

J.A.Komenskis

Pavel Štoll

Lotyšská kultura a Jednota bratrská

České kontexty lotyšských
kulturních tradic
v 17.-20. století



Lotyšská kultura a Jednota bratrská
České kontexty lotyšských kulturních tradic
v 17.-20. století

Pavel Štoll

Recenzenti:

prof. PhDr. Jiří Marvan, Ph.D.

Mgr. Vaidas Šeferis, Dr. phil.

Redakce Lenka Ščerbaničová

Grafická úprava Jan Šerých

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první

© Univerzita Karlova v Praze, 2013

© Pavel Štoll, 2013

ISBN 978-80-246-2284-2

ISBN 978-80-246-2309-2 (online : pdf)



Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum 2014

<http://www.cupress.cuni.cz>

Obsah

Předmluva	9
1. Úvod	12
1.1 České a slovenské tradice překladové a literárněvědné baltistiky a estonistiky	12
1.2 Překlady české literatury a literární komparatistika v Lotyšsku	16
1.3 Volba tématu a dosavadní bádání o něm	18
1.4 Cíl práce a použitá metodologie	24
2. Základní historická fakta a typologická srovnání	32
2.1 Lotyšské správně politické celky	32
2.2 Lotyšské obyvatelstvo a vztahy mezi pobaltskými zeměmi	35
2.3 Náboženská situace v Lotyšsku	37
2.4 Počátky lotyšské literatury	39
2.5 Typologie lotyšské obrozenské kultury	49
2.6 Typologie lotyšského národního hnutí	52
3. Moudrost myslí (sapientia mentis)	56
3.1 Počátky působení Komenského díla v Pobaltí	58
3.1.1 J. A. Komenský a jeho následovníci v Litvě a v Kuronsku	58
3.1.2 Komenského učebnice v Livonsku	60
3.1.3 J. A. Komenský a Ernst Glüch	63
3.2 J. A. Komenský a G. F. Stender	67
3.2.1 Srovnání Komenského a Stenderova díla	67
3.2.2 Komenského <i>Svět v obrazech</i> a Stenderova <i>Abeceda v obrazech</i>	71
3.2.3 Stenderova <i>Kniha vysoké moudrosti</i>	73
3.3 České inspirace lotyšského národního hnutí	76
3.3.1 Lotyšská „hymna práce“	76
3.3.2 Ohlasy „hymny práce“	83

3.3.3 Kontexty Čelakovského básně	86
3.3.4 Další inspirace českým národním obrozením	91
3.4 Vývoj lotyšské kmenologie	94
4. Zbožnost srdce (pietas cordis)	100
4.1 Lotyšská Jednota bratrská	101
4.1.1 Terminologie a oficiální status Jednoty bratrské v Lotyšsku	101
4.1.2 Dějiny lotyšské Jednoty bratrské	105
4.1.3 Výsledky působení livonského ochranovského hnutí	113
4.1.4 Strukturální typologie livonské ochranovské kultury	119
4.1.5 Ochránovské ideové paradigma v Livonsku	127
4.1.6 Místní folklorně-mytologický recepční horizont	134
4.2 Počátky česko-lotyšských hudebních styků	142
4.3 Lotyšská ochranovská literatura a její primární texty	149
4.3.1 Celková charakteristika	149
4.3.2 Žánry	154
4.3.3 České typologické paralely	159
4.3.4 Shrnutí	162
4.4 Reflexe ochranovského hnutí v lotyšské literatuře – sekundární texty	163
4.4.1 Celková charakteristika	163
4.4.2 Román <i>Časy zeměměřičů</i>	165
4.4.3 Drama <i>Ochranovští</i>	169
4.4.4 Poruksovy ochranovské prózy	174
4.4.5 České typologické paralely	175
4.4.6 Shrnutí	176
4.5 Kultura srdce – terciární texty	177
4.5.1 Celková charakteristika	177
4.5.2 Lidé čistého srdce	181
4.5.3 Bílé roucho	184
4.5.4 Antiņš	186
4.5.5 Kultura srdce	191
4.5.6 Marta Grimma a lotyšské reflexe české literatury	194
4.5.7 Shrnutí	204
5. Životní klid (tranquillitas vitae)	207
5.1 Livonský bratrský řád	209
5.2 Dějiny české náboženské reformace a jejich literární reflexe v Lotyšsku	216
5.2.1 <i>Dějiny staré Jednoty bratrské</i>	216
5.2.2 <i>Příběh jednoho pravdivého svědka</i>	218

5.2.3 Jan Hus a husitství v dalších lotyšských pramenech	221
5.2.4 Jan Hus v lotyšské poezii	224
5.3 Ochranovský sociální protest a historické vědomí	231
5.4 Ochranovská historie v sekundárních literárních textech	237
5.4.1 Románový cyklus Arturse Baumanise	237
5.4.2 Kaugurské povstání v románu Kārlise Zariņše	242
5.4.3 Vecozolsūv chiliasmus	245
6. Celkové shrnutí a závěry	249
Prameny a literatura	259
Résumé	289
Obrazová příloha	297
Jmenný rejstřík	310

Předmluva

Česko-lotyšskými vztahy, zejména kulturními a literárními, se autor této monografie zabývá již od konce 80. let. Tento zájem byl motivován mnoha přátelskými kontakty s Lotyší, zaujetím lotyšským jazykem a kulturou, ale také tehdejším společensko-politickým hnutím v Pobaltí, které více než rok před československou „sametovou“ či „něžnou revolucí“ bylo pojmenováno „zpívající revoluce“. Sjednocující síla sborového zpěvu se v Lotyšsku a v Estonsku projevovala už od dob obrozenských Svátků písní, pořádaných pravidelně od druhé poloviny 19. století; v Litvě tato tradice vznikla až o půl století později. Říšské zpívající demonstrace na konci 80. let 20. století a první svobodné Všelotyšské svátky písní v roce 1990 autorovi připomínaly také českou písňovou tradici, zvláště v souvislosti s tehdy aktualizovanou *Modlitbou pro Martu* se slovy J. A. Komenského o návratu věcí do rukou lidu. Na lotyšských demonstracích zase často zněl zhudebněný volný překlad básně F. L. Čelakovského „Ne horoucnost povalečná [...]“, který se stal neoficiální lotyšskou hymnou a jenž přímo ztělesňuje blízkost emancipačních snah lotyšského a českého národa v 19. a 20. století. V lotyšské literatuře autora zaujala výrazná linie „kultury srdce“, s níž lotyšský básník Kārlis Skalbe spojoval domácí sborové hnutí, přímo navazující na působení ochranovské Jednoty bratrské v Livonsku.

Mnohé další impulzy získal autor z překladů, vlastní tvorby a z popularizačních článků nejdůvěrnější znalkyně české literatury v meziválečném Lotyšsku Marty Grimmy,¹ která naznačila řadu styčných bodů české a lotyšské literatury a jejich nejhlubší základ, totiž českou náboženskou reformaci a její ideál křesťanského humanismu. Celou šíři zvoleného té-

1 Pobaltská ženská příjmení v této práci zpravidla nepřechylujeme: s ohledem na současnou toleranci v této věci to nepovažujeme za nezbytné a chceme také zachovat příjmení v původním tvaru, který je navíc v originálním jazyce zpravidla již přechýlen.

matu pak ukázala obecněhistorická a literárněhistorická bádání poslední doby, zejména v rámci cyklu konferencí Lotyšské univerzity *Lotyšská literatura a náboženství*, který autor tohoto textu spolupořádá a na němž od roku 2006 několikrát vystoupil.

Tak vznikly první obrysy této práce, k jejíž strukturaci byly použity některé všenápravné myšlenky Komenského. Metodologicky pak autor usiloval o celostně filologický pohled inspirovaný různými, byť zdánlivě nesourodyými přístupy, zejména strukturálně-sémiotickými a recepčně-hermeneutickými. Autor se rovněž hlásí k tradicím i současným výsledkům české a slovenské baltistiky, především k dílu svého učitele, zakladatele české literárněvědné baltistiky, profesora Karlovy univerzity, čestného doktora Lotyšské univerzity a zahraničního člena Lotyšské akademie věd Radegasta Parolka a také k badatelským metodám jeho slovenského protějšku doktorky Jany Tesařové, vědecké pracovnice Ústavu světové literatury Slovenské akademie věd a rovněž zahraniční členky Lotyšské akademie věd. Práci zásadně ovlivnilo celostní pojetí filologie, které v návaznosti na dílo profesora Pavla Trosta v současné době prosazuje vedoucí brněnské baltistiky docent Tomáš Hoskovec.

