla: Uspon, kriza i pad Četvrtke Jugoslavije*. Beograd.
- Mihailović, K. (2007) *Zanemareni aspekti kosovske krize*. In *Kosovo i Metohija*. In *Prošlost, sadašnjost, budućnost. Zbornik radova s međunarodnog naučnog skupa održanog u Beogradu 16–18. marta*. Mihailović, K. (ed.), Beograd.
- Milošević, S. (1989) *Ravnopravni i složni odnosi uslov za opstanak Jugoslavije*. *Politika*, Beograd, 29. 6.
- Pavlović, S. K. (2004) *Srbija. Istorija iza imena*. Beograd.
- Pelikán, J. (1998) *Socialistická Jugoslávie. 3. Rozklad komunistické federace*. In *Dějiny jihoslovanských zemí*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Pešić, V. (1996) *Rat za nacionalne države*. In *Srpska strana rata*. Popov, N. (ed.), Beograd.
- Popov, N. (1989) *Novija srpska književnost i kritika ideologije*. Beograd.
- Štěpánek, V. (2003) *Zusammenarbeit mit dem Tribunal – Eckstein der serbischen Demokratie*. In *Südosteuropa heute – Die Region und die Verantwortung Europas*. epd-Dokumentation 29/2003, Frankfurt am Main.
- Štěpánek, V. (2006) *Antibyrokratická revoluce v Srbsku v letech 1988–1989*. In *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity*.
- Štěpánek, V. (2011) *Jugoslávie – Srbsko – Kosovo. Kosovská otázka ve 20. století*. Brno.



## Antické labyrinty moderní makedonské identity

Miroslav Kouba



### Místo úvodu

Společenské změny a s nimi související nové sociokulturní poměry v zemích východní a jihovýchodní Evropy znamenaly pro tamní národní společenství v mnoha ohledech i přelomový okamžik jejich etnické a kulturní identifikace. Mnohé národy na Balkáně po roce 1990 procházely procesy oživené etnické identifikace, jiné se ocitly ve svém druhém obrození, přičemž se snažily oživit tradice z přelomu 19. a 20. století a navázat na ně, a vývoj některých dalších národních společenství provázelo zcela zřejmé rozpolčení jejich kulturní identity. Příkladem právě této skupiny národního hnutí je nesporně situace makedonská. V souvislosti s vyhlášenou nezávislostí v roce 1991 lze pozorovat množství symptomatických procesů, které potvrzují, že dezintegrační procesy v prostředí jugoslávské federace často otevřely otázku historické kontinuity a její symboliky, jež se přetváří ve funkční faktor moderní identifikace. Tato kapitola se snaží představit typologii konkrétních symbolů a symbolických obrazů, které se v daném sociokulturním prostoru podílejí na přeměnách všeobecného diskurzu historické kontinuity státu, čímž aktualizují pojetí národní identity jako takové. Modely antické sebeidentifikace, včleněné navíc do diskurzu oficiální makedonské politiky a s ním související interpretace národních dějin a národního příběhu, jež se těší institucionální podpoře, se ve svém důsledku setkávají s účinkem přesně opačným.

Každé národní hnutí je založeno na reaktivním (emancipačním) východisku – již od svých úvodních fází se snaží vymezit na základě jazyka a dotvářející se národní identity zejména vůči dominantnímu či v širší perspektivě také sousednímu národnímu společenství (v širším smyslu zejména: Hroch 1999, týž 2009). Etnocentrismus a/i lingvocentrismus<sup>1</sup> jsou tedy souběžnými základními národního hnutí (procesu vzniku moderní národní identity), které dále dotvářejí takové faktory, jakými jsou právě národní příběh či narativ národních dějin, jejich interpretace a v podstatě autoritativně i spontánně přijímané znění, s nímž se identifikují nejširší společenské vrstvy, jež takto pojímaný korpus národních dějin berou za svůj. Podobná podstata vzniku národních identit je platná v průběhu „dlouhého“ 19. století, stejně jako na počátku 21. století, kdy se jedná o kontexty vzniku nových národních identit, které Miroslav Hroch označuje jako tzv. opožděná národní hnutí (Hroch 1999: 46–48; Gladkova 2003: 170).

Není smyslem této práce analyzovat tato opožděná hnutí z hlediska vnitřních faktorů (jejich motivaci, podstatu a vztah k dominantnímu prostředí, profil jejich přirozených vůdčích osobností, lingvocentrická specifika či problematickou podobu jejich příběhu), nicméně je třeba zmínit, že v případě jihovýchodní Evropy je proces vzniku nových identit problematizován zejména otázkou možných interpretací společných etap kulturněhistorického vývoje a také revitalizací mytologizujících konceptů původu a historické kontinuity balkánských národů, které se v období po roce 1991 objevily v prostředí takřka všech balkánských národů a jejichž důsledky mnohdy napomohly k eskalaci vzájemné etnické nesnášenlivosti (komparativní pohled vzniku a dotváření moderních národů na Balkáně viz Rychlík 2009). Balkánské státy 90. let minulého století se staly kolbištěm mnoha různých a navzájem se protínajících koncepcí, jež se mnohdy quasivědeckými prostředky a smyšlenou argumentací snažily objasnit etnogenetickou výjimečnost příslušného národa.<sup>2</sup> V přímé návaznosti na tyto teorie o původu národa se objevují obdobně pojatá tvrzení o počátcích státnosti příslušného národa. Podobně motivované teorie mají potvrdit především historickou kontinuitu a na základě reaktivní argumentace prokázat vazbu příslušného národního společenství na antiku. Je proto zcela pochopitelné, že v konkrétních podmínkách Balkánského poloostrova, jež lze

1 Termín lingvocentrismus uvedl při úvahách o obrozeneckých procesech do širšího užívání Vladimír Macura, který se soustředí zejména na vztahy jazyka a společenského chování. Poukazuje na soubor sociokulturních vztahů, v jejichž centru stojí především péče o jazyk a jeho symboly, zejména pak otázka pravopisná. Třebaže se Macura věnuje hlavně českému obrozeneckému kontextu, lze jeho myšlenky o lingvocentrismu v mnoha ohledech zobecnit i na jiná národní a lingvocentrická prostředí (srov. Macura 1995: 42–60).

2 Tyto „antikvizující“ snahy nejsou fenoménem příznačným pouze pro makedonský národ. Podobné teorie o přímých potomcích a historické i kulturní (mnohdy dokonce jazykové) kontinuitě lze analyzovat u Bulharů, identifikujících se s Protobulhary či Thráky, u Rumunů (identifikační model s římskou Dácií), Albánců (identifikace dokazující ilýrský původ) či Srbů ve smyslu „národa nejstaršího“ (Луковић–Пјановић 1993).

definovat jako vrstevnatý soubor navzájem provázaných a historicky determinovaných kulturních fenoménů, tato etnocentricky motivovaná strategie musí nutně vyústit do situace, kdy jsou od základu narušeny primární předpoklady přátelského a mírového sousedství. Tyto etnocentricky pojaté teorie o výjimečnosti národa, jeho dějinné exkluzivité a historickém významu lze proto chápat jako jeden z výrazných destabilizačních faktorů balkánské krize 90. let minulého století.

Otázka podoby a výchozích identifikačních vzorců moderního národního příběhu není nikde jinde natolik problematická jako právě v Makedonii. Rozpad jugoslávské federace a proces vzniku samostatného makedonského státu nutně tematizuje také potřebu „duchovní rozluky“ se stávajícím společenským systémem, jeho sémiotickými atributy, tradicemi a symboly. V objektivním pohledu lze makedonskou situaci na samém počátku 90. let minulého století interpretovat jako dějinný mezník, kdy se makedonský národ reálně ocitá na osudové křižovatce, z níž vyplývá spíše soubor oživených historických traumat než příslib zdárně završeného procesu národní a kulturní afirmace. Makedonský národ se ocitl skutečně ve velmi problematické situaci – na jedné straně se rozpadal systém jugoslávské ideologie „bratrství a jednoty“, který mimo jiné výrazně napomohl uznání svébytnosti makedonského národa a na samém konci druhé světové války vytvořil i institucionální podmínky pro úspěšné dovršení kodifikačního procesu makedonského jazyka, na straně druhé však již koncept jugoslávské státní i sociokulturní jednoty nemohl v přelomové době všeobecného rozpadu, chaosu a hrozícího zapojení do válečného konfliktu nabídnout Makedonii jinou alternativu. Často vzpomínané úsloví „stara Jugoslavija – nova Makedonija“ se transformuje v příznačný symbol hledání nové symboliky, k němuž makedonská společnost přizvala mýtus antické minulosti.

V kontextu složité geopolitické situace, v níž se mladý makedonský stát počátkem 90. let nalézal a která na samém počátku této státnosti předpokládala množství konfliktů především se sousedy v otázce popírané makedonské etnické a jazykové svébytnosti, lze předpokládat, že jakékoliv nové či oživené identifikační symboly mladého makedonského státu nutně narazí na odpor. Snahy o upevnění a mezinárodní uznání makedonského státu se velmi brzy jevily jako výrazné politikum rodící nové frustrace a komplexy, jež se stávají zcela logickou platformou pro vznik ještě absurdnějších konceptů o vzniku a historickém vývoji makedonského národa. Tato mytologemata, představující všeobecně přijímanou podobu makedonského národního příběhu, mají v kolektivním povědomí eliminovat domnělou malost, ostrakizaci a spory se sousedními státy.

Společenský vývoj postavil Makedonii zjednodušeně řečeno před otázku, jaké stanovisko v širším společenském diskurzu zaujmout k rozpolcení slovanské a antické identifikace makedonského národa. Ještě než přistoupíme k analýze podob antického mýtu v makedonském sociokulturním prostředí posledního dvacetiletí,

je namístě uvést několik zobecňujících poznámek, týkajících se především historického kontextu. Soubor představ, s nimiž se makedonská společnost identifikuje, vyplývá do značné míry z dějinného vývoje, v jehož rámci je přirozeným vodítkem soubor událostí příznačných pro pozdější modely historické paměti.

### Retrospektiva antické a slovanské tradice

Především je nutno mít na paměti, že počátky makedonského státu jsou spjaty s řadou nejasností a mytologizovaných podob historiografického výkladu, vyplývajících z líčení antických dějepisců. To se týká nejen mýtického panovníka Makedóna, který představuje jednak mytologický počátek dějin Makedonie (Rychlík & Kouba 2003: 17–21), jednak personifikuje její kontinuitu v antických dobách, aby se po roce 1991 opět navrátil jako symbol antické identifikace části dnešní makedonské společnosti (srov. nejrůznější monografie, např. Тупурковски 1993; Костурски a kol. 2000; Донски 2000a aj.). Současně je třeba vnímat chronologickou posloupanost od počátků antické Makedonie, přičemž tento úsvit je spjat s koncem 7. století před n. l. Historické poznatky o následujících obdobích jsou v zásadě nejisté, obecně lze však konstatovat, že dobou formování anticko-makedonského státu je zejména 6. století před n. l. Konkrétnější prokazatelné poznatky o dějinách Makedonie jsou k dispozici až pro období od první poloviny 5. století před n. l., zejména v souvislosti s řecko-perskými válkami, v jejichž důsledku si perský král Dareios podmanil makedonského krále Amynta I. V průběhu druhé poloviny 5. století před n. l. je doložen vzestup makedonského státu, který souvisel s peloponéskými válkami o nadvládu v oblasti Řecka. Následující desetiletí lze označit za období civilizačního přiblížení makedonského státu Řecku, jež se projevilo nejen novými urbanistickými strukturami stavěnými v řeckém stylu (významná je zejména Pella), ale také celkovým kulturním profilem makedonského státu a působením mnoha řeckých umělců, filozofů a literátů. I přes vnitřní rozpory a dílčí válečné konflikty znamenal vývoj v druhé polovině 4. století před n. l. dobu všestranného upevnění makedonského státu v důležitý faktor tehdejšího východního Středomoří (srov. Rychlík & Kouba 2003: 19–24 a Stawowy – Kawka 2000: 17–25).

Události příznačné pro zrod pozdějšího mýtu o antické Makedonii jsou spjaty zejména s počátkem vlády Filipa II. (359–336 před n. l.), otce Alexandra III. Makedonského, která na scénu uvádí řadu symbolicky reflektovaných fenoménů, jakými jsou například reforma vojska, formování známých makedonských *falang*, ražba makedonských mincí, které se staly symbolem síly země i v moderním interpretačním diskurzu mýtu o antické Makedonii (Шелдаров&Лилчиќ 1994), či v neposlední řadě také zahájení územní expanze, jež Makedonii přetváří ve světovou říši. Právě v době vlády Filipa II. bylo mimo jiné založeno město Filippopolis

(dnešní Plovdiv). Úspěšná územní expanze makedonského státu vyústila v roce 346 před n. l. v mírovou smlouvu s Athénami, která současně uznávala Filipovy výboje v Thrákii. Cílem Filipovy politiky bylo uznání Makedonie za součást „řeckého světa“. Tento akt je důležitý i pro aktuální interpretační modely slávy anticko-makedonské tradice v diskurzu dnešní makedonské společnosti. Jádro těchto interpretací přitom klade důraz na odlišnou identifikaci antických Makedonců, nikoliv na fakt, že by tato kultura byla blízká, či dokonce etnicky totožná s antickými Řeky.

Antická Makedonie si v době vlády Filipa II. podrobila celé Řecko, přičemž ani náhlé panovníkovo úmrtí v roce 336 před n. l. neznamenalo závěrečnou fázi světové expanze makedonského státu. Prvořadým úkolem nového vladaře se stala především válka s Persií. Alexandr III. Makedonský, zvaný též Veliký (doba vlády 336–323 před n. l.), pokračoval v expanzi makedonského státu východním směrem, čímž šířil v řeckém duchu helénisticky koncipovaný geokulturní model státu a světového zřízení. Je zřejmé, že se považoval za Řeka a svou vlast za integrální součást helénské společnosti, třebaže právě otázka jeho etnického a kulturního povědomí se stává ústředním tématem nových koncepcí a teorií, které vznikají v rámci formulování se mýtu o antické minulosti v Republice Makedonii po roce 1991.<sup>3</sup> Tažení proti Peršanům se v době nadcházející po úspěšném překročení Helespontu roku 334 před n. l. rozdělila do dvou základních směrů – první z útoků byl směřován dále na východ, do dnešního Iráku a Íránu, druhý z nich byl již od samého počátku Alexandrových válek veden přes dnešní Palestinu a Sýrii do Egypta, jenž Alexandr snadno dobyl a založil zde jedno z významných městských center, Alexandrii. Těmito dvěma směry úspěšné expanze se Alexandrovi podařilo vytvořit základ „světové říše“, za jejíhož zbožštělého panovníka se považoval. Alexandrovo pronikání dále na východ ukončilo až neúspěšné dobývání území dnešní Indie, doprovázené navíc vzpourou v řadách makedonské armády a vnitropolitickými spory. Přesto však dosáhla Alexandrova říše nebyvalého rozsahu a stala se jedním z primárních symbolů mýtu o antické Makedonii.

Silný makedonský stát, koncipovaný jako světová říše, se začal záhy po Alexandrově smrti roku 323 před n. l. rozpadat. Dezintegrační procesy byly navíc posíleny politickými spory o Alexandrova následníka. Nároky Alexandrových vojevůdců, tzv. diadochů, přispěly k dalšímu rozkladu státu a vyústily v jeho faktické rozdělení. Období let 323–281 před n. l. je proto v historiografii zpravidla označováno jako doba válek diadochů. Po jejich skončení prochází Makedonie bouřlivými událostmi. Vpády Keltů v letech 280–279 před n. l. a dynastická změna, kdy se vlády

<sup>3</sup> Jan Rychlík v *Dějinnách Makedonie* tento problém definuje následovně: „Výboje [Alexandra Makedonského] znamenaly šíření řecké kultury na východ a vedly k vytvoření helénistické kulturní říše. Proto také Alexandrový výboje nelze chápat za výboje makedonské, ale je nutno považovat je za expanzi řeckou, stejně jako byla řecká i jeho říše.“ (Rychlík & Kouba 2003: 25)

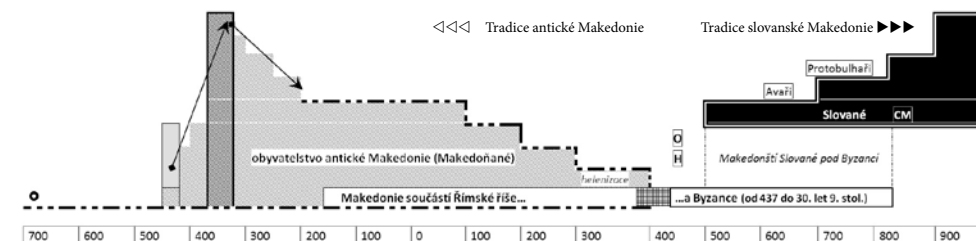
ujal rod Antigonovců, předurčovaly historický kontext Makedonie v celém 3. století před n. l. Úpadek makedonského státu související s těmito změnami vyústil navíc během tří makedonsko-římských válek (215–205 před n. l., 200–197 před n. l. a 171–168 před n. l.) v jeho naprostou porážku. Roku 167 před n. l. se Makedonie stala přibližně na dvacet let autonomní součástí Římské říše. Po tomto mezidobí byla v roce 148 před n. l. zavedena přímá římská správa, která zahájila novou etapu dějin antické Makedonie.

Vláda Římanů v Makedonii trvala fakticky až do rozpadu jednotné Římské říše v roce 395 n. l. Během této doby došlo k řadě společenských změn, mezi nimiž je namísto připomenout zejména první křesťanské obce, jež od 1. století n. l. měnily tvářnost nejen Makedonie, ale Římské říše jako celku.

Není úkolem této stati analyzovat antické dějiny Makedonie, a proto pro její potřeby postačí jen základní chronologický přehled událostí. Vývoj v následujících čtyřech desetiletích vedl po roce 395 k proměnlivému postavení Makedonie. Spory západořímských a východořímských (byzantských) císařů o Makedonii učinily z Makedonie geopoliticky a geokulturně významný region. I přes relativně dlouhé soupeření zůstala Makedonie až do roku 670 součástí Východořímské říše (Byzance). V jejím rámci byla vystavena rovněž významným demografickým změnám, vyvolaným stěhováním národů a expanzí barbarských kmenů, mimo jiné i Slovanů. Cílem těchto migrací byla po celé 6. století především Konstantinopol, jež byla přirozeným centrem nejen Východořímské říše, ale současně představovala symbol „města měst“. Za této situace, kdy byly podniknuty četné kroky k obraně státního centra, se Makedonie ocitá v jakémsi předpolí, které je nuceno odolávat vpádům těchto kmenů. Z hlediska pozdějšího mýtu o antické Makedonii představuje právě první polovina 5. až první polovina 6. století období klíčových změn. Makedonie, jež je formálně součástí Byzance, prošla výraznými politickými a zejména etnickými změnami. V důsledku četných nájездů Vizigótů, Hunů, Slovanů a dalších „barbarských kmenů bez jasného etnického původu“ se v posloupnosti 4.–6. století výrazně změnila etnická struktura Makedonie, jejíž předpokládaná skladba pro 5.–6. století prakticky znemožňuje novodobé úvahy o kontinuální provázanosti antické a slovanské Makedonie.

Etnické a sociokulturní změny Byzantské říše byly do značné míry vyvolány soustavným pleněním jejich měst, jež vedlo k narušení procesu hospodářské produktivity a k rustikalizaci obyvatelstva. Nelze opomenout ani skutečnost, že velká část původních obyvatel byla v průběhu bouřlivých změn pobita a že část se smísila s nově příchozími barbarskými kmeny. Tato situace nepředpokládá v kontextu celkového rozkladu dřívějšího civilizačního základu další existenci antických Makedonců. S velkou pravděpodobností lze tedy konstatovat jejich postupný zánik, který je doprovázen přibližně třemi sty lety chaotických etnických proměn.

Společenské změny, k nimž od první poloviny 5. do první poloviny 6. století v souvislosti se zánikem antické Makedonie došlo, předpokládaly zcela nový kulturní a civilizační kontext. Slovanská kolonizace ve smyslu postupného ovládnutí velké části Balkánského poloostrova (a tedy i Makedonie) slovanskými kmeny v rámci „stěhování národů“ způsobila výraznou přeměnu etnické struktury. Třebaže pokusy o konsolidaci slovanských kmenů v Makedonii (tzv. *Makedonské Sklavinie*) nebyly úspěšné a v této části Balkánského poloostrova nevznikl raně středověký slovanský státní útvar, **znamenal slovanská kolonizace faktické přerušení demografické a kulturní kontinuity s tradicí „antické Makedonie“**. Tuto skutečnost naznačuje také následující schéma.



- Vysvětlivky:**
- Chronologicky vymezená tradice antické Makedonie a jejího antického obyvatelstvo
  - Perdikkás I. – první historicky doložený král anticko-makedonského státu (660 před n. l.)
  - Peloponéské války a počátek vzestupu makedonského státu (431–401 př. n. l.)
  - Doba Filipa II. a Alexandra III. Makedonského – zlatý věk makedonské říše
  - Vzestup antického státu a jeho zařazení mezi soudobé mocnosti
  - Úpadek makedonského státu po smrti Alexandra III. Makedonského (rok 323 př. n. l.)
  - Období sporů mezi západořímskými a východořímskými císaři o příslušnost Makedonie
  - Vpády Hunů na území Makedonie (po roce 471)
  - Vpády Ostrogótů na území Makedonie (po roce 441)
  - Tradice slovanské Makedonie (od příchodu slovanských kmenů)
  - Vpády Avarů v letech 611, 618 a 622
  - Příchod Protobulharů na území dnešní Makedonie (rok 679)
  - Cyrilometodějská mise – christianizace Slovanů (rok 863)

### Komentář ke schématu:

Schéma se snaží v chronologickém náhledu naznačit mýtus o kontinuitě antické a slovanské Makedonie. Východním bodem jer Perdikkas I., první doložený panovník antické Makedonie, dále je na časové přímce uvedena doba rozkvětu anticko-makedonského státu v době 430–401 před n. l. a jeho stoupající prestiž, jež dosahuje vrcholu za Filipa II. a Alexandra III. Makedonského. Následně je znázorněna rozpad a stagnace makedonského státu v době válek mezi diadochy v letech 322–281 před n. l. Znázorněn je rovněž postupný přechod Makedonie pod přímou římskou nadvládou.



Klíčové je období 5. a 6. století n. l., kdy dochází jednak k helenizaci anticko-makedonského obyvatelstva, jednak v souvislosti s výraznými demografickými změnami je toto obyvatelstvo z velké části pobito při nájezdech nejrůznějších kmenů, zejména Hunů a Ostrogótů. Lze proto předpokládat natolik výrazné etnické změny, jež zejména v souvislosti s příchodem Slovanů znemožňují hovořit o možnosti, že by se Slované mohli s antickými Makedonci setkat a že by tak mohli dojít k jejich vzájemné asimilaci. Počátek slovanské tradice v Makedonii je tedy vymezen 6.–7. stoletím. Symbolicky zakreslen je rovněž příchod Prabulharů v roce 679 a období od 2. čtvrtiny 9. století, kdy se Makedonie postupně dostává do vlivu bulharské říše. Symbolicky je tak ukázáno, že tradice antické a slovanské Makedonie nejsou nejspíše vzájemně propojeny.

Moderní makedonský národ se konstituoval nejspíše v průběhu první poloviny 20. století, přičemž k definitivní krystalizaci makedonské etnické a kulturní identity v plnohodnotném slova smyslu došlo až v průběhu let 1941–1944. Již v průběhu 19. století lze pozorovat náznaky etnografické (či v dílčích projevech i etnické) svébytnosti. Současně je však třeba dodat, že se jedná o koncepční otázku, na níž nelze podat jednoznačnou odpověď. Makedonská identita vzniká za složitých okolností v průběhu druhé poloviny 19. a první poloviny 20. století, přičemž tento proces má v porovnání s národním hnutím sousedních balkánských národů řadu specifik.<sup>4</sup> Diskurz makedonské identity slovanského obyvatelstva vzniká na základě pozdně obrozeneckého „rozkladu“ především s korpusem bulharské kulturní a etnické identifikace, jehož součástí byl ve formálním vymezení až do roku 1944. V tomto smyslu je nutno poukázat na zasedání Antifašistického výboru národního osvobození Makedonie (ASNOM) z 2. srpna 1944, jež konstatovalo vznik makedonského národa a připravilo institucionální podmínky pro následnou etnickou a kulturní krystalizaci zvláštní makedonské identity, jež je slovanská, v bližším etnicko-kulturním vymezení však odlišná od identity bulharské i srbské.

Proces dotváření moderní makedonské identity vstoupil do své závěrečné

<sup>4</sup> Zvláštní identita slovanského obyvatelstva Makedonie má výrazný aspekt nejen politický, ale také etnografický či jazykový. Ačkoliv většina obrozenců původem z Makedonie smýšlela v 19. století nejspíše bulharsky, přesto si byla vědoma pocitu určité zemské zvláštnosti, jež pozdějším generacím intelektuálů v průběhu 20. století posloužila jako základ k postupnému dotvoření makedonské etnické identity. V makedonském prostředí se tak mohl až s časovým odstupem uplatnit typický vzorec formující se národní identity, který se zpravidla rozvíjí ve třech fázích. Nejdříve se pouze jednotlivci snaží najít hlediska a odůvodnění etnického smýšlení, jež je založeno na příznacích jazykové, ideologické či jiné povahy, přičemž nejširší společenské vrstvy si nejsou tohoto identického systému vědomy. V druhé fázi pak toto rozdílné „já“ nabývá přirozeného rozšíření, takže se zvolna rozšiřuje na „my“, avšak nelze ještě hovořit o plně dotvořeném národním (etnickém) povědomí. Teprve třetí etapa tohoto složitého a do značné míry i dlouhodobého procesu je vedena v duchu určité kulturizace, kdy jsou vytvořeny adekvátní podmínky pro dosažení celospolečenského kulturního modelu, který je zaměřen mimo jiné i na standardní jazyk. Těmito jednotlivými etapami makedonské hnutí nesporně prošlo, otázkou pro další diskuse však zůstává, jaké jsou jejich vnitřní hranice.

fáze v souvislosti s rozpadem jugoslávské federace na přelomu let 1991–1992, kdy byla na základě referenda vyhlášena „svobodná, samostatná a suverénní Makedonie“. Takřka v tentýž okamžik se objevily spory o koncepci a ideu tohoto státu a o smysl (nativ) jeho dějinného vývoje. Klíčovým faktorem, výrazně posilujícím krizi identity moderního makedonského národa, je tzv. spor s Řeckem, který se transformuje do roviny funkčních i symbolických faktorů a výrazně ovlivňuje jejich novodobé interpretace.

### Antická identifikace a „řecký spor“

„Řecký spor“ prostřednictvím těchto faktorů fakticky tematizuje otázku práva na etnonymum a toponymum, jinými slovy aktualizuje otázku, kdo má právo nazývat se Makedoncem a kdo má právo chápat Makedonii jako svou vlast. Tuto situaci lze v řeckém i makedonském kontextu označit jako úsilí o dějinnou exkluzivitu (tj. výhradní právo definovat svůj vztah k entonymu a toponymu). V kontextu přelomových společenských okamžiků vytváří ideální platformu pro oživení mýtu o antické Makedonii.

