

Lidé města Urban People

Jan Horský

Homo historicus coby plastický,
nebo elastický autodomestikant?

Martin Bojda

Idea univerzity Karla Jasperse

Andrea Beláňová

„V normálním životě bychom se
nikdy dohromady nedali.“ Vyprávěná
aranžovaná manželství tří generací
v Církvi sjednocení

Barbora Gregorová

Kyz ala kačuu. Kyrgyzská tradice
– sociální drama – hra na pláč?

Marie Fritzová

Význam rodových struktur a role
rodiny v ustavování sociální identity
členů řeckokatolické komunity
ve městě Bajt Sáhúr

Radek Vorlíček

„Vy jste dole, my nahoře!“ Sociální
a etnické hranice v základní škole

Lidé města / Urban People

jsou recenzovaným odborným časopisem věnovaným antropologickým vědám s důrazem na problematiku města a příbuzným společenskovědním a humanitním disciplínám.

Vychází třikrát ročně, z toho dvakrát v českém jazyce (v květnu a v prosinci) a jednou v anglickém jazyce (v září).

Lidé města / Urban People

is a peer-reviewed scholarly journal focused on anthropological studies with emphasis on urban studies, and related social sciences and humanities. It is published three times a year, twice in Czech (in May and December) and once in English (in September).

VYDÁVÁ/PUBLISHED by Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy

Adresa redakce/Address: U kříže 8, 158 00 Praha 5

Internetové stránky: <http://www.lidemesta.cz>

Časopis vychází s podporou vzdělávací společnosti UniPrep.



VĚDECKÁ RADA/SCIENTIFIC BOARD: **Jan Sokol** (FHS UK Praha) – předseda, **Miloš Havelka** (FHS UK Praha), **Alena Heitlinger** (Trent University Peterborough, Canada), **Wilma A. Iggers** (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), **Josef Kandert** (FSV UK Praha), **Zdeněk R. Nešpor** (FHS UK a SOÚ AV ČR Praha), **Hedvika Novotná** (FHS UK Praha), **Karel Novotný** (FHS UK a FLÚ AV ČR Praha), **Hans Rainer Sepp** (FF UK Praha), **Franz Schindler** (Justus-Liebig-Universität Gießen, Germany), **Zdeněk Uherek** (EÚ AV ČR Praha), **František Vrhel** (FF UK Praha).

ČESKÉ VYDÁNÍ

Šéfredaktor: **Zdeněk R. Nešpor** (FHS UK a SOU AV ČR Praha) zdenek.nespor@soc.cas.cz

Redakční rada:

Dalibor Antalík (FF UK Praha), **Petr Janeček** (FF UK Praha), **Jaroslav Miller** (FF UP Olomouc), **Mirjam Moravcová** (FHS UK Praha), **Olga Nešporová** (VÚPSV Praha), **Marie Pětová** (FHS UK Praha), **Martin C. Putna** (FHS UK Praha), **Dan Ryšavý** (FF UP Olomouc), **Franz Schindler** (Justus-Liebig-Universität Gießen)

ENGLISH EDITION

Editor-in-chief: **Hedvika Novotná** (Charles University Prague, Czech Republic) hedvika.no@seznam.cz

Editorial board:

Alexandra Bitušiková (Univerzita Mateja Bela Banská Bystrica, Slovakia), **Wilma A. Iggers** (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), **Zuzana Jurková** (Charles University Prague, Czech Republic), **Grazyna Ewa Karpińska** (University of Lodz, Poland), **Luďa Klusáková** (Charles University Prague, Czech Republic), **Daniel Luther** (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), **Jana Macháčová** (Museum Silesian Opava, Czech Republic), **Jiří Malíř** (Masaryk University Brno, Czech Republic), **Nina Pavelčíková** (University of Ostrava, Czech Republic), **Adelaida Reyes** (New Jersey City University, USA), **Peter Salner** (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), **Blanka Soukupová** (Charles University Prague, Czech Republic), **Andrzej Stawarz** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Warszawa, Poland), **Róża Godula-Węclawowicz** (Polish Academy of Sciences Wrocław/Krakov, Poland).

Výkonný redaktor/Managing editor: **Jan Kašpar** jan.kaspar@fhs.cuni.cz

Asistentka redakce/Secretary: **Karolína Šedivcová** karolina.sedivcova@fhs.cuni.cz

Jazykové korektury/Czech language editor: **Martina Vavřínková**

Obálka/Cover design: **Aleš Svoboda**

Sazba/Text design: **Robert Konopásek**

Tisk/Printed by: **ERMAT Praha, s.r.o.**

ISSN 1212-8112

OBSAH

STATI

297 *Homo historicus* coby plastický, nebo elastický autodomestikant?
Několik poznámek na okraj analogií mezi biologickou
a kulturní evolucí
Jan Horský

325 Idea univerzity Karla Jasperse
Martin Bojda

355 „V normálním životě bychom se nikdy dohromady nedali.“
Vyprávěná aranžovaná manželství tří generací v Církvi sjednocení
Andrea Beláňová

ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM

385 *Kyz ala kačuu*. Kyrgyzská tradice – sociální drama – hra na pláč?
Barbora Gregorová

409 Význam rodových struktur a role rodiny v ustavování sociální
identity členů řeckokatolické komunity ve městě Bajt Sáhúr
(Palestinská autonomie)
Marie Fritzová

STUDENTI PÍŠÍ

441 „Vy jste dole, my nahoře!“ Sociální a etnické hranice v základní škole
Radek Vorlíček

NEKROLOG

- 463** Zemřel sociolog Ivo Možný
Zdeněk R. Nešpor

RECENZE

- 467** Kristina Krügerová: Řády a kláštery.
2000 let křesťanského umění a kultury
Josef Kružík
- 474** Jaroslav Pánek – Jiří Pešek – Petr Vorel: Velmocenské ambice
v dějinách
Zdeněk R. Nešpor
- 477** M. Jakoubek – L. Jirka – N. Králová – M. Pavlásek – J. Tůma:
Krajané: hledání nových perspektiv
Marek Vlha
- 479** Pavel Pospěch: Od veřejného prostoru k nákupním centrům
Josef Bernard
- 484** Recenzenti statí v roce 2016

HOMO HISTORICUS COBY PLASTICKÝ, NEBO ELASTICKÝ AUTODOMESTIKANT?

Několik poznámek na okraj analogií mezi biologickou a kulturní evolucí

Jan Horský

Fakulta humanitních studií UK Praha

***Homo historicus* as a Plastic or Elastic Self-Domesticated Species? Several Notes on the Analogy between Biological and Cultural Evolution**

Abstract: Biosemiotics (Barbieri, Markoš) is used in the discussions of analogies between biological species and (human) cultures. The theory of “frozen evolution” contends that biological species behave the same in their elastic stage of development as cultures do in their development (Flegr). In biosemiotics, the narrative is attributed to life itself at all of its developmental stages (Markoš). This all gives clear ground for the humanities and social sciences, especially for the historical sciences, to enter discussions with biology and to apply their discoveries with regards to the character of cultural development (here, culture is understood as a semiotic system). Primarily, it is necessary to differentiate between the interpretative analogies of species and cultures (which only have a noetic and methodological function) and ontic analogies (which have a real congruence with the dynamic structures of “species” and “cultures”). Historical sciences enter this discussion using methods that are more open to interpretation and are semiotically more volatile (polysemic) than those of biology. The humanities prove to offer an interpretation of the gradual growth of the ability to control aggression, which rivals the interpretations of evolutionary anthropology and biology. Thus, the need to rethink in more detail what the comparable counterpart to biological species is arises, especially if we wish to describe the elastic phase of its development using an analogy to the development of human cultures (the following pair seems to come to mind: higher taxons – culture; in comparison to this first pair, there

is also one that is one level lower, yet rather allows for comparison: species – selected configurations of cultural contents, cultural variants). It also shows the need to analytically differentiate culture from human behaviour/actions influenced by culture so that it could truly be a comparison of the elasticity of a species and the elasticity inside a certain circle of cultural contents (variants). At those places where biosemiotics takes interest in the origins of human reflexive spirituality and of the experience of transcendence in the last several millennia (Markoš), it can productively cross paths with the civilisationist theory of “axial transformation” (Arnason). However, there is always the issue of how to scientifically connect external signs with the internal experiences of the studied actors. The relationship between external “behavior” (behavior, pratiques, Verhalten) and inner “mental representations” is always discussable from the perspective of science only when using a certain degree of hypothesis. In constructing this image, it shall always be affected by certain meta-physical, meta-biological, or meta-historical assumptions, stemming from, for example, the philosophical analysis of spirituality, transcendental consciousness, or phenomena.

Keywords: *culture and nature; evolution; cultural evolution; evolutionary biology; biosemiotics; cultural/social anthropology*

Nedávno vyšlo v českém prostředí několik prací evolučních biologů, které se mimo jiné tak či onak odvolávají na analogie mezi vývojem biologických druhů a lidských kultur nebo se z biologické pozice vyslovují ke (kulturní) evoluci člověka. Tam, kde tyto studie hledají analogie biologického a kulturního vývoje (Flegr 2006, 2015; Markoš 2012, 2015c), kde přenášejí do oblasti živé přírody sémiotické a interpretativní procesy (Markoš 2003; Barbieri 2006; Markoš 2010, 2015b) či narativitu (Markoš 2012, 2015a, 2015b) či kde uvažují koevoluci genů a kultury (Richerson – Boyd 2012) ve spojitosti s pokračující biologickou evolucí člověka (Stella – Havlíček 2012), tam všude vytvářejí styčné body pro diskuze s humanitními vědami, zejména se sociokulturní antropologií či s historickými vědami. Tyto diskuze mohou navázat na dosavadní vývoj tzv. *obecné* či *integrální antropologie* (Nešpor 2014) a přispět k posílení argumentů ve prospěch její potřeby (Cichá 2014b). Obecná či integrální antropologie je někdy spojována se způsobilostí „nahlížet na člověka vpravdě holisticky“ (Cichá 2014a: 13). To je snad srozumitelné jako základní obecný badatelský program, s tím však, že – jak

nutno dodat – „holistická věda“ je protimluv, neboť každá věda již povahou své metody musí být selektivní, tedy nikoli „celostná“. Pokud se však holistickým programem míní nutnost v rámci studia člověka účinně (tj. interpretativně či synteticky, nikoli jen aditivně) propojovat postupy a zjištění různých vědních přístupů, pak a potud je jej možno na půdě vědy uskutečňovat.

Jedním z pro obecnou antropologii konstitutivních propojení je právě snaha hledat průniky přírodovědných a humanitněvědných postupů či empirických a interpretativních metod. Ukáže se při tom třeba, že historickovědně popsané vývojové ustanovení nové kvality, kterou kupříkladu Zdeněk Vašíček označuje jako *homo historicus*, má svůj protějšek v biologickoantropologické koncepci člověka jako autodomestikanta, který v jistém dějinném momentu začíná svoji autoselektci reflektovaně regulovat (jak zde bude podrobněji zmíněno).

V rámci humanitních věd je na přírodovědné disciplíny, jež pojednávají o člověku, často nahlíženo dost nevráživě s podezřením, že jsou nebezpečným zdrojem možné naturalizace badatelských postupů. Pokud jde o biologické studie, z nichž zde vycházím, nejsou takové obavy namístě, právě naopak. Biosémiotika tím, že samotným životním procesům připisuje způsobilost sémioze, interpretativity a narativity (Barbieri 2006; Markoš 2003, 2010, 2012), či tím, že hledá nové definice života, jako například *Life is artefact-making* (Barbieri 2008; Markoš 2012: 110), naopak svým způsobem *sémiotizuje* či *kulturalizuje* přírodovědné metody. Tradiční dichotomie *natura versus cultura* tím tak ztrácí svoji vyhrocenost (Komárek 2008; Horský – Stella 2014; Halibich 2014; Pokorný 2014). Pokud se biosémiotika (Barbieri, Markoš) a zčásti i teorie zamrzlé evoluce (Flegr) dovolávají *analogií* mezi vývojem druhů a (lidských) kultur (popř. jazyků), nečiní to ve snaze naturalizovat humanitní vědy, nýbrž velkou měrou proto, aby určitým mechanismům vývoje života porozuměla právě prostřednictvím analogií s vývojem kultury či jazyka. Humanitní vědy tím nejsou poučovány, nýbrž přizvány k radě. A toto pozvání, soudím, by bylo chybou oslyšet.

Nabízím proto v tomto článku z perspektivy historických věd několik úvah o možnosti tohoto přizvání využít. Půjde mi zde o určitý pojmový rozvrh a položení především metodologických otázek. Nepůjde mi naopak ani o vlastní srovnání obecného průběhu biologické evoluce druhů a evoluce kultur co do jejich vlastního obsahu (s výjimkou stručné zmínky o autodomestikační teorii a o zrodu reflexivity či spirituality), ani o empirickou studii vybraných příkladů, a konečně ani o zařazení současného biosémiotického hledání analogií biologického a kulturního vývoje do kontextu starších, poměrně bohatých diskuzí o těchto otázkách. Takové začlenění by si zajisté zasluhovalo samostatnou

studii, zde však jen odkáží na pojednání této problematiky v rámci dějin biologie (Rádl 2006: 156–205, 231–244, 310–321) a antropologie (Budil 1992: 28–81; Soukup 1996; Soukup 2004) a na příslušná místa zde níže citované literatury.

Vymezení „kultury“

Zejména na stránkách antropologického časopisu je třeba vyjasnit, s jakým pojetím kultury zde pracuji. Vzhledem k mnohosti jejích definic (Halbich 2014) je to potřebné, ale zároveň i komplikované. V návaznosti na to, co uvádím na jiných místech (Horský 2009: 98–135, 2015a: 34–40), zde jen stručně uvedu, že se přikláním k širokému pojetí kultury, některými označovanému také jako „hodnotově-racionální“ pojetí (Dressel 1996: 167–180). Kulturu tak vymezují v zásadě v geertzovském duchu jako *sémiotický systém znaků* (symbolů v Cassirerově pojetí), jenž se šíří *sociálním učením* (tj. nikoli cestou genetické informace) a (spolu)určuje lidskou *kognici* (Pokorný 2014), *chování a jednání* v nejširším smyslu (Krois 2004).

Takové pojetí by bylo v zásadních obrysech ve shodě s definicí kultury, kterou nalezneme v jedné z evolučněantropologických prací, o něž se v této stati opírám: Peter J. Richerson a Robert Boyd (2012: 17) totiž definují *kulturu* jako „soubor informací, které získává jedinec od ostatních příslušníků svého druhu prostřednictvím učení, napodobování a jiných forem sociálního přenosu, [informací – J. H.], jež jsou schopné ovlivňovat jeho jednání. *Informací* míníme jakýkoliv duševní stav, vědomý nebo nevědomý, který je získán sociálním učením a který ovlivňuje chování“. Upozorňují ještě, že pro „informaci“ budou užívat také „slova jako idea (či myšlenka), znalost, názor, hodnota, dovednost a postoj“, „abychom tuto informaci popsali, ale nemíníme tím, že taková sociálně získaná informace je vždy vědomě po ruce“. Pro srovnání můžeme uvést například v zásadě obdobnou definici historika kultury Petera Burkea: „Kultura‘ je nepřesný termín s mnoha soupeřícími definicemi. Má zní: ‚Systém sdílených významů, postojů a hodnot a symbolických forem (chování, předmětů), jimiž jsou vyjádřeny nebo ztělesněny‘. V tomto smyslu je kultura součástí celkového životního stylu, ale není s ním identická“ (Burke 2005: 15). Potud, pokud tyto koncepce považují alespoň za složku kultury určitý *sémiotický systém*, prostupují se s jejím Geertzovým pojetím. Clifford Geertz (2000: 13–62) chápe kulturu jako systém signifikantních symbolů. Kultura je veřejná, protože významy jsou veřejné. „Jako vzájemně působící systémy interpretovatelných znaků“ (symbolů) není „kultura síla, které by se daly příčinným způsobem přisoudit“ – čímž by

se Geertz, soudím, že vhodně, lišil od některých evolučních teorií kultury biologické antropologie; včetně Richersonova a Boydova pojetí – „sociální události, chování, instituce či procesy; je to *kontext*, v jehož rámci mohou být *srozumitelně* ... popisovány.“ Pro účely interpretace musíme předpokládat minimální nutnou soudržnost této kultury. Kultura je pro Geertze zároveň také mimogenetickým (geny nepřenositelným) programem kontrolujícím lidské chování.

Pojetí kultury jako sémiotického systému vytváří předpoklady pro diskuze s biosémiotikou (Markoš 2010). Ve své šíři však zároveň zavdává důvod klást upřesňující otázky. Lze se kupříkladu ptát, zda vedle genů a kultury tu jsou ještě nějaké další roviny skutečnosti, které vstupují do hry jako působící faktory, například „společnost“, demografický „systém populace“ (Horský 2015b) či „habitus“ a „civilizace“ v Eliasově smyslu (viz níže). Široké, „hodnotově-racionální“ pojetí kultury umožňuje interpretovat všechny (lidské) vztahy, tedy například i vztahy demografické, ekonomické a sociální, právě jako vztahy „kulturní“ (tj. studovat je se zřetelem ke smyslu či významu, jenž je jim aktéry díky sémiotickému systému kultury připisován). To však neznamená, že by tyto vztahy nemohly vykazovat svoji vlastní vnitřní dynamiku, která by je mohla činit dalším, tedy „negenetickým“ a „nekulturním“ faktorem lidského chování či jednání. Právě tak se jako badatelský problém ukazuje, že při pozorování a interpretaci jednotlivých behaviorálně-kognitivních fenotypických projevů ukáže, že je velmi těžké rozhodnout, kde je vlastně přesně hranice mezi jejich genetickým či kulturním založením, je-li vůbec mezi genetickými a kulturními faktory nějaká ostře oddělující hranice (viz níže např. stran autodomeštickace). Rozhodnout o těchto otázkách však není cílem tohoto článku.

Biologická a kulturní evoluce

V rámci prací, z nichž zde vycházím, můžeme rozlišit různá pojednání vzájemného poměru druhů a kultur a vzájemného vztahu biologické (genetické) a kulturní evoluce. Ryze pracovní lze mluvit (1.) o pojetí, které druhy a kultury (resp. jejich evoluci) chápe až jako svým způsobem (alespoň v určitých vrstvách jejich existence) *homologická* a co do schopnosti sémioze *soupodstatná* společenstva (Markoš 2010, 2015a, 2015b).¹ Dále (2.) můžeme uvést pojetí, která

¹ „Život“ je přitom vymezen jako „tělesný, zrozený, sémiotický systém s dějinami“ (Markoš 2015b: 38). Znak je (a) smyslově uchopitelná entita (*vehikulum*, *representamen*), zastupující (b) entitu materiální nebo ideální povahy (*signifikát*), vzhledem ke (c) společné dispozici, sdílené mluvčím i adresátem (to, co spadá do oblasti označované jako *interpretans*) (Budil 1992: 90–91; Krois 2004: 106–118);

chápu biologické druhy a kultury, popřípadě jazyky (Barbieri 2006: 189–190), jako *analogické*, kupříkladu co do přechodu plastické fáze jejich evoluce do fáze elastické a naopak. Tento „průběh“ vývoje druhů (a jeho fáze) je chápán jako „izomorfní s evolucí kultur a kulturních fenoménů“ (Flegr 2006; Markoš 2012: 106–107; Flegr 2015). Třetí pojetí (3.) spočívá v teorii *koevoluce* genů a kultury. Kulturu chápe jako evolučně vzniklý a následně s geny *koevolující adaptivní* systém, který může nabývat i maladaptivních (tj. proti biologické *fitness* působících) podob (Richerson – Boyd 2012: 149–344). Konečně (4.) je zde pojetí kultury jako *pouhého epifenomenu* biologického (genetického) vývoje. Je kupříkladu vázáno na tradici evoluční psychologie a teze typu „teorie velké chyby“. Toto čtvrté pojetí je literaturou, z níž zde vycházím, vesměs kritizováno (Richerson – Boyd 2012: 275–279; Stella – Havlíček 2012: 36–38); tato kritika by vyhovovala i kulturněantropologickému pohledu, pro nějž by bylo evolučněpsychologické pojetí kultury příliš naturalizující (Halbich 2014).

Toto, ať již faktické, nebo „jen“ analyticko-explikativní pojetí konfigurace druhů a kultur v jejich vývojové dynamice umožňuje klást celou řadu badatelských otázek. Některé z nich jsem se pokusil představit již na jiných místech (Horský 2009: 224–235; 2015a: 33–52, 170–184; 2015b). Na následujících stránkách se chci několika poznámkami zaměřit na další vybrané otázky, týkající se vzájemného poměru biologické a kulturní evoluce člověka (je *homo sapiens zamrzlým* druhem v *elastické fázi* svého vývoje, nebo se vyvíjí kontinuálně dál, viděno zejména s ohledem na změny posledních několika tisíc let) a toho, zda vůbec a případně čím mohou humanitní obory a historické vědy vstoupit do diskuze o analogii (vývoje) druhů a kultur.

„Jakýkoli systém s pamětí“, říká Jaroslav Flegr (2015: 340–341), „tedy systém, jehož chování je ovlivněno nejen tím, co se s ním děje nyní, ale i tím, co se s ním dělo v minulosti, může podléhat nějaké formě evoluce“. Teorie evolučících systémů není, rozumí se snad samo sebou, výsadou biologie. Proti

„znakem“ je „*sám vztah*, svojí strukturou“ právě „*triadický*“. „Působení znaků – ‚sémioze‘ – spočívá ve vytváření právě takové triadické jednoty“ (Deely 2010: 205–206, 209). Kromě toho, že navrhuje „interpretantem uvažovat jakoukoli živou bytost“ (Markoš 2015b: 47), je v Markošově teorii důležité, že v oblasti signifikátu rozlišuje dvojí entitu: *bezprostřední předmět* a *dynamický předmět*, nebo, z jiné perspektivy viděno, lze říci, že Markoš souběžně se vztahem vehikula k bezprostřednímu předmětu sleduje i vztah znaku jako triadické jednoty k dynamickému předmětu (Markoš 2015b: 44–51). Interpretativní „kroužení triády neustává a neustále modeluje znak, který je jeho výstupem ... Pokud kroužení ustane, kolabuje interpretace do zvyku a z dynamického předmětu se stane *objekt*.“ *Zvyk* dává bezprostřednímu předmětu *jednoznačný význam* pro všechny interpretanty, může vést nejen k ustálení *objektů*, ale také k *rituálům* a k (dočasnému) *zamrznutí evoluce* v určité linii (Markoš 2015b: 48–49, 73, 78).

přírodovědným klasikům typu Charlese Darwina lze postavit sociologické klasiky, jako je kupříkladu Niklas Luhmann (Šubrt 2015: 69–71). Existují různá pojetí a modely (Markoš 2012: 103–109). Přidržme se zde toho, že „vývoj“ lze vymezit jako *nárůst složitosti* či *diferenciace* (systému, organismu), a to buď epigenetický (konvergentní, sbíhavý), nebo evoluční (divergentní, rozbíhavý) nárůst složitosti. Charles Darwin chápal evoluci, jak kupříkladu ukazuje Emanuel Rádl, vlastně jen jako *změnu*, která nemusí znamenat nutně růst složitosti, pokrok v biologickém slova smyslu, aniž by tím byl pokrok vyloučen (Rádl 2006: 200–203; Ruse 2009). Toto širší vymezení je tím, že jako nutný definiční znak nezahrnuje nárůst složitosti, blízké způsobu, jímž se evoluce někdy definuje v historických vědách. V nich pojednává například Annette Wittkau-Horgbyová (2002: 88) evoluci jako nezvratnou, stupňovitou, pozvolnou proměnu v čase, přičemž pro pojem evoluce je významný právě tak aspekt kontinuity, jako změny. Avšak některé historizující evoluční koncepce počítají s určitou podobou nárůstu složitosti i v oblasti kulturních jevů. Příkladem může být Cassirerova představa „duchu imanentního vývoje“, v němž se odštěpují a rozrůžňují jednotlivé symbolické formy (Cassirer 1996). Pro posuzování analogií vývoje druhů a kultur je dobré odlišit darwinovské pojetí evoluce, v němž se změny šíří jen *vertikálně* (tj. dědičně, až v následujících generacích), a lamarckovské, v němž se změny šíří nejen vertikálně, ale také *horizontálně*. Lamarckovský model evoluce je aplikovatelný na vývoj kultury, Darwinův na evoluci živých organismů (Barbieri 2006: 175–202; Flegr 2015: 340–344; Markoš 2015b: 15–18).²

Evoluce života je otevřená náhodě (v tradičnějším pojetí), nebo dokonce sebeinterpretaci živého (v pojetí biosémiotiky). Zahrnuje mnohočetná rozrůžňující větvení. Darwinovo vysvětlení, říká Markoš (2015a: 26), je „historické, se vším, co k historii patří. Nepředvídatelnost, neschopnost rozpoznat, kam se bude vývoj ubírat a kdy; neopakovatelnost; schopnost rozpoznat průběh a trendy (tj. interpretovat [z badatelské pozice – J. H.]) pouze *ex post*.“³ Je však otázkou, nakolik tuto otevřenost budeme chápat spíše jako (s prominutím – mechanickou) nahodilost, nebo jako sémiotický kreativní konstruktivismus. V této

² Zdeněk Vašíček (2006: 132) upozorňuje na nárůst role synchronních vztahů oproti roli diachronních. Mínilo to ve smyslu noetickém, ale lze to uvažovat také i v ontickém smyslu (v rovině socio-kulturní skutečnosti), mohl by to být argument právě ve prospěch tvrzení, že kulturní a sociální jevy se vyvíjejí lamarckovským způsobem (tj. šíří se se stejnou dynamikou v čase i v prostoru).

³ Biologická evoluční teorie tak v sobě nese výraznou narativní složku (Richerson – Boyd 2012: 141–145; Markoš 2015a: 39). Vedle narativity biologů pak biosémiotici, jako je Markoš, uvažují i o narativitě (narativní interpretativitě) živého (Markoš 2012, 2015a: 20).

souvislosti je zajímavé porovnat Flegrovo stanovisko s Markošovým. „U řady typů systémů má prvek náhody zcela zásadní význam a je to právě náhoda, která určuje, do jakého z mnoha možných stavů systém nakonec dospěje,“ říká Flegr (2015: 341). Oproti tomu lze postavit, co říká Markoš (2015b: 49): „Historie i evoluce jsou plny interpretačního kroužení [probíhajícího v aktérské rovině či v rovině života samotného – J. H.] a významy přikládání dynamickým předmětům mohou být v různých prostředích a dobách značně protichůdné – protože se posunulo rozumění.“

Pro nejednoho historika by patrně nebyl plně akceptovatelný způsob, jímž Anton Markoš ztotožňuje evoluci s historií, a to i když evolujícím společenstvím samotným připisuje interpretativní schopnosti. Pro ryze pracovní porovnání můžeme jako příklad jiného zacházení s těmito kategoriemi uvést výklad Zdeňka Vašíčka. Rozdíl mezi nimi, nutno upozornit, je ovšem do určité míry terminologický (související mj. s mnohoznačností termínů historie/dějiny; Havelka 2004: 192–195), obsahově by se jejich pojetí od sebe nelišila (viz níže) natolik, jak se může zdát z prvního letného čtení. Vašíček (2006: 123) si klade otázku, „jaký je poměr změn biologické evoluce člověka, změn kulturně-evolučních a změn historických“. Kritériem pro odlišení pro Vašíčka je (aktérská) *vědomost*, reflektovanost a popřípadě i regulovanost „historických“ změn. „Historie střídající evoluci je dána vědomím a regulací změn“ (Vašíček 2006: 133). Oproti tomu aktérsky nerefektované změny spadají pro Vašíčka pod pojem „evoluce“, zdá se pak, že jak evoluce biologické, tak kulturní. „Podobně jako biologická stránka člověka, ... vyvíjí se neuvědomované vlastnosti a změny spíše evolučně než historicky, můžeme dokonce říci, že člověk jakýmsi způsobem přirozený výběr na svou činnost přenáší“ (Vašíček 2006: 130). Mezi biologickou a kulturní evolucí by byl pro Vašíčka, zdá se, rozdíl dán učením. V souvislosti s otázkou vzniku gotického umění tak kupříkladu říká: „Protože se jedná o procesy nerefektované, můžeme o nich pojednávat spíše jako o evoluci srovnatelné s biologickou, než je srovnávat s kulturou a historií, jež jsou založeny na procesu učení“ (Vašíček 2006: 130).

Vědomost a uvědomovaná regulovanost změn – a bylo by vhodné dodat upřesňující: některých změn – je to, co ve Vašíčkově koncepci vyzvedává člověka z roviny biologické evoluce a patrně i evoluce kulturní. V tomto smyslu říká Vašíček, že „rodí se *homo historicus*“ (Vašíček 2006: 134). Jde o změnu, kterou pomocí jiných pojmů pojednává i Markoš. *Homo historicus* je ve svém vzniku obdobou Markošova vzniku „lidského umweltu“ (viz níže). Přece však by v Markošově evoluční perspektivě nebylo patrně odlišení lidského od nelidského tak výrazným vývojovým rozvětvením, jakým je u Vašíčka oddělení

„historie“ od „evoluce“. Vašíčkův *homo historicus* evokuje možnost odkazu ke Cassirerovu pojmu *animal symbolicus* – pojetí člověka jako živočicha, který se schopností symbolické reprezentace vyvýšil z živočišné říše. Biosémiotika pak tuto Cassirerovu charakteristiku upřesňuje tak, že člověk se z živočišné říše nevydělal prostou schopností symbolizace, nýbrž způsobilostí *reflektovat* tuto svoji schopnost (Deely 2010). To je však již dost blízké Vašíčkovu způsobu odlišování evoluce a historie.

Člověk zamrzlý v elastické fázi vývoje, nebo vyvíjející se autodomestikací

Různé možnosti, jak výkladově konfigurovat biologický druh a lidskou kulturu, lze ukázat na příkladu řešení otázky, zda lidská evoluce stále pokračuje i z biologického hlediska a jaké místo v ní má altruismus, způsobilost kontrolovat agresivitu a kooperovat.

Jaroslav Flegr (2006; 2015) formuloval teorii *zamrzlé evoluce*, která předpokládá, že naprostá většina pohlavně se rozmnožujících druhů ve své evoluci přechází z *plastické fáze* vývoje do *fáze elastické*. S touto teorií pracuje i Anton Markoš (2012: 106–107). Druhy, které této teorii vyhovují, se ve své evoluci chovají „jako kus pružné gumy“. Na selekční tlaky prostředí (přirozený a pohlavní výběr) odpovídají zpočátku velmi rychle, „neboť mají už od začátku od každého genu mnoho alel“, tedy variant daného genu (Flegr 2015: 22). Daná populace reaguje podobně jako nepohlavně se rozmnožující druhy. Variabilita alel (vysoká míra genetického polymorfismu) jim umožňuje jak to, že dochází k rychlé reakci a k procesu speciace (utváření, vzniku nového druhu), tak ale i to, že frekvenčně (co do zastoupení alel) závislá odpověď na určitý tlak v populaci časem mizí, „až v určitý okamžik na daný selekční tlak přestane druh odpovídat úplně“ (Flegr 2015: 23). Plasticity v jednotlivých znacích tak časem ubývá a „po krátkém období evoluční plasticity přichází nový druh do evolučně elastického stavu, v němž již na změny prostředí dokáže odpovídat rychleji, ale jen po přechodnou dobu a jen do malé míry“ (ibid.: 24). V rámci mikroevoluce (tj. vývoje určitého druhu) většiny pohlavně se rozmnožujících druhů dochází k tomu, že „alely podléhající takovéto frekvenčně závislé selekci se nemohou ve velké populaci nikdy zcela fixovat, ale nemohou z ní být ani zcela odstraněny. Po obnovení původních podmínek se však samovolně vrací k původnímu rovnovážnému zastoupení. V přírodních populacích jednotlivých druhů se proto trvale udržuje výrazný genetický polymorfismus“ (ibid.: 26). Příslušný druh však může za podmínek

nových selekčních tlaků být z elastické stability vychýlen a přejít opět do plastického stadia vývoje (ibid.: 30–36).

Tato Flegrova teorie je pro mne zajímavá ze dvou důvodů. Flegr jednak ve prospěch své teorie o elastické fázi vývoje druhu uvádí analogie s kulturním vývojem. Má za to, že biologické druhy se v elastickém stadiu chovají evolučně analogicky tomu, jak se vývojově chovají lidské kultury. K této otázce se vrátím ještě níže. Jednak je otázkou, zda je člověk, *homo sapiens*, jako biologický druh nyní ve své elastické evoluční fázi.

Nejprve však k druhé otázce. U Flegra je patrné určité napětí mezi tím, že o člověku mluví jako o „starém biologickém druhu“, který je „pravděpodobně už stovky tisíc let evolučně zamrzlý“ a nachází se v elastické fázi vývoje (Flegr 2015: 358–359), a tím, že zároveň pracuje také s teorií lidské autodomestikace (ibid.: 203–204). Teorii, že „lidé během posledních třiceti, čtyřiceti či padesáti tisíc let domestikovali sami sebe“, zastávají, s odkazem na Richarda Wranghama a další, také Marco Stella a Jan Havlíček (2012: 50–51). „Lidé jako jednotlivci i jednotlivé lidské skupiny se mezi sebou liší právě v těch znacích, které jsou typické pro domácí zvířata. Z toho můžeme vyvodit, že v posledních padesáti, ale ještě spíše posledních deseti tisíci letech na člověka působily obdobné, ne-li totožné selekční tlaky jako na jejich domácí zvířata“ (Stella – Havlíček 2012: 48). Tyto tlaky vykonával a vykonává člověk sám na sebe svojí kulturou. Značná rychlost kulturní evoluce se tak promítá i do roviny evoluce biologické. „Jisté nejpozoruhodnější jsou rychlé změny, které prodělala viditelná část našeho fenotypu – drtivá část znaků, kterými se dnes lidé liší, ... je zřejmě velmi mladá – ve světě před deseti tisíci lety si například nikdo nezpíval o ‚holce modrooké‘, žádná taková děvčata totiž neexistovala“ (Stella – Havlíček 2012: 48–49). Fenotypová variabilita je vysvětlitelná i v rámci teorie elasticity druhů. Autodomestikační teorie by tedy na prvý pohled nemusela být v napětí se stasisciletou zamrzlostí člověka jako druhu.

Avšak určitý problém, který by měl být vyjasněn, tu je: Flegr má za to, že domestikovat lze předně plastické druhy (Flegr 2015: 208–210), toto tvrzení však vede k dalším otázkám. Předně, plastické druhy představují asi jen jedno procento z pohlavně se rozmnožujících druhů (ibid.: 208). Lze se ale tázat, jak historicky vznikala sestava dnešních domácích zvířat. To to člověk zkoušel metodou pokus–omyl, až našel ty druhy, které lze domestikovat? Kdyby tomu tak bylo, měli bychom alespoň v archeologickém materiálu nalézt nějaké stopy po neúspěšných domestikačních pokusech s jinými druhy, než které jsou dnes domácími zvířaty. Šlo by snad dokonce hypoteticky na základě

pravděpodobnosti tvrdit, že těch by mělo být vždy devadesát devět na jeden úspěšný. Myslím, že archeologické nálezy nám v tomto směru neposlouží. Nebo to byla jedna z těch náhod evoluce, že si člověk k domestikaci (intuitivně) vybíral jen plastické druhy? Ve zde pojednávaných souvislostech je však důležitější jiná otázka: je-li člověk také domestikant, byť autodomestikant, neměl by pak být spíše druhem plastickým?

Potřebu odpovědět na tuto otázku ukazuje porovnání způsobu, jímž Flegr na jedné a Stella s Havlíčkem na druhé straně vysvětlují původ altruismu (etiky, neagresivity, kooperativity). „U elastických druhů“, píše Jaroslav Flegr (2015: 259), „přetrvávají i ty znaky, které jsou v momentálních podmínkách pro příslušné alely už dávno nevýhodné. Jestliže proto přispějeme na charitu nebo jinak pomůžeme neznámému člověku, můžeme si být skoro jisti, že tak nečiníme v přímém či nepřímém zájmu našich genů, ale jen proto, že to shledáváme správným. Teorie zamrzlé evoluce nám ukázala, že zamrzání druhů nás osvobodilo od diktátu genů a že tedy například skutečný altruismus existuje. Především nám však ukázala, že člověk je ve svém rozhodování bytostí svobodnou, nesvázanou diktátem genů, epigenů či biologické evoluce“ (ibid.: 117–119), zároveň však na jiném místě vysvětluje evoluční úspěch altruismu působením skupinového výběru, jenž umožňuje, aby se v populaci prosadily i znaky, které jsou pro jedince nevýhodné (z hlediska přirozeného výběru), ale jsou výhodné pro skupinu (např. právě altruismus). Stella a Havlíček se k autodomestikační teorii vyslovují mj. v návaznosti na Beljajevův pokus se stříbrnými liškami, který bere v potaz i Flegr (ibid.: 202–205). Na těchto liškách lze demonstrovat změny, které působí selekce na neagresivitu v určité populaci. „Zcela primární aspekty domestikace jsou ty kognitivně behaviorální – totiž selekce na neagresivitu a kooperativitu. Morfologické a další změny jsou až druhotným, doprovodným a v zásadě méně podstatným fenoménem“ (Stella – Havlíček 2012: 50), „podobnou selekci prodělal a prodělává i člověk“, přičemž se kritéria, podle nichž je selektováno, dají označit za „kulturní“ (ibid.: 48–51). V koncepcích, jako je kupříkladu Wranghamova, ke které se Stella s Havlíčkem přiklánějí, „kultura, byť prostřednictvím např. selekce na krotkost‘ a kooperativitu ... se stala pevnou součástí lidské biologie a *vice versa*“ (Stella – Havlíček 2012: 50–51).

Pracovně tak můžeme stran vzájemného poměru biologického a kulturního rozlišit přinejmenším trojí výklad lidského altruismu (etiky, kooperace, neagresivity). Je zde (a) Flegrův výklad, jenž by si vystačil *pouze* s teorií zamrzlé evoluce a elastické fáze vývoje člověka. „Kultura“ by v něm vystupovala v noetické rovině jako možný zdroj výkladových analogií, avšak ne již takovou měrou, v ontické

rovině jako působící faktor. „Kultura“ se v této koncepci jeví jako oblast „svobody od diktátu genů“, kterou vytvořilo zamrznutí druhu *homo sapiens* v rámci jeho mikroevoluce. Dále je zde výklad (b) spoléhající na „koevoluci genů a kultury, koevoluci tak těsnou, že místy jejich hranice začínají být velmi nejasné“ (Stella – Havlíček 2012: 50). V rámci tohoto výkladu, v němž, jak se shoduje Marco Stella a Jan Havlíček například s Peterem J. Richersonem a Robertem Boydem či Michaelem Rusem, nelze zcela jasně odlišit, zda se altruismus prosazuje na úrovni biologické, či na úrovni kulturní evoluce (Ruse 1993: 160–161; Richerson – Boyd 2012: 280–344). Kultura v tomto výkladu (spolu) působí na selekci genů (nebo alel), které dostanou v dalším vývoji více prostoru (agresivní, nekooperující jedinci jsou vytlačováni mimo reprodukci). Konečně je myslitelný také (c) výklad, jenž by v duchu Markošovy biosémiotické evoluční teorie pojednal autodomestikační selekci na neagresivitu a kooperativitu jako svébytný příklad toho, jak určité společenstvo (druh *homo sapiens*) při sprádání svého příběhu interpretuje na základě paměti a zkušenosti svůj „genetický text“ (Markoš 2015a: 20). Nástrojem sebeinterpretace se přitom tomuto společenstvu stále více stává specifický, osamostatňující se sémiotický systém – „přirozený jazyk“ (či kultura) (Markoš 2015b: 76–89).

Nechci, a ani mi v celém rozsahu problematiky nepřísluší, na tomto místě o adekvátnosti uvedených možností rozhodovat. Je však zajímavé, domnívám se, zvažovat je z perspektivy humanitních a historických věd. Jen nepatrný genetický rozdíl mezi divokou a domestikovanou formou některých druhů poskytuje „přesvědčivý důkaz, jak rychle a dramaticky se organismus může změnit ve svém fenotypu, aniž by se nutně musel příliš změnit genotypicky“ (Stella – Havlíček 2012: 47). Můžeme tedy uvažovat jak *behaviorální*, tak *morfologickou fenotypickou variabilitu*, aniž bychom museli nutně rozhodovat o tom, zda je možná ještě na ryze biologických základech, nebo je již působená také kulturně, či prostě souvisí s obecnou sémiotičností života. Ryze pracovně řekněme, že tato variabilita fenotypických projevů se buď synchronně vyskytuje v určité populaci a určitém prostoru, nebo se vyskytuje diachronně v podobě určitých v populaci pro jednotlivá po sobě následující období právě převažujících fenotypů. Otázkou pak je (historická) stabilita těchto proměn.

Budeme-li se snažit přenést tuto otázku na půdu historické sociologie či kulturních dějin, nabízí se možnost porovnat svrchu uvedené evolučněbiologické koncepce kupříkladu s teoretickým myšlením Norberta Eliase. To, co popisuje Elias (2007: 290–297; Horský 2015a: 153–155; Šubrt 2015: 25–26, 76–78) jako postupnou stabilizaci habitu, která znamená růst schopnosti člověka ovládat

svoji agresivitu, byla a je navenek – řečeno biologickou terminologií – *behaviorálně-fenotypická evoluční proměna*, která se odehrála v časových dimenzích, jež, byť z hlediska biologické evoluce jsou velmi krátké („proces civilizace“, jehož projevem je právě stabilizace habitu, podle Eliase nabyt na intenzitě zejména v 16. – 18. století), by snad mohly být relevantní také z biologicko-evoluční perspektivy (viz níže). Tato změna (sociálních) chování (*Verhalten; pratiques sociales*; tj. behaviorálně-fenotypická proměna) dějinně souvisí se studem a pocitem trapnosti. To jsou „různé aspekty intenzivnějšího štěpení individuálního duševního ustrojení, které se dostávají s přibývajícím diferenciací funkcí“, se „zvyšující se diferenciací mezi pudovými funkcemi a funkcemi dozoru nad pudy, mezi ‚ono‘ a ‚já‘ nebo ‚nad-já““ (Elias 2007: 292). Korelátém postupující diferenciací mezi „ono“ a „(nad-)já“ je rostoucí stabilita habitu. Výchovný nátlak (podle Eliase prvotně zejména státní moci), který tuto diferenciací a stabilizaci působí, přechází z původně vědomé a reflektované podoby do roviny nereflektované, automatického fungování aparatury sebekontroly, tedy habitu. Vzhledem k výše uvedenému Vašíčkovu pojetí přestává vlastně být „historickým“.

Lze se následně ptát a letmo zvažovat některé hypotetické odpovědi: Má diferenciací „ono“ – „(nad-)já“ (resp. stabilizace habitu), kterou jako historici můžeme vykázat jen v podobě jejích indikátorů v podobě pramenných stop v textech a v symbolickém systému kultury, během doby svoji odezvu (*a*) na úrovni genů? Pak by byla relativně velmi stabilní, avšak z hlediska časového (jen oněch pět století) je to patrně vyloučeno. Ona proměna by měla odezvu (*b*) v rovině frekvence výskytu jednotlivých alel. V takovém případě by pro ni platily principy vývoje druhu v elastické fázi, a tudíž by až tak stabilní nebyla. Nebo má tato proměna svoji existenci pouze (*c*) v kulturní rovině. Pak by příliš stabilní nebyla, pokud bychom vycházeli z principu protikladnosti neznakové biosféry a sémiotiky; pokud bychom ale přijali sémiotickou teorii života, byla by co do své stability napojitelná na celou mikroevoluci druhu *homo sapiens*. Konečně (*d*) by ale také šlo uvažovat o tom, že, kdybychom „kulturu“ chápali v užším smyslu, mohla by rovina habitu představovat jakousi mezizónu mezi „biologičnem“ a „kulturou“ (zde definičně zúženou pouze na znakový systém). Pokud jde o varianty označené jako (*a*) a (*b*), stálo by za prozkoumání, zda oněch pět století Eliasem uvažovaného civilizačního nátlaku novověkého státu (resp. novověkých institucí), jenž znamenal mj. vytlačování agresivity ze sociálního prostoru (což mohlo znamenat i pokračující autodomestikační selekci na neagresivitu a kooperativitu), mohlo mít svůj ozvuk v proměně skladby genů, resp. alel v jednotlivých

lidských populacích. V případě možnosti označené jako *(d)* by zde byla ještě nějaká další oblast, do níž by se mohly „vpisovat“ či ukládat výsledky vývoje, měkčí než rovina genů a alel, tvrdší než znakový systém kultury.⁴

Mimo jiné i v návaznosti na výše řečené se nabízí otázka, zda biologický druh a lidská kultura jsou opravdu vhodnými protějšky pro vzájemné srovnávání.

Analogie druhů a kultur

Vraťme se nejprve k otázce, zda jde o analogii pouze *výkladovou*, nebo *také ontickou*. Odpověď bude patrně záviset na tom, zda budeme poměřovat na jedné straně pojetí „kultury“ coby sémiotického (popř. i kognitivního) systému (symbolů, pojmů, idejí, hodnot, chování atd.), jenž je přenášen negeneticky, tj. sociálním učením (Krois 2004; Geertz 2000: 13–63; Richerson – Boyd 2012: 16–17; Halbich 2014: 36–43; Pokorný 2014: 72–77; Lužný 2014: 100–101), s, na straně druhé, *(a)* „druhy“ coby projevy života pojatého Markošem (2015b: 38) jako „tělesný, zrozený, sémiotický systém s dějinami“, nebo *(b)* zda budeme „druhy“ chápat tradičněji.

Markoš (2015a: 19–20, 2015c) nabízí výklad toho, jak biologická společenstva (druhy) čtou (tj. interpretují) své „genetické ‚texty‘“ na základě paměti a zkušenosti, kterou sdílejí, a způsobem přiměřeným dané době, v níž se tato interpretace odehrává. Markoš to vysvětluje analogií s tím, jak kupříkladu biblický text či text nějaké ústavy „ožívá na pozadí kultury, jazyka, zkušenosti *dané doby*“. Lze uvažovat dvě možnosti: je to buď *(a)* tak, že na dvě svébytné množiny jevů (chování živého společenstva na jedné a kupříkladu chování určité náboženské obce na druhé straně) uplatňujeme totéž výkladové schéma (mající povahu buď Weberova [Weber 1998: 7–63] „ideálního typu“, nebo

⁴ Dnes máme co do činění se sedimentovanou zakvašenou nenávistí, která mohutnými proudy (naštěstí i kromě jiných obsahů) vytéká z elektronických sociálních sítí. Bylo by zajímavé zkusit ji interpretovat jak z hlediska autodomestikační teorie, tak z hlediska teorie Eliasovy. Ostatně, v těchto souvislostech viděno, dnes tak často vysmívaná, ba až napadaná tzv. (politická) korektnost (nemluvíme, rozumí se snad samo sebou, o křečovitě pseudokorektnosti některých institucí či médií) druhé poloviny 20. a počátků našeho století mohla mít svůj behaviorálně-disciplinační a civilizující význam. To by zajisté stálo za probádání. Eliasova civilizační teorie ostatně často bývá konfrontována s různými otázkami, jako například, zda v dějinách ubývá násilí (Loewenstein 2015: 121–131), které mohou sloužit k její falzifikaci. Problémem však je, že takovéto otázky nelze namnoze jednoznačně zodpovědět. Nápadné přibývání nenávistných projevů v elektronických médiích by patrně mohlo být rovněž jevem, jehož interpretací by bylo možné zkusit Eliasovu civilizační teorii falzifikovat.

Ankersmitovy „narativní interpretace“ či „zápletky“ [Ankersmit 2009: 7–63]). Toto schéma chápeme přitom tak, že nám sice napomáhá utřídit mnohost jevů, avšak co do své (logické, resp. literární) struktury nemá ontický protějšek. Jeho uplatnitelnost na různé oblasti skutečnosti (jeho adekvátnost vůči nim) neznamena, že by tyto oblasti skutečnosti byly opravdu obdobně, popřípadě shodně strukturovány (patrně tak by usuzoval jak Weber, tak Ankersmit). Nebo (b) to je tak, že výklad analogií je možný právě proto, že povaha studovaných (ontických, interpretačních) procesů je opravdu shodná. Markoš by se patrně klonil k této druhé možnosti (Markoš 2010; Deely 2010). Weber a Ankersmit by tak z humanitněvědní pozice (z popperovského hlediska viděno paradoxně) nabádali biosémiotiky k nominalistické obezřetnosti a ke skepsi vůči formulaci závěrů nárokujících si ontologickou platnost. Biosémiotici by naproti tomu ukazovali těm humanitním vědcům, kteří se dnes vydali cestou redukcionistického textualismu či diskursivní analýzy, že kulturu nelze redukovat pouze na souhrn jejích textů, diskursivních praktik a znaků, nýbrž že je také (netextovou, nediskursivní) kompetencí s texty a znaky (interpretativně) zacházet.⁵

Flegr (2015: 340–359) pracuje s analogií mezi druhy a kulturami, když načrtává možnosti „uplatnění teorie zamrzlé evoluce mimo biologii“. Zdá se, že pro tuto analogii nemá Flegr tak silné důvody jako Markoš. Flegr popisuje období chování druhů v elastické fázi vývoje s chováním kultur. Dává příklady, jako je vývoj volebních preferencí (nyní se často vyskytující tzv. volební pat), kdy překlápění voličských hlasů může sledovat stejnou vývojovou logiku jako variabilita frekvence alel jednotlivých genů u druhů, jež jsou v elastickém stadiu vývoje (ibid.: 352–354). Nejsm si jist, zda takový příklad analogie není příliš povrchní. Zároveň však považuji možnost porovnávat vývoj kultur a vývoj druhů v „elastické fázi“ za zajímavou a produktivní i pro humanitní vědy. Zkusme tudíž stručně zvážit naše analytické možnosti.

Je zde jednak (a) řada otázek, které lze vznést vůči biologii takřikajíc zvenčí (tj. možná i vůči ní nekvalifikovaně), z pozice humanitních či historických věd. Pro poměrování výsledků biologického a kulturněvědního bádání je zapotřebí

⁵ Smysl pro mimodiskursivní vrstvy kultury však vykazují i mnohé její humanitněvědní definice. Příkladem může být vymezení kultury, jaké podává Miloš Havelka: „Kultura není určitelná výčtem nějakých svých jednotlivých obsahů esencionální povahy, ale pouze jako realizující se *předivo* sociálních vztahů, poměrů a institucí, jehož univerzalita je neustále obnovovaná a udržovaná individuálním, skupinovým a kolektivním chováním a jednáním. Jinými slovy: ‚skutečnost‘ kultury je nejen výsledkem lidských ‚skutků‘, jimiž se vnějšímu světu uděluje (zvláštní a zároveň dílčí) smysl (*Sinngebung*) a vytváří nadindividuální řád života, ale zároveň i ochotou tento smysl a řád neustále v jednáních a rozhodováních dodržovat, potvrzovat a obnovovat“ (Havelka 2012: 568).

si klást otázku, zda jsou u jednotlivých druhů (resp. jednotlivých fenotypických znaků) „plastické“ a „elastické“ fáze jejich vývoje (jejich mikroevoluce) striktně odlišitelné procesy, které pro jednotlivá období nastupují ve své platnosti ve smyslu buď – nebo; nebo jsou pojmy „plastické“ a „elastické fáze“ vývoje pouhými, weberovsky řečeno (Weber 1998: 7–63), ideálními typy, jejichž pomocí se snažíme vystihnout určité převažující tendence v poměrně heterogenních soustavách jevů. Flegrův text (Flegr 2015: 150–151, 263–264, 306–307) je z tohoto pohledu výkladově spíše otevřený.⁶ Právě tak je otázkou, zda jde o plasticitu, respektive elasticitu druhů, nebo jen (fenotypových) znaků (ibid.: 200, 215). Ve Flegrově uvažování se plasticita/elasticita týká evoluční variability jak druhů, tak znaků.⁷ Patřila by sem i otázka pojmu (vývojové) *linie*.⁸ Má linie, tak jak s ní pracuje kupříkladu Markoš, vždy *tělesně* (vzhledem k jeho definici života) *prostředkovanou kontinuitu*, tzn. že vývoj určitého fenotypického znaku „jde“ cestou, jež je utvářena reprodukcí (rozením) propojených tělesných nositelů; nebo by mohl být přenos evolucí vytvářených znaků také *jen ryze sémiotický*, tedy svým způsobem „netělesný“, tam, kde společenstvo uplatňuje při interpretaci „genetického textu“ svoji „paměť a zkušenost“ (dále např. „strašidlo lamarckismu“, vytváření „umweltu“ společenstva) (Markoš 2012: 106–107; 2015b: 15–18, 52–59)? Platilo-li by to druhé, pak by se v sémiotické biologii k řešení nabízel stejný problém jako v dějepisectví kultury při snaze postihnout linii vývoje určitého kulturního obsahu. V rámci tzv. *histoire sérielle* (historie

⁶ Flegr na jedné straně uvažuje proměnlivost „hloubky zplastištění“ fenotypických znaků v rámci taxonů (Flegr 2015: 307), což by mohlo naznačovat, že se s pojmem „plastická fáze“, resp. „elastická fáze“ užívají spíše nominalisticky jako ideální typy (nemají přesný ontický protějšek). Na druhé straně Flegr za „reálnou“ považuje kupříkladu „událost evolučního zplastištění“ (ibid.: 264). Zde se patrně pojmy „plasticita“ a „elasticita“ užívají v realističtějším smyslu než jen jako nominalistické ideální typy. Zároveň by však bylo dobré i posoudit, zda se o oně evoluční události uvažuje – využijeme-li německé terminologie – spíše jako o *Begebenheit* (tj. to, co se událo, seskupilo; záměrně užívám pasivum), nebo spíše jako o *Ereignis* (tj. události, ve kterou se změni *Begebenheit* tehdy, když ji smysluplně včleníme mezi nějaké „před“ a „po“; Koselleck 2000: 145). To nás však odklikovává k výše uvedené otázce, totiž zda způsoblost (u)stanovovat „události“ (smysluplnou *Ereignis*) přiznáme jen biologům, vyprávějším historiím života, nebo – s Markošem – i narativitě života samotného.

⁷ Flegr (2015: 302–303) uvažuje v makroevoluci vedle „zamrzání druhů“, tj. jejich přechodu z plastické do elastické fáze vývoje, také pomalé a postupné „zamrzání vyšších taxonů v důsledku nejspíš nevratného zamrzání dalších a dalších znaků a skupin znaků“ v těchto taxonech. Souvisí to s tím, že se stran teorie makroevoluce odklání od jejího gradualistického pojetí k punktuálnímu modelu (ibid.: 258–262, 269–286).

⁸ Vycházím mj. z vymezení: „Příslušnost druhů do určité evoluční linie je dána historicky a vyplývá pouze z objektivně existujících příbuzenských vztahů mezi organismy. Příslušnost k určitému taxonu i samotná existence jednotlivých taxonů však vyplývá z velké části ze subjektivního rozhodnutí taxonomů“ (Flegr 2015: 34).

řad) se pojednává otázka, jak diskontinuitu (tj. více či méně heterogenní chaos kulturních jevů, resp. pramenných stop) převést na kontinuitu („sérii“, linii, v níž lze popsat vývojovou proměnu) (Furet 1974: 83–92). Zůstávalo by přitom v platnosti vše, co je již řečeno o napětí mezi noetickou a ontickou rovinou.

Jednak jde (*b*) o otázky, které samy sobě v dané souvislosti musí klást humanitní a historické vědy. V biologických evolučních teoriích se operuje s pojmy, jako jsou „druhy“ a jejich variabilní fenotypové znaky, geny a jejich různé alely, vývojové linie, (vyšší) taxony a v nich zvažovaná druhová bohatost (diverzita) a mezidruhová rozdílnost (disparita). Jejich pomocí jsou popisovány příslušné entity či kvality a proměna frekvence či vzájemné konfigurace v rámci určité evoluční dynamiky. Fenotypové znaky, coby „kterékoli vlastnosti, v nichž se organismy v rámci studovaného taxonu liší“ (Flegr 2015: 34), nejsou přitom bezprostředně vázány na geny. Jeden znak je podmíněn mnoha geny a naopak jeden gen má vliv na mnoho znaků. Chceme-li posoudit, zda biologicky zamrzlá evoluce má své kulturnědějinné obdoby, musíme se ptát, zda máme kulturněvědní protějšek takovýchto pojmů, respektive takovýchto entit.

Mluvíme běžně o symbolech příslušejících do určité kultury, o určitém kulturním obsahu, kulturní variantě či informaci a podobně. Jak je ale situovat vůči svrchu uvedené biologické terminologii? Pokusy rozčlenit kultury na jednotlivé *memy*, coby protějšky genů, jsou z hlediska kulturních věd na první pohled redukcionistickým omylem. To, že je memetika nevhodná také z pohledu biosémiotiky, není snad vzhledem k svrchu řečenému nutno zdůrazňovat. Také mnozí autoři vázaní oborově na biologii či fyzickou a evoluční antropologii, jako kupříkladu Richerson a Boyd, odmítají představu, že by kulturní varianty měly povahu memů, tedy že by mimo jiné byly jednoznačně od sebe oddělitelnými *replikátory* (Richerson – Boyd 2012: 125). Tím, že je velká část fenotypových znaků morfologické povahy, nabízí se paralela s *artefakty*.⁹ Byť mohou být arte-

⁹ To by mohlo vyhovovat archeologickému způsobu pojednávání „kultury“. Příkladem snahy o nastínění „systematizovaného, zpřesněného systému tradičního souboru základních archeologických pojmů upraveného pro užití metod jiné proveniencí“, v němž má své podstatné místo i pojem kultury, je Clarkeovo úsilí o podání soustavy „přesně definovaných základních, na sebe navazujících jednotek“ (Vašíček 2006: 36): *atribut* (logicky již neredukovatelná veličina); *artefakt* je množina atributů. Atributy jsou výsledkem lidské činnosti. Každý atribut je z hlediska archeologie stejně hodnotný. *Typ* „je tvořen artefakty s atributy danými polyteticky, tj. dva artefakty stejného typu si nemusí být mnoho podobné, ale vždy existuje třetí, jim velmi podobný“. *Assemblage* (komplex) je tvořen polyteticky si podobnými typy. *Kultura* je dána opakujícími se typy uvnitř jistého geografického areálu. Clarke podobně vymezuje *subkultury*, *kulturní skupiny* a *technokomplexy*. Tyto jednotky procházejí procesy ontogeneze a integrace (ibid.: 36).

fakty nápadným symptomem (a rovněž součástí) „kultury“, přece však nelze kulturu redukovat pouze na jejich výskyt a souhrn. Příliš nám nepomůže ani pokus pracovat s textovými obdobami artefaktů, totiž s *diskursivními praktikami* (Foucault 2002: 205–212). Jde-li nám o kulturu jako o sémiotický systém, musíme s artefakty a s diskursivními praktikami pracovat jen jako s *vnějšími referenty* či *pramennými stopami* významů, respektive smyslů, o nichž předpokládáme, že se mohou vyjevovat aktérům, příslušníkům studovaných kultur. Obdobnou roli mohou hrát i chování (*sociální praktiky*) (Horský 2009: 26–31, 59–62; 2015a: 19–43). Mělo by nám tedy jít především o *symboly, hodnoty, ideje, pojmy, postoje* atd. Přitom určitá sdílená, žitá hodnota či postoj (například striktně mysticko-spiritualistické náboženské stanovisko; respektive i naopak magické pojetí zbožnosti) se může projevoval poměrně rozmanitými artefakty či sociálními a diskursivními praktikami a *vice versa*. (Ne nepodobně vztahu mezi geny a fenotypovými znaky, aniž bych však z toho chtěl vyvozovat jakékoli memeticko-redukcionistické závěry.) Potřebujeme tedy nalézt kulturní entity, které by vykazovaly způsobilost dějinně (kulturněevolučně) nabývat různých kvalit. Lze se ptát: byly by to kupříkladu pojmy v rámci jejich určitého systému, zejména s přihlédnutím k jejich nadřazenosti a podřazenosti a k pojmovým binárním opozicím (Koselleck 2000: 211–259; 2002: 43)? Nebo by to byly spíše „kulturotvorné antinomie“ typu například antinomií „víry a rozumu, logického a historického, osobního a veřejného, individuálního přesvědčení a nadindividuální odpovědnosti“ atd. (Havelka 2012: 570), s tím, že určitá doba či určitý kulturní kontext preferuje (či naopak potlačuje) vždy tu či onu složku daných polarit?

Na tomto místě nechám tuto otázku nezodpovězenou. Její řešení by si žádalo nejednu podrobnou samostatnou studii. Tato problematika zde však přece zasluhuje alespoň následující letmou poznámku: dějepisectví přineslo již mnoho studií, které se snaží tak či onak vystihnout určité cyklické či sinusoidní střídání sledovaných stavů nebo kvalit. Příkladem, vybraným z mnoha možných, může být rozsáhlá studie Alfonse Dopsche (Dopsch 1930), která sleduje výskyt případů naturálního a peněžního hospodářství ve světových dějinách od starověku až po počátky novověku. Při prvoplánovém čtení by se snad dalo říci, že Dopsch touto studií poskytuje dostatek historiograficko-empirického materiálu, jež by bylo možno interpretovat jako doklad elasticity alespoň určité vrstvy sociokulturní skutečnosti. Podrobnější pohled by nás však měl nabádat, abychom nečinili ukvapené závěry. Je totiž jednak (*a*) otázkou, zda Dopsch dokládá jen výskyt jednotlivých případů určitého hospodářského jednání (buď naturální

směny, odměňování státní služby držbou půdy; nebo naopak přítomností peněz na lokálních trzích apod.), nebo dokládá výskyt a funkčnost hospodářských systémů? Je zřejmé, že zejména pro některá starověká období a pro raný středověk mají pramenné zprávy o výskytu určitého typu ekonomického jednání jen velmi pravděpodobnostní výpovědní hodnotu pro charakteristiku celého hospodářství (popř. hospodářského systému), které převládalo v dané době v příslušné společnosti. Jednak je (*b*) otázkou, zda jsou tyto systémy prokázány¹⁰ opravdu v ontické rovině. Systémová koheze „typu hospodářství“ může totiž být jen logickou soudržností našeho badatelského pojmu, ideálního typu, jímž se snažíme usoustavnit rozmanitost pramennými zprávami prostředkovaných jevů; nebo může být jen narativní souvislostí historické interpretace, kterou aplikujeme na skutečnost, abychom interpretativně nalézali jednotu v rozmanitosti (Ankersmit 2009: 173). Z hlediska Ankersmitova narativistického kriticismu by se tak mohlo celé střídání naturálního a peněžního hospodářství přenést z ontické roviny jen do roviny noetické, ba dokonce pouze rétorické. Elasticita by se pak v této perspektivě mohla jevit jen jako pouhá literární zápletká. Byť bych nesdílel v plném rozsahu tento Ankersmitův kriticismus, přece bych jej měl za důvod k ostražitosti vůči ukvapeným závěrům stran elasticity, respektive plasticity kulturního vývoje. Totéž by platilo kupříkladu i o jiném, na prvý pohled jakoby jednoznačném „dokladu“ elasticity v rámci kulturnědějinného vývoje, totiž o Pekařově tezi střídání klasicizujících (románský, renesanční, klasicistní) a romantizujících (gotický, barokní, romantický) „duchů dob“ na základě zákona akce a reakce (Pekař 1990: 406–418).

Konečně je zde (*c*) otázka – takřkajíc – „nesystémových“ chování či jednání. Budeme-li systémy (například naturální hospodářství) přece jen pojednávat v ontické rovině, vyvstane potřeba vysvětlit, jak jsou možná jednání, která jdou proti „logice“ systému. Alfons Dopsch (1930: 236–240) kupříkladu poukazuje na zprávy z Francké říše z 9. století (z doby „naturálního hospodářství“) o úvěrech v obilí, které byly spláceny v naturáliích ve vazbě na cyklus zemědělského roku tak, aby věřiteli přinesly značný zisk (v naturáliích, tj. v několikanásobku

¹⁰ Pokud bychom hovořili vskutku o systémech (např. o systému naturálního hospodářství). To by bylo možné tehdy, kdyby se nám podařilo kupříkladu statisticky prokázat převažující výskyt jednoho typu hospodářského jednání (např. naturální směny) oproti druhému (např. peněžní směně), což však není Dopschův případ. Mohlo by se zdát, že stran sporadičnosti starověkých a raněstředověkých pramenných stop je na tom historik stejně jako biolog stran stop paleontologického záznamu. Evoluční teorie však biologovi poskytují při jejich (systémově dynamickém) propojování jistější oporu, než má historik.

zrn za jedno půjčené obilné zrno). V podmínkách naturálního hospodářství se tak tedy vyskytuje hospodářské jednání, které by se dalo považovat za rys hospodářství peněžního. Vysvětlit by se to dalo kupříkladu tím, že typy hospodářství představují systémy, které nemají determinující povahu pro jednotlivá, v nich probíhající jednání, nýbrž působí jen na míru preference určitého jednání. (Bez snahy o načrtnutí laciných paralel by snad hypoteticky bylo možno říci, že by to bylo analogické s preferencí a frekvencí alel určitého genu.) Avšak také by to mohlo odkazovat k problému, že vlastně nemáme jistotu, kdo je – řekněme – nositelem takového systému („naturálního hospodářství“). Historici mají často sklon takové systémy připisovat „době“, „epoše“. To je však zjevně jen rétoricko-narativní figura. Je takový hospodářský systém jednou z vrstev dobové „kultury“? Nebo je jeho nositelem populace žijící v určitém čase a určitém geografickém prostoru? Co když výskyt „nesystémových“ jednání uvedeného druhu je jen dokladem toho, že v jedné době a v jednom prostoru se mohli vedle sebe vyskytovat různí nositelé odlišných systémů?

Zapotřebí tak jsou jemnější analýzy. Upozorním tak dále jen na debaty o „odkouzlení“ a „znovuzačarování světa“ (Horský 2009: 167–173, 186–196; Havelka 2012), které by snad mohly být vhodným příkladem, na němž by šlo v rámci parciálního procesu kulturnědějinné proměny (vývoje) ukázat jak určitou *evoluční elasticitu* (napětí mezi odmagičtujícími a spiritualizujícími snahami reformace a magickými sklony části lidové kultury, potencovanými prvky katolického baroka), tak ale i (*převládající*) *plasticity* (racionalizačně-sekularizační osvícenský zlom) (Tinková 2004: 157–232). Nutno však uznat, že jako plastické změny se nám osvícenské právní reformy jeví z našeho *dnešního* hlediska. Nelze vyloučit, že za dvě či tři století se i tyto změny mohou jevit jen jako projev elastického evolučního výkyvu. To, že v procesu „odkouzlení světa“ lze tematizovat jak plastické, tak elastické rysy, nás zpětně odkazuje k výše uvedené otázce, zda se teorie zamrzlé evoluce týká spíše druhů, nebo spíše fenotypových znaků. Analogicky k ní bychom mohli klást otázku, zda je stran nastávání plastické, resp. elastické fáze vhodnější (ze tří nabízejících se možností) hledat obdobu (*a*) mezi biologickými druhy a lidskými kulturami; nebo (*b*) spíš mezi fenotypickými znaky určitého biologického druhu, popřípadě znaky vyskytujícími se v rámci určitého vyššího taxonu na jedné a jednotlivými „kulturními obsahy“ (typu povaha zbožnosti, právní diskurs, náboženská etika v korelaci s hospodářskou činností apod.) na straně druhé; či konečně (*c*) mezi (celými) biologickými druhy na jedné a (dílčími) „kulturními obsahy“ (či jejich specifickými konfiguracemi) na druhé straně. Zdá se totiž interpretačně

vhodnější a analyticky přesnější uvažovat plasticitu, respektive elasticitu právě těchto dílčích „kulturních obsahů“ (sledovatelnou vždy právě v rámci určité vybrané skupiny těchto obsahů) a celek „kultury“ chápat spíše jako „prostředí“, které je schopno vykonávat selekční tlaky. Na tyto tlaky by pak kulturní obsahy mohly odpovídat buď plasticky, nebo elasticky.

Biologické druhy jsou v zásadě relativně pevně ohraničitelné. Fenotypické znaky se tak ve své variabilitě dají vztáhnout k jejich poměrně přesně stanovitelnému nositeli (k „druhu“). V porovnání s touto vysokou mírou jednoznačnosti ohraničování druhů jsou hranice „kultury“ velmi neostré. Celek „kultury“ se nám nikterak „(kvazi)empiricky“ nedává, nýbrž jej vždy jen postulujeme jako součást našich interpretačních předpokladů. Chceme-li porozumět nějakému jevu, artefaktu, chování či jednání v kontextu kultury, musíme vždy předpokládat nějakou minimální nutnou míru (sémiotické) koheze postulovaného celku této kultury (Geertz 2000: 13–43). Mnohdy je tak velmi sporné, zda určitý artefakt, symbol či chování dokládá variabilitu uvnitř jedné studované kultury, nebo je důvodem k tomu, abychom od ní odlišili nějakou druhou kulturu (Horský 2009: 224–235). „Kultury“ tak jsou co do svého identifikování a ohraničení badatelem spíše obdobou „taxonů“ potud, pokud o taxonech platí, že na rozdíl od v tradičním pojetí objektivně daných „druhů“ jsou výtvořem taxonomů, „lidským konstruktem, vytvořeným v souladu s taxonomickými pravidly“ (Flegr 2015: 34, 266–267).¹¹ Zdálo by se pak také třeba, že bychom si mohli pomoci demografickou kategorií populace. Při posuzování plasticity či elasticity vývoje bychom mohli porovnávat variabilitu výskytu fenotypických znaků u nějakého druhu s variabilitou výskytu určitých kulturních obsahů (kulturních prvků, kulturních variant) v rámci nějaké lidské populace. Avšak biologický druh a lidská populace nejsou řádově souřadné kategorie (i u rostlinných a živočišných druhů lze biologicky studovat jejich jednotlivé „populace“). Zároveň mnohé lidské populace, zejména v raném novověku a moderních dějinách, nejsou organicky vzniklými celky (na rozdíl od organicky vzniklých „druhů“), nýbrž jsou z celku

¹¹ Flegr sám však, nutno upozornit, říká v rámci teorie zamrzlé evoluce, že „druhy objektivně neexistují, ... zatímco rody a taxony vyšší jsou reálné“ (Flegr 2015: 263). Zároveň však o taxonu říká, že „je lidským konstruktem“ (ibid.: 34, 266). Tak či onak potud, pokud jsou vyšší taxony (a ve Flegrově pojetí na některých místech jeho výkladu i druhy) badatelskými konstrukty, mohou být srovnatelnými protějšky „kultur“. Postavili-li bychom při tomto porovnávání ryze pracovní proti sobě taxony a kultury, pak by „druhům“ daného taxonu odpovídaly právě kulturní obsahy, popřípadě Cassireovy (Cassirer 1996) „symbolické formace“, začlenitelné do dané kultury. Jde však o analogii jen co do způsobů badatelského konstruování a ohraničování těchto kategorií. Rozhodně tímto porovnáním nechci na vývoj „kultury“ přenášet model vývoje a zamrzání vyšších taxonů (Flegr 2015: 307).

lidstva vydělovány s nemalým podílem administrativně-institucionálních, tedy nějakou vědomou konvencí vedených, rozhodnutí. Demografie studuje běžně jak historické, tak současné populace v jejich vazbě k nějakému administrativně vytyčenému území (farnost, kraj, stát). Představa, že by jedna lidská populace byla nositelkou jedné kultury, je pro nás na tomto místě nepoužitelná jako neúnosné zjednodušení.