Tato kniha, jejímž základem je autorova doktorská dizertace (Štoll 2011b), vznikala řadu let, během nichž se proměňoval její obsah a metodologie, zejména díky novým zásadním poznatkům, prezentovaným až v poslední době. Autor byl přítom v častém kontaktu s řadou odborníků v Čechách i v Lotyšsku, byl trvale podporován svým pracovištěm, Ústavem východoevropských studií na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, svou rodinou a českými i lotyšskými přáteli. Za rady a připomínky, podporu a pochopení autor všem srdečně děkuje, jmenovitě pak prof. PhDr. Radegastu Parolkovi, DrSc., prof. PhDr. Vladimíru Svatoňovi, CSc., doc. RNDr. Tomáši Hoskovcovi, CSc., doc. PhDr. Luboši Švecovi, CSc., Mgr. Michalu Škrabalovi, Mgr. Sarmě Gintere a Mgr. Ivaně Slezákové. Cenné byly rovněž opravy a doplňky prof. PhDr. Miroslava Hrocha, DrSc., promované historičky Edity Štěříkové a obou recenzentů této monografie, prof. PhDr. Jiřího Marvana, Ph.D. a Mgr. Vaidase Šeferise, Dr. phil. Na lotyšské straně autor konzultoval svou práci zejména s těmito odborníky: akademik Dr. habil. philol. prof. Viktors Hausmanis, Dr. phil. prof. Igors Šuvajevs, člen korespondent LAV, Dr. philol. prof. Māra Grudule, členka korespondentka LAV, Dr. paed. prof. Aīda Krūze, Dr. philol. asoc. prof. Ieva Kalniņa, Dr. philol. asoc. prof. Viesturs Vecgrāvis, Dr. philol. doc. Sarma Kļaviņa, Dr. hist. Gundars Ceipe a Aigars Cinis. Anglické résumé přeložili PhDr. Tomáš Míka a Linda Jayne Turner, MSc. Za obrazové materiály autor vděčí Muzeu písemnictví

a hudby (Rakstniecības un mūzikas muzejs) v Rize, Lotyšské národní knihovně (Latvijas Nacionālā bibliotēka), Dr. hist. Gundarsi Ceipemu, Ilze a Zane Geidmane a Edvīnsi Ziņģisovi. Řadu autorových badatelských pobytů v Lotyšsku finančně podporovalo Ministerstvo školství a vědy Lotyšské republiky, Lotyšská univerzita, lotyšský Státní fond kulturního kapitálu a Lotyšské literární centrum.

1. Úvod

1.1 České a slovenské tradice překladové a literárněvědné baltistiky a estonistiky

Zájem české filologie o litevskou, lotyšskou a estonskou literaturu navazoval na předešlá česká bádání na poli baltské – a v menší míře ugrofinské – folkloristiky a lingvistiky. Tento výzkum byl motivován jednak obrozenským vědomím, že Baltové jsou blízcí příbuzní Slovanů, a jednak byl ovlivněn Herderovou filozofií, z níž čerpal dobový zájem o folklor jako výraz národní povahy. Pro lingvistickou baltistiku byl pak rozhodující rozvoj historickosrovnávací jazykovědy, pro kterou cenný archaický materiál poskytovala zvláště litevština. Význam ovšem měly i osobní sympatie badatelů a morální hlediska: „Nebyla to jen důležitost těchto jazyků pro slovanštinu, byla v tom i sympatie Čecha, synka národa utlačovaného, k nárudkům ještě více utlačeným, oloupeným i o svou minulost, přítomnost, a jak se tehdy zdálo, i o svou budoucnost“ (Zubatý 1931).

Za počátek české baltistiky bývá považován překlad *Litevských národních písní* (1827) z pera Františka Ladislava Čelakovského a jeho další baltistický odkaz, včetně prvního českého překladu lotyšské lidové písně (1822; kap. 3.3.3). Zakladatelské zásluhy o českou baltistiku má také Pavel Josef Šafařík, mimo jiné autor první významné české baltistické studie *O národech kmene litevského* (1835; *litevský* zde znamená „baltský“).² První český přehled o lotyšském národě, jeho dějinách, jazyce, literatuře a folkloru podal Jan Gebauer v Riegrově *Slovníku naučném* (1865). O vědomí sounáležitosti českého a pobaltského obrození svědčí také dva články z roku 1846: Erazim Vocel se podrobně věnoval činnosti vě-

2 Podrobněji viz Řeháček (1961).

decké společnosti v Tartu (tehdy Dorpatu či Derptu) a Karel Havlíček Borovský se zastával *Čudů a Litvínů* (Estonců a Lotyšů) proti německým výpadům.³ Baltskou filologii jako vědu v českých zemích i ve světovém měřítku založil známý německý indoeuropeista August Schleicher, jenž v roce 1856 na pražské univerzitě vydal první vědeckou gramatiku litevštiny⁴ a který měl řadu následovníků.⁵ K nejvýznamnějším z nich patřil Josef Zubatý, který upevnil přední místo české baltistiky, jako první se zaměřil na lotyštinu a sehrál též významnou úlohu v rozvoji jazykovědné letonistiky v samotném Lotyšsku. To potvrzují nejen četné Zubatého články a stať publikované u nás i v Lotyšsku, ale i jeho nedávno vydaná korespondence s jedním ze zakladatelů novodobé lotyšské jazykovědy a spoluvůrcem v podstatě dodnes platné lotyšské pravopisné reformy z roku 1908 Kārlisem Milenbahsem (Kļaviņa 2008). Zubatý se věnoval také baltskému folkloru, jak o tom svědčí jeho zásadní stať *O alliteraci v písních lotyšských a litevských* (1894) a o takzvaných přísuvných vokálech v lotyšské lidové písni (*Über die sogenannten Flickvokale des lettischen Volkslieds*, 1896) nebo jeho heslo *Lotyšši v Ottově slovníku naučném* (1900). Je třeba dodat, že Zubatý podporoval šíření lotyšského jazyka, folkloru a literatury také organizačně, zejména v rámci lektorátu baltských jazyků na Karlově univerzitě (1923–1924) a v rámci Československo-lotyšské společnosti, které předsedal od jejího založení v roce 1925 až do své smrti v roce 1931. Reprezentativní činnost této organizace, včetně vydávání překladů z lotyšské literatury, dobře dokumentuje publikace *Deset let Československo-lotyšské společnosti v Praze 1925–1935* (1935), nejnověji pak historická bádání Luboše Švece (2001, 138–141).

Z dalších představitelů české jazykovědné baltistiky folkloru a literaturám baltských národů věnoval pozornost zejména Pavel Trost. Na Zubatého folkloristická bádání navázal už před druhou světovou válkou studii o versologii lotyšských lidových písní (1936; Trost 1995, 448) a o podstatě litevských lidových písní (1938; tamtéž, 449), přičemž litevským folklorem a literaturou se zabýval i po válce. Tehdy také sestavil výbor soudobých *Litevských povídek* (1956), velkou část z nich sám přeložil a v doslovu shrnul dosavadní vývoj litevské literatury s kritickým vyjádřením ke schematismu socialistického realismu. V 50. a 60. letech Trost podporoval vznik řady hodnotných překladů děl patřících k základnímu kánonu pobaltských literatur: z litevské literatury tehdy vyšla

3 Oba články viz Macura (1995, 160–165).

4 Rozsáhle komentované faksimile Schleicherovy gramatiky vyšlo v roce 2008 ve Vilniusu pod názvem *Lituanistinis Augusto Schleicherio palikimas* (Lituanistický odkaz Augusta Schleichera).

5 Přehled baltistů působících v českých zemích podal zvláště Řeháček (1981) a Marvan (2004).

Donelaitisova poema *Roční doby* (1960, přel. Hana Jechová; *Metai*, 1818) a Krèvého *Dainavské pověsti* (1960, přel. Miloslav Koubele; *Dainavos šalies senų žmonių padavimai*, doslova „Pověsti dávného lidu dainavského kraje“, 1912) a z estonštiny byl přeložen Kreutzwaldův epos *Syn Kalevův* (1959, přel. Miloš Lukáš; *Kalevipoeg*, 1857–1861). Nejplodnějším Trostovým spolupracovníkem se stal Vojtěch Gaja, který pořídil několik desítek překladů lotyšské a litevské literatury a na jehož dílo navázali zejména Radegast Parolek a Alena Vlčková. K nejvýznamnějším Gajovým překladatelským počinům patří výbor povídek a novel klasika lotyšského realismu Rūdolfe Blaumanise *Smrt na kře* (1959); některé z těchto děl vydal už v roce 1910 polyglot Alois Koudelka (pseud. O. S. Vetti) pod názvem *Lotyšské povídky* a Blaumanis se tak stal prvním lotyšským spisovatelem, který byl širěji představen českému čtenáři. Čeština pak byla třetím jazykem po estonštině a lotyštině, v němž vyšla kniha Blaumanisových próz.

Trostovo pojetí filologie, pohybující se mezi pólem abstraktního jazykového systému a pólem konkrétních (nejen uměleckých) textů, je dodnes aktuální na obou českých baltistických pracovištích: na brněnské filozofické fakultě v Trostově duchu působí obecný lingvista a srovnávací indoevropeista Tomáš Hoskovec spolu s literárním vědcem a kulturologem Vaidasem Šeferisem, v Praze pak lingvistický pól pokrývá jazykovědný baltista a slavista Jiří Marvan a lingvista a folklorista Ilja Lemeškin, zatímco literárněvědnou letonistikou se zabývá autor této monografie.

