

Miloš Mendel: *Džihád. Islámské koncepty šíření víry*. Brno: Atlantis, 2010, 356 stran (druhé rozšířené a přepracované vydání).

Co pro muslimy znamená pojem džihád? Jaké různé sémantické významy může nabývat a z čeho jsou odvozeny? Jak se tyto významy v průběhu dějin proměňovaly? Základní linie recenzované knihy *Džihád* se soustředí právě na to, jak se sémantické významy „džihádu“ v prostoru a čase neustále mění. Autor práce, přední český orientalista Miloš Mendel z Orientálního ústavu AV ČR, zároveň vždy důsledně identifikuje širší historické, politické, kulturní a sociální příčiny těchto proměn. Knihu tak lze bez nadsázky číst i jako poutavé a fundované líčení historie muslimských společností od jejich prvopočátku až do současnosti (geograficky je kladen důraz na region Blízkého a Středního východu a na Indický subkontinent).

První oddíl knihy pojednává o džihádu v klasickém islámu. Druhý oddíl se pak soustředí na konkrétní případové studie středověkých myslitelů či historických událostí. Třetí oddíl monografie se zabývá různými pojetími džihádu v širokém proudu islámského reformismu (18. až 20. století) a poslední část knihy je věnována aktuálnímu dění naší doby. Úvodní kapitoly tedy poskytují základní seznámení s islámem a v jeho rámci lokalizují právě i koncept džihádu. Islámská právní věda (*fikh*) se podle Mendela snaží rekonstruovat islámské Boží právo (*šaría*) a v jeho kontextu pak rozpracovává rovněž pojetí džihádu. Základními zdroji islámského práva jsou přitom Korán (autentické slovo Boží) a sunna kodifikovaná ve sbírkách hadísů (tzv. prorocká tradice, souhrn výroků a skutků Proroka inspirovaného Bohem). Ani Korán, ani sunna však až příliš často nedávají konkrétní návody jak řešit nejrůznější situace. A co více, pokud naopak jasné instrukce nabízejí, jsou tyto často vzájemně rozporné. Tento osud potkal také samotný pojem džihád, takže rozvolněnost jeho definice je zřejmá od prapočátků islámu. Právě v tomto bodě přicházejí na scénu islámští právníci a svou pozici monopolizují po většinu dějin. Důležitou metodou zůstává mimo jiné samostatný úsudek a volná interpretace s přihlídnutím k základním textům islámu (tzv. *idžtihád*).

Rozbor arabského slova džihád v Mendelově podání přivádí k významům jako snaha, píle nebo úsilí („*dž-h-d*“). Může se tedy vztahovat k nejvyššímu úsilí v zápase o nějakou cennou věc nebo zásadní myšlenku. Islám džihád v nejobecnějším vymezení vždy chápal v podobě všestranného individuálního nebo kolektivního úsilí o co neúspěšnější upevnování, rozvoj a šíření islámské víry. Džihád tedy v perspektivě věřícího znamená především odevzdání se do vůle Boží, bezchybné a vroucné plnění náboženských povinností, ale také konání dobra a odporování zlu. To přichází nejenom z nitra člověka, nýbrž též z vnějšku (např. vůle namířená proti vlastní sobeckosti, hříšnosti, pokušení, lži, hamižnosti, agresivitě, ale i boj s nepřáteli obce). Jde tedy o životní styl v souladu s Boží zvěstí, inspirovaný samotným příkladem proroka Muhammada, který sleduje „přímou stezku“ a po zásluze vyústí ve spásu a očistu duše věřícího.

Interpretační mnohoznačnost a významová rozmanitost džihádu podle Mendelova názoru vedla k tomu, že v islámském právu záhy vykristalizovala čtyři pojetí, takže v tomto významovém prostoru se do dnešních dnů vedou salónní debaty i tuhé ideologické boje o výklad pojmu. Jde především o džihád srdcem (*al-džihád bi'l-kalb*), kterým se rozumí neustálé prohlubování osobní zbožnosti, přemáhání hříchu a pokušení, jimiž Bůh muslimy zkouší a tuží (skrže padlého anděla Iblise), přičemž toto pojetí se také někdy nazývá Velký džihád. K Malému džihádu se naopak řadí džihád jazykem (*al-džihád bi'l-lisán*), který se týká šíření Pravdy misijní činností a hlasitým poukazováním na špatnosti. Dále džihád rukou (*al-džihád bi'l-jad*) představující všestrannou péči o obecní blaho, práci pro komunitu a charitu. A konečně rovněž džihád mečem (*al-džihád bi's-sajf*) ve smyslu obrany a prosazování islámu za pomoci násilí.

Mendel dále na základě historické analýzy tvrdí, že v rozdílných fázích dějin islámu a na různých místech islámské civilizace se vždy kladl odlišný důraz na různá pojetí džihádu. Některá z nich přitom byla na dlouhá staletí dokonce zásadně upožaděna, takže například džihád mečem dominoval pouze v prvním století islámu, kdy byl chápán jako cílevědomý ozbrojený boj

za geografické rozšíření víry. A to ještě s výjimkou tzv. prvního mekkánského období, kdy Prorok důrazně hlásal lásku k bližnímu a snažil se o kompromisy s okolní majoritní společností. Svou renesanci pak zažil džihád mečem opětovně až v 19. století v rámci širokého proudu reformáčních hnutí, která reagovala na šokující pronikání evropských kolonialistů.

Miloš Mendel na úvod druhého oddílu své knihy konstatuje, že o téma džihádu mezi islámskými právníky záhy po konci prvního století rozvoje islámu rychle upadá zájem, aby po celých příštích tisíc let živořilo na okraji. Dochází totiž k završení územní expanze islámu, a hledají se tak spíše právní zdůvodnění příměří a mírového soužití s jinověrci. Džihád samotný je vykládán (pokud vůbec) především jako individuální snaha žít v souladu s boží zvěstí a coby nekonečný boj se silami zla odvádějíci věřícího od tohoto bohulibého cíle. Ale také jako kolektivní usilování alespoň trochu připodobnit ummu ideálu prvotní Muhammadovy obce. Celkově se tak po tisíc let dějin islámu klade největší důraz na džihád srdce, jazyka a rukou, což je ostatně dílce odpovídající prvnímu mekkánskému období. Za příklad tohoto stavu můře posloužit andaluský filozof Ibn Rušd (narozen 1126 v Córdoba). Ten rozvíjel tehdy rozšířený žánr *ichtiláf* (odlišnost), který spočíval ve shromažďování a kontrastnímu srovnávání protichůdných výkladů hlavních sunnitských právních škol na nejrůznější témata. V tomto kontextu promýšlel tento učenc metodu islámského práva a tázal se: Mají sůry obecnou platnost, nebo se váží jen ke konkrétní a neopakovatelné situaci? Je v pořádku klasický právní postup rušení starších veršů těmi novějšími? Rozlišoval též obranný džihád, chápaný jako kolektivní povinnost legitimně vyhlášenou chalífou, a džihád útočný. K tomu lze sáhnout jen po vyčerpání všech nenásilných možností řešení sporu, navíc po trpělivém, upřímném a dostatečně dlouhodobém poznání protivníků islámu, a především pouze v situaci, kdy lze útok s pomocí důkazů obhájit jako prevenci předcházející chystané agresi nepřátel.

