

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická

Diplomová práce

Specifika marginální literatury
na příkladě literatury lužickosrbské

Radek Čermák

**Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická**

Katedra antropologie

Studijní program Antropologie

Studijní obor Sociální a kulturní antropologie

Diplomová práce

**Specifika marginální literatury
na příkladě literatury lužickosrbské**

Radek Čermák

Vedoucí práce:

Doc. Petr Lozoviuk, Ph.D.

Katedra antropologie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2017

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literatury.

Plzeň, duben 2017

.....

Chtěl bych poděkovat vedoucímu své práce Doc. Petru Lozoviukovi, Ph.D. za cenné rady, trpělivost a ochotu.
Dále bych chtěl poděkovat Jiřině Babické za poskytnutí některých textů.

Obsah

- 1. Úvod aneb za antropologii literatury 6**
- 2. Postavení menšinové literatury 12**
 - 2.1 Sémiotické přístupy ke zkoumání menšinové literatury 20**
 - 2.2 Struktura menšinové literatury 34**
- 3. Dějiny lužickosrbské kultury 46**
- 4. Případová studie – čaroděj Krabat 53**
- 5. Závěr 60**
- 6. Abstract 62**
- 7. Literatura 62**

1. Úvod aneb za antropologii literatury

„Našel jsem útěchu v pomalých zátočinách a přerývané řeřavosti [básní]. Domnívám se, že próza by nikdy nedosáhla srovnatelného účinku. Na něj nestačí představivost, nýbrž i rým a rytmus. Ve verších, jako jsou tyto, se všechny tři spojují do takového stupně zhuštění, a tím i síly dopadu, jíž lze docílit pouze v poezii. V porovnání s výbušností nábojů sestrojených veršotepci je každá próza brokovou střelbou.“

Richard Rorty, Plamen života (překlad autor práce)

I found comfort in those slow meanders and those stuttering embers. I suspect that no comparable effect could have been produced by prose. Not just imagery, but also rhyme and rhythm were needed to do the job. In lines such as these, all three conspire to produce a degree of compression, and thus of impact, that only verse can achieve. Compared to the shaped charges contrived by versifiers, even the best prose is scattershot.

Richard Rorty, Fire of Life (RORTY 2007)

Americký filozof Richard Rorty, spoluautor myšlenky jazykového obratu a představitel postanalytické filozofie, ve své poslední eseji obhajuje poezii coby zhuštěnou strukturu sdělení, jejíž palebné síle sdělnosti se nevyrovná žádný jiný literární žánr (tedy ani odborný text). Domnívám se, že překlenout prostor mezi beletrií a etnografií v Rortyho duchu dokáže antropologie literatury, podobor, který si v českých zemích nesměle razí cestu (DERDOWSKA 2011). Antropologie literatury po pověstném „návratu domů“ vychází ze sociologie literatury (např. KREJČÍ

2008) nebo mírně odlišně definované literární antropologie (NÜNNING – TRÁVNÍČEK – HOLÝ 2006: 453-455).

V souladu s Rortym musím říci, že hranice mezi odborným a uměleckým textem považuji za méně jasné, než by se zdálo habituálnímu vědci (habitus, RŮŽIČKA – VAŠÁT 2011). Zde souzním i s filozofem Zdeňkem Vašíčkem, který oba „ideální typy“ kritizuje (VAŠÍČEK – MAYER 2008: 103).

Ostatně sám pojem „literatura“ se často používá nejasně. K tomu Vašíček poznamenává: „Domnívám se, že literatura sama vzniká až naší představou jakéhosi jejího ideálu, osobním rozhodnutím se k ní. Její představa je vždy jedinečná. Pak teprve si hledá k sobě obdobné projevy, své dějiny. Stojíme na bedrech představ o literatuře, nikoli na třasovisku bezbřehého textu. Podobně otázka hranic textu a určení literárního textu, jakož i navazující otázka stupně literárnosti je bez rozhodnutí neřešitelná.“ (VAŠÍČEK 2003: 109)

Pojem literatura se většinou užívá pouze ve významu „krásná literatura“ (beletrie), jako by snad sémantické gesto vědce – tedy záměr sdělit nějaký odborný poznatek – znamenalo, že dílo mávnutím kouzelného proutku ztrácí literární hodnotu (nebo také poetiku): mizí estetická funkce a jazykové prostředky musejí být zákonitě omezeny na tautologie aktuálních odborných termínů. Důkazem, že to neplatí, jsou právě mnohé uměňovědné nebo etnografické narace (viz také CLIFFORD – MARCUS 1986, VAŠÍČEK – MAYER 2008: 103-122). Pro antropologii zkoumající literaturu ani tato hranice platit nemůže při vědomí, že se zakladatel oboru Bronisław Malinowski inspiroval u jiného krajana Józefa Korzeniowského – Josepha Conrada. Pro účely této práce ale zůstanu u literatury s epitetem constans „krásná“.

V nejširším významu je antropologie literatury interdisciplinární obor, který zkoumá literaturu jako nedílnou součást kultury, a ani tato práce nemůže jinak. Obor definuje kupříkladu Ewa Kosowska v monografii *Antropologia literatury: „Literatura jako specyficzny wytwór*

kulturowy może podlegać interpretacjom inspirowanym rozmaitymi koncepcjami, których celem jest wyjaśnienie zarówno zasady jej istnienia (struktury, sensu), jak i sposobu funkcjonowania. Obecnie najczęściej spotykana wydaje się opcja interpretacyjna stymulowana antropologią filozoficzną. Pozwala ona bowiem — szanując tak niezbywalne w literaturoznawstwie wartości, jak oryginalność i arcydzielność — kierować uwagę na uniwersalny wymiar badanego utworu. Fundamentem tak pojmowanego uniwersalizmu są najczęściej wartości estetyczne i etyczne, a jego realną siłą — perswazyjne aspekty postaw europocentrycznych.

Nie bez znaczenia jest także eksponowana ostatnio tendencja do łączenia wymiaru filozoficznego tekstu z analizą determinant językowych. Maksymalistyczna teza, głosząca że w języku można mówić tylko o rzeczywistości językowej, znacząco wspomaga wyjątkowy status literatury. Jako zjawisko bez wątpienia realizowane i istniejące w języku jest ona swoistym wirtualnym światem, który tylko czasami (w tekstach realistycznych) świadomie budowany bywa na wzór i podobieństwo świata pozajęzykowego. Jak każdy świat wirtualny literatura modeluje i naśladuje relewantne elementy pozaliterackiej rzeczywistości kulturowej. Ale niekiedy odsłania i przybliża także i to, co redundantne, ujawniając pokłady rozwiązań alternatywnych i kreując na ich podstawie nowe wzory zachowań.

Każdy tekst jest inspirowany kulturą, w której jego twórca żyje lub do której ma dostęp dzięki informacyjnym możliwościom własnej formacji cywilizacyjnej.“ (KOSOWSKA 2003: 19-20)

Při snaze popsat rodící se tradici antropologie literatury v českých zemích lze identifikovat dva implicitní přístupy:

Prvním z nich je „antropologizace“ literární **hermeneutiky**, jejímž hlavním nositelem je podle mého názoru historiograficko-antropologický směr, který je zejména v USA nazýván novým historismem (NÜNNING – TRÁVNÍČEK – HOLÝ 2006: 552-555). Vzpomeňme například na

zevrubné přednášky a texty Martina Hilského na téma synchronního kontextu jednotlivých děl Williama Shakespeara. Právě Shakespeare se stal jedním z předmětů zájmu badatelů uvedeného směru. Tato hermeneutika literárních děl se vymezuje jak vůči dřívějšímu biografickému pojetí „dějin autorů“ (viz také BARTHES 2006), tak vůči jeho nástupnickým směrům, které se zaměřily na analytické zkoumání beletristických textů jako komunikačních mechanismů, které stojí samy o sobě, například vůči nové kritice (NÜNNING – TRÁVNÍČEK – HOLÝ 2006: 548-550). Stejně jako zkoumání záměrů autora je i třetí z triády „autor – text – čtenář“, tedy recepce literárního díla téměř výhradně doménou zkoumání filologů.

Jestliže jsem první přístup přiřadil k hermeneutice, druhý lze v širokém smyslu slova označit za **sémiotický**, vycházející z premis Ferdinanda de Saussura a jeho následovníků (uvedme mj. Rolanda Barthesa a Jurije Lotmana BARTHES 2004, GLANC 2003: 36-58). Jde o přesah literární vědy do teorie kultury. Z badatelů blízkých předmětu mého zkoumání považuji za zástupkyni tohoto směru rusistku a slavistku Helenu Ulbrechtovou (např. ULBRECHTOVÁ 2007), etnologu Leoše Šatavu a Petra Lozoviuka. Při zkoumání lužickosrbského společenství, které samo sebe definuje lingvocentricky (tzn. ve vymezení lužickosrbské kultury vůči německé dominuje jazyk a slovesnost), totiž nelze vymezit samostatné literární pole podle představ Pierra Bourdieua (BOURDIEU 2010). Problematika se blíží spíše zkoumání tzv. A-textů podle výkladu Petra Lozoviuka (LOZOVIUK 2004: 64-75).

Jedna z prací pedagogů katedry antropologie, na níž tato diplomová práce vznikla a kterou můžeme do antropologie literatury zařadit, je monografie Gabriely Fatkové *Karakačanská poezie 21. století: Velička Chátova* z roku 2013. K důvodu vzniku autorka uvádí:

„Tato kniha je věnována životě a dílu Veličky Chátovy, je nejen o ní, ale především pro ní.“ (FATKOVÁ 2013: 11) Je tedy důležitým účelně (a vůbec poprvé) zveřejněným pramenem pro další metodologické

zpracování, neboť překlady nejsou přebásněné, monografie pouze nastiňuje komparatistický aspekt díla (Aromuni) a chybí jí širší metodologické zázemí (mimo jiné pro aspekt literárního folklorismu):

„Hlavním důvodem publikování textu je podat písemný doklad o existenci a charakteristikách tohoto doposud ještě živého dialektu/jazyka a pro nehelenisty prostřednictvím překladů ukázat jednotlivé vzpomínky a příběhy, které autorka do textů promítá. Zajímavé je zejména pro etnology a antropology, jaká témata si autorka vybírá k prezentaci svého etnika. Vedlejším důvodem pak je snaha otevřít téma pro interdisciplinární spolupráci. Antropologie disponuje omezeným arsenálem metod vzhledem ke studiu literárních textů, proto k publikovanému textu nabízím maximum informací tak, aby se další analýzy textu mohl chodit někdo další. Další studie by třeba mohla být zaměřena na to, jak jsou formulovány texty, které vznikají v orálním jazyce ovšem v situaci, kdy autor již má osvojen jiný písemný jazyk. Případně se zde nabízí srovnání s autorskou poezií, která vzniká hojně v aromunštině.“

(FATKOVÁ 2013: 54)

Idea předkládané práce vznikala postupně a nejprve intuitivně od běžné literárněvědné reflexe lužickosrbsky (a německy) psaných textů k antropologii literatury, neboť jsem za nedostatečné považoval evolucionistické výklady slavistů Waltera Koschmala a Christiana Prunitsche (KOSCHMAL 1995, PRUNITSCH 2001, Prunitsch v dalších publikacích názory pozměnil). Paradigma řezenské literárněvědné školy na přelomu tisíciletí ovládlo diskurs o lužickosrbské literatuře. Vymezení klíčové binární opozice v evoluci lužickosrbské kultury (potažmo literatury) na evoluční a involuční proud jsem nepovažoval za šťastné už proto, že tyto Koschmalovy pojmy bylo snadné ideologicky zaměnit za „pokrokový“ a „reakční“. Přitom lužickosrbská literatura jako celek právě v kontextu neexistence literárního pole může být podle mého názoru adekvátně poměřována pouze s jinými literaturami méněpočetných

společensví, protože v kontextu celé kultury se chová sémiotičtěji než literatura německá, s níž ji oba autoři poměřují.

Jako seminární práci na předmět Miroslava Petříčka „Ideální obrazy – filosofie interpretuje umění. Úvod do nefilosofie“ na FF UK v roce 2003 jsem pak připravil vlastní typologii lužickosrbské literatury založenou nikoliv na binárních, nýbrž ternárních opozicích, která vyšla v roce 2007 ve *sborníku Muzea Brněnska* pod názvem „Pokus o charakterizaci lužickosrbského literárního tělesa“ (ČERMÁK 2007a). Předkládaná práce na tuto typologii navazuje. Typologie byla kvůli požadavkům na koncepční otevřenost textu pouze částečně zohledněna v monografii *Nástin dějin a literatury Lužických Srbů* (ČERMÁK – MAIELLO 2011) na niž odkazují čtenáře této práce při případném ověřování a doplňování uvedených lužickosrbských reálií.

Petříčkovy přednášky vycházely z knihy Vincenta Descombese *Stejně a jiné* (DESCOMBES 1995). V závěru knihy Descombés odkazuje na koncept **perspektivismu**, jež vytvořil na počátku 18. století Gottfried Wilhelm Leibniz. Pozdní Leibniz se zamýšlel nad relativností dobra a objektivitou (*Teodicea, Monadologie*). Podle mého názoru je to metodologický základ věd zabývajících se kulturou. Sám Leibniz pocházel ze Saska, zasloužil se o první výzkumy wendlanských Slovanů a založení petrohradské akademie věd, která byla rovněž průkopnickou institucí etnologie a jazykové antropologie.

V předkládané práci se pokusím ukázat právě odlišnou perspektivu teorie menšinové literatury a nabídnout vlastní koncept, který ukáže nedostatky i přednosti. Metodologicky přitom vycházím ze strukturalismu a neostrukturalismu (FRANK 2000). K předkládaným faktům doplním příklady vzorových motivů lužickosrbské literatury.

2. Postavení menšinové literatury

Klasický učebnicový diskurs vyrábějící absolventy post/socialistického školství učil studenty přemýšlet v biografistickém (NÜNNING – TRÁVNÍČEK – HOLÝ 2006: 75-77) paradigmatu dějin literatury: Studenti znali životy jednotlivých autorů, jejich zařazení do uměleckých směrů a okolnosti, za nichž vznikala jednotlivá díla. Geneticky významné texty rozebírali po stránce obsahu (odrazu skutečnosti) a výrazových prostředků. Mezi nejvýznamnější znaky tohoto paradigmatu patřila konstrukce romantizujícího básníka, který tvoří texty pod vlivem citu k určité osobě, nejlépe muže k ženě. Vůči triviální představě „autora, který se svěřuje“, se vymezoval už Roland Barthes v eseji *Smrt autora* (BARTHES 2006, dále viz například ŠTOCHL 2005: 59).

Dále byla předkládána konstrukce kánonu světové literatury a adaptace jejích směrů v domácím prostředí. Tato konstrukce už je v odborném (!) diskursu rovněž překonána (NÜNNING – TRÁVNÍČEK – HOLÝ 2006: 752-753). Evolucionistický výklad vytvářel představu pokrokovosti nebo zaostalosti národních literatur podle měřítek koloniálních velmocí bez zásadního ohledu na specifika domácích směrů. Od 80. let 20. století pak získává v teorii literatury více prostoru **postkoloniální teorie**. „K ustavení tohoto oboru přispěl Edward Said svou knihou *Orientalism* (1978), ve které zkoumá konstrukci „jiného“ Orientu pomocí evropských diskursů vědění. Od té doby představují postkoloniální teorie a psaní snahu zasahovat do konstrukce kultury a vědění a pro intelektuály pocházející z postkoloniálních společností pak snahu o to, aby se psáním propracovali zpátky k historii, kterou napsal někdo jiný.“ (CULLER 2002: 141) Myšlenky Saidova *Orientalismu* lze vztáhnout i na kolonialistickou představu „druhého“ či „ovládaného“, která není zřejmá na první pohled. Týká se to autochtonní reflexe Balkánu v knize bulharské historičky Mariji Nikolajevny Todorovy *Imagining the Balkans* (TODOROVA 2009). Analogicky k pojmu „orientalismus“ Todorova používá pojem „balkanismus“. V této snaze jí zdatně sekundují

další badatelé z jihovýchodní Evropy. Za všechny jmenujme slovinského filozofa Slavoj Žižka a etnologa Božidara Jezernika. Obsah knihy s názvem *Dežela, kjer je vse narobe* (1998) není třeba dále rozvádět. (Tyto západní představy ospravedlňují zásahy do záležitostí zemí Orientu i Balkánu a posléze nové zásahy ve snaze původní zásahy upravit.)

Pro účely této práce je důležité zmínit i posun teorie literatury k problému tranzice (VAŠÍČEK – MAYER 2008: 65-68) a **diskursu menšin**. „Diskuse se rozvíjí kolem vztahu mezi posilováním kulturní identity jednotlivých skupin jejich spojováním s tradicí psaní a velkorysým cílem spočívajícím v oslavování kulturní rozdílnosti a „multikulturalismu“. (...) „Pokusy o generování teorií „diskursu menšin“ rozvíjejí koncepty pro analýzu specifických kulturních tradic, jakož i využívají marginálního postavení k tomu, aby poukazovaly na předpoklady „většinového“ diskursu a zasáhly do jeho teoretických debat.“ (CULLER 2002: 141-142) „Strategie současné postkoloniální literární teorie, jak definovat identitu nezápadní (koloniální) kultury, se týká zejména překonání a negace normativních kategorií, jimiž západní (imperialistická) kultura stanovuje jisté interpretační struktury jakožto jediné platné a možné formy myšlení a vyjadřování.“ (ŠTOCHL 2005: 199) Všechny tyto snahy nelze chápat jen v dichotomii menšiny a většiny, je třeba uvažovat také v rovině hybridity (NÜNNING – TRÁVNÍČEK – HOLÝ 2006: 619-621). Důležitým vydavatelským počinem při zkoumání tohoto jevu v lužickosrbském prostředí je edice *Hybride Welten* budyšínského Lužickosrbského ústavu.

Pojem **menšinová literatura** užívám nejen ve smyslu „literatura menšin“, ale také jako etablovaný český překlad termínu Gillesse Deleuze a Pierra-Félix Guattariho (DELEUZE – GUATTARI 2001). „Zakladatel“ české sociologie literatury Karel Krejčí (1944) menšinovou literaturu nezná (KREJČÍ 2008) a za základní jednotku považuje literaturu národní, byť píše i o regionalismu.

