



Mistr Jan Hus v zápase mezi Kristem a Antikristem

Z textů:

Marco Stella a Karel Kleisner o sporu o světě člověka a světech zvířat

Leopold Pospíšil a jeho empirická kritika marxismu

Gabriela Málková o výuce dovednosti myslet podle Edwarda de Bono

Jana Kulhánková o znovuzrození nativní kultury v Austrálii

Irena Štěpánová o kroji, Svěrázu a secesi

Aleš Novák o grafice Josefa Váchala a Bohuslava Reynka

Jiří Petráš čte deník Heleny Hanžlové

**Pamětní zápis Ludvíka Kundery
sepsaný u příležitosti opravy chrámu sv. Stanislava**

**Tatána Petříčková, Jakub Marek a Jaroslav Novotný
o románu Maria Puza Kmotr**

Zdeněk Pinc o Janu Husovi

Úvod

- 1 Věda musí být srozumitelná / Science must be comprehensible
/ *Richard Robert Ernst*

Studie

- 7 Welt, Umwelt, Lebensraum: Uexküll, Lorenz a Gehlen: Spor o světě
člověka a světech zvířat / Welt, Umwelt, Lebensraum: Uexküll, Lorenz
a Gehlen: Dispute over human world and animal worlds
/ *Marco Stella a Karel Kleisner*
- 27 Lidské určení jako problém definice člověka ve filosofické antropologii
/ Human determination as a problem of human being definition in
philosophical anthropology / *Jakub Marek*

Materiály

- 39 K antropologické studii Leopolda Pospíšila o marxismu / On Leopold
Pospíšil's anthropological study of Marxism / *Zdeněk R. Nešpor*
- 46 Empirická kritika marxismu / Empirical critique of Marxism
/ *Leopold Pospíšil*
- 64 Výuka dovednosti myslet podle Edwarda de Bono / Teaching of thinking
skills according to Edward de Bono / *Gabriela Málková*
- 74 Mezinárodní trestní tribunál pro bývalou Jugoslávii a sociální rekonstrukce
na Balkáně / International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia and
social reconstruction in the Balkans / *Selma Muhić-Dizdarević*
- 95 Znovuzrození nativní kultury v Austrálii: Péče o rodinu a ženská spiritualita
/ Rebirth of native culture in Australia: Family care and female spirituality
/ *Jana Kulhánková*
- 109 Kroje, Svěráz, secese a Renáta Tyršová: Výstava Svěrázu v Obecním domě
1915 / Folk costumes, Svěráz, Art Nouveau and Renáta Tyršová: Svěráz
exhibition in Municipal House, 1915 / *Irena Štěpánová*

Glosy

- 124 Prostota podzimu – Josef Váchal a Bohuslav Reynek: dva extrémy české
grafiky / Simplicity of Autumn – Josef Váchal and Bohuslav Reynek:
Two extremes of the Czech graphic art / *Aleš Novák*
- 132 Architektura je umění vytvářet místo / Architecture is the art of creating
space / *Václav Cílek*

Výzkum

- 138 Deník Heleny Hanžlové (České Budějovice v lednu až červnu 1945)
/ Diary of Helena Hanžlova (České Budějovice, January to June, 1945)
/ *Jiří Petráš*

Dokument

- 167 Pamětní zápis sepsaný v měsíci srpnu 2005 u příležitosti obšírné opravy kunštátského chrámu sv. Stanislava / Commemorative record written in August of 2005 for the occasion of extensive arrangement of the Saint Stanislav's cathedral in Kunštát / *Ludvík Kundera*

Konference

- 203 Nostalgie, technika a tragédie: K románu Maria Puza Kmotr / Nostalgia, method and tragedy: On Mario Puzo's novel The Godfather / *Tatána Ospálková-Petríčková, Jakub Marek, Jaroslav Novotný*
- 242 Letní etologické školy na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy / Summer ethological schools at the Faculty of Humanities of the Charles University / *Frank Salter a Zhanna Reznikova*

Zpráva

- 302 Hus v Oděse / Hus in Odessa / *Petr Vágner*

Závěr

- 304 Mistr Jan Hus v zápase mezi Kristem a Antikristem. Duchovní člověk nebo intelektuál? / Master Jan Hus in struggle between Christ and Antichrist. Spiritual man or intellectual? / *Zdeněk Pinc*

Recenze

- 316 Richerson, P. J. – Boyd, R.: Not by Genes alone. How culture transformed Human evolution / *Jan Sokol*
- 318 Stephen Prothero: Religious Literacy / *Zdeněk R. Nešpor*
- 320 Ernst Jünger: Politische Publizistik, 1919–1933 / *Aleš Novák*
- 326 Witold Gombrowicz: Kosmos / *Jakub Česka*
- 330 Geert Hofstede, Gert Jan Hofstede: Kultury a organizace... / *Inna Čábelková*
- 333 Pierre Clastres: Kronika Indiánů Guayakí / *Jan Sokol*
- 335 Mistr Zhuang: Sebrané spisy / *Aleš Novák*
- 336 Burt Feintuch (ed.): Eight Words for the Study of expressive Culture / *Petr Janeček*
- 342 Regine Kather: Person. Die Begründung Menschlicher Identität / *Jan Sokol*
- 344 Douglas J. Davies: Stručné dějiny smrti / *Olga Nešporová*
- Čtyřikrát Heidegger*
- 346 Martin Heidegger: Gesamtausgabe III. Abteilung: Band 70 – Über den Anfang (1941) / *Aleš Novák*
- 348 Martin Heidegger und seine Heimat / *Aleš Novák*
- 350 Martin Heidegger / Bernhard Welte: Briefe und Begegnungen / *Aleš Novák*
- 352 Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915–1970 / *Aleš Novák*
- 354 **Anotovaná bibliografie**

VĚDA MUSÍ BÝT SROZUMITELNÁ

Richard Robert Ernst

Richard Robert Ernst (73), švýcarský chemik, získal v roce 1991 Nobelovu cenu za chemii. Oceněn byl jeho přínos pro rozvoj magnetické rezonance. Svou vědeckou kariéru zahájil studiem na Federálním technologickém institutu v Curychu, které ukončil v roce 1957. Tam také o pět let později získal hodnost doktora technických věd. V letech 1962 až 1968 pracoval jako výzkumník ve společnosti Varian Associates v Palo Alto v Kalifornii. Po návratu do Curychu vedl výzkumnou skupinu, která se zasloužila o rozvoj magnetické rezonance a jejího uplatnění v medicínské diagnostice. Získal řadu dalších prestižních ocenění. Je členem Národní akademie věd USA, britské Královské akademie věd, Ruské akademie věd a čestným členem řady dalších vědeckých společností. V roce 1998 emeritoval a věnuje se filozofickým a etickým aspektům vědy. K jeho osobním zálibám patří hudba.

Varujete před vírou ve schopnost vědy vyřešit všechny problémy lidstva, počínaje oteplováním klimatu až po odstranění hladu. Zároveň ale říkáte, že věda je rozhodujícím faktorem vývoje. Není v tom rozpor?

Není. Věda může sama o sobě udělat mnohé. Ale pokud nebude politický rámec odpovídat skutečným potřebám lidí a stavu světa, vyvolá to jen nové problémy. Například genetika. Geneticky modifikované organismy mohou pomoci vyřešit problém hladu ve světě. Ale čeho jsme svědky? Například vývoj osiva odolného vůči suchu, škůdcům a podobně není levný. Tak se toho zmocnily velké společnosti, které náklady na výzkum přenášejí na konečný produkt. Výsledkem pak je, že osivo je drahé a rolníci v rozvojových zemích si ho nemohou dovořit. Poznatky vědy tedy zase slouží jen zemědělcům v bohatých státech. Ti pak docilují lepších výnosů, tlačí ceny potravin dolů – a tím ruínují zemědělce v rozvojových zemích. Pokud se nezmění rámec, ve kterém probíhá aplikace vědy

na konkrétní potřeby, výsledky se nedostaví. Opět budeme mít nadprodukcí na straně bohatých a hlad na straně chudých. Tudy cesta nevede. Povinností vědců je varovat před takovými sobeckými postupy. Ukazovat na souvislosti. Jinak budou v roli čarodějnických učňů, kteří pracují pouze pro bohaté. A vypouštějí do světa věci, které vyvolávají jen další problémy nebo prohlubují ty dřívější.

Vy jste ovšem přírodovědec. Dokonce stojíte na samém Olympu vědy, uvážíme-li, že jste laureátem Nobelovy ceny. Ovšem v poslední době vystupujete spíše jako morální filozof, který překračuje hranice svého oboru. V tom je možné při troše vůle najít rozpor typu „ševče drž se svého kopyta“.

Kdo jiný než člověk, který je zvyklý uvažovat racionálně, snaží se pochopit síly, které drží pohromadě tento svět a blíží se i na práh poznání o elementárních základech života, by neměl mít přímo povinnost přemýšlet v souvislostech i o dopadu toho, co dělá? Jsem přesvědčen o tom, že právě přírodovědci obecně mají povinnost překračovat hranice svého oboru. Vidět souvislosti, upozorňovat na šance a důrazně varovat před riziky. A ty jsou dnes spíše v politice než ve vědě.

To je ale obecné konstatování, i když zřejmě pravdivé.

Proč zřejmě? Žijeme v unipolárním světě. Dopustili jsme, aby o zásadních věcech rozhodovala jediná země: Spojené státy. To má drastické důsledky. Spojené státy podle svého uvážení válčí, blokuje řadu mezinárodních dohod, které by mohly zmírnit třeba postup oteplování této planety, blokuje i spravedlivější rozdělení obchodu, spotřebovávají nejvíce energetických zdrojů a podobně.

To zní velmi antiamericky.

Pozor: varuji před politikou Spojených států tak, jak ji prožíváme nyní. Vždy zdůrazňuji: sám jsem ve Spojených státech prožil nejkrásnější roky svého vědeckého života. Vážím si otevřenosti, velkorysosti a vstřícnosti Američanů. Mé námitky jsou proti politice Spojených států reprezentované současnou vládní garniturou. Někdo to shrnul slovy: „Spojené státy uvaří večeri a Evropa umyje nádobí.“ To je nedobrý stav.

Ovšem zatím to vypadá tak, že Evropě tento stav vyhovuje. Čeká, až Spojené státy něco podniknou, a až pak reaguje, někdy prudce odmítavě, někdy zdrženlivěji, nejčastěji ale až po akci...

Ne jistě. Evropa potřebuje více sebevědomí. Potřebuje vyšší stupeň integrace. Jedině silná a sebevědomá Evropa dokáže čelit globálním výzvám. Ale zatím je to tak, že si evropské národy spíše konkurují. Konkurence je v hospodářském životě nezbytná, ale cesta ke spravedlivějšímu rozdělení statků, odpovědnosti i šancí vede přes spolupráci. A té se nám nedostává.

Takže Evropa kovaná z jednoho kusu, Evropa jako tavící kotlík, ve kterém splyne všechno do fádne chutnají kaše?

Ne. To je model Spojených států, díky kterému se dostaly tak daleko. Ale to je model neopakovatelný. Pro Evropu se nehodí. Nemůžeme hodit přes palubu bohaté kulturní dědictví. My musíme zachovat onu mnohost Evropy. Samozřejmě že nebude snadné jít cestou integrace a zároveň dbát na kulturní pestrost. To bude vyžadovat všechnu naši kreativitu. To nemůžeme překrýt jen technologiemi. Vždyť i Spojené státy čerpají z mnohosti, ona jednodušnost americké kultury je jen zdánlivá. Dokázaly spojit tradice původně evropské, propojit je s latinoamerickými prvky, ba dokonce prvky africkými, dokážou integrovat přistěhovalce z celého světa. To je jedinečné a zdůrazňují, neopakovatelné. I Američané vědí, že věda a z ní vycházející technologie mohou kvést jen na poli obdělávané kulturou. My v Evropě stojíme před komplexním problémem. Pro vědu to znamená: musíme se otevírat. A přitom neztratit to, co ze starého kontinentu dělá tak jedinečné pole.

Ovšem tvrdí se, že USA byly vůdčí velmocí dvacátého století. Teď nastupují nové. Především Čína, Indie. Tedy státy, které mají úplně jiné kořeny a kulturu. Nebylo by tedy prospěšnější smíření se s dominancí Spojených států, vždyť jde o jedinou zemi, která dokáže takovému náporu čelit. Ostatně jde o mocnost západní.

Potřebujeme multipolární svět. Já z nástupu nových sil strach nemám. Nevidím v nich ohrožení. Naopak. Připomeňme si: Když v šedesátých letech nastupovalo Japonsko, také tu byl strach. Ano, Japonci nám vzali část našich trhů, prosadili se i technologicky, a po jistou dobu to vypadalo, že jsou k nezastavení. Ale prá-

vě tento prvoplánový konflikt vyvolal do života obrovskou kreativitu. V Evropě, ve Spojených státech i jinde ve světě. Dnes Japonsko takové ohrožení, jak tvrdili mnozí proroci, nepředstavuje. Naopak. Integrovalo se do globálního dění jako sice silný, nikoli ale ohrožující partner. A tak to vidím i pokud jde o Čínu, Indii a podobné země. Opakuji: unipolarita není dobrá. Bipolarita, jak jsme ji zažili v době studené války, je nebezpečná. Takže multipolarita. Na jedné straně Čína, Japonsko, Indie a centrum americké a také evropské. A opakuji: Evropa integrovaná, nikoli slitá v jednu masu. Tato centra musejí udržovat rovnováhu. Pokud se to nepodaří, budou Evropa, potažmo i USA, ztrácet svou váhu. Vývoj se zastavit nedá.

Vy zdvihujete nutnost takzvaného etického, tedy zodpovědného výzkumu. Jsou etické hranice, za které nelze jít. Třeba právě v genetice. Ale neplatí to všude. Naši nanovědci třeba konstatují: Přes polovinu aplikací poznatků z nanovědy pochází právě z Číny. A připouštějí, že to je také proto, že si tam nedělají nějaké velké starosti s možnými následky. Není to znepokojivé?

Zřejmě ano. Ale třeba právě Čína se nachází v přechodné a velmi obtížné fázi. Teď jí jde o sílu za každou cenu. A tak potlačuje i etická hlediska. Ale ukazuje se, že i to má své hranice. Čína má obrovské ekologické i sociální problémy. Myslím si, že než na Čínu křičet spíše pomůže, když jí budeme pomáhat. Ona se dokáže propracovat k rozumu. Ale bude potřebovat čas. Ostatně myslím si, že i zavedení plnohodnotné demokracie v Číně je něco, co tato země ani nemůže udělat přes noc. Jsem přesvědčený, že Čína pro tuto chvíli potřebuje struktury, které má. Jinak neudrží zemi pohromadě.

Vraťme se opět na zem, konkrétně k vědě. Jste přírodovědec. Tedy species, které je stále vzácnější. Třeba Evropský letecký a kosmický koncern EADS hledá zoufale techniky, matematiky, fyziky, prostě lidi technicky vzdělané. Co dělat, aby se tento neutěšený stav napravil?

Pozor! Spojené státy mají ještě větší nouzi o přírodovědně vzdělané lidi než Evropa! Na pětasedmdesát procent doktorandů v oboru přírodních věd pochází z Asie! A ti lidé nezůstávají v USA, ale vracejí se domů. I to je příčina, proč Východ tak rychle dohání Západ. I v Americe tedy máme problém s tím, že lidé mají z přírodních věd strach. Nerozumějí jim a kladou si otázky – kam to všech-

no vede? To se musí změnit. Zdrojem strachu je vždy to, co je nesrozumitelné, nepochopitelné. Takže cesta k nápravě vede přes hledání způsobů, jak přírodní vědy zbavit jejich tajemnosti a neprůhlednosti a nesrozumitelnosti.

Co pro to děláte vy osobně? Kromě toho, že přednášíte o zodpovědnosti vědy...

Především zastávám názor, že konkurenceschopnost každé země se opírá o její schopnost rozvíjet vědu. To je sice drahé a nese to hned zisky, ale ignorance je mnohem dražší. Dále tvrdím, že konkurenceschopnost nezačíná až ve vědeckých laboratořích, ale ve školních lavicích základních škol. Jestliže tam učitelé nedokážou vzbudit zájem, jestliže nejsou ve svém základním výkladu dost srozumitelní a neznají souvislosti, pak to univerzity nenahradí.

A jaká je praxe?

Podívejte. Univerzita v Curychu pořádá alespoň jedenkrát ročně něco, co by se dalo nazvat „věda v ulicích“. Prostě vypustí své profesory a vědce do ulic. Postaví stany, jakési „chrámy vědy“ a pozve občany. Aby se ptali, sledovali přednášky a prezentace. Takové vytržení z laboratoří je účinné: vědci musejí být srozumitelní.

Má to odezvu?

A jakou! Sám jsem byl překvapený. Lidé chtějí vědět, mají zájem. Jistě. Děti na takové akce nepřivedeme. Ale přitáhneme rodiče, učitele základních škol. Když pochopí rodič, přenesení to na dítě. To je podle mého rozhodující. Prostě: snažíme se zasít semínko zájmu, byť zprostředkovaně, co nejdříve. To je přínos pro veřejnost, ze kterého chceme těžit. Pro vědce to je šance, jak se přiblížit životu. Jinak je věda tak specializovaná, tak rozškátkovaná, že si často nerozumějí ani odborníci z příbuzných oborů. I to mladé lidi odrazuje. Tak jdou raději studovat humanitní obory než ty, které se opírají o matematiku. Z toho se snad vymyká jen medicína. Ale když lidem ukážeme, jak je svět přírodních věd zajímavý, jak souvisí se všemi aspekty života, že to jsou obory, které určují budoucnost, tak se k přírodním vědám vrátí přesto, že nejsou snadné ke zvládnutí. Ale vždyť mladí lidé přímo touží po louskání problémů, důležitých pro jejich vlastní budoucnost. A k tomu je musíme motivovat. K motivaci patří i to, že lidé,

kteří se rozhodnou studovat náročné obory, získají společenskou prestiž a také materiální ohodnocení. Ale to bude ještě nějakou dobu trvat.

Takže budoucnost. Jak ji vidíte vy? Ale jestli teď prohlásíte, že optimisticky, tak vám po tom, co jste nám řekl, nebudeme věřit.

Víte, já se každý večer přímo modlím, aby byl benzin ještě dražší. Dokud bude jeho cena snesitelná, tak se šetřením a hledáním alternativ nepohneme. Člověk se učí pouze z toho, co sám prožil. Pokud neprožije katastrofu, tak v její možnost nevěří. Takže potřebujeme i katastrofy. Třeba v podobě nedostatku benzínu. Jinak se nepoučíme. Už jsem řekl, že věda a nové poznatky samy o sobě nic nesvedou, pokud nebude souběžně s bádáním varovat, upozorňovat na rizika a trvat na tom, aby je politika vnímala a řešila. Prostě souběžně s bádáním musíme měnit i náš životní styl, zvyklosti. A musíme svět vnímat komplexně, nikoli jen klíčovou dírkou našeho oboru. Jistě to bude bolet, ale jiná možnost není.

Pramen: *iHNed*

WELT, UMWELT, LEBENSRAUM¹

Uexküll, Lorenz a Gehlen – spor o světě člověka a světech zvířat

Marco Stella (UK FHS), *Karel Kleisner* (UK PřF)

Summary:

Today, we often encounter attempts to overcome the hiatus between natural sciences and humanities. Many speak of a principal impossibility of such a step and point at (maybe even rightly) to the dilettante manner of such attempts. When Charles Percy Snow (1905–1980) in the 1950s took note of the existence of “two cultures”, humanities and natural sciences, he noticed their mutual grudge and unwillingness to communicate that he explained by lack of common language. Since when is this gap evident in western intellectual history? Was Snow’s, almost anthropological, discovery of two science cultures a new reflection of existing phenomenon or was it a brand new condition? We shall show, using a historical example of relationship between three personalities in history of science and philosophy, namely biologist Jakob von Uexküll, philosopher and anthropologist Arnold Gehlen, and etologist Konrad Lorenz, that the first half of the 20th century was a period of agile “inter-cultural” contact in the above mentioned sense. In conclusion of this article, we shall evaluate contributions and negative impacts of this actual contact. One of the topics and at the same time means of this inter-cultural contact was the so called theory of “umwelt” (Umweltlehre) that we shall attempt to examine here as a theme. Additional goal of this article is also to outline attitudes of intellectuals in the first decades of the 20th century regarding the relationship and differences between “humanities” and “natural sciences” of nature and society, human matters on one hand and natural laws on the other. In order to depict the situation of the theory of “umwelt”

¹ Publikace vychází s podporou grantu GAUK 113607/2007 a částečnou podporou výzkumného záměru MSM 21620845.

that in the first decades of the 20th century existed as an autonomous biological–social intellectual tradition, we must at least briefly mention the strong trend in history of European thinking that is, as we shall show, closely related with this topic. This trend is Darwinism, one of the most influential intellectual fashions of the end of 19th and beginning of 20th centuries.

Úvod

V současnosti se často setkáváme s pokusy o překonání hiátu mezi přírodními vědami a humanitními naukami². Mnozí hovoří o principiální nemožnosti takového kroku a poukazují (snad i oprávněně) na diletantismus takových pokusů. Když si **Charles Percy Snow** (1905–1980) v 50. letech povšiml existence „dvou kultur“, humanitní³ a přírodovědné, pozastavil se nad jejich vzájemnou nevráživostí a neochotou komunikovat, kterou vysvětloval neexistencí společného jazyka⁴. Odkdy však tato propast provází západní intelektuální dějiny? Byl Snowův takřka antropologický objev dvou vědních kultur novou reflexí jevu již dávno existujícího nebo šlo o popis zcela nového stavu?

Na historickém příkladu vztahů mezi třemi osobnostmi dějin vědy a filosofie, biologa **Jakoba von Uexkülla**, filosofa a antropologa **Arnolda Gehlena** a etologa **Konrada Lorenze**, se pokusíme ukázat, že první polovina 20. století byla dobou čilého „mezikulturního“ kontaktu ve výše zmíněném smyslu. Přínosy a naopak negativní důsledky tohoto konkrétního kontaktu se pokusíme zhodnotit v závěru tohoto příspěvku. Jedním z témat a zároveň prostředků tohoto mezikulturního kontaktu byla tzv. nauka o umweltu⁵ (*Umweltlehre*), kterou se zde i takto pokusíme tematizovat. Dalším z cílů příspěvku by také mělo

být načrtnutí postoje intelektuálů prvních desetiletí 20. století k otázce vztahu a diference „humanitních“ a „přírodních“ věd, přírody a společnosti, věcí lidských na straně jedné a přírodních zákonů na straně druhé.

Aby však bylo možné vykreslit pozici nauky o umweltu, která v prvních desetiletích 20. století existovala jako svébytná biologicko–sociální intelektuální tradice⁶, musíme se alespoň stručně zmínit o mocném proudu v dějinách evropského myšlení, který s tématem, jak bude vyloženo níže, úzce souvisí. Tímto proudem je *darwinismus*, jedna z nejlivnějších intelektuálních mód kolem přelomu 19. a 20. století.⁷

Zatímco v dnešní době bývá darwinismus spojován výhradně s biologií a jakékoliv pokusy o jeho aplikaci např. v oblasti sociální teorie bývají dnes striktně odsuzovány jako „sociáldarwinismus“ či neoprávněný biologizmus (k tomuto tématu se vrátíme ještě v závěru), již od dob samotného Darwina nebyla tato teorie pouhou biologickou teorií. Velmi brzy po svém vzniku se stala nástrojem široké škály reformních až revolučních politických a sociálních hnutí⁸. Darwinismus představoval teorii, jejímž ústředním motivem byla historická změna, navíc byl mnohými chápán jako materialistické vysvětlení domnělé plánovitosti v přírodě, do té doby vysvětlitelné jen stvořitelským principem. Konečně, také zcela změnil pohled člověka na sebe samého. Po „Původu člověka“ (1971)⁹ **Charlese Darwina** (1809–1882) již nemohl být člověk pánem tvorstva stvořeným odděleně od ostatních živých bytostí, ale jen jedním z členů velké rodiny všech živých tvorů, podléhajících totožným přírodním zákonům. Na tomto místě není účelné zacházet příliš do detailů, nicméně je třeba mít na paměti, že šlo vpravdě o revoluční vpád jak do biologických, tak do sociálních teorií. Přesněji, šlo o jednotnou teorii pevně spojující obě tyto oblasti. Princip přirozeného výběru se měl podle mnohých stát i maximou zákonů společenských.

² Za všechny zmiňme knihy Brockman, John (1995): *The Third Culture*. Simon & Schuster, New York a Wilson, Edward O. (1999): *Konsilience. Jednota vědění: o nezbytnosti sjednocení přírodních a humanitních věd*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha.

³ Snow do této množiny započítával i společenskovědní obory.

⁴ Snow, Charles P. (1959): *The two cultures and the scientific revolution*. Cambridge University Press, New York

⁵ Rozhodli jsme se používat poněkud počestější výraz „umwelt“ (s malým „u“) namísto překladu „osvětí“. K tomu nás přivádí hned několik důvodů. Za prvé, nejsme si jisti, zda „osvětí“, zažité především ve fenomenologii se kryje s významem umweltu u Uexkülla (byť zde existuje historická souvislost). Za druhé, výraz umwelt (někde dokonce i s plurálem *umwelten*) se vžil i v řadě evropských i neevropských jazyků (např. v angličtině, francouzštině, estonštině, korejštině atd.). Konečně za třetí, výraz „umwelt“ se poněkud zažil už i v Čechách, jak o tom svědčí i vznik stejnojmenného sborníku (viz pozn. pod čarou č.6).

⁶ Stella, Marco, Kleisner, Karel (2006): *Odvracená strana umweltu aneb o čem se nemluví*. In: Kliková, Alice, Kleisner, Karel (eds.) (2006): *Umwelt. Koncepce žitého světa Jakoba von Uexkülla*. Nakladatelství Mervart, Červený Kostelec: str. 123–159.

⁷ Barrow, J. W. (2004): *Krise rozumu. Evropské myšlení 1848–1914*. Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno: str. 45 a dále.

⁸ Za všechny zmiňme jen monografii Hawkins, Mike (1997): *Social Darwinism in European and American thought, 1860–1945 : nature as model and nature as threat*. Cambridge University Press, Cambridge, New York, která shrnuje literaturu. Za klasické knihy studie sociálního darwinismu jsou považovány i Gasman, Daniel ([1971] 2004): *The Scientific Origins of National Socialism*. Transaction Publishers, New Brunswick, London a Hofstadter, Richard ([1944] 1992): *Social Darwinism in American Thought*. Beacon Press, Boston.

⁹ Darwin, Charles (1871): *Descent of Man, and selection in relation to sex*. John Murray, London.

V prvních dvou dekádách dvacátého století se nicméně darwinismus mnoha evropským biologům jevil jako překonaná koncepce (na rozdíl od oblasti sociálních věd, kde slavil úspěchy), zčásti vinou svého zanesení politikou a politicko-sociální angažovaností některých předních darwinistů (např. **Ernst Haeckel** a Monistická liga, **Francis Galton** a eugenika, **Wilhelm Schallmayer** a rasová hygiena apod.), zčásti i vědeckou nekompatibilitou s některými novými objevy (mendelovské zákony dědičnosti, mutacionismus apod.). Tak například biolog a filosof **Emanuel Rádl** píše v tomto smyslu o úpadku darwinizmu ve svém díle o dějinách vývojových teorií devatenáctého století¹⁰. Ilustrativní jsou rovněž řádky, které vyšly z pera vitalistického biologa **Hanse Driesche**: „Pro prozíravé lidi je darwinismus dávno mrtev; co se v těchto letech na jeho obhajobu uvedlo, není ničím než pohřební řečí přednesenou podle zásady „*de mortuis nil nisi bene*“ a s vnitřním přesvědčením, že obrana je předem marná.“¹¹

Jakob von Uexküll (1864–1944), jedna z nejvýraznějších postav kontinentální biologie prvních desetiletí 20. století, poznamenává v úvodu 2. vydání své knihy „*Umwelt und Innenwelt der Tiere*“ (1921): „V biologii ještě stále zakoušíme čerstvý dojem, který v nás všech vyvolal pád darwinizmu“¹². Co tedy v očích Uexkülla a mnohých dalších mělo představovat alternativu k darwinizmu? Taková teorie by nutně musela být schopná vyplnit všechny niky, které tak či onak obsadil darwinismus.

Počátek 20. století byl v dějinách biologie (a jak uvidíme i daleko za jejími hranicemi) totiž charakteristický i zcela odlišnou vědní tradicí, která byla svým způsobem vlastní i osobnostem, kterými se tento příspěvek bude zabývat. Tato tradice, souhrnně nazývaná „*Umweltlehre*“, nauka o *umweltu*, ač je dnes méně známa, hrála velmi důležitou roli i mimo biologii a tu se nyní pokusíme alespoň částečně načrtnout. Ačkoliv v souvislosti s politickým a společenským využitím biologických teorií se často hovoří pouze o (sociálním) darwinizmu, jednalo se o obecnější charakteristiku tehdejší vědní kultury a podobné politicko-sociální aplikace se dočkala celá plejáda biologických směrů¹³ – a *Umweltlehre* nebyla výjimkou.

¹⁰ Rádl, Emanuel (2006): Dějiny biologických teorií novověku. Academia, Praha: str. 301 a dále.

¹¹ Driesch Hans (1902): Kritisches und Polemisches. Biologisches Zentralblatt, vol. 22: str. 182.

¹² Uexküll, Jakob von (1921): *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Julius Springer Verlag: str. 1.

¹³ Politické implikace měl např. vitalismus a holismus, viz Harrington, Anne (1996): *Reenchanted Science: Holism in German culture from Wilhelm II. to Hitler*. Princeton University Press, Princeton, v českém prostředí lze jako jistou politicko-společenskou aplikaci vitalismu chápat první část Rádlovy „*Útěchy z filosofie*“ (1946, Čin, Praha). Využití nalezla i celá řada dalších směrů, na tomto místě však není třeba se jimi zabývat.

Nástup „*Umweltlehre*“

První dvě desetiletí dvacátého století lze charakterizovat jako období velké myšlenkové různorodosti. Jedná se o dobu, kdy se tábor darwinistů sváří na jedné straně s příznivci různě modifikovaného Lamarckova učení zpravidla neolamarckismu (**Paul Kammerer**), popřípadě psycholamarckismu (**Ludwig Plate**), na straně druhé pak s vitalisty (**Hans Driesch**). Reakcí na tento myšlenkový kvas je mezi jinými i Uexküllova koncepce zkoumání „vnitřního a vnějšího světa“ organismů, kterou roku 1909 představil v prvním vydání knihy „*Umwelt und Innenwelt der Tiere*“.

Německé slovo „*Umwelt*“ znamená v nejběžnějším smyslu prostředí či životní prostředí. Jakob von Uexküll však užil výrazu „*Umwelt*“ ve specifickém významu. Hovořil o *umweltu* toho či onoho zvířete a během svého celoživotního bádání se pokusil o charakteristiku takto specifikovaných vlastních žitých světů u různých forem živočichů. Mezi jeho nejčastěji zmiňované modelové organismy náleží zejména bezobratlí (např. klíště, pijavice, žížala, ježovka, hadice, krab, vážky ad.), v rámci obratlovců se pak jeho pozornost dotýká ve větší míře kromě psů také člověka.

Uexküll se pokusil do biologického myšlení 20. století zavést chápání všech živých bytostí jakožto svébytných *subjektů* (průlom oproti darwinistickým *objektům* přírodního výběru je zřejmý). Tím se vymykal mechanistickým stereotypům interpretace chování zvířat (**Jacques Loeb**, **Ivan Petrovič Pavlov**) a také svrchovaně materialistickým vysvětlením vzniku a vývoje organismů, jakým byl darwinismus. Na jedné straně klade důraz na autonomní povahu každé živé bytosti. Na straně druhé nás ponouká, abychom přikládali patřičný význam vztahu daného organismu ke svému prostředí. Tento vztah, mezi organismem a tím, co jej obklopuje, určuje zděděný soubor vlastností (např. specifická morfologie a anatomie těla, smyslový aparát apod.), tedy vše, co lze označit jako stavební plán (*Bauplan*). Stavební plán organismu zde představuje nadřazenou instanci mající vládu jak nad světem vnitřním (*Innenwelt*) tak nad tím, co zde podle Uexkülla označujeme jako *umwelt*.

Vztah daného organismu k jeho prostředí má tedy vždy specifický charakter, neboť se jedná o interakci mezi vnějšími podněty z okolí a vnitřními faktory organismu. Výsledkem takového střetávání vnitřního a vnějšího je *umwelt* příslušného organismu. Jednotlivé *umwelt*y různých živých bytostí ovšem nejsou navzájem zcela oddělené a izolované, ba právě naopak se lze domnívat, že jsou téměř vždy v některých svých aspektech sdíleny větším či menším počtem orga-

nismů. Můžeme tedy hovořit o vzájemné propojenosti nejrůznějších umweltů. Uexküll si byl jako fyziolog a znalec neuroanatomie jistý, že tomuto schématu se nevymyká ani člověk – lidské poznání, ba i poznání vědecké, je konstruováno na základě omezenosti lidského umweltu. Jak píše: „Co je to vědecká pravda? Omyl dneška.“¹⁴ Tím nenarážel na vědeckou metodu jako takovou (sám svou *Umweltlehre* považoval za skutečný plod objektivního výzkumu), ale na sebejisté vědní směry prezentující sebe sama jako čistý plod dokonalého poznání a uchopení zákonů živého – např. právě darwinismus. Byla to právě jednoduchá a ve své podstatě mechanistická představa hrubě „otesávajícího“ vlivu prostředí na organismus, která Uexkülla pobuřovala – dokonce se o něm (a o jeho společenských dopadech) vyjadřoval jako „*Gorilla-Maschine*“¹⁵, čímž narážel jednak na mechanický charakter přírodního výběru, jednak na vulgární „lidovou“ formu darwinismu degradovanou vesměs na tvrzení o tom, že „člověk pochází z opice“.

V okolí toho či onoho organismu se nacházejí předměty, věci. Ty mohou být nositeli významu (*Merkmaltträger*). Tak například pro ježovku bude amfora pouze jedním z mnoha předmětů, které se povalují na mořském dně. Zcela jinak se ovšem bude k těmto předmětům vztahovat potápěč hledající zbytky nákladu ztroskotané starověké lodi. Potápěč ihned takové předměty rozpozná mezi spoustou ostatních. Nejprve bude potěšen svým nálezem, pak zmíněné předměty vytáhne nad hladinu a ještě jim přisoudí náležitý význam, v tomto případě například pro poznání kulturních dějin ve středomoří. Takto chápané předměty lze tedy považovat za specifickou součást umweltu člověka-archeologa a zároveň se můžeme domnívat, že v umweltu ježovky budou spíše hrát roli pouhé nespécifikované překážky v jejím pohybu. Podle Uexkülla může předmět v okolí libovolného organismu vstoupit do jeho vnitřního světa (*Innenwelt*) pouze jediným způsobem, a sice skrze transformaci tohoto předmětu do kombinace podnětů. Tuto transformaci autonomně provádí sám organismus. Dalo by se říci, že živá bytost sama rozhoduje, co do svého vnitřního světa propustí z okolního prostředí. Úkolem pozorovatele je zjistit, jaké komponenty z bezprostředního okolí mohou mít na daný organismus zásadní vliv a jaký druh podnětu vlastně reprezentují. Ježovku nebude oslovovat lidský artefakt ležící na mořském dně, neboť nepatří do jejího světa (myšlen umwelt); nositelem významu pro ni bude například řasa, kterou se živí, jejíž význam pro člověka-archeologa není naopak žádný.¹⁶

¹⁴ Uexküll, Jakob von (1921): *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Julius Springer Verlag, Berlin: str. 1.

¹⁵ Uexküll, Jakob von (1926): *Gott oder Gorilla*. Deutsche Rundschau, no. 208: str. 232–242.

¹⁶ Příklad ježovky pochází z populárně-naučné knihy Uexküll, Jakob von, Kriszat, Georg (1934): *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*. Julius Springer Verlag, Berlin.

Uexküll se snažil poukázat na svébytnost každé živé bytosti a s tím souvisejícím vztahováním se organismu ke svému okolí. Okolí představuje v této koncepci cosi jako obecné schéma nebo mapu, která znázorňuje výskyt všech předmětů nacházejících se v prostoru obývaném živou bytostí. Lidský pozorovatel je schopen znázornit okolí právě tak, aby tomu rozuměli pouze opět jiní lidé, nejedná se tedy o obecný obraz přístupný například všem živočichům. Žádné objektivizované okolí přístupné všem druhům tak vůbec neexistuje, tím méně takové, které darwinismus zamýšlel jako ono selektující prostředí. Jak je tedy možné, že Karl von Frisch byl schopen rozluštit vzkaz obsažený ve včelím tanci? Včelí tance představují vlastně návod pro orientaci v okolí. Ale jak může člověk pochopit sdělení, které náleží a je produktem zcela jiného světa než je ten lidský, či jinak řečeno, jak se vyznat v mapě okolí, která vznikla na podkladě kombinace podnětů zpracovaných vnitřním světem (*Innewelt*) tak odlišné formy života jakou představuje včela. Přesto je takový částečný průnik do světa jiné živé bytosti možný. Uexküll hovoří o vzájemném prolínání umweltů.

Konrad Lorenz a baron Jakob von Uexküll

Postavu **Konrada Lorenze** (1903–1989), jednoho z nejvýznamnějších biologů 20. století, zde zmiňujeme proto, že v jeho osobě a díle se organicky setkal darwinismus s myšlenkou umweltu. Lorenz Uexküllovi k 70. narozeninám věnoval svou habilitační práci „*Kumpan in der Umwelt des Vogels*“ (1935)¹⁷, která bývá považována za zakládající dílo srovnávacího výzkumu chování, *etologie*. Zcela zásadní roli v klasické etologii rovněž zaujímá znalost rozdílnosti umweltů u různých druhů.

Poznatek, že různé živočišné druhy vnímají a interpretují svět bytostně *jinak* než člověk (a samozřejmě i jinak než ostatní živočišné druhy), byl pro biologii a zoopsychologii v zásadě čímsi novým. Je třeba mít na paměti, že Uexküllův program i výzkumy jeho žáků včetně Lorenze byly primárně zaměřeny jako opozice vůči psychologizmům, které ještě během prvních desetiletí 20. století hrály ve výzkumu chování a psychiky organismů prim. Zájem o celistvé vnímání mimolidských organismů byl dlouho právě záležitostí zvířecích psychologů, kteří poněkud blahosklonně redukovali zvířata přinejlepším na „hloupější bratříčky“ člověka, či naopak po vzoru romantických básníků opěvovali jejich

¹⁷ Lorenz, Konrad (1935): *Der Kumpan in der Umwelt des Vogels*. *Journal für Ornithologie*, vol. 83, no.2/3: str.137–215, 289–413.

„ušlechtilost, krásu a dokonalost“¹⁸, a také fyziologů (k nejznámějším patřil např. **Jacques Loeb**), kteří chování a vnímání organismů chápali mechanisticky jako soubor vstupů a výstupů. Uexküll a jeho škola (do které můžeme směřle počítat i Lorenze) nabídli k těmto zaběhlým pohledům alternativu – metodu, která prostřednictvím pozorování a jednoduchých, neinvazivních experimentů umožnila nahlédnout do žitého světa mimolidských organismů. Lorenz zdaleka nebyl jediným výzkumníkem, který se snažil zkoumat umwelty nejruznějších organismů. Avšak jména jako **Friedrich Brock**, **Karl Friederichs** či **Georg Kriszat** jsou dnes víceméně zapomenutá, na rozdíl od jména a díla Konrada Lorenze. Tuto skutečnost lze vysvětlit tak, že zatímco zbytek Uexküllovy „školy“ byl nedarwinisticky (často antidarwinisticky) orientován, Lorenze jako zastánce nově vznikajícího syntetického darwinismu vynesla tato vlna vzhůru, kde setrval až do svého skonu na konci 80. let 20. století. Lorenze a Uexkülla tedy dělil nejen generační rozdíl, ale právě zmíněný rozdíl v názoru na darwinismus coby módní, avšak kritizovaný svetonázor. „Baltický baron přece nemůže pocházet z opice“¹⁹, zlehčoval Lorenz důvody svého učitele. Uexküllův chladný postoj k darwinismu byl však motivován jinak a ve skutečnosti je výrazem rozporu dvou zcela odlišných, svěbytných a na jiné problémy se zaměřujících tradic v rámci biologických teorií, které Lorenz dokázal spojit.²⁰ Tímto spojením vznikla etologie jako srovnávací, evoluční výzkum chování, ovšem bez komponenty *Umweltlehre* by v této podobě pravděpodobně vůbec nebyl možný objev většiny jejích základních postulátů.

Jak Uexküll, tak i Lorenz tvrdili, že umwelty jednotlivých druhů jsou poměrně diskrétní, druhově typické a dědičné. V Lorenzově pojetí je však selektivita vnímání adaptací na prostředí a slouží stejně jako morfologické struktury k přežití. Čím složitější je sensorický aparát organismu, tím více stoupá i komplexita jeho umweltu. Neznamena to však, že by umwelty primitivnějších forem nějakým způsobem vypovídaly o menší úspěšnosti jejich nositelů. Každou fylogenetickou adaptaci lze podle Lorenze také přirovnat ke kognitivní-

mu výkonu, neboť druh díky takové adaptaci získává novou informaci o svém prostředí²¹. Ale protože jsou umwelty organismů adaptací vzniklou přírodním výběrem (jak poznamenává Lorenz, opice, která špatně odhadne vzdálenost mezi dvěma stromy, je mrtvá opice²²), existuje mezi jedinci druhu variabilita v účelnosti takového umweltu, jehož prostřednictvím organismus interaguje jak s neživým, tak i živým okolím. Jak ukázal Lorenz např. při svých pokusech s husou velkou (*Anser anser*), je umwelt živočichů „omylný“ – zaručuje adaptivitu jen tehdy, pokud živočich pobývá v „normálním“ prostředí. K jejímu hnízdu, ve kterém seděla na snůšce, donesl husí vejce. Husa vyšla z hnízda a v tom okamžiku Lorenz vejce opět schoval huse z dohledu. Husa však došla k místu, kde vejce leželo a typickými kývavými pohyby hlavou imaginární vejce dotlačila zpět do hnízda. Pokud se totiž vejce vykulí z hnízda, zůstane za normálních okolností na místě – a tak se v umweltu husy, adaptovaném na „normální“ svět, ve kterém není Konrada Lorenze schovávajícího „její“ vejce z dohledu, nic nezměnilo a stereotyp chování určený pro výše popsanou situaci proběhl celý. Jinak řečeno, organismy mají v Lorenzově pojetí poměrně přesně a instinktivně dáno to, *co a jak mohou vnímat a jak se ke vnímanému budou chovat*.

Umwelt vzniká dle Lorenze přírodním výběrem a pokud přestane působit, je rovnováha mezi prostředím a organismem narušena, dostávají se např. různé maladaptivity v chování (menší selektivita při výběru pohlavního partnera, příjmu potravy, zhoršení kvality péče o mláďata apod.) – jde o druhý způsob narušení jinak adaptivní funkce umweltu, jak Lorenz velmi přesvědčivě ukazuje na srovnávacích studiích divokých a domestikovaných jedinců těchto druhů (psi, husy, kachny, prasata a řada dalších)²³.

Lorenzovy práce se již od konce 30. let zabývají mimolidskými bytostmi jen jako odrazovým můstkem pro další krok – totiž krok k člověku, na kterého bezezbytku aplikoval základní postuláty klasické etologie, a to včetně koncepce umweltu. Aplikace *Umweltlehre* na člověka však nebyla ničím zcela novým – celá řada autorů aplikovala tuto teorii v psychologii, psychiatrii, rasové antropologii, „*Kulturbiologie*“ a podobně²⁴ – unikátním krokem Lorenze v tom-

¹⁸ Část německé zoopsychologie byla silně ovlivněna romantismem přelomu 18. a 19. století a přejala jeho mluvu i postoje k živým bytostem. Toto spojení pravděpodobně pochází od švýcarského romantického myslitele Petera Scheitlina, který byl zároveň autorem první rozsáhlé německé monografie o zoopsychologii: Scheitlin, Peter (1840): Versuch einer vollständigen Tierseelenkunde. J. G. Gotta Verlag, Stuttgart und Tübingen.

¹⁹ Podle Wuketits, Franz (1995): Die Entdeckung des Verhaltens. Eine Geschichte der Verhaltensforschung. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt: str. 110.

²⁰ Mildemberger, Florian (2005): Worthy Heir or Treacherous Patricide? Konrad Lorenz and Jakob v. Uexküll. Rivista di Biologia/Biology Forum, vol.98, no.2: 419–434.

²¹ Tato Lorenzova myšlenka dala dokonce vzniknout celému jednomu myšlenkovému směru, evoluční teorie poznání (R. Riedl, G. Vollmer a další).

²² Lorenz, Konrad (1943b): Angeborene Formen möglicher Erfahrung. Zeitschrift für Tierpsychologie, vol. 5, no.2: str. 235–409.

²³ Lorenz, Konrad (1940): Durch Domestikation verursachte Störungen des arteigenen Verhaltens. Zeitschrift für angewandte Psychologie und Charakterkunde, vol. 59, no.1/2: 2–81 a další.

²⁴ Petermann, Bruno (1935): Das Problem der Rassenseele. Vorlesungen zur Grundlegung einer allgemeinen Rassenpsychologie. J. A. Barth, Leipzig; Petersen, Hans (1937): Die Eigenwelt des Menschen. J.A. Barth, Leipzig a další.

to ohledu bylo skloubení koncepce umweltu s autodomestikační teorií vzniku a vývoje člověka, principem přírodního výběru a představou *degenerace* člověka vlivem městského, civilizovaného života. Vlivem odpadnutí selekce u civilizovaného člověka dochází k „rozostření“ jeho umweltu, který se projevuje úpadkem etických a estetických norem, tedy toho, *co a jak může vnímat a jak se ke vnímanému bude chovat*. Protože se chování v evoluci mění rychleji než morfologie, etický úpadek, který není ničím jiným než degenerativní, víceméně psychiatrickou poruchou lidského umweltu²⁵ (promiskuita – malá míra selektivity při výběru partnera, rozpad rodiny – úpadek péče o potomstvo a další) v druhém kroku vede k úpadku fyzickému, tělesné degeneraci, protože přestávají platit i normy estetické, především ve výběru partnera. Vznikají tak vulgarizované lidské formy připomínající v behaviorálních a morfologických rysech domácí zvířata, Lorenz dokonce hovoří o „*Verhausschweinung*“ člověka. A protože méně pohlavně vybíravé domestikované formy člověka se množí mnohem rychleji než lidé se zdravým umweltem, tj. etickými a estetickými normami, je nutné sáhnout k jistým opatřením, aby člověk, podobně jako v Gobineauově fatalistické vizi dějin civilizací, neupadl hned po dosažení toho nejvyššího civilizačního rozmachu.²⁶ Tímto opatřením měla být simulace přírodního výběru v rámci společnosti – rasová hygiena. Toto stanovisko nalézáme velmi často v různých odměnách v dobové medicínské, biologické a antropologické literatuře. Lorenz ve své podstatě tyto teze zastával až do konce svého života a za velkou částí jeho společenské kritiky 70. a 80. let se skrývá tento modus uvažování. To samozřejmě neuniklo pozornosti celé řady výzkumníků a Lorenz se nevyhnul částečně oprávněné kritice, že jeho uvažování o společnosti a přírodě je ve své podstatě kryptonacistické. Snad výstižnější by bylo tvrdit, že Lorenz jako jeden z posledních významnějších myslitelů nepovažoval přírodní a společenské zákony za pouhá homonyma, ale druhé za speciální případ prvního s tím specifickým, že společenské zákony mohou těm přírodním (ať již jsou jakékoliv) dočasně přičít, za což je stihne trest. Toto rozvržení chápání vztahu přírodních a společenských zákonů bylo více než běžné pro celou řadu politických hnutí – to je také důvod, proč se svého politického využití dočkalo mnoho biologických

²⁵ Bleuler, Eugen (1921): *Naturgeschichte der Seele und ihres Bewusst-werdens; eine Elementarpsychologie*. Julius Springer Verlag, Berlin a jinde – Eugen Bleuler (1857–1939) „jeden ze zakladatelů moderní psychiatrie (zavedl mj. termín schizofrenie atd.) od Uexkülla celkem organicky přejal jeho učení a dále jej rozvíjel“

²⁶ Lorenz 1943b: *Orga*; Vzhledem k době kdy Lorenz tyto práce psal, je poněkud tristní, že zřejmě právě toto období považoval za onen největší civilizační rozmach.

škol – od vitalismu (jak jej nacházíme např. i v pozdějších spisech Rádlových) přes různé verze lamarckismu (ten byl oblíben z pochopitelných důvodů např. v Rusku a Sovětském svazu) až po nauku o umweltem, která byla kromě jiných biologických směrů zneužita německým nacionálním socialismem.

Právě tato ideologie využívala a zneužívala různých poznatků biologie k vlastnímu ospravedlnění v míře nevidané nikdy před tím ani potom. Řada německých vědců z nejrůznějších oborů (často i celosvětových špiček) se stala nadšenými následovníky tohoto hnutí, neboť v něm, zjednodušeně řečeno, spatřovali společenský řád přiměřený z hlediska přírodních zákonů. Lorenz ve své přihlášce do NSDAP napsal: „Jako biolog a německy smýšlející jsem byl samozřejmě *vždy* nacionálním socialistou“,²⁷ čímž vystihl dobově velmi úzce pocíťovaný vztah mezi „biologií“, „němečtívím“ a nacionálním socialismem. „Nacionální socialismus je politicky aplikovaná biologie“, hlásal Hans Schemm, bavorský učitel a raný nacistický křikloun. Tomuto sepětí, které se ve stále větší míře ukazuje jako konstitutivní pro pochopení komplikované ideologie nacionálního socialismu, se pokusíme blíže věnovat níže, právě na příkladu *Umweltlehre*. V souvislosti s nacismem slyšíme často o sociálním darwinismu, avšak pozornost věnovaná tomuto tématu poněkud zastíňuje skutečnost, že zneužity byly i různé paralelní biologické tradice.

Koncepce umweltu v Třetí říši

Ve skutečnosti bylo sepětí *Umweltlehre* s řadou darwinistických pojmů, jaké vidíme u Lorenze, záležitostí poměrně běžnou právě v období po roce 1933, a to i přes jistou míru nevole samotného Uexkülla a části jeho školy. Na tomto místě není možné jít příliš do hloubky (bylo tak učiněno jinde²⁸), budiž však řečeno, že zatímco *Umweltlehre* naplňovala ideál bytostně německého směru myšlení (Uexküll kořeny své disciplíny hledá vedle Karla Ernsta von Baera až u samotného Goetha), měl darwinismus jako směr konkurenční a do Německa introdukovaný mnohem blíže k vizím nové technologie společnosti – německé rasové hygieny. Pokusů o integraci těchto dvou směrů v uvažování byla celá řada a Lorenzovy práce se vyznačují pouze tím, že jejich autor proslul až po válce.

V rámci nacisty protěžované biologie našli tyto hybridy *Umweltlehre* s dalšími, často darwinisticky orientovanými směry v biologickém myšlení široké

²⁷ Föger, Benedikt, Taschwer, Klaus (2001): *Die andere Seite des Spiegels*. Konrad Lorenz und der Nationalsozialismus. Czernin Verlag, Wien: str. 79, 214.

²⁸ Stella, Kleisner (2006); Harrington (1996).

uplatnění. Např. německý rasový antropolog Günther Just v r. 1940 například komentuje vztah umweltu a dědičných vloh v knize věnované „ryze německému“ konceptu dědičné biologie člověka²⁹. Kritizuje mnohoznačné užívání pojmu „Umwelt“ a usiluje o jednotný terminologický rámec, schopný obejmout širší oblast jevů. Rozlišuje mezi objektivním a subjektivním pojetím umweltu. Výraz „objektivní umwelt“ lze jednoduše nahradit souslovím „vnější prostředí“, neboť zahrnuje představu okolí, které na organizmy působí spíše běžným fyzikálním způsobem (chlad, vítr, horko apod.), aniž by se tím kladl důraz na specifčnost vnímání působícího faktoru. Druhé, subjektivní porozumění umweltu, je přímo inspirováno Uexküllovou koncepcí. Dále, Just aplikuje umwelt hierarchicky. Jednu úroveň, např. buněčnou, si lze představit coby umwelt pro úroveň vůči ní nižší, např. organely, přičemž úroveň buněčná je zase závislá na rovině nadřazené, která představuje její umwelt. Pokud zde budeme uvažovat objektivní umwelt, pak se jedná o zcela banální vyjádření skutečnosti. Měli bychom na mysli umwelt subjektivní, tedy pojetí pocházející od Uexkülla, znamenalo by to, že entity jakékoli úrovně budou mít specifický vztah k vlastnímu umweltu (přičemž význam tohoto slova se zde postupně přechyluje k dnešnímu „prostředí“). V této podobě měla být koncepce umweltu aplikována v oblasti genetiky včetně genetiky člověka a vývojové biologie a v posledku i v rámci rasové hygieny na genetickém základě.

Ani Uexküll sám se nevyhnul myšlenkám, které navozují dojem (zřejmě oprávněný), že s nacizmem alespoň zpočátku sympatizoval. V roce 1933 vychází druhé vydání knihy „*Staatsbiologie – Anatomie, Physiologie und Pathologie des Staates*“, (1. vydání 1920). To je oproti vydání prvnímu doplněno o dobově symptomatickou kapitolu „Parazitární onemocnění – vnitřní paraziti“, v níž se Uexküll také zapletl do rasové otázky. Problémem společnosti je podle něj rozdílnost „umweltu cizích ras a společensky vysoko postavených osob, obzvláště pokud zastávají své tradice a trvají na svých zvycích“, protože jejich umwelt „se jinému jen těžko přizpůsobuje“³⁰. V tomto kontroverzním díle pojednává také o negativních důsledcích křížení lidských ras, o kterém sice tvrdí, že vědecky není dokázáno, nicméně dává k lepšímu dobovému rasistickému „bonmot“ – „když se smíchá pivo s vínem, jak odporový nápoj vznikne.“³¹ Uexküll nicméně nebyl prvoplánovým zastáncem „čistoty rasy“ ani antisemitou a jeho postoj

k nacismu, stejně jako postoj nacistických špiček k němu samému, byl dosti nejasný³².

Koncepce umweltu se však nakonec stala jedním z argumentů pro zdůvodnění méněcennosti cizích etnik. Židům bylo vytýkáno, že jim nenáleží žádná půda, žádná vlast a tudíž na ní nemohou ani být adaptováni: nemohou být harmonicky sladění s umweltem německého prostoru jako domácí rasa. V tehdy standardní učebnici nauky o dědičnosti čteme: „Všem předoasijským je společný sklon žít jako menšiny mezi jinými národy. Předoasijská rasa je spíše vyšlechtěna pro ovládání a využívání ostatních lidí než pro využívání a ovládání přírody“.³³ Na některá cizí etnika bylo pohlíženo jako na parazity či domestikanty adaptované na využívání a zneužívání ostatních národů. Tato víra ve vyšší úroveň umweltu nordické rasy, spolu s přesvědčením o všemocném působení přírodního prostředí a přírodních zákonů, vedla dokonce k představě jakéhosi společného, geograficky lokalizovaného umweltu (prostředí); viz například práce o plavých formách brouků u Severního moře a Baltu³⁴ či severovýchodních slepicích jako modelů lidské rasové psychologie.³⁵ Nacistický „*Umweltschutz*“ se nevtahoval pouze na ochranu přírody (krajiny, zvířata atd.), ale také na ochranu „subjektivního“ umweltu, tedy „správného“ světového názoru (který je s umweltem v řadě dobových spisů zcela ztotožňován), který vzniká právě v kontaktu se správným, tj. německým prostředím, krajinou atd. Koncepce umweltu, tehdy často chápána v dnešním slova smyslu jako (zdravé) životní prostředí se tak ocitla blízko populačně-politické koncepci životního prostoru, *Lebensraum*, který bylo třeba získat především na východě obývaném podřadnými hybridními populacemi se silným asijským vlivem (tj. Slované). Různé absurdní snahy o „poněmčení“ krajiny, obyvatel, zvířat a rostlinstva ve východních územích probíhající od počátku 40. let 20. století, na které byly vynakládány nemalé finanční i personální prostředky, mají zcela obdobné ideové kořeny. Budiž řečeno, že získávání nového *Lebensraumu* na východě se aktivně coby voják účastnil i Konrad Lorenz a jeho účast na kontrolách správného německého umweltu u obyvatel polské Poznaně v rámci *Generalplan Ost* jistě také nepatří k světlým stránkám jeho života. Pod vedením pozdějšího docenta na

³² Blíže viz Stella, Kleisner (2006).