Zejména na půdě sunnitského islámu byl podle Mendela vždy patrný hluboký rozpor mezi islámským právem a politickou praxí. Džihád

sice představoval jedinou povolenou formu války, sunnitě se však takto nepokoušeli legitimizovat ani své střety s šíity, ani vzájemné boje provázející rozpad chalífátu v 8. až 10. století (označováno pojmy *kitál* nebo *mukátala*, tj. nábožensky indiferentní „zabíjení“). Ale dokonce ani egyptští Fátimovci (*šítíté*) se pro svůj zdráhavý střet s pronikajícími křižáky nesnažili využít mobilizující potenciál džihádu, namísto toho se opakovaně pokoušeli uzavřít příměří a bohorovně křižákům nabízet přestup na islám. Mendel se domnívá, že distance pragmaticky uvažující středověké mocenské elity vůči „výbušnému“ konceptu džihádu byla dána především obavou, aby se nakonec neobrátila proti moci samotné.

Výjimku ovšem představovalo například severoafrické beduínské puritánské hnutí murábitů budujících nový stát na území dnešního Maroka, Mauretánie a Senegalu, které úspěšně zasáhlo i do bojů s křesťanskými armádami v Andalusii. Asi nejvýraznější výjimku z trendu odstavování džihádu na vedlejší intelektuální kolej pak Mendel vidí v díle středověkého teologa Ibn Tajmíja (1263–1328). Pro svou nerealistickou přísnost rozvíjenou v rámci hanbalovské právní školy se však jeho názory v praxi příliš neuchytily. A díky svému neustálému rebelantství a ostré nábožensko-mravní kritice zkorumpovaných poměrů si vysloužil opakované pronásledování mocí, vyhošťování, věznění a mučení. Miloš Mendel Tajmíju dokonce českému čtenáři přibližuje jako muslimskou dobu Mistra Jana Husa, který byl pro pravdu ochoten zemřít a inspiroval vlnu pozdějšího reformního hnutí, jež se na něj do dnešních dnů odvolává. Zásadní vliv na středověkého islámského „potíživistu“ měly důsledky vpádu Mongolů do Bagdádu (1258), avšak ani mamlúcká dynastie (1250–1517) tvořená z bývalých a povrchně islamizovaných otroků, která se brutálně chopila moci v Sýrii a Egyptě, kam Tajmíja prchl před Mongoly, na něj neudělala dobrý dojem. Od panovníka má totiž dle Tajmíji věřící právo požadovat mnohé, realita úpadkových společností, čelících navíc vnější agresi, se pak snadno dostává do rozporu s ideálem. Především by měl panovník být pro společnost mravně ryzím vzorem hodným nápodoby a následování, a dále musí vládnout důsledně a spravedlivě dohlížet

na dodržování norem islámského práva, jimiž se mají řídit i oni samotní. Aby toho nebylo málo, jsou povinni chtít pro společnost to nejlepší, soustavně usilovat o její materiální a duchovní blaho (*maslaha*). Pokud vládce nedokáže dostát takto náročné roli, Tajmíja věřící vyzývá k jeho nekompromisnímu svržení.

A právě zde Mendel nachází příčiny vzniku inovovaného pojetí džihádu vykládaného jako samotný šestý pilíř víry. Tajmíja totiž vášnivě odmítá samotné klasické rozlišování „většího“ a „menšího“ džihádu: „Džihád zahrnuje všechny formy pokory a projevy uctívání Boha [...] Více než kterýkoliv jiný akt zbožnosti dává na odiv lásku a zasvěcení sebe sama Bohu. Proto věrme v Boha prostřednictvím džihádu za Něho, vzdejme se životů a vlastnictví v Jeho prospěch, požádá-li nás o to [...]. Upevňujeme ummu a braňme ji proti všem rozvracečům z řad pokrytců a odpadlíků, nedejme bezvěreckým nepřátelům příležitost, aby cestu, kterou Bůh vyčistil pro ummu, zatarasili ohavnými modlářskými činy a překážkami“ (c.d., s. 128). Primárně tedy Tajmíja nevyzývá k expanzivnímu džihádu šířícímu islám, ale hrot jeho kritiky cílí na vnitřní nepřátele, na rozvraceče ummy, pokrytce, heretické vládce, bezvěrce a polyteisty ve státních službách, stejně tak jako na konformní duchovní: „V době, v níž žijeme, je účast v džihádu mečem zdrojem největšího štěstí, jež může věřící mudžáhid pocítit [...]. Vyhýbat se účasti na džihádu za očistění víry a ummy od novot a bezbožných tyranů znamená připravit se o štěstí“ (c.d., s. 128).

Koncept džihádu oprášil teprve o mnoho století později až islámský reformismus traumatizovaný bezbranností a neúspěšností muslimských společností tváří v tvář expandujícímu Západu. Islámští právníci a intelektuálové naléhavě požadují opětovné „otevření bran idžtihádu“, tedy nové racionální interpretace stále strnulějšího islámského práva v souladu s novou situací. Do oběhu se v debatách opět dostává také koncept *hidžra*, spjatý s obranným džihádem nebo s hnutím pasivního odporu, jímž se rozumí odchod z bezvěrecké a prohnílé společnosti na území, kde lze znovu obnovit obec a žít podle islámu. Imaginaci lidových vrstev stále více ovlivňuje rovněž idea *mahdího*

(Bohem vedený), který se podle islámské eschatologie zjeví krátce před „koncem času“ a s nímž má po porážce sil zla na zemi definitivně skončit útlak, mravní degenerace a nespravedlnost. Miloš Mendel dokonce konstatuje, že čím větší aroganci, pokoření, bolest, krutost a rozvrat kolonialismus způsoboval, tím se v podmaněných společnostech pocit brzkého příchodu spasitele šířil úspěšněji.

Mendel si také v souvislosti s džihádem všimá politizace súfismu. Džihád srdce chápaný jako neustálá sebekultivace jedince hledajícího individuální náboženský prožitek a snažícího se o přímý přístup ke zjevení byl mystikům patrně vždy bližší než džihád mečem. Na druhou stranu potenciál súfijských řádů (*taríka*) spočíval v tom, že byly dobře organizované a nezávislé na státní moci i na oficiálních duchovních. V čele navíc stojí charismatický šejch, kterému stoupenci řádu skládají slib věrnosti (*baja*). Pokud se pak šejch rozhodne vést ozbrojený džihád, má o zástupy bojovníků postaráno. Nadto ještě bratrstva často fungovala na jakési „mafianské“ bázi sdružující jedince daného klanu či městské čtvrti a disponující vlastními milicemi, nebo alespoň skupinou ostrých hochů vynucujících právo a pořádek. A konečně, řády se postupně distancovaly od prohnílé většinové muslimské společnosti, přičemž o něco později se rovněž začaly vyhroňovat proti evropskému kolonialismu.