Literárněvědnou baltistiku na Karlově univerzitě od 60. let minulého století pěstoval Radegast Parolek, literární historik a komparatista širokého zaměření, mimo jiné spoluautor rozsáhlých dějin ruské klasické literatury, který se postupně soustředil na literatury pobaltské. Věnoval jim zejména monografie *Srovnávací dějiny baltických literatur* (1978), *Litevská literatura* (1996), *Lotyšská literatura* (2000) a sbírku svých článků a statí *Zlatý fond baltických literatur* (2006).⁶ Při své historické komparaci pobaltských literatur navzájem i v evropském, především v českém kontextu, kladl důraz na rozdíly, „protože právě na nich lze nejlépe dokumentovat národní specifčnost probíraných literárních jevů, případně

6 Místo názvu „baltický“ (srov. angl. *Baltic countries*) raději užíváme „pobaltský“, tedy náležející regionu Pobaltí. Pojem „baltický“ může být totiž chápán také jako „baltický“ (*Baltic languages*, označující indoevropskou jazykovou skupinu, k níž patří litevština, lotyšština, vyhynulá stará pruština aj.), případně může být spojován s celým regionem Baltského moře (*Baltic Sea countries*). V lotyštině a litevštině se „baltický“ označuje jako *baltu*, resp. *baltų*, kdežto pobaltský je *Baltijas*, resp. *Baltijos*, litevština užívá také označení *Pabaltijo*.

individuální přínos každého vynikajícího jednotlivce“ (Parolek 1978, 8). Některé své dobové formulace autor později aktualizoval, přesto jeho *Srovnávací dějiny* zůstávají cennou systematickou a komplexní studií i ve světovém měřítku. Byly přeloženy do lotyštiny (*Baltijas literatūras salīdzinoša apcere*, doslova „Srovnávací studie o pobaltské literatuře“, 1985, přel. Laima Rūmniece) a inspirovaly také ojedinělou lotyšsko-litevskou kulturologickou komparaci Litevce Silvestrase Gaižiūnase (1989). V ní je citováno Parolkovo označení pobaltských zemí za „folklorní velmoci“ (tamtéž, 65) a jeho důraz na specifickou úlohu takzvaných malých literatur: „V literaturách malých vysoce kulturních národů má lidstvo, jak potvrzuje případ baltických republik, velkou nevyužitou rezervu pro své další obohacení a kulturní pokrok. Dnes si světovou literaturu a kulturu nedovedeme představit bez vynikajících děl vytvořených malými národy“ (Parolek 1978, 96; Gaižiūnas 1989, 31). Sám Parolek přeložil řadu základních děl klasické lotyšské poezie či lyrizující prózy: výbor z básní Jānise Rainise (*Dalēkie ozvēny*, 1982) a z pohádek Kārliše Skalbeho (*Jak jsem plul ke Královně Severu*, 1983), Pumpursův epos o siláku Lāčplēsisovi (*Souboj nad propastí*, 1987; v originále *Lāčplēsis*, 1888), antologii lotyšských a litevských lidových písní *V kruhu krásy* (1998), antologii lotyšské poezie 19. a 20. století *Les dušī* (2001) a další.

Parolkovu úctu k literaturám „malých národů“ zajisté sdílí i Jana Tesařová, vědecká pracovnice Ústavu světové literatury Slovenské akademie věd, hlavní překladatelka lotyšské literatury na Slovensku a autorka *Kapitol z lotyšskej a estónskej literatúry a kultúry*, což je „prvá knižná publikácia v oblasti slovenskej literárnovednej baltistiky“ (Tesařová 2001, 7).⁷ Autorka v ní podobně jako Parolek sleduje vývojové tendence a zároveň typologii individuální tvorby, ovšem zaměřuje se na hlubší analýzy vybraných směrů, skupin, žánrů a autorů 20. století. Kromě domácího zakotvení v teorii meziliterárnosti Dionýze Ďurišina a inspirace českou baltistikou a estonistikou Tesařová pěstuje živé kontakty s literární vědou v Pobaltí a v pobaltském exilu, čímž je vzorem i pro autora této práce. Doménou Tesařové je typologie románu, které se věnovala už ve své dizertaci o lotyšském a slovenském válečném románu, proto čerpá též z Bachtinových myšlenek, například z jeho koncepce chronotopu. Na Parolkovy baltistické práce a na Ďurišinovu i Bachtinovu teorii navazuje též slovenská lituanistka a rusistka Mária Kusá, která se na počátku své rozsáhlé badatelské a překladatelské činnosti rovněž věnovala žánru

7 J. Tesařová zahrnuje do pojmu *baltský*, *baltistika* nejen Litvu a Lotyšsko, ale i Estonsko, a to v souladu s anglickým významem termínů *Baltic*, *Baltic studies*.

románu, a to litevskému psychologickému románu. V poslední době se zabývá též teorií překladu v kulturních souvislostech: překlad pojímá jako nástroj komunikace mezi národy, jazyky a kulturami, věnuje se dějinám překladu jako součásti národní kultury, pragmatickým souvislostem překladu atp. (Kusá 2005): tyto její úvahy jsou inspirující i pro nás.

Estonskou literaturu v posledních desetiletích do češtiny překládali zejména Vladimír Macura a Naděžda Slabihoudová. Macura byl nejen známým literárním vědcem a spisovatelem, ale také naším nejvýznamnějším literárněvědným estonistou a předním překladatelem estonské literatury (vrátíme se k němu v kap. 1.4 a 2.5). Kromě řady zásadních studií o estonské literatuře (např. o A. H. Tammsaareovi) představil estonskou kulturu v *Dějínách pobaltských zemí* Luboše Švece (1996), kam autor těchto řádků přispěl přehledem lotyšským a litevským. Zasloužila překladatelka ruské a estonské literatury N. Slabihoudová pak vydala *Stručný přehled estonské literatury* (2003) a ve spolupráci s A. Vlčkovou a autorem tohoto textu připravila *Slovník pobaltských spisovatelů* (2003, 2. vyd. 2008).

1.2 Překlady české literatury a literární komparatistika v Lotyšsku

Rozvoj literární komparatistiky a zároveň zvýšená pozornost k překladům děl „malých literatur“ je od přelomu 50. a 60. let minulého století až doposud aktuální ještě více na pobaltské straně. V sovětském období byla tato orientace podporována jako součást mezinárodní družby v rámci proletářského internacionalismu, ovšem její skutečnou motivací bylo často přesvědčení, že tyto literatury poskytují přitažlivé a nepostradatelné hodnoty, které jsou kvůli jazykové bariéře málo známé. Je příznačné, že vzájemná literární výměna do roku 1990 (celkem téměř sto dvacet knižních překladů z české literatury oproti přibližně polovičnímu počtu překladů z literatury lotyšské) byla relativně málo poznamenána dobovou ideologií, většinou byla prezentována díla s trvalou literární hodnotou. To samozřejmě slouží ke cti jak tehdejších lotyšským překladatelům české prózy (zejména Marta Grimma, Anna Bauga, Laima Rūmniece, Aina Rudzroga, Velta Grabe) a poezie (Uldis Bērziņš, Knuts Skujenieks, Olga Lisovska, Imants Auziņš a další), tak Vojtěchu Gajovi, Radegastu Parolkovi a nemnoha dalším, kteří k nám uváděli soudobou i klasickou literaturu lotyšskou. Tato tradice pokračuje i dnes: po předčasné smrti Vinifredse Kraučise českou literaturu v Lotyšsku prezentuje zejména Jānis Krastiņš, Halina Lapiņa a Rita Ruduša, na české straně

lotyšskou prózu, drama a poezii překládají Michal Škrabal, Lenka Matoušková, Denisa Šelelyová, autor tohoto textu a další.⁸

Na intenzivní překladatelskou praxi navazoval i zájem lotyšských badatelů o historii literárních styků (Vāvere 1995): nejprve byly pochopitelně zpracovány vazby na literaturu ruskou a fragmentárně na literatury sousedních sovětských republik (ale též např. na literaturu arménskou), v 70. letech přišly na řadu dílčí studie o vztazích k západním literaturám, zejména k německé, anglické a francouzské, a v 80. letech byly komplexně shrnuty kontakty s literaturou dánskou, norskou a švédskou. Stranou ovšem nezůstaly ani literatury západoslovanské a jihoslovanské, mezi nimiž významné místo zaujala vybraná témata z literární vzájemnosti lotyšsko-české (Gudriķe 1982; Mackovs 1982; Hausmanis 1982). První stručný přehled tohoto tématu už v meziválečném období podal Rūdolfš Egle (1928) a Lotārs Šulcs (1935), později Georgs Mackovs (1959; 1962) a doposud nejpodrobněji jej zpracoval Pavel Štoll (2006b). V posledním desetiletí vyšly v Lotyšsku dějiny vztahů s literaturou maďarskou a finskou, pokračuje zájem o literaturu skandinávské, zejména o dílo Henrika Ibsena. Teprve nedávno bylo důkladně analyzováno působení německé literatury v Lotyšsku v letech 1890–1945 a konečně byly také rozsáhle zpracovány vztahy mezi třemi pobaltskými literaturami navzájem (Kalnačš 2008), které před třiceti lety poprvé podaly Parolkovy *Srovnávací dějiny*. Ve Vilniusu zároveň vyšla první anglická encyklopedie pobaltských spisovatelů (Kalnačš 2009), jež se stala mnohem podrobnější nástupkyní o šest let staršího českého *Slovníku pobaltských spisovatelů*.