³³ Baur, Erwin, Fischer, Eugen, Lenz, Fritz (1936): *Menschliche Erblehre und Rassenhygiene*. Lehmanns Verlag, München: str. 729.

³⁴ Netolitzky, Fritz (1936): *Blonde Insektenrassen in Nord- und Ostseeraum*. Forschungen und Fortschritte. vol. 12, no. 8: str. 103–104.

³⁵ Jaensch, Erich R. (1939): *Der Hühnerhof als Forschungs- und Aufklärungsmittel der menschlichen Rassenfragen*. Zeitschrift für Tierpsychologie, vol.2, no. 3: str. 223–257.

²⁹ Just, Günther (1940): *Die Grundlagen der Erbbiologie des Menschen*, Springer, Berlin.

³⁰ Uexküll, Jakob von (1933): *Staatsbiologie: Anatomie-Physiologie-Pathologie des Staates*. Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg: str. 75.

³¹ Tamtéž: str. 74.

Pražské německé univerzitě **Rudolfem Hippiem** (1. p. Hippius) se coby spolupracovník Rasově-politického úřadu NSDAP v roce 1942 účastnil psychologických výzkumů polsko-německých mišenců s účelem vyhledání těch „poněmčení schopných“.

Arnold Gehlen a lidský svět

Právě během tohoto období v roce 1942 psal Lorenz svou rozsáhlou a v mnoha ohledech klíčovou práci „*Angeborene Formen möglicher Erfahrung*“ („Vrozené formy možné zkušenosti“), kde také rozvíjí svou výše popsanou koncepci potenciálně zkázonosných důsledků rozpadu lidského umweltu na člověka a lidskou civilizaci. Tento téměř dvoust stránkový článek je v prvé řadě třeba chápat jako kritickou reakci na knihu filosofického antropologa **Arnolda Gehlena** (1904–1976) „*Der Mensch*“ (1940). Lorenz se zde zároveň snaží o biologizaci nebiologických (tj. humanitních a v zásadě i společenskovedních) disciplín, která byla ve Třetí říši podporována oficiálními místy.³⁶ V tomto ohledu je třeba předeslat, že Gehlenova kniha byla svým zaměřením a formou dobově velmi netypická a v zásadě politicky nežádoucí, zatímco Lorenzův článek byl více než „politicky korektní.“ Gehlen, vzděláním náležící rozhodně do sféry humanitní (studoval germanistiku, filologii a psychologii) může být považován za příklad velmi plodného kontaktu přírodních věd a humanitní sféry, obzvláště svým projektem filosofické antropologie jako přístupu integrujícího řadu různých přístupů člověka, *včetně* pohledu biologického.³⁷ Projekt s podobnými ambicemi, pokoušející se o integraci biologického (v tomto případě darwinistického) a humanitního pohledu na člověka se takřka současně pokoušel rozvíjet i Konrad Lorenz. Orientace obou projektů byla velmi odlišná, nicméně pojitkem obou projektů byl zájem o *Umweltlehre* a její antropologické využití.

Osudy Lorenze a Gehlena se protnulý již v roce 1940, když Lorenz opustil vídeňskou univerzitu, aby se ujal postu řádného profesora na katedře psychologie tehdy prestižní „kantovské“ univerzity ve východopruském Královci. Naopak Gehlen, který toto místo zastával doposud, se přesunul do Vídně. O důvodech této „výměny profesorů“ lze jen spekulovat, nicméně tyto rošády

byly v rámci univerzitní politiky Třetí říše běžné a velmi často se týkaly stráníků, kterým tak bylo umožněno obsadit lépe honorované a prestižnější posty (Gehlen byl členem NSDAP od roku 1933, Lorenz od roku 1938). Např. Lorenzovým posláním v Královci mělo být vybudování institutu zabývajícího se integrací biologie a filosofie a také jiných humanitních oborů do celkového rámce *přírodních věd*.³⁸ Podezření (hraničící s jistotou) z politického oportunizmu je pochopitelně mnohem více na místě u Lorenze než u Gehlena, který se ocitl ve značné politické nelibosti, právě kvůli své slavné knize a jeho odsunutí do Vídně bylo pravděpodobnou následkem této kritiky. A byla to mj. i koncepce umweltu a způsobu, jakým ji Gehlen používal, která k této kritice vedla.

V dobovém kontextu lze program filosofické antropologie chápat jako výraz narůstající nespokojenosti s vyhocenou a takřka úplnou a plochou biologizací antropologie. Gehlenova filosofická antropologie by jednak mohla být chápána jako pokus o ochranu a konzervaci některých tradičně německých úvah o člověku před introdukovanými, cizími směry (biologizací antropologie je zde třeba chápat především aplikaci různých forem darwinismu, která i přes setrvávání jiných tradic začala stále více převládat) jednak však také snahou o pohled na člověka v jiném než úzce biologickém a hereditárním rámci, který v té době v nacistickém Německu dominoval. Přitom německá biologická tradice, Uexküllova nevyjímaje, se vyznačovala svou snahou chápat sebe sama spíše jako podobor filosofie a také na významné osobnosti filosofické tradice navazovat. Takto byl např. **Kant** a novokantovství velkým inspirátorem Uexküllova. Lorenz se snažil toto úzké propojení jím sledované biologické tradice naznačit a revitalizovat ve své práci „*Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie*“ (Kantova nauka o apriori ve světle současné biologie).³⁹ Gehlen jako reprezentant humanitního světa a kultury tak ve své době představuje poměrně ojedinělý pokus o „invazi“ bytostně humanitního projektu na pole tehdy takřka zcela ovládaného biologii. Za užití většinou tradičnějších, nedarwinistických biologických teorií se v první části své knihy snaží vytvořit v dobové antropologii ojedinělý obraz člověka jako bytosti svou podstatou zásadně *odlišné* od tvorů ostatních. Gehlen výslovně brojil proti „bestializaci“ člověka. Krácel evidentně opačným směrem než jeho politicky oportunní či dokonce politicky „spolehli-

³⁶ Föger, Benedikt, Taschwer, Klaus (2001): Die andere Seite des Spiegels. Konrad Lorenz und der Nationalsozialismus. Czernin Verlag, Wien: str. 124 a dále.

³⁷ Ostatně, Gehlenův zájem o různé směry biologie je patrný již z toho, že disertační práci psal na téma *Zur Theorie der Setzung und des setzungshaften Wissens bei Driesch* u nikoho jiného než u samotného velkého vitalisty Hanse Driesche.

³⁸ Blíže k lorenzově královeckému působení viz Föger, Taschwer (2001) a také Leyhausen, Paul (2001): Das Köngisberger Jahr. In: Kotrschal, Kurt, Müller, Gerd, Winkler, Hans (eds.) (2001): Konrad Lorenz und seine verhaltensbiologischen Konzepte aus heutiger Sicht. Filander Verlag, Fürth: str. 93–101.

³⁹ Lorenz, Konrad (1941): Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie. Blätter für Deutsche Philosophie, vol. 15: str. 94–125.

ví“ kolegové, snažící se v té době o maximální možnou biologizaci (z větší části darwinizaci) humanitních disciplín a antropologie. Člověk, či lépe, humanitní obory (a také obory společenskovední) a oblasti jejich zájmu měly být dle oficiální linie tematizovány pouze v rámci přírodních věd včetně biologie.

Gehlen v úvodu své knihy „*Der Mensch*“ (1940) vyvrací tradiční psychologickou představu *scala naturae* a vyslovuje několik obecných charakteristik psychologie zvířat (zaměření na aktuální situace, na současnost zaměřené životní cykly, svázanost instinkty, vitální účelovost a druhová specifika). Následně dodává, že jde o aplikaci „pravého biologického pojetí, které bylo prosazováno pod Uexküllovým vedením.“⁴⁰ Uexküll podle Gehlena ukázal, že struktura umweltu živočišného druhu odpovídá jeho morfologickým a fyziologickým určením a jeho pudové a smyslové vybavě.⁴¹ Zvíře je do svého přirozeného prostředí zcela a přesně zapuštěno a interaguje právě jen s těmi jeho „výseky“, které odpovídají jeho životním podmínkám a které jsou proto zastoupeny v jeho orgánové vybavě.

Ihned však dodává, že pro člověka těchto pět výše zmíněných charakteristik obecné psychologie živočichů neplatí, protože člověk nemá umwelt, ale „svět“ (*Welt*) – lidské vnímání okolního světa není znatelně spojeno se specifiky lidské morfologie, člověk stojí tak říkajíc stranou obsahu pojmové triády organismus–umwelt–prostředí. Tuto lidskou zvláštnost odvozuje Gehlen od lidské „nehotovosti“, jeho biologické nspecifičnosti, kterou přičítá na vrub lidské neotenizaci. Člověk je proto schopen sebevýchovy či sebe-zušlechťování (*Selbstzucht*).⁴² Vyčítá Uexküllovi a jiným biologům, že tento zásadní rozdíl mezi člověkem a zvířetem neuvádějí, podle Gehlena k velké škodě antropologie. Pokud člověk má cosi podobného umweltu, jde vždy jen o „vlastní svět“ (*Eigenwelt*), což je pojem zavedený jedním z Uexküllových žáků pro popis druhově nspecifického, a přesto vlastního světa každého člověka.⁴³ Uexküllovi vytýká jeho snahy přenést teorii umweltu na lidské bytosti – lidé předjímají objektivní svět a mají schopnost vcítění do zájmů a pocitů druhých, což v případě druhově specifického, pevně daného umweltu podle Gehlena není možné.⁴⁴ To, co

Uexküll považuje za umwelty, jsou pro Gehlena ve skutečnosti různá „*kulturní milieu* v rámci *jednoho světa*“.⁴⁵ Právě zde můžeme tedy hledat jeden z kořenů Gehlenovy definice člověka jako „*Mangelwesen*“, tvora nedostatku a nejistoty ve svém konání – nemá umwelt, pouze svět, není veden instinktem a takto otevřen světu je nebezpečně zranitelný. Gehlen také napsal samostatný článek, ve kterém se zabývá problematiku aplikovatelnosti koncepce umweltu v rámci antropologie.⁴⁶ Gehlenův důraz na lidskou otevřenost vůči světu a jeho principiální odlišnost a jedinečnost v rámci živočišné říše jej v době, kdy antropologii vládla determinismus dědičnosti, stavil do pozice outsidera vystaveného neustálé kritice ze strany autorů poplatných oficiální linii. Takto ostrého odmítnutí se Gehlenově knize dostalo např. od Lorenze, ale také od celé řady politicky angažovaných osob na stránkách předních stranických časopisů, jako byl například neblaze proslulý časopis *Volk und Rasse*.⁴⁷ Lorenz (1943) a celá řada dalších pronacisticky orientovaných autorů vykresluje člověka jako bytost osudově vázanou na správnou funkci instinktů získaných během biologické evoluce (které se mohou mezi jednotlivými skupinami lidí lišit) a také na dané přírodní prostředí, které se u různých lidských ras a *Völker* liší. Gehlen naopak hovořil o *člověku*, nikoliv o *Völker* či rasách. Člověka vykreslil jako kosmopolitní, univerzální bytost, *kulturní bytost* bytostně závislou na antropologicky konstantních rysech kultury a jejích výdobytků. Postavil se tím proti dobovým trendům často usilujícím o obnovení spojení člověka s jeho rodnou hroudou (*Darrého „Blut und Boden“*), probuzení jeho animality, snahy o jeho „znovuzdivočení“ (Hitlerova „krutá, brutální mládež“) a dalším trendům. Tomu, do jaké míry se Gehlenovy snahy střetávaly s oficiální linií, nasvědčuje kromě jeho stažení z královecké univerzity i to, že dva roky po vydání své knihy (tj. v roce 1942) je z pozice řádného profesora Vídeňské univerzity přesunut na pouhé úřednické místo na pražském úřadě pro vojenskou psychologii.

Závěr – umwelt na misce vah

Uexküllova koncepce umweltu měla zpřístupňovat na první pohled skryté aspekty žitého světa organismů. Odhalovat způsoby komunikace jiných forem života na základě vlastností vyplývajících ze specifické uspořádanosti jejich bio-

⁴⁰ Gehlen, Arnold (1940): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Junker und Dünhaupt Verlag, Berlin: str. 19.

⁴¹ Gehlen, Arnold (1940): str. 19.

⁴² Gehlen, Arnold (1940): str. 20.

⁴³ Petersen, Hans (1937): *Die Eigenwelt des Menschen*. J. A. Barth Verlag, Leipzig.

⁴⁴ V tomto bodě se Gehlen dopustil jisté nedůslednosti – výzkum umweltů by nebyl možný, pokud by nebylo možno alespoň částečně překročit jejich hranici – Uexküll si byl vědom toho, že i to, co věda považuje za objektivitu, je lidským, subjektivně vnímaným umweltem (viz výše).

⁴⁵ Gehlen, Arnold (1940): str. 71; Uexküll naopak anticipoval u různých ras různé umwelty a k tomuto pohledu se přiklání např. i značná část dobové rasové psychologie (Viz Stella, Kleisner 2006).

⁴⁶ Gehlen, Arnold (1941): *Der Begriff der Umwelt in der Anthropologie*. *Forschungen und Fortschritte*, vol. 17, no. 4/5: str. 43–46

⁴⁷ Schwanitz (1942): recenze Gehlen (1940). *Volk und Rasse*, vol. 17, no. 2.: str. 58.

logické podstaty. Život měl být nahlížen jako doména harmonických interakcí. Zkoumání kontextuální proměnlivosti významové struktury světů živých organismů lze považovat za největší přínos Uexküllovi *Umweltlehre*. Umwelty jednotlivých organických forem vytvářejí komplexní síť prožívaných souvislostí. Tento příznivý aspekt *Umweltlehre*, jež vyzařuje z většiny Uexküllových textů, zakládá novou bázi pro teoretické uchopení života: teoretickou biologii opírající se o analýzu významové skutečnosti. Ozvěny myšlení o umweltu nacházejí například v díle Adolfa Portmanna,⁴⁸ koneckonců i Lorenzova etologie znamenala v rámci biologických disciplín zcela zásadní průlom, který dal vzniknout celé řadě „alternativních“, avšak progresivních vědeckých směrů (etologie člověka, kognitivní etologie, zoosemiotika a řadě dalších). Nemašly i význam koncepce umweltu pro Gehlenovu antropologii, jak jsme se pokusili ukázat.

Nejsou to však pouze kladné aspekty, které se pojí s koncepcí umweltu. Např. paralely a prapodivné propojení vývoje „*Umweltlehre*“ s dobovým nacistickým programem „*Blut und Boden*“, lze v jistých aspektech velmi snadno vyzorovat. Otázkou zůstává, zda je například na Konrada Lorenze oprávněné pohlížet pouze jako na lotra skrz naskrz infikovaného nacistickou ideologií, kterou navíc podle některých autorů šířil i v poválečné době prostřednictvím svých biosociálně laděných populárních knih.⁴⁹ Lorenz se pro mnohé humanitní a sociálně-vědní intelektuály stal příkladem neoprávněné a diletantské biologizace sociálních teorií, ergo pokusu o aplikaci přírodních, biologických zákonů na společnost. Řečeno obecněji, v poválečné éře, po zkušenosti s nacismem se podobné pokusy (včetně těch Lorenzových) setkávaly se stupňujícím odporem ze strany sociálních věd i humanitních disciplín až se nakonec stala takřka jakákoliv „biologizace“ v rámci sociálních věd i humanitních nauk spíše čím-si neslušným, nepřijatelným. Pokácet celý strom kvůli tomu, že na jedné z jeho větví vyrostlo zrudné ovoce, *nemusí* být vždy jediným správným řešením. Různé typy syntéz sociálních a biologických teorií byly obzvláště v druhé polovině 19. a první polovině 20. století velmi běžné, ba všudypřítomné a tvořily zcela relevantní žánr využívaný celou plejádou politických a ideových směrů. Jejich význam lze spatřovat nejen v tom, že jde o úrodnou a nepřilíh probádanou historicko-vědní a sociologicko-vědní oblast. Proč se také nepokusit pohlížet na

⁴⁸ V českém jazyce je zatím dostupný pouze sborník Portmann, Adolf (1997): Ke 100. výročí narození Adolfa Portmanna (sborník textů Adolfa Portmanna). Scientia & Philosophia 7, 8. Nakladatelství Michal Jůza a Eva Jůzová, Praha.

⁴⁹ Za všechny zmiňme Lorenzovo „Odemírání lidskosti“, Osm smrtelných hříchů civilizovaného lidstva“ a snad neznámější „Takzvané zlo“.

různé současné pokusy o syntézu nezaujatě, bez zbytečných předsudků a otřepaných floskulí? Kritika ze strany sociálně-vědních a humanitních intelektuálů se velmi často zakládá na jejich pouhé nejistotě v základních principech biologie a přírodních věd obecně, paušalizujícímu odporu vůči nim a především nezájmu o různá hraniční témata a koncepce. Velmi časté upozorňování na souvislost různých „sociálbiologizmů“ s fašismem, nacismem, rasismem, imperialismem a podobnými neblahými směry zastírá fakt, že tytéž, vágně řečeno, „sociálbiologizmy“ stojí např. za vznikem společenského a ekonomického liberalismu⁵⁰, marxismu⁵¹ či tradičně protirasisticky zaměřené kulturní antropologie Boasovy školy,⁵² zastírá *důležitost* těchto „biosociálních“ pojetí z hlediska dějin idejí.

Podobné syntézy je pak třeba, alespoň na poli vědy, posuzovat jednotlivě z hlediska jejich relevance spíše než z povrchně „estetického“ hlediska či politicko-sociálních důsledků. V dnešním světě stále se rozšiřující snowovské propasti, kdy je komunikace téměř nemožná i pokud se obě strany sejdou nad stejným objektem výzkumu (alarmujícím příkladem je např. antropologie, věda o člověku v současnosti rozštěpená na několik nekomunikujících částí) se však zdají být podobné pokusy odsouzeny předem k zániku. Nicméně je třeba zopakovat, že není rozumného důvodu proč považovat různě orientované pokusy o syntézu humanitních (a společenskovědních) koncepcí s přírodovědnými (a tedy i biologickými) za *a priori* špatné, nepravdivé, ideologicky zanesené či jinak nepřijatelné v závislosti na uplatněném kritériu. Některé z nich takové samozřejmě byly a jsou, ovšem lze jen stěží tvrdit, že ve větší míře než některé „čisté plody“ práce na jedné či druhé straně propasti.

Zpět však k příkladu vývoje nauky o umweltu, která bezesporu k takovým koncepcím na pomezí světa přírodních věd a humanitních nauk patří. Jak jsme viděli, byla tato koncepce vytvořena a rozvíjena kombinací myšlenek a koncepcí jak výsostně biologických (fyziologie), tak filosofických či obecněji, huma-

⁵⁰ Přesvědčivě to ve své polemické knize dokazuje např. Bannister, Robert C. (1979): Social Darwinism: Science and Myth in Anglo-American Thought. Temple University Press, Philadelphia. Spory o tom, zda byl „sociální darwinismus“ společenskou filosofií konzervativismu a snahy o zachování *status quo* či naopak volnomyšlenkářství a ekonomicko-společenského liberalismu se vedou podnes a lze říci, že druhá zmíněná strana oproti minulým desetiletí v této debatě vítězí.

⁵¹ Zirkle, Conway (1959): Evolution, Marxian Biology, and the Social Scene. University of Pennsylvania Press Philadelphia.

⁵² Viz např. první kapitoly o boasovské antropologické škole v monografii Freeman, Derek (1983): Margaret Mead and Samoa: the making and unmaking of an anthropological myth. Harvard University Press, Cambridge; Williams J. Vernon (1996): Rethinking Race. Franz Boas and His contemporaries. University Press of Kentucky, Lexington a další.

nitních. Na obou polích pod jejím vlivem vyrostly plody vnímané dnes jak jako víceméně blahé či lépe řečeno přínosné z vědeckého hlediska (Gehlenova definice člověka jako bytosti otevřené světu, na druhé straně vznik etologie) tak velmi neblahé – ideologizované, pavědecké, nemorální (rasová psychologie na základě teorie umweltu, ideologické i praktické zneužití této myšlenky nacismem).

Dvě snowovské kultury tehdy v mnoha ohledech existovaly již ve zmíněné době. Podstatné je však to, že zatímco předválečná éra (až hluboko do 19. století) se vyznačovala poměrně bujarou *komunikací* či pokusy o ní (ať její plody chápeme jako jakkoliv neblahé), éru poválečnou lze charakterizovat vzájemnou nevraživostí a významným mlčením. Zatímco relativistické přístupy sociálních věd se staly nástrojem ke kontextualizaci a tím i bagatelizaci (přírodo)vědeckého poznání,⁵³ přírodní vědci často sociální a humanitní vědce hází do jednoho pytle s náboženskými fundamentalisty, zastánci inteligentního designu, New Age a podobnými obskuranty.⁵⁴ Tento stav, domníváme se, nemůže vést k ničemu nebo aspoň k ničemu dobrému. Problémem tedy není existence „dvou kultur“, nýbrž jejich neochota komunikovat. Důležitost komunikace pak snad může vyplynout tehdy, pokud se blížeji zaměříme na historii vztahů „dvou kultur“.

⁵³ Zmiňme zde ty nejvýznamnější, tj. Foucaulta, Lacana, Latoura, Derridu, Harawayovou a další.

⁵⁴ Blíže viz např. Marks, Jonathan (1996): *The Anthropology of Science, Part I: Science as a Humanities*. *Evolutionary Anthropology*, vol. 5: str. 6–10. O politicky motivovaných útocích akademické levice na „tvrdou vědu“ (a také reakci na ně) poučně píše i Gross, Paul R., Levitt, Norman (1994): *Higher Superstition. The Academic Left and Its Quarrels with Science*. John Hopkins University Press, Baltimore.

LIDSKÉ URČENÍ JAKO PROBLÉM DEFINICE ČLOVĚKA VE FILOSOFICKÉ ANTROPOLOGII

Jakub Marek (UK FHS)

Summary:

This article tentatively dissects the basic problems of philosophical anthropology that call for more thorough and more consistent treatment in the future. In the first section the article tracks the problem of anthropology as an integral science of man which deals with problem of human objectivity and one's subjectivity. It is followed by focusing on philosophical anthropology showing it in three different specific forms, as a "general science", "universal treatment", and "prophetic philosophy". The crucial basic problem is from which angle and with which claim it is applied in outlining the philosophical anthropology and what are its limits. The second section is devoted to the actual "destiny of humanity" as the basic problem of philosophical anthropology reflecting primarily how is this topic addressed by Max Scheler and Arnold Gehlen, two representatives of more detailed understanding of philosophical anthropology. The question of subjectivity as a focal point of understanding the very humanity of a individual human being is finally followed from the perspective of Kierkegaard's spirit determination.

V následujícím textu, který jen předběžně rozvrhuje základní problematiku filosofické antropologie, která vyžaduje pozdější důkladnější a důslednější zpracování, je v prvním oddílu sledován problém antropologie jako celistvé vědy o člověku, ve které tematicky vystupuje problém předmětnosti člověka a jeho subjektivitu. Následující zaměření na filosofickou antropologii ji má předvést ve třech specifických podobách, jako „obecnou vědu“, „univerzální pojednání“ a „profetickou filosofii“. Základním problémem zde je především, z jaké pozice a s jakým nárokem je filosofická antropologie rozvrhována, jaké jsou její meze.

Druhý oddíl je věnován samotnému „určení lidství“ jako základnímu problému filosofické antropologie, především s ohledem na způsob, jakým je tato motiva řešena v textech Maxe Schelera a Arnolda Gehlena, coby představitelů úžeji pojaté filosofické antropologie. Otázka subjektivity, jako těžiště rozumní vlastnímu lidství jednotlivého člověka, je konečně sledována z perspektivy Kierkegaardova určení ducha.

* * *

Při všem úsilí a při všech výsledcích, jichž antropologie, v rozmanitosti svých disciplín, dosahuje o předmětu svého poznání, „člověku“, zůstává stále markantněji otázkou, zda vůbec nějakým způsobem reflektuje na problematičnost „člověka“ samotného. Antropologie často pracuje s člověkem bezstarostně, ať už z prostého důvodu, že není třeba definovat, či definici požadovat, u čeho si tak známého, jako je člověk. Kulturní antropologie pak na místo definice lidství usiluje o definici kultury, která jí neustále uniká, či jinak řečeno, z ní činí multidiskurzivní vědu. Dostává se do nesnadného postavení, kdy jako by nárok obecné povahy lidství bránil svébytnosti jednotlivých kultur. Člověk jako kulturní tvor, jako předmět kulturní antropologie, musí zůstat stranou ve své jednotě.¹ Nebo je naopak definice člověka právě tak jasná, že nevyžaduje korekci, především v tom smyslu, v jakém můžeme jednoznačně rozumět člověku jako biologickému druhu, vymezenému vůči ostatním živočišným druhům na základě stejných podmínek, které platí pro zbytek přírody.

Důraz na vědeckost poznatků, které z druhé strany dovolují antropologii vystupovat jako vědě, mezi skutečné vědy ji umožňují zařadit, má právě ve vztahu k „člověku“ jistou zvláštní povahu. Všechny jednotlivé speciální disciplíny, zahrnované pod společný obor antropologie, se musí neustále vyrovnávat se stínem „subjektivismu“. V antropologii se nejvýraznějším způsobem střetává osoba výzkumníka se zkoumaným předmětem. Bez ohledu na to, jak velkým problémem je tato situace i v jiných vědách, v antropologii je patrné, že zkoumá-li člověka v rozmanitosti jeho projevů, usiluje-li o to, porozumět jeho podstatě, či provést náležitou deskripci jeho povahy, pak vše, co antropologie vydává za své výsledky, stojí v niterném vztahu k samotné osobě toho, kdo „člověka“ zkoumá, či dokonce toho, kdo výsledky takového zkoumání o „něm“ čte. Zkouma-

ný problém „člověk“ je vědeckým tématem, poté je zcela legitimní, že je ve stejné míře zkoumání-hodný a zajímavý jako endemické řasy a periodické dráhy komet, že je třeba přistupovat k němu se stejnou mírou nezaujatosti, se kterou jsou zkoumány půdní sedimenty.

Vědecký nárok antropologie je nárokem objektivní, subjektivní postoj ke zkoumanému tématu je nejen nežádoucí, ale především rušivý, jak je patrné především na příkladu kulturní antropologie. Kulturní antropolog, který provádí terénní výzkum u skupiny lidí jiné kultury, dívá se na tuto kulturu nevyhnutelně prismatickým svými vlastními kulturními nároky a očekáváními. Je proto nucen osvojit si jisté „hygienické návyky“, které mu umožní zkoumat „nezaujatě“.² Způsob jeho pohledu na tuto kulturu následně může být v ideálním rozlišení dvojitý: podává zprávu o této kultuře z pohledu vnějšího, „obecného“ pozorovatele („etický“ přístup), či z pohledu příslušníka této kultury jako takové („emický“ přístup).³ Ne však z vlastního pohledu, pokud chce uchovat vědecký diskurz.

Subjektivní výzkumník je nežádoucí. Podobně komplikovaný je však i pohled antropologa na svou vlastní kulturu. Samozřejmost a navyklost, se kterou ji přijímáme, jako by zastírá pohledu to, co je na naší vlastní kultuře významné – právě její každodennost, která je pro kulturního antropologa základním tématem.⁴ Tedy i v tomto případě je základním úkolem dokázat abstrahovat od sebe sama, zkoumat dané téma nezaujatě (nenormativně, neselektivně, nepředpojatě...), obecně (věda není o jednotlivém), – objektivně (snaha zachytit věc samu, tak jak je).

Obecné vyjádření, obecný charakter výpovědi antropologie, ve kterém se odhaluje problém subjektivity, by mělo být podrobeno zkoumání. Antropologie, která má poskytovat určité poznání, je, tak jako věda vůbec, především druhem předávaného smyslu. Obecné výpovědi o člověku mohou být výrazem tendence, která bytostně lidské, či jednotlivého člověka, proměňuje v „depersonalizovaný subjekt“.⁵

² Popis těchto nutných opatření, či možnosti přístupu k jiným kulturám v tomto smyslu hodnotí Benedictová v celé první kapitole knihy *Chryzantéma a meč* – srv. tamt. ss. 1–19 *passim*.

³ Viz Budil, Ivo: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, Praha: Triton, 1995, s. 159, a Soukup, Václav, *Dějiny antropologie*, Praha: Karolinum, 2004, s. 290n.

⁴ Benedict, Ruth: *The Chrysanthemum and the Sword*, s. 11.

⁵ Pro G. Marcela je, podobně jako pro Kierkegaarda, skutečným problémem, v jakém smyslu, jak vůbec, je možné dospět k určité „přenositelnosti smyslu“, jak že lze dospět k tomu, aby byla výpověď o vlastní zkušenosti obecná (společná, obecně přístupná), či transcendentelná. Oblast racionálního myšlení, která jako by právě byla sférou tradovatelnosti, společenství smyslu *par excellence*, je pro Marcela jen dodatečnou rovinou, na které tím jediným, k čemu dochází, je pohyb rozumových tvrzení, jejichž pravdivost je dána soběrovností rozumu, obecnosti samé, a tato tvrzení tak získávají punc

¹ Srv. Benedict, Ruth: *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1989, s.14n.

V rámci koncepce obecné antropologie se v průběhu dvacátého století s různými důrazy a výsledky ustavuje samostatná filosofická antropologie. Filosofická antropologie zůstává co do svého určení stát někde mezi dvěma oblastmi. Tato disproporce zaznívá v jejím názvu, z něhož není patrné, zda je přívlastek „filosofická“ druhovým rozdílem, díky němuž jde o specifickou podobu antropologie coby obecné disciplíny, či zda má antropologii jako takové přisoudit jí vlastní místo v rámci celku filosofie.

Antropologie je, coby celistvá disciplína vymezená svým polem zkoumání, tj. člověkem, a zároveň (nyní již můžeme říci že „tradičně“) transdisciplinárním přístupem, úsilím o nereduktivní zachycení toho, čím „člověk“ vůbec je.⁶ Řekněme tedy, že existuje tato celistvá vědní oblast, antropologie, která má v posledku zájem na celistvé výpovědi o člověku. Tato hlavní perspektiva však zůstává v pozadí, je přehlušena množstvím dílčích poznatků, které všechny přispívají k onomu celistvému náhledu na člověka. Role slučujícího, syntetizujícího, či usměrňujícího pohledu na problém člověka z hlediska vědeckého poznání se měla ujmout filosofická antropologie. Tímto způsobem je pro Gehlena základní otázkou „neurčenost člověka“ a zároveň nárok na toto určení.⁷ Pro něho je tedy smyslem filosofické antropologie: „Jako je anatomie obecnou vědou o stavbě lidského těla, tak musí být právě tak možné celkové pojetí *člověka*, neboť nikdy nejsme na pochybách, zda jistá bytost je či není člověkem, ani, zda člověk skutečně tvoří pravý opravdový druh, – pak tedy můžeme očekávat, že obecná antropologie bude mít svůj jednoznačný předmět.“⁸

Toto programové prohlášení volím především proto, že v něm zcela jednoznačně zaznívá, že „problém člověk“ jako takový vlastně neexistuje, člověk tu prostě faktickým způsobem „je“, právě tak dispozičně, jako kámen či květina, že není problém určit, či rozhodnout, zda něco je či není člověkem. Tuto tezi

spolehlivosti, ovšem za cenu toho, že jsou nicneříkající. Ten, kdo náleží ke společenstvu takto předávaného a tedy společného smyslu, sice rozumí a tedy náležitě se účastní rozumové obecnosti, nevyjadřuje však nic, co by jej samého určovalo jako skutečného člověka (ne jen jako člena této rozumové society), ale naopak, ve které je, slovy Gabriela Marcela, depersonalizovaným subjektem. Viz Marcel, Gabriel, *Od názoru k víře*, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 12. U Kierkegaarda tato tematika vystupuje především v kapitole Subjektivní myslitel Konečného nevědeckého dodatku, především viz Kierkegaard, Sören: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, Zweiter Teil in Gesammelte Werke, Band 7*, Jena: Diederichs, 1925, s. 5. Subjektivní pohled u Kierkegaarda znamená, že některé „objektivní“ kategorie jsou radikálně přeznačeny, že znamenají cosi zcela „osobitějšího“ – takovým přeznačením může být (prostá) věčnost – (moje) budoucnost.

⁶ K obecnému přehledu filosofické antropologie viz Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel: Schwabe (1971–2005), heslo „Anthropologie“, především bod 6. a 7., ss. 370nn.

⁷ Gehlen, Arnold: *Der Mensch*, Wiesbaden: Quelle & Meyer (Uni-Taschenbücher), 2004, s. 9 aj.

⁸ Tamt., s. 11.

je třeba dále podrobit kritice. Gehlenova antropologie vzniká jako úsilí o nalezení onoho „definičního rozdílu“, či prostě definičního rysu, který by umožnil učinit člověka samostatnou (zkoumanou, zkoumatelnou) bytostí.⁹ Fakticitu této bytosti zakoušíme, vidíme každodenně (prostě) lidi, vědeckým problémem je však toto jasně patrné definovat. A právě zde nachází Gehlen místo pro filosofickou antropologii, či takto charakterizuje to „filosofické“ této antropologie – jednotlivé vědní disciplíny nejsou s to odhalit (pokud hledáme právě jen jednotlivý rys či vlastnost) nic bytostně lidského.¹⁰ Filosofické hledisko má na rozdíl od těchto parciálních vědních disciplín umožnit celkový náhled, odpoutat se od jednotlivosti, a toto hledisko nalézt.

Zde však není smyslem výklad Gehlenovy antropologie, tématem jsou možnosti a problematičnost antropologie (filosofické antropologie) jako takové. Pro nás je podstatnější, než samotný Gehlenův výklad směřující k principu odlehčení (Entlastung), jeho zdůvodňování správnosti (takto definovaného) filosofického přístupu: jedine tímto způsobem se lze zbavit přetrvávajícího dualismu v určení člověka, dichotomie „vnější“ – „vnitřní“, „tělo“ – „duše“ apod., která, jak to hodnotí Gehlen, je jen zdánlivě řešena (či spíše odsunuta) konceptem „ducha“. Určení ducha je pro něho jen metafyzickou oklikou, negativním vymezením, které postrádá onu skutečnou náplň „specificky lidského“.¹¹

Tento způsob vymezení filosofické antropologie, u které leží důraz na určení „antropologie“, jí přisuzuje roli určitého zkoumání, které, nezaujatě, nenormativně, s vědeckým odstupem, zkoumá a pojednává rozmanitost způsobů, jak vystupuje zkoumaný objekt, tj. člověk. Její těžiště spočívá v ověřitelných, empirických faktech, filosofická antropologie je sama empirickou vědou.

„Ohledně otázky, jak se k sobě metafyzicky vztahují tělo a duše, nebo tělo, duše a duch, jsme se vlastně navzdory několika staletím přemýšlení nic nedozvěděli, a tak může stát za pokus, odložit tento způsob tázání a budování pojmů, jenž vede směrem k takovému dualismu. ... V empirických vědách, a za takovou chci pokládat filosofii, je legitimním postupem, když změníme způsob tázání.“¹²

Gehlenovo celistvé pojetí lidství však přecijen stojí na jednom zásadním předpokladu, který vyplývá z celkového biologického ladění, který zároveň člověka v jistém smyslu radikálně redukuje: lidskou existenci charakterizu-

⁹ Tamt., s. 13.

¹⁰ Tamt.

¹¹ Tamt., s. 12.

¹² Gehlen, Arnold: *Anthropologische Forschung*, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 1961, s. 16n.

je Gehlen jako úkol (či problém), „přežít“, ovšem v tom smyslu, že na rozdíl od ostatních zvířecích druhů musí sám, nikoli prostředky přírodní, adaptační dispozice, řešit tentýž úkol, jako jiná zvířata. Člověku není dána tato schopnost přežít analogicky jako zvířatům, ale je právě vůči ní určen jako „nedostatkový“ (Mangelwesen), musí se uvolnit ke schopnosti přežití. V tomto smyslu je především určen svým jednáním a je přetvářející bytostí, jejímž životním prostředím je kultura.¹³

Člověku je proto podle Gehlena možno rozumět jedině z hlediska schopnosti přežití, existence ve smyslu přžívání, života ze dne na den. Při vši oprávněnosti a pravdivosti tohoto určení je i zpětně vše lidské redukováno na určité vedlejší produkty snahy o přežití, je čímsi nepodstatným a člověk je zbaven určité plasticity smyslu, či smysluplného jednání, které směřuje (vědomě, „lidsky“) k jinému účelu, než je přežití. Lidská existence jako by měla jednoznačně stanovený smysl a orientaci – přžívání.¹⁴

Oproti tomuto způsobu určování filosofické antropologie jí můžeme rozumět i tak, že jde o „druh“ filosofie. V tomto smyslu jako by stála bok po boku podobných filosofických „disciplín“, jako je „ontologie“, „gnoseologie“ či „etika“. V tomto celku by byla čímsi jako speciální metafyzikou, již náleží okrsek jsooucího coby výzkumné pole, a která, osvobozena od přísného nároku empirického zkoumání, nabízí širší a nereduktivnější náhled na celek lidství. Tato disciplína je obecným pojednáním, v tom smyslu, v jakém určuje Karl Jaspers „psychologii světových názorů“.¹⁵ Obecné, či univerzální pojednání (universale Betrachtung) je podle Jasperse pouhým pojednáním, v přísném protikladu k filosofii jako takové (tato distinkce bude sledována níže). Jejím zájmem je, bez morálních či tendenčních nároků vymezit a popsat celek, či pole možností, které jsou vlastní duši (v Jaspersově podání, pro nás by bylo možno říci: člověku). Materiálem tohoto pojednání je na jedné straně filosofická tradice, ve smyslu tradice „filosofii“ jako takových (viz níže), zároveň však musí být neustále konfrontována žitou zkušeností svého tématu.

¹³ Srv. Gehlen, Arnold: *Der Mensch*, s. 38. Jednání „... jež má znamenat činnost, která je zaměřena k proměně přírody pro lidské účely.“ Gehlen, Arnold: *Anthropologische Forschung*, s. 17.

¹⁴ „Wenn man mit Herbert Spencer den Geist also überhaupt auf den Wert der *Lebensförderung* bezöge, so müsste man das *Verstandes- und Werkzeugtier* nicht, wie er es tut, als die Krone der vitalen Entwicklung bezeichnen, sondern als das konstitutiv kranke Tier, das Tier, in dem das Leben ein faux pas gemacht und sich in eine Sackgasse verlaufen hat.“ Scheler, Max: *Abhandlungen und Aufsätze*, Erster Band, „Zur Idee des Menschen“, Leipzig: Verlag der weissen Bücher, 1915, s. 346. Srv. Nietzsche, Friedrich: *KSA*, Band 3., „Die Fröhliche Wissenschaft“, § 352.

¹⁵ Jaspers, Karl: *Psychologie der Weltanschauungen*, München: Piper, 1985, s. 1nn.

Je však třeba rozumět onomu postavení v rámci, či celku filosofických disciplín jako abstraktnímu rozlišení, které žádným způsobem nevyovídá o smysluplném postižení faktického rozdílu, sice tak, že filosofie je v jistém smyslu jedině jednotou.¹⁶

Filosofické antropologii je pak možno rozumět jako filosofickému přístupu k tématu, jímž je člověk. Její způsob pojednávání tohoto tématu však musí být odlišný od toho, jakým způsobem se děje filosofie, jednotlivá filosofie v jejím konkrétním vyjádření, filosofie v přísném slova smyslu.

Určení smyslu filosofie či její povahy vůbec je ve filosofii tradičně problematické, je dokonce v přímém vztahu k té které konkrétní filosofii, sice tak, že jednotlivé filosofické přesvědčení určuje a stanovuje vlastní porozumění tomu, co filosofie vůbec je.¹⁷ Pokud se tak na tomto místě stane, pokud zde chci jistým způsobem vymezit filosofii jako takovou, potom s vědomím nepřijatelnosti tohoto určení pro mnohé jiné náhledy na filosofii vůbec. Rozlišení, které volím, pochází, jak již bylo výše naznačeno, od Karla Jasperse. Filosofie ve vlastním smyslu je v Jaspersově pojetí něčím jiným než pouhým pojednáním. Termín, který pro ni užívá, profetická filosofie, odkazuje k časovému a normativnímu charakteru, je filosofii, která klade jistý obraz (světonázor, coby komplexní celek postojů, zaujímaných vůči obrazu světa, jako způsobu rozumnosti rozmanitosti zkušenosti) coby nárok, která takto požaduje či předkládá určitou představu jako hodnotově zatíženou, správnou, či kanonickou, jako náležitý způsob, jak zvládat či řídit vlastní život, jak dospívat k opoře, která brání existenčním krizím, jak lze uchovat určité konzistentní směřování vlastní existence. Krátce, skutečná filosofie neříká čistě teoreticky, co je člověk, ale klade určitý obraz člověka jako ideál. Pro skutečnou filosofii existuje určité řešení. Takto není konkrétní filosofické určení člověka jakýmsi teoretickým popisem, nýbrž je určením: „toto je člověk, takto je člověk člověkem, pokud tomu tak není, potom jde o deficientní či nehotové lidství, nedokonalé či přímo zvrácené lidství, které se vzdaluje pravému určení.“ Člověk je pro filosofii kanonickým obrazem, podobou, nárokem.¹⁸

¹⁶ V pojednání „K ideji člověka“ udává Max Scheler smysl filosofie takto: „V jistém smyslu lze všechny centrální problémy filosofie vztáhnout kotázce, co je člověk a jaké metafyzické postavení a pozici zaujímá v celku bytí, světa a Boha.“ Scheler, Max: *Abhandlungen und Aufsätze*, Erster Band, s. 319. Srv. Benyovszky, Ladislav a kol.: *Filosofická propedeutika*, Díl 1. Praha: Sofis, 1998, s. 29n.

¹⁷ Explicitně je tato vazba tématem u Aleše Nováka, srv. Novák, Aleš, 2006: *Dělník, nadčlověk, smrtelník*. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii. Praha: UK FHS, 2006, s. 9., 333n.

¹⁸ K Jasperovu pojetí profetické filosofie viz Jaspers, Karl: *Psychologie der Weltanschauungen*, s. 2. Srv. Scheler, Max: *Abhandlungen und Aufsätze*, Erster Band, s. 363nn.

Filosofická antropologie v této ideální typologii může mít tedy tři podoby. Předně může být empirickou vědou, potud však zůstává určení filosofie deficientní, je proto spíše překlenující, či syntetickou vědeckou snahou.¹⁹ Filosofická antropologie ve smyslu univerzálního pojednání není vědou v tom smyslu, že nevychází pouze z empirických poznatků, ale je otevřena tomu, co vždy bylo polem filosofie – ontologii. Na jedné straně je jí materiálem filosofická tradice, není však prostou textovou analýzou z toho důvodu, že musí vždy dbát a obracet se k tomu, co je fakticky jejím tématem, k žitému lidství²⁰. Filosofický rozměr filosofické antropologie je především určen reflexí a dbáním charakteru filosofii, coby profecíí, ve vztahu k problému lidství. Není však filosofii v tom smyslu, že usiluje o takový způsob pojednání, který nenárokuje jednu podobu lidství jako tu správnou, ale obrací se i k nekanonickým podobám lidské existence, není proto, ve výše zmíněném smyslu, profetickou filosofii.

* * *

„Člověk je tak širokým, pestrým, rozmanitým předmětem, že všechny jeho definice jsou poněkud omezené. *Er hat zu viele Enden.*“²¹

Poslední věta je záměrně ponechána v originále, nenacházím způsob, jak ji tlumočit a zároveň zachovat tu mnohoznačnost, která je pro ni zásadní.

Filosofický problém člověka je, jak již bylo patrné, v prvním ohledu problémem jeho definovatelnosti. Nárok výlučnosti, který s člověkem filosofie spojuje, jako by zcela neodpovídal způsobu, jakým jej definuje. Jestliže jej klasické určení, aristotelské „zvíře mající logos“, druhově odlišuje tím, že mu přisuzuje rozum, zároveň ho staví do blízkosti určení „zvíře“. Křesťanské určení člověka jako „obrazu Božího“ jej sice klade, v rámci řádu stvoření, na výlučné místo, přesto je však jeho výlučnost derivací.

Novověká určení ve značné míře určují člověka jako rozumovou bytost, jako spontánního, aktivního, sebou samým určovaného. Otázkou je, do jaké míry však tyto koncepce hovoří skutečně o člověku.²²

¹⁹ Srv. kategorizaci vztahů filosofie a vědy u Benyovszkého, charakter filosofie jako „scientismu“ – Benyovszky, Ladislav a kol.: Filosofická propedeutika. První díl., s. 48.

²⁰ Benyovszky, Ladislav: Fenomenologická interpretace Fichtova pojednání prostoru v *Nárysu vědosloví zvláštního* in Benyovszky, Ladislav et. kol.: Fenomenologické studie k prostorovosti 1., Richard Zika (ed.), Praha: UK FHS, 2005, s. 9.

²¹ Scheler, Max: *Abhandlungen und Aufsätze, Erster Band*, s. 324. Proložení moje.

²² Následující pasáž je orientována k tomu způsobu výkladu a hodnocení filosofické tradice, který se objevuje ve zde sledovaných textech – především Gehlen, Arnold: *Anthropologische Forschung &*

Jestliže je určení rozumovosti, jako konstitutivního ohledu lidství, bráno důsledně, je tato rozumovost rozumovostí obecnou, všeobecnou, univerzální. Potud je Descartesova *res cogitans* bytostí, či věcí obecně rozumovou, člověk pak, má-li dostát svému určení, právě takto zobecněnou rozumovostí vůbec. Kant se ve svých kritických spisech často brání výrazu „člověk“, nahrazuje ho termínem „rozumová bytost“ (*Vernunftwesen*), která, ve svém definičním smyslu, člověka přesahuje, byť jediným „výskytem“ této bytosti je právě jen člověk. Konečně pro Hegela je člověk právě tak konstitutivně založen v celkové dialektice ducha, než aby mluvil o člověku, mluví o vědomí.

Tato elementární zkratka neměla za účel nic jiného, než jen připomenout, že takovýto způsob definování „bytostně lidského“, člověka zobecňuje a potud jde o definici na jedné straně nedostatečnou (tedy selektivní), zároveň však příliš širokou, totiž příliš přesahující „člověka“ jako takového.

Problém definovatelnosti člověka není čímsi prostě teoretickým. Lidství, jeho povaha, především však jeho meze, jeho odlišitelnost vůbec, vymezitelnost vůči tomu, jež není člověkem, to všechno jsou problémy, které jistým způsobem člověka neustále provází a zasahuje. Dřívější doba stavěla do blízkosti člověku anděly, demony, bohy, později inteligentní zvířata. Jakkoli je snad fantastní uvažovat o možnosti, že určení a odlišení „lidského“ může být problémem, přesto je jisté, že tato distinkce je základním motivem, na který spoléháme, z kterého vycházíme, který stojí za výlučností člověka, za jeho vyjimečným postavením.

Scheler vyslovil na začátku *Místa člověka v kosmu* pozoruhodnou myšlenku o dvojznačnosti pojmu „člověk“.²³ Pro něho je porozumění „problému dvojznačnosti“ samotným počátkem možnosti rozumění zvláštnímu místu člověka vůbec. Jeho představa je následující: na jedné straně je člověk součástí říše zvířat a v tomto smyslu je (sic!) zvířetem, ovšem, současně, zvířetem není, – v tom smyslu, že vlastní lidství pokládá právě za protikladné k povaze zvířat.

Der Mensch, a Scheler, Max: *Abhandlungen und Aufsätze, Erster Band & Místo člověka v kosmu*. Pro dokreslení uvádím základní linku Gehlenova výkladu: pro Gehlena je zásadní, že Descartes stojí na počátku přísného dualismu v rámci určení člověka. (Gehlen, Arnold: *Anthropologische Forschung*, s., 13n.) Původní fází je pro něho teologické určení člověka jako stvořeného bytosti, následuje karteziánský dualismus, který je rozrušen, ovšem nedostatečně, německou klasikou, která pro změnu člověka zcela spiritualizuje. Se Schopenhauerem se dostává znovu na řadu dualismus a tak to vypadá na počátku století. Další na řadě je až Scheler, který je pro něho zajímavý především tím, že staví nově otázku po člověku, nikoli z pozice podobnosti s Bohem, ale v tom smyslu, čím vlastně se člověk odlišuje od zvířete. Jako toto odlišující určuje ducha, totiž jako „svobodu“ od biologického určení, jako to, jež je životu vůbec protichůdné, tj. ducha. Pro Gehlena jde však jen o přesunutí původního dualismu.

²³ Scheler, Max: *Místo člověka v kosmu*, Praha: ČSAV, 1968, s. 45.

Tato dvojznačnost není banální, a mělo by být ukázáno, že skutečně může vést k hlubšímu porozumění problematice filosofické antropologie.

K prvnímu aspektu, sounáležitosti s přírodou, je třeba dodat: člověka jako člověka nemůže definovat jeho charakter „biologického druhu“. Scheler si je této skutečnosti vědom již dávno před vydáním *Místa člověka v kosmu*:

„V čem však spočívá ona jednota homo naturalis? Ta jednota, kterou pozitivistická filosofie tak naivně pojmenovává jako zvláštní lidská práva, lidský rozum atd.? Pokud bychom měli nějak náležitě formulovat, v čem vězí filosofická prohra (Niederschlag) evoluční teorie, pak by nešlo říci: Tato teorie nám ukazuje, že existuje věcně obhájená definiční jednota homo naturalis a že se takto definovaný člověk vyvinul ze zvířete. Nýbrž: zvíře a člověk věcně vzato utváří striktní kontinuum, a jakékoli rozlišení člověka a zvířete založené pouze na přírodních znacích, je svévolným činem našeho rozumu, jenž je od sebe rozdílná. Krátce řečeno: Neexistuje žádná přirozená jednota lidství.“²⁴

Člověk svému lidství rozumí nikoli ze své „přirozenosti“ ve smyslu přírodní bytosti, ale má porozumění pro své „protipřirodní“ postavení, jež ho z přírody vytrhává.

Druhý aspekt, o kterém mluví Scheler, odkazuje k tomu motivu, že „člověk“ právě není zvíře, nikoliv však pouze takto. Člověk sám sobě rozumí ve své odlišnosti, zároveň však, pokud bychom uvažovali o množině možných ne-zvířecích bytostí, které by vykazovaly podobné vlastnosti jako člověk, pak by přes to určení „člověk“ bylo čímsi význačné. Pokud tomu tak je, zůstává problémem filosofické antropologie, jak k tomuto naplněnému určení, jež zasahuje onu lidskou určitost, dospět.

Otázka po obecně lidském se dialekticky rozevírá, obrátíme-li se k jednotlivému člověku. Vstupem do této dialektiky může být následující úvaha: pokud sám sobě rozumím jako člověku, nemohu zároveň tvrdit, že toto „lidské“ náleží jen mě samotnému, že moje subjektivita, ve smyslu, v jakém se k sobě samému obracím, v jakém rozumím sobě samému jako sebe-vědomé bytosti, naplňuje moje určení člověka. Fakt sebevědomí, přivrácení se k sobě jako k původci či „osobě“ vztahů, ve své jednoduchosti není tím „obsažně“ lidským. Obrátíme-li argument sebevědomí, který se objevuje i u Schelera (s návazností až na Leibnizův koncept apercepce), že člověk je člověkem jako bytostí schopnou otevřenosti ke světu, jako bytost jež je si vědoma sebe sama, pak zní tento argument: každá bytost, která je si sebe sama vědoma, je člověkem.

²⁴ Scheler, Max: *Abhandlungen und Aufsätze*, Erster Band, s. 363.

V samotném argumentu sebevědomí zůstává jisté prázdno, intencionalita sebe-vědomí je prázdna v tom smyslu, že toto „k sobě“, ke kterému se přivrácím, není v aktu čistého uvědomování si sebe sama ničím než kruhem, je návratem k výchozímu bodu.

O tomto prázdném, či čistém sebevědomí hovoří již Hegel, jde o první podobu sebevědomí, právě však o nedostatečnou, nerozvinutou, či dosud nenaplněnou podobu.²⁵ Způsob, jakým se realizuje sebevědomí, neodhaluje jako prostou kontemplaci sebe – sama, ve smyslu, v jakém jí rozumí předchozí filosofie, ale jako zkušenost, či zakoušení sebe sama v naplněném, světském prostoru, v konfrontaci s jinými sebe-vědomými bytostmi, v zoufalé snaze sebe sama založit a obhájit právě nikoli jako prázdno, či formální sebe-vědomí, ale jako „sebe sama“, jedinečnou bytost.

Filosofem, který důsledně tuto dialektiku uchopování a realizování ohledu „já“ rozvinul, je však především Kierkegaard. Pokud bylo výše naznačeno, jaké důvody vedly Gehlena k odmítnutí pojmu ducha ve filosofické antropologii, potom je třeba uvést, že ke Kierkegaardovu pojmu ducha náleží právě ta dialektika, kterou nyní sledujeme v případě určení „člověk“.²⁶

Pro Kierkegaardu je duch, já, syntézou, ve které stojí ve vztahu (tato reference nebude sledovat všechny strukturní ohledy základního vymezení ducha) jednotlivé, konkrétní rozumění „sobě samému“ s obecným rozuměním, či obecným určením sebe sama. „Já“, duch, není jednotlivostí v tom smyslu, že by to byl k obecnému nevztažitelný zážitek zcela autochtonního charakteru, že by bylo moje „já“ zcela efemerní (čímž se říká z druhého konce totéž), ale stojí ve vztahu k obecnému. Není zároveň naprosto obecné, protože jde o to, co je mi vlastní, v čem se obracím právě k tomu svému. Jestliže sobě samému nerozumím jen jednotlivě, znamená to, že sám sebe stavím do vztahu k obecným určením, jakými jsou rozum, morálka, ale především určité ideální představy, jakými může být „člověk“, či „hříšník“. V Kierkegaardově smyslu tento vztah, tato syntéza ducha znamená: já, jako tento konkrétní jedinec, existuji *jako* člověk,²⁷ že jednotlivost mého subjektivního založení stojí ve vztahu k ideální předsta-

²⁵ Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner, 1988, s. 121.

²⁶ Výklad Kierkegaardova pojetí lidství se textově opírá především o slavné určení z *Nemoci k smrti*, Kierkegaard, Sören: *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, Praha: Svoboda-Libertas, 1993, s. 123. Mimo *Nemoci k smrti* je zohledněn především výklad *Pojmu úzkosti a Konečného nevědeckého dodatku* (Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst, Die Krankheit zum Tode*, Wiesbaden: Marix, 2005, & *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, Erster Teil in Gesammelte Werke*, Band 6., Jena: Diederichs, 1925, & *Zweiter Teil, Gesammelte Werke*, Band 7.).

²⁷ „... qua Mensch zu existieren...“, Kierkegaard, Sören: *Gesammelte Werke*, Band 6., s. 166.

vě, že stojím uprostřed mezi tímto jednotlivým a obecným, že tedy zaujímám prostřední postavení (inter-esse), člověkem nejsem v tom smyslu, že jím nejsem dokonale či ideálně, nýbrž tak, že toto určení realizuji.²⁸

Kierkegaardovo rozumnění člověku jako by se zrcadlilo v Schelerově textu *K ideji člověka*. Paradoxní je, že pozice, kterou reviduje v *Postavení člověka v kosmu* mohla by sloužit jako obhajoba proti kritice, které ho podrobuje Gehlen: „Nemocné zvíře, zvíře mající rozum a užívající nástroje – bezpochyby velice ošklivá věc – se stane okamžitě krásným, velikým a ušlechtilým, vidíme-li, že je tou samou věcí, která jest, či může být bytostí, jež touto svou činností (která poměřována schopností *udržet se při životě* a jejími cíli vypadá tak směšně) veškerý život a v rámci něho i sebe samu transcenduje. Člověk je v tomto zcela novém smyslu intencí a gestem *transcendence* samé, je bytostí, jež se modlí a hledá Boha.“²⁹

Scheler v celém textu především zkoumá možnost definovatelnosti člověka, dospívá však k dialektice určení, které jsme sledovali u Kierkegaarda: „Dosa- vadní nauky o člověku se mylily v tom, že mezi život a Boha chtěly vsunout ještě jednu pevnou pozici, něco co do bytnosti definovatelného: člověka. Ale tato pozice neexistuje a k povaze člověk náleží právě tato nedefinovatelnost. Je jedi- ně tímto *mezi, hranicí, přechodem, projevem Boha* v životě a věčným spěním života *nad* sebe sama. *Definovatelný člověk by neměl žádný význam*. [proložil J. M.].“^{30 31}

²⁸ U Kierkegaarda se tato motivika objevuje především v Konečném nevědeckém dodatku – srv. Kierkegaard, Sören: *Gesammelte Werke*, Band 7., s. 104. aj.