Podrobný pohled nabízí Mendel také na pojetí džihádu u Ibn Abdulwahhába (1703–1787), který stál u zrodu Saúdské Arábie a jehož učení bylo silně ovlivněno přísností Ibn Hanbala (780–855) a především Ibn Tajmíjou. Naopak druhý proud islámského reformismu se vždy snažil přijmout a osvojit nejružnější inovace, především ty ze Západu, zároveň je však reinterpretoval a uchoopil jazykem a pojmy islámu. Příkladem je Egypťan Rašíd Ridá (1865–1935), jemuž slouží jako východisko sebevědomá teze o tom, že všeho, čeho kapitalistický Západ nedávno dosáhl, bylo ve skutečnosti již dávno obsaženo v koránské zvěsti a prorocké tradici. Jde tedy o integrální součást kulturního dědictví muslimských národů, na které muslimové jen začínají pozapomínat, protože se odvracejí od víry: „Přijetím evropské civilizace si muslimové jen osvoji to, co

bylo kdysi jejich, co uplatňováním koránu a sunny sami světu dali. Evropané ummu předběhli pouze proto, že zatímco ona sama Boží zvěst stále více zrazovala, dokázali využít toho, co se od muslimů kdysi naučili v Andalusii a v Palestině“ (c.d., s. 214).

Tak například parlamentní demokracie v pojetí Rašída Ridá není nijak originální západní vynález, muslimové již dávno znají instituci *šúrá*, tedy konzultativní radu nejzbožnějších a nejkušenějších členů obce. Džihád tudíž v této optice znamená především usilování o civilizační dostižení Západu skrze aktivní přístup k životu, čínorodost a úsilí o všeobecné blaho: „Evropané dnes mají v sobě větší dynamiku než kterákoliv jiná civilizace, a proto se jim podařilo ovládnout svět. [...] Muslimové však mohou dosáhnout mnohem větší dynamiky a budou toho schopni proto, že se vrátí k plnění závazků, které jim předurčil Bůh, nikoliv proto, že by se kořili kapitálu a modle národní výlučnosti“ (c.d., s. 213). V této linii umírněného reformismu do dnešní doby pokračoval také rektor Al-Azharu (1958–1963) Mahmúd Šaltút, kterého lze označit za jednoho z nejlivnějších oficiálních ulamá 20. století.

Takováto umírněná pojetí džihádu se však dnes střetávají s mobilizačním a na násilí orientovaným přístupem. Ten se však podle Mendela stále méně obrací proti vnějšímu nepříteli, primárním nepřitelem se naopak v průběhu 20. století stávají vládnoucí souvěrci, kteří svou nezodpovědností zavlékli ummu do nedůstojného postavení a úpadku. Jde jak o brutální republikánské a sekulární se profilující diktatury, tak rovněž o zkorumpované konzervativní monarchie, jimž v obou případech sekundují kolaborující oficiální duchovní ochotní ve jménu víry ospravedlnit prakticky cokoliv. Obě strany se uchylují k islámu, aby se vzájemně obviňovaly z odpadlictví a ze zrady skutečně pravé víry. Miloš Mendel se v této souvislosti v závěru knihy podrobně věnuje zakladateli opozičního Muslimského bratrstva, Hasanu al-Banná a také dalším klíčovými ideologům politického islámu 20. století, jako jsou Sajjid Kutb, Maúdúdí, Rúholláh Músaví Chomejní, nebo současné hvězdě Júsufu al-Karadáwí.

Cílem této recenze bylo představit hlavní body knihy, kterou lze vřele doporučit všem zájemcům nejen z řad orientalistiky, ale také

sociologie, historie, politologie, žurnalistiky a mezinárodních vztahů. Jde o ryzí příklad orientalistické badatelské produkce, jež napomáhá problematizovat stereotypy, povrchní porozumění i vyložené mýty, s nimiž se v akademickém a publicistickém diskurzu v souvislosti s konceptem džihádu pravidelně setkáváme.

Karel Černý

Miroslav Bárta, Martin Kovář a kolektiv autorů: *Kolaps a regenerace: Cesty civilizací a kultur*. Praha: Academia, 2011, 816 stran.

Téma kolapsu společnosti je v posledních letech díky probíhající ekonomické krizi hojně diskutováno jak na laické úrovni, do níž je možné zpravidla počítat i obecnou žurnalistiku, tak i po odborné stránce. V případě studia kolapsů coby společenskovedního problému ale nejde o čistě konjunkturalistické téma – výzkum zániku a proměny minulých civilizací a kultur tvoří integrální součást zejména archeologického a historického bádání a je tedy na co navazovat. Až do vydání knihy Josepha Taintera *The Collapse of Complex Societies* v roce 1988 (česky *Kolapsy složitých společností*. Praha: Dokořán, 2009) však byly obvykle rozebírány jednotlivé příčiny konkrétních případů zániku konkrétních společností. Tainterova teorie, která popisuje kolaps jako náhlou ztrátu komplexity, na níž se podílejí jak vnitřní dynamika společnosti, tak i vnější příčiny, jež mohou představovat pověstnou „poslední kapku“, se oproti tomu snažila poskytnout obecný model kolapsu a neopomíjela ani potenciál navazujícího adaptivního rozvoje podminěného předchozím snížením komplexity.

V českém prostředí téma společenských kolapsů v návaznosti na Tainteru v posledních letech významně pootevřeli Miroslav Bárta a Petr Pokorný knihou *Něco překrásného se končí: Kolapsy v přírodě a společnosti* (Praha: Dokořán, 2008), nešlo ale o jediný text týkající se tohoto problému – související otázky byly diskutovány jak v dalších, již specializovanějších pracích těchto autorů (např. Miroslav Bárta et al.: *Ostrovy zapomnění. El-Héz a české výzkumy v západní egyptské poušti*. Praha: Dokořán,

2009), tak i jinde – zde můžeme zmínit například esejistickou tvorbu Václava Cílka. Výrazný nárůst zájmu o tuto tematiku v posledních letech pak vedl Miroslava Bártu a Martina Kováře k pokusu sestavit multioborový sborník (či kolektivní monografii), který by byl věnovaný sociálním kolapsům a který by obsahoval příspěvky nejen historiků a archeologů, ale sociologů, ekonomů, přírodovědců a zástupců dalších relevantních vědních disciplín. Výsledkem je recenzovaná publikace.

Většina z celkem třiceti příspěvků obsažených v knize je řazena chronologicky, na začátku jsou doplněny obecným úvodem z pera Miroslava Bártu, který je věnován obecné definici kolapsu a jeho charakteristickým rysům, a na konci studii zaměřenými přírodovědně.