Jak již bylo naznačeno, tento soubor mytologizovaných představ se projevuje zejména ve dvou rovinách psychologické povahy. Na jedné straně jde o systematizovanou snahu prokázat provázanost s obdobími „slavné minulosti“, kdy jsou prostřednictvím dobově dotvářeného narativu interpretována historická údobí kulturního a civilizačního vzestupu, čímž se podstatou mění v komplex příznačných etnocentrických kategorií. Na druhé straně nelze opomíjet skutečnost, že tradice Alexandra III. Makedonského jako synonyma slávy antického světa oslovovala a fascinovala v průběhu dějin řadu balkánských a evropských národů. Příznačným svědectvím tohoto vztahu jsou především nejrůznější varianty románu *Alexandreida*, z něhož se stal v podstatě „migrační syžet“ a jeden ze symbolů literární tradice evropského středověku. Avšak pouze ve dvou prostředích – v řeckém a makedonském – se odkaz Alexandra Makedonského přetvořil v *identifikační základ oficiálního národního příběhu* a splýnul s identitárním schématem státního centra.

Z této skutečnosti vyplývá zřejmá bezvýchodnost řešení mimo jiné i sporu o název makedonského státu. Na území historické Makedonie se zjednodušeně řečeno rozvíjí dva národní příběhy, makedonský a řecký, které se v pojetí příslušných nacionálních konceptů vzájemně kříží, neboť oba národy chápou v rámci zmíněné exkluzivity dějin antický odkaz jako bezvýhradnou součást svých dějin. Nejen vztah k etnonymu a toponymu, ale také otázka původu antických Makedonců (Makedoňanů) a jejich etnogeneze rozděluje řeckou a makedonskou interpretaci. V souvislosti s tím se na obou stranách hranice ukazuje polemika, zda byli antičtí Makedonci autochtonním starověkým obyvatelstvem, nebo zda byli součástí

řeckého jazyka. V tomto smyslu moderní diskurz antické Makedonie spatřuje jako příznačné to, že Makedoňané nebyli pro Helény ani Řeky, ani barbary, nýbrž samostatným starověkým národem (toto hodnocení je platné pro období 4. století před n. l.). Je tedy zřejmé, že Makedoňané nenáleželi do řeckého světa v plném slova smyslu, ale stejně tak je zřejmé, že jeho kulturnímu a civilizačnímu klimatu nemohli být zcela odcizeni.

Právě toto stanovisko lze chápat jako nejvhodnější výchozí bod i pro současný spor o antické dědictví mezi Athénami a Skopjí. Andrzej Chankowski, překladatel knihy *History of Macedonia* britského historika Nicholase Geoffreyho Lempriera Hammonda (1907–2001) do polštiny, ve svém úvodu správně podotýká: „Na Bałkanach, gdzie po rozpadzie imperium osmańskiego powstała mozaika ludów, języków, religii, sposobów życia, między którymi nie sposób przeprowadzić jasnej granicy, brak własnej tradycji państwowej skłaniał przedstawicieli różnych grup narodowościowych do budowania tożsamości narodowej wokół mitu i szukania starożytnych przodków“ (Hammond 1999: 14).

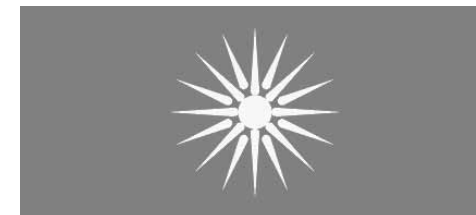
V kontextu současného anticko-makedonského narativu lze konstatovat zřejmou disproporci mezi antickou kulturní tradicí a jejím „přerozdělováním“ v nové době ve smyslu ahistoricky vznikajících konsekvencí (Mikołajczak & Stamatowski 2002, 108). Tento narativ se nutně ocitá v napětí mezi řecko-římským dědictvím Evropy a ideologií novodobých slovanských národů v průběhu 19. století, kdy se velmi intenzivně rozvíjely živé diskuse o podobě a modelech národních kultur. Antická kultura a její odkazy k současnosti tak hrály roli určitého potvrzení kulturní kontinuity a příslušnosti do rámce evropské vzdělanosti.

Hledání historické kontinuity, jež je nezbytným faktorem emancipačního procesu takřka všech tzv. malých národů, předpokládá v prostředí těchto opožděných národních hnutí i v moderní době úvahy o podstatě a smyslu národních dějin. Pozdější přechod mezi jednotlivými etapami národotvorného procesu nutí tyto „mladé národy“ spatřovat kořeny národní identity hluboko v minulosti. Jestliže makedonský národ institucionálně i fakticky završil formování své identity ve 40. letech 20. století, je zřejmé, že se při prvním dějinném zvratu pravděpodobně projeví společenská skupina, jež se pokusí tento nestabilní a v jistém smyslu křehký koncept podrobit určité redefinici. Těžiště úsvitu národních dějin je v novém znění nutno spatřovat v identifikaci se starověkými národy, jež jsou současně symbolem počátků evropské vzdělanosti. V makedonském případě se tímto zvratem staly události počátku 90. let minulého století, které tamní slovanské obyvatelstvo postavily před zjevný rozkol identit, k jehož překonání mají napomoci etnické mýty.

Etnický mýtus nemá ze své podstaty zcela jasnou definici, v jeho interpretačním spektru je však možné přijmout výklad Jana Rychlíka, který jej chápe „jako široce rozšířenou vymyšlenou událost, jež na sebe bere podobu quasihistorického

faktu nebo pravdě evidentně odporující interpretace skutečné historické události, pokud trvale nebo dlouhodobě působí na historické a národnostní vědomí relativně velké části obyvatelstva“ (Rychlík 2006: 38). Variabilní vztah k reálnému historickému vývoji tedy předpokládá na jedné straně konflikt řecké a makedonské narativní linie, spjatý především s otázkou práva na materiální i duchovní vlastnictví dvou stěžejních symbolů, Alexandra Makedonského a tzv. „verginského slunce“ (obr. 1), jež se po roce 1991 stávají nově aktualizovanými atributy makedonské nezávislosti. Makedonský publicista Anastas Vangeli tento střet chápe v obou rovinách – materiální i mentální – jako vlastnický, majetnický spor, přičemž podotýká, že „во грчко-македонскиот спор обете страни, а особено грчката, инсистираат на правото на привилегирано поседување на историските права врз античко македонското наследство, третирајќи го како свој имот, своја физичка сопственост“ (Вангели 2011<sup>5</sup>). Tvzení „toho druhého“ jsou v daném diskurzu explicitně chápána jako *pokusy o krádež dějin, kultury, ba dokonce i identity*, jako by se jednalo o hmotné statky, jejichž vlastnictví předpokládá rovněž možnost, že mohou být majiteli zcizeny. Řecký či makedonský charakter příslušných symbolů a fenoménu je přitom vnímán jako „transcendentální kategorie“, která dvě uvedené charakterizace vzájemně vylučuje. Zejména v kontextu Alexandra Makedonského, symbolizujícího slávu a lesk antických dějin této části Balkánského poloostrova, je v těchto identitárních konstruktech důsledně opomíjeno jeho vyznění ve smyslu historické osobnosti univerzálního, evropského, či dokonce světového významu, jenž by měl být nadřazen entocentrickým konstrukcím, formujícím se v průběhu 19. a první poloviny 20. století.

Popisovaná variabilita k historické pravdě však nevede pouze ke střetu řeckého a makedonského narativu, nýbrž ohrožuje také jednotnou narativní linii makedonského národa samotného. Identifikace makedonského národa se po roce 1991 v zásadě člení na dva neslučitelné koncepty, jež lze symbolicky označit jako protiklad tradice antické a slovanské Makedonie. Je zřejmé, že *tradice slovanské Makedonie* a postupného formování makedonského národa, jenž je jedním z členů rodiny slovanských národů, se rozvíjí od 7.–9. století. Naproti tomu teorie o antické Makedonii klade své těžiště zejména do doby Alexandra Makedonského (4. století před n. l.) a současně je interpretována jako funkční faktor ideje současného makedonského státu.



obr. 1 Verginské slunce

<sup>5</sup> Dostupné elektronicky: <http://okno.mk/node/13396> [ke dni: 29. 10. 2012].

## Podoby mýtu o antické Makedonii

Příznačné faktory, které usnadňují proces všestranného rozšíření antického mýtu, jsou kromě již naznačené krize společenského klimatu po rozpadu Jugoslávie spjaty rovněž s přetrvávajícími pocity celonárodně vnímané méněcennosti a frustrace. V souhrnu těchto okolností se mýtus o antické Makedonii záhy po vzniku Republiky Makedonie upevňuje v nejširším povědomí makedonské společnosti. Nová situace s sebou nese určitá rizika vnitřního rozdělení makedonské společnosti, která z ní vyplývají. Společnost se v obrazech vlastní reflexe přirozeně štěpí na *stoupence* a *odpůrce* teoretických konstruktů o kontinuitě antické a slovanské Makedonie, jež s sebou nesou mnohé sémioticky uchopitelné příznaky. Antický mýtus tak spíše společnost rozděluje, než aby se stal integrujícím sociokulturním faktorem. Avšak ani tato polarita příznivců a odpůrců není explicitně jednoznačná, neboť jednotlivé historické a pseudohistorické koncepty se liší v přístupu k problematice slavnizace Makedonie a v širším smyslu i Balkánu. Tento problém lze zjednodušeně shrnout do tří možných závěrů či možných interpretací:

- a) slovanské kmeny přicházejí na území Makedonie v 6.–7. století, kdy již nejsou patrné faktické důkazy o existenci antických Makedonců, jinými slovy – antičtí Makedonci byli částečně pobiti během mnohých nájezdů barbarských národů zejména v 6. století, nebo podleli již v dřívějších dobách postupné helenizaci. Tento názorový proud potvrzuje slovanský charakter dnešního makedonského národa;
- b) slovanské kmeny přicházejí na území Makedonie, kde se setkávají s anticko-makedonským obyvatelstvem, s nímž vstupují do koexistence, a proto lze předpokládat, že dnešní Makedonci mají ve svém genetickém kódu větší či menší procento původní anticko-makedonské složky (Донски 2000: 23–37). Předmětem dalších polemik však zůstává otázka většinového faktoru v tomto genetickém profilu. Polemiky o tom, zda převažuje slovanský, nebo anticko-makedonský genetický prvek, fakticky umožňují následné zpochybnění slovanského charakteru makedonského národa, čímž se celá diskuse dostává do roviny mytologizovaných představ;
- c) z podobných intencí vychází i teorie o *venétské civilizaci*, která vytvořila své písmo a literaturu a kterou teprve v 7. století převzali slovanské kmeny (Белчев 1995).

Poslední dva jmenované koncepty negují základy makedonské kultury, jež se formovala v úzké provázanosti s počátky cyrilometodějského písemnictví, neboť tvrdí, že makedonští Slované v podstatě převzali anticko-makedonský (případně venétský) kulturní kód, čímž podle těchto tvrzení teorie o slovanském významu pozbývá smyslu. Nutno podotknout, že závěry těchto badatelů se do značné míry opírají o quasilingvistické interpretace fénických literárních záznamů, nápisů či

náhrobků, na jejichž základě odvozují tvůrci těchto mytologizovaných narativů „čtyři tisíce let makedonské civilizace“.

Uvolnění společenských poměrů na počátku 90. let se výrazně projevilo rovněž v intenzitě, s jakou se na makedonském knižním trhu objevovaly nové monografie přesvědčující tamní společnost o nepřetržitém charakteru makedonské civilizace. Mezi těmito publikacemi lze poukázat na několik prací, které zmiňovanou krizi makedonské identity počátku 90. let odrážejí – nutno dodat v kontextu problematického postavení nově vznikajícího makedonského státu – velmi plasticky. Především různé práce a stati Taška D. Belčeva na jedné straně a Aleksandra Donského na straně druhé jsou tohoto ideového směru výraznými příklady. Aleksandar Donski je autorem typicky etnocentrické publikace nazvané *Етногенетските разлики помеѓу Македонците и Бугарите (Etnogenetické rozdíly mezi Makedonci a Bulhary)*, kde zmiňovaný civilizační kód antické Makedonie slouží k vymezení a potvrzení makedonské svébytnosti nejen vůči Řekům, ale souběžně také Bulharům (Донски 2000). Kniha pojímá mýtus antické Makedonie jako jeden z možných principů, který může eliminovat bulharské nároky na etnický základ a jazyková specifika Makedonců. Donski přitom neodmítá slovanský podíl na charakteru makedonského národa. Naproti tomu práce Taška D. Belčeva *Четири илјади години македонска цивилизација, писменост и култура (Čtyři tisíce let makedonské civilizace, písemnictví a kultury)* rozpracovává teorii o anticko-makedonské literární a jazykové tradici s velmi problematickým vztahem ke slovanskému kulturnímu odkazu. Oba autoři i dalšími svými pracemi potvrzují určitou heterogenitu anticko-makedonského identifikačního vzorce. Podobnou nejednotnost v otázce moderního makedonského příběhu lze spatřovat po roce 1991 také na stránkách mnoha makedonských periodik (za všechna lze jmenovat časopisy *Време*, *Македонско сонце*, *Вечер* a v neposlední řadě i revue *Македонија*, jež je určena pro makedonskou diasporu).

Mýtus o antické Makedonii – jakkoliv nepevný a teoreticky neukotvený – navíc potvrzuje protiklad domácího prostředí a silně nacionalisticky aktivované makedonské emigrace. Především makedonská diaspora v Austrálii se již od počátku 90. let velmi výrazně ztotožnila s konceptem antické Makedonie. Aktivnější zahraniční spolky v průběhu první poloviny 90. let propojily svou činnost s obdobně smýšlejícími subjekty v Republice Makedonii, čímž byly vytvořeny podmínky pro vřazení tohoto teoretického konceptu také do oficiální politiky makedonského státu. Představitelé politického vedení jsou z hlediska veřejného mínění nuceni se ztotožnit s historiografickým konceptem antické a současné Makedonie, jak to mimo jiné potvrzují spory o prvotní variantu makedonské státní vlajky, nebo ještě výrazněji projekt Skopje 2014, předpokládající celkovou urbanistickou přeměnu jádra hlavního města.

## „Antikvizace“ makedonské společnosti

Uplynulé dvacetiletí, během něhož se antický mýtus rozvíjí v širším makedonském povědomí, naznačilo jeho základní tematické kapitoly, jež mají povahu symbolickou i funkční a které lze vyjádřit v následujících rovinách:

a) **mýtus o historické kontinuitě**, který hledá odůvodnění již zmiňovaného předpokladu přímé historické kontinuity tradic antické Makedonie a současného makedonského státu;

b) příznačnou rovinou tohoto mýtu je také **obraz Makedonie jako „biblické země“**; c) podobně je nutno v rámci tohoto etnocentrického konceptu uvést **mýtus o slavné minulosti**;

d) **rovina mýtu o „otci vlasti“** a jeho vojenské síle je personifikací Alexandra Makedonského a v širším smyslu jeho říše;

e) rovněž již byla nastíněna rovina **mýtu o výsadní úloze Makedonie na počátcích evropské civilizace**. V rámci těchto tematických oblastí lze vymezit základní funkční témata tohoto mytologizačního schématu, jež lze analyzovat ve dvou klíčových perspektivách – v pojetí (1) **exkluzivity dějinné kontinuity**, které eliminuje uznávané výklady dosavadní historiografie, a (2) **exkluzivity symbolů**, která má být vlastně instrumentální základnou sloužící k potvrzení bodu prvního. Především otázka vztahu k symbolu „verginského slunce“ potvrzuje vzestupnou dynamiku nejen makedonského etnocentrismu, ale také řecko-makedonského sporu. Lze konstatovat, že do doby, než politické vedení mladého makedonského státu zvolilo za součást státní vlajky „verginské slunce“, nebyl řecko-makedonský konflikt tak výrazný. Vlajka se symbolem „verginského slunce“ z července 1992, která tento státní symbol uvádí do právního rámce, znamenala jeden z impulzů řeckého odporu a současně otevřela problém interpretace historických symbolů v moderním diskurzu.

Vývoj této fáze řecko-makedonského konfliktu (léta 1992–1995) se v podstatě zaměřil na spor o právo užívat symboly Filipovy dynastie („verginské slunce“), jež v pohledu řecké strany symbolizují zrození řeckého (helénského) národa, a proto nemohou být státním symbolem jiného státu či národního společenství. Z hlediska historického je však nutno brát na zřetel fakt, že tento symbol není charakteristický ani pro starou Makedonii, ani pro Řecko, neboť se jedná o stylizaci symbolu Slunce, se kterou se lze setkat mnohem dříve i v jiných kulturách, mimo jiné na Blízkém východě nebo v Persii. Jakákoliv exkluzivita zlatého larnaxu dynastie Filipa Makedonského, jenž byl nalezen v egejské obci Vergina (makedonsky Kutleš) v roce 1977, se stává z hlediska národních ideologií problematickou.

Personifikovaný symbol Alexandra Makedonského, k jehož odkazu se makedonský stát symbolicky hlásí, se v nejnovější době rozvíjí především ve dvou

příznačných tématech, jež jsou obě soustředěna na hlavní město Skopje. Polemiky a řecké protesty vzbudilo jednak rozhodnutí makedonské vlády přejmenovat skopské letiště na Letiště Alexandra Velikého (makedonsky Аеродром Александар Велики, anglicky Airport Alexander the Great), které v zásadě odpovídá výše nastíněným obecným motivacím dotváření moderního národního příběhu. Středem antického labyrintu je však velmi diskutabilní projekt impozantní sochy „bojovníka na koni“, jež byla v rámci urbanistické vize Skopje 2014 umístěna na centrální skopské náměstí v létě roku 2011 a která implicitně i explicitně připomíná právě *bojovníkem* personifikovanou tradici antické Makedonie.

Otázka památníků neskrývá v makedonském diskurzu řadu příznačných rysů a zajímavých interpretačních východisek duchovní orientace státu, neboť v posledních dvaceti letech lze pozorovat odklon od tradičních symbolů slovanské tradice (Cyril a Metoděj, Kliment Ochridský či řada představitelů jazykově-literárního obrození) k osobnostem antické tradice (především Alexandr Makedonský, Filip II. či Justinián I.). Tuto tendenci v moderní kulturní paměti makedonského národa potvrzuje mimo jiné i soubor sousoší, jež mají být na různých místech Skopje osazena v rámci realizace projektu „Skopje 2014“.

### Projekt „Skopje 2014“

Oba modely tzv. „antikvizace“ makedonských dějin, tj. nový název skopského letiště a urbanistický projekt „Skopje 2014“, spojují symbolické úkoly, které má v kontextu dotvářejícího se moderního národního příběhu splnit kult Alexandra Makedonského. Přitom je nutno spatřovat tyto snahy v kontextu s obdobným úsilím, jímž prošla novořecká kultura v průběhu 19. a částečně též v první polovině 20. století, v jehož ústředí vystupoval Alexandr Makedonský jako integrující faktor tehdejší řecké společnosti, či lépe řečeno jako specifický model politické mobilizace, jenž může změnit dosavadní směr vývoje dané společnosti. Obdobnou roli měl splnit Alexandr Makedonský přibližně o sto padesát let později také v Makedonii, avšak s tím rozdílem, že v rámci makedonského narativu má prokázat svůj makedonský, nikoliv řecký charakter.

Druhý model „antikvizace“ alexandrovského mýtu – urbanizace městského jádra Skopje – je možno interpretovat jako výraz určité varietní symbiózy starořeckých forem, jejich západoevropských reflexí a makedonských adaptací obou předcházejících kulturních modelů, jejichž společným jmenovatelem je úsilí o etnocentricky funkční vjemové působení mýtu o Alexandru Makedonském. Koncept nového pojetí městského jádra v neoklasicistních či barokních realizacích antického stylu je určitým splynutím různých přístupů k témuž problému. Na jedné straně se tu prokazatelně aplikují stavební postupy antického Řecka (respektive



helénskému světu) – spatřit je možno antické chrámy s korintskými, dórskými i jónskými hlavicemi sloupů či typické trojúhelníkové tympanony –, na straně druhé hraje rovněž roli západoevropské vidění antického světa a s ním spjatá potřeba pompézně upraveného veřejného prostoru v samém jádru politického (státního) centra. Architektonická přestavba centra Skopje je zvláštním sémiotickým obrazem moderních kulturních dějin Makedonie také s ohledem na fakt, že se tato „urbanistická antikvizace“ zaměřuje prakticky bezvýhradně na hlavní město. Symbolicky se tak potvrzuje zobrazení hlavního města jako přirozeného a historicky tradičního mocenského centra, jež evokuje historickou tradici na jedné straně, modernitu naší doby na straně druhé.

Instalace sochy Alexandra Makedonského na centrálním skopském náměstí Makedonija ukazuje snahu o konkurenční pojetí makedonského národního příběhu v kontrastu k narativu řeckému. „Anonymní“ **socha „bojovníka na koni“**, jež byla ve Skopji umístěna v létě roku 2011 (obr. 2), je v psychologické rovině středobodem makedonského světa, z něhož vyznívá deklarovaná kontinuita antické a slovanské Makedonie. Současně je tato socha také přirozenou odpovědí makedonské vlády na akt instalace obdobné skulptury v centru Soluně, která v Řecku konce 70. let minulého století spustila v souvislosti s nálezem „verginského slunce“ bouřlivou revitalizaci kultu Alexandra Makedonského. Anastas Vangeli při svých analýzách správně poukazuje na skutečnost, že i soluňské ztvárnění Alexandra je prakticky kopií západoevropských obrazů a představ o Alexandrovi (Vangeli 2011), ve většině případů navíc přetrvávajících z 19. století.

Urbanistický projekt „Skopje 2014“ lze zhodnotit jako příznačný reflex soudobého vývoje Republiky Makedonie. Všestranná přeměna městského jádra předpokládá mimo jiné výstavbu mnoha památníků a pompézních sousoší, administrativních budov, fontán či muzeí, která si kladou za cíl nalézt adekvátní výklad makedonského historického narativu. Tyto stavby mají současně zjevný sémantický



Obr. 2 Skopské náměstí Makedonija v roce 2009, 2011 a 2012



Obr. 3 Detaily fontány u sochy „bojovníka na koni“ na skopském náměstí Makedonija v roce 2012

příznak; nejedná se pouze o snahu urbanizovat veřejný prostor města, jež od katastrofálního zemětřesení v roce 1963 postrádá esteticky propracovanější koncepci, ale o symbolickým způsobem vyjádřené pojetí stávající mocenské elity, snažící se svou vládu potvrdit spektakulárně uchopeným pojítkem s dobou „největší slávy a rozkvětu“ makedonského státu<sup>6</sup>, třebaže tyto snahy jsou zcela ahistorické.



Obr. 3 Detaily fontány u sochy „bojovníka na koni“ na skopském náměstí Makedonija v roce 2012

Nelze tak hovořit o **rekonstrukci** antické části architektonického korpusu, nýbrž o historizující a zcela spontánně projektované výstavbě. Přitom je třeba mít na paměti, že Skopje ve své dnešní lokalizaci nemohla být vpravdě antickým městem, neboť její předchůdce, antické Scupi, bylo roku 518 n. l. postiženo ničivým zemětřesením, a proto se nová osada – veskrze slovanská, základ dnešní Skopje – formovala přibližně pět kilometrů dále po proudu řeky Vardar.

V objektivním pohledu je namístě podotknout, že centrum města Skopje skutečně potřebuje souvislejší plán urbanistických úprav. Po zemětřesení v roce 1963, jež zničilo kolorit typického balkánského města na pomezí osmansko-orientálního dědictví a historizující „evropské“ urbanizace v době po balkánských

<sup>6</sup> V této souvislosti je možno zmínit kupř. příznačnou práci Vasila Tupurkovského, makedonského historika a politika, jež je autorem dějin antické Makedonie. V této práci si klade za cíl prokázat kontinuitu antické a slovanské Makedonie, navíc se snaží chápat makedonský stát Filipa II. jako počátek makedonské státnosti (Тупурковски 1993).

válkách 1912–1913, se nepodařilo původní atmosféru navrátit. Proto je vhodné některé projekty v rámci architektonických úprav projektu „Skopje 2014“ přivítat (jedná se zejména o obnovu historické budovy Národního divadla – viz obr. 5).

Kromě těchto budov, jež zosobňovaly kolorit staré Skopje, se v rámci projektu „Skopje 2014“ budují objekty zcela nové, bez historické vazby. Příkladem je nepřehlédnutelná **Porta Makedonia** (viz obr. 7), již zmiňovaná fontána (viz obr. 2 a 3) a monumentální socha Alexandra Makedonského (formálně prezentovaná jako anonymní „voják na koni“) na centrálním náměstí (viz obr. 2), **pomník Justiniána I.** (viz obr. 4), **pomník Filipa II.** či budova **Ústavního soudu, Státního archivu a Archeologického muzea** (obrázky 8).

Projekt – a tím i celý „antikvizáční proces“ – má nesporně psychologické vyznění, jež má u makedonských občanů posílit pocit národní hrdosti, a z tohoto důvodu neskrývá tendenci k monumentalitě, pompě hraničící s megalomanií, jejichž podstatu lze interpretovat v kontextu předešlých úvah o makedonském národním příběhu. Rovněž z hlediska estetického působí mnohé projekty agresivně, ahistoricky a v širší perspektivě nepromyšleně. V jejich důsledku se dostává makedonská společnost do samého nitra labyrintu systematicky zdůrazňovaného „antického dědictví a dějinné kontinuity“, který pro současný i budoucí makedonský vývoj představuje soubor neobyčejně živých neuralgických bodů a problematických témat



Obr. 5 Národní divadlo ve Skopje po roce 1913



Obr. 6 Národní divadlo ve Skopje v letech 2010



Obr. 4 Socha Justiniána I.



Obr. 7 Oblouk Porta Makedonia 2011 a 2012



Obr. 8 Budova soudu, Státního archivu a Archeologického muzea v letech 2010, 2011 a 2012



nejen v perspektivě širších regionálních vazeb, ale také uvnitř samotné makedonské společnosti. Z těchto labyrintů bude Makedonie za stávajících poměrů hledat cestu jen velmi složitě.