Od výzkumu styků s „malými literaturami“ se v Lotyšsku očekávají především „typologická srovnání, která umožní odhalovat společné zákonitosti ve vývoji těch literatur, jejichž národní kultura byla zpožděna nebo přerušena v důsledku cizí nadvlády“ (Vāvere 1995, 35).⁹ Takto je též koncipován projekt Centra pobaltských studií Lotyšské univerzity s názvem *Literatūra un nacionālā identitāte* (Literatura a národní identita), který se zaměřuje prozatím na literatury Pobaltí, Finska a Polska v období národního obrození, kdy se do popředí dostalo „upevňování a začleňování národních hodnot do uměleckých děl“ (tamtéž). S uvedeným projektem jsou v souladu i cíle této práce.

8 Otázkami současných překladů z lotyšské literatury v Čechách se zabýval [Štoll] (2009).

9 Všechny citace v tomto textu přeložil Pavel Štoll, pokud není uvedeno jinak.

1.3 Volba tématu a dosavadní bádání o něm

Tématem česko-lotyšských kulturních a literárních vztahů se autor zabývá dlouhodobě, a to teoreticky i prakticky. Zatím nejkomplexnějším výsledkem této činnosti bylo jeho autorství výstavy *Pět staletí lotyšsko-českých literárních vztahů* s podrobným oboujazyčným katalogem (Štoll 2006b), kterou pořádala Lotyšská národní knihovna a jejíž ohlas v Rize a mnoha dalších lotyšských městech v letech 2006–2008 svědčil o trvalých sympatiích lotyšské veřejnosti k české literatuře. S výstavou se mohli seznámit i návštěvníci pražského Klementina (2006) a Moravské zemské knihovny v Brně (2008).¹⁰ Zúžení a zároveň prohloubení našeho tématu ovlivnil mimo jiné nebývalý rozvoj bádání o lotyšském ochranovském hnutí a jeho literárním dědictví, k němuž došlo v Lotyšsku v novém tisíciletí, současně s oživením zájmu o Moravské bratry v České republice. Za předmět zkoumání jsme tedy zvolili určité lotyšské kulturní tradice, vzniklé v průběhu 17. až 20. století, a jejich české kontexty, spjaté především s obnovenou Jednotou bratrskou. Ta také Lotyšům poprvé zprostředkovala část duchovního odkazu Jana Husa a Jana Amose Komenského, jehož učebnice byly v Pobaltí známy už dříve.

Shrňme nyní dosavadní bádání o těchto tématech. Ideovému odkazu Komenského a jeho domácí recepci byla v Pobaltí v posledních dvou desetiletích věnována poměrně značná pozornost, což několikrát zaznamenala i česká kmeniologická periodika. Nejčastěji se v nich objevují zprávy z Litvy, méně z Estonska (pouze o starším období) a bohužel zcela chybějící informace o lotyšské kmeniologii, což se pokusíme částečně napravit v této práci. Zřejmě první informaci o působení Komenského idejí v Litvě přinesl I. Minginas (1958). Litevský historik pedagogiky Vladas Pupšys pro českou odbornou veřejnost shrnul působení Komenského zetě Petra Figula v Klaipėdė (Pupšys 1991), jejíž univerzita je v současnosti nejaktivnějším kmeniologickým centrem Pobaltí, a rovněž potvrdil neexistenci vydání *Světá v obrazech* v litevštině (Pupšys 1995). Halina Beresnevičiūtė-Nosálová (2003a) ve své recenzi českým kmeniologům představila Pupšysovu faktograficky důkladnou monografii

¹⁰ Autor spolu se svými studenty a absolventy letonistiky na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy rovněž usiluje o systematické pokračování česko-lotyšské překladatelské tradice. Dosud nejrozsáhleji se Lotyšsko u nás kulturně prezentovalo jako čestný host pražského knižního veletrhu Svět knihy v roce 2006, kdy vyšlo několik nových českých překladů z lotyšské literatury a konalo se kolem čtyřiceti doprovodných literárních i hudebních akcí. Literární spolupráci finančně podporuje Lotyšské literární centrum a lotyšský Státní fond kulturního kapitálu.

o Komenského díle v Litvě (Pupšys 2002), u níž sice neshledává koncepční ani tematickou originalitu, ale označuje ji za užitečnou pomůcku pro další bádání. Táž autorka přinesla také zprávu o litevském vydání *Informatoria školy mateřské (Motinos mokykla, 2001)*, pořízeném z němčiny s přihlédnutím k českému originálu (Beresnevičiūtė-Nosálová 2003b). Ohlasu tohoto díla v Litvě se v české komeniologické literatuře věnovaly dvě klaipėdské pedagožky: Lilia Rašimienė (1999), která na toto téma napsala dizertaci (2000), a Lilia Žukauskienė, jež spolu s kolegyní Renatou Jarovaitienė zastoupila celé Pobaltí v nedávném českém reprezentativním komeniánském sborníku (Chocholová 2009).

O dávných Komenského stopách v Estonsku u nás stručně informoval Vladimír Urbánek (1991) a také hlavní estonský komeniolog Lembit Andresen (1997), který se zároveň krátce zmínil i o Lotyšsku a ve své vlasti o Komenském publikoval několikrát. V dosud jediném českém zpracování česko-estonských literárních styků je pouze zmínka o působení slovenského komeniologa Jána Kvačaly v Tartu (tehdy Jurjevu) v letech 1893–1918 (Raiend 1980, 7). Dílčími otázkami Komenského recepce v Lotyšsku ve starším období se zabýval autor tohoto textu (Štoll 1998; 2006b). V roce 1992 celé Pobaltí oslavilo 400. výročí Komenského narození vědeckými konferencemi, které se konaly v Klaipėdė (referoval o ní Beneš 1993),¹¹ Vilniusu, Rize, Daugavpilsu, Liepāji a v Tallinnu, z nichž existují přinejmenším tři sborníky (Pupšys 1992; Rajeckas 1992; Andresen 1992). V Lotyšsku tehdy vyšel překlad *Velké didaktiky (Lielā didaktika, 1992; přel. z ruštiny)* a univerzitní skripta o Komenského životě a pedagogickém díle od Jānise Anspakse (1992), po nichž následovala dosud nejobsáhlejší monografie o Komenského idejích v Lotyšsku z pera Ainý Zusāne (2000). K lotyšské komeniologii přispěl také autor této práce svým referátem o Komenského triádách v Lotyšsku, předneseným na lotyšsko-německé konferenci v Herrnhutu v roce 2009 (Štoll 2011a).

Recepci duchovního odkazu Mistra Jana Husa a husitství v Pobaltí dosud nebyla věnována dostatečná pozornost, i když o česko-pobaltských kontaktech ve středověku existuje poměrně rozsáhlá odborná literatura. Misii a mučednické smrti sv. Vojtěcha mezi baltskými Prusy, křížovým výpravám Přemysla Otakara II., Jana Lucemburského a mladého Karla IV. do Pruska, Žemaitška a Litvy i vztahům s Litvou za husitských válek se podrobně věnoval už Jaroslav Goll (1897). O takzvané Litevské

11 Beneš přeložil chybně (očividně přes ruštinu) litevský název konference *Pasaulio universahumas ir pedagogika*: správně má být „Univerzálnost světa a pedagogika“, nikoli „Univerzálnost míru a pedagogika“.

koleji, založené na pražské univerzitě polskou královnou Hedvikou v roce 1397 a fakticky působící od roku 1411, bádál Michal Svatoš (1981). Kolej vychovala řadu významných Husových stoupenců, ale Litevci na ní pravděpodobně nakonec nestudovali. Litevsko-české vztahy v době velkoknížete Vytautase, zejména českou účast na polsko-litevské straně v bitvě u Grunwaldu (1410), cestu Jeronýma Pražského do Litvy a působení zemského správce Zikmunda Korybutoviče (lit. Žygimantas Kaributaitis) v husitských Čechách později zpracovali Ján Beblavý (1930; 1933), František Michálek Bartoš (1959), František Šmahel (1993; 2010) a další. Česko-polsko-litevské styky v souvislosti s husitskými spanilými jízdami, které se zastavily nedaleko hranic s litevským velkoknížectvím, popsal Josef Macek (1952). Česko-litevské obecněhistorické vztahy přehledně shrnula Halina Beresnevičiūtė-Nosálová (2006, 169–172), v lotyšském případě totéž učinil Jindřich Dejmek (2010, 141–148) a v estonském Petra Hebedová a Lucie Hofírková (2012).

O vlivu husitství na středověké Livonsko existují jen ojedinělé a dosud neověřené zprávy (kap. 5.2.3). Od 18. století Husa a husitství do svých náboženských snah zapojilo livonské ochranovské hnutí. Ve druhé polovině 19. století a v první polovině 20. století se ve všech pobaltských zemích tato témata stávala součástí zájmu o historii vznikajícího moderního českého národa a později i státu, o čemž svědčí řada článků v tisku. V Lotyšsku dokonce o Husovi vznikla malá knížka (*Jānis Huss*, 1936), ovšem z Husových děl nebylo do jazyků pobaltských národů přeloženo žádné. Chybí také podrobnější zpracování recepce alespoň zprostředkovaného Husova odkazu: jen ojedinělou zmínku najdeme v přehledu litevsko-československých literárních vztahů od Birutė Masionienė (1982, 212 a 220) a okrajově toto téma zmiňuje v rámci česko-estonských literárních styků Küllike Raiend (1980, 11), ačkoli právě v Estonsku se dá předpokládat jistá husovská tradice vzešlá z ochranovského hnutí. V případě lotyšské kultury se takovou tradicí budeme zabývat v kapitole 5.2.