Lužickosrbská sorabistka Christiana Piniekowa (PINIEKOWA 1998) oproti tomu podává výčet různých označení pro typ literatury, do něhož

lze zahrnout i literaturu lužickosrbskou, vesměs příznakových a nabízí označení „**malá literatura**“ (či maloliteratura – mała literatura, Kleinliteratur). Definice tohoto typu literatury, a nutno říci autochtonní definice, podle Christiany Piniekowé nese tři funkční znaky:

1. „Eine Kleinliteratur ist eine eigenständige und komplexe sprachästhetische Erscheinung in mündlicher und/oder schriftlicher Textform. Sie basiert auf dem offenem Gattungssystem dieses künstlerischen Mediums, dabei überwiegen die kurzen Formen.“

2. „Eine Kleinliteratur steht in sprachlichem Kontakt mit einer weiteren Sprache, der sich entweder aus der unmittelbaren territorialen Nachbarschaft der Sprachen und/oder aus einer territorialen und sprachlichen Unterwerfung ergibt. Die alltägliche Zweisprachigkeit ist keine Einzelercheinung, sondern betrifft die Mehrzahl sowohl der Schriftsteller als auch der Leser. Hintergrund der Produktion und Rezeption eines künstlerischen Textes in der Kleinsprache bildet die bewußte Entscheidung sowohl des Autors als auch des Lesers. Besteht dieser unmittelbar personalisierte Kontakt zwischen den Sprachen nicht mehr, bedeutet es entweder das Ende der Kleinliteratur oder ihre Entwicklung zur Großliteratur.“

3. „Neben der herkömmlichen Funktionen der Literatur erfüllt die Kleinliteratur, einerseits der Einzeltext und andererseits die Literatur insgesamt, die Funktion, einen Teil sowohl der eigenen Kultur als auch einen Teil der zweisprachigen (Mikro-)Gesellschaft zu erhalten.“

(PINIEKOWA 1998: 7, 8, 9)

Definici považuji za zlomovou, protože ustupuje od dosavadní „obrozenecké“ definice lužickosrbské literatury jako literatury národní, která má sice nižší produkci textů, ale v podstatě má být srovnávána

s literární produkcí dalších slovanských národů. Piniekowa reaguje na vývoj lužickosrbské literatury v období NDR 1949-1990, kdy byla lužickosrbská menšina poprvé začleněna do většinové společnosti, aniž by se její příslušníci museli navenek vzdát své identity. Vznikla dvojjazyčná literatura, která je plně součástí literatury německé, naopak byly přerušeny kontakty s literaturami slovanskými až na oficiální příležitosti v rámci východního bloku.

Oproti tomu francouzští filozofové Gilles Deleuze a Pierre Félix Guattari v knize o Franzi Kafkovi

(DELEUZE – GUATTARI 2001) nabízejí definici sice méně komplexní, ale zabývají se rovněž výrazem této literatury s odkazem na korespondenci mezi Kafkou a Maxem Brodem říkají, že „menšinová literatura není literatura menšinového jazyka, je to spíše literatura, kterou menšina vytváří ve většinovém jazyce.“ (DELEUZE – GUATTARI 2001: 29)

Stejně jako Piniekowa definují tři základní znaky menšinové literatury:

1. „Prvním znakem je (...) v každém případě to, že jazyk této literatury se vyznačuje vysokým koeficientem deterritorializace.“

2. „Druhým znakem menšinových literatur je to, že všechno je v nich zpolitizované.“

3. „Třetím znakem je, že tu všechno nabývá kolektivního významu.“

(DELEUZE – GUATTARI 2001: 29, 30, 31)

Tato definice na základě znalosti pražské a varšavské židovské literatury platí beze zbytku i pro literaturu lužickosrbskou. Lužický

regionalismus je v německy psané lužickosrbské literatuře velmi silný, jmenujme například motiv Brězanovy poémy „Kak wótčinu namakach“, Lorencovu „Strugu“, Kochovu „modrou vránu“, ostalgiu Kerstin Młynkec, zpracování příběhů čaroděje Krabata a krajánka Pumpota; to vše včetně užívání jazykových sorabismů. Rozdíl je pouze v tom, že lužickosrbská literatura si našla cestu k literatuře v německé v době, kdy naopak lužickosrbská menšina byla vystavována ve výkladní skříni východoněmecké menšinové politiky jako jeden z důkazů diskontinuity vůči předchozím německým režimům. Toto pozlátko však bylo pouze plakátové heslo pro skrytou asimilaci ve veřejném prostoru plném dvojjazyčných nápisů, a tak básník Kito Lorenc nakonec prostřednictvím „symbolické reteritorializace“ (DELEUZE – GUATTARI 2001: 35) uniká do krajiny slov (*Wortland*).

Příslušník menšiny je denně vystaven otázce obhajoby jazykové krajiny, jejímž je architektem. Veškeré soukromé i pracovní vztahy jsou do určité míry politikum. Pokud chce svůj jazyk pěstovat, musí to dělat vědomě a do důsledků. V soukromé sféře se to týká například dilematu nízkého počtu partnerů pro založení rodiny a s tím problematika dvojjazyčných manželství, tedy zásadní problém reprodukce ve šťastné rodině. Právě tohle téma je zpracováváno celkem často, mimo jiné v povídce Měrky Mětowé *Hańba*:

„Nejdřív hovořili řečí, které rozumí i její muž. Potom ale mluvili o svých věcech, o svém světě a svým jazykem. Žena se neklidně vrtěla, jako by seděla na dvou židlích, dívala se na muže a hledala v matčiných očích pochopení, pomoc ale nenašla. Ať se naučí lužickosrbsky, řekla jí matka, když ho poprvé přivedla domů. Že o posvícení a při rodinných oslavách sedával mezi nimi jako pod skleněným příklopem, pohlížel z okna na oblaka, že se nejdřív smával s nimi a potom už ne, o tom muž ženě nikdy neřekl. A ani o tom, jak si na jednom z prvních posvícení s chlapcem hrál a učil se s ním lužickosrbská slova a i celé věty, aby se je naučil i on sám. Trochu se přeříkával, trochu zadržával. „Je to gramaticky špatně a špatně vyslovuješ,“ vyčetl mu švagr, a že to i chlapce učí

špatně. Muž oněměl. S ní o tom ale nepromluvil. A ona se ho také neodvážila zeptat. Když se žena po svačině vrátila z kuchyně do parádního pokoje, muž už tam nebyl. Seděl ve vedlejším pokoji a díval se ven na náves. Syn si k němu za chvíli přisedl, už si s bratranci a sestřenicemi na dvoře nehrál. Bylo mu otce líto a večer v posteli se jí svěřil, že nechce mít lužickosrbskou maminku, a plakal a ona se pokoušela chlapce ukonejšit, ale syn plakal dál, dokud neusnul. Potom bylo pondělí po posvícení, pondělí odpoledne. Klečela na podlaze v kuchyni a uklízela nádobí dolů do kredence. Zaslechla, jak někdo vstoupil do kuchyně. Otočila se. Ve dveřích stál její muž a jeho hřmotná postava vyplnila celé dveře. Stál tam bledý a díval se na ni dolů a připadal jí obrovitý. S každým okamžikem rostl a byl stále a stále nepřemožitelnější. Téměř neznatelně se mu chvěla víčka, nervózně pomrkával. Ještě na ni chvíli hleděl a žena ucítila lavinu, ještě dřív, než na ni do unaveného tepla kuchyně dopadla: „Bude líp, když chlapec přestoupí na německou školu.“ Na okamžik se odmlčel. „A ty svoje srbství z naší rodiny vynech. Dlouho jsem o tom přemýšlel, Lužickou Srbkou si buď tam u vás doma.“ Žena nechápe. Vytřeštěně hledí na muže, který se ztěžka opřel o zárubeň. Cítí, jak se jí krev vehnala do tváří. Otázka se jí zamotala, zauzlila a žena nakonec vyhrkla: „Ale proč?“ „Nechci mít v rodině dva jazyky. A ty jsi moje žena.“ Pootočil se a tiše zavřel dveře.“ (MĚTOWA 1999: 41-42)

Lužickou srbštinu lze pěstovat ve specifických povoláních, jako jsou lužickosrbské instituce (např. nakladatelství, sorabistický ústav) nebo školství. Závažné společenské problémy není třeba vyhledávat, ale hledat opatrná řešení, protože každý drobný krok má vliv na etnickou existenci. „I když se jednotlivá záležitost často promýšlí v klidu, přece se nedojde až k jejím hranicím, kde se dostává do souvislosti se záležitostmi stejného druhu, ještě nejspíše se dosáhne hranice s politikou, ba dokonce je snaha uvidět tuto hranici dřív, než se k ní dorazí a tuto zužující se hranici nacházet všude. (...) To, co se odehrává ve velkých literaturách dole a tvoří nikoli nezbytné sklepení budovy, děje se zde v plném světle, co tam

na okamžik způsobí shon, nevyvolává zde nic menšího než rozhodování o životě a smrti všech,“ citují autoři Kafkův deník (DELEUZE – GUATTARI 2001: 31).

„Protože menšinová literatura nijak neoplývá talenty, nejsou v ní podmínky pro *osobní vypovídání*, pro vypovídání „mistra“, které by se mohlo vydělit z *kolektivního vypovídání*. (...) Co nějaký spisovatel řekne sám pro sebe, představuje vždy také společenský čin, co řekne nebo udělá, má nutně politický dosah, i když s tím ostatní nesouhlasí.“ (DELEUZE – GUATTARI 2001: 31) Tak Bržanův osamělý Krabat v knize *Čorný mlyn* selže, a zvítězí teprve ve chvíli, když přesvědčí ostatní o možnosti černého mlynáře porazit ve společné revoluci. I současní lužickosrbští básníci Beno Budar a Jurij Łuščanski explicitně hovoří v první osobě jednotného čísla o národních stereotypech:

„Náš kousek země // Nejsme otužilí / jako Eskymáci. / Nejsme krásně opálení / jako Afričani. / Nemáme světový jazyk / jako Angličani. / Nejsme bohatí na ropu / jako Kuvajťani. / Nemáme vysoké hory / jako Rakušani ... // A přece máme krásný kousek země / a v ní své kořeny. / Tady je náš domov, / útočiště i skrýš, / tady nám roste chléb, / tady je dědův hrob. // Máme tu náš prastarý jazyk / a v něm naše písně, / nábožné i veselé. / Tady máme své předky, / kteří nás sledují ... // Jsme tak malá rodinka, / že za celé tisíciletí / jsme nebyli příčinou / ani jediné války! // Jsme tak zcela bez hříchu ... / když nám vody ubývá – / z našeho pramene?“

(BUDAR 2006: 39-40, redakčně upraveno)

„Lomy a doly // Každý den chodíme na hraně lomu, / nejpevnější žula je vylámaná, / chodíme na hraně písečného dolu, / uhlí už dávno vyletělo komínem, / sledujeme kytky, keře, stromy, lesy / na hranách / lomů a dolů, / místech her dospělých / vidíme se / ještě. // „Ale co tím

chtěl básník říci? / Dosud je báseň poněkud mlhavá.“ // Básník chtěl například říci, / že o jasných věcech / se nemusí psát.“ (ŁUŠĆANSKI 2012: 20)

Konotace pojmu „menšinová literatura“ je pro tuto práci výstižnější než „malá literatura“, ještě lepší by bylo podle mého názoru označení „**nesamozřejmá literatura**“ jako parafráze na esej Milana Kundery *Nesamozřejmost národa* (KUNDERA 2008). Tento pojem by obsahoval všechny literatury, které jsou si vědomy vlastní nesamozřejmosti. Tyto literatury prošly stádiem sebedeskripce a jsou tak negativně vymezeny vůči okolním literaturám. „Systém, který prošel stádiem sebedeskripce, je podroben změnám: připisuje si zřetelné hranice a značně nadsazenou míru unifikace. Avšak oddělit tuto sebedeskripci od stavu, který jí předcházela lze pouze teoreticky. Ve skutečnosti se oba procesy vzájemně ovlivňují. Sebedeskripce kultury činí její hranice faktem poznání sebe sama. (...) Moment sebedeskripce přidává hranicím kultury na určitosti a zahrnutí státních a politických zřetelů nejednou dodávalo celé problematice na dramatičnosti.“ (LOTMAN 2013: 168-169) Co vzniklo, z principu může zaniknout. Touto sebedeskripcí museli v uplynulých dvou stoletích projít například Slovinci. To je nutí dodnes si klást otázky nad svou budoucností, ačkoliv se zdá, že jim zánik nehrozí. Tak v roce 2005 vyšel na slovinské Přímořské univerzitě sborník *Slovenščina in njeni uporabniki v luči evropske integracije* (MIKOLIČ – MARC BRATINA 2005) s úvodním esejem lingvistky Vesny Mikolič, který nese název *Osmisliti obstoj jezika*, tedy dát existenci jazyka smysl a činit ho nadále užitečným pro jeho uživatele. Slovenisté se zde zamýšlejí nad situací, kdy jsou Slovinci po vstupu do EU naráz marginalizováni ve velkém mnohonárodním společenství, potažmo slovinské menšiny existují v okolních státech: Itálii, Rakousku a Maďarsku. Některé příspěvky se nesou dokonce v duchu jazykového purismu, kterážto myšlenka je u slovenistů dodnes živá. Moderní purismus (jakýsi **jazykový esencialismus**) u Slovinců není zaměřen ani tak ochránářsky jako spíše

ke snaze udržovat konkurenceschopnost vůči ostatním jazykům a právě pro rozvoj „esenciálních“ struktur jazyka udržovat svébytnou literaturu.

(Oproti tomu literatury velkých kulturních společenství, zejména bývalých koloniálních říší z potřeby expanze dle mého mínění hranice vytvářet nemohou a vymezují se spíše pozitivně kánonem klasických autorů jako je Shakespeare u Britů nebo Goethe u Němců.)

2.1 Sémiotické přístupy ke zkoumání menšinové literatury

Definice sémiotického přístupu jsou multiparadigmatické, najdeme jich bezpočet, vlastně má každý autor svoji, sémiotika je obor i metoda, včetně komplementárních přístupů antisémiotických (DOUBRAVOVÁ 2008). Spojuje je princip intersubjektivní, tedy sdílených šablon v podobě znaků, u nichž nelze brát ohled na psychologický aspekt.

Počátek oboru sémiotikové počítají zhruba od Platónova dialogu *Kratylos* (např. DOUBRAVOVÁ 2008: 38). O mnohém vypovídá, že Ivo Osolsobě základní sémiotické tradice (školy) vymezuje geograficky: podle něj existuje škola „francouzská“ se zakladatelem Ferdinandem de Saussurem, „americká“ od Charlese Sanderse Peirce, „britsko-kontinentální“ (Gottlob Frege, Bertrand Russel, Ludwig Wittgenstein), „slovanská“ vycházející z díla Romana Jakobsona a na závěr „adeodatská“ inspirovaná spisem *O učitelích* Aurelia Augustina. Je příznačné, že na konci tabulky (opticky v pravém dolním rohu) autor uvádí sám sebe. Tradice se odlišují i oborem, z něhož se vyčlenily: francouzská klade důraz na jazykovou podstatu znaku, britsko-kontinentální se přiklání obecněji k filozofii jazyka (analytické filozofii), americká k logice, slovanská k poetice a estetice a konečně adeodatská k ostenzi, což je pojem užívaný nejčastěji právě Osolsobem při sémiotickém výkladu divadla. Principy těchto škol jsou zároveň jejich úskalím, ať už jde o „imperialismus“ jazykový nebo divadelní. Pouze u

slovanské tradice upozorňuje na deformaci skrze ideologické tlaky. (OSOLSOBĚ 1992: 206-208)

Vrátíme-li se k obecné definici s ohledem na pracoviště, na němž tato práce vzniká, můžeme použít například často opakované vymezení ze sémiotických seminářů Víta Gvoždiaka z katedry filozofie, neb že sémiotika zkoumá všechno, co je „zajímavé“. Martin Švantner z katedry sociologie je obšírnější (GVOŽDIAK 2016: 253): „V první řadě je sémiotika formou intelektuální sebeobrany (Peircova výzva zde zní nikoliv *sapere aude*, ale *how to make our ideas clear*). Pokud bych se měl tedy vyjádřit *temněji*, tak je sémiotika matricí pro rétoriku kritiky a kritiku rétoriky. Jinými slovy nabízí nástroje pro zkoumání *sémiosis*, tedy znakových procesů, či ještě jinými slovy nástroje ke kompozici a dekompozici znakových režimů, kterými je z drtivé části, ne-li cele, organizován život.“

Sémiotické přístupy ke zkoumání menšinové literatury můžeme rozdělit na **lingvistické a nelingvistické**. Níže se pokusím načrtnout čtyři nosné typy těchto přístupů.

Sociolog a antropolog Tomáš Kobes nabízí v článku *Když se lidé mění ve lvy* (KOBES 2015) aplikaci metod francouzského sociologa Bruna Latoura, tedy **symetrické antropologie a ontologického obratu** na problematiku překladu, který je důležitým aspektem menšinové literatury, neboť je vždy komplementární k literatuře většinové. U literatury (a kultury) lužickosrbské to platí obzvláště, protože je od 2. poloviny 20. století plně dvojjazyčná. „Překlad podle Latoura není ekvivalencí, ale relačním vztahem zprostředkovaným měrnou soustavou.“ (KOBES 2015: 315) Latour zásadním způsobem kritizuje dosavadní translatologickou teorii. Překlad pro něj „není pouze lidským vynálezem, přemýšlí o něm jako o jedné z jejích podstatných podmínek. V tomto bodě je Latourův odklon od lingvistické verze překladu nejzřetelnější a lze mu rozumět jako snaze postavit sociální vědu na mnohem pevnější základ. To znamená vyhnout se způsobům poznávání a vyprávění o světě tak, jak je to

vlastní naturalizačnímu, sociologizujícímu a diskursivnímu přístupu. Přistoupit na tuto tripartitní dohodu znamená podle Latoura akceptovat, že skutečnost je možné rozdělit do vzájemně nesouměřitelných entit, kde jedna vylučuje ostatní a kde se ve vzájemné kritice umlčují všichni navzájem. Vyvarovat se tomuto sebezničujícímu procesu neustálého očišťování znamená zaměřit se na dlouhodobě přehlížený proces překladu, který je charakteristický sítěmi a hybridy.“ Teorie překladu měla těžiště nejprve v jazykovědě a z této pozice ovlivňovala vědy o kultuře až do 80. let 20. století, kdy se proces obrátil (BACHMANN-MEDICK 2012: 281-282). Latourův postup představuje nejnovější trend tohoto obratu ve zkoumání translačního procesu, jeho koncepty jsou mezi antropology hojně diskutovány, avšak uplatnění na předmět zájmu má příliš mnoho úskalí, neboť hlavním rozlišovacím znakem dvojí lužickosrbské identity je právě jazyk. Nejazykové základy by potom snad bylo možné nanejvýš odvozovat ze sféry, která jeden každý jazyk obklopuje.