Na Bártův úvod navazuje oddíl sestavený z příspěvků z oboru archeologie; zastoupeni jsou Jiří Svoboda (*Komplexnost lovců-sběračů a komplexnost moravského gravettienu*), Jan Turek (*Poháry místo monumentů. Tradice a změny v společnosti a v kosmologii evropských zemědělců ve 3. tisíciletí před Kristem*), Alžběta Danielisová („A pak se potichu vytratili...“ *Zánik keltské civilizace v Čechách z pohledu archeologie*), Jiří Militký (*Nejstarší středoevropské mince – vzestup a pád keltské civilizace ve střední Evropě z pohledu numismatiky*) a Evžen Neustupný (*Pulzování archeologických kultur*). Obecně je možné říci, že texty v této kapitole jsou přínosné zejména tím, že shrnují aktuální stav poznání témat, jež byla v minulosti vykládána jinak, přičemž tento starší výklad má dosud značnou setrvačnost – týká se to zejména příspěvků Turka, který u proměn eneolitických kultur v souladu s novějším poznáním akcentuje význam změn v symbolických systémech a obecně celospolečensky uznávané ideologii, a Danielisové hledající vnitřní, zejména ekonomické příčiny a projevy zhroucení keltského osídlení v českých zemích. Neustupného teoretičtěji zaměřený text rovněž zdůrazňuje roli symbolických systémů a upozorňuje, že rozsáhlou změnu společnosti může přivodit i vznik nového zásadního symbolického prvku nebo proměna významu prvku existujícího. V archeologických pramenech je možné proměny tohoto typu pozorovat jako pulzování mezi rozvolněným a uniformním

projevem archeologických kultur, kdy je starší, již diverzifikovaný symbolický systém nahrazen novou, symbolicky zatím jasně a jednotně provázanou ideologií.

Problematika starověkých civilizací je pokryta texty Petra Charváta (*Každý konec je nový začátek: transformace sumerské společnosti na přelomu 4. a 3. tisíciletí př. n. l.*), Jiřího Janáka (*Achnaton – filozof na trůně nebo tyran?*), pozoruhodnou studii Jakuba Maršálka *Jednota a rozpady starověké Číny*, zabývající se komplexní dynamikou vztahů jednotlivých čínských států a jejich (nejen) politické kultury přibližně od roku 2000 př. n. l. do přelomu letopočtu, a práci Jiřího Musila *Krise a úpadek římské říše*.

Středověk a raný novověk zastupují příspěvky Michala Lutovského (*Vzestup a pád „říše českých Boleslavů“*), Petra Čorneje (*Husitství: katastrofa, neb východisko z pozdně středověké krize?*), Markéty Křížové (*Kolaps indiánských říší?*), Josefa Opatrného o španělském koloniálním impériu (*Dlouhá cesta ke kolapsu. Konec říše, nad níž nezapadalo slunce*) a Jaroslava Pánka (*Bílá hora a černý pád stavovského státu*). Je možné říci, že i témata historicky natolik vytěžovaná, jako jsou některá z výše nastiněných, se podařilo autorům prezentovat prostřednictvím společného tématu „kolapsu“ poměrně inovativně, moderně a zajímavě.

Na tento oddíl pak plynule navazuje trochu nevyvážená sekce věnovaná novověku a nejnovější době. Její první polovinu představují historicky analytické příspěvky psané v obdobném duchu, jako v kapitole předchozí (Eduard Gombár – *Zánik osmanského impéria*, Robert Kvaček – *Pád Rakousko-Uherska a vznik Československa*, Ondřej Houska – *Uspořádání odsouzené k zániku? Mýty a skutečnosti o kolapsu versailleského mírového systému*, Martin Kovář – *Smutný kolaps v pravý čas. Pád, který zachránil Británii*). Text Jana Rychlíka *Rozdělení Československa (1989–1992)* je podrobnou kronikou popisovaných událostí s menším důrazem na teoreticko-analytický přístup, téma dějin 20. století pak uzavírá studie Michala Pullmana *Úpadek a pád komunistických režimů ve střední a (jiho) východní Evropě*. Následující texty, které reflektují nejnovější dějiny a současnost, trochu trpí nevyhnutelným handicapem, který je způsoben

malým odstupem od popisovaných událostí. Příspěvek Jiřího Ellingera *Spojené státy americké po 11. září 2001. Počátek úpadku amerického „impéria“?* se s tímto problémem vyrovnává poměrně úspěšně tím, že se věnuje rozboru současných politologických a prognostických názorů na budoucí vývoj postavení Spojených států. Mojmir Hampl (*Současná světová krize. Normální cyklus nebo náznak kolapsu?*) zase představuje na příkladu aktuální finanční krize model distribučních koalic v pojetí Mancura Olsona. Za nejproblematičtější příspěvek knihy považují text Miroslava Ševčíka a Michaely Ševčíkové *Hrozba pro současnost i pro budoucnost: kolapsy veřejných rozpočtů na pokraji nového tisíciletí*, který proti sobě v poněkud alarmistickém duchu staví idealizované (a ideologizované) koncepty (pozitivního) kapitalismu a (negativního) socialismu a má místy spíše charakter přednášky na sjezdu politické strany.

Poslední kapitolou knihy je oddíl nazvaný *Člověk a přírodní prostředí*. Jeho první příspěvek *Kolapsy vs. přírodní katastrofy* (Jan Kozák) je koncepčně poněkud nevyvážený, neboť kombinuje dosti obecnou teoretickou úvodní část s delším a v řadě ohledů podnětným rozбором zobrazování přírodních katastrof od 13. do 19. století. Vzhledem k pojetí publikace by možná bylo vhodnější zmiňovaný teoretický úvod pojmut jako samostatný a trochu detailnější příspěvek. Nejde ale o zásadní problém. Text Petra Pokorného *Česká krajina a kolapsy* částečně navazuje na archeologickou kapitolu knihy a zabývá se kolísáním pravěkého až raně středověkého osídlení Čech a jeho odrazem v palynologických pramenech. Pavla Státníková se v příspěvku *Praha, Pražané a vltavské povodně* věnuje historickým povodním na Vltavě a tomu, jak na ně společnost bezprostředně reagovala, zejména způsobu organizace záchranných a preventivních prací. Antropogenně podmíněné erozní procesy srovnává Lenka Lisá v článku *O kolapsech skrytých pod povrchem krajiny*. Publikaci pak uzavírají příspěvky Václava Cílka *Suroviny a konec světa – od kolapsu k regeneraci* a Vladimír Brůny, Kateřiny Křovákové a Petera Chrastiny *Paměť mostecké krajiny – delete a restart*.

Celkově je možné knihu sestavenou Miroslavem Bártou a Martinem Kovářem jako

zajímavý multidisciplinární příspěvek k problematice, která je v posledních letech v sociálních vědách hojně diskutována. Její široký tematický záběr zaručuje, že i čtenář, který se jedním ze zastoupených oborů zabývá, zde najde informace dokreslující věci jemu známé z jiného úhlu pohledu. Snaha oslovit široké spektrum autorů s sebou samozřejmě vždy nese i riziko roztržitosti, přebujelosti a nevyváženosti, dá se ale říci, že se editorům podařilo vypořádat se s tímto problémem poměrně dobře. *Cesty civilizací a kultur* tak představují záslužný počín, který se může v našem jazykovém prostředí stát jednou ze základních publikací na téma civilizačních kolapsů.

Jan Pohunek

Gérard Noiriel: Úvod do sociohistorie. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2012, 146 stran (přel. Pavel Sítek).