²⁹ Scheler, Max: *Abhandlungen und Aufsätze*, Erster Band, s. 346.

³⁰ Tamt., 347n. Zde se smysl lidství podle Schelera ukazuje právě v přecházení, v přemostování mezi pozicí přírody a Boha. „Das Feuer, die Leidenschaft über sich hinaus – heisse das Ziel *Übermensch* oder *Gott* – das ist seine einzige wahre *Menschlichkeit*.“ Tamt., s. 365n.

³¹ Tato studie vznikla při plnění grantového projektu GA UK č. 105207 a zároveň v rámci Speci- fického výzkumu Fakulty humanitních studií UK.

K ANTROPOLOGICKÉ STUDI LEOPOLDA POSPÍŠILA O MARXISMU*

Zdeněk R. Nešpor (UK FHS a SOU AV ČR)

Summary:

Marxism as a philosophy of history, as well as an actual social program, has been of interest to humanities and social scientists since its emergence until today; for some it has become subject of criticism or rather menace of dangerous social changes, while others praised it as the only adequate understanding of hidden driving forces in history or at least as the most fitting explanation of social relationships in the framework of modern industrial society. In this connection, it is interesting to note that one of the first really scientific critiques of Marxism was written by T. G. Masaryk; it was in a time when “decent” academic society did not want to be bothered with Marxism because they considered it to be a priori “perverse” ideology useful, at most, to mobilize (unwillingly) the masses. Despite deepening social importance of Marxism that fortunately did not lead to its prevailing, this historical–philosophical theory served more as a leading ideological tool than tool for critical analysis. After the war, new disciplines appeared, such as Marxist historiography, sociology, or even theology, whose influence can be observed on all more distinct personalities of modern social sciences and humanities, while very few were ready to subject this “arm–chair Marxism” to proper critique. Marxist thinking effected not just politics and the public domain, but became also an inherent part of academic discourse, at least by the protest counter–culture at the end on 1960s. Its power among students in revolutionary France of 1968 – and at the same time the way the ideological Marxism was accepted – was expressed aptly by the postulate saying that it is better to be wrong with (Marxist) Sartre than to be right with (rightist) Aron.

* Edice Pospíšilovy studie vznikla v rámci grantu GA AV č. A700280701 Česká sociologie nábo- ženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu; editor za tuto podporu děkuje.

Skeptics whose numbers were on the decrease, could derive their hope only from the notion of actual weakness and economic inefficiency of the Soviet governed world. However, there was a paradox highlighted in one of the essays by the Jewish writer Ephraim Kishon – while in the communist countries, belief in Marxism faded fast, in the West, it was (especially among intellectuals) unprecedentedly alive. It must be said that the Czech exiles who escaped the communist regime’s “achievements” – part of them left after February 1948, others at the end of 1960s, and than in 1980s – have not contributed much to this discussion. If they joined the fight against real socialist regimes at all, they mostly criticized their actual social and political practices, persecution of “dissidents” or of entirely innocent victims and other crimes that had nothing to do with the classless society ideal. Only very few attempted to look critically at the actual ideological foundations of socialism that was considered to be the scientific world view and subject it to a standard scientific critique. One of the few theoretical critics of Marxism was economist Josef Macek, another was anthropologist Leopold Pospíšil. In both of these cases it is important that these authors characterized Marxism as type of belief, religion with its rituals, prophets and canonic literature, keepers of dogma and trials of heretics. They would equally grumble against any other introduction of unscientific methods and postulates into scientific thinking, they also had to criticize not just the Marxist social practice, but also its foundations and the manner its modern dogmatic followers handled this originally interesting theory. This alone would be a sufficient reason to introduce the ageless Pospíšil’s study to a wider Czech public. However, it is not the only reason. After 1989, certain vulgar critique of Marxism took place in this country, but unfortunately only few extended their efforts to really refute this dangerous ideology. Author of the bellow published study is Leopold Jaroslav Pospíšil, born in Olomouc in April 26, 1923. After graduation from local high school, he left to study first medicine in Olomouc and then law at the Charles University in Prague. However, shortly before his graduation in 1948 he emigrated, because he was rightly afraid of persecution due to his rural origin and his political opinions. He was shortly employed as an agricultural worker in American mid-west. However, he was attracted to social sciences and he soon gave up farming and went to study sociology in Salem, social anthropology at a university in Eugene, Oregon, and thanks to his outstanding scholastic achievements he received a stipend to do his Ph.D. at Yale University in New Haven, where he graduated in 1956. During his anthropological studies and after his grad-

uation, when he also started to lecture at this prestigious university, he undertook field research of Arizona Hopi Indians and Papuans of New Guinea. His research in Oceania focused primarily on the local legal systems and he became such a celebrity that in 1965 he was awarded a tenure at Yale University and became the Director of Peabody Museum of Natural History in New Haven.

Marxismus jako filozofie dějin i aktuální sociální program zaměstnává humanitní a sociální vědce od svého vzniku dodnes; pro některé se stal předmětem kritiky nebo spíš strašákem nebezpečných sociálních změn, zatímco jiní jej vychvalovali jako jediné adekvátní porozumění skrytým hybným silám v dějinách nebo přinejmenším jako nejvýstižnější uchopení sociálních vztahů v rámci moderní průmyslové společnosti. V této souvislosti není bez zajímavosti, že jednu z prvních skutečně vědeckých kritik marxismu podal T. G. Masaryk;¹ stalo se tak ještě v dobách, kdy se „slušná“ akademická společnost marxismem nehodlala zatěžovat, protože jej *a priori* považovala za „zvrhlou“ ideologii hodící se nanejvýš k (nechtěné) mobilizaci mas. Situace se však měla brzy změnit; ne-li sociální změny ve druhé polovině 19. a na počátku 20. století, pak hrůzy první světové války a velká krize na přelomu dvacátých a třicátých let spolu s vnějšně nahlíženými úspěchy budování socialismu v Sovětském Rusku vedly k tomu, že se marxistické myšlenky stávaly přitažlivé pro stále větší část evropské veřejnosti. Pravda, objevili se „škarohlídi“, kteří tvrdili, že situace v Rusku není zdaleka tak růžová, jak ji líčila tamní propaganda,² značná část evropských intelektuálů se však pro utopii „nejspravedlivějšího světového řádu“ docela nadchla. K tomu ještě přispěla nová světová válka, již by protihitlerovská koalice nevyhrála bez pomoci Sovětského svazu, která zároveň „odhalovala“ nehumánní imperialismus kapitalistického světa.

Ve velké části západní Evropy došlo k posílení nebo i vítězství socialistických a komunistických stran, zatímco v nově konstituovaném sovětském bloku mělo toto vítězství pachůt přímé ruské hegemonie (i tak však velká část Čechů, Slováků, Maďarů, Poláků a dalších postižených socializační vývoj vítala

¹ Masaryk, Tomáš G.: Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické. J. Laichter, Praha 1898; rozšířené německé vydání Týž: Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus. Konegen, Wien 1899; k významu Otázky sociální nejnověji Opat, Jaroslav: Průvodce životem a dílem T. G. Masaryka. Česká otázka včera a dnes. Ústav T. G. Masaryka, Praha 2003, s. 135–151.

² Např. Gide, André: Retour de l’U. S. S. R. Gallimard, Paris 1936 (česky: Návrat ze Sovětského svazu. Družstevní práce, Praha 1936); k tomu srov. komunistickou kritiku Neumann, Stanislav Kostka: Antigide aneb optimismus bez pověr a iluzí. F. Nedvěd, Praha 1937.

– v Maďarsku do roku 1956, v Československu do srpna 1968). Z druhé strany železné opony však situace nevypadala tak špatně; stejně jako se západoevropské vlády doslova předháněly v socializačních programech, aby zabránily úplnému vítězství komunistů vedených z Moskvy (jedinou alternativou k demokracii a socialismu přitom byly autoritářské režimy), rostla skutečná sociální akceptace marxistických myšlenek. Paradoxně ne tolik v širších lidových vrstvách, s výjimkou všude spíše okrajových přesvědčených komunistů, jako mezi intelektuály; jak si (s hrůzou) uvědomil francouzský filozof a politolog R. Aron, marxismus se stal „opiem intelektuálů“.³

Přes rozšiřující se sociální význam marxismu, který naštěstí nevedl k jeho převládnutí, nicméně tato historicko-filozofická teorie sloužila spíše jako vůdčí ideový nástroj než jako předmět kritické analýzy. V poválečném období se objevila například marxistická historiografie,⁴ sociologie,⁵ nebo i teologie,⁶ jejichž vliv bylo možné pozorovat mezi všemi výraznějšími postavami moderních sociálních a humanitních věd, zatímco jen málokdo byl ochoten tento „salonní marxismus“ podrobit řádné kritice. Marxistické uvažování nezasáhlo jen do politiky a veřejné sféry, ale stalo se i inherentní součástí akademického diskursu, přinejmenším od protestní kontrakultury konce šedesátých let. Jeho sílu mezi studenty v revoluční Francii roku 1968 – a zároveň i formu, jíž byl ideologický marxismus přijímán – pregnančně vyjadřoval postulát, že je lepší mýlit se s (marxistou) Sartrem, než mít pravdu s (pravičkem) Aronem.⁷ Skeptikům, jejichž řady řídly, mohla dodávat naději pouze představa o faktické slabosti a ekonomické nevykonnosti sověty řízeného světa. Nastala ovšem paradox-

³ Aron, Raymond: *Opium intelektuálů*. Mladá fronta, Praha 2001.

⁴ Ve Francii A. Mathiez a A. Soboul, v Itálii C. Ginzburg, ve Spojeném království M. Dobb, C. Hill, R. Hilton, E. Hobsbawm, E. P. Thompson ad. K marxistickému dějepiscetví viz Iggers, Georg G.: *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivitě k postmoderní výzvě*. NLN, Praha 2002, s. 76–90; Middel, Matthias: „Marxistische Geschichtswissenschaft.“ Pp. 69–82 in Eibach, Joachim – Lottes, Günther (eds.): *Kompass der Geschichtswissenschaft*. Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002.

⁵ Frankfurtská škola, později část tzv. nové levice (F. Fanon, R. Debray, z umírněnějších C. W. Mills, I. L. Horowitz), ve Francii L. Althusser, D. Lecourt, M. Merleau-Ponty; bez inspirace Marxovým dílem si však nelze představit ani americký sociální konstruktivismus (P. L. Berger, T. Luckmann), W. Benjamina a celou řadu dalších moderních sociologů. K marxistické sociologii viz *Velký sociologický slovník*. Karolinum, Praha 1996, s. 678–680; Baranski, Zygmunt G. – Short, John R. (eds.): *Developing Contemporary Marxism*. Macmillan, London 1985; Garaudy, Roger: *Marxismus 20. století*. Svoboda, Praha 1968; Kouvelakis, Eustache: *Dictionnaire Marx contemporain*. PUF, Paris 2001.

⁶ Především teologie osvobození v Latinské Americe i jinde ve světě, ve Francii a Španělsku hnutí tzv. dělnických kněží, v protestantských zemích návrat křesťanského socialismu; Smolik, Josef: *Současné pokusy o interpretaci evangelia*. ISE, Praha 1993, s. 116–120; Cort, John C.: *Christian Socialism*. An Informal History. Orbis, Maryknoll 1988.

⁷ Aron, R.: *Opium intelektuálů*, s. 350.

ní situace, již v jednom eseji zdůraznil židovský spisovatel Ephraim Kishon – zatímco v komunistických zemích víra v marxismus rychle upadala, na Západě měla (hlavně mezi intelektuály) nebyvalou životnost. Když L. Pospíšil v Krakově v roce 1988 přednášel svoji empirickou kritiku marxismu, očekával polemiky ze strany marxistických dogmatiků, ale nedočkal se jich. V Polsku už tehdy marxismus neměl žádné skutečné stoupence, o to víc jich bylo (a dodnes je) ve svobodném světě, který jeho skutečné uplatňování nikdy nepoznal.⁸

Tento ideologický vliv marxismu však naštěstí netrval příliš dlouho. Jednak se začalo ukazovat, že život v údajně socialistických nebo komunistických zemích má k utopickému ideálu daleko,⁹ což dostatečně odradilo masy spokojené s dosavadním přínosem programů *welfare state*, a kritičtější nakonec začali být i intelektuálové a další názoroví vůdci. Někomu možná zůstal jeho ideál, uskutečnitelný pouze s „jinými, lepšími lidmi“, zatímco ostatní začali vážně uvažovat nad tím, zda vůbec marxismus ob stojí jako filozofie dějin. Velkou úlohu v tomto procesu uvědomění hráli emigranti ze střední a východní Evropy, jejichž přímé zkušenosti s „marxismem v praxi“ zpochybňovaly víru racionálně uvažujících, stejně jako otevřeně imperialistické tendence Sovětského svazu a neúspěch implantované ideologie v dekolonializovaných zemích Třetího světa. Mezi nejznámější teoretické kritiky marxismu se zařadil třeba Sir Karl R. Popper.¹⁰

Nutno říci, že čeští exulanti přechající před „výdobytky“ komunistického režimu – část z nich odešla hned po únoru 1948, další koncem šedesátých let a potom v letech osmdesátých – k této diskusi příliš nepřispěli. I pokud se zapojili do boje proti reálně socialistickým režimům, většinou kritizovali jejich aktuální sociální a politickou praxi, pronásledování „jinověrců“ nebo i docela nevinných obětí a další zločiny, které měly k ideálu beztrždní společnosti daleko. Mnohem méně se jich pokusilo kritickým očima podívat na sám ideový základ socialismu, který se považoval za vědecký světový názor, a podrobit jej standardní vědecké kritice. Jedním z nemnoha teoretických kritiků marxismu byl ekonom Josef Macek,¹¹ dalším antropolog Leopold Pospíšil,¹² v obou případech

⁸ Hrubý, Petr – Kosatík, Pavel – Poustka, Zdeněk (eds.): *Rozchod*. Rozhovory s českými pounorovými exulanty. UK, Praha 2006, s. 204.

⁹ Příkladem mohou být svědectví uprchlých někdejších vůdčích představitelů komunistických stran, především Djilas, Milovan: *The New Class. An Analysis of the Communist System*. F. A. Praeger, New York 1957; nejdůležitějším příspěvkem z českého (a současně ruského) prostředí se staly v roce 1982 vydané paměti Kolman, Arnošt: *Zaslepená generace. Paměti starého bolševika*. Host, Brno 2005.

¹⁰ Popper, Karl R.: *Bída historicismu*. Oikymen, Praha 2000.

¹¹ Macek, Josef: *Essay on the Impact of Marxism*. University of Pittsburg Press, Pittsburg 1955 (česky vyšlo pod názvem *Dědictví komunismu* v *Acta Universitatis Carolinae – Oeconomica* 2/1991).

¹² Následující text je první domácí publikací studie, jež vyšla česky v časopise SVU *Proměny* 21,

je přitom významné, že tito autoři marxismus charakterizovali jako svého druhu víru, náboženství které mělo i své rituály, proroky a kanonickou literaturu, strážce dogmatu a procesy s heretiky. Stejně jako by bývali brojili proti jakémukoli jinému zavlékání nevědeckých metod a postulátů do vědeckého myšlení,¹³ museli kritizovat nejen sociální praxi marxismu, ale i sama jeho východiska a způsob, jakým s původně nenezajímavou teorií zacházeli její moderní dogmatictí stoupenci.

Již to by bylo dostatečným důvodem, aby se s nestárnoucí Pospíšilovou studií mohla seznámit širší česká veřejnost. Není to však důvod jediný. Po roce 1989 totiž u nás sice proběhla jakási vulgární kritika marxismu, ale bohužel málokdo si dal tu práci, aby tuto nebezpečnou ideologii skutečně vyvrátil. Praktickým důsledkem se stalo bujení nejrůznějších neomarxistických názorů, nemluvě už o veřejném působení KSČM a praxi velmi bezbolestné transformace našich společenských věd.¹⁴ I když od napsání tohoto textu uplynulo bezmála čtvrt století a zcela se změnilo světové rozložení mezinárodních politických sil i ideologií,¹⁵ ukazuje se, že jde o příspěvek v lecčems stále aktuální; jak vizionářsky napsal jeden z představitelů československého exilu, „Pospíšilova ‚Kritika Marxismu...‘ si zaslouží, aby se jednou stala povinným studiem na českých a slovenských univerzitách.“ Svobodné podmínky po pádu komunistického režimu umožňují, aby se tak skutečně stalo – a zároveň aby si zbývající stoupenci nejrůznějších verzí marxismu, případně na něj návazných proudů v sociálních vědách,¹⁶ uvědomili, zda skutečně jde o relevantní vědeckou hypo-

1984, 1: 44–59. Téhož roku studie vyšla i v *Hlasatel* a později byla přeložena do polštiny, kde obíhala jako samizdat.

¹³ Srov. Macek, Josef: *How Do We Think? Survey of the Ways of Reasoning*. Ed. V. Benáček. Karolinum, Praha 2006.

¹⁴ Večerník, Jiří: „Výzkum společenské transformace a česká sociologie.“ *Sociologický časopis/ Czech Sociological Review* 38, 2002, 1–2, s. 55–77; Nešpor, Zdeněk R.: „Ideologie, rétorika a realita české transformace jako sociologický problém.“ Pp. 19–24 in Nešpor, Zdeněk R. – Večerník, Jiří (eds.): *Socioekonomické hodnoty, politiky a instituce v období vstupu České republiky do Evropské unie*. SOU AV ČR, Praha 2006.

¹⁵ Např. marxistický redukcionismus byl „nahrazen“ jiným, neméně nebezpečným – neoliberální implicitně náboženskou vírou v demokracii západního typu, automatický chod ekonomických vazeb a institucí atd. K tomu viz Gray, John: *Kacířství*. Eseje proti pokroku a jiným iluzím. Argo, Praha 2006.

¹⁶ Podle amerického sociologa P. L. Bergera to jsou všichni, kdo opakují „mantru, třída, rasa, gender“ ... dělnickou třídu nahrazují jiné kategorie údajných obětí, mezi nimi zejména lid rozvojových společností, jak ho charakterizují teorie neoimperialismu ... ‚Rasa‘ a ‚gender‘ samozřejmě odkazují k pestré směsici kategorií k označení obětí diskriminace – k rasovým a etnickým menšinám, ženám, gayům a lesbičkám (v poslední době se k nim přidávají také transvestité a transsexuálové – člověku někdy vrtá hlavou, je-li takových lidí vůbec dost na to, aby mohli tvořit věrohodnou skupinu obětí). ... Jak lze bohatě doložit, tato konkrétní ideologie se svou ohlupující mantrou navíc převládla nejen v podstatné

tézu, nebo o ideologii, která nese rysy implicitního náboženství a s vědeckým poznáním má máloco společného.¹⁷

Autor níže publikované studie **Leopold Jaroslav Pospíšil**¹⁸ se narodil 26. dubna 1923 v Olomouci a po maturitě na tamním gymnáziu odešel studovat nejprve medicínu do Olomouce a pak práva na UK v Praze. Těsně před ukončením studia však v roce 1948 emigroval, protože se díky svému selskému původu i politickým názorům oprávněně obával perzekuce, nakrátko zakotvil jako pracovník v zemědělství na americkém středozápadě. Táhl jej však studium sociálních věd, takže brzy dal farmářství vale a vystudoval sociologii v Salemu, sociální antropologii na univerzitě v oregonském Eugene a díky vynikajícímu prospěchu získal stipendium k doktorskému studiu na Yaleově univerzitě v New Havenu, jež dokončil v roce 1956. Během svých antropologických studií a po nich, kdy na této prestižní univerzitě začal také přednášet, prováděl terénní výzkumy mezi arizonskými indiány Hopi a mezi Papuánci na Nové Guineji. Výzkumy v Oceánii, kde studoval především místní právní systémy, mu přinesly takovou proslulost, že v roce 1965 získal řádnou profesuru na Yaleově univerzitě a současně se stal ředitelem new havenského Peabodyho muzea přírodní historie. Kromě trvalého zájmu o Papuánce, z nějž Pospíšil výtěžil materiál pro svá nejvýznamnější díla, se později věnoval také aljašským Eskymákům a tyrolským venkovanům v údolí Obernberg, u nichž zkoumal mj. ovlivněnost společnosti moderním turismem. Jako hostující profesor přednášel na řadě světových univerzit, po roce 1989 příležitostně i na své pražské *alma mater*. Z jeho díla jsou významné především monografie spojující zkušenosti z terénního výzkumu s teoretickou prací na antropologii práva a ekonomické antropologii: *Kapauku Papuans and their Law* (1958), *Kapauku Papuan Economy* (1963), *The Kapauku Papuans of West New Guinea* (1963), *Anthropology of Law* (1971), *Ethnology of Law* (1978), *Obernberg. A Qualitative Analysis of a Peasant Tirolean Economy* (1996). Českým čtenářům je prozatím k dispozici překlad *Etnologie práva* (Set out, Praha 1997) a Pospíšilových studií o kultuře a náboženství a magii (*Český lid* 80, 1993 – suplement).

části sociologie, ale i v řadě ostatních sociálních věd.“ Berger, Peter L.: *Pozvání do sociologie. Humanistická perspektiva*. Barrister & Principal, Brno 2003, s. 180–181.

¹⁷ Nešpor, Zdeněk R. – Lužný, Dušan: *Úvod do sociologie náboženství*. Portál, Praha 2007, s. 117–126.

¹⁸ Základní biografické údaje o L. Pospíšilovi a zároveň jeho svěží reflexi vlastní životní dráhy ve složitých souvislostech středoevropských a potom amerických dějin druhé poloviny 20. století českému čtenáři poskytuje rozhovor publikovaný v Hrubý, P. – Kosatík, P. – Poustka, Z.: *Rozchod*, s. 187–207.

EMPIRICKÁ KRITIKA MARXISMU¹

Leopold Pospíšil

Summary:

Just like Marx and Durkheim were undeniably men of genius of their time, it is clear that Marxists and Durkheimists of the twenties century were not. The later ones are rather the most conservative and most dogmatic reactionaries in history of modern science. Despite all the rich facts gathered by exact study of past and contemporary societies proving the opposite, Marxists have elevated the old Marx's theories to an absolute and infallible thesis of faith. As a mockery to all the gathered facts and realities, they transformed Marx's philosophy to a religion. It is unbelievable that somebody might think that Carl Marx, being a genius and trying to be objective, might, if he lived today, dogmatically declare the obsolete and outdated theories of the last century to be still valid. Marx was an independent thinker while today's Marxists are academic henchmen. Because I have always admired revolutionaries of our thinking, like Copernicus, Galileo Galilei, Montesquieu, Einstein, Darwin, Durkheim, and Marx, I cannot be a Marxist, an ideal slave, that is an antitheses of Marx. While the world attains new understanding of natural and social realities, followers of the 19th century philosophies are becoming "revolutionaries of yesteryears".

Marxistický koncept komunistické společnosti spočívá na universální evoluční teorii antropologa Lewise Morgana a Friedricha Engelse (1884, 1907, 1959), která hlásá, že původní kmenová společnost našich předků, [stejně] tak jako [je-

¹ Edice vychází z textu publikovaného v Proměnách (viz pozn. č. 12 předchozího textu editora), který byl upraven podle současného českého jazykového úsu. Jazykové úpravy, označené hranatými závorkami, ovšem byly omezeny na minimum, aby zůstal zachován svěbytný styl autora. Seznam použité literatury byl pro snazší orientaci čtenářů doplněn o české překlady citovaných děl.

jí] soudobé varianty v Oceánii, Americe, Asii či Africe, které reprezentují první stadium vývoje lidstva, byly a jsou založeny na principu primitivního kolektivismu (či komunismu). Proto komunismus je považován marxisty za jakousi lidskou přirozenost, ke které se člověk vrací svým evolučním vývojem. Tento vývoj je považován za nezadržitelný, zapříčiněný pokrokem v technologickém zdokonalování výrobních prostředků a s ním souvisejícím vývojem sociálních vztahů. Pro studium tohoto vývoje je prý správná pouze dialektická metoda historického materialismu.

V tomto článku konfrontuji marxistickou teorii, která vznikla v polovině devatenáctého století, s empirickými fakty, které byly nashromážděny antropologickým studiem soudobých a minulých lidských společnosti a kultur, tak jak se nám jeví sto padesát let po vzniku marxistické filozofie. Mimo teorie primitivní a komunistické společnosti vezmu také na potaz oslavované dialektické metody západní civilizace.

Marxismus a věda

Podstata vědy. Věda, v anglosaském smyslu „science“, může být definována jako systematické studium všech faktů (fenoménů), které jsou relevantní k určitému problému, kterážto studium používá empirické metody za účelem generalizace, to jest abstrahování vědeckých zákonů. Proto také každá věda má mimo rozšíření našich vědomostí také praktický význam, že totiž může předpovídat na základě svých generalizací. Slovy filozofa Whiteheada: „Sloučení intenzivního zájmu na detailech se stejně intenzivní tendencí tvořit abstrakce a generalizace představuje zrod vědy a jednoznačně tuto rozlišuje od filozofie“ (Whitehead 1953: 3).

Než věda nabyla důležitosti a všeobecného uznání, byly otázky týkající se fyzické a sociální skutečnosti obyčejně [z]odpovídány na základě intuice anebo čistě logickými argumenty. Tato tradice byla porušena prvními zastánci vědy, kteří, jak to formuloval Galilei, kladli hlavní důraz na „dále neredukovatelná, tvrdá fakta“ (Whitehead 1953: 9), která tvořila objektivní hranice mezi jejich teoriemi a dřívějšími a současnými filozofickými a jinými spekulacemi. Immanuel Kant nazývá tato fakta fenomény. Jsou to obrazy v našem vědomí vyvolané smyslovým vnímáním vnější skutečnosti, tedy věci a procesy. Jinými slovy tato skutečnost vnějšího světa je komunikována našemu mozku lidskými smysly, které ji svou podstatou částečně mění. Tento smysly omezený obraz skutečnosti je dále modifikován kategoriemi a strukturálními konfiguracemi našeho

mozku, které nám umožňují nejen vnější skutečnost činit vědomím, ale rovněž dát jí smysl.

Ve vědě empirismus není omezen pouze na fakta, ale také je nezbytnou součástí vědecké metody. V této metodice jsou ideje verifikovány dvojím způsobem: „nepředpojatým pozorováním našimi pěti smysly“ a „srovnáváním abstraktních schémat, která jsou založena na různých druzích naší [zkušenosti]“ (Whitehead 1953: 19). Tímto způsobem je zjišťování skutečnosti tak jako i přezkoušení hypotéz podrobeno pronikavé empirické kontrole. Dokonce všechny skutečně vědecké hypotézy musí být formulovány takovým způsobem, aby se daly empiricky přezkoušet. Jak náš vysoce abstraktní vědec zdůraznil: „Imaginace je dobrá, ale při každém kroku musí být solidně podložena fakty“ (Einstein 1979).

Tedy jediné kritérium vědecké pravdy je empirická verifikace. V tomto smyslu, jak většina našich největších vědátorů dobře ví, věda je „ne-demokratická“. Nezáleží totiž na tom, kolik lidí věří na určitou teorii. Dokonce jeden člověk může mít pravdu, to jest pravdu vědeckou, a zbytek lidské společnosti se může mýlit.

Co si musíme nezbytně uvědomit je, že největším nepřítelem vědy je konformismus badatele s vírou převážné většiny, ať již jiných vědců, nebo lidí vystavených stejnému myšlenkovému, politickému nebo náboženskému vlivu. Myšlenkové vlivy devatenáctého a předcházejících století byly označeny jako „-ismy“. Tak máme pozitivismus, romantismus, idealismus, socialismus, marxismus atd. Hlavně v přítomné době příslušníci těchto „-ismů“ pozvedli myšlenky zakladatelů těchto škol a filozofií na neomylné doktríny, a ve svém chování a víře v tyto [-]ismy je učinili náboženským hnutím.

Etnocentrismus a sociální vědy. Naneštěstí víra v [-]ismy není jediným, ba ani snad tím hlavním problémem sociálních věd. Vědci, kteří odmítají být nohsledy velkých myslitelů minulosti, podléhají ve svých výzkumech a analýzách nevědomky omylu, [když] analyzují a popisují cizí kultury pomocí pojmů a hodnocení přejatých ze své vlastní západní kultury. Člověk, který zná jen tu svou [kulturu] (tzn. kulturu západní civilizace), nejen že nechápe [odlišnost] jiných kultur, s jinou logikou a výkladem skutečnosti, ale také vůbec nerozumí a ani objektivně rozumět nemůže své vlastní kultuře. Proto tak jako znalost spektra je nutná pro pojem červené barvy, tak také znalost světových kultur, ať to je již papuánská, eskymácká nebo čínská, je nezbytná ke skutečnému porozumění a vědecké analýze kultury západní. Co bych tedy chtěl říci na účet západních sociálních věd je, že znát – byť i sebe lépe – jednu kulturu, znamená neznat žádnou. Proto etnologické generalizace Marxe, Rousseaua, Durkheima

a jiných našich filozofů nejen nemohou logicky vůbec něco říci o lidstvu nebo lidských kulturách, ale jsou nedostatečné i pro skutečné, tedy vědecky objektivní porozumění kultu[ře] Západu.

Leč problém sociálních věd není vyčerpán inkriminací etnocentrismu. Na rozdíl od antropologie ostatní sociální vědy (např. ekonomie, psychologie, sociologie, politologie, soc. psychologie atd.) nestudují všechna relevantní fakta i z naší západní kultury, ale arbitrárně si naši kulturu rozdělili mezi sebe v zájmové sféry. Tak např[íklad] ekonomové dostávají doktorát, aniž by museli vůbec něco vědět o sociální psychologii nebo o politických vědách, ačkoliv každému musí být jasné, že např[íklad] davová psychóza nebo politické jevy jako vládnoucí ideologie nebo i řeč prezidenta mohou mít dalekosáhlé ho[s]podářské následky. Skuteční antropologové studují každou kulturu *jako celek*, a pouze po takovéto předběžné práci se koncentrují na svou specialitu, je-li to již právo, náboženství, či socio-politická struktura. Tak např[íklad] moje studium práva mezi Kapauku Papuán[ci] si vyžádalo jako předpoklad kvalitativní analýzu jejich hospodářství, bez níž bych nebyl býval schopen rozumět jejich právnímu systému. Dokonce jejich filozofie a jazyk mi objasnily základní pojmy a rysy jejich práva.

Marxistická doktrína a dialektická metoda. Marxismus jako sociální filozofie (a ne tedy věda!) 19. století postrádá objektivnost požadovanou od skutečné vědy. Její generalizace jsou založeny na znalosti pouze západní kultury (v roce 1848 nebylo mnoho známo o neevropských kulturách) a tedy jsou přísně etnocentrické. Dokonce i dialektická metoda je součástí západního systému myšlení, které se traduje nejen od Hegela, scholastiků středověku a řeckých filozofů starověku, ale jde ještě dále až do začátku tisíciletí před Kristem, do Mezopotámie, vlastní to kolébky západní kultury. Tedy dialektická metoda, založená na dualistickém pojetí světa, je historickým výplodem jedné z lidských kultur, to jest kultury západní. Pro marxisty ve světě současném a v historii se vše redukuje na tezi a antitezi, kterýžto konflikt vyústí v syntéz[u], která se zase stává novou tezí, a tato vyvolává automaticky svůj protiklad. Svět pro nás na [Z]ápadě je složen z diád jako „nahore a dole“, „vlevo a vpravo“, „černá a bílá“, „dobro a zlo“ atd. Marxisté si jistě libovali, když naše atomická fyzika znala pouze protony (s kladným elektrickým nábojem) a elektrony (s negativním). Neutron a objev spousty nukleárních partikulů [= částic] tuto pro nás a marxisty hezkou a logickou soustavu zničily. Poslední objevy, které ukazují, že podstatou hmoty jsou vždy tři [kv]arky spojené ve složitější jednotky, a tedy ne dva, nám dále narušují naši logickou předpojatost, dualismus v myšlení.

Že členové jiných společností myslí podstatně jinak než my, je dokumentováno v mnoha antropologických monografiích a [z]popularizováno v několika sociologických a filozofických knihách (např. F. S. C. Northrop: „Meeting of East and West“). Jednoduchý pokus s Kapauku Papuán[ci] a bělochy, který jsem udělal v Enarotali, v nitru Nové Guineje, jasně dokazuje rozdílné myšlení a sémantiku lidí různých kultur, a dokazuje, že duální rozdělení skutečnosti není ničím jiným nežli produktem západního etnocentrismu. V tomto pokusu volné asociace jsem rozdál přítomným posluchačům (misionářům a koloniálním úředníkům) listiny se dvěma sloupci slov. V prvním sloupci byla slova, která jsem hodlal použít jako stimul[y] při svém experimentu, v druhém sloupci byla slova, která jsem očekával, že budou automatickou odezvou mých subjektů – mladých mužů z kmene Kapauku a mladých koloniálních úředníků a protestantských misionářů. Experiment byl velmi jednoduchý: zavolal jsem vždy do místnosti mladého muže (napřed bělocha), a toho jsem požádal, aby bez rozmyšlení vyřkl prvé slovo, které mu přijde na mysl poté, co já přečtu ze slov prvního sloupce. S Evropany a Američany pokus proběhl hladce. Tak např[íklad] když jsem řekl „nahore“ odpověď byla „dole“, na „bílá“ byla odpověď „černá“, „dobro“ vyvolalo „zlo“ atd. Když jsem ale stejná slova použil na Papuán[ce] v Kapaukovštině, tak se vůbec nedalo předvídat. Na stimulus „bílá“ byla odezva u jednoho „ne tak bílá“, u druhého „světle černá“, u třetího „černá“, u čtvrtého „šedá“ atd. [Z]atímco my a náš jazyk cítí[me] *protiklad* mezi bílou a černou a váže[me] tyto logicky dohromady, Kapauk[ové] vidí celé *kontinuum* barev od bílých odstínů (*pogade*), přes šedé (*degete*), až do černé (*buna*) a dokonce velmi černé (*buna tipuwaga*). Z této a jiných slovních asociací (např. „dobrý“, „ne tak dobrý“, „indiferentní“, „špatný“) je jasné naše dualistické kategorizování skutečnosti. Objektivně řečeno, bílá není protikladem černé a jedinou její asociací, ale ve skutečnosti je zde celé kontinuum od odstínů bílé, přes barvy šedé až do odstínů černé. Jak objektivnější jsou kulturní a jazykové koncepce Papuán[c]ů s jejich kontinuitou, nežli naše západní dichotomie a protiklady! A dialektická metoda je založena právě na těchto [dichotomiích].

Je jisté, že ve světě jsou protiklady, ale to ještě neznamená, že vše ve světě se musí vidět a analyzovat v rámci protikladů. [Kvarky] jsou tři spojené dohromady, takto tvořící subatomický particle [= subatomické částice], ať již marxisté použijí jakékoliv mentální gymnastiky, aby tento [pro sebe] a[b]nomální zjev předělali na protiklad. Stejně je nesmyslné dělit americké sociální spektrum na kapitalisty a proletariát, když objektivně většina národa se nalézá ve střední třídě. Podobně marxistická analýza historie Tyrol dialektickou metodou ukazuje,

že šlechta a venkova[né] žili v protikladu za feudální doby. Takovéto rozdělení může být částečně správné pro části Německa, nebo i Čech a Moravy, ale jisté je pochybené v aplikaci na Tyroly. Tyrolští rolníci nebyli sužováni nevolnictvím a jinými výstřelky feudalismu do té míry jako jiné části Evropy. A to proto, že Brennerem šla hlavní dopravní cesta spojující střední a jižní Evropu, a tak [jak] šlechta tak i venkované využívali svého zeměpisného postavení, aby dostávali peníze z obchodníků vezoucích své zboží přes Brenner. Zatímco šlechta vybírala daně a mýtné a též poplatky za ochranu poskytnutou z hradů postavených ve Wipptal a údolí Adi[ž]e, venkovský lid prodával kupcům jídlo, krmení pro tažný dobytek, ba dokonce dodával tažné voly a vstupoval v dopravní smlouvy s kupci, pro které vlastními potahy dopravoval zboží přes Alpy. Objektivně sociální skutečnost ukazuje několik a ne pouze dvě sociální vrstvy: venkovský lid, šlechtu, kupce, a konečně zemského pána, vládce Tyrol. Tento se v určitých problémech spolčoval s venkovským lidem proti svému konkurentu – šlechtě. Tak sociální realita Tyrol byla složitá a žádný dualismus nebo jednoduchý protiklad, jako šlechta versus venkovský lid, nemůže vysvětlit její středověkou historii.

Marxistická koncepce tzv. primitivní společnosti

V polovině minulého století Marx a Engels vypracovali druh sociální filozofie, která nejen měla vysvětlit minulý vývoj lidstva a soudobou kulturu, ale také měla poskytnout teorii, na základě které se tito filo[z]ofové snažili předpovědět společenskou budoucnost nejen Evropy, ale i celého lidstva. Oba byli ovlivněni historickou školou 19. století, která, na rozdíl od školy přírodního práva, hlásala, že právo a kultury lidstva nejsou řízeny neměnnými právními a kulturními principy, ale že tyto jsou různé pro rozli[č]né lidské společnosti, že se mění časem, a že jsou identické pouze pro společnosti, které se nacházejí na stejném stupni technologického vývoje. Ve své interpretaci vývoje lidských kultur se opírali o unilineární evoluční teorii Lewise Morgana. Podle této teorie všechny lidské kultury pocházejí ve své historii univerzálními vývojovými stupni, determinovanými technologickým pokrokem a s ním související a měnící se ekonomickou strukturou. Podle této materialistické teorie každá kultura sestává z báze složené z materiálního systému výrobních prostředků a jemu odpovídající struktury produkce a ostatní ekonomiky. Tato báze pak determinuje nadstavbu té které kultury, složen[ou] ze sociopolitických vztahů, práva, filozofie, náboženství atd.

Podle tohoto technologicky ekonomického determinismu změny v technologickém a ekonomickém základě společnosti mají automaticky za následek jim odpovídající změny v kulturní nadstavbě. Tedy skutečným a jediným zdrojem veškeré kulturní změny a vývoje je ekonomická základna, hlavně pak její systém výrobních prostředků a sociálních vztahů s nimi související[ch] (Marx 1864: 9). Těmto výrobním vztahům se stále přizpůsobuje kulturní nadstavba, která časově za ní pokulhává (Engels 1959: 66). Právo jako součást kulturní nadstavby není řízeno všeobecně platícími principy, jak se domnívali zastánci „přírodního práva“, ani se nevyvíjí autonomně na základě rozvoje právnických idejí, ale mění se a reflektuje změny v ekonomické bázi té které společnosti (Marx 1959: 43; Marx – Engels 1959a: 24). Protože výrobní prostředky a jejich kontrola je v rukou vládnoucí společenské třídy, tato třída tvoří zákony a právo pro svou společnost, a tyto nejsou tedy ničím jiným než-li výrazem vůle vládnoucí třídy (Marx – Engels 1959b: 477; Lenin 1935–38: 237). Protože pak vůle vládnoucí je protikladem přání a snah třídy ovládané, právo a zákony jsou vnucovány společnosti veřejnou ozbrojenou mocí, vojskem nebo policií, a aparatura, která tuto moc organizuje a používá, se nazývá státem (Moore 1960: 657–658; Lenin 1943: 11). Stát a s ním i zákony jsou majetkem pouze třídní společnosti, tedy neuniverzální, a s touto také v budoucnosti zmizí (Engels 1962: 168). Pokud se týká vzniku práva, názory Marxe a Engelse se liší od teorie Lenina. Protože tento považoval veřejnou moc [za] slučitelnou pouze s třídní společností, předstátní společenské formy by neměly mít ani právo, ani zákony (Moore 1960: 561). Naproti tomu Marx a Engels považují vznik veřejné moci a práva za proces, který se udál již před vznikem třídní společnosti a státu, ve stádiu kulturního vývoje, který Morgan nazval „barbarstvím“ (Engels 1964: 154; Moore 1960: 649–651). Naproti tomu lidské společnosti prvních tří vývojových stádií, které Morgan nazval „savagery“ („divošstvím“: nižší[m], střední[m] a vyšší[m]) práva nemají.

Marxismus tedy charakterizuje kmenovou společnost kamenné doby jako nemající práva a zákonů, jako společnost egalitární, to jest bez vůdců a mocenské struktury. Tyto kmeny minulosti a současnosti prý nerozlišují mezi morálkou a právem (Pershitz 1977), kter[é]žto sociální fenom[ény] jsou prý sloučen[y] v jedno. V hospodářském ohledu takové „primitivní společnosti“ nemají mít soukromé vlastnictví jednotlivci, ale [vlastnictví] má být kolektivistické, nemají mít skutečné peníze a prodej, ale pouze směnný obchod, jejich primitivní ekonomika nemá tr[žní] systém, ve kterém jsou ceny zboží určovány zákony nabídky a poptávky, ani znalost úspor, úvěru, úroku, speku-

lace, a motivace ziskem. Jejich ekonomické vztahy mají být závislé na zvyku a na postavení jednotlivců (status) a ne na svobodné smlouvě diktované vůlí stran (také Maine, zvláště 1963: 163–165, 302). Marxismus také přijímá teorii Durkheima, podle které tyto společnosti nemají mít specialisty ve výrobě, a proto také jejich donucovací prostředky mají být převážně trestní, reflektující „mechanickou solidaritu“, a ne sankce restituční, které jsou výrazem organické solidarity, vlastní pouze společností s dělbou práce (Durkheim 1977: 118, 122, 133, 138, 143, 160; Durkheim 1964: 111, 122, 128). Z tohoto obrazu primitivní, tedy jak[é]si původní lidské společnosti se pak vyvozuje, že kolektivismus a neexistence práva, soudů a soukromého vlastnictví výrobních prostředků je jaksi lidskou přirozeností, a k tomuto typu společnosti, ovšem že s vyvinutou technologií, [podle marxistů] nezadržitelně spěje vývoj lidstva. Revoluce pak pouze tento vývoj uspišuje, ale nezapřičiňuje. Tedy ve velmi základních rysech primitivní a vyspělá komunistická společnost jsou si velmi podobny. Předpověď pro existenci té budoucí je pevně zakotven[a] v putativní existenci a znalosti soudobé a minulé primitivní společnosti. Obojí jsou pak reflexí obrazu „zlatého věku“, tak jak o něm píše Rousseau, před dvěma tisíci let básník Ovidius, a tak, jak asi byl dovezen z Mezopotámie do Řecka v prvním tisíciletí před Kristem.

Empirická verifikace marxistického modelu

Studium skupin lidstva, které se dosud nacház[ejí] na vývojovém stupni kamenné doby, by pak mělo podat důkaz o správnosti této marxistické teorie a jejím podkladu – koncepci primitivní společnosti. V l[e]tech 1954 až 1955 jsem měl jedinečnou možnost žít víc než jeden a půl roku mezi Papuán[ci] Nové Guine[j]e, [ve] společnosti nejen žijící na úrovni mladší doby kamenné, tedy bez znalosti kovů, tkaní látek, pletení košů, keramiky a polního hospodaření (mají pouze hortikulturu), ale též složené z lidí, kteří nebyli ještě vystaveni západní civilizaci a [nikdy] neviděli bílého člověka. Jejich údolí byla neprobádaná a já jsem měl slíbeno guvernérem Nové Guine[j]e, že koloniální vojsko nebude pacifikovat oblast Kamu Valley do té doby, dokud nebudu hotov se svým výzkumem. Tím mi bylo umožněno žít v neolitické společnosti nedotknuté civilizací (která byla dosud za horami až 5.500 metrů vysokými), naučit se jejich řeč (jinou nikdo nemluvil) a studovat jejich kulturu. Jejich kultura nám tedy poskytuje neocenitelnou možnost verifikace četných sociálně-věd[ních] hypotéz a teorií, které vykrystalizovaly v „ismy“.

Podívejme se tedy, jak hlavní t[e]ze marxismu ob stojí ve světle faktů z této společnosti.

Marxistická teorie předpokládá, že primitivní kmenová společnost je kolektivistická, že výrobní prostředky jsou vlastněny sociálním celkem, ať je to již obec nebo celý kmen. Hospodářská struktura Kapauku Papuán[c]ů je úplným protikladem této t[e]ze. Nejen že výrobní prostředky jako půda, zbraně, lodě a nástroje (kamenné sekery, dláta, sítě, síťové brašny atd.) jsou všechny vlastněny jednotlivci, ale pojem společného vlastnictví jakéhokoliv předmětu je těmto Papuán[c]ům cizí. Tak nejenže manželé, nebo rodiče a děti, bratři nebo obec nevlastní nic společně a jmění jednotlivců je vždy přísně odděleno, ale i panenské pralesy jsou rozděleny přírodními hranicemi (vodními toky, stržemi, skalami nebo staletými stromy) na trakty, které se nacházejí v soukromém vlastnictví jednotlivců. I velké společné stavby jako odvodňovací kanály a mosty nejsou vlastněny celkem. Kanály jsou rozděleny na segmenty hranicemi parcel, kterými procházejí, a vlastník té které parcely je též vlastníkem části kanálu procházejícího jeho pozemkem. Když jsem se ptal, komu patří velký most přes řeku Edere, tak mi bylo řečeno, že lidem z obce Degeijpige. Logicky jsem tedy usoudil, že jde o obecní majetek. Když ale povodeň most strhla, jednotlivci si vylovovali z řeky ty klády a součástky mostu, které jim patřily. Společné vlastnictví bylo Kapauku Papuán[c]ům nepředstavitelné, a při pouhé zmínce [o něm] emocionálně argumentovali, že by to bylo hrozné, že jeden spolujitel by okrádal a využíval druhého.

Jejich neuvěřitelně vyvinutý individualismus ovlivňoval nejen jejich myšlení a vlastnictví, ale i práci a světový názor. Při obdělávání svých zahrad jednotlivec obvykle pracuje sám, a když je najat bohatým sousedem, tak jeho pracovní smlouva zní na vytvoření zahrady určité velikosti z lesa, tedy není najat na plat za čas, ale „na akord“ (jak se říkalo v Československu). Proto mohou najatí pracovníci pracovat každý na svém separátním úkolu a ne dohromady. Tento individualismus je podložen pevnou vírou ve svobodu jednatelce, který se vždy má svobodně rozhodovat.

Tato integrita jedince je pak chráněna zákony, právem, morálkou a filozofií. O podobné ochraně kolektivu u Kapauku Papuán[c]ů není ani řeči. Kdyby tedy Kapauku Papuán[c]i byli vystaveni americkému kapitalismu, tak by jej asi nazvali něčím jako „špinavý[m] socialism[em]“, protože kapitalismus uznává veřejné vlastnictví, akciové společnosti, spolujitelství a majetkové společenství manželů, bratrů atd. Žádná z těchto institucí není známa Kapauku Papuán[c]ům. Jejich filozofie učí, že člověk je spojení duše a těla. Lidské Ego

(já) není ale ani tělo ani duše, protože člověk může pozbyť během života část těla, ale „mě neubude“. A duše také nejsem já (ego), protože jako Kapauku se ke své duši modlím, tak jako se západní lidé modlí k andělu strážnému. Zajímavé je, že je to vlastně Kapauku jazyk, který nám objasňuje, kdo je vlastně ego – „já“ jako Kapauku. Já žiji – *umii-tou*. Ale *umii*, které znamená „snít“, je separátní funkcí duše, a *tou* znamená „být – nalézat se v prostoru“. To je tedy fenomenální existence verifikovaná našimi smysly – tedy pouze těl[o] *tou* – se nalézá v prostoru. Žít se tedy rovná svobodné spolupráci duše (*umii*) a těla (*tou*), což znamená myšlení a svobodné rozhodování (*cogito ergo sum!*). Smrt pro Kapauk[y] znamená, že tělo se rozpadne, duše odletí do pralesa, a já jako Kapauku (ego) přestanu existova[t]. Stejně je to ve spaní, kdy „já nejsem“ a mé sny jsou pouze zážitky mé duše. Toto není já ale *ani ipuwe enija* – duch, který mě vlastní.

Jestliže tato spolupráce duše a těla, tedy svobodné duševní rozhodování, které dává tělu pokyny, jak se chovat, je [o]mezeno, buď zákony, právem nebo morálkou, donucením, vězením nebo rozhodnutím autority představující jakýkoliv kolektiv, pak ego (já jako Kapauku) je v nebezpečí života, a při delším nebo opakovaném omezování osobní svobody ego zemře. Při takové filozofii není divu, že [e] Kapauk[ové] považují vězení naší civilizace za největší a nelidský zločin, protože věří, že tím se ego nemůže svobodně rozhodovat a přestává existovat. Tato jejich víra psychosomaticky uvězněného Kapauk[a] připraví během něco více než půl roku o život. Kapau[cká] kultura nemá žaláře, nevolnictví, otroctví, fyzické donucování nebo válečné zajatce. Ve válce buď člověk zastřelí nebo jej nechají běžet. Kapauk[ové] omezují svobodu pouze prasatům, a [i] těm pouze krátce před zabíjačkou (prasata žijí volně a nejsou zavřena v chlívků). Jak se tedy zdá, individualismus Kapauk[ů] (a podobný u Eskymáků) je „antit[e]zí“, abych tak dialekticky děl, [vůči] marxistické víře v primitivní kolektivismus.

Tato svoboda jedince se ovšem také odráží ve způsobu, jakým si lidé utvářejí vzájemné vztahy. Podle Sir[a] Henry Maina, a také marxistů, tyto vztahy mají být charakterizovány zvyklostmi, které definují vzájemné postavení (status) členů lidské společnosti. Tak např[íklad] obchodní přátelé se mají chovat podle norem, které tyto vztahy definují, a na kterých oni nemohou nic měnit. Svoboda smluvní má být těmto národům cizí. Je zase zajímavé, že skutečnost je protikladem tohoto dogmat[u] 19. století. Ačkoliv mezi Kapauk[y] postavení stran (status) jistě ovlivňuje jejich vzájemné chování, [tého] společnost[i] dominuje smluvní svobod[a]. Jejich právní řád a hospodářství má nejen mno-

ho přesně definovaných druhů kupních smluv (pro nemovitosti, čtyři druhy pro prodej prasat, pro domy, lodě a[t]d.), smluv na půjčky peněz, pozemků a nástrojů, smluv pracovních a smluv týkajících se práce specialistů (zubařů, chirurgů operujících pazourky a bambusovými noži, kouzelníků, kteří v léčbě duševních chorob mají větší úspěchy nežli naši psychoanalytici, černokněžníků, kteří za smluvní poplatek zabijí protivníka magií, věštců, stavitelů domů a lodí, apod.), ale též smluv uzavírajících přátelství, adopci, manželství, obchodní přátelství, spojenectví ve válce, konfederaci linií různých klanů; i mnohé jiné sociální a politické vztahy jsou založeny na svobodné dohodě stran. Statusů (přesně definovaných postavení) bylo v původní Kapau[cké] společnosti málo. Tyto se začaly rozmnožovat a ovládat společenský život pouze po pacifikaci kmene koloniální vládou Holandska a Indonézie (status policie, misionářů, úředníků, letců atd.). S překvapením musím tedy konstatovat, že evoluční motto Sir[a] Henry Maina „od statusu ke smlouvě“ (*from status to contract*) se jeví nejen nepravdivým, ale že v našem případě sociální změna nastala opačným směrem.

Podobně marxismus tvrdí, že hospodářský systém primitivní lidské společnosti nezná peníze. Ale Kapauku Papuán[c]i odnepaměti používali při prodeji svého zboží cowry mušle (*Cuprea moneta*), jejichž funkce byla čistě peněžní: byly univerzálním směnným prostředkem, všeobecným výrazem hodnoty a platidlem (pokut, daní atd.). Podle velikosti se rozlišovaly různé denominace, z nichž základní byla *bomoje* (prostřední velikosti), za kterou se dostalo v roce 1954 dva a půl kila vepřového masa (tehdy ekvivalent jedno[ho] dolaru a dvaceti pěti centů). Jiné denominace, jako *bodije* (velká mušle) měl[y] desateronásobnou hodnotu. Mušle pak byly dopravovány do vnitrozemí ke Kapauk[ům] od pobřeží dominantního [= ovládaného] lidožrouty – tedy jejich standar[d] byl lepší nežli náš zlatý! Proto prodej a ne marxisty předpokládaný směnný obchod ovládal výměnu zboží.

Tradičně se v Kapau[cké] společnosti za všechno platilo. Vlastně prodej, to je směna zboží za peníze, byl uplatňován v této společnosti, která podle našich slavných teorií má znát pouze směnu zboží za zboží, ve větším měřítku než v naší civilizaci. Nejen že se platilo za zboží, pozemky, domácí zvířata a za práci, ale též za nevěstu, službu dohazovačů (Kecalů), adopci (při plnoletosti adoptovaný syn musel zaplatit *mune*, poplatek za vychování), úkony kouzelníků, způsobenou bolest (kompenzac[e] za ublížení na těle a za „duševní bolest“, např. za truchlení nad hrobem, za kteroužto kompenzaci byl zodpovědný dědic), za pomstu na nepříteli, za smrt příbuzného ve válce (platil pohlavár

kvůli kterému příbuzný bojoval), a za usmrcení nepřítele jako [sou]část mírové smlouvy. Dokonce za vystavení se nadpřirozenému nebezpečí se musí platit. Tak například jestliže pacient zemře, jeho doktor-šaman požaduje dvakrát tak větší odměnu, než kdyby jej byl uzdravil, protože se věří, že stín zesnulého, který se přemění ve zlého ducha, se doktor[ovi] pomstí. A za toto riziko se ovšem též musí platit.

Podle populární představy a marxistické teorie primitivní společnost má být egalitární, to znamená každý si je roven jak v politice tak ve jmění. Kapau[cká] společnost nejen že má vůdce (*tonowi*), kteří jsou boháči a mají hlavní oporu ve svých dlužnících, ale tito jsou často tak bohatí, že jejich jmění lze počítat na statisíce U.S. dolarů (přepočítáno pomocí ceny za vepřové maso). Zatímco Ekajewajokaipouga měl majetek rovnající se 325.250 U.S. dolarům, jeho soused mu byl zadlužen mušlemi, jejichž cena byla 25.320 dolarů. Podobné majetkové rozdíly byly mezi Eskymáky, kde *umealik*, vlastník velrybářské lodi a vůdce místní skupiny, byl též boháč (jmění spočívalo v drahokamech ze Sibíře, kůžích atd.) a kde někteří Eskymáci neměli nic jiného než dluhy.

Ekonomika primitivního člověka podle Marxe a jiných myslitelů má být jednoduchá a odpovídající primitivnosti výrobních prostředků. Kdo pak toto dogma přijme za své, pro toho je neuvěřitelné, že neoli[t]ičtí Kapauku Papuán[c]i, kteří jsou dnes technologicky snad těmi nejprimitivnějšími na světě, mají velmi složitou hospodářskou strukturu. Jejich ekonomi[ka] nejen že zná prodej za pravé peníze, ale i řady smluv, dluhy, úvěr, úroky z půjček, úspory, spekulaci, a ovšem je to ekonomi[ka] tr[žní] (a ne reciprokální), ceny jejíhož zboží jsou určovány zákonem nabídky a poptávky. Tyto někdy klesají až o padesát a stoupají o více než sto procent! A tato jejich fluktuace ovlivňuje výrobu. Mohu říci s určitostí, že pan Marx by se skutečně divil nad touto společností, a protože oceňoval empiricismus, změnil by svou teorii – ne tak ovšem marxisté!