V rovině logického metajazyka se pohybuje zakladatel americké sémiotiky Charles Sanders Peirce. Podobně jako u Saussura jeho myšlenky vešly ve známost až po jeho smrti zprostředkovaně díky Charlesi Williamu Morrisovi. Peircovo dílo bylo vydáno posmrtně s editorskými zásahy, pečlivější a kompletní edice tohoto velikána sémiotiky vychází teprve v posledních letech, což zapříčiňuje novou vlnu zájmu o jeho práce.

Slavista Karel Horálek v roce 1984 k němu v přehledu sémiotické metody uvádí (pro lepší porozumění ponechávám bez zásahů): „V logické, lingvistické i kulturní sémiologii (ta se začala v meziválečném období rozvíjet hlavně na základě myšlenek Saussurových) se začala tvořit nová situace, když se opožděného uznání dočkaly sémiologické práce amerického filozofa a logika Ch. S. Peirce (1839—1914). V nemalé míře se o to zasloužil filozof Ch. W. Morris, který začal budovat novou koncepci na peirceovském základě v druhé polovině let třicátých. Peirce sám se sémiologickými otázkami zabýval již od samých počátků své vědecké činnosti. První jeho sémiologické studie vyšly v letech

šedesátých, většina však zůstala dlouho v rukopisu. Teprve když byl znovu objeven, začalo se s vydáváním celého jeho životního díla. V letech 1931—1958 vyšlo osm svazků jeho sebraných prací; nové úplnější vydání se připravuje. Mimo soubor vyšlo několik prací, na něž se v souboru ještě nedostalo. K rukopisné pozůstalosti přihlížejí také některé novější studie o Peirceovi.

Charakteristickým rysem Peirceova pojetí znaku je komplex triadických vztahů. Je to především elementární znakový model, jehož hlavní komponenty jsou: znak (representamen, nositel znaku), interpretant (použivatel znaku) a označený předmět (referent). Jiná, pro Peirce charakteristická triáda rozlišuje tři základní druhy znaků na základě jejich vztahu k označenému předmětu: je to konvenční znak (Peirce užívá pro něj označení *symbol*), znak-obraz (*ikon*) a znak-index (*indicie, příznak*). V případě indexu nemá na mysli jen přirozené znaky, pro které se běžně užívá označení *symptom*, ale také některé znaky umělé (znázorňovací, takže připomínají znaky ikonické; patří k nim např. šipky ukazující směr). Někteří badatelé triadickou koncepci Peirceovu přijímají i dále rozvíjejí (např. Bense, 1967a, b), jiní ji v různé míře omezují a modifikují.

Základní znakový model Peirceův připomíná Ogdenův – Richardsův trojúhelník reference. Rozdíl se týká vlastně jen komponentu, pro který Peirce volil označení *interpretant* (srov. Shapiro, 1983). Tento výraz bývá různě chápán a zdá se, že i sám Peirce v jeho pojetí kolísal. Jde nepochybně o mentální, odrazovou složku znaku. Názvem *interpretant* je naznačeno, že znaková platnost nějakého předmětu je vázána vždy na vědomí toho, kdo znaku užívá (expedient a recipient), tj., že se za východisko bere znak komunikovaný. Celé pojetí znaku se tím dynamizuje, ale jen málo Peirceových pokračovatelů toho využívá.

Triadické pojetí znaku, ať už jde o variantu Peirceovu nebo Ogdenovu – Richardsovu (snad odvozenou z dichotomie Fregeho), se liší

od tzv. bilaterální koncepce Saussurovy tím, že bere v úvahu objektivní mimojazykovou realitu. Tu se Saussure snažil eliminovat tím, že ji charakterizoval jako „beztvarou masu“, jež každý jazyk svým způsobem „segmentuje“ (artikuluje). V tomto pojetí však nebyl Saussure důsledný, v některých případech se „segmentovanou“ (objektivně existující) realitou počítá a také ji např. graficky znázorňuje. Stoupenci bilaterální koncepce Saussurovy [304] s objektivní existencí objektů, na něž se znaky vztahují, většinou počítají. V takových případech se koncepce Peirceova (popř. Ogdenova - Richardsova) a Saussurova koncepce navzájem nevylučují. Má proto také určité oprávnění snažit se obě tyto koncepce sjednocovat. K oběma těmto koncepcím se přiblížili již stoikové; rozlišovali to, čím se označuje materiální nositel významu, a označovaný předmět.

Ani nejnovější pokusy o syntézu však plně neuspokojují. Práci v neposlední řadě ztěžuje značná terminologická rozkolísanost, jež ve většině případů signalizuje rozdíly v teoretických předpokladech.

Velmi pestrý obraz skýtá po této stránce už sám trojúhelník reference. Pro znak v unilaterálním pojetí (nositel významu) užíval Peirce vedle souhrnného označení *reprezentamen* také tři rozlišujících názvů: *symbol*, konvenční znak, *ikon*, obrazný znak, *index*, příznak. Pro význam užíval Peirce většinou označení *interpretant*, někdy také *idea* (*představa*); za označovaný předmět (objekt) jeho pokračovatelé nejčastěji dosazují *referent*, někdy též *denotát* (to je označení s dlouhou tradicí, užíval ho také Russell), někteří sémiologové (v. shora) také *designát*; tohoto označení se však častěji užívá v platnosti ‚význam‘, ‚pojem‘. Carnap pro Fregův smysl (ale se sémantickým posunem) obnovil starý logický termín *intenze*, v platnosti označovaného předmětu *extenze* (protějšek k intenzi).

Pro označení nositele významu (Morrisův *sign-vehicle*) se dosti často užívá termínu *signál*. Tento úzus pronikl také do slovenštiny, užívá ho např. E. Pauliny (1979). Š. Ondruš se rozhodl v tomto případě pro označení *designátor* (prostředek k vyjádření designace). *Signál* obyčejně

znamená jen materiální složku zvukové realizace znaku; není to tedy totéž, co Saussurovo *signifiant* (složka označující), jež patří do jazykového systému. Mezinárodní terminologii lingvistickou i sémiologickou ovlivnil také L. Hjelmslev se svou dichotomií *výraz — obsah*, jež odpovídá Saussurově dvojici *signifiant — signifié (označující — označované)*.“ (HORÁLEK 1984) Horálkův výklad ukazuje určitou bezradnost jazykovědců s Peircovým pojetím znaku způsobenou i nedostatky a neúplností prvotní edice. Z výkladu je rovněž patrné, že výklady znaku byly v tehdejší socialistickém Československu dlouho doménou jazykovědců včetně možnosti věnovat se sémiotice až na výjimky, jakou byl Vladimír Macura a jeho studie *Znamení zrodu* o českém národním obrození z roku 1983 (MACURA 1995).

Do češtiny byl výbor z Peircova díla přeložen jazykovědcem Bohumilem Palkem (a Davidem Shortem) v roce 1972 v rámci edice *Lingvistické čítanky* (PEIRCE 1972). Novou edici připravil Palek v roce 1997 pod názvem *Sémiotika* (PEIRCE 1997) a zahrnul do ní i Peircovy pokračovatele C. K. Ogdena, I. A. Richardse, W. Morrise a H. B. Curryho.

Rozdíl mezi jazykovým pojetím znaku u Saussura a filozofickým u Peirce Palek definuje takto: „Souhrnně lze říci, že u Saussura je fundovaný rozbor vehikulí znaků (forem), u Peirce předpoklady pro vybudování ucelené koncepce znaků, zejména sémantiky a pragmatiky.“ (PEIRCE 1997: 6)

Další zásadní otázkou je potřebnost triadické koncepce znaku. Lévi-Straussovský antropologický strukturalismus, vycházející ze Saussurova pojetí dokáže vyložit lidské myšlení v binárních opozicích (ponejvíce statických) (např. LÉVI-STRAUSS 2006a, 2006b-2009), aniž by tato představa černo-bílého vidění vyvolávala rozpaky, ostatně Peircovo pojetí se v antropologii během 20. století neujalo až na převzetí některých prvků prvky jako je triáda ikón – index – symbol, ne vždy používaná s Peircovým záměrem. Sama tato skutečnost, že Peircovo pojetí znaku se neukázalo jako příliš praktické, hovoří proti Peircovi.

(Oproti tomu můžeme podat spíše jednotlivé příklady z elitní kultury jako je například teologické pojetí trojjediného křesťanského Boha.) Palek triadickou koncepcí hájí: „Peirce nedeklaruje svůj názor na znakovou triádu dogmaticky, nýbrž hledá její zdůvodnění. Klade si v této souvislosti otázku (1.363), zda by nebylo možné triády redukovat na dyády. Jinými slovy, zda nelze redukovat Třetost na Druhosti a tím provést redukci celého filosofického systému. Pro nás je tato otázka důležitá v souvislosti se Saussurovým schématem znaku (8), protože možnost přeměny triády na dyádu by znamenala možnost opuštění schématu (3), a potvrzení Saussurovy ideje, že stačí dyáda, tj. schéma (8). Další analýza by se pak již týkala jen toho, jak interpretovat takto vzniklý dyadický vztah. Proč nelze převést triádu na dyádu budeme demonstrovat na příkladu, který rovněž uvádí Peirce:“ (PEIRCE 1997: 13) Palek dále uvádí, že v případě rozkladu triády na dyády bychom museli specifikovat jejich časové určení a prostorové umístění. Peircův systém je univerzálnější nejen díky pevnějšímu ukotvení v jazykových univerzáliích a vysvětlení produkce znaků skrze interpretanty.

Dnešní výklad Peircova modelu vypadá zhruba takto: prvost můžeme označit jako podobnost (potencialitu), druhost jako aktuálnost a třetost jako zákonitost. Oproti Saussurovu označujícím a označovanému se pro Peirce se zjednodušeně řečeno znak skládá ze tří částí: representamenu (projev znaku), objektu a interpretantu, přičemž interpretant jako efekt signifikace bývá považován za samostatný znak. Základní tabulka s pojmenováním jednotlivých prvků vypadá takto:

	representamen	objekt	interpretant
prvost	qualisignum	ikón	réma
druhost	sinsignum	index	dicent
třetost	legisignum	symbol	delome

Podotýkám, že i tato jednotlivá označení se u Peirce liší.

Z tabulky je patrné, že triáda indexu, ikónu a symbolu se týká vztahu k objektu, přičemž ikón má pouze vztah podobnosti (například obrazové, relační nebo metaforické), index k němu odkazuje a symbol vyvozuje konvenci. Je nutné zdůraznit, že uvedené charakteristiky jsou ideální typy, protože například mapa v sobě nese ikón, index i symbol; fotografie není objektu pouze podobná, ale dokumentuje odraz světla od objektu v daném čase a prostoru, tudíž je i indexem a v nejsložitějším případě v sobě může nést i nějakou zákonitost.

Peirce nejprve na základě této soustavy klasifikuje 10 typů znaků od čisté prvosti barevného vjemu až k čisté třetosti sylogismu. Existuje i pozdější komplikovanější klasifikace na 66 znaků, k níž Martin Švantner dodává: „Pro mne je nejvíce vzrušující otázkou, snad schizmatem, Peircovy filozofie její snaha stanovit na jedné straně logicky přísnou, striktně vědeckou metodu, která je na straně druhé v jednom bodě živena a v druhém nabourávána Peircovou nespoutanou imaginací. Dle mého soudu není lepšího příkladu a výzvy pro badatele v tomto směru než Peircova závratná taxonomie znaků v dopisech Lady Welbyové.“ (GVOŽDIAK 2016: 256)

Peircova triadická strukturace znaku velmi dobře odpovídá strukturaci lužickosrbské literatury vůči literatuře německé, protože umožňuje definovat jakousi přechodnou zónu s literaturou německou, respektive to, že obraz Lužických Srbů v německé literatuře se často pohybuje v kategorii prvosti jako kulisa na základě vytvořených stereotypů, které nemají faktickou souvislost s životem lužickosrbské menšiny. Velmi dobře to ukazuje finský slavista Eero Balk na scénářích německých filmů: „Na závěrečné ceremonii byl promítán další blatský film, *Herzentöter* (Zabíječ srdcí, SRN 2006) chotěbuzského rodáka Bernda Heibera. V něm se dva cestující, Kobja a Julia, ocitají uprostřed noci v Blatech na osamoceném statku, jehož vyšinutý majitel je považuje

za postavy lužickosrbských legend. Máme co do činění s Wodnymi muži a Błudniky v moderním balení. A Blata mají pro mladou dvojici kouzlo, jemuž se nedá ubránit, i kdybys chtěl.“ (BALK 2007: 2) Lužickou srbštinu jako základní kámen identity lingvocentrického společenství vidí v německých filmech Balk jako pouhou „ozdobu“ a s místními reáliemi se to nemá jinak: „Lužice se jeví v hraných filmech jako zázrakem ucelená idyla daleko od tepen moderního života, a její obyvatelé jsou svérázní a poněkud uzavření. Diváka ani nemůže napadnout, že by Srbové mohli žít i ve městech. V dokumentech vidíme letmě i města, hlavní důraz v nich je ale pochopitelně na venkov a přírodu. (BALK 2007: 3) Za zmínku stojí rovněž oceňovaný román německé spisovatelky Julie Franckové *Polednice* (FRANCKOVÁ 2008), která tuto bájnou lužickosrbskou postavu spekulativně přenesla do kontextu feminismu. (To nic nemění na významné pozici díla v rámci německé literatury.)

V extrémním případě se obraz Lužických Srbů v německém umění pohybuje v „anekdotické“ rovině, kdy je Lužický Srb zaměnitelný s jiným „Druhým“.

Tyto obrazy (ikóny, chceme-li) vytvářené většinou, se skládají do simulacra, které se skutečným světem Lužických Srbů má pramálo společného, avšak díky síle většinového mínění převažuje nad autochtonním pojetím. Je tedy jakýmsi výčnělkem na pomezí dvou kulturních kódů (BARTMIŃSKI 2016: 27, 60, 77), ostnem většinové kultury do kultury menšinové. V analogii k pojmům orientalismus a balkanismus tento jev nazývám **sorabismus**. Historička Libuše Hrabová ukazuje hluboké kořeny negativních německých stereotypů vůči Polabským a Pobaltským Slovanům: V roce 1147 „Bernard z Clairvaux, iniciátor druhé křížové výpravy, vyhlásil pro ty, kdo nechtěli táhnout do Palestiny, jako stejně záslužné tažení proti slovanským pohanům. (...) Myšlenka získávání pohanů misijním působením byla zcela zavržena. Ideu šíření křesťanství mečem vzal za svou mladý saský vévoda Jindřich Lev, aby zdůvodnil své dobývání země Obodritů. (...) Jindřich Lev obsadil zemi a rozdělil ji svým leníkům a ministeriálům. V osudných šedesátých

letech 12. století obsadil také markrabě Albrecht Medvěd Braniborsko, dánský král Valdemar dobyl Rujanu a o něco později si Dánsko podřídilo i Pomořany. Druhým důsledkem výzvy Bernarda z Clairvaux bylo to, že obyvatelé uvedených zemí byli vyhlášeni za pohany. Toto stigma přetrvalo staletí. Bylo spojováno s jazykem – ti, kdo užívali slovanský jazyk, byli podezřelí z pohanství, už jen proto, že to byl jazyk pro nové pány země nesrozumitelný. V „pohanském jazyce“ se nezpívaly kostelní písně a nepřekládaly se do něho modlitby. Nejsou žádné zprávy o slovanských kázáních. V jazyce Polabských Slovanů se nezachoval jediný souvislý psaný text. Zato až do 18. století se udržovalo tvrzení, že lid, který mluví slovanským jazykem, je barbarský a nenávidí vzdělání. Jazyk zůstal jen v ústech venkovského lidu. Ti, kdo si uchovali majetek a jisté postavení, nemohli se spojovat s minulostí a původním jazykem. Ale i oni své postavení ztratili. V 15. století začala města v celé oblasti vylučovat měšťany slovanského původu z městských rad, z cechů a někde i z měst. Noví přistěhovalci museli prokázat, že nejsou „nepoctivého vendického původu“. To byla cesta k „vyhubení“, nikoliv lidu, protože vlastníci statků potřebovali poddané, ale k vyhubení jazyka a vědomí minulosti.“ (ČERMÁK 2012: 10) Vzhledem k historickým kořenům bychom mohli říkat i venedismus od spíše negativního německého označení západních Slovanů ve Svaté říši římské. Lužičtí Srbové měli odlišné postavení vůči ostatním Polabským a Pobaltským Slovanům, protože území Lužice se brzy dostalo do zorného pole nejprve polského a pak českého krále, který na tomto území udržoval svůj vliv. Za těchto okolností se vytvořily odlišné zemské struktury, z nichž vyplynula jiná rovnováha v patrimoniální správě.

Jiným příkladem je německý spisovatel Erwin Strittmatter, který byl lužickosrbského původu, avšak psal výhradně německy a ve svém díle pouze zobrazuje zkušenost autora lužickosrbského původu. Jeho dílo by za běžných okolností nebylo zařazeno do lužickosrbské literatury, avšak má implicitní vztah k lužickosrbské kultuře, tedy objektu našeho zájmu. Dalším příkladem je německý básník Peter Huckauf. O svém původu

říká: „V roce 1975 jsem začal pátrat po zničené rodinné historii. Odjel jsem [ze západního Berlína] do NDR, nejprve do Dolní Lužice k příbuzným mého otce. V oblasti Cottbusu (Chotěbuz, Chóšebuz), ve střední Lužici kolem Schleife (Slepo, Slěpe) a v Horní Lužici kolem Budyšina jsem objevil nejen LUŽICKÉ SRBY s jejich tisíc let starou kulturou, ale především lužickosrbské stopy v příbuzenstvu ze strany mého otce.“ (HUCKAUF 2014: 71) Část Huckaufova díla, byť je celé psáno německy, nelze rozklíčovat bez znalosti lužickosrbské literatury. Huckaufova Polednice v básni *Stromy* přesně odpovídá mytologii a jejímu „hybridnímu“ mýtu (DOLEŽEL 2003: 195) zániku a regenerace ve fikčním světě lužickosrbské literatury: „Stromy / darujte mi svůj / přetrvávající stín // kolem poledne / v nejlepších hodinách srpna // když bílá postava zjeví se v polích / a máchá srpem / účtující se svou obětí // buďte mi střechou / marnotratníci světla // zamávejte mi / listy // vy lnem oslněné / děti vesmíru // zachvějte se / hojící se ranou // poslouchajte / dýchám“ (HUCKAUF 2014: 8) Mohli bychom tedy oba zařadit spíše do kategorie druhosti.