Formy interpretace a „vytváření“ historie se již od 70. let minulého století stávají významným sociologickým tématem v souvislosti s postmodernistickou kritikou historiografie jako vědy. Do způsobů, jimiž profesionální historikové pojednávají dějiny, vstupuje několik problematických aspektů, z nichž jsou nejčastěji zmiňovány politické a mocenské vlivy (historie jako legitimizace stávajícího řádu). Jedním z výsledků této diskuse je teze, že „učebnicová historie“ je pouze jednou z forem společenské paměti, obsahující přesvědčivé shrnutí minulosti, které je výsledkem složitých procesů interpretace a výběru (toto přesvědčení formuluje například Peter Burke ve své stati *History as Social Memory* z roku 1989).

Historik Gérard Noiriel (nar. 1950) částečně navazuje na zmíněnou kritickou tradici francouzské filozofie a sociologie – patří ke generaci univerzitních studentů, jejichž přednášejícími byli například Michel Foucault, Pierre Bourdieu nebo Jacques Derrida. V jeho odborné bibliografii převažují témata historických souvislostí přistěhovalectví, dějin dělnického hnutí, postavení intelektuálů, otázky národní a státní identity, nedávno vydal studii k historickému

výzkumu týrání a zneužívání dětí. V současnosti zastává pozici profesora na L'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Kromě vědeckých a pedagogických aktivit se rovněž věnuje popularizační činnosti: počátkem 90. let se například podílel na tvorbě série několika desítek dokumentárních filmů pro televizi FR3.

V únoru 2012 vyšel v Sociologickém nakladatelství (SLON) překlad Noiriellovy knihy *Úvod do sociohistorie*, jež byla původně publikována roku 2006 v pařížském nakladatelství La Découverte. Autor v této útlé knize (110 stran a doslov překladatele Pavla Sitka) představuje vědecký přístup, pro nějž se ujal označení „sociohistorie“ a jež se ve Francii rozvíjí zhruba od počátku 90. let. V jeho základech je, jak název naznačuje, kombinace určitých metod a postupů z oborů sociologie a historie. Jako zdroj inspirace ovšem slouží také další společenskovední disciplíny, především politologie a antropologie.

Již v samotné předmluvě Noiriela zdůrazňuje, že sociohistorie není novou teorií ani novým paradigmatem. Tento vědecký přístup označuje spíše za „krabici s nástroji“, jakousi skříňku s nářadím (fr. „boîte à outils“), na jiném místě dokonce jako „vědeckou hru“ poskytující badatelům konkrétní postupy vhodné k vyřešení specifických vědeckých problémů. Sociohistorie je v tomto smyslu orientována výrazně empiricky a výsostně pragmaticky. Jednou z motivací pro vznik tohoto proudu byla pocíťovaná potřeba „kolektivní disciplíny“ a „kolektivního jazyka“, která je podle Noiriela klíčovou podmínkou smysluplné badatelské činnosti; tato podmínka nicméně ve francouzském akademickém prostředí často ustupovala intelektuálnímu individualismu a z něho plynoucím vleklým polemik. Kromě pokusu o sjednocení a posílení společenských věd je dalším důvodem pro vznik sociohistorie snaha o ustavení interdisciplinárního hlediska v praktické podobě týmové spolupráce vědců z různých vědních oborů.

V prvních částech knihy Noiriela vymezuje oblast bádání sociohistorie a její vztah k sociologii a historii, jejichž odkaz rozvíjí. Zdůrazňuje přitom odlišnost sociohistorie od sociální historie, historické sociologie a mikrohistorie: sociohistorie kombinuje základní principy sociologie a historie „tak, jak se ustavily na přelomu

19. a 20. století“ (s. 13). Sociohistorie si z historiografie vypůjčuje snahu o „nalézání minulosti v přítomnosti“: sociohistoricky relevantním východiskem je kritické zkoumání stop lidské činnosti pocházejících z minulosti. Ze sociologie je jednak převzato „nacházení reálných jedinců za kolektivními entitami“ (pro sociohistorika „existují pouze jedinci z masa a kostí“), dále pak chápání sociálních vztahů primárně jako vztahů mocenských (v návaznosti na Foucaultovo pojetí moci). Sociální vztahy jsou v prizmatu sociohistorie především „vztahy na dálku“ (fr. „relations à distance“ – vztahy mezi jedinci, kteří se osobně neznají), jejichž výrazný rozvoj souvisí se vznikem písma, rozšířením peněz a vývojem komunikačních technologií. Sociohistorie tak usiluje o pochopení toho, jak „prostředky působení na dálku“ (fr. „moyens d'action à distance“) ovlivňují mocenské vztahy, což lze reflektovat třemi základními způsoby: 1. v souvislosti s tématem sociální dominance; 2. v kontextu sociální solidarity; 3. ve vztahu k symbolické a jazykové dimenzi mocenských vztahů (stigmatizace, etiketizace). Sociohistorická terminologie se zakládá na pojmech, které reflektují různé dimenze vztahů a působení „na dálku“, přičemž jde zejména o koncepty „konfigurace“ (navazující na pojem figurace Norberta Eliase), „uskupení“ (soubor vzájemně si neznámých jedinců se společnými zájmy, jež podléhá určitým pravidlům a má své představitele; rozlišují se uskupení ekonomická, politická a kulturní) a „komunity“ (jedinci provázaní vztahy vzájemné známosti). Mezi další časté sociohistorické pojmy patří například socioprofesi a socioadministrativní kategorie. Oblast empirického výzkumu sociohistorie se vymezuje na jedné straně historickou metodou archivního výzkumu a „pochopení, nikoli posuzování lidských aktivit“, na straně druhé sociologickým úsilím zkoumat mocenské vztahy jako „vztahy na dálku“ (s. 25).

Po vymezení pozic a terminologických specifíků sociohistorie (vrátíme se k nim ještě v závěru tohoto textu) se Noiriela soustřeďuje na zdroje a inspirace, které sociohistorické hledisko utvářely. Mezi autory, jejichž odkaz sociohistorie určitým způsobem rozvíjí, řadí většinu sociologických klasiků 19. století

(K. Marxe, É. Durkheima, M. Webera, G. Tarda). Z badatelů pohybujících se na pomezí historie a sociologie během první poloviny 20. století pak uvádí autory z okruhu školy *Annales*, především M. Blocha, L. Febvra a F. Braudela, coby zástupce sociální historie – jejich přístupu ovšem vytyká neustálou oscilaci mezi „historií mentalit“, definovaných jako kolektivní reprezentace, a „historií tříd“, definovaných jako ekonomická kritéria“ (s. 37). Z meziválečných sociologů je pro sociohistorii nejzajímavější odkaz F. Simianda (retrospektivní ekonomická sociologie) a M. Halbwachse (kolektivní paměť, sociální rámce paměti), kteří rozvíjejí durkheimovské pojetí sociologie. Mezi významné zdroje inspirace sociohistoriků se dále řadí historická sociologie N. Eliase, jehož studie ovšem Noiriel kritizuje pro jejich nedostatečné empirické založení. Ve 2. polovině 20. století nachází sociohistorie další kořeny v sociálním konstruktivismu (Berger, Luckmann) a kulturních studiích (Hoggart, Thompson). Zásadním „mostem k sociohistorii“ je pak v Noirielových očích sociologie Pierra Bourdieu (vedle konceptů pole a habitu zejm. pojetí jazyka jako mocenského vztahu). Ačkoli sociohistorie na Bourdieuovo dílo navazuje v mnohém, „nepřebírá jeho ambice v oblasti teorie“ (s. 52). Sociohistorie se naopak v návaznosti na uvedené zdroje profiluje jako přístup fundamentálně empirický, který usiluje o vyřešení jasně definovaných vědeckých otázek prostřednictvím výzkumných postupů volených *ad hoc*, tedy metod, jež se zdají nejvhodnější pro zkoumání daného problému.