Nutné je ještě alespoň analyticky odlišit na jedné straně oblast (a) lidského chování a jednání, jež je zajisté přinejmenším spoluurčeno kulturou a případnou plasticitou, respektive elasticitou proměny v rámci určité soustavy či konfigurace chování a jednání, a na druhé straně (b) výskytem a konfigurací „kulturních obsahů“ v rámci určité kultury. Kulturní obsahy nabývají své funkčnosti přinejmenším z velké míry jedině skrze své aktualizace v oblasti mentálních reprezentací příslušníků dané kultury, přece však je vhodné kulturu chápat jako svého druhu (semi)autonomní sémiotický systém (Horský 2015a: 33–52), analyticky odlišitelný jak od oblasti genů, tak ale i od oblasti chování a jednání. Jde-li nám o analogii evoluce „druhu“ a vývoje „kultury“ (resp. určité soustavy vybraných kulturních obsahů) co do přechodu plastické fáze do fáze elastické, neměli bychom tedy porovnávat výskyt alel či fenotypových znaků s výskytem určitých typů chování a jednání lidí příslušné kultury, nýbrž s frekvencí a variabilitou konfigurací konkrétních podob určitého, zvoleného, „kulturního obsahu“. (Také proto je výše uvedený odkaz na tendenci k patu ve volebním chování lidí povrchní.)

Máme-li posuzovat analogie mezi evolucí druhů a vývojem kultur, potřebujeme na straně kultury nalézt takovou entitu, která by byla srovnatelná s biologickým druhem co do míry homogenity. Jinak nebudeme s to plně a s dostatečnou přesností rozhodovat, zda rozmanitost studovaných kulturních jevů je projevem vnitřní variability určité „kultury“, nebo důsledkem toho, že se nám ve výzkumném poli směšuje „kultur“ více. Je-li tomu tak, pak nezbyvá než připustit, že při posuzování příslušných analogií bude na jedné straně stát *převážně* organicky vzniklý celek s variabilitou svých projevů (biologický druh) a na straně druhé *převážně* (badatelem, ideálnětypicky) *konstruovaný* celek badatelsky selektovaného okruhu „kulturních obsahů“. Tím však rozhodně není možnost posuzovat analogie druhů a kultur, o nichž uvažuje například Barbieri, Marko či Flegr, vyloučena. Je však nutno při této komparaci mít na paměti, že na straně kulturních jevů a humanitních věd je řádově větší míra interpretační otevřenosti a polysémiotičnosti, než je tomu v biologii (a v biosémiotické koncepci v samotné sémiozi v životě).

Posledních několik tisíciletí

Anton Markoš vřazuje vývoj člověka, včetně jeho kultury, do obecného evolučního procesu života.¹² Postupuje tak za pomoci kategorie „umweltu“. S lidským „umweltem“, respektive s lidskými „umwelty“, se vývojově osamostatňuje *transcendující spiritualita*. Dovolím si uvést rozsáhlejší citát z Markošova textu: „V této evoluci emancipované od přírodního výběru mohou najednou začít hrát roli pojmy jako *zjevení*, *tajemství* anebo *milost*. Role transcendentna může být v tomto směru klíčová Náboženství a teologie tak vytvářejí nový druh ‚božího umweltu‘, který komunitě umožňuje žít ve světě, současně ji i váže často přísnými pravidly chování (nejen morálního). Evoluce společenstva se tím nebývale urychluje. Budování transcendentna je další z evolučních apomorfií druhu *homo sapiens*. Transcendentno nelze vysvětlit ani z principů ryze vědeckých (biologických), ani z naratologických (mytologických): parciální modely světa nemohou vysvětlit ani svět sám v jeho celku, natož aby si mohly troufnout na nad-celek“ (Markoš 2015b: 86–87).

V rámci historických věd či historické sociologie bychom našli nejednu koncepci, která by mohla být paralelou právě představených Markošových výkladů. Mezi historiky bychom našli podobné koncepce kupříkladu u Zdeňka Vašíčka. Ten sleduje, jak se rodila „samostatná univerza vědění a vysvětlování“ (Vašíček 2006: 134). Osamostatňovaly se přitom jednotlivé roviny pojmovosti: rovina přirozeného jazyka, rovina rétoriky a rovina jazyka vědních oborů (Vašíček 2012: 131–152). V procesu historizace člověka sleduje Vašíček jednak určité *zniternění* a *zrod sebereflexivity*: „Teprve v rámci rozvinuté historie získává člověk samostatnou hodnotu, stejně jako jeho subjektivita. Společnost se zvnitřňuje v člověku, on sám začíná popisovat, analyzovat své nitro“ (Vašíček 2006: 134). „Struktury jednání, původně nevědomé, jsou stále více vysvětlovány a nakonec nahrazovány strukturou vysvětlování“ (ibid.: 134). Jednak se vývoj alespoň v určitých vrstvách sociokulturní skutečnosti mění v *řízenou změnu*. „Čím více si člověk své závislosti uvědomuje a formuluje, čím více tedy nabývá na důležitosti jeho obraz světa, tím více má možnost své jednání (a tedy i svou

¹² „Jako biolog se cítím poněkud podveden tím, že my biologové jsme rezignovali na evoluci člověka v posledních, řekněme, 40 tisících letech, na dobu, kdy se toho v evoluci našeho vlastního druhu událo nejvíce. Zrod spirituality, kultury a náboženství pojednáván v biologii není vůbec ... Podávám ... návrh jak evoluci člověka za posledních zhruba 30–40 tisíc, a zejména poslední dva až tři tisíce let včlenit do kontextu evoluce biosféry, a to tak, že budu nahlížet na veškerý život jako na produkt *kulturní* evoluce“ (Markoš 2015b: 7–8).

produkcí) upravovat a provádět vědomý výběr změn vzniklých při reprodukci“ (ibid.: 131). Tyto historické, vědomé volby a regulované změny nabývají ve Vašíčkově výkladu obdobného významu jako mutace ve vývoji druhu. „Člověk tedy přenáší do své činnosti, díky skladebným a ‚gramatickým‘ možnostem své komunikace, možnost biologické ‚mutace‘“ (ibid.: 133).

Proces zvnitřnění a zduchovnění, ať již jako pleistocenní vznik a následný „růst“ kultury (Richerson – Boyd 2012: 187–217; Geertz 2000: 80–83), ať jako vznik a rozrůžňování symbolických forem a nových způsobů kladení otázek (Cassirer 1996, II.: 269–297), má svá různá pojednání. Některým historikům se snad mohou takové koncepce či teorie jevit jako *metahistorické* (ve smyslu nepodložitelné historickovědní „empirie“, tj. pramenně), přece však je lze napojit na chronologické systémy běžně užívané archeologií a dějepiscetvím. Jde o vývoj posledních čtyřiceti či třiceti tisíc let, ale především posledních tří či dvou tisíciletí. Pro humanitní vědy i pro sémiotickou biologii by mohlo být pro další bádání motivující, že to, co říká Markoš o „božském umwelto“, se obsahově i chronologicky nemalou měrou překrývá s tak zvanou „axiální transformací“, kterou do doby před zhruba třemi až dvěma a půl tisíci lety klade civilizacionistika či historická sociologie (Arnason 2010: 152–193; 2012). Naskýtá se tak možnost klást otázky, které by snad část humanitních vědců považovala za znesvěcení svých oborů (v rámci striktního kulturního konstruktivismu, jenž považuje tělo jen za efekt textu či diskursivních praktik),¹³ které však mohou být, domnívám se (Horský 2015a: 170–176; 2015b), produktivní již jen svým položením: jde o otázky korelací mezi (vývojovou, evoluční) proměnou „kulturních obsahů“ a biologií, fyzickou antropologií či neurofyziologií konstatovatelnou proměnou fenotypových znaků člověka v (biologicko-evolučně) krátkodobé perspektivě několika tisíciletí či staletí. Má zrod reflexivní spirituality svůj korelát v nějaké výrazné proměně fenotypových znaků člověka?

Tak či onak, jsme v situaci, že něco, co je pojednáváno v rámci určité *metahistorie* (Koselleck 2000: 349–375) či metahistorické „obsahové filosofie dějin“ (Havelka 2004: 191–199), tedy vydělení se (lidské) niternosti (spirituality a reflexivity) z celkového vývoje života, popřípadě dokonce z celkového vývoje univerza (Novák 1947: 84, 137–163; Horský 2015a: 31–32, 123–136), potřebujeme v rámci dějepisného či evolučněanalytického bádání převést na *vnější*

¹³ Srov. kritiku: „Ideologizace konstruktivismu a interpretativismu a sílící politická korektnost vedly k tomu, že jakmile někdo začlenil biologickou rovinu do vysvětlování sociálního světa a světa kultury, vystavoval se vážnému nebezpečí osočení z rasismu a šovinismu“ (Lužný 2014: 105).

(empiricky či „kvaziempiricky“ přístupné) *indikátory* (Vašíček 2006: 50), to jest na fenotypické, behaviorální či textové projevy. Badatelské předpoklady o korespondenci: vnější – niterné není možné v plném rozsahu formulovat pouze na ryze vědní úrovni. Vztah mezi vnějším „chováním“ (*behavior, pratiques, Verhalten*) a niternými „mentálními reprezentacemi“ je pojednatelný z hlediska vědy vždy jen s určitou mírou *hypotetičnosti*. Do konstrukce jeho obrazu budou vždy vstupovat právě určité metafyzické, metabiologické či meta-historické předpoklady, vyplývající kupříkladu z filosofické analýzy spirituality, transcendentálního vědomí či fenoménů. S přijetím tohoto východiska však může být diskuze mezi biologickými a historickými vědami o vývoji člověka (nejen v posledních několika tisíciletích) produktivní.

Závěrem

Tento článek není, jak svrchu řečeno, empirickou studií. Je snahou o teoretické a metodologické posouzení možnosti využít dnes aktuálního přizvání, které vůči humanitním, zejména pak historickým, vědám implicitně i explicitně vyslovuje evoluční biologie, zejména ve svém biosémiotickém směru, a evoluční antropologie. Jak se ukazuje při posuzování analogií mezi evolucí druhů a evolucí (vývojem) kultur, teorie o koevoluci genů a kultury a biologických závěrů o kulturním vývoji člověka, mohou humanitní vědy dost nabídnout a zároveň mohou také dost získat. Historické vědy budou do této diskuze vstupovat s tím, že jejich postupy budou vždy interpretačně otevřenější a sémioticky těkavější než ty biologické, a s tím, že by měly obezřetně kontrolovat míru metahistoričnosti či metafyzičnosti vstupních předpokladů, na jejichž základě jsou formulovány příslušné teorie. V mezioborové debatě se kupříkladu ukáže, že humanitní vědy mohou kupříkladu nabídnout výklad postupného růstu schopnosti kontrolovat agresivitu, jenž konkuruje výkladům evolučněantropologickým a biologickým, Právě tak se ukáže potřeba podrobněji promyslet, co je vlastně srovnatelným protějškem biologických druhů, chceme-li elastickou fází jejich vývoje popisovat analogií s vývojem lidských kultur (rýsují se spíše dvojce: vyšší taxony – kultury; vůči této prvé o stupeň nižší, avšak spíše komparaci umožňující: druhy – vybrané konfigurace kulturních obsahů). Ukazuje se také potřeba analyticky odlišit kulturu od kulturou ovlivňovaného lidského chování/jednání tak, aby bylo vskutku možné porovnávat elasticitu druhu s elasticitou uvnitř určitého okruhu kulturních obsahů.

Jan Horský je docentem kulturní/sociální antropologie na Fakultě humanitních studií UK v Praze. Zabývá se teorií a metodologií historických věd, historickou demografií, historickou antropologií a kulturními dějinami zejména raného novověku. Kontakt: honza.horsky@seznam.cz

Literatura

- Ankersmit, Frank R. 2009. „Šest téz o narativnej filozofii histórie.“ Pp. 171–181 in Rastislav Kozíak – Juraj Šuch – Eugen Zelenák (eds.): *Kapitoly zo súčasnej filozofie dejín*. Bratislava: Chronos.
- Arnason, Johann P. 2010. *Historicko-sociologické eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Arnason, Johann P. 2012. „Max Weber jako klasik civilizační analýzy: komparativní pohledy na souhrn kultury a moci.“ *Sociológia* 44, 2012: 548–563.
- Barbieri, Marcello. 2006. *Organické kódy. Úvod do sémantické biologie*. Praha: Academia.
- Barbieri, Marcello. 2008. „Life is Semiosis. The Biosemiotic View of Nature.“ *Cosmos and History, The Journal of Natural and Social Philosophy* 4, 2008: 29–51.
- Budil, Ivo T. 1992. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.
- Burke, Peter. 2005. *Lidová kultura v raněnovověké Evropě*. Praha: Argo.
- Cassirer, Ernst. 1996. *Filozofie symbolických forem I.–II.* Praha: OIKOYMENH.
- Cichá, Martina. 2014a. „Úvod aneb Proč by antropologie měly být integrální?“ Pp. 12–13 in Martina Cichá a kol.: *Integrální antropologie*. Praha – Kroměříž: Triton.
- Cichá, Martina. 2014b. „Závěr aneb Proč antropologie musí být integrální?“ Pp. 339–334 in Martina Cichá a kol.: *Integrální antropologie*. Praha – Kroměříž: Triton
- Deely, John. 2010. „Sémioze přesahuje vnímání.“ Pp. 203–212 in Anton Markoš (ed.): *Jazyková metafora živého*. Červený Kostelec: P. Mervart.
- Dressel, Gert. 1996. *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Wien – Köln – Weimar: Böhlau.
- Dopsch, Alfons. 1930. *Naturalwirtschaft und Geldwirtschaft in der Weltgeschichte*. Wien: L. W. Seidel & Sohn.
- Elias, Norbert. 2007. *O procesu civilizace. II. Sociogenetické a psychogenetické studie. Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace*. Praha: Argo.
- Flegr, Jaroslav. 2006. *Zamrzlá evoluce, aneb. Je to jinak, pane Darwin*. Praha: Academia.
- Flegr, Jaroslav. 2015. *Evoluční tání aneb O původu rodů*. Praha: Academia.
- Foucault, Michel. 2002. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové.
- Furet, François. 1974. „Le quantitatif en histoire.“ Pp. 69–93 in Jacques Le Goff – Pierre Nora (eds.): *Faire de l'histoire I. Nouveaux problèmes*. Paris: Galimard.
- Geertz, Clifford. 2000. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Halbich, Marek. 2014. „Dichotomie příroda vs. kultura/společnost: pokusy o její překročení na půdě antropologie.“ Pp. 24–37 in Jan Horský – Linda Hroníková

- Marco Stella et al.: *Natura et cultura I. Antropologická bádání mezi empirií a interpretací*. Praha: Togga.
- Havelka, Miloš. 2004. „Co může znamenat ‚filozofie‘ v tzv. ‚filozofii dějin‘.“ *Dějiny – teorie – kritika* 2004, 1: 191–211.
- Havelka, Miloš. 2012. „‚Odkouzlení‘ versus sekularizace?!“ *Sociológia* 44, 2012: 564–578.
- Horský, Jan. 2009. *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním. Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*. Praha: Argo.
- Horský, Jan. 2015a. *Teorie a narace. K noetice historické vědy a teorii kulturního vývoje*. Praha: Argo.
- Horský, Jan. 2015b. „Omezování plodnosti jako příklad maladaptivního chování?“ *Historická demografie* 39, 2015: 51–73.
- Horský, Jan – Stella, Marco. 2014. „Slovo úvodem. Natura & cultura: Antropologie mezi empirií a interpretací.“ Pp. 11–26 in Jan Horský – Linda Hroníková – Marco Stella et al.: *Natura et cultura I. Antropologická bádání mezi empirií a interpretací*. Praha: Togga.
- Komárek, Stanislav. 2008. *Příroda a kultura. Svět jevů a svět interpretací*. Praha: Academia.
- Koselleck, Reinhardt. 2000. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhardt. 2002. „Begriffsgeschichte.“ Pp. 40–44 in *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: P. Reclam jun.
- Krois, John Michael. 2004. „Kultur als Zeichensystem.“ Pp. 106–118 in *Handbuch der Kulturwissenschaft I. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler.
- Loewenstein, Bedřich. 2015. *Občanská společnost a její krize. Eseje historické a filosofické*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Lužný, Dušan. 2014. „Antropologie náboženství.“ Pp. 97–107 in Martina Cichá a kol.: *Integrovaná antropologie*. Praha – Kroměříž: Triton.
- Markoš, Anton. 2003. *Tajemství hladiny. Hermeneutika živého*. Praha.
- Markoš, Anton. 2010. „Biosémiotika jako svár moderny s postmodernou.“ Pp. 213–228 in Anton Markoš (ed.): *Jazyková metafora živého*. Červený Kostelec: P. Mervart.
- Markoš, Anton. 2012. „Narativita v biologii a narativita živého.“ Pp. 101–112 in Jan Horský – Juraj Šuch (eds.): *Narace a (živá) realita*. Praha: Togga.
- Markoš, Anton. 2015a. *Co je nového v biologii. Vynalézači obratlovců*. Praha: Nová beseda.
- Markoš, Anton. 2015b. *Znaky a významy v evoluci*. Praha: Nová beseda.
- Nešpor, Zdeněk R. 2014. „Konceptualizace obecné antropologie v českém akademickém prostředí.“ Pp. 251–260 in Jan Horský – Linda Hroníková – Marco Stella et al.: *Natura et cultura I. Antropologická bádání mezi empirií a interpretací*. Praha: Togga.
- Novák, Mirko. 1947. *Hodnoty a dějiny*. Praha: Družstevní práce.
- Pekař, Josef. 1990. *O smyslu českých dějin*. Praha: Rozpravy.
- Pokorný, Vít. 2014. „Jak jsme širocí? K pojmu kultury v současné kognitivní antropologii.“ Pp. 71–85 in Jan Horský – Linda Hroníková – Marco Stella et al.: *Natura et cultura I. Antropologická bádání mezi empirií a interpretací*. Praha: Togga.

- Rádl, Emanuel. 2006. *Dějiny biologických teorií novověku II. Dějiny evolučních teorií v biologii 19. století*. Praha: Academia.
- Richerson, Peter J – Boyd, Robert. 2012. *V genech není všechno aneb jak kultura změnila evoluci člověka*. Praha: Academia.
- Ruse, Michael. 1993. „Noch eimal: Die Ethik der Evolution.“ Pp. 153–167 in Kurt Bayertz (ed.): *Evolution und Ethik*: Stuttgart: P. Reclam jun.
- Ruse, Michael. 2009. „The Philosophy of Evolutionary Theory.“ Pp. 307–317 in Aviezer Tucker (ed.): *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*. Malden – Oxford – Chichester: Wiley + Blackwell.
- Stella, Marco – Havlíček, Jan. 2012. „Je lidská evoluce uzavřenou záležitostí? Vztah biologické a kulturní evoluce z hlediska evoluční antropologie.“ Pp. 29–53 in Linda Hanovská – Jan Horský – Lenka Hroníková a kol.: *Evolvendí anthropologiae. Vývoj v antropologických perspektivách*. Praha: Togga.
- Soukup, Václav. 1996. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. Praha: Karolinum.
- Soukup, Václav. 2004. *Dějiny antropologie*. Praha: Karolinum.
- Šubrt, Jiří. 2015. *Individualismus a holismus v sociologii. Jak překonat teoretické dilema?* Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Tinková, Daniela. 2004. *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Praha: Argo.
- Vašíček, Zdeněk. 2006. *Archeologie, historie, minulost*. Praha: Karolinum.
- Vašíček, Zdeněk. 2012. *Jak se dělají filosofie*. Praha: Triáda.
- Weber, Max. 1998. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH.
- Wittkau-Horgby, Annette. 2002. „Evolution.“ Pp. 88–90 in *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: P. Reclam jun.

IDEA UNIVERZITY KARLA JASPERSE*

Martin Bojda

Fakulta humanitních studií UK Praha

Karl Jaspers' Idea of University

Abstract: *This study focuses on the nature, basis, changes, and reception of the concept of the “idea of university” by one of the leading German philosophers of the 20th century, Karl Jaspers, who ranked for over half a century among the sharp, and often controversial, widely accepted analysts of political life in Germany and Europe, and that namely in relation to the theory, development, and institutional and social integration of science and philosophical thought. The study concentrates on the ideological sources and limits of the impact and validity of Jasper’s concept of university reform, and on the mission and essence of science in the period after the First and Second World Wars in the contexts of German social-political discussions in the sixties, i. e. especially in the contexts of the three versions of his work “The Idea of University” (1923, 1946, and 1961). Attention is paid to Jasper’s foundation of the specifics and of the efforts of scientific knowledge and research in his philosophy of existence and epistemology, as well as to his differentiation of science and philosophy and of science and faith. The thematisation of Jaspers’ definition of rationality and of freedom as the fundamentals of a specific European culture tries to take into consideration the importance and topicality of such reflections, as well as showing together with Jaspers the necessity of its systematic-theoretical anchoring.*

Keywords: *Jaspers, Karl; university; science; philosophy; freedom*

* Příprava této studie byla podpořena stipendiem Česko-německé komise historiků, jež autorovi umožnilo měsíční badatelský pobyt v Mnichově.

Karl Jaspers (1883–1969) se zapsal nejen do dějin filosofie, jako jeden z nejvlivnějších a nejplodnějších filosofů dvacátého století, ale i do širších dějin (německého) kulturního a univerzitního života jako hluboce historicky a teoreticky fundovaný aktér společensko-politické diskuze, po mnoho desetiletí vystupující s mimořádnou jasností stylu, ostrým náhledu i argumentační artikulace. Jeho analýzy „duchovní situace“ meziválečné doby, německé válečné viny a poválečné obnovy, evropských a světových (dez)integračních procesů a perspektiv změn v letech šedesátých patřily k široce recipovaným hlasům, představujícím zároveň důležitou alternativu vůči jinak zejména levicově orientované kritice.¹ Po krátkém studiu práv Jaspers vystudoval medicínu: nejprve v Berlíně, tři roky pokračoval v Göttingen a studia dokončil v Heidelbergu, jenž také zůstal jeho domovem až do roku 1948, kdy přesídlil do Basileje. U W. Windelbanda získal habilitaci pro psychologii monumentálním spisem *Allgemeine Psychopathologie* (1913) a v roce 1916 se stal extraordinariem, již roku 1920 ale přešel k filosofii a v roce 1921 v ní získal v Heidelbergu řádnou profesuru. Autodidaktická průprava spojená s odporem k scientismu, pozitivismu i materialismu, orientovaná na metodické tázání po obecných předpokladech konkrétního, prostá nároků absolutního poznání na způsob sebereflexe uzavřeného systému i protiracionální skepse, stavěla Jasperse od počátku do více či méně zřejmé a eruptivní opozice vůči novokantovství Heinricha Rickerta a dalších, nemluvě o tom, že mu byly cizí jakékoli politické trendy a nacionální nálady. Jaspers byl jednou ze stěžejních postav teoretické sebereflexe psychologie a psychiatrie, a zároveň ostrým kritikem psychoanalýzy;² jedním z hlavních kritiků *kapitalismu* (!), a zároveň zásadním odmítačem socialistické (marxistické) teorie i praxe.^{3,4}

Jaspers se „ideou univerzity“ zabýval po celý život, což může být patrné už z bibliografického soupisu jeho bezprostředně tematických prací: spis s názvem

¹ Z biografických znázornění Jaspersova působení je třeba doporučit zejména Leonhard 1983 a Kadereit 1999, popř. referenční souhrn Jaspersova života a myšlení zpracovaný jeho asistentem a vydavatelem jeho pozůstalosti Hansem Sanerem (Saner 1970).

² Srov. zejména článek *Zur Kritik der Psychoanalyse* (1950) in: Jaspers 1958: 260–271.

³ Ke kritice Freuda a Marxe srov. kapitolu „Psychologie und Soziologie“ v knize *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, původně osmou ze stejnojmenných přednášek pro Bavorský rozhlas roku 1964 (Jaspers 2012: 101n.)

⁴ S pochopením toho, že dlouhodobá Jaspersova kritika společenského myšlení a chování v Německu, od pozdních let vilémovské říše po konec šedesátých let, tj. kritika zasahující v různých mutacích se objevující nálady a sklony vycházející z některých působících kulturních vzorců, ve skutečnosti směřovala vůči fundamentu konstituujícímu přístupy v mezinárodněpolitické, vnitřní národněkulturní, sociální či vzdělávací praxi, jenž vposled byl fundamentem *kapitalismu*, se v jaspersovské literatuře ani díle samotného Jasperse téměř nesetkáváme.

Idea univerzity (Die Idee der Universität) vydal nejprve roku 1923, podruhé ve výrazně revidované podobě, vlastně téměř zcela novém znění, po druhé světové válce roku 1946 a potřetí ve spolupráci s Kurtem Rossmannem roku 1961. Kromě toho přednesl celou řadu proslovů pro akademickou i širokou veřejnost o poslání a stavu univerzity, vzdělání a vědy. Jaspers navázal na tradici promyšlení nároku celistvosti, univerzálního duchovního ukotvení jednotlivých oblastí vědění a vzdělání v německé klasice, přičemž více než iniciační spisy myslitelů spojených s počátky berlínské univerzity (1810) v čele s Wilhelmem von Humboldtem a Friedrichem Schleiermacherem⁵ pro něj byl důležitý racionalistický criticismus a republikanismus Immanuela Kanta.⁶ Význam, jež Jaspers problému univerzity přikládal, koření v samých základních stanoviscích jeho filosofie, teorie existence, stejně jako teorie poznání, totiž v základním zjištění rozštěpení na subjekt a objekt (*Subjekt-Objekt-Spaltung*), v němž jako danosti se shledává každé sebe-vědomí, a horizontu toho, co jej přesahuje, „skrze co“ je existence na-dána (*das Umgreifende*). Každá konečná existence je vztažena jednak k jiným existenciálním jednotkám, jednak k celku (*das Ganze*) ji „obemykajícimu“. Neredukovatelnost subjektivity a její univerzální podmíněnost jsou nedělitelným fundamentem dynamičnosti existence: jejich obrazem je svár/syntéza exaktního a spekulativního, empirického a metafyzického, vědy a filosofie.

Univerzita jako instituce snažící se re-prezentovat „ideu“, totiž vědění, zpřítomňuje podle Jasperse polaritu osobní a institucionální formy duchovna. Co je „duch“ (*Geist*), nedá se podle Jasperse vyjádřit „jednoduchou formulí“, pouze „opsat jako syntéza protikladů“ (Jaspers 1923: 1). V duchu se střetávají tendence k „chtění stát se jasným“ (*Klarwerdenwollen*) a „chtění stát se celým/cele“ (*Ganzwerdenwollen*). „Duch v nás usiluje o *jasnost*, o vědomí a sebevědomí,“

⁵ Ke Schleiermacherovým názorům viz zejména dvousvazkovou edici v nakladatelství Suhrkamp *Texte zur Pädagogik* (Schleiermacher 2000), k výkladu ukotvení pedagogického programu Schleiermachers a pozdního německého osvícenství viz Bojda 2015a, b. Reprezentativní výbor ze základních textů německých myslitelů přelomu 18. a 19. století k úloze univerzity přináší např. svazek *Gelegentliche Gedanken über Universitäten* (1990). Proslulost si získaly mj. i Schellingovy *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802), k Jaspersově interpretaci Schellinga srov. Jaspers 1986. V českém prostředí v poslední době vyšly hned dva výběry z klasických pojednání o univerzitě: Jirsa 2015; Chotaš – Prázný – Hejduk 2016.

⁶ Jaspersova žačka Hannah Arendtová dokonce soudila, že Jaspers byl jediným opravdovým žákem, jež Kant měl (Arendt 2012: 16). K Jaspersově interpretaci Kanta viz zejména oddíl věnovaný Kantovi ve velkém spise *Die großen Philosophen* (Jaspers 2012: 390–616), vydaný též samostatně (Jaspers 1983).

říká Jaspers (ibid.: 2).⁷ Zároveň je zde ale jiná tendence vlastní člověku, totiž ta k ulpívání na smyslově daném jednotlivém, a ostatně nejinak než tendence odcházet od reálného k subjektivní fantazii. Duch ovšem podle Jasperse *chce* dosáhnout celosti (*zur Ganzheit werden*), směřuje k *souvislosti* (*er drängt auf Zusammenhang*). „Nakolik je duch vůlí k jasnosti, je stále rozlišujícím, členícím, analyzujícím. ... Proto *není* duch nikdy jako stav a vlastnictví, nýbrž je vždy pohybem. Existuje jen jako *nastávající*“ (ibid.: 3).⁸ Jeho „pohybovost“ vychází z toho, že je zakořeněn ve smyslově-konkrétním, jež se potýká s protiklady a hranicemi. Jaspers se uchyluje k takovýmto definicím, postrádajícím ještě hlubšího systematického ukotvení, což ve druhém vydání *Ideje* (1946) nečiní: neargumentuje dobře, spíš prohlašuje. Dalo by se namítnout, že duch, racionálně zpracovávající smyslové vjemy, jež zároveň umožňuje, ba dle Jasperse samého „*tenduje*“, tyto *pojmové* v celku, má povahu především, či přinejmenším, také *syntetizující*, „spolukladoucí“; rozum rozlišuje zakoušené tím, že je po-jímá, definuje, ale toto pojetí je přece vždy i *subjektivní* „*nivelizací*“ toho, co je samo o sobě určité už před rozlišujícím výkonem poznávajícího rozumu. Rozum může vnášet i „*zhášet*“ světlo.

Jaspers dále říká, že „*východ a završení ducha jsou temné*“ (Jaspers 1923: 3).⁹ Patrně pod vlivem Kanta (jak by se dalo soudit především s ohledem na kantovsky orientovaný závěr *Ideje univerzity* nedlouho předcházející *Psychologii světonázorů* [*Psychologie der Weltanschauungen*, 1919] a orientace Jaspersova řešení těchto otázek v dané době vůbec) Jaspers soudí, že duch vzchází z „*mystické*“, „*temné*“ plnosti idejí. Práci rozumu, od sebeuvědomění po myslitelský výkon, považuje Jaspers za původem i provedením nejasný/nejistý odkud určený „*kruhový pohyb*“ (*Kreisbewegung*), který vágně zakládá živlem idejí; noetiku, vztah pojmání a rozumění, Jaspers – zvláště raný, lépe ve spise *O pravdě* (*Von der Wahrheit*, 1947) – nepropracoval, implicitně počítá se spontaneitou a s neproblematickou identitou pojmu a předmětu ze strany subjektu jako *objektivně* fundovanou v *cogito*. Podobně vágní je o sobě i Jaspersova následující teze, že duch jako *tendující* k „*stávání se celým*“ (*Ganzwerden*) „*všude hledá komunikaci*“: duch jako imanentně subjektivní totiž nejen subjekt vztahuje na svět, ale současně i předměty, jež „*zachycuje*“, „*stahuje*“ do *subjektivní*

⁷ „Der Geist in uns drängt zur Klarheit, zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein.“

⁸ „Insofern der Geist Wille zur Klarheit ist, ist er immerfort unterscheidend, gliedernd, analysierend. ... Darum ist der Geist nie als Zustand und Besitz, sondern ist immer Bewegung. Er existiert nur als werdend.“

⁹ „Ausgang und Vollendung des Geistes sind dunkel.“

syntézy. Pak si ale Jaspers dvojpólovost vazby ducha/člověka a světa zdá přece uvědomit, shrnuje: „Duchovní entita není individualistickou subjektivitou, není výchovou vlastní zvláštnosti, není to ani roztékání v celku sociálního společenství, myšlenkového systému, podnícené masy. Duchovní entita je mnohem spíše nastávání pod ideou *syntézy subjektivní entity a objektivního celku a všeobecná*“ (ibid.: 6).¹⁰ Jednostrannosti dělení na subjektivistický individualismus a subjekt rozpouštějící objektivismus jsou zřejmé: na noetické rovině šlo ale v relaci subjekt–celek o mnohem více než konstatování potřeby nalézat rovnováhu.

Vzděláním (*Bildung*) Jaspers rozumí stav, jenž je získaný (*erworben*), tzn. úroveň dosaženou skrze vývoj. Vzdělanost je vždy adekvátní kategorie, vzděláním se rozumí rozvoj člověka podle určitých měřítek, totiž rozvoj jeho schopností, vědomostí, hodnotových zamíření a jazykových kompetencí. Vzděláním se člověk pozvedá k „druhé přírodě“ (Jaspers 1923: 8). Ideály vzdělání, obsahy tohoto pojmu, se historicky měnily a jsou dle Jasperse nedostatečně chápány. Vzdělání se nemá redukovat na podřízení subjektivity formám platným intersubjektivně, na disciplinaci podmíněně platnými řády. „Věda“ povstává osamostatněním „racionální práce“, snahou systematicky poznávat pro poznání samo, ne jen kvůli dílčím „životním účelům“. Proces poznávání postupuje stále dál a hlouběji, nelze mu klást umělé hranice či již dosažené cíle. V tom se věda podobá umění, soudí Jaspers: ani jedno nezná „konce“, dosažení, uskutečnění, nýbrž je stálým progresem, a to emancipací subjektivity ve vztahu k „objektivitě“. Věda i umění spočívají v tvořivé aktivitě člověka, realizující se přitom v mimosubjektivních formách.

Podle Jasperse vědě jde o poznání, o pravdu, ale současně platí, že „není žádného všeobecného kritéria pro to, co pravda je“ (ibid.: 14).¹¹ Objektivismus vědy nemá být zaměňován za reduktivní mechanicismus: „Vědecká výchova je ta, která vychovává k objektivitě, tzn. nikoli ta, která člověku dává schopnost být objektivně. Vědu jako povolání může smysluplně provozovat jen ten člověk, jenž má tento patos k objektivitě“ (ibid.: 15).¹² K vědě, poznání pro poznání samo, je

¹⁰ „*Das geistige Selbst ist nicht die individualistische Subjektivität, nicht die Züchtung der eigenen Besonderheit, es ist auch nicht Zerfließen im Ganzen einer sozialen Gemeinschaft, eines gedanklichen Systems, einer erregten Masse. Das geistige Selbst ist vielmehr immer ein Werden unter der Idee einer Synthese des subjektiven Selbst und des objektiven Ganzen und Allgemeinen.*“

¹¹ „*Es gibt kein allgemeines Kriterium dafür, das Wahrheit sei.*“

¹² „*Wissenschaftliche Erziehung ist diejenige, die zur Objektivität erzieht, d. h. nicht, die den Menschen befähigt, objektiv sein zu können. Wissenschaft als Beruf kann nur ein Mensch sinnvoll betreiben, der dieses Pathos zur Objektivität hat.*“

třeba odvahy (*Wagnis*). Jaspers rozlišuje trojí „účel univerzity“: „odborné školení k povolání“ (*Fachschulung zum Beruf*), „školu vzdělávání“ (*Bildungsschule*), zaměřenou na rozvoj člověka, a „výzkum“ (*Forschungsanstalt*), zaměřený na rozšiřování poznání a vtahování mladých lidí do vědecké činnosti. Jeden z těchto účelů nemá být oddělitelný od druhého, mají tvořit jednotu. V současnosti ale, míní, vládne tendence sledovat vždy jen jednu z nich, měnit univerzitu v učiliště, přípravku k profesi. „Prvním principem univerzity“ je podle Jasperse „spojení výzkumu a výuky“ (*Verbindung von Forschung und Lehre*) (ibid.: 44). Vědec, aktér procesu poznávání, zkoumání, je současně učitelem: být by neměl pedagogické nadání, teprve kontakt s ním jako s představitelem, „orgánem“ „živoucí vědy“, umožňuje zjistit, že věda skutečně je „živoucí“. Rozhodující je pro Jasperse schopnost *vědecky myslet*, ne pro každého snadno pochopitelně v tradovaných schématech reprodukovat fakta. Ve výuce má být přítomno vědecké dotazování, učitel má jít příkladem a uvádět do pohybu „vědeckého ducha a uchopování vlastních problémů a kladení otázek, opanovávání metod“ (ibid.: 46).¹³

„Univerzita“ pochází z „universitas“, totiž „*Universitas der Lehrer und Schüler*“ (Jaspers 1923: 46).¹⁴ Celost věd spočívá v jejich zakotvení v celistvosti poznání, vztaženého zase na celek; souvislost s celkem je integrujícím základem dílčího vědění. Zvláště v povoláních jako lékař, učitel, úředník, soudce či farář se člověk bez vztahu k celku, školen jen v ovládnutí jediného oboru, stává podle Jasperse „nelidským“ (*unmenschlich*): je třeba, aby se vztahoval na celého člověka a nenásledoval odcizené organizační mechanismy. Jaspers o této sebeintegraci v povolání říká, že jej činí „filosofickým“: filosofií míní totiž toto *celkové a humánní* zakotvení lidského vztahování k sobě i ke světu, výraz jeho elementárního uvědomění, že není sám a ze sebe sama, že je časově i prostorově obklopen „jiným“ a že „pravdu“ ve smyslu vědění o tom, co je, „má“ jen na způsob cesty, vědění o jejím přesahujícím, vy-mykajícím se a o-bemykajícím charakteru, zdroji a horizontu.¹⁵ „Zaměření na celek je ‚filosofické‘, proto je

¹³ Srov. ve verzi z roku 1946: „*Vor allem aber braucht die Lehre die Forschung zu ihrer Substanz. Daher ist das hohe und unaufgebbare Prinzip der Universität die Verbindung von Forschung und Lehre; nicht weil man aus ökonomischen Gründen durch Häufung der Arbeit sparen wollte; nicht weil man nur so die materielle Existenz der Forscher ermöglichen könnte; sondern weil der Idee nach der beste Forscher zugleich der einzig gute Lehrer ist*“ (Jaspers 1946: 45).

¹⁴ „*Das Erkennen und Forschen besteht, wenn es auch nur in Facharbeit gedeiht, doch auch nur als ein Ganzes. Wissenschaftliche Lebendigkeit besteht nur in Beziehung auf ein Ganzes.*“

¹⁵ Tamtéž.

všechna věda filosofická, nakolik nezapomíná účel pro prostředky, nezachází v lexikálním, v aparátech, ve sbírkách, v technickém a pouze jednotlivostním a neztrácí ideu“ (ibid.: 47).¹⁶ „Filosofičnosti“ vědy či univerzity nemíní Jaspers uplatňování filosofické hantýrky či otázek ve smyslu konvencí jedné z věd, nýbrž to, že filosofie je či může/má být ve vědě a v životě samých, ve způsobu jejich realizace, není speciální dílčí tematizací, ale právě oním ohledem na otázku smyslu, významů, souvislostí a platností specificky lidských.

Pro univerzitu znamená ukotvení ve „filosofické totalitě“ především apel na *komunikaci*. Filosofie totiž není jedním z druhů vědění, jež se táže, nýbrž sebereflexi poznání jako tázání vůbec. Vzájemná výměna vědců je fundována právě sdílením cíle a východiska. Jaspers přitom zdůrazňuje, že vzájemnost akademické obce neznamená jen vzájemnost odkazu na „věčno“ jako něco mimo vše časové a konkrétní, nýbrž právě tuto imanentní relačnost jednotlivých věd a realit jednotlivých vědění, sebereflexi vlastní časovosti a sociálnosti. Jaspers rozhodně podporuje pěstování co nejširších a nejopravdovějších, nejneformálnějších, nejpřímněji osobně lidských vazeb v akademickém prostředí: mezinárodních kontaktů, pracovních návštěv, cest a kooperace. Závazek komunikace, i v rozšířeném smyslu „vystoupení ze sebe“, od zájmu o druhé lidi k zájmu o svět, přírodu, neznamená libovolný styk s libovolným, prosté přijímání rozmanitého, nýbrž naopak kultivaci vědomí o nesubsumovatelnosti *jednotlivého*.¹⁷ Není řízen horizontálou rozšiřování evidence, nýbrž vertikálou prohlubování pochopení: nikoli přijímání různého, nýbrž hledání ideálního. Jednotnost univerzálního je podstatou univerzality jednotlivého: teprve odvození konečného od nekonečna na úrovni kreaturálního a kreativního, nikoli pouze fenoménu od *jeho* principu, zakládá – jak ukazoval G. K. Chesterton – „důstojnost v rozdělení“ (*dignity in division*), jakou dosvědčoval plastický, figurální a konkrétní charakter, ač metafyzicky založeného, umění křesťanského (Chesterton 1987: 198).

¹⁶ „Die Richtung auf das Ganze ist ‚philosophisch‘, daher ist alle Wissenschaft philosophisch, sofern sie nicht über den Mitteln den Zweck vergißt, nicht im Lexikalischen, in den Apparaten, in den Sammlungen, im Technischen und im bloß Vereinzelten untergeht und die Idee verliert.“

¹⁷ Srov. ibid.: 36: „Ich bin allein für mich kein Selbst. Ich werde ein Selbst in Wechselbeziehung mit dem anderen Selbst. Kommunikation ist Bedingung auch des persönlichen Daseins. Der Geist als Wille zum Ganzwerden ist gegen alle Isolierung als bleibende. Wo Kommunikation als lebendiger Prozeß ist, muß aber auch individuelle Substanz sein.“ Zároveň je pro Jasperse, který to opakuje v každém z vydání *Ideje univerzity*, důležité, že „pravá diskuze, která nezná žádné hranice, existuje jen ve dvou mezi čtyřma očima. Už třetí ruší, snadno mění diskuzi v pouhou disputaci, probouzí instinkty moci a vzdor.“ („Echte Diskussion, die keine Grenze kennt, gibt es nur zu zweien unter vier Augen. Schon der Dritte stört, verwandelt leicht die Diskussion in bloße Disputation, weckt die Machtinstinkte und den Trotz“; ibid. 38).

„Komunikativnost“ charakterizuje povahu jak procesu, tak výsledku poznání, neboť pravdu člověk podle Jasperse nikdy *nevlastní* (*besitzen*), pravda je vždy úběžníkem jeho snažení, patří k *transcendenci* vztahovaného.

Univerzita podle Jasperse klade „požadavek bezohledného chtění poznávat“. „Protože poznávání je možné jen ve stálé iniciativě, je její cíl tato svébytnost a tím pro veškerý život: vlastní zodpovědnost jednotlivce. Univerzita v rámci svých přednášek nectí žádnou autoritu, zavrhuje každou autoritu a respektuje jen pravdu, kterou všichni hledají, kterou ale nikdo s konečnou platností a hoto-ovou nevlastní“ (Jaspers 1923: 49–50).¹⁸ *Svoboda* ve výuce klade na studenty zvláštní požadavek *osobní zodpovědnosti*. Nepřítomnost autority ve smyslu předepsaného způsobu či obsahu myšlení/jednání tvaruje vztah učitele a studenta do sokratovského dialogu,¹⁹ jehož otevřenost ve jménu společného tázání je však třeba střežit. Tato otevřenost je dějinná, je tedy i zodpovědností každého akademika. „Základní vědomí jednotlivce jako člena univerzity, profesora i studenta, je, že má pracovat a snažit se, jako kdyby byl povolán k nejvyššímu, ale že je trvale pod tlakem, zda se osvědčí, zda je dost dobrý“ (ibid.: 52).²⁰

Je třeba si uvědomit, že tyto myšlenky se u Jasperse nedotýkají „pouze“ sféry „praktické“ filosofie, mezilidského vztahování, „praxe“; jejich východiskem je od samotného počátku – třebaže k systematizacím mohl Jaspers dospět až později – celistvý koncept antropologický a ontologický: pojem autority v životě společnosti vyplývá z pozice instancí v relaci světa a transcendence, v níž se uskutečnění ve světě opírá o základ v transcendenci: tou je samotná ontologická fakticita podmíněna jako zdrojem a subjekt existence vztahem k ní určuje *směr své cesty*. (V temporálním ohledu se jedná o průsečík reálné určitosti a otevřenosti.) „Pokusem našich časů“ naproti tomu je „založení čistě světské autority“, opírající se o zbožšťování vitality a pověru o všemoci vědy,

¹⁸ „Die Universität stellt die Anforderung rücksichtslosen Erkennenwollens. Da Erkennen nur in selbständiger Initiative möglich ist, ist ihr Ziel diese Selbständigkeit und damit für das Leben überall: die eigene Verantwortung des Einzelnen. Sie kennt innerhalb ihrer Sprache keine Autorität, sie verwirft jede Autorität und respektiert nur die Wahrheit, die alle suchen, die aber niemand endgültig und fertig besitzt. Bei allem ist nicht zu vergessen, daß in der Wertung jedes wissenschaftlich, d. h. philosophisch berührten Menschen, ob Forschern oder Schüler, die Forschung, das Erkennen Selbstzweck ist. Was der Zweck des daseins, das Endziel sei, ist im allgemeinen durch keine bloße Einsicht zu entscheiden. Hier ist jedenfalls ein Endzweck: die Welt will erkannt werden.“

¹⁹ Srov. Die Erziehung an der Universität ist ihrem Wesen nach sokratische Erziehung (Jaspers: 1946: 50).

²⁰ „Das Grundbewußtsein des Einzelnen als Gliedes der Universität, des Professors und des Studenten, ist, daß er arbeiten und sich anstrengen soll, als ob er zu Höchstem berufen sei, aber daß er dauernd unter dem Druck steht, ob er sich bewähren wird, ob er zureichend ist.“

„vysvětlující“ si obecnosti pouhým hypostazováním. „Autoritou však člověk je jen tím, že skrze něj působí, co není on sám“ (Jaspers 1991: 823n.).²¹

Dějinnost (reformulací) „ideje univerzity“ mezi vědou a vírou

Jaspers se staví proti tomu, aby studium mělo jen jediný, jasně a výlučně určený cíl a jedinou cestu. „Nejdále dojde, kdo neví, kam jde,“ říká (Jaspers 1923: 55).²² V tomto smyslu také zdůrazňuje nutnost samostatnosti a uvědomělosti studentů již začínajících: mladý člověk chce *být vychováván*, chce se *nechávat učit*, myslí si Jaspers, a faktem je, že masifikující a specializující se, svou velkorysou univerzální všeobecnost pozbývající univerzitní provoz mu v tom často vychází vstříc. Je podle něj třeba, aby si ono specifické spojení individuálně-osobní konkrétní zaujatosti, angažovanosti a zodpovědnosti s všeobecností rámce a založení osvojili studenti již při svém vstupu na univerzitu, neboť by mělo jít o základní vlastnost působení na akademické půdě. Jaspers je přesvědčen, že pravý student svou cestu skrze mnohost a šíři, změt povinností i možností, vždy najde: rozhodně mu ji nedá aparátne reglementovaný standardizovaný studijní plán (ibid.: 59).²³ V devatenáctém století se vědy specializovaly a partikularizovaly, profesori filosofie se změnili v historiky filosofie (namísto myslitelů), filosofie jako samostatné původní nazírání světa (*Weltanschauung*) přestala být v době triumfu pozitivních věd brána vážně. Palčivost této situace se v meziválečném období již stávala zřejmou.

Jaspers se domnívá spolu s Jacobem Grimmem, že univerzity jsou „zahrady“, jež jen nerady nechají růst divoce něco nového. Poukazuje na to, jak většina zásadních impulzů i ve filosofii přišla z mimouniverzitních prostředí; triumfem univerzitní filosofie naopak byl výkon Kantův, jemuž se podařilo zásadně reformovat katedrovou filosofii na její vlastní půdě (Jaspers 1923: 65). Jaspers ovšem zdůrazňuje, že se svobodou rozhodně nepléduje pro běžné „žít

²¹ „Rein weltliche Autorität zu begründen, ist ein Versuch unserer Zeiten. ... Autorität ist der Mensch nur dadurch, daß durch ihn wirkt, was nicht er selbst ist.“

²² „Am weitesten kommt, wer nicht weiß, wohin er geht.“

²³ „Der echte Student vermag unter Schwierigkeiten und unter Irrtümern, die für die geistige Entwicklung nötig und unausweichlich sind, in dem reichen Angebot an Unterricht und Möglichkeiten an der Universität (die äußerlich für den Geistlosen nicht als Totalität, sondern als bloßes Vielerlei wirken mag), seinen Weg durch Auswahl und Strenge seines Studiums zu finden. ... Die künstlichen Gängelbänder und Einpaukereien, die Studienpläne und alle die anderen Wege der Verschulung widersprechen der Universitätsidee und sind aus Anpassung an die durchschnittliche Masse der Studenten entstanden.“

a nechat žít“, tj. neexistenci omezení v univerzitním prostředí na způsob sounáležitosti skutečné spolupráce a svého druhu kontroly: neváhá soudobou praxi akademické svobody srovnat se svobodou pohybu každé opice na její kokosové palmě (ibid.: 66). „Substanciální kritika“ opravdové komunikace je podle něj vytěšňována a místo toho se sledují formality (ibid.: 67). Kriticky se vyjadřuje o (nedostatečném) financování univerzit, učitelů i studentů. Každé financování skrývá nebezpečí snahy o vliv na univerzitu, ale v případě státu je to ještě to nejlepší a v rozumné míře i žádoucí, *svobodu*, kterou univerzité finanční podpora koneckonců teprve dává, *kontrolovat* (ibid.: 75).

Ústřední roli v Jaspersově pojetí univerzity stejně jako kultury a dějin vůbec hraje člověk jako jednotlivá osobnost. „Život univerzity závisí zcela na osobnostech, ne na instituci, která je jen podmínkou“ (Jaspers 1923: 64; srov. Jaspers 1946: 71).²⁴ „Mravní charakter“ profesorů musí být nezpochybnitelný; na univerzitě by měli učit lidé duchovního formátu a tvořivosti; ty je třeba pečlivě vybírat a chránit. Učitelé by si měli zachovat nezávislost, nechápat se coby placení státem jako povinní mu slepou věrností (Jaspers 1923: 77n.). Univerzita je totiž institucí evropské, ne národní duchovní identity. Patří přirozeně k určitému národu, ale přesahuje ho, protože je orgánem všeobecná. Druhým napětím je napětí mezi ideovou a institucionální základnou univerzity: „Každé uskutečnění ideje v institucích vede k určitému oslabení a omezení ideje. Instituce, její zákony a formy se derou do popředí a mohou vést k tomu, že idea zcela zmizí a zůstane jen scholastický provoz. Je nezbytné, aby mezi živé badatelské osobnosti a institucionální formy vstoupilo určité napětí, které, dokud idea univerzity zůstává při životě, musí vést k trvalému přeformování forem“ (ibid.: 64).²⁵

Univerzita „odpadává“ od své ideje neustále, našim úkolem má být stále obnovovat a kultivovat „živoucího ducha“ věd, jenž je sídlem humanity a (tedy) rozumnosti. Tak se Jaspers v proslovu *O živoucím duchu univerzity (Vom lebendigen Geist der Universität)*, proneseném 11. ledna 1946 při zahájení cyklu poválečných večerních přednášek heidelberských profesorů pro širokou

²⁴ „Das Leben der Universität hängt ganz an den Persönlichkeiten, nicht an der Institution, welche nur Bedingung ist.“

²⁵ „Jede Verwirklichung einer Idee in Institutionen führt zu einer Schwächung und Einschränkung der Idee. Die Institution, ihre Gesetze und Formen drängen sich vor und können dazu führen, daß die Idee ganz verschwindet und etwa nur in ein scholastischer Betrieb übrigbleibt. Es ist unvermeidlich, daß eine gewisse Spannung zwischen den lebendigen Forscherpersönlichkeiten und den institutionellen Formen eintritt, die, solange die Idee der Universität am Leben bleibt, zu einer fortwährenden, langsamen Umformung der Formen führen muß.“

veřejnost, obrací k nápisu *Dem lebendigen Geist* na budově heidelberské univerzity a shrnuje, že „ideou univerzity“ je právě „živoucí duch“.

Ve vydání *Ideje univerzity* z roku 1946 se prohlubuje válečnou zkušeností posílený Jaspersův důraz na onu konstituci obecně platné ideové platformy, resp. instituce, ze zodpovědného seberozvoje *individuality*. Úlohu univerzity vidí Jaspers stále v hledání pravdy ve „společenství badatelů a žáků“. Samosprávné zřízení univerzity, vyplývající z jejího *nadnárodního* charakteru, přirovnává Jaspers k zřízení církve. Svoboda univerzity, volnost bádání a učení (se), přitom není dána nějak náhodně, nýbrž je neoddělitelně spojena s povahou vědy: svoboda je nárokována tam, kde jde o poznání rozumové, protože to vychází z „původního chtění vědět“ (*das ursprüngliche Wissenwollen*), jež člověka vztahuje ke světu, uvolňuje z jeho bytí v sobě.²⁶ „Sebekritika jako výchova k objektivitě“ (*Selbstkritik als Erziehung zur Objektivität*) vede od hranic subjektivity k hranicím zkušenostního světa, k omezenosti možnosti poznání, která přesto nemůže znamenat vyloučení toho, co nás přesahuje, z oblasti zájmu (Jaspers 1946: 10).

Univerzita je tedy institucí pro hledání a uchovávání pravdy prostřednictvím vědy. Prvému slouží výzkum, druhému výuka. *Pravda* ale je, jak Jaspers, prohlubující po válce svůj vztah ke křesťanství, zdůrazňuje, víc než věda a věda si vědomí o hranicích svého poznání nese nutně v sobě (ibid.: 10–11). Vědeckost pro Jasperse znamená *metodičnost*: postupovat metodicky neznamená postupovat schematicky, nýbrž směřovat k tomu podstatovému zvláštního jednotlivého, jak se ukazuje poznávání sledujícímu vnitřní strukturu a pohyb, postupujícímu od zjevné tvarovosti k působícím silám. „*Patos*“ *samoúčelnosti* vědy patří v jaspersovském pojetí k „*étosu*“ univerzity, a ovšem právě ve smyslu univerzalizace, „*Ganzwerden*“ poznávacího vztahování člověka na svět. Významnou tezí, k níž Jaspers dospívá v poválečné verzi *Ideje univerzity*, je ta, že „přítakání věd nelze založit vědecky“: „*Die Bejahung der Wissenschaft ist nicht wissenschaftlich zu begründen.*“ Že věda *má být*, je předpoklad: „původní chtění vědět se zakládá v sobě samém“ (ibid.: 22). Tomuto stanovisku je nutné rozumět v logice celé Jaspersovy filosofie, v níž, jak řečeno, jsme v pojímání pravdy *vždy na cestě*, jednotlivé není bez vztahu na celek, resp. na jiné, druhé, a celek zase není bez jedinečného, a konečná, nikoli ze sebe sama povstávající a svým pomíjením svět jako takový rušící existence není bez transcendence. Věda přenechaná

²⁶ Touhou po věděni ve tvaru sociálně určité „zvědavosti“, zvidavosti (*Neugierde*), vztahem a formami poznání od kosmologických paradigmat po ta mytopoetická, se ve vztahu k vývoji novověké racionality pozoruhodně zabýval Hans Blumenberg v knihách *Die Genesis der kopernikanischen Welt* či *Die Legitimität der Neuzeit*.

sama sobě ztrácí svou pravdivost, domnívá se Jaspers, a potřebuje tak „vedení“: vědecké vědění samo ještě není účelem, nýbrž potřebuje smysl.²⁷ Smysl je spolu s kýženou („celkovou“) pravdou odvozován z toho, co přesahuje poznávané a poznatelné, co leží mimo dosah předmětně-empiricky zaměřeného kognitivního vědomí: filosofie je „základnou“ jednotlivých věd proto, že je vždy již zde jako vědomí o této relativnosti toho, co je zřejmé naší zkušenosti, a o míře našeho rozumového ozřejmění. Filosofie ve vztahu k vědám nestojí jako vůči nim alternativní, spekulativní výklad *toho*, čím ony se zabývají zase po svém, nýbrž jako vědomí *toho jiného, ostatního*, vůči tomu právě zkoumanému, jako vědomí měřítko, rámce pro naše poznání. Toto „obemykající“ lze podle Jasperse nazývat duchem, existencí či rozumem; ono je ovšem tím, co „nese“ vědeckost, je tím „vlastním životem, v němž věda nachází svůj smysl a základ“ (ibid.: 32).²⁸ Totální (a s tím vždy totalitní, sebeabsolutizující) nárok Jaspers vědě odpírá s důrazem na neidentitu vědeckého uchopení, vědecky uchopovaného, a toho, co, „z čeho“ je uchopováno: obsah vědění není *totožný* se samotnými uchopovanými jsoucny, to, co je objektivně dáno zkušenosti, není totožné s tím, co je vlastně subjektivně zakoušeno, nýbrž poznání si osvojuje celek daného skrze objektivací formy. „Neštěstí lidské existence začíná, když se to, co je vědecky věděné, považuje za bytí samo a když vše, co není vědecky poznatelné, platí za neexistující“ (Jaspers 2012: 27).²⁹

„Vědeckost“ znamená „vědět, co člověk ví a co vědět nemůže; nevědecké je dogmatické vědění. Být vědeckým znamená vědět a znát i důvody; nevědecké je přijímání hotových mínění,“ říká Jaspers v proslovu *Obnovení univerzity* 15. srpna 1945 v Ludolf-Krehl-Klinik v Heidelbergu při slavnostním otevření kurzů pro lékaře aprobované za války, v návaznosti na jmenování nového rektora K. H. Bauera (Jaspers 1986: 100).³⁰ Jaspers dokonce přivádí své přesvědčení až k tezi, že „nevědeckost je půdou nehumánnosti“. „Vědeckost a humanita se

²⁷ „Wenn Wissenschaft sich selbst überlassen wird, gerät sie in eine Verwahrlosung. (...) Wissenschaft ist nicht im ganzen wahr und lebendig ohne den Glauben, der sie trägt. Anders läßt sich dasselbe ausdrücken: da Wissenschaft sich nicht selbst überlassen werden kann, braucht sie Führung. Für die Verwirklichung der Wissenschaft ist entscheidend, woher diese Führung kommt und welchen Sinn sie der Wissenschaft gibt“ (Jaspers 1946: 25).

²⁸ Srov. v (prvním) hlavním systematickém díle *Philosophie*, sv. I: „ist Philosophie das Übergreifende der Wissenschaft“ (Jaspers 1956: 325).

²⁹ „Das Unheil menschlicher Existenz beginnt, wenn das wissenschaftlich Gewußte für das Sein selbst gehalten wird, und wenn alles, was nicht wissenschaftlich wißbar ist, als nicht existent gilt.“

³⁰ „Wissenschaftlichkeit, das heißt: Zu wissen, was man weiß und was man nicht weiß; unwissenschaftlich ist das dogmatische Wissen. Wissenschaftlich sein, das heißt mit den Gründen zu wissen; unwissenschaftlich ist das Hinnehmen fertiger Meinungen.“

navzájem hledají“, jsou „neoddělitelně spojeny“ (ibid.: 102).³¹ Ve třetím vydání *Ideje univerzity* z roku 1961 Jaspers zase podtrhuje, že vědecké poznání je vztaheno na určité předměty, ne na bytí samo, a neposkytuje hodnoty a cíle, pouze analyzuje konkrétní (Jaspers – Rossmann 1961: 45). Věda je závislá na předpokladech, jež neplatí absolutně, nýbrž vycházejí z idejí celku. Ona sama se pohybuje ve sféře jevů (*Erscheinungen*), závaznost jejích postulátů je více či méně věcem konsensů rozumění. Věda „potřebuje vedení“, a to z „jedné transcendence“ (*aus dem Einen der Transzendenz*) (ibid.: 54–56). Věda objasňuje situace, filosofie jejich nastávání, časovost a horizonty nastávání situací a jejich pochopení. „Věda potřebuje vedení filosofie“, ale filosofie zároveň „uznává vědu jako nevyhnutelnou“ (ibid.: 60). Filosofie nikdy nesmí ignorovat poznatelnou skutečnost: „Co je skutečné a nutkavým způsobem (*zwingend*) poznatelné, chce (filosofie) neomezeně vědět a nechat přijít k působení v rozvoji svého vědomí bytí“ (ibid.: 60–61). Odtud pramení jedinečné postavení filosofické fakulty, jež Jaspers chápe podobně jako Schleiermacher: zatímco lékařská, právnická i teologická fakulta jsou spíše „speciálními školami“ připravujícími budoucí „praktiky“ osvojením si potřebného penza vědomostí a povědomí o tradici, „vlastní univerzita, jak by ji vytvořil vědecký spolek, je obsažena ve filosofické fakultě“ (Schleiermacher 2000: 133). Filosofická fakulta jako jediná nestojí před předem kladenými cíli a hodnotami, nýbrž se věnuje přezkumu (možnosti) jejich myšlení, dosahování, platností, prosta vši pragmatičnosti.

Domníváme se, že Jaspersovo chápání vědeckosti bylo přese všechno oprávněné spojování její apodiktické rozumnosti, stvrzující zároveň mezilidskou rovnost, s humanitou vágní, protože jako taková mu vycházela automaticky jako protiklad ideologie: jako poznání řídící se ryze objektivitou uchopovaných jsovcen a postihující jejich strukturu logicky rekonstrukcí, stojící proti jakémukoli *interpretování* skutečnosti předem přijatými klíči, ať už dogmatu, nebo zájmově podmíněné, zúžené perspektivní ideologie, neřkuli pouhé obraznosti. Jenomže které to vlastně fakticky jsou ty vědy, které jsou takto čistě objektivní? Ze společenských věd těžko lze vytěsnit o sobě vždy už interpretativní, „ideologický“ vklad tematické selekce a způsobu interpretační akce, projekce relací mezi intermediálními a intertextovými komprehensemi, mezi heuristickou volbou

³¹ „*Wissenschaftlichkeit und Humanität suchen sich gegenseitig... Wissenschaftlichkeit und Humanität sind unlösbar verbunden. Wo Wissenschaft verlassen wird, da werden Phantastik und Täuschung ein Glaubensersatz, durch den die Irrenden statt an Gott vielmehr an ihrw Fanatismen gebunden werden. Die Unwissenschaftlichkeit ist der Boden der Inhumanität. Daß die beiden Pfeiler, Wissenschaftlichkeit und Humanität, wieder fest werden, dazu bedarf es der ganzen Universität.*“

a analytickým závěrem. Jde o relativizaci typizovaných, sociálně a ideologicky podmíněných diskursivních „praktik“. Tak Foucault mohl v *Archeologii vědění* (1969) psát: „Ideologie nevylučuje vědeckost. Málo diskursů poskytlo ideologii tolik prostoru jako klinický diskurs či diskurs politické ekonomie: není to však dostatečný důvod k tomu, abychom souboru jejich výpovědí připisovali chyby, rozpory a absenci objektivitu“ (Foucault 2002: 277).³² Foucault legitimně obrací pozornost k podmíněnosti přijímaných verifikačních platností. Říká, že otázka ideologie ve vztahu k vědě není (pouze) otázkou možného uplatnění, zneužití nebo záměrně manipulativního postupu, nýbrž způsobu fungování vědy jako diskursivní praktiky v koexistenci s jinými praktikami, jako epistemologické formace rámované určitým sociálně-ekonomickým systémem a funkcemi jeho sebereference.

Nicméně systém fakticky udržující *sebereferenčnost* vědy/univerzity je Jaspersovi cizí: jako úkol klade vždy – s Jeanem Paulem řečeno – *odšifrovávání*, kladení jiných otázek, než jak „se“ „ukazují“ přítomné formace; nereprodukování statu quo, nýbrž pronikáním k dějinnosti jeho konstituce narušování zdání jeho samozřejmosti, nutnosti. Jaspers byl prost heideggerovského ztotožňování (ideálu) „objektivitu“ toho, jak jsou věci uchopovány a ukazovány poznávajícím rozumem, s tou, jak „se“ věci ukazují samy, identifikace či přinejmenším jakési výsostné adekvace způsobu a předmětu poznání.³³ Teorie poznání, konstituce

³² „*L'idéologie n'est pas exclusive de la scientificité. Peu de discours ont fait autant de place à l'idéologie que le discours clinique ou celui de l'économie politique: ce n'est pas une raison suffisante pour assigner en erreur, en contradiction, en absence d'objectivité l'ensemble de leurs énoncés*“ (Foucault 2008: 251).

³³ Tak se Jaspers zásadně lišil od Heideggera, prve svého přítele, později, kolaboraci s nacisty stejně jako filosofickým konceptem, exemplárního protinožce, i v pojetí univerzity vůbec: kde Heidegger byl bytostně myslitelem (kladení) jednoty, Jaspers byl myslitelem vycházejícím od ní a kultivace plurality: komunikace, která je více než polemikou nesouhlasu s jiným, totiž nacházením se právě v a *jakožto* jsoucí „z“ otevřenosti sdílení. Kde se Heidegger dovolává „dějinně-duchovní“ bytosti národa (*Volk*) na způsob kvazimetafyzické jednotky (*Gemeinschaft*) vybavené a určené k nechávání „udávat se“ (*Er-eignis*) identitám v řeči, a mluví tak i ve své nechvalně proslulé nástupní rektorské řeči o „sebe-prohlášení německé univerzity“ (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, 1933), Jaspers je na straně procesuality dosahování a udržování kultury jako dějinného vztahování k nerelativním hodnotám na způsob adekvace, v níž vždy rozhoduje míra individuální snahy a sebeintegrace. Rozdíl mezi Jaspersem a Heideggerem se svým způsobem podobal tomu mezi Schleiermacherem a Hegelem, dvěma z prvních rektorů berlínské univerzity a kromě jiného významnými teoretiky státu a vzdělání, kdy v Hegelově systému instituce platila za *sebeuskutečnění* ideje, reálná formace hrozila (přes logický primát reflexivního subjektu) hypostazováním v imanentně identitní podobu *bytí ideje*, kdežto Schleiermacher své pedagogické dílo i praktické působení prosytil skutečně emancipativním demokratismem vycházejícím z ontologického neredukování ideálna na ideálně *reálna*, z podržení zdroje (a instance vztahování z) obou sfér v (božské) jednotě na způsob klasického racionalismu.

pojmu, je ovšem u kantovce Jasperse nedořešená, syntéza pojmu není v *subjektivní* podmíněnosti své konstituce z koincidence subjektivity názoru a objektivitu nazíraného, subjektivity pojetí a objektivitu pojmu, subjektivity syntézy těchto dvou syntéz a objektivitu živlu svého řečové vyjádření, dopracována; v závěsu stojí kantovské předpoklady hypostazující nepodmíněnost inteligibility člověka jako svobodné rozumové bytosti. Na druhou stranu Jaspers dobře věděl a ukazoval, co tematizoval Max Weber, že věda sice neposkytuje návody k jednání, nepostuluje obecně platné hodnoty, i jako *wertfreie Wissenschaft* je však ve své volbě a analýze problémů formována jistými hodnotovými hledisky, – o nichž zároveň ví, jež „suspenduje“, jež však nemůže a nechce prostě odsunout stranou, nýbrž skrze – filosoficky fundovaný – přezkum nově ustavovat (Jaspers 1986: 56).

Za „základní charaktery vědy“ (*Grundcharaktere der Wissenschaft*) označuje Jaspers „metodické vědomí“, „jistotu“ a „všeobecnou platnost“ vědeckých náhledů (Jaspers – Rossmann 1961: 41–42). Založení vědy v konsekventním a argumentačně přezkoumatelném, na rozum se odvolávajícím postupu namísto podléhání dojmům či přejímání se svým požadavkem všeobecné platnosti neocitá v rozporu s relativitou vědeckých názorů, jak vychází už z procesuality a různorodosti výzkumu, nýbrž je jejich výsledkem. „Idea se nikdy nestává skutečnou jako ideál, nýbrž zůstává v pohybu,“ říká Jaspers. „Proto je v univerzitě stále napětí mezi ideou a nedostatky institucionálního a korporativního uskutečnění. ... Instituce má tendenci činit se konečným účelem“ (Jaspers 1946: 66).³⁴ Hodnota univerzity však spočívá právě v míře adekvátnosti její institucionální skutečnosti její „ideji“, jakkoli každé takové uskutečnění znamená zúžení, omezení obecnosti ideje (ibid.: 70, 72).