Působení obnovené Jednoty bratrské v Livonsku je pozoruhodný fenomén, kterému byla v Lotyšsku i v Německu věnována značná pozornost, zatímco u nás je zmiňován jen sporadicky. Jeho důkladný výzkum zahájili již v době počínajícího úpadku livonské ochranovské diaspory místní Němci, nejprve Theodosius Harnack (1860). Tento představitel livonské luterské církve a tartuský teolog zaujal k herrnhutismu negativní stanovisko jako k hnutí neslučitelnému s luterstvím, přesto o něm nashromáždil bohatý faktografický materiál, který v mnoha případech vyznívá ve prospěch ochranovských. Rok nato vyšla méně rozsáhlá studie

Hermanna Plitta (1861), který sám považoval své dílo za objektivnější a vyváženější než Harnackovo. Značný prostor tomuto tématu dal Julius Eckardt (1876) ve své historii Livonska 18. století, kde ocenil příspěvek hnutí k duchovní, ale i sociální emancipaci lotyšského venkovského obyvatelstva. Tato tři díla jsou považována za nejvýznamnější badatelské počiny svého druhu v 19. století, které dodnes neztratily na aktuálnosti (Straube 2000, 18). Dosud nejúplněji, nejdůkladněji a nejrozsáhleji toto téma zpracoval Guntram Philipp (1974), který se však soustředil na vrcholné období bratrského hnutí po zrušení nevolnictví v Livonsku (1819) a méně se věnoval jeho počátkům v 18. století a jeho úpadku ve druhé polovině 19. století. Badatel se také více zaměřil na estonské hnutí, například nevyužil prameny z Lotyšského státního historického archivu (Straube 2000, 19) ani dále zmíněné hlavního dílo L. Adamoviče, což je hodnoceno jako značný nedostatek (Krēsliņš 2006, 395). Kladem Philippovy práce je využití rozsáhlého pramenného materiálu a sekundární literatury, důkladné zpracování získaných poznatků, dále vyzdvižení místních rolníků jako rozhodující síly hnutí (jiné německé prameny více sledují roli německých bratří z Herrnhutu a baltských Němců) a důraz na sociální a ekonomické výsledky hnutí v dobové historické perspektivě. Ostatní novější německé studie se týkají spíše dílčích otázek tohoto tématu, jsou příliš stručné nebo pojmají baltskou diasporu v širším kontextu. To platí zejména o díle Hartmuta Becka (1981), které vyšlo u příležitosti 250. výročí zahájení ochranovské světové misijní činnosti. Tento autor bohatě využívá zmíněnou Philippovu monografii a zdůrazňuje potenci livonského hnutí vytvořit národní církev, což se nestalo kvůli odporu místní luterské církve. Z dalších německých publikací je významný zejména článek Mathiase Hasselblatta (1987), vyzdvihující sociální a národní aspekty hnutí. Při našem bádání jsme z německé literatury použili jen její nejvýznamnější položku, tedy Philippovu monografii, neboť nás zajímají především lotyšské a české reflexe tohoto jevu, navíc hlavním tématem této práce není dnes již podrobně zpracovaná obecná historie livonské Jednoty bratrské (tu zde shrnujeme jen informativně), nýbrž hledání jejího vztahu k lotyšským kulturním tradicím a k jejím českým kořenům.

Na lotyšské straně je autorem první podstatné studie o Jednotě bratrské v Livonsku spisovatel Matīss Kaudzīte (1877), sám ochranovský, což se projevilo i v jeho umělecké tvorbě, jak uvidíme dále. Hnutí se věnoval také první profesionální lotyšský historik Jānis Krodznieks (1914), jehož schematický pohled byl později kritizován. Nejvýznamnějším lotyšským badatelem o tomto tématu se stal teolog a církevní historik Ludvīgs Adamovičs, zejména díky svému hlavnímu dílu o livonské církvi v první

polovině 18. století [Adamovičs 1933] a díky své studii o lotyšské Jednotě bratrské (Adamovičs 1932). Při shrnutí dosavadní odborné literatury o tomto tématu dospěl k názoru, že „neexistuje žádný jiný jev v celé lotyšské církevní historii, který by tolik upoutával lotyšské badatele [...] jako Jednota bratrská v Livonsku“ (Adamovičs [1928], I, 2). Z hlediska historické vědy je třeba mít na paměti, že tento historik byl zároveň činitelem lotyšské luterské církve, proto si nejvíce cenil role ochranovství v procesu evangelizace Lotyšů. Neopomíjel ovšem ani jeho přínos k sociální a národní emancipaci, zdůrazňovaný v poslední době. I když existují výhrady k některým rozporům v Adamovičovských názorech a např. k jeho periodizaci hnutí (Straube 2000, 22), jeho díla zůstávají základem jakéhokoli bádání o tomto tématu. Historik zahynul v roce 1943 v sibiřském lágru a jeho vědecký archiv v americkém exilu využil spisovatel Arturs Baumanis pro svůj osmidílný románový cyklus o lotyšských ochranovských, jemuž věnujeme kapitolu 5.4.1. Ochronovské téma ve svých publikacích často zpracovával valmierský regionalista Hermanis Enzeliņš (1932), bratr jednoho z nejvýznamnějších lotyšských lingvistů Jānise Endzelīnse (jejich otec byl bratrským kazatelem). Podíl hnutí na formování lotyšské inteligence analyzoval Antons Birkerts (1927), jeho vztah k lotyšské literatuře Aleksandrs Veinbergs (1936) a jeho význam pro venkovskou architekturu Pauls Kundziņš (1927), Roberts Legzdiņš (1929) a Anna Krastiņa (1959). Ve švédském exilu se hnutí věnoval teolog a historik náboženství Haralds Biezais (1975) a spisovatel a historik Andrejs Johansons ve své monumentální historii lotyšské kultury v 18. století (Johansons 1975). Ve Spojených státech o dějinách livonského ochranovského hnutí publikoval několik statí Jānis Krēsliņš (2006, 394–416), jeho náboženské a kulturní aspekty podrobně zpracoval básník a teolog Valdis Mežezers (1975) a historii kuronské Jednoty bratrské zde podal Jānis Cilnis (1991).

Sovětský režim bádání o obnovené Jednotě bratrské jako náboženské organizaci pochopitelně nepodporoval, ale její sociálně-třídní aspekty pro něj byly přijatelné, jak se to objevuje i v pracích předního lotyšského historika tohoto období Jānise Zutise (1951). Na přelomu 50. a 60. let pracovník Lotyšské státní (dnes národní) knihovny Aleksejs Apīnis začal shromažďovat ochranovské rukopisy a zahájil jejich bibliografické zpracování a literárněhistorickou analýzu, kterou nakonec shrnul zejména v knize s příznačným názvem *Neprasot atļauju* (Bez povolení; Apīnis 1987). K celkovému objektivnímu zhodnocení významu tohoto hnutí pro utváření lotyšského národa a jeho kultury dochází až v poslední době, zejména díky souhrnné monografii historika Gvida Straubeho (2000)

a první publikaci o meziválečné lotyšské Jednotě z pera historika a dnešního vedoucího bratrské misie v Lotyšsku Gundarse Ceipeho (2010).

Jak už bylo zmíněno, Lotyšská univerzita od roku 2006 pořádá cyklus mezinárodních konferencí *Latviešu literatūra un reliģija* (Lotyšská literatura a náboženství), na němž s ochranovskými tématy vystoupili literární historici Ieva Kalniņa, Māra Grudule, Ojārs Lāms, Iveta Leitāne, Dace Lūse, Ilona Mieziņa, Pauls Daija či Viesturs Vecgrāvis a z nichž vyšlo několik sborníků (Kalniņa 2008; 2010a; 2010b). Lotyšskému i estonskému ochranovskému hnutí se věnovala konference Vidzemské vysoké školy *Vidzeme, baznīca, sabiedrība laikmetu maiņā* (Livonsko, církev, společnost v proměnách epoch; Straube 2009), pořádaná v jednom z bývalých lotyšských ochranovských center ve Valmiiře. Na konferenci *Lettische Kultur und Herrnhuter Brüdergemeine* (Lotyšská kultura a ochranovská Jednota bratrská) se v témže roce v Herrnhutu sešli lotyšští badatelé s předními německými odborníky na ochranovské hnutí v Pobaltí, včetně zmíněného G. Philippa. Těchto a dalších konferencí (kromě valmierské) se účastnil také autor tohoto textu se svým srovnáním české a livonské Jednoty bratrské a jejich odkazu (Štoll 2007b, [Štoll] 2008c; 2008d), s rozborem ochranovského románového cyklu A. Baumanise (Štoll 2008a, [Štoll] 2010a), lotyšské „hymny práce“ – zhudebněné básně Čelakovského (Štoll 2004a, [Štoll] 2006a), překladatelského a literárněvědného díla M. Grimmy (Štoll 2007a; [Štoll] 2008e; 2008f), recepce idejí Jana Husa ([Štoll] 2010b) a J. A. Komenského (Štoll 2011a) a jejich typologických paralel v Lotyšsku. Koncepti a základní výsledky své dizertační práce autor shrnul v článku [Štoll] (2010c).