Jak ukazuje rovněž americký sémiotik Thomas G. Winner (WINNER 1990, 2002), když chceme, najdeme souvztažnost dokonce i k pražskému strukturalismu a Peircovy termíny jsou ostatně často využívány i v kombinaci s termíny saussurovskými (mimo jiné v antropologii), avšak jde o koncepty znaku s odlišnými (ontologickými) základy, tudíž budu nadále vytvářet pouhé analogie k Peircovu pojetí znaku jako formy bytí (v tomto případě lužickosrbského etnického mýtu ukrytého v literatuře) a svůj výklad lužickosrbské literatury opřu o koncept ternárních struktur Jurije Lotmana („slovanská“ tartuská škola).

Přechodným přístupem mezi studiem jazyka a kultury je transdisciplinární sociolingvistické pojetí, které vychází z herderovsko-humboldtovského pojetí jazyka jako obrazu světa a které je v našem případě nazýváno **ekolingvistika** (jazyková ekologie, lingvoekologie) **nebo etnolingvistika** (jazyková, lingvistická antropologie). Společné rysy

těchto oborů jsou právě koncepty jazyka, prostředí, kultury, etnicity, respektive rozšíření zájmu filologického bádání na kulturu.

Výrazným zástupcem české jazykové ekologie byl donedávna slavista a baltista Jiří Marvan. V Marvanově pojetí lingvoekologie však nejde o prostředí, v němž je jazyk pěstován, ale o jazyk sám. Jazyk je představován jako organismus, o který je třeba pečovat (PETÁKOVÁ – OPLEŠTILOVÁ 2007: 81). Jeho hlavní publikace jsou *Brána jazykem otvíraná: aneb o češtině světové* (2004), *Jazyk: jeho český příběh: prvních tisíc let: malý průvodce cestami české lingvoekologie* (2015), *Čeština tisíciletá: zrod slovanského jazykového prostředí uprostřed Evropy* (2012). Vedle češtiny se zabýval malými středoevropskými jazyky, zejména laštinou a rusínštinou, přispěl k obnovení zájmu o lašského básníka (a autora spisovné laštiny) Óndru Łysohorského. Oproti tomu se zabýval i jazykovou identitou Evropy.

Pozornost vzbudila jeho konstrukce středoevropské jazykové zóny na základě kontrakcí. Ukazuje, kde tím vznikla nová kulturní hranice mezi východní a západní Evropou. Marvan věří v tvořivou sílu jazykového příbuzenství (MARVAN 2012: 330). Dalekosáhlé úvahy vyvolává Marvanův popis slovenštiny, neboť západoslovenské nářečí má podle něj západoslovenské rysy, středoslovenské jihoslovenské rysy a východoslovenský dialekt rysy východoslovenské.

Pakliže Jiří Marvan rozvíjí vlastní nápadité teorie, polský slavista **Jerzy Bartmiński** je dědicem anglosaské tradice i tradice středoevropského strukturalismu. Na prvním místě inspirace je třeba uvést obecný základ u Bronisława Malinowského a Sapirovy-Whorfovy hypotézy a znakovou teorii Ferdinanda de Saussura a Charlese S. Peirce: „Budeme-li parafrázovat myšlenku Ch. S. Peirce, můžeme říci, že význam je nejen interpretátorem znaku, ale také – v jistém smyslu slova – předmětu (přínejmenším tehdy, můžeme-li objektivně potvrdit existenci tohoto předmětu, jako je tomu v případě země nebo hory, a provést srovnání), avšak může být také projektantem předmětu (nemáme-li jistotu

o objektivní existenci předmětu, nebo dokonce víme-li jistě, že předmět neexistuje, jako v případě strašidla nebo čarodějnice). Významy jakožto mentální předměty (které jsou vzhledem ke skutečným předmětům jejich interpretacemi nebo projekcemi) se stávají součástmi jazykového obrazu světa, uchovávaného v kultuře. Etnolingvistický slovník se snaží ukázat na celé významové bohatství slov, bez omezení na ony „nutné a postačující“ složky významu, jak je to příznačné pro strukturní sémantiku.“ (BARTMIŃSKI 2007:303) Při zkoumání jazykového obrazu světa jsou pro něj důležitým aspektem lidové stereotypy a lidové vědění.

Od jiných autorů jako je Roland Barthes (BARTHES 2004) nebo Jurij Lotman (GLANC 2003: 38) se jeho pojetí liší tím, že nepovažuje kulturu za druhotný jazykový systém, kulturu a jazyk staví do jedné roviny jako souřadné činitele s důrazem na tvůrčí ovlivňování: „Zvlášť významná je kreativní funkce jazyka, která dovoluje tvořit nové jazykové komunikáty (v tomto ohledu se mluví též o generativní funkci jazykového systému vzhledem ke konkrétním výpovědím) a povolávat k existenci nové představy a celé fikční světy, „možné světy“. Tyto světy samozřejmě zůstávají ve spojení se světem skutečným a vyjevují jeho skryté rozměry, ale mohou vykročit i do sféry čisté fikce. Tato funkce jazyka je zvlášť důležitá v poezii, i když jistý stupeň kreativity představuje každá výpověď, každé užití jazyka. (v souladu s teorií fikčních světů, viz DOLEŽEL 2003 a PAVEL 2012) Jazyk je interpretantem kultury a současně též interpretantem světa; to znamená, že jeho prostřednictvím lze objasnit a interpretovat všechny znakové systémy, které ve společnosti fungují, i takové, jež operují s různými grafickými znaky, s obrazy či zvuky, nebo které odrazují k různým způsobům chování a postojům a také k víře a náboženství. Jazyk může interpretovat i sám sebe. Jazyk má ovšem nepochybně souvislost se systémem hodnot, který je základem každé kultury. Nejenže hodnoty fixuje a předává o nich povědomí (...), ale také sám o sobě slouží jako nástroj hodnocení.“ (BARTMIŃSKI 2016: 19-20)

Nejvíce blízká diskursu etnologie nebo antropologie je monografie etnologa a sorabisty Leoše Šatavy *Jazyk a identita etnických menšin*

(ŠATAVA 2009). Šatava v ní zúročil pětiletý terénní výzkum mezi Lužickými Srby, kde se věnoval zejména dvojí německo-lužickosrbské identitě mladých Lužických Srbů. Z jeho výzkumu vyšly tři publikace. Nejprve z vědeckého zasedání spolu se Susanne Hozynou vydali sborník *Zdđerženje, rewitalizacija a wuwice mjeńšinowych rěčow = Maintenance, Revitalization and Development of Minority Languages = Erhaltung, Revitalisierung und Entwicklung von Minderheitensprachen* (2000), následovala lužickosrbsky psaná monografie *Zachowanje a rewitalizacija identity a rěče etniskich mjeńšin: Aktualne trendy a prócowanja* (2000) a nakonec ještě německá *Sprachverhalten und ethnische Identität: sorbische Schüler an der Jahrtausendwende* (2005). Druhou jmenovanou publikaci přeložil do češtiny a pojmenoval *Jazyk a identita etnických menšin* (2001, 2009). Na toto téma dále vycházejí i jednotlivé Šatavovy texty. Kromě mapování snah zejména evropských etnických a jazykových skupin o jejich přetrvání dává Šatava těmto menšinám i recept na způsob, jak přetrvat, patří tedy do tzv. **advokátní antropologie**. Už v úvodu čteme, že jsou „některé úvahy, hodnocení a uvedené příklady, i přes úpravy či vypuštění částí textu určených převážně lužickosrbskému čtenáři, nahlíženy především prizmatem současné etnické problematiky Lužice, resp. evropských etnických menšin.“ (ŠATAVA 2009: 5) Implicitně Šatava upozorňuje na častou licoměrnost tehdejších oficiálních menšinových politik evropských států a nutnosti mobilizovat kolektivní práva, například překladem textu velšského aktivisty Saunderse Lewise *Osud jazyka* (1962): „Musím začít psát tento text a dokončit jej dříve, nežli budou publikovány výsledky loňského sčítání velšsky hovořící populace. Předpokládám, že čísla, která budou brzy zveřejněna, budou šokující a zklamou mnohé, kdo mají za to, že Wales bez velštiny by už nebyl Walesem. Předpokládám také, že se, pokud bude současný trend pokračovat, skončí historie velštiny jako živého jazyka počátkem 21. století, za předpokladu, že na ostrově Británie budou dosud žít lidé. To znamená, že politika, jež byla cílem anglické vlády ve Walesu, formulovaným ve výkazu „Zákon o sjednocení Anglie a Walesu“ [v roce 1536 – L. Š.], se ukázala být úspěšnou. (...) Zasadíme se se vši vážností

a bez váhání o to, aby pro chod místních i centrálních správních úřadů bylo nemožné nadále pokračovat bez použití velštiny. Trvejme na to, že daňové formuláře mají být k dispozici i ve velštině či ve velštině a angličtině. Necht' dostává ministr spojů (...) varování, že každoroční rozhlasové a televizní poplatky nebudou placeny, dokud nebudou existovat velšské formuláře. Trvejme na tom, že každé soudní předvolání má být ve velštině. To vše nemůže být náhodná iniciativa toho či onoho jednotlivce. To by vyžadovalo organizaci a postupování krok za krokem – bylo by třeba náležitě varovat a poskytnout čas na změny. Je to politika pro hnutí – hnutí v oblastech, v nichž je velština jazykem denního styku. Žádejme, aby každá volební informace a každý formulář, týkající se obecních či parlamentních voleb byly ve velštině. Necht' se velština stane hlavní starostí administrativy okresů a hrabství. (...) Já pouze tvrdím, že je to jediná platná politická záležitost hodná toho, aby sis ní Velšané dnes dělali starosti. (...) Úspěchu může být dosaženo pouze metodami odporu.“ (ŠATAVA 2009: 146-149) Úspěšná strategie Velšanů je vzorem pro další menšinová hnutí a rovněž ukazuje možnost pozitivního vymezení vůči většinovému národu oproti například Skotům, jejichž politické cíle se střetávají s principem státoprávního uspořádání Spojeného království Velké Británie a Severního Irska.

Šatavovo dílo je součástí lužickosrbského odborného diskursu i lužickosrbské literatury, je činný jako fejetonista, esejista, překladatel a literární kritik.

2.2 Struktura menšinové literatury

Přestože menšinová literatura nebývá obsáhlá – a v případě literatury lužickosrbské tomu oproti jiným literaturám není jinak –, její strukturace je podle mého názoru složitější, neboť se vždy vymezuje vůči literatuře většinové a tím se stává její komplementární součástí, přičemž nedokáže přežít z podstaty, tedy z udržované tradice, ale musí na většinovou literaturu neustále reagovat přijímáním nových podnětů. Na

jedné straně má tedy **přesahy** k literaturám, s nimiž je v kontaktu, na straně druhé **dostředivou tendenci**, která je dána jejím smyslem, a sice udržováním etnického mýtu a jeho důležitých prvků zakódovaných v jazyce. Vzhledem k tomu, že lužickosrbská menšina je plně dvojjazyčná, ztrácelo by jinak smysl působit na čtenáře v lužické srbštině.

Nejprve se zaměříme na jazykovou situaci: „Srovnávací studium jazyků je zřejmě méně zajímavé než studium funkcí řeči, které se mohou uplatnit v rámci jedné skupiny na různé jazyky: bilingvismus a přímo multilingvismus. Jedině takové studium funkcí, které lze přenášet mezi různými jazyky, bere přímo v úvahu společenské faktory, vztahy sil, nejrozumnější centra moci; nepodléhá mýtu „informace“, a naopak doceňuje hierarchický a imperativní systém řeči jako předávání rozkazů, výkonu moci nebo odporu vůči tomuto výkonu.“ (DELEUZE – GUATTARI 2001: 44) Gilles Deleuze a Pierre Félix Guattari své tvrzení opírají o poznatky francouzského lingvisty Henriho Gobarda, který předkládá jazykový model sestávající ze čtyř složek:

místní jazyk – mateřský jazyk

dorozumívací jazyk – jazyk městský, státní, jazyk společnosti

referenční jazyk – jazyk smyslu a kultury (referuje k vnějšímu světu)

mytický jazyk – jazyk duchovní a náboženský

„Obecně se liší časoprostorové kategorie těchto jazyků: místní jazyk je *zde*; dorozumívací jazyk *všude*; referenční *tam*; mytický *za*.“ (DELEUZE – GUATTARI 2001: 44) „Všechny tyto faktory mohou být navíc dvojnásobné, jejich rozdělení se může měnit v závislosti na té či oné látce. Jeden jazyk může plnit určitou funkci pro jednu látku, jiný jazyk pro jinou. (DELEUZE – GUATTARI 2001: 45) Čtyřsložkový model autoři následně uplatňují na situaci pražských Židů a podmínky pro vznik díla Franze Kafky: „Jaká je konkrétní situace pražských židů ve vztahu ke „čtyřem jazykům“? Pro židy pocházející z venkovského prostředí je místním jazykem čeština, ta však postupně ztrácí svůj význam a je

zapomínána, jidiš zase budí časté pohrdání a obavy, *vyvolává strach*, jak říká Kafka. Němčina je dorozumívacím jazykem měst, úředním jazykem státu, a jazykem obchodní výměny (v této funkci už ale začíná být nepostradatelná angličtina). A opět němčina, avšak tentokrát Goethova němčina, má kulturní a referenční funkci (vedlejší roli tu má také francouzština). Hebrejščina je jazykem mytickým, v počátcích sionismu ještě jako aktivní sen. Pro každý z těchto jazyků je třeba určit stupeň teritoriality, deteritorializace a reteritorializace.“ (DELEUZE – GUATTARI 2001: 46-47)

Srovnajme tyto teze s ukázkami eseje lužickosrbského spisovatele Jurije Kocha *Jazykové světy*: „Moje mateřština je lužická srbština, prastarý západoslovanský jazyk, kterým se dokáže dorozumět nějakých šedesát tisíc lidí v zemi, kde žijí dva národy, v které však veřejný život plně ovládá němčina. Co se ve mně děje, když se rozhodnu psát nanejvýš pro tisíc lidí, kteří přece rozumějí i německy? K mému prvotnímu prožitku patří, že jsem své matce řekl „maći“ a otci „nano“. Když jsem se radoval, říkal jsem: „Ja sym wjesoły.“, horká jasná koule na nebi je „slónčko“, zeleň na louce „trawa“ a nástroji, kterým se dá síct, se říká „kosa“. Když jsem měl hlad, škemral jsem: „Maći, daj mi pomazku!“ Tahle řeč je součástí mého elementárního bytí, mé brány do světa, fundamentu mé vlasti. V této řeči jsem se naučil pojmenovávat věci, rozlišovat je a vynalézat nová jména. V ní jsem slyšel první zpívaná slova, rýmovaná, smysluplně seřazená, poučná, nádherná slova připomínající celé verše, kterými teď mohu všechno vyslovit, napsat – dopisy a milostná psaní, kletby a nářky, komentáře, knihy. S touto řečí jsem vyrostl. S ní je spojen můj osud. Už se od ní nedokážu odpoutat, i kdybych chtěl. Nevybral jsem si ji. Byla tu, už když jsem přišel na svět. Dítě si nemůže vybrat rodiče.“ (ČERMÁK – MAIELLO 2011: 261-262) A oproti tomu píše Koch dále: „Proč píšu i německy? Zkrátka a jednoduše: Protože mě může číst víc lidí. – Ale to není celá odpověď. V mé vlasti, rozdrobené hospodářskými zájmy, náboženstvím, mentalitou, jazykem a celou řadou cizích vlivů, se už po staletí přes sebe skládají kultury, dějiny,

jazyky a identity. Když hodíte do rybníka hrst kamínků, tak se kruhy na vodě rozšiřují. V bodech, kde se setkávají, se kruhy zesilují nebo zeslabují nebo z nich vycházejí nové. Jedním takovým kamínkem je německá kultura, němčina, celý její mohutný kontext, v kterém se zabydlela. Víc než tisíc let roztahuje své silnější a větší kruhy, lehá si na jiné, zašlapává je a přestává útoky všech vln. Občas se uvolí k drobné změně, s delší či kratší výchytkou, ale dalekosáhlou hru vln a kruhů na vodní hladině určuje ona. Na německých školách (i na lužickosrbských), kde jsem studoval, jsem se musel učit z paměti Goetha a Schillera a Brechta. Větší, možná jen zdánlivě větší životní pocit, to opojení světovostí, je mým nejranějším průvodcem. Nemám proti němu nic. Je to můj soused, třebaže se každý den neutvrzujeme přes plot, že se máme rádi. Vedle něj se cítím bezpečně, přestože mě přirozeně napadá, že si je dobře vědom své převahy. Dělán, jako bych jeho aroganci neviděl, někdy rozladěně, často s převahou slabšího. Někdy k němu vzhlížím, napodobuji ho, používám jeho jazyk, v kterém se dobře vyznám, někdy líp než on sám.“ (ČERMÁK – MAIELLO 2011: 263)

Místním jazykem je jednoznačně lužická srbština (s výrazným zastoupením nářečí), dorozumívacím jazykem němčina (pro omezenou část profesí je to i spisovná forma lužické srbštiny), v referenčním jazyce si konkuruje němčina s lužickou srbštinou, která je zejména pro katolickou menšinu (va lužickosrbských farnostech) i jazykem mytickým (evangelická většina má k lužické srbštině v náboženství omezený přístup a částečně s ní ztratila kontakt vlivem asimilace). Jazyková situace Lužických Srbů je tedy pestřejší a nabízí více možností pro uplatnění lužické srbštiny, které ale často nejsou využívány.

Díky dvojjazyčnosti lužickosrbské menšiny mohou autoři přenášet funkce řeči do němčiny a naopak. Mezi současnými autory v tom vynikají básník Kito Lorenc a básnička Róža Domašcyna.

Podívejme se na příklad z Domašcyniny tvorby:

„Zeleny swět // prjedownikow pohrjebachmy / w trawniku
namrěchmy / wšo a ničo / bě dosć! / přeborkachmy zelenosć pod / a nad
nami narosće lětam zerzawc / ze zelenej nadróžnej jězdźimy / do
apotekow po zelo / powětr słodži / za cigaretami z mentolom / na pasku
dypa žołmak stereo / bjez disonancy nazeleń / su budma medalje / na
našej hrudži / znaki w mlě“ (DOMAŠCYNA 1990)

„Zelený svět // předky jsme pohřbili / pod drnem zdělili / všechno a
nic / bylo dost! / rozryli jsme zeleň pod / a nad námi narostla rokům rez /
zelenou tramvají jezdíme / do lékáren pro bylinky / vzduch chutná / po
mentolových cigaretách / na pásku chraptí zelenáč stereo / bez
disonance nazelenalé / jsou mateřská znamínka medaile / na našich
prsou / značky v mlze“ (překlad autor práce)

V této básni Domašcyna zároveň odkazuje na báseň *Zelene zet* svého prastrýce Jurije Chěžky, kontext básně ale není srozumitelný bez asociací symboliky zelené barvy v němčině. Lužickosrbský „žołmak“ odkazuje na německého „grünspechta“ (v případě českého kontextového ekvivalentu „zelenáče“). Reteritorializace probíhá v několika rovíně: rodinné, etnické, krajinné, literární, jazykové.