Obr. 9 Průčelí budovy soudu, Státního archivu a Archeologického muzea v roce 2012

## Literatura

- Белчев, Т. Д. (1995) *Четири илјади години македонска цивилизација, писменост и култура*. Штип: Штрк.
- Bobrownicka, M. (2000) *Język a tożsamość narodowa. Slavica*. Kraków: Universitas.
- Bobrownicka, M. (1995) *Narkotyki mitu (Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian zachodnich i południowych)*. Kraków: Universitas.
- Денфорт, Л. М. (1996) *Македонскиот конфликт. Етничкиот национализам во транснационалниот свет*, Скопје: Македонска книга.
- Донски, А. (2000а) *Античко-македонското наследство во денешната македонска нација*. Штип: Центар за културна иницијатива.
- Донски, А. (2000b) *Етногенетските разлики помеѓу Македонците и Бугарите*. Штип: „2-ри август С“.
- Gładkova, H. (2003) Jazykový programatypologienárodnihohnutí u Slovanů. In *Slavia* 72, Praha.
- Hammond, N. G. L. (1999) *Starożytna Macedonia. Początki, instytucje, dzieje*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hroch M. (2009) *Národy nejsou dílem náhody. Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*, Praha: SLON.
- Hroch, M. (1999) *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století v komparativní perspektivě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Коледаров, П. (1985) *Името Македонија в историческата историографија*. Софија: Наука и изкуство.
- Костурски, П.; Поповски, Р.; Поповски, П. (2000) *Александар Македонски. Македонизам*. Скопје: П. Костурски.
- Луковић – Пјановић, О. (1993) *Срби...народ најстарији I–III*. Београд: Мирослав.
- Macura V. (1995) *Znamení zrodu. České národní obrození jako kulturní typ*. Jinočany: H&H.
- Mikołajczak, A.W.; Stamoski, Z. (2002) Antyczna tożsamość Macedonii – między nacjonalizmem i uniwersalizmem. In *Wokół Macedonii: siła kultury – kultura siły*. Zieliński, B. (ed.). Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 107–116.
- Moroz–Grzelak, L. (2004) *Aleksander Wielki a macedońska idea narodowa*. Warszawa: Sławistyczny ośrodek Wydawniczy.
- Rychlík J. (2006) Formování „národního příběhu“ jako podstaty národní ideje a národní ideologie. In *Cesty k národnímu obrození: běloruský a český model*. Ivanova, A.; Tuček. J. (eds.). Praha: Fakulta humanitních studií.
- Rychlík, J.; Kouba, M. (2003) *Dějiny Makedonie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Rychlík, J. (2009) *Mezi Vídní a Cařihradem I. (Utváření balkánských národů)*. Praha: Vyšehrad.
- Sakellariou, M. B. (1992) *Macedonia. 4000 Years of Greek History and Civilization*. Athens: Ekdotike Athenon S. A.
- Stawowy – Kawka, I. (2000) *Historia Macedonii*, Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Стојановски, А.; Катарџиев, И. (1988) *Историја на македонскиот народ*. Скопје: Македонска книга, Култура, Наша книга.
- Шелдаров, Н.; Лилчиќ, В. (1994) *Кралевите на античка Македонија и нивните монети во Република Македонија*. Скопје: Македонска цивилизација – Скопје.
- Тупурковски, В. (1993) *Историја на Македонија од древнина до смртта на Александар Македонски*. Скопје: Титан.
- Вангели, А. (2011) *Античка сегашност*. Скопје: Темплум.
- Vavřínek, V. (1967) *Alexandr Veliký*. Praha: Nakladatelství Svoboda.
- Zieliński, B. (ed.) (2002) *Wokół Macedonii: siła kultury – kultura siły*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.





## „Paní učitelko, my nejsme plémě, my jsme národ“<sup>1</sup> Formování etnických identit nedávno ještě kočovných Karakačanů

Gabriela Fatková

Tento text bude sledovat proměny etnických identit bulharských Karakačanů. Karakačani jsou bývalá pastevecká populace, žili kočovně v mnoha balkánských regionech (území dnešní Albánie, Bulharska, Makedonie, Řecka, Srbska, Turecka). Do poloviny 50. let 20. století se živili převážně kočovným nebo polo-kočovným pastevectvím. Jsou dodnes grekofonní (byť drtivá většina z nich bilingvní) a vyznávají pravoslavné křesťanství. V Bulharsku jim roku 1957 byla podle vládního nařízení ke kolektivizaci zabavena stáda, a tak byli nuceni se usadit. V ostatních zemích probíhalo usazení zpravidla dříve. Dnes žijí na území Řecka a Bulharska. V Bulharsku se usídlili v různých (ale vždy podhorských) regionech. Nejsou k dispozici žádná relevantní data odkazující na jejich celkový počet, podle jejich vlastního odhadu čítá jejich populace v Bulharsku 21 000 osob.

Tato relativně malá populace je zároveň malým hráčem v konfiguraci navzájem se vymezujících nacionalismů jednotlivých národních států na Balkáně. Výzkum je tedy v prvé řadě třeba zaměřit na způsoby, jimiž tímto malým hráčem hýbou nacionalistické snahy Řecka a Bulharska (této problematice byla věnována studie vydaná v loňském roce – viz Fatková 2011). Protože si ale v antropologii nevystačíme s pouhou analýzou strukturálních aspektů mezietnických vztahů a musíme

<sup>1</sup> „Госпожице, ние несме племе, ние сме народ“ – úryvek z vyprávění o školních letech, konfrontace bulharské učitelky s karakačanskými dětmi, informantka J. Ch., nar. 1980, rozhovor 18. 7. 2012



brát zřetel i na aspekty související s individuálním emickým uchopením situace, posuneme se v této studii o jednu úroveň níže a pokusíme se analyzovat dynamiku identit uvnitř skupiny bulharských Karakačanů a jejich vlastní emické askriptivní kategorizace. Zaměříme se především na období posledních tří let a ukážeme si, jak se vyvíjela etnická identita bulharských Karakačanů. Poslední tři léta se ukazují jako přelomová především ohledně způsobu obživy, což má značný dopad na to, jak informanti sami sebe konceptualizují.

Celých pět let sledování bulharských Karakačanů si kladu otázku, jak se bude jejich identita vyvíjet ve chvíli, kdy Řecko (jako teritorium i řecký národ) přestane být stěžejním referenčním bodem jejich sebepjetí. Tato chvíle právě nastala a v posledních letech je patrná restrukturalizace emického konceptu „karakáčanství“. Ideálně by bylo třeba většího časového odstavu pro posouzení skutečného dopadu těchto proměn na životní praxe, přesto však během mých opakovaných výzkumných pobytů v průběhu posledních pěti let (vždy přibližně jeden měsíc ročně) jsou sledovatelné zásadní proměny jak ve sféře identit, tak i v životním cyklu mých informantů.

Ti, které jsem poznala jako studenty, jsou dnes dlouhodobě nezaměstnanými dospělými lidmi, informantky, které byly matkami, se pomalu stávají babičkami a nejstarší informanti bohužel umírají. I přes velmi pokročilý věk je stále možné provádět rozhovory s informanty, kteří jsou první usazenou generací, tedy pamatují ještě kočovný životní styl, který je základem sentimentu generace druhé a třetí. Ještě stále lze potkat informanty, kteří mají problémy s komunikací v bulharštině a plynně komunikují pouze v karakačanském dialektu řečtiny. První roky mého výzkumu většina Karakačanů pracovala v Řecku a byla ve velmi dobré finanční situaci. Tato „tučná léta“, která trvala zhruba v období mezi lety 1990 a 2007, jsou dodnes materializována v karakačanských vilových čtvrtích, které jsou pouhým okem rozpoznatelné od zbytku obce. Status ovšem prezentovali také výběrem prestižní značky auta nebo šperky. Po vstupu Bulharska do Evropské unie zaznamenal životní styl Karakačanů značné změny. Mnoho lidí v Řecku přišlo o práci. Dnes se nezdá setkání s modelem, kdy celou několikagenerační rodinu živí svým platem z Řecka pouze jedna osoba. Vracející se sezonní migranti z Řecka totiž v Bulharsku jen velmi obtížně nacházejí práci. Důvody jsou jak strukturální – obecně vysoká nezaměstnanost v Bulharsku (například v regionech jako Sliven a Montana, kde žije populace Karakačanů, je jedna z nejvyšších měr nezaměstnanosti v Bulharsku<sup>2</sup>), tak sociální – absence sociálních sítí, které by mohly být zapojeny při hledání zaměstnání.

2 <http://www.nsi.bg/EPDOCS/Census2011final.pdf>.

Z analytických důvodů bude užitečné uplatnit perspektivu vypůjčenou ze studií migrací do USA. Sociální vědci v tomto případě sledovali vývoj etnických identit jednotlivých generací příchozích migrantů. V případě Karakačanů, byť se po území dnešního Bulharska pohybovali již mnohem dříve, vezměme jako výchozí bod konec 50. let, kdy byli všichni usazeni.<sup>3</sup> Výchozím bodem tedy nebude příchod v pravém slova smyslu, ale markantní změna životního stylu, kterou prožili nejsilněji právě Karakačani první generace. Další vývoj však bude neméně zajímavý. Mezi Karakačany druhé a třetí generace se rozevřela celkem velká sociální propast. Zatímco druhé generaci se určitou shodou náhod dostalo možnosti migrovat za prací do Řecka, což přineslo výrazné finanční zisky (více viz Fatková 2011), generace třetí je dnes silně postižena nezaměstnaností, dalo by se říci až neuplatnitelností na trhu práce.

Jedinec v chaotickém sociálním světě uplatňuje takové strategie, které podle jeho dosavadní zkušenosti směřují ke zlepšení životní situace buď přímo jedincovy, nebo generace následující. Přesně s touto motivací investovali Karakačani první a druhé generace do vzdělání generace třetí.<sup>4</sup> Zatímco členové generace druhé a nejmladší členové generace první pracovali nejčastěji v Řecku formou námezdní práce, generace třetí je již velmi často vysokoškolsky vzdělaná a námezdní práce od ní není ani očekávána, ani by z pohledu jejich rodičů nebyla žádoucí.

„Kdyby tak [dcera] pracovala v nějaké bance, něco v turismu nebo v nějaké kanceláři. Stačí, že my jsme se dřeli celý život. Tolik peněz jsme dali za ta studia!“<sup>5</sup>

Tato strategie se však ukázala jako zcela neúspěšná, neboť v Bulharsku, podobně jako to zaznamenal T. H. Eriksen na ostrově Mauricius, je práce přerozdělována prostřednictvím osobních známostí či příbuzenských vztahů. Lze tedy říci, že zaměstnání jsou přerozdělována na základě etnicity (Eriksen 2011: 66), neboť okruh přátel Karakačanů se sestává převážně z jiných Karakačanů. Získat v takovém prostředí práci je velmi obtížné, pokud nedisponujete dostatečnou měrou sociálního kapitálu.

3 Problémem klasifikace do „generací“ je jejich výrazná věková heterogenita. Akt usazování postihl všechny Karakačany bez výjimky, proto na oně imaginární startovní čáře stanuli jedinci různého věku. V případě studia migrantů do USA se setkáme s větší věkovou homogenitou uvnitř jednotlivých generací, protože migranti přicházeli do cílové země především v produktivním věku. Přesto však rozdělení do generací považujeme za přínosné, rozhodně přínosnější než například referovat o „mladých“ a „starých“.

4 Abychom byli precizní, je třeba zmínit, že generace druhé je přechodová, část druhé generace výrazným vzděláváním prošla, část ne.

5 „Да работи в някое банка, или в турисма нещо, в някакво бюро е така, стига сме се трепали ние цял живот. Толкова много пари дадохме за тия образование.“ Informantka V. Ch., nar. 1950, rozhovor 21. 7. 2012.

## Kontext současné situace Karakačanů v Bulharsku

To, co dnes zažívá velká část bulharských Karakačanů, je silná deziluze a ekonomický propad. Deziluze se nejvíce týká Řecka coby země přinášející ekonomický blahobyt a jím pomíněný prestižní status v bulharské společnosti. Z jednotlivých rodinných historií vyplývá, že lépe na tom jsou ti bulharští Karakačani, kterým se v bankrotujícím Řecku podařilo oženit či vdát a zůstat tam natrvalo, než ti, kteří byli zvyklí pracovat v Řecku sezonně a z příjmů živit rodinu v Bulharsku. Tito sezonní nekvalifikovaní dělníci přišli o práci mezi prvními a jejich návrat do Bulharska znamenal hluboký ekonomický propad celé rodiny.

Právě tato neutěšená situace je aktéřsky vykládána coby souboj etnických skupin o zdroje. Z celé situace jsou viněni Bulhaři kvůli protekcionismu a nepotismu (který je ovšem praktikován i samotnými Karakačany).

*„Všude musíš mít člověka. Na pohovor mě ani nepozvou, potřebuju někoho, kdo mě na to místo protlačí. Každý na uvolněné místo dosadí někoho ze svých příbuzných. To je Bulharsko. Kdybych uměla jazyky, už bych tady dávno nežila.“<sup>6</sup>*

Dále je z celé situace viněna bulharská vláda, která svou politikou vůči minoritám zajišťuje některým skupinám (Turci, Cigáni) snadnější přístup ke zdrojům než jiným (Karakačani, Aromuni). Pod výrazem přístup ke zdrojům ovšem nemáme na mysli pouze přístup k zaměstnání, ale také přístup k různým formám sociální podpory.

*„Tohle je země, která pracuje jenom pro Cigány. ... Aromuni dokonce už ani nechodí (žádat o finanční podporu na svou spolkovou činnost), protože politika národního úřadu pro etnické otázky je tady v Bulharsku pouze pro-romská.“<sup>7</sup>*

*„Nikdy jsem nedostávala sociální podporu, přídavky na děti. Ale moje děti jsou občané Bulharska, ony se tu narodily. Nikdy mi nedali přídavky, protože jsem pracovala v cizině, a navíc nedostávám žádný důchod, protože jsem se zaměstnavateli v Řecku neměla žádné smlouvy. Děti se tu narodily, studovaly, ale nedostávala jsem nic. Ty přídavky byly minimální, sedm až osm stovek, ale já jsem je nikdy nedostávala, zatímco ostatní, co jezdili taky do Řecka – Rumuni, Bulhaři, Cigáni, ti je dostávali.“<sup>8</sup>*

Mezi bulharskými menšinami tak vzniká hierarchie, která je Karakačany na jedné straně vnímána jako nežádoucí, protože se cítí být znevýhodněni v přístupu k finančním zdrojům, a volají po rovnosti – když už ne mezi majoritou a oficiálními menšinami, tak aspoň mezi menšinami navzájem. Na straně druhé však tuto hierarchii reprodukuje tím, že sami vytvářejí alternativní „etický“ žebříček, v němž stojí nadřazeni jak Bulharům, tak oněm politicky protlačovanějším minoritám, kterými

6 Informantka J. Ch., nar. 1980, rozhovor 18. 7. 2012

7 Informantka P. A., nar. 1969, 18. 7. 2012

8 Informantka S. S., nar. 1964, rozhovor 19. 7. 2012.

jsou především Turci a Cigáni. Tato alternativní hierarchie je sdílená, bulharští Karakačani se na ní shodnou. John Campbell ji popisuje i u řeckých Karakačanů, kteří navzdory své marginalitě vnímali okolní Řeky jako lidi neznající pravidla cti, tedy morálně méněcenné (Campbell 2002: 168). Takto vnímaná nadřazenost je dodnes sdílena i mezi bulharskými Karakačany.

*„Řekové nás nikdy neměli za normální lidi, vždycky nás jen využívali, jako Bulhary. ... Ale Karakačani jsou na vyšší úrovni než Řekové tam. Jsme čistší než ostatní Řekové.“<sup>9</sup>*

Podobná dynamika je celkem obvyklá. Skupiny, které disponují omezenou mocí, komunikují svou odlišnost ve zvýšené míře, pokud se dostanou do situačně nadřazené pozice (Eriksen 2011: 143). Dokonce lze říci, že tuto nadřazenou pozici si skupina sama vytváří, pokud tomu nenapomáhají podmínky.

*„... „barevná“ střední třída [v 19. století na Trinidadu] měla sklony být protirasisticky naladěná směrem vzhůru (ve vztahu k bělochům) a rasistická směrem dolů (ve vztahu k černochům).“ (Breteron 1979 in Eriksen 2011: 143–145).*

Ať již se bulharští Karakačani považují za nadřazenější, či naopak podřízené, ze všech rozhovorů vyplývá jasné odlišení sebe sama coby svébytné skupiny od skupin ostatních, tedy od Bulharů a Řeků coby představitelů majoritního národa v Karakačany obývaných státech, nebo i od oficiálně uznávaných menšin v daných státech. Právě toto vědomí vlastní odlišnosti je základem etnických identit. Vyjdeme z následující definice:

*„Etnicita je aspekt sociálního vztahu mezi osobami, které se pokládají za zásadně odlišné od členů ostatních skupin, jejichž existenci si uvědomují a s nimiž vstupují do kontaktu.“ (Eriksen 2011: 37)*

Emická perspektiva Karakačanů v Bulharsku pak představuje pravý opak toho, co tvrdil John Campbell v roce 1994 o Karakačanech řeckých, a to, že nejsou etnickou menšinou (Campbell 2002: 166). Je jasné, že v Bulharsku, kde je možné karakačanskou etnickou hranici vyznačit jazykem, jsou podmínky pro samotnou etnogenezi příznivější. Na druhou stranu, pokud vyjdeme z Eriksenovy definice etnicity, můžeme si dovolit tvrdit, že jak bulharští, tak řečtí Karakačani etnickou skupinou jsou a byli i v 90. letech, protože Campbellovo chápání etnických menšin je založeno výhradně na jazykových kritériích, avšak jeho popis emického pojetí řeckých Karakačanů plně odpovídá Eriksenově definici.

K možnému úpadku karakačanské identity v současnosti nedochází, dochází ovšem k proměnám v praxi z ní vycházející. Samotná existence etnické identity Karakačanů ještě neznamená předpoklad etno-nacionálního hnutí. Snaha o politickou autonomii by z jejich strany byla více než nečekaná, neboť první otázka, která nás

9 Informantka Ch. Ch., nar. 1964, rozhovor 22. 7. 2012.

napadne, je, co by tím Karakačani získali? Zaprvé, nežijí koncentrovaně na jednom území, ale zcela roztráštěně po různých regionech Řecka a Bulharska, zadruhé by čelili těžké volbě, jaký region si pro překryv s vlastní kulturní jednotkou vybrat. Rozhodně by bylo problematické nárokovat si jakoukoliv z jimi obývaných oblastí v Bulharsku, kde usedle žijí ne déle než 60 let. Ovšem nárůst nacionálního hnutí nelze zcela vyloučit, protože přijmeme-li předpoklad modernistických teoretiků, že separatismus se rodí z přechodu (měli tím na mysli přechod mezi vágně vymezenými kategoriemi tradice a modernity), pak právě jedním takovým přechodem Karakačani procházejí. Dalo by se říci, že dnes, po bankrotu sousedního Řecka, stojí na prahu nové etapy, nového životního stylu, nového druhu obživy a dostavuje se určitá dávka přechodové deprese, která může dosavadní průběh ještě výrazně změnit.

### Krátký exkurz na začátek: osud jako výkladový rámec historie

Zeptáme-li se Karakačanů na jejich životní příběh nebo na příběh jejich skupiny či rodiny, často narazíme na tvrzení typu „*tak je to psáno*“, „*Bůh ví, co dělá*“ nebo „*to je jeho osud*“. Vyprávění tak nezbytně dostává rámec nějakého plánu, osudu, který je předem určen Boží vůlí. Takto pojatá narativita a vnímání času a událostí v něm má své kořeny hluboko v pravoslavné víře. Ačkoliv učení o predestinaci není v pravoslavných teologických příručkách zdaleka tak frekventované jako v literatuře protestantské, přesto je rozpracované a můžeme je zde nastínit.

Pravoslavné učení dává lidskému osudu zcela jinou váhu než učení protestantské. Vzhledem k tomu, že Bůh člověka stvořil, je to také právě on, kdo člověka nejlépe zná. Na základě této Boží zevrubné znalosti je vytvářen osud. Osud je tedy odrazem toho, jaký člověk je, jak se chová v tomto světě, protože se tak děje pod Božím pohledem. Osud je navíc prodchnut Boží láskou a jeho snahou člověka zlepšit (Clendenin 2003: 69; McGuckin 2008: 160; Prokurat et al. 1996: 142). „*Člověk ... je bytostí, jejíž osud má otevřený konec, a je tedy neustále v procesu vlastního naplňování*“ (McGuckin 2008: 198). Jinými slovy řečeno, pravoslavný věřící má mnohem větší vliv na podobu svého osudu než věřící protestantský (McGuckin 2008: 201–202), kterému je osud předurčen bez jakékoliv možnosti jeho ovlivnění a možnou variantu osudu lze jen odhadovat.

Během terénního výzkumu jsem často podléhala dojmu, že něco není v pořádku, protože moji informanti si neustále stěžují. Podle jejich vyprávění mi jejich životy dokonce připadaly jako peklo na zemi. Tento repetitivní negativismus ovšem nelze pochopit odtrženě od jejich žité religiozity. Moji karakačanští informanti, především ti staršího věku, si jsou během svého každodenního fungování vědomi permanentní přítomnosti Boha. Obrací se něj s prosbami, otázkami, vedou

s ním dialog. Tyto reference k Boží přítomnosti jsou patrné v mnohých běžných činnostech, jako je například stolování, pečení chleba, péče o nemocné nebo jenom hovor o někom, kdo není přítomen.

Popisu praktických aspektů karakačanské religiozity by bylo třeba věnovat samostatnou studii, zde si vystačíme s dvěma závěry. Zaprvé, že pro Karakačany je pravoslavné vyznání důležitým (možná i nejdůležitějším) kritériem jejich identity, a zadruhé, že jejich vnímání osudu je odlišné od vnímání našeho. Osud není shodou náhodných zlovolných událostí, ale cíleným a adekvátním edukačním procesem, kterým nás Bůh formuje. V tomto světle je tedy negativismus obsažený v mnohých naracích výrazem naděje ve zlepšení.

„*Může se to stát, moje dítě se může uzdravit. Když to bude Boží vůle, všechno se může stát. Možná je to jeho osud, možná bude žít mnohem lepší život než někdo jiný, kdo má zvednutý nos a žije tak. On je tak dobrý, nikdy nechce pro nikoho nic zlého. Ono to přijde, co je psáno.*“<sup>10</sup>

Aktérské výpovědi na téma, kdo jsou Karakačani a co prožili, budou z velké části naplněny právě tímto výše popsaným „negativismem plným naděje“. Nerada bych tím zlehčovala křivdy a utrpení, které moji informanti na vlastní kůži prožili, domnívám se, že celému výkladu tento úvodní exkurz pouze dodá další rozměr.

### „Nejčistší Řekové“ versus „špinaví Karakačani“<sup>11</sup>

I přes očekávaný post-nacionalismus můžeme v poslední době sledovat v globálním měřítku zvýšený zájem o tradice, vlastní původ, mýty a vůbec vše, co propojuje naši současnost s událostmi nebo obrazy událostí minulých. „*Znalost vlastní historie (ať již vykonstruované či nikoli) může být zároveň velice důležitá při formování etnické identity*“ (Eriksen 2011: 123), protože „*dějiny nejsou produktem minulosti, ale odpovědí na požadavky současnosti*“ (Eriksen 2011: 124). D. Lowenthal (1998) mluví o sdílené fascinaci kontinuitou, rodinnými pouty, minulostí, nadřazeností vlastní skupiny. Zdůrazňováno je uvědomění si vlastního původu, vlastní historie. Toto uvědomění je nejen posilou loajality, ale i dozoru. Globální mediální síť pak této fascinace využívá, kodifikuje a homogenizuje ji.

„*Až do moderní doby lidé většinou věřili tradici, žili v souladu s tím, co je konstantní a konzistentní a zvykově spojeno s předky. Předávání modů života a myšlení potomkům bylo spíše hluboce zakořeněným zvykem než promyšleným*

<sup>10</sup> Informantka V. Ch., nar. 1950, rozhovor 24. 7. 2012

<sup>11</sup> Oba výrazy pocházejí z rozhovorů s mými informátory. Metafora čistoty/nečistoty je velmi často používaná v aktérském výkladu vztahů Karakačanů a „těch druhých“. Výraz „špinavý“ je ovšem doslovný překlad výrazu „мърсен“, který v bulharštině odkazuje ke špině jako takové, ale použití tohoto slova je mnohem bližší použití našeho výrazu „zasraný“.



úsilím. Dědictví půdy a hospodářství, rodu a úcty bylo sociálně kodifikováno a mimo moc jedincovy vůle. Jen málokdo lpěl na předmětech, které překaly praktickou nebo spirituální praxi. Právě naopak – odkaz, dědictví neodráží jen zvyk, ale vědomou volbu.“ (Lowenthal 1998: 13)



Karakačany, použijeme-li terminologii Abnera Cohena (1974), můžeme považovat za zájmovou skupinu. Využívají sérii strategií s rozličnými cíli. Prvním cílem je odlišit sami sebe od těch druhých, druhým cílem je vytvořit vazbu mezi členy skupiny, mezi sebou navzájem, a třetím propojit svou současnou existenci s výběrovými historickými událostmi a předky. Obecně mezi sociálními vědci nepanuje shoda v tom, čím vším se vyznačují etnické skupiny, zpravidla je zmiňováno pravidlo endogamie, ideologie společného původu a společné náboženství (Eriksen 2011: 69). Všechna výše zmíněná kritéria jsou pro Karakačany stěžejní v chápání vlastní identity. Členové etnické skupiny se chápou jako odlišní od členů skupin ostatních a tato odlišnost má protipól ve vnímané shodě se spolučleny uvnitř vlastní skupiny. Vnímaná shoda bývá většinou založena na představě společného původu, krve, víry a osudu. Cohen popisuje pět symbolických strategií, kterými se skupina organizuje, to znamená, jak omezuje možné členství a z něj vzešlou identitu. Těmito

symbolickými strategiemi jsou mytologie o původu, omezení manželské směny, rituál a náboženské praktiky, morální vylučnost a životní styl (Cohen 1974: 65–75).

Karakačani chápou svou odlišnost od okolní populace v mnoha ohledech. Nejčastěji se prezentují jako potomci kočovných pastevců, nejčistší křesťané na Balkáně a „nejčistší Řekové“, a to ve dvou smyslech. Zaprvé, jejich „čistota“ pramení z krve. Vnímají se jako nejméně smíšené „plemeno“ (племе) nebo „etnikum“ (етнос) na Balkáně nebo i v celé Evropě.<sup>12</sup> Sami sebe staví do protikladu k Řekům, které považují za genetickou směs všech populací Peloponéského poloostrova.

„Vždyť přeci víš, že čistá plemena koní a psů jsou dražší. Čisté rasy – my jsme jedna z nejčistších ras. Ale už to také není ono, protože se hodně lidí žení a vdává za Bulhary, Turky a jiné, ale je tady jeden okruh lidí, kteří jsme čistí. Víš, co o nás říkají Řekové? Vy jste čistší Řekové než my. Protože oni jsou smíchaní s nějakými jinými plemeny tam dole.“<sup>13</sup>

S představami o čistotě „rasy“ je spojené také pravidlo endogamie, které stále ještě hraje významnou úlohu, ani ne tak pro samotnou generaci potenciálních ženichů a nevěst, ale především pro jejich rodiče, kteří mohou jejich volbu rozhodně ovlivňovat.

Druhý význam čistoty pak odkazuje k jazyku. Pro srovnání uvedme, jakou podobně důležitou úlohu hraje společný jazyk v sebe-vymezení Řeků. V řecké ústavě z roku 1822 bylo deklarováno, že ti původní obyvatelé řeckého státu, kteří věří v Krista, jsou Řekové a mohou užívat politických práv bez rozdílu. O rok později byla definice rozšířena tak, že zahrnuje všechny Řeky v zahraničí, kteří věří v Krista a užívají řečtinu jako svůj mateřský jazyk. Význam řeckého jazyka v polovině 19. století ještě zesílil. Řečtina byla jako distinktivní rys identity vyzdvihována především historiografy, kteří se snažili propojit příběh dnešních Řeků s antickými Helény. Vazbu s antickými Helény nebylo možné ustavit na základě náboženství, jazyk se tedy jevil jako nejprůhodnější propojení.

Čistota karakačanského jazyka se odvozuje od mnohých archaických výrazů, které již z moderní řečtiny zcela vymizely. Účel je však stejný – propojit historii skupiny se vzdálenou minulostí, čím vzdálenější, tím lépe. Karakačanský jazyk by ale bylo možné vymezit jako lokální dialekt, tedy jazykový kód, který se používá a je srozumitelný jen na omezeném území, a to spíše bulharském než řeckém, protože právě v Bulharsku dodnes slouží jako tajný domácí jazyk, zatímco řečtí Karakačani přijali do značné míry moderní řečtinu. V případě karakačanského dialektu je tedy záměrně vyzdvižen časový aspekt (ať už reálný, nebo vykonstruovaný) na úkor

12 „Plemeno“ nebo „plémě“ je nativní termín, budeme ho používat, protože právě tato rasově-biologicko-šlechtitelská terminologie, kterou informanti při popisu sebe sama (i ostatních populací) používají, se ukazuje jako významná.