Hledání „evropského ducha“

Jaspersovo „nevědecké“ zakládání nutnosti či legitimacy vědy, vědy jako akademicky pěstované aktivity stejně jako systematizovaného poznávání, je podobně radikální jako jeho zakládání víry „filosoficky“, nikoli na Zjevení. Ačkoli Jaspers bývá vnímán hlavně pod etiketou „existenciální“ či „náboženské“³⁵ filosofie

³⁴ „Die Idee wird niemals als Ideal wirklich, sondern bleibt in der Bewegung. Daher ist in der Universität eine ständige Spannung zwischen der Idee und den Mängeln der institutionellen und korporativen Verwirklichung. ... Die Institution hat die Tendenz, sich zum Endzweck zu machen.“

³⁵ Svě pro to vykonalo povšechné označení Jasperse (spolu s Gabrielem Marcellem) za představitele *křesťanského existencialismu* J.-P. Sartrem v jeho slavné přednášce *Existencialismus je humanismus* (Sartre 1946: 17).

a zejména materialisticky orientované myšlení jej vždy diskvalifikačně spojovalo jaksi, ať už „programově“, nebo tendenčně, příbuzností, s neracionalistickým, neobjektivistickým filosofováním, které nezvládá objektivní jednotu historické reality, ve skutečnosti byl Jaspers jedním z největších propagátorů racionalistické bytnosti filosofie a klíčové civilizační úlohy vědy v novověké kultuře. Zejména v jeho textech z poválečného období se setkáváme stále znova s neobyčejně silným důrazem na vědu a její racionalitu, díky níž se moderní člověk definuje jako vztahující se na svět ne myticky, spirituálně, poeticky, nýbrž rozumem. V přednášce *O evropském duchu (Vom europäischen Geist, 1946)* rozebírá jako to nejvlastnější z dědictví, duchovní identity válkou otřesené, nyní nově definované Evropy (*das Eigentümlichste Europas*) svobodu, *dějiny a vědu* (Jaspers 1983a: 114). Pro Jasperse charakteristické, důležité a originální je, že vědu nevyvozuje systematicky ani historicky z víry, z náboženství: ačkoli si uvědomuje základ západní evropské tradice v židovsko-křesťanské a antické duchovní kultuře, nechápe novověkou vědu jako plod *křesťanské* myšlenkové tradice, v tom smyslu, že by z této „přirozeně“ vyplývala. V tom se ve skutečnosti radikálně liší od linearismu vývojového progresu, s jakým počítalo německé osvícenství od Leibnize přes Herdera vlastně až po Schleiermachera. Pro německé osvícence tvoří metafyzika vycházející z filosofického racionalismu, zejména věty o dostatečném/určujícím důvodu, a ta zjeveného náboženství jednotu. Herderovský historismus nesměřoval k relativitě identit, nýbrž vývojovosti, interkulturní různosti a podmíněnosti vztahování k nim, spočívající na dějinnosti jako otevřeném poli organického nastávání nového, jehož struktura je v rukou člověka. Duchovnost člověka byla kladena jako jedna.

Svoboda podle Jasperse „drží Evropana v neklidu a pohybu. Neboť on chce svobodu a zároveň ví, že ji nemá. Kde věří ji bezpečně vlastnit, je už ztracena. ... Svoboda je překonání libovůle. Neboť svoboda padá zároveň s nutností pravdy“ (Jaspers 1983a: 115).³⁶ Svoboda není tímtož co libovůle, jednání podle vlastní (z)vůle, neboť tato je pouze krajností opačnou k té podřízením se vnější autoritě. Svoboda není přitakáním ani jednostranností subjektivity, ani

³⁶ „*Freiheit hält den Europäer in Unruhe und Bewegung. Denn er will die Freiheit und weiß zugleich, daß er sie nicht hat. Wo er ihrer sicher im Besitz zu sein glaubt, ist sie schon verloren. Freiheit kommt dem Menschen als Menschen zu. Aber der Europäer ist sich dessen bewußt geworden. Was ist Freiheit? Freiheit ist Überwindung der Willkür. Denn Freiheit fällt zusammen mit der Notwendigkeit des Wahren. Bin ich frei, so will ich nicht, weil ich so will, sondern weil ich mich vom Rechten überzeugt habe. Der Anspruch der Freiheit ist daher, nicht aus Willkür, nicht aus blindem Gehorsam, nicht aus äußerem Zwang zu handeln, sondern aus eigener Vergewisserung, aus Einsicht.*“

mimosubjektivního, nýbrž *vhledem* do *otevřeného* pole mezi nimi, uchopením skutečnosti sub specie potenciality: vlastní potence a vlastní potencovanosti. Jaspers ukazuje svobodu jako změnu, pohyb, a vyzdvihuje evropskou distanci od hypostazování, smysl pro vývoj, což ovšem zvláště kontrastuje s jeho nepřekonanou afinitou k filosofickému dědictví německého idealismu (i přes rezervovaný postoj k hegelovskému absolutnímu vědění), jehož monistický proud *svůj* „vědecký“ („vědoslovný“) nárok zakládal důsledným imanentizováním Boha světa/dějinám jako (procesu) sebeuskutečňování, sebepoznávání jednoho živlu bytí skrze vědomí člověka. (Tak byla i svoboda rozpuštěna v „dialektice“ nahodilosti a nutnosti apod.)

„Evropskou“ se zdá Jaspersovi „hloubka lidské komunikace samostatných jednotlivců“ i „vědomá práce na svobodě veřejných poměrů skrze formy obecného vzdělání vůle“. „Ale absolutní pravda není a s tím svoboda není nikdy dosažena, pravda je na cestě. Nežijeme ve věčnosti dovršeného souznění duší, nýbrž v čase, to znamená stále nezavršeném musení stávat se jiným. Proto se obsah svobody zjevuje skrze dva základní evropské jevy: *Život v polaritách. Život před krajností*“ (Jaspers 1983a: 115–116).³⁷ Jaspers si brzy uškodil, deformoval pohled na svou filosofii svým raným kierkegaardovsky a odporem k pozitivismu doby zbarveným zdůrazňováním dosahování pravdy v *extrémních* situacích. To vytvořilo v kombinaci s jeho odmítáním poznání celku obraz o něm jako subjektivistickém iracionalistovi. Nyní je ovšem vidět, jak svůj koncept prohlubuje: nepřeměňuje ho, spíše přenáší akcenty, klade důraz na jeho celistvost. Svoboda jednotlivce je podle Jasperse neoddělitelně spojená se svobodou jiných, totiž vztažeností mimo sebe, sdíleností světa. Kdyby lidská svoboda byla „*causa sui*“, byl by člověk Bohem. Svoboda tak není limitována, nýbrž právě fundována podmíněností, odvozeností lidské existence. Z té také vychází jeho „vědomí dějin“ a „vůle k vědě“ (ibid.: 117–118). Dějiny tak nejsou pouhým děním jiného, nového, a nejsou ani přicházením k sobě jediné věčné ideje-esence stávání se sebou v konkrétním tvaru, nýbrž jejich katalyzátorem je mezilidská komunikace a jejich velikost závisí na vědomí svobody.

³⁷ „*Europäisch scheint uns dieses beides: die Tiefe menschlicher Kommunikation selbstseiender Einzelner und die bewußte Arbeit an der Freiheit der öffentlichen Zustände durch die Formen gemeinschaftlicher Willensbildung. Aber die absolute Wahrheit und damit Freiheit ist nie erreicht, Wahrheit ist auf dem Wege. Wir leben nicht in der Ewigkeit vollendeten Einklangs der Seelen, sondern in der Zeit, das heißt dem stets unvollendeten Anderswerdenmüssen. Daher offenbart sich der Inhalt der Freiheit durch zwei europäische Grunderscheinungen: Das Leben in Polaritäten. Das Leben vor dem Äußersten.*“

V přednášce *O evropském duchu* se, jako v Jaspersových poválečných textech vůbec, prosazuje navíc dříve u něj nepřítomné uznání křesťanství: pokud „věděni osvobozuje“, nelze nevidět, že evropská věda „by nevznikla bez biblického náboženství“, totiž hodnoty, již svět pro člověka nabyt jako boží stvoření, hodné tak v každém svém jednom poznání (Jaspers 1983a: 121).³⁸ Jaspers zároveň dobře vidí, že fenomény moderního světa, techniku a vědu, jak se už jednou rozvinuly, nelze po poznání jejich manipulační a destruktivní síly prostě zase eliminovat; jde o to a bude rozhodující pro příští svět, zda a jak se naučíme svou techniku ovládat, integrovat, aby sloužila lidství. Nelze ji stavět *proti* kultuře ani přírodě či *mimo* ně, jak činí Heidegger. „Každý národ se musí s technikou a jejími důsledky vypořádat, nebo vyhnout. Vyhnutí není“ (ibid.: 126).³⁹ Jaspers dobře ví, že válečný fanatismus způsobila víra v odvrácení „zániku Západu“ uskutečněním nové, resp. znovunastolení „staré“ – „původní“ Evropy (německosti) ve spojení s technikou a vědou jako nástroji jejího uskutečnění. Falešnost fašistického „řešení“ spočívala právě ve víře v nastolení jednoty jako „původní“, nehybné, nehistorické, jako původního a konečného, „toho“ autentického stavu, kdežto pravda je u Jasperse imanentně unikající, svoboda, dějiny i věda mají svou pravdu v integritě svého pojmání dějinnosti, relace mezi existencí a transcendencí, pravdou a jejími šiframi, individualitou a celkem. Jaspers ví, že toto „zvládnutí“ Evropy sebe samé, lidstva své „civilizace“, práva a svévole, je úkolem sebeuvědomění každého jednotlivce, schopnost žít existencí jako jsoucí z *transcendence*.

Významné je vidět, jak Jaspers apeluje na racionalitu: vidí, že k propasti Evropu dovedla její vlastní „rozumnost“, a přesto se levně neobrací ani k sentimentu, ani k instantní umělecké stylizaci, k básněni, nýbrž velmi podobně (též v onom ohledu na neredukovatelně subjektivní zdroj dějin) jako Masaryk vidí, že krize je krizí *špatného* rozumu, *špatně se chápající* kultury, ne racionality samé. Stát se vražednými technice a vědě umožnily *ideologie*, ne „osvícenství“ samo. V tom je Jaspers mnohem střízlivější než frankfurtská škola. Nevidí ale, jak ono upadání původně sekularizované racionality do bezinstanční spirituality a této do absolutizace své „racionality“ vychází právě ze ztráty neimanentního měřítka v idealistickém a později materialistickém monismu. V tomto ohledu se

³⁸ Srov. též: „Co jsme, jsme skrze biblické náboženství a skrze sekularizace, jež z tohoto náboženství vzešly“ („*Was wir sind, sind wir durch biblische Religion und durch die Säkularisierungen, die aus dieser Religion hervorgegangen sind*“); ibid.: 135.

³⁹ „*Jedes Volk muß mit der Technik und deren Folgen zurechtkommen oder aussterben. Ausweichen gibt es nicht.*“

Jaspers při přednesu řeči *O evropském duchu* dostal do ostré polemiky s maďarským marxistickým filosofem a estetikem Györgym Lukácsem: přednáška byla jedním z referátů na konferenci přímo nazvané *L'esprit européen*, která zahájila ženevská diskuzní *Rencontres internationales* roku 1946. Referáty a zejména diskuze z této konference bohužel vyšly v dnes pouze výjimečně dostupném sborníku⁴⁰ a snad právě kromě Jaspersova vystoupení, reprodukováného v rámci jeho spisů v nakladatelství Piper,⁴¹ zůstávají v literatuře téměř zcela nereflakované. Nedošlo tehdy však pouze k výměně mezi Jaspersem a Lukácsem, jež je známá mimo jiné z korespondencí či vzpomínek obou myslitelů (Lukács 1981),⁴² nýbrž i k diskuzím mezi osobnostmi jako Julien Benda, Maurice Merleau-Ponty, Ernest Ansermet a další. (Lukács a Jaspers přednášeli v němčině a jejich příspěvky byly přeloženy do francouzštiny.)

Jaspers, zdůrazňující mj. nutnost nového hledání evropské identity mezi velmocenskými póly USA a Sovětským svazem, rozpad neproblematickosti, která vyznačovala jednotu Evropy před první světovou válkou co do samozřejmosti kulturní výměny či pohybu osob, vidí zpochybněny dříve pro Evropu tak stěžejní fenomény jako humanismus, moderní civilizace vědy a techniky, germánsko-románská tradice národních států či křesťanské církve. Co platilo za fundamentální hodnoty pokroku a kultury, ukázalo svou *zhoubnou* moc a postavilo nově otázku smyslu jako *neimmanentní* kvality: věda, technika, sama racionalita.

⁴⁰ Benda – Bernanos – Jaspers – Spender – Guéhenno – Flora – Rougemont – Salis – Lukacs: *L'esprit européen*. Textes in-extenso des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres internationales de Genève 1946. Histoire et société d'aujourd'hui, éditions de la Baconnière, 1947.

⁴¹ Vydání v nakl. Piper (in Jaspers 1983a) též pro jeho snadnou dostupnost a prezentaci originálního textu německého citujeme.

⁴² Jaspers v dopise Heideggerovi 17. 8. 1949 mluví o „příšerné proměně“ Lukáče, jež poznal v Heidelbergu (stejně jako Ernsta Blocha) už před rokem 1914 jako „duchaplného, jiskřivého člověka“, v „pustou mašinerii“ (rozuměj marxistické ideologie), povrchně házející Jaspersovo myšlení do jednoho pytle s Heideggerovou fenomenologií a Sartrovým existencialismem (jenž se ovšem alespoň snažil integrovat do sociální reality historického procesu); reaguje na Heideggerovy stížnosti na Lukáčsovu vehementní „likvidaci“ Heideggera v článku „Heidegger redivivus“ v časopise *Sinn und Form* (roč. 1, sešit 3, 1949, s. 37–62). Viz Heidegger – Jaspers 1992: 180, 183, 280nn. Lukács stejně jako Bloch (viz zejm. Bloch 1969: 306n.) byl nesmiřitelným kritikem Jasperse i Heideggera, jež ovšem povrchně, bez patřičné diferenciaci jejich aktivně zaujímaných politických postojů i teoretických stanovisek, považoval za vyústění iracionalisticko-subjektivistické linie vedoucí ke „zkáze“ evropského rozumu a, ať už přímo jako nástroj, nebo pohodlně nefunkční, uvnitř systému zůstávající protihlas k fašismu: srov. kapitola „Popeleční středa parazitního subjektivismu“ ve spise *Die Zerstörung der Vernunft* (Lukács 1954: 389–416) a obecně spis *Zur Kritik der faschistischen Ideologie* (Lukács 1989). Jaspers prve mladým přátelům Blochovi a Lukáčsovi zajistil lékařské uvolnění z vojenské služby v první světové válce.

(Zajímavé přitom je, že Jaspers si – nejen v této přednášce, nýbrž ani nikde jinde – nevšímá *umění* a jeho možného ideologicko-propagandistického využití.) Zamýšlí se nad evropskou identitou geograficko-historicky (*weltgeschichtlich*), vidí, že relativní je samo rozmístění po euroasijském poloostrově a to, co zde platí za to „opravdu“ evropské, a zároveň neredukovatelnost dějin světa na „*Abendland*“ ve smyslu západní civilizace: „osa světových dějin“ (*Achse der Weltgeschichte*), leží v 8.–2. století př. Kr., v době ustavení starořeckých, indických a čínských duchovních kultur (Jaspers 1955: 14nn.). Krize, kterou Evropa prodělala válkami, může podle Jasperse skončit buď rozkladem, nebo obrácením k „autentickému“ životu (*eigentliches Leben*) úplně jiného původu než z moci. Je třeba vnitřní proměny, nové sebereflexe Evropy, která bude novou tím, že se nově, ale ovšem *postaví* ke své tradici a nalezne své místo mezi Amerikou a Ruskem (Jaspers 1983a: 124).

Na rozdíl od Asie Evropu podle Jasperse charakterizuje „univerzální věda a technika“, hodnoty „svobody, dějin, vědy“ (Jaspers 1983a: 113n.). Jaspersův důraz na vědu je mimořádný; sleduje její význam samozřejmě už od starověku, co ale na ní cení, od *Ideje univerzity až po Filosofickou víru*, je evropská schopnost snažit se obsáhnout celek jako (paradoxně) dějinný a konečný, bez ohledu na Zjevení, čistě rozumově, tzn. překonání ahistorické a asubjektivní jednoty věčného opakování. Jakési „uzávorkování“ metafyzických i metahistorických předpokladů se projevuje i v Jaspersově nároku na založení nové mezikulturní a mezinárodní komunikace rozuměním na bázi sdílených humánních hodnot zbavených romanticky substancializovaných národních specifík: „odkouzlení státních dějin“ (včetně těch prusko-germánských), „očištění politiky“ (ibid.: 131n.) od fundamentalistických očekávání zjednávání „konečně platných“ jednot považuje Jaspers za předpoklad nové racionality ve věku, kdy technický pokrok dal lidstvu do rukou zbraně ohrožující přežití celé civilizace (Jaspers 1957).

Ve třetím vydání *Ideje univerzity* opakuje Jaspers tezi, kterou přednesl již v projevu při propůjčení Mírové ceny Německého knižního obchodu roku 1958, *Pravda, svoboda a mír*, že „bez pravdy není svobody, bez svobody není pravdy“ (Jaspers 1961: 9).⁴³ „Svoboda je prázdná, není-li míněna pravda, z níž

⁴³ „*Die Substanz dessen, als was und wofür wir leben, die Freiheit, ist gebunden an die Weise, wie produziert, ausgebildet, gelehrt und geforscht wird. Ohne Wahrheit keine Freiheit, ohne Freiheit kein Friede. Diese Einsicht kann im Schatten der Gesamtsituation dem Sinn der Universität die höchste Steigerung bringen. In allen Fakultäten, in jeder auf die ihr eigenen vielfachen Weisen, und in allen gemeinsam auf die eine Idee bezogen, soll die Wahrheit zum Leuchten gebracht werden.*“ Srov.: „*Erst in der Hingabe an Wahrheit ist erfüllte Freiheit möglich. Kein Friede ohne Freiheit, aber keine Freiheit ohne Wahrheit*“ (Jaspers 1983a: 161).

pramení a již slouží. ... Se skutečností naší pravdy jsme vždycky jen na cestě. Nikdo ji nemá, všichni ji hledáme“ (Jaspers 1983a: 161–162).⁴⁴ Univerzita jako instituce společného hledání pravdy potřebuje svobodu: nemůže fungovat v nesvobodném, totalitním státě, tzn. státě nepřipouštějícím pluralitu, protože kde není plurality, ztrácí svou výsost i jedno: jedno je vždy jen ze a ve vztahu k jinému a celkovému. Jsou-li ostatní eliminována, ztrácí svou – totiž: hledací, „putující“, komunikativní – vazbu na pravdu i jedno stanovisko, protože zrušení různých cest zrušilo distanci mezi cestou, resp. východištěm, a cílem, přisvojilo si cíl jako dosažený, s cestami ostatních se připravilo o tu svou. Univerzita je sice napojena na stát jako instituce vzdělávající/vychovávající *jeho* občany, její platforma je však internacionální, univerzální; v životodárném napětí imanence stavové určitosti nacionální a dějinné a transcendence k její pravdivosti v její bázi univerzální se sám nadpolitický či apolitický charakter univerzity střetává s „političností“, které pravda nabývá jako aktivně přijímané měřítko životní občanské praxe (srov. Jaspers – Rossmann 1961: 33–35).

Meze Jaspersova racionalismu

Jürgen Habermas, jenž se od šedesátých let problematikou reformy školství a veřejného prostoru vůbec intenzivně zabýval, se pokusil zpochybnit oprávněnost východisek a hledisek jaspersovské kritiky proměn univerzity. Shledává idealistickým Jaspersovo poměřování adekvátnosti/legitimity instituce a najmě univerzity její „idejí“; v této představě univerzity, ustavené Humboldtem a německou klasickou filosofií, se dle něj vyjadřuje idealistická představa o realizaci absolutního vědění/ducha ve všech polohách. Jaspers se nechává zklamávat vývojem, protože vychází z premis „implicitní sociologie německého idealismu“, které přiřítají institucím funkčnost v závislosti na klasifikaci jejich pořádků podle míry jejich ztělesňování domněle objektivních duchovních idejí (Habermas 1987: 73). Univerzitě pak náleží role a nárok jakéhosi sebepoznání, sebevztahu celku, obecného, v konkrétním. Dle Habermase se mohl či měl Jaspers naučit už od Maxe Webera (ježž tolik obdivoval⁴⁵), že moderní funkčně diferencované organizační celky spočívají na jiných premisách než sdílení jednoho smýšlení: to

⁴⁴ „*Freiheit ist leer, wenn nicht die Wahrheit gemeint ist, der sie entspringt und der sie dient. (...) Mit der Wirklichkeit unserer Wahrheit sind wir immer nur auf dem Wege. Niemand hat sie, wir alle suchen sie.*“

⁴⁵ Jaspers Webera považoval za ztělesnění filosofického ducha celé epochy, srov. zejména studii *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph* (1932) in Jaspers 1968: 424–484; samostatně Jaspers 1988.

by zužovalo manévrovací prostor profesionální aktivity na horizont téhož životního světa, namísto dynamismu divergence subjektivních motivů a intersubjektivních organizačních cílů. Defenzivnost odvolávání se na „ideu univerzity“ se u Jasperse podle Habermase projevuje podléháním idealisticky raženému protimodernizačnímu, elitářskému kulturnímu pesimismu. Habermas navíc viděl jaspersovský „liberální vzdělanostní humanismus“ ohrožen „politickým indiferentismem“ a jeho autonomii vzdělávací moci vědy jako iluzorní, jakkoli uznával, že pod Jaspersovým dohledem v poválečném Heidelbergu vzniklo první německé *studium generale* (Habermas 2008: 52). Na požadavku zcela nezávislé samosprávnosti univerzit ve světě závislosti nelze dle Habermase setrvat. Habermas ale Jaspersovi křivdí, když jeho „regres“⁴⁶ (*Rückgriff*) k sebeuspokojující domnělé všeobecnosti vzdělaného měšťanstva kritizuje právě pro ražbu elitářstvím pruských „mandarínů“ (ibid.: 74n.), neboť nic nebylo Jaspersovi cizejší než ohled na jakoukoli sociální či nacionální stopu v akademické sféře. Sám Habermas se cítil být „obhájcem materiální kritiky vědy, která měla objasnit křížení metodických základů, předjímaných globálních stanovisek v pozadí a objektivních zhodnocovacích souvislostí“. Stejně jako Schelsky Habermas věří, že „výzkumné procesy“ se mohou v takovéto sebekritice vědy stát transparentními ze sebereflexe vlastních vazeb na žitý svět (ibid.: 90).⁴⁷ Univerzitní učební procesy drží pohromadě „komunikativní formy vědecké argumentace“; autonomii si věda uchová tím, že nepodlehne sebereferenční tendenci systému, že bude schopna chápat se jako *kritika* (Tamtéž: 267). Dodat by bylo též třeba, že Jaspers ve druhém a třetím vydání *Ideje* stále více zdůrazňoval nutnost inovovat vnitřní strukturu univerzity, držet krok s hospodářsko-technologickým vývojem, zejména rozšířením o další fakultu. Rozšiřování univerzitního pole shledává jako velký úkol, staré dělení podle něj odpovídá víceméně středověku. Na druhou stranu nelze k zakládání institutů/fakult pro hospodářské a technické obory dle Jasperse přistupovat bezhlavě, prostě s rozšiřováním polí lidského konání, nýbrž je třeba patřičné míry obecnosti, integrace (Jaspers 1946: 84n.). Stále uvažuje o potřebě aspoň jedné nové, *technické* fakulty: je třeba integrovat nové možnosti,

⁴⁶ Helmut Schelsky naproti tomu ve spise *Einsamkeit und Freiheit* (Hamburg 1963) podle Habermase razil cestu osvojení humboldtovského dědictví „z jistě sociálně-vědecké distance“, zohledňující „mezitím nastoupivší strukturální přeměnu“, „zspolečenštění“ univerzity „při současném zvědečtění pracovní praxe“ a mířící k „vydiferencování oborů, institucionalizaci výzkumu, zeškolštění akademického vzdělání“ atd. (Habermas 2008: 87).

⁴⁷ Z významných pojednání problémů vysokého školství, s nimiž se vyrovnával i Habermas, srov. dále např. Horkheimer 1953; Gerber 1953; Becker 1956.

poznatky a potřeby lidstva, ale zároveň ne za každou cenu etablovat jako univerzitní obor každou subprofesi vznikající s postupující specializací. Rozdělení na medicínu, práva a teologii považuje Jaspers za dávno nedostatečné. Staví se i proti dělení na duchovní a přírodní vědy ve smyslu spekulativní a exaktní, jež pak budou jen koexistovat vedle sebe; za potřebné považuje novou integraci aktuálního i tradičního, aktualizaci forem a obsahů.

Pravdou je, že Jaspersovi bylo vyčítáno platónské elitářství, k němuž jej ovšem paradoxně vede sociální cit: „ideálem“ mu totiž bylo, „že každý člověk získá, naučí se, učiní přiměřeně svému nadání vše, co může. Toho se nedosahuje ani u těch největších a nejšťastnějších lidí“ (Jaspers 1923: 29).⁴⁸ Jaspers naráží na skutečnost sociální podmíněnosti možnosti vzdělávat a uplatnit se. Vize toho, že bude každému umožněno rozvíjet se podle jeho schopností a pile a adekvátně se uplatnit, mu zůstává regulativem.

Když se Jaspers, monograficky, vyrovnává s myšlením Mikuláše Kusánského (*Nikolaus Cusanus*, 1965), a to především s jeho teorií poznání, nalézá s ním shodu ve stěžejním přesvědčení o nemožnosti založení a pěstování věd(y) bez filosofie (Jaspers 1968: 146),⁴⁹ v závislosti existence na transcendenci, avšak nedokáže se smířit s přijímáním neproblematické jednoty víry Zjevení a intelektu. Kusánský nezná vícero zdrojů víry, nedospívá k filosofické víře, zní od Jasperse. Kusánský zakládá víru výlučně na Zjevení, na autoritě evangelia (ibid.: 60n., 67). Jeho přístup k bytí jako obrazům praobrazu božského tak je jiný než Jaspersův: také se domnívá, že Boha nelze poznat rozumem a že poznávání ve sféře konečného je nuceno rozumět skrze podobenství, usuzovat na obecné z jednotlivého, kdežto Jaspersovo *objasňování* je tím („z“) existence (*Existenzhellung*), to Kusánského vidí daný obraz vždy již jako obraz praobrazu křesťanského Boha, tzn. není takřikajíc „existenciální“, nýbrž „esenciální“: „Účast“ Boha na světě je účastí praobrazu (*Urbild*) v odrazu (*Abbild*): Bůh je všudypřítomný jako autor ve svém díle, je však jiné bytnosti, netvoří s „živlem“ svého stvořeného, svébytně totiž organického, vyvíjejícího se, žádnou identitní jednotu. Z hlediska vědy a víry je pro Jasperse důležité Kusánského rozlišení, že nekonečnost světa (kosmu) je jiná než nekonečnost Boha, tzn. že kosmos nemůže být i při nezbadatelnosti svých hranic myšlen jako nekonečný, náleží-li nekonečnost Bohu, a Bůh má být původcem *možnosti* bytí, ne tímtež co bytnost

⁴⁸ „Das Ideal wäre, daß jeder Mensch seiner Anlage entsprechend alles erhielte, lernte, täte, was er seinem Wesen nach kann. Dies ist selbst bei den größten und glücklichsten Menschen nicht erreicht.“

⁴⁹ „Der Sinn der Wissenschaft und allen Erkennens ist ohne Philosophie nicht denkend bewußt zu machen.“

jejich totality, nemůže však při neexistenci evidentních hranic být myšlen ani jako konečný. Kosmos proto nemá žádný středobod a každý pohyb je relativní (ibid.: 117). *Vertikála*, kterou je konečná existence zakotvena v transcendenci, postihuje též nepodmíněnou, neimanentní povahu měřítka a vztahování. Pro Kusánského dokonce platí, že člověk je stvořen, aby Boha hledal, tzn. Bůh se chce nechat poznat a zjevuje se (rozuměj: svou dokonalost) ve svém díle (ibid.: 152).⁵⁰ Jaspers se sice stavěl distancovaně k Bohu křesťanského Zjevení, snažil se koncipovat „filosofickou víru“ nezávisle na biblické zvěsti, blízká je mu však jednota, jedinnost Kusánského/křesťanského Boha: relace fundující vztahování etické, kognitivní i pohyb ontologický (a také, bylo by lze dodat, čím se Jaspers nikdy nezabýval: vztahování estetické) je relace jednota – mnohost – jednota, tedy: lidský jednotlivec – množství věcí a osob konečného světa, civilizace – Bůh/jednota transcendence. Sféra imanentně mnohostního, rozmanitého, vztahového má princip své možnosti v nerozlišeném Jednom; pohyb poznání ani praktického žití jednotlivého člověka nevede k Bohu ani k žádné projektované jedné ideji ve smyslu bezprostředního vztahu, nýbrž jakožto *cesta* hledání vede přes „komunikativní“ pole jiného. Důležité je, že Jaspers s tímto nerozpouští v relativitě „odpověď“, pouze mezi ni a „otázku“ klade terén rozumění. Zdánlivá je jak jednostrannost ať už subjektivismu, nebo relativistického pluralismu, tak vnitřní rozpornost Jaspersova konceptu, jakou by zase mohli spojování jedinečnosti a sdílenosti vnucovat.

Kusánský podle Jasperse nedospěl k řešení problému dialektiky svobody a pravdy, a to kvůli svému teologickému východisku (Jaspers 1968: 189, 208). Zjevení a filosofie se zdají dávat dovršené poznání = vlastnění pravdy. Kusánský totiž výkladem „sémantiky“ světa, rekonstruováním jemu v základu ležících principů, nemířil k substituci imaginativně-spirituálního „dogmatického“ výkladu světa „osvěčujícím“ rozumem vycházejícím z relací zjevného samotného (a transcendence jeho bytí), nýbrž „logos“ smyslového chápal z projektovaného „mýtu“ nadsmyslového. Kusánského svět ještě jistě není odkouzleným světem moderní vědy, na druhou stranu ale pro Jasperse tím, že svůj „vědecký“ výklad empirických jsoucen neoddělil od teologie, nedokázal ustavit svobodu jako nutný živel hledání pravdy (podrzuje totiž se Zjevením i instanci církevního a s tím

⁵⁰ Srov. s výklady Ernsta Cassirera, zdůrazňujícími, že Kusánský byl „prvním moderním myslitelem“, jenž uchopoval dualitu Boha a konečného světa z „podmínek lidského poznání“; „stávání se Boha člověkem“ (*Menschwerdung Gottes*) se nemá chápat z analogií v přírodě ani z jediného historického momentu, nýbrž jako vždy znovu se obnovující v každém já, „v hloubi duše“ jako „duchovně univerzální obsah lidstva“ (Cassirer 2002: 11, 39, 46; srov. Cassirer 1994: 21n.; Blumenberg 1996: 558–638).

i mocensko-politického potvrzujícího zprostředkování). Ve skutečnosti ho nevedla „komunikační vůle, spějící ke skutečnému míru od původu rozdílného, nýbrž doktrinárno církevní víry“, neschopné „pozitivní tolerance“ (ibid.: 198).⁵¹ „K získání míru nevolí komunikaci, nýbrž vposled násilí“ (ibid.: 198–199).⁵²

Na samé mezi smysluplnosti vlastní Jaspersovy koncepce rozumové, na Zjevení nezávislé filosofie a víry se ovšem ocitáme s otázkou po možnosti rekonstrukce logu světa nezávisle na mýtu o jeho stvoření. Protikladení pojmů logu a mýtu kulhá v tom, že implikuje minulostnost mýtu jako předracionální, předvědecké formy osvojování světa, spočívající na nedialektické jednotě reprezentace; Kusánským uchopené ústí křesťanské filosofie, resp. vědeckého osvojování světa v „učení nevědomosti“, tzn. náhled nutné omezenosti našeho poznávání, jeho odkázanosti na rozumění viditelnému jako metafory je konstituujícího tvůrčího působení, však napovídá, že logos lidského rozumění je spíše mýtem o logu světa, rekonstrukcí významů, jejichž „idea“ je kladena vírou, resp. filosofií, nikoli vědami samými. V tom je s Kusánským zajedno Jaspers. Problematickou otázkou by bylo, nakolik jaspersovská filosofická víra, nemluvě o vědě, je možná ve smyslu logu odhlížejícího od mýtu Zjevení. Jaspersovým nejpevnějším přesvědčením je, že „modernímu světu“ dávají „pro něj charakteristické životní ustrojení“ „svobodná věda a svobodná filosofie jako na Zjevení nezávislé zdroje“ (Jaspers 1968: 211). Diskreditace vědy v jejich skutečných určeních a hranicích skrze marxismus či pozitivismus podle Jasperse přispívají k pokřivenému pohledu na vědu, k stereotypům o její mechanizaci či odkouzlení světa apod. „Pravá, svých hranic si vědomá a je nepřekračující věda svět neodkouzluje“, prohlašuje. „Tvoří předpoklady pro nové šifry a neničí ty

⁵¹ „Wir spüren bei ihm (Cusanus /M. B./) den Machtwillen, der alles einverleiben möchte in seine Kirche, seinen Glauben, seine Weltordnungsvision. Ihn führt nicht der Kommunikationswille, der zum wirklichen Frieden des Ursprungsverschiedenen drängt, sondern das Doktrinäre eines Kirchenglaubens. Er ist seiner Sache und seiner selbst in dem ‚wir Christen‘ so sicher, daß er zu positiver Toleranz unfähig ist.“

⁵² „Um den Frieden zu gewinnen, wählt er nicht die Kommunikation, sondern am Ende die Gewalt.“ Dále: „Kusánský šel fakticky cestou násilí. Jen jím nedisponoval. Jaký obraz jeho bytosti a jeho jednání by asi vznikl, kdyby je měl a mohl provádět! Kusánský je filosoficky pronikavější, hlubší, komunikativnější, než dokázal být v praxi. V nejlepších Kusánského spisech můžeme být zasaženi úchvatnou šíří a otevřeností. S děsem přihlížíme ztuchlé vážnosti jeho politické praxe.“ („Cusanus ging faktisch den Weg der Gewalt. Nur besaß er sie nicht. Welches Bild seines Wesens und seines Handelns wäre entstanden, wenn er sie gehabt und durchgeführt hätte! Cusanus ist philosophisch einsichtiger, tiefer, kommunikativer als er in der Praxis zu sein vermag. Wir können in den besten Schriften des Cusanus ergriffen sein von der herrlichen Weite und der Offenheit. Wir sehen mit Schrecken den dumpfen Ernst seiner politischen Praxis.“)

staré, když je zbavuje jejich nároku na reálné tělesné vědění, a neničí zázrak, jenž leží nade vším, co nazýváme „smyslem“ (Jaspers 1968: 213).⁵³

Jaspers s jednotou transcendence a pravdou jako horizontovým úběžníkem, integrativem „putování“ rozumění, hledání základu souvislosti zjevných konstelací, se svými „šiframi transcendence“, uznává svého druhu, že náš logos je „mýtem“, na rozdíl od Kusánského a křesťanství vůbec ale nepřijímá, že náš mýtus je tím o *Logu* světa, jenž nutně musí být, jako o sobě významuplný, odvozen od „Rozumu“ absolutně první a nejvyšší působící příčiny. Avšak Bůh, *jehož slovo* se nezjevuje skrze svět, je pouhou hypostazí. Jaspersův vágní pojem Boha, v němž zůstává neřešen vztah mezi transcendencí a (milostivou) stvořitelenskou vůlí existence, který mu dokonce znal vyčíst paradoxně i materialista Lukács, neumožňuje syntézu – a nebyla by to než syntéza učené *nevědomosti*, nikoli vědecké apodikce! – mýtu Zjevení a logu, odvození sémantické bytnosti světa od organické kauzality zprostředkující teleologickou potenci svého na-dání. Neboli: Jaspers uznává, že náš logos je mýtus, ale nezkoumá zdroj „logičnosti“ *světa*, to, co „šifry“ vlastně označují; uznává jejich pluralitu vůči našemu rozumění, ale neurčuje, z čeho, odkud vzházejí, jaký *řád* vlastně manifestují. Domníváme se, že problematizace filosofických východisek Jaspersových teoreticky vyjadřovaných i aktivně zastávaných postojů umožňuje tvořivě promýšlet, ověřovat a korigovat měřítka, jež Jaspers klade racionálnímu lidskému vztahování ke světu a jeho institucionální společenské strukturaci jako nezbytná, nedělitelně spojená s širší významotvornou fundací, a přece uplatňovaná pro komunikaci imanentně dějinnou.

Martin Bojda je doktorandem v oborech *Soudobé evropské dějiny* (disertační práce *Politické myšlení Karla Jasperse*) a Německá a francouzská filosofie (disertační práce *Goethova fenomenologie*) na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Zabývá se filosofií a estetikou zejména s ohledem na tradice osvícenství, idealismu a romantiky. Napsal monografie *Herderova filosofie kultury* a *Schleiermacherova teorie zprostředkování* (obě Praha 2015) a *Hölderlin und Heidegger* (Freiburg a Mnichov 2016). Kontakt: Bojda.Martin@seznam.cz

⁵³ „Die echte, ihrer Grenzen bewußte und sie nicht überschreitende Wissenschaft entzaubert nicht die Welt. Sie schafft Voraussetzungen für neue Chiffren und sie zerstört nicht die alten, wenn sie sie ihres Anspruchs auf leibhaftiges Realwissen entkleidet, und zerstört nicht das Wunder, das über alles hinausliegt, was wir ‚Sinn‘ nennen.“

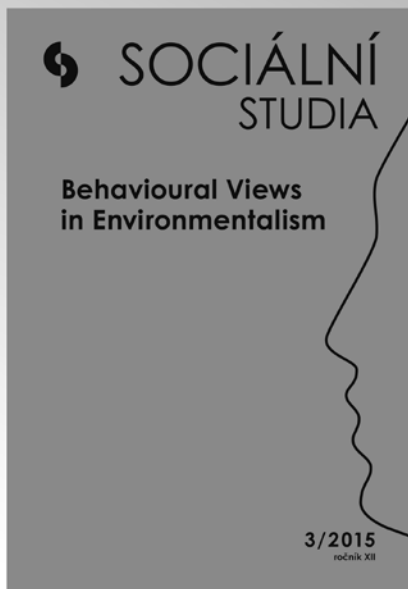
Použití prameny a literatura

- Jaspers, Karl. 1919. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer.
- Jaspers, Karl. 1923. *Die Idee der Universität*. Berlin: Julius Springer.
- Jaspers, Karl. 1931. *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin – Leipzig: W. De Gruyter.
- Jaspers, Karl. 1935. *Vernunft und Existenz*. Groningen: Wolters.
- Jaspers, Karl. 1946. *Die Idee der Universität*. Berlin: Springer.
- Jaspers, Karl. 1947. *Von der Wahrheit*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1950. *Vernunft und Widernunft unserer Zeit. Drei Gastvorlesungen*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1951. *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1955. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt am Main – Hamburg: Fischer.
- Jaspers, Karl. 1956. *Philosophie I–III*. Berlin: Springer.
- Jaspers, Karl. 1957. *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*. München – Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl. 1958. *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1960. *Freiheit und Wiedervereinigung*. München: Piper.
- Jaspers, Karl – Kurt Rossman. 1961. *Die Idee der Universität*. Berlin – Göttingen – Heidelberg: Springer.
- Jaspers, Karl. 1962. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1963. *Lebensfragen der deutschen Politik*. München: Deutscher Taschenbuch.
- Jaspers, Karl. 1965. *Hoffnung und Sorge. Schriften zur deutschen Politik 1945–1965*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1966. *Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen, Gefahren, Chancen*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1967a. *Antwort. Zur Kritik meiner Schrift „Wohin treibt die Bundesrepublik?“*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1967b. *Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1968. *Aneignung und Polemik: Gesammelte Reden und Aufsätze*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1969. *Provokationen: Gespräche und Interviews*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1978. *Notizen zu Martin Heidegger*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1982. *Weltgeschichte der Philosophie*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1983a. *Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis*. München/ Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl. 1983b. *Kant*. München: Piper.
- Jaspers, Karl. 1986. *Erneuerung der Universität. Reden und Schriften 1945/46*. Heidelberg: L. Schneider.
- Jaspers, Karl – Heidegger, Martin. 1990. *Briefwechsel 1920–1963*. München – Frankfurt am Main: Piper + V. Klostermann.
- Jaspers, Karl. 2012a. *Die großen Philosophen*. München – Zürich: Piper.
- Jaspers, Karl. 2012b. *Die Schuldfrage*. München: Piper.

- Adorno, Theodor W. 2003. *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah. 2012. *Das Urteilen*. München – Zürich: Piper.
- Benda – Bernanos – Jaspers – Spender – Guéhenno – Flora – Rougemont – Salis – Lukacs. 1947. *L'esprit européen*. Genève: Baccioni.
- Bloch, Ernst. 1969. *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*. Frankfurt am Main. Blumenberg, Hans. 1996. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bojda, Martin. 2015a. *Schleiermacherova teorie zprostředkování*. Praha: Togga.
- Bojda, Martin. 2015b. *Herderova filosofie kultury*. Praha: Togga.
- Burkard, Franz-Peter. 1982. *Ethische Existenz bei Karl Jaspers*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Cassirer, Ernst. 1994. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit I*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer, Ernst. 2002. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Hamburg: F. Meiner.
- Cesana, Andreas – Walters, Gregory J. (eds.). 2008. *Karl Jaspers. Geschichtliche Wirklichkeit mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit – Karl Jaspers. Historic Actuality in View of Fundamental Problems of Mankind*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Chesterton, Gilbert Keith. 1987. *The Collected Works V*. San Francisco: Ignatius Press.
- Foucault, Michel. 2002. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové.
- Foucault, Michel. 2008. *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.
- Habermas, Jürgen. 1987. *Eine Art Schadensabwicklung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2008. *Protestbewegung und Hochschulreform*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harth, Dietrich (ed.). 1989. *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Hersch, Jeanne – Lochman, Jan Milic – Wiehl, Reiner. 1986. *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker. Symposium zum 100. Geburtstag in Basel und Heidelberg*. München – Zürich: Piper.
- Hommel, Claus Uwe. 1968. *Chiffer und Dogma. Vom Verhältnis der Philosophie zur Religion bei Karl Jaspers*. Zürich: EVZ.
- Hügli, Anton – Hackel, Manuela (eds.). 2015. *Karl Jaspers und Jean-Paul Sartre im Dialog. Ihre Sicht auf Existenz, Freiheit und Verantwortung*. Frankfurt am Main: P. Lang.
- Chotaš, Jiří – Prázný, Aleš – Hejduk, Tomáš. 2016. *Moderní univerzita: ideál a realita*. Praha: Filosofia.
- Jirsa, Jakub (ed.). 2015. *Idea univerzity*. Praha: Academia.
- Kadereit, Ralf. 1999. *Karl Jaspers und die Bundesrepublik Deutschland. Politische Gedanken eines Philosophen*. Paderborn – München: F. Schöningh.
- Klein, Aloys. 1973. *Glaube und Mythos. Eine kritische, religionsphilosophisch-theologische Untersuchung des Mythos-Begriffs bei Karl Jaspers*. München – Paderborn – Wien: F. Schöningh.
- Leonhard, Joachim-Felix (ed.). 1983. *Karl Jaspers in seiner Heidelberger Zeit*. Heidelberg: Heidelberger Verlagsanstalt und Druckerei.

- Lohff, Wenzel. 1957. *Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von Karl Jaspers*. Gütersloh: C. Bertelsmann.
- Lukács, Georg. 1954. *Zerstörung der Vernunft*. Berlin: Aufbau.
- Lukács, Georg. 1981. *Gelebtes Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lukács, Georg. 1989. *Zur Kritik der faschistischen Ideologie*. Berlin: Aufbau-Verlag.
- Müller, Ernst (ed.). *Gelegentliche Gedanken über Universitäten*. Leipzig: Reclam.
- Newman, Karl J. 1968. *Wer treibt die Bundesrepublik wohin?* Köln: Wissenschaft und Politik.
- Pfeiffer, Helmut. 1975. *Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers*. Trier: Paulinus.
- Rigali, Norbert. 1968. *Die Selbstkonstitution der Geschichte im Denken von Karl Jaspers*. Meisenheim am Glan: A. Hain.
- Röhr, Ferdinand. 1986. *Die pädagogische Theorie im Denken von Karl Jaspers*. Bonn: H. Grundmann.
- Salamun, Kurt. 2006. *Karl Jaspers*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Saner, Hans. 1970. *Karl Jaspers*. Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. 1946. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel.
- Schilpp, Paul Arthur (ed.). 1957. *The Philosophy of Karl Jaspers*. New York: Tudor.
- Schleiermacher, Friedrich. 2000. *Texte zur Pädagogik I.–II.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wiehl, Reiner – Kaegi, Dominic (ed.). 1999. *Karl Jaspers – Philosophie und Politik*. Heidelberg: C. Winter.
- Zöhrer, Josef. 1986. *Der Glaube an die Freiheit und der historische Jesus. Eine Untersuchung der Philosophie Karl Jaspers' unter christologischem Aspekt*. Frankfurt am Main – Bern – New York: P. Lang.

SOCIÁLNÍ STUDIA



EDITORIAL — **Eva Fraňková, Jan Dostálík, Radoslav Škapa:** Behavioural Views in Environmentalism

ARTICLES — **Lucie Sovová:** Self-provisioning, environmental consciousness and responsible consumption in Brno allotment gardens • **Vojtěch Pelikán, Hana Librová:** Types of Motivation for Environmentally-Oriented Behavior: The Case of the 2011 Blockade at Šumava National Park • **Lukáš Kala:** The Environmental Impact of Single's Consumer Behavior • **Jan Krajhanzl, Jan Skalík:** Czech Greenpeace Donors and the Barriers in Their Climate-Friendly Household Behavior • **Bruce Johnson, Jan Činčera:** Examining the Relationship Between Environmental Values and Attitudes and Behaviour in Education Programmes • **Tomáš Chabada, Tomáš Hampejs, Jan Skalík, Eva Bujnošková, Jaroslav Hlinka:** Connecting With Nature in the Lab: Malleability of Implicit and Explicit Attitudes Towards Nature • **Jan Vávra, Vera Peters, Miloslav Lapka, Tony Craig, Eva Cudlínová:** Home temperature and heating habits in selected European countries • **Audrone Telesiene, Aiste Balzekiene:** Influence of biographical situational and attitudinal factors upon public environmental behaviour: empirical evidence from CEE countries • **Eva Kyselá:** Acceptability of environmental policies in the Czech Republic: a comparison with willingness to make economic sacrifices

„V NORMÁLNÍM ŽIVOTĚ BYCHOM SE NIKDY DOHRMADY NEDALI.“

Vyprávěná aranžovaná manželství tří generací
v Církvi sjednocení

Andrea Beláňová

Filozofická fakulta MU Brno

“In Normal Life, We Would Have Never Gotten Together”. Narratives of Arranged Marriages of Three Generations in the Unification Church

Abstract: Arranged marriages, together with mass weddings, are not the only remarkable practices of the Unification Church. Arranged marriages can also be viewed as the central point of the Unification Church members' life histories. These biographies are continuously being created, shared, and retold within the group. Currently, three main generations meet in the Unification Church: the first generation, the second generation, and the neophytes. Members of each generation form their life-stories in a slightly different way. However, as I argue in this article, all of these biographies follow a four-stage structure when speaking about the “matching process”, which leads to the creation of a couple. All three of the generations also incorporate several “more powerful actors” in their narratives, who assist with accepting the chosen life partner and help keep the life trajectory going in the expected and accepted direction. Moreover, humor is always present to relieve any drama in the story. For the analysis, interviews from the Czech, the Slovak, and the American communities of the Unification Church were used, together with the author's field notes and with Unification Church publications.

Keywords: *biographies; arranged marriage; matching story; narrative structure; Unification Church*

Po skončení bohoslužby jsme se sesedli do kruhu a začala „nedělní škola“. To znamená v podstatě *sharing*, sdílení. Nejdřív jsem byla tázaná já, hlavně na svou náboženskou příslušnost a na mé manželství. Potom jsem vyzvala ostatní, aby sdíleli své příběhy tak, jak to obvykle dělají, když na bohoslužbu dorazí někdo nový. George a Donna mluvili o tom, jak probíhal jejich matching skrze fotky. Vyprávějí to formou vtipné historky. Jiná žena, Monica, sdílela svůj příběh o manželovi, který od ní utekl, když jí bylo čtyřicet. Potom jí byl přidělen muž z Grónska, který je mnohem víc věřící, víc než ona, a proto to funguje. Adoptovali spolu děvčátko z jiné munistické rodiny. Další příběh byl od pastora z Koreje, který dostal japonskou manželku. Říkal, že dřív Japonsko nenáviděl, ale nyní se jeho život úplně změnil. [Terénní poznámky, 3. 3. 2013]

Vyprávění vlastních životních příběhů i historek ze života, jejich komunitní sdílení, využívání v rámci bohoslužeb, předávání dalším generacím, jejich předvádění před návštěvníky zvenčí a používání v církevních materiálech je jednou z nejtypičtějších společenských aktivit v rámci Církve sjednocení. Příběhy jsou základem různých projevů, videí a promluv a patří ke každému společnému jídlu i neformálnímu setkání s dětmi. Jejich forma se nápadně opakuje, stejně jako motivy: nejčastěji se hovoří o rodině a dětech, manželství, spojení partnerů do páru a vztahu těchto institucí a praktik k vlastní víře. Proč se tato sdílená vyprávění týkají stále stejných témat? Dá se hovořit o nějaké společné struktuře biografie a jednotlivých příběhů? Tyto otázky mě vedly k sepsání následujícího článku.

Předkládaná stať je jedním z výstupů terénního výzkumu realizovaného od roku 2010.¹ Můj původní zájem směřoval k vyprávěním odpadlíků a jejich budování nové identity poté, co opustili Církev sjednocení, především v české a slovenské komunitě (Beláňová 2011): Další data jsem získávala během ročního výzkumného pobytu ve Spojených státech amerických. Soustřeďovala jsem se především na vyprávění o aranžování sňatků a tzv. *matchingu*,² procesu spojování životních partnerů, který se ukázal jako klíčový okamžik již v odpadlických

¹ Na tomto místě bych chtěla poděkovat všem informantům, kteří se mnou sdíleli své příběhy. Obrovský dík patří mému školiteli Milanu Furdovi za důkladné čtení mé práce a vždy podnětné diskuze. Za vytrvalou podporu jsem vděčná kolegyni Zdeňce Pitrunové a své rodině a přátelům. Značná část výzkumu byla podpořena výzkumným grantem Fulbrightovy nadace, která mi mimo jiné umožnila spolupráci s předním americkým odborníkem Jamesem T. Richardsonem. Tento článek by ovšem nikdy nevznikl bez nezištné pomoci mé mentorky Barbory Spalové, za což jí velmi děkuji.

² Termín *matching* se nepřekládá do češtiny (synonymum by bylo párování či spojování) a mezi českými informanty se běžně skloňuje podle vzoru „hrad“. Vyskytují se také odvozené tvary jako *matchovat* [mečovat] či *zmatchovaný* [zmečovaný]. Stejně používám tyto pojmy v práci i já.

biografiích. Od začátku mě zajímalo, jak je matching zařazován do vyprávění a jak je v jeho rámci konstruován. Zjišťovala jsem, jak je příběh matchingu³ vyprávěn a jak lze popsat *diskurs* tohoto příběhu (Herman 2005; Hájek 2014: 155–156). V neposlední řadě mě zajímá, zda může vyprávění příběhů fungovat v rámci církve jako identitní praktika.

V tomto textu se tedy zaměřuji pouze na jednu část biografií, popisující matching, kterou ovšem považuji za základní. Postupně představuji čtyři fáze, které tvoří strukturu příběhu matchingu, a přibližuji, jak se vyprávěcí postup liší napříč různými generacemi v Církvi sjednocení. Dále upozorňuji na to, jak jsou v příbězích matchingu konstruováni činitelé, které nazývám mocnějšími aktéry, a jaký má jejich výskyt v rámci vyprávění význam. Věřím, že tento příklad může posloužit jako ilustrace procesu, během kterého je v rámci specifické skupiny a velmi specifické praktiky, zásadně odlišné od mainstreamového standardu, budováno smysluplné vyprávění a jak je modifikováno pro potřeby jednotlivých generací.

Vymezení pojmů

Používá-li se spojení Církve sjednocení, hovoří se nejprve o malé skupině, kterou na základě svých vizí o nutnosti dokončit dílo Ježíše Krista na Zemi založil v roce 1954 v jihokorejském Pusanu Sun Myung Moon (1920–2012). Později se misionářům podařilo rozšířit větve malého podzemního uskupení téměř do celého světa. Jedna z největších základen se ustálila ve Spojených státech amerických, kde během šedesátých a sedmdesátých let 20. století tvořila Církev sjednocení spolu s Rodinou a hnutím Haré Krišna „velkou trojku“ podněcující silné protikultovní nálady. Postupem času, jak její členové zakládali rodiny a měli děti, se Církev sjednocení stala v USA poměrně běžnou denominací. Druhou největší odnož má v Japonsku, kde stále platí za nebezpečnou sektu a stává se terčem represí ze strany státu. Za třetí největší skupinu se udává ta v Jižní Koreji, kde se rovněž nachází posvátná oblast Cheongpeyong. Existuje též řada velkých komunit v Evropě, celosvětově se hovoří až o milionech přívrženců. Historie česko-slovenské skupiny sahá do roku 1968 k první misionářce Emilii Steberlové a dnes tato odnož čítá asi stovku přívrženců.⁴

³ Používám zde slovní spojení „příběh matchingu“, spíše než „příběh o matchingu“, které by z hlediska jazyka českého dávalo větší smysl. „Příběh matchingu“ dle mého lépe vystihuje propojení prožité zkušenosti s její transformací do narativu.

⁴ Podle Sčítání lidu, domů a bytů v roce 2011 se k Církvi sjednocení v České republice oficiálně přihlásilo 65 občanů.

Moon po sobě zanechal obrovské množství projevů, ale také řadu publikací a videí. Na tyto materiály se v průběhu let nabalovala řada dalších tradic, nepsaných pravidel a prohlášení, jež dohromady tvoří systém, často informanty označovaný jako „Princip“, který zároveň odkazuje k základní knize *Boží Princip (The Divine Principle)*. Církev jakožto instituce byla Moonem v devadesátých letech oficiálně zrušena (v České republice nebyla ani nikdy legislativně uznána), fakticky ale došlo pouze k jejímu přejmenování. Ze Společenství Ducha Svátého pro sjednocení světového křesťanství (*The Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity*) se tak stala Federace rodin za světový mír a sjednocení (*Family Federation for World Peace and Unification*), ve Spojených státech amerických pak některé komunity působí pod názvem *Lovin' Life Ministries* a existuje také řada přidružených organizací pod profánními názvy (patrně největší z nich je *Women Federation for World Peace*). Mezi členy samotnými i v odborné literatuře (Introvigne 2000; v češtině Lužný 1997, 2012) se však stále běžně používá krátké spojení Církev sjednocení (*Unification Church*), a proto s ním operuji i v tomto článku.

V textu dále používám pro členy církve označení *munisté*. Munista, podobně jako třeba jehovista, je samozřejmě problematický termín. Někteří z mých informantů ho odmítají jako pejorativní, potažmo novinářský až anti-sektářský výraz. Mnoho z nich jej ale naopak používá k vyjádření své kolektivní identity, nejčastěji „my munisti“ (vyslovuje se dlouze [múnisti]), a to rovněž v anglicky mluvícím prostředí ve formě „Moonies“, kde má navíc toto slovo ještě negativější konotace.⁵ Používám toto označení ve své práci proto, že jde o nejčastěji volený emický výraz pro sebeoznačení. V současné době se přikláním k pracovní definici munisty jakožto jedince dobře obeznámeného s myšlenkami Sun Myung Moona (český přepis Son Mjong Mun, odtud munisté⁶) a na jejich základě akceptujícího aranžovaný sňatek jako ideální způsob založení heterosexuálního partnerství. Mají-li se informanti vyjádřit o skupině, ke které cítí příslušnost, mluví nejčastěji o církvi, případně hnutí. V této práci se objevují oba výrazy, většinou ve vztahu k tomu, jak hovoří sami informanti, převážně ale používám termín *církev*.

⁵ *Make a moonie* je hovorový výraz pro provokativně vystrčené holé pozadí.

⁶ V textu zachovávám přijetí zakladatele v anglické podobě. Za prvé proto, že řada mých informantů je anglicky mluvících, a za druhé proto, že i čeští informanti uvádí v psané komunikaci podobu Moon (ale zároveň munista, jen výjimečně moonista).

Matching

Proměna matchingu

Za jádro svého učení a jedinou cestu k uskutečnění míru na Zemi Moon označoval rodinu, ve které se uskutečňuje tak zvaná „pravá láska“. Rodina má skutečný eschatologický význam, neboť bez partnera a dětí nemůže jednotlivec dosáhnout Nebeského království (Palmer 1994: 244–245). Rodina je absolutním základem, ze kterého je nutné dále šířit mír a lásku směrem k širší společnosti, národu a posléze celému světu. Církev proto klade zvláštní důraz na každodenní praxi v rodině a nabízí konzultace, intenzivní workshopy, četnou literaturu nebo kupříkladu hlídání dětí a nedělní školu. Významná část členů se aktivně zapojuje v hnutích za rodinné hodnoty, například formou debat o sexuální výchově ve školách či protestů proti homosexuálním svazkům a adopcím.

V tomto článku se zaměřuji primárně na praxi, která předchází aranžovanému sňatku, typickému pro církev. Jedná se o *matching*, proces spojování partnera a partnerky do páru, jenž založí rodinu a bude sezdán fakticky na věčnost. Tento proces je řízený vnějšími autoritami a je inspirovaný především korejskou praktikou aranžovaného manželství. Matching nemá v současnosti jednotný průběh; v prvních letech církve byl zcela upřednostňován duchovní vhléd Moonův (Nevalainen 2011; Barker 1984, 1987), který byl v pozdějších desetiletích uplatňován během hromadného matchingu v newyorském hotelu New Yorker a pro veřejnost demonstrován masovými svatbami na stadionech. Vyprávění týkající se právě této etapy jsou pevnou součástí příběhů členů americké první generace, kterým v té době bylo převážně mezi dvaceti a třiceti lety. Muži a ženy, již se vzájemně většinou neznali, stáli na opačných stranách společenské místnosti a Moon v duchovní inspiraci vybíral vždy jednoho muže a jednu ženu, pokud možno odlišné národnosti, kteří se měli stát manželi. Páry pak dostaly přibližně čtvrt hodiny na společný rozhovor, často bez překladatele, po němž se měly definitivně vyjádřit pro či proti. Páry, které souhlasily (a byla jich vždy valná většina), dostaly okamžitě požeňání od „pravých rodičů“, tedy Moona a jeho ženy Hak Ja Han Moon.

S nárůstem členské základny a šířením církve do celého světa se ovšem tento matching stával stále problematičtější. Dalším z legitimních způsobů spojení partnerů byl ustanoven matching pomocí fotografií, které žadatelé spolu se stručnou přihláškou zasílali Moonovi, jenž na základě znalosti Boží vůle obrázky spojoval k sobě (Grace 1982). Žadatel o matching pak obdržel dopis s fotografií svého budoucího partnera či partnerky, spolu se jménem a adresou.

V pozdějších letech se již také odděluje svatební rituál (*wedding*) od ceremonie požehnání (*blessing*, žehnání páru „pravými rodiči“). Tyto události se nyní mohou odehrát i několik měsíců po sobě, přičemž druhá je z hlediska teologie významnější.

Největší zlom v praktikování matchingu přichází přibližně na přelomu tisíciletí a má dva hlavní důvody: za prvé děti první generace dospívají do věku na vdávání a ženění, za druhé se stárnoucí Moon stahuje z přímých aktivit v církvi a předává moc manželce a svým potomkům. Matching formou zasilání přihlášek s fotografiemi je sice zachován, ale stále větší roli v procesu rozhodování hrají například národní vedoucí. V případě druhé generace pak vzniká zcela svébytná, a přitom historicky vůbec ne nová praxe: sňatek dohodnutý rodiči. Uvnitř církve se tato proměna legitimizuje odkazem k minulosti („lidi věděli, proč to dělají“) a zároveň distancováním se od nepopulárních aspektů praktiky („dnes už se na to nedíváme z ekonomické stránky“), přičemž míra aktivního vstupu dětí samotných se výrazně liší nejen napříč státy, ale i mezi jednotlivými rodinami. Hlavní slovo mívají rodiče, kteří mohou i bez vědomí potomka založit profil na interní webové seznamce a dohodnout vhodný svazek. Potomek může v některých případech navrhnout potenciálního partnera či partnerku, se kterým/kterou se seznámil/a například během letního soustředění či na církevních workshopech.

Po Moonově smrti v roce 2012 dochází také k vymizení uplatňování jeho jedinečného charismatu v otázce matchingu, ačkoliv proces úpadku charismatické Moonovy moci byl patrný již několik desítek let. Už během dekád, kdy původně mladické komunity musely zakládat rodiny, začalo v církvi docházet, slovy Maxe Webera, k „zevšednění charismatu“ (Weber 1997: 145–148). Moon mystik, původně v osamělém spojení s božským (vize na hoře v šestnácti letech), se postupně stával stále více veřejným kazatelem (např. velká Moonova cesta po USA), a dokonce spasitelem světa (Moon se v devadesátých letech prohlašuje za Mesiáše). Frederico Squarcini vysvětluje, jak v případě vlastníků tohoto „charismatického panství“ dochází častým opakováním a reprodukováním jejich subjektivních zážitků k potřebě zachovat jedinečnou moc pomocí určitých abstraktních struktur (Squarcini 2002). V případě Moona jsme svědky toho, jak se jeho výhradní právo rozpoznat nejvhodnějšího životního partnera postupně roztríšťuje mezi různé církevní autority a později se přenáší i na rodiče. Narace jednotlivých generací v církvi kopírují toto zacházení s kompetencí vytvářet vhodný pár, když formulují postavy tak zvaných „mocnějších aktérů“, jejichž specifickou roli v tomto článku objasňuji.

V současné době se v církvi prolínají tři zcela odlišné skupiny, které nazýváme *generacemi*. Největší z nich je *první generace*, jejíž příslušníci jsou věkově nejstarší a jejichž vliv na organizaci aktivit v církvi je stále zásadní. Je však stále více oslabován narůstající *druhou generací*, tedy dětmi narozenými do prvogeneračních rodin. Tito potomci jsou považováni za očištěné od původního hříchu. Existuje však ještě významná skupina *konvertitů*, kteří v církvi začali být aktivní v průběhu posledních dekád a začínají zakládat rodiny až nyní. Hypoteticky můžeme pracovat ještě se čtvrtou skupinou odpadlíků a munistů „na periferii“ (Barker 1998; Beláňová 2011), ale jejich biografie jsou natolik specifické, že jim zde není možné věnovat větší prostor.

Matching jako hlavní zápleтка narace a role mocnějších aktérů

V rámci svého výzkumu předpokládám, že se mnou sdílené biografie nevznikají *ad hoc* po mé výzvě k účasti na rozhovoru, ale jsou postupně kolektivně konstruovány v rámci společenství. Nelze samozřejmě opomenout mou roli během rozhovoru jako velmi specifického posluchače, který samotnou interakci s vypravěčem spoluutváří výsledné vyprávění. Struktura těchto vyprávění se ale tak nápadně podobá těm, která jsou uváděna v církevních publikacích, videích či vyprávěna během bohoslužeb, že o ní uvažuji jako o zcela podstatném základu pro proces sebeutváření jakožto člena Církve sjednocení skrze vyprávění.⁷

Dalo by se tedy uvažovat o tom, že právě přizpůsobováním své vyprávěné biografie očekávanému standardu vzniká to, co můžeme nazývat identitou „munistů“. Jak uvádí Eleónora Hamarová, samotnou konstrukcí vyprávění se utváří víceméně jednotná identita, kterou subjekt přijímá za vlastní. V případě sociálních skupin to pak znamená, že pomocí vyprávění je vytvářena sdílená identita a zároveň aktuální historie skupiny (Hamar 2008: 67). Kotze s kolektivem například během výzkumu v Jihoafrické republice identifikovali mezi bílými obyvateli hovořícími afrikánsky hned tři odlišné typy kolektivní identity, a to pouze na základě různých příběhů a metanarací, které mezi aktéry kolují (Kotze – Coetzee – Elliker – Eberle 2015).

Pro vyprávění munistů je příznačné, že zápletkou jejich biografie (příčemž zápleтка je ústředním tématem vyprávění, viz Labor – Waletzky 1997) není

⁷ O tom, že mí vypravěči vědí, jak mají svou biografii vyprávět, svědčí i fakt, že po mé výzvě „řekněte mi svůj příběh“ nikdy nenásledovaly otázky typu „a co by vás tak hlavně zajímalo?“. Naopak, informanti vždy začali sami volně hovořit podle nápadně podobného scénáře. Existují samozřejmě zajímavé výjimky, těm se ale zde nemůžeme věnovat. Více k této interakci při biografickém rozhovoru např. Hájek 2014: 163–164.

například vztah vypravěče k církvi nebo Moonovi, ale vytváření aranžovaného sňatku. Hlavní zápletkou celého vyprávění je tedy právě *příběh matchingu*. Americký sociolog James Grace píše ve své disertační práci již v osmdesátých letech, že právě matching je to, co v Církvi sjednocení definuje „dobrého člena“ a slouží k udržení koherence skupiny (Grace 1978: 11). Ve vyprávění samotném je matchingu nejprve připravována půda, poté dochází ke kulminaci, kterou je samotný příběh matchingu, většinou o čtyřech fázích, a od tohoto okamžiku již napětí ve vyprávění klesá a struktura se rozvolňuje a individualizuje.

Nejjasněji strukturovanou biografii rozpoznávám u první generace členů Církve sjednocení. Ve struktuře samotného příběhu matchingu první generace lze sledovat čtyři hlavní části, které kopírují chronologický vývoj událostí. Nejprve jsou líčeny přípravy na matching, žádost o partnera a informace o něm. Během této *přípravné fáze* vypravěč nějakým způsobem svěřuje odpovědnost za výběr partnera Bohu. V druhé, *akceptační fázi* dochází k zásadnímu rozhodnutí, zda přiděleného partnera akceptovat, či ne, přičemž hlavní vyjádření v tomto dilematu se očekává právě od Boha. Poté se odehraje samotný okamžik vytvoření páru, fáze *spojení*. Tato část je nejčastěji vyprávěna formou vtipné historky, někdy s výskytem duchovních zážitků. Poslední část příběhu matchingu je jeho shrnutí s pozitivním vyzněním a optimistickým výhledem. Tuto část nazývám *evaluační*.

V rámci tohoto textu bych chtěla demonstrovat, jak je příběh matchingu vystavěn, a dále přiblížit, jak je do konstruování příběhu matchingu zařazován takzvaný „mocnější aktér“, tedy taková postava, o které se z hlediska vyprávění předpokládá, že přináší zásadní změny v událostech (např. Herman 2005), a která disponuje větší mocí než vypravěč. Mocnější aktér zásadním způsobem *přesahuje* možnosti, schopnosti, zkušenosti a/nebo znalosti vypravěče a je proto vypravěčem považován za schopnějšího rozlišovat správná rozhodnutí, účinně o nich komunikovat a měnit tak situaci žádoucím směrem. Jeho moc vůči vypravěči spočívá v disponování větším množstvím objektivních prostředků a akceptovaných nástrojů, jak nahlédnout a řešit danou situaci. Zároveň je mu tato moc vypravěčem přiznávána a částečně je na něj přenášena odpovědnost za daný čin či rozhodnutí. Mocnější aktér se rovněž v příběhu objevuje vždy v momentech největšího napětí; v případě matchingu pak v okamžiku, kdy se vypravěč rozhoduje, zda partnera/partnerku akceptovat, či ne.

Tvrdím, že tito mocnější aktéři jsou v příbězích matchingu nenahraditelní právě proto, že je jim svěřována odpovědnost za fundamentální změnu ve směru životního příběhu, a tato funkce jim je přidělována s důvěrou v jejich schopnosti

a znalosti. Moon například při výběru životního partnera používal jako nástroj svůj „duchovní vhled“, v současnosti uplatňují při rozhodování o partnerovi národní vedoucí svůj „pocit“ a rodiče mohou cítit jistou „inspiraci“. V případech všech těchto postav je zásadní, že jejich mocnější pozice (ve smyslu větší moci nad situací) je z hlediska vyprávěče opakovaně legitimizována. Účast mocnějších aktérů má ve struktuře příběhu matchingu poměrně pevné místo a způsoby jejich ovlivňování dění jsou omezené.

Komunikace s mocnějším aktérem funguje různými způsoby, v závislosti na tom, o jakého aktéra a v jaké generaci se jedná. U první generace členů se nejčastěji tato komunikace uskutečňuje skrze duchovní zážitek, ať už se jedná o sen, vizi, intuici, vnuknutí či zjevení. Samotným aktérem je v tomto případě nejčastěji Moon („pravý Otec“), Bůh nebo Ježíš. Objevuje se však také „pravá Matka“ či konkrétní předci. V průběhu duchovního zážitku může mocnější aktér vystupovat osobně a přímo s vyprávěčem hovořit, nebo předá pomocí zážitku určité sdělení a vyjádření k zásadní události. U druhé generace částečně přebírají roli mocnějšího aktéra rodiče, jejich pozice je však o něco komplikovanější, protože nástroje k řešení situace nejsou tak jednoznačně definované jako v případě duchovního propojení. Ve vyprávěních konvertitů mohou tímto způsobem vystupovat jak typičtí aktéři první generace, tak církevní autority či duchovní rodiče.

