

dem tohoto přístupu je série „monologů“, které se na stránkách časopisu objevovaly od poloviny devadesátých let. Jedná se o editované přepisy biografických rozhovorů. Životní příběhy různých lidí (např. emigrantů, dětí revolucionářů z roku 1956, sociologů, podnikatelů) byly publikovány ve zkrácené, autobiografické formě bez analytického výkladu. Monology přitom nejsou prezentovány jako „syrová data“. Samotná vyprávění, jejich zkrácení a editace jsou již interpretací. Čtenář monologů je tedy editory úmyslně vyzván k práci: je nabádán k tomu, aby si vytvořil vlastní výklad těchto interpretací.

Replika dlouho reprezentovala kritickou sociologii. Ne náhodou byla považována (často i pejorativně) za postmoderní sociálněvědný časopis. Koncem devadesátých let se však revoltující charakter časopisu začal vytrácet, a to i z toho důvodu, že témata a přístupy dříve považované za kontroverzní a radikální se postupně institucionalizovaly a posunuly do centra sociálněvědného diskurzu. Když nadace Györgye Sorose ukončila program financování časopisů, dostala se Replika také do těžkých finančních problémů. Ukázalo se, že na začátku jedenadvacátého století už není možné stavět na dynamice devadesátých let, tj. čistě jenom na nadšení a motivaci skupiny intelektuálů. Únava a finanční nouze vedly společně k zániku časopisu.

Replika představovala perspektivu, jež brala vážně existenci Střední Evropy jako regionu se specifickou kulturní i sociální historií. V mnoha textech publikovaných v Replice se objevoval názor, podle něhož v pozadí specifických kulturních a společenských forem Střední Evropy probíhají historicky se opakující vlny modernizace, jež však nikdy nebyly schopné lokální společnosti modernizovat úplně. Vracející se vlny reformem byly vždy jednostrannou a státem řízenou podobou modernizace a zatím nevedly ke vzniku silných občanských společností. Replika artikulovala sociologický diskurz, který poukázal jak na nutnost, tak na nemožnost plné modernizace Střední Evropy podle západního modelu. Osud Repliky je symptomem síly

i slabosti kritické sociologie, jež měla v úmyslu zakořenit se v občanské společnosti.

Dekáda a půl existence Repliky byla poznamenána otázkou, která je aktuální i v naší současnosti: je možná kritická sociologie, která se nepodřizuje úkolu navrhovat, a tím implicitně ospravedlňovat, politická opatření státních úřadů? V roce 2004 Replika zanikla. Znamená to úplnou kapitulaci mladé generace maďarských sociologů před imperativem hospodářské a politické „užitečnosti“ sociologie?

Csaba Szaló

Viktor Karády: *Túlélők és újrakezdeők. Fejezetek a magyar zsidóság szociológiai-jából 1945 után (Přeživší a znovu-zачínající. Kapitoly ze sociologie maďarského židovství po roce 1945)*

Budapešť, Múlt és Jövő 2002, 281 s.

Kniha je (zatím) posledním článkem série maďarsky publikovaných děl Viktora Karádyho vycházejících v Maďarsku přibližně od druhé poloviny devadesátých let dvacátého století. *Přeživší a znovu-zачínající* zaujímají mezi nimi významné místo nejenom kvůli samotnému tématu, ale také kvůli asociativnímu připomenutí jedné zajímavé kapitoly světelné historie maďarské sociologie. Publikace je totiž přepracovanou, doplněnou a nová empirická data obohacenou verzí studie, která vyšla poprvé v roce 1984 v tzv. pařížských *Maďarských sešitech*, tedy v sociálněvědné edici liberálně politické maďarské emigrace ve Francii, již mezi lety 1978 a 1991 editoval další významný představitel disidentské generace maďarských sociálních vědců Péter Kende.