13 Informantka S. S., nar. 1964, rozhovor 19. 7. 2012



prostorové charakteristiky. Celému dialektu pak lze připisovat atributy jako starý nebo archaický. Slovy T. H. Eriksena (2011), „*připisovaná původnost a kontinuita s minulostí může být zdrojem politické legitimacy*“ (s. 123). Eriksen o „původnosti“ hovoří v případě skupinové historie, my ji zde můžeme ovšem lehce vztáhnout i k jazyku.

„*Karakačanský jazyk je velmi starý, můžu číst klasické řecké texty a rozumím jim. Řekové už tomu jazyku dávno nerozumí. Karakačanský jazyk je jazyk, kterým mluvil Homér, víš to?*“<sup>14</sup>

„*Jsou výzkumy antropologů, které tvrdí, že Karakačani jsou před-dórské plémě. Plno našich slov, které my v Bulharsku ještě používáme, jsou použita v Homérovi, v Ílias a Odyssei. Slova, která teď ještě používáme, když řeknu v Řecku někomu starému, tak mi stejně nebude rozumět, tak jsou stará. Mladí už vůbec.*“<sup>15</sup>

Proti metafoře čistoty (ať už čistoty krve, nebo jazyka) je stavěn koncept opačný – „špína“, kterou Karakačani připisují „těm druhým“, a to hlavně těm, které vnímají jako statusově nižší nebo méněcennější. Označení „špinavý“ je nálepkou, která označuje hranici mezi my a oni. Karakačani ji proto používají, i když mluví o vulgárním chování „těch druhých“ k nim samotným.<sup>16</sup> Stejně jako oni používají přívlastku „špinavý“ pro dehonestování těch druhých, vypovídají i o dehonestaci opačné. Vyskytuje se zde jednoduchá rovnice, zatímco Bulhaři nesnášejí „špinavé Karakačany“, Karakačani zase nesnášejí „špinavé Cigány“.

„*J: Teď jsem četla v internetu o Slivenu: Ti špinaví Karakačani, chodí po penězích. To jako, že máme hodně peněz. Nebo špinaví Byzantinci.*“<sup>17</sup>

„*S: Všichni si myslí, že jsme hrozně bohatí, ale tak to není, to je jen určitý okruh lidí, a ti jsou zloději. Jiní jsou úplně normální lidé, kteří pracují a starají se o to, aby si vydělali na chleba. Ale ti bohatí jsou nejvíc vidět. Mají auta za 200 000 euro, my takové nemáme.*“<sup>18</sup>

Celá metafora „čistoty“ znamená nejen morální čistotu, jak blíže rozebereme dále, ale je úzce propojena s diskurzem, který bychom mohli nazvat ekologicko-záchranný. Tento diskurz je úzce spojen s nedávným zvýšeným zájmem o karakačanskou ovci, koně a psa jako o staré a vzácné biologické druhy hodné ochrany. Tyto tendence si můžeme ukázat na aktivitách BBPSS Semperviva (*Bulgarian Biodiversity Preservation Society Semperviva*). V 90. letech byl zaznamenán

14 Informant Ch. Ch., nar. 1978, rozhovor 20. 6. 2011.

15 Informantka P. A., nar. 1969, 18. 7. 2012

16 Tato nálepka je velmi užívaná. V jednom hodinovém rozhovoru, který se týkal definice Karakačanů ve vztahu k okolním populacím, se označení „špinavý“, vztahované střídavě k Cigánům a ke Karakačanům, vyskytlo třiatdvacetkrát (rozhovor s P. A., nar. 1969, 18. 7. 2012).

17 „Византийци“ – vcelku rozšířené hanlivé označení Karakačanů, odkazuje k Byzantské říši.

18 Informantka J. Ch., nar. 1980, a S. S., nar. 1964, rozhovor 15. 7. 2012.

výrazný pokles některých druhů domácích zvířat. V roce 2001 byl spuštěn velký záchranný a popularizační projekt. Členové Sempervivy začínali na farmě ve vesnici Vlaha v pohorí Pirin se 70 karakačanskými ovci a 18 koňmi. V roce 2009 již chovali 500 kusů karakačanských ovcí, 100 kusů karakačanských koní a odpovídající počet karakačanských psů.

Karakačanská ovce i kůň jsou popsáni v mnoha studiích a jsou zařazeni do tzv. červené knihy.<sup>19</sup> Bulharští Karakačani ovšem toto vřazení a specifický status karakačanské ovce a koně vztáhli i sami na sebe a prezentují se jako ohrožený druh, který je vzácný, a právě z důvodu svého řídkého výskytu hodný ochrany.

„*Karakačani jsou dokonce v Červené knize, jsou na pokraji vymizení.*“<sup>20</sup>

Takzvaná „červená kniha“ se ovšem týká ohrožených biologických druhů nebo ohrožených jazyků. Tvůrcem „*Červené knihy ohrožených jazyků*“ je UNESCO, avšak karakačanský jazyk v ní nenajdeme.<sup>21</sup> Obraz „*ohroženosti a vzácnosti*“ (v jejich pojetí jde o pojetí ohrožení v ekologicko-záchranném smyslu slova) je zde nástrojem, kterým Karakačani dodávají legitimitu svému zvláštnímu statusu mezi populacemi Bulharska. Toto akcentování odlišnosti Karakačanů v biologickém slova smyslu je ještě podpořeno někdejšími aktivitami řeckých fyzických antropologů, z nichž nejznámějším je Aris Pulianos. Pulianos (1960) zkoumal karakačanské lebeční parametry a na jejich základě označil Karakačany za nejstarší populaci Evropy. A tento argument, spolu s argumentem ekologů, kteří zachraňují chov karakačanských ovcí, koní a psů, je zatím tou nejsilnější vodou na karakačanský etnoemancipační mlýn.

Když postoupíme dále ve výčtu rysů, kterými se Karakačani vymezují od okolních populací, dostaneme se k náboženským praktikám. Trochu nečekaně funguje právě i náboženství jako výraz skupinové odlišnosti. Přestože jsou bulharští Karakačani pravoslavného vyznání (stejně jako Bulhaři nebo Řekové), mají za to, že jejich praktikování je odlišné. Bulhaři i Řekové jsou podezříváni z falešného, pouze formálního praktikování křesťanství. Karakačani tak sami sebe považují za jediné opravdové křesťany. Obzvláště starší generace je silně věřící a aktivní v náboženském životě celé obce (darují maso a jiné potraviny na klášterní svátky, sponzorují kostely a kláštery). Mladší generace již není takto silně věřící, nikdy však zcela nevěřící.

„*Já jsem s Bohem raději sama než s těmi všemi lidmi v kostele.*“<sup>22</sup>

Mladší generace se neúčastní kolektivních rituálů, víra získává výrazně individualizovaný rozměr. Ostatně velká část náboženských praktik je stejně vázána

19 Červenou knihu pro Bulharsko lze stáhnout zde v bulharštině <http://e-ecodb.bas.bg/rdb/bg/> i angličtině <http://e-ecodb.bas.bg/rdb/en/>.

20 Informantka S. S., nar. 1964, rozhovor 19. 7. 2012.

21 [http://www.helsinki.fi/~tasalmin/europe\\_index.html](http://www.helsinki.fi/~tasalmin/europe_index.html).

22 Informantka J. Ch., nar. 1980, rozhovor 18. 7. 2012.

na domov (pálení *kandila*<sup>23</sup>, pravidelné modlitby, příprava chleba), kde je konfrontace s ostatními souvěrci nulová. Některé aktivity, jako je například právě pálení *kandila*, odlišují karakačanskou religiozitu i od okolní populace – v bulharských domácnostech se s ním setkáme jen na velké svátky, v karakačanských rodinách velmi často.

Posledním distinktivním kritériem je sdílená kočovně pastevecká minulost. John Campbell v případě řeckých Karakačanů zdůrazňuje tento prvek nad všechny jiné.

*„Karakačanem je dnes ten, kdo o sobě tvrdí, že je synem nebo dcerou, vnukem nebo vnučkou těch, kteří vedli tento život (kočovně pastevecký). Další kritéria, jako zaměstnání nebo sňatek s partnerem, který není Karakačan, už tomuto tvrzení nebrání.“* (Campbell 2002: 175)

Sdílená pastevecká minulost vytváří představu kontinuity zkoumané populace s populacemi minulými, respektive s obrazy populací minulých. Právě takové konstruování minulosti je však nutně výběrové. Nejvíce je tato výběrovost faktů vidět na příkladu velkých karakačanských hrdinů, kteří se jmenovali Kačandonis, Ljakatas a Kakaiskakis. Tito hrdinové jsou zpětně vykládáni jako bojovníci proti Turkům, a tedy bojovníci za vznik samostatného Řecka. Zcela opomíjen zůstává fakt, že šlo o běžné zbojníky, kteří škodili jak Turkům, tak místním obyvatelům, a měli působnost pouze regionální. Jejich cílem tedy rozhodně nebylo osvobození Řecka, protože se v té době ani nevztahovali k tak rozsáhlému regionu (více Campbell 2002).

Právě zvýšený zájem o původ, dědictví a vazby na minulost je podle D. Lowenthala vyvolán několika sociálně strukturálními faktory. Jedním z nich je například oslabení náboženských tradic, druhým je *„konec dějin“* ve Fukuyamově smyslu, dalším pak rozklad rodiny.

*„Tyto trendy vyvolávají vytržení jedince z rodiny, rodiny ze sousedství, sousedství z národa, a dokonce i nás samotných z kontinuity našeho života. Takové změny reflektují rozmanité aspekty života – vzrůstající věk dožití, rozklad rodiny, ztráta známého prostředí, rychlejší zastarávání, genocida nebo masové migrace a vzrůstající strach z technologií. To vše nahloďává budoucí očekávání, zvyšuje povědomí o minulosti a vštěpuje milionům lidí postoj, že potřebují dědictví, odkaz a že jsou jeho následkem.“* (Lowenthal 1998: 6)

Většina těchto faktorů se skutečně týká bulharských Karakačanů. Oslabení náboženských tradic a individualizace víry již byla nastíněna. Rozklad tradiční rodinné struktury je nejvíce viditelný ve vylidněných zástavbách. Rodiče pláno-

23 Kandilo je olejová lampička (často vlastní výroby), která se umísťuje před rodinnou ikonu do karakačanského svatého koutu, který obsahuje většinou kandilo, ikonu, svěcenou vodu a jiné religiózní artefakty. Domácí kandilo se zapaluje na svátek všech významných světců.

vali společné bydlení s rodinami svých dětí, proto zpravidla postavili velké domy s oddělenými byty, vchody, zkrátka samostatnými domácnostmi.<sup>24</sup> Děti ovšem tato očekávání nenásledují a většinou bydlí jinde než jejich rodiče. Jedná se o generační konflikt očekávání. Karakačany také silně zasáhla migrace, celé roky žijí rodiny na pomezí Bulharska a Řecka, některá manželství se za celý rok setkají pouze na dva nebo tři týdny. Vzrůstající zájem čím dál tím více urbánních Karakačanů o jejich minulost, původ a rurální život předků je tedy jen pochopitelným důsledkem tohoto nastavení.

### Symbyly karakačanské etnicity

To, jak Karakačani svou odlišnost vnímají a prezentují, je jedna stránka celé problematiky. V tomto oddíle se zaměříme na to, jak tuto svou vnímanou odlišnost v praxi materializují. Za účelem prezentace vlastní identity používají celou řadu etnických symbolů. Takovými symboly se může stát téměř cokoli, co je v sobě schopno nést koncentrovanou sadu významů a vyvolá v lidech patřičnou míru emocí. Sledování těchto symbolů je v tomto případě důležité zejména proto, že poslední dobou zcela upadá význam činnosti etnických organizací – Federace kulturně osvětových sdružení Karakačanů v Bulharsku. Tento úpadek jsme v jednom z předchozích textů přímo spojovali s instrumentálním chováním Karakačanů, kteří o činnost organizace projevovali zájem v 90. letech, když členství v ní zajišťovalo získání krátkodobých pracovních víz do Řecka. Během předchozích výzkumných pobytů se dokonce zdálo, že celá karakačanská etnicita pomalu vymizí. V posledních letech se však ukazuje jako nebývale živá, a to především na rovině symbolů, kterými Karakačani prezentují svou identitu. Díky plošnému rozšíření internetu a zejména elektronických sociálních sítí mají dnes aktéři k vyjednávání etnicity poměrně širokou platformu.

Fungování karakačanské etnicity není čistě instrumentální, za racionálním kalkulem stojí neredukovatelná míra emocí, které nemají instrumentální charakter. Podle A. L. Epsteina je tento balík emocí účinný proto, že pramení z nevědomí. Máme zde co do činění s časovým rozměrem studia etnicity (Epstein 2009 [1978]: 94). Etnická skupina prochází fázemi, kdy etnicitu používá jako nástroj k dosahování zdrojů – tuto fázi reprezentují u Karakačanů 90. léta, kdy oficiální dokumentace *„karakačanství“* umožňovala přístup k jinak nepřístupným vizům, a fázemi, kdy etnicita funguje jen v poloze kategorizace a identity. Tato fáze neznamená nutně oslabení etnického jednání a vztahů, stále se jedná o přidružení k abstraktní kolek-

24 Podobně situované členění domu do formy sdružených domácností popisuje René Hirschon u maloasijských Řeků. Stejně jako u Karakačanů je i zde forma domu výrazně ovlivněna pravidly dědictví (Hirschon 1997 [1993]: 70–86).

tivitě, které určuje jedincovo jednání. Důraz na identitu a způsob prožívání etnicity vně etnických organizací nazývá H. J. Gans „symbolickou etnicitou“ (Gans 1979). Popíšeme nyní tři aktivity, kterými Karakačané prezentují svou identitu. První skupinou bude amatérská obrozenecká činnost, konkrétně tvorba vlastní literatury a domácích muzeí, další aktivitou bude chov karakačanských psů a poslední schraňování domácích artefaktů symbolizujících karakačanskou minulost.

Až do letošního roku jsem se nikdy nesetkala s tím, že by Karakačani psali sami o sobě a vytvářeli písemné narace své minulosti. Letošní rok přinesl hned několik objevů. Prvním z nich byla kniha „Děti ze Siraka“ (Деца на Сирако) od Georgi Batakova. Kniha nese podtitul „Krátká historie Karakačanů“ a byla vydána už v roce 2004. Náklad byl ale zřejmě tak malý, že k jejímu masovému rozšíření rozhodně nedošlo. Proto se mi také do ruky dostala až nyní, touto knihou totiž nedisponují knihovny. Kniha má 67 stran a je rozdělena do následujících kapitol: 1) Vlast původu Karakačanů, 2) Přesídlení do jiné země, 3) Způsob pronájmu a měření pastvin, 4) Jarní přesun ze zimovišť do hor, 5) Stavba kolib, 6) Připouštění ovcí a rození jehňat, 7) Příprava na podzimní přesun, 8) Několik slov o obrazu Karakačanů, 9) Druh a produktivita karakačanské ovce, 10) Karakačanští koně, 11) Náboženství vyznávané Karakačany, 12) Jména, která si dávají Karakačani, 13) Vzdělávání mužů, 14) Pravidla sňatku, 15) Hledání nevěsty, 16) Svatba, 17) Evoluce sňatků, 18) Ženské vlasy promlouvají, 19) Zvyky a jiné aktivity Karakačanů, 20) Kurban, 21) Mláčení obilí, 22) Domácí vybava, 23) Svatební mužský oděv, 24) Oděv nevěsty, 25) Mužský oděv, 26) Ženský oděv, 27) Přezdívky, 28) Místo závěru a 29) O autorovi této knihy.

V jednotlivých kapitolách, z nichž některé se sestávají pouze z několika řádek, nabízí autor průřez všemi možnými sférami minulého života Karakačanů, od ekonomické sféry přes náboženství po příbuzenská pravidla. Samozřejmě, že celá tato kniha je vynikajícím pramenem, který by bylo vhodné analyzovat do hloubky<sup>25</sup>, zde se zaměříme především na kapitolku jedinou, a to o autorovi knihy. Autor se narodil v roce 1928 na území Turecka. Vzhledem k tomu, že jeho otec zemřel, když mu bylo 7 let, musel převzít povinnosti hlavy rodiny a obstarat veškerou práci kolem stád. Batakov je reprezentantem první usazené generace, generace, která část života kočovala se stády ovcí. Jak se však dozvídáme v knize, jeho synové jsou dnes úspěšní podnikatelé. Návrat k pastevectví se tedy v jejich generaci nekonal. Batakov sám skončil z blíže nevysvětlených důvodů (v knize jsou osvětleny jako „komické rozhodnutí soudu“) na čtyři roky ve vězení, a právě během těchto let vznikla popisovaná kniha. Ačkoliv nikdy nechodil do školy, přesto ve vězení napsal svou autobiografii a historii Karakačanů.

25 Například si všimněme genderových subjekto-objektových vztahů, obsažených už v samotných názvech kapitol. Zatímco muži (aktivní subjekt) jsou vzdělávání, za ženy hovoří jejich vlasy (pasivní objekt).

Otázkou zůstává, jaký byl přesný vývoj oné knihy, která vznikla z prostých vězeňských zápisků, nicméně vznikla až relativně nedávno. Nutno říci, že nepopisuje nic z období 60.–90. let, jde tedy nejen o krátkou, ale hlavně o dávnou historii Karakačanů. Popisuje výhradně v čase zastavený rurální idylický stav před jejich usazením. Tyto obrazy z venkovského života jsou ještě doplněny nezbytným objasněním pokrevního i jazykového původu Karakačanů a vyzdvížením specifičnosti Karakačany chovaných zvířat (ovcí a koně).

„Jako dítě sní každý člověk o tom, že se něco naučí, že dosáhne poznání o svém rodu, vlasti a světě. A to je chvályhodná snaha. Ale bohužel, my lidé málo známe vlastní historii.“ (Batakov 2004: 65)

Prakticky stejný důraz na venkovské obrazy karakačanského života klade i literární tvorba mé klíčové informátorky, která před několika lety začala psát karakačanskou poezii. Zde je nutné alespoň lehce reflektovat mé působení v terénu, protože se může zdát nadmíru podivné, že právě z mé klíčové informantky se vyklubala karakačanská literátka. V první řadě, má informantka začala psát poezii ještě dříve, než jsme se poznali, své dílo mi ovšem ukázala až po čtyřech letech. Lze tedy očekávat, že literárních pokusů mezi Karakačany bude mnohem více, ovšem stejně jako v jiných výzkumných situacích, i zde hraje velkou roli náhoda, štěstí a čas. Jedná se o věc pro ně do jisté míry intimní, dotýkající se samotného jádra jejich identity. Je velmi důležité, aby informanta s výzkumníkem pojil opravdu důvěrný vztah, a ten přichází až s léty. Toto téma nelze plošně zkoumat, neboť nelze předpokládat, které informanty výzkumník potká, a záleží na jejich svobodné vůli a sympatiích, zda vám do své intimní sféry nahlédnout nechají, nebo ne. Navíc klíčovými informanty se stávají lidé, které těší výzkumníková aktivita, a mají tedy niterný zájem o zkoumaná témata.<sup>26</sup>

Má klíčová informátorka také patří do první generace usazených Karakačanů. Její karakačanská poetická tvorba, která je možná jediná v celém Bulharsku, je charakteristická jak obsahem, tak formou. Forma je hybridní, jazykem je sice karakačanská řečtina, ale protože psát řecky se členové první generace většinou neučili, je poezie zapsána v azbuce. Azbuka ovšem v případě některých hlásek není plně kompatibilní s abecedou. Vznikl tedy autorský, značně kreativní zápis karakačanského dialektu řečtiny azbukou. Obsahově básně opět vypráví o životě Karakačanů. Této autorce však nelze upřít invenci, protože se vymanila z očekávaného rurálně idylického diskurzu a popisuje i události pozdější, dobu pracovní migrace do Řecka, dobu teroristického útoku na budovy WTC v USA či karakačanská kostýmovaná setkání na vrchu Karandila nebo Pertuli.

26 Samozřejmě, že pravidelné návštěvy doprovázené sadami cílených otázek ovlivňují životy informantů. Proto je třeba se v terénu neustále setkávat i s dalšími, novými informanty, aby člověk vykročil za hranice referenční domácnosti klíčových informantů.



Obě literární díla spojuje výrazné emocionální nasazení autorů a motivy obou autorů se docela podobají. Zatímco Batakov začal psát ve vězení, aby produktivně strávil určený čas, paní Chátova začala psát po zranění svého syna, které mu způsobilo poškození sluchu. Jejím motivem bylo rovněž produktivní strávení času, ale kromě toho také kanalizace smutku a úzkosti.

*„Byla jsem sama, a abych se nezbláznila, tak přišla múza. Prostě jsem si řekla: Místo abys plakala, co bych plakala? Proč bych měla jenom plakat? Chtěla jsem malovat nebo něco takového, ale malování je náročné na oči. Takže když jsem zavřela oči v noci před spaním, vymýšlela jsem rýmy a počítala si na prstech rytmus na čtyři. Vymyslela jsem to vždycky večer a pak to ráno zapsala. Někdy to do rána taky zapomeňš. Chtěla jsem psát básně a napadlo mě, že se nabízí jedno téma – život Karakačanů. Pamatuju si všechno.“<sup>27</sup>*

Literární tvorbu o karakačanské minulosti lze vložit do stejné kategorie s tvorbou domácích muzeí. Domácím muzeem je zpravidla nevyužívaná místnost některé z karakačanských domácností. Motivací ke zřízení takového místa je zachování památky, „aby se památka na karakačanský život neztratila“<sup>28</sup>. Takové muzeum se pak od klasického liší tím, že nebývá přístupné veřejnosti, naopak je až intimní, tajnou záležitostí. Domácí muzeum obvykle obsahuje artefakty, jako jsou obrazy, výbava koliby, trojnožky (jediný Karakačany používaný nábytek), rodokmeny, oděvy, ozdoby oděvu, sestávající se především z různých cizokrajných mincí, nástroje používané při chovu ovcí a ovčí zvonky. Symboly etnické identity a emocionální vazby na minulost jsou tedy věci, které jsou vlastně docela skladné a vejdu se do jedné místnosti. Právě zvonky jsou pro mé informanty zástupným symbolem ovcí, vybavení koliby zástupným symbolem kočovného života a oděv a ozdoby zase karakačanské kultury.



27 Informantka V. Ch., nar. 1950, rozhovor 25. 7. 2012.

28 Informant K., nar. 1937, rozhovor 26. 7. 2012.

Dalším velmi obvyklým symbolem „karakačanství“ je karakačanský pes. Ač není zdaleka tak ohroženým druhem jako karakačanská ovce a kůň, přesto si získal status maskota karakačanské identity. Pes je používán jako symbol jejich pastevecké minulosti a je považován za rasu, v níž jsou koncentrovány všechny karakačanské pozitivní vlastnosti (pracovitost, spolehlivost, hrdost, odolnost). Karakačanský pes, stejně jako Karakačani, je považován za prastaré primitivní plemeno, které vzniklo z domácích psů Tráků. Karakačanský pes je, na rozdíl od ovce a koně, přesně tím symbolem, který odpovídá požadavkům dnes již městských Karakačanů. Tím, že chovají u domu tohoto psa, komunikují svou identitu. Ovce nebo kůň jsou do současného městského životního stylu Karakačanů již hůře začlenitelní. Stejně jako artefakty v muzeu se musejí vejít do jedné místnosti, proto se artefaktem nemůže stát koliba nebo ohrada košáru, byť by také mohly symbolizovat pasteveckou minulost, musí se i symbolické zvíře vejít na dvorek městského domku, aby bylo účinným symbolem.

Právě proto, že na tuto rasu je navázáno tolik významů, stala se střetem zájmu. Základem konfliktu je pojmenování. Tato rasa psa je totiž občas pojmenovávána bulharský pastevecký pes (БОК – Българско овчарско куче)<sup>29</sup>, což je přesně pojmenování, které se Karakačanům nelíbí, protože to byli právě Bulhaři, kdo je připravil o stáda, a byli tedy strůjci zmaru pasteveckého života. Karakačanský pes (ať už je pojmenován karakačanský, nebo bulharský) je ovšem docela známým a oblíbeným plemenem. Chovné stanice lze najít jak na Balkáně, tak v USA.

Vrcholem sporu o karakačanského psa byla návštěva ruského prezidenta Putina v listopadu 2010. Bulharský premiér Borisov daroval jako oficiální dar Putinovi štěně právě této rasy. Celkově není moc obvyklé darovat při oficiálních návštěvách zvířata. Dalo by se říci, že musí jít o velmi zvláštní štěně, aby je státník daroval jako oficiální dar. V tomto případě se jednalo o štěně, kterým se vyjednávala bulharská a karakačanská identita. Borisov tak zřejmě nezáměrně odstartoval celou



29 Příklady takovéto praxe jsou zde <http://www.dogbreedinfo.com/bulgarianshepherddog.htm>, <http://zoovidove.baubau.bg/каракачанка>.



sadu živých darů směrem k prezidentu Putinovi. Ještě téhož roku byl Putin obdaruován párem leopardů z Íránu a v roce 2012 japonským štěnětem akita inu, které Putin oplatil kotětem sibiřské kočky.

Ukazuje se, že zvíře, obzvláště takové, které lze chovat doma, je vhodným médiem regionálních identit. Příkladem je štěně akita inu, které bylo darováno představitelem japonské prefektury Akita na ostrově Honšú. Stejně tak v případě štěněte z Bulharska chtěl Borisov komunikovat především bulharskou národní identitu. Bulharský tisk tedy o štěněti psal jako o bulharském pasteveckém psu.<sup>30</sup> Ale vzhledem k tomu, že v anglofonních oblastech je již plně etablován název „*Karakachan dog*“, v cizojazyčném tisku bylo štěně označováno tímto termínem.<sup>31</sup>

Vedle amatérských obrozeneckých aktivit a chovu karakačanských psů budeme sledovat symboliku obsaženou v artefaktech, které mají Karakačani doma jako památku na pasteveckou minulost. Těmito artefakty jsou především pastýřské hole, panenky, kterým ženy šijí zmenšeninu karakačanského svatebního oděvu, a svatební prapor (*фламбура*)<sup>32</sup>.

Pastýřská hůl (*zeга, тояга*) je symbolem pastýřů a poutníků. Byla používána k mnoha aktivitám – shánění ovcí, odchytu ovcí (zahnutým koncem byla ovce chycena za nohu), obraně, odpočinku (pastýř je zobrazován zpravidla v lehkém předklonu, opřený o pastýřskou hůl). Hůl se zhotovovala z rovného tvrdého dřeva, její horní zahnutá část byla většinou bohatě vyřezávaná a vypalovaná do podoby antropomorfního motivu. Častým motivem je had nebo had s beraní hlavou. Tato symbolika spojuje pastýřskou hůl s jedním z nejvýznamnějších bulharských světců, se sv. Georgi. Ten je ochráncem domácích zvířat, pastýřů a stád. Zároveň je světcem, který zabíjí chthonické tvory – hady a draky. Hole, ač již nejsou používány ke své původní funkci, jsou často dekorativní součástí karakačanských domácností. Nemusí jít ani o původní originál, moji informanti si nechali hole vyrobit řezbářem



30 Za všechny uvěďmě jako příklad [http://www.novinite.com/view\\_news.php?id=122139](http://www.novinite.com/view_news.php?id=122139) nebo <http://www.bnews.bg/article-17955>.