S touto komplikovanou ekonomi[kou] připomínající kapitalismus jde ruku v ruce motivace ziskem, o které se předpokládalo, že je to úkaz pouze moderního kapitalismu. Není tam místo pro nějakou socialistickou družbu, a co je skutečným překvapením, Kapauk[ové] neznají pojem daru! Vše, co je člověku někým dáno, zavazuje k recipro[č]nímu vrácení téže nebo vyšší hodnoty. Roli individuálního bohatství v této společnosti lze těžko přecenit. Nejbohatší člen kmene, klanu, linie či politické konfederace se stává automaticky jejím *tonowi* – politickým vůdcem a nejvyšším soudcem. Je to tak jako kdyby největší milionář Ameriky byl automaticky prezidentem a předsedou nejvyššího soudu. Největší prestiž přináší bohatství a nikoliv lov lebek nebo hrdinství ve válce, jak je tomu

na pobřeží Nové Guine[j]e, na Borneu a jinde. Omedailovaný hrdina řvoucí z tribuny by sklídl pouze posměch, ale chlapík v Cadillacu s pytle peněz připravených pro poskytnutí půjček by byl *ba-epi-me*, nejtědřejší a neobdivovanější člověk.

Krutost empirické skutečnosti v primitivní společnosti nepostihuje marxismus a jiné [-]ismy pouze na poli hospodářském. V ohledu politickém a právním se jim nevede o mnoho lépe. Protože pod pojmem egalitární společnosti myslí na nepřítomnost vůdcovství (viz Lenin 1967: 95; Lenin 1962: 91), pak *tonowi* – pohlaváři klanů a klanových linií (lineages) – jsou pro ně velkým problémem. Ovšem když si uvědomíme, že smečka vlků, stáda koní a tlupa šimpanzů nebo paviánů mají vůdce, pak nesmyslnost těchto bezvůdcovských představ 19. století je jasná. Člověk i v době kamenné stěží může být víc primitivní než opice nebo smečka vlků. Nějak si to páni před sto padesáti lety nedomysleli nebo toho mnoho o zvířatech nevěděli.

S vůdcovstvím ovšem souvisí politická organizace skupiny a konformit[a] s právem, o které se vůdce opírá a které pomocí odborníků (právníků) tvoří nebo tuto tvůrčí činnost deleguje soudcům, juriskonzulům, a tvorbou zákonů zákonodárcům. A zde přicházíme k jednomu z hlavních bodů marxistické doktríny, že totiž primitivní společnost, tak jako budoucí komunisté, nemají práva a zákony. Dosažení komunismu v budoucnosti bude znamenat podle Lenina a marxistů (Lenin 1967: 95n.) nejen zničení státní struktury, ale i práva a zákonů. Tak jako prý v minulosti a u primitivních národů přítomnosti, lidstvo [s] vrozeným pudem po rovnoprávnosti bude řízeno principy morálky, na jejichž dodržování bude dozor kolektiv. Moderní antropologické bádání a výzkum, které pracují s fakty a ne pouhými idejemi filo[z]ofů, jasně ukazují, že v každé lidské společnosti právo, soudnictví a také často zákony jsou hlavní podmínkou sociálního života. Právní systémy těchto technologicky jednoduchých společností byly v detailu popsány a analyzovány v nesčetných etnografiích a pracích antropologů práva; tak např[íklad] u kmenů Afriky Gluckman píše o právu Barotse (1967), Schapera o Tswana (1970), Howell o právu Nuer (1954), Gulliver o právu Arusha a Ndendeuli (1977; 1978) atd. Z ostatních světadílů máme podrobné práce, z nichž zvláště vyniká Llewellynův a Hoeblerův (1961) popis práva a zákonů Indiánů kmene Cheyenne, jejichž systém, co do logiky a elegance se rovná podle těchto autorů vyspělosti římského práva.

Taktěž Kapauku Papuán[c]i mají velmi komplikovaný a výborně organizovaný právní řád, o jehož aplikaci soudním systémem a jejich zákonech jsem psal ve své první monografické knize (Pospíšil 1958). Logická souvislost, složitost,

vypracovanost a elegance jejich právních principů a zákonů uložených v paměti starých mužů (juriskonzulů) mi také připomíná římské právo. Právní rozhodnutí *tonowi* – bohatých vůdců sociálních skupin – mají všechna kritéria, která se vyžadují od skutečného práva. Jsou prohlašována a formulována autoritou, vyjadřují princip všeobecné aplikace v té které společenské skupině (čímž se liší od politických rozhodnutí, která jsou ad hoc), jejich formulace vyjadřuje *obligatio*, to je dává právo jedné a povinnost druhé straně (čímž se liší od přísně náboženských tabu a příkazů nadpřirozených bytostí, kdy nadpřirozená bytost není zastoupena lidskými reprezentanty jako kněžími nebo šamany), a konečně jsou opatřena sankcemi, které jsou většinou restitučního druhu. Ovšem fyzické tresty a popravy též nechybí. A tento složitý a logicky skloubený právní systém není statický, jak by to předpokládali mnozí „sociální myslitelé“. Ba naopak, Kapau[cké] právo se mění pozvolna interpretací soudců – *tonowi*, ale také rychle zákonodárstvím těchto kmenových vůdců. Jeden neobyčejně radikální případ změny práva a promulgace nového zákona (týkajícího se incestu a manželského práva) jsem podrobně popsal v několika ze svých knih a článků (Pospíšil 1958; 1963b, 1971). To tedy znamená, že technologicky primitivní společnost je dynamická a ne statická a dominovaná [= řízená] časově neomezeným zvykem, jak to mnozí z našich spisovatelů předpokládali. Tato empirická data ukazují, že naše stará koncepce technologicky primitivní společnosti coby statické je smyslenkou západních mudrců a nemá žádnou oporu v sociální skutečnosti. Vlastně příchod civilizace obvyčejně tuto dynamičnost [z]eslabil spíš než posílil.

Jak jsem se již zmínil, velká většina Kapau[ckých] sankcí je restituční, tedy ne trestní, jak to předpokládal Durkheim. Podle jeho definice tedy Kapauk[ové] by měli mít „organickou solidaritu“, to je družbu členů, která je podmíněna dělbu práce a specializací. Ale podle Durkheimovy teorie má mít takovou solidaritu pouze civilizace, zatímco kmenová společnost bez dělby práce má být držena pohromadě mechanickou solidaritou, charakterizovanou velkou převahou sankcí trestních. Durkheimova teorie hlásá sociální vývoj od mechanické solidarity k organické solidaritě. Naneštěstí pro tohoto sociologa kmenová společnost Kapauk[ů] s původně „organickou solidaritou“, jejíž právo se vyznačovalo převahou restitučních sankcí, se změnila v koloniální civilizaci s mechanickou solidaritou, jejíž většina zákonů je opatřena trestními sankcemi. Tedy empirická evidence ukazuje, že v případě kultury Kapauku vývoj práva a společenských vztahů šel opačným směrem než spekulace Durkheimova předpokládala (Durkheim 1964: zejm. 111, 115, 122, 127–128; Durkheim 1977: 109–110, 156, 160, 172; Durkheim 1983: 122, 127, 141).

Poslední t[e]ze marxismu, kterou se zde chci zabývat, se týká mononormati[vi]smu. Mononormati[vi]smus, tak jak je hlásán Leninem a Pershitem (Pershits 1977) znamená víru v to, že primitivní a také budoucí spekulativní komunistická společnost jsou řízeny jedním systémem principů, podle kterého se jejich členové mají řídit. Jinými slovy toto dogma říká, že v těchto společnostech je morálka a právo sloučeno v jeden a tentýž standar[d] pro lidské chování. Jako v předešlých případech evidence z Kapau[cké] společnosti neposkytuje žádnou oporu této t[e]zi. Právě naopak, Kapau[ové] mají morálku („kou dani enaa“), která lidem říká, jak by se měli chovat, a právo („kou dani tija“), jak se chovat musí.

Tyto dva standar[d]y jsou rozdílné. Tak např[íklad] morální příkaz říká Kapauku Papuán[ci], že nemá požadovat zpět půjčky na koupi nevěsty, dokud dlužník nemá peníze, zatímco právo mu povoluje tuto půjčku požadovat zpět kdykoliv. Podobně Max Gluckman mluví o koncepci morálního života u kmeny Lozi v Zambii – *mutu yalukile*, a člověka jednajícího podle práva *mutu yangana* (Gluckman 1967: 125–126). Podobné rozlišení morálky od práva najdeme téměř mezi všemi kmeny světa; američtí a britští antropologové mluví o „*preferred behavio[u]r*“, předpisech pro preferenční chování – morálce, a o „*prescribed behavio[u]r*“, předepsaném chování vynuceném právem. Je zajímavé konstatovat, že o sloučení morálky a práva v jedno mluví nejen Lenin, když popisuje budoucí komunistickou společnost (1943: zejm. 77–78), ale také Hitler, který v jedné ze svých řečí k Reichstagu prohlásil, že národně–socialistická morálka a právo se staly jedním a týmž pojmem. Podobné proklamace o sloučení práva a morálky dělali koloniální úředníci, když donucovali domorodce poslouchat zákony právních systémů Evropy. Proto můžeme konstatovat, že pouze všeobecná nedůvěra národa v právo, které je mu vnucováno, vyvolává reakci u vládců, kteří prohlašují svůj právní řád za nejvýše morální – za mononormativní. Tento mononormati[vi]smus není tedy ani jevem v primitivní společnosti, ani nebude výsledkem putativního revolučního komunistického hnutí v budoucnosti.

Závěr

Jak je vidět z předcházejícího srovnání t[e]zi marxismu s fakty získanými exaktním studiem neolitické kmenové společnosti Kapauku Papuán[c]ů, Marx, Engels, Morgan, Lenin a Pershits vybuodovali své teorie na úplně falešných předpokladech. Jejich neznalost kmenových kultur a neevropských civilizací,

kteřá je úplně pochopitelná v polovině 19. století (Marx, Engels), méně pak začátkem 20. století (Durkheim, Lenin) a absolutně nepochopitelná na sklonku 20. století (Pershits), vedla k dalekosáhlým omylům týkající[m] se nejen historického a prehistorického sociálního vývoje lidstva, ale také lidské budoucnosti v tak zvané komunistické společnosti. Je jasné, že lidská společnost bez práva, zákonů, soukromého vlastnictví a úplně komunální pospolitosti bez hierarchie nikdy neexistovala a existovat nemůže. Proto je pouze logické a ve světle diskutovaných faktů pochopitelné, že např[íklad] Sovětský svaz místo aby pomalu ztrácel právní strukturu a sociální nerovnost a nahrazoval tyto komunální rovnosti a pospolitosti, se stává více a více formální s centralizací právního a státního aparátu provedenou v měřítku, které dosud historie lidstva nepoznala. Tedy: co se děje v přítomnosti v komunistických zemích odporuje úplně marxistické teorii, ale je zcela pochopitelné ve světle faktů empirické sociální vědy.

Je nepopíratelné, že Marx a Durkheim byli géniové svého věku, tak jako je jasné, že marxisté a durkheimisté dvacátého století jimi nejsou. Tito poslední jsou spíše nejkonzervativnějšími a nejdogmatictějšími reakcionáři v dějinách moderní vědy. Přes veškeré bohatství faktů získaných exaktním studiem minulých a soudobých společností, které dokazují opak, marxisté pozvedli staré teorie Marxe na absolutní a neomylné t[e]ze víry. Jako na výsměch všem získaným faktům a skutečnostem přeměnili filozofii Marxe na náboženství. Je nepochopitelné, jak si někdo vůbec může myslet, že Karel Marx při své genialitě a snaze po objektivnosti by mohl, kdyby žil dnes mezi námi, dogmaticky prohlašovat za platné přežití a zastaralé teorie minulého století. Marx byl nezávislý myslitel, zatímco soudobí marxisté jsou akademickými nohsledy. Protože jsem vždy obdivoval revolucionáře našeho myšlení, jako byl Koperník, Galilei, Montesquieu, Einstein, Darwin, Durkheim a Marx, proto nemohu být marxistou, myšlenkovým otrokem, který je antit[e]zí Marxe. Zatímco svět dospívá k novému poznání přírodní a společenské skutečnosti, stávají se vyznavači filozofii 19. století „revolucionáři včerejška“.

Literatura:

- Durkheim, Émile:** 1983. De la division du travail social. Paris: Felix Alcan. (česky: Společenská dělba práce. Brno 2004: CDK), 1964. The Division of Labo[u]r. New York: The Free Press. (dtto).
- Einstein, Albert:** 1978. Článek v Reader's Digest, 11. července 1978.2
- Engels, Friedrich:** 1907. Socialism: Utopian and Scientific. Chicago: Charles H. Kerr and Company, 1959. „On Historical Materialism.“ Pp. 47–67 in in Lewis S. Feuer (ed.): Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy. New York: Anchor Books. (česky: O historickém materialismu. Praha 1974: Svoboda), 1962. Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Pp. 25–173 in Karl Marx – Friedrich Engels: Werke XXI. Berlin: Dietz Verlag. (česky: Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu. Praha 1949: Svoboda a další vyd.), 1964. The Origin of the Family, Private Property and the State. New York: International Publishers. (dtto).
- Gluckman, Max:** 1967. The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia. Manchester: Manchester University Press.
- Gulliver, Philip H.:** 1977. „On Mediators.“ Pp. 15–52 in Ian Hamnett: Social Anthropology and Law. London – New York: Academic Press, 1978. „Process and Decision.“ Pp. 29–52 in P. H. Gulliver (ed.): Cross-Examinations. Essays in Memory of Max Gluckman. Leiden: E. J. Brill.
- Howell, Paul Philips:** 1954. A Manual of Nuer Law. London: Oxford University Press.
- Lenin, Vladimír Iljič:** 1935–38. „The Agrarian Programme of Social–Democracy in the First Russian Revolution, 1905–1907“. In: V. I. Lenin: Selected Works III. New York: International Publishers. (česky: Agrární program sociální demokracie v první ruské revoluci 1905–1907. Praha 1952: Svoboda), 1943. State and Revolution. New York: International Publishers. (česky: Stát a revoluce. Marxistické učení o státu a úkoly proletariátu v revoluci. Praha 2000: Otakar II. a další vyd.), 1967. *Staat und Revolution*. Berlin: Dietz. (dtto).
- Llewellyn, Karl N. – Hoebel, E. Adamson:** 1961. The Cheyenne Way. Norman: University of Oklahoma Press.
- Marx, Karl:** 1959. „A Contribution to the Critique of Political Economy.“ Pp. 42–46 in Lewis S. Feuer (ed.): Karl Marx and Friedrich Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy. Garden City: Doubleday. (česky: Ke kritice politické ekonomie. Praha 1953: SNPL a další vyd.), 1964. „Zur Kritik und Politischen Oekonomie.“ In: Karl Marx – Friedrich Engels: Werke XIII. Berlin: Dietz Verlag. (dtto).
- Marx, Karl – Engels, Friedrich:** 1959a. „Manifesto of the Communist Party.“ Pp. 1–41 in Lewis S. Feuer (ed.): Karl Marx and Friedrich Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy. Garden City: Doubleday. (česky: Manifest komunistické strany. Praha 1949: SPN a další vyd.), 1959b. „Manifest der Kommunistischen Partei.“ Pp. 459–493 in Karl Marx – Friedrich Engels: Werke IV. Berlin: Dietz Verlag. (dtto).
- Moore, Stanley:** 1960. „Marxian Theories of Law in Primitive Society.“ Pp. 642–662 in Stanley Diamond (ed.): Culture in History. Essays in Honour of Paul Radin. New York: Columbia University Press.
- Pershits, Abram Isaakovich:** 1977. „The Primitive Norm and Its Revolution.“, Current Anthropology 18, 1977, 3: 409–413.
- Pospíšil, Leopold:** 1958. Kapauku Papuans and their Law. New Haven: Yale University, Department of Anthropology, 1963a. The Kapauku Papuans of West New Guinea. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963b. Kapauku Papuan Economy. New Haven: Yale University, Department of Anthropology, 1971. Anthropology of Law. A Comparativ[e] Theory. New York: Harper and Row.
- Schapera, Isaac:** 1970. Tribal Innovators. Tswana Chiefs and Social Change 1795–1940. London: Athlone Press.
- Wayne, Henry Sumer:** 1963. Ancient Law. Boston: Beacon Press..
- Whitehead, Alfred North:** 1953. Science and the Modern World. New York: New American Library + Macmillan. (slovensky: Veda a moderný svet. Bratislava 1989: Pravda).

² Einsteinův článek se editorovi nepodařilo dohledat.

VÝUKA DOVEDNOSTÍ MYSLET PODLE EDWARDA DE BONO

Gabriela Málková (UK FHS)

Summary:

Roughly from the 1970s, the topic commonly labeled “thinking skills” appears in the Anglo–Saxon psychology literature. It is very difficult to follow the unequivocal line of theoretical assumptions and predictors of birth of this topic. We may assume, that it has been strongly influenced by increased knowledge from the area of cognitive psychology and psychology of intelligence, cognitive, socio–cultural and socio–cognitive theory of learning and their application in teaching. This article introduces one of the first and probably the most important development program of thinking skills– the CoRT program. The author of this program is Edward De Bono. Since Do Bono’s work is very little known in the Czech environment, we devote part of this article to Edward de Bono himself and the theoretical system that basically represents foundation of all de Bono’s books. It is followed by description of CoRT methodology and an analysis of its theoretical context. Conclusion of the article discusses possible implementation of this program in the Czech environment.

Přibližně od sedmdesátých let XX. století se v anglosaské psychologické literatuře objevuje téma, pro které se ustálilo označení „**dovednosti myslet**“. Je velmi obtížné sledovat jednoznačnou linii teoretických východisek a indicií zrodu tohoto tématu. Lze se domnívat, že silný vliv mohl mít nárůst poznatků z oblasti kognitivní psychologie a psychologie inteligence, kognitivní, sociokulturní a sociokognitivní teorie učení a jejich aplikace v pedagogické praxi.

Svým způsobem není téma dovedností myslet nikterak nové. Jeho *podstatou je totiž diskuse o povaze a definici myšlení ve vztahu k jiným lidským činnostem*, zejména pak k učení. Nové mohou být snahy uvažovat o konkrétních mož-

nostech **jak myšlení vyučovat**, resp. systematicky a cíleně u lidí rozvíjet. Právě odpověď na otázku, zda je možné myšlení vyučovat a pokud ano pak jak, je výchozím tématem diskuse o dovednostech myslet.

Na jedné straně se objevují práce, jejichž autoři chápou myšlení jako nedílnou součást každé lidské činnosti, tedy i učení (např. Mc Peck 1981, Smith 1992). Odmítají jej chápat jako činnost, kterou lze oddělit od činností jiných: Myšlení podle nich lidé rozvíjí tím, že si osvojují určitou činnost a pracují **v souvislostech konkrétního předmětu** nebo oboru (matematiky, filosofie atp.). Budeme-li takto chápat myšlení, prakticky vylučujeme možnost myšlení vyučovat samostatně bez přímé vazby na konkrétní předmět nebo obor.

Alternativní pohled na tuto problematiku pak představují autoři, pro něž je myšlení svébytnou činností, kterou lze vykonávat na kvalitativně velmi odlišných úrovních a proto jej i lze „vyučovat“. Dochází k přesvědčení, že mimo dovednosti myslet vázané na konkrétní předměty a obory lidské činnosti existují i určité „**obecné dovednosti myslet**“, které se mohou uplatňovat napříč obory lidské činnosti (např. dovednost definovat problém, dovednost pracovat s různými strategiemi řešení problémů, dovednost plánovat řešení úkolu...). Právě tyto obecné dovednosti myslet mohou být cílem specifických výukových postupů, které budou umožňovat lidem stávat se efektivněji a samostatně myslícími osobami. Z mnoha reprezentantů tohoto přístupu jmenujme např. M. Lipmana, J. N. Andrewse, R. Feuersteina, A. Costu.

Pochopitelně, budeme-li se domnívat, že obecné dovednosti myslet existují, budeme také hledat konkrétní postupy a didaktiky, které nám umožní je vyučovat. V průběhu 70. a 80. let dvacátého století začaly prakticky po celém světě vznikat různé stimulační programy a metodiky, jejichž cílem byla právě výuka dovedností myslet. Tyto programy a jejich teoretická východiska dnes zařazujeme do tzv. **dovednostního přístupu k výuce dovedností myslet** (skills approach). Obhájci tohoto přístupu se domnívají, že myšlení by mělo být vyučováno jako samostatný předmět s konkrétní pozicí v kurikulu jakou má třeba přírodopis nebo výuka cizího jazyka. Výuka myšlení pak sleduje didaktiku a metodiku zvoleného programu (zpravidla vysoce strukturovaného a propracovaného) pro rozvoj myšlení.

Alternativu dovednostnímu přístupu představuje tzv. **infusní přístup k výuce dovedností myslet**. Zastánci tohoto přístupu – často v reakci na první zkušenosti s implementací programů pro rozvoj dovedností myslet ve školní praxi – prosazují „infusi“ myšlení do běžných předmětů kurikula. Výuka jakéhokoliv předmětu (tj. např. matematiky) musí v sobě zahrnovat konstrukci

myšlenek v sociálním (tj. ve vztahu k ostatním aktérům učební situace) kontextu na podkladě pojmů, dovedností a znalostí vázaných k danému předmětu.

Ukazuje se, že oba přístupy mají svá pro a proti (viz např. Burden, Málková, Májová i prep) a volba jednoho nebo druhého přístupu by se měla odvíjet od uvážlivé analýzy alespoň:

- cíle, ke kterému ve výuce dovedností myslet směřujeme
- osob pro něž je výuka připravována a
- edukativního kontextu, ve kterém se má výuka odehrávat

I velmi propracovaný a kvalitní program pro rozvoj dovedností myslet může mít v otázce implementace a vlastní efektivity výrazné limity (viz Málková in press).

Zdá se tedy, že je velmi důležité program, který chceme pro výuku dovedností myslet použít, nejprve velmi dobře poznat (vlastní zkušenost toho, kdo s programem bude pracovat v pozici „žáka“, který se s daným programem učí). Měli bychom znát teoretická východiska původní cíle a záměry autorů programu a proměny těchto cílů v návaznosti na realizovaný výzkum. Je také nezbytné usilovat o znalost již existujících a aktuálních publikací o zkušenostech s implementací daného programu.

Tento text si klade z cíl představit jeden z prvních a také pravděpodobně nejvýznamnějších programů pro rozvoj dovedností myslet – program **CoRT**. Autorem programu je Edward De Bono. S ohledem na minimální znalost Do Bonova díla v českém prostředí¹ věnujeme část textu osobě Edwarda de Bono, teoretickému systému, který v podstatě představuje základy všech de Bonových knih. Popis CoRTu a metodiky práce s ním pak bude analýzu jeho teoretických souvislostí následovat. Závěr textu se bude obracet k otázkám možnosti implementace programu v českém prostředí.

Nutno ještě na tomto místě dodat, že jiným významným programům pro rozvoj dovedností myslet (např. Feuersteinovu Instrumentálnímu obohacování nebo Lipmanově filosofii pro děti) byla již v české odborné literatuře věnována pozornost (např. Málková 2005, in press, Pokorná 2001, Májová 2005) a případně zájemce o toto téma na citované texty odkazují.

¹ Dílo De Bona v Čechách vychází, překlady ale nejsou opatřeny odpovídajícím komentářem o v souvislostech, ve kterých kniha vznikala a původních záměrech díla (např. De Bono 1998)

Slovo o autorovi

Edward de Bono se narodil v roce 1933 na Maltě. Studoval psychologii a fyziologii na Oxfordské universitě, doktorát z psychologie získal v Cambridge. Dnes působí na universitách v Oxfordu, Cambridge, Londýně a Harvardu. Je autorem mnoha publikací, jež byly dosud přeloženy do 37 jazyků. Je považován za prvního obhájce myšlenky výuky myšlení jako samostatného školního předmětu a svůj profesionální život v podstatě realizaci této myšlenky v praxi zasvětil.

Every education system in the world will claim that it already teaches thinking skills. This is because the teaching of thinking skills is so fundamental an aim of education that no educator could possibly admit that it is not already happening. It is also true that some very limited thinking skills are being taught. But underlying the false assumptions that education must by definition, already be teaching thinking skills are number of fallacies... (De Bono 1991, str. 3)

Jeho teoretický koncept i praktické kursy zaměřené na výuku myšlení si získaly mnoho příznivců po celém světě, počínaje dětmi předškolního věku, přes talentované středoškoláky až po zaměstnance mezinárodních korporací. De Bono je autorem pojmu laterálního myšlení, jež se dnes běžně užívá i mimo odbornou literaturu, především v programech dalšího vzdělávání dospělých.

Teoretická východiska metody

Program CoRT, a v podstatě všechny praktické úvahy Edwarda de Bono k výuce dovednosti myšlení, vychází z jeho chápání lidské mysli jako *informace zpracovávajícího systému* (information-processing system). Klíčovým pro celý program je **vztah vnímání a myšlení**. Svou představu o základních mechanismech fungování lidské mysli publikoval De Bono v roce 1969 v knize *The Mechanism of Mind*. Tato kniha je dodnes považována za nedocenitelný příspěvek nejen ve vztahu k porozumění lidskému myšlení, ale především k objasnění pojmu kreativity. De Bono v této knize chápe lidské **myšlení jako sebeorganizující informační systém**, v jehož kontextu je kreativita nevyhnutelným chováním.

Myšlení definuje De Bono jako „*zkoumání zkušeností za určitým účelem*“ („deliberate exploration of experience for a purpose“ De Bono 1991, str. 33), tedy zpracování informace tak, aby mohla být použita. I vnímání je ale zpracováním informací, aby mohly být použity. Proto jsou pro De Bona myšlení a per-

cepe tak úzce propojené. Vnímání (perception) je proto důležitým pojmem objasňujícím fungování našeho myšlení. Výuku myšlení bychom tedy měli zaměřit právě na percepce, resp. na její kvalitu.²

De Bono se domnívá, že způsob, jakým mozek zpracovává informace, je obdivuhodně „nekreativní“ (De Bono 1985). Lidé nají tendenci přichozí informace organizovat a zpracovávat co nejrychleji do tzv. **modelů** (patterns). Vnímání je procesem utváření těchto modelů Je-li model jednou ustaven, při další příležitosti pomáhá organizovat naše další vnímání.

...perception is the result of pattern formation in a self organising system. This is what makes life possible. Without such a system, even getting dressed in the morning would take 48 hours of sorting and analysis to get through the more than million ways of putting on 11 items of clothing... (De Bono 1991, str. 9–10)

Tento mechanismus je velmi efektivní, zároveň ale způsobuje určitou rigiditu našeho myšlení – např. způsobuje, že ve většině případů má lidské myšlení tendenci směřovat nejprve k úsudku (dle příslušného modelu) a posléze generovat tvrzení nebo názory, jež tento úsudek podporují. Podle De Bona by výuka dovedností myslet – a tady i program CoRT – měla poskytovat jistý druh „**percepčních brýlí**“, s nimiž by člověk mohl mít jasnější a širší rozhled, a tím i lepší percepční mapu prostředí ve kterém má pracovat. (De Bono 1985)

Popis a struktura programu

Program CoRT– lekce myšlení, byl poprvé představem v roce 1974. Vznikl na základě dlouholetých zkušeností autora s výukou myšlení jako dovednosti dětí a dospělých a v návaznosti na autorovo pojetí fungování lidské mysli (viz text výše). Název programu (CoRT) je odvozen od spojení Cognitive Reseach Trust. Program sestává z šesti částí, každá část obsahuje deset lekcí. Každá z deseti lekcí představuje 45–60 minut práce. Lekce patří k jednotlivým částem programu na sebe navazují, jsou postavené jako koherentní celky, kde jedna lekce navazuje na a blíže určuje lekci další.

² De Bono sám uznává, že pojem vnímání není ideálním chceme-li porozumět způsobu, jakým funguje naše mysl. Nicméně ho není prozatím čím nahradit: „perception is too abstrakt, too concerned with visual and sensory perception to cope with the way the mind looks at things“ De Bono 1991, str. 9

Přehled jednotlivých částí programu:

CoRT I	Přehled
CoRT II	Organizace
CoRT III	Spolupráce
CoRT IV	Kreativita
CoRT V	Informace a pocity
CoRT VI	Jednání

Jak pravděpodobně struktura programu napovídá, jedná se o velmi obsa-hově bohatý materiál. Není pochopitelně možné na tomto místě seznámit se všemi uvedenými částmi. Jde nám zde především o *ukázkou stylu, jakým programy pro rozvoj dovedností myslet pracují na rozvoji stávajících kognitivních struktur člověka*. Proto se zde omezíme na bližší popis lekcí jen z první části programu.

Detailní upřesnění jednotlivých lekcí z první části programu –

CoRT I. Přehled:

Zacházení s myšlenkami a nápady – cílem je ukázat výhodu záměrného ohledávání nápadů z jejich hlediska pozitivních, negativních a zajímavých vlastností (aspektů) oproti strategii jejich okamžitého přijetí nebo odmítnutí.

Související faktory – zaměřuje se na dovednost zvažovat všechny faktory, které je třeba vzít v úvahu v konkrétní situaci oproti zvažování jen faktorů nejvážnějších.

Pravidla – sjednocuje první dvě lekce

Souvislosti – učí dovednost zvažování okamžitých, krátko- středně- a dlouhodobých souvislostí alternativních strategií.

Cíle – zaměřuje se na výuku dovednosti definovat a vybírat cíl; učí přesvědčení o vlastním cíli a dovednosti rozumět cílům ostatních.

Plánování – propojuje lekci Souvislosti a Cíle

Priority – učí dovednost vybírání z mnoha odlišných možností a alternativ; a dovednost uspořádat priority

Alternativy – zaměřuje se na dovednost vytvářet nových alternativy rozhodnutí oproti pocitu stísněnosti, jež může plynout z existence „samozřejmé“ alternativy

Rozhodnutí – spojuje lekci Priority a Alternativy

Názor – učí dovednost zvažovat všechny známé názory souvisejících s danou situací.

Každá lekce, s výjimkou lekcí shrnujících, představuje tedy konkrétní dovednost myslet a je zaměřena na její osvojení. Za tímto účelem autor také každou z těchto dovedností propojuje s tzv. *nástrojem*. Nástroj je obvykle zkratka, shrnující podstatu dané dovednosti ve formě jakési strategie, kterou lze v problémové situaci zpřítomnit. Např. v lekcí Zacházení s myšlenkami a nápady z první části programu, je nástrojem **PMI**. PMI je zkratkou slov „plus, minus, interesting“ (plusy, mínusy, zajímavé). PMI je vlastně strategie, která vede k systematické analýze stávajících názorů na konkrétní problém; má mimo jiné předcházet podléhání předpojatosti ve vztahu ke zkoumanému problému. Podobně pro lekcí Související faktory existuje nástroj CAF (zkratka pro – „consider all factors“).

Ke každé z lekcí programu patří *manuál* pro učitele a *pracovní listy* pro žáky. (jeden ke každé lekci). Manuály pro učitele jsou v provedení jeden pro každou z 6-ti částí programu, představují celou sekci programu a poznámky pro každou lekci. Pracovní listy pro žáky jsou vždy jeden ke každé lekci, zpravidla obsahují stručné objasnění náplně lekce a praktické úkoly k lekci.

Program je typicky aplikován skupinově, doporučuje se pracovat se skupinou ne větší než dvacet frekventantů, přičemž pro naplnění cíle jednotlivých lekcí se tato velká skupina dále dělí do podskupin ne větších než šest osob.

Struktura lekce

Na začátku lekce učitel představí *zaměření* lekce. Je důležité, aby uvedení cíle a zaměření konkrétní lekce bylo velmi zřetelné a jasné.

Objasnění zaměření lekce se nejčastěji děje pomocí příkladů z manuálu pro učitele. Objasnění by nemělo být filosofující – De Bono zdůrazňuje potřebu vyhnout se zmatení a zaměřit se na praktické aspekty myšlení – cílem programu je nabídnout studentům možnost procvičit si konkrétní myšlenkovou dovednost, ne je zasvětit do filosofických analýz. Proto i objasnění lekce by mělo být stručné, ale právě tak, aby studentům bylo jasné, co budou dělat.

Uvedení příkladu doplňuje předchozí částí lekce. Opět, mělo by se jednat o krátkou ilustraci.

Studenti posléze aplikují danou dovednost ve dvou nebo třech praktických příkladech (*procvičení*) – zpravidla podle pracovního listu, jež mají k dispozici. Pro tuto fázi se poskytuje jen krátký čas, cca 4 minuty.

Následuje *práce v malých skupinách* po třech až šesti, kdy studenti pracují společně na praktických úkolech, o kterých nejprve přemýšleli samostatně.

Jakmile mají studenti vyřešen konkrétní praktický úkol, následuje *fáze zpětné vazby*, kdy jsou jednotlivé zúčastněné skupiny vybízeny ke sdělení výsledků své práce ostatním. Zpětnou vazbu lze realizovat několika odlišnými technikami. Např. „technika otevřeného konce“: každá skupina sdělí jednu myšlenku, ostatní postupně přidávají další myšlenky, které vyplynuly z jejich skupinové práce a ještě nikdo předtím nezmínil. Lektor zapisuje myšlenky na tabuli atp. Je důležité, aby učitel v této fázi dokázal ocenit každou z uvedených myšlenek; měl by být schopen předávat postoj, že neexistuje jen jedna správná odpověď. Jiná technika může být postavená na silnější roli lektora v procesu předávání zpětné vazby. Lektor komentuje, propojuje a vzájemně provazuje myšlenky, jež byly řečeny. Je důležité, aby dokázal vytvořit atmosféru, v níž jeho role neasociuje myšlenku, že jeho myšlení je lepší, protože je lektor. Zkušení lektori dokáží fázi zpětné vazby nabízet rozličnými technikami, vždy je ale důležité, aby fáze zpětné vazby byla svižná a stimulující.

Diskuse je přirozeným vyvrcholením fáze zpětné vazby. V této fázi lektor vyzívá skupinu k diskusi k tématu praktického použití dané kognitivní dovednosti a principů, které s ní souvisí. Cílem diskuse je ještě více zaměřovat pozornost k myšlenkovému procesu, který je tématem lekce. V porovnání s fází zpětné vazby by se mělo jednat o relativně méně důležitou fázi, neboť praktické části (procvičení, skupinová práce a zpětná vazba) mají v programu větší výukovou váhu.

Obvykle také studenti vypracovávají krátký domácí úkol formou *projektu*, jehož cílem je aplikace probírané kognitivní dovednosti.

Zkušení učitelé mohou s postupem praxe uplatňovat i nové techniky v provedení lekce. Například v lekcí pro menší děti zahrnout do lekce sdělení myšlenek prostřednictvím kresby, jindy, především pro porozumění názorům jiných lidí může být užitečná dramatizace...

Pro potřeby shrnutí a opakování by měly sloužit výhradně lekce k tomu určené (viz upřesnění obsahu první části lekce). Příležitostně je možné odkazovat na dovednosti z předchozí lekce, žádná z lekcí by se ale neměla stát obecnou směsicí celého programu. Je na učiteli, aby dokázal zůstat zaměřený jen a jen na danou lekci.

Otázky implementace metody v českém prostředí

CoRT dosud neexistuje v české verzi. V rámci grantového projektu GAUK usilujeme získat původní De Bonův materiál pro překlad. V anglicky hovořících zemích se metoda distribuuje formou manuálů a knihy nebo verze CD, jež zahr-

nuje všechny materiály ke kursu. Právě z hlediska dostupnosti se CoRT jeví – oproti u nás již používanému programu pro rozvoj dovedností myslet, kterým je Instrumentální obohacování R. Feuersteina jako velmi snadno dostupný. Metodika práce s programem je transparentní a poměrně nenáročná, předchozí zkušenosti s programem jsou výhodou ale ne podmínkou pro práci s ním.

Autor (oproti výše zmiňovanému Feuersteinovi) sám nevyžaduje specializovaný trénink pro učitele, kteří chtějí metodu používat, a nebrání se ani dalšímu uzpůsobování programu dle konkrétních potřeb lidí, kteří s ním pracují. Má-li ovšem s programem pracovat více lidí z jedné instituce (např. jedné ZŠ), osvědčuje se alespoň základní přípravný výcvik, který je vhodné realizovat skupinovou formou. Skupina přípravného kursu by neměla mít více než dvacet frekventantů. Větší počet frekventantů znemožňuje efektivitu především ve fázi zpětné vazby každé lekce a značně komplikuje fázi praktickou a fázi práce ve skupinách.

Autor programu sám ovšem velmi doporučuje vytváření supervizí skupin, jež se mohou scházet a společně projednávat zkušenosti a obtíže spojené s aplikací metody. Webové stránky autora programu slouží také jako diskusní a supervizní fórum (viz seznam literatury).

Přínos metody pro české prostředí

Domníváme se, že CoRT nabízí svým charakterem velmi zajímavou variantu dosud v českém prostředí nabízených programů pro práci s dovednostmi myslet. Především jeho „instantní“ charakter (ale zároveň velmi promyšlená struktura) jej může činit velmi vyhledávaným. CoRT nevyžaduje dlouhodobý výcvik lektorů, podle dosud uváděných výzkumných studií (De Bono 2006), nevyžaduje ani respektování určitého sledu předávání lekcí. Sled, jež nabízí autor programu, lze úspěšně přizpůsobovat populaci, s níž se v daném prostředí pracuje. Dalo by se říci, že trénink dovedností z jednotlivých lekcí dokáže zkušený lektor realizovat aniž by musel používat Bonovy pracovní sešity. Vždy jde o práci s jednou konkrétní dovedností, která je jasně definovaná. Lze si dokonce představit i situaci, kdy z celého programu budeme znát a používat jen jednu dovednost (např. PMI). Už osvojení této jedné dovednosti může mít velký význam a efekt v praxi. Není divu, že se CoRT velmi často používá jako výchozí metoda pro náplň různých školení pro zaměstnance (De Bono 1985, 2006).

Transparentnost, jednoduchost a nízké náklady ve fázi implementace programu jsou jednoznačným plus CoRTu oproti např. výše zmiňovanému Instru-

mentálnímu obohacování (dále už IO). Zároveň je třeba chápat CoRT jako program pro spíše tzv. „normální“ populaci; bude vždy lépe využíván pro **rozvoj stávajících dovedností**, než pro změnu jejich aktuální struktury. Nelze například od tohoto programu očekávat nápravy percepčních a kognitivních deficitů v takovém rozsahu, jako umožňuje právě IO (viz Málková 2005, Málková in pres, Málková, Májová in prep.). S trochou nadsázky řečeno: CoRT je programem, který vždy bude „nasazovat percepční brýle“, ale pravděpodobně nikdy nebude schopen pracovat na úrovni „mozkových center zodpovědných za zpracování zrakových podnětů“.

Tento text vznikl s podporou grantu GAUK (384/2005/A-PP/PedF.)

Literatura:

- De Bono, Edw.:** (1970), *The Mechanism of Mind*. Trinity Press, London (2. vydání), první vydání 1969.
- De Bono, Edw.:** (1985), „The Cort Thinking program“. In Segal, J. W., Chipman, S. F. (Eds): *Thinking and Learning Skills Vol.1*, Lawrence Erlbaum Associates, London, str. 363–388.
- De Bono, Edw.: (1991), *The direct Teaching of Thinking in Education and the CoRT Method*. In. De Bono (2006) *Brief Literature review*. [Online] 11 pages Available: <http://www.edwdebono.com/cort/litreview.htm>, [18. 9. 2006]
- Davies, P., Maclure, S.** (Eds.): *Learning to think: thinking to learn*. Pergamon Press. Oxford, str. 3–15.
- De Bono, Edw.:** (1991), *Teaching Thinking*. Penguin books, London. (3. vydání)
- De Bono, Edw.:** (1998), *Pravdu mám já, určitě ne ty*. Argo, Praha
- Májová, L.:** (2005), *Jak učít děti myslet*. *Psychologie dnes XXI.* (6), str. 35–37.
- Málková, G.:** (2005), *Instrumentální obohacování R. Feuersteina: možnosti rozvoje kognitivních dovedností u dětí ze socio-kulturně-odlišného prostředí*. In Macek, P. Dalajka, J. (Eds.): *Vývoj a utváření osobnosti v sociálních a etnických kontextech - víceoborový přístup*. Masarykova Univerzita Brno, Brno, str. 442–450.
- Málková, G.** (in pres): *Co (ne)dokáže Instrumentální obohacování Reuvena Feuersteina? Československá psychologie*
- Málková, G., Májová, L.** (in pres): *Hodnocení efektivity programů pro rozvoj dovedností myslet – cesta do slepé uličky?*
- Mc Peck, J.:** (1981), *Critical Thinking and Education*. Oxford, Martin Robertson.
- Pokorná, V.:** (2001), *Reuven Feuerstein a jeho metoda Instrumentálního obohacování*. Speciální pedagogika, XXI. str. 4–15.
- Smith, F.:** (1992), *To Think*. London, Routledge. <http://www.edwdebono.com/cort/magichat.htm>

MEZINÁRODNÍ TRESTNÍ TRIBUNÁL PRO BÝVALOU JUGOSLÁVII A SOCIÁLNÍ REKONSTRUKCE NA BALKÁNĚ

Selma Muhič-Dizdarevič (UK FHS)

Summary:

Armed conflicts in the former Yugoslavia (FY) took place between 1990-1995 and partially as late as 1999. The International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia (ICTY, Tribunal) has been established by the United Nations Security Council's (UN) resolution in May of 1993. It means this Court already existed during the war in Bosnia and Herzegovina (BaH). This article discusses the ICTY's structure, its contribution to jurisprudence of international humanitarian law and social reconstruction and acceptance of the Court by Bosnian legal experts and public in Serbia. Then, the role of the European Union (EU) in the last Balkan wars and establishment of the protectorate in BaH shall be discussed. I use the term "social reconstruction" primarily in the sense of resurgence of foundations of legal state and free movement of people and information (free movement of goods was already to certain extent reinstated). My aim was to show that establishment of the ICTY and its function represents one of the aspects of paternalistic relationships of international community subjects towards south-eastern Europe, but at the same time such paternalistic attitude is currently the most suitable possible attitude towards communities inhabiting FY which took part in the recent armed conflicts.

I. Úvod

Ozbrojené konflikty na území bývalé Jugoslávie (BJ) trvaly v období 1990-1995 a částečně se prodloužily až do roku 1999. Mezinárodní trestní tribunál pro bývalou Jugoslávii (ICTY, Tribunál) byl založen rezolucí Rady bezpečnos-

ti Organizace spojených národů (OSN) v květnu roku 1993, to znamená, že během trvání války v Bosně a Hercegovině (BaH) soud již existoval. V tomto článku se budu zabývat strukturou ICTY, jeho přínosem k jurisprudenci mezinárodního humanitárního práva a k sociální rekonstrukci a recepcí soudu mezi bosenskými právními odborníky a veřejností v Srbsku. Potom se zmíním o roli Evropské unie (EU) v posledních balkánských válkách a o ustaveném protektorátu v BaH. Termín sociální rekonstrukce zde používám především ve smyslu znovuoobnovení základů právního státu a volného pohybu osob a informací (volný pohyb zboží byl již do jisté míry obnoven). Mým cílem je ukázat, že založení ICTY a jeho fungování představuje jeden z aspektů paternalistického vztahu subjektů mezinárodního společenství vůči Jihovýchodní Evropě, ale zároveň že je takový paternalistický vztah v současné době nejhodnější možný postoj vůči komunitám, které obývají BJ a které se zúčastnily nedávných ozbrojených konfliktů. Státy, o kterých je řeč, totiž nejsou schopné nebo nejsou připravené převzít zodpovědnost za zločiny spáchané na území BJ a otázka zodpovědnosti se neustále v těchto společnostech externalizuje, svádí na jiného. V tomto případě se otázka zodpovědnosti interpretuje jako věc ICTY, který se stal pro skupiny občanů a pro mnohé politické a profesionální skupiny symbolem nadvlády mezinárodního společenství, které vnucuje právo silnějšího. Navzdory tomu, že jedním ze základních cílů ICTY je připravit národní soudy jednotlivých států BJ na tak, aby mohly převzít agendu posuzování válečných zločinů, lze říci, že se tento cíl realizuje velmi pozvolně a nedůsledně. Chybí politická vůle v zemích BJ, aby se splnily základní požadavky ICTY o zadržení nejvýše postavených válečných komandantů ve válce v BaH. Jak pak lze očekávat nezávislost soudů v zemích BJ v takto citlivých otázkách, až hrozba ICTY pomine? Popírání mise ICTY vytváří podmínky k situaci, která se na Balkáně poměrně často vyskytovala, a sice pro to, aby se zločiny a zločinci propadli do jakési historické mlhy, ve které pro jedny budou představovat válečné zločince a pro druhé válečné hrdiny. Otázka, které zde čelíme a kterou je nutné položit i na globální, tj. celosvětové úrovni je: kdo by měl převzít zodpovědnost za potlačování potenciálních nebo reálných zločinů, jestli to má být ten, kdo je v pozici tak učinit (jako na příklad EU, USA nebo OSN), nebo společnost (stát), v rámci kterého jsou zločiny páchany? Metaforicky řečeno, kdo nese vinu za to, že navzdory existenci informačních technologií pro precizní stanovení, kdo zločiny páchá, i zbrojních technologií, jimiž by se zločinům zabránilo, nebyl zastaven masakr osmi tisíců Bosňáků v Srebrenici, ačkoliv už bylo zřejmé, že jsou Srbové z Bosny a Srbska rozhodnuti zločin spáchat?

Předtím, než zahájím analýzu struktury a významu, který má ICTY na mezinárodní scéně, je nutné se zmínit o problému s interpretací typu konfliktu ve válkách v Chorvatsku a BaH. V literatuře, jak odborné, tak laické se totiž často setkáváme s označením, že střet v uvedených zemích byl válkou občanskou. Zejména srbská strana trvá na tomto označení, a to jak mezi Srby v BaH, Chorvatsku, ale i v samotném Srbsku. Cílem je vylíčit konflikt jako vnitřní střet občanů srbské národnosti proti jim nepřátelské většině. Válka pak, dle této interpretace, vznikla jako výsledek vůle těchto občanů změnit svou situaci pod tlakem toho, co vnímali jako nepřátelské prostředí. Tímto se však opomíjí klíčový prvek války, a sice to, že srbský stát stejně jako v některých fázích černohorský a v případě BaH i chorvatský stát spáchaly akt agrese na území již uznaného samostatného bosenského státu a po celou dobu války poskytovaly vojenskou, personální, logistickou a ideologickou pomoc srbské, potažmo chorvatské straně. Rovněž ICTY se potýká s tímto problémem, tj. s prokazováním, že konflikt byl mezinárodního charakteru a spočíval v agresi na BaH, i když byla tato skutečnost skrytá na jedné straně tím, že všechny uvedené státy tvořily bezprostředně před začátkem války jeden stát, a na straně druhé tím, že hlavní ideologické jádro Miloševićovy moci spočívalo ve tvrzení, že Srbsko ve válce není. Kvůli tomu se v Srbsku už delší dobu zvedá vlna stížností mezi občany donucenými válčit v BaH (velké množství občanů Srbska se válek zúčastnilo buď dobrovolně, nebo v rámci programu propouštění odsouzených z věznic), kteří tam utrpěli trvalé poškození zdraví nebo byli zabyti. Ani oni, ani jejich pozůstalí nemají nárok na odškodnění, protože Srbsko ve válce nebylo. Kvůli agresorskému charakteru války žaluje BaH před Mezinárodním soudním dvorem (International Court of Justice) Srbsko a Černou Horu a tento spor byl nedávno ukončen kontroverzním rozhodnutím soudu.¹

Další důležitá a často používaná interpretační floskule o válce v BaH, která je komplementární s interpretací války jako občanské, je tzv. „teorie o třech nepřátelených stranách“ (TTZ). Tato teorie je oblíbenou teorií jak u evropské, tak i u „osvícené“ srbské a o něco méně i chorvatské veřejnosti. Dle této teorie za válku mohou všichni, všechny tři etnické komunity jsou za ní stejně odpovědné a je tudíž nutné s nimi zacházet stejně. Tímto se tlumočí jako kontingentní fakta, že je mezi zabitými nejvíce Bosňáků, že je mezi uprchlými nejvíce Bos-

¹ Situace s chorvatskou rolí ve válce v BaH je o něco složitější a nebudu jí tady rozebírat. Obvinění Bosny a Hercegoviny se vztahovalo na Svazovou republiku Jugoslávii, která se transformovala do Státního svazu Srbska a Černé Hory, aby z ní v současnosti vznikly Republika Srbsko a Republika Černá Hora jako dva samostatné státy. Zde se nebudu zabývat vývojem role Černé Hory ve válkách v BJ.

ňáků, že je mezi těmi, kteří prošli koncentračními tábory, nejvíce Bosňáků a že je mezi civilními oběťmi zase nejvíce Bosňáků. Jestliže problémem akceptování faktu genocidy Židů v nacistickém Německu byl nedostatek nebo nedostupnost informací a především rudimentární stupeň vývoje medií, problém akceptování genocidy Bosňáků spočívá v souladu s „postmoderním“ charakterem současného světa v přemíře informací, respektive nekonečném seznamu jednotlivých událostí, které nás ponechávají s otázkou – kdo podává obecnou interpretaci prostého nahromadění medií zprostředkovaných událostí a jaký zájem má na tom, aby věci byly právě takto interpretovány? V souladu se zneužitím postmoderních frází o aleatorním charakteru pravdy a s interpretací pravdy jako formy moci, se z obzoru ztrácí fakticko-politická úroveň událostí, kdy systematické zabíjení a deportace skupiny lidí vždy stejných národnostních charakteristik nelze interpretovat skrz relativistické prizma, jestliže nechceme zároveň otevřít cestu každému druhu násilí. Teorie o třech nepřátelených stranách má pro ty, kteří ji reprezentují, svoji abstraktní, lokální a politickou hodnotu:

- na abstraktní úrovni tato teorie umožní vyhnout se kontroverzím esencialistického přístupu k otázce, proč v rámci srbské, respektive chorvatské, společnosti nebylo možné zabránit masovým zločinům. Tato otázka se následně zobecňuje ve smyslu, že je tento druh agrese všudypřítomný a rovnoměrný jako součást lidské povahy, nikoliv jednotlivých společností nebo daných okolností. Zločin se vykládá jako zločin člověka proti člověku, ztrácí se dimenze systematického, ideologicky zakotveného násilí, které má jméno jak na straně pachatele, tak na straně oběti.

- na lokální úrovni spočívá výhoda této teorie, jak je možné vyčíst například z výzkumu, který provedly Středisko pro lidská práva a Klinika mezinárodních lidsko-právních norem Kalifornské univerzity v Berkeley a Středisko pro lidská práva Univerzity v Sarajevu, v tom, že takto lze částečně zprostit zodpovědnosti vlastní společnost. Příslušníci jednotlivých národů jsou totiž ochotní akceptovat zodpovědnost pouze za předpokladu upuštění od jakéhokoli jejího stupňování, ať v politické nebo nacionální rovině. Variací této teorie je též přenášení zodpovědnosti na politické struktury a jejich zkorumpovanost, kdy se na druhé straně implikuje jistá nevinnost a zmanipulovanost tzv. „obyčejného“ člověka. Navzdory tomu, že se v kruzích intelektuální veřejnosti tato teorie tlumočí jako velkorysost ve srovnání s dominantní válečnou rétorikou, dle které vina byla vždy připisována výlučně druhému národu, jejím výsledkem je opět popírání možnosti dobrat se k tomu, kdo a proč má status oběti a kdo a proč má status zločince.

● a konečně, na politické úrovni, pro interpretaci v rámci EU a částečně i OSN, tato teorie představuje na jedné straně subvariantu výkladu střetu jako konfliktu mezi divokými balkánskými kmeny, které mají spor, pro civilizovanou Evropu nepochopitelný a neřešitelný. Na druhé straně, teorie tří zneprátených stran je výborným rámcem pro politiku neutrality, kterou pro sebe Evropa a částečně i OSN vybraly a která se zakládá na předchozím politickém rozhodnutí, že není evropským zájmem se vojensky zapojit do válek na Balkáně s cílem války ukončit (tuto roli převzaly po třech letech války, několika stech tisíc zabitých a několika milionech deportovaných Spojené státy americké). Co se týče toho, co znamená být neutrální, pokud jde o masové zločiny, má Evropa zkušenost již z dob druhé světové války.

Jak je zřejmé, ani na evropské a též ani na balkánské úrovni není jednoznačně vyřešena otázka o povaze a účastnících konfliktů. Tento fakt významným způsobem ovlivňuje jak recepci ICTY v zemích bývalé Jugoslávie, tak i jednu z funkcí, kterou má ICTY plnit, a sice zaměřovat se na sociální rekonstrukci.

II. Vznik a poslání ICTY

ICTY byl, jak již bylo řečeno, založen ze strany Rady bezpečnosti Organizace spojených národů v květnu roku 1993. Jedná se o *ad hoc* mezinárodní soud, který se liší od soudů v Norimberku a v Tokiu tím, že není výsledkem „spravedlnosti vítězů“. První tři roky trvalo etablování soudu a řešily se základní otázky: uzavření smlouvy s Holandskem; jmenování vyšších důstojníků v bývalé Jugoslávii; nabírání žalobců, vyšetřovatelů, analytiků, správního personálu, tlumočnicků; výběr jedenácti soudců do trestní a odvolací rady; adopce pravidel regulujících řízení před soudem, včetně důkazního postupu a vazby. V tomto období bylo obzvláště důležité uzavřít smlouvy s jednotlivými státy v souvislosti se spoluprací v otázkách zadržení obviněných a též smlouvy týkající se přizpůsobení národní legislativy legislativě Tribunálu a v neposlední řadě i smlouvy o výkonu trestu po vynesení rozsudku. První dva roky soud neměl ve vazbě žádného z obviněných a fakticky začal fungovat až po ukončení ozbrojeného konfliktu v BaH, který byl ukončen Daytonskou mírovou dohodou v roce 1995. Od roku 1997 soud sleduje tuto strategii: zaměřuje se pouze na žaloby vysoce postavených aktérů válek a nevydává již veřejná obvinění. Do konce roku 2005 se většina obviněných ocitla ve vazbě buď tak, že byli zadrženi jednotkami SFOR, anebo tak, že se dobrovolně přihlásili, menší část zadržely místní orgány v BJ.

Vzhledem k tomu, že tento typ soudu nemá předchůdce, někteří z obviněných okamžitě zpochybnili jeho legitimitu. Namítali, že Rada bezpečnosti překročila své pravomoci a že soud není legálně založen. Samotný ICTY se s touto otázkou vypořádal v rámci právnícké terminologie, která pro nás zde není primární. Důležité je, že článek 9 Statutu soudu stanoví nadřazenost Tribunálu nad národními soudy, včetně soudů bývalé Jugoslávie. Avšak jediná sankce, kterou má soud k dispozici, jestliže některý stát nespolupracuje při zadržení a vydání obviněných, je možnost takovou skutečnost nahlásit Radě bezpečnosti.

Do pravomoci Tribunálu spadají čtyři kategorie zločinů: závažné porušení Ženevské konvence z roku 1949, porušení práv a obyčejů války, genocida a zločiny proti lidskosti. V první kategorii musí žalobce na základě Statutu ICTY prokázat existenci mezinárodního ozbrojeného konfliktu. Ačkoliv se to žalobci v několika případech podařilo prokázat (jak v případě zapojení Srbska, tak i Chorvatska), Tribunál se vyhnul obecnému vyjádření ve vztahu k typu konfliktu v BaH a označil ho jako „směsici“ instancí zahrnující mezinárodní a vnitřní ozbrojený konflikt (AJIL, 1999: 67). Zde se znovu ukazuje, jak je důležité i z tohoto aspektu, zda budeme konflikt v BaH označovat jako občanskou válku či jako agresi na nezávislý stát. V případě genocidy a u ostatních dvou kategorií není nutné prokazování mezinárodního ozbrojeného konfliktu.

Tribunál, na základě Statutu, rozlišuje přímou a velící zodpovědnost. Přelíčení v případě velící zodpovědnosti se stalo prioritou Tribunálu vzhledem k tomu, že jsou jeho kapacity časově omezené. ICTY totiž přestává soudit na základě následujícího rozvrhu: sběr důkazů skončil v roce 2004, přelíčení v první instanci skončí v roce 2008 a celková práce Tribunálu má skončit v roce 2010. Proto je Tribunál nucen orientovat se na špičky hierarchie, ale zároveň je to důvodem, proč se některým obviněným vyplatí vydržet v úkrytu dalších tři a půl roku. Tento postup ukončení práce Tribunálu se označuje jako dokončovací strategie a je regulován rezolucí Rady bezpečnosti číslo 1053. Z pohledu sociální rekonstrukce v oblasti, o které je řeč, tato strategie představuje opačný signál ve srovnání se základní misí soudu, která spočívá v poselství, že zločiny budou potrestány, pokud ne na úrovni národní, tak na úrovni mezinárodní spravedlnosti. Problém je zde v tom, že tímto spravedlnost získává jakýsi dočasný charakter a samotný fakt dočasnosti vyvolává ještě větší závislost místních společností, které očekávají, že ICTY dokončí práci, kterou musí udělat v časově omezeném úseku, a potom bude jeho, už tak omezená donucovací moc, výrazně redukována. Z pohledu sociální rekonstrukce, která je zatížená balastem nedávných válek, velkým počtem mrtvých a zraněných a ještě větším

počtem přestěhovaných ať už interně nebo do cizích zemí, je ICTY vnímán jako dočasný vnější prvek, jako varianta příběhu o spravedlnosti a pravdě silnějšího. Nicméně, vzhledem k velmi slabé kapacitě vládnutí ve všech bývalých jugoslávských republikách², samotný fakt, že existuje vyšší dozorčí instance, která vyvíjí nátlak na trvalý vývoj místní legislativy týkající se soudního řízení v oblasti válečných zločinů, zůstává jediným zdrojem možných změn. Jinak hrozí, že by reálně spáchané zločiny překryla kontroverzní mlha dějin.