Ve všech případech je zásadní skutečnost, že schopnosti, možnosti a znalosti těchto aktérů přesahují vyprávěče a vytvářejí tak prostor pro uplatnění moci nad napjatou situací matchingu, kterou mohou tito aktéři měnit, korigovat nebo potvrdit. Vyprávěč tento vstup nejen akceptuje, ale přímo ho očekává a vytváří pro něj v příběhu prostor. Nutno ovšem dodat, že prvek komunikace s mocnějším aktérem, především Bohem, není ničím výlučně charakteristickým pouze pro Církev sjednocení. Právě naopak, komunikace s Bohem založená na dialogickém principu je jedním z typických prvků sledovaných badateli napříč různými náboženskými tradicemi a skupinami. Může ovšem existovat výrazný rozdíl mezi přiznanou kompetencí promluvy Boha interpretovat a tlumočit je, založený především na hierarchii uvnitř konkrétního společenství.⁸ Tvrdím, že v případě Církev sjednocení je jednotlivcům ponecháván poměrně velký prostor pro individuální uskutečňování komunikace s Bohem. Ten ovšem není výlučně jediným mocnějším aktérem, který do procesu matchingu ve vyprávění vstupuje.

⁸ V tomto ohledu je velmi inspirativní například analýza Barbory Spalové srovnávající režimy moci v katolické církvi a sboru Jednoty bratrské (Spalová 2012: 187, 194–195).

V následující části textu nastíním, jak vypadá standardní vyprávění životního příběhu u člena první generace Církve sjednocení. Přiblížím líčení procesu konverze, protože již v této úvodní části se velmi často vyskytují mocnější aktéři, je demonstrován způsob jejich vlivu na vyprávění a legitimizována jejich mocenská převaha v napjatých situacích. Znovu se pak objevují v příběhu matchingu, jehož čtyři fáze níže konkrétně popisují. V dalších dvou částech textu ukáží modifikace těchto vyprávěcích postupů u druhé generace církve a u nových konvertitů, přičemž se pokusím vysvětlit důvody těchto úprav a zároveň poukázat na stálou potřebu účasti mocnějších aktérů v průběhu celého vyprávění.

Biografie první generace

Konverze

Někteří informanti začínají po mé výzvě „vyprávějte svůj příběh“ několika větami o svém dětství, které nejčastěji popisují náboženský vliv rodiny, popřípadě jeho absenci. V některých případech následuje duchovní krize v dospívání, hlavním vrcholem této úvodní části je ovšem období kolem dvaceti let a duchovní hledání ústící v setkání s církví. Podstatné je, že všichni prvogenerační členové (bez ohledu na národnost) se stali munisty příklonem k tehdy ještě malé, ale striktně organizované komunitě.

Konverze je většinou líčena jako situace, která se zdá z pohledu vypravěče neřešitelná, obtížně rozhodnutelná, těžko ovlivnitelná či nepřehledná. Jeho neznalost či nedostatek vzhledu vytváří prostor pro vstup dalšího aktéra, jenž má větší kompetenci dilema rozhodnout. Tento prostor je ze strany vypravěče aktivně vytvářen, objevuje se evidentní snaha navázat komunikaci s mocnějším aktérem a vyžádat od něj reakci, ať už odpověď, nebo aktivní vstup do dilematu. V mnoha případech je tímto prostředkem modlitba, po níž následuje duchovní vize nebo sen. Tento motiv snahy o navázání komunikace s mocnějším aktérem a očekávání konkrétní odpovědi na významnou otázku nacházíme přímo v zakladatelském příběhu popsáném v nedávné Moonově autobiografii následujícím způsobem:

Bylo to v noci před Velikonoční nedělí toho roku, kdy jsem oslavil šestnácté narozeniny. Celou noc jsem se modlil na hoře Mjoda a v slzách prosil Boha o odpovědi. Proč stvořil svět, který je tak plný žalu a zoufalství? ... Po celé noci strávené modlitbami, na Velikonoční neděli časné ráno, se přede mnou zjevil Ježíš. Objevil se náhle, jak závan větru, a řekl mi: „Bolest lidstva Boha velice rmoutí. Musíš se zhostit zvláštního nebeského poslání na zemi.“ (Mun 2010: 49)

Fakt, že Moon tuto výzvu nakonec přijímá, zásadně mění jeho život a vytváří z něj náboženského vůdce a vizionáře. Zároveň jde o velice jednoznačnou odpověď na otázky kladené v modlitbě. Ježíš a Bůh zprostředkovávají v krizový okamžik Moonovi informace, které jemu samotnému nejsou dostupné, příznačně ovšem do příběhu vstupují až po vyzvání vypravěče. Během líčení konverze se v první generaci téměř vždy vyskytuje tento motiv navazování komunikace s mocnějším aktérem a přijímání určitého typu odpovědi ve formě klíčové informace. Větší moc tohoto aktéra přitom spočívá především v přístupu k podstatným informacím a možnosti je jednotlivci zprostředkovat, většinou skrze duchovní zážitky. Duchovní zážitky odehrávající se na základě tohoto scénáře jsou i častou součástí promluv během nedělních bohoslužeb. Nacházíme je v osobních svědectvích členů v propagačních videích, knihách či publikacích, nejčastěji nespecifikovaně ve formě „modlil/a jsem se a Bůh mi dal odpověď“, mnohdy ale také prostřednictvím snů či znamení. Svou nenahraditelnou roli mají duchovní zážitky také v modelových biografiích Moona a jeho manželky, „pravé Matky“.

Věnuji se zde konverzi proto, že konstrukce zde základního dilematu *vstoupit – nevstoupit* se později opakuje právě v příbězích matchingu. Jakmile k rozhodnutí jednou dojde, vyprávění dále pokračuje poměrně obsáhlým popisem aktivit v prvních letech členství.⁹ V této fázi nabírá vyprávění na obrátkách a blíží se k vrcholu, jímž je okamžik slepého matchingu.

Matching: „Je to takový vtipný příběh“

Příběh matchingu se začíná většinou odehrávat iniciativou některého z národních vedoucích, jenž vyzývá vypravěče k účasti. Ten se necítí být ještě vůbec připraven, ale výzvu, na kterou se již několik let duchovně chystá, přijímá. Následuje poměrně krátké čekání na finální rozhodnutí s fotografií, dopisem či zprávou od budoucího partnera/partnerky, během níž se vypravěč pomocí modliteb snaží navázat komunikaci s mocnějším aktérem. V následujícím úryvku

⁹ Pro vypravěče jsou tyto roky spojeny s velmi intenzivní, až euforickou misí naplněnou aktivitami, jež jsou z dnešního pohledu líčeny jako bláznivé a neuvěřitelné, ať už jde o fatální nedostatek spánku, vyčerpávající svědčení či ilegální pobyty v cizích zemích. Odpadlíci používají negativní termíny jako otročení, vyčerpání, totální nasazení, málokdy však například vymývání mozků, jak by odpovídalo antikultovní rétorice. Pravdou ale je, že jsem nehovořila s nikým, kdo by byl z Církve sjednocení exkomunikován, násilně vytržen deprogramátory (především kauzy v USA) nebo by prošel tzv. výstupovým poradenstvím antikultovního hnutí. Je velmi složité takové jedince najít a většinou ani nechťejí participovat na výzkumu.

například Václav svěčuje Bohu odpovědnost za výběr partnerky, protože Boha považuje za znalejšího celkové situace:

„Nebeský Otče, já chci, aby tys mi vybral tu partnerku, prostě chci, aby to nebyl můj výběr“, věděl jsem, že Bůh mě zná z toho vnitřního hlediska, Bůh mi bude umět vybrat partnerku, která je ta pravá pro mě, pro mě bylo jedno, jak to Bůh udělá, ale důvěřoval jsem Bohu, že to udělá. (Václav)

Vypravěč se následně dozvídá, kdo mu byl přidělen, a je postaven před rozhodnutí, zda partnera akceptovat. Například vyprávění Nicole se zásadně mění okamžikem snu, který vypravěčka označuje jako znamení od Boha, o které si žádala modlitbou:

Hodně jsem se modlila... a v té době jsem měla sen, takový velmi zvláštní sen, že se topím, že umírám, bylo to hrozné. A když jsem se probudila, tak mi došlo, že matching je jediný způsob, jak můžu být zachráněna. Tak jsem zavolala na ústředí, že ho [manžela] přijímám. (Nicole)

Bůh je v příbězích matchingu u první generace účasten jako hlavní postava odpovědná za vytvoření páru, ať už přímo, nebo skrze komunikaci s Moonem. Je to především právě Bůh, od koho se očekává v napjatém okamžiku sdělení zásadní informace (většinou: „je to ten pravý/ta pravá?“), ke které vypravěč nemá přístup. Stejnou roli mohou mít také manželé Moonovi, kteří příběh směřují svou aktivní přítomností ve snech či vizích vypravěče. Bůh je pak v partnerství přítomen i nadále. Nejenže odpovídá za vytvoření partnerství, ale garantuje i jeho fungování. Velmi typický příklad jeho odpovědnosti za vztah je formulován takto:

Mně to přijde zajímavý, v normálním životě bychom se nikdy dohromady nedali, že by to někdo z nás hodně brzo ukončil, ale tím jak jsme jako pod rouškou toho spojení, kterému věříme jako hlubšímu, tak jako by je hrozně zajímavý, že... že jakoby to nějak funguje. (Markéta)

Této velmi reálné přítomnosti Boha ve vztazích členů Církve sjednocení si všimla již Eileen Barkerová během prvních dekád sociologického zájmu o tuto skupinu. Barkerová používá ve své eseji spojení „rodiny orientované na Boha“ (*God-centered families*) a popisuje proměnu vztahu z dyády manželka – manžel

směrem k triádě, neboť Bůh se podle ní stává centrálním a absolutně nutným aspektem vztahu (Barker 1983). Z hlediska analýzy narace lze říci, že od okamžiku předání odpovědnosti za vytvoření vztahu Bohu je již tento aktér stálým komunikačním partnerem vypravěče a účastníkem realizování manželství, pokud se tímto partnerem nestal již v momentě rozhodování o konverzi.

Aktivní účast mocnějších aktérů ale pro vyprávění matchingu v první generaci nestačí. Samotný moment spojování partnerů do páru, tedy většinou jejich první osobní shledání, je líčen velmi specifickým způsobem, jehož výraznou součástí je *anekdota*. Vtipné historky o matchingu jsou neoddělitelnou součástí vyprávění prvogeneračních členů bez ohledu na to, jaké jsou národnosti a v jakém státě žijí. Většinou se jedná o popis matchingu v několika větách, kde je vylíčena absurdní zápletka komplikující už tak neobvyklou praktiku matchingu, případně narušující očekávané schéma průběhu běžného sňatku. Kupříkladu jeden z partnerů zmešká letadlo na hromadnou svatbu a jeho partnerka musí slavnostní obřad absolvovat pouze s fotografií muže, kterého nikdy předtím neviděla osobně. V jiném případě se Moon nemůže rozhodnout, kterou partnerku vybrat, protože všechny ženy v místnosti se zdají pro uchazeče Richarda příliš malé. Politik Pat Hickey v bilancující knize o své munistické minulosti popisuje své první „setkání“ se ženou takto: přidělená partnerka mu byla oznámena dopisem, který se ovšem ztratil v poště hotelu, kde pracoval, a tak byl Hickey nucen se celou noc přehrabovat v odpadcích, aby v pět hodin ráno v hromadě špíny poprvé spatřil tvář své budoucí ženy (Hickey 2009).¹⁰

Zaměříme-li se na roli humoru a jeho vazbu na konstrukci příběhu matchingu, jsem přesvědčena, že vtip nelze posuzovat jako samostatnou rétorickou formu pouze obohacující vyprávění. Podobně jako konverze většinou vytváří prostor pro aktivní účast mocnějšího aktéra, který může svou účastí řešit nakumulované napětí. Například ve vyprávění, kde Moon hledá Richardovi výškově vhodnou partnerku, nakonec zasáhne duchovní síla (doslova *some kind of spirit*), která donutí jednu z žen zvednout ruku a přihlásit se tak o budoucího muže. Tato forma je tím více standardizována, čím starší je informant, čili čím déle svůj příběh už vypráví a čím více jej může rámovat vyústěním s poukázáním na současný harmonický stav. Vtip se nejspíš předává biografiemi po vzoru první generace, která během matchingu stála na pomezí dvou světů: „normálního“, ve kterém je matching absurdní praktika a je nutno ji obhajovat, a „církevního“,

¹⁰ V této souvislosti nutno poznamenat, že forma vtipných historek o matchingu není nijak ovlivněna faktem, zda se vypravěč aktuálně považuje za člena církve, či o sobě hovoří jako o odpadlíkovi.

kde dává absolutní smysl. Vtipná historka o matchingu svým způsobem řeší napětí tohoto střetu s původním světem vypravěče a zároveň zpětně shrnuje situaci, ve které vypravěč ztrácí kontrolu nad průběhem příběhu.¹¹

Další dekády jsou ve vyprávění většinou vyjádřeny již jen několika větami, které se zaměřují například na fakt, že pár nejen že k sobě stále cítí lásku, ale dokonce tento pocit sílí. Většinou bývá ještě zdůrazněno správné rozdělení genderových rolí: muž je spíše angažovaný ve veřejných církevních aktivitách a žena pravděpodobně pečuje o rodinu, příp. zaopatřuje každodenní chod církve (srov. Palmerová 1994). Biografie má samozřejmě otevřený konec s vysvětlením současného dění v církvi a nezbytných plánů do budoucna. Je-li v rodině nějaký vyložený vzorný potomek z druhé generace, uvádí se ve zkratce i jeho příběh.

Biografie druhé generace

Druhou generací jsou potomci první generace. Jedná se tedy o děti prvních konvertitů, které se narodily ve většině případů zmatchovaným partnerům. Průměrně bude takových dětí v rodině mezi třemi až pěti a budou nejspíš z etnicky a národnostně smíšených partnerství. Nejdůležitější však je, že z hlediska teologie Církve sjednocení jde o děti, které se narodily čisté bez dědičného hříchu a na rozdíl od svých rodičů nebudou muset podstupovat tzv. podmínky a rituály k očištění rodových linií. Z toho důvodu je nutné přijmout za partnera k založení rodiny rovněž člena druhé generace, protože manželství s kýmkoliv jiným by bylo opakování Pádu a opětovné znečištění původním hříchem.¹²

Biografie členů druhé generace se liší od prvogenerační hned v počátku zásadním způsobem, protože zcela chybí proces konverze. Významné okamžiky a pocity provázející osobní proměnu vypravěče při vstupu do církve jsou jen stěží přenositelné například do raného dětství druhogeneračního člena. Dětství je většinou vyprávěno jako odlišné od toho, co zažívají jiné děti. Většina pozornosti v biografii druhé generace ovšem nutně směřuje k matchingu. Dospívající vypravěč si v určitém momentu vždy začíná všimnout své jinakosti a odlišnosti vůči tomu, co se považuje ve společnosti za běžné. Na základě této předjímané

¹¹ Milan Fujda ve svém výzkumu tanečnic spojuje vtipkování především se situacemi, které aktéři nemají pod kontrolou a jež jsou nepředvídatelné, nabitě tenzí a strachem (Fujda 2015: 60).

¹² Pád odkazuje k událostem v Edenu. Podle teologie církve se Eva nechala duchovně svést Satanem a poté sama fyzicky svedla Adama, čímž oba předčasně konzumovali lásku. Téma dospění do zralého věku k započetí sexuálního života je v církvi velmi významné, neboť Pád člověka byl dle původního mýtu způsoben právě předčasným sexuálním aktem. „Zakázané ovoce“ je tak pouze symbolem pro tento čin.

opozice vytváří strategie, jak v obou prostředích, tedy v církvi = rodině a vnějším světě, uspokojivě fungovat.¹³ Ve vyprávění se tak může objevit vsuvka o odmítání potenciálních romantických vztahů, vymezování se vůči určitému chování vrstevníků, specifické přípravě na budoucího partnera například skrze intenzivní modlitbu či účast na akcích církve, v jejichž rámci je jistá míra flirtování povolena. Tematizování matchingu ve vyprávění se postupně zintenzivňuje, přičemž již kolem patnáctého roku se stává zcela zásadní linkou protínající individuální biografii, aby těsně po dvacítce vyvrcholila samotným matchingem a sňatkem.

Opakování historek první generace

V počátku vyprávění druhé generace zaujme, že děti velmi často vyprávějí krátké příběhy z biografii první generace. Opakují většinou humorné historky o matchingu svých rodičů a stvrzují tím význam jejich biografie, zároveň ovšem i potvrzují jejich platnost pro budování příběhu vlastního. Jde vlastně o způsob legitimizace pozice rodičů ve vlastním příběhu. Britka Jane začíná vyprávět svůj příběh nikoliv od narození, ale od seznámení rodičů. Během jejího vyprávění je znát, že není zvyklá příběh matchingu rodičů často formulovat nahlas. Je si ale vědoma toho, že jednou z podstatných částí tohoto příběhu je humorná zápleтка a závěrečné pozitivní vyznění. Povšimněme si rovněž, jak samozřejmě spojuje rodinu s církví:

No, tak to je vtipný příběh...vlastně moje rodina, ta je plná vtipných příběhů, skoro to vypadá, že všechno v našem hnutí je vtipný příběh (smích). ... No a můj otec [Brit] byl v Americe ilegálně, a aby tam mohl zůstat, tak byl formálně ženatý s někým, víš, kvůli Green Card, velmi ilegální, já vím, a když šel na matching, tak se musel nechat rozvést hrozně narychlo, letěl kvůli tomu bůhvíkam, hrozně vyřizování a spousta takových šílených bláznivých věcí, každopádně myslím, že jsou šťastní, že jsou spolu a tyhle vtipné příběhy pořád přibývají. (Jane)

Nabízí se myšlenka, že samotný Janin otec by historku vyprávěl mnohem kompaktněji. Jane si některé její části nepamatuje, detaily pro ni nejsou důležité. Podstatná je vtipná zápleтка a fakt, že bylo potřeba vynaložit nemalé úsilí, aby vůbec mohlo dojít ke sňatku. Dále je podstatné zdůraznit stále trvající štěstí

¹³ Na tomto místě je potřeba především připomenout, že v případě druhé generace se (nejen) nejbližší rodina vyprávěče zcela překrývá s církví. Často jde o všechny významné blízké vyprávěče, včetně jeho přátel a známých.

rodičů. Zajímavá je rovněž poznámka, že vtipných příběhů v rodině i církvi stále přibývá – Jane sama připomíná tuto ustálenou vyprávěcí formu, do které se určité události a zážitky průběžně automaticky transformují a dále sdílejí.

Velmi podobným způsobem jako vtipné historky se předávají z první generace také sekvence o duchovním zážitku stvrzujícím například správnou volbu slepého matchingu a podporující akceptaci partnera. V případě matchingu Janina otce je rozhodujícím okamžikem sen, což Jane vypráví bez vyzvání, ovšem opět se zaváháními, jaksi nepřipraveně:

Můj otec měl sen ohledně matchingu a v tom snu byly důležité tři věci, za prvé bylo v tom snu, že jeho žena bude přibližně stejného věku jako jeho sestra, za druhé, že to bude hudebnice, a to třetí, to si nepamatuju, něco jako že bude v Americe ... no a potom potkal mou mámu a na všechny tyhle věci si vzpomněl. (Jane)

Jak uvidíme níže, zmínění tohoto snu má zásadní roli pro formování vlastní biografie Jane, především pro akceptaci partnera během matchingu. Použitím již ověřené, mnohokrát vyprávěné historky Jane legitimizuje i další průběh vlastního vyprávění, neboť u jejích rodičů je již jasné, že matching byl úspěšný.

Období dospívání a pozice rodičů

I v případě druhé generace můžeme přibližně sledovat čtyřfázovou strukturu příběhu matchingu. V první fázi příprav na matching dochází ke svěření odpovědnosti za vytvoření páru především rodičům a Bohu.¹⁴ Tomu většinou předchází několik příběhů z období adolescence, které tuto rodičovskou roli legitimizují. Následně se vyprávěč rozhoduje, zda má vybraného partnera akceptovat, a očekává vyjádření od mocnějšího aktéra, tedy rodiče a Boha. Ve třetí fázi příběhu, kdy dochází k samotnému spojení, se mohou objevit duchovní zážitky potvrzující správnou volbu, málokdy se ale v druhogeneračních vyprávěních vyskytují vtipné historky. Následuje krátké shrnutí příběhu s pozitivním vyzněním.

Jedním ze základních rysů druhogenerační biografie je fakt, že mnohem více než v případě první generace se matching stává procesem *vyjednávání*.

¹⁴ Bylo by mylné tvrdit, že příchodem druhé generace přechází veškerá odpovědnost za volbu partnera pouze na rodiče. Naopak, rodiče i jejich děti mají stále možnost se dobrovolně rozhodnout pro tzv. slepý matching, tedy pro stejný proces, jakým prochází noví konvertité. Někteří z mých informantů se pro tuto variantu rozhodli, aby podle svých slov nechali „rozhodnutí jen na Bohu“, jinými slovy se sami snaží zvětšit prostor pro vyjádření tohoto mocnějšího aktéra. Většina členů druhé generace ovšem ponechává volbu na svých rodičích, nebo ji s nimi minimálně důkladně konzultuje.

Nejde už o absurdní historku srovnatelnou s konverzí měnící celý dosavadní život vzhůru nohama, ale o dlouhodobější vývoj s méně znatelnými zvraty, za což jako by se informanti skoro omlouvali („to byl ale dlouhý příběh, co?“). V Rachelině případě příběhu matchingu předchází několik sekvencí s otcem, který ji různými svými vstupy navrácí do „správné“ biografie. V následující citaci se objevuje školní ples (v USA zásadní akce středoškolského života) jakožto událost, o které otec ze své pozice znalejšího aktéra ví, že pro Rachel není správná. Nechává však Rachel prostor pro rozhodnutí *jít – nejít*, přičemž pouze nonverbálně připomíná svou pozici:

Jednou jsem si koupila šaty na školní ples, koupila jsem si i boty a řekla si „tak a jdu“ a řekla jsem tátovi „víš, už mám šaty, takže se omlouvám, ale musím jít“ a on řekl „tak jo, můžeš jít“. Tím chci říct, že slovy řekl, že můžu jít, ale jeho mysl, jeho obličej, jeho emoce říkaly „nechci, abys šla“, takže jsem řekla „ok“ a vrátila jsem šaty a boty zpátky. (Rachel)

Rachel přijímá tuto korekci chování a navrácí se do očekávaného směru. Stejná pozice vůči Rachel o něco později umožňuje otci, aby dceři založil bez jejího vědomí profil na seznamce a navrhl jí budoucího manžela. Velice aktivně tak vstupuje do jejího příběhu matchingu. Rachel sice s otcem určitým způsobem vyjednává, ale jeho výběr zcela přijímá. Nevyjednává tedy o matchingu jakožto legitimní praxi; většinou se vyjednává o *způsobu* matchingu, jeho načasování a míře vlastní vůle, kterou může potomek projevit při výběru partnera či partnerky vůči svým rodičům, kterým je svěřen zásadní podíl odpovědnosti za vytvoření páru.

Přítomnost Boha a napětí

Poté, co vypravěč ospravedlní pozici svých rodičů jakožto mocnějších aktérů, kteří mají díky své vlastní biografii a církevní identitě více nástrojů nahlédnout situaci, dochází k zásadnímu rozhodování o akceptaci vybraného partnera. Do tohoto procesu vstupuje v případě druhé generace více aktérů než jen rodiče, prostor dostávají přátelé a významní blízcí z církve. Stále se ale očekává komunikace ze strany Boha podle vzoru první generace:

Trvalo mi asi dva nebo tři měsíce, abych se rozhodla, mluvila jsem s lidmi, kteří ho [Toma] znali, a mluvila jsem s mými přáteli, kterým můžu věřit, co si myslí, a modlila jsem se a skutečně jsem čekala na odpověď od Boha, „Co si myslíš, má se to stát? Je on ten pravý? Jsem připravená?“. (Rachel)

Rachel později dostává „nějakou odpověď“ (*kind of answer*), když je svědkem laskavého chování svého budoucího manžela vůči třetí osobě. Rachel tuto pasáž vypráví nyní zdlouhavě, ale je možné, že postupem časem bude právě tato část zkrácena a „vybroušena“ jakožto důležitá událost stvrzující matching skrze odpovídajícího Boha, který zná Tomovy dobré stránky a chce je komunikovat směrem k Rachel, která modlitbou žádá o radu. V každém případě Rachel není schopná se rozhodnout o akceptaci partnera bez účasti jiných aktérů, především takových, kteří disponují většími znalostmi a schopnostmi řešit toto dilema.

V následující citaci se vracím k vyprávění Jane, která po vzoru otce zařazuje do rozhodovacího procesu sen, jenž později hraje ve vyprávění zásadní roli. Jane měla sen po návratu z církevního workshopu, na kterém se již po několikáté setkala s Čechem Standou:

No a vrátila jsem se z workshopu a měla jsem sen, asi tři dny po tom workshopu, a v tom snu jsem mluvila s člověkem, který ten workshop vedl, on se taky zrovna chystal na požehnání, jsme přátelé, a v tom snu přesně nevím, o čem jsme mluvili, pamatovala jsem si jen, že řekl „no měla bys mluvit o Standovi“, to bylo vše, co řekl a co to mohlo znamenat? Nevím, možná nic, mohli jsme stejně tak mluvit o počasí, ale nějak mi to zůstalo zasunuté v hlavě. (Jane)

Ve snu vystupuje církevní autorita, o které se předpokládá, že by mohla disponovat větší znalostí a tedy mocí nad situací než vypravěčka. Tento sen je později zařazen do souvislosti s dalšími událostmi v pořadí, což umožňuje navázat na rozhodování o akceptaci partnera. Na správném výkladu snu v příběhu matchingu se začínají podílet i rodiče, kterým je zároveň svěřována odpovědnost za vznik partnerství. Jane vypráví, jak se pohádala s matkou ohledně matchingu („už by na to byl čas“), šla se projít ven a náhodou došla k obrovské betonové stěně s obrázkem slunečnice:

Připomnělo mi to Standu, na tom workshopu jsme část práce dělali ve slunečnicovém poli a my jsme o tom spolu vtipkovali, něco fakt hloupého, ale vzpomněla jsem si na něj a připomnělo mi to ten sen, tak jsem šla domů a říkala jsem mámě „mami, musím s tebou mluvit vážně, zdál se mi tenhle sen, co myslíš, že to znamená?“ a máma říká „to jsou prostě sny, nemusí to nic znamenat“ (smích) a já „no, tak jo“, jenže pak tátovi došlo, že je to ten samý člověk, kterého předtím kontaktovali [kvůli matchingu], bylo to celé hrozně bizarní, ale potom moji rodiče kontaktovali jeho [Standova] otce, to už je ale Standův příběh. (Jane)

Tato sekvence zajímavě ukazuje, jak dochází k formování příběhu matchingu. Jane se učí, jak správně zařadit sen do své biografie ve vztahu k manželovi, zároveň si je vědoma, že Standa má svůj vlastní příběh. Sen je významňován v souvislosti s příběhem a aktivitami rodičů ve věci výběru partnera.

Když dojde k akceptaci partnera, otevírá se prostor pro samotný akt spojení partnerů do páru, jenž by měl být po vzoru první generace vyprávěn formou vtipné historky. Takto Rachel popisuje svou ceremonii požehnání:

Na požehnání jsem opravdu, opravdu cítila Boží lásku. Tom hodně bojoval a tohle bylo jako odpověď. Dám ti příklad. Tom mi nikdy nekoupil zásnubní prsten a já jsem ho po něm nikdy nežádala, říkala jsem si, že na tom nezáleží. Ale víš, v srdci jsem si říkala „no, bylo by to krásné“, ale vtipné je, že po ceremonii mě vzal na stadion a zeptal se mě „vezmeš si mě?“ a dal mi prsten, a já na to „jasně, právě jsem si tě vzala, ale samozřejmě!“ (smích). Prostě takovéhle věci, spousta takových věcí se tam děla a i jiná očekávání, co jsem měla, se tam naplnila a říkala jsem si, že Bůh prostě ví, ani jsem Bohu o těch věcech neříkala, on to prostě věděl. (Rachel)

Rachelino vyprávění konstruuje Boha jako aktéra, který pořízení prstenu zásadně ovlivnil, aniž by bylo nutně specifikováno, jakým způsobem (zřejmě sdělením zásadní informace Tomovi). Rachel Bohu nic neřekne a on přesto zařídí, aby se její tajné přání splnilo, což potvrzuje jeho jednoznačně větší moc nad situací. Není přitom vyloučeno, že i z této pasáže se postupem časem stane přímočařejší historka, už proto, že ji Rachel pro mě vybrala dle vlastních slov z mnoha dalších událostí, a zároveň sama dodává, že na celém příběhu je něco vtipného. Spíše než za zárodek anekdoty ale považuji danou sekvenci za demonstraci neustálé přítomnosti Boha při formování páru. Jeho účast je nezbytná a částečně pomáhá řešit napětí dané situace, ač není příliš velké.

Příprava na matching a jeho samotný průběh představují typicky ve vyprávění druhé generace proces mnohem pozvolnější a méně napjatý než v případě generace první, která byla nucena svůj příběh seznamování a sňatku vymezovat proti běžnému způsobu, včetně představ svých nejbližších. Považuji tuto absenci dramatu rovněž za důvod, proč druhá generace netenduje tak výrazně k vytváření vlastních humorných historek o matchingu. Je zřejmě ovšem ještě jeden důvod, proč můžeme pozorovat tento pokles humornosti. První generace byla ve většině případů vedena ke vnímání matchingu jakožto provádění „oběti“. Člen si nechal vybrat partnera, do kterého nejenže nebyl zamilován, ale navíc se předpokládalo, že vztah bude kvůli kulturním a jazykovým rozdílům velmi

náročný. Překonání těchto překážek skrze uskutečňování „pravé lásky“ bylo vnímáno jako sebeobětování za vyšší ideál a humor ve vyprávění zlehčuje náročnost i těch situací, ve kterých byl vypravěč poprvé konfrontován s odlišností svého partnera.¹⁵ Tato odlišnost byla pak záměrně stupňována volbou zcela odlišných kultur (např. Zair a Filipíny) nebo výběrem partnerů z historicky zneprátelených zemí (např. Japonsko a Korea), kde hrál roli i odpor příbuzných vůči sňatku. Naproti tomu v druhé generaci se rodiče snaží najít pro svého potomka partnera nikoliv co nejodlišnějšího, ale naopak co nevhodnějšího. Nevidíme zde potřebu vytvářet tenzi mezi partnery z odlišných národů, ale spíše snahu rodičů toto napětí eliminovat. I to může být důvod, proč v biografích druhé generace chybí jednoznačně anekdoticky podaný matching, ale zároveň ubývá i silných duchovních zážitků podporujících rozhodnutí o akceptaci.

Jak jsem se snažila ukázat, druhá generace Církve sjednocení vytváří svou biografii nutně ve vztahu ke generaci první, především pak k životním příběhům svých rodičů. Využívá jejich historek a zážitků k legitimizaci vlastních vyprávění a upevňuje jejich pozici tak, aby jim bylo možno svěřit odpovědnost za výběr životního partnera. Rozhodovacího procesu akceptace partnera se kromě rodičů účastní také Bůh, jednoznačný mocnější aktér napříč všemi generacemi církve. Zatímco se ovšem u první generace mocnější aktér účastní až po vyzvání (komunikace s ním byla navázána především okamžikem konverze), aby poskytoval zásadní informace, u druhé generace tyto postavy konají více ve smyslu *korekce*, dohlížení nad správným směřováním vyprávění. Jak bylo řečeno, objevuje se rovněž náznak formování vtipných historek, ale s mnohem menším potenciálem kvůli úbytku celkového napětí v příběhu matchingu. Shrnutí s pozitivním vyzněním je u druhé generace poměrně stručné, neboť partneri jsou svoji v době rozhovoru sotva několik let.

Biografie konvertitů

Mluvíme-li o biografích dvou lišících se generací, nesmíme opomenout, že do tohoto dynamického prostředí vstupuje ještě jedna skupina se zcela jinou vyprávěcí linkou. Jedná se o nováčky, nové konvertity, kteří se například v české komunitě pohybují sotva několik let. Právě na rozhovorech s touto skupinou zakládám většinu této části o konvertitech, protože je velmi specifická: asi deset lidí mezi dvaceti a třiceti lety žije v jednom domě, vykonává společně řadu aktivit

¹⁵ Za toto upozornění děkuji informantce Olze.

v církvi a zatímco někteří jsou stále single a na matching čekají, jiní jsou již sezdáni a dokonce mají malé děti.

Příslušníci této skupiny vytvářejí svou biografii paralelně k „pevnému jádru“ s perzekuční minulostí i jejich potomkům. Často mají dojem, že jako nováčci nejsou příliš akceptováni a očekává se od nich, že se budou spíše tiše přiučovat od generace s puncem mučedníků. Všichni dotazovaní konvertité se kupříkladu vyjádřili v tom smyslu, že se cítí být v konfliktu s některými staršími členy, kteří záměrně odhlížíjí od celocírkevních problémů a přes které nejsou schopni protlačit své nápady:

Teď je nová doba a pro ně [starší členy] to není lehký ... je to skála, na kterou narážíme, když chceme prosadit ty naše revoluční myšlenky ... cokoliv dělám, narážím na Radka a trvalo mi dlouho, než jsem si uvědomila, že Radek není církev a církev není Radek. (Marie)¹⁶

Noví konvertité více přebírají modely biografii první generace v církvi. Konkrétně česká odnož se vrací k částečně komunitnímu způsobu života, znovuprožívá intenzivní napětí (jak s vnější společností a svou původní rodinou, tak s pevným jádrem církve) a soustřeďuje se na slepý matching. Biografie konvertitů jsou z mého pohledu vůbec nejzajímavějším materiálem, protože jsou neustále vytvářeny „za chodu“ a formulovány často ve chvíli, kdy jsou situace prožívány. Výzkumník tak může být tomuto procesu aktuálně přítomen. Informanti mohou být členy sotva tři roky a dosavadní život (dětství a adolescence) je potřeba přizpůsobit očekávanému modelu, který je jim postupně prezentován pomocí knih, videí a především formou osobních sdílení.

Dětství, adolescence a konverze

Na otázku „jaký je tvůj příběh?“ reagují konvertité situováním počátku své biografie do dětství. Bez výjimky jsou zde zvýznamňována ta témata, která předznamenávají pozdější zlomový příklon k církvi. Jednak jsou zmiňovány blízké osoby (rodiče spíše jako negativní vzor, naopak se může objevit postava například věřící babičky s kladným vlivem), za druhé pak vypravěč zdůrazňuje

¹⁶ Radek je jedním z bývalých národních vedoucích, velmi aktivní v osvětové a mezináboženské činnosti a striktní v názorech. Na tomto místě považuji za důležité zmínit, že sama jsem narazila na Radkovu nedůvěru v můj výzkum a náš vztah stále není ideální (srov. Beláňová 2013). Právě toto sdílené napětí a podobný věk mi ovšem výrazně usnadnily pohyb mezi českými konvertity.

některé své postoje či dětské ideje, které vysvětlují pozdější vývoj. Podobná vyjádření a krátké příběhy z raného dětství předznamenávající budoucí náboženskou kariéru obsahuje i Moonova autobiografie:

Prožil jsem celý život s jedinou myšlenkou. Chtěl jsem přinést světu mír, chtěl jsem svět, v němž nebudou války a kde celé lidstvo bude žít v lásce. Někdo se možná podiví: „Jak je možné, že už jako dítě jste přemýšlel o míru?“ Je snad tak nepochopitelné, že by dítě snilo o světovém míru? (Mun 2010: 8)

Důležitější je ale období dospívání, formování vlastní identity, u nových konvertitů pak typicky v opozici k většinové společnosti (včetně rodičů), což je podobné spíše příběhům druhé generace. Opakují se intenzivní pocity vlastní odlišnosti a jinakosti. Na přelomu posledních ročníků střední školy a prvního roku studia vysoké školy se vypravěči nějakým způsobem setkávají s Církví sjednocení. Líčení přechodu k členství je ale mnohem spíše příklonem než konverzí. Intenzivní pocity a zásadní rozhodnutí s podporou mocnějšího aktéra jsou mnohem typičtější pro první generaci.

Především se ale v této části příběhu klade důraz na význam osoby, která vypravěče uvedla do církve („ta mě přivedla na tuhle cestu“). V církevní terminologii se jedná o tzv. „duchovního rodiče“. Právě duchovní rodiče ve vyprávění konvertitů částečně přebírají pozici rodiče v podobě, jak jsme ji měli možnost analyzovat u druhé generace. Jakožto osoba znalejší církevního fungování a životně zkušenější může v zásadních okamžicích fungovat i jako mocnější aktér. V rámci české komunity může být duchovním rodičem vypravěče i jeho sourozenec nebo blízký kamarád, který již v církvi několik let působil. V každém případě je vazba na tohoto člověka velmi specifická a silná.

Matching a role mocnějších aktérů

Příběh matchingu u konvertitů kopíruje již zmíněnou strukturu. Začíná přípravami a předáním odpovědnosti za výběr partnera mocnějším aktérům, v tomto případě národním vedoucím, duchovním rodičům a Bohu. Následuje rozhodnutí dilematu, zda přiděleného partnera akceptovat, či ne, a do tohoto procesu vstupují další aktéři s menší či větší mocí situaci nahlédnout. Dále dochází k samotnému spojení partnerů, částečně lze již rozpoznat formu anekdoty, ale duchovních zážitků nacházíme ve vyprávěních konvertitů obecně poměrně málo. V závěrečném shrnutí se zdůrazňují především pozitivní prvky partnerství.

U konvertitů je patrné velmi rychlé směřování biografie k matchingu. Integraci praktiky může doprovázet legitimizování s odkazem právě na období adolescence:

Když jsem byl mladší, nechápal jsem, proč se musíme zrovna takhle seznamovat a proč není nikdo, kdo mě zná, kdo by mi vybral někoho dobrého. (Hynek)

Hynek si o matching zažádal už po roce, zdálo se mu to „zcela přirozené“ a partnerka mu byla přidělena poměrně rychle. Fakt, že šlo o Asiatku, popisuje jako „osudové znamení“, neboť se již dříve o danou zemi zajímal a dokonce se učil její řeč. Toto propojení (předchozí zájem a současný stav) je interpretováno jako jednoznačný důkaz správné volby, a proto Hynek partnerku ihned akceptuje. Je možné, že častějším opakováním příběhů se nejen vybrousí jejich forma, ale i spojení „osudové znamení“ bude postupně nahrazeno vhodnějším spojením s odkazem na další významné aktéry (např. projev Boží vůle).¹⁷

Marie žádala o matching po několika letech v církvi a podobně jako Hynek příběh svého matchingu otevírá předáním odpovědnosti mocnějšímu aktérovi („Bůh ví, co je pro mě nejlepší“). Marii je přidělen partner z Balkánu, kvůli čemuž prožívá silné pochybnosti a je konfrontována s vlastními předsudky. Na rozdíl od Hynka tedy nedochází k okamžité akceptaci, ale příběh je rozvíjen hledáním ujištění u mocnějších aktérů. Do dilematu o akceptování partnera vstupují další postavy: jednak spolubydlící, ale zejména Bůh a také Lenka, která z hlediska narací českých konvertitů částečně supluje rodičovskou postavu. Lenka je duchovní matkou některých mladých českých konvertitů, přivedla je do církve, je starší, zkušenější a má tedy předpokládaný větší vhlad do situace:

No a já jsem prostě měla pocit, že když teď řeknu ne, tak už vždycky budu říkat ne, prostě vždycky tam bude ta možnost. ... A tak jsem si řekla, že se tři dny pokusím nějak modlit. (...) A lidi mi říkali, že když viděli tu fotku [Gezima], tak z toho měli dobrý pocit, že jsme si hrozně podobní, a Lenka že z toho má dobrý pocit. A naopak spolubydlící, která byla v té zemi na projektu pomoci, tak mi říkala „no doufám, že řekneš, že ne“. (Marie)

¹⁷ Pro nové konvertity je typické, že ještě nemají zcela osvojený církevní jazyk a jsou si toho vědomi. Hynek se například při mluvě opravuje z „reverenda Moona“ na „pravého Otce“. Vilma se zase ujišťuje, že se orientují v terminologii a akceptují ji: „všude jsou prostě lidi, co mají tu padlou povahu... já nevím, jak na tebe působí to slovo padlá povaha?“ (smích).

Výše zmínění aktéři vstupují do diskuze jak s církevně akceptovanými nástroji (fyzická podobnost partnerů, kterou uznával i Moon; „dobrý pocit“, intuice), tak s vlastními zkušenostmi z kulturního prostředí partnera („ta země je strašná“). Příběh pokračuje, když Marie přijímá telefonát, ve kterém ji jiné církevní autority přesvědčují, že Gezim je „dobrý člověk“ a je připraven jít na požehnání s kýmkoliv jiným. V tento moment se Marie rozhoduje partnera přijmout. Lenka i telefonující člen církve vystupují v příběhu jakožto nejvýraznější mocnější aktéři; Lenka má schopnost mít ze vztahu „dobrý pocit“, telefonující člen má zase větší znalost o Gezimově povaze než Marie.

V jiném, nezávislém rozhovoru Lenka popírá, že by se Marie dlouze rozhodovala. V její verzi Mariina příběhu se žádné vyjednávání neodehrává, proces líčí více v intencích první generace („jde jen o to říct ano či ne“) a pomáhá tak Mariin příběh spoluvytvářet do očekávané podoby, když redukuje její pochyby a zmiňuje pouze potřebu modlitby. Není vyloučeno, že časem se Mariino vyprávění upraví do jednoznačnějšího vyznění ve prospěch Lenčiny verze, ve které se také určité trapné momenty z prvního setkání stanou podkladem pro humornou historku.

V příběhu Vilmy je v roli mocnějšího aktéra účastníciho se procesu matchingu národní vedoucí, která svými kompetencemi Vilmu zdaleka převyšuje. Je jí tedy přiznávána moc danou situaci korigovat a partnera vybrat. Stejně jako pro Lenku je i pro národní vedoucí hlavním nástrojem k demonstraci jejího vzhledu do situace „pocit“, který mladším církevním členům ještě není přístupný (není jim přiznán). Částečně je také odpovědnost svěřována Bohu („ještě víc se modlit“), který je zván ke komunikaci, stejně jako jsme viděli u Mariina vyjednávání:

A mám pocit, že čím dál víc ona [národní vedoucí] jakoby teprve se začíná zamýšlet nad tím, co by pro mě v tom matchingu bylo a nebylo dobrý, a říká mi, že těch možností toho matchingu přichází čím dál víc, ale že se jakoby ještě víc modlit, že necítí ještě, že je to ono. (Vilma)

Vilma tuto situaci akceptuje, přestože fakt, že tři roky po žádosti o matching je stále bez partnera, prožívá velmi těžce. Její biografie, která stále nedosáhla pomyslného vrcholu, se v podstatě nedá sdílet s ostatními významnými blízkými („holky okolo“), jako by bez matchingu zatím nedávala smysl:

Takže zatím jakoby je to na bodě, že nic, což mám stavy, že mě to jakoby hodně mrzí a hodně trápí, zvláště když mi už není dvacet (smích) a vidím ještě holky okolo

[v komunitě], že to s nima nemůžu řešit, že tak jenom jako koukám, jak oni řeší ty partnerský nebo už rodinný vztahy. (Vilma)

Vilmina neukotvená biografie je nejlepším příkladem toho, jak se celé vyprávění soustřeďuje na matching, který dokud neproběhne, není vlastně o čem mluvit a k čemu se vztahovat. Právě příběh matchingu je ústředním prvkem vyprávění, které je komunikováno jako biografie munisty a umožňuje účast dalších aktérů a případnou demonstraci jejich moci. Vilma je v církvi příliš krátce, a vzhledem k tomu, že ještě neprošla matchingem, její biografie není stabilizovaná. To má také zásadní vliv na nahlížení vlastní identity: Vilma se vnímá jako do určité míry marginalizovaná, nezařaditelná.

Pro shrnutí, vyprávění konvertitů sdílí s první i druhou generací postavu Boha, s nímž lze navázat komunikaci skrze modlitbu a žádat od něj odpověď v nejnapjatějších situacích. Protože se ale v některých případech Bůh jako aktér zvyznamňuje až v posledních letech života (po konverzi), neobjevuje se ve vyprávění tak často jako například u první generace.¹⁸ První generace také dává mnohem větší moc nad matchingem Moonovi, se kterým už neměli konvertité většinou možnost se fyzicky potkat a stává se tak spíše mytickou postavou, jen občas figurující ve snech či komunikující prostřednictvím svých projevů. Zcela chybí dominující postava znalého rodiče, jak jsme ji pozorovali u druhé generace. Částečně může jeho roli přebírat duchovní rodič nebo církevní autorita, kteří pomáhají řešit dilema o akceptaci partnera. Matching je zároveň líčen s náznakem vtipné historiky, celý příběh se ale stále ještě formuje, a proto ani jeho shrnutí není zatím příliš výrazné. Většina konvertitů aktuálně prožívá fázi sžívání se s partnerem, řeší existenční otázky a během toho se učí svůj příběh vyprávět.

Závěr

V úvodu článku jsem předeslala, že matching je nejen ústřední praktikou v Církvi sjednocení, odlišující ji od jiných malých skupin s křesťanskými základy, ale že je zároveň sjednocujícím prvkem při konstrukci životního příběhu munisty.

¹⁸ Nabízí se samozřejmě otázka, zda nižší výskyt aktérů s vazbou na náboženský systém (Ježíš, Bůh, Moon) není také dán skutečností, že v případě konvertitů čerpám téměř výhradně z dat nasbíraných v české komunitě. V případě první generace ale národnost či země původu vypravěče nemá na účast postav tohoto typu žádný vliv, vyskytují se v podstatě v totožných situacích, ať jde o informanta z americké, či české komunity. Předpokládám tedy, že nepůjde o hlavní faktor, který by měl vliv na častější výskyt mocnějších aktérů ve vyprávěních.

Matching je hlavní zápletkou biografie, jejíž základní struktura je sdílena napříč všemi generacemi uvnitř církve a neustále připomínána. Jak je tedy tento zásadní moment vyprávěn? V tomto textu jsem se pokusila ukázat, že příběh matchingu je popisován jako proces, v němž více aktérů spolupracuje na spojení správných životních partnerů, výběr partnera však nikdy nenáleží vypravěči. Některým aktérům je v tomto procesu přiznávána prokazatelně větší schopnost vzhledu do situace pomocí specifických nástrojů, a tím i moc udat správný směr dalším událostem ve vyprávění.

Abychom pochopili strukturu příběhu matchingu, musíme jej vnímat v kontextu ostatních klíčových událostí vyprávění, především pak konverze, jak ji líčí první generace církve. Moonova autobiografie a narace první generace fungují ve velké míře jako modely pro formování dalších vyprávění. Konverze i matching jsou zde momenty vystavené na základním dilematu *ano – ne* (vstoupit – nevstoupit, akceptovat – neakceptovat), během kterých se nelze obejít bez účasti mocnějších aktérů a jejich větších znalostí, schopností a nástrojů, kterými vypravěč sám nedisponuje. Účast těchto aktérů je ze strany vypravěče aktivně vyžadována a podporou rozhodnutí vypravěče tento aktér přebírá také částečně odpovědnost za konečné rozhodnutí, především vytvoření páru. Matching jakožto vrchol vyprávění v sobě zároveň kumuluje výrazné napětí, které je transformováno do podoby krátké, anekdotické epizody. Po uvolnění tohoto napětí je možné příběh krátce shrnout a zdůraznit pozitivní důsledky rozhodnutí, zatímco mocnější aktéři se budování vyprávění nadále účastní.

Druhá generace v církvi přebírá jednoznačně orientaci vyprávění na matching, ten se ale stává více procesem vyjednávání. Toho se účastní především rodiče, kteří díky své církevní biografii, opakovaně i dětmi, mohou v příbězích vystupovat jako mocnější aktéři, kteří vypravěče korigují a usměrňují. Příběhu matchingu se vždy účastní také Bůh, aby sděloval klíčové informace a komunikoval formou modlitba – duchovní zážitek. V druhogeneračních biografiích se ale například téměř nevyskytuje Ježíš, což můžeme snad připsat přebrání jeho historického významu postavou Moona. V této souvislosti je zajímavé, že první generace se s Ježíšem nejvíce setkává v obdobích před konverzí, případně v jejím průběhu, ne však později. Uvnitř církve zřejmě již není důležité s Ježíšem komunikovat, jelikož jeho spasitelskou roli zastává Moon.

Třetí významná skupina uvnitř Církve sjednocení, noví konvertité, vytváří své biografie aktuálně na základě obou předchozích modelů. S první generací sdílí vysokou míru negativního i pozitivního napětí a její příběhy matchingu tak mají větší potenciál se formovat do vtipných historek. V tomto textu bohužel

není dostatek prostoru pro porovnání rozhovorů, které jsem s konvertity prováděla před několika lety těsně po matchingu a v nedávné době, kdy již byl započat manželský či dokonce rodinný život. Právě sledování tohoto vývoje vyprávění v poměrně krátkém časovém úseku je fascinujícím procesem, na kterém lze demonstrovat různé vlivy na formování vyprávění, proměnu užívaného jazyka a zvýznamňování určitých prvků a postav v čase na úkor jiných.

Mnohem více pozornosti by si samozřejmě zasloužila také vyprávění odpadlíků, která zpočátku zcela kopírují standardní vyprávěcí model první generace. Nápadně často ale dochází ke zkomplikování příběhu matchingu ve fázi akceptace. Tato změna struktury zápletky implikuje další dění, které se odlišuje od standardní biografie a je zároveň začátkem opouštění skupiny. Důvodů, proč se z člena stane odpadlík nebo marginální člen, je samozřejmě více, zásadní je ale z hlediska analýzy vyprávění vybočení příběhu matchingu z očekávaného modelu. Anekdotická část tak například získává hořkou příchut, více ve smyslu černého humoru. Proměňuje se také pozice mocnějších aktérů, není ovšem bez zajímavosti, že Bůh je pro odpadlíky bez výjimky stále významným komunikačním partnerem.

Tento článek je pouhým výsekem z pestrého materiálu, který kromě rozhovorů a knih zahrnuje i videa, publikace určené veřejnosti, a především množství terénních poznámek. Existuje mnohem více vrstev, do kterých by se výzkumník mohl ponořit. Kvůli jednoznačnému zaměření tohoto textu na strukturu příběhu matchingu například nezbyvá prostoru pro analýzu činnosti významných aktérů, kterými jsou rodinní předci, v Církvi sjednocení neustále zpřítomňovaní a zvaní ke komunikaci. V tomto kontextu by stálo za pozornost všimnout si, jak s otázkou uplatnění zesnulých členů rodiny a církve, kteří „odešli do duchovního světa“, zachází konkrétně samotný Moon. Věnovat bychom se mohli také struktuře duchovních zážitků, zvláště snů, které provázejí nejen konverzi a matching, ale významně se podílejí na budování vyprávění v celém jeho průběhu. Při analýze formování biografí jsem pak záměrně vynechala problematiku takových kontroverzních aktérů, jakými jsou „pravé děti“ (potomci manželů Moonových), Satan, novináři či právě samotní výzkumníci, kteří vstupují do interakcí, kladou otázky a vyvolávají diskuze, jež by bez nich vůbec nebyly vznikly. Velmi zajímavá je také reflexe snahy informantů o zařazování zážitků a zkušeností výzkumníka do vlastních významových sítí a transformace jeho příběhů do známých modelů. K poslednímu zmíněnému tématu se hodlám vrátit v jednom z dalších textů.

Tímto článkem jsem se snažila primárně přispět k porozumění procesu výstavby biografie člena okrajového náboženského hnutí, jež z hlediska většinové

společnosti praktikuje neobvyklý způsob vytváření partnerství a uzavírání sňatku. Jsem přesvědčena, že další analýzou sdílení modelů biografí napříč různými generacemi můžeme porozumět i technikám vymezování se vůči většinové společnosti a definování vlastní jedinečnosti skupiny.

Andrea Beláňová je doktorandkou na Ústavu religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně. Strávila rok výzkumem na University of Nevada v Reno v USA za podpory Fulbrightova stipendia. V současné době spolupracuje jako terénní výzkumnice na projektu zaměřeném na problematiku domácího školství. Kontakt: andrea.belanova@email.cz

Prameny a literatura

- Beláňová, Andrea. 2011. *Odpadlictví od Církve sjednocení v optice individualizované religiozity*. Rkp. nepublikované diplomové práce na Ústavu religionistiky FF MU.
- Beláňová, Andrea. 2013. „S kým povedu dialog? Vyjednávání o rolích v terénním výzkumu.“ *Biograf* 57, 2013, 1. Dostupné z <http://www.biograf.org/clanek.php?clanek=5706> [cit. 2016-05-05].
- Barker, Eileen. 1983. „Doing Love. Tensions in the Ideal Family.“ Pp. 35–53 in James G. Gene (ed.): *The Family and the Unification Church*. New York: Rose of Sharon.
- Barker, Eileen. 1978. „Living the Divine Principle: Inside the Reverend Sun Myung Moon's Unification Church in Britain.“ *Archives de Sciences Sociales des Religions* 45, 1978, 1: 79–93.
- Barker, Eileen. 1998. „Standing at the Crossroads. The Politics of Marginality in ‚Subversive Organizations‘.“ Pp. 75–95 in David G. Bromley (ed.): *The Politics of Religious Apostasy. The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*. Westport: Praeger.
- Barker, Eileen. 1984. *The Making of a Moonie. Brainwashing or Choice?* Oxford: B. Blackwell.
- Fujda, Milan. 2005. „What Would an Informant Tell Me after Reading My Paper? On the Theoretical Significance of Ethical Commitment and Political Transparency in Symmetrical Practice of Studying Religion(s).“ *Religio* 23, 2005, 1: 57–86.
- Grace, James H. 1982. *Sexuality and Marriage in the Unification Movement*. Temple University: ProQuest Dissertations & Theses Database.
- Hájek, Martin. 2014. *Čtenář a stroj*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Hamar, Eleónora. 2008. *Vyprávěná židovství. O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Herman, David. 2005. *Přirozený jazyk vyprávění*. Brno: Ústav pro českou literaturu AV ČR.
- Hickey, Pat. 2009. *Tahoe Boy. A Journey Back Home*. Santa Ana: Seven Locks.
- Introvigne, Massimo. 2000. *Unification Church. Studies in Contemporary Religion*. Salt Lake City: Signature Books.

- Kotze, Conrad P. – Coetzee, Jan K. – Elliker, Florian – Eberle, Thomas S. 2015. „Strangers but for Stories. The Role of Storytelling in the Construction of Contemporary White Afrikaans-Speaking Identity in Central South Africa.“ *Forum Qualitative Sozialforschung* 6, 2015, 1. Dostupné z <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/2133/3767> [cit. 2016-05-05].
- Labor, William – Waletzky, Joshua. 1997. „Narrative Analysis. Oral Versions of Personal Experience.“ *Journal of Narrative and Life History* 7, 1997, 1–4: 3–38.
- Lužný, Dušan. 1997. *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova univerzita.
- Lužný, Dušan, 2012. „Projekt ‚Pronásledování, exkluze a tolerance netradičních náboženských menšin – případ českého buddhismu a Církve sjednocení před a po roce 1989‘.“ *Religio* 20, 2012, 2: 281–285.
- Mun, Son-Mjong. 2010. *Na cestě ke světu míru, lásky a harmonie*. Praha: Ideál.
- Nevalainen, Kirsti. 2011. *Change of Blood Lineage Through Ritual Sex in the Unification Church*. S. l.
- Palmer, Susan J. 1994. *Moon Sisters, Krishna Mothers, Rajneesh Lovers. Women's Roles in New Religions*. New York: Syracuse UP.
- Spalová, Barbora. 2012. *Bůh ví proč. Studie paměť a režimů moci v křesťanských církvích v Severních Čechách*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Squarcini, Federico. 2002. „‚Power of Mysticism‘ and ‚Mysticism of Power‘. Understanding the Sociopolitical History of a Neo-Hindu Movement.“ *Social Compass* 49, 2002, 3: 343–364.
- Weber, Max. 1997. *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*. Praha: Mladá fronta.

Svátek všech
Antropologů
a milovníků
antropologie.
**27.—28. ledna
2017 v Praze**
antropofest.cz



KYZ ALA KAČUU

Kyrgyzská tradice – sociální drama – hra na pláč?^{*}

Barbora Gregorová

Filosofická fakulta UK Praha

Kyz ala kachuu. The Kyrgyz Tradition – A Social Drama – The Crying Game?

Abstract: “Ala kachuu”, literally translated as “take and run off”, is a term used to describe the Middle Asian practice of bride kidnapping that is particularly common in Kyrgyzstan. “Ala kachuu” exists in two possible scenarios: First, the bride elopes with the man she loves while her parents oppose the marriage, or second, the non-consensual kidnapping of the bride by a stranger occurs. Both scenarios adhere to special rules and often involve the groom’s extended family and friends. Among the locals and predominantly in rural areas, “ala kachuu” continues to be part of traditional culture with roots in ancient history, as depicted in the national epic “Manas”, despite of the fact that “ala kachuu” is a criminal act often inflicting physical and psychological harm to the young woman. The following paper presents the accounts of a number of kidnappers’ strategies, provides a historical abstract, as well as giving statistics from research conducted by R. Kleinbach and L. Handrahan, and describes several actual cases of bride kidnapping.

Keywords: ala kachuu; bride kidnapping; women in Kyrgyzstan; Kyrgyz family; violence against women

^{*} Článek je upraveným textem z ucelené kapitoly disertační práce „Rodina a žena v kyrgyzské společnosti“, obhájené na katedře etnologie FF UK v Praze (vedoucí práce: PhDr. Jan Pargač, CSc. a Mgr. Lenka Jakoubková Budilová, Ph.D.). V České republice se tématem postavení žen v Kyrgyzstánu, a tedy i únosy nevěst, zabývala ve své bakalářské práci také Veronika Machálková (2006), studentka oboru sociální antropologie v Pardubicích.

*Кыз жыргаачу жерине ый менен барат.*¹

Кыз ала качуу (*kyz ala kačuu*)² znamená ve volném překladu z kyrgyzského jazyka „vezmi dívku a utíkej pryč“ a jde o proces ukořistění dívky, často zcela neznámé, za účelem uzavření manželství. Důvodem je přesvědčení mnohých obyvatel Kyrgyzstánu, že jde o pradávnou národní tradici,³ a může jím být i snaha o minimalizaci finančních nákladů spojených se svatbou. Na rozdíl od fingovaného únosu nevěsty, jež známe z českých svateb, však nejde o hru, která skončí šťastným shledáním zamilovaného, již sezdaného páru. *Ala kačuu* bývá většinou dopředu a pečlivě plánovanou akcí, do níž jsou zapojeni nejen sami únosci, ale také jejich přátelé, rodina, příbuzní, či dokonce kamarádky unesené dívky. Po únosu velmi často ještě týž večer proběhne tradiční muslimský náboženský obřad *nike*⁴ a po něm svatební noc. Od té chvíle je již dívka v očích veřejnosti „zneuctěna“ a pod tlakem mužovy cizí, a často i své rodiny, pod tlakem společenských dogmat většinou nemá jinou možnost než v nové rodině zůstat.

V následujícím textu se pokusíme popsat fakta, aspekty a stereotypy spojené s únosem nevěst v Kyrgyzstánu. Zaměříme se na motivaci a strategii únosců, na typický průběh tohoto činu a na konkrétní příklady a následky, které s sebou mohou nést. Podíváme se na to, jaký je rozdíl mezi nonkonsensuálním únosem a únosem na základě nevěstina souhlasu, jak únosy dívek ovlivňuje věk, dosažené vzdělání únosců či místo bydliště a jak se postoj místních k této „pěkné tradici“ či „barbarskému zvyku“ mění v souvislosti se sociálně-politickými změnami (předsovětská éra, období sovětské nadvlády, období po rozpadu SSSR).

Do Kyrgyzstánu jezdím na studijně-pracovní pobyty či výzkumy již deset let a v daném textu čerpám jak z dostupné, především rusky a anglicky psané

¹ *Кыз джыргачу джерине ыј менен барат. Дівка прїхадзі за свым штїстїм с плїцїм.* – Kyrgyzské přísloví, které při vstupu unesené dívky do cizího domu obvykle pronášejí starší ženy.

² Většina Kyrgyzů si pod *ala kačuu* primárně představí únos nevěsty bez jejího souhlasu. Úplný termín zní *kyz ala kačuu*, přičemž *kyz* v kyrgyzštině znamená dívka. V textu používám zkrácený termín *ala kačuu*.

³ Tradici zde vnímáme podle konceptu Anthony Giddense (Giddens 2000: 54–57), tedy jako entitu, která je nositelkou pravdy a je majetkem určitých skupin či komunit. Tradice není znakem individuálního, ale kolektivního chování a zahrnuje v sobě moc, ať už je konstruována záměrně, či nikoli. S tradicí souvisí taktéž ritualizace rolí. *Ala kačuu* bychom mohli zařadit do kategorie tzv. přechodových rituálů, během nichž dochází ke změně sociální role jedince. Zmiňuje se o nich např. van Gennep (1997) či Murphy (2001).

⁴ *Nike* je manželská smlouva nebo také muslimský svatební obřad před bohem. V ostatních zemích Střední Asie či v dalších muslimských zemích se setkáme s termíny *nikā*, *nikach*, *nikoch* či *neke*.

literatury, tak i z vlastního kvantitativního výzkumu (Gregorová 2011, 2015) a taktéž ze zúčastněného i nezúčastněného pozorování.⁵ Dále vycházím z materiálů Human Rights Watch; z velmi podrobných a komplexních výzkumů Lori Handrahan,⁶ která zpovídala téměř čtyři stovky mužů; a z dat amerického sociologa Russela Kleinbacha,⁷ jenž se při svých četných výzkumech soustředil na obě pohlaví. Kleinbach se problematikou *ala kačuu* v celém Kyrgyzstánu zabývá již od roku 1999 snad nejsystematičtěji a zároveň tvoří brožury, organizuje osvětové akce, diskuze, workshopy a podobně, které mají místní obyvatele informovat o faktech či důsledcích únosů nevěst a napomoci tak snížení jejich počtu. Spolupachatelem je totiž de facto každý občan Kyrgyzstánu, který *ala kačuu*, byť jen v tichosti, schvaluje.

Přínosným pro mne bylo i osobní setkání s Banur Abdijevou, karakolskou právníčkou a genderovou aktivistkou, která obhájí mnohé případy, jež se dostanou až k soudu, či s Gazbubu Babajarovou – ředitelkou Kyz Korgon Institute a koordinátorkou programů, jejichž cílem je postupné odstranění násilí na ženách a zrovnoprávnění žen v Kyrgyzstánu.

***Ala kačuu* v právním kodexu, jeho původ a výskyt**

Nejenom z evropského úhlu pohledu se jedná o přečin, jenž porušuje lidská, respektive ženská práva. *Ala kačuu* je od roku 1994 podle Kyrgyzského zákona, článku 155, chápán jako trestný čin, při němž bohužel často dochází k násilí či znásilnění. Do roku 2013 hrozila pachateli za únos nevěsty bez jejího souhlasu pokuta v hodnotě do 20 000 somů⁸ a pro leckterého únosce bylo jednodušší zaplatit pokutu než pořádat nákladnou svatbu a všechny obřady s ní spojené.

⁵ Měsíční výzkum v červnu roku 2011 byl zaměřen především na získávání teoretického základu a materiálů pro *ala kačuu*, případně na rozhovory s osobami, které se této problematice odborně věnují; na podzim 2015 (říjen – listopad) jsem navštívila tři kyrgyzské oblasti (Lejlecký a Kočkorský okres; hlavní město Biškek). Informace o *ala kačuu* jsem získávala především z rozhovorů s jednotlivými respondenty a také během zúčastněného i nezúčastněného pozorování. Kvalitativní výzkum jsem doplnila výzkumem kvantitativním, a to formou internetového dotazníku. Výsledky kompletního bimodálního výzkumu týkajícího se kyrgyzských tradic a postavení ženy v kyrgyzské společnosti jsou více rozvedeny v disertační práci.

⁶ Ženská příjmení cizího původu v článku nepřechylují.

⁷ Problematikou *ala kačuu* se zabývají především zahraniční badatelé, případně ve spolupráci s místními antropology, etnografy či aktivistkami (G. Babajarova, M. Ablezova, L. Sallimžanova, B. Pusurmankulova apod.). V tisku se k tematice postavení ženy v Kyrgyzstánu objevují texty např. A. Kalybekovy, G. Myrzaevy apod.

⁸ Podle kurzovního lístku z 13. 8. 2016 je to přibližně 7 200 Kč.

Po tři roky starých úpravách článku 155 hrozí únosci 4–7 let odnětí svobody (Пятибратов 2013) a podle některých zdrojů dokonce 5–10 let, což může být zhruba stejný trest jako za krádež ovce (Kalybekova 2013). Po těchto změnách se změnila i percepce samotného činu – přesto je však ročně zaznamenáno 8–12 000 případů *ala kačuu*, přičemž necelých pět tisíc dívek se sňatkem nesouhlasí a přibližně dva tisíce se při únosu setkají s násilím (Пятибратов 2013).

V zákonu Kyrgyzské republiky ze dne 31. ledna 2003, článek 8, č. 60, O principech státní garance genderové rovnosti, se píše: „Chování lidí, které vychází z norem zvykového práva, tradic a kultury, jež si protirečí se zněním daného zákona, je považováno za překážku v realizaci genderové rovnosti. Nejsou tolerovány jakékoli normy zvykového práva, tradic či kultury, které obsahují prvky genderové diskriminace.“⁹

V 16. článku mezinárodní Všeobecné deklarace lidských práv z 16. prosince 1948, kterou Kyrgyzstán přijal se vznikem samostatné republiky 31. 8. 1991, stojí, že „sňatky mohou být uzavřeny jen se svobodným a plným souhlasem nastávajících manželů“.¹⁰ Podle 16. článku Úmluvy o odstranění všech forem diskriminace žen „mají ženy stejné právo: a) na vstup do manželství; b) svobodně si vybrat manžela a vstoupit do manželství pouze s dobrovolným a plným souhlasem“.¹¹ Deklarace OSN o odstranění násilí páchaného na ženách z roku 1993 vymezuje násilí páchané na ženách jako „jakýkoliv rodově podmíněný čin, který vede, anebo který by mohl vést k fyzické, sexuální či psychické újmě, anebo zranění žen, včetně vyhrožování těmito činy, zastrasováním anebo svévolnému omezování svobody, a to ve veřejném i soukromém životě“.¹²

Přestože je tedy boj proti násilí na ženách ošetřen právními předpisy či jednotlivými zákony, jejich dodržování v konkrétních situacích je velmi často nedostatečné a tam, kde by měla zasáhnout úřední pravomoc, může nastoupit solidarita či „pochopení“. Je známo mnoho případů, kdy unesená dívka nebo její rodiče požádali o pomoc policii, ta však nezasáhla, protože se buď nechtěla vměšovat do rodinných záležitostí, které si musí obě strany vyřešit samy, anebo veřejní činitelé (muži) s únoscem a jeho kamarády na mentální úrovni souhlasili

⁹ Dostupné z <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/1184> [cit. 2016-01-23].

¹⁰ Dostupné z http://www.nssoud.cz/zakony/deklarace_prava.pdf [cit. 2016-01-21].

¹¹ Dostupné z <http://www.osn.cz/wp-content/uploads/2015/03/umluva-o-odstraneni-vsech-forem-diskriminace-zen.pdf> [cit. 2016-01-21].

¹² Deklarace Valného shromáždění OSN o eliminaci násilí na ženách, přijata dne 20. 12. 1993, dostupné z <http://zenskaprava.cz/formy-nasili-na-zenach/> [cit. 2016-01-21].

a považovali je za „správné chlapy“. Anebo si s nimi dokonce dali panáka vodky a popřáli jim hodně štěstí (Haynes 2009: 252).

Kyrgyzové jsou převážně sunnitští muslimové a dodnes se řídí pravidly patriarchální, patrilineární společnosti, tradicemi či pozůstatky zvykového práva. Nikde však nejsou dochovány písemné zmínky o tom, že by *ala kačuu* bylo starodávnou tradicí kyrgyzského etnika, o únosu nevěst v moderním pojetí (tedy bez souhlasu dívky) se nehovoří ani v *koránu* či v rámci kyrgyzského zvykového práva *adat*.¹³ Takové *ala kačuu* nenajdeme ani v národním eposu *Manas*,¹⁴ jenž má tisíciletou tradici a do podrobností vypovídá o dějinách a zvycích tohoto etnika. Existence únosů si nejsou vědomi ani mnozí jeho ústní interpreti, *manasči*. Přesto je na počátku 21. století stále velké procento Kyrgyzů přesvědčeno, že jde o národní tradici, kterou je třeba dodržovat.

V literatuře jsou zaznamenány rozličné výklady původu tradice únosu nevěst. *Manasči* Talantaaly Bakčijev o původu *ala kačuu* tvrdí: „Je možné, že tento zvyk vznikl na základě legendy spadající do období 17.–18. století. V Bomské soutěsce, cestou k Issyk-kulu, je místo, které se jmenuje *Кыз-Күйөө* (*Kyz-kujöö*, tedy *dívka-muž* nebo *ženich-nevěsta*). Podle této legendy rodiče mladého páru s jejich svatbou nesouhlasili, chlapec a dívka se však natolik milovali, že na znamení protestu skočili ze soutěsky do řeky, v níž se utopili. Lze se tedy domnívat, že muži unášeli dívku v případech, kdy jeden miloval druhého, ale rodiče byli proti jejich sňatku. Tento příběh je zároveň důkazem, že únos pokaždé vyžadoval souhlas nevěsty.“ (Клейнбах – Саллимжанова 2011: 93)

Předchůdcem této „tradice“ by také vzdáleně mohl být rituál známý ve Střední Asii a Ázerbájdžánu nazvaný *Кыз-куумай* (*Kyz kuumaj*), který v překladu znamená „dožeh dívku“ a z něhož se v současné době stala hra při různých festivalech, prezentujících národní zvyky. Chlapec poprosí otce dívky svých snů o svolení k jízdě na koni. Pokud otec souhlasí, dívka dostane patnáctivteřinový náskok a také tlustý kožený bičik, kterým může chlapce udeřit. Pokud se však chlapci i přesto podaří dívku na koni políbit, získá právo požádat ji o ruku (Handrahan 2004: 209).