Prolínáním kulturních struktur a vícejazyčností se zabývala sovětská potažmo ruská sémiotika. Nejvýznamnější je tzv. **tartuská škola** (podle univerzity v Tartu v dnešním Estonsku). Vymezení tohoto badatelského směru není snadné, protože někteří příslušníci (zvnějšku přiřazovaní) se k němu nehlásili. Tomáš Glanc uvádí několik typických jevů: „Byl to především přístup k pracím ruských formalistů, které se v Tartu vydávaly a komentovaly. (...) V Tartu měli přístup jak k formalistům, tak k výsledkům pražské školy. (...) Další koncepční rys (...) je víra v univerzální platnost znakovosti. (...) celý univerzalistický přístup postrádal pochybnosti, náznak skeptické skromnosti, která

charakterizuje kanonické teoretické koncepty 20. století. Převodem na znaky je možné dobrat se čehokoliv, nezávisle na době, místě intenci, okolnostech, autorovi – tak by se, myslím, dala popsat heroická utopie vrcholného období tartuského vědeckého života v oblasti sémiotiky, který dal několika generacím účastníků opojný zážitek svobody a tvůrčích možností lidského intelektu.“ (GVOŽDIAK 2016: 203-204)

Hlavním představitelem tartuské školy je sémiotik Jurij Lotman, který dokázal obsáhnout a spojit kulturní dějiny, literární teorii a beletrii do soudržného celku například při zkoumání každodennosti. Právě na Lotmanových konceptech např. konceptu semiosféry, tedy samostatné sféry znaků a její neohraničenosti, je vidět lesk a bída tartuského universalismu. Lotman kolísá mezi analýzou prvků ruské každodennosti (např. karetní hra) a hledáním universalistického mechanismu kultury. V anglosaském diskursu můžeme hledat paralely na jedné straně v interpretativní antropologii (Clifford Geertz) a na straně druhé ve francouzském strukturalismu (Claude Lévi-Strauss). Lotmanovy názory se však ukázaly jako životaschopnější a přes zmíněné výhrady dosud nebyly překonány.

Lotman k prolínání kulturních struktur říká. „Průnik jinými kulturními strukturami se může realizovat různými formami. Například, aby vnější kultura mohla proniknout do našeho světa, musí pro něj přestat být vnější. Musí si najít jméno a místo v jazyce té kultury, do níž zvnějšku proniká. Ale aby se „cizí“ mohla proměnit na „svou“, musí být tato kultura, jak je patrné přejmenována jazykem kultury vnitřní. Proces přejmenování neprobíhá bez následků pro obsah, který dostává nové jméno.“ (LOTMAN 2013: 130) Tento vývoj je charakteristický pro předmoderní lužickosrbskou kulturu, avšak v moderním období je průnik do dalších složek kultury a jazyka důraznější, například náhlou změnou hospodářské struktury při industrializaci. To se týká nejvíce období po roce 1956, kdy ve střední Lužici byl vybudován hnědouhelný kombinát Černá Pampa a území Lužice se stalo energetickou základnou NDR: „Všechno může zároveň probíhat i opačně – průnik může být natolik energický, že se

nepřejímají pouze jednotlivé prvky textu, nýbrž celý jazyk, který buď úplně vytěsní jazyk, do něhož vpadá, nebo mezi nimi nastolí složité hierarchické vztahy, jakými byly například vztahy latinského jazyka a národních jazyků ve středověké Evropě. A konečně může takový jazyk sehrát i roli katalyzátoru: sám sice nemusí být účastníkem procesu, ale může zrychlit jeho dynamiku. Tak tomu bylo například s průnikem čínské kultury do struktury baroka. V tomto případě dochází k průniku často pod rouškou módy, která se náhle objeví, zasáhne do dynamiky základní kultury a nakonec z ní beze stopy zmizí.“ (LOTMAN 2013: 131) Ve střední a Dolní Lužici si nejstarší generace zachovala původní lužickosrbskou fonetiku (dobře srozumitelnou pro Čechy) a vymřela – oproti katolickým Lužickým Srbům, kteří převzali saský přízvuk, takže letmo nelze poznat, jestli lidé mezi sebou hovoří lužickosrbsky nebo německy.

Této sociální změně se věnuje téměř o 40 let později spisovatel Jurij Krawža ve stylizované fantasy Čertova kovárna: „V tom tajemném a nebezpečném Worejském lese, který byl tak velký, že pěší poutník potřeboval tři dny, aby jím prošel, a o němž si lidé vyprávěli strašné věci, to začalo jednoho dne rachotit a hlučet, že to bylo slyšet až do Sprévína. „Co se to tam děje?“ ptali se lidé jeden druhého a v kovárně se o tom muži z vesnice hodně dohadovali. Rachot začal jedné neděle a pak už nepřestal, celé dny, celé týdny, pořád rachot, jako by se tam koulely dřevěné koule po prkenné podlaze. Muži se ptali ve všech okolních vsích, ale nikdo o tom nic bližšího nevěděl, každý slyšel jen ten samý hluk, někdy více, někdy méně, podle toho, jak šel vítr. A nikdo nemohl říci, že by viděl někoho chodit do lesa nebo tam něco vozit. Brzy začali z lesa utíkat i dřevaři a uhlíři. Vyprávěli, že viděli tisíce stromů jakoby vytrhaných a zporážených nesmírnou železnou rukou a zemi rozrytou jako obrovskými lopatami a naspanou do velikých kopců. Poslední uprchlíci povídali, že tam ze země rostou kamenné zdi, že by se mezi nimi dalo zabloudit, hotové bludiště, a vysoké, třikrát tak vysoké jako kostelní věž ve Sprévíně. Kameny a zase kameny. „Co tohle jenom znamená?“ ptali se lidé a začali se i ve svých vlastních vsích bát. Zanedlouho potom

viděli, jak z lesa vyrůstají věže, tak vysoké, jaké ještě nikdy neviděli. A rachot, pořád rachot ve dne v noci, ve všední den i v neděli. A lidé si ustaraně šeptali: „Co se to tam jenom děje?“ Dřevaři neviděli zpozvdálí žádné lidi, jenom veliké železné ruce a lopaty, a to se dívali jen ve dne. „V noci je tam jako za bílého dne, a potom se tam hemží nějaké bytosti!“ vykládal někdo, nejspíš jeden z těch tuze odvážných uhlířů, kteří musejí hlídat své milíře v lese ve dne i v noci. „Jaké bytosti, lidé?“ Nikdo nedokázal říci, zda se to tam hemží lidé. Co by to bylo za lidi, kteří něco takového dělají, ve dne v noci, ve všední den i v neděli? Minulo léto, a z těch věží se začal valit černý, špinavý kouř, a žlutý jako pukavec a červený jako krev. Jezdec, který spěchal kolem, rozčileně vyprávěl o nesmírně veliké kovárně, jakou ještě žádný člověk neviděl a která v lese začala pracovat. A když kovář tohle slyšel a viděl ten kouř, nemohl už pro starosti v noci ani spát. On, který o kovářském kouři něco věděl, stál před vraty, zíral do dálky a kroutil hlavou. Tenhle kouř mu byl záhadou. A zamrazilo ho, když po cestě kolem šla hrbatá kořenářka Madlena, hlasitě se modlila a ukazovala na věže, z nichž se valil dým, a volala: „Hledte, lidé, soudný den se blíží, zpovídejte se a modlete se. Neboť slunce se skryje před námi a zlé větry přijdou na nás. Ptáci budou padat s nebe a ryby ve vodě se udusí. A člověk, jenž pojí ovoce ze stromu, ochoří od toho...“ (ČERMÁK – MAIELLO 2011: 278-279) Jde o typický projev jednoho ze směrů lužickosrbské literatury, který je charakterizován ztotožněním se autora s lidovým vypravěčem (kolektivním vypravěčem lidové moudrosti). Jde o literární **folklorismus**. Jak už jsem uvedl, z lužickosrbského společenství nelze vyčlenit literární pole. Sami lužickosrbští autoři nejsou profesionálové a věnují se jiným činnostem, například práci novináře nebo vědce nebo mají nějakou jinou placenou funkci související s lužickosrbskou kulturou. Vladimír Macura v souvislosti s českým národním obrozením – k němu koneckonců čeští návštěvníci často přirovnávají prvotní seznámení se současnou lužickosrbskou kulturou – používá pojem synkretismus, Tomasz Derlatka dokonce označení disperse (DERLATKA 2009: 40). Literární pole ovšem existuje v literatuře německé, což vytváří asymetrii mezi autorství literárních děl

v německé a lužickosrbské literatuře. Dokonce i básník Beno Budar, jehož promluvy mají rovněž rysy folklorismu, se v německé literatuře projevuje jako osobnost blízká hravým formám Jiřího Žáčka (například ŽÁČEK 2009). Nejvíce je to zřejmé na sbírce *Jub die Geige: Bautzengedichte und meine Geschichte* z roku 2011. Příznačné pak je, že při publikaci v odlišných jazycích (až na výjimky jako je Róža Domašcyna) užívají odlišných jazykových forem svých jmen. Spisovatel Křesćan Krawc se tak na německy psaných knihách jmenuje Christian Schneider, stejně jako v identifikačním průkazu. Německy psaná lužickosrbská literatura vystupuje jako regionální literatura německá.

Jeden z proudů lužickosrbské literatury tedy čerpá z folklóru. Folklór je v lužickosrbské kultuře dodnes živý, stále dochází k přirozené obnově textu bez ztráty kódu (GLANC 2003: 40). Musíme si proto dopředu uvědomit, že význam slova folklór obsahuje mnoho negativních konotací, ale dnešní folkloristika má na míle daleko k záchranným etnografickým výzkumům. „Folklor tak tvoří neodmyslitelný prvek všech známých lidských kultur a společností, samozřejmě včetně té naší. Rozhodně tedy není pouhým přežitkem, nefunkčním pozůstatkem zaniklých stádií kulturního vývoje, jak se domnívali někteří kulturní antropologové ještě v 30. letech 20. století, ani pouhým historickým dokladem dávné venkovské společnosti, jak se domnívají někteří folkloristé dodnes. Folklor obě tyto role samozřejmě zčásti plnil a stále plní, včetně mnoha rolí dalších – například kulturně politického argumentu vyspělosti určité etnické skupiny, konstruování národní, regionální, lokální či institucionální tradice nebo historického povědomí či vytváření specifického genia loci určitého regionu nebo lokality. Folklor ale může sloužit i jako nástroj naplňování lidské touhy po autenticitě a „starých dobrých časech“, hrát úlohu inspiračního zdroje pro uměleckou a populární kulturu, sloužit jako marketingově vytvářený produkt turistického či zábavního průmyslu, být více či méně komplikovanou zábavou, koníčkem nebo způsobem trávení volného času, nebo

vystupovat v úloze nejnovějšího kulturně politického argumentu, tedy nehmotného kulturního dědictví.“ (JANEČEK – BITTNEROVÁ 2011: 7)

I folklorismus bez ztráty kódu působí odlišně, neboť má zachování dvojí dynamiku: proměňuje se jeho inspirace, kterou pak lze opět interpretovat více způsoby při zachování autenticity. Folklorismus může neživý folklór ještě více umrtvit, jinými slovy ztráta funkce etnografického faktu a její rostoucí negativní konotace může být přinejmenším pro část publika ve folklorismu ještě více zdůrazněna (BOGATYREV 1971: 64-65). Živý folklór přes možnou proměnu jeho funkcí (BOGATYREV 1971: 65-66) může být pro elitní kulturu nezměrným obohacením, protože jeho motivy a syžety už prošly sítím výběru při sdílení (BOGATYREV – JAKOBSON 1929). V těchto výrocích jsem zajedno s názory ruského folkloristy Petra Bogatyreva: „Je nesporné, že se lidové umění mění v souvislosti s celkovými sociálními změnami vesnice. Avšak je také zřejmé, že i v naší době se liší sociální struktura vesnice od struktury městské, že se tam rozvíjí umění po svém. I dnešní lidové umění může mít plodný vliv na umění naše a naše umění se může od něho leccčemu naučit. Avšak přejímat se musí jen to, co je cenné, jen to, co je vyžadováno vývojem našeho umění. Přejímá-li naše umění prvky folklórní, musí jít cestou Erbenovou, Janáčkovou, Musorgského, Stravinského a jiných tvůrčích umělců, a nikoli cestou otrockých napodobitelů svérázu.“ (BOGATYREV 1971: 97) Citát Petra Bogatyreva byl publikován v roce 1936 a dnes už pro českou kulturu až na výjimky neplatí, respektive zpravidla nebyla zachována kontinuita lidového umění a mohli bychom ho vztahovat například na kulturu trampskou, avšak v menšinové kultuře se tento scénář neuplatňuje. Kontinuita je zčásti i v polské kultuře, a proto si Jerzy Bartmiński může dovolit definovat „lidový umělecký styl“ (BARTMIŃSKI 2016: 40-48)

Karel Horálek dokonce vidí ve folklóru pendant k tzv. světové literatuře, že tedy světová literatura je se svými stereotypy „folklórem“ elitní kultury (HORÁLEK 1979).

Položme si tedy například otázku, nakolik je odlišná inspirace hudebního skladatele Leoše Janáčka od produkce průměrného českého folklórního souboru.

Někteří autoři menšinové literatury se snaží ve svých dílech strukturu funkcí folklóru zachovat tak, aby jeho estetická funkce nepřevažovala nad funkcí magickou jako je tomu právě u produkce českých folklórních souborů. Literární folklorismus tak autoři povyšují na rozvíjení „lidového vědění“, tedy obnovu etnického mýtu. Francouzský sémiotik Roland Barthes považuje mýtus za druhotný sémiotický systém odvozený z jazyka. Mýty jsou podle něj znaky druhého řádu, jejichž označujícím je jazykový znak. (BARTHES 2004, obdobně GLANC 2003: 38). Použijeme-li analogii k Peircovi, pohybujeme se ve vztahu k mýtu v rovině třetíosti.

Přenos magické funkce do fikčních světů nebyl násilný ani vyfabulovaný, neboť tyto tradice byly živé ještě v 50. letech 20. století. Tak Jurij Łuščanski píše v jedné z poznámek k básním v své sbírce *Čerwjeń brěškow*: „Patoržicu bě z wašnjom, zo hospozy na dworje pjeriznu a na zahrodže sadowe štomy k wobjedu wołaja. Generacija awtoroweje mačerje je to hišće činiła – z posměwkom, kaž awtor wě.“ (ŁUŠĆANSKI 2011: 94) Tradiční obřadnost lužickosrbské kultury se vytrácela v souvislosti s inkorporací do společenských struktur režimu NDR – oproti dosavadním režimům. Łuščanského poznámka patří této básni: „Štědrý den // Ráno / míchá slunce barvy / večer / stodola plná vůně // ráno / zpívá z chalupy kos / večer / hrabe na dvoře jestřáb // ráno / pukají pupeny / večer / honí vítr listí // k obědu / pozvi – mami – jako každý rok / drůbež a ovocné stromy / k obědu // ráno / žvatlá děcko / večer / babička nadává na dědu // ráno / klape čáp / večer / zamrzne tuň // ráno ptačí svatba / večer / malování kraslic // od rána zvu / drůbež a ovocné stromy vodu a oheň / vítr a vánek setbu a úrodu / všechno a všechny nebe a zemi též / k sobě domů na večeři“ (ŁUŠĆANSKI 2012: 12-13)

Jinou osobní zkušenost uvádí Róża Domaścyna: „V objetí // V zahradě / má každý svůj strom / Když mi byl rok, byl i stromu / rok. Objala jsem kmen. / Děti podupávají v kole – / uprostřed já, / sahající po koruně. // Vyrostli jsme. / Teď dupou v kole všechna / naše léta. Strom / mě vyzvednul / v objetí.“ (HRABAL 2007: 118) Róża Domaścyna je oceňována pro vytváření jakéhosi třetího jazyka, zejména Christianem Prunitschem (PRUNITSCH 2001). Spíše opomíjenou (nebo zamlčovanou) folkloristickou stránku Domaścyniny tvorby vyzdvihuje polská slavistka Emilia Kledzik (KLEDZIK 2015).

Fikční světy lyriky nabízejí relativně malý prostor. Jurij Brězan si pro obnovu mýtu vybral románovou formu. Na počátku románu Krabat hledá důvod existence lužickosrbského společenství: „Přesně uprostřed našeho světadílu – tedy i světa, jak mnozí zdejší mylně věří – pramení Satkula, říčka, která spojí sedm vísek a pak narazí na řeku, která ji spolkně. Stejně jako atlasy, ani moře říčku nezná, ale bylo by to jiné moře, kdyby nepřijalo i vodu Satkuly.“ (ČERMÁK 2007b: 18)

Snahu o přerod mytického světa do světa fikčního (hybridní mýtus) si dovolím označit za lužickosrbský **spiritualismus**. Termín přebírám od slavisty Antonína Měšťana, který ho použil ve vztahu k českým katolickým i „sekulárním“ autorům v roce 1986 (MĚŠŤAN 2002: 145-167). Místo fikčních světů spiritualistických autorů v kultuře nahlíží takto: „Obsah uměleckého díla si nikdy formu nehledal, protože forma není konfekční oblek, který si někdo na sebe navlékne. Stále stejný předmět skutečného umění, lidská existence a její záhada, otázka smrti a posmrtného života, se od nepaměti sděluje čtenářům, posluchačům a divákům tak, aby mu nejen rozuměli, ale aby na ně esteticky zapůsobil. Umění je stále stejné a zároveň stále nové. Přežít mohou jen díla, která problémy lidské existence dovedla vyslovit srozumitelně a přitom svůdně. Natolik svůdně, aby po nich zatoužili i lidé v prostoru i čase vzdálení od vzniku díla. Opakovat se v umění je možné, jenže to je ta nejlepší cesta k prohře. Spiritualističtí autoři to ovšem vědí a ti nejlepší z nich se zasloužili svým novátorstvím o to, že české umění se od devadesátých let minulého

století dostalo na úroveň nejvyspělejších evropských národů.“ (MĚŠŤAN 2002: 166-167)

3. Dějiny lužickosrbské kultury

V předcházejícím oddíle jsem se pokusil nastínit problematiku menšinové literatury, která je z evolučního hlediska marginalizována vůči literatuře většinové. Nyní se pokusím představit dějiny lužickosrbské kultury na základě semiózy Jurije Lotmana. Ve své knize *Kultura a exploze* (LOTMAN 2013) se zabývá mimo jiné vývojem kultury a překonáváním jejích kolapsů. (BÁRTA 2012, Lotman užívá termín „vzryv“, jako český ekvivalent překladu bylo zvoleno slovo „exploze“.) Lotmanův koncept je vhodný i proto, že kulturu považuje za druhotný znakový systém teprve odvozený z přirozeného jazyka. Jak už jsem uvedl, lužickosrbská kultura je postavena na slovesných formách (jazykový svět, literatura, písně atd.)