31 <http://en.rian.ru/russia/20101113/161325670.html>, <http://www.cbsnews.com/video/watch/?id=7138219n>.

32 Skladovaných artefaktů je samozřejmě mnohem více (taška na obřadní chléb, *мечал* – slavnostní ubrus, tradiční oděv a jeho doplňky, ovčí zvonky apod.), ovšem s výše jmenovanými třemi se setkáváme nejčastěji a také je na ně odkazováno s největší hrdostí.

v Samuilovu, vystavují tedy nový, téměř nepoužitý předmět, který ovšem evokuje vzpomínky na pasteveckou minulost.

Karakačanská panenka je dekorací mnohé karakačanské domácnosti. Ženy tak skrze tvorbu jejího oděvu mají ukazovat, že stále ještě ovládají řemeslo ruční tvorby vlněného oděvu. Vzhledem k tomu, že panna je pouze dekorativní předmět, kterým se komunikuje identita, její oděv není tvořen tak, jak tradiční oděv vypadal dříve, tedy z ručně spředené příze a ručně vyšívány. Karakačanky využívají různé průmyslově produkováné lemovky, korálky i látky, byť velká část použitých textilií bývá skutečně ručně tkaná z vlny.

Nezbytnou součástí panenky jsou vlasy spletené do speciálního účesu, který nosily karakačanské vdané ženy. Jedná se o dva copánky zkřížené nad čelem. Právě tento účes, který se liší od úprav vlasů všech okolních populací, je symbolem karakačanské identity, byť oděv panenky je vlastně napodobeninou svatebního kostýmu, který účes vdané ženy logicky vylučuje. Zde však nejde o logickou kompaktnost, protože nejde o exponát v muzeu, který by měl věrně odrážet minulý stav věcí, ale o domácí artefakt, který je nositelem těch jevů, které jsou pro jeho tvůrce významné. Panenka je v domě vždy vystavována na dobře viditelném místě.

Už sama četnost výskytu panenek v domácnostech informantů odkazuje k tomu, že jde o plošný fenomén, který má co do činění s prezentací identity. Ukažme si na jednom příkladu, že právě skrze panenky je komunikována etnická příslušnost. Jedna z karakačanských informantek se provdala za Bulhara. Seznala, že je na čase vytvořit tuto nezbytnou domácí dekoraci – panenku. Panenky ovšem pořídila dvě, jednu oblékla do svatebního karakačanského oblečku, na němž spolupracovala se svou matkou, druhou do miniaturního mužského bulharského kroje, na nějž si vyžádala textil od své tchyně.

„*Můj muž je Bulhar, já se za to nestydím. Vzala jsem si Bulhara, ale neskrý-*



vám, kdo jsem. Udělala jsem si panenky, dívku a chlapce, šiju jim kostým. Dívka bude Karakačanka, chlapec bude Bulhar. Bába mého muže mi dala sukno.”<sup>33</sup>

Nejde zde o nějakou formu magie, směřující substance rodiny nevěsty a ženicha a napodobující akt aliance. Právě naopak, to by rodiny, kde jsou oba manželé Karakačani, museli nutně vytvářet také dvě panenky, napodobující nevěstu a ženicha. Pouze pokud se jedná střet kultur, je třeba jej symbolicky znázornit. Pro prezentaci vlastní identity stačí „čistým“ karakačanským rodinám jen jedna panenka.

Svatební prapor nabyl mezi ostatními starými textiliemi výsadního statusu díky tomu, že v jeho centru je jeden z nejdůležitějších identitárních symbolů – symbol kříže, a to hned ve dvojnásobném provedení. Prapor sám má kříž na svém středu, dále má být natažen na tyči, na jejímž konci je opět kříž se třemi jablky napíchnutými na hrotech kříže. Svatební prapor, byť již dnes neslouží svému původnímu účelu, tedy k oznamování svatby a zvaní na ni, se stal vlajkou Karakačanů a znakem Federace kulturně osvětových sdružení Karakačanů v Bulharsku.



Činnost federace se sestává z velké části z organizace tanečních přehlídek a fungování tanečních souborů; svatební prapor hraje právě při těchto příležitostech velkou roli. Mužské karakačanské *choro*<sup>34</sup> vede tanečník se svatebním praporem. Tanec tak jakoby následuje kříž na praporu. S praporem tančí muži, ale jeho tvorbu mají plně pod kontrolou ženy. Je velmi bohatě zdoben lemovkami, penízky, bambulkami a vyšíváním. Je zároveň chloubou každé rodiny. Svatební prapor – stejně jako hole, panenky, jiné domácí artefakty či pes – tak je vzorem, který je snadné přeměnit na jednoduché etnické symboly, po nichž je dnes poptávka. Tyto jednoduché etnické symboly jsou převzaty ze staré etnické kultury, jsou z ní abstrahovány, vytaženy ze svých původních kotvišť a mají se stát jejími náhradníky (Gans 1979: 9).

<sup>33</sup> Informantka P. A., nar. 1969, 18. 7. 2012.

<sup>34</sup> *Choro (xopo)* je kruhový tanec, rozšířený po celém Balkáně.

V této části jsme si ukázali konkrétní aktivity, kterými Karakačani v Bulharsku akcentují svou identitu. Jak je vidět, nejde o žádný pohasínající oheň, naopak, věnují se těmto projevům s velkou vervou a akcentují výše popsané symboly více než kdy předtím. Tyto aktivity však nemají naznačovat politické požadavky skupiny směrem k majoritě, a ani nenaznačují. Stejně závěry, které vyvodil H. J. Gans z pozorování třetí a čtvrté generace amerických přistěhovalců, můžeme učinit i v případě Karakačanů. Dominantním způsobem toho, jak být členem etnické skupiny, je v obou případech právě „symbolická etnicita“, která je nezávislá jak na etnických kulturách, tak na etnických organizacích, které možná v blízké době zcela vymizí (Gans 1979: 17). „Symbolická etnicita“ se obejde bez fyzicky shromážděné skupiny i bez živé kulturní báze – praktikované kultury, pokud ovšem tato báze funguje v podobě symbolické kultury, která je pouze živena symboly pocházejícími z praktikované kultury, jež však již nemusí v daný moment existovat (Gans 1979: 13).

Všechny výše popsané způsoby uvědomění si a projevování vlastní etnicity jsou právě v rovině symbolické kultury. UVědomění nevedlo jedince k tomu, aby si pořídili stádo ovcí a vrátili se k minulému ideálu. Podobně třetí generace amerických imigrantů vyhledává snadné a občasně způsoby vyjádření své etnicity, které nejsou v konfliktu s ostatními polohami jejich života (Gans 1979: 9). Mají-li tedy členové kolektivity Karakačanů používat etnické symboly, musí být tyto symboly dostatečně přizpůsobitelné jejich jinak zcela akulturovanému životnímu stylu.

### Analýza hádky: možnosti výzkumu vyjednávání identit

Pro rozvinutí tématu zde představím jednu z informačně velmi nabitých výzkumných situací. Jedná se o situaci hádky. Zde vyjdeme z etnometodologického přístupu. Zkusíme překonat pouhou textovou analýzu přepsaných rozhovorů, která je standardem kvalitativních antropologických studií, a zaměříme se na sociální kontext rozhovoru. Budeme vycházet z předpokladu, že aktéři v dialogu usilují o zachování sociálního řádu. Jednotlivé promluvy v dialogu nefungují jednoduše lineárně tak, že reprezentují aktérův zájem a přímočaře k němu směřují. Naopak, v analýze hádky budeme věnovat pozornost tomu, jak jednotlivé promluvy fungují v rámci situace rozhovoru, jak vyvažují promluvy ostatních aktérů.

Právě v hádce lze identifikovat promluvy konfliktní, či naopak usmiřující. V takto vypjaté situaci lze zaznamenat témata, která jsou informanty silně emocionálně prožívána. Kdyby šlo o zcela chladná a nevýznamná témata, nebylo by nutné se o nich přit a hádka by nevznikla. Samozřejmě nás nezajímají hádky osobního charakteru, ale hádky o charakter, vymezení společenství, tedy hádky konceptuální, kde je artikulováno, kdo jsme my a kdo oni. Hádají-li se spolu na toto téma členové jednoho a toho samého společenství, odhalují ambivalentní témata, která nemají

jasně vytyčený vzor. Hádky má však svou dynamiku. Ambivalentní témata jsou střídána usmiřujícími tématy, která mají za cíl mírnění agrese v komunikaci. Právě tato témata odkazují k sdíleným charakteristikám společenství, společnému jádru, které je bezpečným úkrytem před ambivalencí.

Hádka, kterou bych zde ráda rozebrala a rozšířila jejím prostřednictvím předcházející myšlenkovou linku, se odehrála na půdě Federace kulturně osvětových sdružení Karakačanů v Bulharsku. Hádky vypukla mezi dvěma Karakačankami. Jedna z akterek reprezentovala federaci a poněkud konzervativní postoj k praktikování karakačanství, druhá zase coby nečlen federace vyjadřovala velmi kritický postoj k činnosti federace. Hádky byla odstartována argumentem o nepotismu a elitářství představitelů federace a slivenských Karakačanů obecně<sup>35</sup>, který byl ještě obohacen o formulaci o nerovnosti urbánních a venkovských Karakačanů. První usmiřující strategií byl zájem o rodinu. Následovala tedy obligátní otázka: „A z kterého ty jsi rodu?“<sup>36</sup> Tato otázka pak byla rozvinuta množstvím doplňujících otázek o místě původu jednotlivých předků, jejich přezdívkách a míře vzájemné, byť velmi vzdálené příbuznosti obou žen. Prvním z důležitých stmelujících témat je tedy příbuzenství.

Druhá z žen se však k původnímu tématu nerovnosti (urbánně-rurální nebo centrálně-periferní) vrátila. Další usmiřovací strategií bylo spojit se s protivníkem a poukázat na protivníka jiného. V praxi tedy první žena povzddechla nad zmíněnou nerovností a přispěla několika vlastními historkami o tom, jak je ona sama z důvodu, že je Karakačanka, znevýhodňována ve vztahu k Bulharům a Cigánům. Dalším tmelem je tedy sdílené oddělení vlastního společenství od okolních populací (Bulharů a jiných bulharských menšin).

Následujícím konfliktním tématem se stala diskuse o sčítání lidu. Druhá z žen pokládala etnickou identitu za soukromou záležitost a ve formuláři ke sčítání lidu zaškrtnula možnost „Bulharka“. První žena tento akt považovala za urážlivou ignoranci; následovala tedy přednáška jasně definující, co je občanství, co etnos, a popis toho, co a jak by správný Karakačan měl ve formuláři zaškrtnout, přestože kolonka „Karakačan“ nebyla k dispozici. Součástí výkladu byl i výčet všech bulharských menšin. Právě výčet menšin nabídl další z usmiřovacích strategií. Hovor se zastavil u slova „Aromuni“ a volně se stočil na téma, jak jsou si Aromuni s Karakačany kulturně blízcí, a na minulý sdílený kočovně pastevecký životní styl. Zde se tedy ukazuje, že ve chvíli, kdy jsou ujasněny hranice oddělující Karakačany od Bulharů,

35 Centrum Federace kulturně osvětových sdružení Karakačanů v Bulharsku je v městě Sliven. Město Sliven dělí prostorově od ostatních měst, kde Karakačani žijí, značné vzdálenosti. Je zde ovšem také rozdíl sociální. Slivenští Karakačani se zdají být úspěšnějšími a dravějšími podnikateli (většinou se jedná o obchodování s řeckými artikly) než Karakačani z ostatních měst.

36 Původní znění: „Om koe pod cu?“

je třeba vyjasnit, co dělá Karakačany tím, čím jsou. Jako určující je zde brán životní styl a způsob obživy. Ač si během kočovného života s Aromuni výrazně konkurovali, v dnešní rétorice jsou Aromuni prvními spojenci v řadě, spojenci sdílejícími osud usazených pastevců.

Dalším konfliktním tématem se ukázala identita dětí ze smíšených manželství, které druhá z žen neobratně a hrubě nazvala „podvratáci“ (*помярчата*), čímž označila i děti ženy první. Toto téma uvolnilo výrazné množství agresivity a po dlouhé výměně názorů byla teze zmírněna na závěr, že smíšená manželství jsou častá a nikdo neví, kdy do nějakého takového vstoupí. Po takovéto urážce tedy musela nastoupit hned kombinovaná uklidňovací strategie. Prvním tématem, kterým byla odvedena pozornost, byl řecký jazyk. První z žen dodala, že přestože je její manžel Bulhar, naučil se perfektně řecky. Dál se obě ženy ujistily o starodávnosti a výlučnosti karakačanského dialektu řečtiny, který obě ovládají. Obě se také shodly v názoru na stát Makedonie, tedy že Makedonci jsou blázni, kteří si vymýšlejí tradice. Posledním usmiřovacím tématem už byla jenom domácnost a karakačanská kuchyně. Obě ženy diskusi uzavřely společným přáním, aby někdo zřídil karakačanskou restauraci, kde vše bude vypadat stylově a budou se tam vařit karakačanská jídla. Tmelem, který spojil i zdánlivě nespojitelné osobnosti, je v tomto případě společný jazyk a ujištění se o pravosti vlastních tradic v kontrastu se smyšleností tradic jiné populace.

Představované společenství Karakačanů tedy dnes drží pohromadě pomocí několika sdílených konceptů. Především jde o koncept pokrevních vazeb, sdílené kočovně pastevecké minulosti, jejíž důsledkem je pak odlišnost Karakačanů od okolních populací. Tato odlišnost je doložena zvláštním jazykem, který je vnímán jako prastarý a výjimečný. Aby takto vnímaná identita mohla společenství propojit, nesmí být zpochybněna pravost a přirozenost jejich základů, tradic a kultury. Zpochybněním pravosti tradic druhého tak je potvrzena pravost tradic vlastních. Takto tedy Karakačani osmyslňují svět, v němž středobodem je jejich etnická identita, která se projevuje v krystalické podobě (nejen) v hádkách.

## Závěr

Sociální sféra bulharských Karakačanů prodělala zhruba od šedesátých let mnohé transformace – oslabení náboženských tradic spojené s individualizací víry, rozklad tradiční rodinné struktury a dlouhodobou pracovní migraci, která vyústila v deziluzi a ekonomický propad mnohých rodin. Reakcí na nastíněný vývoj je zvýšený zájem dnes již plně urbanizovaných Karakačanů o jejich minulost, původ a rurální život předků. Svou identitu staví na třech pilířích, pravidlu endogamie, představě společného původu a náboženství. Strategie legitimizace vlastní výlučnosti daly



vzniknout svébytnému diskurzu, který zde označujeme jako ekologicko-záchraný. Jde o diskurz, který původně vznikl kolem diskuse nad záchranou ohrožených živočišných druhů, jakými je karakačanská ovce, kuň a pes. Tento status „chráněného tvora“ vztáhli Karakačani i na sebe a prezentují se jako „*druh na pokraji vymizení*“, ačkoliv do žádné z oficiálních registrací ohrožených druhů či jazyků nebyli zahrnuti.

U bulharských Karakačanů si můžeme během posledních let povšimnout poklesu zájmu o činnost etnických organizací, na druhou stranu ale zvýšeného zájmu o vlastní etnicitu v poloze kategorizace a identity. Tento trend nazývá Gans „*symbolickou etnicitou*“. Nejedná se o oslabení etnicity jako takové, protože členové nadále sami sebe přiřazují k pomyslné kolektivě a formují podle toho své jednání. Zde jsme se věnovali svébytným projevům karakačanské identity, jakými je domácí literární tvorba, tvorba domácích muzeí, chov karakačanských psů a schraňování artefaktů symbolizujících karakačanskou minulost.

Identita bulharských Karakačanů je v současnosti opřena o symboly, jež jsou převzaty ze staré etnické kultury, kterou mají do budoucna nahradit. Karakačani dnes bezzbytku žijí jinak než jejich kočovní pastevečtí předkové. Sahají tedy do kulturního arzenálu svých předků a vybírají takové symboly, které se vtěsňají na zeď jejich obývacích pokojů, do zahrady nebo do idylického obrazu kočovného života, který je zachycen v textu. Jádrem pocitu soudržnosti zůstává představa společné krve, společné kočovně pastevecké minulosti, jazyka a zápasu se společným nepřitelem. Nezpochybnitelná pravost a autenticita vlastní identity je odvozována ze zdůrazňovaných vazeb na archaické předky nebo archaický jazyk. Otázkou zůstává, co bude dalším stupněm vývoje etnicity u Karakačanů. Dojde k oslabení etnicity i v této její *symbolické* podobě? Jejich skupinový příběh, začínající už v Homérových dobách, je stabilně zkonstruován. Právě jejich pojetí vlastní historie a odkazu je zdrojem nemalého sebevědomí a vědomí vlastní nadřazenosti.

## Literatura

- Батаков, Г. (2004) *Деца на Сирако*. Сливен: Обнова.
- Cohen, A. (1974) *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkley: University of California Press.
- Campbell, J. (2002) The Sarakatsani and the Klephtic tradition, In Clogg, R. (ed.) *Minorities in Greece: Aspect of a Plural Society*, London: Hurst & Company.
- Clendenin, D. B. (2003) *Eastern Orthodox Christianity: a Western Perspective*, Michigan: Baker Academic.
- Epstein, A. L. (2009) [1978] *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Eriksen, T. H. (2011) *Etnicita a nacionalismus: Antropologické perspektivy*, Praha: SLON.

- Fatková, G. (2011) Jedna opomenutá kapitola ekonomické migrace mezi Buharskem a Řeckem: Bulharští Karakačani ve spleti řeckého nacionalismu. In *Balkán a migrace: Na křižovatce antropologických perspektiv*, Praha: Antropoweb.
- Gans, H. J. (1979) Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America, *Ethnic and Racial Studies* 2 (January), 1–20.
- Hirschon, R. (1997) [1993] Essential objects and the Sacred: Interior and Exterior Space in an Urban Greek Locality. In *Women and space*, Ardener, S. (ed.), Oxford: Berg, 70–86.
- Lowenthal, D. (1998) *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge University Press.
- McGuckin, J. A. (2008) *The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Poulianos, A. (1960) *The origin of Greeks*. PhD Thesis at Moscow Institute of Anthropology.
- Prokurat, M.; Golitzin, A.; Peterson, M. D. (1996) *Historical Dictionary of the Orthodox Church*, London: Scarecrow press.





## Příští stanice Národní. Nastupovat! Studie o politice krajanství<sup>1</sup>

Michal Pavlásek

V tomto příspěvku chceme dle konceptu kolektivní monografie *Balkán a nacionalismus* sledovat obraz „národní větve krajské“ na Balkáně v dikci samotných jeho konstituentů a exponentů. Totiž, ono zrcadlení národní ideologie v konceptu *krajské péče*, již zde čtenáři představíme na příkladu českých kolonií na Balkáně, není jen nějakým střípkem podobenství dobové národnostní a menšinové politiky, ale jednou z jeho ústředních reprezentací. To bylo charakteristické pro dobové, nacionálním kánonem objektivizované pojmání kolektivních identit, z jejichž možné diverzity, odpovídající pestrosti sociálních identifikačních variant, byla v pozornost brána pouze identifikace národní exkluzivní skupinová příslušnost. Na tuto skutečnost se pokusíme upozornit a diskutovat tak možnost hovořit o vztahu Československa k vystěhovalcům na Balkáně jako o *politice krajanství*, a pro užití některých strategií mocenského vztahu také jako o podobenství českého kolonialismu.

Nacionální perspektiva uplatňovaná v oblasti vystěhovalcké politiky a promítající se do samotného konceptu krajanství není v evropském měřítku nijak výjimečnou. Naopak, řadí se plně do zástupu aplikovaných politik dlouhé řádky evropských národních států po první světové válce. Zatímco zájmy některých z nich

<sup>1</sup> Studie vznikla na základě realizace terénních výzkumů podpořených Vzdělávací nadací Jana Husa. Za udělení této podpory srdečně děkuji.

se v rámci přes-hraničních aktivit upínaly do kolonií v zámoří, významnou součástí státní politiky prvorepublikového Československa představovala řešení situace postupujícího „odnárodnování“ krajanů. V rámci tzv. *krajské otázky* a jejího řešení byly proto v ČSR nastoleny otázky, které se týkaly geografického prostoru za hranicemi. Šlo o projevení zájmu o sféru vlivu v zahraničí prostřednictvím krajských kolonií, které byly traktovány jako externí součást českého národa nebo jedna z „větví“ národa (Auerhan 1930a).

### Zahraníční Češi jako externí součást českého národa

Vztah a vazby ke krajským koloniím na Balkáně<sup>2</sup> byly určeny vystěhovaleckou politikou uplatňovanou po první světové válce, již do praxe uváděli zástupci několika k tomu určených institucí, které etnický nacionalismus prosazovaly z výsostné pozice zaujímané v rámci mocenské asymetrie, kdy instituce zaštiťující vzdělávání zastávaly pozici vyšší kultury. Úloha lidovýchovných pracovníků a národních agitátorů byla principiálně obdobná „národnímu obrození“ 19. století. Národní agitace 19. století prosazující zájem o lid a jeho kulturu jako ústřední program dobové inteligence byla intelektuálním dědictvím romantismu. Podobně se o lidovou kulturu zajímal také projekt osvícenců, ovšem v jejich intencích měla jen trpně recipovat mravní a rozumové poučování osvětové práce státních institucí, reprezentantů vysoké národní kultury, pokoušející se o sociokulturní *disciplinaci* a tím i unifikaci lokálních kulturních domén vycházejících z místních zdrojů. Paralely s těmito tendencemi jsou zřetelně viditelné i ve snahách Československa ovlivňovat dění přes hranice státu v oblastech s českým zastoupením, jež byly – podobně jako kolonie koloniálních mocností – pojímány jako prostor, do něhož měl národní stát legitimní právo zasahovat. Doboví agitátoři, kteří se ve svém sebechápání považovali za nositele „světla pokroku“, se pokoušeli národní ideologii šířit ve „svých“ koloniích a právě ty na Balkáně tvořily velmi častý cíl jejich návštěv. Strategie a pozadí těchto aktivit, stejně jako jejich programové textuální reprezentace/formace (Auerhan 1920, 1930 a,b; Folprecht 1940,1947) společně se vznikem dlouhé řady různých textů (od krátkých noticek a reportáží přes články, pokoušející se o *laickou etnografii*, až po útvary monografického charakteru, z nichž některé se pokoušely postihnout „duši“ příslušníků národa žijících za jeho hranicemi), se zde pokusíme podrobit bližšímu náhledu.

Uplatníme-li širší náhledovou perspektivu na balkánské krajské společen-

<sup>2</sup> Termín *kolonie* užíváme, abychom zdůraznili podobnost dobového chápání teritoriálního prostoru v zahraničí s českým zastoupením s pojímáním kolonií ze strany koloniálních mocností v 19. a 20. století. Některé aspekty vztahu k nim zde představíme jako aktivitu, kterou prostřednictvím zde zformulovaných tezí označujeme jako *kolonialismus po česku*.

ství, nemůžeme si nevěšmout – a vědecká produkce tak již činí (Lozoviuk 1998, Hirt – Jakoubek 2005, Pavlásek 2011a, b), že ve sledovaném období existovalo množství národnostně indiferentních krajských komunit, což bylo dáno skutečností odchodu z českých zemí ještě před „národním obrozením“. Národní ideu tak v prostoru obydleném českým venkovským obyvatelstvem na Balkáně, kterému v díkci exponentů konceptu krajanství bylo přikládáno rovnítko s konzervatismem, zaostalostí a zpátečnictvím, bylo nutno teprve rozšířit. Motivy, důvody a východiska hodnocení krajské venkovské kultury jako nižší vycházely z premisy nerovného/asymetrického vztahu symbolické moci, distribuované nerovně mezi dvěma entitami tohoto interakčního klání. Ten byl tvořen exponenty nacionálního diskurzu, jejichž projevem v rámci politiky menšin byla krajská péče, resp. *politika krajanství* motivovaná snahou zachránit české kolonie před asimilací v jino-národním/náboženském prostředí pomocí strategií osvětové péče. Na druhé straně pomyslné mince sociálního vztahu pak stáli příjemci těchto snah – tedy ti, o které mělo být pečováno a měli tyto aktivity z pozice slabšího hráče bez výhrad akceptovat jako pomoc zahraničním *našincům*.<sup>3</sup>

### Politika krajanství

Hovoříme-li zde o politice krajanství, máme tím na mysli konglomerát konkrétních aktivit a strategií, jak s krajanem navázat kontakt prostřednictvím některých institucí k tomu určených (viz dále), nebo která v krajských lokalitách rozvíjet kulturní a „pokrokový“ život v duchu snahy překonat v intencích evolucionismu chápanou před-nacionální fázi *Šípkové Růženky*, tedy období předcházející „národnímu obrození“ probuzením dosud spících (Macura 1995, 1998; Třeštík 2008). Jednotlivé strategie se přitom doplňovaly či probíhaly paralelně v součinnosti i několika státních i nestátních orgánů a institucí.

Problematika Čechů v zahraničí spadala od vzniku Československé republiky pod meziválečné Ministerstvo zahraničí a národní osvěty, přičemž právě krajanství v této tematické kapitole rozhodně hrálo důležitou roli. V době mezi světovými válkami patřil koncept aktivit směrem ke krajanům k nedílné součásti dobové politiky, nehledě na význam problematiky menšin, která se do popředí vnitrostátních i mezinárodních politických debat dostala jako dědictví první světové války, a nemluvě o pozici, jakou studium zahraničních Čechů zastávalo na poli československé etnografické produkce v pozdějších letech. Teritorium Balkánu rozhodně nebylo výjimkou, ba naopak. Zdejší početné kolonie se staly předmětem zájmu jak

<sup>3</sup> Termín *našinci* chápou ve významu skupinového označení všech krajanů, jež sami osvětoví pracovníci vystěhovalecké politiky hojně užívali, a (i) proto dobře vystihuje vztah ČSR k jeho „externímu“ obyvatelstvu – *našim*.

národních agitátorů, tak etnografů. V duchu tematické linky této monografie proto propojíme nacionalisticky zabarvený koncept krajanství s teritoriem Balkánu, resp. s těmi, kteří v průběhu 19. století směrem do jihovýchodní Evropy z českých zemí odcházeli „za půdou“ (Míčan 1931) či „pro víru“. Zajímat nás bude zvláště optika, s jakou zde byli krajané hodnoceni, a proto se také pokusíme rozkrýt příčiny toho, proč na ně bylo takto pohlíženo.

### Cíle, východiska a perspektivy studie

Cílem následujících pasáží bude analyzovat diskurz krajaňské péče, který chápu jako způsob legitimizace *kulturního překlada* elitní pokrokové kultury, která měla nahradit stávající kulturu krajanů, určenou jinými formami identifikace než pouze národní, a to prostřednictvím lidovýchovných strategií, mezi něž patřila výuka jazyka, historie a vlastivědy. Zajímat nás přitom nebudou toliko důsledky tohoto jednání v sociálním jednání, jak jsme tak učinili jinde (Pavlásek 2011a), ale zejména konstituční texty tohoto diskurzu – produkce samotných lidovýchovných pracovníků, již chápu, podobně jako někteří kritikové postupů etnografie, jako jeden z možných objektů studia (Marcus – Cushman 1982). (Re)prezentace strategií politiky krajanství je vyjádřena v písemně fixovaných projevech, jejichž autoři ze své pozice přináležitost k tomuto diskurzu svými texty potvrzují, a zároveň tím tuto optiku posilují. Některé „kusy“ tady představíme jako ideálně-typické příklady, jež nám poslouží jako ukázka dobového myšlenkového světa reprezentantů pokrokovosti, kteří jeho obsah prosazovali v českých koloniích na Balkáně.