¹³ Z arabského slova *adat* či *ada*, které znamená obyčej, zvyk. Jde o normy předislámského právního systému a také realie právního života, které nejsou zaznamenány v *šarii*. *Adat* je soubor obyčejů a národní právní praxe v nejrůznějších oblastech majetkových, rodinných a jiných vztahů.

¹⁴ *Manas* je prý dvacetkrát rozsáhlejší než *Ilias* a *Odyssea* a jde o neucelenější komplex kyrgyzského folkloru vyprávějící o hrdinských činech Manase – sjednotitele kyrgyzských kmenů. Po tisíc let byl předáván ústně, v současné době bylo díky jeho interpretům *manasči* sebráno na několik milionů veršů (Kokaisl a kol. – Pargač 2006: 202).

Krádeže nevěst se dodnes vyskytují v sousedním Kazachstánu (*кыз алып кауу* – *kyz alyp kašu*),¹⁵ v Karakalpakstánu¹⁶ a Turkmenistánu. Únosy nevěst jsou poměrně běžnou záležitostí i v Ázerbájdžánu či u některých kavkazských národů (např. u Dagestánců, Čečenců, Ingušů či Abcházců), kde jsou známé již 250 let, a v současné době za ně hrozí pokuta vyplácená rodičům ukradené dívky v hodnotě až jeden milion rublů.¹⁷ S únosy nevěst se setkáme i na Balkánu a dále například v Africe či Indii.¹⁸

Ala kaču však neznačí obyvatelé kyrgyzských vesnic v Číně či Tádžikistánu, jejichž obyvatelé se v cizině usadili na počátku 20. století. Jde tedy o fenomén, jehož nárůst a obliba spadá především do 20. století, do doby sovětizace středoasijského prostoru, a to, podle četných výzkumů, především do období posledních padesáti let (Клейнбах – Саллимжанова 2011: 90). Až na ojedinělé případy nejsou únosy masově rozšířené ani na většině území sousedního Uzbekistánu, pravděpodobně to tedy vzdáleně souvisí s přechodem od nomádského způsobu života k životu usedlému (ke krádežím žen dříve mohlo docházet mezi jednotlivými kočujícími kmeny tzv. Karakirgizů¹⁹). Výskyt nonkonsensuálních únosů, které jsou protiprávním činem, stoupá od sedmdesátých let 20. století a jejich počet ještě vzrostl po rozpadu SSSR (Handrahan 2004: 208).

¹⁵ Únosy nevěst v Kazachstánu se zabývá např. americká antropoložka Cynthia Werner či moskevské etnoložky E. I. Larina a O. B. Naumova.

¹⁶ Autonomní republika na severozápadě Uzbekistánu. Únosy nevěst zde tvoří až pětinu všech uzavřených sňatků.

¹⁷ Dříve byl únosce trestán vyhnanstvím na Sibiř a dívka, jež s fingovaným únosem souhlasila, byla poslána do kláštera. Čečenský prezident Ramzan Kadyrov však chce jako trest za únosy nevěst, které jsou často znásilněny a tedy i zneuctěny, udělovat pokutu ve výši až miliónu rublů (cca 300 000 Kč). Trest by měl postihnout nejen únosce, ale i duchovní, kteří svatbu často pomáhají zinscenovat. Ruské zákony se totiž na krádeže nevěst nevztahují. „Za únos sice hrozí nejméně čtyři roky vězení, ale paragraf zbavuje únosce postihu, pokud oběť dobrovolně propustí a nedopustil se přitom jiných trestných činů.“ Dostupné z (2010) <http://www.novinky.cz/zahranicni/evropa/213630-unosy-mladych-divek-suzuji-kavkaz-a-siri-se-do-ruska.html> [cit. 2016-01-21].

¹⁸ Únosy nevěst dodnes probíhají i v některých afrických zemích (Rwanda, Etiopie, Keňa) či v mnohých indických patriarchálních kmenech. Dostupné z https://en.wikipedia.org/wiki/Bride_kidnapping [cit. 2016-01-21].

¹⁹ Podle Grodekova se Kirgizové (do rozpadu SSSR psáno v dobových materiálech s měkkým „i“) nazývali *kazaki*, v překladu „stepní ptáci“ či „stepní obyvatelé“, a šlo o jeden z uzbeckých kmenů. „Karakirgize“ považovali za jiný uzbecký, bratrský kmen, který Čiňané a Mongolové nazývali Buruty. „Karakirgizové“, kteří byli považováni za Kirgize, je nejspíš termín, který se objevil až s příchodem Rusů do Střední Asie. Dále Grodekov pojednává o společném původu obou etnik a poznamenává, že Kirgizové zůstali žít v nížině a Karakirgizové v horách. Pravděpodobně šlo tedy o dvě příbuzná etnika, jimiž v dnešní době chápeme národ stepních Kazachů a horských Kyrgyzů (Гродековъ 1889: 1–4). Fait taktéž rozlišuje Kyrgyzy, obyvatele stepí, a Karakirgize, obyvatele hor (Fait 1910: 68).

Role dívek a chlapců v kyrgyzské společnosti²⁰

Ještě před samotným seznámením se s historií *ala kačuu*, nástinem statistických údajů či jednotlivými strategiemi únosců je na místě zmínit některé základní rozdíly ve výchově kyrgyzských dívek a chlapců, stejně jako rozdělení jejich sociálních rolí. Kyrgyzské dívky jsou vychovávány k poslušnosti, starostlivosti, péči o druhé (muže) a také k altruismu a submisivitě. V úctě ke starší generaci, především potom k rodičům, prarodičům (obecně ke starším lidem). Odmlouvání starším lidem či neuposlechnutí jejich příkazu či rady je mezi Kyrgyzy něčím neakceptovatelným a dané osobě to prý do života přináší nemoci, sociálně patologické jevy či obecně neštěstí.

Velké procento kyrgyzských dívek je přesvědčeno o tom, že stane-li se jim v životě nějaké příkoří, jejich povinností je smířit se s ním a naučit se v nové situaci žít. S takovýmto předpokladem by tedy v sobě měly mít velkou dávku tolerance, přizpůsobivosti a smyslu pro improvizaci. A také psychické a fyzické odolnosti – vysoká míra nezaměstnanosti po rozpadu SSSR, převážně v rurálních oblastech, skrytě podporovala vzrůstající alkoholismus u jejich mužských protějšků, a přestože formálně nesou zodpovědnost za chod kyrgyzské domácnosti a užití rodiny muži, ve skutečnosti ji dodnes často mají na starost ženy.

Podstatou ženství ve středoasijské společnosti je vdát se a vychovat děti, mezi nimiž bude alespoň jeden syn – porodem syna si žena u nových příbuzných vyslouží respekt, který bude s přibývajícimi léty úměrně vzrůstat. Dívky jsou tedy cíleně vedeny k tomu, aby se vdaly mladé, fyzicky zdatné a v tom nejproduktivnějším reprodukčním období – vypovídá to o jejich společenské prestiži. Dokonce i v dnešní době jsou známy případy, kdy byla provdána šestnáctiletá dívka²¹ (především na venkově), průměrný statistický věk pro vdavky v Kyrgyzstánu se však v posledních deseti letech nikterak nemění a pohybuje se kolem 23. roku života.²²

Mezi tradičně smýšlejícími obyvateli panuje stereotyp, že dívka po pětadvacátém roce je již neatraktivní „starou pannou“, a taková žena samozřejmě zakouší větší či menší psychický nátlak z nejrůznějších stran. Po dosažení třiceti let je potom svobodná žena podle veřejného mínění prakticky neprovdatelná a „něco s ní není v pořádku“.

²⁰ V této podkapitole čerpám z osobních rozhovorů s místními ženami, ze zúčastněného i neúčastněného pozorování.

²¹ V Kyrgyzstánu, stejně jako v mnohých jiných zemích, je úřední sňatek dívky oficiálně povolen od osmnácti let.

²² Dostupné z <http://www.stat.kg/en/statistics/gendernaya-statistika/> [cit. 2016-01-21].

Chlapci jsou již odmala vedeni k tomu, aby byli silní a nebáli se svou sílu použít, bude-li to nutné (čehož často zneužívají, především během „nevinných“ pouličních rvaček s kamarády či neznámými muži, zvláště když se „trochu napijí“). V rodinách bývá jejich pozice zvýhodňována – dcera je již od narození „cizí krev“, která rodinu jednou opustí, kdežto pokračovatelem rodu, jenž zůstane v rodině, případně se postará i o své staré rodiče, bude právě muž (podle tradice zůstává po svatbě v domě rodičů nejmladší syn).

Na rozdíl od dívek chlapci nejsou vedeni k domácím pracím, ale především se učí zacházet s koni, ovce či berany, učí se řídit auto, jezdit s traktorem a podobně. Domácí práce mají zvládat ženy, neboť s příchodem do nové rodiny to bude právě *kelinka*, tedy nevěsta, která je na základě míry požadavků nové tchyně bude vykonávat.²³ Stejně jako je pro dívky životním cílem se vdát, pro mnohé muže je symptomatické projevit svou sílu únosem dívky a oženit se s ní (Lom 2006). Mužům je přisuzována úspěšnost, kdežto ženám poslušnost a trpělivost (Табышалиева 2002: 14).

Ve výše uvedené charakteristice jsou samozřejmě použity stereotypní vzorce, které ne vždy zcela přesně odpovídají realitě – takováto zažitá představa o roli muže a ženy ve společnosti však v podvědomí běžného občana Kyrgyzské republiky skutečně přetrvává. Stejně tak v něm panuje názor, že dokonce i když je žena zamilovaná a se svatbou souhlasí, její milý či snoubenec musí být připraven na to, že mu ji mezitím někdo může ukrást. Jsou známy i případy, kdy byly ukradeny ženy vdané, těhotné či s dětmi.

Žena by si také měla být vědoma, že souhlasí-li se schůzkou ve dvou, nepřímou tím dává muži najevo souhlas k potenciálnímu únosu (Light – Imanalieva 2007: 6). Velké procento mužů si schůzku pravděpodobně bude vysvětlovat jako ženino svolení k sexuálnímu kontaktu.

Ala kačuu v historii a jeho vztah k adatu a šaríi

Nejprve uveďme na pravou míru, s jakými typy *ala kačuu* se můžeme setkat: rozlišujeme *ala kačuu* a) se souhlasem nevěsty, ale bez svolení rodičů (fiktivní únos na protest proti tradici sňatků domlouvanych rodiči); b) bez souhlasu nevěsty (nonkonsensuální únos); c) se souhlasem obou rodin, tedy

²³ Role tzv. *kelin* v nové rodině a její často podřízené postavení může být pro dívku v neznámém prostředí velmi stresující. Především pokud je ukradena do zcela cizí rodiny a pokud její manžel během konfliktu stojí na straně své matky, a ne na straně manželky.

„z povinností“ k tradici či z důvodů ekonomických (Клейнбах – Саллимжанова 2011: 89–90). Logicky vzato by další variantou mohl být únos bez souhlasu únosce, kdy únos iniciují rodiče či přátelé. Vzhledem k tomu, že je však *ala kačuu* přičítán k atributům pravého muže a jde o signifikantní prvek kyrgyzské mužské identity (Handrahan 2004: 208), není tato varianta příliš častá, přestože se vyskytuje.²⁴

V předsovětské éře, tedy do počátku dvacátých let 20. století, byly sňatky mezi Kyrgyzy domlouvány výhradně rodiči (především otci) – někdy dokonce ještě před narozením dítěte (*bel kuda*), v raném dětství (*beşik kuda*) či výměnou (*kajči kuda*) (Абрамзон 1971: 238). Přičít se jejich vůli či porušit toto rozhodnutí de facto nebylo možné.

Známy byly tyto varianty: domluvený sňatek, přičemž rozšířené byly i tak zvané *kuzinní sňatky*, čili příbuzenské sezdání po linii matky (v některých oblastech i patrilineárně); *levirát* (sňatek vdovy s bratrem zemřelého muže); *sororát* (sňatek muže se sestrou zesnulé ženy, aniž by dotyčný znovu musel platit *kalym*, tedy finanční či věcnou kompenzaci za nevěstu²⁵); případně únos nevěsty (Клейнбах – Саллимжанова 2011: 92). První tři typy kyrgyzský zvykový *adat*, popřípadě muslimské právo *šaría* tolerovaly, únosy byly spíše ojedinělé a důvody únosců byly často pragmatické – buď měl muž záměr ukrást ženu ze sousedního rodu, aby tím rozšířil své potomstvo a oslabil rod protivníků, anebo to byla jediná možnost zamilovaného páru, jak proti vůli rodičů zrealizovat sňatek. V obou případech však měla dívka právo odejít.²⁶ Kočkunov popisuje *ala kačuu* jako možné řešení v případě, kdy otec ženicha neměl na vyplacení *salyku*, tedy jakéhosi nádavku ke *kalymu*, který musel doplatit, pokud otec nevěsty nebyl spokojen s jeho původní výší. V takové situaci prý otec vyslal syna pro jeho budoucí ženu, aby ji přemluvil, „ukradl“ a přivezl (Кочкунов 2013: 114).

²⁴ Jak ještě uvidíme, muži rodiče jsou často iniciátory únosu, avšak muž s jejich návrhem převážně souhlasí.

²⁵ Tzv. *bride wealth*, tedy kompenzaci za nevěstu ve formě dobytka, jiných zvířat, peněz aj., se zabývají světoví antropologové – např. Jiří Holý, J. F. McLennan či R. H. Barnes (1999). Barnes popisuje případy únosů nevěst (*bride capture*) v Indonésii, kdy jedním z možných řešení, jak spor mezi dvěma znepřátelenými rodinami vyřešit, bylo nabídnout poškozené rodině po dohodě s ní *bride wealth*. Tato kompenzace ex post (např. v podobě sloních klů) byla mnohem vyšší, mnohdy až dvojnásobně, a mohly si ji dovolit pouze bohaté a prominentní rodiny (ibid.: 59).

²⁶ Viz např. *Džamilu* Čingize Ajtmatova. Džamila žije s rodinou svého muže Sadyka, který odešel do války. Zamiluje se do záhadného Danijara, s nímž pracuje v létě na polích, a jednoho večera spolu z vesnice odejdou. Džamila poslechne hlas svého srdce, v očích celé rodiny však zůstane nepochopena, neškůli prokleta (Ajtmatov 1987: 17–69).

Takové únosy tehdy bývaly zdrojem četných konfliktů mezi rodinami – unést dívku se tedy odvážil pouze mladý muž, který se mohl spolehnout na podporu svého rodu a vlivných příbuzných. Tím spíše, že únosy nevěst byly odsuzovány a trestány, někdy dokonce smrtí – ukamenováním či shazováním provinilého z minaretu, či pokutou ve výši *kalymu*, plus 9–27 kusů dobytka. Podle dekretu z 5. 10. 1908 však záleželo také na tom, zdali byla žena slíbena někomu jinému (pokuta sto kusů dobytka a 100 rublů), byla-li již vdaná (60 ks dobytka), šlo-li o nezadanou dceru váženého člověka (40 ks dobytka a jeden velbloud), či o nezadanou dceru muže s nízkým sociálním statutem (15 ks dobytka) (Клейнбах – Саллимжанова 2011: 94).

Kyrgyzská společnost byla v dřívějších dobách převážně monogamní, přestože polygamní vztahy se mezi Kyrgyzy vyskytovaly – a to buď jako důsledek nečekané situace v rodině, např. ženatý bratr zemřelého si mohl vzít jako druhou ženu jeho ovdovělou manželku, anebo jako jedna z forem exploatace ženské pracovní síly. Polygamie nebyla v rozporu s *adatem* ani s muslimským náboženstvím, objevovala se však především v bohatších vrstvách obyvatelstva. A ve většině případů tedy vypovídala o vyšším společenském statusu (Абрамзон 1971: 270–271).

Nárůst obliby *ala kačuu* byl zaznamenán v době sovětizace a hlavním důvodem byla nejspíš postupná emancipace a zrovnoprávnění žen, pokles rodičovské autority (žena se chtěla vdát za toho, koho znala a měla ráda) a s ním také protest mladých proti domlouvaným sňatkům. *Manasči* Rysbaj Isakov rozlišuje *ala kačuu*, tedy únos se souhlasem nevěsty vycházející pravděpodobně ze starodávné tradice, jehož výskyt vzrostl právě po vzniku Kara-kirgizské autonomní oblasti v roce 1924²⁷ a jenž se postupem času stal se velice módním; a *džula kačuu*,²⁸ únos bez souhlasu dívky, jehož popularita vzrostla teprve v posledních několika desetiletích (Клейнбах – Саллимжанова 2011: 96). Důvodem obliby obou činů může být již zmiňovaný ekonomický argument. Únos dívky vyjde mnohem levněji (*kalym* může být nižší, splácen postupně anebo nemusí být vyplacen vůbec²⁹) a navíc je časově úspornější – je-li dívka unesena, ženich se vyhne se zasnubám a dalším *tojum*,³⁰ bez nichž je svatba také přibližně o třetinu levnější.

²⁷ Kara-kirgizská autonomní oblast byla jedním z územně-politických útvarů v rámci sovětského středoasijského prostoru, v roce 1936 na tomto území vznikla Kirgizská SSR.

²⁸ I přes toto rozdělení používáme, stejně jako obyvatelé Kyrgyzstánu, termín *ala kačuu* pro všechny typy únosů nevěst – se souhlasem dívky i pro nonkonsenzuální únosy.

²⁹ *Přidannoje* neboli věno však nevěstina rodina vyplácí pokaždé.

³⁰ *Toj* znamená v kyrgyzštině svátek, zvykový obřad či slavnost.

Z těchto faktů logicky vyplývá, že každý realizovaný únos, který není právně ani společensky postižen a je akceptován jako normální čin, připravuje podhoubí pro další. Zvyk je železná košile a z několika případů se i v době modernizace či sociálních a politických změn lehce může stát „tradice“ (Light – Imanalieva 2007: 1).

Po roce 1991, tedy po rozpadu Sovětského svazu a vzniku samostatné Kyrgyzské republiky, je v této zemi zaznamenán asi největší nárůst nonkonsensuálních únosů – o únosy bez souhlasu dívky jde v rurálních oblastech až ve třech čtvrtinách z celkového počtu případů (Light – Imanalieva 2007: 3; Евстратов 2013). Může to souviset s několika aspekty a na prvním místě jistě bude politická situace. V zemi nastal chaos, nestabilita, nepořádek (v rusky hovořících oblastech je vystihuje oblíbený termín *bespreděl*) a celkově vzrostla míra kriminality či popularita úplatků, *vzjátek*. O rozhodující slovo v kyrgyzské společnosti se oproti emancipaci z let sovětské nadvlády opět hlásí muži, kteří se snaží prosadit svou dominanci právě prostřednictvím hrubé fyzické síly či násilných činů.

Podle Lori Handrahan jsou tamní muži po rozpadu SSSR přesvědčeni, že mohou vlastnit jakoukoli ženu a mohou k tomu použít násilí (Handrahan 2004: 208). Tvrdí to i sám únosce po činu v jednom z dokumentů: „Dneska jsme si dokázali, že jsme praví kyrgyzští muži, díky tobě, Alláhu. Jsem na nás velmi hrdý!“ (Vice 2012). Od pravých kyrgyzských žen se potom očekává, že budou tyto „znovuobjevené“ aspekty kulturní identity akceptovat. Jsou tedy vystaveny nepřetržitému tlaku a *ala kačuu* vymezuje aktivní a pasivní roli mužů a žen a určuje novou kyrgyzskou etnicitu v rámci moderní patriarchální společnosti (Handrahan 2004: 208).

Do hry navíc opět vstupují rodiče – slovo při rozhodování o synově osudu si však často berou „emancipované“ matky, a jelikož byly ony samy také ukradeny, jelikož se za desítky let sovětizace středoasijské společnosti z *ala kačuu* stal „dobrý zvyk“, nemají pocit, že by dělaly něco špatného, ba dokonce protizákonného. Ženy, které se na únosech jistou měrou také podílejí, většinou necítí jakékoli provinění nebo rozrušení.

Podstatnou roli zde nepřestávají hrát ani finance – v současné době relativně vysoké nezaměstnanosti a průměrného platu 12 848 somů³¹ se hodnota *kalymu* pohybuje mezi 50 a 5 000 dolary (může tak dosáhnout téměř 400 000 somů),³²

³¹ Údaj z počátku roku 2016, v přepočtu je to přibližně 4 625 Kč (kurzovní lístek ze září 2016). Průměrného platu však nedosahují zdaleka všichni obyvatelé Kyrgyzstánu.

³² V polském tisku se objevily zprávy, že kyrgyzská vláda chce stanovit maximální výši *kalymu*, počet svatebních hostů či aut. Kyrgyzové totiž často utrácejí obrovské peníze, za něž by mohli žít i několik

nejde tedy o částku právě malou. Výše *kalymu* závisí například na dívčině dosaženém vzdělání, na statusu rodiny, z níž pochází, a dalších faktorech. Záleží také na regionu – standardně se pohybuje kolem 100 000 somů a podle místních prý největší *kalym* zaplatí obyvatelé Talaské oblasti (respondent č. 1).

Jak jsme již zmiňovali, kyrgyzské zákony ani některé mezinárodní lidsko-právní dokumenty *ala kačuu* nepřipouštějí, přesto je stále velká část kyrgyzského obyvatelstva přesvědčena o tom, že i únos nevěsty bez jejího souhlasu je součástí bohaté kyrgyzské tradice 20. století. Nejsou o něm zmínky ani ve zvykovém právu *adat*, ani v *koránu* – *ala kačuu* si s šaríí dokonce protiřečí, *šaría* však nevyklučuje svatbu z donucení (Ларина – Наумова 2010: 14). Některé duchovní autority, *mullové* či *moldo*, mohou za jistých podmínek (například když „nevěsta neodpovídá anebo se usmívá, svůj vnitřní, duchovní souhlas však implicitně dává najevo svou přítomností“) dvojici bez nevěstina zřetelného souhlasu oddat.³³ Oddávající *moldo* tedy může hrát podstatnou roli v tom, zda bude spravedlivý a bude brát zřetel na ženino svobodné rozhodnutí, anebo se nechá rodinou únosce ovlivnit, či dokonce podplatit.

Je také třeba zdůraznit, že *nike* podle dlouholeté tradice vždy předchází civilnímu obřadu. Přestože pro plnoprávný manželský svazek je nutný také úřední zápis v *ZAGSu*,³⁴ kde nesmí chybět ani zřetelný souhlas a podpis nevěsty, mnohé páry spolu žijí sezdané před bohem, ale nezapsané na matrice, klidně několik let.

Statistika a výzkumy mezi ukradenými ženami a jejich únosci³⁵

Nejohroženější skupinou žen, kterou může *ala kačuu* postihnout, jsou dívky mezi sedmnáctým a pětadvacátým rokem života, a přestože všeobecně platí, že únosy probíhají především v menších, rurálních, často horských lokalitách a do velké míry mezi Kyrgyzy, není vyloučeno, že k němu dojde i v atypickém prostředí, např. ve městě, anebo mezi Uzbeky, Tatary či Rusy. Závísí to

let, nebo si berou zbytečně veliké půjčky, které potom nemohou splatit. Více na <http://wyborcza.pl/1,75477,19447431,kirgiskie-wesele-tylko-dla-bogaczy.html#TRrelSST> [cit. 2016-03-10].

³³ Jsou známy případy, kdy za dívku odpovídala mužova švagrová či jiná žena z jeho rodiny. Novomanželé jsou během *nike* oddělení závěsem (tzv. *köšögö*), přičemž oddávající stojí pokaždé na straně novomanžela. Nemůže tedy vidět, zdali souhlas skutečně vysloví nevěsta. (Respondent č. 3)

³⁴ ЗАГС – Запись актов гражданского состояния – zápis protokolu občanského stavu.

³⁵ V této podkapitole vycházím z terénního výzkumu týmu Russella Kleinbacha a ze statistických materiálů Lori Handrahan.

především na tom, v jakém prostředí se nacházejí. Pokud budou žít v kyrgyzské vesnici v minoritě i jiné národnosti, je pravděpodobné, že k únosům bude docházet i u nich. Dále je prokázáno, že únosy na ortodoxním jihu častěji probíhají se souhlasem nevěsty, kdežto případy nonkonsensuálních *ala kačuu* se více vyskytují v severní části Kyrgyzstánu, což je nejspíš podmíněno větším vlivem industrializace a rusifikace severních oblastí.

Z jednoho z četných výzkumů Russella Kleinbacha, který probíhal v roce 2004 mezi 543 respondentkami a respondenty v téměř čistě kyrgyzské vesnici (96 % obyvatel kyrgyzské národnosti), vyplývá toto: 374 (tj. 80 %) žen bylo ukradeno, přičemž deset z nich více než jednou. Průměrný věk ukradených žen byl 20 let, únosci byli v průměru o 4 roky starší. 9 % mužů tvrdilo, že ukradli ženu, kterou neznali, v porovnání s ženami – 22 % z nich tvrdilo, že muže do té doby neznaly. 41 % mužů bylo přesvědčeno o tom, že ženu milují, oproti 26 % žen. 34 % únosů proběhlo se souhlasem ženy, 46 % únosů provedli muži lstí, v 18 % případech použili násilí či fyzickou sílu. Realizaci *ala kačuu* si přálo 23 % matek (a 18 % otců) únosců a pouhá 4 % matek (a 2 % otců) dívek (Клейнбах – Аблезова – Айтиева 2004: 5).

Důvodů, proč muži ženu ukradli, bylo několik, převážně se však opakovaly čtyři základní: je to pěkná tradice (38 %); žena mohla nabídku k sňatku odmítnout (29 %); únosem jsem chtěl zabránit ženě ve sňatku s jiným mužem (28 %); odmítla moji nabídku (12 %). Přibližně 20 % žen a mužů z této skupiny mělo dosažené vysokoškolské vzdělání a asi 30 % mělo alespoň částečné univerzitní vzdělání! (Клейнбах – Аблезова – Айтиева 2004: 6).

Výše jmenované důvody únosu však nemusí být jediné – mezi dalšími argumenty z předešlého výzkumu (Amsler – Kleinbach 2009: 216), u nichž se lišily výpovědi žen i mužů, se objevily například tyto: muž nebyl schopen zaplatit *kalym* (M – 12 %, Ž – 11 %); žena byla těhotná (M – 14 %, Ž – 2 %); rodiče muže by se sňatkem nemuseli souhlasit (M – 10 %, Ž – 3 %).

92 % únosů skončilo sňatkem a pouze pro 8 % dívek si do domu potenciálního ženicha přišli jejich příbuzní (rodiče). 6 % z těchto sňatků skončilo rozvodem. Téměř pětina dívek, které v den únosu zůstaly v domě mužovy rodiny, byla přinucena k sexu. Za posledních padesát let se celkový počet únosů zdvojnásobil a oproti výzkumu z roku 1999 vzrostlo procento unesených žen ve věkové skupině 16–25 let z 64 na 85 %, přičemž procento nonkonsensuálních sňatků se téměř ztrojnásobilo – z 24 na 63 % (Клейнбах – Аблезова – Айтиева 2004: 7).

Lori Handrahan únosy nevěst považuje za feminní subordinaci vůči etnickým rituálům, jež se dějí v každodenním životě. Ve svém výzkumu se soustředila

především na muže: 42 % dotázaných řeklo, že kvůli únosu dívky byli rozrušení, báli se anebo styděli; 11 % se cítilo statečně, silně a jako mačo; 23 % mužů se cítilo odevzdaně či netečně; 15 % bylo šťastných; 2 % únosců se cítila opile a 6 % mužů nevědělo, jak se cítili. Když však byli dotázáni, zdali je netrápilo, že byla žena rozrušená či ve stresu, 73 % odpovědělo, že ne – bylo jim jedno, jak se žena cítí (Handrahan 2004: 221).

Věk únosce logicky roste se vzděláním – dotazovaní muži s dokončeným středoškolským či nižším vzděláním se dopouštěli únosů dříve (kolem 21 let) než vysokoškoláci (kolem 25 let). 41 % všech dotázaných mužů považovalo *ala kačuu* za pozitivní čin, z čehož 72 % mělo středoškolské či nižší vzdělání; 32 % řeklo, že jde o barbarství, ilegální, násilný či jakkoli negativní čin; a pouze 17 % z nich mělo středoškolské či nižší vzdělání. Ti, kteří ukradli neznámou ženu, a ti, kteří kradli z důvodu tradice či mužnosti, měli během únosu větší tendence pít. Polovina mužů, kteří ženu ukradli z důvodu rodinného nátlaku, nepila vůbec, třetina formálně (Handrahan 2004: 22–221).

Výzkum prokázal, že to byli spíše vysokoškolsky vzdělaní muži než muži pracující manuálně, kteří byli při únosu nevěsty schopni použít násilí či pít v nadměrném množství; na rozdíl od středoškoláků či méně vzdělaných mužů, u nichž byla větší pravděpodobnost, že nepili vůbec (Handrahan 2004: 224). 34 % středoškolsky či méně vzdělaných respondentů odpovědělo, že nepili vůbec, protože to bylo nezodpovědné, byl to špatný nápad, ostuda apod., a pouze 14 % vysokoškoláků řeklo to samé. Ti, kteří na otázku: „Proč jste pili nebo nepili?“ odpověděli, že pili na kuráž, nebo proto, že to je dobrá tradice, byli spíše ze skupiny s nižším dosaženým vzděláním (Handrahan 2004: 219). Z těchto čísel tedy vyplývá, že muži s vyšším dosaženým vzděláním potřebovali k odbourání zábran a k tomu, aby použili násilí, zároveň více alkoholu, protože to nejspíš bylo v rozporu s jejich sociálním a kulturním vzděláním.

84 % žen, které byly se svým manželstvím spokojené, neukradl neznámý muž, ale člověk, kterého předtím znaly, na rozdíl od minoritních 6 % žen spokojených v manželství, které vzniklo únosem neznámým mužem (Handrahan 2004: 221–222). Přesto není vyloučeno, že manželství vzniklé na základě únosu neznámým mužem může být šťastné a muž se nebude chovat jako násilník, ale jako vzorný manžel.

A ještě obecná poznámka k násilí v Kyrgyzstánu. Podle průzkumu veřejného mínění se 83 % kyrgyzských žen setkala s násilím, z čehož asi 25 % se s ním setkává až čtyřikrát do měsíce, 4 ženy ze 100 každodenně a 3,2 % někdy utrpělo poranění. V mnohých případech se s násilím setkaly právě při samotném

únosu či později v domě budoucího ženicha. Podle zdravotně-demografického výzkumu v roce 2012 si 33 % žen a 50 % mužů ve věku 15–49 let myslí, že muž má za určitých okolností právo bít ženu. 71 % žen z této věkové skupiny informovalo o partnerových projevech žárlivosti či hněvu, pokud se bavily s jiným mužem, a 68 % tvrdilo, že muž či partner trvá na tom, že chce v libovolnou chvíli vědět, kde se právě nacházejí (Хьюман Райтс Вотч 2015: 12).

Strategie únosců, jejich rodin a průběh *ala kačuu*³⁶

Jaká je základní motivace, jednotlivé strategie a požadavky únosce a jeho pomocníků? Proč dívky raději v rodině, kam jsou během únosu dovezeny, zůstanou, přestože to odporuje jejich vnitřnímu přání a vůli? Jaké právo do celé akce zasahovat mají dívčíni rodiče či veřejní činitelé? A proč ženy, které byly ukradeny, často iniciují další únosy a aktivně se jich účastní? Cítí se dívky, přestože byly podvedeny a často násilně přinuceny k něčemu, co nechtějí, atraktivně? Na všechny tyto otázky neexistují jednoznačné odpovědi a budou se lišit i na základě některých dalších aspektů (věk, dosažené vzdělání, místo bydliště, rodinné zázemí, náboženské vyznání aj.). Na následujících řádcích se na některé z nich přesto pokusíme odpovědět.

Muž, který dospěl do věku, kdy je na čase přivést si domů nevěstu, jež bude další plnohodnotnou pomocnicí, může při plánování únosu vycházet z několika situací: a) mám dívku, kterou miluji, ale chci si ji vzít co nejdřív a co nejlevněji; b) vyhlédl jsem si dívku, do které jsem zamilován, ale ona si má vzít jiného muže, unesu ji tedy dříve, než se s ní dotýčný ožení; c) nemám dívku a nemám čas či odvalu na to, abych se s nějakou stýkal a blíže ji poznával, navíc na svatbu tlačí rodiče, po dohodě s nimi si tedy nějakou vyberu a tu přivezu domů.

Základním předpokladem pro únos nevěsty je vytvořit takové podmínky, aby byla dívka dezorientovaná a aby pod psychickým a často i fyzickým nátlakem nebyla schopna muži odporovat a co nejdříve se podřídila jeho vůli. Mladík si může vyhlédnout dívku z jiného města či vesnice, nejprůhodnější dobou pro únos je soumrak či večer, kdy se dívka vyskytuje sama na ulici (případně v doprovodu kamarádek, které se mohou na únosu také podílet, anebo jsou

³⁶ V této podkapitole vycházím kromě psaných textů také z dokumentárního filmu Petra Loma *Bride Kidnapping in Kyrgyzstan*, z dalších filmů dostupných na internetu (např. hraný film *Boz salkyn, Kavkazskaja plennica* či dokumenty RT TV a Vice) a také z výzkumu mezi dotazovanými ženami a dívkami (Gregorová 2011, 2015).

slabší a nejsou schopny únosu zabránit) – například cestou z obchodu, ze školy či z fakulty domů.

Typický scénář vypadá takto (Lom 2006): po dohodě s rodiči a výběru konkrétní nevěsty se muž slušně obleče, vezme auto (pokud nemá své, půjčí si ho nebo si pronajme taxi) a za doprovodu dvou tří kamarádů se vypraví na místo, kde dívku pravděpodobně potká. Muži mohou být povzbuzeni alkoholem – podle průzkumů až polovina všech únosců před samotným činem požila alkohol, přičemž tři pětiny přiměřeně, zbytek hodně, na skupinku tedy až 3–4 litry vodky (Handrahan 2004: 220). Převážně lstí či silou dívku přinutí nastoupit do auta, v němž ji také dovezou do domu únoscových rodičů či blízkých příbuzných. Dívka je tímto vystavena velkému psychickému stresu. Muže většinou nezná, ale ani to, že ji unáší její milý, který se k ní náhle chová hrubě, ji jistě nijak zvlášť neteší. Většinou pláče, křičí a brání se, auto je však dobrým prostředkem, jak tyto projevy potlačit či skrýt. Hlasitá hudba přehluší její odpor, mužská fyzická převaha, stejně jako rychlá jízda jí brání v tom, aby vystoupila. Dívka je zmatená a často ani netuší, který z mužů ji unáší a kam jedou (Lom 2006).

Po příjezdu do domu budoucího ženicha je odvedena či odnesena a předána do „ženské péče“ únoscovy matky, babičky, švagrových apod.; mužova role se stává prozatímně pasivní.³⁷ Dívka se nachází v nezáviděníhodné pozici – má strach dům opustit, neboť je přesvědčena, že špatné chování (neuposlechnutí) bude mít negativní dopad na její rodinu. A také ženy, které budoucí „nevěstu“ přemlouvají k tomu, aby zůstala, mají pádné obavy, že dívka odejde: tou hlavní je jistě ztráta autority a ostuda, která by rodinu únosce postihla, kdyby dívka překročila její práh a domov opustila. Ženy jí tedy slibují respekt a pravomoci, kterých se jí dostane, když zůstane (Lom 2006; Light – Imanalieva 2007: 7).

Pokud dívka nadále odmítá, pláče, vzpírá se a nechce si nechat na hlavu nasadit *ak džooluk* (bílý šátek), pokud se nechce obléct do domácích šatů a odmítá jídlo (zejména potom máslo, které je symbolem přijetí nového domova), ženy nasadí jiný, drsnější, ba někdy přímo vyděračský tón. Mohou použít jak fyzický nátlak (pevné držení), tak i moralizování: *Taş tuşkön dzerinde oor bolot – Kámen, který jednou spadne, již nezvedneš*, říkají často, čímž zdůrazňují podřízenost dívky osudu a jakousi determinovanost toho, že žena by neměla následovat své touhy, nýbrž povinnosti. Mohou použít další fráze typu: „dívka, která

³⁷ Na mnohých záběrech to vypadá, jako by vedli ženu, která něco provedla (například s rukama za zády, jako by měla nasazená pouta). Pro dívku, která se ničím neprovinila, to tedy musí být velmi ponižující. Stejně jako to, že se ženy okolo ní často smějí (což může být důsledek vyplavení dávného traumatu z jejich vlastního únosu).

opustí dům, do něž byla unesena, nikdy nebude mít děti a bude nešťastná“; „jen se vyplač, my jsme také plakaly, když nás unesli“; „osudu se nevyhneš“; „dívka si pro štěstí chodívá v slzách“; „stěrpitsja – sljubitsja“ (v přeneseném smyslu „zvyk je železná košile“) apod. Dokonce jí mohou na práh položit chléb se solí či kolébku, nebo si na něj lehne babička (případně jiná starší žena). „Pokud si myslíš, že jsi důležitější než ona, překroč ji a odejdi“ (Light – Imanalieva 2007: 9).

Takový způsob slovního vydírání je velmi efektivní. Ženy vědí, že pokud je dívka slušně vychovaná, je v psychické pasti a jinou možnost než zůstat nemá, neboť při odchodu by neměla použít fyzickou sílu a překročit starší ženu ležící na prahu by znamenalo zneuctění autority.

Dívka může v tuto chvíli použít argumenty typu: „mám jiného přítele“; „chci dostudovat vysokou školu a až potom se vdát“ či další obranné tvrzení „nejsem panna“, které jí ovšem může značně omezit další možnost se vdát, neboť u Kyrgyzů je panenství pro vstup do manželství de facto podmínkou. „Slibuji, že se vrátím a že podepíšu manželskou smlouvu, ale teď tu nezůstanu a nechte mě, prosím, jít,“ je spíše už dalším zoufalým pokusem, jak přesvědčit ženy, aby dívku nechaly v klidu odejít (Light – Imanalieva 2007: 8–9).

Ani dovolávání se rodičů nemusí být často úspěšné. Důvodem, proč většina dívek přes noc nakonec zůstane, jsou především obavy z jejich nepochopení („budou také chtít, abych zůstala“), strach z nátlaku, pověřivost a neznalost občanských práv. Pokud tedy dívka zůstane, často dochází k fyzickému násilí v podobě znásilnění (o poskvrněnou dívku již nebude zájem), proto také dívčini rodiče, kteří bývají do únoscovy domu záměrně přizváni až po tomto činu, často souhlasí s tím, aby dívka zůstala (Light – Imanalieva 2007: 10).

Kontakt s rodinou unesené dívky je nepostradatelnou formalitou, stejně jako dopis, ve kterém dívka stvrzuje, že do manželství vstupuje dobrovolně a bez cizího donucení. Strategií cizí rodiny může být právě takovéto živé sdělení dívčini rodičům, že dívka překročila práh jejich domu dobrovolně. Rodiče se buď své dcery zastanou a budou bojovat o to, aby mohla opustit dům a byla jim ve zdraví a v pořádku vrácena, jsou však známy i případy, kdy se svého potomka rodič doslova zřekne, například se zdůvodněním, že matka je nemocná, a kdyby se dcera vrátila, její zdravotní stav by se zhoršil. Častým argumentem, kdy rodiče podlehnou tlaku veřejného mínění, může být i to, že dívka už je příliš stará a může být ráda, že si ji vůbec někdo chce vzít; nebo souhlasí spíše z pohodlnosti či vlastní nerozhodnosti – s vědomím, že jejich dcera, dříve či později, z rodiny stejně odejde. Anebo svou dceru nechtějí vzít zpátky domů, protože v očích ostatních by ztratili respekt (HRW 2006: 111).

Mnohé dívky nátlak skupiny žen, místy podobný hypnóze či „vymývání mozku“, nevydrží dlouho, jiné rezignují třeba až po dvanácti hodinách (HRW 2006: 115).

Podívejme se nyní na některé konkrétní případy, ať už se šťastným koncem, kdy dívky se svým únoscem žijí ve spokojeném manželství, anebo se jim podařilo z cizí rodiny díky podpoře svých příbuzných odejít. A také na případy, které skončily smutně, ba tragicky – smrtí unesených dívek.

Konkrétní případy *ala kačuu*

Žijeme v horách, proto se musím oženit.

Máš ji rád?

Hm... A proč? Bude dojit krávy.³⁸

„Chci nějakou pěknou dívku, která mi bude tančit a zpívat,“ prozrazuje jedna z matek v lehkém, leč nechtěném žertu v dokumentu Petra Loma nazvaném jednoduše *Bride Kidnapping in Kyrgyzstan*. Právě proběhla rodinná porada, v níž jednotliví členové okomentovali vybrané dívky napsané na papírku. Syn Ulan, který na sebe zanedlouho vezme nevděčnou roli únosce, se mezitím umyje u studny, vezme si čistou košili a sako, mokasíny, které si pečlivě vyleští. Na otázku tlumočnice, co bude dělat, pokud s ním dívka Kajyrgul nebude chtít jít, odpoví jednoduše a rezolutně: „Když nebude chtít jít dobrovolně, pomůžou kamarádi a příbuzní!“ Typický scénář nonkonsenzuálního únosu, podrobněji popsany v předchozí podkapitole, nakonec skončí pro dívku šťastně – má totiž zastání ve své rodině, ale jak sama tvrdí, přání rodičů zůstat by uposlechla, přestože má přítele. Rodině únosce tedy nezbuďte nic jiného než syna vyslat pro další dívku ze seznamu na zmuchlaném papírku – Gulmiru. Ta už se zachová jako poslušná, submisivní nevěsta – svému osudu se podřídí, poslechne svou matku a v rodině únosce zůstane (Lom 2006).

„Nemohla jsem si vzít svou opravdovou lásku, to se u nás, v Kyrgyzstánu, poštěstí pouze tak jedné dívce ze sta. Naše životy jsou založené na tom, že krádeže nevěst akceptujeme a že s tím dokážeme dál žít... Po únosu nemáte jinou šanci než začít

³⁸ Dialog tlumočnice a devatenáctiletého venkovského mladíka, jenž se právě chystá unést svou budoucí ženu, kterou si vyhlédl ve městě. Bohužel však nezná její jméno ani adresu, ví pouze, kde pracuje (Lom 2006).

milovat – i když nechcete,“ tvrdí Nurkuz, další hrdinka Lomova dokumentu. „Ale jsem šťastná. Rozumíme si, všechno je v pořádku, líbí se mi jeho charakter“ (Lom 2006).

Ne všechny případy unesených dívek však mají dobrý konec – ať už dívky v rodině po přemlouvání zůstanou, anebo z ní za pomoci rodičů či příbuzných odejdou. Některé dívky neunesou tlak veřejného mínění, psychické naléhání a fyzický nátlak únoscovy rodiny. Některé z nich zvolí jako jednodušší variantu odchod z pozemského světa. Například v srpnu 2007 v Džalalabádské oblasti, ve vesnici Akman, unesená dívka spáchala sebevraždu. Unesli ji dvakrát, přičemž podruhé se jí podařilo utéct se slovy, že už není panna. Poté se o ní tato pomluva roznesla po celé vesnici a její babička, s níž jako poloviční sirotek žila (matka jí zemřela), na ni křičela, že si toho chlapce musí vzít, protože nikdo jiný už ji nebude chtít. Po této scéně se dívka vydala do sousedovy stodoly, kde se oběsila. V kapse zanechala vzkaz: „Vyřídte tatínkovi, že jsem stále panna. Věřím, že odcházím do mírumilovného světa.“ I přes tuto tragickou událost si lidé ve vesnici nepřestali šuškat, že byla její čest pošpiněna a že tedy nejspíš byla psychicky nemocná (Respondent č. 3).

Dvě dívky z Issyk-kulské oblasti skoncovaly se životem kvůli tomu, že byly uneseny – v prosinci 2010 to byla jednadvacetiletá Venera Kasymalijeva a v březnu 2011 dvacetiletá Nurzat Kalykova. 18. května 2011 se potom v Karakolu konala akce k uctění jejich památky a zároveň na protest proti krádežím nevěst nazvaná *Věsna bez nich* (*Jaro bez nich*) (RT TV 2012).

Tragický případ se stal v roce 1999 v Džalalabádu, kdy muži-únosci uložili dívku do cisterny na vodu, neboť ji chtěli schovat před policií a svědky. Víko však bylo zakryté příliš dlouho, a než auto dorazilo k ženichovu domu, dívka už byla mrtvá (Хьюман Райтс Вотч 2006: 69).

Existují však také vzácné případy, kdy dívka zná svoje práva a scénář únosu s pevně stanovenými pravidly poruší kupříkladu tím, že únosci pohrozí soudem. Ve všech případech jsou si však tyto sebevědomé a mnohdy odvážné dívky vědomy podpory své rodiny.

Byla jsem ukradená, ale velmi rychle si to rodina potenciálního ženicha rozmyslela a vrátila mě. Letos v lednu, když mi bylo sedmnáct. Dědeček je kromě jiného léčitel a vyhlédl si mě jeden jeho pacient z Batkenu. Ten mě jednoho dne donutil sednout si k němu do auta a odvezl mě k sobě domů. Vůbec jsem se nebránila, nebrečela jsem, nepanikařila ani nebyla nervózní, jak to unesené dívky obvykle dělají.

Jakmile mě přivezl k sobě domů, vyžádala jsem si papír a tužku. V tu chvíli dívky mají napsat dopis svým rodičům, něco ve stylu: „Drazí rodiče, v rodině se mi líbí, chci v ní zůstat a chci se provdat atd.“, ale často to píší proto, že jsou pod tlakem, ve velkém stresu a jsou k tomu donuceny. Jenže já jsem napsala trestní oznámení, to jsem jim ukázala a řekla jsem, že pokud mě okamžitě neodvezou domů, nechám ho na sedm let zavřít. Asi se vyděsil, protože mě okamžitě odvezl. Já jsem to trestní oznámení ale nakonec stejně podala a soud dostal nějakých 250 000 somů a naše rodina nakonec asi 40 000. A dědečkovi, kdykoli teď někdo vysloví Batken, se od té doby pokaždé rozbuší srdce a je rozrušený... Anebo v Batkenu ukradli dívku, kterou donutili v rodině zůstat, ale pak si to její nový manžel rozmyslel a vyhnal ji. Ona na něj podala trestní oznámení a on šel na dva roky do vězení (Respondent č. 2).

***Ala kačuu* ve 21. století**

V tomto textu jsme se zabývali mnoholetým problémem vyskytujícím se ve středoasijském prostoru, kterým je *ala kačuu* – únos nevěsty. *Ala kačuu* v Kyrgyzstánu postihuje především dívky mezi sedmnáctým a pětadvacátým rokem života, tedy ve věku, kdy jsou z pohledu tamních mužů nejatraktivnější, a dochází k němu převážně mezi etnickými Kyrgyzy – známy jsou však také případy mezi jinými národnostmi (Uzbeci, Tataři, Rusové aj.). Pokusili jsme se osvětlit tento přečin, mylně vnímaný desítky let jako tradice, z několika různých pohledů – z historického, společenského, náboženského či právního.

Osvětová činnost mnohých vědců a aktivistů je velmi záslužná, avšak implantace některých kulturních či sociálních vzorců, které jsou kyrgyzskému etniku neznámé a cizí, nemusí být právě jednoduchou cestou k úspěchu. Pro dívku vychovanou na Západě by byl únos za účelem sňatku doživotním traumatem, pro mnohé kyrgyzské dívky jde o předurčenost či potvrzení osobní atraktivity. Tamní ženy k manželství přistupují s větší racionalitou a altruismem, s ohledem na své okolí, blízké, rodinu či přátele. Jsou schopny vzdát se vlastního štěstí ve prospěch druhých lidí. Únos, respektive následná svatba, navíc ženě dodává v očích veřejnosti vysoký sociální status.

Další „svízel“ popularity *ala kačuu* tkví pravděpodobně v tom, že velké procento Kyrgyzů klade větší důraz na tradici či zvykové právo než na jurisdikci. Stejně jako mnozí veřejní činitelé, kteří svým postojem a jednáním dovolí, že většina únosů není po právu potrestána. Eliminaci počtu únosů nevěst podle našeho názoru neovlivní ani finanční snížení *kalymu*... Záleží především na úrovni sociálně-kulturní výchovy ve školách. Velmi podstatné je i to, jak se

v rodinách, v nichž dochází k únosům, změni postoj k dcerám. A v neposlední řadě také to, jak v následujících letech přehodnotí kyrgyzští obyvatelé svůj postoj k tribalismu, maskulinitě a státnosti.

Vraťme se však k názvu článku. Kyrgyzská tradice? Ano, myslí si to stále většina místních (přestože sborově tvrdí, že s ní nesouhlasí). Jsou přesvědčeni, že *ala kačuu* není pouze tradicí, ale že tento zvyk mají v krvi a mentalitě – odmala ho vidí ve svých domovech a podvědomě se s ním ztotožňují. Sociální drama? Jistě, z evropského úhlu pohledu jde o obrovské drama, v němž je žena ponížena a zbavena práva osobního, svobodného rozhodnutí. Hra na pláč? Čím více příběhů sebou nechá nezávislý pozorovatel prostoupit, tím spíše mu to celé přijde jako pošetilá hra. Kterou by však její hráči, jako v každé jiné hře, měli mít možnost v libovolném políčku opustit.

Barbora Gregorová v roce 2007 dokončila magisterské studium rusistiky a polonistiky na Filozofické fakultě UK, v letech 2008–16 studovala doktorský program na katedře etnologie téže fakulty. O téma postavení žen v Kyrgyzstánu se zajímá dlouhodobě, na téma rodinných obřadů a postavení ženy v kyrgyzské společnosti napsala disertační práci. Autorsky se podílela na publikaci Petra Kokaisla a Jana Pargače *Pastevecká společnost v proměnách času: Kyrgyzstán a Kazachstán*. Je autorkou beletristické knihy *Kámen-hora-papír* a několika desítek publicistických textů, reportáží či recenzí, zaměřených především na komparativní kulturu či etnologii. Kontakt: baruch@email.cz

Respondenti (výzkum říjen–listopad 2015)³⁹

- 1) Rysbek Bukaradinov (*1972), Kyrgyz, pochází z Narynu, pracuje jako záchranář v Biškeku. Podruhé ženatý, z obou manželství má pět dětí, veselý, usměvavý muž se smyslem pro humor; dříve se také zabýval alpinismem v kyrgyzských horách.
- 2) Džylgyz Osmonalijeva (*1998), žije v Isfaně, dokončila střední školu, pracuje jako sekretářka ve vzdělávacím centru Discovery a dálkově studuje na místní soukromé vysoké škole; sebevědomá, mladá dívka vychovaná prarodiči (spíše však ve smíšené roli, např. děda ji naučil řídit), zná svá práva a vyzná se v zákonech (dědeček je bývalý zaměstnanec „specnazu“, historik, léčitel a místní vážená osoba); přemýšlí o studiu v Turecku či Kazachstánu, ale také si je vědoma, že by se do dvou tří let měla vdát.

³⁹ U druhé respondentky bylo pozměněno jméno a příjmení, další dva respondenti s uveřejněním osobních údajů souhlasí.

3) Gazbubu Babajarova (*1980) – jako dívka byla ukradena, ale nakonec se provdala za muže, kterého si sama vybrala. S ním také již několik let žije v Praze. Je matkou dvou dcer a jednoho syna, ředitelkou Kyz Korgon Institute a koordinátorkou programů, jejichž cílem je snížení či odstranění násilí na ženách a zrovnoprávnění žen v Kyrgyzstánu.

Použité prameny a literatura

- Ajtmatov, Čingiz. 1987. „Džamila.“ Pp 17–69 in Týž: *Novely*. Praha: Lidové nakladatelství.
- Amsler, Sarah – Kleinbach, Russell. 1999. „Bride Kidnapping in Kyrgyz Republic.“ *International Journal of Central Asian Studies* 1999, 4: 184–216.
- Barnes, R. H. 1999. „Marriage by Capture.“ *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5, 1999, 1: 57–73. Dostupné z <http://www.jstor.org/stable/2660963> [cit. 2016-01-21].
- Fait, Emanuel. 1910. *Středoasijské národové, zvláště na území ruském*. Praha: Matice česká.
- Haynes, Esther. 2009. „This Woman Is Being Forced to Get Married.“ *Modernbride* 2009, 6–7: 250–253.
- Giddens, Anthony. 2013. *Sociologie*. Praha: Argo.
- Handrahan, Lori. 2004. „Hunting for Women. Bride Kidnapping in Kyrgyzstan.“ *International Feminists Journal of Politics* 6, 2004, 2: 207–233.
- Human Rights Watch. 2006. *Reconciled to Violence. State Failure to Stop Domestic Abuse and Abduction of Women in Kyrgyzstan* 18, 2006, 9: 86–121. Dostupné z <https://www.hrw.org/sites/default/files/reports/kyrgyzstan0906webwcover.pdf> [cit. 2016-01-23].
- Kalybekova, Asel. 2013. „Bride Kidnapping Not Just a Rural Phenomenon.“ *EurasiaNet* 9, 2013, 5. Dostupné z <http://www.eurasianet.org/node/66952> [cit. 2016-01-23].
- Kokaisl, Petr a kol. – Pargač, Jan. 2006. *Pastevecká společnost v proměnách času: Kyrgyzstán a Kazachstán*. Praha: Filozofická fakulta UK.
- Light, Nathanael – Imanalijeva, Damira. 2007. *Performing Ala Kachuu. Marriage Strategies in the Kyrgyz Republic*. (R. Kleinbach's Materials – CD): 1–14.
- Light, Nathanael. 2008. „Alliance and Presentation in Kyrgyz Marriage Rituals.“ Presentation at Max Planck Institute for Social Anthropology, Halle (Saale), May 6/2008: 1–14.
- Machálková, Veronika. 2006. *Role a postavení kyrgyzských žen v rámci tradic a jejich proměny v době socialismu a postsocialistické transformace*. Rkp. nepublikované bakalářské práce obhájené na FF Univerzity Pardubice.
- Murphy, Robert F. 2001. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

- Myrzaeva, Gulayim. 2011. „Women in Kyrgyzstan. Challenging Stereotypes and Virginitiy Tradition.“ *WIP*, 2001, 2. Dostupné z <http://thewip.net/2011/02/18/women-in-kyrgyzstan-challenging-stereotypes-and-virginitiy-tradition/> [cit. 2016-01-23].
- Van Gennepe, Arnold. 1997. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Praha: Lidové noviny.
- Werner, Cynthia. 2009. „Bride Abduction in Post-Soviet Central Asia. Marking a Shift towards Patriarchy through Local Discourses of Shame and Tradition.“ *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15, 2009, 2: 314–331. Dostupné z <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9655.2009.01555.x/pdf> [cit. 2016-01-23].
- Абрамзон, С. М. 1971. „Брак и семья.“ Рр. 227–283 in *Киргизи и их этногенетические и историко-культурные связи*. Ленинград: Наука.
- Гродековъ, Н. И. 1889. *Киргизи и Каракиргизи Сыр-Дарьинской области*. Т. 1. Юридический бытъ. Ташкент: Типолитография С.И. Лахтина.
- Евстратов, Антон. 2013. „Более половины женщин Киргизии подвергаются насилию.“ *Asia-News*. Dostupné z <http://www.news-asia.ru/view/4133> [cit. 2016-02-01].
- Клейнбах Расселл – Аблезова, Мехригуль – Айтиева, Медина. 2005. *Похищение с целью женитвы (Ала качуу) в кыргызском селе*. Фонд Сорос — Кыргызстан.
- Клейнбах Расселл – Саллимжанова, Л. 2011. „Кыз ала качуу и киргизский адат: умыкание невесты и обычное право в Кыргызстане.“ *Этнографическое обозрение* 3, 2011: 89–104.
- Кочкунов, Айдарбек. 2013. *Этнические традиции кыргызского народа (социокультурные аспекты и некоторые вопросы генезиса)*. Бишкек: НАН КР.
- Ларина, Е. И. – Наумова, О. Б. 2010. „Кража – это вечный наш обычай. Умыкание невесты у российских Казахов.“ *Этнографическое обозрение* 5, 2010: 3–20.
- Пусурманкулова, Бурулай. 2004. „Похищение невесты – добрый обычай или дикая традиция.“ *Буллетин Голос свободы* 4, 2004. Dostupné z http://faculty.philau.edu/kleinbachr/custom_or_tradition.htm [cit. 2016-01-23].
- Пятибратов, Сергей. 2013. „Кража невест глазами мужчин: традиция или преступление?“ *KNews*. Dostupné z <http://www.knews.kg/society/33676> [cit. 2016-01-23].
- Табышалиева, Анара. 2002. „О традиции насилия над женщинами.“ Рр. 6–20 in Б. Тугельбаева (ed.): *Ненадёжность гендерной защиты*. Бишкек: Диамонд.
- Хьюман Райтс Вотч. 2006. „Похищение невест.“ *Примерение с насилием. Непринятые государством мер по борьбе с насилием и похищением невест* 18, 2006, 9: 58–83.
- Хьюман Райтс Вотч. 2015. „Вызывайте, когда будет убивать“. *Реагирование государства на семейное насилие в Кыргызстане*. Dostupné z https://www.hrw.org/sites/default/files/report_pdf/kyrgyzstan1015ru_4up.pdf [cit. 2016-02-02].

Filmografie

- Abdyjaparov, Ernest. 2007. *Boz Salkyn*.⁴⁰ Hraný film, Kyrgyzstán. Dostupné z <http://tfilm.me/6566-svetlaya-prohlada.html> [cit. 2016-01-23].
- Гайдай, Леонид. 1967. Кавказская пленница или новые приключения Шурика.⁴¹ Hraný film, SSSR. Dostupné z <https://www.youtube.com/watch?v=11te2RzKkL8> [cit. 2016-01-23].
- Lom, Petr. 2006. *Bride Kidnapping in Kyrgyzstan*. Dokumentární film. Část dostupná z http://www.pbs.org/frontlineworld/watch/player.html?pkg=303_kyrgyz&seg=1&mod=0 [cit. 2016-01-23].
- RT TV. 2012. *Brides by Forces*. Dokumentární film, Rusko. Dostupné z https://www.youtube.com/watch?v=ГDnO_yV_8mo [cit. 2016-01-23].
- Vice (Thomas Morton). 2012. *Bride Kidnapping in Kyrgyzstan*. Dokumentární film, Amerika. Dostupné z <https://www.youtube.com/watch?v=DKAusMNTNnk> [cit. 2016-01-23].

⁴⁰ Průzračný chládek.

⁴¹ Kavkazská zajatkyně aneb Šurikova nová dobrodružství.

VÝZNAM RODOVÝCH STRUKTUR A ROLE RODINY V USTAVOVÁNÍ SOCIÁLNÍ IDENTITY ČLENŮ ŘECKOKATOLICKÉ KOMUNITY VE MĚSTĚ BAJT SÁHŮR (PALESTINSKÁ AUTONOMIE)

Marie Fritzová

Fakulta filozofická & Fakulta pedagogická ZČU Plzeň

The Meaning of Family Structures and the Family's Role in Establishing the Social Identity of Members of the Greek-Catholic Community in the Town of Beit Sahour (Palestinian Autonomy)

Abstract: This article depicts the social identity of the Greek-Catholic Community in the town of Beit Sahour, with a focus on the internal interactions and relationships of its members. The present article focuses mainly on the functioning of family ties and kinship. This article is primarily based on the field research that I carried out between 2009 and 2012 in the West Bank, and which is the main source of data. By analysing and interpreting this data, I try to answer the question of how specific partial internal interactions and relationships within the community confirm or undermine the social identity of its members. This article describes the specific internal life of the Greek-Catholic Community in the town of Beit Sahour, and tries to uncover the practices that strengthen and maintain social identity within the group, such as clan and family relationships, connected also with gender issues and everyday stereotyped behaviours. I try to also show the social identity of the members of the Greek-Catholic Community shaped by family and clan structure through specific situations, such as caring for a sick member of this Community, raising children, and the specific roles of each member of the nuclear families.

Keywords: Beit Sahour; Melkite Greek Catholic Church; social identity; family; kinship; field research; Arab Society

Řeckokatolická komunita v Bajt Sáhúr (Beit Sahour) je součástí širšího celku, který je někdy zjednodušeně označován souhrnným názvem palestinští křesťané. O postavení křesťanských minorit na Blízkém východě se v současnosti vedou bouřlivé debaty, jak se ale jednotlivým komunitám skutečně žije přímo v jejich domovských zemích, víme vlastně jen velice málo. Tato studie si neklade za cíl hodnotit současnou humanitární krizi v arabském světě, ale naopak ukázat fungování konkrétní komunity, která je vrostlá v arabskou kulturní tradici a rodové struktury, které i v současném arabském světě hrají hlavní roli při budování sociální identity jedince. Jakým způsobem je tedy skrze rodinu a rodové vazby formována sociální identita jedinců konkrétního církevního společenství ve městě Bajt Sáhúr, se pokusím ukázat v této studii.

(Melchitská) řeckokatolická církev

Řeckokatolická církev, označovaná také jako melchitská církev, byla od roku 1054 až do počátku 18. století součástí řeckopravoslavného patriarchátu. Sdílela s ním především společnou liturgii, stále však udržovala kontakty také s Římem (Bailey – Bailey 2003: 58).

K významnému teologickému i kulturnímu posunu došlo především během 17. a 18. století, kdy se arabsky mluvící část řeckého patriarchátu rozhodla spolupracovat s Římem a od roku 1724 získala vlastní nezávislý patriarchát. Následně byla utvořena unie s Římem, v níž římskokatolická církev začala chápat řeckokatolickou církev jako svoji pevnou součást (Tsimhoni 1993: 107–108). V roce 1838 byl přiznán patriarchátu řeckokatolické církve oficiální název „Řeckokatolický patriarchát Antiochie, celého východu, Alexandrie a Jeruzaléma“ (ibid.: 108).

Pravoslavné církve označují řeckokatolickou církev spolu s dalšími církvemi, které se přidaly k Římu, jako uniatské a chápou je jako odpadlíky od pravoslaví (Čtyři sta let 2007).

Řeckokatolická církev má velkou autonomii, dogmaticky a hierarchicky je sjednocena s Římem (uznává papeže), ponechala si však byzantskou liturgii, která je typická svojí zpívanou formou a ikonovou výzdobou. Liturgickým jazykem je arabština a řečtina (Melchtes 2007), i když se dnes v této oblasti dává výhradně přednost arabštině. Také díky tomu se tato církev těší mezi palestinskými křesťany velké oblibě. Aktivitu, do kterých se zapojují její duchovní, ukazují na velké národnostní povědomí této komunity. Jedná se o „nefalšovanou“ arabskou církev, jejíž celá hierarchie je arabská. Díky tomu, že stojí mezi

dvěma velkými církvemi, se stala průkopníkem vzájemného dialogu. Její čelní představitelé se také věnují prohlubování muslimsko-křesťanských vztahů (Tsimhoni 1993: 111).

V dnešní době má celá církev mezi 1 190 000 (Melkite Church 2009) a 1 347 000 (The Melkite Catholic Church 2007) členy. Patriarchát je rozdělen do diecézí: v Sýrii, kde je také sídlo řeckokatolického patriarchy Gregoria III., zvoleného v roce 2000, dále pak v Libanonu, Izraeli, Egyptě, Jordánsku, na Západním břehu, ale také v diaspoře na ostatních kontinentech, v Americe, Evropě i Austrálii (Melkite Church 2009).

Izraelskou oblast společně se Západním břehem spravuje arcibiskupství Akka (Haifa) a pro Jeruzalém je určen patriarchální exarchát (Polášek 2002: 110). Počty CNEWA k roku 2007 mluví o osmdesáti tisících věřících v tomto patriarchátu a o 3 300 věřících v Jeruzalémě (tj. v jeruzalémském exarchátu).

Patriarchát řeckokatolické církve tedy zahrnuje Jeruzalém (postavení exarchátu – přímo závislé na patriarchovi) a Západní břeh, Bejsán (Beit She'an) na severu, město Jáfá (Jaffa) a Gazu na západě, Sinaj na jihu a na východě dosahuje až k řece Jordánu. Na Západním břehu zahrnuje několik farností: Jeruzalém, Bajt Sáhúr (Beit Sahour), Bajt Džálá (Beit Jala), Betlém, Ramalláh, At-tajjiba (Tayibe) a farnost Jáfá (Jaffa) v Izraeli (Tsimhoni 1993: 111).

Významnými řeckokatolickými osobnostmi současnosti jsou Džarís Chúrí (Geris Khoury), který se angažuje především na poli muslimsko-křesťanského dialogu a říká: „Volbou i nutností je palestinská teologie kontextuální, lokální, teologie třetího světa, vede dialog s islámem i židovstvím. Je teologií míru i spravedlnosti“ (Šlajerová 2009: 187). Džarís Chúří se narodil v roce 1952 v Galileji a získal doktorát z filozofie a teologie. Hovoří o tzv. kontextuální teologii, snaží se křesťanskou teologii aktuálně propojit se současným děním v Palestině. Především během první intifády byly jeho názory velice radikální a byl za ně často kritizován. V současnosti je ředitelem křesťanského centra *Al-liqá'* (*Al-liqá'*). Palestínští křesťané jsou pro něj v první řadě pevnou součástí palestinského lidu, Jeruzalém pak není jen posvátným městem, je jádrem křesťanské víry, je to jeden z centrálních bodů křesťansko-židovského dialogu, který musí být spravedlivě vyřešen: „Pro palestinské křesťany, kteří jsou v první řadě Palestinci, Jeruzalém není jen duchovní či náboženská lokalita; tato otázka má pro ně také národní a politický rozměr... To však neznamená, že Jeruzalém není důležitý pro židovské obyvatelstvo, není tu ale žádný židovský teologický důvod pro obsazení pozemků jiných lidí násilím“ (Khoury 1995). Je také signatářem a spoluvůrcem Kairos dokumentu (Kairos Palestine 2009).

Dalším významným představitelem je Iljás Šaqúr (Elias Chacour), který byl v roce 2006 zvolen galilejským biskupem a je zakladatelem vzdělávacího centra v *Icbilínu (Ibillin)*, ve vesnici ležící mezi Haifou a Nazaretem. Jako jeden z mála je také akceptován při jednáních s izraelskou stranou. Přijal i řadu mezinárodních ocenění a byl třikrát nominován na Nobelovu cenu míru. Věnuje se také mezináboženskému dialogu jak v Galileji, tak v celém Izraeli a na palestinských územích (Chacour Elias 2010).

Řeckokatolická komunita v Bajt Sáhúr

Řeckokatolická komunita v Bajt Sáhúr (Beit Sahour) je samostatnou farností, která je součástí širšího celku – Melchitského patriarchálního vikariátu Jeruzaléma.¹

Řeckokatolická farnost v Bajt Sáhúr byla založena v roce 1891 a byla začleňena do řeckokatolické arcidiecéze Jeruzaléma, v té době byl jeruzalémským arcibiskupem Filíb Mulúk (Fillip Malouk) (Churches 2014). Na počátku byla farnost tvořena pouze rodem Abu Talja², který se rozhodl odejít z řeckopravoslavné církve, ke které náležel. V roce 1906 měla tak obec v Bajt Sáhúr jen asi 40 členů právě rodu Abu Talja (Kildani 2010: 672). Později se několik rodin z rodu Abu Housan³ a rodu Abu Falj⁴ rozhodlo odejít z většinové řeckopravoslavné církve a přidat se k melchitské řeckokatolické církvi. V současnosti má celá komunita okolo osmi set členů, počet není úplně jasně stanoven, protože někteří členové odcházejí do zahraničí nebo se jejich náboženská identita mění po sňatku s členem, který náleží například k jiné církvi.

Prvním farním knězem v Bajt Sáhúr se stal Chálid Abú Sácdá (Khalil Abu Saada). Za jeho působení vznikl také první místní řeckokatolický kostel, který je zasvěcen svatému Michalovi, dnes mezi místními obyvateli známý jako „kamenný kostel“, kde se však v současnosti mše svatá slouží jen při výjimečných příležitostech. V roce 1955 byl postaven větší kostel, který nese název Church of Shepherds' Lady, v současnosti je v něm sloužena především hlavní nedělní mše svatá (Churches 2014).⁵

¹ Melkite Greek Catholic Archeparchy of Jerusalem of the Melkites (a patriarchal vicariate).

² Pseudonym.

³ Pseudonym.

⁴ Pseudonym.

⁵ „Churches.“ *Beit Sahour Municipality Palestine* [online] 2014. Dostupné z <http://www.beitsahour-municipality.com/en/city-of-beit-sahour/places-of-warship/churches> [cit. 2015-03-08].

Kromě těchto dvou míst patří řeckokatolické církvi v Bajt Sáhúr také soukromá škola, kterou v roce 1965 založil biskup Džabrá'íl Abú Sácda (Gabriel Abu Saada) a byla slavnostně otevřena v roce 1966. Škola nese název po svém donátorovi, biskupu Peteru Nettekovenovi. Její oficiální název je: The Greek Catholic Patriarchate School „Peter Nettekoven“.⁶ Škola byla postupně rozšiřována až do současné podoby, která zahrnuje možnost ukončení studia tzv. zkouškou *taudžíhi* (*tawjihí*).⁷ Zahrnuje tedy čtyři základní stupně vzdělávání, od první do dvanácté třídy.⁸

Co se týká socioekonomického postavení, řeckokatolická komunita má ve městě dva kostely, jeden konvent s hostelem pro poutníky a vlastní školu, která nabízí i možnost zkoušky *taudžíhi*. Nepřímo je na ni napojeno také několik místních organizací, jako je například turistické centrum *Sirádz* (*Siraj center*), které mi zprostředkovalo první kontakt s mojí hostitelskou rodinou. Socioekonomické postavení celé komunity se dále odvíjí také od reálného komunálního politického vlivu, který však přináleží především velkým rodinám z řeckopravoslavných rodů. Klientismus, který je v blízkovýchodní politice stále velice silným fenoménem, funguje i zde. Řeckokatolická komunita je početně minoritní, její vliv v komunální politice je tak značně omezený. Postavení celé řeckokatolické komunity oproti většinové řeckopravoslavné církvi ve městě Bajt Sáhúr je proto socioekonomicky nižší.