K jazyku Lotman přistupuje se saussurovskou vážností: „Jsme ponořeni do prostoru jazyka. Ani v těch nejpodstatnějších podmínkách abstrakcí se nemůžeme vymanit z tohoto prostoru, který nás oplétá sítí, jehož součástí jsme i my, a který je současně i naší částí. Přitom však naše vztahy s jazykem mají daleko k idyle – vynakládáme gigantické úsilí, abychom si prorazili průchod hranicemi jazyk, a právě jim připisujeme lež, odklon od přirozenosti a větší část svých hříchů a zvráceností. Snahy bojovat s jazykem jsou prastaré jako jazyk sám. Historie nás přesvědčuje na jedné straně o jejich beznadějnosti, na straně druhé o jejich nevyčerpatelnosti.“ (LOTMAN 2013: 115) Je třeba ale podotknout, že oproti jiným sémiotickým směrům za základ procesu semiózy nepovažuje znak sám o sobě, ale proces mezi nejméně dvěma znaky, čímž prezentuje pojetí dynamičtější, než obsáhl francouzský strukturalismus: „Představa, že výchozím bodem sémiotického systému není jednotný izolovaný znak (slovo), nýbrž vztah minimálně dvou znaků, vyžaduje nově se podívat na základy semiózy. Výchozím bodem není ojedinělý model,

ale sémiotický prostor. (...) rozmanitost možných spojení mezi významovými elementy vytváří obsažný smysl, který lze plně postihnout pouze ze vzájemných vztahů elementů a vztahu každého z nich k celku. Kromě toho je třeba mít na zřeteli, že systém je obdařen schopností uchovávat v paměti své předchozí stavy i potenciální „předtuchu“ budoucnosti. Prostor smyslu je tak velice obsažný v synchronických i chronologických vztazích.“ (LOTMAN 2013: 168)

Položme si tedy otázku, jak může kultura marginálního společenství přežít tisíc let bez povšimnutí v politických dějinách Evropy, až na výjimky v letech 1919 a 1945-1948 dokonce i bez povšimnutí v politických dějinách země Horní a Dolní Lužice.

Lotman rozlišuje **kulturní systémy** na **binární a ternární**. Binární systémy se vyznačují nižší stabilitou. Ve východním „ruském“ systému stojí proti sobě panovník a poddaní, zatímco západní systém procházel dlouhodobým vzájemným působením více binárních systémů, z čehož vznikly systémy ternární. Jak bylo uvedeno výše, tuto hranici stanovil mj. Jiří Marvan na základě jazykových změn při rozpadu praslovanštiny. Ternární systémy (velmi obecně „universalisticky“ definované) se vyznačují vyšší stabilitou při překonávání kolapsů (LOTMAN 2013: 169, aplikace viz také ŠTOLL 2013). Tak si můžeme vysvětlit například kolaps západořímské říše: Sice se zhroutil politický pilíř císařství, leč byla zachována antická kultura a křesťanské náboženství, které se během čtyř století stalo integrální součástí antické vzdělanosti. Vrcholem panovnické moci středověké Evropy pak byla opět korunovace římským císařem.

Podle mého názoru menšiny přežívají právě díky ternární struktuře své kultury. Tak si můžeme vyložit dva protiklady v podobě menšiny „Drevanů“ v hannoverském Wendlandu a Srbů v Lužici (záměrně nepoužívám wendlandské autochtonní „Wende“ kvůli možné záměně s ostatními společenstvími). Jiří Marvan na základě jazykových kontrakcí definuje středoevropský slovanský jazykový areál, který musel být součástí jediného komunikačního prostoru. Ostatně to dokazuje i politická

spolupráce v období Sámovy a Velkomoravské říše a sňatkové aliance Přemyslovců s knížecími dcerami Ludmilou a Drahomírou (TŘEŠTÍK 1997: 362 ad.). Ten obsahuje i Wendland. Jenže se nenašel nikdo – ani zvnějšku ani zvnitřku –, kdo by se pokusil působit na vzdělání tamějších lidí, a to dokonce ani v době reformace (ta možná proces po přechodu z latiny na němčinu dokonce uspíšila). Zůstala tedy binární příbuzenská a nábožensko-kulturní (manisticko-animatistická) struktura, která během sedmi století zanikla postupným geografickým zmenšováním. Lužičtí Srbové se stejně jako „Drevané“ dostali pod franckou vládu dříve než ostatní polabskoslovanské obyvatelstvo. V první fázi před krvavým obsazením území dnešního Braniborska a Meklenburska se označení Srbové používalo pro všechny podmaněné Slovary ve východofranské říši. (ŠPAČKOVÁ 2006: 16) Tak si zřejmě Lužičtí Srbové internalizovali exoetnonymum, jehož nejstarší doklady jsou lokalizovány západněji. Na území míšeňské marky existovalo tedy slovanské obyvatelstvo, které mělo odlišný právní statut a marginalizované sociální postavení (po staletí se lišila míra jeho vnucování). Z toho důvodu můžeme k lužickosrbské etnicitě přistupovat z pozice esencialismu oproti například etnicitě české. Kolapsy lužickosrbské kultury můžeme vnímat různými způsoby, kupříkladu podle archeologa Evžena Neustupného jako cykly změn symbolového jazyka (BÁRTA 2012: 173-175): „Pulzování kultury v cyklech představuje jenom část variability lidského světa, ale část významnou. Myslím, že takové diachronní struktury je třeba hledat a vysvětlovat a vyvarovat se paušálních formalismů nebo jednoduchých racionalismů.“ (BÁRTA 2012: 182) Vysvětlení pro kolapsy nejsou nikdy jednoznačná, jak ukazuje historik Petr Čornej (BÁRTA 2012: 319). Ten chápe české husitství jako formu „krizového managementu“, jako reakci na středověkou krizi pod vlivem mesianismu plynoucího z odkazu Karla IV., která se například v Lužici za panování Václava IV. projevila revoltou budyšínských měšťanů.

První kolaps slovanského binárního systému nebyl ničující jako na území ovládnutém východofranskou říší až ve 12. století. Z české

liturgické terminologie lze usoudit, že christianizace na území Lužice probíhala od 10. do 13. století. Věrozvěstem Lužických Srbů je pravděpodobně biskup Beno (za protireformace svatořečen), který spravoval míšeňskou diecézi ve 2. polovině 11. století. Ve 13. století za panování Přemyslovců pak vzniklo první kolegium pro vzdělávání lužickosrbských kněží. Ternární struktura se v té době ustálila v podobě: **český zeměpán – německá patrimoniální správa – slovanská kultura s křesťanskými prvky**. (Henoteistické kultury vznikly u Luticů a Obodritů jako reakce na násilnou christianizaci až po ovládnutí území Srbů, viz ČERMÁK – MAIELLO 2011: 21.) Kolonizace proběhla v Lužici až ve 13. století a za účasti slovansky i německy mluvícího obyvatelstva. Lužičtí Srbové se po celou dobu, byť v omezené míře podíleli na vzdělávacím systému, tudíž neměli problém přijmout křesťanské atributy, přestože po staletí přetrvávaly původní prvky manisticko-animatistické víry. To potvrzuje mimo jiné i Petr Bogatyrev: „Při studiu lidové víry se často setkáváme s tím, že ve vědomí téhož sedláka současně existují dva náboženské systémy, které se vzhledem ke své podstatě navzájem přímo vylučují a nespojují se v jeden celek. Můžeme pozorovat, jak sedlák, který se pokládá za křesťana, snaží se vyhovět všem předpisům církve a myslí souhlasně se systémem stanoveným danou křesťanskou církví, dovoluje si zároveň vykonávat obřady, které křesťanskému systému ostře odporují; ten, kdo je vykonává, je si přitom vědom tohoto protikladu. Pokud se týká toho, jak často se sedláci uchylují k vykonávání takových protikřesťanských obřadů, je to v přímém poměru k těm výhodám, jež mají prý následovat jako důsledek těchto obřadů, a v obráceném poměru k síle onoho protikřesťanského prvku, který je v nich obsažen.“ (BOGATYREV 1971: 66) To odpovídá i konceptu malé a velké tradice amerického antropologa Roberta Redfielda (WOITSCH 2011).

Příznivý vliv měla reformace, kdy byly v rámci soutěžení o duše rolníků přeloženy do lužické srbštiny katolické i luteránské texty.

Druhý kolaps zažilo lužickosrbské společenství za třicetileté války, kdy ztratilo nejméně třetinu populace. Předání obojí Lužice saskému kurfiřtu a dosídlování území způsobilo zmenšení lužickosrbského jazykového území, zejména ve východní části Lužice. Ke zlepšení duchovních podmínek došlo pod vlivem pietismu. Šlechta opět začala podporovat duchovní život. Evangeličtí věřící byli ve styku s ochranovskou Jednotou bratrskou, katoličtí se vzdělávali v pražském Lužickém semináři.

Reakce na německý nacionalismus byla postupná. Od 40. let 19. století do roku 1919 se vytvořily struktury občanské společnosti, které kompenzovaly rostoucí úřední tlak na poněmčení. Během národního obrození se struktura změnila na triádu: **německá správa – „slovanská“ elitní kultura – lužickosrbská lidová kultura**. Ve druhé polovině 19. století převzali iniciativu lužickosrbského nacionalismu menšinoví katoličtí Lužičtí Srbové, jejichž inteligence se vzdělávala v Praze, odkud čerpala nové slovanské vzory, často dokonce byly německé vzory převzaty skrze českou kulturu (například založení Sokola). Vrcholem této úspěšné „slovanské“ koncepce bylo založení lužickosrbských škol na území ČSR, jejichž absolventi po několik desetiletí řídili lužickosrbský kulturní a politický život.

K třetímu kolapsu došlo po založení NDR, když místo slovanského pilíře byly pod kontrolou socialistických úřadů založeny lužickosrbské instituce, které nahradily občanskou společnost. Po stabilizaci režimu NDR na konci 50. let 20. století se stalo hlavním úkolem lužickosrbských institucí šíření socialistické ideologie. Důraz na lužickosrbskou lidovou kulturu zůstal, byť byla nucena se profesionalizovat a podřídit státní kontrole, avšak elitní kultura byla pod silným ideologickým tlakem. Byl omezen styk se zahraničím hlavně na oficiální příležitosti, každá neoficiální aktivita byla sledována tajnou policií Stasi. Pouze katolickým Lužickým Srbům se podařilo uchovat polooficiální struktury občanské společnosti kolem církve, evangelická většina nedokázala uchovat kulturu v plném rozsahu, zejména kvůli příchodu vysídlenců ze Slezska a Sudet

a omezení školní výuky lužické srbštiny. Vytvoření „paralelní polis“ je pro menšinu velmi složité, pokud je rozštěpena a nedokáže vystupovat jako celek. To se stalo právě Lužickým Srbům v evangelické části Lužice. Evangelická církev byla v NDR nejpočetnější, a proto byla každá její aktivita pod drobnohledem konfidentů Stasi. Většina lužickosrbské evangelické inteligence se navíc přiklonila k novému režimu. Proces vytvoření paralelní polis, jak ho vidí Zdeněk Vašíček je za těchto okolností nepředstavitelné:

„Odmítnutím režimu jako celku má objekt jeho vlády možnost stát se subjektem a individuem, stává se odpovědný jen svému svědomí. Teprve nyní může obsáhnout celek, byť jen celek totality – právě v okamžiku, kdy se z něj vyvazuje a současně naň pohlíží zevnitř. Dostávám se tak k lokalizaci paralelní polis. Její „zestředná“ perspektiva je současně „dostředná“, není to pohled neúčastného pozorovatele vystrčeného perspektivou mimo rámec obrazu. Nivelizován, na pokraji oficiálního života, člověk nesrovnávající se s mocí ztrácí svou skupinovou, sociální příslušnost, všechny vnější opory jej opouštějí. Pro člověka z podzemí pozbývá na významu i značná část dosavadního vědění o společnosti. Odstup tohoto vědění od každodenního života je prohlašován za racionalitu vůbec, bývá dokonce institucionalizován a stává se provozem. Pak nezbyvá než se k takové racionalitě obrátit zády – a to disent udělal. A nejen to, jeho odmítnutí umělých celků jej vede k hledání jednoty s ostatními, k odkrývání přirozeného světa člověka. Je to vlastně hrubý půdorys situace, kterou u nás předjímal například Kafka, Hašek či Weiner.“ (VAŠÍČEK – MAYER 2008: 21)

S důsledky třetího kolapsu se lužickosrbská kultura dodnes nevyrovnala, zejména evangelické části hrozí zánik, i když Lužičtí Srbové zaznamenali určité úspěchy v obnově dvojjazyčného vzdělávání (projekt Witaj). Budoucnost je nejistá, napovídá tomu i zvýšená sémiotičnost chování menšiny (GLANC 2003: 37).

Mezi neúspěšnější období transformace lužickosrbské kultury patří reformace, podíl na vzniku středoevropské moderny (WOLLMAN 2013, VÖLKEL 1995) a obnova lužickosrbské kultury po krátkém zničujícím období nacismu do poloviny 50. let 20. století.

Že úspěšně provedené národní obrození není samozřejmostí, ukazuje příklad Slováků, kteří zvolili chybnou strategii vůči maďarizaci a na konci první světové války téměř ztratili elitní kulturu. Spisovatel Ferdinand Peroutka k tomu v knize *Budování státu* píše: „Ačkoliv dříve mívali více, před válkou Slováci měli v uherském parlamentu už jen dva poslance. Ostatní zmizeli pod nátlakem, který vláda vykonávala při volbách. Výrazu „maďarské volby“ ještě dlouho potom se užívalo, aby byly označeny volby, vedené zcela hanebně a s pohrdáním ke skutečné vůli lidu. Z 30 000 lidí ve státních službách na Slovensku jen 2000 se znalo k slovenskému původu. Neexistoval ani jediný soudce Slovák. Slovenský národ se takřka připravoval na vyhynutí. Číslo, která Seton Watson a Šrobár uvádějí o počtu uvědomělých Slováků před válkou, jsou úžasná a nepřesahují jeden tisíc. Šrobár píše: „Bolo nás tak málo, že sme sa temer všetci znali osobne, vedeli sme i adresy, i osobné i rodinné pomery.“ (...) Kněžstvo, které v Čechách patřilo mezi ty, kdo horlivě probouzeli národ, bylo na Slovensku jedním z nástrojů maďarizace. Slovenskost udržovala se setrvačností, nikoliv silami aktivnějšími, v pracujícím, chudém lidu. Špičky byly odcizeny. Ale o lidu samotném vznikaly pochybnosti. Jevil se jako půda nejistá, byl bez onoho kvanta tvrdosti, jehož je třeba k pevnému charakteru, a bez onoho vzdělání, jež dělá národ cílevědomým. Aktivní lidé mezi Slováky bolestně naráželi na jeho nevědomost a netečnost. Tak o něm napsal po převratu Hodža, že při své nízké kulturní úrovni nemůže být nositelem státní myšlenky.“ (PEROUTKA 2003: 133) Peroutka sice vidí Slováky optikou českého nacionalismu, musíme však připustit, že Lužičtí Srbové byli v roce 1919 na vznik případného státu paradoxně připraveni lépe než Slováci díky inspiraci u ostatních slovanských národů. Ve snaze o zachování autenticity slovenské identity se mnozí příslušníci slovenské inteligence

na konci 19. století vymezovali více vůči češství než vůči maďarství (například Svetozar Hurban Vajanský). Podobná koncepce v době NDR vedla v důsledku k radikálnímu snížení počtu Lužických Srbů. Zničující důsledky popisuje lužickosrbský sorabista Timo Meškank v knize *Kultura w službje totalitarneho režima: wo wobstejnosćach w Serbach 1948-1989* (MEŠKANK 2011). Jeho závěry potvrzuje i terénní výzkum českého filologa Jindřicha Vacka ve střední Lužici.

Z výše uvedeného se zdá, že menšina se dokáže udržet pouze díky ternární struktuře, která vyrovnává otřesy a kolapsy. Během složitých období pod politickým tlakem se menšinová kultura uzavírá do sebedeskripce, přičemž probíhá její reteritorializace. To je možné pouze v ternární struktuře, jak ukazuje na českém příkladu za Protektorátu Čechy a Morava historik Jan Tesař (TESAŘ 2006). Zdeněk Vašíček přirovnává okleštěnou českou normalizační literaturu ke Karkulce ve vlkově břiše: „Copak je nyní s Karkulkou? Zfejetonizovala se, zfolklorněla, znaladovatěla, ale stále je to slušná dívka. Dává přednost osobním promluvám, nepíše jen slohová cvičení a kandidátské práce.“ (VAŠÍČEK – MAYER 2008: 9)

Udržování a obnovování etnického mýtu je velmi důležité, neboť opravňuje menšinu k existenci vůči pragmatickým argumentům většinové moci (TESAŘ 2014).

4. Případová studie – čaroděj Krabat

Myslím si, že národní mýty nemusejí mít kořeny především ve „vynalézané tradici“ (Hobsbawm, viz Eriksen 2012), tedy tradici převrácené pro účely moderního nacionalismu. Tento koncept je ostatně jako řada jiných vytvářen z pozice moci, nikoliv marginality, a proto se nehodí pro periferní případy, jakými jsou národnostní menšiny. V případě, že jde o etnika, která už v minulosti tvořila obdobný celek na jiné bázi, než je báze moderního nacionalismu, může mýtus přes zlomy vědění

(Foucault 2002) procházet spojitým vývojem (viz např. Eriksen 2012: 119, 160), ostatně na příkladu Lužických Srbů si můžeme představit, že skrze ostrakizaci a negativní vymezení ze strany většiny můžeme identifikovat stále tutéž skupinu usedlého obyvatelstva po zhruba tisíc let. K tomu se přidává pozitivně vymezená kontinuita kultury, na niž se nabaluje mýtus jako její základní mem (Blackmoreová, viz Koukolík 1998).