Obzvláště důležitý přínos Tribunálu se týká vnímání činu znásilnění jako předmětu mezinárodního trestního práva, jelikož znásilnění je zahrnuto pod typ zločinu proti lidskosti, pokud je spáchané v rámci ozbrojeného konfliktu a jeho objektem je civilní obyvatelstvo. Ani Statut ICTY ani Ženevská konvence z roku 1949 však neuvádí explicitně znásilnění jako vážné porušení konvence či nějakou jinou formu zločinu. To, co se velmi obtížně prokazuje a co je zároveň podstatou znásilnění jako válečného zločinu, je systematické vykonávání činu znásilnění jako formy etnických čistek. Kromě masového a systematického znásilňování se obtížně klasifikuje a vůbec se právně nedefinuje systematické oplozování žen znásilňováním. Takové ženy byly zadržované v koncentračních táborech do vysokého stupně těhotenství a posléze propuštěny, přičemž tyto ženy byly vystaveny buď infanticidě, anebo porodu a výchově dítěte, které bylo zplozeno znásilněním a nese genetickou výbavu zločince. Není mi známo, zda-li je tato forma zločinu specifická pro chování srbských válečných a politických struktur v BaH nad Bosňáčkami, tj. zda-li se tento druh „prodlouženého“ zločinu vyskytuje i v nějakém jiném historickém kontextu, považují však za nutné zde upozornit na cíl takového chování: zde se totiž nejedná o genocidní cíl zničení, ale o zločin o nic méně závažný, který má za cíl zneužitím biologické zranitelnosti ženského těla bolest prodloužit i v dalším průběhu života, případně v další generaci. Z pohledu feministicky zaměřené kritiky u tohoto zločinu dochází ke střetu některých klíčových prvků lidské existence, a sice univerzální povahy dítěte (genetický kód je zde vnímán jako potenciál, který se dá do jisté, zatím ještě neurčené míry, ovlivnit) a specifické povahy už zdeformované mužské agrese. V rámci této agrese jsou muži z nepřátelské strany typickým cílem vyhlazení, zatímco ženy a děti jsou většinou **prostředkem** pro působení bolesti zase těmto mužům – což je relativně obvyklý způsob využití znásilnění ve válkách. Avšak z pohledu ženy mělo již zmíněné rozšíření zloči-

² V případě Slovinska je potřeba zmínit se o problému občanů bývalé Jugoslávie, kteří se ocitli na území Slovinska po vyhlášení nezávislosti. Jde o tzv. „vymazané lidi“, the erased people. Viz. Dedic, Jalusic, Zorn, 2003

nu za výsledek hluboké a bolestivé existenční dilema: porodit dítě, které je plodem agrese na vlastní tělo a které v sobě nese potenciál typu chování zločince (je též možné, že ne), a které té ženě zároveň patří i nepatří NEBO si nechat medicínsky odstranit dítě ve fázi, kdy to zákon obvykle nedovoluje, a přitom riskovat vinu vůči dítěti, které za nic nemůže.³ Jurisprudence Tribunálu se však zaměřuje pouze na akt znásilnění a umožňuje, aby se, v závislosti na okolnostech, znásilnění jako válečný zločin definovalo jako zločin proti lidskosti, ale též i jako vážné porušení Ženevské konvence a jako porušení zákonů a obyčejů války.

Vynesení rozsudků vyvolává vždy četné diskuze v zemích BJ. Kromě interpretačního modelu, dle kterého rozsudek byl vždy vnímán jako nedostatečně přísný, pokud šlo o příslušníka jiného národu, a jako nespravedlivě přísný, pokud šlo o příslušníka vlastního národu, zejména špatně byla akceptována nedokončená řízení. Nejznámějším příkladem je soudní proces se Slobodanem Miloševićem, který zemřel, aniž by se dočkal rozsudku, a přitom patřil mezi nejvýše postavené obviněné činitele, které měl Tribunál k dispozici.

V případě příliš mírných trestů byl zvláště sporným případ Dražena Erdemoviće, který se přiznal k vraždě zhruba sedmdesáti Bosňáků v Srebrenici a byl odsouzen k pěti letům vězení. Jelikož mu soud do trestu započítal čas strávený ve vazbě během líčení, dostane se na svobodu po zhruba třech letech po vynesení rozsudku. Argumenty Tribunálu pro takto mírný trest byly následující: že Erdemović byl mladý v době, kdy spáchal zločin (bylo mu 23 let), že svého činu litoval a že náprava je možná, že má manželku a dítě, že se dobrovolně k činu přiznal a důsledně spolupracoval s Tribunálem na svém a na jiných případech a že zločin spáchal pod nátlakem. Tribunál totiž přihlédl k jeho tvrzení, že existovalo reálné riziko, že by obviněný byl zabit, kdyby odmítnul příkaz vraždit (AJIL, 1999: 90). Uvedme zde, i když to Tribunál neuvádí ve svém rozsudku, že Erdemović byl do jisté míry typický případ chaosu, vyvolaného válkou v BJ, a že dobře ilustruje důvody pro potíže s pochopením podstaty konfliktů, jak z perspektivy mezinárodní, tak i domácí veřejnosti: Erdemović je totiž etnický Chorvat, který se ocitl ve službách bosenskosrbské válečné organizace, to znamená, že ve jménu masakru organizovaného ze srbské strany Erdemović jako Chorvat spáchal masový zločin nad Bosňáky.

³ Je nutné dodat, že pro potřeby takto znásilněných Bosňáček nějakou dobu v BaH fungovaly tzv. mobilní kliniky pro vykonávání potratů, které byly financovány a provozovány mezinárodními organizacemi či jednotlivými zeměmi a které fungovaly na základě tichého souhlasu s výjimkou z pravidla o stáří zárodku, nutného pro dovození potratu.

Než se vrátím k otázce polehčujících okolnosti, všimněme si, že případ Erdemoviće jakožto „Chorvata, který jménem Srbů spáchal zločin nad Bosňáky“ (používám zde uvozovky, abych se nemusela neustále ohrazovat ve smyslu, že se nejedná o národy jako celky, ale o jednotlivce a politicko-válečný establishment) podporuje tezi některých balkánologů, že jenom velký, totální a důkladný zločin musel být spáchán v BaH, aby se přetrhla hustá mezinacionální tkáň, která se vytvářela v dlouhém časovém období mezi národy v Bosně.

Dvě z polehčujících okolností vyvolaly zvláště bouřlivé debaty. Za prvé byla položena otázka, zda-li spolupráci s Tribunálem vzniká nárok na zmírnění trestu. Tato spolupráce není zahrnuta jako skutečnost, na jejímž základě by vznikl nárok na zmírnění trestu, a zde vyvstává otázka, zda-li vražda sedmdesáti civilistů může být prominuta jakýmkoli okolnostmi. Z tohoto aspektu po sobě trest pro Erdemoviće zanechává dojem výsměchu spravedlnosti a takto ho pochopila organizace „Ženy Srebrenice“. Za druhé, musíme si položit otázku, co znamená povinnost uposlechnout příkaz ve vztahu k velící a přímé zodpovědnosti. Jak je známo, soud v Norimberku tuto argumentaci pro obranu neuznával, ICTY se ale rozhodl tento argument akceptovat, jedná-li se o vojáky nižší hodnosti, což je nepochybně případ Erdemoviće. Takové rozhodnutí je v souladu s článkem 7 Statutu ICTY, který explicitně uvádí, že „fakt, že obviněná osoba páchala zločiny na základě příkazu vlády nebo nadřízeného, nezabaví obviněného trestní zodpovědnosti, ale může být bráná v potaz jako polehčující okolnost při vynesení rozsudku, pokud Mezinárodní soud rozhodne, že je to v zájmu spravedlnosti“ (Dostupné z: <http://www.un.org/icty/legaldoc-e/index.htm>). Jestliže vezmeme na zřetel jednu z funkcí existence soudních orgánů, a sice že trest působí i odstrašujícím způsobem, v případě rozhodnutí Tribunálu u Erdemoviće není jasné, jak máme chápat vztah mezi profilem masového vraha a vyměřeným trestem (5 let za 70 zabitých). Rozhodnutími, jako je toto, Tribunál přispívá k nepochopení své mise a ještě více externalizuje svoji pozici ve vztahu k místním balkánským společnostem.

Mezi pozitivní stránky existence ICTY patří bezesporu vývoj dosud nevídané jurisprudence z pohledu mezinárodního trestního práva. Až doposud byla jedinými zdroji pro mezinárodní trestní právo padesát let stará rozhodnutí Soudů v Norimberku a Tokiu. Rozsudky ICTY ovlivňují nejen ICTR (Mezinárodní trestní tribunál pro zločiny spáchané ve Rwandě), ale působí také na stálý Mezinárodní trestní soud a na národní soudy a tribunály v dané právní oblasti. Kromě těchto aktivit sleduje ICTY trestní zákony v jednotlivých zemích a ujišťuje se, že jsou v souladu se základními právními principy.

Jak již bylo zmíněno, ICTY je soud dočasného charakteru. V souladu se strategií dokončení, předseda Tribunálu informoval Radu bezpečnosti, že Tribunál nebude schopen do data, které je stanoveno jako termín ukončení činnosti ICTY, soudit další obviněné nebo ty, kteří jsou na útěku, včetně válečných vůdců Radovana Karadžiće a Ratka Mladiće, pokud některé případy nebudou postoupeny jiným soudům (AJIL 1, 2005: 3). Strategie ukončení spočívá na dvou základních principech: soudit jen ty nejvyš postavené a postoupit případy místním národním soudům. Mezi takové soudy patří buď soudy zemí, kde zločiny byly spáchané, nebo kde byl obviněný zadržen, anebo jakýkoliv soud, který má jurisdikci pro rozhodování a je ochotný a schopný případ převzít. Z toho vyplývá, že se nejedná pouze o soudy bývalých jugoslávských republik, jakkoliv se právě od nich očekává převzetí největší části břemena v rozhodování.

Všechny tři země, které se válek zúčastnily, to znamená Bosna a Hercegovina, Chorvatsko a Srbsko, již mají soudy úzce zaměřené na rozhodování ve věcech válečných zločinů, ale jen v BaH může mezinárodní společenství prosadit akceptovatelná pravidla řízení. I samotní jednotliví představitelé Tribunálu jsou toho názoru, že soudy v bývalé Jugoslávii nejsou schopné převzít případy obviněných před ICTY, pokud má být zároveň zajištěno respektování mezinárodních standardů dodržování lidských práv a spravedlivého procesu. V tomto světle se jeví jako rozporuplná tendence Tribunálu ukončit práci v souladu se strategií dokončení a tendence poskytnout každému obviněnému záruky spravedlivého procesu, protože se na to nedostává čas. Proto Tribunál dospěl k rozhodnutí, že případy obviněných střední a nižší hodnosti budou postoupeny národním soudům částí bývalé Jugoslávie, jakkoliv by se obtížně sháněla autorita, včetně právních odborníků z BJ, která by tvrdila nebo zaručila respektování nutných standardů.

Jak je zřejmé, ICTY má svou klíčovou a precedentní hodnotu z pohledu etablování pravidel mezinárodního trestního práva, budoucího stálého trestního soudu a pro posílení konceptů mezinárodní spravedlnosti a zodpovědnosti. Tímto, kromě dalších opatření, revolucionizuje chápání suverenity národnostních států. Je jistým paradoxem, že tento posun v chápání suverenity světu ponechávají právě národy, které nebyly schopny rozuzlit uzel národ/stát/území/občan, tj. které prováděly brutální politiku deportace a zabíjení jiných národů na územích, kde měly přesilu. Politický establishment jednotlivých balkánských států válčil s úmyslem expanze teritoria a národa a nejen, že tohoto cíle nedosáhl, nýbrž suverenity každého z těchto států je v současné době křehčí než kdykoliv předtím.

ICTY byl kritizován z více stran: za prvé se mu vytýká, že je drahý. Od doby svého ustanovení v roce 1993 do roku 2005 se náklady Tribunálu vyšplhaly na více než šest set milionů amerických dolarů. Dále se mu vytýká, že pokud cílem ustanovení Tribunálu bylo odvrátit zločiny, tento cíl splněn nebyl, ačkoliv byl Tribunál ustanoven v roce 1993 během trvání války v BaH a plně funkční byl v roce 1999 za války v Kosovu. Ačkoliv Tribunál veřejně proklamoval, že zločiny bude soudit, nezabránilo to ani spáchaní masových zločinů typu toho v Srebrenici z roku 1995, které měly kvůli svému rozsahu i četné svědky (též četné zločince). Právě kvůli tomu někteří z kritiků Tribunálu tvrdí, že jeho ustanovení bylo nejlacinějším způsobem, jak si ulehčit svědomí z četných promarněných šancí zločinům zabránit. Co se týče nezabraňování zločinů systematicky prováděným po celou dobu války, připomeňme triviální skutečnost, že se nejednalo o nějakou překážku technické povahy, jako na příklad o vojenskou přesilu srbských armádních sil, jednalo se v podstatě o bezvýznamnost obětí pro Evropu a o politickou neochotu zločinům zabránit. To, že dvacáté století v Evropě skončilo znovu obrazem hladových lidí v koncentračních táborech, a to, že je popřeno právo na občanství ve jménu práva čistoty krve, nechal především Evropany a dále i orgány OSN nedostatečně povzbuzenými na to, aby použily své technické přesily a zločinům zabránily. Bez ohledu na tuto skutečnost považují kritiku ICTY v tomto smyslu za neopodstatněnou. Jeho existence je tak významná v objektivním smyslu, že se motivy jeho ustanovení zdají být daleko méně důležité. Poněkud cynicky se dá říci, že je-li existence ICTY znamením špatného svědomí členských zemí OSN, tak už samotná existence tohoto svědomí je daleko víc, než se dalo očekávat soudě na dle jejich chování během války. Daleko podstatnějším argumentem, který se však netýká pouze Balkánu, je to, že ustanovení ICTY, ICTR a ICC (Mezinárodní trestní soud) představuje začátek budování legálního rámce mezinárodního, nadstátního a nadnacionálního rozhodování o spravedlnosti, se všemi nástrahami, které s sebou toto budování nese. Jedna z těchto nástrah spočívá v následujících otázkách:

- kdo je tím subjektem, který bude aktérem spravedlnosti
- do jaké míry může být neutrální systém spravedlnosti, který je nerovnoměrně financován jednotlivými státy
- jsou principy mezinárodního trestního práva skutečně do takové míry univerzální, že lze požadovat, aby je akceptovaly všechny země
- a konečně, jak bude upravená oblast trestání a vynucování případných trestů, to znamená, kdo a jak bude spravedlnost vykonávat

Jedná se o skupinu otázek, kterou mezinárodnímu společenství zanechávají poslední balkánské války.

Doposud jsem se zabývala významem Tribunálu z pohledu mezinárodního společenství. ICTY samozřejmě má specifický ohlas v zemích BJ a mezi jednotlivými profesními skupinami, jejichž činnost existence Tribunálu významně ovlivňuje.

III. Recepce ICTY mezi právními odborníky v BaH a u veřejnosti v Srbsku

Jak mezi laickou, tak i v rámci odborné veřejnosti, která dlouhodobě sleduje vývoj situace na Balkáně v období po skončení studené války, je známo, že ICTY není populární ani pozitivně akceptovaný ani ze strany občanů bez ohledu na národnost, ani ze strany politických a jiných mocenských struktur. Politické struktury však mají vůči ICTY poněkud ambivalentní vztah, mimo jiné i proto, že jsou finančními toky, pocházejícími ze strany mezinárodních organizací, významně provázány s požadavky Tribunálu vůči jednotlivým státům. Kořeny odmítavého postoje vůči Tribunálu je však třeba hledat částečně ve způsobu chování mezinárodního společenství v regionu během trvání válek, částečně ve způsobu, jakým byly konflikty vyřešeny (nebo nevyřešeny), a částečně v politické nevypěstlosti národů v daném regionu.

Pokud se jedná o první skupinu důvodů, ta vychází z toho, že různí aktéři, a to střídavě instance OSN a instance EU, nebyli schopni najít způsob, jak zabránit provádění politiky čisté rasy na evropském území, a neuspěli v odeslání signálu, že se systematické, státem prováděné násilí nevyplatí. Naopak, způsob jejich vypořádání se s konfliktem násilí jen prohloubil. Zde není prostor pro analýzu důvodů, které vedly subjekty mezinárodního společenství v popsaném směru, nicméně je vhodné zmínit se o současném použití názvu Muslim (záměrně s velkým „m“, protože intencí v komunistickém období přiděleného pojmenování bylo toto pojmenování odlišit od náboženství, které se v místních jazycích píše s malým počátečním písmenem. Zmiňme se jenom, že termín nebyl ani tenkrát jednoznačně akceptován zejména ze strany bosňáckých intelektuálů.) pro bosňácký národ. Tento název měl významnou symbolickou hodnotu při odlišných interpretacích toho, proč nebylo zabráněno genocidě nad Bosňáky. Proto se, ze současné perspektivy „války proti terorizmu“, klade otázka, co je cílem Evropanů, když volají po vzniku tzv. „evropského islámu“? Evropané, kteří mají takový vztah k islámu, jaký má většina evropských národů vůči

svým variantám křesťanství, to znamená sekularizovaný vztah k jedné, v podstatě soukromé záležitosti, jsou právě Bosňáci. To je islám Evropanů, respektive evropský islám, tj. typ vztahu k náboženství převažující v evropském prostoru, a to znamená především: víra jako symbol, pouto s tradicí a soukromá záležitost. Vztah k Bosňákům jakožto k původnímu evropskému obyvatelstvu byl příležitostí, aby Evropa ukázala, že střet s muslimy není otázkou popírání náboženství muslimů, nýbrž netolerantní interpretace islámu jako víry. Tato příležitost zůstala nevyužitá.

Pokud jde o druhou skupinu důvodů, je nutné připomenout, že intervence sil NATO pod vedením USA byla vedena potřebou ukončit ozbrojený konflikt v regionu, nikoliv snahou potrestat ty, kteří konflikt vyvolali a prováděli politiku etnických čistek. Z tohoto důvodu nedošlo v post-válečných balkánských společnostech k procesu obdobnému denacifikaci v post-hitlerovském Německu. Naopak, bosenští Srbové dostali stupeň autonomie hraničící se samostatným státem, jakkoliv tato autonomie byla vytvořena fyzickým odstraněním nesrbských spoluobčanů. Hned poté, kdy byla válka zastavena, došlo ke změně, když se z nedávných partnerů, se kterými mezinárodní organizace jednaly, stávají obvinění z válečných zločinů. Je to matoucí i pro samotnou srbskou komunitu: Radovan Karadžić, politický vůdce bosenských Srbů, byl do roku 1995 partnerem v jednání, který si užíval plnou svobodu pohybu, po roce 1995 se z něj stal nejvíce hledaný uprchlík, kterého se dosud nepodařilo zadržet. Z perspektivy bývalých jugoslávských národů je ICTY vnímán jako externě vynucený orgán pro vykonávání spravedlnosti tak, jak jí chápe mezinárodní orgán, a proto jsou signály, které vysílá, hodně důležité. Jedním z takových matoucích signálů je i otázka, zda-li je na nějakém území přípustné ustanovení moci fyzickým zničením nebo deportací spoluobčanů jiné národnosti či spoluobčanů vlastní národnosti, ale odlišného názoru? Pokud to není přípustné, proč bosenští Srbové takovou moc získali v podobě Republiky Srbské, která v současné době, po prohlášení nezávislosti Černé Hory, volá po vyhlášení referenda o vlastní nezávislosti? Pokud je tomu naopak, pokud je za nějakých okolností z tzv. „politických či pragmatických“ důvodů přípustné získat moc takovým způsobem, tak za co jsou vlastně někteří bosenští Srbové před Tribunálem obžalováni? Vývoj postojů mezinárodních aktérů k válkám v bývalé Jugoslávii do značné míry zatěžuje recepci ICTY v regionu a jeho roli v sociální rekonstrukci.

Mluvíme-li o politické nevyspělosti místních národů na Balkáně nebo jejich politických představitelů, lze říci, že ta se projevuje především v důkladné a trvalé neschopnosti samostatně vyřešit problém konfliktů a z nich vyplýva-

jících zločinů. Kromě toho, nevyspělost se projevuje i v tom, že ačkoliv všechny státy podepsaly celou řadu právních dokumentů zavazujících je ke spolupráci s Tribunálem včetně zadržení obviněných a jejich předání Tribunálu, přesto vyvolávají dojem, že povinnosti plní nedostatečně, neúspěšně a z pocitu donucení. To znamená, že ICTY není vnímán jako typ instituce, který pomáhá v trestání zločinců, do doby, než se vytvoří podmínky, aby tuto činnost vykonávaly místní soudy, ale jako politický ústupek nutný pro získání finančních prostředků od mezinárodních orgánů nebo pro integraci do Evropské unie. Všechny tři státy zřídily za účelem zkoumání válečných zločinů soudy, které založil a financuje ICTY, ale vyčítá se jim mimo jiné: nedostatek pravomoci; korupce v řadách soudců a na příslušných ministerstvech; vliv nacionalistických stran a kriminálních skupin; nedostatečné vynuovení soudních rozhodnutí policií; finanční závislost soudců na politickém systému; jmenování soudců pod vlivem politiky⁴ a nedostatek zkušeností (HRC, 2000: 6).

Ukázkou zmatku, který panuje v řadách místních obyvatel, je i shrnutí výsledku výzkumu, který provedly Centrum pro lidská práva a Mezinárodní klinika pro lidská práva Univerzity v Berkeley v Kalifornii ve spolupráci s Centrem pro lidská práva Univerzity v Sarajevu pod názvem: Spravedlnost, zodpovědnost a sociální rekonstrukce: Studie bosenských soudců a žalobců. Výzkum byl proveden v roce 2000. Subjektům studie z řad všech tří národů scházela, dle soudu výzkumníků, jasná představa o procedurách před Tribunálem a byly špatně informovány o jeho práci. Respondenti z řad srbského a chorvatského národa vnímali Tribunál jako „politickou“ organizaci, což znamenalo organizaci zaujatou a neschopnou poskytovat spravedlivého procesu. Pokud jde o odpověď na otázku, zda se genocida odehrála, a pokud ano, kdo je za ní zodpovědný, pak právní experti z řad Bosňáků byli toho názoru, že ji spáchali Srbové, zatímco bosenští Srbové odpovídali, že nemají dostatek informací, aby určili, jestli se genocida odehrála, nebo že jí spáchali všechny tři strany, a bosenští Chorvati tvrdili jen, že genocidu spáchali všechny tři strany. Jen nepatrná část respondentů výzkumu věřila, že jsou procesy před Tribunálem cestou k dosažení sociální rekonstrukce, ačkoliv je to jedna z funkcí, kterou by ICTY měl splnit. Autoři jsou dokonce názoru, že je nutné „kriticky zhodnotit předpoklad, že je vzpomínání – ve formě právního zápisu – cesta k sociální rekonstrukci“ (ibid.: 37), a to bez ohledu na to, zda se jedná o odmítání vzpomínat ze strany obětí nebo

⁴ Zde je nutné připomenout, že téměř všichni soudci v bývalé Jugoslávii byli zároveň i členy Komunistické strany Jugoslávie.

agresorů. Autoři též, poněkud nejasně, dodávají, že se jedná o názor těch, kteří byli do konfliktů zapojeni, zatímco mezinárodní společenství by mělo položit otázku, kde jsou meze amnézie. Není jasné, proč by místo zločinců a obětí mělo vzpomínat mezinárodní společenství a jestli je správné místní národy podporovat v jejich snaze nepřijemnou historickou zkušenost potlačovat. Je to nejen morálně neakceptovatelné kvůli obětem, ale též i nebezpečné kvůli vzniku dalšího podobného konfliktu v regionu. Vztah k dějinám v komunistické Jugoslávii byl silně ideologicky zabarvený a též spočíval na potlačování nepřijemných zkušeností z druhé světové války. Je častým názorem, že potlačování otevřenosti v kritické analýze mezinárodních konfliktů z druhé světové války bylo jedním z důvodů propuknutí konfliktu v době nedávné. Studie obecně prokazuje totální rozchod v názorech na to, co se stalo, kdo je za co zodpovědný a jak dál řešit budoucnost země, dokonce zda-li má stát zůstat sjednocený. Zvlášť znepokojující na tom je, že se jedná o studii provedenou mezi právními profesionály, tedy lidmi vyššího vzdělání, než má zbytek populace, a též majícími více zkušeností a přímého přístupu k informacím, které jim poskytuje ICTY o detailech příprav a provedení zločinů. Na poli základní interpretace událostí z válečného konfliktu pořád přetrvává. Pro potřeby tohoto článku je však klíčový závěr, že většina bosenských soudců a žalobců nevnímá činnost ICTY jako cestu k sociální rekonstrukci, třebaže k tomu uvádí odlišné důvody (od neúčinnosti až po zaujatost). Situace ve zbytku populace je ještě radikálnější.

Pokud jde o vnímání Tribunálu a otázek s ním souvisejících v zemi, která válčila po dobu skoro pěti let, převážně na cizím, ale také i na vlastním území, tj. v Srbsku, shrnu zde některé výsledky výzkumu, který provedlo Bělehradské centrum pro lidská práva.⁵ Výzkum byl proveden v roce 2004 pod názvem: Postoje k domácím právním orgánům pro válečné zločiny a Mezinárodnímu trestnímu tribunálu pro bývalou Jugoslávii v Haagu:

- 55% dotázaných si myslí, že by rozhodování před domácím soudem spíše přispělo k odhalení pravdy o válečných zločinech, protože by svědci byli ochotnější sdělit pravdu před takovým soudem, zatímco 38% je názoru, že tomu tak není, protože skutečná pravda nikdy nebude dostupná řadovým občanům.
- vyšší procento respondentů by bylo ochotno svědčit před domácím soudem nežli, před ICTY. 25% dotázaných si myslí, že Srbsko nemá spolupracovat s ICTY bez ohledu na cenu, kterou kvůli tomu zaplatí; 33% že je spolupráce nutná jen v takové míře, aby se odvrátila hrozba znovuzavedení sankcí; 37% že

⁵ Dostupné z: <http://www.bgcentar.org.yu/index.php?p=217>, kde jsou též popsány velikost a typ vzorků a použité metody.

je spolupráce podmínkou pro integraci Srbska do světového společenství a že je to cesta ke spravedlnosti.

- 74% respondentů zastává názor, že je účelem procesů o válečných zločinech před ICTY: budování nového světového řádu pod vedením USA; ospravedlnění agrese NATO z roku 1999 prostřednictvím obviňování Srbska a Srbů; svalení veškeré viny na Srby a tím přivedení Srbska do stavu závislosti na mezinárodním společenství. Pro tuto skupinu je v činnosti Tribunálu nejpodezřelější způsob, jakým byl ustanoven. 22% respondentů si naopak myslí, že je účelem procesů zamezit opakování zločinů v budoucnu a ukázat, že zločiny nelze bez trestně páchat.

Výzkum, mimo jiné, dokládá, že dotázaní občané Srbska toho většinou vědí málo o událostech poslední války a že drtivá většina sleduje pouze zločiny, u kterých věří, že byly spáchány nad Srby. Tento výzkum je ilustrativní pro výše uvedenou tezi, že je v zemích bývalé Jugoslávie Tribunál vnímán jako dočasný orgán nátlaku, vynucený zevnějšku, ale také že je velmi pravděpodobné, pokud by ICTY nebyl ustanoven, že by se žádné procesy pro válečné zločiny nekonaly nebo by se eventuálně týkaly zločinců „z druhé strany“.

V Bosně a Hercegovině válka trvala nejdéle a byla nejrozsáhlejší. Proto je relevantní určit roli EU, která nedokázala válku zastavit, ale zároveň převzala hlavní část spravování post-daytonské Bosny.

IV. Role Evropské unie v post-daytonské Bosně a Hercegovině

Daytonská mírová dohoda vytvořila v BaH slabý centrální stát a dvě oddělené entity⁶, které byly pojmenovány jako Federace Bosny a Hercegoviny a Republika Srbská. V BaH existují, kvůli daytonské dohodě, dvě entity, tři národy, čtyři ústavy a četné kantonální konstitutivní dokumenty. Cílem dohody bylo zastavení války, ale dohoda byla de facto používaná a kritizovaná jako náčrt pro budování státu. Jedním z předpokladů této dohody bylo, že žádná strana nedostane vše, o co usilovala, ale též že žádná strana nebude o všechno připravena. Proto je vnímáno, že chorvatská strana získala stupeň autonomie přesahující malý počet jejích příslušníků, ale nezískala samostatnou „entitu“. Srbská strana získala stát ve státě, ale bez vnější samostatnosti za účelem možného sloučení se

⁶ Termín, který se běžně používá jak v angličtině, tak v lokálních jazycích pro území s vysokým stupněm autonomie v BaH

Srbskem. Bosňácká strana pak získala celistvost bosenského státu, ale nezískala to, že všichni občané budou mít práva *qua* občané, a ne *qua* příslušníci jednotlivých národů. Ponechejme zde stranou, na kolik lze tyto zájmy identifikovat s celou národnostní skupinou a zda li jsou všechny zájmy ve stejné míře v souladu s lidskými, občanskými a menšinovými právními kodexy. To, co zbývá jako pozůstatek takto organizovaného státu, je vítězství, které prosazovaly vojenské a politické struktury kolem srbské a chorvatské skupiny, a sice princip etnicity, nikoliv občanství. Jeden z důsledků tohoto principu je též to, že je post-daytonská BaH jistým druhem etnické pseudodemokracie, kde je nejpatrnější vyloučenost všech občanů, kteří se nedeklarují jako příslušníci jednoho ze tří národů. Potřeba uspokojit mocenské nároky výše uvedených národů nutně vytvořila deficit v možnostech ostatních. Jednoduše řečeno, pokud je občan BaH zároveň i židovské nebo romské národnosti, jeho cesta k řídicím politickým orgánům je v podstatě institucionálně uzavřená. Dalším důsledkem Daytonské dohody je i to, že se do orgánů státní správy volí vždy nejdříve na základě národnostní příslušnosti a teprve pak eventuálně na základě volebního programu či schopností. Tímto se z Bosny a Hercegoviny stává jakýsi experimentální polygon především pro Evropskou unii s prozatímním velmi špatným výsledkem, pokud jde o rozvoj demokracie. Kromě toho, Daytonská dohoda umožnila mezinárodním aktérům stanovit agendu post-válečné přechodné společnosti, aniž by měli jakoukoliv zodpovědnost vůči občanům BaH (Chander, 2005: 64).

První fáze vývoje v BaH v post-daytonském období poznamenalo ustanovení Úřadu Vysokého komisaře (Office of the High Representative, OHR). Tato fáze trvala od 1995–1999. Úřad byl založen, financován a veden ze strany Rady pro zavedení míru (Peace Implementation Council, PIC), jejímž členem byla i Česká Republika. V druhé fázi dochází k posunu v rozhodovacích strukturách směrem ke kompetenci Evropské unie. Tímto se monopol nad výkladem a implementací Daytonské dohody stává jakýmsi „majetkem“ EU, samotný proces budování společnosti dle Daytonských směrnic se stává evropskou záležitostí. Od roku 2000 EU převzala sociální rekonstrukci v BaH do své ingerence. Jedná se o zásadní posun, poněvadž Daytonská mírová dohoda byla záležitostí USA, což vyvolalo v zemích EU jistý pocit neoprávněné vyloučenosti. Paradoxem je, že se země EU cítily odříznuté od rozhodovacího procesu poté, co omezovaly a zastavovaly americkou iniciativu válku ukončit použitím zbraně, ačkoliv už bylo zřejmé, že žádná jiná politika, kterou prosazovala EU, toho nedosáhne. Angažmá evropských zemí v rámci sil OSN se omezovalo na facilitaci války pod ideologickým deštníkem o třech znepřátelených stranách

a o relativizmu pravdy. Poté, co americká armáda v rámci NATO uzel přestříhla, válku zastavila a donutila k jednání všechny tři **státy**, které se války zúčastnily, ergo, tři roky, během kterých EU nebyla schopná nebo neměla politický zájem ozbrojený konflikt zastavit, země EU se cítily dotčeny, že je celý proces pod kontrolou USA. Proto lobovaly pro zapojení OSN do dozoru nad implementací mírové dohody, a když to USA odmítly, země EU přišly s iniciativou pro založení PIC.

Daytonská mírová dohoda se obtížně hodnotí, poněvadž je „založená na arbitrárním ad hoc použití mezinárodních sil za účelem nastolení jedinečného režimu post-konfliktní externí regulace, a to bez jakéhokoliv předchozího historického precedentu.“ (ibid. 2005: 67). Daytonská mírová dohoda stanovila jako primární cíl vybudování státu a sociální rekonstrukci, nikoliv pouhé zastavení války. Proto byla v roce 1997 přítomnost mezinárodní administrativy prodloužena na neomezenou dobu a trvá dodnes. Počítá se však s tím, že až skončí mandát současného Vysokého představitele, a po konání voleb v BaH, EU se konečně plánuje z BaH stáhnout, což vyvolává silné obavy v řadách občanů BaH, kteří jsou si dobře vědomí, že administrace EU nic zásadního nevyřešila a že tudíž může snadno dojít k obnovení konfliktu. Zde je další potvrzení pro moji tezi, že ačkoliv je nutnost cizí administrativy jistým důkazem paternalistického vztahu na jedné straně a určité nesvéprávnosti místních společností na straně druhé, je to zatím jediná záruka, že k eskalaci konfliktů nedojde.

S převzetím moci v Bosně a Hercegovině ze strany EU vznikl i nový zdroj legitimizace přítomnosti a neomezené moci cizí správy: tím zdrojem bylo připravování BaH pro vstup do EU. Dokládají to i slova z úst Carla Bildta coby Zvláštního emisara Generálního sekretáře OSN pro Balkán: „diskuze se posunula od strategie stahování mezinárodního společenství z Bosny a Hercegoviny k, místo toho, strategiím vstupu Bosny a Hercegoviny do mezinárodního společenství obecně a do Evropy zvláště“ (Bildt, dostupné z: <http://www.bildt.net/index.asp?artid=176>). Avšak pokud jde o realizaci vytyčeného cíle, EU nepočítá s výraznou spoluprací s občany BaH, pouze s neformálními konzultacemi s jejími představiteli. Došlo k proměně ozbrojených sil z SFOR (Stabilisation Force in Bosnia and Hercegovina) na EUFOR (European Union Force in Bosnia and Hercegovina), Vysoký představitel je nejen zástupce PIC, ale zároveň i Speciální emisar EU v BaH.

Někteří autoři, jako na příklad David Chandler, srovnávají pravomoci, které má Vysoký představitel ve vztahu k bosenským zástupcům s pravomocemi a stylem vládnutí „absolutistického císaře“ (Chandler, dostupné z: <http://www>.

spiked-online.com/Printable/0000000CAE83.htm). Přitom samotná EU kritizovala před Radou Evropy rozsah pravomocí Vysokého představitele, protože považovala jeho pravomoci za nekompatibilní s demokratickým charakterem státu a jeho suverenitou. Jeho pozice v současné podobě blokuje rozvoj samostatného vládnutí, jehož existence je předpokladem vstupu do EU. Konečně, klíčový argument proti takové struktuře moci EU vidí v tom, že se zmíněným stylem vládnutí vytváří „kultura závislosti“ a že v tom participuje nejen OHR, ale i ICTY tým, že soudí pro válečné zločiny a tímto osvobozuje vlády v regionu od povinnosti soudit a potrestat vlastní občany. Jakkoliv tato kritika vychází z řad některých orgánů EU, zdá se, že všechny slabiny politiky, kterou EU v Bosně prosazuje, zůstávají nezměněné. Též nově ustanovený Direktorát pro evropskou integraci počítá se spoluprací evropských úředníků a Direktorátu v implementaci tisíce předpisů obsažených v programu partnerství s EU. Znovu se tudíž očekává od bosenských představitelů jen pasivní podřízení se požadavkům EU vedené myšlenkou, že je to cena, kterou je nutné zaplatit, aby bylo dosaženo cíle, a sice vstupu do EU. Otázkou zůstává, jestli má vstup do EU smysl, pokud se v rámci společenské diskuze veřejnost nedozví, co je hlubší myšlenkou zapojení do EU, mimo akceptování obrovského množství předpisů.

V. Závěr

ICTY má svou nespornou funkci pro mezinárodní společnost v globálním měřítku, zejména tím, že stanoví právní standardy mezinárodního trestního práva a konkretizuje tak koncept mezinárodní spravedlnosti. Podmínky k vývoji tohoto konceptu vznikaly v delším časovém úseku, avšak iniciativa za jeho právní zakotvení nepochybně vznikla po událostech v bývalé Jugoslávii. Války v BJ totiž zuřily v době optimizmu ve zbytku Evropy zbavující se komunistických režimů a návratu do „evropské rodiny“. Zatímco evropské země prožívaly podstatné změny směrem k otevřeným, ekonomicky aktivním společnostem, země BJ zažily chaotickou a krvavou dezintegraci, která je, s výjimkou Slovinska, přivedla do katastrofální ekonomické situace s nestabilními režimy podezřelého demokratického charakteru. Bývalá Jugoslávie byla, po celou dobu své existence, zdrojem pracovní síly pro ekonomicky vyspělejší evropské a severoamerické státy. Během posledních válek vznikla jako jejich hlavní důsledek masová migrace všech společenských vrstev, tedy také vzdělaných a ekonomicky aktivních, která v BaH byla nuceného a v Srbsku a Chorvatsku převážně dobrovolného charakteru (pokud se za dobrovolnou migraci dá označit útek ze

země, která neposkytuje téměř žádnou perspektivu vzdělaným lidem a ve které má politická aktivita tragické následky). Zejména v případě těchto dvou států (v Srbsku ještě víc než v Chorvatsku) je zřetelný odliv mozků, tedy migrace těch, kteří by měli být součástí odporu proti válečným politickým garniturám a vrstvou stabilizující následný vývoj společnosti. Velmi hrubě řečeno, v zemích zůstali extremisté a ti, kteří neměli na vybranou. To je jistě jeden z důvodů pro špatnou recepci ICTY v místních společnostech a pro jeho omezené možnosti v otázce sociální rekonstrukce.

Další důvod, jak již bylo zmíněno, spočívá ve způsobu, jakým mezinárodní společenství prostřednictvím svých četných a často netransparentních orgánů „řešilo“ průběh válek v BJ. To, že po celou dobu trvání válek, až na výjimku války v Kosovu, kde ovšem měly hlavní slovo Spojené státy americké, systematicky odmítalo agresora zastavit a naopak se snažilo s ním vyjednávat a pak toho samého agresora před Tribunálem kvůli válečným zločinům odsoudit, vyvolalo značné zmatení. Na straně agresora, který neomylně pochopil, že se politika fyzického zničení a deportace nežádoucích vyplatí a že nebude zastavená, pak zůstává z jeho pohledu nepochopitelné, kvůli čemu je teď postavený před soud. Na straně obětí sice práce Tribunálu potvrzuje, že se jednalo skutečně o systematicky vykonávané zločiny, což se celou dobu války relativizovalo z politických důvodů, ale také, že je spravedlnost pomalá, nedostatečná a někdy i zcela chybějící. Poté, co Tribunál začal soudit a kdy byla konečně zpřístupněna dokumentace, která jasně dokládala rozsah zločinů, se stává jasným, že jenom bezvýznamnost obětí v očích Evropanů mohla vést k politice appeasementu a nezastavení masového násilí.

Otázka, která vyvolala střet v BJ, a sice otázka komplexních vztahů států, území, občanství a národnosti, samozřejmě není Evropě cizí. Naopak, do druhé světové války problematika tohoto komplexu relací představovala centrální otázku pro drtivou většinu evropských států. Také prostředky, které se používaly v rámci střetu kolem uzlu zmíněných vztahů, jako masové deportace a genocidní chování vůči skupině definované krví, se pravidelně v Evropě vyskytovaly. V Západní Evropě ale převládal princip občanství a těžiště konfliktu se přesunulo na neobčany, kteří jsou zároveň rezidenti, tj. na přistěhovalce. V centrální a východní Evropě je stále ještě jako největší hrozba z pohledu sociální stability vnímána problematika národnostních menšin, tedy lidí, kteří jsou sice občané, ale odlišné etnické příslušnosti. V jihovýchodní Evropě, tedy na prostoru bývalé Jugoslávie, se pak tento problém řešil masovým porušováním lidských práv, což přivedlo společnost už tak oslabené dlouhou vládou jedné strany a bez

zkušeností se škálou demokratických způsobů překonávání problémů do stavu trvalé (nikoliv nutně) zpožděnosti. Přesně proto, navzdory četným slabinám a navzdory tomu, že hraje roli četníka a symbolizuje vynucenou spravedlnost, ICTY reprezentuje bod, ze kterého sociální rekonstrukce může začít, nebo lépe řečeno bod, ze kterého sociální rekonstrukce začít musí, bez ohledu na to, kdy vzniknou podmínky pro její začátek. Otázka kdy budou požadavky Tribunálu akceptovány ve společnostech bývalé Jugoslávie jako vlastní zájmy, je problémem, na který má Mezinárodní trestní tribunál pro zločiny v bývalé Jugoslávii omezený vliv.

Použitá literatura a zdroje:

- Beogradski centar za ljudska prava:** (2004), Stavovi prema domaćim pravosudnim organima za ratne zločine i Međunarodnom krivičnom tribunalu za bivšu Jugoslaviju u Hagu [online]. [cit. 8.10.2006]. Dostupné z: <http://www.bgcentar.org.yu/index.php?p=217>
- Berkeley, The Human Rights Center and the International Human Rights Law Clinic, University of California, Berkeley, and the Centre for Human Rights, University of Sarajevo:** (2000), Report: Justice, Accountability and Social Reconstruction: An Interview Study of Bosnian Judges and Prosecutors. *Berkeley Journal of International Law* (18) 102: 5-49
- Bildt, Carl:** (2000), Is the Peace a Success? [online]. [cit. 7.10.2006]. Dostupné z: <http://www.bildt.net/index.asp?artid=176>
- Calrson, Eric Steiner:** (2006), The Hidden Prevalence of Male Sexual Agenda During War. *The British Journal of Criminology* (46) 1: 15-24
- Chandler, David:** (2005), "From Dayton to Europe". In David Chandler (ed.). *Peace without Politics? Ten Years of State-Building in Bosnia*. Routledge, an imprint of Taylor & Francis Books Ltd, 63-89
- Chandler, David:** (2005), Ten years on: who's running Bosnia? [online]. [cit. 7. 10. 2006]. Dostupné z: <http://www.spiked-online.com/Printable/0000000CAE83.htm>
- Dedić, Jasminka, Vlasta Jalušić and Jelka Zorn:** (2003), *The Erased: Organized Innocence and the Politics of Exclusion*. Ljubljana: Mirovni inštitut
- ICTY:** (1996), Sexual Assaults and the ICTY. *ICTY Bulletin*, 7:5
- ICTY:** (2006), Statute of the Tribunal [online]. [cit. 5.10.2006]. Dostupné z: <http://www.un.org/icty/legaldoc-e/index.htm>
- Mundis, Daryl A.:** (2005), The Judicial Effects of the "Completion Strategies" on the ad hoc International Criminal Tribunals. *The American Society of International Law American Journal of International Law* (99) 142: 1-25
- Murphey, Sean D.:** (1999), Developments in International Criminal Law: Progress and Jurisprudence of the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia. *The American Society of International Law American Journal of International Law* (93) 57: 1-34

ZNOVUZROZENÍ NATIVNÍ KULTURY V AUSTRÁLII - PÉČE O RODINU A ŽENSKÁ SPIRITUALITA

Jana Kulhánková (UK FHS)

Real 'traditions' can be invented, just as 'imagined communities' can be real communities – assuming we recognise social reality as a social construct.
Alan Barnard 2006:7

The only way how to keep this country healthy is to practice cultural business here.
Samuel Watson, Aboriginal elder, Yuggera community, Brisbane

Aboriginal women just need to be women.
Jackie Huggins, Aboriginal historian and activist

Summary:

This article discusses contemporary Aboriginal efforts for cultural self determination and self management in the context of Indigenous cultural revitalisation. It deals with a case of a how an Indigenous women's child care organisation engages in revitalisation of traditional Australian Indigenous culture in urban context. I will address the principles of a women's Indigenous Family Care centre, Kummara, in Brisbane (Queensland) where I volunteered, and maintained an ethnographic research. Kummara is based on family care, strengthening of women's business, and reconnecting Aboriginal women to their cultural role. The organisation addresses the consequences of the Stolen Generations which was a forcible separation of Aboriginal children from their families, their re-education and Christianisation for the duration of 50 years (1910–1969) of Australian history. Main points of this study are that Aboriginal women practicing family care and women's spirituality in Kummara, contribute to revitalisation of traditional Indigenous culture. This

occurs mainly in education of children and young people (implementing rites of passage and parental programs), and in reconnecting to the traditional role of women in family, community and in spiritual life. In the Aboriginal context of health, the women in Kummara engage in a process of cultural, spiritual and emotional healing. They have adapted their ways of doing this to modern society and have been influenced by different Western and other cultural concepts while still trying to preserve elements of their 'traditional' past. By nature, the women's perceptions of what is Aboriginal today differ, as their personalities differ. Therefore, the process of revitalising the women's culture seems to be inconsistent. Similarly to other Aboriginal institutions, it may also be driven by various political interests and aims as it is balancing in between the mainstream and the community demands. I argue that Kummara is a good example of how fruitful, though complicated, it is to find a common definition of Aboriginal culture that can be said to be shared. What I can bring into the debate of cultural invention is an acknowledgement that the women of Kummara are aware of the innovative and adaptable nature of their own culture, communicate it, and understand it as a necessary process of cultural dynamism and change.

Výzkumem původních obyvatel Austrálie a především jejich „tradiční“ kultury se zabývali velikáni typu Radcliffe-Browna (1931), Émile Durkheima (1912), Clauda Lévi-Strausse (1962), či Freda Myerse (1984, 1986 atd.). Dnešní Australci mají už velmi daleko ke zkreslené klasické představě „domorodce“ v buši, třímajícího v jedné ruce bumerang. Od samých počátků kolonizace Brity v roce 1788 se život původních obyvatel – jen obtížně můžeme v případě stovek různých klanových skupin s různými jazyky i sociální organizací mluvit o jedné kultuře – mění k nepoznání. Předmětem zájmu se pak stávají Australci v prostředí měst, politické otázky, územní práva a zejména samotná identita dnešních Australců. Tvoří dnes pouhých 2,4 % australské populace, tj. méně než 500 tisíc. Převážná část sice žije v oblasti velkoměst, 27 % však stále bydlí v odlehlých oblastech.¹ Mezi ostatními menšinami v Austrálii jsou na tom zdravotně, vzdělanostně a socioekonomicky zdaleka nejhůře. Průměrná délka života je u nich o sedmáct let kratší, než je australský průměr. Přestože posledních

¹ Podle statistik je dnes přes 30% Australců alespoň vyučených, 38% zaměstnaných, a 30% má vlastní byt (Health and Welfare of Australia's Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples. Australian Institute of Health and Welfare. Commonwealth of Australia. Canberra 2005).

deset let přineslo výrazný pokrok v oblasti zaměstnání, vzdělání i existenčních podmínek Australců; ve městech stejně jako v odlehlejších komunitách přetrvávají problémy s kriminalitou, alkoholismem, drogovou závislostí, a projevy agrese vůči bílým, i vůči členům vlastních komunit. V rodinách přibývá domácího násilí, přičemž agresory jsou muži i ženy. Austrálie je dnes v procesu tzv. usmiřování (*reconciliation*), neboli „utváření novodobých vztahů mezi Australany a původními obyvateli“² a současně dekolonizace, neboli „reflexe všech aspektů kolonizace a zejména jejího dopadu na původní obyvatelstvo a jeho životní prostředí“³. Právo Australců na svébytnou kulturu i přirozený životní prostor však v moderní západní zemi představuje jistou třecí plochu kulturních a politických zájmů. Zcela fundamentálně totiž spadá do politické oblasti, a to otázky *land rights*, neboli pozemkových práv. Současné zákony požadují, aby Australci prokázali vlastnictví půdy tím, že v této oblasti po dobu nejméně dvou generací nazpátek praktikovali vlastní kulturu, tradice a zvyky s ní spojené. V případě Australců kteří byli násilně vykořeněni ze svého území je však tato průkaznost v podstatě nemožná. Tato skutečnost do velké míry přispívá k formování „novodobých tradic“, k dokazování spojení s konkrétním územím a půdou pomocí moderního osvojování si prvků tradiční kultury a hlášení se k jakési obecné ideologii „Australství“. Současně proklamované kulturní sebeuvědomění Australců je do velké míry postaveno na situování se do role obětí kolonizace, a na generačním přenosu tohoto traumatu. Současným kulturním trendem v oblasti řešení těchto psychologických následků, stejně jako kulturního sebeurčení, je právě inspirace původní kulturou. Australci tak proklamují své spirituální spojení se zemí a přírodou, duchy předků a přírodní medicínou. Stejně tak prosazují obnovování spirituality, ceremonií a obřadů jako přechodových rituálů pro mladé, a zejména pak práva na australské území. Předmětem vědeckého i populárního diskurzu je, nakolik je tato proklamovaná kultura tradiční a nakolik je vlastně dílem politických zájmů, přání a manipulací (např. Kolig 1981 a 2000 či Maddock 2002). Přirozeně jde současně i o protiasimilační snahy, oponování masové kultuře bílé Austrálie (Kolig 2005). Vědecké představy o kultuře Australců i otázky jejich „původnosti“ se tak postupně proměňují, vychází z paradigmat doby. Početní autoři (Sutton 1988, Creamer 1988, Reay 1988, Cowlshawová 1993, Morton 1998, Kolig 2005, Maddock 2002, Merlanová 2005) se dnes věnují modernímu pojetí nativní kultury a nastiňují nejrůzněj-

² Merlan 2005:485

³ Thaman 2003:1

ší teorie její „revitalizace“ či „invence“. Jde vesměs o obracení se ke kořenům, k jakési společné mytické minulosti coby jistotám o původnosti. Ve své kultovní knize *The Invention of Tradition* definuje Hobsbawm s Rengerem invenci tradice jako „praktiky symbolického charakteru, s jasným řádem a pravidly, jež mají vstítit určité hodnoty či normy chování prostřednictvím jejich ritualizace. Ta má pak dokázat jejich dějinnou kontinuitu. Ve skutečnosti však většinou odkazují k té „vhodné“ minulosti, ze které lze v přítomnosti nějakým způsobem těžit.“⁴ Revitalizací pak autoři jako Anders Salomonson (1984) či Denis Chevallier (2005) rozumějí vědomé přijetí určitých dějinných praktik, spolu s jejich naplněním novými významy. Oba procesy se navzájem doplňují. Revitalizace, neboli ožívování a zpřítomňování prvků dřívější kultury bývá naplněna určitou volbou toho jaká tradice – ať je to rituál, umělecké dílo, oděv, písemný pramen (viz Rukopisy královédvorský a zelenohorský v českém prostředí) či jiný kulturní prvek – by se měla stát předmětem obnovy. Volba tak bývá pochopitelně utilitaristická. Jakmile se však kultura utváří a definuje vědomě, vždy se do určité míry objektivizuje a tím i představuje v jakémisi umělém světle. Kultura je přirozeně výtvorem neustálé činnosti a do jisté míry našeho „vynalézání“. Kulturní invence či invence tradice tak jak ji chápal Wagner, proto nemá žádný punc vyumělkovanosti či vymyšlenosti, nýbrž jde spíše o čistě aktivní utváření kultury v jakékoli historické epoše. „Vynalézání“ tradiční kultury se však děje prostřednictvím jejího křížení v moderní společnosti, která ji vždy do jisté míry modernizuje. Někteří autoři proto tvrdí, že ony vzkříšené tradice dávno nejsou skutečné neb nepramení ze svých kořenů. Jiní naopak tvrdí, že skutečné tradice se vynalézají neustále, stejně jako se donekonečna utváří kultura sama. Zatímco Reay (1988), Maddock (2002), či Morton (1998) popírají, že by se dnešní kultura Australců jakkoli podobala té původní, předkoloniální a veškeré snahy o utváření čehosi současného tak nejsou inspirovány původním vzorem, podle Suttona, Cowlshawové nebo Koliga je vznikající kultura „reflexivní a invenční“, což zahrnuje jak revitalizaci některých kulturních prvků z tradiční kultury, stejně jako kulturní výměnu s moderní australskou a obecně západní společností. Zatímco Sutton (1988) hovoří o „kulturním sebeuvědomění“, Cowlshawová (1993) zastává teorii o utváření „kultury vzdoru.“ Tento pojem je našemu prostředí vlastní v kontextu debat o kulturní identitě Romů či jiných etnických skupin – nejčastěji znevýhodněných minorit.



DUHOVÝ HAD, MYTICKÝ BYTOST Z LEGENDY O STVOŘENÍ SVĚTA, DÍLO ORGANIZACE KUMMARA, WEST END, BRISBANE

Přejdeme nyní k otázce, jak souvisí kulturní obnova Australců s rodinnou péčí a ženskou spiritualitou. Až do šedesátých let dvacátého století nebyli Australci oficiálně přítomni v australských učebnicích dějepisu. Nahlíželo se na ně jako na primitivní a zaostalé, nepřislušející mezi ostatní civilizované občany. Jelikož od osídlení Austrálie docházelo k přirozenému a později i nucenému míšení s bílou populací, ani se nevědělo, kdo vlastně ještě je Australce. Až do konce 60. let se pak skutečným krédem stává jejich kulturní i etnická absorpce, rozptýlení se v západní populaci. Současně s tím jsou ti „čistí“ Australci považováni za skutečné či autentické, zatímco ti částečně západní za „téměř Evropany“.⁵ Stejně tak i cílem politiky asimilace byla postupná ztráta speci-

⁴ Hobsawm a Renger (1983:2)

⁵ Dřívější označení *full-blood* a *half-blood* jsou dnes již politicky nekorektní.

fické kultury. Austrálci se měli stát součástí většiny, v ideálním případě drželi stejných práv a možností, stejné svobody i závazků. Nicméně tento přístup znamenal rapidní změnu, a to dokonalé vymizení tradičního způsobu života. Docházelo k násilným přesunům obyvatel do křesťanských misí a rezervací, stejně jako násilnému odebrání dětí z rodin – nejčastěji těch, které měly jednoho rodiče Evropana. Těmto dětem se dnes říká „ukradené generace“ (*Stolen Generations*). Šlo nejen o oficiální politiku vlády v rozmezí let 1910 až 1969, ale i o projev obecného stereotypního vnímání Austrálců jako neschopných postarat se o vlastní děti. Tento typ institucionalizace pokračoval až do konce sedmdesátých let, kdy došlo k zásadním politickým změnám – především díky tlaku z pro-Austrálských stran. Od této chvíle měly děti zůstat v péči rodičů či alespoň v prostředí komunity a jejich přesun měl být tím nejkrajnějším řešením. I v tom případě však děti měly zůstat přednostně v nativních rodinách. Kulturně odlišnému přístupu v péči o rodinu a děti se konečně dostalo jakéhosi uznání a systematicky se zakládala různá rodinná centra a podpůrné programy. Teprve referendum z roku 1967 zahrnuje Austrálce do národnostního sčítání. V řešení jejich existenčních problémů se angažuje Commonwealth – poskytováním bydlení, zdravotní péče, vzdělání a práce. V již zmiňovaném procesu dekolonizace prochází změnou celý austrálský zdravotní a sociální systém. Sedmdesátá léta jsou ve znamení takzvané *self-determination* a *self-management*, kdy se zakládají komunitní instituce sociální péče řízené Austrálci. Ve svých základech tyto organizace a centra spojují západní a nativní pojetí zdraví a sociálního blaha v určitý funkční celek. Personál je zaškolen v takzvaném „budování komunity“ (*community building*), modelu, jenž byl založen ve Spojených státech coby reakce na ekonomickou krizi ze sedmdesátých let. Prosazuje se komunitní, sdílené řešení problémů, respektování tradičních nativních směrnic péče (tj. respekt ke starším, k rolím muže a ženy v rodině, sdílení dojmů a pocitů) a spíše navádění klientů k vlastní svépomoci. Můžeme si klást otázku, jak jsou tyto nativní organizace úspěšné a skutečně nápomocné, kde získávají možnosti financování, i jak se jim daří jejich tradiční způsoby pomáhání naplňovat. Mohou být vůbec názory všech pracovníků na jejich fungování a naplnění komunitních ideálů jednotné? Těmto otázkám se budu věnovat v následujícím textu. Předkládám zde některé poznatky z vlastního výzkumu v organizaci rodinné péče, Kummara, a rovněž v praxi aplikuji teorii kulturní invence, která se v oblasti Pacifiku studuje již od osmdesátých let.