Přes její empiricky a interpretačně aktualizovaný ráz je současná podoba knihy čtenáři předkládána jako jakýsi „text na půli cesty“. Karády jak v úvodu, tak vícekrát během pojednání o konkrétních aspektech společenských souvislostí důsledně vysvětluje, kde všude a v jakém smyslu slova by měl být (a bude v chystaném druhém dílu publikace)

podaný obraz o sociologii poválečného židovství doplněný a kompletovaný. Na nedostatky upozorňující vědecká pečlivost v konečném důsledku nerelativizuje hodnotu textu jako neopominutelného východiska pro sociologické porozumění změnám maďarsko-židovské společnosti v souvislosti se zánikem nacistického režimu a vývojem politické situace po roce 1945 v Maďarsku. To je „zabezpečeno“ Karádyho bohatým a dlouhotrvajícím empirickým výzkumem, na němž se text zakládá. Jeho zájem o sociologii maďarského židovství je součástí širšího badatelského zaměření na historicko-spoolečenské procesy modernizace maďarské společnosti a na měnící se vztahy mezi Židy a ne-Židy, respektive na faktory a důsledky nábožensko-etnické společenské diferenciaci.

Karády se výzkumu takto široce vymezeného tématu věnoval v rámci celé řady kratších i delších studijních pobytů v Maďarsku již od sedmdesátých let dvacátého století. Jeho důsledná kombinace sběru a analýzy kvantitativních a kvalitativních dat zařazuje práci do tradice historické sociologie inspirované perspektivou Pierra Bourdieu (s nímž Karády v pařížském Centru pro evropskou sociologii spolupracoval). Bourdieu kladl důraz na propojení studia objektivních společenských struktur a sociálně konstituovaných aktérů v poli, neboli přesněji řečeno na neoddelitelnost zkoumání objektivních struktur a pozic aktérů v sociálním poli, z čehož vyvěrá formování jejich partikulárních představ o světě. Této perspektivě metodologicky odpovídá skloubení statistických a etnografických dat během interpretace, jež charakterizuje také knihu *Přeživší a znovu-zacínající*. Situaci maďarského židovství mezi lety 1945 a 1956 zde Karády představuje jednak na základě analýzy statistických a demografických dat a dat získaných z vlastních průzkumů, jednak na základě analýzy kvalitativních rozhovorů a nejruznějších dobových dokumentů (např. dopisy, letáky, novinové články, memoáry, maturitní oznámení).

Prvním tématem, kterému se Karády věnuje, je proces znovu-včleňování se židov-

ských přeživších do společnosti a jejich společenského přijetí po roce 1945. Karády popisuje tuto situaci s velkým smyslem pro komplexní zachycení její ambivalentní povahy. Jeho detailní čtení mnohvrstevnatosti sociální reality mu umožňuje vyprávět o vývoji tehdejší společenské situace jakýsi dvoukolejný příběh. Na jedné straně sleduje fenomén, který nazval „morální koalici“ a který je určitým navázáním na tzv. „maďarsko-židovskou společenskou smlouvu“, jež byla v druhé polovině 19. století uzavřena mezi maďarskou vládnoucí třídou, jež garantovala občanská práva Židům a vřele vítala jejich modernizační potenciál v procesu *embourgeoisement*, a mezi (většinou reformními) Židy, kteří se vzdali svých etnických specifik a vstoupili na cestu jazykové a kulturní asimilace do maďarské společnosti. Na straně druhé Karády mapuje výstřelky poválečného antisemitismu a míru jeho explicitní i implicitní přítomnosti v různých sociálních vrstvách.

Rokem 1945 začíná podle Karádyho veskrze nová kapitola v životě maďarských Židů, a to nejenom díky osvobození se z nacistického režimu a napravení „vykolejeného historického času“. Jde o novou dobu také díky nově se formujícím společenským poměrům, pro které je příznačné výrazné přebudování vztahu mezi vedením státu a židovstvím. Tuto změnu lze vystopovat v třech dimenzích: 1) zanikla institucionálně řízená protizidovská diskriminace na trhu práce, v rozdělování společenských výhod, na úrovni symbolických hodnot a titulů, v participaci na životě sociálních institucí typu škol, klubů, hnutí, apod., 2) veřejné projevy politického a každodenního antisemitismu se dostaly pod zákonnou sankci a jako takové se přeměnily v objekty společenského tabu. Nová zákonná opatření (1945/VIII.) nejenom že zrušila tzv. židovské zákony (tj. rasově-diskriminační zákony zavedené v Maďarsku mezi lety 1938 a 1942), ale z projevů antisemitismu se učinil předmět trestního řízení (nařízení vlády kvalifikovalo antisemitskou propagandu jako čin, který poškozují zájmy maďarského lidu), 3) garantovala se úplná svoboda pro sebe-

identifikaci všech spoluobčanů, kteří přijímali židovskou identitu za svou. (Přechodně to v praxi znamenalo například umožnění institucionální organizace ne-asimilačních židovských identit, např. sionistických).