Mýtus je archetypálním výkladem základních otázek člověka, který může nacházet ospravedlnění v rozličných oborech, ať už je to například psychologie, biologie či etnologie. Jedním z příkladů hodných pozornosti je strukturální analýza mytických archetypů na základě binárních opozic od Clauda Léviho-Strausse (Lévi-Strauss 2006, ve skutečnosti navazuje na Proppa 1970, kritika například Horálek 1979:66, Pavel 2012:24–25 ad.), (hrdinský) monomýtus Josepha Campbella (Campbell 2000), analýza mýtu na základě teorie fikčních světů Lubomíra Doležela a Thomase Pavela (Doležel 2003, Pavel 2012) nebo teorie o průniku mytické narace do narace současné z pera Karla Horálka (Horálek 1979). Na rozdíl od jiného slovesného folklóru se mytické archetypy neničí zápisem, ale žijí dál na platformě krásné literatury či humanitních věd. Tím nechci říci, že by humanitní vědy byly eskamotérství (Lévi-Strauss 2009: 587), ale více zde vyniká kontrast mezi snahou o serióznost a archetypálními kruhovými definicemi v samém jádru jednotlivých oborů, definovanými školním vzděláním (viz např. Lévi Strauss 2006a: 204). V poznání vlastních limitů výrazně pokročila hermeneutika historie. Skrze jazykový obrat v 70. letech 20. století (Hayden White, Roland Barthes, Lubomír Doležel, Paul Vayne) byla znovuobjevena historická narace a strukturální analýza. Na tyto autory navázal historik Dušan Třeštík, který se otevřeně přihlásil k historické naraci, jež nám pomáhá poznat svou identitu (Třeštík 2000). Otázce pravdivosti mýtu se věnuje mj. Mircea Eliade (Eliade 1993). Níže se pokusím ukázat, že synkretismus mezi malou a velkou tradicí, mezi elitní a lidovou kulturou, mezi mýtem a vědou může být vlastní národu Lužických Srbů. Příkladem bude mýtus o čaroději Krabatovi.

Ke konstituci lužickosrbského národního mýtu domácí historická narace přispěla pouze v díle Michała Hórnik *Historija serbskeho naroda* (1884, nevynechává ani původní způsob života). Ostatní historické práce psali Němci, případně Češi, v době NDR byla veškerá historiografie podřízena ideologii marxismu, tedy principům nadnárodních třídních rozporů, které se vyvíjejí unilineárně k tzv. humanismu. Kultura Lužických Srbů existovala a vyvíjela se na principu periferality (Wallerstein, viz Budil 2003) vedle kultury německé, v případě rozporů se podřizovala ideologii německé vládnoucí vrstvy. Avšak na principu synkretismu malé a velké tradice (Redfield, viz Woitsch 2011) zůstaly až do 50. let 20. století zachovány prvky animistického náboženství, „kodifikované“ monografií *Mythiske bytosće Łužiskich Serbow* (1893) od Adolfa Černého. Vystupují hlavně ve slovesném folklóru s malou kontaminací populární kulturou (například knížkami lidového čtení, Horák 1959: 15). Skrze sorabizaci socialistické ideologie se pak stalo, že mytické bytosti se oficiálně „přesunuly“ do pohádek a pověstí. Ve skutečnosti však existují dále jako intelektuální konstrukty v krásné literatuře, která jim dává nový smysl podle aktuálních stereotypů stejně jako tomu bylo dříve u folklóru, jehož stádia ale nemáme dostatečně podchycena. Skrze literární folklorismus se tedy lužickosrbská literatura stává součástí literatury světové (Horálek). V ostatních středoevropských literaturách se to dělo explicitně pouze v době vzniku národních literatur v 19. století (např. Wollman 2013). Mezi základní patří postava vodníka, polednice a čaroděje Krabata.

Z hlediska strukturální analýzy je Krabatův mýtus faustovský syžet, nejlépe vystižený sloganem „vědění je moc“ (Bacon). Tento slogan spojuje prakticky všechny adaptace. Lužickosrbská adaptace je podle mezinárodního katalogu pohádek označená jako ATU 325 – čarodějův učeň, což je syžet společný s dalšími příběhy (analogicky např. Oidipus – ATU 931). Je to souboj žáka a učitele, kteří se proměňují v různá zvířata, přičemž žák nakonec nad učitelem zvítězí. Šlo by tedy o symbolické zpodobnění přechodového rituálu, zajišťujícího překonání generačního

kolapsu, v němž si učeň hledá samostatnou profesní existenci (oproti existenci příbuzenské v Oidipovi). V Krabatově příběhu je to však pouhá epizoda, pohádka je kumulativní, na základní látku se navěšují další motivy.

Z hlediska historického jsou zde dva příběhy:

1) Ve východní části Svaté říše římské raného novověku platili mlynáři za bezectné. „Svou roli jistě sehrála poloha mlýnů, často situovaných na řekách a potocích dále od ostatních sídel, která stěžovala společenskou kontrolu počestného způsobu života. Dále si musíme uvědomit, že mlýny často patřily vrchnosti, která v nich zaměstnávala nesvobodné osoby, takže mohlo docházet ke konfliktům mezi městskými řemeslníky a panskými mlynáři.“ (Dülmen 2003: 39) O existenci černých škol (z literatury dostupné v národní knihovně) ale pojednává pouze spisovatel Otomar Dvořák (Dvořák 2008), který se snaží hledat reálný základ pověstí. Ve folklóru na sebe podobu mlynáře může vzít čert (Horák 1959: 22).

Předobrazem Krabata a jeho čarodějných kousků může být krajánek a kouzelník Martin Pumpot, který se narodil z německo-lužickosrbského manželství ve vesnici Spale u městečka Kulow a žil údajně v první polovině 17. století. Sloužil prý i u Albrechta z Valdštejna. Jméno má podle zvláštního klobouku. V některých beletristických verzích se dokonce s Krabatem setká.

2) Skutečná postava Krabata je uskocký šlechtic Janko Šajatović (1624–1704), který sloužil jako velitel stráže saského kurfiřta a roku 1691 za své služby obdržel statek ve Wulkých Zdžarech, evangelické vesnici poblíž Kulowa. Jméno Krabat pochází od zkomoleného Chorvat/Kroat. S Chorvaty se do té doby běžný Lužický Srb mohl setkat za třicetileté války, když zde neblaze působili chorvatští žoldnéři.

Podívejme se nyní na predispozice základního krabatovského příběhu od Jurije Pilka, jenž nashromážděné příhody publikoval

v celistvém literárním útvaru roku 1896 (Lorenc 1981): Krabat je původem nevlastní syn pastýře z Jitku u Rakec (nedaleko Kulowa). Krabat žil v oblasti, která byla v letech 1815-1947 na pomezí Saska a Pruska, byly zde zpřetrhány přirozené vazby a lužickosrbská kulovská farnost se ocitla v Prusku jako katolická enkláva.

Rovněž jeho původ po povolání i rodině předznamenává působení na okraji společnosti. Ostrakizace je součástí lužickosrbského nacionálního mýtu. Přestože byl inteligentní, nemohl mít přístup ke vzdělání. Proto přijal nabídku vyučít se v Čorném Chołmci mlynářskému řemeslu. Mlynář pečoval, aby ve mlýně bylo vždy 12 učedníků, na konci výučního roku byl pokaždé jeden vylosováný zabit a jeden nový přišel. (Svérázná forma malthusiánství.) Toho se Krabat bál, a proto si vyprosil dovolenou a přesvědčil matku, aby si pro něj přišla a vysvobodila ho tím, že jej pozná mezi ostatními proměněnými krkavci/havrany. Krabat si osvojil čarodějné učení a nechal se prodat na koňském trhu jako kůň, aby zabezpečil rodinu. Koupil ho černý mlynář. Otčím mu včas nestáhl ohlávku a uzdu, takže se Krabat nemohl proměnit. Mlynář ho dá okovat, přičemž přesvědčí Krabat kovářova syna, aby mu obojí konečně sundal. Následují proměny po způsobu ATU 325 a vítězství Krabata. Svými taškařicemi zaujal saského kurfiřta Augusta II. Silného, jenž si ho vzal do Drážďan jako pomocníka. Po jedné takové taškařici ho kurfiřt vyhnal. Krabat se vrátil domů, ale pak byl odveden do války proti Turkům. Tam se proslavil, když vysvobodil saského kurfiřta ze zajetí. Pronásledoval ho nepřátelský kouzelník – černý pták, kterého Krabat zastřelil. Poznal v něm svého druha ze mlýna. Za osvobození kurfiřta požádal Krabat o poplužní dvůr ve Wulkých Zdžarech a působil občas u dvora jako jeho rádce. Jednou mu zrcadlo pomohlo odhalit spiknutí s cílem kurfiřta otrávit. Všechny tyto skutky jsou důkazem překonání sociálního vyloučení.

Jako pán byl Krabat laskavý vůči poddaným a různě jim ulevoval od dřiny. Nakonec jim rozdal své pozemky. Tyto skutky odkazují na úlevy z 16. století, kdy sedláci přišli o část plůžiny zřízením rybníka (Hozyna 2008). Před smrtí nechal zničit kouzelnickou knihu a vydal se do péče

poddaných. Těsně před skolem oznámil, že se na komíně objeví černý havran/krkavec jako znamení jeho zatracení nebo bílá labuť jako symbol spásy. Bílá labuť ladí s touhou lužickosrbské společnosti po harmonii a potlačování konfliktů, čímž ji můžeme připodobnit ke společnosti apollinského typu (Benedictová 1999, také Čermák 2011). Nutno zdůraznit, že pobyt v černém mlýně je pouhou epizodou.

Pro ideologické potřeby socialistického realismu nebylo třeba příběh měnit, Měrčin Nowak-Njehorňski v roce 1954 (Nowak-Njehorňski 1961) v adaptaci dodnes nejznámější mezi Lužickými Srby pouze zdůraznil mytologičnost chudého lidu, z něhož vzešel velký čaroděj, a zdůraznil sociální rozpory.

Podobně postupoval i Jurij Bržan (1969, Bržan 1971), u něhož se ale postava černého mlynáře objevuje i po odchodu z černého mlýna a její moc je poražena teprve ve chvíli, když se proti ní Krabat spojí s dalšími Lužickými Srby. Na konečné překonání zlé moci nestačí podle něj jedinec, ale jedině kolektiv. Ve druhé části spisovatel neváhá měnit i časové roviny oproti původnímu chronologickému sledu. Černý mlynář například působí v 10. století jako hrabě Gero, proslulý východofrancký vrah a pletichář, Krabat jako varující zeman.

Další zpracování pochází opět od Jurije Bržana, volně navazuje na *Čarodějny mlýn* a má podobu hybridního mýtu (Pavel). Nese název Krabat (I. 1976, II. 1994). Dvojjediný Krabat má pozemského protějška v lužickosrbském selském rodu Serbinů, který od nespravedlivého stvoření světa zápasí po celé dějiny s německými šlechtici Rajsenserky (inspirováno písní Handrijas a Rajsenserky). Na konci německého císařství Rajsenserkové vymřou, avšak tím pouze ztratí konkrétní podobu. Rajsenserky se objevuje všude a nikde jako symbol dravého kapitalismu. Bržan proti sobě staví rozum a svobodnou vůli, které musejí být v rovnováze. Tak bude Rajsenserky definitivně poražen. To je dilema hlavního hrdiny genetika Jana Serbina, který se rozluštěním genetického kódu spojí s Krabatem v jedno bytí a překoná nutkání zneužít svůj objev.

Román doplňují všelijaké narážky na různá zpracování příběhu doktora Fausta. Příběh tím Bržan v duchu svých celoživotních snah plně integroval do kánonu německé literatury, přestože aktualizuje lužickosrbský nacionální mýtus.

Čtvrtá adaptace pochází z roku 1971 od česko-německého spisovatele Otfrieda Preusslera. Preussler zachoval přechodový rituál, dokonce na něj položil zásadní důraz – příběh končí už ve mlýně vítězstvím Krabata nad černým mlynářem –, avšak velmi chytře uzpůsobil konec stereotypu romantické lásky. (Pro německé publikum však také doplnil exotické lužickosrbské reálie.) Autor více zdůrazňuje příbuzenský (oidipovský) úděl Krabata oproti údělu profesnímu, jak jej zdůrazňuje původní syžet. Ve zfilmované verzi Preusslerova Krabata z roku 2008 dokonce černý mlynář zastupuje roli duchovního otce Krabata, jehož cestě se Krabat za pomoci romantické lásky vzepře.

Různá zpracování Krabata jsou úspěšná jako jakási archetypální literatura (hybridní mýtus) pouze v určitém kontextu v závislosti na příslušném segmentu, který zdůrazňují. Mezi Lužickými Srby a často i v lužickém regionu stále existuje lužickosrbské pojetí starce – národního ochránce proti všemu zlému. To dokazuje například rozhlasová hra *Krabat und die Schwarze Pumpe* (2008) s tematikou ničení lužickosrbské kulturní krajiny těžbou hnědého uhlí.

Bržanův posun k Faustovi je znám úzké vrstvě intelektuálů jako je například Peter Handke, který napsal předmluvu k nejnovějšímu německému vydání jeho *Krabata* (2004).

Preusslerovou úpravou se stal krabatovský syžet všeobecně přijatelným, a proto je také výhradně inscenována tato verze. I v České republice se každoročně objeví jedna inscenace mj. proto, že je vhodná pro arterapii problémů dospívající mládeže jako školní představení. Za černý mlýn si lze dosadit cokoliv, například drogovou závislost.

Na základě sledování dochovaných pramenů k historické postavě Krabata, nejstarší verzi příběhu a jejímu rozvíjení lužickosrbskými spisovateli – a zejména, abych dostal nutnému zadání – mohu dovodit, že binární opozice v Krabatově mýtu je v nevyváženosti kulturního a sociálního kapitálu (Bourdieu), například mezi věděním a mocí. To je lužickosrbské národní trauma.

5. Závěr

Ve své práci jsem se pokusil popsat strukturu menšinové literatury na základě koncepce na základě koncepce Gillesse Deleuze a Pierra Félix Guattariho. Použil jsem interdisciplinární přístup v rámci antropologie literatury. Uvedl jsem příklady z lužickosrbské literatury a ukázal vztah vybraných autorů a jejich děl k lužickosrbskému národnímu mýtu. Menšinová literatura (potažmo kultura) je oproti literatuře většinové deterritorializována, politizována a kolektivizována. Snažil jsem se ukázat její specifika lužickosrbské literatury vůči velkým literaturám a upozornit na problematiku přenášení měřítek většiny. Při analýze menšinové literatury jsem se opíral zejména o sémiotické koncepce Charlese Sanderse Peirce a Jurije Lotmana. Na základě těchto koncepcí jsem se pokusil vytvořit vlastní koncepci pro vymezení a zkoumání lužickosrbské literatury a kultury.

Nejprve jsem nabídl další definici menšinové literatury na základě negativního vymezení vůči okolním literaturám: sebedeskripce, unifikace a „jazykového esencialismu“.

Popsal jsem tři základní jevy v lužickosrbské literatuře:

1. sorabismus – stereotyp vytvářený většinovou literaturou bez přímého vztahu k objektu, nemá vztah k národnímu mýtu
2. folklorismus – typický projev kolektivity v menšinové literatuře

3. spiritualismus – snaha o obnovování duchovní náplně menšinové literatury a identity

Představil jsem dějiny lužickosrbské kultury podle principu ternárních struktur Jurije Lotmana, upozornil jsem na nutnost čerpat podněty z okolních kultur pro vyvážení dominance většinové kultury a vysvětlil způsoby překonávání kolapsů. Domnívám se, že právě adaptace ternárních struktur lužickosrbské kultury na německou i „slovanskou“, především českou kulturu nejenže v jazyce zachovává po staletí vrstvenou zkušenost, ale jako součást německé regionální literatury může lužickosrbská literatura zprostředkovat celkovou sebereflexi většinové německé společnosti „zevnitř“. Jak tvrdí Gilles Deleuze a Pierre Félix Guattari, „velké a revoluční věci vždy vystupují z menšiny.“ (DELEUZE – GUATTARI 2001: 49)

Pokusil jsem se rovněž obhájit antropologickou naraci beletrie inspirovan kritiku antropologické narace filozofa Zdeňka Vašíčka. Práci tedy uzavírám jeho citací: „Vědní obory se omezují na přesně vymezené úseky skutečnosti, ty pro ně tvoří celek. Jedině tak mohou systemizovat a zpřesňovat své pojmy, jen tak jsou obecná tvrzení a dedukce možné. Jestliže chceme co možná dokonale poznat nějaký jev, musíme jej zkoumat prostřednictvím co nejvíce oborů, jev sám bude jakýmsi jejich průsečíkem. Ale jak jejich jednotlivá tvrzení navzájem uspořádat? Vždyť vědy o jedinečném není. Literatura to dovede, někdy. Zabývá se celkem jediným, celkem lidského života, nikoli lidstva. Ten je vždy přítomný, proměnlivý a jedinečný. Současně literatura není jen souborem obecných prohlášení a nesouvislých výpovědí. Život postihuje jinak, uspořádáním, stylem, formou. Není patrně rozhodující to, o čem se píše, ale jak se píše. Jak uvažovat, jak žít – žijeme-li jen jednou.“ (VAŠÍČEK – MAYER 2008: 121-122)

6. Abstract

The purpose of the thesis is to describe structures of minor literature in the frame of anthropology of literature. To achieve this goal, I work on the approach of Gilles Deleuze and Pierre Félix Guattari. In contrast to major literature, minor literature is deterritorialized, policed, and collectivized. My aim is to show traits of minor literature that are distinguishable from attributes of major literature. I endeavour to point out difficulties of using the same criterion for evaluating both minor and major literature. My analysis of minor literature is based mainly on semiotic conceptions originated by Charles Sanders Peirce and Jurij Lotman. For the analysis of minor literature, I use an example of Sorbian literature. My effort is to demonstrate what is the attitude of Sorbian authors to the Sorbian ethnical myth. I propose my own conception in order to define and investigate Sorbian literature.

7. Literatura

BACHMANN-MEDICK, Doris: 2012 – Cultural Turns. Warszawa: Oficyna naukowa.

BALK, Eero: 2007 – Krabat reloaded aneb 16. choťebuzský filmový festival ve znamení Lužických Srbů. In: *Česko-lužický věstník* XVII/1:1-3.

BÁRTA, Miroslav a kol.: 2012 – *Kolaps a regenerace: cesty civilizací a kultur: minulost, současnost a budoucnost komplexních společností*. Praha: Academia.

BARTHES, Roland: 2004 – *Mytologie*. Praha: Dokořán.

BARTHES, Roland: 2006 – Smrt autora. In: *Aluze* X/3, s. 75–77.