ČLENKY ŽENSKÉ NATIVNÍ ORGANIZACE KUMMARA A JÁ

Kummara – Watching over Children

Kummara (znamená „péče o děti“) je organizace nativních žen, založená a vedená Austrálkami v Brisbane – státě Queensland. Jedná se o neziskovou organizaci, z větší části sponzorovanou vládou, jejímž cílem je pomáhat rodinám Austrálců. Kummara usiluje zejména o to, aby se upevnily vztahy a respekt mezi rodiči a dětmi, vymezily se role matky a otce, stejně jako ženy a muže a aby rodiny ve městě zůstávaly pohromadě a žily v odpovídajících podmínkách. Jedná se do velké míry právě o snahu předejít dalším intervencím bílých sociálních pracovníků v nativních rodinách, opětovného odebrání dětí a rozpadu rodin. Kummara klade velký důraz na roli ženy a matky, coby vychovatelky a živitelky dětí. To má několik důvodů. Jedním z nich je tradiční, čímž míním předkoloniální model péče o děti, podle kterého připadala role vychovatelky a živitelky dětí do věku puberty jejich matce či babičce. Od iniciace pak výchovu chlapců přebrali muži, zatímco dívky zůstaly do založení vlastní rodiny v péči starších

žen. Výchova dětí a jejich bezpečí však byly v původních austrálských společnostech věcí celé komunity. Každý, kdo s nimi byl spřízněn nebo vázán přátelstvím k jejich otci, byl za jejich výživu, výchovu a socializaci částečně zodpovědný. To odpovídá rodinnému uspořádání, ve kterém má dítě více než jednoho rodiče a samotné rodičovství je definováno spíše projevy blízkosti, než skutečnou příbuzností.⁶ Myers pak výchově přisuzuje zásadní vliv na utváření individuální a současně sociální identity. Individualita člověka je v tradiční společnosti Australců proměnlivá, neboť podléhá zásadním transgresím v jedincově životě. Jsou jimi kojení dětí, jejich výchova, iniciace mladých mužů, prováděná těmi staršími a jejich přebírání celého komplexu „vědění,“ stejně jako povinnosti jej nést po smrti stařešinů (*elders*). V Myersově podání se tak sociální identita jedince utváří za chodu, vlivem působení aktivit jeho opatrovatelů. Je složité domýšlet, jaký vliv pak mohl mít rozpad tradičního uspořádání společností Australců na jejich vnímání sebe sama i světa kolem.

Dalším důvodem proč ženy v Kummaře tolik zdůrazňují odpovědnost ženy za děti, jsou aktuální násilné události ke kterým dochází v odlehlých komunitách v Severním Teritoriu. Stává se, že muži – mnohdy i velmi respektovaní stařešinové – sexuálně obtěžují nezletilé děti. Jedná se přitom o členky vlastní komunity. Na vinně může být jejich opilost, ale také dezintegrace mužské sociální role, oslabení mužské a otcovské autority, nejasnost dříve těžce zpochybnitelných pravidel společenského styku a podobně. Zatímco dříve byly ženské a mužské záležitosti, práce a povinnosti jasně vymezeny, dnes jsou jejich definice velmi chatrné – ostatně jako v naší, západní společnosti. Konkrétně nativní ženy však s příchodem Evropanů zažily ve své pozici značnou degradaci. Černé ženy byly pro bílé muže pouhé objekty a staly se jimi dokonce i pro vlastní muže, jež mohli být ovlivněni právě chováním kolonizátorů. Podle mnoha nativních autorek jako Jackie Hugginsově (1998) či Larissy Behrendtové (1993) však přezíravý postoj ze strany většinové společnosti převládá dodnes. Jedním z hlubších cílů Kummary je proto jasné vymezení dnešní domény a úlohy ženy–matky v prostředí města.

V neposlední řadě je podtrhováno ženské podmíněno tím, že to byli právě mužští sociální pracovníci, kdo rozhodoval o osudu rodin v době austrálské politiky asimilace. To oni odebírali děti z rodin a rozhodovali o tom, které jsou příliš světlé a podstoupí nucenou převýchovu, vzdělání a christianizaci (již zmíněné „ukradené generace“). Cílem Kummary je dnes zabránit tomu, aby bílí sociální pracovníci mocensky zasahovali do fungování nativních rodin,

⁶ Více o rodinném uspořádání v tradiční společnosti. například Myers (1993) či Berndts (1983).



AUSTRÁLEC HRAJÍCÍ NA PŮVODNÍ NÁSTROJ DIDJERIDOO, SOBOTNÍ TRHY, WEST END, BRISBANE

a aby odebírání dětí z těchto rodin – z nejrůznějších důvodů – bylo nejčastějším řešením problému.

Nově vzniklé nativní organizace rodinné péče (např. Aboriginal and Torres Strait Islander Commission či Aboriginal Islander Child Care Agency) však vznikaly ve spolupráci s bílými sociálními pracovníky. Australci kteří v nich působili, se univerzitně vzdělávali a účastnili se nejrůznějších výcviků v oblasti sociální péče. Členy nativních organizací byli přirozeně muži i ženy, ale i zde jako na většině míst dominovali muži (viz. citace).⁷ To vše vedlo členku organizace, zabývající se rodinnou péčí, aby založila vlastní, čistě ženské centrum péče o rodinu a děti. Vznik Kummary coby ženské organizace byl tedy podmíněn více vlivy a stejně tak se dodnes vyvíjí její směřování. Prvotním cílem je pomáhat rodinám při výchově dětí, tj. podporovat sociálně znevýhodně-

⁷ Hlavní mluvčí komunity jsou často muži. Hovoří i za ženy. My ale chceme, aby ženy směly mluvit samy za sebe. Většina austrálské vlády je maskulinní, v politice není dostatek žen, které by rozhodovaly o státním řízení. Musíme se vrátit ke své roli v komunitě. Chceme, aby ženy rozhodovaly za své rodiny a děti. Mluvila jsem s mnoha ženami a všechny říkají to samé – „*ted je řada na ženách*“ (členka organizace Kummara, osobní rozhovor, 10/08/06).

né rodiny, nasměrovat je do dalších podpůrných institucí a pečovatelských služeb, zastupovat rodiče při soudních řízeních, organizovat programy rodičovské péče, budovat síť přátelských vztahů mezi rodinami, a současně komunitu a komunitní svépomoc. Pod Kummara spadá mateřská školka Koolyangarra, kde mohou pracující rodiče přes den nechávat své děti. Školka je otevřena pro všechny a je zde zhruba padesát dětí nativních, australských i příslušníků jiných etnik (např. súdánských). Některé z nich mají specifické problémy, jako nedoslýchavost, nesoustředěnost či autismus. Cílem Kummary je orientace na primární prevenci a tzv. multifunkční model péče, jež spočívá v celostním řešení jedincova problému. Organizace se tak zaměřuje na předcházení problémům se socializací i vzděláváním dětí, a to od nejnižšího věku. Děti, které mají problém se soustředěností podstupují nejrůznější lékařská vyšetření, přičemž důvodem – hlavně u nativních dětí – bývají sluchové problémy. Zatímco většinové organizace by nesoustředěné dítě mohly přesunout do zvláštní školy, Kummara hledá prvotní příčiny. Jak často tvrdily samy její členky, tato organizace usiluje o změnu ve strukturách sociální péče, a to pomocí holistického přístupu a bránění se odebrání nativních dětí z rodin a jejich umístování do bílých rodin. Kummara prosazuje takzvaný *Child Placement Principle*, podle kterého má dítě, pokud skutečně nemůže zůstat v původní rodině, přejít do péče: a) svých příbuzných, b) členů své komunity, c) jiných Austrálců.

Ženské otázky, ženský business

Poměrně nedávnou oblastí zájmu Kummary se staly ženské otázky, role ženy v moderní společnosti, ženská spiritualita a hledání jakési ženské duchovní obnovy. Doba mého příjezdu (léto 2006) byla ve znamení příprav již druhé ženské konference jménem *See Change*. Vedla k ní údajně obecně rostoucí potřeba ženské komunity v Brisbane a okolí řešit ženské otázky. Ženy často hovořily o tzv. „čase pro změnu“ a o „čase žen.“ Hlavními tematickými okruhy konferencí byla žena a mateřství, plánování rodičovské výchovy a programy primární prevence (například zavádění „moderní“ podoby přechodových rituálů pro mladé, coby prevence kriminality), stejně jako ženská spiritualita a léčení, ženy ve vedoucích pozicích a posílení role ženy v moderní australské společnosti – jinými slovy vše, co by ženy označily jako tzv. ženský business (viz.citace).⁸ Obou konferencí se zúčastnilo kolem sto padesáti žen ve středním věku z Brisbane

⁸ „Je to kokoli, co souvisí s ženskými záležitostmi, ženskou sexualitou, fyzickým, vírou a pocity – to vše jsou čistě a jen ženské záležitosti“ (členka organizace Kummara, osobní rozhovor, 25/08/06).



DĚTI V NATIVNÍM DĚTSKÉM CENTRU KOOLYANGARRA, WEST END, BRISBANE

a okolí. Šlo převážně o ženy ekonomicky aktivní, zaměstnané či podnikatelky, do velké míry také vzdělané. Lze-li v tomto případě mluvit o vyšším sociálním či symbolickém kapitálu tak, jak tento termín používá Bourdieu (1979), rozhodně šlo o ženy socioekonomicky dobře zabezpečené, o jakousi „elitu“, jenž se nepotýká s existenčními problémy jako mnozí původní obyvatelé na ulicích Brisbane. Nicméně je nemožné učinit srovnání na úrovni psychologické, neboť každá z přítomných žen v sobě nesla určitá emocionální traumata, ať spojená s životem vlastním (krize v rodině, domácí násilí) nebo svých rodičů (ukradené generace), nebo o ono proklamované nešťastné postižení kolonialismem a dosavadními předsudky majoritní společnosti vůči Austrálcům.

Cílem konference bylo najít společnou řeč v zásadních otázkách, kterými se jednotlivé komunity zabývají. Ze zásady společného rozhodování je však nutné, aby se slova ujala širší komunita. Účastnice se snažily nalézt jasné body v současné roli ženy a oblastí, které se jí týkají.⁹ Zabraly se rovněž do disku-

⁹ Austrálci měli tradičně velmi přesné vymezení ženských a mužských záležitostí, takzvaných *men's business* a *women's business*, dvou navzájem přísně uzavřených oblastí (viz. například Berndts 1983).

zí o tom, co dnes představuje někdejší mytologicky ustanovené vědění a rituály (tzv. *Aboriginal Law* či *Dreaming*), a současně jak je v moderním světě použit (viz.citace).¹⁰ Některé závěry se zdály být překvapivé. Kromě odkazování se k vazbám na minulost, sdílené mytologii a spiritualitě, došlo kupodivu i ke zdůrazňování kontaktu s přírodou, vodou, ideálu zdravé matky a silné rodiny, posílení ženského hlasu v komunitě, ale i emocionálního léčení. Zavádění internetových komunikačních skupin a tematických webů, stejně jako komunikace s nativními ženami v Kanadě a Severní Americe svědčily o vysoké úrovni technologizace těchto relativizačních úsilí. Došlo i na téma zavedení Dne Matky Země jako svátku spojení Australců s jejich půdou. Toto genderové spojení matky se zemí je však již něčím netradičním, přicházejícím zvenčí, možná i částečně ekologicky podmíněným, stejně jako samotný koncept Dne Matky, tedy svátek západního typu (Kolig 2005). Co se léčení v rámci komunity týče, na konferenci se představila podivuhodná organizace, snažící se Australcům – především ženám – pomoci zapomenout na jejich traumata, odstranit onen zdroj sebepodceňování a hanby, pramenící z jejich životních nesnází či jen z denní konfrontace s bílou australskou společností a jejími předsudky. Tato organizace organizuje poměrně nákladné workshopy a skupinové terapie, na kterých se ženy mají naučit zapomenout na minulá přikoří a začít nový život. Pro skutečnou účinnost je však doporučeno podstoupit více workshopů a tak zaplatit více peněz. Takováto forma pomáhání nám evokuje spíše principy fungování dnešních sekt. Jiné léčitelky představovaly alternativní formy medicíny jako práci s čakrami a meditací, masáže či aromaterapii. Účastnice uvítaly tyto prezentace s větším či menším nadšením, nicméně mé pochyby byly vyvráceny tvrzením, že je naprosto přirozené nechat kulturu jejímu přirozenému vývoji a nebránit se okolním zdrojům a ideologiím, jsme-li v jejich obklopení jednou nuceni žít (viz.citace).¹¹ Jedna z účastnic celou situaci komentovala následovně: „*Nerozumím tomu, proč tomuhle říkají New Age, když je to vlastně Old Age?*“ (konference See Change, 16/10/06). Společným mottem konference, stejně

¹⁰ „*Nejde o to vynalézt novou, ale znovu postavit starou kulturu Australců na někdejších principech*“ (členka organizace Kummara, osobní rozhovor, 25/08/06). „*Musíme prostě posílit to, co jsme kdysi vlastnily a praktikovaly. Jde o to opět uvést do chodu. Stejně jako se móda točí pořád dokola, tak i naše kultura je v našem nitru. Musíme ji jen zpřítomnit*“ (členka organizace Kummara, osobní rozhovor, 25/08/06).

¹¹ „*Většina lidí si myslí, že se chceme vrátit do minulosti a obnovit nějaké staré tradice. Ale tak to úplně nejde. Za žádnou cenu se dnes nemůžeme ztotožnit ani s někdejšími tradicemi, ani se západní kulturou. Co je vlastně ona autentická kultura, o které všichni mluví? Máme podle nich žít v buši a házet boomerang?*“ (členka organizace Kummara, osobní rozhovor, 12/10/06).

jako aktivit Kummary, bylo dělat věci po svém, nezávisle na západních představách vnucovaných zvenčí. Obecný úspěch měl projekt přechodových rituálů pro dospívající chlapce i dívky, navrhovaný Kummarou. Iniciace do dospělosti by podle představ Kummary měla pomoci řešit současné problémy mladých lidí, spojené s jejich vykořeněním, delikvencí, alkoholismem a podobně. Hlavní složku programu, který by probíhal v několika fázích po dva roky, by představovalo vzdělávání, učení se psychickým i fyzickým dovednostem, úctě ke starším a mezilidským vztahům.

Jelikož se Kummara pokouší inovovat své programy právě v závislosti na obecných potřebách komunity, výsledky konference byly vyhodnoceny, posouzeny a podrobeny dalšímu zpracování. Je otázkou, které z uvedených plánů a programů mohou ženy jednoho dne uskutečnit. Kummara je nezisková organizace, sponzorovaná převážně státem a vládou a její činnost tak podléhá jejich kontrole. To je dvojsečná zbraň, neboť Kummara musí své aktivity podřizovat jak zájmům komunity, tak svým sponzorům. Obecně je pro ni mnohem snazší získávat podporu na rodinné programy a péči o děti. Prosadit finanční podporu konferencí a komunitních setkání věnovaných ženským otázkám je mnohem složitější. Momentální zájem organizace je však pokračovat v řešení ženských otázek. Skutečné výsledky její činnosti nelze zatím hodnotit právě z důvodu političnosti jejích aktivit a snah. Zaměřenost na změnu v sociální péči může paradoxně Kummaru zpřístupňovat některým klientům. Potřeby Australců v těch nejhorších podmínkách na ulici jsou skutečně poněkud více existenční, než zaměření Kummary, nicméně to ji nelze vytýkat, neboť jejím primárním cílem není poskytování pečovatelské služby. Snahy Kummara – často spojované s péčí o děti či emocionálním „ozdravováním“ v rámci komunity – ať jsou jakékoli – je třeba vnímat spíše jako řešení určité kulturní mezery (Ogburn 1964), nedostatku v sociální i kulturní péči, kterou otvírá moderní společnost. Otázkou zůstává, do jaké míry tyto formy léčení souvisí s tradiční kulturou Australců. Jde o přirozené a plynulé obohacování se všemi dostupnými kulturními prvky a jejich vhodné použití či snad o sledování zájmů jedné sociálně zvýhodněné skupiny Australců? Mají tyto novodobé kulturní atributy vůbec vazbu na někdejší tradice? Nebo jsou snad – analogicky k teoriím kulturní revitalizace a invence – především zpřítomněním záměrně přizpůsobené minulosti? Jisté je, že ani novodobí Australci se neubrání kulturní globalizaci – a proč by také měli? Jejich otevřenost okolním kulturám a především většinové australské společnosti tak může být novou fází ve vývoji etnických vztahů v multi-kulturní Austrálii.

Použitá literatura:

- Barnard, A.:** (2006), Kalahari revisionism, Vienna and the 'indigenous peoples' debate. *Social Anthropology* (2006), Vol. 14, 1–16
- Berndt, C. and D.:** (1983), The Aboriginal Australians – the first pioneers. Australia: Picatori
- Behrendt, L.:** (1993), The Aboriginal Women and the White lies of the feminist movement implications for Aboriginal women in rights, *Australian Feminist Law Journal*, Vol. 1, 27–44
- Bourdieu, P.:** (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: Routledge
- Chapman, R. and Munro, L.:** (2001), "Walking Together". The development of Indigenous multifunctional, strength-based service practice. Highgate Hill (QLD): Kummara Research incorporated
- Cowlishaw, G.:** (1993), Introduction: representing racial issues. *Oceania* 63 (3), 183–94.
- Hobsbawm, E. and Ranger, T.:** (1983), *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press
- Huggins, J.:** (1998), *Sister girl: The writings of an Aboriginal activist and historian*. St. Lucia: University of Queensland Press
- Kolig, E.:** (2002), Introduction: Cultural revival, the construction of Indigeneity, and the world- system. In: . In: Kolig, E. and Muckler, H. 2002. *Politics of Indigeneity in the South Pacific*. Hamburg: LIT
- Lévi-Strauss, C.:** (2001), *Totemismus dnes*. Praha: Dauphin
- Maddock, K.:** (2002), Revival, renaissance, and the meaning of modern constructions in Australia. In: Kolig, E. and Muckler, H. 2002. *Politics of Indigeneity in the South Pacific*. Hamburg: LIT
- Myers, F.:** (1993), Place, Identity, and Exchange: The Transformation of Nurturance to Social Reproduction over the Life-Cycle in a Kin-Based Society. In: J. Fajans, ed., *Exchanging Products: Producing Exchange*. Oceania Monograph, 43, 33–57
- Ogburn, W. F.:** (1964), *On Culture and Social Change*. Otis Dudley Duncan (eds.) Chicago: Phoenix Books; University of Chicago Press
- Radcliffe-Brown, A.R.:** (1930), The Social Organisation of Aboriginal Tribes. Part 1. *Oceania* 1/1, 34–63
- Sutton, P.:** (1988), Myth as history, history as myth. In Keen, I. (Ed.) *Being Black: Aboriginal cultures in 'settled' Australia*. Canberra: Aboriginal Studies Press
- Wagner, R.:** (1975), *The Invention of Culture*. New Jersey: Prentice-Hall Anthropology Series

KROJE, SVÉRÁZ, SECESE A RENÁTA TYRŠOVÁ: VÝSTAVA SVÉRÁZU V OBECNÍM DOMĚ 1915

Irena Štěpánová (FF UK)

Summary:

“The revived movement after Svěráz ... in the second year of the war was the first bolder manifestation of the Czech national longing,” Renáta Tyršová describes the exhibition of Svěráz. It was special from several points of view. Beginning of the war had aggravated and intensified perception of political, national and, of course, also social and cultural conditions. It was an uncertain period and full of severe deprivation, but also period of hope. Often, ethnography is perceived, in such tense situations, on a symbolic level. In the Czech context (as well as the European one) there were years of experience with ambitious interpretations of folk culture demonstrations. As if the interest in folk crafts followed social climate and escalated at times of crises or on the contrary euphoria. Both extreme situations resulted in a seemingly similar effect, need to publicly accept the legacy of past generations and manifest one’s own Czech national feeling. One of the favorite, even traditional forms of such demonstrations, was wearing of “national folk costumes”, or rather costumes that could be considered, in urban environment, national folk costumes. To put it differently, they were more less reasonably stylized clothes, inspired by folk costumes. It is natural that public’s attention, since the beginning of the war, returned again to roots and that, at times of generally forced cultural stagnation, the exhibition of costumes rooted in folk tradition, had a predetermined and guaranteed following and success. So much the more that it was an exhibition for women who had to shoulder the weight of unaccustomed responsibility to support the war effort. This event, although limited to Prague and its immediate vicinity, was thus a deed not just professional, artistic and cultural, but also political and to certain extent also emancipating. Its organizers and authors were predominantly women.

„Obnovené hnutí po svérázu (...) v druhém roce války bylo u nás prvním smělejší projevem národně českého toužení“, charakterizuje Renáta Tyršová¹ výstavu Svérázu. Byla zvláštní z několika hledisek.

Začínající válka zjitřila a zostrila vnímání politických, národnostních a samozřejmě i sociálních a kulturních poměrů. Byla to doba nejistoty a těžkého strádání, ale také doba naděje. Etnografika bývají v takto vypjatých situacích často chápána v symbolické rovině. V českém (stejně jako v celoevropském) kontextu byly s ambiciózními interpretacemi projevů lidové kultury letité zkušenosti². Jako by zájem o lidovou tvorbu kopíroval celospolečenské klima a stupňoval se v obdobích krize nebo naopak euforie. Obě krajní situace vyvolávaly vnějškově podobný efekt, potřebu veřejně se přihlásit k dědictví předešlých generací a manifestovat své češství. Jednou z oblíbených, dokonce se dá říci tradičních forem těchto projevů, bylo oblékání „národních krojů“, respektive toho, co mohlo být za národní kroje v městském prostředí považováno. Jinak řečeno, šlo o více nebo méně přijatelně stylizované oděvy, inspirované lidovými kroji³.

Je přirozené, že pozornost veřejnosti se od počátku války opět obracela ke kořenům a že v době všeobecné vynucené kulturní stagnace měla výstava oděvů, vycházející z lidové tradice, předem zaručený zájem a úspěch. Tím spíš, že to byla výstava pro ženy, které musely nést nezvyklou tíhu zodpovědnosti za válečné zázemí. Taková akce, byť omezená na Prahu a její nejbližší okolí, byla tedy počinem nejen odborným, uměleckým a kulturním, ale také politickým a do jisté míry i emancipačním. Organizátorkami a autorkami byly převážně ženy⁴.

„My, kdož jsme tehdy výstavu onu k místu přivedly, nesly jsme se tou snahou, aby svéráz v odívání byl vyvozen z přilnutí k význačným prvkům kmenově československých krojů lidových. Nechtěly jsme pobízeti k vymyšlení nějakého uniformního národního kroje. Chtěly jsme k tomu nabádati, aby těch prvků lidových krojů bylo užito, které se přimykají ku rázu módy právě běžné“⁵. To je velmi výstižné vyjádření svérázových snah, vycházejících z pozitivních stránek

tohoto hnutí, ze studia lidové kultury, ze znalostí dějin odívání a z širšího uměleckého (i politického a sociálního) kontextu.

Citovaná Renáta Tyršová ve svém působení spojovala všechny tyto aspekty a navíc byla i zkušenou spoluautorkou a autorkou řady výstav lidového umění, respektive textilu, doma i v zahraničí⁶. Nebyla samozřejmě sama, ale ostatní spolupracovnice na ni mohly právem spoléhat. Právě ona byla zárukou profesionálního zvládnutí výstavního záměru.

Připravovaná expozice měla být v jistém smyslu duchovním navázáním na tradici starších výstav lidového textilu, výšivek a krojů. Duch Renáty Tyršové se nepochybně projevil i v tom, že zahájení bylo stanoveno na květen. Končit měla v polovině měsíce, což bylo datum téměř magické, svázané s pražskou svatojánskou poutí, která pravidelně přiváděla do města zástupy venkovských poutníků, kteří tak mimoděk rozhovořovali i obecnostvo nejrůznějších kulturních akcí. Obě velké výstavy posledního desetiletí 19. století, Jubilejní a Národopisná, byly zahájeny o svatojánských dnech⁷. A tak první válečné jaro snad alespoň trochu pomáhala zájemcům zpříjemnit nepříliš velká, ale jistě zajímavá výstava.

Pozoruhodné bylo totiž už samotné prostředí, kde se konala, Obecní dům. Svéráz, inspirující se lidovou tradicí a akcentující národ, v prostorách secesní novostavby, vycházející převážně z kosmopolitních uměleckých proudů. Z obecného pohledu nebylo na podobném spojení moderní architektury a interiérů s reáliemi lidové kultury nic tak převratného, protože už v prostorách Průmyslového paláce na Výstavišti se v 90. letech předešlého století odehrávalo něco podobného. Problém byl soukromější, intimnější. Renáta Tyršová, hlavní osobnost, na které spočívala většina odpovědnosti, byla vedle svých etnografických

¹ R. Tyršová, A. Kožmínová, Svéráz v zemích českých, Plzeň 1918, s. 78.

² Materiální kultura byla takto užívána od 80. let 19. století.

³ Takový přístup u nás zakotvil nejméně od dob Národopisné výstavy, která znamenala obrovskou popularizaci lidové kultury. Zároveň ovšem vyvolala i reálné nebezpečí jejího travestování.

⁴ Oficiálním pořadatelem výstavy bylo Sdružení pro svéráz krojový, Zádruha a skupina výtvarnic, se Zádruhou spolupracující. Vedle vůdčí osobnosti R. Tyršové zde působila L. Bráfová, Ž. Felbrová, B. Hounerová, P. Jirotková, M. Suchardová, M. Kvěchová, M. Teinitzrová, A. Slavíková, A. Jehličková, V. Havelková, M. Gebauerová, R. Bíbová, A. Nesá, M. Benešová, L. Fučíková, L. Hálková, A. Müllerová, A. Prencová, O. Votočková, T. Červinková, O. Fastrová, O. Stránská, rada F. A. Borovský, arch. J. Fanta, dr. F. Jiřík, arch. J. Koula, malíř K. Štapfer a někteří další.

⁵ R. Tyršová, A. Kožmínová, c.d., s. 78. (Není náhodou, že autorka užívá plurál ženského rodu).

⁶ První velkou akcí, na které participovala, byla česká chalupa na Zemské jubilejní výstavě v r. 1891, kde byly lidové kroje poprvé instalovány na figurínách, což mělo u veřejnosti až nečekaný úspěch. Hned v následujícím roce se stala společně se Z. Braunerovou autorkou české prezentace lidového textilu na Výstavě ženských umění v Paříži, pomáhala s výběrem kolekce manželů Náprstkových pro světovou výstavu v Chicagu 1893, podílela se na expozici české sítě, otevřená v Národním muzeu ve stejném roce, podílela se na přípravě chodské krajské národopisné výstavy (přestože od pražské Národopisné výstavy se distancovala), r. 1902 organizovala českou část Mezinárodní výstavy oděvů a oděvních doplňků v Petrohradě, r. 1905 se společně s Libuší Bráfovou angažovala na vídeňské výstavě domácího průmyslu a lidového umění ve Vídni, v následujícím roce 1906 byla hlavní autorkou českého zastoupení na průmyslové výstavě v Londýně. Pozůstalost R. Tyršové, Tyršovo muzeum tělesné výchovy a sportu (dále jen TMTVS), karton 30 – 31, Výstavy.

⁷ Je to tradice opravdu úctyhodná a souvisí i s dějinami etnologie. Stalo se zvykem pořádat v těchto dnech výstavy lidového umění, především textilu, o svatojánských dnech roku 1896 bylo například také otevřeno Národopisné muzeum atd.

zájmů rovněž nezpochybnitelnou odbornicí v dějinách umění (i když její názory byly v té době relativně konzervativní) a jednou z prvních bojovnic za záchranu staré Prahy. Nesmírně těžce prožívala právě stavbu Obecního domu, která potlačila a zastínila historický objekt Prašné brány. Navíc to byla secese, kterou ona osobně neměla ráda. Vnímala ji zpočátku jako ohrožení svěbytných národních uměleckých projevů⁸, tedy lidového umění i těch uměleckých a architektonických směrů, které se v poslední třetině 19. století obracely k lidové kultuře jako ke svému inspiračnímu zdroji.

V průběhu doby se ovšem ukázalo, že oba proudy nemusí nutně stát proti sobě, že se mohou nejen respektovat, ale i vzájemně obohacovat. Klasickým příkladem je především Alfons Mucha, který takové sladění dovedl k dokonalosti. Jeho práce se nikdy nestala terčem umělecké kritiky Renáty Tyršové. Muchovo dílo přispělo nepochybně k tomu, že její prvotní nesmiřitelný postoj k secesi i k vlastní budově Obecního domu se utupoval a slábnul. A nejen to. Žákyně pokračovací školy vypracovaly podle Muchových návrhů a pod pečlivým dohledem inspektorky škol pro ženská povolání Renáty Tyršové garnituru závěsů a záclon pro některé místnosti Obecního domu⁹.

Když začala válka, měli k sobě lidé blíže a hledali spíše to, co by je mohlo spojit. Alespoň tak uvažovala řada intelektuálů a umělců. Obecní dům se v této situaci zdál i Renátě Tyršové blízkým a přátelským prostředím, pro realizování výstavy příhodným.

Byla-li doba konání výstavy tradiční, tradiční bylo i propojení autentických lidových krojů a výšivek se soudobou oděvní a textilní produkcí, inspirovanou lidovým projevem¹⁰. V tomto případě však nešlo tolik o školní dívčí práce, ale o představení současné oděvní tvorby z ateliérů několika mladých výtvarnic, které ve vystavované kolekci použily jako základní výchozí ideu lidové kroje, jejich materiál, formy, barvy i výzdobu. Záměrem vystavovatelů bylo konfrontovat tuto módní linii, vycházející z pozdní secese a „reformované“ módy, která

⁸ Zřejmě nejvyhraněnější stanovisko vůči právě nastupující secesi formulovala ve stati *Secesní „Ježíšek“*, kterou přetiskl z *Národních listů* 1900 v *Českém lidu* 15, 1906, s. 113–115 pod rozšířeným názvem *Secesní „Ježíšek“ a národní vyšívání*, podobně naladěný Čeněk Zíbrt.

⁹ Škola dokonce nestačila pokrýt poptávku zájemců o textilie buď v čistě „národním“ nebo novém secesnějším stylu. Vypracovala například výbavu pro lóže nového divadla v Pardubicích, ale množily se i objednávky z církevních kruhů na bohoslužebná roucha a textilie. Pozůstalost TMTVS karton 20, – Školy.

¹⁰ Společně vystavování těchto artefaktů, tedy lidové produkce a výrobků žákyň dívčích škol, zhotovených relativně volně podle lidových předloh, se stalo běžným v 90. letech 19. století. R. Tyršová se o tuto tradici zasloužila zřejmě nejvíce ze všech organizátorů.



DÁMSKÉ LETNÍ ŠATY S ŽIVŮTKEM – VESTIČKOU
(Všechny fotografie převzaty z publikace R. Tyršové a A. Kožmínové *Svéráz v zemích českých*, Plzeň 1918)

odvrhla korzety a kostice a snažila se zdůraznit zdravotní a hygienické aspekty šatu, s lidovým oděvem¹¹. Byla to jedna z možných, dokonce tradičně využívaných inspirací. Tentokrát se hledaly takové tvary, které by vyhovovaly momentální uvolněnější siluete postavy a mohly se přiřadit ke kosmopolitním antickým nebo orientálním předlohám, případně vyvážit trend sportovních kostýmních kompletů, jasně vycházejících ze soudobé pánské módy.

Je samozřejmé, že připravovaná výstava měla také svůj ekonomický aspekt a v českých poměrech je příznačné, že současně s vystavováním lidové kultury, respektive tvorby, která s lidovou kulturou souvisela, se okamžitě myslelo i na výrobu, na „povznesení českého průmyslu“¹². Ve válečné době to bylo důležité tím spíš, že práce s textilem byla prací ženskou a na ženách teď více než kdy jindy spočívala starost o hmotné zabezpečení rodin.

Dva týdny před otevřením výstavy píše architekt Jan Koula, letitý spoluautor všech významnějších výstavních akcí, souvisejících s propagací lidové kultury¹³: „...Mám za to, že kdyby mělo celé hnutí (*svérázové I. S*) jíti do takové šíře, aby mohlo aspoň poněkud čeliti cizím vlivům, muselo by si vybudovati ihned nějakou publikační základnu, kupříkladu nějakou přílohu k ženskému časopisu módnímu se vzory tvarovými i výrobními... Muselo by se snad vedle ruční práce hleděti k tomu, aby několik firem tkalcovských mohlo dodávati látky, jež by našim účelům se hodily – zejména nyní, pro letní dobu – vzory házené i žákárové i páskové, mohly by míti drobné i velké motivy našeho rázu v mono i polychromii, prosté i bohaté, což skládáním a sestavováním dá mnoho variací a k takovým pak národním látkám dodaly by opět jiné firmy (...) tkalouny, pásy a portky, které podobně rázovité by měly býti. To platí i o fantazijním šperku gravírovaném i o ozdobách na klobouky... V každém pádě by se mělo sondovati, zdali takové živly bychom mohli připoutati, které by reálně co podobného mohly sledovati...“¹⁴. Výstava mohla být impulsem k podobným aktivitám, ale všem bylo jasné, že ve stísněných válečných poměrech je něco takového jen velmi obtížně uskutečnitelné.

¹¹ Je pochopitelné, že zdaleka ne všechny typy (svátečního) lidového kroje vyhovují právě těmto požadavkům uvolněné siluety a svobodného pohybu.

¹² Takové myšlenky vyslovila například už Božena Němcová, jsou jasně přítomny na první výstavě lidového textilu a výšivky, uspořádané roku 1880 Českým průmyslovým muzeem manželů Náprstkových, objevují se v práci dámského odboru Vlasteneckého spolku muzejního v Olomouci atd. Provázejí přirozeně i obě velké výstavy 90. let.

¹³ Od „české chalupy“ byl J. Koula stálým spolupracovníkem, autorem výtvarné a technické stránky výstavních záměrů prakticky všech velkých prezentací pořádaných doma i v cizině. Viz pozn. 5.

¹⁴ Dopis R. Tyršové ze 14. dubna 1915, archiv TMTVS, k. 31 – Výstavy.



DMVOUÍLNÉ DÁMSKÉ LETNÍ ŠATY

Zatím šlo o vlastní expozici, o zajištění prostor a libreto výstavy. Sedmého dubna drží Renáta Tyršová v ruce oficiální povolení k propůjčení výstavních sálů, podepsané Ládou Novákem, předsedou Jednoty výtvarných umělců v Praze¹⁵. V krátké době jsou pronajaté salonky přeměněny v přehlídku lidových krojů a „ohlasové“ tvorby nadaných začínajících výtvarnic, spolupracujících se Zádruhou. Je to klasický způsob prezentace, volné propojení lidové tradice s novodobou produkcí. Toto spojení je ověřeno mnoha předchozími zkušenostmi. Veřejnost je na něj zvyklá a ani neočekává nic jiného. Uspokojuje i osobnosti z řad předních umělců: „Dlouho jsem čekal na probuzení této myšlenky a proto jí také ze srdce přeji bohatého rozkvětu a plodného života. Netřeba, abych podotýkal, že podle svých sil vždy a s největší ochotou všeho učiním těmto Vaším snahám na prospěch“, píše Renátě Tyršové „v dokonalé úctě zcela a upřímně oddaný Alfons Mucha“¹⁶.

Praktické provedení expozice vycházelo, jak už bylo řečeno, z tradičního schématu. Vedle zmíněných autentických lidových krojů zde bylo zastoupeno jako určitý spojující článek i „oddělení lidového průmyslu“, reprezentované Zádruhou, Moravskou ústřednou a Lipou slovenskou, vystavovaly tu vyšivačky ze Skutče a Litomyšle a krajkářky z Rožnova. Vlastní „svéráz“ byl prezentován kolekcí soudobých moderních oděvů. Vystaveny byly obleky dámské a dětské pro nejrůznější příležitosti a příznačné je, že se tu objevily i dva návrhy oděvů spolkových¹⁷. V tomto oddělení se sešlo více než 140 exponátů¹⁸.

Od výstavy uspořádané na umělecké půdě je očekáván katalog. Hlavní organizátorka Renáta Tyršová se o něj postarala, přestože ve válečné době to jistě nebylo jednoduché. Je autorkou zásadní stati, nazvané příznačně „Co chceme?“ Je v ní obsaženo něco jako „vyznání“ svérázu v jeho vysoce kultivované, dlouholetým studiem podepřené formě. Pochopitelně nejde o pouhou oděvní kulturu, ale také, v zastřené podobě, o politiku. Politický podtext byl ve svérázových aktivitách přítomen vždy a válka jeho působení ještě umocnila. Už samo vystavení jakýchkoli lidových krojů z našeho území, všeobecně chápaných jako projev národní kultury by bylo dostačující. Tady však došlo k promyšlenému prezentování krojů českých, moravských a slovenských, pojímaných jako „naše“ kroje¹⁹. Toto spojení, jasně čitelné, vyjadřující doufání a naději v budou-

cí poválečný vývoj, není samozřejmě nikde explicitně zdůrazňováno, ale vnímání obecnostva je v krizových obdobích mnohem citlivější, reaguje na náznaky, jinotaje a symboly.

„Co chceme?“ ptá se autorka a odpovídá: „Nechceme se přimlouvat za to, aby se v městech nosily selské kroje. Selské kroje jsou článkem v jednotném celku lidové kultury, jsou výplodem určitého prostředí a jen v tomto prostředí mohou přijít k plné platnosti...Chceme-li připravit nyní nové utváření moderního obleku, na ty motivy ve střihu, úpravě a okrase lidových krojů navazujeme, které považujeme za esteticky nejcennější, rázovité a nejoriginálněji české“²⁰. Je opatrná, dokonce skeptická, nejistá, jak akce dopadne. V textu je velmi mnoho otazníků.

Ukázalo se však, že okamžitý ohlas byl příznivý. Veřejnost opravdu projevila značný zájem. V prvním týdnu navštívilo výstavu přes 6 tisíc lidí. To bylo mnohem víc, než organizátoři očekávali. Zájem přilákala jistě také soutěž, protože všechny vystavené návrhy módních oděvů byly vyhodnoceny odbornou porotou, složenou z výtvarníků a zástupců Sdružení pro svéráz krojový²¹. Také ohlasy v tisku byly vesměs pozitivní. Mimo deníků se



KABÁTEK NA ZPŮSOB KABANICE.

DĚTSKÝ KABÁTEK S VYŠIVKOU
A APLIKACÍ

¹⁵ Povolení limituje trvání výstavy obdobím mezi 1. a 17. květnem. Archiv TMTVS, tamtéž.

¹⁶ Dopis z 2. května 1915, poslaný ze Zbiroha, archiv TMTVS, tamtéž.

¹⁷ Cvičební a výletní stejnokroje sokolek a kroj českých skautek.

¹⁸ Dostí podrobný popis expozice přinesl Ženský svět XIX., 1915, Aktuality (šifra Rs.), s. 138–139.

¹⁹ O rok později, v roce 1916, vydává R. Tyršová v Topičově nakladatelství první syntézu lidového

kroje na stejném území, Lidový kroj v Čechách, na Moravě a ve Slezsku. Slovensko v titulu z pochopitelných důvodů chybí, ale právě ono tvoří téměř celou první polovinu textu.

²⁰ Katalog výstavy Svérázu, Obecní dům, květen 1915.

²¹ R. Tyršová nebyla členkou této poroty, která udělila první cenu návrhu M Suchardové za černou toaletu s vrapovanou sukni, sametovým vyšíváním a prýmkovaným živůtkem a vybíjeným páskem „ve stylu uhersko-slovenském“.

nejpodrobněji zabýval výstavou Ženský svět a jeho redakce také vyzvala Renátu Tyršovou k napsání obsáhlejšího populárního příspěvku o svérázu.

Tato studie je pojata jinak než text v katalogu²². Je obecnější a je na ní vidět, že autorka pocituje uspokojení z úspěchu expozice. Probírá tady už zmíněnou stránku ekonomickou, sociální, dokonce sem vnáší jasné demokratické tóny, vidí výchovné kontexty, všímá si kulturních souvislostí, estetiky oděvu a skrytě, ve druhém plánu, je stále přítomna lidová tvorba jako pramen inspirace i jako národní emblém. Všichni, kteří akcentují hospodářské souvislosti při vytváření svébytné národní módy, argumentují podobně a Renáta Tyršová se k nim přidává.

K vytváření české módy, vycházející z domácí krojové tradice jsou potřeba suroviny, které plodí tato země („i když úplně to možné není“). Budou zpracovávány tady, doma, českýma rukama, v českých podnicích. Tím je mimo jiné zabezpečena obživa pro tisíce lidí. Kdyby česká společnost přijala svéráz obecněji, znamenalo by to „vedení elementu prostoty do odívání zámožnějších vrstev“. To je právě (ale nejen) ve válečné době důležité, „neboť u nás v Čechách se vždy nejlépe dařilo myšlenkám a počínům, které se obracely na kruhy široké. Nepředstavuji si hnutí po svérázu jako hříčku výlučnějších kruhů“. S výchovou ke svérázu je však třeba začít v útlém věku, ve škole²³, jen tak bude možné vyvarovat se laciné podbízivosti a nevkusy. Velmi důležitý je v tomto smyslu přínos Uměleckoprůmyslové školy a dívčích průmyslových škol a samozřejmě také dlouho udržovaná tradice výstav lidového umění, odborné časopisy, aktivity muzeí, přednášky, osvěta, která poučeně a kompetentně seznamuje veřejnost s lidovou kulturou. Autorka, která sleduje peripetie kolem svérázových snah už nejméně třetí desítku let, si velmi dobře uvědomuje určitou „sinusoidu“, stoupání a poklesy veřejného zájmu o lidovou kulturu a tím i o svéráz. Čtenář si domyslí, co je příčinou kulminace nebo útlumu tohoto zájmu: „Snahy po utvoření národního kroje, ať jinde, ať u nás podniknuté, vždycky záhy ztroskotaly, potrvaly jen tak dlouho, dokud je nesl na vzedmutých vlnách proud nálady, která je vyvolala“. Je jasné, že taková nálada vládne právě nyní, ve vypjaté válečné době. Jde však i o praktickou stránku, o vlastní provedení návrhů oděvů, o jejich „nositelnost“ vzhledem ke stylu soudobé módy a tady se neobyčejně šťastně propojuje právě panující styl s formální i výzdobnou stránkou archa-

²² R. Tyršová, Několik slov o otázce svérázu v odívání, Ženský svět XIX., 1915, č. 8. a 9.

²³ R. Tyršová tuto ideu důsledně ve svém pedagogickém působení uváděla do praxe jako ředitelka dívčí Pokračovací školy i jako inspektorka dívčích škol.



KABÁTEK SE ŠATKOU
dle návrhu Febrové a Suchardové.

DÍVČÍ LETNÍ KOMPLET

ických typů slovenského lidového oděvu. Slovenský akcent je zároveň vysoce politický. „Letošní móda se přimyká mnohými zvláštnostmi k motivům krojů slovenských a není divu, že slovenské vrapované sukně a rukávce slovenské, dole sdrhované rukávy, slovenské kordulky, jsou velice užívaným motivem na všech oblecích, kterými výstava byla obelána. Možná, že jiné období by přineslo zas užití jiných motivů, ale Slovensko – po mém názoru – ostane vždy oním pramenem podnětů krojových, které vytríbenému vkusu jsou nejmilejší.“ Je příznačné, že slovenské kroje považuje za kroje „kmenově českého rázu“ v jejich čistší podobě, než jak se zachovala v Čechách. Výstava je jistým mezníkem, možná začátkem, navedením na „cestu, kterou možno se brátí“, uzavírá optimisticky autorka, vědoma si ovšem toho, že pouhé nadšení nestačí, že „bude nyní záležeti na další organizaci různých činitelů, aby slibně zahájené hnutí neutuchlo, aby se rozvinulo v šíř i dál.“

V roce 1915 se opravdu zdálo, že se konečně uskuteční vize společensky přijatelné národní svérázové módy. Alespoň intelektuálové, kteří měli blízko k výtvarným kruhům nebo k lidové kultuře, o tom byli přesvědčeni a mohli zakusit pocit zadostiučinění z dobře odvedené práce. V novoročním blahopřání k nastávajícímu roku 1916 píše Renátě Tyršové Karel Stibral, ředitel Uměleckoprůmyslového muzea: „Pro Vás, slovutná paní, minulý rok nekončí bez úspěchu. Možno říci, že se oblíbená myšlenka Vaše – svéráz – uchytila, a že bude možno, snad, i budovat dále. Alespoň pro dětské šatečky a halenky (blouisy) myslím, že je věc tato nejlepší a dáme si v Zádruze záležet, aby věc zůstala živou a neklesla ze svého niveau. Naše slečny Lukášová, Suchardová, Kvěchová atd., dodávají stále pěkné návrhy, které provádíme a které se líbí...“²⁴.

Zájem opravdu „neutchnul“, ale ubíral se poněkud jinou cestou, než si představovali organizátoři výstavy. Válka, paradoxně tak příznivá pro oživování dědictví lidové kultury, vybudila ohlas téměř masový, nesl se však v jiných intencích. Nebyly prostředky (ani vůle) vytvářet sofistikované a po všech stránkách náročné módní návrhy, které by snad, kdyby existovalo lepší a větší technické zázemí, mohly zlevnit a fungovat „demokraticky“²⁵, ale zatím nic podobného nebylo možné, takové vybavení na počátku první světové války ještě neexistovalo. Existovala ovšem velmi silná potřeba manifestovat názorovou orientaci pomocí zřetelných oděvních symbolů (a ta by se zcela jistě prosadila

i bez svérázové výstavy). Osvědčeným a opět aktuálním znakem byl „národní kroj“, přišel tedy opět do módy.

Pochopitelně, že zdroje, odkud tyto oděvní komplety pocházely, měly dosti různorodou úroveň, právě tak jako znalosti a vkus jejich nositelek. Od skupování krojů v oblastech, kde se dosud nosil, což si ovšem mohla dovolit jen hrstka vyvolených, přes vytváření naprosto věrných kopií podle autentických předloh²⁶, k nevelkým, výtvarně profesionálně zvládnutým kolekcím Zádruhy, až po nejrůznější, pokud možno hodně levnou „lidovou tvořivost“.

A tak po válce, v období nadšení z nového samostatného státu, což je opět výborná živná půda pro svéráz, hodnotí Renáta Tyršová uplynulé období s odstupem: „Staly se pokusy, ale nezakotvily (...) Přesto, že některé umělecky vzdělané navrhovatelky a zručné odborně školené síly výkonné se ujmuly s láskou práce a přivedly k místu obleky vkusné a slušné, zapadla snaha po svérázové úpravě obleků městských takřka úplně; snad byla tím vinna i nepřístupnost a drahota látek v třetím a čtvrtém roce války. Jedině halenky svéráznými výšivkami zdobené, jednak v střihu rukávcům slovenským podobné, jednak moderně upravené, se udržely a ujaly. Lépe dařilo se s obleky dětskými...“²⁷.

Svéráz vychází z lidové kultury a v jistých obdobích se stává obecným statkem. V těch dobách se chová podobně jako lidová kultura sama, je skutečně lidový a žije svým vlastním životem, ať už jsou názory současných i budoucích odborníků jakékoli.

Závěr

Příspěvek se zabýval kratičkým momentem v dějinách českého svérázu a folklorismu, výstavou Svérázu, uspořádanou na počátku 1. světové války v květnu 1915 v pražském Obecním domě. Tuto malou expozici připravilo Sdružení pro svéráz krojový, výrobní družstvo Zádruha, několik mladých oděvních výtvarnic a skupina pražských intelektuálů a umělců. Jednou z hlavních osobností byla Renáta Tyršová, etnografka, kunsthistorička, publicistka, inspektorka škol pro ženskou povolání, autorka výstav lidového umění v Čechách i v zahraničí. Zásadní princip svérázu (folklorismu) vychází z lidové kultury, inspiruje se jí a vytváří nové artefakty, vhodné pro fungování v městské kultuře. Zpravidla zde bývá

²⁴ Dopis z 31. prosince 1915, archiv TMTVS, tamtéž.

²⁵ Něco takového se stalo alespoň částečně v dalším období, opět neobyčejně příznivém pro oděvní svéráz, v předvečer druhé světové války a v jejím průběhu. Viz M. Moravcová, Svéráz v oděvní kultuře lidových vrstev města. Dvacátá a třicátá léta 20. století, ČL 73, 1986, s. 157–166, 210–219.

²⁶ To se praktikovalo na skutečné odborné úrovni například na dívčích školách v Táboře pod vedením žačky Renáty Tyršové, ředitelky Marie Prunerové (která se rovněž zúčastnila výstavy Svérázu návrhem dětských letních šatiček).

²⁷ R. Tyršová, A. Kožminová, c.d., s. 78 a 80.

přítomen akcent na národnost, (lidová kultura je synonymem kultury národní). Lidové kroje jsou vděčným objektem pro svérázové zpracování. Válečný kontext umocnil symbolické působení výstavy, složené jednak z autentických krojů, jednak ze svérázových návrhů. Tyto návrhy respektovaly současný módní styl a zároveň se inspirovaly archaickými kroji ze Slovenska, přičemž tyto slovenské kroje byly interpretovány jako původní, už zaniklý oděv český. Politický podtext (vize budoucího Československa) byl jasný a srozumitelný. Návrhy módních šatů se líbily, avšak veřejnost dala přednost krojům lidovým (autentickým i živelně vytvářeným levným kreacím velmi různé úrovně), které fungovaly jako slavnostní oděv vlastenecky cítících žen.

Tato studie vznikla v rámci výzkumného záměru UKFF, MSM:J13/98:112100004, Vývoj společnosti českých zemí v kontextu evropských a světových dějin, Úkol Ženy v české společnosti

FACULTY OF HUMANITIES, CHARLES UNIVERSITY IN PRAGUE

**Urban
people**
Lidé města

1/2007-20

*Review of Anthropology, Ethnology
and Ethology of Communication*

Thematic issue
THE CITY - IDENTITY - MEMORY

Contents:

**"Beautiful Prague" – Experiencing the Antiquity and Beauty of a City
in the Czech Society of the 20th Century** Blanka Soukupová

**Patriotic Sites in the Space of a European Metropolis at the Turn
of the 21st Century. The Example of Warsaw** Andrzej Stawarz

Krakow: Genius Loci of the Town Space Róża Godula-Węclawowicz

Medieval Krakow and its Churches: Structure and Meanings Tomasz Węclawowicz

**Urban Identities and Diversities: a Key to the Renaissance
of the City?** Alexandra Bitušíková

**Acoustic Ecology – A Case Study of the Soundscape
of Loreta Square in Prague** Ján Gríger

www.fhs.cuni.cz

POD STŘECHOU REVUE LIDÉ MĚSTA ZAČÍNÁ VYCHÁZET SAMOSTATNÁ ROČENKA (V ANGLIČTINĚ) S NÁZVEM *URBAN PEOPLE*. TOTO JE OBÁLKA PRVNÍHO ČÍSLA, KTERÉ, S VROČENÍM 2007, VYŠLO V LEDNU 2008. DRUHÉ ČÍSLO *URBAN PEOPLE* (2/2008-23) VYJDE V ZÁŘÍ ROKU 2008

PROSTOTA PODZIMU

Josef Váchal a Bohuslav Reynek: dva extrémní české grafiky

Aleš Novák (FF UK)

Summary:

It is not really usual to interconnected two eccentric solitaires of the Czech literary and fine arts, such as Josef Váchal and Bohuslav Reynek. They are both impossible to classify, slightly eccentric, but so much more diligent artists; this in itself might be a good reason to compare their work and primarily disposition and meaning of their work.

1. Není zrovna obvyklé spolu spojovat dva podivínské solitéry českého literárního a výtvarného umění, Josefa Váchala a Bohuslava Reynka. Ale už jenom to, že oba byli nezařaditelní, mírně podivínští, ale o to pilnější umělci; už to by mohlo sloužit jako důvod porovnat tvorbu a především *založení a význam* tvorby Váchala a Reynka. Ačkoliv by bylo smysluplnější vztáhnout Váchala spíše k sochaři Františku Bílkovi, se kterým sdílí společné východisko v secesní ornamentálnosti, v dekadentní stylizaci v pohanství, spiritismu a démonologii (téměř až satanismu), přesto není od věci porovnat ho s Reynkem, který stojí na stanovisku nepřilíživě ortodoxního, avšak tím vroucnějšího a upřímně žitého katolictví. Oba tak mohou představovat komplementární, tj. nikoliv se vylučující, nýbrž vzájemně se doplňující extrémní české grafiky. Oba extrémní *otevřou a udržují v napětí jistý druh otevřenosti, v rámci které do zjevnosti vystupují předměty, postavy, příběhy a poselství, jež se nás (do)týkají tím a tak, že poukazují na významovou plnost života, světa, lidství a vůbec všeho, co „bylo, je a bude“*. *Dotek, který ukazuje významovost toho, co se odehrává prostým, pouhé účelnosti (teleologie) zbaveným prodléváním věcí a bytostí – tento ukazující dotek, který nechává věcem a bytostem ukazovat se v jejich prostém prodlévání, se skrývá za ideovými intencemi díla obou tvůrců, avšak skrývá se je přesto při díle a prosvítá v jejich tvorbě a díle.*

2. V epoše bující snahy o výtvarnou abstrakci, které se nezúčastnil ani jeden,¹ si oba podrželi *prostý pohled do oblasti figurálnosti* (předmětnosti), v jejich tvorbě dominuje *expresivnost*, a především: jejich tvorba má primárně *duchovní založení i poselství*, byť se duchovnost obou autorů *navenek jeví* jako značně rozdílná, ba právě protikladná. Nesmírná pracovitost bez nároku na ohlas a bez ohledu na dobové trendy, hluboké přesvědčení o nutnosti uměleckého výrazu a nekonformní způsob tohoto výtvarného výrazu, který tenduje k prostotě zachycení a sdělení hlubokého významu – to je jen několik styčných aspektů díla obou autorů.

Naivistická tendence zobrazení či spíše *záměrná nedbalost a neumělost ztvárnění postav a motivů* slouží jako prostředek k ukázání prostoty a jednoduchosti *prodlévání věcí a bytostí*. Postavy jsou směšné, bizarní, u Reynka pak i mírně strnulé, jako kdyby neživé, připomínající gotické skulptury. Ale přes strnulost a bizarnost nepřipomínají postavy automaty, nejsou to žádné „myslící věci“ (*res cogitans*), jak lidství člověka určuje novověká metafysika od Descarta výše.² U Váchala jednoduchost postav se zdá hlavně vyjadřovat ryzí emociionalitu, vášnivost, pudovost, postava je redukována na nutné minimum proto, aby nebránila projevu oněch temných sil, kterými je člověk žitý. Postavy jsou *pathické*, odehrává se jimi to, čeho nejsou ze svých sil zcela mocny, čemuž u Reynka odpovídá fatalistická strnulost, která ukazuje vydání na pospas silám Osudu a Prozřetelnosti (Don Quijote, Job, sv. František z Assisi, Kristus jako *Ecce Homo* či Kristus ukřižovaný, Maria s Kristem jako pieta). Postavy jsou u Reynka zasazeny do neobvyklých – avšak pro něho příliš obvyklých – kontextů a rámců (ukřižování na dvoře, pieta v loďce nebo na zahradě, Don Quijote se slepicemi před stodolou), ve kterých a ze kterých vystupují o to naléhavěji, osten jejich obsahu je o to drásavější a palčivější. Umístění archetypálních postav a dějů do toho nejobyčejnějšího kontextu je vírou v to, že všude a ve všem – navzdory tuposti a absurditě doby – je přítomný smysl. Ba právě v tom nejprostším je *přítomnost Posvátna* prožívána nejintenzivněji a nejbližší. Právě *přiblížení* bytostných dějů, které se (do)týkají lidské existence, přivedení těchto podstatných událostí do *blízkosti* – to se zdá být dalším společným rysem tvorby Váchala i Reynka.