V době mého terénního výzkumu zde působili dva kněží *abúna*⁹ Búlos Armali (Bulos Armali) a *abúna* Karím. Hlavní farní kněz byl Armali, který měl na starosti bohoslužby a ostatní pastorační – například svátosti, návštěvy nemocných, modlitební setkání. Druhý kněz – *abúna* Karím, byl v Bajt Sáhúr přítomen pouze tři dny v týdnu a ostatní dny trávil ve městě Jáffá, pro které

⁶ Dále jen řeckokatolická škola.

⁷ Obdoba naší maturitní zkoušky.

⁸ Rok 1994 je oficiálně pokládán za vznik palestinského školství. V této době začalo ministerstvo pracovat na novém školském systému. V roce 1996 byl oficiálně schválen návrh nového školského systému, který školní docházku rozděluje do následujících stupňů: (1.) nepovinné dvouleté předškolní vzdělání – pro děti od 4 do 5 let; (2.) základní vzdělání – 1–10 rozděleno na základní stupeň 1–6; (3.) přípravný stupeň 7–9 a předstupeň střední školy 10; (4.) středoškolské vzdělávání – 11–12; (5.) univerzitní vzdělávání – dvouleté bakalářské studium a čtyřleté magisterské studium (Shalabi 2002: 6–7). K roku 2008 bylo zjištěno, že na palestinském území bylo celkem 2 459 škol, z toho 1 808 na Západním břehu a 621 v pásnu Gazy – státních škol 1 833, 308 UNRWA a 288 soukromých škol. Přímo na Západním břehu bylo 184 soukromých škol (Educational Rights 2008: 10).

⁹ Doslovný překlad z arabštiny je „náš otec“. Jde o velice časté označení používané na Západním břehu v křesťanských kruzích obecně.

je ustanoven farním knězem. *Abúna* Karím v Bajt Sáhúr mše svaté nesloužil, pouze vypomáhal s některými aktivitami církve – meetingy pro mládež, modlitebními setkáními či svátostmi, případně sloužil mše svaté pro nejbližší přátele v malé kapli v bývalém řeckokatolickém konventu v latinské liturgii.

Další důležitou osobou v řeckokatolické farnosti byla Lama Abu Talja¹⁰. Během mého terénního výzkumu zajišťovala průběh všech komunitních společenství: tedy společenství pro staré ženy, modlitebních společenství, společenství pro mládež (*šabíba*) a přípravy dětí na první svaté přijímání. Dále zajišťovala i praktické zázemí, jako je úklid kostela a prostor k němu patřících. Zajišťovala výlety pro skupiny členů komunity, připravovala kratší divadelní a pěvecká vystoupení dětí a mládeže k příležitosti významných křesťanských svátků aj.

Lama se narodila v roce 1980, bylo jí tedy v době zahájení mého výzkumu 29 let. V tomto věku bývá již většina dívek z řeckokatolické církve vdaných, ale Lama vdaná nebyla a ani neměla v roce 2009 známost.¹¹ V arabské společnosti je manželství a mateřství vysoce ceněno,¹² proto pozice svobodné starší dívky není příliš žádoucí. Z dlouhodobého zúčastněného pozorování a našich rozhovorů vyplynulo, že by se Lama ráda vdala, na druhou stranu díky tomu, že neměla rodinu a s ní spojené povinnosti, mohla svůj volný čas věnovat právě církevním aktivitám a vybudovat si tak poměrně silnou pozici¹³ v církevní hierarchii. Komunitou byla vnímána jako velice zbožná dívka a její postavení v rámci církve bylo něco jako u nás pozice „kostelníka“.

S těmito aktivitami jí pomáhala Teresia Abu Housan,¹⁴ která byla spíše pomocnicí, vykonavatelkou příkazů, které jí udílela o třicet let mladší „vedoucí“.

Paní Teresia prožila celý život v Bajt Sáhúr, kde pracovala jako učitelka v místní řeckokatolické škole. Vdala se poměrně pozdě, až ve 33 letech, za německého stavaře, se kterým měla odejít žít do Německa. Po roce šťastného manželství se manžel vrátil do Německa, kde měl vše připravit na příjezd svojí ženy, a Teresia se mezitím snažila rychle vyřídit potřebné administrativní záležitosti. Izraelské úřady však otálely s vydáním potřebného povolení a vše se prodloužilo o několik týdnů. Mezitím měl její manžel v Německu autonehodu, na jejíž následky brzy nato zemřel.

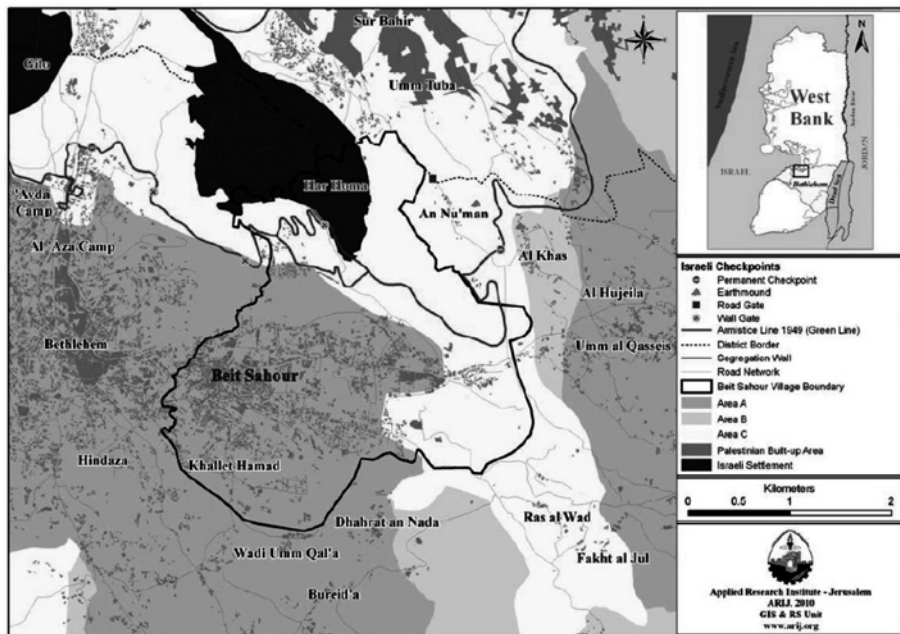
¹⁰ Pseudonym.

¹¹ Lama se vdala v roce 2013.

¹² Více viz oddíl Rodina a arabská společnost.

¹³ Vezmeme-li v úvahu, že je žena a laik.

¹⁴ Pseudonym.



Mapa Bajt Sáhúr a přilehlého okolí, expanze izraelských osad

Zdroj: *Beit Sahour City Profile*. Palestinian Localities Study Bethlehem Governorate. Jerusalem: The Applied Research Institute. 2010. s. 4. – elektronický materiál poskytnutý městským úřadem Bajt Sáhúr. Ve vlastnictví autorky.

T: Jeho rodina na mě byla moc hodná, řekli mi, že je v nemocnici, ale že mě asi nepozná, abych na to byla připravená. A tak jsem šla, v pátek jsem ho viděla a v sobotu zemřel. [Teresia, rozhovor A, 24. 10. 2009]

Teresia se vrátila do Bajt Sáhúr, ale ve škole, kde již předtím dala výpověď, nezískala zpátky svoje místo a byla dva roky nezaměstnaná. O tomto období hovoří jako o nejsmutnějším období svého života. V té době jí byla oporou hlavně její vlastní rodina. V roce 1987 se navíc mohla vrátit zpátky do školy a také se intenzivně zapojovala do všech církevních aktivit. Nikdy už se nevdala a všechnen svůj čas věnuje právě rodině – výchově dětí svého bratra a církevním aktivitám.

Během mého opakovaného návratu do terénu vztahy v rámci komunity prodělávaly určitý vývoj a proměnu. Na podzim 2009, během mého prvního terénního výzkumu, fungovalo společenství řeckokatolické mládeže, které mělo asi dvacet pět členů. Dále pak probíhal poměrně intenzivní ekumenický dialog

s římskokatolickou církví. V létě roku 2010 se oddělila malá skupina z mládežnického řeckokatolického spolku a nabídla svým členům možnost skautingu, takže většina schopné mládeže odešla do tohoto druhého společenství a přestala navštěvovat společenství církevní. V roce 2009 tedy řeckokatolické mládežnické společenství navštěvovalo kolem třiceti hochů a dívek z Bajt Sáhúr, v roce 2010 jen dvanáct až patnáct, v roce 2012 asi jen deset až dvanáct. V roce 2012 se také Lama vdala a fungování tohoto společenství převzal její bratranec.

Metodologie

V letech 2009–12 jsem provedla třífázový terénní výzkum na Západním břehu a v Izraeli. Jednalo se o tři několikaměsíční pobyty v Bajt Sáhúr, Betlémě a Jeruzalémě (2009, 2010 a 2012) a o několik kratších pobytů na Západním břehu a v Izraeli v roce 2011. Informace jsem sbírala především pomocí metody zúčastněného pozorování a semistrukturovaného rozhovoru. Celkem jsem provedla 23 rozhovorů, v této studii uvádím jen úryvky ze čtyř vybraných.

Výsledky ze zúčastněného pozorování jsem zaznamenávala do terénních deníků. Přesněji řečeno, jedná se o dva druhy deníků. První, pracovní nazvaný souhrnný deník, jsem si psala každý večer a obsahoval popis celého uplynulého dne. Tento deník kromě chronologického popisu daného dne obsahuje informace, které jsem si zaznamenávala přímo v terénu víceméně dvěma způsoby – nahráváním na mobilní telefon (tedy ústní poznámky) a zapisováním poznámek do malého poznámkového deníku. Jednalo se o údaje např. o počtu lidí na společných akcích, jako je mše svatá, modlitebni a mládežnické společenství či výlety, o rozmístění lidí v prostoru – např. při stolování, při společenských akcích aj.; důležité postřehy zaměřené na detail – rozmístění věcí v nově navštívené domácnosti nebo zaznamenání určitého aspektu, který mě zaujal a na který jsem se více zaměřila – navštěvování nemocných, konverzační témata, vztahy a interakce při každodenních setkáních.

Druhý deník jsem pracovní nazvala „tematický deník“. Ten nebyl nikterak pravidelně chronologicky zaznamenáván, nicméně vycházel především z prvotního pročítání souhrnného deníku a další literatury přímo v terénu. Tematický deník obsahuje důležité události, informace, ale také pocity a významy, které mě v terénu zaujaly. Všechny získané informace jsem dále analyzovala s další odbornou literaturou, jako výsledek předkládám tuto studii.

Výsledky studie jsou do určité míry ovlivněny mojí vlastní genderovou rolí. Pohybovala jsem se především mezi ženskou částí společnosti, a i když jsem

získala i celou řadu informátorů (mužů) a s muži jsem byla také v každodenním kontaktu, do některých míst mi přístup jako ženě zkrátka nebyl umožněn.¹⁵

Rodina a arabská společnost

Pro sociální identitu členů řeckokatolické komunity v Bajt Sáhúr hraje rodina jednu z klíčových rolí, ostatně jako pro jakoukoliv společnost. Rodina je nejdůležitější složkou pro primární socializaci každého nově narozeného jedince. „Všechny politicko-sociálně-ekonomické podmínky, které se dotýkají rodiny, se všemi vnitřními a vnějšími účinky těchto podmínek, tvarují osobnost jedince a vytvářejí jeho život“ (Isaacs 1995: 32–33).

Richard Jenkins hovoří v souvislosti s touto primární socializací o primární sociální identitě. Tato primární identita je podle něj tvořena především genderem a lidstvím, které jsou neoddělitelně spojeny s lidskou individualitou, ta je pak utvářena právě v prvotním stadiu lidského života, v dětství (Jenkins 1996: 63–64). Takto primárně ustavená sociální identita, tj. získaná v raném dětství, vykazuje menší flexibilitu než později získané segmentární identity. Je více stabilní a stálá, tvoří základní sociální identitu, se kterou je jedincův život spjatý (ibid.: 62).

Protože arabská společnost byla vždy hluboce vkořeněna v sociální příbuzenskou strukturu, můžeme také příbuzenství chápat jako jednu z primárních identit, na jejímž základě se ustavuje sociální identita zkoumané skupiny. Než se začnu podrobně věnovat řeckokatolické komunitě a konkrétně rodinným vazbám, zvykům a vztahům, musí být nejprve definovány obecné předpoklady významu rodiny a příbuzenských struktur v arabské společnosti, protože této širší společnosti je zkoumaná komunita nevyhnutelně součástí.

I když arabskou společnost nemůžeme chápat jako jeden monolitický celek, jak upozorňuje Joseph Suad: „Arabský svět je složen z různých sociálních tříd, rasových a etnických skupin, náboženských uskupení, národů a jazykových skupin. Lidé žijí ve velkoměstech, provinčních městech i na vesnicích... navíc během tohoto století docházelo k intenzivním otřesům, proměnám a revolučním změnám ve společnosti“ (Suad 1996: 194), přesto lze definovat určitý sociální základ, ze kterého arabská společnost vyrůstá, a tím je patriarchální systém

¹⁵ Výmluvným příkladem může být tradiční příprava večerního grilování, kdy ženy připravují uvnitř domu různé zeleninové saláty, zatímco muži venku připravují maso. Mužská část mě mezi sebe nikdy nepustila. Dvakrát jsem se pokusila při grilování navštívit mužskou část, pohledy mužů mě však jasně upozornily, že moje chování je nanejvýš nevhodné, a tak jsem se vždy rychle vrátila mezi ostatní ženy.

a rodinné struktury (Suad 1996: 194–200; Suad 2000: 15; Hopkins – Ibrahim 2006: 175; Sharabi 2013: 83–102).

Rodina je chápána jako základ společnosti, je bytostně propojená jak se sociální, tak s politickou, ekonomickou i náboženskou sférou. Je to základ, na kterém fungují veškeré vztahy v arabské společnosti. Rodina je chápána jako základní jednotka, která je zapojená do širších příbuzenských vztahů s ostatními rodinami (Suad 1996: 194–195; Sharabi 2013: 92–96). Lidé se zajímají, z jaké konkrétní rodiny pocházíte, a podle toho vás také zařazují, toto pravidlo funguje i v Bajt Sáhúr.

Kolektivní smýšlení a jednání je upřednostňováno před individualizovaným přístupem. Lidé sebe vidí především jako součást nukleární a širší rodiny. Což je i v současnosti patrné například na sňatkové praxi, kde sňatky dohodnuté rodinou dodnes nejsou ničím výjimečným. Ve většině případů má rodina přinejmenším podstatný vliv na výběr partnera (Lev-Wiesel – Al-Krenawi 1999: 52; Kholoussy 2003: 250).

I v současnosti je stále velký důraz kladen na rodinnou čest.¹⁶ Jednání každého jednotlivce má značný vliv na celou rodinu a člověk je tak zároveň neustále pod sociální kontrolou celé rodiny, což se dotýká především žen. „Rodina očekává, že se její člen pro ni obětuje“ (Suad 1996: 199). Obecná socializační praxe nepodporuje individualismus, naopak se snaží zdůrazňovat povinnosti, které jedinec vůči rodině má. Člověk si má být vědom toho, že je součástí širšího celku a že společně sdílí odpovědnost za jeho blaho (ibid.: 200). Rodina tedy na jedné straně jedince omezuje a kontroluje, na druhou stranu mu však poskytuje emocionální, finanční i sociální bezpečí a ochranu. Člověk tak nikdy není ztracen a „nemusí čelit světu sám“ (Hopkins – Ibrahim 2006: 176).

M: Takže když nastanou nějaké problémy, tak tě v první řadě ochrání rodina. Samozřejmě nemluvím o válce, ale například o finanční podpoře, sociální podpoře, zkrátka cítíš podporu, že se o tebe někdo stará. A to samozřejmě souvisí z celou orientální kulturou, kde rodinné právo je stále velice silné. Proto Orient a hlavně Blízký východ stále řeší problém lidských práv a civilního práva, individualismus jak ho znáte vy, tady není. Takže lidé cítí potřebu takovéto ochrany a právo jim ji určitě neposkytne. Právo tady bohužel není. Takže proto zde jsou stále tyto silné rodinné struktury. [Michael, 27. 10. 2010]¹⁷

¹⁶ Podrobně se tématem zabývá také Lama Abu Odeh (2010).

¹⁷ Pseudonym.

M: Přemýšlela jsi někdy o odchodu z Bajt Sáhúr?

L: Ne, miluji Bajt Sáhúr, víš, mám zde svoji práci, svoje záliby, svoji církev a hlavně svoji rodinu. [Lama, rozhovor A, 21. 10. 2009]¹⁸

J: Evropa je pro mě příliš individualistická. Já miluji svoji rodinu a všechny své příbuzné. Staráme se tady o sebe navzájem, víme o sobě. Kdybych žil v Evropě, chyběly by mi pravidelné návštěvy a rozhovory. Ale také hlavně to, že jsme jeden pro druhého důležití. V tomto vnímám velkou odlišnost mezi námi a vámi. [Jamal Khader, rozhovor A, 23. 10. 2009]¹⁹

Arabská společnost navíc v současnosti prochází obdobím transformace, je zde patrný vliv západní modernizace, nicméně rodinné struktury a z nich vyrůstající patriarchální systém je stále silně zakořeněn v kolektivním uvažování. Rodina v arabské společnosti není moderní rodinou v západním slova smyslu, také však již není tradiční rodinou z minulosti (Hopkins – Ibrahim 2006: 177).

Problematicke vlivu modernizace v arabském světě se podrobně věnuje například Hisham Sharabi (2013; obdobně Hopkins – Ibrahim 2006: 175–180); upozorňuje na to, že pokud hovoříme o arabské společnosti, musíme mít na mysli, že se jedná o společnost, která prodělává kulturní a společenskou proměnu. Pod vlivem západní modernity došlo i v arabské společnosti k některým proměnám, které vedly k vytvoření tzv. neopatriarchátu/moderního patriarchátu, čili společnosti, která je modernizována z vnějšku.²⁰ Problém této přeměny tkví v tom, že neproběhla autenticky a autonomně uvnitř společnosti, jak tomu bylo v Evropě. Podle Sharabiho arabská společnost pouze imituje některé znaky modernity (dochází k westernizaci) a dostává se tak do vnitřní tenze, neboť v ní dochází

¹⁸ Pseudonym.

¹⁹ Skutečné jméno.

²⁰ Sharabi uvádí šest základních kategorií, ve kterých definuje moderní a patriarchální společnost. Moderní společnost podle těchto kategorií vyrůstá z rozumového uvažování, vědy, analytického jazyka, demokratického či socialistického typu vlády. Moderní společnost je tvořena třídním systémem. Jedná se o tzv. *gesellschaft* společnost. Naproti tomu patriarchální společnost vyrůstá na náboženském přesvědčení a využívá spíše rétorického jazyka. Typ vlády je autoritářský či úřednický. Společenský systém staví na rodovém příbuzenství, kde základní společenskou jednotkou je rodina. Jedná se o tzv. *gemeinschaft* společnost. Neopatriarchát, který stojí na pomezí moderní a tradiční společnosti, tak vykazuje jinou společenskou strukturu, než mají západní země. Rod a náboženství v něm tvoří stále základní předpoklad pro naplňování lidských potřeb a sekulární – na občanskou společnost orientovaný, zvnějšku implantovaný model vlády tak není širokou veřejností přijímán ani pochopen. Národnostní apel vyrůstá v arabských zemích spíše z náboženského uvědomění, nikoli ze třídní sekulární společnosti (Sharabi 2013: 101–102).

k rozporu mezi tradičními a moderními hodnotami a rozličnými kulturními prvky. Protože je arabská společnost modernizovaná, nikoli moderní, jedná se o společnost v přerodu (Sharabi 2013: 91; Hopkins – Ibrahim 2006: 177). Přejímání moderních prvků však nevede k vytváření moderní společnosti v západním slova smyslu, je to pouze pokus o imitaci a fetišizaci a o nekritické přejímání a snahu ustavení západního typu vlády ve zcela odlišných společenských a kulturních podmínkách (Sharabi 2013: 90–91, Farsoun 2006: 17–18).²¹

Moderní patriarchální arabská společnost (tj. neopatriarchát) má stále ve svém základu tradiční kmenovou/rodovou strukturu, která dále přináší vnitřní členění a jasnou hierarchizaci ve společnosti. Ke změně dochází především ve větších městech, kde se postupně od rozšířené rodiny oddělují autonomní nukleární rodiny, které s ní nejsou tak těsně svázány (Sharabi 2013: 92–96). I když tedy k určité změně dochází, především ženy se však dostávají do pozice, kde jsou na ně stále kladeny vysoké nároky a musí i v modernizujícím se světě dostát tradičním povinnostem. I když tedy i žena může studovat a pracovat, stále se od ní očekává, že bude naplno vytvářet rodinné zázemí, mít děti, starat se o manžela i ostatní členy rodiny. V současné arabské společnosti se proto hlavně ženy a částečně také mladá generace ocitají uprostřed této přeměny a silně pociťují společenský tlak, který s ní nutně souvisí (Hopkins – Ibrahim 2006: 177).

Moderní patriarchální společnost se stále reprodukuje, a to především proto, že národnostní stát neposkytuje jedinci materiální zajištění, není pro něj zdrojem identity ani ochrany. „V neopatriarchální společnosti je jedinec ztracen, když je oddělen od rodiny, rodu a náboženské skupiny. Stát mu neposkytuje podobné základní ochranné struktury. Ve skutečnosti je pro něj stát cizí síla, která jej utlačuje, a odlišná občanská společnost je pro něj džunglí, kde pouze bohatí a silní jsou respektováni a uznáváni a která jej rovněž utlačuje“ (Sharabi 2013: 92–96).

Výše uvedené charakteristiky arabské společnosti (stálé fungování tradičních struktur, centrální význam rodiny, důraz na rodinnou čest, rodina jako zdroj sociální jistoty, ale také jako zdroj sociální kontroly, rodina jako zdroj ekonomického, politického i sociálního postavení) nám tak umožní lépe pochopit ideové zdroje, na kterých kromě jiného (jako je např. etno-národní identita a náboženská identita, kterým se ale v této studii nevěnuji) vyrůstá sociální identita členů řeckokatolické komunity v Bajt Sáhúr.

²¹ K tomuto tématu viz také Kropáček 1999: 19–22.



Church of Shepherds' Lady – řeckokatolický kostel v Bajt Sáhúr. Foto M. Fritzová, 2010.

Rodina jako zdroj emocionální podpory a sociální kontroly – rodina Abu Talja

Jak výše uvedená teorie předeslala, rodina se významně podílí na utváření, předávání a uchovávání sociální identity arabské společnosti. V této studii se věnuji rodině jako hlavnímu zdroji emocionální podpory, ale také jako zdroji sociální kontroly. Jakým způsobem tyto charakteristiky ovlivňují praktický život a z něj se ustavující sociální identitu zkoumané skupiny, se pokusím rozkrýt na následujících příkladech.

Nukleární rodina Abu Talja,²² která se během mých výzkumů stala mojí hostitelskou rodinou, se skládá z pěti členů. Jedná se o řeckokatolickou rodinu, jejíž členové se aktivně hlásí ke své církvi. Členové rodiny se dále etnicky hlásí k palestinské arabské identitě a také ke své rodové identitě (jsou součástí rodu Abu Talja, který tvoří převážnou část řeckokatolické komunity v Bajt Sáhúr), nicméně nejsou nikterak politicky angažovaní. Do církevního komunitního života se nejvíc zapojuje Lama Abu Talja, moje klíčová informátorka. Lama má dva mladší sourozence – sestru R. Abu Talja a bratra Z. Abu Talja. Rodiče jsou v této studii označováni jako pan a paní Abu Talja. V současnosti je Lama provdaná za pana H. Provdaná je i její sestra a ženatý je i její bratr. Její bratr žije s manželkou v sousedství se svými rodiči. Mají s rodiči společný dvojdomek, byty jsou ale oddělené. Lamin bratr má jednoho syna. Lamina sestra žije nyní na druhé straně Bajt Sáhúr se svým řeckopravoslavným manželem a mají dva syny. Lama je vdaná tři roky, zatím děti nemá.

Pan a paní Abu Talja pocházejí z rodu Abu Talja, takže jsou pokrevně spříznění. Ve stejné ulici bydlí také oba bratři pana Abu Talja s rodinami (jeden strýc má tři dcery a jednoho syna, druhý strýc má jednu dceru). V tomto smyslu můžeme hovořit o patrilokálně spřízněné rozšířené rodině, která tvoří širší rodinné zázemí. Jednotlivé nukleární rodiny se pravidelně (minimálně) jednou za týden navštěvují, především u příležitosti rodinných oslav či nedělního oběda nebo večerního grilování. Jídlo a stolování tvoří obecný základ těchto společných setkání.

Pravidelně rodinu navštěvuje i dcera R., minimálně třikrát do týdne, a naopak poměrně často je vykonána zdvořilostní (poměrně krátká) návštěva u rodiny jejího manžela. R. Abu Talja navštěvuje rodinu většinou sama s dětmi, její manžel se účastní pouze významnějších rodinných oslav.

²² Pseudonym.



Návštěvníci řeckokatolického kostela v Bajt Sáhúr. Foto M. Fritzová, 2010

Dalšími členy rozšířené rodiny jsou rodiče paní Abu Talja, Lamini prarodiče, kteří pravidelně přicházeli na nedělní siestu a které naopak paní Abu Talja i s panem Abu Talja pravidelně navštěvovali. Nepravidelně dům Abu Talja také navštěvoval bratr paní Abu Talja s manželkou a vzdálení příbuzní Abu Talja z Nazareta.

Rodina Abu Talja patří socioekonomicky do nižší střední třídy. Tak se charakterizovali samotní členové této rodiny. Pan a paní Abu Talja mají rodinnou živnost. Mají malé pekařství a prodávají vlastní pečivo a další pekařské výrobky v místní řeckokatolické škole. Žijí v přízemním domku, který má velkou kuchyň, salón, ložnici a pokoj, kde bydlela Lama se svojí sestrou. Z druhé strany tohoto rodinného domku je přistavěn druhý rodinný domek, kde nyní bydlí Lamin bratr se svojí rodinou.

K domu náleží nevelká zahrada s několika olivovými stromy a malým betonovým prostranstvím, které slouží jako místo pro večerní posezení, grilování

a zábavu. Pan a paní Abu Talja si v roce 2010 koupili nové auto značky KIA, předtím jezdili ve starém fordu. Koupí auta provázely finanční neshody mezi nimi a Lamou.

Lamin bratr prodává auta a v Bajt Sáhúr vlastní malou kancelář. Lamina sestra je nyní doma se svými dvěma syny. Lama za doby mého výzkumu učila na základní škole na prvním stupni v Betlémě angličtinu.

Lejla a její návštěvy

Jedním z hlavních významů rodiny v arabské společnosti je její emocionální ochranná náruč a pevné sociální zázemí, které jedinci poskytuje. Na druhé straně pevné příbuzenské a rodinné struktury jedince uzavírají v jasně definovaný systém práv a povinností. Míra sociální kontroly chování a jednání s rodinou a příbuznými je tak i přes moderní způsob života stále vysoká. V tomto prvním příkladu bych chtěla ukázat, jakým způsobem se rodina stará o svého nemocného člena. Tento příklad velice názorně demonstruje výše uvedený význam rodiny – poskytnutí emocionálního a sociálního zázemí.

Při mém druhém výzkumném pobytu prodělala Lamina švagrová poměrně složitou operaci zad. I když se do rodiny Abu Talja přivdala celkem nedávno,²³ byla zahrnuta péčí a starostí celou rozšířenou rodinou Abu Talja. Celý týden, kdy se Lejla Abu Talja²⁴ vrátila z nemocnice, jsem pečlivě sledovala chování všech členů rodiny. Chronologicky celý týden vypadal takto:

Pátek 5. 11. 2010: Odchod do nemocnice v Jeruzalémě.

Sobota 6. 11. 2010: Operace.

Neděle 7. 11. 2010: Návrat domů v 11.00, zde už čeká Lejlina pokrevní rodina (otec, matka, sestra s malou dcerou i bratr). Odpoledne přišla její sestřenice s rodinou, poté pak R. Abu Talja (Lamina sestra) s manželem, k večeru (cca v 17.00) pak přišel Lamin strýc (z otcovy strany) s rodinou i druhý Lamin strýc (z otcovy strany) a také staří rodiče Abu Talja (Lamini prarodiče). Za celý den proběhlo asi 15 telefonátů, volali vzdálenější příbuzní a známí, aby se zeptali, jak se Lejle daří.

²³ Přesněji se jednalo v té době o necelé dva roky.

²⁴ Pseudonym.



Dům hostitelské rodiny Abu Talja. Foto M. Fritzová, 2009.

Pondělí 8. 11. 2010: Byla jsem pověřena paní Abu Talja, abych Lejle asistovala při snídani, pak přišla její matka, která zde byla až do oběda. Po obědě přišla její sestra s dcerou a ty zde byly celé odpoledne, mezitím se zde vystřídaly další tři návštěvy. V podvečer přišel Lamin strýc (z matčiny strany) s manželkou. Večer se u lůžka Lejly sešlo několik žen: Lama, paní Abu Talja (Lamina matka), R. Abu Talja (Lamina sestra), matka a sestra Lejly Abu Talja, Lamina teta (z matčiny strany) a já.

Úterý 9. 11. 2010: Návštěva abúny Búlose – přinesl Lejle svaté přijímání, celý den zde byla její matka se sestrou.

Středa 10. 11. 2010: Přijel na návštěvu Lejlin bratr z Jordánska. Opět zde celý den byla její matka a sestra s malou dcerou.

Čtvrtek 11.11 2010: Dopoledne jsem dělala společnost Lejle já, pak paní Abu Talja. Odpoledne proběhla návštěva Laminy tety (z matčiny strany) s dcerami, opět zde byla Lejlina sestra s dcerou. Večer přišel Lamin strýc (z matčiny strany) s manželkou.

[Sestaveno ze souhrnného terénního deníku, 5. 11. – 11. 11. 2010]

Většina návštěv probíhala podle podobného scénáře. Příchozí nejprve šli pozdravit nemocnou a vyřídili jí pozdravy od ostatních příbuzných. Poté zůstaly u lůžka nemocné pouze ženy, muži odešli do salónu. V salónu muži většinou pili kávu a sledovali televizi či debatovali o politice, sportu nebo práci. Pokud se jednalo o nejbližší příbuzné, ti zůstávali delší část dne, pokud se jednalo o vzdálenější příbuzné nebo známé, ti se zdrželi většinou necelou hodinu, spíše však ještě kratší dobu.

Dům rodiny Abu Talja je rozdělen na dvě části, v první části bydlí rodiče, v druhé pak nová rodina, tj. jejich syn se svojí manželkou (Lejlou). Lejlu tedy ošetřovala převážně její tchyně, ale i její pokrevní rodina, tedy matka a sestra, které za ní přicházely pravidelně každý den, jak je vidět z výše uvedeného harmonogramu.

Manžel odcházel ráno do práce, ale manželce pravidelně telefonoval. Trávil s ní potom každý večer, kdy jí nosil večeři. Také trávil čas s ostatními muži v salónu, pokud přišli za manželkou na návštěvu a on byl doma.

V úterý se uskutečnila návštěva duchovního řeckokatolické církve. Farní kněz běžně navštěvuje nemocné a staré členy své komunity, takže jeho návštěva byla celou rodinou očekávaná a žádoucí. Návštěvu zařídila Lama Abu Talja, protože s *abúnou* v té době úzce spolupracovala. Význam návštěvy duchovního lze vidět ve třech rovinách:

- 1) Touto návštěvou projevuje kněz (jako hlavní představitel řeckokatolické komunity) zájem o členy své farnosti, jedná se tedy o posilování sociálních vazeb uvnitř zkoumané komunity;
- 2) Rodina se cítí být poctěna a zároveň si uvědomuje to, že je součástí ještě širšího, nejen rodinného, ale také komunitního celku;
- 3) Lejla přijala svaté přijímání – jedná se tedy o význam spojený se sakrální sférou. Člen komunity je takto propojen s Bohem a celou církví.

V pondělí 8. listopadu jsem s Lejlou strávila společný čas při snídani, což se opakovalo během následujících dní ještě dvakrát. Tyto tři společné snídaně, při kterých jsem Lejle podávala pití a krájela jídlo na malé kousky,



Salon v domě Abu Talja. Foto M. Fritzová, 2009.

byly velice příhodným časem pro společné sdílení. Byla jsem touto povinností pověřena paní Abu Talja a do určité míry jsem to chápala jako projev rodinné důvěry. Mohu říci, že mi to bylo velice milé. Nechme ale moje pocity stranou a zaměřme se na důležité informace, které jsem z těchto společných setkání získala. Prvním důležitým momentem, který jsem v našich osobních rozhovorech zaznamenala, byla její upřímná vděčnost za laskavost a starostlivost, kterou ji rodina a příbuzní zahrnovali. Když jsem se jí ptala, zdali ji návštěvy trochu neunavují, tak vždy tvrdila, že ne, že se naopak necítí být sama. I přes toto tvrzení během pondělní večerní návštěvy, kdy se nás u jejího lůžka sešlo osm, byla na jejím obličeji patrná únava a bolest. Naštěstí si toho všimla paní Abu Talja a všechny nás poslala do vedlejšího salónu, v pokoji pak zůstala jen její matka a sestra.

Domnívám se, že ostatní návštěvy během týdne přijímala Lejla doopravdy s vděčností a vnímala je jako projev zázemí a rodinného bezpečí. Každá návštěva se navíc zdržela pouze chvíli. Druhý moment, o kterém Lejla při našich

rozhovorech hovořila, byla vděčnost a láska k manželovi a touha po tom, aby operace byla úspěšná.²⁵

Lejla mě také upozornila na to, že zdaleka není běžné, aby se Palestinka dostala na operaci do Jeruzaléma jako ona. Byla tedy na jednu stranu vděčná za to, že jí nakonec operace v Jeruzalémě byla umožněna, na druhou stranu poukazovala na to, že tyto nerovné možnosti demonstrují pozici, ve které se palestinské obyvatelstvo vůči Izraeli nachází.²⁶ V souvislosti s tímto si povzddechla, že její možnosti jsou vlastně velice omezené:

Uvědomila jsem si, že nikam nemohu, že můj život je jen Bajt Sáhúr a Betlém, a to je velice frustrující. Těším se však, že budeme mít konečně rodinu, doufám, že budeme mít rodinu. [Lejla, tematický terénní deník, 8. 11. 2010]

V sociopolitické situaci, ve které se nacházejí členové zkoumané skupiny, má proto rodina nenahraditelnou sociální úlohu. Vnější nepříznivé podmínky tak posilují vnitřní rodinné a příbuzenské vazby, na které se jedinec může za všech okolností spolehnout.

Gerta a její návštěvy

To, že nemocný je zahrnován zvláštní pozorností všemi příbuznými, jsem si ověřila o několik dní později, když další členka z rodu Abu Talja prodělala operaci šlach na ruce. Nejednalo se o tak vážný zákrok jako v případě Lejly. Odehrál se pouze ambulantně v Betlémě. Jednalo se o vzdálenější příbuznou mojí hostitelské rodiny. Lamina teta se vrátila ještě téhož dne, kdy byla operace provedena, do domácího ošetřování.

Následujícího dne jsme ji šly s Lamou navštívit. Cestou se k nám připojilo ještě dalších sedm žen, které společně s Laminou tetou navštěvují pravidelné modlitební setkání u modlitby růžence. Lama nesla velkou kyticí růží, kterou koupila za celé společenství. Když jsme vstoupily do domu nemocné, bylo zde na návštěvě už osm jiných lidí!

²⁵ Všichni hovořili o operaci zad, ve skutečnosti se jednalo o operaci kostrče a pánevního dna. Tato operace měla Lejle umožnit otěhotnění.

²⁶ Palestínští obyvatelé Západního břehu se do izraelských nemocnic dostávají jen velice obtížně. Musejí žádat o speciální povolení od izraelských institucí, které se vydává na základě nejasného klíče. V případě Lejly Abu Talja se jednalo zřejmě o vliv strýce Abu Talja, který je sám lékařem a pracuje v izraelské nemocnici. – Informace získané pouze z tvrzení mých informátorů.

O tetu se starala její dcera, která si vzala dovolenou. Nezdržely jsme se dlouho, vyřídily jsme pozdravy od ostatních členů rodiny a vypily nabídnutý šálek čaje. Lama tetě slíbila, že její rodiče ji přijdou navštívit večer. Když jsme odcházely, u dveří již stála další návštěva s kyticí růží. Následující den jsme opět vykonaly zdvořilostní návštěvu, tentokrát jsme šly Lama, paní Teresia a já. V domě nemocné byla opět její dcera, tentokrát i s manželem. Lama mě dále informovala, že takovýto přístup k nemocnému je v komunitě běžný a očekávaný. Je povinností člena rodiny navštívit nemocného. Pokud se jedná o blízkého příbuzného (člena rozšířené rodiny), je nezbytná osobní návštěva. Pokud se jedná o vzdálenějšího příbuzného, je návštěva také na místě, minimálně se očekává určitý zájem, například telefonát, při kterém vyjádříte starost o nemocného a dopodrobna se vyptáte na jeho zdravotní stav.

Výchova dětí – *ħabībi wħabībti*

Vzájemná starostlivost se neprojevuje jen ve výše uvedených, spíše neobvyklých situacích, ale také v rámci každodenního fungování rozšířené rodiny. Tímto každodenním příkladem je i společná péče o nejmladší rodinné příslušníky. Způsob výchovy právě narozených rodinných členů ve zkoumané společnosti i v současnosti vychází z tradičního modelu chování. I když v palestinské společnosti v poslední době narůstá procento pracujících žen, přesto jsem se poměrně často ve zkoumané komunitě setkávala s ženami, které zůstávaly v domácnosti, případně nastupovaly do práce, až když všechny jejich děti chodily do školy. Na druhou stranu ale nebylo neobvyklé, když žena nastoupila do práce, i když děti byly ještě malé, a v domácnosti ji zastoupila její matka či tchyně (tj. babička dětí).

V roce 2010 se mladší dceři R. Abu Talja narodil syn. Při mém druhém výzkumném pobytu mu bylo necelých pět měsíců. R. Abu Talja trávila často celé odpoledne a podvečer u svých rodičů, minimálně každý druhý den v týdnu, většinou ale i častěji. V podvečer se již běžně scházela celá rodina. V salónu byl vždy někdo, kdo malého N. pochoval nebo si s ním pohrál, včetně mne. Jeho matka tak měla pár hodin pro sebe, většinou však byli členové rodiny společně v salónu nebo na venkovní terase.

Nejčastěji se o malého N. starali pan a paní Abu Talja, často také Lama, která jej brávala k nám do pokoje a dávala ho na svou postel, kde jsme si s ním obě hrávaly. Lamina oblíbená zábava byla pouštět mu z mobilního telefonu nejružnější arabskou hudbu a malý N. byl většinou k mému překvapení velice

spokojený. Nebylo ale výjimkou, že během večerního posezení, když přišel z vedlejšího bytu Lamin bratr, se o malého N. staral právě on.

U některých večerů jsem si udělala poznámku v terénním deníku – „kolo-
vací dítě“. Jednoduše vysvětleno se jednalo o společné rodinné večery, kdy kromě celé rodiny Abu Talja zde byli přítomni ještě oba strýčkové (z otcovy strany) a některé jejich dcery (většinou ne všechny). V tomto případě byl malý N. doslova „na roztrhání“, každý, včetně strýců, si ho pochoval cca deset minut a pak jej předal dalšímu zájemci. Někdy se dostala řada i na mě, někdy ne. Vzhledem k tomu, že jsem byla chápána jako součást rodiny, byl mi občas malý N. svěřen.

S výchovou a péčí o malého N. pomáhala i tchyně. Protože nechodila do práce a bydlela se svým synem, a tedy také s celou jeho rodinou, péče o malého N. byla rozdělena mezi ni a R. Abu Talja. I to možná byl jeden z důvodů častých návštěv R., nicméně pokud jsem vyzorovala, R. se ke své tchyni chovala zdvořile a o žádných významnějších neshodách jsem se nedozvěděla ani od rodiny Abu Talja. Pouze jednou mi o ní Lama řekla, že zůstává doma, i když by nemusela, ale že si zvykla na pohodlný život.

Z výše uvedeného vyplývá, že malý N. byl od samého začátku svého života součástí širšího rodinného kruhu. Téměř denně se setkával se svými prarodiči, ale i dalšími příbuznými. O jeho výchovu se navíc rovnoměrně dělila jak rodina jeho matky, tak rodina jeho otce. Poměrně málo času však trávil se svým otcem, který přicházel z práce většinou až v pozdních večerních hodinách. Největší část dne naopak trávil se svojí matkou, babičkou (z otcovy strany) a celou rodinou Abu Talja.²⁷

Podobně tento model fungoval i při mém třetím výzkumném pobytu v roce 2012, když se do rodiny narodil malý H., tentokrát Lejle Abu Talja, o které jsem se již zmínila v souvislosti s operací zad. Lejle Abu Talja se narodil syn těsně před mým třetím výzkumným pobytem, v té době mu byly necelé tři měsíce. Péče o něj fungovala podobným způsobem jako v případě malého N., který s matkou nadále pravidelně navštěvoval své prarodiče a tetu Lamu, ale zároveň se musel o svou pozici dělit s novým přírůstkem do domácnosti.

Paní Abu Talja snaše a synovi pravidelně vařila, večer se o malého H. pravidelně staral pan Abu Talja, opět pomáhala i Lama. Také Lejla, podobně

²⁷ Hlavní odpovědnost za dítě tedy i přes angažovanost rodiny nesla matka. Obě rodiny (její pokrevní rodina i rodina jejího muže) však s výchovou i péčí o něj výrazně a hlavně pravidelně pomáhaly. Lze tedy hovořit o modelu výchovy, kde jsou patrné prvky tradičního přístupu k rodině.

jako R. Abu Talja, odpoledne odcházela s malým H. za svojí matkou a sestrou. Podobné fungování jsem zaznamenala i u vzdálené Laminy sestřenice, která měla tříletou dceru. Zatímco dopoledne trávila u sebe doma se svojí tchyní, odpoledne pravidelně navštěvovala svoji matku a otce.

I do oblasti výchovy však již proniká vliv moderního způsobu života. Vyskytují se i případy, kdy je starost o děti ponechána výhradně na jedné osobě. S tímto příkladem jsem se setkala v rodině paní Teresie Abu Housan, která se sama starala o svého synovce a svoji neteř. Jejich matka odcházela do práce okolo půl sedmé a vracela se z ní kolem půl páté. Paní Teresia tak měla za úkol vypravit děti do školy, pak je ze školy vyzvednout, připravit jim oběd a udělat s nimi úkoly. Děti u ní také pravidelně v letním a podzimním čase přespávaly. Protože postavení paní Teresie, jako bezdětné vdovy v důchodu, nebylo socio-ekonomicky příliš vysoké, poskytoval jí oplátku za tuto péči o děti záštitu její mladší bratr, který jí tak zajišťoval finanční i společenské zázemí. Paní Teresie tedy recipročně naplňovala to, co se od ní žádalo, a zároveň jí tato služba přídávala na společenské prestiži.

Víme stále o sobě I.

Rodina poskytuje emocionální a sociální zázemí i jiným způsobem. Čtvrtý příklad jsem nazvala „víme stále o sobě“, proto, že se mě možná ještě více než jiné společenské vzorce chování velice dotýkal. To, že nejbližší členové rodiny, kteří sdílejí stejný životní prostor, tj. kteří spolu bydlí, ví o každém svém kroku, je jedním ze základních aspektů, který jsem vnímala jako pro mě nestandardní chování. Například každé ráno probíhal určitý „výslech“, kdy, kam a s kým půjdu a především kdy se vrátím, stejně tak jako u Lamy. Co se týkalo mojí osoby, byl rozdíl v tom, že pokud jsem dopředu oznámila, že budu přespávat někde jinde než v domě Abu Talja, rodina neměla kompetenci mi toto zakázat, ale Lamě ano. Samozřejmě, že jsem si ve srovnání s Lamou mohla vlastně dělat, co jsem chtěla. Cítila jsem však, že moje chování je skrytě pozorováno a hodnoceno. Míra mojí „svěvole“ se tak mohla negativně promítnout do našeho vzájemného vztahu s panem a paní Abu Talja.

Kromě toho jsem pocítovala, jak se rodina stará o to, abych nebyla nikdy sama, v tomto smyslu mi Lama jednou řekla:

My tady jsme vlastně pořád spolu, někdy je to pro mě i dost vyčerpávající, ale je to přece moje rodina. [Souhrnný terénní deník, 11. 11. 2012]

Tento fakt pro mě, jako pro výzkumného antropologického pracovníka, byl vlastně často výhodou. Rodina mě s sebou brala na všechny důležité oslavy, akce, výlety, zkrátka, neexistovalo, abych večer zůstala sama doma. I když některé oslavy byly ryze rodinného charakteru (křest, narozeniny, svatba), na všechny jsem byla pozvána a seděla jsem u společného stolu s rodinou Abu Talja. Při těchto příležitostech jsem byla zvána na společné focení, což jsem opět vnímala jako určitý projev rodinné náklonosti. Na druhou stranu jsem jen obtížně zdůvodňovala svoje cesty mimo Západní břeh nebo prostě jen potřebu být chvíli sama. Tento fakt se nejvíce projevil během mého druhého výzkumu v roce 2010. Protože jsem s rodinou trávila delší dobu (3 měsíce), přeci jen jsem již potřebovala „občasné nádech z celodenního sdílení se“. Proto jsem občas využívala odpolední siesty, kdy pan a paní Taljovi spali a Lama ještě nepřišla z práce, ke krátkým procházkám po Bajt Sáhúr. Především paní Abu Talja pro tyto krátké vycházky neměla příliš pochopení a vždy se mě udiveně ptala, proč jsem radši také nešla spát nebo nepočkala na Lamu, ta že by se prý se mnou šla ráda projít.

Mechanismus sociální kontroly jsem viditelně zaznamenala jednoho dne při návratu z celodenního výletu z Tel Avivu. Do svého deníku jsem si k tomu poznamenala:

Když jsme se vracely z Tel Avivu, konečně jsem si naplno uvědomila, jak zde vlastně pracuje sociální kontrola. Aniž bych chtěla, byla jsem vmanipulována do určité pozice. Byla jsem nervózní, že se nestihnu vrátit včas „domů“ a že se na mě bude rodina zlobit!? Ale proč, jsem přeci nezávislý člověk. [Souhrnný terénní deník, 6. 11. 2010]

Dostat se z Tel Avivu do Jeruzaléma nebyl velký problém, jenže autobus, který pokračoval z Jeruzaléma do Betléma, měl hodinové zpoždění. „Domů“ jsem dorazila v půl osmé. Celá rodina na mě čekala a Lama se mě ptala, proč jsem nezavolala nebo alespoň nenapsala zprávu. Celkem marně jsem se snažila vysvětlit, že mám telefon vybitý a že autobus měl zpoždění. Ten večer jsem šla spát s podivným pocitem viny, a zároveň jsem s překvapením zjistila, že jsem manipulována do určitých pozic, které jasně omezují moje svobodné jednání. Druhý den jsem paní Abu Talja při odchodu na Betlémskou univerzitu oznámila, že nevím, kdy přesně se vrátím, a že na mě nemusí čekat s večerí. Nicméně následující den opět proběhl ranní „výslech“ a já jsem si uvědomila, že pokud nechci ztratit vybudovanou důvěru, musím se těmto vnitřním normám podřídit i za cenu chvilkové ztráty určité části osobní nezávislosti.

Kromě toho, že členové rodiny o sobě neustále věděli, spolu také trávili většinu volného času. Oblíbené bylo především večerní venkovní posezení, kdy se pil čaj s mátou, káva s kardamomem, limonáda, příležitostně místní pivo. K tomu se většinou pojídaly různé druhy oříšků. Jednou týdně (ve čtvrtek nebo v sobotu) se grilovalo maso a zelenina. Dalším společným časem byly rodinné nedělní obědy. Pravidelně dům Abu Talja navštěvovala jejich dcera R. Abu Talja a oba Lamini strýcové (z otcovy strany). Velice často také Lamini prarodiče (z matčiny strany), sestřenice a bratrance, i vzdálenější příbuzní z Nazareta.

Víme stále o sobě II.

To, že o sobě členové rodiny neustále ví, je pro ně tedy na jednu stranu zdrojem sociální jistoty a emocionálního zázemí, na druhou stranu je to určitý způsob sociální kontroly. Lidé trvale žijící v takovýchto podmínkách si míru kontroly nemusí příliš uvědomovat. Výjimkou byla moje informátorka Lama, které o své rodině hovořila jako o zdroji trvalého bezpečí, ale také o zdroji častých konfliktů a omezení. Sociální kontrola se projevuje nenápadně v hierarchickém uspořádání, které můžeme zjednodušeně rozdělit do tří dvojic: rodič – dítě, starší – mladší, muž – žena. Kromě tohoto celkem jasného uspořádání hrají v hierarchickém systému roli samozřejmě další okolnosti, především pak ekonomický status a sociální postavení jedince.²⁸

Toto uspořádání se projevuje především prostřednictvím práv a povinností jednotlivých členů rodiny. Tak například Lama jako neprovdaná dívka musela poměrně důsledně poslouchat své rodiče. To se projevovalo v určitých povinnostech, které musela dodržovat. Na druhé straně byla ekonomicky nezávislou osobou, protože byla výdělečně činná, část peněz ale odevzdávala do rodinné kasy. Nové auto, které si rodina Abu Talja v roce 2010 koupila, zčásti financovala právě ona. Lama si původně chtěla koupit vlastní auto, to jí ale nebylo dovoleno. Kompromisním řešením tedy bylo, že se koupilo auto společně – část zaplatila ona a část rodina. Auto tak mohla používat, ale nebylo její vlastní. I když Lama původně tvrdila, že hlavní motivace rodičů byla jejich nepříznivá finanční situace a že žádali od Lamy především finanční výpomoc, po naší společné diskuzi nakonec připustila, že auto jako symbol nezávislosti by pro ni nebylo jako pro neprovdanou dívku vhodné.

²⁸ Což víceméně odpovídá obecné struktuře arabské společnosti.

Pan Abu Talja svoje postavení dával najevo pouze tehdy, když s něčím nebyl spokojen. Pokud něco nezapadalo do jeho představ chodu domácnosti či chodu společnosti obecně, dokázal být velice neústupný. I když paní Abu Talja pomáhal v rodinné pekárně a staral se především o prodej pečiva, většina práce zůstávala na ní. Dalo by se říci, že on velel a organizoval, ona pracovala.²⁹ Obecně měl mnohem více volného času než paní Abu Talja, ta kromě celé pekárny měla na starosti ještě chod vlastní domácnosti. Pan Abu Talja se s oblibou věnoval svým vnukům, se kterými trávil poměrně dost času, vydatně kouřil a popíjel jednu kávu za druhou. Jeho vztah k Lamě byl zpočátku nečitelný, ale pokud dodržovala všechna nepsaná pravidla, tj. přicházela a odcházela z domu včas, přesně informovala rodiče, kde se nachází, finančně přispívala na domácnost a pomáhala s výchovou sestřiných dětí, toleroval jí její náboženské aktivity a záliby. Pokud se však objevila nějaká konfliktní situace, byl velice přísný, hádavý a neústupný. Asi největším rodinným sporem byla Lamina známost a následné manželství s panem H., který nebyl shledán jako vhodný kandidát pro manželství. Po dvouletém jednání byl nakonec Lamě sňatek povolen výměnou za slib velkého finančního zajištění manželství ze strany pana H.

Celkem nezávislému postavení se těšil Lamin bratr G., který se vždy přišel domů najíst, když měl právě chuť, zastavil se na večerní posezení nebo kávu a pak zase bez dlouhého vysvětlování někam zmizel za prací, za zábavou či za manželkou do protějšího vchodu.

Lamina sestra R. měla ve srovnání s Lamou výhodnější postavení v tom, že byla vdaná a měla syna (později dva syny). Lamini rodiče vyjadřovali svoji náklonnost k dětem a k R. velice často. R. byla také nejčastější návštěvnicí jejich domu. Velice vážené postavení měl její manžel F., čehož si byl také náležitě vědom. Své prestižní postavení čerpal především: (1.) ze své finanční situace – jeho rodina byla movitější než rodina Abu Talja; (2.) jako člen řeckopřavoslavné církve náležel k církvi, která je početně mnohem silnější a obecně vlivnější ve městě Bajt Sáhúr než řeckokatolická církev; (3.) ze své vizáže – pohledného, silného a vysokého muže.

Kontaktu s ženami se víceméně vyhýbal, i se svojí manželkou a tchyní mluvil jen minimálně. Lama sice tvrdila, že jsou výborní přátelé, ale ve skutečnosti s ním přišla do kontaktu jen zřídka. Pokud se F. účastnil nějaké rodinné akce či oslavy, zásadně se zdržoval v mužské společnosti, kouřil vodní dýmku, griloval maso a někdy popíjel pivo. Se mnou za celou dobu pobytu v terénu vyměnil

²⁹ Při tomto tvrzení vycházím především ze svého zúčastněného pozorování.

pouze několik slov, většinou mě pouze pozdravil a pak celkem úspěšně přehlížel. V jeho přítomnosti jsem si velice dobře uvědomovala svoji odlišnost, za prvé proto, že jsem žena, a za druhé, že jsem cizinka. V jeho chování vůči mé osobě se jasně zrcadlilo ono výše uvedené hierarchické rozdělení společnosti. Jeho vztah ke mně, jako k jedinci, který stojí na okraji jeho společnosti, byl z jeho chování dobře čitelný.

Sociální kontrola probíhala skrytě také prostřednictvím telekomunikačních zařízení a sociálních sítí. Běžné bylo, že si členové rodiny i desetkrát (či vícekrát) za den volali. Paní Abu Talja využívala především pevnou domácí linku, která byla levnější než mobilní telefony. Během dne tak mluvila často se svojí matkou, bratrem a dalšími příbuznými či známými. Obvykle telefonovala také paní Teresii, se kterou byly sice přítelkyně, ale účelem telefonátu bylo především zjistit, jestli Teresie bude s Lamou v určitou dobu na určitém místě.

Obecně bylo používání mobilních telefonů velice oblíbené a „moderní“. Prakticky každý člen komunity vlastnil mobilní telefon, někteří vlastnili telefony dva (jeden pro komunikaci na Západním břehu, druhý pro komunikaci v Izraeli). Lama často volala se svojí sestrou i bratrem, matkou, s paní Teresii, také s farními knězi *abúnou* Karímem a *abúnou* Búlosem, se svojí sestřenicí a několika dalšími kamarádkami. Během mého druhého a třetího výzkumného pobytu Lama využívala sociálních sítí ke kontaktu se svým budoucím manželem (každý večer trávila na facebooku a skypu i čtyři hodiny). Pan Abu Talja využíval často svůj mobilní telefon k rozhovorům se svými sourozenci, paradoxní na tomto bylo, že oba strýcové bydleli vedle v sousedství, takže se například potvrdilo večerní grilování a za dvě minuty zde již oba strýcové seděli. Řeckokatolická mládež telefonovala prakticky vždy a všude. Dobrým příkladem byl jeden kamarád Lamy, se kterým jsme se často vídaly především během mého prvního výzkumného pobytu. Telefonoval či psal zprávy celé hodiny i v naší přítomnosti.

Používání telekomunikačních zařízení v sobě zrcadlí zde zkoumanou ambivalentní vlastnost. Z jedné strany posiluje vzájemné vztahy a propojení členů rodiny a příbuzensky spřízněných osob, ze strany druhé podporuje už tak silně fungující sociální kontrolu v této komunitě.

Sféra ženského vlivu – jídlo, rodina

Žena je ve společnosti dodnes spojována s domovem, pokrmem a starostí o domácnost. Role ženy jako manželky a matky je udržovat rodinnou pohodu,

poskytovat emocionální stabilitu a starat se o přípravu jídla (Lupton 1996: 69). Tyto obecně platné vzorce platí jak pro západní, tak pro arabskou společnost.

I když v současnosti je i arabský svět součástí modernizace, přerodu a globálních změn, přesto si tradiční kuchyně a také role ženy drží svoji významnou pozici (Campo 2003: 103). Jídlo a starost o domácnost se tak stává zdrojem ženské hrdosti (Campo 2003: 103, DeVault 2008: 256). Ženy v arabském světě jsou právem hrdé na svoje kulinářské umění, které se tradičně předává ústní formou z matek na dcery, ale také v rámci širších rodinných i rodových vazeb uvnitř celé společnosti. V současnosti však získávají na oblibě i nejrůznější tradiční arabské kuchařky a také pořady o vaření (Campo 2003: 105–107).

Role ženy v řeckokatolické komunitě v Bajt Sáhúr je viditelně propojená s mateřstvím, domácností, přípravou jídla, hostitelskou rolí a dalšími povinnostmi, které tyto oblasti přinášejí. Jedná se na jednu stranu o zdroj ženiny sociální identity, protože to, co je společností ceněno, je tak vnímáno jako všeobecně kladná hodnota. Žena-manželka a hospodyně je tak určitý symbol spokojeného života. Na druhou stranu je však zřetelná touha po vzdělání a profesním růstu, především u mladé generace. Příkladem toho může být moje klíčová informátorka Lama, která žila až do svých 33 let poměrně individualizovaným způsobem života, přesto však stále toužila po manželovi a vlastní domácnosti. Druhým obdobným příkladem může být Lamina sestřenice, která vystudovala na Betlémské univerzitě, našla si zaměstnání v Betlémě jako koordinátorka programů pro turisty v jedné místní organizaci, ale stále byla nespokojená, protože byla svobodná. Když jsme byly jednou večer společně v kavárně, vyprávěla nám se slzami v očích, jak ji opustil její snoubenec.³⁰

Některým ženám se daří spojit obě roviny, ale za cenu určitých kompromisů nebo obrovského fyzického i psychického nasazení. Tak tomu bylo například u paní Abu Talja (matka Lamy), která každé ráno vstávala v půl třetí, aby stihla zajistit vše pro rodinnou pekárnu a poté uvařit oběd a večeři pro celou rodinu. Na první pohled se toto mohlo jevit jako ideální propojení pracovní a soukromé sféry, ve skutečnosti se jednalo o celkem náročnou každodenní rutinu a povinnost, se kterou byla paní Abu Talja konfrontována. Fyzicky náročná práce, ale také snaha za každou cenu „nasytit“ všechny členy domácnosti, se občas nenápadně projevovala už za doby mého pobytu jako náhlá prudká bolest krční páteře, nemluvnost a velké vyčerpání. V těchto dnech fyzické únavy nosila paní Abu Talja krční límec a často odpočívala, pokud byl nějaký den volno, většinou

³⁰ Terénní poznámky, 16. 11. 2010.

jen uvařila oběd a polehávala v salónu. Pokud však nastal pracovní týden, límec byl odložen a muselo se zpět ke každodenní práci.

Jídlo, jako symbol sociální identity členek řeckokatolické komunity, má tedy ambivalentní povahu. V myslích členů komunity je žena především matka a hospodyně, která poskytuje onu stabilitu, zázemí a nasycení. Pod vlivem modernity se však ona sama stává individualizovanou osobností, s touhou po profesním uplatnění. Je zde patrný kontrast mezi tím, jak některé z mých informátorek žily, a tím, po čem toužily.³¹ Ale také v tom, co je ve zkoumané komunitě ceněno – vzdělání i práce stojí na pomyslné druhé příčce hned za rodinou a domovem. Tradiční vzorec fungování je tak konfrontován s modernitou ve svém základu, nicméně v době mého výzkumu stále v rámci zkoumané společnosti v oblasti rodinné sféry dominoval.

Závěrem

Sociální identita členů řeckokatolické komunity ve městě Bajt Sáhúr je utvářena třemi základními okolnostmi, výjimečnou sociopolitickou situací, ve které se nachází, tradičním modelem uvažování a modernitou, která toto uvažování proměňuje a přetváří. V této studii jsem se nicméně zaměřila pouze na fungování rodových/rodinných struktur, které vyrůstají především z tradiční arabské společnosti. Solidarita, vztahové zázemí, pospolitost, to jsou základní hodnoty, které rodiny a rodové struktury poskytují jedinci v současné nestabilní sociopolitické situaci na Západním břehu. Neustálý vzájemný kontakt jednotlivých členů rodiny, ale i častý kontakt se širší rodinou však v sobě zároveň ukrývá nebezpečí sociální kontroly a neustálé reprodukce tradičních hierarchických vztahů i nerovného genderového postavení. Sociální identita členů komunity je těmito tradičními vazbami neustále posilována a mezigeneračně přenášena.

Odlišná náboženská identita zkoumané komunity v rámci většinové arabské společnosti však některé normy a společenská pravidla určitým způsobem ovlivňuje a proměňuje. Křesťanství, jako náboženství, které ve své podstatě umožňuje právě individualizaci a emancipaci, tak napomáhá modernizačnímu proudu. Za prvé v otázce individualizace – jedinci je v této komunitě i přes všechny uvedené příklady sociální kontroly ponecháván určitý prostor k jeho vyjádření a svobodné volbě. V otázce genderové – postavení ženy v komunitě vychází z tradičních norem a očekávání, nicméně je jí umožněno studovat, pracovat

³¹ Viz příklad Lama a její sestřenice.

a realizovat se. Současná mladá generace navíc může ovlivňovat výběr svého budoucího partnera, což je ve většinové muslimské arabské společnosti stále nežádoucí. V otázce rozdělení rolí ve společnosti – rodina představuje pro zkoumanou komunitu nezpochybnitelný základ. Otec je chápan jako hlava rodiny a je mu připisována nejvyšší prestiž. V tomto ohledu je stále patrné hierarchické uspořádání fungující dnes v této komunitě: otec – matka – děti, starší – mladší. V této studii jsem se pokusila na konkrétních příkladech ukázat právě důležitost rodinných/rodových struktur pro samotné fungování této komunity. Starost a péče o nemocného vyjadřuje elementární rovinu sociálního a emocionálního zázemí, kterou mu rodina a příbuzní poskytují. Stejně tak výchova právě narozených dětí se odehrává v rámci rozšířené rodiny. Jedinec je tak od počátku vplétán do husté příbuzenské sítě, které se stává přirozeně součástí.

Neustálý kontakt mezi členy rodiny na druhou stranu vede k omezení individuální svobody jedince, v určité míře však opět vytváří ochranu před okolním světem a posiluje hranici mezi „my“ a „oni“ (řeckokatolická komunita a ostatní společnost). Komunita je tak vystavena dvěma protichůdným silám. Na jedné straně je to touha po změně a emancipaci, kterou umožňuje její náboženská identita, na druhou stranu je to snaha ochránit tradiční model fungování, který jí poskytuje stabilitu a ochranu.

Marie Fritzová vystudovala magisterský obor Kulturní antropologie Předního východu na Fakultě filozofické Západočeské univerzity v Plzni a magisterský obor Dějepis a občanská výchova na Fakultě pedagogické Západočeské univerzity v Plzni. V roce 2016 obhájila doktorskou práci věnující se sociální identitě palestinských křesťanů na Fakultě filozofické Západočeské univerzity v Plzni. Od roku 2009 pravidelně provádí terénní výzkum v oblasti Izraele a Palestiny. V současné době působí na Katedře historie Fakulty pedagogické na Západočeské univerzitě v Plzni. Kontakt: mmaja.fritzova@gmail.com

Terénní výzkumy

2009: Nadace Nadání Josefa, Marie a Zdenky Hlávkových – Nadační příspěvek pro vědeckou, literární a uměleckou činnost. Finanční podpora pro terénní výzkum v roce 2009 – Výzkumný pobyt v řeckokatolické komunitě v Beit Sahour, Palestina a stáž na Betlémské univerzitě. Izrael a Palestina: říjen – listopad 2009.

2010: Nadace Nadání Josefa, Marie a Zdenky Hlávkových – Nadační příspěvek pro vědeckou, literární a uměleckou činnost. Finanční podpora pro terénní výzkum v roce 2010 – výzkumná stáž na Betlémské univerzitě, terénní výzkum v Beit

Sahour, Palestina. Kurz arabského jazyka na Jeruzalemské univerzitě – Centre for Jerusalem Studies at Al Quds University, Izrael: září – prosinec 2010.

2010: Stipendijní program Talent II. ZČU–FF. Finanční podpora pro výzkumnou stáž na Betlémské univerzitě, terénní výzkum v Beit Sahour, Palestina. Kurz arabského jazyka na Jeruzalemské univerzitě – Centre for Jerusalem Studies at Al Quds University, Izrael: září – prosinec 2010.

2012: Program Free movers. ZČU–FF. Finanční podpora pro studium arabského jazyka na Jeruzalémské univerzitě – Centre for Jerusalem Studies at Al Quds University. Izrael a Palestina 3. 10. – 5. 11. 2012.

Informátoři

Lama Abu Talja (pseudonym) – rozhovor A (21. 10. 2009), rozhovor B (2. 11. 2010), rozhovor C (20. 11. 2010), rozhovor D (23. 10. 2012) – klíčová informátorka, řecká katolička z Bajt Sahúr;

Teresia Abu Housan (pseudonym) – rozhovor A (24. 10. 2009), rozhovor B (3. 11. 2010), rozhovor C (23. 3. 2012), rozhovor D (20. 10. 2012) – klíčová informátorka, řecká katolička z Bajt Sahúr;

Džamál Chader (Jamal Khader) (skutečné jméno) – rozhovor A (23. 10. 2009), rozhovor B (6. 11. 2012) – vyučující na Betlémské univerzitě – římskokatolický kněz, původem z vesničky Al-Zabábida (Zababdeh), v současnosti působící v betlémské oblasti;

Michael (pseudonym) – rozhovor (27. 10. 2010) – římský katolík z Bajt Sáhúr.

Použité prameny a literatura

Bailey, Betty Jane – Bailey, J. Martin. 2003. *Who Are the Christians in the Middle East?* Grand Rapids: B. Eadmans Publishing.

Čtyři sta let. 2007. „Čtyři sta let stále krvácející rána na těle Pravoslaví.“ *Stále krvácející rána na těle pravoslaví*. 9. 7. 2007. Dostupné z http://www.pravoslav.gts.cz/unie_96.htm [cit. 2015-03-25].

Campo, Juan E. – Campo, Magda. 2003. „Food Preparation.“ Pp. 103–107 in Joseph Suad – Afsāna Naġmābādī (eds.): *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures: Family, Body, Sexuality And Health*. Leiden – Boston: Brill.

Devault, Marjorie. 2008. „Conflict and Deference.“ Pp. 240–258 in Carole Counihan – Penny Van Esterik (eds.): *Food and Culture. A Reader*. New York: Routledge.

Educational Rights. 2008. *Educational Rights and Academic Freedoms in Palestinian Authority Territories*. Ramallah: Ramallah Centrum for Human Rights Studies.

Farsoun, Samih K. 2006. „Class Structure and Social Change in the Arab World.“ Pp. 11–28 in Nikolas S. Hopkins – Saad Eddin Ibrahim (eds.): *Arab Society. Class, Gender, Power, and Development*. New York: American University in Cairo Press.

Hopkins, Nicholas S. – Ibrahim, Saad Eddin. 2006. „Family and Gender.“ Pp. 173–183 in Nikolas S. Hopkins – Saad Eddin Ibrahim (eds.): *Arab Society. Class, Gender, Power, and Development*. New York: American University in Cairo Press.

- Chacour Elias. 2010. „Chacour, Elias (1939–)“. 2010. Dostupné z <http://encyclopedia.jrank.org/articles/pages/5629/Chacour-Elias-1939.html> [cit. 2015-09-06].
- Churches. 2014. „Churches.“ *Beit Sahour Municipality Palestine*. 2014. Dostupné z <http://www.beitsahourmunicipality.com/en/city-of-beit-sahour/places-of-warship/churches> [cit. 2015-03-08].
- Isaacs, Harold. 1995. „Basic Group Identity.“ Pp. 29–52 in Natham Glazer (ed.): *Ethnicity. Theory and Experience*. Cambridge: Harvard UP.
- Jenkins, Richard. 1996. *Social Identity*. London – New York: Routledge.
- Kairos Palestine Document. 2009. „Kairos Palestine Document.“ *World Council of Churches*. 11. 12. 2009. Dostupné z <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/other-ecumenical-bodies/kairos-palestine-document> [cit. 2014-07-10].
- Kholoussy, Hanan. 2003. „Marriage: Islamic Discourses.“ Pp. 246–252 in Joseph Suad – Afsāna Naġmābādī (eds.): *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures: Family, Body, Sexuality And Health*. Leiden – Boston: Brill.
- Khoury, Geries. 1995. „The Significance of Jerusalem: A Christian Perspective – Jerusalem is the core of the Christian faith.“ *Palestine-Israel Journal* 2, 1995, 2. Dostupné z <http://www.pij.org/details.php?id=648#> [cit. 2015-09-06].
- Kildani, Hanna Said. 2010. *Modern Christianity in the Holy Land*. Bloomington: AuthorHouse.
- Lev-Wiesel, Rachel – Al-Krenawi, Alean. 1999. „Attitude Towards Marriage and Marital Quality. A Comparison among Israeli Arabs.“ *Family Relations* 48, 1999, 1: 51–56. Dostupné z <http://www.jstor.org/stable/585682> [cit. 2015-05-12].
- Lupton, Deborah. 1996. *Food, the Body and the Self*. London: Sage.
- Melchites. 2007. „Melchites.“ *Catholic encyclopedia*. Dostupné z <http://www.newadvent.org/cathen/10157b.htm> [cit. 2015-03-25].
- Melkite Church. 2009. „Melkite Church.“ *Melkite Church*. Dostupné z <http://www.holycrossmelkite.org/ECPA/Byzantine/Melkite.html> [cit. 2010-03-08].
- Polášek, František. 2002. *Východní křesťanské církve*. Olomouc: Matice cyrilometodějská.
- Shalabi, Fahoum. 2002. *Effective Schooling in the West Bank*. Enschede: Twenty UP.
- Sharabi, Hisham. 2013. „The Dialectics of Patriarchy in Arab Society.“ Pp. 83–104 in Samih K. Farsoun (ed.): *Arab Society. Continuity and Change*. New York: Routledge.
- Suad, Joseph. 2000. „Gendering Citizenship in the Middle East.“ Pp. 3–30 in Joseph Suad (ed.): *Gender and Citizenship in the Middle East*. New York: Syracuse UP.
- Suad, Joseph. 1996. „Gender and Family in the Arab World.“ Pp. 194–210 in Suha Sabbagh (ed.): *Arab Women: Between Defiance and Restraint*. New York: Interlink.
- Šlajerová, Monika. 2009. *Palestinská církev dnes: Politická a teologická problematika*. Červený Kostelec: P. Mervart.
- The Melkite Catholic Church. 2007. „The Melkite Catholic Church.“ *CNEWA – The Melkite Catholic Church*. 24. 7. 2007. Dostupné z <http://cnewa.org/ecc-bodypg-us.aspx?eccpageID=68&IndexView=toc> [cit. 2010-03-08].
- Tsimhoni, Daphne. 1993. *Christian Communities in Jerusalem and the West Bank Since 1948. An Historical, Social and Political Study*. London – Westport: Praeger.