Kromě sociologie a historie je sociohistorie ovlivněna také antropologií a ekonomikou. Noiriel stručně představuje studie J. Goodyho (význam písma pro vznik moderní civilizace) nebo K. Polanyiho (role peněz jako média společenských vztahů). K ekonomickým a sociálním otázkám přistupuje sociohistorie s důrazem na svá ústřední témata („prostředky vztahů na dálku“): jde jí tedy především o vývoj materiálních spojení v podobě zvěcnění směny a materiálních vztahů, stejně jako jejich technologické podmíněnosti. Trh je v sociohistorii vnímán jako specifická konfigurace, v jejímž rámci se projevují různé typy vztahů dominance a solidarity. Podstatný pramen sociohistorické práce

představuje také politologie. Právě politika patří podle Noirielu spolu s vědou mezi nejvýznamnější témata současné francouzské sociohistorie i sociologie (uváděn je například L. Boltanski a B. Latour). Působení symbolické moci sociohistorie sleduje také v oblasti kultury a ta je zde definována jako „soubor diskursů a praktik, které usilují o vymanění se dvěma hlavním formám nátlaků (ekonomické a politické), které ovládají současný svět“ (s. 97).

Závěr knihy je věnován stále aktuální a kontroverzní otázce angažovanosti ve vědě; představuje příspěvek k jakési „sociohistorii sociohistorie“ a pokus využít sociohistorické nástroje „k řešení dilematu angažovanosti a distancovanosti“ (s. 110). Dále sociohistorik má v samotném popisu své práce porozumění genezi sociální reality, především z hlediska mocenských tlaků a nátlaků, jimž jsou „aktéři veřejného života“ vystaveni, a povinností sociohistorika je „připomínat rozměr nátlaků, které ovlivňují jednání jedinců, a to i když zastávají řídicí funkce“ (s. 118). Zároveň však Noiriel poukazuje na fakt, že vědec, jenž se rozhodne angažovat ve veřejném prostoru, je vystaven konkurenci „hegemonů“ v této oblasti – politiků a novinářů, jejichž výchozí pozice pro oslovení publika je nesrovnatelně lepší.

Gérard Noiriel v žádném případě nepředkládá pouze přehled více či méně známých autorů, na jejichž bádání sociohistorie navazuje, ale představuje také mnoho konkrétních případových studií, jež byly na poli sociohistorie v posledních letech realizovány (výzkumy míšenců, uprchlíků, konstrukce národní identity, geneze veřejného mínění aj.). Dokládá tak nejen tematickou rozmanitost sociohistorického bádání, ale též různé způsoby využití zmíněné „krabice s nástroji“ tvořící sociohistorii.

Za nedostatek považují určitou stylistickou neobratnost celého textu, což má místy negativní vliv na jeho čtivost i srozumitelnost. Plynulost některých pasáží narušují také různé terminologické zvláštnosti, jež neplynou nutně ze specifik sociohistorie (například Weberův pojem „panství“ je překládán jako „dominance“). Obecně lze knize vytknout jistou terminologickou nedůslednost, která je patrně zčásti důsledkem zavádění nových sociohistorických termínů.

Samotné argumenty pro opuštění obvyklých společenskovědních označení a jejich nahrazení novými (takřka mizí zavedené pojmy jako „organizace“ či „skupina“) jsou dle mého názoru málo přesvědčivé a často vedou spíše k nesrozumitelnosti určitých pasáží, přinejmenším pro čtenáře uvyklého standardnímu pojmosloví. Tak na straně 18 se třeba uvádí: „Sociohistorie, jak si budeme moci všimnout, vůbec nepoužívá pojmu ‚sociální skupina‘. Tento výraz totiž náleží historikům, kteří definují kolektivní entity na základě ‚objektivních‘ kritérií (například zaměstnání, příjmy apod.).“ Odhlédněme nyní od toho, že uvedeným způsobem se obvykle nevymezuje pojem sociální skupina, ale spíše sociální kategorie. Pozoruhodnější je, že přes proklamované opuštění tohoto pojmu se sousloví „sociální skupina“ (fr. „groupe social“) přesto na následujících stranách několikrát objevuje, přičemž na straně 37 je dokonce „proces konstrukce sociálních skupin“ umístěn do samého centra zájmu sociohistorie, na straně 68 do názvu podkapitoly „Co je ‚sociální skupina‘?“. Srovnání s originálem ovšem ukazuje, že vinit z této nesoudržnosti samotného Noiriela by nebylo na místě – francouzské vydání knihy totiž dvě výše citované věty (v českém překladu na straně 18) vůbec neobsahuje. Jedná se tedy patrně o poznámku překladatele, která ovšem jako taková není odlišena ani označena.

Přes uvedená dílčí negativa představuje jako celek Noirielova kniha „Úvod do sociohistorie“ zajímavý náhled do specifické oblasti bytostně pragmatické, empiricky orientované větve francouzského společenskovědního bádání, což je v překladové literatuře oblast dosud – ve srovnání s francouzskou filozofií či sociální teorií – poměrně málo zastoupená. V kontextu sociologie je hlavním kladem jasně formulované temporalizované hledisko společenskovědního bádání a reflexe časové situovanosti i geneze společenských jevů. Sociohistorie také díky svému charakteristickému důrazu na empirickou (terénní a archivní) práci tvoří důležitou protíváhu k převažující teoretické orientaci dostupné literatury z pomezí historických a sociologických disciplín.

Jakub Mlynář

Andrea Orzoff: *Battle for the Castle. The Myth of Czechoslovakia in Europe, 1914–1948.* Oxford – New York: Oxford University Press, 2009. 286 stran.

Interdisciplinárně a teoreticky podložený zájem o politickou kulturu, vztahy a interakce mezi masovými médii, politiky a voliči, problematika konstrukce moderního národního státu, formy jeho legitimizace pomocí národních narácí a dalších symbolických pojmů a tropů, či role intelektuálů při budování těchto mocenských legitimizací – to všechno jsou témata, která jsou v poslední době postupně integrována do výzkumu evropských, československých a českých dějin 20. století. Klasické politické dějiny dnes sice poskytují nové poznatky o politickém a sociálním vývoji, avšak méně často se obrací k problémům, jež mají neméně velký význam, ale zdánlivě se jeví jako irelevantní nebo těžko uchopitelné pro tradiční historiografii. Kniha Andrey Orzoff v tomto ohledu vyplňuje mezeru ve výzkumu národních mýtů, politické kultury, mediální komunikace a budování státu v Československu mezi lety 1914 až 1948.