¹ Je možné ovšem zvážit příbuznost užívání barev v díle J. Váchala z přelomu desátých a dvacátých let 20. století a u W. Kandinského. Avšak ani to nenaruší uvedenou centrální charakteristiku rozdílu obou českých grafiků vůči všem proudům evropské moderny, jež se odehrává na způsob deformace, konstrukce, de-konstrukce, re-konstrukce a destrukce figurálnosti a předmětnosti.

² Viz Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia – Meditace o první filosofii*, přel. P. Glombíček a T. Marvan, Praha 2001. Descartes, R., *Meditace o první filosofii*. Námitky a autorovy odpovědi, přel. P. Glombíček, T. Marvan a P. Zavadil, Praha 2003.

3. Umělecké dílo může být např. pochopeno i tak, že je uchopením a „sem před nás do blízkosti přivedením“³ prostoty toho, co všemu ukazujícímu se udílí jeho význam – což obvykle bývá ve filosofii nazýváno „bytí“.⁴ Dílo umění přibližuje a umísťuje (lokalizuje) *principiální dynamismus ponechávání ukazovat se (prodlévat)* věcem a bytostem, který tak může být nazván tím, co je počátkem těchto věcí a bytostí, je-li počátek (*arché*) určen jako to, „odkud věci jsou, dějí se a jsou poznávány“. Reynek s Váchalem nám a pro nás přibližují to, co nechává věci vystupovat do zjevnosti v jejich plné významovosti, přibližují počátek a pramen, ze kterého věci i bytosti čerpají svá významová založení neboli prodlévají jako významuplné. Dílo umění nejen, že přibližuje věci a bytosti co do jejich významového založení, ale přibližují samotnou blízkost jakožto princip a počátek ponechávající věci i bytosti ukazovat se. Dílo umění tedy ukazuje jednak jsoucna a jednak také samo *bytí* těchto jsoucnen jako to, co sice není ničím jsoucím, není žádnou bytostí ani věcí, avšak co nemůže nebýt, bez čeho by žádné jsoucno nebylo jsoucí, tj. neukazovalo by se jako významuplné a ne(do)týkalo by se nás jako „právě takové, jaké samo je“. U Reynka např. je tento rys přiblížení blízkosti, ze které věci a bytosti vystupují jako specificky významuplné a významově se nás (do)týkající – tj. rys doteku bytí – zachycen jako rámeček ročních období se střídou svých proměn.⁵

Roční doby přinášejí vždy jinak tvářnost jak jednotlivých věcí, tak celkového rámce světa jako celku všech věcí. Roční doby přinášejí a vymykají (odpírají) věci a významy, v čemž se odehrává temporální smysl „bytí“. Z ročních dob vyniká u Reynka *podzim*. Podzim přináší pomalost, rozvahu, zádumčivost, skon a rozpad až k tlení, v čemž se zračí nuznost a pomíjivost všeho jsoucna

³ Pokus o významové tlumočení německého slova *Hervorbringen*, které nalézá význam v úvahách M. Heideggera o povaze uměleckého díla. Viz pozn. 3.

⁴ Viz M. Heidegger, O původu uměleckého díla – Der Ursprung des Kunstwerkes, in: *GA*, sv. 5 Holzwege, Hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1977, str. 1–74, resp. první vypracování téže přednášky z r. 1930 *Vom Ursprung des Kunstwerks. Erste Ausarbeitung* (Hrsg. von Hermann Heidegger), in: *Heidegger-Studies 5* (1989), ISBN 3-428-07989-2, str. 5–22. Viz též Heideggerovu přednášku *Bauen Wohnen Denken*, in: *GA*, sv. 7 *Vorträge und Aufsätze*, Hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M., 2000, str. 147–164. Též úvaha *Die Kunst und der Raum*, in: *GA*, sv. 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Hrsg. von Hermann Heidegger, Frankfurt a.M., 1983, str. 203–210. – K tomu viz A. Novák, Rilke, Klee a petrklíče. Úvahy nad některými rysy moderního umění, in: *Reflexe 29* (ISSN 0862-6901), str. 85–108. Též A. Novák, „Důvěrný prostor“. Konstituce povahy prostorovosti u R. M. Rilkeho, in: *Fenomenologické studie k prostorovosti 1.*, ed. R. Zika, UK FHS, Praha 2005, ISBN 80-239-6559-X, str. 166–174.

⁵ Zde Reynek zastává stanovisko typické např. pro čínské básníky a malíře. Viz O. Lomová, *Poselství krajiny: obraz přírody v díle tchangského básníka Wang Weje*, Praha 1999, ISBN 80-85905-56-6. Též Lin Wen-yüeh, *Devět zastavení s čínskou básní*, Praha 1999, ISBN 80-85905-68-X.



JOSEF VÁCHAL: STESK. DŘEVOŘEZ, 180 × 140 mm
(Katalog výstavy Edvard Munch a české umění, NG v Praze, 1982)

za současného nepomíjení *základu* tohoto jsoucna. Podzim přináší kontrasty vybledávání barev a rozžatých ohňů a světel, světlo se šíří, kontury se rozplývají a rozostřují, nepostřehnutelně se rozvolňují. Podzim bilancuje a připravuje se na schoulení všech věcí do sebe, které přinese zima, která na věcech působí – podobně spánku a smrti – že se obrací do sebe a utišují se co do svého projevu a působnosti. Podzim poukazuje na absenci a privaci, která nutně spolukonstituuje volnost, do které se věci a bytosti mohou ukazovat a vystupovat do patrnosti a významu tím, že činí *místo pro* ukazování se, dělá *místo pro vhodnou chvíli (kairos)*, po kterou se věci ukazují a po kterou trvají, a *pro přiměřenost (diké)*, v níž věci a bytosti prodlévají tak, jak je jim vlastní. Podzim zračí *chudobu prodlévání* všech věcí a bytostí, kdy chudoba je chápána ve smyslu „postrádání všeho, vyjma toho, co je nezbytné“.⁶

4. Pozoruhodný je pak poměr obou našich autorů k *technice*. U Reynka dochází k bezprecedentní a úžasně absenci vši technologie. Reynek literárně zmiňuje pouze atomovou bombu či spíše její výbuch na atolu Bikini a cestu železnicí, v rámci grafického díla však žádný z ošklivých a hlučných technických aparátů neztvární. Váchal, knihtiskař, musel sice při své práci využívat technické aparáty, ale zároveň odmítal stroje s „magickou“ funkcí (automobil).⁷ Jeho mysticko-magický zájem a tendence jeho díla jsou spřízněny s bytostným určením techniky, jejíž působnost může být *cum grano salis* nazvána „magická“ (*actio in distans*, „neviditelné“ působení, vysoká výkonnost a síla), takže se technika v tomto duchu jeví jakožto *aplikovaná, akceptovaná „magie“*. Ambivalence magie a techniky (jež však nutí k vynášení *morálních* soudů ohledně bytnosti techniky, přičemž to již samo o sobě znamená tuto bytnost nepochopit adekvátně, tj. „z ní samé“) je pro Váchalovo dílo charakteristické a možná se v ní odráží i osobní zážitek z účasti v první světové válce, jež byla první a z toho důvo-

⁶ Srv. M. Heidegger, Die Armut in: Heidegger-Studies 10 (1994), ISBN 3-428-08008-4, str. 5–11. Srv. též M. Heidegger, GA, sv. 69, Die Geschichte des Seyns, Hrsg. von P. Trawny, Frankfurt a. M., 1998, str. 103–111, úsek VIII. *Bytí a poslední bůh* (1938/40). Viz k tomu A. Novák, Chudoba a poněchanost: Na cestě k oproštění, in: *Lidé města* XV, 1/2005. ISSN 1212-8112, str. 107–134.

⁷ Srv. Váchalův rukopis Kázání ad calendas graecas proti hříchu spěšnosti, ve kterém všeliký lidský kvalt na expositio, katastrofu a peripetii bohyně Velocitas rozvržen se předvádí, item o lidské rychlosti vyložení, jakož i četné důkazy o existenci ďábla, a kterak aurea praxis silovozy a létadla ovládajících lidí v aura praxis smrti na konec proměněna bývá. Spolu s novými písněmi o posledních věcech chaufferů a člověka vůbec doložené a vydané skrze dřevorytce Josefa Váchala. 17 výtisků, 6 kolorováno, 214 stran, 1 strana psaný kolofon, 23 celostránkových a 36 menších dřevorytů, vlastní písmo; nedokončeno.



BOHUSLAV REYNEK: ZIMNÍ ZÁTIŠÍ, SUCHÁ JEHLA, 1953
(Propast propasti. Sebrané spisy Vladimíra Holana V. Odeon, Praha, 1982)

du patrně i nejstrašnější válkou strojů.⁸ Snad to byla právě absence válečného prožitku a celoživotní odloučení od všech center a metropolí moderny, které Reynkovi znemožnily konfrontaci s rozpoutanou bytností techniky, která se však nevyčerpává pouze na povrchní rovině strojů. Reynek totiž stojí stranou jakýchkoliv *morálních* hodnotových soudů ohledně bytnosti techniky a absence techniky (i absence magie) v jeho díle odkazuje k respektování *původního* způsobu významové rozkrytosti a doteku pravdy (neskrytosti) bytí.

To však, že Váchal čelí hrozbě techniky (zároveň s ustavičnou konfrontací se všemožnými duchy, démony a magickými silami) v rámci jejího používání a spoléhání se na ni, to Váchala vede k tomu, že si povšimnul podstatného motivu *mizení* či *ztráty* věcí.⁹ A toto „hledění si“ a „všímání si“ toho nepatrného a prodlévajícího v blízkosti, jež se skrývá a mizí, Váchala rovněž směřuje k přilnutí k *původnímu* způsobu významové rozkrytosti pravdy (neskrytosti) bytí. Motiv mizení či ztráty věcí (resp. dbalosti toho nepatrného, jež prodlévá nablízku) se pak u Reynka prolíná jako leitmotiv celým jeho grafickým i literárním dílem, jehož aktéry jsou např. sirky, práh u dveří, dvorek s koťaty, dobyt-kem a drůbeží, hnojště, osamělý strom.

5. Co se týče výrazné expresivnosti obou umělců, pak souvisí tato s primárním apelem jejich tvorby na duchovní stránku či duchovní základ lidství, kterou oba spatřovali v ohrožení zblbnutím, primitivismem ve smyslu rezignace na vyšší nároky lidského života na úkor pasivní požívačnosti a rozptylování se v nezávazných, nenáročných prožitcích. Váchal protestuje svou spiritistickou a pohanskou stylizací proti povrchnosti, průměrnosti a pošetilosti „slušného občanství“, které v domnění, že disponuje „hodnotami“, „právy“ a „svobodou“ ve smyslu pouhé libovůle, se bohorovně a zcela bezohledně vyžívá ve své maličernosti a zcela postradatelné zbytečnosti.¹⁰ Reynek se zase brání zhuntování

⁸ Filosoficky vylíčit tuto „vzpoudu“ či „vzmach“ strojů Ernst Jünger. Srv. Ernst Jünger, *Die Totale Mobilmachung*, in: *týž, Sämtliche Werke, II. Abt., Essays, Bd. 7, Betrachtungen zur Zeit*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1980, str. 121–142. Viz též Ernst Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, Stuttgart: Cotta's Bibliothek der Moderne Bd. 1, 1981. Ernst Jünger, *Politische Publizistik. 1919–1933*. K vydání připravil, okomentoval a doslov napsal Sven Olaf Berggötz, Stuttgart: Klett-Cotta, 2001.

⁹ Srv. Váchalovo monumentální, doposud nevydané dílo *Šumava umírající a romantická*. Ke ztrátě věcí srv. R. M. Rilke, *Odpověď polskému překladateli Witoldu Hulewiczovi na otázky týkající se překladu Elegií z Duina, Dopis z 13. II. 1925* (přel. A. Bláhová), in: R. M. Rilke, *Elegie z Duina*, Praha: Mladá Fronta 1999, str. 56–60. K tomu viz též vynikající studii: Christoph Jamme, *Ztráta věcí. Cézanne – Rilke – Heidegger*, přel. J. Loužil, in: *Filosofický časopis 4* (1991), str. 568–583.

¹⁰ Viz F. Nietzsche a motiv „posledního člověka“ v *Tak pravil Zarathustra, Předmluva 5*. Poslední člověk si nárokuje právo na všechno, právo smět vším disponovat, smět se ke všemu vyjádřit: „Co

všeho podstatného a smysluplného tupostí národně-socialistického a bolševického režimu tím, že těsněji přimyká k prostotě přírody, běhu a střídání ročních období, zvířat, biblických příběhů a víry, ve kterou „věří, protože to je absurdní“ (*credo, quia absurdum est* – Tertullianus). Protest obou umělců však není žádnou agitkou, žádným explicitním, programovým buřičstvím, nýbrž poctivým lnutím k práci, tichým a pokojným pohroužením do sebe, kde si budovali *tvrz svého nitra*, které jim nedokázal vzít a kterým jim nedokázal otrástit žádný režim ani životní styl.

Tato *vnitřní tvrz se navenek* ukazuje v odloučenosti obou tvůrců, v jejich venkovském solitérství a v tom, že byli svého času outsidersy. V odloučenosti však zakoušeli dostatečný odstup a *pomalost* věcí, která jim garantovala poctivost neunáhlené tvorby, která nepotřebuje na nic reagovat, odpovídat a zavděčit se. Reynek i Váchal jako by se celou dobu pohybovali v jakémisi podzimu žití, ve kterém oba zůstali vždy věrní sami sobě a svému dílu, za nímž se jejich osoby ztrácejí. A podzimní žití vyplodilo sklizeň podzimní, tj. vyzrálé a významově plné tvorby, která zraje jako víno, které čím je starší, tím je lepší.

je láska? Co stvoření? Co touha? Co hvězda?, tak se ptá poslední člověk a mžourá.“ (Přel. O. Fischer.) Poslední člověk se sápe po všech ohledech jsoucna jako jsoucího, neuznává žádné rozdíly, čině všechno jsoucí stejným a tudíž bezcenným: „Tehdy bude země drobounce malá a na ní bude poskakovat poslední člověk, zdobňující všechno. Jeho pokolení je nevyhleditelné jako zemská blecha; poslední člověk žije nejděle.“ (Přel. O. Fischer.) Poslední člověk je bytostně charakterizován postojem nazývaným Nietzschem „mžourání“, ve kterém se rozostřují veškeré významové difference, kontury splývají dohromady, nic není naléhavé, vše je smeteno do bezvýznamné lhostejnosti a bezodstupovosti, ve které jsou všechna jsoucna stejně blízko a stejně daleko, tj. beze smyslu: „My vynalezli štěstí, říkají poslední lidé a mžourají.“ (Přel. O. Fischer.) Mžourání je postojem ducha, je formou racionality, která si již neklade své předměty před sebe a pro sebe, nýbrž v předstíraném zájmu klouže po povrchu, pouze postrkává věci mezi sebou bez naléhavého a nutkavého dbaní čehokoliv. – K tomu viz A. Novák, *Poznámka o konci filosofie*, in: *K věcem samým. Sborník Zdeňku Pincovi k šedesátým narozeninám*, ed. J. Kružík & J. Novotný, UK FHS Praha 2005, ISBN 802394174-7, str. 96–101. Těž A. Novák, *Spiritus, pneuma, duch, figura dělníka*, in: *Sborník příspěvků z konference „Filosofie jako způsob spirituality“ (24. 2. 05)*, ERGO 2/05, ÚJEP Ústí n.L., 2005 (ISSN 1212-8317), str. 19–32.

ARCHITEKTURA JE UMĚNÍ VYTVÁŘET MÍSTO

Nad knihou Christophera Daye Duch a místo

Václav Cílek (Geologický ústav AV ČR)

Už před tisíciletím a snad ještě daleko dříve orali mí předkové tuto zem na jižním okraji Čech a nesli na svých těžkých selských ramenou všechno, co na ně uvalil ten kraj. A on zas naopak přijal jejich dílo i se, zniterněl jím a zduchovněl, nabral samu barvu jejich duše, stal se její částí. Jako dědictví byl mi odevzdán dlouhým řetězcem rodů, byl mi svěřen jako jejich paměť. Pudově ve mně dřímá. Ovládá mne jako nějaký záměr. Šumí v mé krvi vším, co se v něm kdy událo a přihodilo. Téměř pochybuji, že bych se na kterémkoli jiném místě světa stal básníkem. Myslím si, že kdybych vyrostl jinde, těžko bych mohl psát a tvořit.

HANS WATZLIK (1879–1948), MÁ KRAJINA,
PŘEKLAD JAN MAREŠ (ANTOLOGIE KOHOUTÍ VĚŽ, BBART, PRAHA, 2003)

Kameny mají určitou vlastnost, která se vymyká rozumu: stárnou jinak, když trpělivě slouží lidem a jinak, když se jim proud života zdaleka vyhybá. Lidmi opuštěné vypadají jakoby schly a praskaly jako zemská kůra po léta nedotčená vodou. Lidmi navštěvované houstnou a tvrdnou jako kůra věčně živého stromu. A je tomu tak i v případě, že přítomnost člověka znamená jen přítomnost paměti, a ne starostlivé ruky.

GUSTAW HERLING GRUDZINSKI, OSTROV A JINÉ PRÓZY,
PŘEKLAD HELENA STACHOVÁ (MF, PRAHA, 2000)

Summary:

To our ancestors landscape was not only subject of special respect but also of ongoing struggle. Construction of localities, kind of focal points or bases for other incursions, was inherent in the inner or even spiritual colonization of nature. They include cloisters, chapels, Stations of the Cross, important crossroads, and “open spaces” located in front of a bridge or a footbridge.

Today, at a time when we have seemingly conquered the nature, we rather perceive nature's nostalgic charge of the past than its distressful or tragic dimension. However, there are some places that are dehumanized, for various reasons – decaying industrial zones, Sudetenland or in modern times hypermarkets, places where we strongly feel need of some reconciliation, fulfillment or neutralization of its genius loci. I am convinced that it is important to realize not only the power and coherence of tradition, but also its troublesome restraint given primarily by everyday petty struggle for bread. That is exactly the kind of struggle that would get down a modern creative person completely.

Úvod: hovořit o krajině znamená hovořit o urbanismu

Pro naše předky byla krajina nejenom předmětem zvláštní úcty, ale také neustálého zápasu. Součástí vnitřní či dokonce duchovní kolonizace krajiny bylo vytváření míst, jakýchsi ohnisek či základů dalších výbojů. Patří mezi ně kláštery, kapličky, boží muka, významné křižovatky a „plácky“ před mosty a mostky. Dnes v době, kdy jsme již nad krajinou zdánlivě zvítězili, vnímáme spíš nostalgický náboj krajiny minulosti než její strastiplný či tragický rozměr. Existují však místa z různých důvodů odlidštěná – rozpadající se industriální zóny, Sudety anebo v době nejnovější hypermarkety, kde vyloženě cítíme nutnost nějakého smířování, zaplňování či kompenzování náboje místa. Myslím, že je důležité si uvědomit nejenom sílu a promyšlenost tradice, ale také její nepřijemné omezení dané zejména každodenním, malým zápasem o chléb. Je to přesně ten druh zápasu, který by moderního tvořivého člověka zcela ubíjel – ostat-

IVAN LUTTERER: KOSOVA HORA, 2. 12. 1987



ně literatura 19. i 20. století nám o rozporu mezi kreativitou a každodenností zanechala dostatečně dokladů.

Hovořit dnes o krajině znamená zejména hovořit o architektuře a urbanismu, protože ty z největší míry určují budoucí ráz naší země. Nejedná se přitom jen o domy, ale také a někdy zejména o technické a liniové stavby, dálnice, vodní nádrže, sklady a parkoviště.

V této stati se zaměřuji na některé hlavní téze uváděné v knize architekta Christophera Daye „Duch a místo“ (české vydání v nakladatelství ERA, 2004, anglické vydání „Spirit and Place“, 2002), které v sobě kombinují obě hlavní polohy – přemýšlení o místě i zcela praktické návody, jak využít a zvýraznit jeho nejlepší vlastnosti. Doslova převzaté citáty jsou v tomto textu uvedeny kurzívou. Cesta k nápravě české krajiny i architektury není pochopitelně cestou prostých návratů, ale důkladné analýzy situace – co nám minulost odkázala pozitivního a co odpudivého? Jaké hodnoty krajinné, stavební i duchovní máme kultivovat a jaké máme zavrhnout?

Původní architektura byla útulná a uměla nasycit duši, ale nikdy nerozšiřovala vědomí. Byla omezena životním stylem strukturovaným podle stereotypů a nikdy neosvobozovala ducha. Tento nedostatek můžeme vyrovnat my. Naši předchůdci tak učinit nemohli.

Skrze lepší krajinu, lepší svět

Susan Roafová v předmluvě ke knize ukazuje její základní motiv: učinit svět lepším skrze lepší stavby. Josef Horný se v české předmluvě ptá: Proč má dnes na volném trhu realit větší cenu provizorní chata v zahrádkářské kolonii na okraji města nebo zastaralý byt před renovací ve sto a více let starém cihlovém pavla-

čovém domě než byt v moderním panelákovém sídlišti oceněném státní cenou? Stejně tak, že můžeme ptát, jak je možné, že tolik obdivovanou lidovou architekturu stavěli celá staletí bez architektonického vzdělání? Kde se stala chyba, že jsme si nechali vnutit všechny ty krásné, vědecké a stylotvorné designy, ve kterých se necítíme dobře?

První část odpovědi by se mohla pohybovat v tom smyslu, že málo respektujeme to základní – místo a jeho duch. Ch. Day říká: *Duch místa živí přístup a činy těch, kteří ho řídí, stavějí spravují a užívají. Není proto divu, že se necítíme dobře v supermarketech ovládaných pojmem „ber“, který není doplněn o „dávej“ prostřednictvím řemesel a služeb..... Kde se zničí místo, tam se zničí i kultura, následuje sociální i osobní znehodnocení... Každý region měl strukturální systém odpovídající materiálům, klimatu a kultuře – což je něco, co by se z rozmáru nemělo zahodit. Tento systém do velké míry určoval způsob výstavby. Rozměry místního stavebního dřeva omezovaly délku trámů a tím i rozsah klenebních polí a šířku budovy. To způsobovalo vnitřní jednotnost všech budov v dané oblasti, dokonce i v rozmezí několika staletí.*

Tento duch místa má jako každá jiná osobnost celou řadu vlastností, které jsou jak zcela praktické a přizemní, tak i vznešené. Duch místa není poetickou koncepcí romantiků, ale způsob, jak místo funguje a ovlivňuje naše těla, organizaci práce i pocity. Day k tomu říká: *Stejně jako nám změna prostředí o dovolené dokáže ulevit od stresu, může nám i naše každodenní okolí dodat energii, vyrovnat náladu, snížit pocit tlaku a inspirovat či motivovat... Jakmile pochopíme, jak na nás okolí působí, dokážeme utvářet místa, která slouží k užitku v nich žijícím lidem. Prostedí připravované ne za účelem něco vyjádřit, ale podpořit náladu, pocity a vnitřní rozvoj, může prospívat fyzickému, psychickému i sociálnímu zdraví – vnitřním kořenům individuality.*

IVAN LUTTERER: OKOLÍ TEMELÍNA, 1987



IVAN LUTTERER: ŘÍP, CTINĚVES, 3. 5. 1987



Toto je jeden z klíčových postřehů knihy – většina architektonických i urbanistických forem se snaží vyjádřit nějakou aktuální myšlenku, která pokud nebyla chybná hned na počátku, tak nejspíš během jedné generace zhořkne, a nikoliv dát svobodu. Může to být myšlenka elity jako u vzosných vil nebo naopak rovnostářství jako u sídliště, „barokní“ postoj dramatických emocí i vědecky strohé funkcionalistické město bez života. V USA se běžně stavějí recyklované domy a obchody na jedno použití, protože každá generace kupců bude mít jiný názor na svět. Jednodušší je vytvářet taková místa, kde se dá prožít víc dob a víc osudů.

Sociální síť: pozvolně!

Day říká, že sociální síť rostou, ale nelze je dodat na klíč. V kdysi malém ruském městě Vladimir byla za časů SSSR vybudována obrovská továrna na traktory, takže se během jednoho desetiletí jeho populace zvýšila 90x! To způsobilo značné sociální problémy. Co se dá s takovým místem dělat? Tým urbanistů navrhl několik prvních kroků:

1. ustanovit městské centrum s knihovnou a kavárnou
2. otevřít pekárnu
3. vystavět hotýlek, aby turisté obdivující místní památky podpořili sebeúctu místních obyvatel.

Dále navrhli postavit skleník, který by fungoval jako protihluková bariéra místní silnice a zároveň profitoval ze světél automobilů; a sestrojil dřevěná schodiště propojující jednotlivé domy do určitého sociálního celku.

Day říká: *U měst i u zalesněné krajiny platí, že čím více úrovní přeskochíme, tím promyšlenější musí být požadovaný zásah a tím větší je dopad na genia loci....*

IVAN LUTTERER: OKOLÍ TEMELÍNA, 17. 12. 1986



Oddělení krásy od praktické stránky věci má za následek návrhy krásných budov, které nelze postavit, a zmrzačení těch nejcitlivějších návrhů převedením na necitelnou, praktickou rovinu. Toto rozpojení odlučuje, co cítíme, od toho, co děláme, takže krása začíná být frivolní, umělá a nepoužitelná; a užitnost je tak obyčejná, že ji odmítáme.

První krok. *Prvním krokem k nápravě je zjistit, co se na místě původně nacházelo. Pak můžeme uvolnit potlačené živelné kvality. Jaký byl původní tvar krajiny? Jaké fyzikální síly jí tento tvar vtiskly? Kudy tekla voda, která je dnes vedena mimo dohled? Jak ovlivňoval vítr okraj lesa a tedy i horizont a uzavřenost prostoru? Která místa byla suchá či mokrá, větrná či chráněná, která teplá a která ošlehaná větrem a promrzlá?*

Druhý krok. *Víme-li kdo jsme a odkud přicházíme, má naše identita pevné základy. Bez této znalosti se podlamuje. Toto vědění má dopad na naše zdraví, jak psychické, tak tělesné. Také posiluje nebo nebo oslabuje sociální soudržnost, hodnoty a stabilitu....Jde také o schopnost míst poskytnout nám jistotu, zakořenit nás. Musíme vytvářet místa, kam lidé patří; místa, která náleží tam, kde jsou, a budovy, které na tato místa patří.... Ze stavby máme dobrý pocit, jen je-li správně zakotvena do časové a kulturní kontinuity.*

Ale zbytek dlouhé cesty je otevřený. Byl bych rád, kdyby se nám podařilo postupovat podle Christiana Daye – nalézt minulost a kolem ní vybudovat sociální síť tak aby krása místa a krajiny působila ozdravujícím způsobem na všechny bývalé rány a na všechny budoucí osudy.

Použitá literatura:

- Christian Day:** (2004), Duch a místo. 1–273. ERA, Brno
Josef Kroutvor a Mary Schneider: (2004), Putování a listování. Poutnická knížka od Šumavy k Novohradským horám. 1–121. BB art, Praha
Ivan Lutterer: (2004), Panoramatické fotografie, Jaroslav Bárta – Studio JB, Lomnice nad Popelkou

DENÍK HELENY HANŽLOVÉ (České Budějovice v lednu až červnu 1945)

Jiří Petráš (Jihočeské muzeum v ČB)

Víte, lidé mají tu trpělivost hledat v písku diamanty nebo perly v moři., ale aby hledali v lidech vzácné a podivné dary od pánaboha, aby nepřišli nazmar, to je ani nenapadne. A to je velká chyba.

KAREL ČAPEK – PŘÍBĚH O KASAŘI A ŽHÁŘI.
POVÍDKY Z JEDNÉ KAPSY. POVÍDKY Z DRUHÉ KAPSY.

Summary:

In recent years, the professional historical production has been trying to catch up with belles-lettres regarding its quality and abundance. To depict life of an ordinary person means to use sources not yet exploited, to look at history from a different vantage point, and be ready to employ new historical methods. Researchers interested in the latest history have, compared to others, one additional significant comparative advantage – they can use living human being, a narrator, as a source. Resulting works peer under the surface of things, depicting contemporary atmosphere and mood through a real person. In recent years, the Oral History Center of the Institute for Contemporary History of the Academy of Sciences in Prague comes with interesting impulses. However, its projects and primarily the results have for now – unfortunately – more response abroad. Regional historiography plays an important role in this area. As if its representatives, historians knowing the environment they cover and people living there, are closer to life. They can also use many sources which others leave unnoticed in museums, archives and elsewhere. The following written records, dated 1945, used as the bases for this work are of museum provenience. These records, written by an unknown female hand immediately at the time that they depict, were donated to the museum in 2004. The author had an opportunity to employ the above mentioned oral history method. Confrontation of written records and oral recollections – although few decades later – is clearly suggested, just like it is

important to get to know their originators including their opinions, discover what development of thought they experienced and how they look back on their life years later. And that is the story of the following text, story of Helena Hanzlova's diary and story of the citizen Helena Hanzlova.

Úvod

To, co v takové kvalitě a hojnosti nabízí krásná literatura, se snaží v posledních letech dohnět i odborná historická produkce. Zobrazit život obyčejného člověka znamená využít dosud ladem ležící prameny, podívat se na historii z jiného úhlu pohledu, nebát se využít nové historické metody. Badatelé zabývající se nejnovějšími dějinami mají oproti ostatním navíc jednu významnou komparativní výhodu – mohou získat jako pramen živého člověka, narátora. Vznikají tak práce, které nahlížejí pod povrch věcí, zachycující dobovou atmosféru a náladu prostřednictvím konkrétní osoby.¹

Se zajímavými impulsy přichází v posledních letech i Centrum orální historie Ústavu pro soudobé dějiny akademie věd v Praze. Jeho projekty a především výsledky práce mají zatím ale – bohužel – větší odezvu v zahraničí.² Významné místo v této oblasti zaujímá regionální historiografie. Její představitelé, historikové se znalostí prostředí o kterém píší a lidech zde žijících, jako by měli blíže k životu. Mají také možnost využít mnoho pramenů, které ostatní nechávají ležet v muzeích, archivech, ale i jinde bez povšimnutí.³

¹ Pecka, Jindřich: Spontánní projevy Pražského jara. Prameny k dějinám československé krize v letech 1967–1970. 1. Praha – Brno 1993., TÝŽ: Na demarkační čáře. Americká armáda v Čechách v roce 1945. Praha 1995., TÝŽ: Tady skončila válka... České Budějovice 2005., Profantová, Zuzana (ed.): Malé dějiny velkých udalostí v Česko(a)Slovensku po roku 1948, 1968, 1989. Bratislava 2005. Ulrychová, Marta: Obraz amerického vojáka – osvoboditele ve vzpomínkovém vyprávění obyvatel Plzně a okolních obcí. In: Od pohádky k fámě. Sborník příspěvků ze semináře Hledání cest české a slovenské folkloristiky II. Brno 2005.

² Otáhal, Milan – Vaněk, Miroslav: Sto studentských revolucí. Praha 1999. Vaněk, Miroslav a kol: Ostrůvky svobody. Kulturní a občanské aktivity mladé generace v 80. letech v Československu. Praha 2002. Vaněk, Miroslav – Urbášek, Pavel: Vítězové? Poráženi? Životopisná interview. Politické elity a disent v období tzv. normalizace. Praha 2005. Vaněk, Miroslav (ed.): Mocní? A bezmocní? Politické elity a disent v období tzv. normalizace. Interpretační studie životopisných interview. Praha 2006. V současné době řeší COH ÚSD AV ČR Praha grantový projekt: Životopisná interview představitelů dělnických procesí a inteligence v období normalizace.

³ Blümllová, Dagmar: Válečný zápisník Rudolfa Hrubce. Bernartice – Pelhřimov 2001. Pecka, Jindřich – Níkmajer, Leoš: Deník Edity Steinové. In: Jihočeský sborník historický, 1997–1998, s. 142–146, Petráš, Jiří: České Budějovice – poslední dny války, první dny míru. In: Staré České Budějovice. Sborník prací k dějinám královského města Českých Budějovic. České Budějovice I., 2005, s. 152–

Právě muzejní provenience, ze které vychází tato práce, jsou následující písemné záznamy z roku 1945. Ty byly do muzea věnovány v roce 2004, byly psány neznámou ženskou rukou bezprostředně v době, o které vypovídaly.

Autor zde měl možnost využít již výše zmíněnou metodu orální historie. Konfrontace písemně psaných záznamů a mluvených vzpomínek – byť s odstupem několika desetiletí – se přímo nabízí, stejně jako je důležité poznat jejich nositele s jeho názory, poznat, jaký prodělal myšlenkový vývoj a jak se po letech ohlíží za svým životem.

Nálezové okolnosti deníku, jeho základní charakteristika

V říjnu 2004 připravovali pracovníci Jihočeského muzea v Českých Budějovicích výstavu „Jižní Čechy a druhá válka“. Několik dní před vernisáží získal autor této studie anonymní deníček z roku 1945. Na bližší prozkoumávání nebyl čas, artefakt se stal součástí výstavy. Teprve po jejím skončení v květnu 2005 bylo možné předmět podrobit bližšímu zkoumání.

Jedná se o 31 list kalendáře pro rok 1945 o rozměrech 7 x 11 cm. Nejde o kompaktní celek. Pohromadě drží prvních 14, následuje jeden volný a opět vcelku je 16 listů. Na úvodních stránkách je celkový přehled roku s přiřazením svátků k jednotlivým dnům v roce. Na jedné jsou vždy tři měsíce. Chybí obálka a první strana s přehledem svátků pro leden, únor a březen.

Po čtyřech prázdných stranách určených pro poznámky následuje hlavní část kalendáře. Každá dvojstránka značí jeden týden. Vlevo jsou řádky pro neděli, pondělí, úterý a středu, vpravo pak čtvrtek, pátek a sobotu. Spodní řádka vpravo je pro případné poznámky. Poslední datum v kalendáři je středa 11. července. Zápisky už ale končí o několik stránek dříve, 23. června, zbylé jsou proškrtané. Kurzívní písmo je čitelné, spontánní. Citově důležité pasáže měla autorka tendenci psát většími písmeny, pokud jí to velikost stránek umožňovala. Celý text byl psán černou tuší.

Po stopách autorky. Do hry vstupuje třídní výkaz a náhoda

Člověk je zvědavý tvor a proto nepřekvapí, že autor této studie chtěl odpovědět na otázku, kterou si dal při čtení deníčku – kdo ho napsal? Jaké byly životní

170. TÝŽ: Sonda do mikrosvěta obyčejného člověka (srpnové události roku 1968 v prožitku osamělé důchodkyně). In: Profantová, Zuzana (ed.): Malé dějiny velkých událostí v Česko(a)Slovensku po roku 1948, 1968, 1989. Bratislava 2005, s. 215–226.

osudy dívky, která nám dává nahlédnout do své mysli v době tak hektické a přelomové, jako byl konec druhé světové války?

Údaje, o které se mohl autor na počátku své detektivní cesty opřít, byly pouze tři – pisatelkou bylo děvče, které 12. března 1945 oslavilo své čtrnácté narozeniny⁴ a deníček se měl údajně nalézt v domě ve Smetanově ulici č. p. 16 (po přečíslování v roce 1979 Smetanova 14). Záchytných bodů tedy nebylo pro začátek mnoho, o to zajímavěji a dobrodružně se pátrání jevílo.

První kroky vedly samozřejmě do Státního okresního archivu v Českých Budějovicích. Pokus číslo jedna – nalézt autorku podle místa bydliště.⁵ Příslušný protokol badateli příliš radosti neudělal. Dům vlastnila v roce 1948 Anežka Menclová, která v něm žila se svým synem Vladimírem. Jiní obyvatelé v domě nebyli. Což takhle zkusit sousední dům?

Tak tedy – Smetanova 14 (po přečíslování 12).⁶ Vlastník domu – Jan Hanžl, ředitel důchodové kontroly.⁷ Uživatelem bytu v přízemí byl od roku 1938 Karel Smrček, vrchní oficiál ČSD v. v., s manželkou a jedním podnájemníkem. V prvním patře bydlel od roku 1939 Jan Hanžl s rodinou. Tu tvořila ještě manželka Kateřina, dcera Helena a syn Radim. Data narození osob nebyla uvedena.

Vedle těchto dvou rodin žily v domě ještě dvě další – avšak až od října 1945,⁸ resp. ledna 1946.⁹

⁴ Jediný záchytný bod celého „deníčku“ je z pondělí, 12. března 1945: „14. narozeniny, které nestojí za nic a musím je prosedět ve sklepe.“ V tyto dny tráví autorka vzpomínek se svými blízkými mnoho času ve sklepe z obavy před nálety.

⁵ SOkA České Budějovice, fond MNV České Budějovice, Revize bytů 1948, Smetanova, Sokolská, č. kart. 55.

⁶ Na základě kupní smlouvy ze dne 21. srpna 1893 byl pozemek č. 1236/9 převeden napolovic mezi Karla Krejchu a Marii Krejchovou. Na základě potvrzení ze dne 20. srpna 1894 bylo poznamenáno rozdělení parcely č. 1236/9 na pozemkovou parcelu 1236/9 a stavební parcelu 1718, na které byl postaven dům č. p. 558. Dům postupně patřil následujícím majitelům: od roku 1897 Magdaleně Schimové, 1900 Franzu Křestanovi, 1912 Františku Kudláčkoví, 1913 Františku a Cecilii Zdráhalovým, 1929 Vladimíru a Cecilii Zdráhalovým a konečně od 18. ledna 1939 Janu a Kateřině Hanžlovým. Pozemková kniha České Budějovice/II., Knihovni vložka 730.

⁷ SOkA České Budějovice, fond MNV České Budějovice, Revize bytů 1948, Smetanova, Sokolská, č. kart. 55.

⁸ Uživatel bytu Josef Beran, profesor městské hudební školy, s manželkou Annou, dcerou Marií narozenou 27. 6. 1942 a synem Václavem narozeným 1. 11. 1943. V bytě s kuchyní a dvěma pokoji o ploše 60,3 m², bez vlastního vodovodu, žila rodina Beranová od 1. října 1945. SOkA České Budějovice, fond MNV České Budějovice, Revize bytů 1948, Smetanova, Sokolská, č. kart. 55.

⁹ Uživatel bytu František Suchan, obchodník, s manželkou Marií a dcerami Annou a Evou. Data narození neuvedena. Rodina užívala byt s kuchyní a dvěma pokoji o ploše 72,35 m², bez vlastního vodovodu, od 1. ledna 1946. SOkA České Budějovice, fond MNV České Budějovice, Revize bytů 1948, Smetanova, Sokolská, č. kart. 55.

V úvahu mohla tedy připadat snad jedině rodina Hanžlova. Bylo však třeba zjistit datum narození dcery Heleny. Kniha evidence obyvatel¹⁰ prozradila, že Helena Hanžlová se narodila v Praze 12. března 1931 a její bratr Radim 26. července 1933 tamtéž! Další důležitý údaj – matka Heleny a Radima Kateřina Hanžlová, rozená Leštinová, pocházela z Velechvína.¹¹ Tyto údaje potvrzuje i policejní přihláška.¹² Původně bezvýznamná poznámka z deníčku ke dni 27. března 1945 (úterý) s nečitelným jménem tak dostává charakter jednoho z důkazů: „Vodu nemáme, elektrika nejde, sirény nehoukají nevíme kdy je nálet. Badi¹³ odjel do Velechvína.“¹⁴ Je zřejmé, že „Badi“ je vlastně Radim – akorát je slovo natlačeno na konec řádku – a Velechvín je mimo jakoukoliv diskusi. První detektivní oříšek byl rozlousknut a hned je na obzoru další – jaké byly, případně ještě jsou, osudy oné dívky Heleny Hanžlové? Kde hledat?

Při Jihočeském muzeu v Českých Budějovicích vyvíjí činnost řada spolků a klubů, které organizují činnost jak pro své členy, tak i pro veřejnost – přednášky, vycházky, zájezdy, rozličné akce poznávacího, vlastivědného charakteru. Jednou z nejaktivnějších korporací je Regionální letecko-historická společnost při Jihočeském muzeu v Českých Budějovicích, za jejíž činnost autor této studie jako odborný pracovník muzea zodpovídá. Jedním z jejich padesáti členů je i jakýsi Radim Hanžl. Byla by to obrovská náhoda, kdyby šlo o bratra Heleny ... Nicméně svět je malý a o náhody v něm není nouze. Taky tedy – napjatý badatel zvedá telefonní sluchátko, vytáčí příslušné číslo...a v následném rozhovoru se ke svému úžasu dovídá, že pan Radim Hanžl bratrem Heleny – je!

Helena žije v Ostravě se svým mužem, nosí jeho příjmení – Bolková a není problém jí zatelefonovat. Je třeba kout železo, dokud je žhavé. Ve veliké euforii vytáčí ostravské telefonní číslo a štěstěna mu přeje i nadále – Helena Bolková se ve stručnosti dozvídá o existenci deníčku, potvrdí své autorství a souhlasí i se schůzkou – v říjnu 2005 k tomu bude vhodná příležitost, neboť přijíždí do Budějovic za bratrem a na sraz absolventek reálného gymnázia Jany Zátkové.

¹⁰ SOkA České Budějovice, Archiv města České Budějovice (dále AM ČB), Knihy evidence obyvatel, kniha F XII., str. 522.

¹¹ Tamtéž.

¹² Otec Jan Hanžl, narozen 30. 10. 1895 Lišov, zaměstnání: důchodový tajemník. Den příchodu do Českých Budějovic 18. 1. 1939, předchozí bydliště Šaštín (Slovensko), odtud přesunut zpět s rodinou do Čech. Vlastník motorového vozidla PA 17 86 39. Manželka Kateřina, rozená Leštinová, narozená 18. 3. 1898 ve Velechvíně. Děti: Helena, nar. 12. 3. 1931 a Radim, nar. 26. 7. 1933. SOkA České Budějovice, policejní přihláška.

¹³ Alespoň tak vypadá jméno, které je natlačeno na konec řádku a které – při podrobném prozkoumání – chybí „nějaké to písmenko“ na konci. Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, b. č.

¹⁴ Tamtéž.

Detektivní pátrání mělo šťastný konec, badatel je nadšen a první etapa práce je korunována výsledkem, na nějž by si zpočátku vůbec nevsadil.

Rozbor deníku, pokus o interpretaci

Čtrnáctiletá Helena Hanžlová psala své záznamy do kapesního kalendáře na rok 1945. Kalendář není kompletní. Chybí obálka s první stranou, kde byl ve třech sloupcích přehled svátků pro měsíce leden, únor a březen. Dále pak chybí část od 8. července do 31. prosince. Kalendář (resp. to, co z něj zbylo) netvoří kompaktní celek. Dvě svorky drží pohomadě 14 listů (záznamy od 1. ledna do 14. března), jeden list je volný (týden od 15. do 21. března) a opět dvěma svorkami při sobě drží 16 listů (od 22. března do 11. července). Záznamy jsou vedeny do 23. června, ostatní zbylé stránky jsou úhlopříčně proškrtány. Pro zjednodušení budeme zachovalé stránky počítat od číslovky jedna.

Strana 1., svátky pro měsíce duben, květen, červen ve třech sloupcích:

20. duben – zcela (až na číslovku 20) začerněn text připomínající narozeniny Adolfa Hitlera (20. duben 1889).

5. až 9. květen – podtrženy číslovky a přes všech pět řádek svorník a písmeno *r* (revoluce).

28. květen – iniciály *E. B.* připomenutí narozenin presidenta Edvarda Beneše (28. květen 1884).

Strana 2., svátky pro měsíce červenec, srpen, září ve třech sloupcích:

12. červenec – zcela (až na číslovku 12) začerněn text

Strana 3., svátky pro měsíce říjen, listopad, prosinec ve třech sloupcích:

28. říjen – vlnovkou podtržen datum výročí vzniku Československa (28. říjen 1918).

Helena Hanžlová sama vybírá data hodná pozoru dle svého subjektivního názoru, který odráží jak atmosféru v rodině, kterou ona sama charakterizuje jako silně vlasteneckou, tak i všeobecné nálady české společnosti na konci války. Ne tak četně jsou zastoupeny ryze rodinné události.

Následující čtyři stránky určené pro případné poznámky jsou čisté, nepopsané.

Stěžejní část začíná na stranách osm a devět. V zaznamenávaných událostech je zásadní přelom jednoznačně určitelný – osvobození Českých Budějovic a konec druhé světové války. Tomu bude odpovídat i následující rozbor.

Poznámky si Helena Hanžlová začíná psát nesoustavně, jakoby nesměle – vždyť v prvním lednovém týdnu (strany osm a devět) dopsala pouze jednu

poznámku *Zase začíná hrůzostrašný 6 rok války* a druhou nedokončenou škrtla *Zrovna tak jsem za...* Strany deset a jedenáct, značící druhý lednový týden, jsou „zaplněny“ dvěma stručnými poznámkami: pondělí 8. leden: *Sirény* (původně napsané a přeškrtnuté *Nálety*). Čtvrtek 11. leden *Pardubice bombardovány*. Teprve strany dvanáct a třináct přinášejí souvislý text: *To jsou ale kulturtréři. Dřou nás něminu jako blázni máme ji 10 h. za týden zatím co češtiny jen 2! To je co?? Nenávidím ty potvory které stále hajlujou s řvou! „Pes který štěká nekouše“ Uvidíme.*

Od tohoto místa se stávají vpisky do kalendáře četnější a souvislejší. Jak již první záznamy napovídají, jedno téma je zde dominantní – nálety. Vždyť jen do 9. května, kdy i pro České Budějovice skončila druhá světová válka, připomíná nálety resp. události s nimi související celkem ve 29 zmínkách!

Nejnáléhavěji působí poznámky ve dnech 23. a 24. března, kdy byly České Budějovice postiženy nejvíce ničivými nálety: *„Již je to tady. ¾ na 12. Nálet na město trval 1/4 hodiny Bylo to příšerné. Již nikdy bych to nechtěla zažít. Kdo to neprožil, nemůže si to představit. Večer jdeme se podívat. Dojem ten nikdy nezapomenu. Ve městě kouř, skla, kameny atd. Strašné.“*¹⁵

Dokonce ještě v řádce určené pro poznámky pod datem 19. května píše: *„Stále se zdá, že nám něco schází. Jsou to asi nálety. Nestojíme o ně.“*

Ještě šedesát let po válce vzpomíná, jak moc ovlivňovaly nálety život obyčejných lidí:

„Ty nálety, to byla skutečně ... musím dneska říct, že potom si už člověk docela zvykal na všechno. Ty nálety byly každodenní záležitostí. I několikrát denně. Prostě houkali sirény, a teď samozřejmě všichni, my děti hlavně, jsme museli z té školy do sklepa. Kolikrát jsme se schovávali a čekali jsme, až začnou sirény znovu houkat, že už je konec poplachu. Že ty letadla letěla někam jinam mimo Budějovice. Ten první nálet na Budějovice, to bylo otřesný pro všechny lidi v Budějovicích. Protože oni dokonce, já už si nepamatuju počet těch mrtvých, ale lidi se chodili dívat, jestli tam nejsou jejich příbuzný. Bylo zbořeno spousta domů, ty bomby tam lítaly. Ty letadla byla tak hlučná, že si člověk myslel, že to zrovna spadlo na ten dům, kde se zrovna schovával, když jsme jako byli doma. Ve škole, o tom ani nemluví. To byla panika mezi těma dětma, všichni měli strach. A někteří dospělí tu situaci nezvládali a chovali se skutečně jako v panice, jako když přijde nějaká katastrofa. Pamatuju se, že jedna paní z našeho domu, už nevím, jak se jmenovala, ta dostala úplně hysterický záchvat, když začal nálet. Lezla po čtyřech

*jako zvířátko po schodech nahoru, vůbec nevěděla, co dělá. Já vím, že s bratrem, když začali bombardovat, jsme se drželi za ruce, v tom sklepě. My jsme mysleli, že to padá zrovna vedle nás nebo na nás. Bylo to hrozný. Když se potom vylezlo z toho domu tak ten vzduch z těch bomb a ze všeho toho spáleniště, to bylo otřesný. Samozřejmě, my jsme nemohli chodit ven, to bylo nebezpečné. A ještě ty nálety. Oni ty civilní osoby pronásledovali. To do dneska nevím ... To bylo něco asociálního, když se to dneska veme. Když jsme jeli na kole, tak jsme se museli schovávat, protože dělali ti hloubkaři nálety, nájezdy na ty lidi. Možná že jenom tak, ze srandy. Ale my jsme byli hrůzou bez sebe. Protože nebylo to nic příjemného. A ty Budějovice – my jsme byli dokonce ohrožení, když bombardovali třeba Linec. Letěli přes to území, nebo se i spletli a pustili bomby, kde nechtěli. Ty nálety, ta jejich četnost byla hrozná. Snad jeden den nebyl bez nich. A dva dny bez nich, to už snad byl svátek. Ta hrůza, kterou člověk v dětství prožije, já si myslím, že se to obráží, že jsme jako dost vyčerpaná generace.“*¹⁶

Na čtyřech místech najdeme zmínky o rodinné situaci, resp. o náladách a atmosféře na sklonku války. Helena zde zcela jednoznačně vstřebává v tom nejlepším slova smyslu vlastenecké, masarykovsko-benešovské tradice rodiny prvorepublikového státního zaměstnance. Dokonce se nebojí uvést skutečnosti, jejichž prozrazení by mohlo mít pro rodinu tragické následky: *„Posloucháme stále Londýn, ač je to zakázáno a je na to trest smrti: Kdyby to němci (nezaslouží si, aby je člověk psal s velkým N) věděli, ty by vraždili!“*¹⁷

Helena se pravděpodobně cítila v rodinném prostředí zcela bezpečná a patrně jí ani díky věku nenapadlo, že by se její poznámky mohly dostat do nepovolaných rukou. Příznačné době je i její vyčlenění příslušníků německého národa z člověčího společenství (*němci si nezaslouží, aby je člověk...*).

Na jiném místě: *„Weri a Voskovec zpíva z New Yorku!*

Bombardákem

tankem

pěšky

po dráze

už se blížíme

ku Praze

Je to pravda? (zvýrazněno velikostí podtržením a velikostí písma – pozn. autora).

¹⁵ Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č.

¹⁶ Rozhovor s Helenou Hanžlovou vedl Jiří Petráš dne 13. října 2005.

¹⁷ Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č.

Rodina Hanžlova tak vedle britského rozhlasu poslouchala i vysílání Hlasu Ameriky.¹⁸ Touha po konci války je z poznámek více než patrná, stejně tak jako naděje, kterou vlévali do srdcí obyvatel protektorátu jejich krajané žijící ve svobodném světě. O významu rádia v dané době a v daném prostředí netřeba vůbec pochybovat. Ostatně významnou roli sehrál i ve dnech revoluce od 5. května 1945.

Příznačné pro situaci v protektorátu jsou i následující dvě poznámky:

15. 3.: „Dnes nikde nevidím prapory ačkoliv bylo nařizeno je vyvěsiti“

20. 4.: „Dnes má H. svátek,¹⁹ ale prapory nejsou nikde.“

Stejně, jako bylo zvykem v dané době psát slovo *němec* s malým *n*, bylo jedno z tabuizovaných jmen, které nebylo díky vyvolávanému odporu a děsu radno vyslovovat, psáno pouze iniciálou.

Ve dvou případech se Helena Hanžlová zmiňuje o škole – jednak o národnostním útlaku prostřednictvím nerovnoměrné výuky německého a českého jazyka, jednak o nucených absencích ve škole z důvodů náletů a jiných válečných událostí. Z poznámek je patrná touha po pravidelné školní docházce, po vědění získávaném v klidném prostředí za normálních podmínek. Škola – v mírovém období chápána většinou dětmi jako neatraktivní a dokonce snad i obtěžující prostředí – nabývá v dobách neklidu a ohrožení na významu. Touha po vzdělání a pravidelné školní docházce je tak vlastně touhou po klidu a míru, obyčejné normálnosti.

Poznámky čistě soukromého osobního rázu nalezneme pouze dvě – a jsou stručné:

22. 1.: „Mrzne, ale bruslit nejdu, kvůli sirénám.“

12. 3.: „14. Narozeniny, které nestojí za nic a musím je prosedět ve sklepě.“²⁰

Děti přestávají být ve válce dětmi. To, čím jsou obklopeni, je poznamenává na celý život, předčasně dospívají. Konfrontace dětského světa se složitým světem dospělých – navíc v období války, kterou rozpoutali a vedou dospělí – končí pro děti vždy tragicky.

Zásadní zlom v poznámkách se datuje týdnem od neděle, 22. dubna 1945: „Už jim to není nic platné. Ztratili²¹ Berlín. Jedna armáda kapituluje za druhou.

¹⁸ Ač to není v deníčku explicitně uvedeno, dá se předpokládat, že rodina zcela jistě poslouchala i pro Čechy určené vysílání z Moskvy. Bylo by zajímavé porovnat odposlech zahraničního vysílání a jeho dopad na československé – české obyvatelstvo v období druhé světové války a v období 1948–1989.

¹⁹ Šlo o drobný omyl pisatelky – Adolf Hitler měl toho dne narozeniny.

²⁰ Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č.

²¹ Původně napsáno *Ztratily* a poté y přeškrtnuto a opraveno.

*Očekáváme brzký konec války. Hitler mrtev.*²²

29. duben – 5. květen: „Američané jsou již v Dasném 10 km od Budějovic. Čekáme že do rána přijedou. Lidé shání prapory. Nic. Američané zůstali stát, protože hrozně prší. Němci²³ se ani nehýbají. Dozvěděli jsme se že Američané mají zde demarkační čáru kterou nesmí překročiti dokud nepřijdou Rusové. To se ještě načekáme. Jsou teprve v Jihlavě.

*V Praze je povstání, sedíme u rádia celý den Volají o pomoc. Situace skoro beznadějná. Karta se obrátila. Rusové vkročily do Prahy.*²⁴

A konečně poslední válečný týden, 6.–12. květen: „Zde je též povstání Zúčastňuji se průvodu, ač je to nebezpečné. Němci ve steku bombardují Prahu a jiná města v okolí Němci strašně prchají. Je to nezapomenutelný obrázek. Všude vlají prapory. chtějí zapálit Budějovice nemají čas. Již jsou zde Rusové a též Američani

Velká sláva na náměstí. Vítání generálů.

Konec německého otroctví. Jsme svobodní.

*Je konec.*²⁵

Pravda vítězí

*Američani rozdávají žvýkáci gumy. Těž si nás vyfotgr. Půjdem na fotce až do Ameriky.*²⁶

V těchto dvou týdnech jsou také poznámky nejhustší, nejdelší a nejvíce emotivní – projevuje se jak ve stylu psaní – patos (*Konec německého otroctví. Jsme svobodní. Pravda vítězí.*) se střídá s obyčejnými pasážemi, s přirozeným projevem čtrnáctiletého děvčete (*Američani rozdávají žvýkáci gumy. Půjdem na fotce až do Ameriky*), tak i v podobě písma, v jeho různé velikosti, grafické úpravě apod. Je to zcela jistě vrchol těchto deníkových záznamů.

S nastupujícím mírem dostávají záznamy Heleny Hanžlové úplně jiný ráz. Nejčastěji se věnuje srovnávání vojáků Rudé a americké armády a jejich kontaktu s civilním obyvatelstvem. Jde o pohled a reakce děvčete, které se stává objektem zájmu vojáků – mužů. Srovnává-li výzbroj, vychází hodnocení lépe

²² Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č. Jde o souhrnný zápis za celý týden. Písmo je větší než obvykle, zápis má slavnostní nádech.

²³ Jsou okamžiky, kdy píše Helena Hanžlová poznámky ve větším klidu a s odstupem. Tehdy respektuje pisatelka pravidla českého pravopisu.

²⁴ Zde se jedná o vojska Vlasovovy armády, která operovala na jihu Čech a na konci války se dostala až do Českých Budějovic. Blíže Petráš, Jiří: České Budějovice – poslední dny války, první dny míru. In: Staré Budějovice. Sborník prací k dějinám královského města Českých Budějovic, I. 2005, s. 152–169.