BARTHES, Roland: 2007 – *S/Z*. Praha: Garamond.

BARTMIŃSKI, Jerzy: 2007 – Čím se zabývá etnolingvistika? In: *Slovo a smysl* IV/8: 299-309.

BARTMIŃSKI, Jerzy: 2016 – *Jazyk v kontextu kultury: dvanáct statí z lublinské kognitivní etnolingvistiky*. Praha: Karolinum.

BENEDICTOVÁ, Ruth: 1999 – *Kulturní vzorce*. Praha: Argo.

BOGATYREV, Petr Grigor'jevič – JAKOBSON, Roman: 1929 – Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens. In: Josef Schrijnen (ed.), *Donum natalicium Schrijnen. Verzameling van opstellen door oud-leerlingen en bevriende vakgenoten, opgedragen aan Mgr.Prof.Dr.Jos.Schrijnen b.g.v. zijn 60-sten verjaardag, 3 Mei 1929*. Nijm./Utrecht: Dekker & Van de Vegt, s. 900-913.

BOGATYREV, Petr Grigor'jevič: 1971 – *Souvislosti tvorby: cesty k struktuře lidové kultury a divadla*. Praha: Odeon.

BOURDIEU, Pierre: 2010 – *Pravidla umění: geneze a struktura literárního pole*. Brno: Host.

BOWIE, Fiona: 2008 – *Antropologie náboženství*. Praha: Portál.

BRĚZAN, Jurij: 1971 – *Čarodějný mlýn*. Praha: Práce.

BRĚZAN, Jurij: 1982 – *Krabat*. Praha: Práce.

BRĚZAN, Jurij: 1987 – *Obráz otce*. Praha: Odeon.

BRĚZAN, Jurij: 1994 – *Krabat*. Druhá kniha. Budyšin: Ludowe nakładnistwo Domowina.

BUDAR, Beno: 2006 – *Nalěčo módriny=Jaro modré*. Praha: Společnost přátel Lužice.

BUDIL, Ivo: 2002 – *Od prvotního jazyka k rase*. Praha: Academia.

BUDIL, Ivo: 2003 – *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.

CAMPBELL, Joseph: 2000 – *Tisíc tváří hrdiny*. Praha: Portál.

CLIFFORD, James – MARCUS, George E., (eds.): 1986 – *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

CULLER, Jonathan D: 2002 – *Krátký úvod do literární teorie*. Brno: Host.

CROFT, William: 2002 – *Typology and universals*. Cambridge: Cambridge University Press.

ČERMÁK, Radek: 2007a – Pokus o charakterizaci lužickosrbského literárního tělesa. In: Hanák, Jaromír (ed.), *Muzeum Brněnska – sborník 2007*, Předklášteří: Muzeum Brněnska, s. 113–122.

ČERMÁK, Radek: 2007b – Literární apologie Jurije Bržzana. In: *Česko-lužický věstník XVII/4*: 16-20.

ČERMÁK, Radek – MAIELLO, Giuseppe: 2011 – *Nástin dějin a literatury Lužických Srbů*. Brno: Středoevropské centrum slovanských studií.

ČEŠKA, Jakub: 2005 – *Království motivů: motivická analýza románů Milana Kundery*. Praha: Togga.

DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Félix: 2001 – *Kafka: za menšinovou literaturu*. Praha: Herrmann & synové.

DERDOWSKA, Joanna: 2011 – *Kmitavá mozaika: městský prostor a literární dílo*. Příbram: Pistorius & Olšanská.

DERLATKA, Tomasz: 2009 – Sorabistyczne studia literaturoznawcze. In: *Sor@pis III/1*, 2009, s. 1–345.

DERLATKA, Tomasz: 2015 – *Powieść z Górnych Łużyc: historia, poetyka, ideologia*.

Praha: Slovanský ústav AV ČR.

DESCOMBES, Vincent: 1995 – *Stejné a jiné: čtyřicetpět let francouzské filosofie: (1933-1978)*. Praha: ISE.

DOLEŽEL, Lubomír: 2003 – *Heterocosmica: fikce a možné světy*. Praha: Karolinum.

DOMAŠCYNÁ, Róža: 1990 – *Wróćo ja doprédka du*. Budyšin: Ludowe nakładnistwo Domowina.

DOMAŠCYNÁ, Róža: 2015 – *Druhé světy*. Varnsdorf: Městská knihovna Varnsdorf.

DOUBRAVOVÁ, Jarmila: 2008 – *Sémiotika v teorii a praxi*. Praha: Portál.

DÜLMEN, Richard van: 2003 – *Bezectní lidé: o katech, děvkách a mlynářích: nepočestnost a sociální izolace v raném novověku*. Praha: Dokořán.

DVOŘÁK, Otomar: 2008 – *České záhady*. Praha: XYZ.

ELIADE, Mircea: 1993 – *Mýtus o věčném návratu: (archetypy a opakování)*. Praha: ISE.

ERIKSEN, Thomas Hylland: 2012 – *Etnicita a nacionalismus: antropologické perspektivy*. Praha: SLON.

FATKOVÁ, Gabriela (ed.): 2013 – *Karakačanská poezie 21. století: Velička Chátova*. Brno: Porta Balkanica.

FAY, Brian: 2002 – *Současná filosofie sociálních věd: multikulturní přístup*. Praha: Sociologické nakladatelství.

FOŘT, Bohumil: 2005 – *Úvod do sémantiky fikčních světů*. Brno: Host.

- FOUCAULT, Michel: 2002 – *Archeologie věděni*. Praha: Hermann a synové.
- FRANCK, Julia: 2008 – *Polednice*. Brno: Jota.
- FRANK, Manfred: 2000 – *Co je neostrukturalismus?* Praha: SOFIS.
- FREUND, Winfried – FREUND-SPORCK, Walburga: 2008 – *Otfried Preußler, Krabat: Reclam, Lektürenschlüssel*. Stuttgart: Reclam.
- FRINTA, Antonín: 1955 – *Lužičtí Srbové a jejich písemnictví*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- GADAMER, Hans-Georg: 2014 – *Pravda a metoda*. Praha: Triáda.
- GLANC, Tomáš (ed.): 2003 – *Exotika: výbor z prací tartuské školy*. Brno: Host.
- GVOŽDIAK, Vít (ed.): 2016 – *Česká teorie*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- HORÁK, Jiří: 1959 – *Pohádky a písně Lužických Srbů*. Praha: SNKLHU.
- HORÁLEK, Karel: 1979 – *Folklór a světová literatura*. Praha: Academia.
- HORÁLEK, Karel: 1984 – Glosy k novější sémiologické literatuře. In: *Slovo a slovesnost* XXXV/4: 302-314.
- HOSE, Susanne: 2013 – *Erzählen über Krabat: Märchen, Mythos und Magie*. Bautzen: Lusatia Verlag.
- HOZYNA, Susanne: 2008 – Krabat w Krabatowym kraju. In: *Rozhlad* LVIII/11: 394-402.
- HRABAL, Milan (ed.): 2007 – *Jazyk, jímž porozumíš větru*. Praha: Protis.

HRABOVÁ, Libuše: 2006 – *Stopy zapomenutého lidu: obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*. České Budějovice: Veduta.

HUCKAUF, Peter: 2014 – *Mezumročan*. Varnsdorf: Městská knihovna Varnsdorf.

JAKOUBEK, Marek (ed.): 2016 – *Teorie etnicity: čítanka textů*. Praha: SLON.

JANEČEK, Petr – BITTNEROVÁ, Dana: 2011 – *Folklor atomového věku: kolektivně sdílené prvky expresivní kultury v soudobé české společnosti*. Praha: Národní muzeum.

JENČ, Rudolf: 1954–1960. *Stawizny serbskeho pismowstwa I., II.* Budyšin: Domowina.

KLEDZIK, Emilia: 2015 – Poetycki projekt Róży Domaścyny między folklorem i nowoczesnością. In: *Poznańskie Studia Slawistyczne*: 67–82.

KOBES, Tomáš: 2015 – Když se lidé mění ve lvy. In: *Teorie vědy* XXXVII/3: 303-325.

KOSCHMAL, Walter: 1995 – *Grundzüge sorbischer Kultur: eine typologische Betrachtung*. Bautzen: Domowina-Verlag.

KOSOWSKA, Ewa: 2003 – *Antropologia literatury. Teksty, konteksty, interpretacje*. Katowice: Wydawnictwo UŚ.

KREJČÍ, Karel: 2008 – *Sociologie literatury*. Praha: Grada.

KUNDERA, Milan: 2008 – *Nesamozřejmost národa*. In: <http://pwf.cz/cz/prazske-jaro/560.html>, 1. 1. 2014

LÉVI-STRAUSS, Claude: 2006a – *Strukturální antropologie*. Praha: Argo.

LÉVI-STRAUSS, Claude: 2006b, 2006c, 2007, 2009 – *Mythologica I.-IV*. Praha: Argo.

LÉVI-STRAUSS, Claude: 1993 – *Mýtus a význam*. Bratislava: Archa.

LORENC, Kito: 1981 – *Sorbisches Lesebuch = Serbska čitanka*. Leipzig: Reclam.

LOTMAN, Jurij Michajlovič: 2013 – *Kultura a exploze*. Brno: Host.

LOZOVIUK, Petr: 2005 – *Evropská etnologie ve střeoevropské perspektivě*. Pardubice: Univerzita Pardubice.

ŁUŚĆANSKI, Jurij: 2011 – *Čerwjeń brěškow*. Budyšin: Ludowe nakładnistwo Domowina.

LUŚĆANSKI, Jurij: 2012 – *Rumě nec broskví*. Varnsdorf: Městská knihovna Varnsdorf.

MACURA, Vladimír: 1995 – *Znamení zrodu: české národní obrození jako kulturní typ*. Jinočany: H & H.

MARKOŠ, Anton – KOUBOVÁ, Alice (eds.): 2010 – *Jazyková metafora živého*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

MARVAN, Jiří: 2012 – *Čeština tisíciletá: zrod slovanského jazykového prostředí uprostřed Evropy*. Ústí nad Labem: Univerzita J.E. Purkyně.

MEŠKANK, Timo: 2011 – *Kultura w službje totalitarneho režima: wo wobstejnosćach w Serbach 1948-1989*. Budyšin: Ludowe nakładnistwo Domowina.

MĚŠŤAN, Antonín: 2002 – *Česká literatura mezi Němci a Slovany*. Praha: Academia.

MĚTOWA, Měrka: 1999 – *Výlet do ráje*. Praha: Volvox Globator.

MĚTŠK, Frido: 1956-1957 – *Chrestomatija dolnoserbskego pismowstwa I., II.*. Berlin: Volk und Wissen.

MIKOLIČ, Vesna – MARC BRATINA, Karin (eds.): 2005 – *Slovenščina in njeni uporabniki v luči evropske integracije*. Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče: Založba Annales – Zgodovinsko društvo za južno Primorsko, 2005

NOWAK-NJECHORŃSKI, Měrcin: 1961 – *Čaroděj Krabat*. Praha: SNDK.

NÜNNING, Ansgar – TRÁVNÍČEK, Jiří – HOLÝ, Jiří (eds.): 2006 – *Lexikon teorie literatury a kultury: koncepce - osobnosti - základní pojmy*. Brno: Host.

OSOLSOBĚ, Ivo: 1992 – *Mnoho povyku pro sémiotiku: ne zcela úspěšný pokus o encyklopedické heslo sémiotika divadla*. Brno: "G".

PAARMANN, Winfried: 2015 – *Krabat – Die Schwarze Mühle: Theaterstück mit Musik*. Langwedel: Goldwaage-Verlag.

PAVEL, Thomas G.: 2012 – *Fikční světy*. Praha: Academia.

PEIRCE, Charles Sanders: 1972 – *Lingvistické čítanky: Určeno pro posl. fak. filosof. 1., Sémiotika. Charles Sanders Peirce*. Praha: SPN.

PEIRCE, Charles Sanders et al.: 1997 – *Sémiotika*. Praha: Karolinum.

PEROUTKA, Ferdinand: 2003 – *Budování státu 1/2, 3/4*. Praha: Academia.

PETÁKOVÁ, Helena – OPLEŠTILOVÁ, Hana (eds.): 2007 – *Europeica - Slavica - Baltica: Jiřímu Marvanovi k 70. narozeninám*. Praha: Národní knihovna České republiky, Slovanská knihovna.

PINIEKOWA, Christiana, 1998. Kleinliteratur – Versuch einer Begriffsbestimmung am Beispiel sorbischer Literatur. In: *Lětopis* XXXXV/1: 3–11.

PREUßLER, Otfried: 2003 – *Čarodějův učeň*. Praha: Argo.

PROPP, Vladimir Jakovlevič – LÉVI-STRAUSS, Claude: 1970 – *Morfologie pohádky*. Praha: Ústav pro českou literaturu ČSAV.

PRUNITSCH, Christian: 2001 – *Sorbische Lyrik des 20. Jahrhunderts: Untersuchungen zur Evolution der Gattung*. 1. Auflage. Bautzen: Domowina-Verlag.

PRUNITSCH, Christian: 2004 – Zur Semiotik kleiner (slavischer) Kulturen. In: *Zeitschrift für Slavische Philologie* LXIII/1: 181-211.

RORTY, Richard: 2007 – Fire of Life. In: *Poetry Magazine* [dostupné online]: <https://www.poetryfoundation.org/poetrymagazine/articles/detail/68949>, 15. 3. 2017.

RŮŽIČKA, Michal – VAŠÁT, Petr: 2011 – Základní koncepty Pierra Bourdieu: pole – kapitál – habitus. In: *Antropowebzin* VII/2, s. 129-133.

SCHOLZE, Dietrich: 1998 – Postmoderne tendency w serbskej literaturje?: Jurja Brězanowej romanaj wo Krabaće (1976; 1994/95) In: *Lětopis XXXXV/1*, s. 24–30.

SCHOLZE, Dietrich: 2016 – *Jurij Brězan: Leben und Werk*. Bautzen: Domowina-Verlag.

STONE, Gerald: 2016 – *Slav Outposts in Central European History: The Wends, Sorbs and Kashubs*. London – New York: Bloomsbury Publishing.

ŠATAVA, Leoš: 2009 – *Jazyk a identita etnických menšin: Možnosti zachování a revitalizace*. Praha: SLON.

ŠATAVA, Leoš: 2012 – Roviny novodobé lužické a lužickosrbské identity: Lužickosrbské elementy jako společný jmenovatel lužického regionalismu, *Studia Ethnologica Pragensia*, 2012 (2): 49–53.

ŠĚN, Franc et al. (eds.): 2014 – *Sorbisches Kulturlexikon*. Bautzen: Domowina-Verlag.

ŠOŁTA, Jan (ed.): 1975–1979 – *Stawizny Serbow*. Budyšin: Ludowe nakładnistwo Domowina.

ŠOŁTA, Jan, KUNZE, Pětr a ŠĚN, Franc: 1984 – *Nowy biografiski słownik k stawiznam a kulturje Serbow*. Budyšin: Ludowe nakładnistwo Domowina.

ŠPAČKOVÁ, Renata (ed.): 2006 – *Nomine Liudmilam: sborník prací k poctě sv. Ludmily = collection of works in honour of St. Ludmila*. Mělník: Město Mělník.

ŠTOCHL, Miroslav: 2005 – *Teorie literární komunikace*. Praha: Akropolis.

ŠTOLL, Pavel: 2013 – *Lotyšská kultura a Jednota bratrská: České kontexty lotyšských kulturních tradic v 17.-20. století*. Praha: Karolinum

TESAŘ, Jan: 2006 – *Traktát o "záchraně národa": texty z let 1967-1969 o začátku německé okupace*. Praha: Triáda.

TESAŘ, Jan: 2014 – *Mnichovský komplex: jeho příčiny a důsledky*. Praha: Prostor.

TODOROVA, Marija Nikolajeva: 2009 – *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford University Press.

TŘEŠTÍK, Dušan: 1997 – *Počátky Přemyslovců*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

TŘEŠTÍK, Dušan: 2003. *Mýty kmene Čechů: (7.-10. století): tři studie ke "starým pověstem českým"*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

ULBRECHTOVÁ, Helena: 2007 – Jurij Koch – nové interpretace lužickosrbské prózy. Od sočrealismu k jeho destrukci. In: *Sor@pis. Folia litteraria* I:/1: 36-55.

ULBRECHTOVÁ, Helena: 2009 – *Lužickosrbská literatura: její vývoj a pozice mezi středoevropskými literaturami*. Praha: Karolinum.

VALENTA, Zdeněk: 2007 – Filozofický prostor Bržanova Krabata. In: *Prostor v jazyce a literatuře*, s. 335–337. Ústí nad Labem: UJEP.

VAŠÍČEK, Zdeněk: 2003 – *Podmínky volby*. Praha: Triáda.

VAŠÍČEK, Zdeněk – MAYER, Françoise: 2008 – *Minulost a současnost, paměť a dějiny*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

VÖLKEL, Měrcin: 1995 – Wliwy českeho kulturneho žiwjenja dźewjećdzesatych lět 19. lětstotka na serbske pismowstwo. In: *Lětopis* XXXII/1, 1995, s. 22–28.

VOUK, Karl (ed.): 2014 – *Přechod: Serbska kultura = Übergang: Sorbische Kultur = Prehod: Lužiškosrbska kultura*. Klagenfurt/Celovec – Bautzen/Budyšin: Kunstverein Kärnten – Založba za serbski lud.

WALDE, Martin: 2006 – Katholisches versus evangelisches Milieu bei den Sorben. In: *Lětopis* LIII/2, 2006, s. 15–28.

WALDE, Martin: 2012 – *Wie man seine Sprache hassen lernt*. Bautzen: Domowina-Verlag.

WINNER, Thomas G.: 1990 – Peirce a literární věda se zvláštním zřetelem k teoriím Pražského lingvistického kroužku. In: *Česká literatura* XXXVIII/6: 481-493.

WINNER, Thomas G.: 2002 – Pražský strukturalismus v anglofonním a frankofonním světě: ignorování a nepochopení. In: *Česká literatura* L/1: 80–88.

WOITSCH, Jiří: 2011 – Kulturní dědictví tradiční vesnice. In: *Kulturně historické dědictví kolem nás*. [dostupné online]: <http://elearning.historickededictvi.com/zobraz/materialy/odborne-texty/etnologie>, 14. 4. 2015.

WOLLMAN, Frank: 2012 – *Slovesnost Slovanů*. Brno: Tribun EU.

WOLLMAN, Slavomír: 2013 – *Slovanské literatury ve střední Evropě*. Brno: Masarykova univerzita.

ŽÁČEK, Jiří: 2009 – *Časová tíseň*. Praha: Josef Vinklát a Milan Janáček.