Andrea Orzoff se věnovala československému mýtu v Evropě tak, jak jej konstruovali a veřejně komunikovali zastánci skupiny Hradu, seskupení kolem Tomáše Garrigua Masaryka a Edvarda Beneše. Zdánlivě provokativní československý mýtus ale autorce v žádném případě neslouží jako pejorativní pojem, který by chtěl revidovat interpretaci československých dějin první poloviny 20. století, ani jako dekorativní pojem vypůjčený z jiných sociálních věd. Orzoff užívá pojem mýtu ve smyslu „světového pohledu, založeného na identifikujících ideologických narácích nebo obrazech, které hlásají universálně platnou pravdu, jež je ale akceptována jenom u některých částí publika a jenom v danou dobu“ (s. 15). Mýtus se zde tedy chápe jako ideologicky založené, společensky etablované vyprávění nebo obraz, který má časově omezenou platnost a u publika. Československý mýtus je pojímán jako různorodý způsob legitimizací a komunikace nového československého státu v Evropě. Konečně pak Orzoff v úvodu knihy píše, že všechny úspěšné mýty obsahují prvky obecně přijímané pravdy (s. 21).

Centrálním vzkazem československého mýtu byl podle autorky specifický vztah československého (čti českého) národa k hodnotám demokracie a pravdy v kontextu moderní historické narace českého národa (např. s. 11 a 57). Autorka zasadila československý mýtus do několika významných kontextů. Na prvním místě je to skutečnost, že národní mýtus je nutné považovat za jednu z ústředních forem legitimizace každého moderního státu. Československý pokus tedy není ničím novým, specifickým a tím méně exotickým, ale naopak spíše historickou normou. Andrea Orzoff se pak zmiňuje obecný diskurzivní kontext československého mýtu, kterým byla v první řadě orientalistická percepce národů Střední a Východní Evropy u západoevropských velmocí. Československý mýtus musel přesvědčovat zahraniční publikum o smysluplnosti a politické a civilizační vyspělosti (evropanství) Československa mezi válkami a v tomto smyslu byl v podstatě definován pomocí a v závislosti na západních pojmech a představách. Konečně autorka v tomto kontextu otevřeně přiznává příslušnost meziválečného Československa k Východní Evropě, která je v její interpretaci dána právě diskurzivní pozicí československého mýtu a kterou definuje jako „[...] příměs postojů k evropským velmocem: kombinaci závislosti, obrany vůči nim, strachu z pohlcení a pokusů vykreslit vlastní stát jako jim podobný“ (s. 16). Mýtus Československa a jeho propaganda byly, jak autorka argumentuje, nedílnou a významnou součástí budování nového státu, které probíhalo v případě většiny následnických států Rakouska-Uherska (ale i Ruska) na dvou úrovních: doma a v zahraničí. Československý mýtus se musel intenzivně snažit o vyvrácení své podřízené diskurzivní pozice zdůrazňováním západních hodnot československé demokracie. Přitom ale jeho účinek či důvěryhodnost v zahraničí byly zcela závislé na tom, zda západní velmoci (respektive spojenci) budou ochotni propagandě mýtu naslouchat a jak bude odpovídat jejich vlastním politickým zájmům. V tomto ohledu československý mýtus bojoval proti hned dvěma oponentům: proti západnímu orientalismu a velmocenské „realpolitice“. Československý mýtus jako součást vnitřního procesu formování moderního státu v mnohonárodním

kontextu střední a východní Evropy dobře ilustruje do jaké míry přejaté západní vzory nerespondovaly s faktickou situací v regionu, kde historické hranice často středověkých nebo raně novověkých státních útvarů nekorelovaly s etnickými a jazykovými hranicemi moderních „imagined communities“. V tomto případě se stejný mýtus zaměřoval na domácí publikum, kde se snažil pomocí hledání a exponování společných symbolů (například Masaryka, historické narace, fabrikace legionářských legend atp.) o změkčení relativně ostrých hran národnostních konfliktů uvnitř mnohonárodního Československa. V tomto případě jeho tvůrci bojovali proti stejné ideologii, která pomohla pohřbit staré Rakousko-Uhersko a vybudovat Československo – proti nacionalismu.

Battle for the Castle se zaměřuje na jednotlivé aspekty a formativní prvky a strukturu československého mýtu v první polovině 20. století. Hned zpočátku, v první kapitole si všímá toho, že československý mýtus byl v mnoha aspektech rozšířením české národní koncepce dějin a české národní identity v kontextu mnohonárodního Československa. V rámci tohoto konceptu československý mýtus navazoval na Palackého koncepci českých dějin, doplněně masarykovským akcentem na husitskou epochu českých dějin a starším mýtem Bílé hory (který se v českém prostředí formoval už v 18. století, ale populární podobu mu dodalo až Jiráskovo *Temno*). Česká historická narace se stala hlavní kostrou československého mýtu, což samo o sobě samozřejmě představovalo problém ve vztahu k výrazným československým menšinám, k Němcům a Maďarům, ale také ke Slovákům a Rusínům. Podobně jako v případě pozdní habsburské monarchie bylo snahou tvůrců mýtu vykonstruovat Československo jako jednotný stát a postupně integrovat jednotlivé národnostní skupiny do jedné politické entity nazvané československý národ. A podobně jako v případě Rakouska-Uherska se také československým ideologům tento cíl postupně vzdaloval s ohledem na zhoršující se vztahy mezi de facto státním národem Čechů a ostatními národy v Československu i s ohledem na zahraničně-politickou situaci, rychle spějící ke krizi Versailleského systému v Evropě a další válce.

Ve druhé kapitole recenzované práce autorka analyzovala institucionální a sociální strukturální základnu propagandy československého mýtu, kterou tvořily vedle neformální skupiny Hradu a prezidentské kanceláře, také pražské nakladatelství Orbis, Ministerstvo zahraničních věcí, pro-Hradní noviny a časopisy a taktéž některé společenské skupiny jako feministky, Židé, společenské kluby nebo legionáři. Prostor též věnovala politické opozici v podobě Pětky a české radikální pravice, která se snažila komunikovat naopak proti-Hradní propagandu. Poměrně zajímavý pohled uplatnila například na propagandistickou a politickou roli spisovatele Karla Čapka, jež byl jedním z vůdčích tvůrců Masarykova kultu a jehož „Hovory s T. G. M.“ autorka analyzovala jako jeden z centrálních textů československého mýtu.