Právě tuto situaci popisuje Karády jako *morální koalici*, jež se formovala mezi novým režimem (jeho mocenskými autoritami) a mezi přeživším židovstvím. Tato morální koalice byla přitom samozřejmě směsicí „oficiální přízně“ a politických zájmů nového režimu, který dobře poznal, jak lze přeživší židovství využít jako záruku zachovaného morálního kapitálu národa. Především na mezinárodních fórech probíhala kapitalizace dobrého vysvědčení, jež nový režim získával díky svému pozitivnímu politickému, právnímu a společenskému vztahu k židovské otázce. Tento vztah totiž mohl být přijatelným měřítkem antifašistického programu maďarské vlády vstupující právně vzato na místo zločineckého státu.

Ovšem ani za tzv. „koaličních let“ nebyl pro-židovský obrat přítomný ve všech segmentech maďarské společnosti. Protizidovské násilnosti, pogromy a projevy náboženského antijudaizmu v letech 1946–1948 vysvětluje Karády na jedné straně v ekonomických souvislostech, poukazuje na inflaci a hospodářský chaos jako příčinné faktory těchto událostí. Na straně druhé je z jeho pojednání zřejmé, že poválečný antisemitismus je nevysvětlitelný bez přihlídnutí ke kulturním a symbolickým obsahům. Dobře to ilustruje například fenomén tzv. „peřinového antisemitismu“, který byl vyprovokovaný legitimními požadavky navrátilých se na znovuzískání vlastních bytů či majetku. Tyto požadavky totiž byly vzápětí interpretovány jako jasné „důkazy“ židovské pomstychtivosti. Pro poválečné období je dále typická antisemitská nálada, kterou oživoval rozklad dřívějších symbolických vztahů mezi Židy a ne-Židy: Židé byli okamžitě ostrakizováni, jakmile se začali chovat jinak než jako bezbranní, bezmocní a ponížení jedinci, tedy pokud vystoupili z role být objektem lítosti „dobrých křesťanů“.

To, že morální koalice nakonec netrvala

dlouho, nebylo zapříčiněno jednoduše přítomností nových antisemitů ve společnosti, v níž se antisemitismus nemohl otevřeně a „legitimně“ rozvíjet, protože se politicky zcela zkompromitoval. Morální koalice se kolem roku 1949 začíná vytrácet hlavně z toho důvodu, že jí vyjadřovaná otevřená podpora nevyhovovala dlouhodobým politickým zájmům radikálně levicových stran. Souvisí s tím například to, že se komunistická strana nemohla přetvořit v masovou stranu, aniž by do sebe inkorporovala lidové vrstvy sympatizující dříve s nacistickou ideologií.

Pro plné pochopení dalšího společenského vývoje se Karády dále detailně zabývá demografickou situací maďarského židovství. Prostřednictvím rozboru konkrétních demografických aspektů židovské populace po roce 1945 (jako například převaha žen, deformace věkové pyramidy, výrazná slabost demografické kompenzace, zánik nukleárních rodin a větších rodinných sítí, vzrůstající počet pokřtěných, velký počet ovdovělých a sirotků, atd.) poukazuje na to, že vyhlídka pro fyzickou reprodukci židovství se dramaticky zmenšila. Zkoumáme-li tedy procesy nucené asimilace stalinistické politiky, je třeba podle něj mít na zřeteli také její sociálně-kulturní pozadí, tedy jak míru popsané demografické nutnosti, tak asimilační ochotu a motivaci velké části přeživšího židovství.

Poválečné židovství stálo podle Karádyho na důležité společenské křižovatce: muselo odpovědět na dilema krystalizující se kolem tří možností: *asimilace*, *disimilace* a *disimulace*. Konkrétněji řečeno, přeživší židovství se muselo rozhodnout buď pro aktivní pokračování procesu včleňování se do maďarské společnosti za nové historické podmínky (asimilace), nebo pro vnitřní sociálně-kulturní vydělení se z dominantní/komunistické maďarské společnosti a pro vylučné či prioritní znovu-přijetí židovské identity a sounáležitosti (disimilace), anebo pro skrývání, zatajování a tabuizaci židovské přináležitosti, jež mohlo vyústit ve snaze zúčastnit se asimilačního procesu v rámci jiných států či národů v zahraničí (disimulace).