V českých zemích livonské ochranovské hnutí dosud nebylo podrobněji prezentováno. Za první republiky o něm krátce informoval evangelický tisk (Horn 1938) a jen zmínky nalezneme v cestopisu o Pobaltí Pavla Finka [1931, 13]. V 80. letech v rámci své analýzy typologie evropských národních hnutí se o tomto fenoménu krátce zmínil Miroslav Hroch (1986, 181) a stručně ho zaznamenali i Luboš Švec (1996, 119), Radegast Parolek (2000, 70) a Jindřich Dejmek (2010, 142). Nedostatečná informovanost o tomto tématu panuje i v současné české Jednotě bratrské, kde ho naposledy obšírněji připomněl Tomáš Kuták (1997; 2007). Livonskou Jednotu bratrskou alespoň stručně prezentuje nedávno založené Muzeum Moravských bratří v Suchdolu nad Odrou a některé publikace vydávané místní historicko-vlastivědnou společností *Moravian*, která o ochranovských pořádá konference: o našem tématu zde referoval Pavel Neústupný (2009). Několikrát Livonsko zmiňuje i historička českého evangelického exilu Edita Štěpíková, zejména ve své zásadní mono-

grafii o Moravanech v obnovené Jednotě bratrské v 18. století (Štěříková 2009) a ve svém obsáhlém životopise Christiana Davida (Štěříková 2012). Česky o livonských ochranovských několikrát publikoval také autor této práce (zejména Štoll 2006b; 2008b).

Jedním z našich cílů je tedy zahájit hlubší českou reflexi působení ochranovské diaspory v Livonsku. Zatím se soustředujeme na jeho lotyšskou část, ovšem úplnější pohled by bylo třeba doplnit výzkumem v Estonsku a také srovnáním s českou bratrskou tvorbou na Slovensku. Ochránovské hnutí mezi Estonci bylo ještě početnější než v lotyšském případě a pro emancipaci obou těchto národů mělo obdobný význam. Jednotou bratrskou v Estonsku se z velké části zabývala již zmíněná německá díla. Z estonských badatelů vynikl nejprve zakladatel oboru estonské církevní historie Olaf Slid (1928), dále pak Hans Kruus (1930), Gustav Suits (1935) a Rudolf Põldmäe (2011). Avšak nejvýznamnější je nedokončené šestisvazkové dílo estonského pastora Voldemara Ilji. Vyšlo v letech 1995–2010, pokrývá historii hnutí na celém estonském území a Livonsku je věnován 3.–5. díl (Ilja 2002, 2005, 2006). Přes Iljovy neskrývané sympatie k předmětu svého bádání je práce hodnocena jako klasické, přísně vědecké dílo, založené na historicko-kritické metodě (Petti 2009, 63).

1.4 Cíl práce a použitá metodologie

Předmět zkoumání v této práci vyjadřuje její podtitul: jsou jím určité lotyšské kulturní tradice, u nichž připadají v úvahu české kontexty, a to na základě konkrétních lotyšských textů a jejich smyslu, který je těmito kontexty spoluvytvářen. Hlavní okruh těchto textů budeme nazývat „lotyšskou ochranovskou literaturou“ a budeme v ní hledat transtextuální (intertextuální) vztahy, estetické a mimoestetické funkce, normy a hodnoty v literárněhistorickém i obecněhistorickém kontextu a zároveň genetické a typologické vazby na literaturu českou. Pozornost soustředíme také na typologii klíčových tvůrčích osobností a jejich tvorby a na některé typologické rysy lotyšské ochranovské kultury. Zároveň budeme sledovat recepci idejí české náboženské reformace (J. A. Komenského, Jednoty bratrské, Jana Husa) a české literatury – zejména 19. století – v lotyšském prostředí. Obecně se budeme zaměřovat spíše na faktory mimoestetické, protože lotyšská kultura ve sledovaném období, tedy převážně v 18. a 19. století, byla v ještě větší míře než u nás zatížena mimoestetickými funkcemi, a i z tohoto důvodu české působení

na tehdejší lotyšskou kulturu mělo spíše ideové než estetické výsledky. Hlavním cílem práce je pak získat nové pohledy na lotyšskou literaturu a kulturu, na její souvislosti se situací českou, a zároveň rozšířit poznatky o zahraničním působení naší náboženské reformace.

Metodologicky nás inspirovala nejprve kulturnětypologická bádání tartuské školy.¹² Přijímáme Lotmanovo široké pojetí **kultury** jako znakového systému (sémiotického mechanismu, součásti sémiosféry¹³), jehož rozhodujícím příznakem je organizovanost, projevující se v generování určitého souboru pravidel (kódů, norem), ohraničení (zejména vůči ne-kultuře či jiné kultuře; Lotman 2000, 396), a jež má tři hlavní funkce:

1. konzervace a obnova textů, jejichž systém vytváří kolektivní paměť, tradici (funkce mnemonická);
2. cirkulace a transformace textů, tedy vnitrokulturní i mezikulturní komunikace a překlad (funkce komunikativní);
3. generace nových textů inovujících tradici (funkce kreativní): ta vystupuje do popředí v uměleckých textech (Lotman M. 2002, 20).

Funkce mnemonická, komunikativní a kreativní jsou zároveň funkcemi textu, který je s kulturou izomorfní (Lotman 2000, 155–163).

Všechny tyto funkce budeme sledovat v této práci, v níž půjde o tradice, jejich transformace v procesu komunikace a jejich kontexty. **Tradici** Lotman definuje jako „systém textů, uchovávaný v paměti dané kultury, subkultury nebo osobnosti. Vždy se realizuje jako určitý **jednotlivý případ, považovaný za precedens, normu, pravidlo** [...]“. Text nahlížený kódem tradice je text nahlížený nějakými jinými texty, které plní roli interpreta“ (tamtéž 2000, 210; zvýraznil J. L.). Při úvahách o komunikaci v kultuře Lotman vychází ze základního komunikačního schématu Romana Jakobsona ([1960], 78–82), v němž šest činitelů komunikace určuje šest jazykových funkcí:

12 V této práci využijeme zejména sémiotiku Jurije Lotmana, kterou jeho syn Michail Lotman charakterizuje takto: „Sémiotika je v první řadě sémiotikou **kultury**. [...] sémiotický popis neznamená jen jeden z mnoha možných přístupů k výzkumu kultury, ale hledisko, organicky spjaté se samou podstatou kultury: kulturologie je v první řadě **sémiotikou** kultury“ (Lotman M. 2002, 14; zvýraznil M. L.).

13 Lotman nazývá „sémiosférou“ (analogicky k „biosféře“) jakýsi mechanismus, či spíše organismus, který svou sítí vazeb a souvislostí umožňuje fungování jednotlivých sémiotických systémů – kultury, textů, ale také jednotlivých osobností, resp. jejich individuálního vědomí. Lotmanova sémiotika je nekomplexněji shrnuta ve sbírce jeho statí (Lotman 2000), u nás ji reflektoval zejména Glanc (1995; 2003) a Pospíšil (2005, 178–197).

KOMUNIKACE		FUNKCE	
	kontext		poznávací
	sdělení (text)		poetická
mluvčí.....	adresát	emotivní	konativní
	kontakt		fatická
	kód (jazyk)		metajazyková

Lotman ovšem nepojímá komunikaci jako přenos hotového textu s daným jazykem, ale jako transformaci, překlad, při němž text¹⁴ mění jazyk,¹⁵ adresáta i mluvčího a sám se autotransformuje, komplikuje se a sémanticky obohacuje (Лотман М. 2002, 16).¹⁶

V této práci se budeme zabývat všemi uvedenými složkami komunikace, ovšem v souvislosti s tradicemi jako systémem textů nás budou zvláště zajímat kontextuální, tedy poznávací aspekty. Lotman je spojuje s „pamětí textu“, což je „souhrn kontextů, v nichž daný text nabývá smyslu a které jsou do něj určitým způsobem jakoby inkorporovány [...]“ (Лотман 2000, 162). Lotman zdůrazňuje „poznávací a sociální funkci díla, klade důraz na jeho fungování ve společenské komunikaci, v celé soustavě kultury, na vztah ke skutečnosti. Odtud pochází pojetí díla jako ‚modelu‘, znaku nikoli konvenčního, ale vznikajícího v poznávacím procesu a dobírajícího se tak určitého výkladu světa“ (Macura 1988, 303–304). Lotmanova metodologie je tedy vhodná zejména pro bádání o obdobích, v nichž byly noetické a sociální funkce literatury v popředí, například v době národního obrození, jež bude středem i našeho zájmu. Budeme přitom přihlížet také k Macurovu originálnímu sémioticko-typologickému studiu české obrozenské kultury, k němuž nás on sám povzbuzuje slovy: „Tiše tu předpokládám, že postižení typu

14 Pro Lotmana je text nástrojem funkcí kultury, její základní jednotkou a zároveň výchozím pojmem sémiotiky: „Text byl ‚zavrženým kamenem‘ strukturalismu; Jurij Lotman ho činí úhelným kamenem Tartusko-moskevské školy“ (Лотман М. 2002, 15). Jeho pojetí textu je velmi široké: může jím být jednotlivé dílo, jeho část, soubor děl, žánr, celá literatura, jiné druhy umění či kultura celkově; současná tartuská sémiotika dokonce hovoří o životě jako o sebečtoucím textu (tamtéž, 19).