Následující řádky jsou tudíž pokusem o analýzu aspektu vztahu mezi dvěma symbolickými hráči na poli snahy uplatnit ideologii národního státu za jeho hranicemi v „koloniích“ českého osídlení. První reprezentuje ty, kteří se z různých důvodů pokoušejí učinit z těch *druhých* obraz vlastního sebechápání. *Druzí* jsou pak těmi, kteří se s jejich snahami dostávali do styku. Nám půjde o to, rozklíčovat povahu tohoto vztahu. Tendence aktivního uplatňování vystěhovecké politiky (Žilka 1931) nahlížím jako *ideologickou kolonizaci*,<sup>4</sup> jež lze z perspektivy tematizace objevující se v sociálně vědních disciplínách v posledních dekáдах pojímat také jako praktikum politiky identity (Barša 2005). Ji chápu jako aktivní snahu aplikovat etnický či menšinový model skupiny v praxi prostřednictvím různých disciplinárních strategií moci (Foucault 2000, 2003). Nově vzniknuvší národní stát spolu s ústřední ideou, kterou reprezentoval (právo na národní sebeurčení), legitimizoval snahy o aktivní vystěhoveckou politiku. Proto ji pokládám za projev politiky

<sup>4</sup> Ideologii postuluji jako souhrnný systém přesvědčení a kategorií (termínů, pojmů), které odrážejí jistý světový názor a slouží k jeho prosazování (Jandourek 2001: 105).

identity, uplatňovaný představou existence dvou *zatím* nesouměřitelných (protože pojímaných jako nerovných) kulturních entit, jejichž vztah bylo třeba z pohledu zástupců vystěhovalci se zabývajících institucí *narovnat*. Tím ovšem byla mocenská asymetrie spíše zdůrazněna.

Dle našeho nazírání je entita národního státu s krajany operacionalizována dvojí objektivní existencí kultury (kultura lokální/nízká vs. vysoká/národní), kdy druhá jmenovaná je pokládána za nejvyšší možný stupeň kulturní vyspělosti, zaručující vzývanou ideovou „modernizaci“ ve smyslu lineární pokrokovosti. Na jejím dosavadním vrcholu měla stát idea národa a nacionalismu. Úsilím pramenícím z těchto základů vzešel národní stát, pomyslná meta těchto představ. V ideovém řádu určeném podobně jako v osvícenství vírou v pokrok(ovost) bylo nutné překonat kulturní rámce určené lokálním kontextem (místní historií, vzpomínkovými akty, genezí sociálních organizací, příbuzenstvím, osobními vazbami, rodinnými příběhy), jež fungovaly jako „přímlovčí“ kulturní soběstačnosti a Durkheimovy podoby mechanické solidarity utvářející kohezní pouta krajaňských skupin. To samozřejmě neznamená, že by obyvatelé obce nebyli v kontaktu s okolím či že by se nezapojovali do sociálních a kulturních směn směřujících i vně obce. *Lokálnost* pro národní ideu sehrávala roli překážky, kterou bylo pro její jedinečnost nutno přemostit sjednocující myšlenkou zdůrazňovaného společného národního původu. To pak sehrálo důležitou roli například při realizaci reemigrace po druhé světové válce z Chorvatska, Rumunska, Bulharska a Volyně. Snahy o přesažení lokální kultury jednotící ideou nacionalismu, jež zdůrazňoval nutnost rozvíjení vzájemných vazeb mezi národním státem a vystěhovalci, pokládáme za projevy související s fenoménem nacionalismu na dálku (Anderson 1993, Skrbíš 1999), resp. je postulujeme jako přes-hraniční nacionalismus a tzv. souvěrectví, což je perspektiva v prostředí česko-slovenské etnologie migračních či etnických studiích dosud neužitá.

### Koncept krajanství jako forma přes-hraničního nacionalismu

Přes-hraniční snahy směřující z národního státu k zahraniční emigraci se pokusím konceptualizovat jako jednu z možných forem tzv. *nacionalismu na dálku*. *Nacionalismus na dálku* je termín, který odkazuje k vzájemnému přes-hraničnímu působení národního státu směrem k politizaci diasporických identit i legitimizaci politiky domoviny (Skrbíš 2000, Pryke 2003, Wong 2010). Lze jej chápat jako důsledek hlubokých současných proměn na poli migračních procesů. *Nacionalismus na dálku* je stále nacionalismem, ale také jeho obdobou přizpůsobující se globálnímu politickému systému tím, že překonává hranice mezi jednotlivými státy či kontinenty. Ty jsou stále více propojeny a na sobě závislé. Konceptualizují jej jako ideálně typický fenomén a nechápu jej jako opoziční kategorii něčeho, co bychom označili jako

„short-distance“ nationalism/nacionalismus „klasického stříhu“, který probíhá uvnitř teritoria národního státu (Skrbiš 1999: 6). Koncept *nacionalismu na dálku* je pak spojen s další ústřední kategorií, kterou je diaspora.

Podle mého názoru je možné velmi podobně pohlížet i na zde analyzované pokusy šířit národně-náboženskou ideologii prostřednictvím vysílání učitelů či farářů, kteří národní „vysokou kulturu“ – chápanou z pohledu nositelů národní ideologie jako „pokrokovou“ – reprezentovali.<sup>5</sup> Jsme si vědomi, že hovoříme o období i o procesu, který s fenoménem nacionalismu na dálku nemusí na první pohled souviset. Pokusím se zde ale ukázat, že tuto novou formu současného globálního nacionalismu lze sledovat i v jiných podobách, a dokonce nejen v globálním vývoji světa posledních desetiletí, protože některé paralely nalezneme již v trans-teritoriálních procesech doby meziválečné.<sup>6</sup>

*Přeshraniční nacionalismus* chápu v této příkladové studii jako užitečný nástroj analýzy a vhodnější analytický termín, než je tomu v případě kategorie *nacionalismu na dálku*. Podle Zlatka Skrbiše (2003: 13) je forma nacionalismu na dálku založena na principu posilování etno-nacionálního sentimentu uvnitř národního státu prostřednictvím vazeb na diasporní uspořádání. Domnívám se, že termín *přeshraniční nacionalismus* nebo *šíření souvěrectví na dálku* lépe vyjadřují proces směřování národně-náboženské ideologie směrem z národního státu (Československa) k Čechům v zahraničí. Příjemcem aktivit jsou tak primárně zahraniční Češi, ne příslušníci českého národního státu. Užité perspektiva umožňuje užívat tuto kategorii na příkladu jednotlivých menšinových lokálních komunit či enkláv, takže se striktně nemusí jednat o diasporu disponující společným povědomím a vzájemnou solidaritou.

### Nacionální základy náboženské ideologie a přes-hraniční souvěrectví

Cílem této části je ukázat, že náboženské instituce dílem též reprezentovaly ideu nacionální či etnicko-jazykovou. Nacionální ideologie tak byla schopna částečně ovládnout i sféru (některých) náboženských skupin. Musíme se však poohlédnout o něco zpět, do dějů minulých.

19. století lemovaly náboženské třenice mezi římskými katolíky, menšinovými církvemi augsburské a helvétské víry (dále AV a HV) a těmi, kteří obě

5 Konceptuální opozici vysoká – nízká, stejně jako pokroková – zaostalá neuvádíme jako analytickou kategorii, ale jako produkt perspektivy hodnocení představitelů krajanské péče odkazující k primordialismu, evolucionismu a k reifikaci podoby dvou kulturních stupňů (oblast politiky a „každodennosti“), což je v opozici vůči naší perspektivě opírající se o premisu situačnosti a procesualnosti identifikačních strategií.

6 Legitimitu aplikace této analytické perspektivy odvozují z teze, že o českých evangelických komunitách v jihovýchodní Evropě lze hovořit jako o diaspoře, jež byla spojena s nositeli protestantské identity pouty společně sdíleného „velkého vyprávění“ ve znamení exulantského souvěrectví.

tolerované konfese odmítali. Vzájemné vymezování se prostřednictvím konfesio-nálních rozdílů, jež hrály nejdůležitější roli na poli kulturní diferenciacie obyvatel českých zemí, znamenalo upozadování jiných možných klasifikačních rozlišovacích znaků. Jazykové či nacionální rozpory údobí pozdějšího tudíž nebyly uplatňovaným rozlišovacím kulturním vzorem. Do popředí se dostávaly až s působností a šířením nacionálních hnutí, která princip národní emancipace založený na etnicko-jazykovém základě prosazovaly (Kořalka 1994). Kromě českého hnutí se na přelomu 19. a 20. století zejména v německojazyčném prostředí českých zemí rozšířilo hnutí Los-von-Rom, které začalo ztotožňovat objevené německé národní vědomí s luterstvím. I přesto, že se v roce 1918 obě církve AV a HV spojily, a tak je zajisté možné hovořit o šíření ekumenismu, neměli bychom opomenout, že stále více se paralelně prosazuje také nacionalizace společnosti, což nebylo bez dopadu na církevní organizaci českých protestantských církví. Údajná jednota obou církví, deklarovaná vznikem konfesijní unie ve formě Českobratrské církve evangelické (ČCE) po první světové válce, byla narušena průnikem narodovectví a ideologie, kterou reprezentovalo zdůrazňováním najmě etnicko-jazykového základu skupin věřících. Ekumenismus tak sice přivedl tolerované církve do lůna sloučení dvou protestantských tradic, ale netýkalo se to německých (jazykově) a slezských protestantů. Ač se vznik ČCE obvykle interpretuje jako vítězství ekumenismu nad konfesio-nální konstrukcí náboženských hranic, tyto pasáže textu připomínají, že šlo také o vyústění postupující nacionalizace společnosti. Je sice pravda, že konstituce ČCE znamenala spojení českých církví AV a HV, ale pod svá institucionální křídla již nezahrnula německé a slezské evangelíky.<sup>7</sup> Ohlédneme-li od českého kontextu, ve stejné době dochází k etnicko-jazykové diferenciaci církve AV a HV ještě ve zřetelnějším tónu také na území bývalé Jugoslávie (Bjelalac 2002, Branković 2006).

ČCE se považovala za nástupce české reformační tradice, stejně jako věřící, ovšem k součástí náboženské identifikace vlivem modernizačních trendů sekularizace a nacionalismu patřilo též etnické vědomí odvolávající se na výklad české historie nacionální optikou. Postupující nacionalizace společnosti se vznikem národního státu pokračovala. Samotná ČCE se o národní ideu státu při svém vzniku taktéž opírala (Filipi 2008: 7–17). ČCE tak reprezentovala ideový proud spojeného nábožensko-nacionálního ideového světa, který byl zrcadlem celospolečenské nacionalizace, a vnitřní ideový rámec církve tak absorboval společenské tendence vzešlé z geopolitické situace nastalé po konci první světové války ve střední Evropě. Nositelé těchto idejí byli náboženští myslitelé a faráři, kteří s tímto pojetím seznamovali své souvěrecké sborové komunity v zahraničí.

7 Vedle stávající ČCE vznikla v roce 1922 *Deutsche Evangelische Kirche in der Tschechoslowakischen Republik* zaniká po druhé světové válce po odsunu Němců z Československa a o rok později *Augsburská církev evangelická ve východním Slezsku v Československu*.



Alianci nacionalismu a náboženství, stejně jako asymetrický vztah mezi „pravými“<sup>8</sup> Čechy a těmi zahraničními, jenž měl být určen povahou samotných příslušníků takto definovaných skupin, ilustruje poznámka V. Míčana k vydání vlastní knihy:

Čtenář se zajisté zarazí nad těžkými rozpory [...] mezi lidem a duchovními na Heleně. To bolí a velice. Avšak uváží-li se, že tu šlo m.j. o *podstatné rozdíly v povahách lidí dvou naprosto odlišných národních kmenů, lze si mnohou věc snáze vysvětliti.*“ (Míčan 1931: 127, kurzíva moje)

Zde můžeme náš exkurz zakončit prvotní premisou, a sice: aktéři politiky krajanství hodnotili krajany jako *odlišný národní kmen*. Jejich úkolem jej pak bylo kulturně povznést na úroveň, která by odpovídala projekci vlastního sebeobrazu.

### Instituce koordinující nacionalizační snahy na dálku

Mezistátní dohody o takové formě aktivního působení u zahraniční emigrace vyžadovaly součinnost státních a církevních orgánů, kompetentních rozhodovat o umístění učitelů/farářů v příslušných náboženských komunitách. Nejvýznamnějším reprezentantem státní správy byl Jan Auerhan, ředitel statistického ústavu, redaktor časopisu *Naše zahraničí* a místopředseda Národní rady ČSR. Vznik Československého ústavu zahraničního (ČÚZ) měl řešit koordinaci vystěhovalectví a nových emigrací, stávající stav menšin, a zejména využívání vystěhovalectví v procesu hospodářského pronikání za hranice ČSR. Prvním úkolem měla být osvětová činnost spojená se sběrem informací a materiálů pro studium zahraničních menšin, druhým organizace poradenství pro vystěhovalce a zprostředkovatelen práce v zahraničí a třetím propagace vývozu zboží prostřednictvím krajanů, čili využití vystěhovalectví pro pronikání hospodářství směrem do zahraničí (Brouček 1989: 16). Dalším krokem pro šíření národního vědomí pak byla iniciace vzniku spolků, z nichž již měly vycházet další aktivity.

Vznik ČÚZ souvisel s desátým výročím vzniku ČSR, což jej v symbolické rovině s její existencí svázalo se státní ideologií. Tento orgán ovšem nebyl zdaleka jediným, kdo sledoval osudy krajanů. Misijní jednoty ČCE vysílala již počátkem 20. století české kazatele do různých koutů Evropy, mezi další patřil např. Československý červený kříž společně s Křesťanským sdružením mladých žen a vystěhovalckým oddělením Ministerstva sociální péče pro vystěhovalce, Spolek svatého Rafaela, Apoštolát sv. Cyrila a Metoda v Olomouci či Spolek sv. Vojtěcha v Trnavě, Masarykův lidovýchovný ústav sjednocující lidovýchovnou činnost

8 Pojem „pravý Čech“ byl užíván krajany v minulosti (srov. Hříbek 1914 – nestránkováno) i v současnosti jako zdůraznění zakoušené jinakosti vůči těm, kteří žijí ve vlasti jejich předků.

po celé zemi (Rambousek – Trnka 1926: 15), známé jsou rovněž aktivity Národní rady Československé nebo spolku „Komenský“ pro podporu československých škol v zahraničí, a samozřejmě existovaly také katolické instituce, jež již v polovině 19. století zajišťovaly katolickým komunitám různé formy pomoci.<sup>9</sup>

### Utváření politiky krajanství aneb proč takový zájem o českou menšinu na Balkáně?

Začněme rovnou odpovědí: protože obyvatelstvo českého původu bylo v intencích etnického nacionalismu živeného primordialismem a evolucionismem chápáno jako odvěká „externí“ součást národa, jež se po roce 1918 dočkala plného uznání v podobě vzniku vlastního státního území. Legitimita morální povinnosti státu projevovat vícestranný zájem o krajany vycházela ze tří premis, jež nám poslouží jako náskok skutečnosti, že přeshraniční nacionalismus byl jedním z projevů symbolické funkce národního státu, který měl podpořit společenství navenek, a tím zpětně potvrzovat vlastní postavení uvnitř národně definované Evropy. Dělo se tak ve smyslu hesla „i my máme v zahraničí uvědomělé příslušníky národní rodiny“. Za legitimizující „projekt“ politiky krajanství, lze považovat následující argumenty:

- 1) V zahraničí žilo přes 20 procent Čechů a Slováků, prizmatem čechoslováckému „Čechoslováků“.
- 2) Československá politická reprezentace si byla vědoma významu podpory politických sil zahraniční emigrace během první světové války a toho, že výrazně přispěla k tomu, že v roce 1918 vzniklo Československo (Bielik 1989, Polišenský 1989, Šípek 1989). Tento fakt, ač neplatil pro všechny krajanové oblasti, se stal základem pocitovaného morálního závazku, že by se nyní stát měl postarat o svou diasporu. Jeho politická reprezentace se pak stala „mluvčími tužeb krajanů, kteří sami mluvit nemohli“ (Auerhan 1920).
- 3) Aktivní politika ve vztahu k české diaspoře měla státu přinést prospěch kulturní i národohospodářský. Styky proto měly být organizované – jen tak bude zajištěn odběr výrobků a budou moci „klestiti nové cesty v cizině“. Legitimita poválečného Československa byla ohrožována revizionistickými požadavky dalších národních států, tudíž diaspora v zahraničí hrála důležitou (nejen) symbolickou roli pro samotný domovský stát: krom dokladu početnosti a národní uvědomělosti zahraniční „větve“ národa, který mohl být užíván jako argument pro národnostní politické polemiky zejména vůči (sudetským) Němcům, šlo o externí odbytiště hospodářských výrobků a opěrný bod využívaný k vývozu československého kapitálu (Nečas 1993, Jenčík 1924).

9 Například z vůbec první publikované novinové zprávy o krajanech v dnešním Rumunsku se dozvídáme, že faráři Unzeitigovi v Gerníku na dálku vypomáhá česká katolická jednota (1855). Formy souvěreckého přeshraničního působení tak nalezneme ještě ve vzdálenější minulosti.

Zmíněné body tvořily ideovou páteř programu záchrany krajanských komunit před asimilací a podloží snah o aktivní vystěhovaleckou politiku. Diskurz šíření národní kultury z národního státu směrem vně ke konkrétním česko-jazyčným koloniím vycházel z představy sdíleného národního původu, tvořící základ „pokrokové“ kultury, chápané jako nutně společné i s těmi, kteří již teritorium národního státu v minulosti vystěhováním opustili. Po roce 1918 měl nastat příhodný okamžik revanšovat se za aktivní participaci na tvorbě národního občanského státu.

### **Lidovýchova jako recept (a odpověď) na otázku, jak ovládnouti a podmaniti srdce lidská?**

Prvotním úkolem jakýchkoliv aktivit bylo nejprve zmapovat *stav* krajanů.<sup>10</sup> Stavem byla myšlena úroveň národního povědomí. Takto například Auerhan ve svém nejobsáhlejších programovém počínu (Auerhan 1930a), který se pokouší být jakýmsi vzorovým textem budoucího výzkumu českých kolonií, sleduje stav „československé větve“ v Jugoslávii. Stavem má na mysli nový „národní typ“, který měli krajané reprezentovat poté, co se jejich (často pouze domnělé) národní vědomí přizpůsobuje svému okolí (Auerhan 1930a: 5). Tam, kde bylo národní povědomí hodnoceno jako „nízké“, automaticky se hovořilo i o nízké kultuře, kterou je potřeba pozvednout do vyšší formy tím, že bude jejím nositelům v rámci různých komemorativních aktivit (přednášky, výuka) připomínán jejich odvěký etnický původ. Výchozí předpoklad širitelů národního povědomí, že lze vytvořit etnický a kulturně homogenní společenství Čechů s „větví“ (Auerhan 1930a, 1936) zahraničních Čechů, však byl založen na nesprávné premise, jež traktovala lokální společenství potomků vystěhovačů z českých zemí za skupiny nutně sdílející lojalitu s národní ideologií Československa. *Politika krajanství* jakožto výsledek spolupůsobení politiky národní, hospodářské a kulturní představovala pokus o „využití vystěhovalectví v zájmu vlastního národa“ (Žilka 1931: 145). V případě aktivit zaměřených na náboženské komunity pak šlo udržet souvěrecká pouta – symbolické „dědictví otců“. Proto mezi krajany vlastenecky působili i kněží (Srov. Šípek 1989: 143).

Tam, kde národní uvědomění neodpovídalo představám osvěty, nezřídkada došlo i na příkrou kritiku poměrů. Stav krajanů v Banátu byl v tomto hodnotícím duchu chápán jako „smutný“ protože byli „národnostně vlažní“ (Karas 1937: 50), nejčastější je pak jejich stav hodnocen jako „neuspokojivý“ (Horváth 1931: 21–23), z čehož vycházela akcentovaná legitimita vzniku organizací podporujících opomíjený důraz na zachování „češství“. Statistickou metodou zjištěný doklad

<sup>10</sup> Byly připisovány charakteristiky jako spící, neprobuzení, neuvědomělí, konzervativní, nové myšlenky nepřijímající. Právě tento stav bylo z jejich pohledu potřeba změnit.

odnárodňování Čechů pro území dnešního Chorvatska a Slováků v Rumunsku a Maďarsku prezentoval Jan Auerhan (1936: 137) pro léta 1880–1921 a hovořil o „národní tragédii“. Myšlenkový otec *politiky krajanství* Jan Auerhan budoucnost zahraniční emigrace dělil do čtyř větví československých podle perspektivy dalšího vývoje. Větev v Jugoslávii a Rumunsku se měla zachovat, pokud krajané i nadále naleznou obživu v původních osadách (Auerhan 1936: 138).<sup>11</sup> Základem aktivní realizace vystěhovalecké politiky pak mělo být vysílání osvětových pracovníků zajišťujících tzv. lidovýchovu (Trnka 1936, 1970), která byla chápána jako mimoškolní výuka věnovaná ponejvíce nejmladší generaci. Učitel, ale i řečníci, prezentátoři a faráři měli konat přednášky vlastivědné v duchu národní výchovy a to vše směřovat k mládeži (Calábek 1932: 254–257).

### **Úloha a význam časopisu *Naše zahraniční*: o textuální fixaci konceptu krajanství**

Problémem, který s šířením nacionální ideologie souvisel, byla vzdálenost jednotlivých enkláv, ještě větším však kulturní rozdílnost. Tu bylo nutné v jednotlivých konkrétních lokalitách s českým osídlením překonat osvětou, ale existovaly i další nástroje. Významné místo mezi nimi zaujímal časopis *Naše zahraniční*, zajišťující styk obou entit na svých stránkách prostřednictvím zpráv a článků zabývajících se krajanskou otázkou. Zajímavou je pro nás četba úvodu prvního čísla sepsaného Auerhanem, kde hovoří o ideových (řekněme také koncepčních) základech nového periodika. Měl se stát „věrným pojítkem krajanů s vlastní naší“ (Auerhan 1920: 2–3), neboť povinností státu bylo starat se o ostrůvky národní. Jeho funkcí bylo „buditi zájem pro zahraniční menšiny“ a seznamovat jednotlivé komunity navzájem. Časopis vznikl také proto, aby vystěhovačci zůstali Čechoslováky, aby tak národu „dělali čest“ (Auerhan 1920: 4), což lze interpretovat jako jednu z mnoha možných ukázek, jak osvětoví pracovníci chápali vystěhovačce.

Vzorem těchto aktivit byli pro artikulaci „češství“ nezbytní národní sousedi, vůči nimž bylo možné jinakost zdůrazňovat – Němci žijící v ČSR. Jan Auerhan navrhoval následující: „Musíme se učit od Němců, kteří svými organizacemi o ně [zahraniční Němce] taktéž pečovali.“ (Auerhan 1920: 4) Problémem je skutečnost, že krajanská politika vycházela z předpokladu, že česká diaspora je složena z podobně nacionálně „uvědomělých“ komunit jako v případě krajanů v USA. Tato perspektiva pak byla uplatněna i na krajanské komunity v Rumunsku, Bulharsku, bývalé Jugoslávii nebo Moldávii.

<sup>11</sup> To ostatně platí i dnes, podíváme-li se např. na snahy organizace Člověk v tísni „zachránit“ českou menšinu v Rumunsku podporou zaměstnanosti.

Jeden z prvních autorů zpráv, sledujících osud „zapadlých vlastenců“, jim na základě dvou návštěv v letech 1907 a 1914 připisuje charakteristiky jako píle, vytrvalost, přičinlivost, kulturní výše (Auerhan 1919: 39), bez nichž by nebyli s to vyrovnat se s nástrahami, které před nimi v novém prostředí vyvstávaly. Zvenčí připisovaný *povahopis* pak tvořil argumentační základnu, ze které vycházel program politiky krajanství. Do hry se krom argumentace odkazující k aspektu vzdělávací politiky dostával i moment populacionismu<sup>12</sup> resp. populační otázky, jak jej známe z 18. století (Boháč 1930: 3–5).

### Školní výuka jako nástroj politiky krajanství

Snahy o překonání lokálních soběstačných kulturních zdrojů šly v ruku v ruce s pokusem podpořit ty krajské komunity, kde docházelo k opouštění užívání českého jazyka. Otázka jazyková tvořila základ otázky národní – připomínána byla zejména Komenského zásada výuky mateřského jazyka, která pro osvětovou aktivitu měla být ústřední argumentační linií pro zavedení minimálně doplňovací školní výuky v českém jazyce (Auerhan 1928: 60–62).

Význam jazyka pro uchování identity vážící se k domovině je neoddiskutovatelný. Jednou z přehlížených rovin v dané oblasti, na kterou v této pasáži chceme upozornit, je skutečnost, že jeho funkci užívání nutně nemusíme chápat v rovině národní – často přehlíženy jsou jeho konotace regionální, jak ukazují mnohá dochovaná specifika (Auerhan 1930a: 100–107, Utěšený 1962), jež odkazují k významu regionální identifikace.<sup>13</sup> Vliv regionu pro každodenní sebezírání jednotlivých enkláv byl patrný ještě v době, kdy byly navštěvovány učiteli. Podle některých byla „psychologie regionální u našich venkovanů [...] vyvinuta posud velmi silně“ (Folprecht 1947: 29), přičemž u některých měla být „stupňována měrou až nezdravou“. Co tím Folprecht myslel, se již nedozvíme. Stěží potlačovaná kritika takové kulturní podoby je však zřejmá. Další přehlíženou oblastí byl rozšířený jazykový bilingvismus, který byl osvětovými pracovníky vnímán jako překážka jejich snah. Národní agitátoři jazyk ovšem nazírali pouze jako faktor určující stav národního vědomí opomíjejíce přitom jeho *jiné* funkce, samotnými aktéry (i dnes) začasto zdůrazňované.

Podobně je možné významu jazyka porozumět v rovině vyjádření religiozní praxe. Z pohledu osvětových pracovníků však i zpěv náboženských písní či modlitby

byly chápány jako projev užívání „československého“ jazyka, jenž vyjadřoval ideu nacionálního projektu známého pod názvem čechoslovakismus (Auerhan 1930a: 116). Přitom zpěvy náboženských písní, čtení modlitebních knížek při příležitostných setkáváních, jako byly například poutě do rumunské Cioclavly Montany (česky Čiklavy) byly bytostně vyjádřením religiozní praxe. Jazyk, stejně jako některé osobnosti (Jan Hus, Jan Žižka, sv. Václav, ale i další), původně nereprezentovaly nacionální ideologii, ale byly konceptem osvětových pracovníků do tohoto rámce postupně včleněny ve snaze navázat na strategie nacionalizace společnosti v 19. století, které se – jak vidno – osvědčily.