Masarykův kult pěstovaný mezi léty 1918 až 1938 (viz kapitola 3) byl nedílnou součástí integračních strategií československého mýtu. Tak Orzoff mimo jiné sledovala obsah, formy šíření a komunikace Masarykova kultu v době meziválečného Československa a všimla si některých jeho rysů shodných se starším kultem císaře a krále Františka Josefa I. V této souvislosti je opět nutné připomenout, že Masaryk i Beneš, ale též další tvůrci československého mýtu a politická elita země prožili formativní roky svého života v prostředí Rakouska-Uherska a pod vládou Františka Josefa I., podobně jako většina z občanů Československa mezi lety 1918–1938. Jak Orzoff argumentuje, jádro politické reprezentace meziválečného Československa připomínalo spíše gerontokracii (s. 21). Není tedy překvapivým, že v řadě případů stále pokračovali v celé řadě politických praxí i diskurzů, které si internalizovali v době Rakouska-Uherska. Byla zde ale také určitá fyzická podobnost mezi Masarykem a starým císařem, kterou ale tvůrcové kultu ještě více podtrhli užitím polovojevské uniformy a jízdou na koni, stejně jako častými účastmi prezidenta na vojenských přehlídkách. Masarykův kult ale také obsahoval další podobné motivy jako ten císařský: například asketický způsob života, ranní vstávání nebo láska k dětem. Všechny tyto praxe byly u Masaryka i u Františka Josefa I. veřejně komunikovány stejným způsobem. Masarykův kult tak dával veřejnosti

do jisté míry to, na co už byla zvyklá. V neposlední řadě byl kult Masaryka provázán s konkurenčním bojem mezi Hradem a jeho oponenty v řadách tzv. domácího odboje (mezi jiným mezi Kramářem a Benešem, Dykem a Masarykem či obecněji Stříbrným a Hradem), který lze do jisté míry vidět jako pokus o monopolizaci historického dědictví 28. října 1918 v podobě diskurzu prezidenta osvoboditele.

Poslední dvě kapitoly se analyticky věnují propagandě československého mýtu s ohledem na zhoršující se zahraničně-politickou pozici Československa v Evropě před druhou světovou válkou, kdy musela československá propaganda čelit revizionistické kontrapropagandě svých sousedů a rostoucí vnitropolitické krizi doma, a dále podobě československého mýtu v době po Masarykově smrti a před a po Mnichovu. Právě v této době se zafixovali některé idealizované narace a obrazy o první republice. Konečně Andrea Orzoff neopomněla stručně připomenout význam československého mýtu po roce 1948. Na jedné straně to byl československý exil, kde československý mýtus dostal nový životní prostor, ale také nový kontext studené války. Připomněla také vztah mezi nositeli československého mýtu ve Spojených státech amerických, jako byl Josef Korbel a dvěma prvními ženami americké diplomacie Korbelovou dcerou Madeline Allbright a Korbelovou studentkou Condoleezou Rice. Na druhou stranu, byl československý mýtus, respektive některé jeho prvky, znovu vzkříšen po roce 1989 jako forma určitého nostalgického návratu k demokratickým hodnotám první republiky (1918–1938). V této nové podobě hrál československý mýtus pozitivní stejně jako negativní roli. Na jednu stranu symbolizoval význam demokratických hodnot v době bolestné transformace české společnosti. Na druhou stranu neumožnil kritické posouzení československé minulosti, pomáhal vzbudit nerealistická očekávání od nové demokracie skrze idealizaci té staré, a v neposlední řadě vytvořil prostor pro vulgární historický revizionismus.

Tak se autorka sledované monografie dotkla problematiky charakteru a některých rysů československé demokracie v meziválečných letech, které byly přímo spojeny s Masarykovým

a Benešovým chápáním demokracie, ale rovněž s tím, jak ji prakticky performovali. Mezi ideálem a praxí byl podstatný rozdíl a právě bližší analýza tohoto rozdílu je klíčem k pochopení politické kultury první republiky: „Tolik vychvalovaná demokracie první republiky byla zcela jasně demokracií malých místností, jelikož ta nejvýznamnější rozhodnutí se dělala spíše tam, mezi malým okruhem vůdců, nežli ve volebních místnostech“ (s. 93). Také obsahová forma, jakou Hrad koncipoval svou propagandu, prozrazuje, že československá demokracie byla spíše hierarchicky založená a spoléhala mezi jiným na tradiční patrimoniálně-patriarchální vzorce. Nicméně pro Hrad se staly nové instrumenty vládnutí skrze a pomocí médií základem legitimizace a upevňování moci: „V centru konfliktů Hradu leží propaganda a média. Volební slogany, organizace novin a vzkazů, vytváření kultu osobnosti a házení špíny pomocí pamfletů a anonymních úvodníků – to všechno byly klíčové prvky Hradní strategie“ (s. 134). Hrad a jeho strategie také představují politicko-kulturně další příklad přechodu mezi starým (imperiálním) a novým (republikánským) a je nutné připomenout, že právě jejich ostrý protiklad byl součástí Hradní strategie legitimizace nového režimu. Jinými slovy, autorka knihy připomíná, že moderní historická analýza by měla být schopna rozpoznat a odhalit mýtický háv, který často zakrývá skutečné motivy a zájmy různých společenských skupin zainteresovaných v politickém procesu, stejně jako některé politicko-kulturní vzorce v pozadí politického jednání. Součástí takové demytizace je uvědomění si role sebereprezentace a sebestylizace jako jednoho z ústředních nástrojů moderního vládnutí. Hned v úvodu Andrea Orzoff definovala několik momentů, v nichž podle jejího názoru československý mýtus zamlčoval nebo zastínil politickou skutečnost. Na prvním místě Orzoff zmiňuje, že tato forma narace zakrývá například skutečnost, že „Masaryk s Benešem

měli skutečné pochybnosti o parlamentní demokracii, ačkoliv bojovali za její obranu“, a dále, že „(o)bčas zvažovali zavedení státního převratu, aby získali kontrolu nad nepoddajným parlamentem, nebo o odepření volebního práva problematických voličů jako byli vojáci a ženy“ (s. 21). Dále shrnuje, že „[...] Československo mělo více společného se svými sousedy jako bylo Pilsudského Polsko, Horthyho Maďarsko nebo i pozdní ‚autoritativní demokracie‘ výmarské republiky než mýtus připouští“ (s. 21). Konečně rovněž upozorňuje na setrvačnost československého mýtu s ohledem na osobnost T. G. Masaryka, kterého označuje v souladu s novějším historickým výzkumem za „aktivního, mazaného politika“, jež byl „více než ochoten využít svých konexí [...] svého podstatného charismatu a svých osobních financí k podpoře svých spojenců a k blokování svých nepřátel“ (s. 21). V tomto ohledu je ale nutné připomenout, že recenzovaná publikace se spíše zaměřila na formativní období československého mýtu, než na jeho dlouhodobé dopady pro českou národní identitu a kolektivní paměť během posledních více než 70. let. To také znamená, že její československý mýtus se vztahuje k československé politické realitě mezi lety 1914 až 1948, ale má mnohem menší výpovědní hodnotu pro pozdější období, kdy je československý mýtus lépe metodologicky chápat jako součást kolektivní paměti či lidových percepce minulosti.

Největší problém knihy představuje naneštěstí česká diakritika. Na více místech se objevují chyby při uvádění českých slov a jmen (například banka a nikoliv bánka, Klímek a nikoliv Klímek, knedlík a nikoliv knedlik, Břežina nikoliv Břežina atp.). Závěrem lze říci, že Andrea Orzoff představila problematiku československého mýtu a Československa v Evropě s erudicí, pochopením, kritickým pohledem a smyslem pro vyrovnanou interpretaci.

Veronika Sušová-Salminen