15 Jazyk, kód je nositelem významu textu a Lotman ho chápe opět velmi široce: hovoří o jazycích přirozených (např. ruský), umělých (např. metajazyky vědy) a druhotných (druhotných modelujících systémech – např. jazyk umění a jeho různých druhů). Ve svém pojetí komunikace Lotman přirovnává sdělení (text) k *parole* a kód (jazyk) této zprávy k *langue*, ovšem na rozdíl od Ferdinanda de Saussura tuto dichotomii nevyhrocuje: jazyk uměleckého díla je podle Lotmana určitým uměleckým modelem světa, a proto svou strukturou odpovídá sdělení, nese informaci.

16 Lotman také rozlišuje komunikaci a autokomunikaci, která v kultuře dokonce převládá (Лотман 2000, 163–165).

české obrozenské kultury ledacos napoví o zvláštnotech obrozenských kultur jiných národů, které stály v 19. století (někdy i později) v obdobné historické situaci“ (Macura 1995, 7). Za inspirativní považujeme zvláště Macurovo rozdělení látky na část „tvarosloví“, zaměřenou na sémioticko-typologické rysy daného období, a na „pojmosloví“, totiž na „nejmenší jednotky, obrozenského myšlení“ (tamtéž, 8) zvané „ideogramy“, v nichž přichází ke slovu zvláště hermeneutický přístup.¹⁷ Vzorem nám bude také Macurův oboustranný pohyb mezi syntézou a analýzou, dedukcí a indukci, s těžiškem v konkrétních jevech.

Pokud Macuru „zajímají právě kulturní procesy a jejich společenský vektor víc než poetika individuálního a jedinečného uměleckého gesta“ (Glanc 2008, 329), pak Parolek se naopak hlásí k „řešení, které vedle nezbytně nutné tradiční typologie procesových obecnin navrhuje ještě rozvíjet typologii tvůrčích individualit“ (Parolek 1977, 18) a „srovnávat jednotlivá díla, autory a školy podle jejich tvůrčí metody a stylu“ (tamtéž, 20), obecněji podle jejich „ideově-uměleckého profilu“ (tamtéž, 16). Inspirován tehdejší sovětskou literární vědou, Parolek usiloval o vyvážení studia pohybu literární struktury typologií individuálního uměleckého gesta, neboť v „uměleckých typech vždy narážíme na organickou jednotu obecného a jedinečného, přičemž východiskem bývá zpravidla jedinečné, skrze něž se čtenář dobírá jádra – širší platnosti zobrazovaného jevu“ (tamtéž, 19). Tuto metodu Parolek uplatnil ve svých dějinách literatury ruské, litevské i lotyšské, z nichž poslední dvě dostaly explicitní podtitul „Vývoj a tvůrčí osobnosti“.

Korpus lotyšské ochranovské literatury, kterým se zabýváme ve 4. a 5. části, bylo třeba definovat a strukturovat. V české literárněhistorické literatuře jsme našli několik inspirací, o nichž se zmíníme v kapitole 4.3.1 (Čapek 1933; Putna 1998; Putna 2010; Malura 2010), my jsme však zvolili víceméně vlastní cestu. Využili jsme při ní některé pojmy Gérarda Genetta, který **transtextualitu** definuje jako „vše, co, ať explicitně nebo latentně, spojuje text s jiným texty“ (cit. podle Worton 1990, 22). Speciálním případem transtextuality je **intertextualita** jako „faktická a doslovná přítomnost textu v jiném textu“ (tamtéž), dále **architextualita**, tedy vztah textu k architextu, „souboru kategorií jako např. žánr, tematika, které určují povahu každého jednotlivého textu“ (tamtéž), **metatextualita**, tedy vztah textu a komentáře k němu, a **paratextualita** jako „vztah imitace nebo transformace, který existuje mezi pastišemi nebo

17 „Historiografie české literatury 19. století se přiblížila hermeneutické koncepci dějin ve studiích V. Macury“ (Šmahelová 2000, 128).

parodiemi a jejich modely“ (tamtéž). Poté jsme se zabývali lotyšskými kulturními tradicemi realizovanými jako určité normy, které souvisejí s funkcemi a hodnotami. Podle Jana Mukařovského [1932–1933] chápeme **funkci** jako aktivní vztah, pohyblivou, živou sílu mezi věcí a cílem, ke kterému se této věci užívá, **hodnotu** jako užitelnost věci k tomuto cíli, její schopnost sloužit cíli, k němuž směřuje funkce, a **normu** jako pravidlo nebo soubor pravidel regulující jisté kategorie hodnot a realizující funkci.

Ke strukturaci práce jsme využili některé všenápravné myšlenky Komenského: jednak proto, že v Pobaltí (spíše nepřímou) působily, a zejména proto, že Komenský jako velká symbolická osobnost české vzdělanosti mimo jiné předjímal strukturálně-sémiotické, typologické, komparativní a další současné literárněvědné metody. Jsme si samozřejmě vědomi časového odstupu od Komenského „sémiosféry“, jejíž ideovou základnou byla „biblicko-novoplatonská, mysticko-přírodovědecká spekulace“ (Patočka [1941], 14) oproti pozdějším strukturálně-sémiotickým ambicím vědecké exaktnosti, které se za socialismu musely s nemalými problémy vyrovnávat s oficiální doktrínou dialektického a historického materialismu. Přesto se pokusíme označit několik principů, které podle našeho názoru spřížňují Komenského s Lotmanem.

Jak ve své originální studii ukázal Radko Pytlík (1992), Komenský „nebyl jen polyglotem a didaktikem, ale jazykozpytcem a filozofem jazyka v pravém slova smyslu“ (tamtéž, 3), jenž „svými postřehy vlastně předjal základní vazby mezi znakem a předmětem, a to dříve, než byla sémiotika objevena a formulována jako ucelená nauka“ (tamtéž). Sémiotika, k níž Komenského inspiroval jeden z jeho hlavních učitelů, sám iniciátor tohoto dnešního oboru sv. Augustin, je podle Pytlíka svorníkem všech složek Komenského díla. Komenský si přitom dobře uvědomoval komunikativní funkci znaku, která je klíčová i pro Lotmana: „Věci jsou jaksi samy v sobě; pojmy jsou věci zobrazené v mysli; slova jsou čluny („vehicula“) pojmů z mysli do mysli druhého“ (Komenský [1681], 186). Komenského noetická zásada, že „společné znaky („rationes“) věcí je třeba abstrahovat z věcí jakousi indukci a považovat je za normy věcí“ (Komenský [1637], 369), pak připomíná Lotmanovo hledání typologie kultur.

Komenského časté předpony *pan-* ukazují na jeho holismus, který je typický i pro Lotmanovu sémiosféru. Komenský je dokonce považován za „prvního holistického filozofa“ (Kuras 2009), a protože strukturoval celek skutečnosti a zkoumal vztah celku a části a částí navzájem (v návaznosti na učení Mikuláše Kusánského), je nazýván též „protostruktura-

listou“ (Floss 1994, 19).¹⁸ S tím souvisí třetí z Komenského badatelských metod, kterou je vedle analýzy a syntézy takzvaná synkrize (*syn-krinein* – „spolu-posuzování“):

„Základem synkritické, srovnávací metody je, že vše podobné lze spatřit v sobě podobném (Omne simile spectatur in suo simili) [...]. Synkritická metoda zkoumá, co mají věci společného a nejnvtřnější jejich formu, v níž je existence věcí; jí má být užíváno, až když bylo užito druhých dvou metod, kdy již byly věci podrobeny analýze a syntéze. Pomocí analýzy a syntézy jsou odhalovány ze zapomenutí principy věcí, synkrise pak tyto odhalené principy přenáší do jiných oborů. Synkrise tím dovršuje poznání“ (Kyrášek 1964, 36).

Synkritická metoda se stala základem Komenského pedagogického systému: jeho důrazu na přirozenost výchovy a její shodu s přírodou, jeho zřetele k celku světa a známé zásady „všem všechno všestranně“ (*omnes omnia omnino*). Podobně jako Komenský také Lotman odvozuje některé své myšlenkové koncepce ze struktur přírody (podle Komenského z Božího díla): svou sémiosféru nazývá podle biosféry, jejím podvojným mechanismům přisuzuje neurotopografický základ, osobnost, respektive její individuální vědomí pokládá za sémiotický systém a podobně. Komenského myšlenka homomorfie celku a části (v rámci božské panharmonie a v návaznosti na Kusánského) je zároveň jedním z principů Lotmanovy sémiosféry.¹⁹ Celek světa Komenský nejčastěji strukturuje podle triadického principu, pramenícího jednak z jeho hluboké trinitární víry, jednak z učení jeho hlavních inspirátorů sv. Augustina a Kusánského.²⁰ Lotman sice pracuje nejčastěji s binárními opozicemi, ovšem nepojímá je tak striktně jako klasický strukturalismus: za podmínku fungování sémiotických mechanismů považuje přítomnost **nejméně** dvou podstruktur a ze sociálněhistorického hlediska dává přednost myšlení v ternárních, nikoli binárních strukturách (kap. 4.1.4).