Jak jsme naznačili výše, jedním z rámců, ze kterých byl jazyk vyňat, bylo univerzum náboženského světa. Ač religiozitu s jejími regulativními a konstitutivními pravidly disciplinace jednání nevnímáme jako „přirozený“ stav, neboť stejně jako ideologie nacionální je výsledkem působení sociokulturních institucí, považujeme za důležité zmínit aspekt přehlížení tohoto univerza. Docházelo k tomu zdůrazňováním univerza jiného, podporující národní povědomí, resp. etnickou podobu *češství*. V případě některých osobností, vyzdihovaných na český národní panteon historie, pak došlo k jejich nacionální prefabrikaci. Toto významové přeznačení, které bylo reprezentováno přehlížením aktérských postojů na úkor hodnocení užívající ideologické atributy nacionalismu, je odrazem hladiny dobové podoby národnostní politiky a jejím prostřednictvím uplatňovaného ideového podhoubí národního státu.

Dlouhodobé terénní výzkumy přímo v lokalitách ukazují, že uchování mateřského jazyka po předcích bylo velmi významné i pro samotné krajany a jeho postupné opouštění ze strany mladších generací jim rozhodně nebylo lhostejné. Momentem, který zde vystupuje do popředí, jsou aktéry zakoušené závazky k předchozím generacím: „víru našich starých držívají jsme a opatrovali“<sup>14</sup>. Požadavek kontinuity a závazek k ní byl ústřední motivací vzniku různých podob laické (jazykové) výchovy, již lze obecně spojit s fungováním místních náboženských sociálních organizací (jak u katolíků, tak evangelíků). Příkladně to ilustruje Anna Pilátová, jedna z informátorek z vojvodinské krajské komunity v obci Veliko Središte:

„Bibli jsme měli, aj zpívaly se písně z kancionála, nebo Zahradku [Rajskou] jsme čítali, tak jsme nezapomněli mluvit. Ti mladí už nebyli baš tolik pro sbor, a jejich děti, na ty už srbsky musíš mluvit.“<sup>15</sup>

12 Jde o princip odvozování blaha země od toho, co vyprodukuje příslušná (národní) skupina. Česko-slovenští krajané byli v případě osvětových pracovníků chápáni jako externí součást národní skupiny Čechů a Slováků (či Čechoslováků), v případě etnografů v době socialismu jako součást jádra etnosu Čechů (Šatava 1989), která se na produkci měla podílet, případně zajišťovat její vývoz.

13 „My tu nemluvíme česky, ale moravsky.“ Běta Matláková, Clopodia, Rumunsko 2012.

14 Zdenka Pagáčová, Bjeliševac, Požega, Chorvatsko.

15 Veliké Središte, 13. 11. 2007, Srbsko.

## Přehlížení přenesené kultury

Prvními učiteli byli stejně jako v lokálních náboženských komunitách toleranční doby laikové z řad zemědělců, vyučující často až po nutných pracích na svých polnostech, v domácnostech nebo místech k tomu určených. Platilo to u reformovaných ve Središti, ale též v Clopodii u katolíků, obou konfesí na Svaté Heleně a nejinak tomu bylo i u dalších osad v Rumunsku a na Ukrajině. Princip a strategie chodu náboženských sociálních organizací zúčastněným aktérům zajišťoval finanční zisk, čímž byla zajištěna stabilita dané sociální vzdělávací praxe lokálních komunit. Pro podobnost či návaznost strategií, s jakými sociální organizace krajských komunit fungovaly, je možné hovořit o tzv. *přenesené kultuře*, kdy jako praktik sociokulturních systémů krajanů v rámci usnadnění adaptace v novém prostředí bylo využíváno nástrojů kulturní praxe generačních předků, žijících v zemi původu (organizace sborů, sňatkové, výchovné a vzdělávací strategie, způsob obživy). O jazyk se tak pečovalo mnohem dříve, než vznikaly školy pod patronací exponentů krajské péče. Proces a strategie výuky jazyka souvisel již s původní praxí krajských kolonií. Ač tedy v době meziválečné při nich vzniká přičiněním institucionální podpory z ČSR řada českých doplňovacích škol, důležitost výuky v mateřském jazyce si krajané uvědomovali v jiných významových kategoriích.

Shrneme-li výše řečené, tvrdíme, že nacionální doktrína si „taktikou“ *překlada* kontextu stavu krajského společenství do národní kategorizace uzurpovala tyto religiozní projevy a strategie jednání každodenní praxe. Tím obraz dobové reality vyložila v kategoriích konstituujících *jiný* (nacionální) diskurz. Opět tak narážíme na ústřední předpoklad šíření nacionalismu na dálku a sice tezi o apriorní existenci totožného typu národní kolektivní identifikace. Přitom víme, že existovaly skupiny osob, které otázka národní nechávala zcela chladnými, ba národem opovrhovaly.<sup>16</sup>

## Náboženství jako štít národnosti jejich

Tím se dostáváme k otázce, jak bylo ve vztahu k nacionalismu hodnoceno náboženství. Dikci krajské politiky lze ilustrovat heslem „kde je škola, začíná nový svěží život kulturní i národohospodářský“ (Auerhan 1930a: 140).

Působení katolických i evangelických farářů bylo z hlediska vyhlídek na udržení národního vědomí chápáno pozitivně, neboť vytvářelo předpoklady pro uchování mateřského jazyka. Náboženství tak dle chápání exponentů krajské péče mělo tvořit jeden ze „štítů národnosti jejich“ (Auerhan 1930a: 116). Náboženství

<sup>16</sup> Máme na mysli komunity hlásící se k různým formám probuzenectví – z českých vesnic Svatá Helena (svobodná reformovaná církev, baptisti), Vojvodova (metodisti, darbysti), mnoho slovenských enkláv se hlásilo k nazarénům.

mělo být jedním z aspektů, které pozitivně působily na český jazyk. Význam jazyka tak byl viděn pouze v jeho roli hlavního diferencčního znaku národa. Náboženství mělo sehrát roli posluhovače národní ideologie, která jej chápala jen jako prostředek, jenž měl napomáhat hlavnímu cíli – uchování etnicko-jazykového pocitu příslušnosti. Vztah národních agitátorů k religiozitě je směsicí obdivu i jisté přezíravosti, jak bez skrupulí vyjadřuje Folprecht, jeden z hlavních „teoretiků“ *politiky krajanství*: „[Je] to hluboký cit a potřeba. [R]adost ze všech věcí, které s úkonem náboženským provázejí jeho [krajanův] nepracovní den, jest přes veškerou druhdy *naivitu* jedním z nejkrásnějších květů jeho života.“ (Folprecht 1947: 18–19, kurzíva moje).

I přes přezíravost vůči náboženským projevům víry si všiml, že s ní spojený sváteční nedělní den vedl ke „zvyšování, po případě udržování kultury“, čemuž se ostatně nelze divit, když náboženské knihy a z nich vycházející jazyk hrály ústřední kulturotvornou a sociálně-organizační roli. Náboženskou „složku“ jejich identifikace považovali za nutný předpoklad pro rozvinutí vědomí národního (Folprecht 1947: 19). Naopak tam, kde se skupina vůči druhým nevynezovala nábožensky, protože sdílela stejnou konfesní základnu s okolním majoritním společenstvím<sup>17</sup>, pak vždy nutně muselo dojít k jejímu oslabování. Při pohledu na zbožnost krajanů hlásících se k protestantismu je však přezíravější. Absence manifestačních slavností v komplexu náboženského prožívání podle něj vedla k tomu, že náboženství nemohlo „ovládnouti a podmaniti srdce lidská“ (Folprecht 1947: 19). Skupiny baptistů či darbystů pak pokládá dokonce za podivné, nekulturní a mravně vadné – „čím více jsou podivnější, tím více měly působit na ochlazování života národního“ (Folprecht 1947: 20, 23). Jeho příkré hodnocení vychází z přesvědčení, jež pokládá národně indiferentní skupiny obyvatel za ty, kteří odporují vyzdvihované kulturní fázi kultury národní. Jazyk, zejména u protestantů a náboženských exulantů, „nemá národního podkladu“, který by „udržoval spolucítění a příslušnost k národu a k vlasti“ (Folprecht 1947: 24).

Zopakujeme-li ústřední moment sledovaného vztahu, hodnocení religiozity bylo založeno na představě, že její význam tkví v podpoře identifikace národní. Měla otevírat dveře „citu a potřebám“ krajanů (Folprecht 1947: 18), hlavně ovšem přispívala k podpoře českého jazyka, který byl považován za ústřední marker národní/jazykové etnické skupiny osob. Na druhou stranu ovšem bylo náboženství spojováno s konzervatismem, a tudíž se dostávalo do opozice vůči požadovanému liberalismu a modernizaci. Totiž „konzervativní regionální psychologie“ údajně vedla „k mnohým škodám“, „natropila více škody než užítku“, „nebývá z nejlepších vlastností našeho lidu“ (Folprecht 1947: 29). Receptem, jak tuto kulturní „nemístnost“ překonat, byla aktivita farářů a učitelů.

<sup>17</sup> Uvedme například krajské společenství v dnešním Chorvatsku.



Méně vzdělanému venkovskému obyvatelstvu bylo připisováno „odumírání“ národního vědomí (Auerhan 1930a: 110). Přitom sám Auerhan si všímá, že až do první světové války o národním vědomí Čechoslováků „nebylo možné mluvit a rozvíjí se pomalu až v meziválečném období. Tam, kde dochází k akulturaci, hovoří o Čechách:

„charakterových vlastností velmi pochybných [...] a českému jménu jen škodili [...] Stali se otroky hmoty bez duševního života, protože jim scházely povinnosti vůči většímu celku, protože jim scházelo národní uvědomění.“ (Auerhan 1930a: 111)

Projevy nacionality tak byly ztotožňovány s principy občanské zodpovědnosti a představovaly jakési nové občanské náboženství.

### Text jako sebe-popis / auto-etnografie

Studujeme-li jednotlivé textuální formy ustavující koncept politiky krajanství, nalezneme mnoho styčných ploch, jež jsou pro jeho prezentaci společně většině z nich. Jako ideálně-typický příklad zde uvádíme novinový článek Stanislava Brandejse (1921), publikovaný v Československých listech vydávaných v Záhřebu v letech 1919–1921. Kromě hodnoty faktografické, kdy pro nás představuje jeden z nemnoha zdrojů k pochopení některých okolností existence krajanství v obci Veliko Središće, tkví jeho význam ještě v rovině jiné. Tážeme-li se totiž po skrytých významech (samo)zřejmého, tedy „viditelných“ aspektů textu, k jejichž rozkrytí je nutné ptát se na okolnosti pozadí vzniku textu (kdo za ním stojí, jaký diskurz/mocenskou strategii autor prezentuje, jakým způsobem hodnotí a kategorizuje popisovanou skutečnost), můžeme v něm nalézt hned několik možných konstitučních prvků *politiky krajanství*, zakládajících nerovný mocenský vztah dichotomie osvětových pracovníků a příslušníků krajanství. Z tohoto důvodu je třeba případné texty považovat za auto-etnografii, ale ne ve smyslu badatelova sebereflexivního přístupu ke studované problematice (Holman Jones 2005, Maréchal 2010), nýbrž v intencích jiných – totiž že samotný text nám toho o autorovi prozradí více než o popisované události. V tomto smyslu tak jde o jakousi nevědomou *auto-etnografii* nebo *sebe-popis* autora textu.

### Desatero konstitučních prvků nerovného vztahu

Snažíme-li se zde podívat „na zoubek“ frazeologii nacionální ideologie prostřednictvím dekonstrukce obsahové složky textuální produkce (jež je vyjádřením konkrétních diskurzivních motivací jednání a analýzy jejich konstitučních prvků nerovného vztahu), z četby příslušných textů představujeme následující figury

a strategie, které nenazíráme pouze v rovině řekněme textuálně-kategorického vyjádření, ale lze je považovat za strategie nacionální doktríny:

#### 1) Zdůrazňování předpokladů osvětových pracovníků

První strategií je forma zdůrazňování role národního vědomí, které je chápáno jako jedna z možných charakteristik člověka, a to ta vůbec nejdůležitější. Je to patrné v líčení osobnosti učitele Ladislava Haldy působícího ve Središti jako člověka „mladého, velmi energického, plného vlasteneckého zápalu“, „jako stvořeného pro vůdcovskou úlohu tamějšího lidu“. Jestli tak někdo může představit v lokalitě pozitivní úlohu na poli kulturním, pak „vlastenecky zapálený“ učitel. Podobné charakteristiky lidovýchovných osobností je měly předurčovat k jejich snahám pozvednout povědomí o Československu, přičemž často byli vůči nim stavěni do protikladu krajané „málo kulturní“, „konservativní“, hledící na osvětovou činnost bez zájmu.

#### 2) Hledání národního nepřítel

Druhým aspektem je zdůraznění nebezpečí odnárodnění konkrétních lokálních komunit, které bylo zvláště v multietnických obcích Vojvodiny velmi akcentováno. V případě Brandejsovy zprávy je jako nebezpečí odnárodnění vnímáno dosazení maďarského učitele do obecní školy a učitele německého do školy konfesně katolické, kam docházely děti potomků vystěhovalců z českých zemí. Nebezpečí germanizace měl reprezentovat místní německy hovořící farář, který jako „německý nacional hromadně a soustavně poněmčuje jména česká, agituje pro německý Kulturbund, takže Čechové ve Vel. Središti si na něho stěžují“ (Brandejse 1921).

Závěrečná část citovaného textu opět ukazuje zdůrazňované národní povědomí, kdy se vůči jeho aktivitě Češi národnostně vymezují a bojují za svá národnostní specifika. Po aktivním vystoupení českého učitele si na něj následně německý farář stěžoval u ministerstva vyznání. Důvodem měla být obava Němců, že se chystá zavést českou bohoslužbu.

Co nám zde Brandejse říká? Že Češi si jsou velmi dobře vědomi své české kulturní identity, za kterou se hodlají dokonce zasazovat i oficiální cestou – formou stížnosti k příslušným orgánům. Ač nepřikládáme nijak významnou váhu tomu, že jsme stížnost (Brandejse zmiňuje list, kde měla být nota otištěna, dataci lze odvodit dle kontinuity příslušných událostí) v příslušné publikační platformě nenašli, kontrapunktem k Brandejsově analýze vedené dle nacionálního rozklíčování příčin nastalé situace jsou dobové návštěvy evangelického „misionáře“ Vladimíra Míčana. Ten dobové „češství“ katolíků podrobuje důrazné kritice a staví se do role apologety, který vůči katolíkům českého původu, stále více podléhajícím akulturaci ze strany početnější německy hovořící, ale konfesně totožné skupiny, zdůrazňuje přetrvávající „češství“ evangelické části obyvatel

Srediště, jež měla původ na Moravě. Jeho vidění situace do velké míry kopírují vzpomínky současných informátorů z českého evangelického tábora Središťanů, v nichž je vyzdvihován fakt, že v dané době čeští katolíci záměrně opouštěli užívání českého jazyka. Tento rozpor hodnocení minulosti je pro mnohé etapy minulosti krajských komunit typický.

Co tím chceme říci? Smyslem našeho bádání zde není zkoumat, kdo má v tomto rozporném hodnocení reality minulých dějů *pravdu*, protože tento rozpor v interpretaci konkrétní situace jednoduše nevnímáme jako nesmiřitelný, ale jako zcela příhodný lidskému konání, jež je, jak věříme, určováno různě podmíněnými konstrukcemi sociální reality/událostí. Šlo nám o to v krátkosti prezentovat, jak bývá realita podmíněna tím, kým je vykládána a kdo stojí *za* textem. Moment, kdy si zprávy o jedné konkrétní situaci výrazně odporují, nás tedy dle cíle příspěvku vedou k úvahám o ideologické podmíněnosti autorů textů. Zatímco Brandejs reprezentoval optiku osvětového pracovníka, resp. národní ideologie, v případě Míčana šlo o podmínění vycházející z jím zastávané pozice faráře ČCE, resp. protestantské ideologie. Ač oba pohledy představují různé interpretace jedné skupiny osob, tedy liší se v tom, *co* vidí, vůbec se neliší v případě způsobu/techniky, *jak* to vidí a předávají čtenářům. Důležité pro nás je pochopení, že tato diference vychází z mocenských diskurzivních pozic (Bourdieu 1980), jež chtějí nechtě coby představitelé jistých diskurzivních polí reprezentují. „Drobnou prací“, jak byly krajské aktivity dobově nazývány,<sup>18</sup> pak měly být tyto výklady krajským skupinám na Balkáně přeloženy formou vzdělávacích strategií.

### 3) Přítomnost národnostního soupeření

Řekli jsme si, že vzájemné soužití několika skupin sdílejících jeden lokální prostor bylo hodnoceno prizmatem národnostního soupeření. Jak se zdá, uvedený příklad koexistence česky a německy hovořících obyvatel Srediště, které spojovaly české země jako místo původu, naznačuje, že do hodnocení situace krajských komunit se výrazně promítala dobová vnitrostátní politika ČSR a s ní spjatá otázka soužití s menšinami (zvláště Němci) po první světové válce. Boj za užívání češtiny v katolickém kostele byl dáván za příklad přetrvávajícího národního vědomí:

„... poslali na ministerstvo vyznání dopis, kde žádali stejná práva v kostele jako Němci – šlo zejména o požadavek jazykový, neboť jim v tom mělo být zabráněno [...] Česká škola měla takový zvuk, že do ní dokonce chodily německé děti“ (Brandejs 1921).

Nechceme zde rozhodně rozporovat, zda do školy „německé“ či „české“ děti chodily, ale omezíme se na vyjádření jiného faktoru, který je zde zcela upoza-

děn, ač by rozhodně neměl. Na základě výzkumů věnovaných diskutovanému společenství je zřejmé, že v Brandejsově dikci dvě národnostně znesvářené skupiny katolíků vlastně spojuje stejné místo původu – v průběhu 19. století významná část „Němců“ přichází také z českých zemí, nezřídka i ze stejných lokalit. Společně též sdíleli katolickou konfesi, a náboženské společenství se tak stalo jakýmsi tavicím tyglíkem těchto dvou skupin, čímž se možné hranice spíše obrušovaly, než že by docházelo k jejich zjitření. Dle našeho názoru bylo společenství središtských katolíků spíše stále více národnostně indiferentní, než jak nám líčí Brandejs.

### 4) Legitimizace osvětové činnosti

Důležitým bodem podobných textů osvětových pracovníků je pokus legitimizovat osvětovou činnost již probíhající či poukazovat na význam osob, které jsou očima československých pracovníků chápány jako nositelé pokrokových myšlenek. Dobře je tento legitimizační pokus ilustrován na příkladu učitele Haldy, za něhož, po jeho příchodu do Velikého Srediště, vzrostl počet českých žáků ve škole na dvojnásobek. 15 českých rodin dokonce mělo vystoupit z Kulturbundu<sup>19</sup> a posílit tak českou obec. „Největší zásluhu má na tom právě učitel Ladislav Halda.“ Jeho postava je chápána jako nástroj k probuzení a povzbuzení národního vědomí krajské komunity. „A tak probouzí se ve Vel. Središti nový život díky vlastenecké činnosti učitelů.“ Takto se splňuje přání vyslovené Auerhanem v jeho programovém díle, totiž že:

„po válce vzejde lepší budoucnost i českým osadám dolnouherským, že přestane útlak národnostní a že i tyto ztracené ostrůvky budou moci žít *vlastním svým životem*“ (Auerhan 1930a: 3, kurzíva moje).

Nutno dodat, že výše popsany princip perspektivy hodnocení osvětového pracovníka jako někoho, kdo je zcela oddaný *české věci*, nebyl uplatňován jenom z kruhu národně-osvětového, který prezentovali pracovníci statistického úřadu, ČÚZ či amatérští etnografové, ale totožnou optiku nalezneme i v produkci textů hodnotících působení vyslanců církevních institucí. Jako příklad lze uvést českého faráře a učitele, kteří svou aktivní činnost v zahraničí vykonávali pod navzájem odlišnými konfesními institucemi.

Dokladem přes-hraničního působení u zahraničních krajanů může být například katolický duchovní František Unzeitig, o němž máme patrně vůbec nejstarší zprávu sledující osudy krajských komunit publikovanou v českých novinách. V Pražských novinách z roku 1855 byl farář František Unzeitig, působící od 50. let 19. století v obcích rumunského Banátu, líčen podobně jako

18 Viz *Drobnou prací* 1935.

19 Kulturní spolek, který byl v lokalitách Balkánu zakládán německy hovořícím obyvatelstvem před druhou světovou válkou.

učitel Halda Stanislavem Brandejsem, jako „horlivý a nadšený sluha Páně“.<sup>20</sup> „Horlivost“ a nadšení pro věc byla vedle tohoto katolického příkladu hodnocena i u učitelů a farářů ČCE a zdůrazňována jako argument pro další podporu aktivní vystěhovalecké politiky. Příkladem nám je například učitel Klimečka působící v Bulharsku (Pavlásek 2011a: 117–120). Pozice nahlížení aktivně působící inteligence na rozvoj lokální kultury je stejná v případě liberálních národně-osvětových institucí i organizací církevních. K tomu dodejme, že rozdíl nebyl ani mezi postoji dvou nejpočetnějších náboženských konfesí – římskými katolíky a příslušníky ČCE.

##### 5) *Příští stanice Národní. Nastupovat!*

Samotná činnost osvětových pracovníků se však snažila obraz podoby stavu kolonií, dosud kontinuálně vycházejících z lokálního kontextu a sociálních struktur, nasměrovat cestou, která tímto přehozením výhybky vybočila směrem od dosavadního vývoje na novou trasu vývoje v intencích metafory oznámení cestujícím: *Příští stanice Národní. Nastupovat!* Směr jízdy, resp. kauzalita dění, byla určena nacionalizační doktrínou a perspektivou chápání jejich další existence, kterou chtěli povznést na úroveň odpovídající jimi kolorovanému obrazu příslušníků uvědomělých Čechů. Jejich *vlastní* a *svůj* život, naplánovaný Auerhanem, tak byl jejich vlastním pouze do té míry, do jaké nebyl ovlivněn působením osvětové činnosti. Došlo tak k obrácení kauzality vývoje: *jejich vlastním* se měl stát, když jejich vlastním – ve smyslu dosavadní kontinuity kulturní dynamiky vycházející z lokálních kontextuálních příčin – *být nemohl*, protože v konečném důsledku měli žít životem, který dosud *jejich vlastním* nebyl. To byl příklad těch zahraničních kolonií, které tvořili generační potomci vystěhovalců odcházejících ještě před obecným přijímáním české nacionální ideologie v rámci českých zemí. Obrácení kauzálních souvislostí souviselo s předsudečným hodnocením, které, jak jsme již zdůraznili (Pavlásek 2011b: 111–120), vycházelo z dobových primordialistických a evolucionistických hodnotových pozic etnického nacionalismu.

##### 6) *Užívání náboženské rétoriky*

Jednou z charakteristik, projevující se v dikci nahlížení krajanů, je zdůrazňování spasitelské role národa, doplněné o užívání rétoriky a frazeologické výbavy z náboženského prostředí. Zdůrazňována je nutnost „probuzení“ (viz legitimizace osvětové činnosti výše), kdy se zde zračí paralela s probuzením/obrácením náboženského myšlení, jak jej známe zejména v tradici pietisticky orientovaných religiózních tradic. Ještě zřetelněji je tento fakt zastoupen u oslovovacích formulí, kdy zejména v krajaňské produkci na území bývalé Jugoslávie nalézáme oslovení *bratři* a *sestry*, taktéž vycházející z náboženského prostředí, přenesené do oslovení užívaných v komunikačním kódu mezi-lokálních krajan-

ských kolonií. Nabízí se tak paralela interpretovat podobné aspekty etnického nacionalismu jako formaci *občanského náboženství* v podobách analyzovaných sociology náboženství (Bellah 1991) v tom smyslu, že si přivlastňuje kategorie i z náboženského univerza.

##### 7) *Národ jako (velko)rodina, národ jako pomyslné společenství*

Vyjdeme-li z předchozí věty, politiku krajanství reprezentuje představa národního společenství, které je postaveno na roveň jakési nadlokální rodiny, již lze označit jako pomyslné společenství Čechů v zahraničí nebo nositelů *česství* vůbec.

„Bez tohoto stupně, na němž člověk tkví celou podstatou jako na pevné ideji, změněné krajem vlastním i lidmi vlastními v realitu, nemůže člověk postoupiti o stupeň výše.“ (Folprecht 1947: 8)

Oním Folprechtem zmíněným stupněm byla zdůrazňovaná a jaksi samozřejmě očekávaná sounáležitost k národu či *pomyslnému společenství* (Anderson 1991), jež ambice národních proponentů vyjadřuje nejlépe. Národní vědomí bylo nazýváno jako duše organismu zvoucí se národ, který mohl být vlivem akulturace „pokažen“ (Folprecht 1947: 23). Krajané proto měli splňovat požadavky státních orgánů ČSR na akceptaci výuky jazyka, ale též rozvíjet znalosti z české historie, geografie, „vlastností lidu a kraje“ (Folprecht 1947: 57). „Cit národnostní“ byl indoktrinován jako jedna z nutností kulturního pokroku, který vedl k podpoře idey humanity (Folprecht 1947: 26).

##### 8) *Podpora diasporického mytu*

Dalším aspektem vztahu ke krajanům patří zdůraznění okolností příchodu do nové vlasti, který je líčen v rovině zdůrazňování překážek, se kterými si příchozí museli poradit, aby v novém prostředí obstáli. Uvedené znaky spojovala skutečnost, že byly využívány jako argumenty k nutnosti rozvíjení osvětových snah ze strany ČSR. Autorem kupříkladu Abliánské kroniky, stejně jako dalších dochovaných krajaňských spisů na Balkáně, pokoušejících se zachytit minulost pro další generace Čechů žijících v jednotlivých lokalitách, však byli místní zástupci inteligence, jejichž postoj politiku krajanství z ČSR v mnohém doplňoval. Je velmi obtížné rozlišit, zda je možno učitele z českých zemí, kteří u krajanů působili dlouhodobě, považovat za externí činitele, či za „srostlé“ s místním společenstvím, každopádně pro rozvoj národního vědomí sehrávali úlohu nejzásadnější. Autoři Abliánské kroniky ji sepisovali na základě ústního podání nejstarších osadníků a kniha, podobně jako další, měla být *památkou* pro budoucí pokolení „k upamatování na nejprvnější osadníky“.<sup>21</sup> Na jejich

20 *Katolická misí ve vojenské hranici*. Pražské noviny, č. 249, 21. října 1855.

21 Za poskytnutí jejího kompletního přepisu jsem vděčný Jaromíru Lindovi. Abliánská kronika je uložena v etnografickém muzeu v Českém Selu (v minulosti nazývané Ablian).

řádcích se zračí kritika rozhodnutí opustit domovinu: „Bylo to r. 1826, kdy několik *nerozvážných* Čechů opustilo svoji vlast [...] tito poslední vystěhovalci byli lidé *neuvědomělí*, bez značného movitého i nemovitého jmění, slovem *bez charakteru*, proto se slepé náhodě nazdařbůh oddali.“ (6. strana textu)

Krom citované příkrého odsudku odchodu je v úvodních partiích kroniky podpořen mýtus odvěkého dějinného kulturního potýkání elementů slovanství a germánství, kdy označování Němců na českém území coby *cizozemců* (s. 4) zavdává důvod k úvahám nad možným srovnáním například s kronikami středověkými. V komparaci s Dalimilovou kronikou je patrná paralela užití výkladové perspektivy, jenž se opírá o tezi „odvěkého“ konfliktního společenství. V Abliánské kronice, stejně jako v jiných pamětních knihách z krajanských kolonií v dnešním Srbsku, Chorvatsku či Rumunsku, můžeme zaznamenat podrobné popisy prvotních strastiplných osudů krajanů v novém prostředí. Není podstatné, zda životní podmínky skutečně byly všude tak náročné, jak je líčeno, ale důležité je, že jsou v kronikách akcentovány, a to velmi výrazně, tudíž byly chápány jako *pamětihodné*, jako důležité pro uchování v kulturní paměti pro další generace vystěhovalců. Soubor jejich předků s obtížnosti a překážkami, které je na vysněné cestě za lepším životem čekaly, posloužil jako referenční bod vzpomínání současníkům, které je přijímají jako pravdivý obraz jejich počátků a vlastně též jako počáteční bod jejich dějin v nové vlasti.