„VY JSTE DOLE, MY NAHOŘE!“

Sociální a etnické hranice v základní škole*

Radek Vorlíček

Fakulta humanitních studií UK Praha

“You’re Down, We’re Up!” Social and Ethnic Boundaries in Elementary School

Abstract: The article explores the dynamics of social marginality and dominance in educational settings. Special attention is paid to the role of schools in the process of boundary constructions. The article deals with social distance dynamics among pupils in elementary school, and observes how these dynamics strengthen or weaken their position in the hierarchy. The text describes social interaction in a group of children, and records the context in which the inclusion or exclusion of those who are seen as the bearers of an identity other than the group dominant identity takes place, and whether it has the character of ethnic or social class. The article is based on long-term, qualitative, inductive, and ethnographic fieldwork. The central method of the fieldwork was ethnographic observation. To large degree, the research was conducted in the framework of interactionism. The article sheds light on many aspects of social exclusion in educational settings and on the obstacles of educational research.

Keywords: *educational settings; social interaction; social exclusion; Roma pupil; ethnicity*

* Článek je výsledkem programu PRVOUK P20 Kulturní, sociální a historická antropologie. Na tomto místě bych rád poděkoval Dr. Tomáši Samkovi a Mgr. Ladě Vikové za jejich podnětné komentáře, které výrazným způsobem přispěly k finální podobě tohoto textu.

Článek se zabývá sociální dynamikou marginality a dominance v jedné slovenské základní škole a věnuje se oblasti, kterou dosud výzkumy poněkud opomíjely: interakcionistickému pohledu na sociální dynamiku začleňování romských žáků přímo v základní škole a školní třídě.¹ Zaznamenává kontext, v němž probíhá inkluze a exkluze těch, kdo jsou vnímáni jako nositelé jiné než dominantní identity, ať už má povahu spíše etnickou, nebo sociální. Zaměřuje se na dynamiku sociální distance mezi dětmi na základních školách a všímá si, jak tento aspekt upevňuje, či naopak oslabuje jejich postavení v hierarchii. Jedná se o relační a interakční přístup, který zkoumá blízkost v interakcích a mapuje, co zvyšuje, nebo naopak redukuje rozdíly v sociální vzdálenosti mezi jednotlivými dětmi.

Výzkum byl realizován v Základní škole Jána Kollára na východním Slovensku v obci Čilimník.² V roce 2010 se v Čilimníku konaly protiromské demonstrace, při kterých došlo ke střetu demonstrujících s policií. Čilimník má zhruba 2 500 obyvatel a je vzdálen dva kilometry od obce Habrovec, která má ještě o tisíc obyvatel méně. Obyvatelé Habrovce jsou z větší části Romové a od ostatních spoluobčanů je odděluje betonová zeď. Celková míra nezaměstnanosti v Čilimníku dosahuje dvaceti až dvaceti pěti procent, v Habrovci dokonce až téměř sedmdesáti procent. Okrajovou částí vesnice Habrovec protéká řeka, za níž leží romská osada Dresno.

Čilimník, Habrovec a romská osada Dresno spadají do okresu, který je zatížený problémovým soužitím Romů a Neromů, respektive různých skupin místních Romů navzájem. Skupiny (romské i neromské) netvoří homogenní a zřetelně oddělené celky, ale rozměňují se do celé řady podskupin. Na jednu stranu jsou v obecném povědomí Romové zahrnováni do jedné kategorie, na druhou stranu velká část Romů se s touto kategorií neztotožňuje. Romové žijí ve třech různých lokalitách, jejichž obyvatelé mezi sebou udržují sociální distanci.³ Mezi romskými obyvateli Habrovce, Čilimníku a osady Dresno panují významné socioekonomické rozdíly. Z polostrukturovaných a nestrukturovaných rozhovorů vyplývá, že tyto rozdíly do velké míry způsobují, že lidé se na sebe dívají s nedůvěrou.

¹ Interakcionismem zde rozumím výzkumnou perspektivu vycházející z goffmanovské tradice (Goffman 2003, 1959, 1969); interakcionismus uceleně představují např. Atkinson – Housley (2003), analýzy a úvahy Ervinga Goffmana Tom Burns (1992).

² Název je fiktivní – bude zdůvodněno dále.

³ Z hlediska otázky homogenity a heterogenity skupiny je podle mého názoru důležité si uvědomit to, co tvrdí Brian Fay (2002: 71): „V závislosti na tom, jak se díváme na členy nějaké skupiny, mohou být rozdíly v rámci této skupiny často stejně velké jako rozdíly mezi jejími členy a jinými lidmi, kteří do této skupiny nepatří.“

Romové z romské osady Dresno se potýkají s obrovskou chudobou, žijí za řekou v chatrčích, vzdálených několik stovek metrů od Habrovce. Obyvatelé Čilimníku o nich často hovořili jako o „lidech žijících za civilizací“. Část pedagogů Základní školy Jána Kollára považuje děti z romské osady Dresno za „obtížně vzdělávatelné“. Někteří učitelé se domnívají, že „i zvířata se učí rychleji než oni“. Romové z Habrovce bydlí v rodinných a panelových domech. V rozhovorech se často kriticky vyjadřovali k Romům z romské osady Dresno i k Romům z Čilimníku. Posmívají se Romům z osady, že bydlí v dřevěných chatrčích, a kritizují Romy z Čilimníku, protože se podle nich chovají snobsky a povýšeně. Romové z Čilimníku jsou integrováni mezi místními, kteří je často označují termínem „naši Romové“. Pracují většinou v místní fabrice, vzdělávají se společně s neromskými dětmi z Čilimníku a mnozí přejali rétoriku (neromských) obyvatel. V jejich názorech byly často slyšet zakořeněné stereotypy a předsudky. Například Romům z Habrovce a z romské osady vytýkají, že nepracují, podceňují vzdělávání svých dětí, jsou hluční, líní a agresivní.⁴

Základní školu Jána Kollára navštěvuje přibližně čtyři sta žáků, z nichž zhruba polovinu tvoří Romové. V současné době má škola smíšené i romské školní třídy. Žádnou školní třídu nenavštěvují pouze neromští žáci. Základní škola Jána Kollára čelí mnoha společenským problémům, mezi něž patří například chudoba velké části žáků, bydlení významné části žáků v sociálně vyloučených lokalitách, reprodukce přenosu vzdělání z generace rodičů na generaci dětí a obrovský segregační tlak ze strany veřejnosti. Škola je přeplněná, čelí zvyšujícímu se podílu romských žáků a odlivu žáků neromských (za poslední tři roky téměř sto neromských žáků přestoupilo do sousedních základních škol). Vzhledem k dlouhodobé vysoké podfinancovanosti slovenského vzdělávacího systému škola nemá dostatečný počet finančních prostředků na podpůrné sociální a vzdělávací aktivity.

Částečně i kvůli složité situaci, ve které se škola nachází, bylo poměrně náročné získat souhlas ředitelky k provádění výzkumu uvnitř školy. První oslovení školy proběhlo emailem. V žádosti byly detailně popsány nejenom důvody mého výzkumu, ale i jeho veškeré praktické podrobnosti (zaměření výzkumu, metody sběru dat apod.). Druhý kontakt proběhl telefonicky. Během telefonního rozhovoru jsem odpovídal ředitelce na nejrůznější otázky spojené s výzkumem. Finální domluva proběhla až na osobní schůzce, kde byly dolaženy veškeré detaily výzkumu. V rámci tohoto vyjednávacího procesu byl ze

⁴ Blíže k vyjednávání významu etnicity na území obce Yasar Abu Ghosh (2010).

strany školy největší důraz kladen na etické aspekty výzkumu. Zavázal jsem se, že během práce v terénu budou dodrženy standardy ochrany osobnosti těch, s nimiž budu v terénu spolupracovat (informovanost, anonymita, důvěrnost získaných informací, nezneužití výsledků). Dodržení tohoto závazku má velký vliv na podobu níže předkládaného textu. Název základní školy je anonymizován, identita všech zúčastněných byla pozměněna a chráněna během výzkumu i po jeho skončení. Z důvodu zvýšené ochrany identity školy rovněž nemůžu otevřeně přiznat všechna specifika školy a lokality. Pro jistotu dokonce některé (méně podstatné) detaily záměrně pozměňuji natolik, aby školu a lokalitu nebylo možné snadno odhalit. Na jednu stranu je možné, že tím klesá výpovědní hodnota článku. Na druhou stranu jsem přesvědčen, že v našem rozhodování o podobě textu musí být etika výzkumu a dodržení závazků vůči účastníkům výzkumu vždy na prvním místě.

Získat souhlas ředitelky k výzkumu uvnitř školy bylo náročné také proto, že odsouhlasením mého výzkumu se ředitelka ocitla v nevýhodném a do jisté míry i rizikovém postavení z důvodu dlouhotrvajícího politického a symbolického boje o moc, který probíhá mezi učiteli základní školy Jána Kollára. Již na začátku výzkumu se ředitelka obávala, že část učitelů využije mé přítomnosti a vystaví vedení školy kritice:

Velmi ráda pomáhám studentům v jakékoliv práci, v jakýchkoliv výzkumech. Věc se má tak, že to nemám na škole růžové, a mnoho učitelů bojuje proti mně. Obávám se jen jedné věci, že nějaká „dobrá duše“ to „vysvětlí“ okamžitě rodičům, jen proto, aby mi „pomohla“ (ředitelka ZŠ Jána Kollára, 14. 9. 2015).

Obavy ředitelky byly opodstatněné. V průběhu výzkumu se ukázalo, že jsem nevstoupil pouze do základní školy, ale i do mocenského pole.⁵

⁵ V rámci svého výzkumu jsem vždy diskutoval s třídním učitelem o tom, zda mohu realizovat pozorování v jeho školní třídě. Získat souhlas třídního učitele bylo pro mě zásadní. Nicméně na druhém stupni se učitelé mění v závislosti na předmětech, které učí. Většina učitelů věděla o mně a o mém výzkumu, přesto jsem se jim většinou znovu představoval. Jednoho dne jsem šel se sedmou třídou na hodinu tělesné výchovy. Pro jistotu jsem se ptal tělocvikáře, zda nevdá, když se půjdu podívat na jeho hodinu. Doslova odpověděl, že v tom žádný problém nevidí. Druhý den jsem se dozvěděl, že učitel tělesné výchovy „vlítnul“ po mé návštěvě do ředitelny, kde byl velice kritický vůči paní ředitelce. Jak jsem si mohl dovolit přijít a narušovat jeho výuku? Kdo dal souhlas k mému výzkumu? Zajímavé bylo, že před paní ředitelkou úplně pomlčel o tom, že jsem se ho před začátkem vyučovací hodiny ptal, zdali mu má přítomnost nevdá.

Metodologie

Výzkum v Základní škole Jána Kollára je součástí dlouhodobého a širšího výzkumného projektu, který je realizován v rámci disertační práce. Disertační práce se zabývá dynamikou sociálních a interetnických vztahů v základních školách v různých českých a slovenských regionech.⁶ Výzkum k disertační práci je na pomezí komparativní studie a výzkumné strategie Multi-Sited Ethnography (Marcus 1995). Byl doposud realizován v deseti základních školách, z nichž pět se nacházelo v České republice a pět na Slovensku. Trval dohromady osm měsíců (pět měsíců v České republice a tři měsíce na Slovensku). Financován byl programem PRVOUK, CEEPUS a částečně z vlastních zdrojů.

Výzkum je kvalitativního typu a opírá se o metodu polozúčastněného pozorování. V tom lze spatřit velký rozdíl oproti jiným výzkumům ve školství (Cerop 2010a, b, c; Člověk v tísní 2009; Gac 2010, 2009, 2007; SCIO 2013), které jsou založeny převážně na dotazníkových šetřeních a rozhovorech.⁷ Pozorování provádím během vyučování i o přestávkách. Většinou trvá do té doby, dokud nejsem schopen kvalitně zaznamenat a analyzovat situace a jevy, které se v každodenních sociálních interakcích neustále opakují. George Spindler a Louise Spindlerová, jedni ze zakladatelů antropologie vzdělávání, se domnívají, že zaznamenávání opakovaných situací je úzce spojeno s validitou etnografického výzkumu: „Během dvou či méně týdnů etnografického pozorování lze učinit významné objevy, ale validita etnografického pozorování je založena na pozorování *in situ*, které trvá dostatečně dlouho na to, aby umožnilo etnografovi vidět věci nejen jednou, ale opakovaně“ (Spindler – Spindler 1992: 65).

Metoda polozúčastněného pozorování byla částečně doplněna dvaceti třemi nestrukturovanými a polostrukturovanými rozhovory, které probíhaly v rozpětí od deseti do pětatřiceti minut. Mými informátory byli pedagogové Základní školy Jána Kollára a obyvatelé Čilimníku, Habrovce a romské osady Dresno. Větší procentuální zastoupení měli obyvatelé Čilimníku.

Kromě základní školy jsem terénní výzkum částečně uskutečnil i v tzv. mimoškolním prostředí. Považuji za žádoucí porozumět vztahům v lokalitě, kde

⁶ Odevzdání práce je předběžně naplánováno na podzim 2017.

⁷ V České republice existují výzkumy v oblasti základního školství, které jsou založeny na metodě pozorování (např. Jarkovská 2015, 2013; Amnesty International 2015, 2009). Jedná se však pouze o okrajový proud. V minulosti v České republice působila také Pražská skupina školní etnografie (1995, 2001, 1995, 2005). Skupina byla založena v roce 1991 a jako celek zanikla roku 2005. Členové skupiny již neprovádí společný výzkum, přestože se jich část stále hlásí k jejímu pokračování – např. Bittnerová – Doubek – Levinská (2011).

výzkum probíhá, protože právě ony bývají klíčem k pochopení vztahů odehrávajících se uvnitř školy. V rámci výzkumu v Základní škole Jána Kollára se jasně ukázalo, že školu je třeba vždy chápat v širších sociokulturních souvislostech a považovat ji za instituci, v níž se odráží místní dění a lokální události. Neměli bychom na ni hledět jako na sociálně uzavřenou instituci, neměnnou v čase a nezapojenou do širšího sociálního prostoru. Místo toho bychom se měli spíše inspirovat přístupem amerického badatele Jana Nespora, který na základě svého dlouhodobého výzkumu pojímá školu následovně:

Místo toho, abych se školou zacházel jako s nádobou plnou učitelských kultur, studentských podskupin, třídní výuky a administrativní mikropolitiky, zkoumám školu ... jako průnik ve společenském prostoru, uzel v síti činností, které se rozplývají do komplexních systémů začínajících a končících mimo školu. Místo toho, abych vzdělávacím zařízením (školám, učebnám a podobně) přisuzoval jasné hranice a identifikovatelný obsah, dívám se na ně jako na rozlehlé v prostoru a čase, proměnlivé ve formě i obsahu, a jako na průsečík mnoha sítí formujících města, společenství, školy, pedagogiky a postupy učitelů a studentů (Nespor 1997: xiii).

Během výzkumu se také ukázalo, že sociálně konstruovanou realitu školního světa je nutné pojímat jako prostor spolukonstituovaný pohledem výzkumníka. Svým vstupem do školního prostředí totiž výzkumník mění a spoluutváří sociokulturní realitu. „Žitý svět (lifeworld) není ani mým, ani vaším soukromým světem. Nejsou to ani naše světy dohromady, ale svět naší společné zkušenosti“ (Schütz – Luckmann 1973: 68). V této souvislosti lze hovořit i o problému reaktivity – lidé mění své chování, když vědí, že jsou pozorováni (Bernard 2006). Antropolog je tedy ve školní třídě nejenom pozorovatel, ale je také pozorovaným, což do jisté míry může mít vliv na podobu výsledků. V určitých situacích například má přítomnost ve školní třídě způsobovala u žáků tzv. jazykový posun či *code-switching* (přepínání mezi slovenským a romským jazykovým kódem). Paní třídní učitelka „vystrašila“ žáky, že vše, co uvidím ve školní třídě, povím paní ředitelce. Žáci se snažili zejména nemluvit přede mnou vulgárně. A pokud používali vulgarismy, tak přecházeli ze slovenského do romského jazyka v domněni, že romskému jazyku nebudu rozumět.

Učitelka: „Dnes budeme diskutovat o rostlinách pěstovaných v zahradách.“
(trojice žáků se baví)

Učitelka: „Nevykřikuj, Péto.“

(trojice žáků se stále baví)

Agnesa (dívka sedící v první lavici): „Buďte zticha!“

Mikuláš (jeden z trojice žáků, kteří vyrušovali): „Ty buď ticho, krávo!“

Agnesa chce reagovat, otočí se směrem dozadu a vidí můj pohled. Nakousne slovo, ale nedořekne ho, místo toho začne hlasitě nadávat v romštině.

(záznam z pozorování, Základní škola Jána Kollára, 25. 9. 2015).

Interakční kultura v kolektivu dětí v základní škole

V rámci výzkumu jsem zaznamenal odlišnou interakční dynamiku v romských a smíšených třídách i ve společném veřejném prostoru v budově školy (jídelna, chodby, venkovní hřiště, prostor vymezený pro trávení velkých přestávek uvnitř budovy). Z toho důvodu je níže předkládaný text členěn do podkapitol, které jsou víceméně zaměřeny na jednotlivé sociální prostory v budově základní školy.

Společný prostor v budově školy

Exkluze ve vzdělávání není jen otázkou toho, jestli se děti učí společně, ale také otázkou časového propojení rytmu jejich aktivit a napojení jejich životů na jednotky jako „školní den“ nebo „školní rok“ (Nespor – Hicks – Fall 2009: 373).

Každá základní škola si stanoví vnitřní školní řád a organizační uspořádání, které určuje, kde se mohou žáci zdržovat v době přestávky. Ve školním roce 2008/09 Základní škola Jána Kollára svým rozhodnutím a organizačním uspořádáním rozdělila sociální prostor v budově na dvě uměle vytvořené části. Vedení školy vytvořilo systém, který měl zamezit vzájemnému kontaktu romských a neromských žáků. Systém byl v otázce sociální interakce romských a neromských žáků velice propracovaný: romští žáci měli učebny v přízemí, zatímco neromští žáci v prvním patře. Velké přestávky museli romští žáci trávit ve vymezeném prostoru v přízemí, kdežto neromští žáci se mohli pohybovat pouze v identickém prostoru o patro výše.

Vedení Základní školy Jána Kollára se rozhodlo pro separaci na základě několika důvodů. Za prvé, škola byla pod obrovským tlakem neromských rodičů, kteří si přáli, aby se romské a neromské děti vzdělávaly odděleně. Za druhé, zastánci separace, mezi něž můžeme zařadit velkou část neromských rodičů a pedagogů, věřili, že oddělení prospěje všem dětem, jak romským, tak neromským. Romské děti údajně již nezažívaly tak velké pocity neúspěšnosti,

vzhledem k tomu, že si již v takové míře neuvědomovaly, že jsou na tom v porovnání s neromskými dětmi daleko hůře (z vyjádření učitelky první třídy). Další argumenty lze zařadit do roviny organizační. Podíl romských a neromských žáků se v průběhu posledních deseti let výrazně proměňoval. Neromských žáků ubývalo a romských přibývalo. Z přibližně rovnoměrného zastoupení romských a neromských žáků se vývoj otočil směrem k dvoutřetinové početní převaze romských žáků nad neromskými. V současné době v nižších ročnících dokonce na tři čtvrtiny romských žáků připadá jedna čtvrtina žáků neromských. „Vzhledem k vysokému počtu romských žáků již de facto ani nebylo možné nemít romské školní třídy“ (učitelka první smíšené třídy).

Ponechme stranou důvody rozdělení školy a zaměřme se spíše na důsledky, které toto rozhodnutí způsobilo. Na základě svého výzkumu se domnívám, že Základní škola Jána Kollára tímto krokem zviditelnila etnicitu a pomáhala konstituovat dvě uzavřené skupiny žáků podle kritéria etnické příslušnosti.⁸ Škola zformovala hierarchický žebříček identit, když v kontextu školního prostředí pomáhala posunout identitu etnickou mezi nejdůležitější aspekty sociality. Etnická identita byla zdůrazněna a byla jí přidělena separační role.⁹ Vedení školy se snažilo, aby mezi romskými a neromskými žáky nedocházelo ke kontaktu, čímž se obě skupiny víc a víc uzavíraly a sociálně se od sebe vzdalovaly. Kontakt mezi romskými a neromskými dětmi byl během vyučování i o přestávkách naprosto minimální. Škola zvětšila vzdálenost mezi romskými žáky v přízemí a neromskými žáky v prvním patře. Spolu s prostorovou vzdáleností mezi skupinami se utvářela i velká sociální vzdálenost.

Na základě tlaku státních institucí v roce 2013/14 Základní škola Jána Kollára svá rozhodnutí pozměnila a od separačních opatření částečně ustoupila. Separace byla oficiálně zrušena, přesto stále mezi žáky panuje hluboká sociální a prostorová distance, která se projevuje o přestávkách. O velkých přestávkách musí děti opustit své školní třídy a jít do dvou identických vymezených prostorů v budově, z nichž jeden se nachází v přízemí a druhý v prvním patře. V současné době je organizační uspořádání školy jiné a romské a smíšené školní třídy jsou rozmístěny napříč celou budovou. Prostor již není tak striktně separovaný jako před pár lety, kdy romští žáci trávili přestávky v přízemí a neromští v prvním

⁸ Separace romských a neromských dětí v Základní škole Jána Kollára probíhala dlouhodobě. Prohloubila se ale obzvláště ve školním roce 2008/09, kdy do romských tříd byla zařazena většina romských žáků, kteří do té doby navštěvovali „smíšené“ školní třídy.

⁹ Tématem identity se zabývá např. Roosens (1989); ukazuje, že identita je mnohovrstevná a flexibilní a že její pojetí závisí na kontextu (ibid.: 16).

patře. Přesto stále dochází k separaci romských a neromských žáků. Tentokrát mají větší podíl na separaci samotní žáci, kteří prostor vymezený na velké přestávky nadále rozdělují na prostor pro žáky romské a prostor pro ty neromské. Škola v minulosti pomáhala konstituovat etnické identity a symbolické hranice, čímž do určité míry naučila žáky, že mají trávit přestávky jen mezi „svými“. Škola zdůrazňovala etnické hranice a žáci tyto hranice ve společných prostorách v budově školy stále udržují. Romské a neromské děti se sice nachází na stejném patře ve stejném prostoru, ale de facto tráví velkou přestávku stále odděleně. Samotná prostorová distance o přestávkách byla formálně zrušena, ale ta sociální stále trvá.¹⁰

Nové uspořádání školních tříd

Na školu Jána Kollára byl a stále je vyvíjen obrovský tlak ze strany rodičů, aby separovala romské a neromské žáky. Jak bylo uvedeno, v minulosti škola tlaku podlehla a žáky separovala do romských a neromských tříd. V roce 2013/14 změnila svůj přístup a upustila od řízené separace, založené na etnickém principu. Vedení školy se nově s ohledem na konflikty, které se objevovaly při zápisu dětí do školy a které probíhaly mezi Romy a Neromy, respektive mezi různými skupinami místních Romů navzájem, rozhodlo vytvářet školní třídy podle lokální příslušnosti. Každý rok většinou vzniká jedna smíšená třída pro děti z Čilimníku, dvě romské třídy pro děti z Habrovce a jedna pro děti z romské osady Dresno.¹¹ V jedné školní třídě tak většinou nenaleznete zároveň děti z Čilimníku, Habrovce a z romské osady Dresno.

Takto nastavené uspořádání prvních tříd je reakcí na vnější společenský tlak. Podle vedení základní školy Jána Kollára velká část neromských rodičů z Čilimníku nechce, aby jejich děti chodily do školních tříd s dětmi z Habrovce a z romské osady Dresno, tedy do školní třídy s výraznou převahou romských žáků. V současné době je část neromských rodičů uspokojena tím, že jejich děti dochází do smíšené třídy, kde Romové mají jen minimální zastoupení (neromští žáci tvoří většinou devadesát procent smíšené třídy). Část rodičů ovšem uspokojena není a v důsledku ochabnutí separačních tendencí a zhoršující se situace mezi Romy a Neromy přeřazují své děti na jiné základní školy, jež romské děti

¹⁰ Zdůrazňuji, že obě skupiny (romská a neromská) netvoří homogenní celky, ale nadále se rozdělují do několika dalších podskupin. Prostor, v němž se pohybují žáci, se tedy nadále rozměňuje.

¹¹ Školní třídy pro děti z Čilimníku jsou označovány jako třídy smíšené, což je dáno tím, že je navštěvují jak romské, tak neromské děti. Zbylé třídy jsou vnímány pedagogy jako romské, protože je navštěvují pouze romští žáci.

nenavštěvují. Tím se prohlubuje separace uvnitř školy. Vzhledem k tomu, že řada neromských rodičů upřednostňuje školy jiné, dochází zde ke zvyšování podílu romských žáků, obzvláště na prvním stupni, kde již romští žáci počtem jasně převažují nad neromskými. Vnější tlak na inkluzi (tj. neoddělování Romů a Neromů) tak paradoxně prohlubuje exkluzi: Základní škola Jana Kollára se stává čím dál víc školou etnicky homogenní.

Čilimník, Habrovec a romská osada Dresno v podstatě tvoří tři sociální světy, které se od sebe vzdalují. A škola tento proces nebrzdí, spíš mu dodává zdání přirozenosti (je stejně strukturovaná jako dané lokality) a tím ho naturalizuje. Místo toho, aby škola žáky z těchto tří světů sblížovala, provádí spíše pravý opak. V minulých letech škola svým přístupem pomáhala formovat sociální a prostorovou vzdálenost mezi romskými a neromskými žáky, v současné době částečně napomáhá reprodukovat uzavřenost a sociálně-prostorovou vzdálenost mezi žáky z Čilimníku, Habrovice a z romské osady Dresno. Sociální stratifikace a vyloučení v rámci daných lokalit se tak projektuje do výchovně-vzdělávací instituce jako její „přirozená“ organizační matrice.

Faktem je, že v těch podmínkách, ve kterých se škola nachází, je téměř nemožné, aby vedení školy šlo svou vlastní cestou. Pokud by škola ustanovila promíchané třídy a nevytvářela by školní třídy podle lokální příslušnosti, okamžitě by následovala další vlna přestupování.¹²

Romské školní třídy

Situaci v romských školních třídách budu prezentovat na příkladu první třídy Základní školy Jána Kollára, kterou navštěvuje šest dívek a osm chlapců. Všichni žáci prošli předškolním vzděláváním. Deset žáků navštěvovalo mateřskou školu, čtyři nultý přípravný ročník. První třída získala nálepku „romská třída“, vzhledem k tomu, že ji navštěvují pouze romští žáci z obce Habrovec.

„Po našem a po vašem“

Romské žáky na východním Slovensku často odlišuje jejich romský jazyk. V České republice velká část romských žáků romský jazyk nezná a nepoužívá

¹² Aktuálně se diskutuje o návrhu řešení, které by podle některých politických zastupitelů mělo situaci v Základní škole Jána Kollára zlepšit. V Habrovcu by v příštích letech měla být narychlo vybudována nová základní škola „kontejnerového typu“, která by byla určena primárně pro místní romské žáky a žáky z romské osady Dresno. Otázkou zůstává, zdali by se jednalo o krok správným směrem. Nebude tato nová škola „poslepovaná“ z maringotek ještě více uzavírat žáky z osady v jejich světě? Jaký vliv bude mít na širší celospolečenské dění v regionu?

(blíže Červenka 2009), na východním Slovensku je situace odlišná.¹³ Pro mnoho dětí je romština primárním jazykem. Část dětí poznává slovenský jazyk až ve výchovně-vzdělávacích institucích.

O hodině slovenského jazyka učitelka drží v ruce učebnici na straně devět a ptá se žáků, co je na obrázku. Ukazuje prstem na zrcadlo.

Učitelka: „Co to je? Erik, co to je?“

Erik: „Dikheri“.

Učitelka: „Nerozumím ti, musíš po našem, slovensky.“

Erik mlčí.

Jiné děti odpoví a opět řeknou „dikheri“.

Učitelka: „To je romsky? To je po vašem? Dikery? Tak se řekne romsky zrcadlo?“

Děti: „Ano, dikheri.“

Učitelka: „Aha, a jak je to slovensky?“

Děti zprvu mlčí, ale pak jedna dívka řekne „zrkadlo“.

Učitelka: „Ano, výborně, zrkadlo je správně.“

(záznam z pozorování, první školní třída, Základní škola Jána Kollára, 24. 9. 2015).

Jazyková ideologie (Irvine – Gal 2009; Silverstein 1979; Schieffelin – Woolard – Kroskrity 1998) v první školní třídě Základní školy Jána Kollára nejenom ovlivňuje komunikační proces mezi žáky a učiteli, ale pomáhá také ustanovovat sociodemografické kategorie (zejména etnicitu). Ideologie pomáhá utvářet kategorie „my“ a „oni“ a romský jazyk je (nejen) pedagogy chápán jako znak odlišné etnicity. Kategorie „po našem“ a „po vašem“, neboli „slovensky“ a „romsky“, implicitně vytváří binární kategorie Rom versus Slovák a zároveň utvrzuje děti v identitách. Děti se ve škole do jisté míry dozvídají, že jsou Romové, protože mluví romsky a neznají řadu slovenských slov. Obzvláště identita učitele je důležitá, neboť v první školní třídě Základní školy Jána Kollára identita učitelky slouží jako protiklad k identitě žáků a žákyň. Třídní učitelka nejenom reprezentuje majoritu, ale co je možná nejzajímavější, z hlediska komunikačního kontextu školní třídy učitelka sama svým přístupem pomáhá minoritu utvářet.

Identita žáků se vyvíjí postupně a v průběhu školní docházky se může měnit v závislosti na probíraném učivu a přístupu pedagogů. Například na Základní škole Jána Kollára se žáci sedmého ročníku učí o vyučovacích

¹³ V České republice část Romů hovoří romským etnolektem češtiny. Vznikem, reprodukcí a vývojem této jazykové variety češtiny se zabývá např. Bořkovcová (2006).

hodinách slovenského jazyka básně *Slovo a Bratislavským bratom*. Autorem první básně je Janko Král, slovenský národní buditel a básník, autorem druhé Ján Francisci, slovenský spisovatel a státník. Obě dvě básně obsahují nacionální prvky a s pomocí výkladu třídní učitelky zprostředkovávají žákům představu slovenského národa, který v minulosti (podle básníků) musel vynaložit velké úsilí, aby získal svoji svobodu – viz úryvek z básně *Slovo*:

Kto si Slovak z duše, z rodu,
teraz sa hlás ku národu;
rovnosť práva, život nový,
odmyká ústa, okovy.
Hore, za česť, slobodu
slovenského národu!

V průběhu školní docházky se tak část žáků může potýkat s jistou ambivalencí ze strany školy. Na jednu stranu škola na prvním stupni dává některým žákům najevo, že jsou Romové, nikoliv Slováci. Na druhou stranu na druhém stupni vyvíjí na žáky tlak, aby si osvojili slovenskou identitu a představu slovenského národa.¹⁴

Ideologie genderu

Z hlediska dynamiky sociálních vztahů v první „romské“ školní třídě Základní školy Jána Kollára hraje jednu z nejdůležitějších rolí gender, který se projevuje v zasedacím pořádku (žádný chlapec nesedí s dívkou v jedné lavici), při vyučovací hodině, o přestávkách a/nebo cestou na tělesnou výchovu či do školní jídelny. Genderová linie je málokdy překračována. Cestou do jídelny a na tělesnou výchovu vždy šest dívek vytváří tři dvojice a osm chlapců vytváří čtyři

¹⁴ Polemiku o romském nacionalismu, etnoemancipačních snahách Romů, etnickém češtví a občanství vedou v rámci České republiky například Pavel Barša (2005, 1998) a Marek Jakoubek (2004, 2008) společně s Tomášem Hirtem (Hirt 2004, 2006). Podle Marka Jakoubka se Česká republika postupně přeměňuje z národního státu Čechů na stát občanů České republiky (Jakoubek 2004: 294). Pavel Barša mu oponuje, že jeho tvrzení je zbožným přáním, nikoliv realitou (bližší Barša 2005). Podle Barši je české národní vědomí stále převážně vědomím etnickým (Barša 2005: 12). Polemiku výše uvedených autorů by bylo zajímavé převést do oblasti školského vzdělávacího systému. Upřednostňuje školský vzdělávací systém formování občanské identity před budováním národa etnického? Nebo je tomu naopak? Odpověď, založenou na dlouhodobém výzkumu, neznáme. Současná role českého školského vzdělávacího systému v otázce nacionalismu a formování občanství je podle mého názoru dosud velmi málo probádanou oblastí.

dvojice. Dívky a chlapci tráví i přestávky většinou odděleně. Například žáci a žákyně často hráli hru „máš babu“. Školní třída se rozdělila na chlapce a dívky a každá z těchto skupin hrála svoji vlastní hru. Žáci nehráli společně jednu hru, místo toho hráli dvě hry a skupiny byly rozděleny podle genderové linie.¹⁵

Při hodině prvouky učitelka dala dětem pokyn, aby si vzaly židličky a poskládaly je pěkně do kruhu. Děti se zvedly ze svých lavic, vzaly si židličky a samy podle svého uvážení si začaly sedat do kruhu před tabulí. Školní třída se spontánně rozdělila na chlapce a dívky. Na tělesné výchově učitelka dětem oznámila, aby uběhly dvě kolečka a potom se protáhly. Děti se samy od sebe rozdělily na dvě půlky – chlapeckou a dívčí. Poté si vzaly medicínbalu a vytvořily čtyři skupinky podle genderové příslušnosti. Žáci a žákyně se podobně rozmísťovali podél zdi, když měli skákat po jedné noze od zdi napravo až doprostřed tělocvičny na modrou čáru. Děti samy rozhodovaly, vedle koho se postaví a jak se seskupí. V první třídě Základní školy Jána Kollára byla zřejmá větší sociální vzdálenost mezi chlapci a dívkami.

Na základě své zkušenosti se školním prostředím v různých českých a slovenských regionech se domnívám, že gender a jemu odpovídající ideologie zastávají v první romské třídě důležitější roli částečně i z důvodu absence svých sociodemografických „konkurentů“. V prostoru první romské třídy ztrácí relevanci jak etnicita, tak ekonomický status i ostatní meziskupinové rozdíly mezi Romy. První romskou třídu navštěvují pouze romští žáci z Habrovice, kteří se z hlediska ekonomického kapitálu nacházejí na obdobné pozici. Díky stanovenému uspořádání prvních tříd ji nenavštěvují neromští žáci ani romští žáci z Čilimníku či romské osady Dresno. To je pro interakční kulturu v první romské třídě zcela zásadní.

Smišované školní třídy

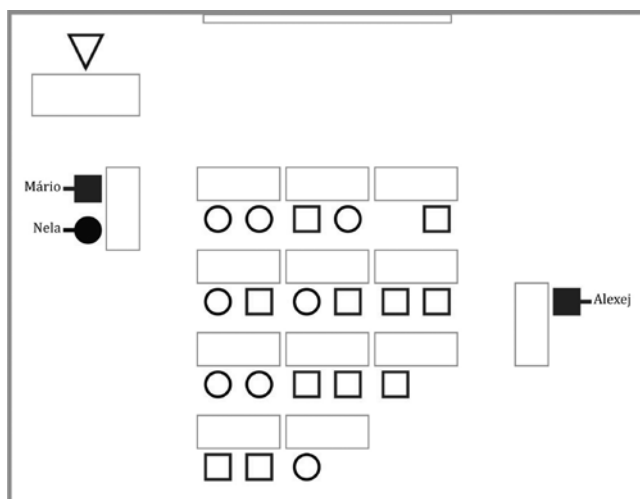
Ve smíšených školních třídách lze zaznamenat odlišné hierarchické uspořádání i odlišnou sociální interakci než v třídách romských. To je mimo jiné ovlivněno odlišnou skladbou kolektivu i odlišným přístupem učitele. V první

¹⁵ Děti hrály o přestávkách i jiné hry. Například chlapci hráli tzv. zápasnickou hru, kdy se jednomu vybranému a největšímu klukovi „lepili“ na nohy a snažili se ho shodit na zem. Účelem chlapce bylo co nejdéle vydržet na nohou. Chlapci se v roli střídali. Jednou jeden chlapec ošklivě upadl a uhodil se do kolena. Začal brečet a z chodby přiběhla učitelka, která vynadala chlapcům, že hrají nebezpečně hry. Od této chvíle byla tato hra zařazena na seznam zakázaných. Navíc učitelka dětem jasně připomněla, že před návštěvou nemají hrát žádné hry, ale mají se připravovat na hodinu a chovat se co možná nejlépe.

smíšené třídy jsou vyčleňovány nejenom romské děti, ale i neromský chlapec s problémovým chováním. Kolektiv v první smíšené třídě se rovněž nerozděluje na chlapce a dívky v takové míře, jako tomu je v první romské třídě. V sedmé smíšené třídě nejsou z kolektivu vyčleňováni romští žáci, nýbrž neromský žák, který nezapadá do kolektivu a svým způsobem je „odlišnější“ než jeho romští i neromští spolužáci.

Příznakové uspořádání prostoru v první třídě

První smíšenou třídu navštěvuje třináct chlapců a devět dívek. Mezi dětmi se nachází romský chlapec Mário a romská dívka Nela. Všichni žáci pocházejí z Čilimníku. Tři žáci v učebně mají své speciální místo na sezení. Jedná se o romského chlapce a dívku a o neromského chlapce Alexeje s ADHD (porucha pozornosti s hyperaktivitou). Jejich lavice jsou umístěny jinak než ostatní. Lavice těchto dětí jsou otočené kolmo k tabuli a jsou prostorově vzdálené od ostatních lavic, které jsou „nalepené“ na sebe a ve vodorovné pozici (viz obrázek 1 Zasedací pořádek první smíšené školní třídy). Lavice romských dětí je umístěna poblíž stolu třídní učitelky, a to z důvodu větší individuální podpory a kontroly při vzdělávání. Alexej sedí sám v lavici, která je umístěna bokem od všech ostatních nejenom z důvodu větší individuální podpory a kontroly při vzdělávání, ale i z důvodu jeho mírně odlišného chování a častého vyrušování.



Obr. 1: Zasedací pořádek první smíšené školní třídy

Z obrázku lze vyčíst, že porucha typu ADHD je do jisté míry dávána na stejnou úroveň (tj. je vyčleněna z majoritního prostoru třídy) jako etnická odlišnost. Jakoby etnicita byla svého druhu poruchou. Navíc usazení žáků do těchto lavic může být chápáno jako stigmatizace v očích třídy. Tato speciální místa posilují do jisté míry odlišnost dětí v očích spolužáků. Větší dozor a snaha o zvláštní péči ze strany učitele vede ke vzniku exkluze ve smyslu příznakového uspořádání prostoru (to, co v daném kontextu není normální, ani běžné). Pro „problémové“ žáky máme ve třídě zvláštní místo. Již samotný zasedací pořádek nás informuje o sociální distanci mezi žáky ve školní třídě. Prostředních jedenáct lavic je uspořádáno tak, aby byly co nejbližší u sebe. Děti, které sedí v těchto lavicích, tvoří pomyslný hlavní vzdělávací proud. Mají k sobě blíže než k dětem umístěným stranou od ostatních. Z hlediska sociálních vztahů v kolektivu dětí napomáhala prostorová vzdálenost zvětšovat vzdálenost sociální.

Alexej (chlapec s ADHD) není v kolektivu oblíbený. To je dáno mnoha faktory. Jedním z těch nejpodstatnějších je Alexejovo agresivní chování. Jeho pozice je lehce rozpoznatelná v sociální interakci. Děti mu dávají jasně najevo, implicitně i explicitně, co si o něm myslí. Během vyučování je Alexej prostorově vzdálen od všech ostatních a spolužáci si přejí, aby se držel dál i o přestávkách.

Cestou na tělesnou výchovu děti vytváří dvojice. Ve školní třídě je dnes pouze 20 dětí (chybí dvě romské děti). Celkem se utváří osm dvojic a jedna chlapecká trojice. Alexej zůstává sám. Přichází k chlapecké trojici a snaží se chytout za ruku jednoho chlapce a přidat se k nim do skupiny. Chlapec se ale Alexejovi vysmekl. Oznamoval mu, ať jde pryč, a schoval svoji jednu ruku za záda (druhou se držel svého spolužáka). Třídní učitelka reagovala na událost tím, že nabídla Alexejovi, že s ním vytvoří dvojici. Alexej přiběhl k paní učitelce a chytnul se jí za ruku (záznam z pozorování, první „smíšená“ školní třída, Základní škola Jána Kollára, 22. 9. 2015).

Netvrdím přímo, že příznakové uspořádání prostoru je klíčové pro interakční kulturu ve školním prostředí, poukazují spíše jen na jednu z mnoha aspektů, které v kombinaci s ostatními faktory tuto kulturu ovlivňují.

Nekomunikace v sedmé třídě

Ve školním roce 2014/15 navštěvovalo sedmou třídu čtrnáct žáků, ve školním roce 2015/16 pouhých deset, protože čtyři žáci přestoupili na jinou základní školu s lepším „renomé“. Aktuálně tedy sedmou třídu navštěvuje šest chlapců

a čtyři dívky. Jedná se pouze o žáky z Čilimníku. Školní třída je označována za smíšenou, navštěvují ji jak romští, tak neromští žáci z Čilimníku.

Z hlediska sociální stratifikace nejhorší postavení nezaujímají romští žáci, nýbrž neromský žák Juraj. Podle třídní učitelky se Juraj projevuje jako introvert.

Je nesmělý, najskôr bojzlivý. Včlenenie do kolektívu je veľmi ťažké, nevie presadiť svoje názory, rýchlo ich na podnet ostatných zmení – stáva sa obeťou svojich spolužiakov, ktorí ho často označujú za vinníka skutkov, ktoré nespáchal. Ako žiak je veľmi slušný, tichý, ale ťažko komunikuje s učiteľmi a vykazuje známky stresu (třídní učitelka sedmé školní třídy, 1. 10. 2015).

Z pohledu žáků sedmé třídy Juraj nezapadá do kolektivu. Od ostatních se velice odlišuje, tzv. vybočuje z řady a jeho odlišnost předčí i odlišnost romských spolužáků. Z hlediska významu odlišnosti ve školní třídě souhlasím přitom s tím, co tvrdí Jarkovská, Lišková a Obrovská: „Pokud jde o to vyvarovat se problémů, receptem na existenci v současné ... školní třídě je zapadnout a nelížit se“ (Jarkovská – Lišková – Obrovská 2015: 96).

Špatné sociální postavení Juraje je lehce rozpoznatelné. Žáci s ním odmítají verbálně komunikovat. Neznamená, že by s ním vůbec nekomunikovali. Naopak, oni s ním svým způsobem komunikují. Dávají mu zcela zřetelně najevo, že ho nepovažují za svého kamaráda. Nekomunikace může být v tomto případě chápána jako forma sociálního vyloučení. Samotnou nekomunikaci je nutné brát s rezervou, protože ve skutečnosti není možné nekomunikovat. Psycholog, filozof a lingvista Paul Watzlawick definoval pět základních axiomů komunikace, známých jako *interactional view*. První z Watzlawickových axiomů poukazuje právě na nemožnost nekomunikovat: „Člověk nemůže nekomunikovat. Každé chování je formou komunikace“ (Watzlawick – Bavelas – Jackson 1999: 43).

„Aktivita nebo neaktivita, slova či mlčení, vše má význam sdělení“ (Watzlawick – Bavelas – Jackson 1999: 43). Jeden z Watzlawickových axiomů upozorňuje na skutečnost, že každá komunikace má obsahový a vztahový aspekt (ibid.: 46). „Komunikace nejen že zprostředkuje informaci, ale současně vyvolává chování“ (ibid.: 46). Tyto úvahy jsou zcela zásadní pro pochopení sociálních interakcí zaznamenaných v sedmé třídě Základní školy Jána Kollára.¹⁶

Během mého výzkumu nikdo z žáků s Jurajem nepromluvil. Jeho spolužáci se mu vyhýbají a naprosto ho přehlížejí. De facto předstírají, jako by v učebně

¹⁶ Funkcemi jazyka ve školní třídě se blíže zabývá Hymes (1972).

vůbec nebyl. V desítkách příkladů a situací zaznamenaných během mého terénního výzkumu se objevuje stále jeden a týž rys: velká sociální a prostorová vzdálenost mezi Jurajem a jeho spolužáky.

V každodenních situacích se zrcadlí vztah a míra sympatie k Jurajovi. Velká sociální a prostorová vzdálenost je zaznamenanatelná jak o přestávkách (Juraj většinou sedí sám v zadní lavici, zatímco jeho spolužáci se sdružují spíše před tabulí), tak během vyučování.¹⁷ Žáci odmítali poradit Jurajovi, když potřeboval pomoc s matematickým příkladem (viz níže uvedený příklad). Juraj byl v podstatě na vše sám, neměl nikoho, kdo by mu poradil a kdo by se ho zastal. Rozdíl v reakci žáků na Juraje a Tibora byl propastný (Tibor je Jurajův spolužák, který je poměrně komunikativní a oblíbený v kolektivu).¹⁸

Učitelka: „Teďka si zopákneme násobení s desetinnými čísly.“

Učitelka: „Juraji, Tibore, pojdte k tabuli.“

Chlapci se zvednou z lavice a míří k tabuli.

Učitelka: „Na tabuli máte napsané příklady. Juraji, ty budeš počítat v levé části tabule, a Tibore, ty počítej v pravé části (chlapci otevrou tabuli a každý svou část tabule natočí směrem k sobě).“

Učitelka: „Juraji, spočítej mi tento příklad: $0,02 \times \underline{\quad} = 0,0014$.“

Juraj začal tím, že napsal $14 : 2 = 7$.

Poté pokračoval v počítání příkladu a napsal: $0,02 \times \underline{\quad} 7 \underline{\quad} = 0,0014$.

Učitelka: „Juraji, zkontroluj si desetinná místa.“

Juraj opravuje svůj příklad a místo 7 napsal 0,7.

Učitelka: „Ne to není správně, zkus si to spočítat pod sebou.“

Juraj přepisuje příklad a zkouší ho spočítat pod sebou: „ $0,02 \times 0,7 = 0,014$ “

Učitelka: „Ne, stále to není správně. Přemýšlej, co tam musíme napsat.“

Učitelka se jde podívat k Tiborovi, který počítal obdobný příklad v pravé části tabule.

¹⁷ V učebně fyziky zasedací pořádek neplatí a žáci si mohou sedat podle svého uvážení, pod podmínkou, že nebudou vyrušovat o vyučovací hodině. Juraj přišel do učebny fyziky jako první. Sednul si do lavic umístěných vlevo. Všichni ostatní žáci, co přišli za ním, si začali sedat do lavic napravo. Na dva příchozí chlapce nezbylo místo v lavicích napravo, a tak jim nezbyvalo nic jiného, než si sednout do lavic vlevo. Nicméně zvolili si místa co nejdál od Juraje.

¹⁸ Vedle přehlížení a neposkytnutí přátelské pomoci je Juraj vystaven i tomu, že mu část spolužáků o přestávkách dokonce škodí. Jednou například seděl Juraj sám v lavici a žák Beňadik, sedící v sousední lavici, vzal Jurajovi pantofli a odhodil ji do rohu místnosti. Neměl k tomu žádný důvod. Udělal to jen z toho důvodu, že Juraj byl snadný terč, který se nedokáže bránit. Juraj neřekl nic na svoji obranu, pomalu se zvedl a šel do rohu pro svoji pantofli. Z jeho očí bylo možno vyčíst jen jedině: smutek a strach. Zatímco Beňadik byl spokojený, představení se povedlo – pobavilo spolužáky.

Jakmile učitelka odešla k Tiborovi, Juraj se otočil do učebny s prosebným výrazem o pomoc, ale všichni na něj jen koukali, všichni Juraje přehlíželi, nikdo mu neporadil.

Tibor počítá příklad $0,8 \times 0,6$.

Začal počítat příklad násobením pod sebou: „ $8 \times 6 = 48$ “.

Učitelka: „O kolik míst tedy musíš posunout desetinou čárku?“

Tibor: „O jednu.“

Učitelka: „Vážně? A proč?“

Tibor se otočí k tabuli a přemýšlí.

Mezitím se učitelka vrací opět k Jurajovi, který počítá v levé části tabule. Zastaví se v místě, odkud není vidět na Tibora.

Tibor si uvědomuje, že učitelka na něj nevidí. Ohlíží se po spolužácích a nabádá hlavou ostatní, aby mu pomohli. Čtyři žáci zvedají ruce a ukazují dva prsty, čímž Tiborovi naznačují, aby posunul desetinnou čárku o dvě místa.

Učitelka nyní stojí u Juraje a ptá se ho, zda svoji chybu již opravil: „Tak co? Víš? Přece musíš tam mít 0,07, aby ti to dalo 0,0014. To je o čtyři desetinné čárky posunutý, chápeš?“

Učitelka udělá dva kroky před tabuli a obrací se pohledem na Tibora.

Učitelka: „A co ty Tibore? A o kolik musíš posunout čárku? Přišel jsi na to?“

Tibor: „Ano, o dvě.“

Učitelka: „Vidíš, jak ti to jde, když se zamyslíš. Dobře, můžete si oba dva jít sednout do lavice.“

(záznam z pozorování, matematika, sedmá školní třída, Základní škola Jána Kollára, 2. 10. 2015).

Na tomto uvedeném příkladu je vidět, že nejen etnicita ovlivňuje jednání a chování dětí. Samotné chování určitého dítěte může být dokonce ještě důležitějším faktorem než etnicita (aspoň pro jeho začlenění do kolektivu).

Závěr

Text analyzuje dynamiku interetnických a dalších vztahů spoluutvářejících různé aspekty sociality ve školním prostředí. Na základě důkladného ponoru do terénu a jeho každodennosti demaskuje některé mocenské mechanismy, které stojí v pozadí Základní školy Jána Kollára. Ukazuje, jak základní škola mohla formovat interakční kulturu v kolektivu dětí a jakým způsobem spoluutváří sociální hranice mezi jednotlivými žáky a sociálními skupinami. Z výsledků výzkumu

vyplývá jednak to, že ZŠ Jána Kollára v minulosti nepřímo posilovala sociální exkluzi romských žáků a svým přístupem pomáhala institucionalizovat nerovné postavení mezi žáky, a jednak to, že tato škola je místem, kde etnicita je institucionálně formována a vyzdvihována v procesu každodenní sociální interakce. Z hlediska teorie sociálních věd výsledky výzkumu rovněž dokazují, že bychom neměli vnímat etnicitu jako něco daného, nepohyblivého a neměnného, nýbrž jak tvrdí Steve Fenton: „Etnicitu bychom měli chápat jako sociální proces, jako pohyblivé hranice a identity, které lidé (jak společně, tak jednotlivě) kolem sebe ve svém společenském životě vytvářejí“ (Fenton 1999: 10).

Článek se snaží ukázat, že dynamika sociálních a interetnických vztahů je kontextuálně závislá. Romské třídy, smíšené třídy a společný (veřejný) sociální prostor v budově školy tvoří tři do jisté míry autonomní, a přece úzce propojené sociální světy, v nichž dynamika sociálních a interetnických vztahů funguje odlišně. Ve společných prostorách v budově školy se udržují meziskupinové symbolické hranice mezi žáky a etnicita v tomto prostoru nabývá na významu. V romských třídách naopak ztrácí relevanci a nejvýznamnější místo z hlediska sociodemografických kategorií zaujímá gender a jemu odpovídající ideologie. Ve smíšených třídách dochází ke vzájemnému ovlivňování a překrývání sociodemografických kategorií. Hierarchické uspořádání v těchto třídách je často odlišné v porovnání s romskými třídami. Romské děti v těchto třídách zaujímají různá sociální postavení. V první smíšené třídě jsou na spodním patře sociální stratifikace nejenom romské děti, ale i neromský chlapec s problémovou diagnózou a chováním. V sedmé smíšené třídě zastává marginální pozici neromský žák, jenž svým chováním nezapadá do kolektivu dětí.

Mohlo by se zdát, že informace o Základní škole Jána Kollára mohou působit veskrze negativně. Z toho důvodu bych chtěl závěrem apelovat na čtenáře, aby nesklouzával k černobílému hodnocení. Na jednu stranu vedení školy učinilo řadu kroků, které mohly mít negativní dopad na sociální vztahy žáků a žákyň. Na druhou stranu v Základní škole Jána Kollára pracují kvalitní pedagogové, kteří pracují s žáky vysoce nad rámec svých povinností. Základní škola Jána Kollára se nachází ve složité situaci a vedení školy je v nezáviděníhodné pozici: čelí problémům, které škola sama o sobě, bez pomoci, a navíc s minimem finančních prostředků, jen stěží dokáže řešit.

Radek Vorlíček je studentem doktorského studijního programu Obecná antropologie – Integrované studium člověka na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Kontakt: Vorlicek.r@gmail.com

Použité prameny a literatura

- Abu Ghosh, Yasar. 2010. „Crediting Recognition. Monetary Transactions of Poor Roma in Tercov.“ Pp. 91–107 in Michael Stewart – Márton Rövid (eds.): *Multi-disciplinary Approaches to Romany Studies*. Budapest: Central European University.
- Amnesty International. 1993. *Chce to více snahy – Etnická diskriminace romských dětí v českých školách*. Amnesty International Ltd., 2015. Dostupné z <http://www.amnesty.cz/pripady/data/file/1993> [cit. 2016-04-06].
- Amnesty international. 2009. *Nedokončený úkol: romští žáci v České republice stále čelí překážkám ve vzdělání*. 1. vyd. London: Amnesty International Publications, 2009. Dostupné z <http://www.amnesty.cz/soubor-319> [cit. 2015-09-19].
- Atkinson, Paul – Housley, William. 2003. *Interactionism. An Essay in Sociological Amnesia*. London: SAGE.
- Barša, Pavel. 2005. *Konec Romů v Česku?: Kacírské eseje plzeňských antropologů*. Dostupné z www.varianty.cz/download/pdf/texts_8.pdf [cit. 2015-10-23].
- Barša, Pavel – Strmiska, Maxmilián. 1998. *Národní stát a etnický konflikt. Politologická perspektiva*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Bernard, H. Russell. 2006. *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Lanham: AltaMira.
- Bittnerová, Dana – Doubek, David – Levínská, Markéta. 2011. *Funkce kulturních modelů ve vzdělávání*. Praha: Univerzita Karlova.
- Bořkovcová, Máša. 2006. *Romský etnolekt češtiny. Případová studie*. Praha: Signeta.
- Burns, Tom. 1992. *Erving Goffman*. London: Routledge.
- CEROP. 2010a. *Analýza faktorů bránících úspěšnému vstupu sociálně vyloučených osob do vzdělávacího systému*. Dostupné z <http://cerop.2142.net/> [cit. 2015-01-08].
- CEROP. 2010b. *Analýza institucionálních podmínek integrace sociálně vyloučených osob do vzdělávacího systému*. Dostupné z <http://cerop.2142.net/> [cit. 2015-01-11].
- CEROP. 2010c. *Analýza potřeb pedagogických pracovníků ve vztahu k sociokulturně znevýhodněným dětem*. Dostupné z <http://cerop.2142.net/> [cit. 2015-01-12].
- Červenka, Jan. 2009. *Sociolingvistický výzkum situace romštiny na území ČR*. Dostupné z <http://www.romistika.eu/docs/SociolingVyzkumRomstiny2008.pdf> [cit. 2015-06-11].
- Člověk v tísní. 2009. *Analýza individuálního přístupu pedagogů k žákům se speciálními vzdělávacími potřebami*. Dostupné z <http://www.msmt.cz/strukturalni-fondy/analiza-individualniho-pristupu-pedagogu-k-zakum-se> [cit. 2015-06-25].
- Fay, Brian. 2002. *Současná filosofie sociálních věd: multikulturní přístup*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Fenton, Steve. 1999. *Ethnicity, Racism, Class and Culture*. Lanham: Rowan & Littlefield.
- Francisci, Ján. *Bratislavským bratom*. Dostupné z http://zlatyfond.sme.sk/dielo/1141/Francisci_Iskry-zo-zaviatej-pahreby/3#ixzz3nUknKNlf [cit. 2015-09-29].
- GAC. 2007. *Analýza postojů a vzdělávacích potřeb romských dětí a mládeže*. Dostupné z www.gac.cz/documents/nase_prace_vystupy/Gac_ROMSKOLY_analyza_vzdelavacich_potreb_romskych_deti_FINAL.pdf [cit. 2015-06-01].
- GAC. 2009. *Vzdělanostní dráhy a vzdělanostní šance romských žáků a žáků základních škol v okolí vyloučených lokalit: sociologický výzkum zaměřený na analýzu podoby*

- a příčin segregace dětí, žákyň, žáků a mladých lidí ze sociokulturně znevýhodňujícího prostředí. Dostupné z www.msmt.cz/file/1627_1_1/ [cit. 2015-02-01].
- GAC. 2010. *Sociologická analýza přechodů romských dětí ze sociálně vyloučeného prostředí ze základních na střední školy*. Dostupné z <http://www.gac.cz/cz/nase-prace/vystupy-ke-stazeni/> [cit. 2015-10-27].
- Goffman, Erving. 1969. *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Harmondsworth: Penguin.
- Goffman, Erving. 2003. *Stigma. Poznámky k problému zvládnání narušené identity*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Doubleday.
- Hymes, Dell H. 1972. „Introduction.“ Pp. xi–lvii in Courtney B. Cazden – Vera P. John – Dell H. Hymes: *Functions of Language in the Classroom*. New York: Teachers College.
- Irvine, Judith T. – Gal, Susan. 2009. „Language Ideology and Linguistic Differentiation.“ Pp. 402–434 in Alessandro Duranti (ed.): *Linguistic Anthropology. A Reader*. Malden: Wiley + Blackwell.
- Jakoubek, Marek. 2004. *Romové – konec (ne)jednoho mýtu: tractatus culturo(mo) logicus*. Praha: BMSS-Start.
- Jakoubek, Marek. 2008. *Cikáni a etnicita*. Praha: Triton.
- Jakoubek, Marek – Hirt, Tomáš. 2004. *Romové: kulturologické etudy. Etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace*. Plzeň: A. Čeněk.
- Jakoubek, Marek – Hirt, Tomáš. 2006. „Romové“ v osidlech sociálního vyloučení. *Etnopolitika, příbuzenství a sociální organizace*. Plzeň: A. Čeněk.
- Jarkovská, Lucie. 2013. *Gender před tabulí. Etnografický výzkum genderové reprodukce v každodennosti školní třídy*. Praha – Brno: Sociologické nakladatelství (SLON) + Masarykova univerzita.
- Jarkovská, Lucie a kol. 2015. *Etnická rozmanitost ve škole: stejnost v různosti*. Praha: Portál.
- Jarkovská, Lucie – Lišková, Kateřina – Obrovská, Jana. 2015. „Zapadnout a nelišit se, nebo trvat na své jinakosti? Dynamika etnicky smíšených kolektivů školních tříd.“ Pp. 59–96 in Lucie Jarkovská a kol.: *Etnická rozmanitost ve škole: stejnost v různosti*. Praha: Portál.
- Král, Janko. *Slovo*. Dostupné z http://zlatyfond.sme.sk/dielo/174/Kral_Slovo/1#ixzz3nUlwSeWS [cit. 2015-10-01].
- Marcus, George E. 1995. „Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography.“ *Annual Review of Anthropology* 24, 1995: 95–117.
- Nespor, Jan. 1997. *Tangled Up in School. Politics, Space, Bodies, and Signs in the Educational Process*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Nespor, Jan – Hicks, David – Fall, Anna Maria. 2009. „Time and Exclusion.“ *Disability & Society* 24, 2009, 3: 373–385.
- Pražská skupina školní etnografie. 1995. *Typy žáků*. Praha: Pedagogická fakulta UK.
- Pražská skupina školní etnografie. 2001. „Co se v mládí naučíš...“ Praha: Pedagogická fakulta UK.
- Pražská skupina školní etnografie. 2004. *Čeští žáci po deseti letech*. Praha: Pedagogická fakulta UK.

- Pražská skupina školní etnografie. 2005. *Psychický vývoj dítěte od 1. do 5. třídy*. Praha: Karolinum.
- Roosens, Eugene E. 1989. *Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis*. Newbury Park: Sage.
- SCIO. 2013. *Jak čeští žáci vnímají své okolí*. Tisková zpráva k výsledkům výzkumu v rámci projektu multipolis. Dostupné z www.scio.cz/download/Vysledky_vyzkumu_Multipolis_tiskova_zprava.pdf [cit. 2014-07-15].
- Schieffelin, Bambi B. – Woolard, Kathryn A. – Kroskrity, Paul V. 1998. *Language Ideologies. Practice and Theory: Practice and Theory*. New York – Oxford: Oxford UP.
- Schutz, Alfred – Luckmann, Thomas. 1973. *The Structures of the Life-world I*. Evanston: Northwestern UP.
- Silverstein, Michael. 1979. „Language Structure and Linguistic Ideology.“ Pp. 193–248 in Paul Clyne – William Hanks – Carol Hofbauer (eds.): *The Elements*. Chicago: Chicago Linguistic Society.
- Spindler, George – Spindler, Louise. 1992. „Cultural Process and Ethnography: An Anthropological Perspective.“ Pp. 53–92 in Margaret Diane LeCompte – Wendy L. Millroy – Judith Preissle (eds.): *The Handbook of Qualitative Research in Education*. London – San Diego: Academic Press.
- Waltzlawick, Paul – Bavelas, Janet B. – Jackson, Don D. 1999. *Pragmatika lidské komunikace: interakční vzorce, patologie a paradoxy*. Hradec Králové: Konfrontace.

ZEMŘEL SOCIOLOG IVO MOŽNÝ

(31. srpna 1932 – 16. září 2016)

Nedlouho po svých čtyřiaosmdesátých narozeninách koncem léta náhle zemřel jeden z vůdčích představitelů české sociologie druhé poloviny 20. století, zakladatel brněnské fakulty sociálních studií a především skvělý člověk Ivo Možný. Jeho odchod vzhledem k do poslední chvíle neutuchající aktivitě a osobní angažovanosti ve všem, co mu připadalo důležité, překvapil snad všechny, kromě jeho samého – už od nedávného skonu Milana Petruska a Jiřího Musila tvrdil, že je „teď na radě“, a ač mu to bylo vyloučeno, se svou smrtí počítal, vyrovnal se s ní a připravil se na ni. „Věčnost“ si představoval v tom, že přetrvá ve svém díle a ve vzpomínkách těch, s nimiž se potkal a jichž naprostou většinu dokázal ovlivnit – mohl by být spokojen, obojí se mu podařilo v míře víc než vrchovatě.

Prerývaná a zákrutovitá, někdy skvělá i jindy zcela úpadková trajektorie české sociologie v minulém století je svědectvím o tom, že dobrou sociologii – hluboké porozumění stavu i vývoji společnosti – nelze vystudovat. Akademická kvalifikace opřená o metodologické kurzy a završená příslušným glejtem k tomu může v některých případech pomoci, proto je dobré ji pěstovat, jindy však skutečné poznání spíše zatemňuje. Právě v případě české sociologie se těch pár skvělých znalců společnosti, které jsme kdy měli a máme, rekrutovalo spíš z těch, kdo obor z různých důvodů nikdy oficiálně nevystudovali, avšak prostřednictvím četby a přemýšlení nad ní si vypěstovali schopnost účinného dialogu s klasiky, prostřednictvím kavárenských diskuzí tříbili svůj pohled na společnost a porozumění skutečně podstatnému, kteří se nikdy nevzdali hlubokého zájmu o reálné lidské osudy a jejich viditelné i skryté determinanty. Ivo Možný byl nepochybně jedním z nich.

Po absolutoriu obchodní akademie v roce 1952 Možnému nebylo dovoleno studovat, odešel proto do dělnických povolání, která v očích tehdejšího komunistického státního zřízení „vyvážila“ nevhodný třídní původ. Po dvou ne právě příjemných letech mohl konečně nastoupit na tehdy bezejmennou brněnskou univerzitu, kde studoval bohemistiku a rusistiku a nakonec se „potkal“ i s tehdy zakázanou sociologií – prostřednictvím díla komunistického intelektuála, během války tragicky zahynuvšího literárního vědce se sociologickými zájmy, Bedřicha Václavka. Ještě před ukončením studií však zakotvil úplně někde jinde, v roce 1956 začal působit jako reportér a redaktor Československého rozhlasu,

a měl-li nějaké implicitní sociologické zájmy, uplatňoval je nanejvýš čistě prakticky. Nakonec vstoupil i do komunistické strany, ale ačkoli v následující dekádě zvolna začalo docházet k jistému „oteplení“, angažmá v režimem kontrolovaných médiích Možnému nevyhovovalo. Pomohla náhoda.

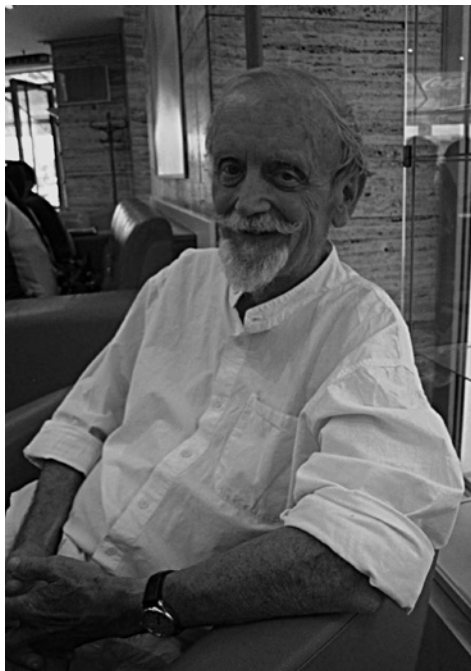
Stejně jako byla na přelomu čtyřicátých a padesátých let v Československu po „sovětském vzoru“ sociologie zcela zakázána, v polovině následující dekády začala být „obnovována“, nebo spíš začala vznikat nová, takzvaně marxistická sociologie. Byla založena rovněž katedra v Brně, Možný se shodou okolností přihlásil do (tehdy zcela výjimečného) konkursu a další shodou okolností jej (navenek překvapivě) vyhrál. V roce 1965 se tedy stal zaměstnancem Univerzity J. E. Purkyně, o dva roky později získal prostřednictvím práce o Václavkově *Poesii v rozpacích* doktorát a sociologii se postupně, doslova „na koleně“, sám začal učit. Měl ovšem výjimečné zkušenosti z médií i svého dosavadního života, už tehdy pro mnohé studenty a kolegy znamenal víc než „přeškolení“ straničtí kádři. Jenže pak přišla srpnová invaze a Možný považoval za svoji povinnost z komunistické strany na protest vystoupit – byl za to potrestán nejtěžším možným způsobem, takzvaným vyloučením, jež bylo sice později zmírněno na „pouhé“ vyškrtnutí, rozvíjející se akademickou kariéru mu však zcela zhatilo.

Opět však pomohla „náhoda“, respektive skutečnost, že brněnská fakulta byla oproti pražské „méně viditelná“ a současně si žárlivě střežila své svobody vůči diktátu z centra. Možný nedostal výpověď, jen jej (a několik dalších) „uklidili“ do „šedé zóny“ – Laboratoře sociologického výzkumu, bez možnosti výuky, avšak s relativně volným polem působnosti, po čase dokonce s povolením občas publikovat. Zde bylo možné intenzivně studovat a diskutovat, provádět menší sociologická šetření a v osmdesátých letech i jejich počítačové analýzy. Možnému to však nestačilo – potřeboval rovněž širší společenské kontakty, svým věděním chtěl společnosti prospět. Stal se proto na víc než deset let zároveň zaměstnancem manželské poradny, kde jen tak „mimoходом“ získal další skvělý studijní materiál. Svůj původní zájem o sociologii kultury postupně přesouval směrem ke kvantitativním analýzám a ještě později zejména k problematice (moderní) rodiny. Ta se stala předmětem jeho kandidátské práce *Rodina vysokoškolsky vzdělaných partnerů* (knižně 1983, na aspirantskou obhajobu si však musel počkat až do roku 1989).

Výjimečný výzkum lesku i bídy života společností nedocenených intelektuálních elit a příležitostné, nesnadno prosazované publikace v oborových časopisech a sbornících však Možnému také nestačily. Do zásuvky začal psát teoreticky i empiricky zakotvené zásadní dílo *Moderní rodina* (knižně 1990,

ve stejném roce se jeho prostřednictvím habilitoval), na hranici dobově možného se věnoval organizaci bianuálních symposií Socialistický způsob života jako sociální realita (poprvé 1982). V rámci těchto setkání najmě „šedé zóny“ tehdejší československé sociologie se rozvíjelo skutečné poznání a hlubší diskuze o společenských problémech, stejně jako na dalších pramálo formálních a někdy zcela soukromých fórech (chalupy), a Možný dozrál jak v nejpřednějšího sociálního analytika, tak ve skutečného intelektuálního vůdce.