18 Palouš (1994, 11) ovšem zdůrazňuje, že holismus či strukturalismus u Komenského není otázkou jeho myslitelského stylu, nýbrž pramení z jeho religiozity.

19 Přímý odkaz Lotmana na Komenského nám není znám, ovšem v souvislosti s tvrzením, že část je symbolem celku, použil Lotman přirovnání Tomáše Štítného ze Štítného o zrcadle, které odráží celou tvář jak v celku, tak ve svých střepích (podobně je celé Boží tělo přítomno v každém úlomku hostie; Lotman 2000, 404).

20 Karel Floss spojuje Komenského triadismus s jeho protostrukturalismem a aktualizuje jej takto: „Strukturalismus se zřejmě neobejde bez trinitárního zázemí. Zde je triadické bádání a tvoření opravdu stále aktuálním pojátkem mezi filozofií a teologií. Zde je aktuálnější než kdykoli dříve filozof a teolog J. A. Komenský – veliký triadik a protostrukturalista“ (Floss 1994, 19).

Holistický a sémiotický přístup s důrazem na komunikativní funkci znaku a rovněž typologická srovnání využijeme i v našem výkladu, jehož strukturace bude vycházet z první části Komenského nedokončeného životního díla *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica* (*Obecná porada o nápravě věcí lidských*) s názvem *Panegersia neboli Všeobecné probouzení* (Komenský [1670b]).²¹ Komenský v ní uvádí, že „vznešenost lidská má tři kořeny, vlastní jen lidskému duchu: rozum, který věci zkoumá, vůle, která v nich hledá prospěch a puzení k činům, vyzbrojené a vymezené našimi schopnostmi“ (tamtéž, 81), a tyto kořeny přinášejí následující plody: **„Z dychtivosti po pravdě pochází FILOZOFIE, což jest úsilí o moudrost. Z touhy po dobru se rodí ZBOŽNOST, což jest péče o nejvyšší dobro a jeho využití. Z vůle uspořádat věci podle své volby pochází v konečném důsledku POLITIKA, což jest vedení lidí, kteří stále něco podnikají, podle takových pravidel, aby si v tom, co dělají, nepřekáželi, nýbrž pomáhali“** (tamtéž, 81–82). Ony „lidské věci“, které je třeba napravit, jsou tedy tři: **„MOUDROST myslí, ZBOŽNOST srdce a KLID životní; a ty jsou získávány, chráněny a rozhojňovány FILOZOFIÍ, NÁBOŽENSTVÍM a POLITIKOU“** (tamtéž, 84).²² Tyto věci jsou porušeny tak, že „namísto **moudrosti** panuje buď **nevědomost**, nebo **sofistika**, namísto **zbožnosti** buď **nevěrectví**, nebo **pověřivost**, namísto **řízení společnosti** buď **anarchie a zmatek**, nebo **tyranie a útisk**“ (tamtéž), přičemž lidé na celém světě dávají přednost **„pachtění se za majetkem, poctami a rozkošemi“** (tamtéž, 85; všechna zvýraznění J. A. K.). Komenský tedy vyzývá k všeobecné poradě nad tímto stavem a sám navrhuje celý systém nápravy, v němž po všeobecném probouzení (*Panegersia*) následuje všeobecné světlo (*Panaugia*), uspořádání všech věcí (*Pansofia*), všeho smýšlení (*Pampaedia*), všech jazyků (*Panglottia*) a završení (*Panorthosia*), po němž nastane všeobecné povzbuzování (*Pannuthesia*).

21 Toto dílo silně ovlivnilo jednoho ze zakladatelů pietismu a učitele patrona ochranovských Zinzendorfa A. H. Franckeho, na jehož popud *Panegersia* vyšla v Halle roce 1702 a který o ní údajně napsal: „Nemohu ani říci, jak mne *Panegersia* osvěžila. Jestliže tomu odpovídají ostatní části celého díla, jsme zavázáni svým svědomím vydati je úplně“ (dopis H. J. Elersovi ze dne 20. 2. 1702; cit. dle Molnár 1963, 50). Francke se také zasloužil o záchranu celé *Obecné porady*: jak známo, rukopis tohoto díla z let 1645–1670 se dočkal úplného vydání až poté, kdy byl objeven v knihovně někdejšího Franckeho sirotčince v Halle slavistou ukrajinského původu Dmytro Čyževským (1940). V jazycích pobaltských národů *Obecná porada* nebyla vydána ani fragmentárně.

22 V originále: „SAPIENTIA Mentis, PIETAS Cordis, et TRANQUILLITAS Vitae: quaeque has quaerunt, tuentur, propagant, PHILOSOPHIA, RELIGIO, POLITIA“ ([Komenský 1670a], 53; zvýraznil J. A. K.).

V širším pobaltském kontextu se pokusíme ukázat, jak se náprava v těchto oblastech realizovala v Lotyšsku, ať už v explicitní souvislosti s dílem Komenského, obnovené Jednoty bratrské a Husa, či díky paralelním snahám tamějších vzdělanců. Ve shodě s Komenským se zaměříme na tři mimoestetické tradice, jejichž projevy v literatuře a kultuře budeme srovnávat se situací českou: půjde o tradici výchovně-vzdělávací, nábožensko-etickou a sociálně, národně a politicky emancipační a emendační. Všechny tyto tradice jsou spojeny s kultivací člověka a společnosti, tedy s **kulturou** v původním významu latinského slova *cultura* – „pěstování, vzdělávání, zušlechťování“. Tento význam připomíná lotyšský básník Imants Ziedonis v lotyšské národní zprávě pro Evropskou radu: „Kultura je soubor zlepšení, které určitý lidský kolektiv (lidstvo, národ, korporace) prováděl a shromáždil v průběhu své evoluce. [...] Cílem kultury je šťastná lidská společnost“ (Ziedonis 1997, 488). Pokud se sémiotik při výzkumu znaků „nezabývá otázkami typu **proč**, ale výhradně **co** a **jak**“ (Лотман М. 2002, 10; zvýraznil M. L.), pak tu vedle naší úvodní sémiotické definice kultury máme definici hermeneutickou, interpretaci slova kultura a jednu z odpovědí na otázku **proč**. Abychom poskytli širší rámec svým interpretacím a typologiím, připomeňme nejprve základní obrysy obecné a kulturní historie Lotyšska.

2. Základní historická fakta a typologická srovnání

2.1 Lotyšské správně politické celky

Pobaltské kmeny se plně začlenily do evropské historie až na přelomu 12. a 13. století, kdy začala jejich násilná christianizace.²³ Nástupišťem kruciátů v Pobaltí se stal největší švédský ostrov Gotland a jejich hlavními opěrnými body byla Riga, založená v roce 1201 německým biskupem Albertem von Buxhöveden, a Tallinn, který začal budovat dánský král Valdemar II. Vítězný v roce 1219. Málo svorné kmenové svazy na území dnešního Lotyšska a Estonska byly v průběhu 13. století podrobeny za vzniku **Livonska** (lot. *Livonija*), které bylo konfederací teokratických státeků náležejících Livonskému řádu,²⁴ řížskému biskupství (od roku 1255 arcibiskupství), biskupství v Tartu, v kraji Saaremaa-Läänemaa a v Kuronsku a městu Rize. Během livonských válek (1558–1583) byl tento státní útvar rozdělen: v roce 1561 se severní Estonsko jako vévod-

23 Pobaltské křížové výpravy byly podporovány i z českých zemí: papež Inocenc IV. v roce 1234 uložil brněnskýmu a olomouckému dominikánům podpořit svými výtěžky z odpustků porobení Livů (Dejmek 2010, 141), výprav se účastnil Přemysl Otakar II., Jan Lucemburský i mladý Karel IV., ovšem nikoli na livonském území. Tvrzení, že Karel IV. jako císař Svaté říše římské byl suverénem i jejího livonského léna (tamtéž), je sporné (Kavka 1993, 58). V trvalém konfliktu s mocenskými ambicemi řádu se nacházel Fridrich z Pernštejna (1270?–1341), člen slavného moravského rodu (Vorel 1999). Tento člen minoritského řádu a papežský penitenciář byl od roku 1304 až do své smrti řížským arcibiskupem, v Rize však pobýval celkem jen asi pět let, neboť se tam necítil bezpečně. Úspěšně jednal s litevským velkoknížetem Gediminasem o christianizaci Litvy, kterou však znemožnila agrese řádu. V době Fridrichovy vlády byl postaven Řížský hrad, ale také řada arcibiskupských hradů po celém Lotyšsku. Fridrich se zdržoval převážně v Avignonu, kde si vydržoval dvůr, věnoval se sběratelství, napsal životopis sv. Františka a v Avignonu je také pravděpodobně pohřben (Kotyk 1992).

24 K realizaci pobaltské expanze byl založen Řád mečových rytířů (1202), jehož zbytky byly po porážce v bitvě u Saule (1236) začleněny do Řádu německých rytířů za vzniku jeho odnože nazvané Livonský řád.