Tyto alternativy Karády nepředkládá jako teoreticky vyvedukovatelné, a tudíž pravděpodobné možnosti, ale představuje je jako reálně zvolené strategie, které poválečné židovství do značné míry diferencovaly. Lze zde upozornit na několik zajímavých detailů jeho analýzy. Například sociologickým mapováním tří reálně zvolených životních strategií se Karády cílevědomě snaží o vyvrácení (dodnes) rozšířeného antisemitského toposu o tzv. „židovsko-bolševické nadvládě“. Tváří v tvář disimulačním a disimilačním strategiím je jasné, že představy o Komunistické straně jako o krycím orgánu „židovské nadvlády“ jsou sociologicky vzato nesmyslné. Karády detailně demonstuje, že pozitivní integrace do nového režimu nejenomže necharakterizovala celek přeživšího židovství, ale dokonce ani jeho populační většinu. (Ilustrovat to může kromě jiného například disimilační strategie maďarského sionismu, jehož skupinový partikularismus v poválečné době je zajímavé sledovat, zvláště pokud si uvědomíme, že kolektivní kulturně-sociální izolacionismus sionismu znamená vlastně radikální rozchod se silnou tradicí maďarsko-židovského vědomí, jež rozvoji sionismu kladla v zemi tradičně odpor.)

Neznamená to samozřejmě, že by Karády opomíjel existenci specifické motivace určitých židovských frakcí participovat v mocenských aparátech nového režimu. Karády v této souvislosti analyzuje tehdejší sociální strukturu, jež mohou objasnit pozadí této motivace. Například na základě dat o míře nezaměstnanosti židovských intelektuálů mezi lety 1928–1945 poukazuje na to, že tato motivace úzce souvisela s profesně-sociální frustrací židovství, jež byla udržována vládnoucí třídou předešlého (antisemitského) režimu.

Z hlediska sociologie kultury je velice podnětný také rozbor symbolicko-morálního konfliktu, jemuž ta část židovství, jež se integrovala do komunistického režimu, musela čelit. Kulturu maďarského židovství charakterizovala podle Karádyho nepřítomnost tradice individuálního a kolektivního násilí (jak

to ukazují například kulturní reprezentace postrádající ideál agresivního mužství, nebo výrazně malý poměr Židů ve spáchání zločinů zakládajících se na fyzickém násilí). Tuto nepřítomnost tradice násilí interpretuje Karády jako sebeobraný mechanismus strpěné, podřízené a marginalizované statusové skupiny, jež tento mechanismus přeformovala v ideál a kanonizovala ho jako klíčový rys vlastní skupinové morálky. V důsledku participace na komunistické moci musela být ovšem tato tradice přehodnocena, resp. opuštěna. Kulturní transformace spočívající v habitualizaci militarismu byla samozřejmě věkově specifickým fenoménem a týkala se především mladší generace, jejíž morální socializace probíhala v období institucionalizovaného antisemitismu. Je přitom zajímavé, že se tato transformace realizovala jak v rámci asimilační, tak v rámci disimilační strategie.

Na společenskou pozici Židů v poválečné době neměly vliv pouze pronásledování a pronásledováním vyprovokované vlny emigrace, ale samozřejmě i již zmíněné procesy asimilace, disimilace a disimulace. Tyto faktory společně vedly k výrazné profesní a ekonomické restratifikaci maďarského židovství, jež Karády interpretuje v rámci celospolečenského re-stratifikačního procesu podporovaného sekularizovaným mesianismem komunistického režimu. Sledování statistiky těchto změn předpokládá specifickou konceptualizaci analyzovaného kolektivního subjektu, jež ovšem vyvolává otázku. Jde o konceptualizaci, jež je založená na kategorii tzv. společenského Žida, tj. na kategorii jedince, jenž je za Žida považovaný společensky. Alespoň tuto minimální definici lze z textu Karádyho mezi řádky vyčíst. Problém s touto kategorií spočívá především v tom, že ignoruje reklasifikační potřebu vyvolávanou případy jedinců, kteří se asimilovali do sekulární maďarské kultury bez snahy zachovat si etnickou příslušnost k židovství, kteří konvertovali ke křesťanství z věroučného přesvědčení, kteří se asimilovali do kultury komunismu, jež vylučuje partikulární afiliaci, atd. Zdá se,

že možnost sledování statisticky a demograficky relevantních charakteristik vůbec předpokládá přijetí metafyziky původu, z níž ani Karády nechce nebo nemůže vystoupit. Konstrukt „společenského Žida“ je snad jediným nedořešeným problémem, na který autor samotný v publikaci neupozorňuje, ale který by stál za promyšlení. Nezbyde snad než očekávat plánovanou druhou část knihy.