### 9) Specifická lokální kultura vs. univerzalita nacionalismu

Rysem idey pokrokovosti národně vymezené kultury byla kritika konzervatismu, nazíraného jako zpátečnictví a zaostalost. Za strnulé v konzervatismu nejsou považovány jen nejstarší generace krajanů přicházející na Balkán v průběhu 19. století, ale též nejmladší generace 20. let 20. století, která je velmi ostře kritizována za *lokální patriotismus* (Folprecht 1947: 17). Do popředí se tak (opět) dostává dichotomie národní vysoké kultury, reprezentující pokrokovost a liberalismus, a na druhé straně z hlediska politiky krajanství „nižší“ forma kultury vycházející z lokálních zdrojů, jež je chápána jako s národní ideologií nekompatibilní *lokální patriotismus*. Ten reprezentoval dobový kulturní identifikační rámec lokálních krajanských komunit, jenž měl být pro svou konzervativní podobu překryt ideologií nacionalismu spojující je s původní domovinou, „inovativně“ nahlíženou jako kolébku národa, jehož jednu z kmenových větví tvořili právě krajané v zahraničí. Prostředníky a zprostředkovateli tohoto procesu kulturní inovace, nositeli *světla pokroku* do temných koutů ovládaných lokálními osobními vazbami založenými na sociální organizaci a příbuzenství, neměl být nikdo jiný než osvětoví pracovníci. Jimi šířený princip národnostní definice měl nahradit kulturní systém založený na loajalitě spjaté s lokální sociální organizací a nahradit lokální kulturu krajanských kolonií, pokrytou již „tlustou korou cizího

prostředí“ (Folprecht 1947: 98). Shrnuto a podtrženo: prosazovaným postupem/strategií bylo překonat lokální heterogenost univerzální homogeností idey nacionalismu.

### 10) Poslední *podobnoství* desatera: *Kolonializace po česku*

Jak jsme se v předchozích bodech „desatera nerovného vztahu“ snažili ukázat, popisy krajanů (obecně je lze v intencích krajanské politiky traktovat jako „naše Druhé“) vznikaly na základě určitých dobově podmíněných představ a konstrukcí, což, jak se domníváme, je perspektiva, jež je často v analýzách opomíjena. Texty citovaných autorů, jejichž prostřednictvím politiku krajanství jednak vytvářeli, jednak její aktivity reprezentovali a v neposlední řadě též uváděli do praxe působením v krajanských lokalitách, jsou výrazivem uplatňované moci vedené vůči druhým. Naše vědění o druhých totiž není „nevinným“ (alespoň) v tom smyslu, že by vůči Druhým neustavovalo mocenský vztah. Naopak, aspekt vztahu je vždy nutně přítomen a velmi často je určen různými formami mocenské asymetrie. Nejinak tomu je v případě sledování optiky, z jaké bylo na krajany na Balkáně pohlíženo. Pokoušíme-li se onu perspektivu vyjádřit, jedním z pomocných nástrojů nám je také připodobnění osvětových snah k působení antropologů v koloniích, kteří svojí činností potvrzovali dualitu kolonizující – kolonizovaný.

Hovoří-li se v současné postmoderně o vícerychlostní společnosti, tedy její podobě detekované sociologií globalizace, v minulosti můžeme naléznout podobné strategie vzniku rozdílu mezi jednotlivými segmenty společnosti.<sup>22</sup> Jednoduše – žijeme (a také jsme žili) v různě rychlých časech, či dokonce, jak je toho příkladem politika krajanství, lze symbolickou moc uplatnit také formou přisuzování „zpátečnických“ charakteristik těm, kteří jsou hodnoceni jako nemoderní. Stejně tak doboví pozorovatelé na Druhé (krajaný) pohlíželi jako na „sebe samé“ ale v „jiné“ fázi vývoje, tedy obraz vlastní skupiny spatřili ve zpětném zrcátku v duchu leitmotivu *takoví jsme kdysi byli, ale už nejsme a být nechceme*. Tam, kde obraz krajana neodpovídal dobové moderní pokrokové podobě, byli hodnoceni zkrátka jako příslušníci předchozí vývojové fáze.

Jak s odkazem na dílo Johannese Fabiana (1983) již bylo poukázáno (Tošner 2008: 3), i koloniální antropologové v minulosti sledovali jiné jakožto odraz předchozích, tudíž již překonaných stádií vlastní skupinové existence. Tuhle náhledovou perspektivu lze totožně uplatnit i pro vymezení mocenského vztahu pozorovatel – pozorovaný, resp. na exponenty nacionalismu krajanské politiky směřující k těm, jež měli přijmout jimi zkonstruovaný obraz za svoji skutečnou podobu. Do tohoto obrazu se promítaly požadavky na srovnání nerovností v několika opozičních dialektikách – moderní vs. zaostalý, pokrokový/liberální vs. konzervativní/lidový, lokální/regionální vs. národní/univerzální.

<sup>22</sup> Viz například práci Homi Bhabha (2006) k diskurzu rasy a časovosti modernity období post-kolonialismu.



Strategie konstruování druhých z perspektivy časového vývoje spočívala v tom, že na určitou skupinu osob (na česky hovořící obyvatelé Balkánu) je nazíráno takovým způsobem a z takové perspektivy, že reprezentují obraz společnosti svých posuzovatelů. Ovšem háček je v tom, že nejde o obraz současnosti, ale podobu minulosti. Život krajanů, často probíhající v kontextu venkovské zemědělské existence, byl obrazně řečeno vytržen z kontinuální časovosti a posunut v časovém horizontu o několik generací zpět. Konstrukce takového obrazu není ničím jiným než strategií jednání, které můžeme označit jako *politiku časovosti*. Tím, že je obraz druhého umístěn do jiného času (Fabian 1991: 191–225), je vyjádřena jeho podřízenost dvojím způsobem: protože politika krajanství byla založena na evolučním chápání kultury, jejíž vývoj sleduje linearitu na škále od *národů přírodních* po *národy moderní*, resp. Tönniesovu dichotomii tradiční Gessellschaft vs. moderní Gemainschaft, obraz představující minulost pozorovatele je možné chápat jako znak mocenské nadřazenosti, tedy jako vyjádření nerovného vztahu. Druhá rovina podřízenosti spočívá v tom, že již samotné uplatnění strategie *politiky časovosti* v podobě, v jaké jsme zde nastínili, je ustavujícím elementem nerovnováhy vztahu pozorovatel – pozorovaný. Máme za to, že z tohoto důvodu lze minimálně v případě meziválečného období hovořit o vztahu, který je patřičně označovat spíše dichotomií kolonizátor – kolonizovaný. Proto se domníváme, že je možné hovořit o formě *kolonialismu* ve smyslu pokusů uplatnit symbolickou moc prostřednictvím zde nastíněné diskurzivní strategie moci.

Vyjdeme-li z tohoto, podpora „českosti“ kulturní identity krajanů na Balkáně v obecném důsledku prostě nebyla nástrojem emancipace, ale spíše podmanění a zdůraznění nerovného vztahu národního státu a *balkánských našinců*. Zatímco dosud byla jejich sociokulturní existence tříbena a kombinována v různých pluralitních podobách sociálních identit na základě konkrétních situací, tato rovnost a pestrost možných identifikačních vzorců měla být nahrazena jedinou exkluzivní skupinovou příslušností. Jan Auerhan se proto mýlil, když důsledky činnosti politiky krajanství popsal tak, „že přestane útisk národnostní a že i tyto ztracené ostrůvky budou moci žít *vlastním svým životem*“. Svoboda *já* totiž podle Pavla Barši „nespočívá v překonání a popření jeho zvláštních sociálních identit, nýbrž v jejich aktivním střídání a kombinaci, jímž se relativizují jejich nároky na člověka“ (Tošner 2005: 62).

Politika krajanství tak byla aktivitou, pokoušející se jednotlivé sociální identity, k nimž se krajané na Balkáně vztahovali, podrobit (určujícím řádem moci nerovného vztahu) jediné exkluzivní variantě. O praktikách politiky krajanství z těchto důvodů navrhuje hovořit jako o technikách podrobování identity. Otázku, zda by danou perspektivu bylo možné uplatnit i pro období následující, zde pro nedostatek prostoru necháme nezodpovězenou, ale některé skutečnosti,

jako například přetrvávající pokusy nalézat kulturní realitu krajanů v její tradiční „staročeské“ podobě (Jech a kol.: 1992), naznačují, že nejde o perspektivu striktně omezenou výše vymezeným časovým rámcem.

## Závěr

V kontradikci vůči předpokladu, že kvalitativní výzkumník je většinou analytikem sociálních praktik a jim připisovaných aktérských významů, jsme se zde pokusili připomenout badatelskou perspektivu ještě další, abychom možné postupy aplikovatelné při studiu teritoriálních procesů na Balkáně nadále rozšiřovali do podoby pestrobarevného vějíře badatelských přístupů. Smyslem příspěvku bylo ukázat, že dobová textuální produkce pro nás nemusí být důležitá pouze z hlediska obsahu, ale pro etnologii/sociální antropologii může být užitečné sledovat hlavně významové konotace těchto textů společně se zkoumáním motivací jejich autorů. Krom toho jsme představili hodnotící fázi vztahu k vystěhovalcům, která byla následována další, tentokrát již vědeckou produkcí české etnografie, která ovšem z této ve svých postupech často vycházela. Tato fáze však již není předmětem předkládaného textu, neboť dílem se jí věnujeme jinde (Pavlásek 2011b).

Diskurz šíření národní kultury z národního státu směrem vně, ke konkrétním krajanským společenstvím, vycházel z objektivizované představy etnického nacionalismu o sdíleném národním původu tvořícím základ kultury, jež byla chápána jako pokroková a společná i těm, kteří teritorium národního státu v minulosti opustili. Po vzniku ČSR totiž měl nastat příhodný okamžik revanšovat se krajanům za aktivní participaci na tvorbě národního občanského státu. Politika krajanství v té podobě, v jaké byla praktikovaná, tak vycházela z dobového vnitropolitického kontextu, jenž v konečném důsledku dané aktivity legitimizoval. Ústřední referenční skupina přitom nemusela být vymezena nutně nacionálními distinkcemi, jak se začíná ukazovat na základě hlubších hermeneuticko-etnografických vhlédů (Agar 1980), které pátrají po významech sledovaných jevů z perspektivy aktérů (Jakoubek 2010, Pavlásek 2011b). Nežřídko to byla lokální náboženská organizace, jež působila i na nenáboženské sociokulturní projevy jednání, jakými byly například každodenní interakce v rámci lokality, výchovné, vzdělávací či rodinné strategie (Budilová 2011).

Tím, že jsme šíření a zvěčňování národní kolektivní identity podrobili kritickému zkoumání, zároveň nechceme hodnotit, zda tyto aktivity v rámci nerovného vztahu (národní stát – vystěhovalci) byly oprávněné, či nikoli. Chtěli jsme zde artikulovat dosud neanalyzovaná zákoutí politiky krajanství na základě zkoumání momentů, jež ustavovaly „pravidly hry“ vztahu dvou entit, z nichž krajané na Balkáně sehráli roli *Druhých* se vším, co k tomu v obecné rovině vztahu ke „kdejakým“ *Druhým* patří, tedy i jejich pojmání jakožto příslušníků objektiv-

zované nižší (protože ne vždy národní) kultury, což bylo možné díky osvětovým institucím. Ty však nejenže sehrávaly roli hráče navléknutého do dresu národní kultury, ale rovněž určovaly pravidla samotné hry.

## Literatura

- Agar, M. (1980) *The professional stranger: An informal introduction to ethnography*. New York, Academic Press.
- Anderson, B. (1992) *Long-distance nationalism. Worldcapitalism and the rise of identity politics*. Amsterdam: CASA.
- Auerhan, J. (1919) Českými osadami v jižních Uhrách. *Časopis turistů XXXI*, 37–43.
- Auerhan, J. (1920) Úvodní slovo. *Naše zahraničí I* (1), 2–3.
- Auerhan, J. (1928) Proč nutno našim zahraničním menšinám usilovati o školství s mateřským jazykem vyučovacím? *Naše zahraničí IX* (2), 60–62.
- Auerhan, J. (1930a) *Československá větev v Jugoslávii*. Praha: Československý ústav zahraničí.
- Auerhan, J. (1930b) Jak by mohli zahraniční krajané přispěti národohospodářskému rozvoji staré vlasti. *Jugoslávští Čechoslováci IX* (1).
- Auerhan, J. (1936) Pokus o demografii zahraničních Čechů a Slováků. In *Československá vlastivěda. Díl 2: Národopis*, 97–139.
- Barša, P. (2006) Konstruktivismus a politika identity. *Antropowebzin 1* (2).
- Bellah, R. N. (1991) *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley: University of California Press.
- Bhabha, H. (2006) Race, time and the revision of modernity. In *The post-colonial studies reader*. Achcroft, B. a kol. (eds.) New York: Routledge, 219–223.
- Bielik, F. (1989) Podiel krajanov v Spojených štátoch na vznik spoločného štátu Čechov a Slovákov. *Češi v cizině 4*, 24–34.
- Bjelalac, B. (2002) Protestantism in Serbia. *Religion, State & Society* 30 (3), 169–218.
- Boháč, A. (1930) Populační otázka a vystěhovalectví, *Naše zahraničí XI* (1), 3–5.
- Brandejs, S. (1921). Poměry v české kolonii ve Velkém Središti v Banátě. *Československé listy* 24 (17. června). Záhřeb.
- Branković, T. (2006) *Protestantskejednice u Jugoslaviji*. Niš: Beograd.
- Brouček, S. (1989) Vznik a poslání ČÚZ, 14–21.
- Bourdieu, P. (1980) The Production and Reproduction of Legitimacy Language. In *Language and Symbolic Power*, J. B. Thompson (ed.). Cambridge: Polity Press.
- Calábek, L. (1932) Lidová výchova v menšinách, *Národnostní obzor. Časopis pro studium menšinových otázek* (4), 254–257.
- Durkheim, E. (1983) *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.
- Eriksen, T. H. (2012) *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*. Praha: SLON.
- Fabian, J. (1983) *Time and the Other: How Anthropology Makes its Objects*. Columbia University Press.
- Fabian, J. (1991) *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays, 1971–1991*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.
- Filipi, P. (2008) Co všechno bylo u kolébky ČCE? In *Evangelická identita. Sborník příspěvků z kurzu pro kazatele ČCE, pořádaného Spolkem evangelických kazatelů v Praze 21.–25. Ledna 2008*. Knižnice SPEKu, sv. 14, 7–17.
- Foucault, M. (2000) Dohlížet a trestat: Kniha o zrodu vězení. Praha: Dauphin.
- Foucault, M. (2003) Archeologie vědění. Praha: Herrmann a synové.
- Hirt, T. (2003) Meziválečné krajanské hnutí ve světle konstruktivistického pojetí národa: případ Vojvodovo, In *Antropologické symposium II. Nečtiny 4. 7. – 5. 7. 2002*, Budil, I. & Ulrychová, M. (eds.), Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 132–144.
- Holman, J. S. (2005) Autoethnography: Making the personal political. In *Handbook of Qualitative Research*, Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. (eds.). Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 763–791.
- Horváth, P. (1931) Dnešní stav slovenskej menšiny v Rumunsku, *NZ XI*, 21–23.
- Jakoubek, M. (2010) *Vojvodovo – etnologie krajanské obce v Bulharsku*. Brno: CDK.
- Jakoubková Budilová, L. (2011) *Dědická praxe, sňatkové strategie a pojmenovávání u bulharských Čechů v letech 1900–1950*. Brno: CDK.
- Jandourek, J. (2001) Sociologický slovník, Praha: Portál.
- Jech, J. a kol. (1992) České vesnice v rumunském Banátě. *Češi v cizině 5*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.
- Jenčík, V. (1924) Vážný hlas zde rozeného krajana! *Jugoslávští Čechoslováci* 48 (3), 26. listopadu.
- Jeřábek, V. (1939) *Za krajany. Několik vzpomínek z misijní cesty do Rumunska a Jugoslávie*. Vydáno jako příloha časopisu *Jugoslávští Čechoslováci*. Daruvar.
- Karas, F. (1937) *Československá větev zapomenutá nebem i zemí*. Praha: Spolek Komenský.
- Kořalka, J. (1996) *Češi v habsburské říši a Evropě 1815–1914*. Praha: Argo.
- Macura, V. (1995) *Znamení zrodu: české národní obrození jako kulturní typ*. Jinočany: H&H.
- Lozoviuk, P. (1998). Němečtí vystěhovalci z českých zemí a jejich jazykové ostrovy v jihozápadní Evropě. *Češi v cizině 10*, 39–87.
- Macura, V. (1998) *Český sen*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Míčan, V. (1934) *Nevratem v nový svět. O českoslov. osadnících v Bulharsku, něco o Čechoslovácích v Jugoslávii a Maďarsku*. Brno: Biblická jednota.
- Mital, M. (1992) Misijní praxe mezi Slovaky v Bulharsku. In *Ročenka Spolku Slovakov z Bulharska 1*, Bratislava, 24–33.
- Marcus, G. E. & Cushman, D. (1982) Ethnographies as a Texts *Ethnographies as Texts. Annual Review of Anthropology 11*, 25–69.

- Maréchal, G. (2010). Autoethnography. In *Encyclopedia of case study research* (2). Mills, A. J. a kol. (eds.), Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 43–45.
- Nečas, C. (1993). *Podnikání českých bank v cizině 1898–1918: rozpínavost českého bankovního kapitálu ve střední, jihovýchodní a východní Evropě v období rakousko-uherského imperialismu*. Brno: MU.
- Pavlásek, M. (2010) Případ Svatá Helena. (Re)interpretace náboženských dějin české obce v Rumunsku. *Český lid* 97, 363–382.
- Pavlásek, M. (2011a) Meziválečná krajanská péče jako „záchranná akce“. K utváření kolektivní identity českých evangelíků v jihovýchodní Evropě. *Český lid* 98, 113–134.
- Pavlásek, M. (2011b) *Obec Svatá Helena jako vinice Boží misími oplocená. Krůčky k přehodnocení chápání české (e)migrace na Balkáně*. In *Balkán a migrace. Na křižovatce antropologických perspektiv*. Praha: Antropoweb, 113–145.
- Polišenský, J. (1989) Česká a slovenská emigrace a nezávislost Československa. In *Sborník Krajané Československu, Československo krajanům*, Robek, A. (ed.), 35–39.
- Pryke, S. (2003) British Serbs and long distance nationalism. *Ethnic and Racial Studies* 26, 152–172.
- Rambousek, A. & Trnka, T. (1926) *Masarykův lidový ústav (Svaz osvětový). Vznik a vývoj 1906–1926*. Praha: Grafia.
- Skrbiš, Z. (1999) *Long-distance Nationalism: Diasporas, Homelands and Identities*. Brookfield, VT: Ashgate Publishing Company.
- Sobotka, O. (1928) Naše školy a školní učebnice. Reakce na článek V. Režného. *Jugoslávští Čechoslováci* VII (8), 23. února.
- Tošner, M. (2008) Postmoderní a kritická antropologie: přehledová studie. *AntropoWebzin* 2–3.
- Tošner, M. (2005) Sociální vědec je součástí zkoumané reality. O postrevoluční emancipaci, vztahu teorie a praxe a dvojím pojetí kultury – Interview s Pavlem Baršou, *Antropowebzin* 2.
- Trnka, T. (1936) *Vývoj naší lidové výchovy*, Praha: MLÚ.
- Trnka, T. (1970) *Lidová výchova, její teorie, složky, metody a organizace*. Ostrava: Profil.
- Třeštík, D. (2008) *Zápisník a jiné texty k dějinám*. Praha: Lidové noviny.
- Utěšený, S. (1962) O jazyce českých osad na jihu rumunského Banátu. *Český lid* 49, 201–209.
- Wong, S. C. (2010) Dancing in the Diaspora: Cultural Long-Distance Nationalism and the Staging of Chineseness by San Francisco's Chinese Folk Dance Association. *Journal of Transnational American Studies* 2 (1).
- Žilka, J. (1931) Potřebujeme aktivní vystěhovaleckou politiku, či nikoliv?. *Naše zahraničí* 11, (4).
- Brandejs, S. (1927) *Náš vystěhovalecký problém a jeho finanční stránka*. Praha: Masarykova akademie práce s podporou Ministerstva školství a národní osvěty v Praze.
- Katolická misí ve vojenské hranici*. Pražské noviny, č. 249, 21. října, 1855.

*Pamětní kniha založení české obce Abliánské a její dějiny dle ústního podání pro potomky naše sepsaná 1870, Etnografické muzeum České selo (Ablian), nekatalogizováno.*

## Summary

The Balkans and Nationalism is a collection of independent studies that come together to form a complex mozaic that represents the development and formation of nationalism in the Balkans in different spatial and historical settings, from a variety of perspectives. Within the book the reader can find a whole range of approaches, from a strict theoretical position concerned with the development of early Balkan nationalism, through historical studies focussed in particular on state nationalisms (Yugoslavia, Macedonia), to fieldwork oriented case studies of particular national/ethnic groups (Bulgarian Karakachans, Czech expatriates). Although the geo-political space of the Balkans in this book is quite evenly addressed, the ambition of this study is not an attempt to offer a comprehensive overview of this issue, rather its goal is to contribute to recent discussions, and to introduce new perspectives in this field.

The initial text „Religion, social class and the development of religion in the Balkans“ presents an attempt to evaluate the issue from the broadest perspective possible. It discusses, how, in the case of Balkans, the commonly used dichotomies of Eastern versus Western or ethnic versus civic nationalism are used. The main issue raised is whether the national movements in the Balkans have something in common. Is there something like a Balkan nationalism? In the second part the author analyses the complex and ambivalent role of religion in the case of Balkan nationalist movements. This type of nationalism, as a form of collective identifica-



tion, could develop only after the former types of identification (above all religious identity hand in hand with the ideology of Christian universalism and millenarianism) was challenged. Those older forms of identification were usually in contrast to nationalist calls for identity based on shared origin and language.

The Second chapter „A few insights into nationalism – one of the factors contributing to the dissolution of Yugoslavia“ highlights nationalism as one important factor (among others) in the disintegration of Yugoslavia in the 90s. The author focuses on the historical context of post-war development and the changes of the initial Yugoslavian state project based on the ideology of „brotherhood and unity“. And then emphasises the significance of the gradual decentralisation and strengthening of concrete federal republics in the dissolution of the state. The importance of nationalism in Yugoslavia rose significantly after the death of Tito in 1980, as nationalism became the main alternative form of collective identification after the fall of Socialist project. The main fuel of the various nationalisms in the Yugoslavian area were the myths about a suppressed ethnic identity, unpunished abuses and violent acts from the Second World War and arguments about the grand history and exceptionality of particular nations. The national groups developed a sense of injustice based on their initial economic and political inequality. The author emphasizes the symbolic and emotional side of the issue, overweighting the economic aspects.

The third chapter „Antique labyrinths of modern Macedonian identity“ is an interdisciplinary study of changes in Macedonian identity after 1991. The author highlights a whole spectrum of symbolic myth models about ancient Macedonia. The myth of an ancient heritage and the historical continuity of the Macedonian nation is analyzed in the case study of the urbanist project „Skopje 2014“. The author observes diachronically how the transformations of Macedonian national and cultural identity are currently going through an identity crisis. In the context of broader international relationships this perceived ancient heritage encompasses quite a lot of problematic areas. This chapter is thematizes a number of factions in Macedonian society and shows how they use the ideology about the continuity of ancient Macedonian history.

The fourth chapter called „We are not a race, teacher, we are nation: the formation of ethnic identities in recently settled nomadic Karakachans“ describes the changes of a former nomadic group of Bulgarian Karakachans in recent years. The author observes the ways in which their collective identity is communicated. The fixation on memory is described in the cases of home museums and the first attempts by informants at writing a kind of historical literature, both with an emphasis on their former nomadic shepherd history. This ideology is broadly based on what the author calls the ecological-rescue discourse, associated with the metaphor of purity. The purity metaphor affects the conceptualization of

the Karakachan language and specific Karakachan animal species – especially the Karakachan shepherd dog. The theoretical background of authors position is the concept of symbolic ethnicity developed by Herbert Gans. The author highlights a significant shift in the display of Karakachan ethnicity in the symbolic sphere.

A similar case study is offered in the fifth chapter „Next station Nation. All board!: A study about the politics of compatriotship“. In this chapter the author analyses the textual written by the compatriot policy representatives in Czechoslovakia in 1918. The textual analysis shows how the authors used an evaluative criteria and evolutionist perspective labelling the compatriot *branches* or *islands* as *undeveloped* or *denationalized* and needing to be educated and cultivated to be fully-fledged part of the Czechoslovakian nation. The author stress the power differential between the compatriots and the compatriot care representatives. He calls this unequal relationship „czech colonialism“ and equates it with the relationship between the colonialist and colonized.

Poznámky:

Poznámky:

# Balkán a nacionalismus

Labyrintem nacionální ideologie

Zodpovědný redaktor: Gabriela Fatková

Vydala: Porta Balkanica o. s., Arna Nováka 1/1, 602 00 Brno, [www.portabalkanica.eu](http://www.portabalkanica.eu)

Návrh obálky, grafická úprava a sazba: Jana Šternová

Tisk a vazba: **mediaform**, Jakub Havránek, Národní obrany 31, Praha 6

140 stran, 1. vydání

Brno 2012

**ISBN 978-80-904846-4-1** (Porta Balkanica – tištěná publikace)

**ISBN 978-80-904846-5-8** (Porta Balkanica – elektronická publikace)

**ISBN 978-80-261-0189-5** (Západočeská univerzita v Plzni)

Kolektivní monografie *Balkán a nacionalismus* je výsledkem spolupráce několika českých akademických pracovišť věnujících se problematice Balkánu. Skládá se z pěti kapitol sepsaných badateli s rozmanitým oborovým zázemím (G. Fatková, L. J. Budilová, M. Kouba, M. Pavlásek a V. Štěpánek), kteří otázky nacionalismu a etnicity tematizují v různých souvislostech, ať již v kontextu celého Balkánského poloostrova, ve vztahu k nadnárodním celkům, jakým byla například Jugoslávie, konkrétním státům, krajanským komunitám či pre-nacionálním etnickým skupinám. Dílčí otázky a příklady nacionalismu a etnicity v balkánském prostoru, pojednávané jednotlivými autory, jsou představeny v perspektivě lingvistické, historické, antropologické či etnologické. Celková skladba díla, propojující a kombinující uvedené dílčí optiky, činí z publikace *Balkán a nacionalismus* práci interdisciplinárního charakteru, která tak může být atraktivním čtivem pro zájemce z řady různých sociálněvědních oborů.

ISBN 978-80-904846-4-1 (Porta Balkanica – tištěná publikace)

ISBN 978-80-904846-5-8 (Porta Balkanica – elektronická publikace)

ISBN 978-80-261-0189-5 (Západočeská univerzita v Plzni)

ISBN 978-80-904846-4-1



9 788090 484641 >