Obojí mohl zúročit teprve po listopadovém převratu, kdy se vrátil na katedru sociologie nyní



již opět Masarykovy univerzity a stal se jejím vedoucím, v roce 1998 byl klíčovou osobností při zakládání nové Fakulty sociálních studií, jejímž byl i prvním děkanem. Možného budovatelské úsilí přitom nebylo jen organizační a sociálněkomunikační povahy, jakkoli bez obojího by fakulta rozhodně nevznikla, bylo i docela praktické: pro novou fakultu získal odpovídající budovu v centru města, zastřešením dvora vytvořil prostor pro setkávání, rozhovory i klidné studium a přemýšlení. Tím vším byly dány ty nejlepší předpoklady pro rozvoj nové instituce, jež záhy vyrostla v jednu z nejlepších (ne-li vůbec nejlepší) sociálněvědní fakultu u nás. Organizační práce mu na druhou stranu brala čas potřebný pro vědu, na nové knihy nacházel soustředění je ve vzácných chvílích delších zahraničních stáží – ve Wassenaaru na počátku devadesátých let, ve Vídni v roce 1997 a v Budapešti o čtyři roky později.

Přesto Možný nezahlélel ani odborně a publikačně, a i v tomto případě šel namnoze „proti proudu“ – se skvělými výsledky. Zatímco mnozí bádali, zda a nakolik byl pád komunistické vlády v Československu vyvolán zvnějšku, jaká byla úloha disentu, a začaly se dokonce objevovat různé konspirační teorie, Možný dal na stůl brilantní soubor esejů *Proč tak snadno...* (1991), v němž

ukázal, že sociální podmínky listopadového převratu vytvořily rodinné zájmy komunistických aparátčků i standardní populace, jejichž potřebám přestal represivní režim vyhovovat. Zase jakási „náhoda“: zdánlivě úzká perspektiva sociologie rodiny, jež už zůstala ústředním Možného badatelským polem, tak posloužila mnohem širšímu pohledu na společnost a její vývoj, jehož se stal vpravdě mistrem. Také jeho další díla – připomeňme alespoň knihy *Sociologie rodiny* (1999) a *Česká společnost, nejrůznější fakta o kvalitě našeho života* (2002) – právem získala patřičný ohlas, stejně jako četné příspěvky do novin a populárních časopisů. Naplňoval v nich funkci „veřejného intelektuála“, až na to, že k této namnoze ideologicky pojaté roli přistupoval ze svého vlastního zájmu a přesvědčení, bez jakékoli ideologické či politické zátěže.

Možný byl naopak bytostně proti tomu typu aktivismu, který ztrácí ze zřetele skutečné poznání a zakotvené hodnoty, dává vědu do služeb pochybných a pro společnost ve svých důsledcích škodlivých ideologií. V této kritice velké části současné sociologie nebyl sám, byť jde o postoj na příslušných katedrách a ústavech rozhodně menšinový, vzal si proto na pomoc sympatického francouzského sociologa Raymonda Boudona; překlad jeho *Bídy relativismu* (2012) je tak posledním Možného velkým dílem. Zároveň je i výrazem Možného intelektuální skromnosti, s níž nechtěl opakovat již napsané, a byv žádán o vlastní formulaci kritiky ideologického aktivismu, odpovídal lapidárně: „Přeložil jsem Boudona...“ Víc nebylo třeba, a byl-li někdo tak natvrdlý, že to nepochopil, Možný s ním nehodlal ztrácet svůj čas.

Označil-li se Peter L. Berger za „náhodného sociologa“, intelektuálně mu blízký Ivo Možný by k tomu snad měl ještě víc důvodů (ostatně Berger rovněž kdysi psal o rodině z perspektivy, jež byla v pomýleném politickoideologickém diskursu označena za konzervativní). Tato „náhodnost“ však byla víc než šťastná pro českou sociologii, nebo alespoň pro tu její část, která je skutečně hodná tohoto titulu. Byla však dobrá i pro samotného Možného, protože vedla a trvale povede k jeho zvěčnění, přinejmenším ve výše uvedeném smyslu. „Náhodnost“ Možného osudových náhod se mi však zdá dosti pochybnou, neboť její strůjce vždycky dobře věděl, co, jak a proč dělá – budme mu za to vděční!

Zdeněk R. Nešpor

Kristina Krügerová:
Řády a kláštery. 2000 let
křesťanského umění a kultury

Slovart, Praha 2009, 432 s.

Německá historička umění Kristina Krügerová sleduje vývoj západoevropského mnišství a eremitství od jeho počátků v egyptské poušti, přes jeho rozkvět ve vrcholném středověku až k pluralitě jeho podob a forem na začátku 21. století. Mnišství pro ni nepředstavuje mrtvý, více méně muzejní fenomén, ale naopak v každé epoše včetně naší vždy živou duchovní alternativu k obvyklému stylu života: alternativu, která umožňuje tomu, kdo si ji zvolí, prožít v každé době naplněný život ve vztahu k Bohu a bližním. V tomto smyslu je kniha součástí řady publikací, jež v posledním desetiletí provázejí znovuoživení zájmu o tradiční evropskou spiritualitu včetně mnišství: v Čechách tento trend v poslední době zastupují například dvě zdařilé knihy rozhovorů se současnými českými řeholníky A. Ježkově: *Tichá srdce – kláštery a jejich lidé*.

Ambice recenzované publikace ovšem nespočívá v přehledu vývoje západoevropského mnišství: zde je vzhledem k současnému stavu bádání skoro nemožné říci cokoliv nového. Výklad tak představuje sice hutný, odborně fundovaný, přesto v dobrém slova smyslu spíše popularizační text. Silnou stránkou je namísto toho velmi dobře zpracovaný a nadměru kvalitní obrazový doprovod, zejména pak podrobné fotografie, náčrty a plánky jednotlivých klášterů, které jsou nanejvýš obratně propojeny s vlastním textem; současně autorka předkládá též řadu analýz vlastních plánů klášterů, na kterých dokumentuje, jakým

způsobem se spiritualita daného řádu odrazila v samotném stavebním rozvrhu jejich klášterů a jak se tento rozvrh proměňoval v průběhu času. Právě tento ohled považuji za originální a poměrně přínosný, a zde kniha překračuje obvyklá očekávání od reprezentativní obrázkové monografie poněkud „zrupného“ formátu.

Mnišství ve své podstatě znamená radikální realizaci asketické tendence, jejíž vznik je zřejmě reakcí na zkušenost nenaplněných eschatologických očekávání: umrtvování vlastního těla, zřeknutí se pohlavního života a stáhnutí se ze světa je možno chápat jako pokus přispět či si přímo vynutit urychlení konce dějin prostřednictvím vylidnění země a destrukce stávajícího společenského řádu. Asketická tendence se objevuje v křesťanství již od druhého století, přičemž je zajímavé, že nikdy zcela nezanikla, ale nikdy též nenabyla vrchů: ti, již se rozhodli této tendenci zasvětit svůj život, nikdy nepředstavovali více než pověstnou „sůl země“. Domnívám se, – pokud je tedy tato představa správná – že zájem o mnišský život a obecně o různé asketické praktiky je zřejmě nepřímou úměrnou eschatologickému naladění dané epochy: to by ostatně vysvětlovalo úpadek klášterů a mnišství v minulém století, kdy například též pod dojmem reálné možnosti nukleárního holokaustu bylo silné očekávání konce světa, a též poměrné oživení zájmu o ně v poslední době.

Vlastní počátek mnišství je spojen s egyptským poustevníkem Pachomiem, který kolem sebe shromáždil skupinu podobně smýšlejících druhů a roku 323 založil v opuštěné egyptské vesničce Tabennesi první klášter. Pachomios později sepsal též první organizační řád mnišské komunity, jehož pozdější

latinský Jeronýmův překlad byl významným impulsem pro rozvoj mnišství na Západě. Mnišská komunita byla organizována jako zemědělská usedlost, mniši žili v malých skupinkách v domcích, společně se scházeli k jídlu a hlavním modlitbám. Po zbytek dne při modlitbách a zpěvu žalmů prováděli ve svých domcích drobné řemeslné práce. V egyptské poušti raného čtvrtého století nalézáme všechny hlavní typy křesťanského asketického způsobu života. Vedle tzv. koinobitského (společného) života mnichů (a později i ženských společenství) se objevují též osamocené žijící eremité, jejichž vzorem se stává sv. Antonín (zemřel 356); na Západě tento způsob života proslavila do latiny přeložená hagiografie od Evagria z Antiochie.

V latinské oblasti podobnou ideu realizoval a písemně zpracoval sv. Augustin, který roku 388 založil první klášter v severoafrické Thagasté; ačkoliv Augustinova pravidla nebyla rozpracována do stejných podrobností jako Pachomiův organizační řád a neměla ve své době příliš velký ohlas, ukázala se díky autoritě svého autora později jako nanejvýš vlivná a významná. Počátek šíření mnišství na Západě je tak spjat především s postavami poutníků po Egyptě Jana Kassiána a Honorata, kteří po svém návratu založili u Marseille a na ostrově v blízkosti Cannes první kláštery pachomiovského typu (410, resp. 405), po jejich vzoru pak vznikala další podobná zařízení ve Francii a Itálii. Jejich odkazem je potom anonymní *Regula magistri*, první latinsky psaná řehole, obsahují detailní pravidla života mnišské komunity: na rozdíl od Pachomia je zde zdůrazněna role opata a též je kladen větší důraz na společenství mnichů, jehož vzorem má být praxe prvotní církve popsána ve Skutcích

apoštolských; současně je zde posílen důraz na společný život mnichů (společný refektář a dormitář).

Za zakladatelskou postavu západního mnišství je přesto považován sv. Benedikt z Nursie, který inspirován *Regulí magistri* založil roku 529 slavný klášter Monte Cassino, kde sepsal svou neméně slavnou řeholi, kterou sám chápal jako návod pro „službu Bohu“. V Benediktově perspektivě se tak na první místo dostává bohoslužba ve formě každodenního mnišského *officia* skládajícího se z noční vigilie a sedmi denních společných modliteb v oratoriu (jednalo se o bohoslužby slova, bez eucharistie, v oratoriu tak nemusel být umístěn ani oltář); tomuto rozvrhu se musel přizpůsobit veškerý život v klášteře, včetně zmírnění asketických nároků (např. postů). V klášteře nebyl žádný rozdíl mezi laickými bratry a těmi, kteří přijali svátost kněžského svěcení, každý mnich musel umět číst a psát, nebo se obojí rychle naučit. Podobně koncipovanému ideálu se dostalo na Západě, zmítaném zmatky po rozpadu Západořímské říše, vřelého přijetí: kláštery, jež jsou zakládány po celé Evropě, se stávají původně z místa úniku před světem centry zaniklé vzdělanosti, péče o chudé a také misie. Zejména tradici irského mnišství (sv. Kolumbán) a jeho pojetí misie prostřednictvím zakládání klášterů vděčí západní Evropa za své opětné pokřesťanství.

Za karolínského sjednocení se klíčovou postavou stal Benedikt z Aniane, císařský pověřenec pro reformu mnišství na území říše: vůdčí ideou bylo ustavit ve všech klášterech jednotnou benediktýnskou řeholi a stanovit závazná pravidla jejího naplňování, k čemuž došlo na klášterní synodě v Cáchách v letech 816. Na této synodě bylo

též zavedeno rozlišení mezi mnichy, kteří byli vázáni věčnými sliby, a kanovníky, většinou kleriky, již žili v klášteře, nemuseli se vzdávat soukromého majetku a byli vázáni pouze sliby dočasnými. Z karolínské doby pochází též modelový plán benediktýnského kláštera (autorka podrobně analyzuje plán kláštera St. Gallen) s umístěním nejdůležitějších objektů kolem centrální křížové chodby, zavedením klauzury a odlišením hospodářské části kláštera, v níž pracovali i bydleli za mzdu najatí laičtí řemeslníci a zřízenci.

Lze říci, že další osudy mnišství na Západě jsou ve velké míře dějinami period rozkvětu, úpadku a kontinuálních reforem benediktýnského řádu, které se projevují jak v oblasti duchovní, organizační, tak i ve vlastním uspořádání kláštera. První taková závažná reforma je spjata s klášterem Cluny a jeho významnými opaty sv. Odo (927) a sv. Odilem (944): za prvního z nich se podařilo vymanit klášter z područí světské (a později i biskupské) moci, která jako zřizovatel zasahovala do vnitřních záležitostí kláštera včetně např. volby opata, a podřídit ho přímo Svatému stolci; získaná nezávislost umožnila dále vnitřní reformu, jejímž cílem byla křesťanská obroda po vzoru prvotní jeruzalémské církve a žitá „láska k chudobě“. Na clunijského opata byly postupně převáděny další a další benediktýnské kláštery za účelem provedení podobné reformy, a Cluny se tak posléze stalo reformním centrem, k němuž byly jednotlivé konventy natrvalo právně přičleněny. Proces byl završen za sv. Odila, který svým důrazem na péči o spásu duší věřících, a zejména pak na rozsáhlé přimluvné a vzpomínkové modlitby za zesnulé v rámci *officia*, určil na dlouhou dobu ráz clunijské duchovnosti

a současně též tímto způsobem zajistil klášterům clunijského svazu významný zdroj darů a dalších příjmů. Nový duchovní důraz se též odrazil ve stavebních dispozicích clunijských klášterů: charakteristická je zejména rozsáhlá, většinou dvoupodlažní kostelní předsíň zřízená pro konání vzpomínkových modliteb za zemřelé, do níž ústí západní rameno křížové chodby prodloužené za účelem konání procesí: poprvé se tyto úpravy objevují v Odilově klášteře (tzv. Cluny II), který se stal vzorem pro další podobné stavební úpravy v rámci clunijského svazu.

Právní nezávislost a spirituální zaměření klášterů clunijského svazu umožnilo, aby se staly duchovními centry, v jejichž těsné blízkosti či přímo pod jejich záštitou byly možné i jiné typy asketického, Bohu zasvěceného života, než který nabízel benediktýnská řehole. Z vrcholného středověku tak známe celou řadu slavných poustevníků žijících v různých typech symbiózy s kláštery. Systematické propojení koinobitského a eremitského typu askeze provedl sv. Bruno z Kolína, který roku 1084 založil se šesti druhy v La Chartreuse poblíž Grenoblu první poustevnu, která se postupně stala mateřským klášterem nového řádu kartuziánů, jenž v sobě v jednotě spojuje jak poustevnický, tak mnišský způsob askeze. Kartuziánské společenství se skládá z dvanácti vysvěcených mnichů a šestnácti laických konvrštů, kteří uvnitř kláštera provozují řemeslo nebo se zabývají zemědělstvím. Panství kláštera (tzv. *desertum*) je rozděleno přísnou klauzurou, pro kterou jsou typické dvě křížové chodby: jedna propojovala jako v benediktýnských klášteřích nejdůležitější sakrální budovy, zatímco druhá umožňovala přístup do dvanácti malých domečků s obezděnou

zahrádkou, jež sloužily kartuziánským mnichům jakožto cely. V celách trávili mniši většinu svého času při modlitbách, studiu nebo drobných ručních pracích, opouštěli je pouze na společné denní *officium*, společné obědy o nedělích a svátcích (jinak jedli v celách, kam jim bylo jídlo donášeno) a jednou týdně na procházku. Příslowecná přísnost kartuziánské řehole a její zaměření na studium a modlitbu přinesla novému řádu množství následovníků a značný vřhlas.

Založení cisterciáků (1098 je založen klášter Cistercium, fr. Citeaux) sv. Robertem představuje další pokus o reformu benediktýnského řádu: podobně jako kartuziáni sv. Bruna, i sv. Robert chápe samotu a odloučenost jakožto podmínku života obráceného k Bohu: svůj klášter potom nazývá *Novum monasterium* na znamení nikoliv pokusu restaurovat nějakou původní „pravou“ podobu řeholního života, ale na znamení nového, radikálního začátku. Středobod klášterního života měla představovat obvyklá benediktýnská triáda *opus dei, lectio divina a opus manuum*, ovšem zatímco v tradičních benediktýnských klášterech byly modlitba a studium určeny vzdělaným mnichům a manuální práce vesměs negramotným konvrštům, v cisterciáckých klášterech tvořila tato trojice nedělitelnou jednotu: modlit se, vzdělávat i manuálně pracovat museli všichni bez rozdílu, ačkoliv mniši většinou dělali pouze lehčí řemeslné či zahradnické práce. Přes tento zdánlivě až „demokratický“ rys je nutno připomenout, že v cisterciáckých klášterech panovalo naopak mnohem ostřejší rozdělení mezi mnichy, kteří byli na rozdíl od benediktýnů bez výjimky kněží či kleriky, a laickými konvršty: kdo byl jednou do kláštera

přijat jako konvršt, zůstal už provždy konvrštem, bez ohledu na to, jaké úrovně vzdělání v klášteře nabyt. Pro cisterciácký klášter je tak – vedle celkové strohosti sakrálních prostor a odděleného mnišského chóru (konvrštové měli vyhrazena místa na západ od lettneru) – charakteristická podvojnost, tj. dvojí refektář s dormitářem určený zvlášt pro mnichy a zvlášt pro konvršty, a též tzv. ulička konvrštů, která umožňovala minimalizovat jejich styk s mnichy. Život v relativní samotě a odloučení od neklidu vnějšího světa, kdy nešlo ani tak o izolaci jako spíše o svrchovanou kontrolu styku s okolím, dobře vystihoval ducha tehdejší doby. Vzhledem k tomu, že cisterciáci nedovolovali vznik osad v okolí svých klášterů, byly tyto nezávislé na zaměstnancích zvenčí a neexistovaly zde ani žádní chudí, o něž by se musel klášter starat. Současně došlo k úpravě v liturgii směrem k větší strohosti a jednoduchosti, zejména byla zkrácena a zjednodušena vzpomínková modlitba za zemřelé. Všechny tyto faktory přispěly ke značné přitažlivosti i ekonomickému úspěchu tohoto klášterního modelu, jehož výsledkem bylo velmi rychlé šíření cisterciáckých konventů, spjaté zejména s nejvýznamnější postavou celého řádu, Bernardem z Clairvaux. Šíření konventů probíhalo tak, že z původního kláštera bylo vysláno dvanáct mnichů a opat do kláštera filiálního, z něhož pak byla prováděna další kolonizace. Cisterciácký svaz byl tedy jednak hierarchicky organizován, současně ovšem v jeho čele nestál jako svrchovaná hlava opat mateřského kláštera Citeaux, nýbrž generální kapitula složená z opatů všech cisterciáckých klášterů.

Podobně jako pro sv. Roberta, sv. Bernarda či sv. Bruna, představovala i pro

sv. Norberta z Xanten askeze a chudoba výsadní hodnotu, vzhledem k níž orientoval svůj duchovní život. Na rozdíl od cisterciáků či kartuziánů u něj však tato orientace nevedla ke stažení se z neklidu světa, nýbrž naopak k veřejné kazatelské činnosti hlásající obrácení a život v následování Krista. Když roku 1120 sv. Norbert zakládá klášter Prémontré, který se stává centrem rychle se rozšiřujícího společenství konventů, měl za sebou několik pobytů v benediktýnských kláštorech i dráhu potulného kazatele. Svému novému společenství předepsal Augustinovu řeholi a jako asketické praktiky pak přísné mlčení, zřeknutí se masité stravy a tělesnou práci; primárním úkolem zde však nebylo studium a modlitba, nýbrž duchovní, popřípadě misijní správa dané oblasti; v tomto ohledu byli premonstráti velmi aktivní zejména v nově christianizovaných oblastech na východě Evropy (Čechy, Maďarsko, Polsko, Pobaltí). Zvláštností premonstrátů bylo, že jejich první konventy se vždy skládaly z mužského a ženského společenství, jak tomu chtěl sám sv. Norbert: v tomto ohledu představují premonstráti naprostou výjimku mezi jinak striktně oddělenými kláštery ostatních řádů, což bylo důsledkem jednak obav z porušení sexuální čistoty a jednak též jistého despektu k ženské spiritualitě obecně. Smíšené premonstrátské kláštery ostatně vydržely pouze necelých sto let, poté byly rozděleny a z mužských konventů se postupně stávají výlučně kněžská a klerikální společenství.

Počínaje 12. stoletím dochází v evropské společnosti k zásadnímu předělu způsobenému od antiky nepoznaným rozmachem měst a městského způsobu života, který s sebou přinášel nové duchovní potřeby a výzvy. Jen stěží jim mohla dostát

tradiční koncepce klášterního *vita contemplativa in eremo*, spojená se stažením do rurální idylly; na jeho místo stále více nastupuje ideál *vita apostolica*, aktivního života následování Krista, který se obrací k bližním. Průkopníky takového pojetí duchovního života byli již premonstráti, ovšem jeho radikální realizaci představují až tzv. velké žebrevé řády propagující naprostou chudobu nejen jednotlivce, ale též celého společenství.

Zakladatel staršího z nich, sv. František z Assisi, chápal *vita apostolica* jako způsob života úzce orientovaného na svědectví evangelií, jehož hlavní náplní byla kazatelská misie zaměřená na obrácení a pokání. Imperativem bylo pro sv. Františka a jeho stoupence (vesměs syny z bohatých rodin) naprosté vzdání se všeho majetku, oddání se životu potulného kazatele, který si na živobytí vydělává drobnými pomocnými pracemi, řemeslem a výjimečně i žebrotou. V roce 1209 se sv. Františkovi a jeho stoupencům dostalo ústní papežské probace, v jejímž rámci papež povolil františkánům tonzuru, čímž je *de facto* přičlenil k duchovnímu stavu a vyřešil tak problém s tím, že většina františkánských kazatelů byli laici (sám sv. František nepřijal nikdy svátost kněžského svěcení). Téhož roku získali františkáni od benediktýnů opuštěný kostel v blízkosti Assisi, který se stal opěrným bodem řádu a po přistavění obyvatelského prostoru s ošetřovnou zárodkem nového typu konventu. Ještě před svou smrtí sepsal sv. František závaznou řeholi, v níž je zakotven požadavek bezpodmínečné a absolutní chudoby; stalo se tak ovšem již v době prudké expanze nového řádu, jejímž předpokladem byl určitý kompromis či *modus vivendi* s tehdejší společností (včetně

např. převodů rádového majetku na Svátého otce, existence poručníků pro přijímání peněžních darů apod.), současně nastává postupná klerikalizace řádu, až se nakonec jeho členy mohli stát pouze teologicky vzdělaní klerikové. Obě znamenalo značný odklon od původní ideje *vita apostolica* a vedlo nakonec v roce 1517 k rozštěpení na observanty (františkáni, bosí františkáni; roku 1525 se z nich vydělují ještě radikálnější kapucíni), již se snažili žít dle striktního výkladu původní řehole, a konventuály (minority), z nichž se posléze stal tradiční monastický řád.

Dominikánský řád byl na rozdíl od františkánů od počátku koncipován jako řád klerikální, který vedle obdobně koncipované *vita apostolica* kladl důraz též na tradičnější podoby klášterní spirituality, jako bylo studium či chórová modlitba. Jeho zakladatel, sv. Dominik, mu též vtiskl mnohem pevnější organizační strukturu: v roce 1215 založil v Toulouse první klerikální konvent, jemuž – jelikož se papež zdráhal povolit další řád – uložil drobně, zejména pro potřeby kázání upravenou řeholi sv. Augustina převzatou od premonstrátů; dominikáni se tak stali *de iure* řeholními kanovníky s povolením provádět duchovní a misijní službu zprvu zejména na území heretických katarů. Vzhledem k tomu, že dominikáni byli mnohem striktnější, pokud jde o požadavky na přijetí do řádu, byl též jejich rozmach o něco pomalejší než v případě františkánů. Jelikož ovšem současně od samého začátku existovala propracovaná pravidla (jednotlivé rádové konventy, v jejichž čele stáli převorů, byly sdruženy do provincií, provinciální převor potom skládal účty nejvyššímu orgánu, generální kapitule s volným generálem v čele, která měla kontrolní

i rozhodovací pravomoci včetně odvolání převorů), nedostal se dominikánský řád za celou dobu své existence do vážnějších vnitřních potíží. Vedle kleriků přijímali dominikáni do svých řad i laické bratry, a ačkoliv jim podobně jako u cisterciáků nebylo umožněno, aby se skrze studium pozvedli na úroveň kleriků, nežili odděleně jako konvrštové uvedeného řádu, nýbrž společně s mnichy, a též se účastnili společných modliteb v chóru.

Vzhledem k tomu, že nové žebřavé řády si za oblast své působnosti vybraly město, musely se jejich konventy často vtěsňovat do městských hradeb a též přizpůsobit stávající výstavbě. Proto nelze vyzozorovat příliš pravidelnosti; rádové kostely byly většinou nejjednoduššího typu: pravoúhlé prostory bez klenby, často též s přímým závěrem chóru namísto obvyklé apsidy, s výjimkou sanktusníku neměly věže.

S nastupujícím novověkem a reformací se proměňuje chápání toho, co znamená život v chudobě, a nastupuje též nové pochopení člověka jakožto jedinečné osoby; v kláštěrech se tento nový duch doby projevuje jednak řadou zlepšení (vytápění, oblékání, lékařská péče), která činila život v kláštěrech pohodlnější a tedy méně asketický, jednak zdůrazňováním role jednotlivce v rámci společenství (např. se ruší společné dormitáře). Na řadě míst je toto jistě uvolnění kázně považováno za známku úpadku, který ostatně postihuje celou tehdejší katolickou církev a ústí nakonec v evropskou reformaci, která vedle jiných forem tradiční zbožnosti odmítá i klášterní *vita contemplativa*: mniši jsou za reformace vyháněni a kláštery samy začasté bořeny. V reakci na to na katolické straně zakládá roku 1534 Ignác z Loyoly Tovaryšstvo Ježíšovo jako radikálně novou

formu řádového ideálu, jehož těžiště činnosti spočívá v misii, vzdělávání a výchově. Řádu vtiskl vojenský charakter a centralistickou strukturu, v jejímž čele stojí generální kongregací doživotně volený generál, který naopak jmenuje všechny podřízené hodnostáře, v řádu platí princip odpovědnosti a bezpodmínečné poslušnosti. Členy řádu mohou být kněží i laici, ovšem pouze ti z nich, již jsou dostatečně vědecky fundováni, skládají slavné sliby. Jezuité nemají společnou modlitbu, jednotný řádový šat, klauzuru apod., disponují jen „obyčejným životem ve světě“ a absolutní mobilitou, kdy mohou být posláni okamžitě tam, kde jich je zapotřebí. Založení jezuitského řádu bylo významným impulsem pro renesanci křesťanské víry v barokním období, které představuje poslední slavnou periodu rozkvětu klášterů: zejména benediktýnské kláštery se stávají centry bádání v nejrůznějších oblastech, od filologie, kartografie až po přírodní vědy.

Poslední období rozkvětu končí Velkou francouzskou revolucí, nástupem osvícenství a sekularizací, v té době jsou rušeny zejména filiace všech kontemplativních řádů, které byly považovány vzhledem k novým nárokům rozumu a státu za neužitečné. Po opětovném povolení se řády radikálně proměňují: snaží se začlenit do nové a stále se proměňující společnosti, ideál *vita contemplativa* v ústraní od nepokoje světa nahrazuje rozsáhlá charitativní, pastorační a vzdělávací činnost. Na tomto základě vznikají též nové kongregace jako salesiáni Dona Bosca, již se soustřeďují na výchovu zejména mládeže ze sociálně vyloučených lokalit, či vincentky, jejichž hlavní náplní je péče o nemocné

a související charitativní činnost. Vedle těchto moderních, ke světu obrácených kongregací vzniká ovšem i opačná tendence, která vede k prohloubení odvratu od světa v přísné askezi; příkladem jsou trapisté vzniklí jako radikálně asketická větev cisterciáckého řádu: jejich zakladatel opat Rancé z normandského kláštera La Trappe (1700) stanovil jako prioritu *Opus Dei*, v jehož prospěch odmítl i studium, charitativní činnost a duchovní správu; současně též stanovil přísná asketická pravidla (v podstatě pouze veganská strava, naprostá mlčenlivost, těžká tělesná práce). Ukázalo se, že i v sekularizované době má podobný duchovní postoj značnou přitažlivost a trapisté (či přesněji Řád cisterciáků přísné observace) postupně přechýlili tradiční cisterciáky a roku 1898 osídlili i mateřský klášter řádu Citeaux.

Ze zcela moderní doby stojí za zmínku i v Čechách dobře známé ekumenické společenství Taizé, založené roku 1949 reformovaným teologem Rogerem Schutzem, jež není vázáno žádnou řeholí (spoluzakladatelé společenství ostatně odmítli složit klasické řádové sliby celibátu, chudoby a poslušnosti) a volně sdružuje hledající, zejména mladé lidi různých denominací, kteří se ve společné kontemplaci modlí za jednotu křesťanů a usilují o zmírnění chudoby, nespravedlnosti a zla ve světě. I po smrti zakladatele, jenž v roce 2005 podlehl atentátu, zůstává společenství nadále aktivní a představuje v duchu nejlepších monastických tradic živou duchovní alternativu k životu v 21. století.

Josef Kružík

**Jaroslav Pánek – Jiří Pešek
– Petr Vorel: *Velmocenské
ambice v dějinách***

(Acta Societatis Scientiarum
Bohemicæ vol. 1)

Učená společnost ČR, Praha 2015,
146 s.

Úkolem historie je jak péče o tradici a paměť, které každou společnost i každého jejího člena spojují s předchozími generacemi, tak zaměření k budoucnosti, neboť poznání minulých dějů a jejich důsledků nám má především pomoci lépe žít. Slavný citát z Ciceronova Řečníka (2, 36) netřeba na tomto místě opakovat. Recenzovaná kniha této ambici dostává nejen svým obsahem, k němuž se vrátím níže, ale i „formou“ – a to hned nadvakrát.

Vnější vlivy (sovětský import, i naše vlastní „zásluhy“) vedly k tomu, že český akademický svět ve druhé polovině 20. století fakticky ztratil jednu z klíčových institucí – vědecké společnosti. Ne že by zcela přestaly existovat, zejména na oborové bázi, nicméně přestaly plnit velkou část svých funkcí obvyklých v dřívějším období i ve svobodném světě. Přestaly být diskuzními fóry svobodně volených osobností, jež do té doby nesvazovalo nic než akademická pravidla, přestaly být organizátorkami konferencí, vydavatelkami odborných časopisů a knižních řad, vychovatelkami začínajících akademiků i zainteresované laické veřejnosti. Některé z těchto a dalších zásadních funkcí „vědecké infrastruktury“ převzaly akademické ústavy, jiné nadlouho zanikly úplně a obnova po roce 1989 je z různých důvodů jenom částečná. Nezávislé, samosprávné a (při zachování nezbytných hierarchií!) demokratické,

někdy třeba i vzájemně konkurenční akademické společnosti naší vědě po mém soudu citelně chybí, možná se však začíná blýskat na lepší časy. Rozhodnutí Učené společnosti ČR, založené v roce 1994, vydávat vlastní monografickou řadu publikací je významným počinem, který, bude-li v něm po prvním svazku dlouhodobě pokračováno, jednoznačně směřuje k tomuto cíli a v případě historie rovněž ke skutečnému naplňování jejich svrhu zmíněných funkcí.

Druhým pozapomenutým, avšak svrchovaně významným počinem je obnovení tradice univerzitních či akademických extenzí – veřejných přednášek nebo častěji jejich cyklů, směřujících k povznesení „obecných znalostí“ širší veřejnosti nebo vzdělanců v odlišných oborech. Bývalo a na západ od našich hranic dodnes bývá zvykem, že univerzity a vědecké společnosti pravidelně prezentují „laikům“ aktuální vědecké poznání v širších souvislostech, byť třeba s ohledem na kognitivní možnosti posluchačů, přičemž hodnota takového zprostředkování pro kultivaci společnosti je nedožrnná. Nikterak ji přitom nesnižuje skutečnost, že ze současných českých maturantů polovina studuje vysoké školy (o jejich osobní zainteresovanosti a reálné kvalitě takového masového vzdělávání raději na tomto místě pomlčme), vzděláváci a kulturní hodnotu extenzí nemohou nahradit ani programy typu univerzity třetího věku a podobně. Ačkoli v této snaze našťestí není úplně sama, Učená společnost takovéto přednášky začala realizovat, stejně jako zaštiťuje mezioborově obohacující přednášky pro své členy. Rozšířením jednoho takového přednáškového cyklu vznikla recenzovaná kniha a bylo by jen dobře, kdyby nezůstalo jen u ní, stejně jako kdyby se

praxe veřejných extenzí a knižní publikace jejich obsahu mohutněji vrátila do našeho kulturního a sociálního prostředí.

První svazek akt české Učené společnosti je tak už tím, že vůbec vznikl a lze doufat v jeho pokračování, navýsost důležitým počinem; jeho obsahem jsou studie tří našich předních historiků věnované nadnárodním, velmocenským zájmům v různých obdobích (převážně středoevropských) dějin, doplněné o anglické „*summaries*“ (uvozovky budou vysvětleny). Ačkoli jsou přitom „velmocenskost“ a její představitelé chápání z rozdílných perspektiv (v návaznosti na historické souvislosti i metodické přístupy jednotlivých autorů) a třebaže autoři vlastně nepřekročili svá standardní badatelská pole, nebo právě proto, výsledkem je až překvapivě účinná syntéza často nabízející nově tematizované problémy a jejich neotřelá řešení. Kniha tak vybízí k přemýšlení nad dějinami, nezůstává u pouhé konstatace faktů a nebrání se ani velmi aktuálnímu vyznění úvah nad dávnou minulostí, „dobře známou“ jen v teorii. Jinak řečeno, povedla-li se již „forma“, pozadu za ní rozhodně nezůstává ani obsah. Autoři přitom zdůraznili diskuzní charakter svých textů (s. 7), a snad aby udrželi pozornost čtenářů, záměrně občas vyhrotili svou argumentaci nebo použili neotřelý termín: místo Ladislava Pohrobka se tak na jednom místě hovoří o Ladislavu Habsburském (s. 7), místo Koruny české je užít latinský ekvivalent (s. 63) a podobně. Nemyslím, že by to vzhledem k poutavému obsahu vlastních výkladů bylo nutné, na druhou stranu to však přirozeně nikterak nepřekáží.

Chronologicky (i svým zařazením v knize) první pojednání Petra Vorla právem připomíná, že ani ze strany českých

historiků, ani ze strany mezinárodní akademické obce dosud nedošlo k adekvátnímu uchopení úlohy pozdně středověkého českého státu v rámci Svaté říše římské. Velmocenské ambice pozdních Přemyslovců, dovedené k vrcholu vládou Karla IV., společně s dlouhodobou stabilitou, velikostí a bohatstvím Českého království, vedly podle Vorla k oprávněné aspiraci na vůdčí postavení v Říši. Otřes přinesla husitská revoluce, avšak ještě ani Zikmund Lucemburský nebyl s to říšským stavům nabídnout nějaký vůči „bohemo-centrismu“ alternativní model uspořádání a po „interregnu“ Fridricha III. se zjevně počítalo s jeho obnovou pod vládou Ladislava Pohrobka. Teprve jeho předčasná smrt vedla k pádu tohoto modelu, když proti sobě stanuly mocenské tužby burgundských vévodů a Matyáše Korvína, a české země byly z praktickopolitických důvodů i de iure vyřazeny z nově konstruované Říše národa německého. Podstatné ovšem je, jak Petr Vorel připomíná ale spoň v poznámce pod čarou, že smyslem jeho studie není ukojovat a zvyšovat národní sebehodnocení českých čtenářů – „akceptování klíčového postavení českých zemí v rámci pozdně středověké říše ... je významnější pro interpretaci společných dějin Svaté říše římské, nikoli pro národní dějiny české“ (s. 25).

Druhé pojednání z pera Jaroslava Pánka ukazuje střet dvou raně novověkých koncepcí vládnutí ve střední Evropě, respektive v rámci tehdy se konstituující středoevropské velmoci. První, nakonec úspěšný model vytvořili rakouští Habsburkové formou překvapivého ovládnutí rozsáhlejších a významnějších státních útvarů (Českého a Uherského království) a stabilizací své moci v celém soustátí prostřednictvím

(zpočátku jen fakticky) dědičné koruny, efektivního výkonu správy a soudnictví, postupující integrace jednotlivých zemí a ideologie římského katolicismu. Tvůrcem tohoto modelu byl podle Pánka Ferdinand I., ačkoli k jeho definitivnímu prosazení mohlo dojít teprve po porážce českého stavovského povstání, respektive po skončení třicetileté války. Na těchto bojištích naopak prohrál druhý model, ve finální podobě pečlivě a promyšleně formulovaný stav České koruny v konfедераční ústavě z července 1619: jeho cílem bylo vytvoření společenství tří států (českého, rakouského a uherského), dále federativně členěných na historické země, v nichž by se uplatňovala dualita stavovské a panovnické moci a které by spojovaly (přínejmenším) obranné zájmy při uznání a zhodnocení vnitřní diferenciacie politické, hospodářské, náboženské a další. Prohra konfедераční ústavy přitom podle Pánka nespočívala primárně v tom, že české stavy nebyly během protihabsburského povstání ochotné k (finančním) obětem, nýbrž v bezprecedentní ekonomické podpoře Habsburků jejich španělskými příbuznými a v neúspěchu zahraniční politiky „federalistů“. Dobově úspěšnější byl právě absolutistický model habsburský, byť v něm současně byla vložena „dlouhodobě časovaná nálož“ v podobě rigidní, vůči potřebám jednotlivých zemí (a později národů) bezohledné centralizace a dynastické hegemonie (s. 84n). Přestože Pánek uznává řadu pozitiv, která čtyřsetletá dominance Habsburků ve střední Evropě přinesla, právem zpochybňuje kvazinostalgičkou idealizací „starého mocnářství“.

Třetí text Jiřího Peška obrací pozornost k dějinám 20. století a širšímu evropskému, respektive do určité míry i euroasijskému

horizontu – podává přehled vynucených masových transferů obyvatelstva, ať už „dobrovolných“ (útěky před válkami či režimním terorem), nebo násilných (vyhánění „nepohodlných“ menšin, deportace, vysídlení); věcně přitom připomíná, že tyto způsoby nakládání s marginály mívaly až nepříjemně často ještě jednu alternativu – „prosté vyvraždění“ (s. 105). Ostatně i mnohé svrchu uvedené transfery přímo počítaly se značnými ztrátami na životech a jejich faktický průběh byl často ještě mnohem horší. V těchto souvislostech viděno (v kontextuálních relacích a bez přihlídnutí k etické nepřijatelosti), není poválečné vyhnání/odsun tzv. sudetských Němců ani ničím mimořádným, ani zvlášť tragickým. O toto hodnocení však Peškovi nešlo – stejně jako nezkoumal negativní důsledky odsunu pro český národ, na něž již v období komunistické vlády opakovaně upozorňovali samizdatová autoři – na všech vynucených přesunech obyvatelstva, jejichž cílem bylo etnické, případně náboženské „vyčištění“ dané oblasti, chtěl ukázat, že „lokální společnosti zvládnou zorganizovat místní masakry. Nucené migrace ... jsou pak vždy iniciovány a garantovány velmocemi“ (s. 130), třebaže to nijak nevyvíňuje jejich horlivé žadatele a praktické naplňovatele z řad menších, nevelmocenských „čističů“. Nucené migrace – často rétoricky zaštiťované veskrze humánními cíli – přitom samozřejmě ani v Evropě neskončily zákazem OSN z roku 1962.

Všechny tři studie, jejichž obsah mohl být v této recenzi jenom naznačen, jsou mimořádně zdařilé širí kontextu, do kterého autoři svá témata zasadili, stejně jako střetáváním a prolínáním perspektiv, které vedou k novým a leckdy i záměrně provokativním závěrům. Jejich význam je o to

větší, že se snaží oslovit čtenářstvo přesahující relativně úzkou obec historiků a mají všechny předpoklady pro to, aby se jim to zdařilo. Přesto mám vůči recenzované knize jednu výhradu. První svazek akt české Učené společnosti trpí „dětskou nemocí“, kterou by bylo záhodno odstranit: po jednotlivých studiích, jejichž délka, styl i způsob argumentace jsou uměřené (předpokládanému) publiku, následují anglickojazyčná „shrnutí“, jejichž logika se vzpírá chápání – uspořádání podle délky sice odpovídá Koránu, nemyslím však, že jakýmkoli editorským intencím. A tak zatímco Vorlovo „*résumé*“ je dlouhé bezmála jako polovina jeho textu, v případě Pánka jde už „jen“ o 36 procent a u Peška o pětinu rozsahu, aniž by bylo jasné, proč. Rovněž zařazení tak dlouhých cizojazyčných verzí příspěvků – spíše než jejich „shrnutí“ – mezi jednotlivé kapitoly mi z žádného ohledu nepřipadá smysluplné.

Zdeněk R. Nešpor

Marek Jakoubek – Luděk Jírka – Nela Králová – Michal Pavlásek – Jiří Tůma: *Krajané: hledání nových perspektiv*

Pavel Mervart, Červený Kostelec 2015, 186 s.

Kolektivní monografie z pera pěti autorů se věnuje několika česky mluvícím komunitám v evropském zahraničí a v USA, konkrétně v Bulharsku, ve Vojvodině, v Texasu, na Ukrajině a v Chorvatsku. Podobně jako geografický záběr osciluje rovněž časové vymezení jednotlivých kapitol, které se pohybuje od 19. století

po nejaktuálnější současnost. Co dává knize sevřený charakter, je skutečnost, že všichni autoři polemizují s tradičními pohledy na migrační procesy, jež představují dědictví (a to nejen politicky podmíněně) izolace československé a české vědy a že na svá badatelská témata aplikují modernější metodologické koncepty. V několika případech dokonce dospívají k vymezení se vůči termínu „krajan“ a jeho obecně zažitým konotacím. Anotace knihy uvádí, že autoři kriticky sledují politiku identit a metodologický nacionalismus a naopak upozorňují na dosud přehlížené transnacionální vztahy, narativní konstrukci identit, *cross-border* vazby a na *multi-sided ethnography*. Hned na úvod recenze mohu předeslat, že se jim tohoto záměru podařilo dosáhnout.

Po úvodu, který přibližuje starší pohledy na krajanickou tematiku, následují kapitoly věnované dílčím vystěhovaleckým enklávám. Marek Jakoubek rozvíjí svoje bádání o bulharské obci Vojvodovo. Primárně vyvrací tezi, že během první poloviny 20. století představovalo „českou krajanickou obec“ a že tamní obyvatelé byli „Češi, resp. čeští krajané“ (s. 25). Dokládá, že přihlášení tamní komunity ke krajanství vyplynulo až z meziválečné nacionalizace, jejímž významným nositelem se stal Československý ústav zahraniční. Jakoubek na četných příkladech dokumentuje, že dominantním organizačním principem vojvodovské komunity bylo náboženství (Jakoubek se explicitně hlásí k „sektářské teorii“ o původu vojvodovské komunity, kterou představil Zdeněk R. Nešpor a již zpochybnil Michal Pavlásek; diskuze o obou hypotézách probíhala v letech 2010–11 na stránkách časopisů *Lidé města* a *Český lid*). To determinovalo další

sociální sféry a v mnoha ohledech stálo podle meziválečných pozorovatelů v cestě konstruktivistickému úsilí „národních pracovníků“. Jejich snaha nicméně nakonec zvítězila a vojvodovští „Banátčané“ se začali sami označovat za Čechy. Tento proces, jehož jádro leží v dominanci náboženství v původním životě vojvodovských Čechů, ovšem zůstával pro marxisticky orientované badatele z ideologických důvodů skrytý.

Michal Pavlásek, další badatel zaměřený na oblast jihovýchodní Evropy, analyzuje zásadní význam (meta)narativu o příchodu z moravské vlasti do Velikého Središte v dnešním Srbsku. Podobně jako v případě Vojvodova se zdejší useláci identifikovali primárně z náboženského hlediska, Pavlásek se však zaměřuje na odlišný problém. Představuje narativní konstrukci identity současných aktérů a konfrontuje osobní vyprávění s archivními prameny, kterým mnohdy přesně odpovídají. Pavlásek upozorňuje na opomíjený význam velkého vyprávění v běžném životě, ve kterém si navzdory kritice zaznívající v akademickém prostředí zachovává (a jistě bude nadále zachovávat) významnou roli.

Text z pera Nely Králové je věnován rozboru současných podob transnacionální sítě krajanů z texaského okresu Fayette, jejichž předkové přišli do Ameriky ze severovýchodní Moravy. Tuto síť výrazně poznamenaly politické změny (možnosti vzájemných kontaktů po roce 1989), rozvoj informačních technologií atd., díky čemuž dochází k revitalizaci starých vazeb a zvěšování základny sociálního kapitálu. Podle autorky se přitom výrazně projevuje „síla slabých vazeb“ spočívajících v rychlém přenosu informací.

Transnacionálním vazbám a kritice zažitých konceptů krajanství se věnoval rovněž Luděk Jirka v kapitole o (re)emigračních tendencích mezi potomky krajanů na západní Ukrajině. Ukazuje se například, že na zájmu ukrajinských krajanů o (re)emigraci se výrazně podílí materiální důvody, nikoliv ve skutečnosti velmi rozmělněné nacionální vazby. Sledování ryze etnické perspektivy zkrátka nedostačuje k vysvětlení tohoto fenoménu. Význam transnacionálních vazeb se jasně projevuje zvláště v případě ukrajinských krajanů, kteří navštívili přímo Českou republiku. Podle Jirky si mladí respondenti nevytvářejí emocionální pouto k vlasti svých předků pouhou příslušností k tradičně chápané krajan-ské komunitě, ale teprve prostřednictvím osobní zkušenosti.

V posledním oddílu knihy zkoumá Jiří Tůma s využitím konceptu politické identity etnické povědomí a aktuální situaci českojazyčné komunity v chorvatském Daruvaru, a to jak z hlediska jejího oficiálního postavení, tak z hlediska vnitřních vztahů a organizace. Pro místní Čechy měla značný význam aktivní účast na obraně města během války v Jugoslávii, která utvrdila jejich etnickou identitu a zpětně je povzbudila k domáhání se menšinových práv ve jménu hesla „Bojovali jsme, a proto máme právo a chceme!“ (s. 135). V současném Chorvatsku se česká menšina těší jistým výhodám, byť např. dvojjazyčné nápisy v Daruvaru zůstávají po správním rozdělení města předmětem sporů. Tůma zároveň relativizuje krajan-ské politické privilegium v podobě zvláštního postu poslance v chorvatském parlamentu a menšinové radě. Nutnost volit na základě etnické příslušnosti totiž

nekoresponduje s možností standardního politického výběru.

Recenzovanou publikaci lze chápat jako programové vymezení se vůči tradicionalistickým a schematickým pohledům na krajanské komunity. Její autoři polemizují se zužujícím a namnoze zavádějícím nacionalistickým výkladem, který v českém odborném bádání dominoval od počátku 20. století a s jehož dozvuky se setkáváme stále. K přínosům knihy patří rovněž srovnávací záběr. Fakt, že jednotlivé metodologické koncepty jsou plně využitelné pouze pro určitá témata, je pochopitelný již s ohledem na různorodou pramennou základnu, která především pro starší historická období představuje omezení. Individuálnímu zaměření ostatně odpovídá i rozdílná míra problematizace termínu „krajan“. Autorský kolektiv každopádně dokazuje, že opuštění představy krajanů coby přesazených větví primordialistického českého národa je badatelskou nutností. Se samotným termínem „krajan“ se budeme jistě setkávat v akademické literatuře i nadále (už proto, že se objevuje v samotných zahraničních komunitách), jak ale v úvodu poukazuje Luděk Jirka, je nutné učinit z něj „kategorii analýzy“ (s. 12). Publikace *Krajané: hledání nových perspektiv* nabízí zajímavé faktografické informace, ale snad ještě přínosnější je jako zdroj inspirace pro badatele zaměřené na rozličné aspekty migrační tematiky – ať už etnology, etnografy, sociology, kulturní antropology, či historiky.

Marek Vlha

Pavel Pospěch: *Od veřejného prostoru k nákupním centrům: svět cizinců a jeho regulace*

Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2015, 194 s.

Studie Pavla Pospěcha je jednou z mála publikací, které se věnují problematice městského veřejného prostoru a jeho regulace v českém, ale i obecněji středoevropském prostoru. V tomto smyslu se jedná o ojedinělý publikační počín. I když problematika měst je v současné české sociologii i sociální geografii poměrně frekventovaným tématem, otázky vývoje veřejného prostoru zde stojí pohříchu spíše na okraji zájmu. Vlastním cílem Pospěchovy studie ovšem není analýza regionálních specifik veřejného prostoru a jeho dynamiky a nejedná se ani o komplexní analýzu fungování nákupních center v Česku nebo ve světě. Mnohem spíše autor usiluje o to, popsat a inovativně uchopit ideu regulace prostoru, respektive jeho interakčního řádu, a tuto ideu představit ve dvou typech prostředí, které jsou na jednu stranu podobné, ale na druhou radikálně odlišné, totiž v tradičním veřejném prostoru měst a v nákupních centrech. Právě odlišnost těchto dvou prostorů využívá autor k tomu, aby popsal dva odlišné módy regulace prostoru, totiž intersubjektivně vyjednávaný a zároveň vnitřně internalizovaný regulativ, díky němuž lidé bezděčně vědí, jaké formy chování a interakcí jsou ve veřejném prostoru přiměřené, a regulativ vnější, vynucovaný sociální kontrolou a nejrůznějšími formami dohledu. Text, zřetelně ukotvený v interakcionistické tradici sociologie, je napsán svižným

esejistickým stylem a autor v něm prokazuje svou schopnost přiblížit předkládanou problematiku čtivým jazykem. Zřetelně přiznává zásadní ovlivnění svého uvažování Goffmanovou sociologií. Přejímá od Goffmana základní ideu existence vnitřního regulativu mezilidských interakcí a pokouší se ji aplikovat na uvažování o městském prostoru.

Hlavní poselství Pospěchovy knihy lze shrnout do poměrně hutné teze. Vychází z přesvědčení, že nejdůležitějším specifickým veřejného prostoru je to, že se v něm lidé setkávají s osobami, které neznají. Lze tak hovořit o tom, že pro veřejný prostor je typická přítomnost „cizinců“ a jejich nepředvídatelnost. Vyplyvá z ní atraktivita veřejného prostoru, ale i potenciální pocit ohrožení. Interakce s nepředvídatelnými cizinci ovšem musí být regulovány a musí se opírat o sdílená pravidla. Tak je pocit ohrožení redukován na únosnou míru. V tradičním veřejném prostoru měst vznikl spontánně vnitřní regulativ svazující interakce s cizinci do předvídatelného rámce. Stále silněji se ovšem ve veřejném prostoru prosazují vnější formy sociální kontroly. Nejzřetelnější projevy tohoto posunu od vnitřního regulativu k vnější sociální kontrole jsou patrné právě v nákupních centrech. Autor v závěru argumentuje, že posílení vnějších forem regulace může přispívat k oslabování původního spontánního interakčního řádu a vede tak ke změnám povahy veřejného prostoru.

V jednotlivých kapitolách knihy autor postupně rozvíjí argumentaci na podporu své základní teze. V první kapitole polemizuje s normativními definicemi veřejného prostoru zdůrazňujícími jeho všeobecnou přístupnost a otevřenost

a protikladnost vůči prostorům soukromým. Naproti tomu nabízí jako výchozí definiční bod veřejného prostoru sociální heterogenitu, z níž vyplývá neustálá přítomnost cizinců. Představa cizince, který zaplňuje veřejný prostor, je pro autorovu argumentaci klíčová. Přítomnost cizinců neinterpretuje pouze jako setkání s lidmi, které člověk osobně nezná, ale především s lidmi, kteří jsou obtížně čitelní a nepředvídatelní. V takto chápaném veřejném prostoru se nutně stává základním problémem nesamozřejmá existence sociálního řádu.

S využitím především Goffmanových prací pak autor odvozuje několik pravidel, která mají tvořit základ vnitřního řádu veřejného prostoru, přičemž nejobecnějším pravidlem je neosobnost, resp. neosobní zdvořilost, která odhlíží při mezilidské interakci od individuálních charakteristik jednajících osob a umožňuje zachovávat formálně zdvořilý a zdrženlivý postoj.

V následující kapitole pak Pospěch rekapituluje několik posledních dekád odborného diskursu týkajícího se veřejného prostoru, přičemž v tomto nutně výběrovém přehledu zdůrazňuje jako jednotící linii výpověď o tom, že veřejný prostor je ohrožován a nachází se v úpadku. Sleduje přitom dva procesy, které mají být odpovědné za úpadek veřejného prostoru, totiž jeho postupnou privatizaci a úsilí o sanitizaci a pacifikaci s vyloučením nežádoucích, nepředvídatelných a potenciálně ohrožujících prvků. Veřejný prostor se tak má stále více podřizovat soukromým zájmům ekonomických aktérů a zároveň se stávat atraktivnějším pro střední třídu. Oba procesy vedou k exkluzi nejnižších sociálních vrstev, zejména lidí, kteří

nemají ekonomické prostředky k tomu, aby se mohli stát vítanými zákazníky, a zároveň představují potenciální nebezpečí nebo ohrožení pohodlí pro lépe situované. Procesy privatizace a sanitizace veřejného prostoru tak jsou interpretovány jako posun od prostoru občanského k prostoru tržnímu a jako vylučování odlišností a nepředvídatelnosti. Zároveň oba procesy spoléhají v rostoucí míře na vnější formální sociální kontrolu prostřednictvím kamerových systémů, bezpečnostních služeb a celkového designu prostředí.

Druhá polovina knihy se věnuje prostředí nákupních center. Na rozdíl od první části je postavena na autorově empirickém výzkumu zahrnujícím rozhovory, studium dokumentů i zúčastněné pozorování dění v prostředí center. Tato kombinace metod slouží k získání informace o tom, jakým způsobem je realizována vnější regulace prostředí center a k jakým slouží cílům. Mechanismy sociální kontroly v centrech jsou podle Pospěcha postaveny na existenci domovních řádů, jejichž pravidla umožňují velmi efektivně kontrolu personalizovat. Dávají tedy těm, kdo vykonávají dohled, možnost nejen zaměřit se na zakázané jednání, ale zároveň vyloučit z prostředí centra příslušníky nežádoucích skupin, jejichž přítomnost by mohla ohrožovat pohodlí ostatních návštěvníků nebo vést k nepředvídatelným situacím a ekonomickým ztrátám. Podle Pospěcha se centra prezentují jako bezpečný, předvídatelný a pohodlný prorodinný prostor. Vnější kontrola se tak zaměřuje na všechny elementy a osoby, které mohou tuto identitu center narušovat. Pečlivý a mnohovrstevnatý popis fungování vnější kontroly v nákupních centrech patří k nejpůsobivějším pasážím studie.

Smysl vnější kontroly v nákupních centrech působí podle Pospěcha podobným směrem jako vnitřní regulativ tradičního veřejného prostoru. Jeho cílem je zvýšení předvídatelnosti prostředí pro jeho uživatele. Zatímco však vnitřní regulativ umožňuje zvýšení předvídatelnosti tím, že kultivuje podobu interakcí mezi cizinci, vnější kontrola usiluje o odstranění všech rušivých a nepředvídatelných elementů. Odsud už je jen krůček k autorově závěrečné tezi, že nákupní centra „jako laboratoře na výrobu vnější regulace tento [vnitřní] řád potlačují, neboť likvidují podmínky jeho vzniku“ (s. 171).

Analýza fungování vnější kontroly v nákupních centrech i teoretické rozpracování teze o dvou navzájem na sobě závislých módech regulace prostoru jednoznačně stojí za pozornost. K celkové koncepci knihy a některým jednotlivostem lze mít ovšem výhrady. Slabým místem je nevyváženost celé studie. Pospěch slibuje v knize ukázat porovnání podoby regulace tradičního veřejného prostoru a nákupního centra, resp. rozbor vnitřní a vnější podoby regulace. Zatímco ovšem vnější regulaci popisuje na základě podrobné empirické evidence, včetně velkého množství odporovaných příkladů, na nichž dokládá svá tvrzení, vnitřní regulace, která má být typická pro tradiční veřejný prostor, je odvozena pouze na základě analogie ke starším teoretickým konstrukcím. Zážitek cizosti prostředí ve veřejném prostoru a zacházení s ní, pravidla prostoru, jejich vyjednávání a dynamika, to vše je u Pospěcha teoretickým konstruktem, neopřeneseným o empirii. Pospěch se při rozpracovávání konceptu vnitřní regulace prostoru opírá o Goffmana a jím popsaná pravidla interakčních

řádů v sociálních situacích. Pravidla, která postuluje pro veřejný prostor, jsou ale velmi zobecněná. Pozornosti knihy tak uniká, že veřejný prostor je z hlediska interakčních řádů silně diferencovaný a v různých veřejných prostranstvích a při různých situacích platí různá pravidla. Snaha vysvětlit vnitřní řád veřejného prostoru odkazem na existenci cizinců v něm a nutnost vypořádat se s vyplývající nepředvídatelností, celé téma až příliš zjednodušuje.

Souvisí s tím i druhé slabé místo studie, totiž úsilí definovat veřejný prostor právě skrze přítomnost cizinců. Obávám se, že pojetí veřejného prostoru jako místa, kde se lidé setkávají s cizinci, nestojí na o mnoho pevnějších základech než jiné definice, s nimiž autor v knize polemizuje. Není až tak zřejmé, jak tvrdí Pospěch, že prožitek veřejného prostoru je zásadně spjat s cizostí a s nepředvídatelností. V celé knize je přitom tento argument klíčový. Podle Pospěchovy argumentace je postava cizince na ulici, respektive v klasickém veřejném prostoru, jiná než postava cizince v nákupním centru. V nákupních centrech díky existenci vnější kontroly nejsou podle Pospěcha ostatní návštěvníci centra vnímáni jako nepředvídatelné osoby a jejich „cizost“ je tak zásadně redukována. Nejsem si jist, zda Pospěch nepřeceňuje jak význam heterogenity veřejného prostoru, tak sílu vnější kontroly působící v nákupních centrech. Bez hlubšího, empirii podloženého zkoumání toho, zda lidé skutečně prožívají prostředí nákupních center jinak než tradiční veřejný prostor a zda zde jejich interakce mají jinou povahu, nejsou Pospěchovy úvahy v tomto ohledu zcela přesvědčivé. Zpochybnění teze o zásadní roli prožitku cizosti pro tradiční veřejný prostor a její úspěšné pacifikaci v nákupních

centrech by ale výrazně oslabilo autorův závěr, že rozvoj vnější kontroly v nákupních centrech může vést ke změnám v povaze tradičního veřejného prostoru, protože zbavuje jedince nutnosti používat vnitřní regulativy.

Pospěch rozhodně neprezentuje svou knihu jako analýzu regionálních specifik veřejného prostoru a úspěšně usiluje o obecnější teoretickou výpověď. To je legitimní cíl. Na druhou stranu je až překvapivé, jak silně je kniha závislá na převážně anglosaské odborné literatuře. Nejsilněji patrné je to v pasážích věnovaných debatě o úpadku veřejného prostoru ve městech. Je patrné, že diskurs ohrožení veřejného prostoru, jeho privatizace a rostoucí množství zásahů proti rušivým elementům vycházejí zejména z reality Spojených států amerických. Pospěch sice explicitně uvádí, že situace v evropských městech je poněkud odlišná, zejména co se týče role formální kontroly a sekuritizace veřejných prostor, nicméně nikde nezkoumá, zda je diskurs ohrožení aplikovatelný v českém, nebo obecněji ve středoevropském, resp. postsocialistickém prostředí, nebo nikoliv, a jaká jsou specifika zdejší dynamiky veřejného prostoru a jeho odraz v politických či odborných diskuzích. Pravdou je, že k tomuto tématu mnoho odborné literatury není, i když v uplynulých letech bylo téma využívání veřejného prostoru a jeho vyjednávání představeno například v několika státech věnovaných prostorovým aspektům bezdomovectví na stránkách českých odborných časopisů (Vašát, Hejnal). Bylo by možné ukázat, že veřejný prostor středoevropských měst prochází specifickou trajektorií, v níž důležité místo hraje jeho odideologizování a následná komercializace, ale zároveň i zvýšená míra

investic a změny způsobu využívání (Stanilov 2007).

I přes uvedené výtky platí hodnocení z úvodu recenze, že totiž Pospěchova studie představuje ojedinělou publikaci díky využití interakcionistického přístupu ke studiu některých aspektů regulace veřejného prostoru a poskytuje tak urbánní sociologii i antropologii důležitou, často přehlíženou perspektivu.

Josef Bernard

Yasar Abu Ghosh – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Barbora Bazalová – Pedagogická fakulta MU, Brno
Dana Bittnerová – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Ivo T. Budil – Fakulta filozofická ZU, Plzeň
Dan Čermák – Sociologický ústav AV ČR, Praha
David Doubek – Pedagogická fakulta UK, Praha
Pavel Duba – Centrum pro migraci, Praha
Radka Dudová – Sociologický ústav AV ČR, Praha
Marie Dvorná – Husitská teologická fakulta UK, Praha
Markéta Hajska – Filosofická fakulta UK, Praha
Dana Hamplová – Filosofická fakulta UK a Sociologický ústav AV ČR, Praha
Jaroslava Hasmanová Marhánková – Fakulta filozofická ZU, Plzeň
Hana Hašková – Sociologický ústav AV ČR, Praha
Petr Hlaváček – Filosofická fakulta UK a Filosofický ústav AV ČR, Praha
Pavel Hošek – Evangelická teologická fakulta UK, Praha
Beatrice Chromková Manea – Fakulta sociálních studií MU, Brno
Štefan Chudý – Pedagogická fakulta UP, Olomouc
Petr Janeček – Filosofická fakulta UK, Praha
Radka Klvaňová – Fakulta sociálních studií MU, Brno
Tomáš Kotrlý – Ministerstvo pro místní rozvoj ČR, Praha
Eva Křížová – 2. Lékařská fakulta UK, Praha
Ivan Landa – Filosofický ústav AV ČR, Praha
Jitka Langhamrová – Vysoká škola ekonomická, Praha
Yana Leontiyeva – Sociologický ústav AV ČR, Praha
Barbora Loudová Stralczynská – Pedagogická fakulta UK, Praha
Václav Matoušek – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Mirjam Moravcová – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Zdeněk R. Nešpor – Fakulta humanitních studií UK a Sociologický ústav AV ČR, Praha
Martin Ouředníček – Přírodovědecká fakulta UK, Praha
Zdeněk Pinc – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Tomáš Retka – Fakulta humanitních studií UK, Praha
Dan Ryšavý – Filosofická fakulta UP, Olomouc
Václav Soukup – Filosofická fakulta UK a Vysoká škola mezinárodních a veřejných vztahů, Praha
Adéla Souralová – Fakulta sociálních studií MU, Brno
Laco Toušek – Fakulta filozofická ZU, Plzeň
Lucie Trlifajová – Multikulturní centrum a Fakulta sociálních věd UK, Praha
Zuzana Uhde – Sociologický ústav AV ČR, Praha
David Václavík – Filosofická fakulta MU, Brno
Zdeněk Vojtíšek – Husitská teologická fakulta UK, Praha
Jan Zouhar – Filosofická fakulta MU, Brno

Oprava a omluva

Počínaje číslem 18, 2016, 1 v české redakční radě časopisu doc. PhDr. Ladislava Benyovszkého, CSc. nahradila Ing. arch. Mgr. Marie Pětová, Ph.D. Za neuvedení této skutečnosti na vnitřní straně obálky časopisu se oběma jmenovaným velice omlouváme.

Instrukce pro autory: Redakce přijímá původní, dosud nepublikované vědecké texty z antropologických věd ve formě statí, esejů, recenzních statí, materiálů (edic), recenzí, zpráv, případně dalších typů vědeckých publikací. Texty přijaté v českém nebo slovenském jazyce jsou zařazovány do českých čísel časopisu, texty přijaté v anglickém jazyce do anglických čísel časopisu.

Formální náležitosti rukopisů: Redakce přijímá rukopisy zaslané jako příloha e-mailu na adresu redakce a současně příslušnému šéfredaktorovi, nebo zaslané poštou v elektronické podobě (na disketě nebo CD ve formátu MS Word či RTF) na adresu redakce, vždy s průvodním dopisem ve kterém je uvedená plná kontaktní adresa autora/autorů včetně e-mailového a/nebo telefonického spojení.

Rozsah statí, esejů, recenzních statí a materiálů je omezen na max. 30 stran (54.000 znaků včetně poznámek pod čarou a mezer), rozsah recenzí a zpráv na max. 10 stran (18.000 znaků). Rukopis musí splňovat ČSN 880220, tj. řádkování 2, 60 úhozů na řádce, 30 řádek na stránce A4, anebo používat velikosti písma 12 pt. a řádkování 1.5, v poznámkách písmo 10 pt. a řádkování 1. stránky musí být číslovány, neužívá se žádné formátování.

V případě statí, esejů, recenzních statí a materiálů jsou povinnými součástmi rukopisu anglický abstrakt v rozsahu 15–20 řádek a 3–5 klíčových slov v angličtině. Na konci textu následuje krátký medailon autora (4–7 řádek) a seznam použité literatury.

Čitační úzus je formou autor (první prvek) – rok vydání přímo v textu, poznámkový aparát neslouží k odkazům na literaturu, lze v něm však odkazovat na nevydané prameny. Bibliografické odkazy musí být úplné a odpovídat standardu časopisu, podrobnější informace o způsobu citací jsou uvedeny na internetových stránkách časopisu.

Statí a materiálů mohou obsahovat obrazové přílohy, tabulky, grafy apod. O jejich publikování rozhoduje příslušná redakční rada. Obrázky a grafy je třeba dodat jako samostatné soubory, obrázky nejlépe ve formátu TIF nebo EPS, grafy nejlépe v programu MS Excel.

Redakce si vyhrazuje právo na formální a jazykové úpravy textu.

Recenzní řízení: Statí (vč. rubriky Studenti píší), esejů a recenzních statí publikované v časopise *Lidé města / Urban People* procházejí oboustranně anonymním recenzním řízením, které může mít nanejvýš tři kola. Každý text posuzují nejméně dva recenzenti. Na základě výsledku recenzního řízení příslušná redakční rada text přijme, vrátí k úpravám nebo k přepracování, či zcela zamítne.

O výsledku recenzního řízení je autor/ka textu informován/a písemně, zpravidla do osmi týdnů od obdržení rukopisu. Jsou-li požadovány úpravy, změny a doplnění nebo přepracování textu, je třeba je provést do šesti měsíců od obdržení písemného vyjádření redakce. Respektování požadavků recenzentů a formálních standardů vyžadovaných redakcí je podmínkou publikace jakéhokoli textu. Nabídnout rukopis jinému časopisu, zatímco je posuzován v recenzním řízení časopisu *Lidé města / Urban People* nebo v rámci lhůty na úpravy, je považováno za neetické.

Materiály, recenze a zprávy nejsou recenzovanými rubrikami časopisu. O publikování jednotlivých příspěvků v těchto rubrikách rozhoduje příslušná redakční rada.

Notes for contributors: The editorial board accepts original, previously unpublished texts in the anthropological studies in the form of articles, essays, review articles, reviews, reports, or other types of scientific publications. Texts in Czech or Slovak languages are published in the Czech volumes of the journal; texts in English in the English volumes of the journal.

Formal requirements for manuscripts: The editors require manuscripts as e-mail attachments sent to the addresses of the editorial office and the appropriate editor-in-chief or sent by mail in electronic form (on a diskette or CD in MS Word or RTF format) addressed to the editorial office. The accompanying letter should contain complete address(es), telephone number(s) and/or e-mail address(es) of the author or authors.

The maximum length of the article, essay and review articles is 30 pages (54,000 characters, including footnotes and spaces); the maximum length of reviews and reports is 10 pages (18,000 characters). Manuscripts must fulfill the requirements of ČSN 880220, i.e. double spacing, 60 characters per line, 30 lines per page, A4 format, or 12 pt.-size type and 1.5 line spacing with 10 pt. footnotes single spaced. The pages must be numbered. No formatting is to be used.

Articles, essays and review articles must be accompanied by an abstract in English which must be 15–20 lines long and have 3–5 keywords in English. The text should be followed by a short profile of the author (4–7 lines) and a bibliography.

Use of quotations is as follows: author-year of publication should be included in the text; footnotes are not used for referring to the bibliography, but it is possible to use them to refer to unpublished sources. Bibliographical references must be complete and correspond to journal standards. More detailed information about use of quotations can be found on the Web page of the journal. Articles and materials may contain pictorial accompaniments, tables, graphs, etc. The relevant editorial board decides on their publication. Pictures and graphs must be added as separate files; pictures best in TIF or EPS format, graphs in the MS Excel program. The editors reserve the right to do linguistic editing and editing of the text's form.

Reviewing process: Articles (including the students' work section), essays and review articles published in the journal *Lidé města / Urban People* are submitted for anonymous reviewing process that can have a maximum of three rounds. At least two reviewers judge every text. On the basis of the result of the review process, the pertinent editorial board accepts the text, returns it for correcting or reworking or rejects it.

The author of the text is informed of the decision of the editorial board in written form, usually within eight weeks of receiving the manuscript. If there are requested corrections, changes or supplementary information or reworking of the text, this must be done within six months of receiving the written statement of the editors. Respect for the requests of the reviewers and formal standards requested by the editors are conditions of publication of any text. Offering a manuscript to another journal while it is being reviewed or within the editorial period is considered unethical.

Materials, reviews and reports are not in the reviewed sections of the journal. The relevant editorial board decides on the publication of individual contributions in these sections.