Eleonóra Hamar

Pavel Janáček: Literární brak. Operace vyloučení, operace nahrazení, 1938–1951
Brno, Host 2004, 412 s.

Nebývá zvykem, aby se naši sociologové věnovali studiu literární či umělecké historie, i když některé práce J. Alana či M. Petruska, stejně jako dalších autorů (abych uvedl příklady jen z nedávné domácí tradice), se tímto směrem vydávaly. Je to škoda, protože literatura a další umělecké formy nepochybně výrazně odrážejí sociální dění, byť nikoli přímo. Přesvědčili se o tom například američtí tzv. teologové smrti Boha (J. J. Altizer, W. Hamilton, G. Vahanian), kteří se studiem literárních děl pokusili pochopit existenciální situaci člověka 20. století a vybudovat na tomto základě aktuální církevní orientaci, aniž jejich dílo zasáhlo širší sociální vrstvy vyjma intelektuálů. Moderní literatura, její sociální rozšíření a různé způsoby její recepce, by se proto měly stát důležitým pramenem ke kvalitativnímu sociologickému poznání; pokud o to sociologové nestojí nebo toho nejsou s to, musí se chopit pera badatelé z jiných oborů, například literární historikové, kteří dnes již našťástí vládou relevantními přístupy sociálních věd. UVědomují si, jak to pregnančně ukázal autor recenzované studie, že literaturu netvoří jen její „vysoké“, umělecky náročné a na intelektuály zaměřené složky, nýbrž i „nižší patra“ *artes litterarum*, o které má zájem mnohem větší část publika. P. Janáček však rozhodně nezůstal u tohoto poznatku, neorientoval se primárně na obsa-

hovou a/nebo recepční stránku „nižších“ literárních děl, označovaných jako „brak“, „morzakor“ [= „mor za korunu“, tj. laciné lidové čtení poskytující prvoplánové dojmy] apod., ale především po vzoru M. Foucaulta na mocenské vztahy mezi jednotlivými typy literárního diskurzu, jejich protagonisty a organizačními strukturami. Krátce řečeno, sledoval „gesto odmítání populární literatury v moderní české literární kultuře“ (s. 10) a jeho sociální a symbolické souvislosti, i když zmiňovanou obsahovou a recepční stránku problému také alespoň okrajově – se znatelným užitekem pro čtenáře – přiblížil.

V první, teoretické části studie (s. 17–59), Janáček ukazuje vztahy mezi „vysokou“ a „nízkou“ literaturou v novodobých českých dějinách, včetně působení cenzury, kdy ta první usilovala nejen o „převálcování“ druhé, ale i o „výchovu“ lidového čtenáře (hlavně nejvíce ohrožených/nejméně samostatných skupin: děti a mládeže, žen, dělnictva) ve prospěch vlastní recepce. Konceptualizace zániku lidové kultury prostřednictvím disciplinačního tlaku kultury elitní přitom v historiografii nejsou ničím novým (P. Burke, R. Muchembled ad.), jejich aplikace v českém akademickém diskurzu je však naneštěstí spíše sporadická a většinou nebere v potaz souvislosti raně novověkého vývoje s pozdější dobou, potažmo s dneškem. Pavel Janáček naproti tomu udělal právě to, ukázal vztah mezi náboženskou a později etickou/medicínskou snahou o kontrolu literatury na jedné straně a její hodnotovou/sociopolitickou kontrolou na straně druhé, stejně jako punktuálnost těchto procesů (v období hodnotových krizí a pocitů ohrožení) a využití nej-různějších technik boje proti literatuře, která se mezi „tu správnou“ nevešla (cenzura, nahrazování tzv. lidové literatury výchovnou tzv. literaturou pro lid, *pro salute populi* využívající strukturálních složek té první). České literární společenství, svým rozsahem neschopné konkurovat „velkým“ evropským literaturám, přitom tvořilo přímo ukázkový případ prostoru mocenského působení snažícího se eliminovat „literární brak“. V obdo-