²⁵ *Je konec* – psáno většimi písmeny než ostatní text, navíc odděleno graficky.

²⁶ Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č.

pro Američany. Prvotní kladné hodnocení Rusů i Američanů je jistě ovlivněno euforií osvobození, stejně tak jako dosud nevidanými prožitky – pamlsky od vojáků obou spojeneckých vojsk²⁷ a projíždkami v jejich vojenských vozidlech:

13. květen: „*Rusové i američani jsou prima chlapíci. Rozdávají čokoládu a vozí nás.*“²⁸

14. květen: „*Američané mají lepší výzbroj nežli Rusové*“²⁹

Ve zpěvu byli naopak jednoznačně lepší vojáci Rudé armády:

15.–16. červen: „*Když zpívají Rusové připadá mi to jako když táhne procesí nějakou poutní píseň. Američany jsem zpívat ještě neslyšela.*“³⁰

To, jaký význam přikládala čtrnáctiletá Helena Hanžlová zpěvu, hudbě, dokládá i další poznámky z deníku³¹:

11.–13. červen: „*Po silnicích pochodují češi a slováci a zpívají české a slovenské písně. Zase jednou po dlouhém čase slyšíme českou písničku, místo samého „Haj juchaj ...“*

*nebo Wir fahren gegen England*³²“

Zpočátku, v mírových květnových dnech, se Helena Hanžlová více setkávala s vojáky Rudé armády.

16. květen: „*Vedle nás bydlí Rusové. Jeden hezký jak mě viděl přišel k nám a chtěl, abych mu zahrála na piano.*“

17. květen: „*Druhý Rus černovlasý mi pořád posílá pusy.*“³³

Neustálá blízkost vojáků Rudé armády a jejich snahy o „komunikaci“ s teprve čtrnáctiletým děvčetem vedly k jedinému logickému vyústění: „*Rusové co bydlí vedle nás už odjeli. Alespoň je od nich pokoj.*“³⁴ Okouzlení z Rudo-

²⁷ Toto stojí za pozornost – ač byli vojáci Rudé armády bezesporu hůře resp. skromněji zásobováni než Američané, i oni se dělili o své „požitky“ s místním obyvatelstvem. Je dobré na to upozornit už proto, že v posledních letech bývá – spíše tendenčně – upřena pozornost pouze na to, jak Rusové zabírali lidem hodinky a dopouštěli se jako osvoboditelé různých přečinů a přímo i zločinů, a to i na českém obyvatelstvu. O darech – pamlskách i potravinách – od rudoarmějců jsou i jiné doklady – pro České Budějovice viz např. Vzpomínky Jarmily Lukešové roz. Jarolímkové. Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích. Fond „S“ bývalého MDRH v ČB, b. č. Blíže Petráš, Jiří: České Budějovice – poslední dny války, první dny míru. In: Staré Budějovice. Sborník prací k dějinám královského města Českých Budějovic, I. 2005, s. 152–169.

²⁸ Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č.

²⁹ Tamtéž.

³⁰ Tamtéž.

³¹ Prostředí kolem Heleny Hanžlové bylo více než muzikální. Soused Hanžlových na patře byl Josef Beran, profesor městské hudební školy. V sousedním domě bydlel Vladimír Mencl, studující hru na klavír na pražské Akademii múzických umění.

³² Tato řádka psána menším písmem než předchozí. Tamtéž.

³³ Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č.

³⁴ Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č.

armějců a upřímná náklonnost k nim se během několika málo dní mění v jistý odstup a snad i averzi způsobenou každodenním kontaktem s nimi. Tento negativní vztah ke konkrétním jedincům však nepřekračuje jakési věkové hranice a limity, je zaměřen spíše osobně. Sympatie k Rusům, Rusku, Sovětskému svazu, zůstává nezměněna:

17. červen: „*Učím se rusky. Už umím číst azbuku.*“³⁵

Naprosto senzační zážitek – nejenom pro čtrnáctiletou Helenu Hanžlovou – byla přítomnost černošských vojáků v Českých Budějovicích:

2. červen: „*Přijeli černoši s Ameriky do B. Šla jsem se na ně podívat. Byli velmi srandovní a rozdávali žvýkáci gumy. Všichni byli velcí a měli černé kudrnaté vlasy a velmi malé nohy a slabé.*“³⁶

Jde o druhou zmínku o *žvýkáciích gumách* (první je z 9. května). Tyto a podobné pamlsky³⁷ symbolizovaly pro Helenu Hanžlovou a její vrstevníky svobodu, mír, nadějně vyhlídky, ale i jisté dobrodružství při jejich získávání – ne vždy však tento „lov“ končil úspěšně: „*Takže my jsme ... první fámy přišly – Přijeli už Američani! Už jsou tady! Oni jsou v bílých pláštích! Něco jako dneska Martané, třeba jak si představujeme ve filmech. Prostě v nich viděli nějaký bohy. No ale potom přišla ta ruská armáda. Ty bohužel byli teda, protože to byli skutečně válečníci, takže neměli nažehlený uniformy. Takže skutečně přišli oprášení vojáci. Ale potom se tady přihnala americká armáda, podívat se do Budějovic. To byli černošští vojáci. A to budějovičáky úplně fascinovalo. Oni se usadili tam v tý Vltavě, jak je to, my jsme tam chodili sáňkovat z toho. Oni tam dole měli ty tanky. To víte. V Americe asi nebylo zvykem ... oni na ně lidi koukali úplně vyjevení. A oni házeli konzervy těm lidem a žvejkáčky. My jsme o tom neměli ponětí. Oni prostě se cítili, že můžou těm lidem něco dávat. Prostě se cítili nadřazení. Ty černoši, určitě se doma nijak neměli ... už jenom tím, že byli separovaní. Tak. Ale pamatuju se, že tam bylo těch Budějovičáků a teď chytali ty konzervy. A můj brácha, chudák, o dva roky mladší, to měl dvanáct, chytil jednu konzervu a nějaká stará Češka mu řekla – Ty mladej, ty se ještě dožiješ toho, dej mi to. Vzala mu konzervu.*

³⁵ Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č. Obliba ruského jazyka u Heleny Hanžlové těsně po válce není výjimkou. Mnoho lidí začalo studovat jazyk největšího slovanského národa. Probudil se panslavismus, sympatie k ruské duši latentně přítomná v české společnosti od devatenáctého století se opět probudila k životu.

³⁶ Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č. Podobně vzpomínají na černochoy i na jiných místech Čech, než jenom v Českých Budějovicích. Srovnej s Ulrychová, Marta: Obraz amerického vojáka – osvoboditele ve vzpomínkovém vyprávění obyvatel Plzně a okolních obcí. In: Pospíšilová, Jana – Krekovičová, Eva: Od pohádky k fámě. Brno 2005.

³⁷ 13. květen: „*Rusové i američané jsou prima chlapíci. Rozdávají čokoládu a vozí nás.*“

Radím, můj bratr přišel domů a brečel, že nemá konzervu. Ale pak jsme se dostali k dalším konzervám UNRRA. A já si pamatuju, jak mě strašně chutnala jedna konzerva. To byly brambory obyčejný, dneska se tomu možná říká ty americký brambory. Byly s hovězím. Jéžíš, to byla lahůdka! To víte, po válce. Člověk takový chutě neznal, nebyl na to zvyklý, tak mu to dělalo strašně dobře.“³⁸

Svět se změnil během několika dní z malého, studeného a vlhkého sklepa, kde se člověk skrýval s rodiči a bratrem mnoho hodin před nálety, v rozzářený prostor plný dosud nepoznaných prožitků (žvýkací guma, jízda džípem, černoši) symbolizujících mír.

Ale i v této nové realitě se objevovaly na obloze tu a tam chmurná mračna:

24. – 25. května: „*Lidé se obávají nové války. Rusové prý se nepohodli s Amerikou. Pěkné vyhlídky. Ani není 1 týden po válce a už by měla být nová? To už bych asi nepřežila.“*

26. května: „*Radio ubezpečuje, že to není pravda.“*

Tato zdánlivě drobná příhoda v záznamech čtrnáctileté dívky předznamenává celou poválečnou epochu 20. století. To, co doutnalo a bobtnalo pod povrchem věcí, do povědomí se dostalo známým Churchilovým projevem ve Fultonu o rok později, aby nabralo na ničivé síle v padesátých letech, pojmenovala naprosto lapidárně a obyčejně tato dospívající dívka několik dní po skončení války. Helena Hanžlová zcela jistě dobře vnímala atmosféru v rodině i ve společnosti – a nejenom v tomto případě. Navíc podává důkaz v podobě odkazu na rozhlasové vysílání.

Příliš ani nepřekvapí, že 28. května Helena Hanžlová připomíná narození presidenta republiky: „*1884. Náš prezident dr. Beneš má narozeniny. Je mu 61 let.“³⁹*

Ve dvou případech se vrací ke školní docházce:

30.–31. května: „*Ve škole se dozvídáme že budeme chodit ještě rok do školy. Jsem ráda. Stejně jsme se nic nenaučily. Já chodila jen do první obecné v republice.*

Dnes je poslední slavná májová. Po dlouhé době zazpívaly zase naše hymny.“

20. června: „*Byla jsem ve škole. Teď budeme mít 3x týdně.“⁴⁰*

³⁸ Rozhovor s Helenou Bolkovou vedl Jiří Petráš dne 13. října 2005. Podobný prožitek např. i ve vzpomínkách Jarmily Lukešové, v r. 1945 bytem ve Vrátně u Českých Budějovic. Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích. Fond „S“ bývalého MDRH v ČB, b. č.: „*Ruští vojáci, kteří nedrželi stráž, byli u nás v hostinci. Líba a já jsme si musely s nimi připít a jíst vepřové konzervy, které nám velice chutnaly, protože jsme je neznaly.“* Blíže in: České Budějovice – poslední dny války, první dny míru. In: Staré Budějovice. Sborník prací k dějinám královského města Českých Budějovic, I. 2005, s. 152–169.

³⁹ Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č.

⁴⁰ Rozhovor s Helenou Bolkovou vedl Jiří Petráš dne 13. října 2005.

Co znamenala škola, vzdělání, pro Helenu Hanžlovou, to dokazuje především ona samotná: „*My jsme byli poškozeni jako mládež, od deseti do čtrnácti let z toho důvodu, že jsme právě ty vyučovací hodiny vlastně zmrtyvěli tím, že jsme pořád, každý druhý den byli v těch sklepích. Nebo furt jsme se učili němčinu, do nás to cpali vrchem spodem. Honili nás na chmel, každé prázdniny. Po válce na stavbách mládeže. Ale za války zase na chmel. Tam jsme zase viděli jinou část lidí, kteří trpěli, že. Konkrétně váleční zajatci. A když jsme jeli vlakem do té vesnice, kde jsme trhali chmel, tak si vzpomínám, že i ten vlak hloubkaři napadli. A to ty letedla nevěděla, kdo tam je. Takže to jsou takové zážitky.*

A chtěla jsem říct, že opravdu ta mládež, když chodila do základní školy, bývalé měšťanky nebo obecné, tak ty děti byly ochuzené. Nemohly absolvovat to, co dnešní absolvent základní školy, který ty znalosti má. Dodnes, i když mám vysokoškolské vzdělání, tak cítím ty mezery. Například v takových základních věcech – dá mi práci pojmenovat ptáky, nebo stromy. A i se za to stydím, a to jsou právě základy, které dnes dostává mládež na základních školách. A to jsme už nemohli dohnat, protože ty další školy to už byla specializace zaměřená na něco jiného. Dodnes to cítím jako velkou újmu vůči svému vzdělání, že člověk to dohání četbou nebo podobně. Ale tak to je.“⁴¹

Předposlední zápis jakoby symbolicky završuje zrání autorky. Poznamenána válkou, zejména nálety, vnímá s nadhledem i takový přírodní jev, kterým je bouřka, kterého se lidé – především ale děti – přirozeně bojí:

21. – 22. června: „*Byla velká bouřka a uhodilo nám do tel. drátů. Dříve jsem se bouřky hrozně bála ale od toho bombardování jsem tak utupěla že se ničeho nelekám. Bouřka proti bom. se nedá přirovnat.“⁴²*

Poslední poznámka v kalendáři připomíná výročí Velké vlastenecké války:

22. – 23. června: „*Je první výročí počátek války s Německem a Ruskem. Je manifestační projev na sokolském ostrově. Večer je taneční zábava.“⁴³*

Zápis je sice trochu zmatený, ale s největší pravděpodobností se týká o obyčejnou chybu pisatelky. Dvacátý druhý červen se jako datum napadení Sovětského svazu fašistickým Německem v prvním mírovém roce jistě velmi připomínal.

⁴¹ Rozhovor s Helenou Hanžlovou vedl Jiří Petráš dne 13. října 2005.

⁴² Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č.

⁴³ Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č.

Jazyková a stylová stránka

V jednotlivých zápisech je patrná spontánní stylizace. Text je tedy zjevně určen pro vlastní potřebu pisatelky, jeho podoba dokládá nepřipravený, bezprostřední charakter sdělení.

Větná stavba není v emotivně vypjatých pasážích náležitě propracovaná, často dochází k řetězení vět bez explicitního vyjádření jejich vzájemného vztahu. Na mnoha místech chybí čárky i tečky mezi jednotlivými slovy i větami. Některá slova jsou zkracována. Graficky i lingvisticky zřetelně jsou odlišeny citově neutrální pasáže od míst, kdy je pisatelka rozrušená, kdy reaguje více emotivně, situaci silně citově prožívá. Písmo se v těchto pasážích stává neuspořádané, méně úhledné, jednotlivá písmena se výrazně zvětšují (snad aby dokreslovaly svou velikostí význam popisovaného okamžiku), pisatelka dokonce místy přechází od psacího do tiskacího stylu psaní. Tyto pasáže zjevně vyjadřují stav jejího velkého rozrušení:

„*Jak začne nálet jsme jako mravenci když jim píchne do mravenišť.*

Jakou posvátnou hrůzu budí američané v bombardáčkách“⁴⁴

Nebo na jiném místě:

„*Velká sláva na náměstí. Vítání generálů. Konec německého otroctví. Jsme svobodni. Je konec. Pravda vítězí.*“⁴⁵ V tomto jistě slavnostním přelomovém okamžiku se vyjadřování stává telegraficky stručným s výraznou dávkou patosu, aby hned v následujícím řádku téže stránky autorka sdělila: „*Američané rozdávají žvýkačí gummy...*“⁴⁶

Na mnoha místech tak vzniká zvláštní spojení stylů a výrazů ze spisovného i nespisovného jazyka, slovní zásoba světa dospělých (*kulturtréři*) se prolíná s výrazy slangovými (*němina, plóva*) a jazykem typickým pro věkovou skupinu pisatelky.

Na několika místech – pravděpodobně v tom hrálo roli i jisté rozrušení s následnou nekoncentrací – se objevují chyby ve shodě podmětu s přísudkem, ale i jiné gramatické nepřesnosti (*lidé se uklidnily, sirény zapomněly, letěla jsem*

⁴⁴ První věta psána stejným kurzívním písmem jako v jiných citově neutrálních pasážích. Písmo ve druhé větě se výrazně zvětšuje. Největšími písmeny je napsáno poslední slovo, kde také autorka opouští kurzívné písmo. Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č. Zápis ke dnům 23. a 24. února 1945.

⁴⁵ Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č. Zápis ke dnům 10. až 12. května 1945.

⁴⁶ Tamtéž.

v košily) – ve většině případů jde o pasáže z náletů či jiných vypjatých situacích, kdy je pochopitelné rozčílení a následně i jisté ochromení organismu.⁴⁷

Pozoruhodné – neboť věrně dokresluje dobovou atmosféru – je psaní slova Němec – němec:

„*Posloucháme stále Londýn, ač je to zakázáno a je na to trest smrti:*

*Kdyby to němci*⁴⁸ (*nezaslouží si, aby je člověk psal s velkým N*) *věděli, ty by vraždili!*“⁴⁹

„*Ač je nám velmi zle, když němci rádi zpíváme statečně...*“⁵⁰

Své pochmurné pocity vyjadřuje Helena Hanžlová i s pomocí zvukomalebných slov (*sirény vyjí strašlivě*), k vyjádření odporu využívá nespisovných výrazů (*potvory, hajlovat, řvát, kulturtréři*)⁵¹. Pro vylíčení svého duševního stavu a pocitů používá i přirovnání (*třesu se jako sulc*).

Vhodně volí i expresivní vyjádření – například paniku v řadách Němců popisuje následovně: „*Němci strašně prchají*“⁵²

Hodně adjektiv používá v okamžicích údivu, kdy líčí pro ni mimořádnou událost: V jejím podání jsou černoši *srandovní, velcí*, mají *černé kudrnaté vlasy* a nohy mají *malé a slabé*.⁵³

Celkově lze říci, že Helena Hanžlová na svůj věk velice dobře charakterizuje situaci na konci války i v prvních týdnech míru, je dobrou pozorovatelkou a stejně dobře i sděluje své myšlenkové pochody. K tomu používá jazyk jako nástroj, se kterým – byť i podvědomě – dobře pracuje a využívá ho velice dobře na sdělování svých nálad a pocitů. Jde o kultivovaný projev dospívající dívky.

⁴⁷ Znamky z jazyka českého na vysvědčeních Hlavní dívčí školy a Dívčího reálného gymnasia Jany Zátkové měla Helena Hanžlová chvalitebné a výborné, maturitní zkoušku z jazyka českého složila pak na výbornou. Šlo tedy o nadprůměrnou žákyni a gramatické chyby byly jistě způsobeny aktuálním duševním stavem.

⁴⁸ Malé počáteční písmeno dvakrát podtrženo autorkou!

⁴⁹ Poslední slovo napsáno na nový řádek a je opět větší, než předchozí slova. Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č. Zápis ke dnům 1. až 3. února 1945.

⁵⁰ Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č. Zápis ke dnům 8. až 10. března 1945.

⁵¹ V převážné většině případů jde o odpor k Němcům, k jejich projevům a činům.

⁵² Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č. Zápis ke dnům 8. až 12. května 1945.

⁵³ Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č. Zápis ke dni 2. června 1945.

Osobnost autorky

Specifický charakter poznámek, které vznikly jako bezprostřední reakce na mimořádnou situaci, na významný historický mezník, nám dává nahlédnout do nitra osobnosti autorky.

Na první pohled zaujme dobrá jazyková a stylistická úroveň poznámek – vezmeme-li v úvahu věk autorky a podmínky, za kterých vznikly. Autorka se ukazuje jako vnímavá pozorovatelka, je schopna velice dobře tlumočit nálady jak své, tak i atmosféru v rodině a ve svém okolí. Pozoruhodně se zde prolíná vidění světa očima čtrnáctileté dospívající dívky se světem dospělých. Velice zřetelně je zprostředkována nálada v rodině Hanžlových.

Zápisky byly motivovány snahou zprostředkovat subjektivní názory v době, kdy se autorka cítí osamělá,⁵⁴ stránky kalendáře zastupovaly roli někoho, komu lze svěřit i ty nejtajnější informace. Na druhé straně tato skutečnost svědčí (samozřejmě vedle určité naivity a bezelstnosti související s věkem) o rodinném prostředí Hanžlových – rodina jako pevnost, kde se poslouchá zahraniční rozhlas, zpívají slovanské písně, vzpomíná se na presidenty Masaryka a Beneše, nadává se na Němce. Rodina jako přístav jistoty a bezpečí. A tomu odpovídá i celkové vyznění deníku – samozřejmě i pod vlivem euforické situace prvních týdnů míru. Svět je přece jenom dobré místo pro život.

DENÍK

Zápis v řádce nad 1. lednem 1945⁵⁵

Zase začíná hrůzostrašný 6 rok války

Pondělí 8. ledna 1945

Sirény⁵⁶

Úterý 9. ledna 1945

S:⁵⁷

Čtvrtek 11. ledna

Pardubice bombardovány.

Neděle 14. ledna

To sou ale kulturtréři.

Pondělí – sobota 15. – 20. ledna

Dřou nás něminu jako blázni máme ji 10 h⁵⁸. za týden zatím co češtiny jen 2! To je co?? Nenávidím Ty potvory které stále hajlujou a řvou! „Pes který štěká nekouše“ Uvidíme.

Pondělí 22. ledna

Mrzne, ale bruslit nejdu, kvůli sirénám.

Úterý 30. ledna

Zázrak. Dnes není ani jeden nálet

Středa 31. ledna

Zato dnes je jich 10.

Čtvrtek – sobota 1.–3. února

Posloucháme stále Londýn, ač je to zakázáno a je na to trest smrti: Kdyby to němci⁵⁹ (nezaslouží si, aby je člověk psal s velkým N) věděli, ty by vraždili!⁶⁰

Pondělí 5. února

Za 24 hodin bylo 12 náletů.⁶¹ Do sklepa nejdu

Čtvrtek 8. února

Dnes si uvědomuji, že mi teprve bude 14 let. Tedy je mi vlastně 13, och jak bych chtěla již mít 20!

⁵⁵ O řádku níž, u data 1. ledna (pondělí) byl přeškrtnutý text: *Zrovna tak jsem za. Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, fond „S“, denník Heleny Hanžlové, b. č. Zápis ke dni 1. lednu 1945.*

⁵⁶ Před tímto pisatelkou přeškrtnuté *Nálety*.

⁵⁷ Bez bližších podrobností.

⁵⁸ Od tohoto místa až po poslední řádku dvojstránky je písmo výrazně větší a roztaženější.

⁵⁹ Slovo dvakrát podtrženo autorkou.

⁶⁰ Slovo psáno větším písmem.

⁶¹ Nešlo o nálety, ale „pouze“ o letecké poplachy vyhlášené v souvislosti s přeletem spojeneckých letadel.

⁵⁴ Pocit osamění potvrdila Helena Bolková i v rozhovoru s autorem.

Středa 14. února

Praha byla od angloamerických letců bombardována.

Čtvrtek 15. února

Čekáme, že též na nás přijde co nejdříve bombardování.

Sobota 17. února

V Praze ještě hoří domy. Je to k zoufání. Přece jen jí nemusili bombardovat.

Pondělí 19. února

Balíme koše s prádlem a dáváme je do sklepa

Pátek 23. února

Jak začne nálet jsme jako mravenci když jim píchne do mraveniště.

Sobota 24. února

Jakou posvátinou⁶² hrůzu budí američané⁶³ v bombardáčkách

Neděle – středa 25. – 28. února

Werich⁶⁴ a Voskovec zpívá z New Yorku!⁶⁵ Bombardákem tankem pěšky po dráze už se blížíme ku Praze Je to pravda?⁶⁶

Čtvrtek 1. března

Měsíc je pryč a stále není konec. Kdy to asi bude?

Středa 7. března

Byla jsem pro úkoly a musela jsem sedět 4 hodiny v krytě.

Čtvrtek – sobota 8. – 10. března

Ač je nám velmi zle, když němci⁶⁷ řadí zpíváme statečně Hej slované ještě naše slovanská řeč žije!!!⁶⁸ nesmí nám jí na tom světě tedy vyrvat žádný!

Pondělí 12. března

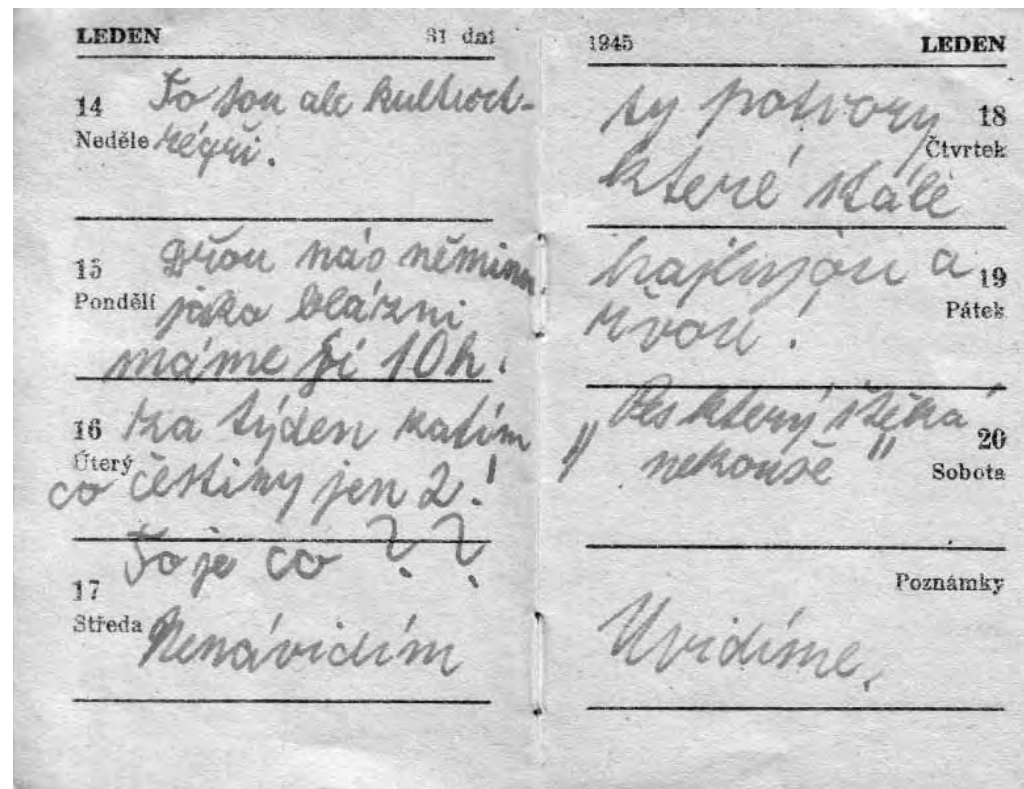
14. Narozeniny, které nestojí za nic a musím je prosedět ve sklepech.⁶⁹

Čtvrtek 15. března

Dnes nikde nevidím prapory ačkoliv bylo nařizeno je vyvěsiti.⁷⁰

Pátek 16. března

Sirény ve dne v noci. Nemohu ani na ulici.

**Řádka Poznámky pod 17. březnem**

Spím oblečena. Sirény vyjí strašlivě až 10x za den

Neděle 18. března

Každým dnem čekáme nálet bombardáček.

Středa 21. března

Nemáme ani půl hodiny klidu. Stály poplach

Čtvrtek 22. března

Nemožné. Dnes (si)⁷¹ podezřele letadla oblétají Budějovice.⁷²

⁶² Od této řádky psáno větším písmem.

⁶³ Od tohoto místa psáno větším tiskacím písmem.

⁶⁴ Jan Werich.

⁶⁵ Název města psán větším písmem.

⁶⁶ Poslední řádka podtržena pisatelkou a je psána větším tiskacím písmem.

⁶⁷ Slovo psáno s malým počátečním písmenem – viz pozn. č. 92.

⁶⁸ Tyto tři řádky psány větším písmem.

⁶⁹ Jediná konkrétní zmínka o pisatelce v celém kalendáři je právě na tomto místě.

⁷⁰ Jak je patrné, obecný zájem na oslavách výročí vzniku Protektorátu Čechy a Morava (15. březen 1939) byl v posledním roce války nevalný.

⁷¹ Škrtnuto samotnou autorkou.

⁷² Je otázka, nakolik byl pocit čtrnáctileté Heleny Hanžlové (a jistě i jiných obyvatel Českých Budějovic) správný, či byl vyvolán obecně strachem z možného bombardování v době, kdy aktivity spojeneckého letectva nad územím protektorátu vrcholily.

Pátek 23. března

4. h. odpoledne. Nálet na topírny Shazují letáky: Zítřka na shledanou.⁷³

Sobota 24. března⁷⁴

Již je to tady. 3/4 na 12. Nálet na město trval 1/4 hodiny Bylo to příšerné. Již nikdy bych to nechtěla zažít. Kdo to neprožil, nemůže si to představit. Večer jdeme se podívat. Dojem ten nikdy nezapomenu. Ve městě kouř, skla, kameny, atd. strašné.

Neděle 25. března

Lidé straší dalším náletem. Vše máme již ve sklepě. Prcháme z města na kole. Dnes to zase odnesla Praha.

Úterý 27. března

Vodu nemáme, eletrika⁷⁵ nejde, sirény nehoukají nevíme kdy je nálet. Badi⁷⁶ odjel do Velechvína.⁷⁷

Středa 28. března

Nestačíme se ani najíst jsme pořád ve sklepě.

Sobota 31. března

Už je vše jakž takž spraveno, jen eletrika nesvítí neslyšíme radie⁷⁸.

Pondělí 2. dubna

Lidé už se trochu uklidnily avšak stále jezdí pryč obávající se dalšího náletu.

⁷³ V tomto případě se jedná s největší pravděpodobností o dobovou fámu, o něž nebylo jistě v oněch dramatických dnech nouze. Na otázku autora odpověděla narátorka, že tuto informaci pouze slyšela (že prý...), skutečně letáky však nikdy neviděla ani ona, ani její blízcí. Rozhovor s Helenou Bolkovou vedl Jiří Petráš dne 13. října 2005. Autorovi ani není známo, že by tento materiál byl ve sbírkách muzea či v SOKA České Budějovice.

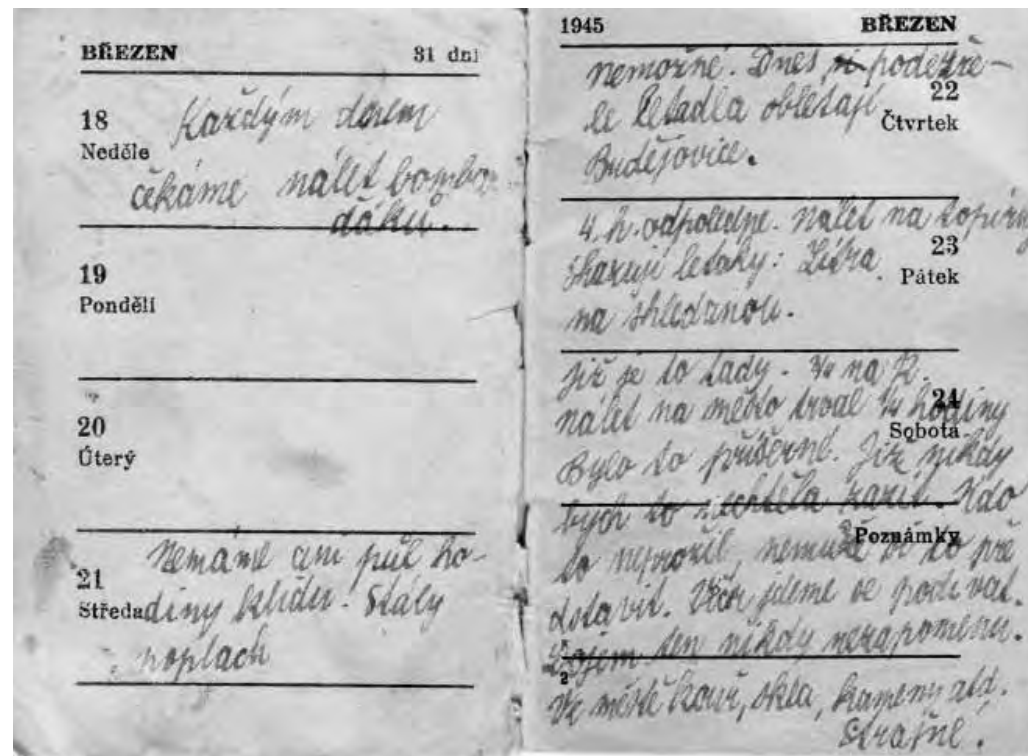
⁷⁴ Druhý nálet na město provedlo celkem 90 letounů B-24 od 461. BG, 451. BG a 484. BG. patřící k 49. BW 15. US Army Air Force. Ty odhodily na budějovické nádraží a jeho okolí 3 238 pum o celkové hmotnosti 161,9 tuny. Došlo k vážnému poškození budov a nástupišť osobního nádraží, vyřazeno bylo téměř celé kolejiště nákladního i seřazovacího nádraží. Ničivé následky byly však i ve městě. Pumpy zasáhly Havlíčkovu kolonii, Mladé, Pětidomí a Suché Vrbné. Jednotlivé bomby dopadly na budovy v Lannově třídě, budovu soudu, divadla a další objekty. Celkem bylo zničeno 185 obytných domů a 170 osob zahynulo přímo při náletu, další pak umírají v následujících dnech a týdnech na následky vážných zranění. Blíže in: ZABRANSKÝ, Jiří – ŠILHA, Jiří: *Cíl České Budějovice*. Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích 2006. Autoři J. Pecha a V. Vondra ve své knize uvádí nepřesné údaje týkající se jednotek, které nálet provedly. Naopak, vcelku se shodují se Zabranským a Šilhou v době, kdy byl nálet proveden. Dobu náletu potvrzují i zápisky Heleny Hanžlové.

⁷⁵ Na první pohled zaujme hovorové podání tohoto slova. Pojem eletrika byl v roce 1945 přece jenom poměrně mladý fenomén a s tím souvisí i jeho nesprávné psaní. Ještě dlouhá desetiletí po válce byl tento termín *eletrika* zažitý u starší, předválečné generace.

⁷⁶ Slovo *Badi* natlačeno na konec řádky. Teprve při dalším průzkumu vyšlo najevo, že se jedná o pisatelčina bratra *Radima*.

⁷⁷ Z Velechvína pocházela paní Kateřina, rozená Leštinová, matka Heleny a Radima. Ten jel tedy, pravděpodobně před silně vnímaným nebezpečím, do relativního klidu ke svým venkovským příbuzným.

⁷⁸ Viz pozn. č. 119. I když je také možné, že se v tomto případě autorka pouze přepsala.

**Čtvrtek 5. dubna**

Už zase létají letadla podezřele město. Třesu se ve sklepě jako sulc. Nic nebylo.

Sobota 7. dubna

Plzeň v noci bombardována.

Pondělí 9. dubna

Nádražím už projel jeden vlak.

Úterý – středa 10. – 11. dubna

V noci přiletla 2 ruská letadla a shodila asi 10 bomb.⁷⁹ Sirény zapoměly houkat

⁷⁹ Autoři PECHA – VONDRA datují noční nálet jednoho letadla Rudé armády na 12. dubna ve 3.43 hodin ráno. Mělo údajně shodit několik pum na tabákovou továrnu. K dalšímu náletu jednoho ruského letadla mělo dojít údajně 26. dubna v noci v Mladém. Autoři se však odkazují v textu na blíže nespecifikovaný záznam redemptoristů, v poznámkách tento údaj vůbec nekomentují a seznam pramenů a literatury v knize chybí úplně. Naproti tomu PEČKA, Jindřich: *Na demarkační čáře. Americká armáda v Čechách v roce 1945*. Praha 1995. uvádí jako datum náletu 12. dubna bez bližšího časového určení. Nálet, kdy mělo na tabákovou továrnu spadnout několik pum a dalších sedm do pískovny

a z ničeho nic padaly rány. Okna se nám strašlivě třáslы asi tak, jako já. Letěla jsem v košily do sklepa.

Pátek 13. dubna

Po městě jsou letáky s nápisem „Sobota“. Lidé se bojí a utíkají z města my ne

Sobota 14. dubna

Nebylo nic, někdo si asi dělal blázny.⁸⁰

Neděle – středa 15.–18. dubna

Samé nálety jako obvykle.⁸¹

Pátek 20. dubna

Do školy jsem přestala nadobro choditi. Dnes má H. svátek ale prapory nejsou nikde⁸²

Sobota 21. dubna

němci zuřivě strílí na americká letadla

Neděle – sobota 22. – 28. dubna⁸³

Už jim to není nic platné. Ztratili⁸⁴ Berlín. Jedna armáda kapituluje za druhou.

Očekáváme brzký konec války. Hitler mrtev.⁸⁵

Pondělí – středa 30. dubna – 2. května

Američané jsou již v Dasném⁸⁶ 10 km od Budějovic.⁸⁷ Čekáme že do rána přije-

v Suchém Vrbném, však připsal americkým spojeneckým letounům (str. 27). Vzhledem k rozdělení vzdušného prostoru nad Protektorátem Čechy a Morava je více než jisté, že onen malý noční nálet ne České Budějovice mělo na svědomí americké letectvo.

⁸⁰ Tyto dva zápisy ze 13. a 14. dubna dokládají atmosféru ve městě na konci války a nedlouho po dvou ničivých náletech – fámy, panika, strach.

⁸¹ Zápis je veden větším písmem kolmo přes jednotlivé řádky.

⁸² Jméno Adolfa Hitlera vyvolávalo takovou hrůzu, nenávist a odpor, že se stalo pro čtrnáctiletou Helenu Hanžlovou (a nejenom pro ni) slovem tabuizovaným. Současně tato deníková poznámka charakterizuje nálady v protektorátu.

⁸³ Zápis přes celou dvojstránku výrazně větším písmem.

⁸⁴ Původně napsáno jako *Ztratily*. Ypsilon přeškrtnuto a nad ním napsáno správně *i*.

⁸⁵ Zde se pisatelka dopustila dvou nepřesností – pravděpodobně pod vlivem hektických a v rychlém sledu se střídajících událostí na konci války a tomu i jistě odpovídajícímu – do určité míry možná z pochopitelných důvodů zmatenému – zpravodajství. Také je možné, že pro čtrnáctiletou dívku nebylo ani tak podstatné, kdy se to stalo, jako to, že se to vůbec stalo. Hitler spáchal ve svém bunkru sebevraždu 30. dubna 1945 a o dva dny později v rámci Berlínské operace Rudé armády padl i Berlín. Navíc ještě jedna poznámka – Hitlerovo jméno je napsáno poprvé celé – tedy poté, co jeho nositel již nebyl mezi živými.

⁸⁶ Obec Dasné leží severozápadně od Českých Budějovic.

⁸⁷ Pověsti o přítomnosti Američanů na jihu Čech na začátku května byly dosti rozšířené. Mnohdy se jednalo vyložené o zbožná přání obyvatelstva, v lepším případě – to však až po pátém květnu 1945 – se jednalo o předsunuté výzvědné jednotky americké armády (blíže PECKA, Jindřich: *Na demarkační čáře. Americká armáda v Čechách v roce 1945*. Praha 1995. Dasné se navíc nacházelo v operačním prostoru Rudé armády, východně demarkační čáry). O přítomnosti Američanů v Dasném se zmiňují i jiné

dou. Lidi shání prapory. Nic. američané zůstali stát protože hrozně prší.⁸⁸ němci se ani nehýbají.

Čtvrtek – pátek 3.–4. května

Dozvěděli sme se že Američané mají zde demarkační čáru kterou nesmí překročiti dokud nepřijdou Rusové.⁸⁹ To se ještě načekáme. Jsou teprve v Jihlavě.⁹⁰

Sobota 5. května

V Praze je povstání⁹¹ sedíme u rádia celý den Volají o pomoc. Situace skoro beznadějná. Karta se obrátila. Rusové vkročily do Prahy⁹²

Neděle 6. května

Zde je též povstání Zúčastňuji se průvodu, ač je to nebezpečné⁹³

Úterý 8. května

Němci ve steku bombardují Prahu a jiná města v okolí

Středa – sobota 9. – 12. května⁹⁴

Němci strašně prchají. Je to nezapomenutelný obrázek. Všude vlají prapory. chtějí

dobové prameny osobní provenience – například Jarmila Lukešová roz. Jarolímková z Vráta u Českých Budějovic datuje pobyt Američanů v Dasném na 7. května. Blíže PETRÁŠ, Jiří: *České Budějovice – poslední dny války, první dny míru*. In: *Staré Budějovice. Sborník prací k dějinám královského města Českých Budějovic*. České Budějovice 2005, s. 152–169.

⁸⁸ Krátkodobé intermezzo, jakési nadechnutí se spojeneckých vojsk mělo jiné příčiny, než počasí. Blíže viz např. PECKA, Jindřich: *Na demarkační čáře. Americká armáda v Čechách v roce 1945*. Praha 1995.

⁸⁹ Teprve zde je zmínka o demarkační čáře – viz pozn. 132.

⁹⁰ Opět nepřesná informace – pokud se ovšem nejednalo o předsunutou výzvědnou jednotku. Ve dnech 3. a 4. května Rudá armáda dokončila osvobození Slovenska, byla v oblasti Českého Těšína, Karviné, Třince, Frýdku-Místku, Prostějova, Slušovic, Vsetína. Blíže viz. PECKA, Jindřich: *Na demarkační čáře. Americká armáda v Čechách v roce 1945*. Praha 1995.

⁹¹ Psáno větším kurzívním písmem.

⁹² Jednalo se o 1. divizi ROA generála Vlasova, která dosáhla Prahy dne 5. května večer a do bojů zasáhla druhý den. Blíže viz AUSKÝ, Stanislav: *Vojska generála Vlasova v Čechách*. Praha 1996. Vlasovova vojska byla i v Českých Budějovicích, konkrétně jednotky druhé divize. Blíže o tom PETRÁŠ, Jiří: *České Budějovice – poslední dny války, první dny míru*. In: *Staré Budějovice. Sborník prací k dějinám královského města Českých Budějovic*. České Budějovice 2005, s. 152–169. Důležité informace jsou v knize PECKA, Jindřich: *Konec války v jižních Čechách*. České Budějovice 2007 (v tisku). K aktivitám Vlasovových vojsk na Českobudějovicku stručně též PECHA, Miloslav – VONDRA, Václav: *Českobudějovicko v době nacistické okupace a osvobození 1939–1945*. České Budějovice 2004, s. 200–201.

⁹³ Blíže k posledním válečným dnům v Českých Budějovicích PECKA, Jindřich: *Konec války v jižních Čechách*. České Budějovice 2007 (v tisku). PETRÁŠ, Jiří: *České Budějovice – poslední dny války, první dny míru*. In: *Staré Budějovice. Sborník prací k dějinám královského města Českých Budějovic*. České Budějovice 2005, s. 152–169.

⁹⁴ Na malém prostoru následujících řádek se snaží zachytit Helena Hanžlová velké množství přelomových událostí. Následkem toho dochází k určitému posunu – soudě podle toho, na které řádce je ta či ona událost zaznamenána.

zapálit Budějovice⁹⁵ nemají čas. Již jsou zde Rusové⁹⁶ a též Američani Velká sláva na náměstí.⁹⁷ Vítání generálů.⁹⁸ Konec německého otroctví. Jsme svobodni. Je konec.⁹⁹ Pravda vítězí¹⁰⁰ Američani rozdávají žvýkáci gummy. Též si nás vyfotogr. Půjdem na fotce až do Ameriky.

Neděle 13. května

Rusové i američani jsou prima chlapíci. Rozdávají čokoládu a vozí nás.¹⁰¹

Pondělí 14. května

Američané mají lepší výzbroj nežli Rusové¹⁰²

Středa 16. května

Vedle nás bydlí Rusové. Jeden hezký jak mě viděl přišel k nám a chtěl, abych mu zahrála na piano.

Čtvrtek 17. května

Druhý Rus černovlasý mi pořád posílá pusy.

⁹⁵ Opět jedna z dobových fám, v deníčku s datem 10. května. Onen strach o osud města, z toho, jaká bude odvěta Němců, příslušel nejspíše ne dnům 6. a 7. května. Blíže viz PETRÁŠ, Jiří: *České Budějovice – poslední dny války, první dny míru*. In: *Staré Budějovice. Sborník prací k dějinám královského města Českých Budějovic*. České Budějovice 2005, s. 152–169.

⁹⁶ Připsáno k datu 10. května. Město bylo osvobozeno o den dříve, 9. května, kdy dorazily na hlavní budějovické náměstí přibližně v 17.30 hodin jednotky 86. gardové střelecké divize generála Sokolovského ze směru od Rudolfova.

⁹⁷ Připsáno k 11. květnu. „Velká sláva na náměstí“ se konala o den dříve, 10. května, kdy byli představiteli města (předseda Revolučního národního výboru v Českých Budějovicích Dr. Rudolf Bureš a plk. František Vávra) jakož i samotnými občany slavnostně přivítáni sovětsí i američtí vojáci – demarkační čára byla nedaleko od města. O den později došlo k podobnému slavnostnímu setkání sovětských a amerických velitelů a vojáků v nedalekém Kamenném Újezdě (ostatně k podobným akcím docházelo v těchto dnech prakticky všude).

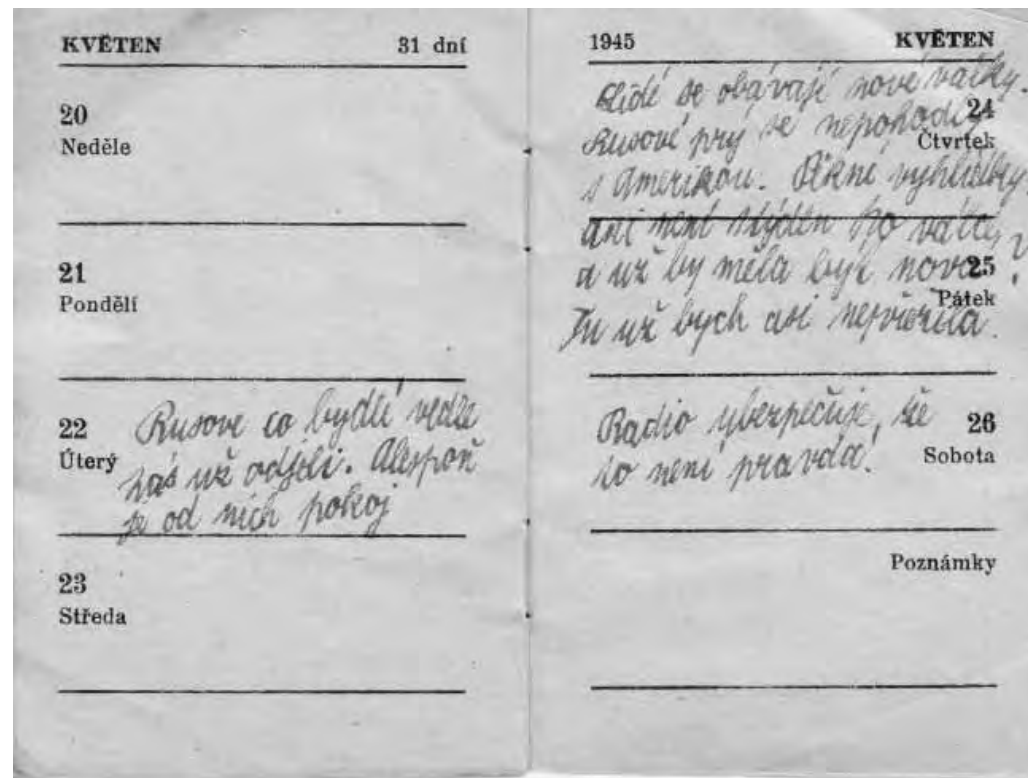
⁹⁸ Generál Vasilij Pavlovič Sokolovskij a generál Morrill Ross.

⁹⁹ Psáno velkým písmem.

¹⁰⁰ Toto patetické – jistě však pochopitelné zvolání je na řádce 12. května.

¹⁰¹ Viz např. též vzpomínky Jarmily Lukešové roz. Jarolímkové (PETRÁŠ, Jiří: *České Budějovice – poslední dny války, první dny míru*. In: *Staré Budějovice. Sborník prací k dějinám královského města Českých Budějovic*. České Budějovice 2005, s. 152–169.). Ač byli vojáci Rudé armády nesporně hůře, resp. skromněji zásobováni v porovnání s Američany, i oni se dělili o své „požitky“ s místním obyvatelstvem. Je dobré na tento fakt upozornit v době, kdy bývá – tendenčně – upřena pozornost pouze na to, jak Rusové zabírali lidem hodinky a dopouštěli se různých přečinů a přímo i zločinů. Tento jednostranný výklad tak kopíruje období padesátých let 20. století, kdy tytéž zločinné praktiky byly připisovány vojákům americké armády. Realita poválečných dnů a týdnů však byla daleko složitější a neměla a nemá s jakoukoliv ideologizací nic společného.

¹⁰² Toto hodnocení se týká i výstroje. V současné době to má velice zajímavé sběratelské souvislosti. V soukromých i muzejních sbírkách jsou výzbrojní a výstrojní součástky Rudé armády mnohem vzácnější, daleko méně početně zastoupené, než památky po Američanech. Zjednodušeně se dá říci, že v čem a s čím vojáci Rudé armády přišli, v tom a s tím také odešli. Přece jenom mnohem lépe zásobování Američané měli více na rozdávání a ač se nedá říci, že by byli oblíbenější u místního obyvatelstva než Rusové, byli určitě vnímáni jako daleko exotičtější a tudíž i zajímavější jedinci.



Sobota 19. května

Všichni chtějí bez. Nestačím ho ani trhat. Stále se zdá, že nám něco schází. Jsou to asi nálety. Nestojíme o ně.

Úterý 22. května

Rusové co bydlí vedle nás už odjeli. Alespoň je od nich pokoj

Čtvrtek – pátek 24. – 25. května

Lidé se obávají nové války. Rusové prý se nepohodly s Amerikou. Pěkné vyhlídky. Ani není 1 týden po válce, a už by měla být nová? Tu už bych asi nepřežila.¹⁰³

Sobota 26. května

Radio ubezpečuje, že to není pravda.

¹⁰³ Cenná dobová zmínka o napětí mezi spojenci. Uprostřed všeobecného poválečného optimismu se objevují první mráčky – byť druhý den rozptýlené rozhlasovým vysíláním – předznamenávající pozdější bipolární uspořádání světa.

Pondělí 28. května

1884. Náš prezident Dr. Beneš má narozeniny. Je mu 61 let.

Středa – pátek 30. května – 1. června

Ve škole se dovídáme, že budeme chodit ještě rok do školy. Jsem ráda. Stejně jsme se nic nenaučily. Já chodila jen do první obecné v republice Dnes je poslední slavná májová. Po dlouhé době zazpívaly zase naše hymny. Prší. Nemohu na plůvu.

Sobota 2. června

Přijeli černoši s Ameriky do B. Šla jsem se na ně podívat. Byli velmi srandovní a rozdávali žvýkáci gumy Všichni byli velcí a měli černé kudrnaté vlasy a velmi malé nohy a slabé¹⁰⁴

Neděle 3. června

Dnes je krásně ale já se doma nudím čtením.

Středa – čtvrtek 6. – 7. června

V noci chytali Rusové nějakého Němce. Strželi po něm. Já jsem se vychočila ze spaní a hrozně jsem se lekla. Oni dupaly a kulky lítali do dveří v naší ulici.

Sobota 9. června

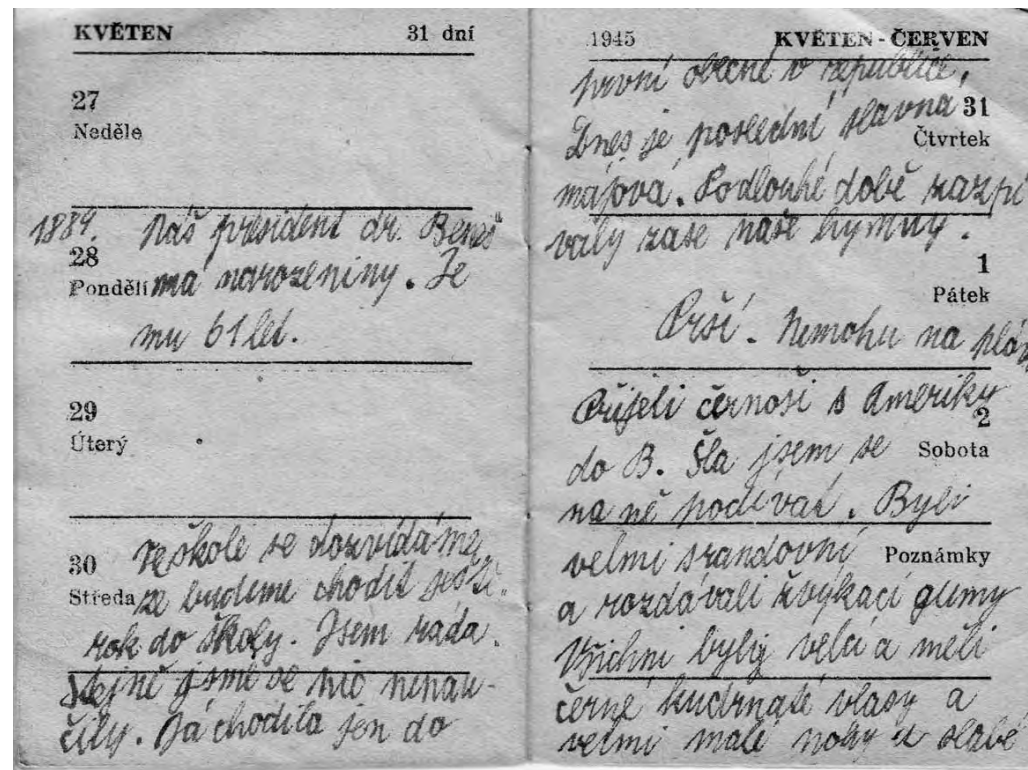
Tančilo se po náměstí.

Pondělí – středa 11. – 13. června

Po silnicích pochodují češi a slováci a zpívají české a slovenské¹⁰⁵ písni. Zase jednou po dlouhém čase slyšíme českou písničku, místo samého „Haj juchaj ...“ nebo *Wir fahren gegen England*.

¹⁰⁴ Černoši byli v této době vnímáni jako neobvyklá, exotická „atrakce“ – vždyť kdo měl možnost se s nimi pravidelněji stýkat v období meziválečného Československa? Atraktivita byla navíc umocněna i tím, že byli v uniformách Americké armády, viz pozn. 80. Nicméně je zajímavý pohled Heleny Bolkové na černochoy s odstupem několika desetiletí: „Takže my jsme ... první fámy přišly – Přijeli už Američani! Už jsou tady! Oni jsou v bílých pláštích! Něco jako dneska Martané, třeba jak si představujeme ve filmech. Prostě v nich viděli nějaký bohy. No ale potom přišla ta ruská armáda. Ty bohužel byli teda, protože to byli skutečně válečníci, takže neměli nažehlený uniformy. Takže skutečně přišli oprášenými vojáci. Ale potom se tady přihnala americká armáda, podívat se do Budějovic. To byli černošští vojáci. A to budějovičáky úplně fascinovalo. Oni se usadili tam v tý Vltavě, jak je to, my jsme tam chodili sáňkovat z toho. Oni tam dole měli ty tanky. To víte. V Americe asi nebylo zvykem ... oni na ně lidi koukali úplně vyjevení. A oni házeli konzervy těm lidem a žvejkačky. My jsme o tom neměli ponětí. Oni prostě se cítili, že můžou těm lidem něco dávat. Prostě se cítili nadřazení. Ty černoši, určitě se doma nijak neměli ... už jenom tím, že byli separovaní. Tak.“ Rozhovor s Helenou Bolkovou vedl Jiří Petráš dne 13. října 2005.

¹⁰⁵ Podtrženo samotnou pisatelkou.

**Pátek – sobota 15. – 16. června**

Když zpívají Rusové připadá mi to jako když táhne procesí nějakou poutní píseň. Američany jsem zpívat ještě neslyšela.¹⁰⁶

Neděle 17. června

Učím se rusky. Už umím číst azbuku.¹⁰⁷

Pondělí – úterý 18. – 19. června

Bydlí u nás němka a Rusové byly u ní na prohlídce ve 1 h. v noci. Nemohla jsem potom usnout.

¹⁰⁶ Zajímavé srovnání. Ačkoliv se v muzejních sbírkách nalézají i hudební nástroje po vojácích americké armády – především jde o banjo – přece jenom jsou jako daleko muzikálnější vnímání vojáci Rudé armády.

¹⁰⁷ Ruštinu se po válce začalo naprosto spontánně učit mnoho lidí. Šlo o projev přirozených sympatií k nositelům jazyka jakožto národu – největšímu slovanskému, národu osvoboditelů.

Středa 20. června

Byla jsem ve škole. Teď budeme mít 3x týdně.

Čtvrtek – sobota 21. – 23. června

Byla velká bouřka a uhodilo nám do tel. drátů. Dříve jsem se bouřky hrozně bála ale od toho bombardování jsem ta otupěla že se ničeho neleknu Bouřka proti bom. se nedá přirovnat.

Je první výročí počátek války s Německem a Ruskem. Je manifestační projev na sokolském ostrově.¹⁰⁸ Večer je taneční zábava.

¹⁰⁸ Zde je zápis díky neobratnosti pisatelky poměrně záhadný. Pravděpodobně byl proveden 22. června 1945 a místo číslovky „první“ mělo jít o čtvrté výročí napadení Sovětského svazu nacistickým Německem. I vzhledem k tomu, že typ písma se od předchozích řádků nezměnil, stejně jako barva zápisu, nelze tento s největší pravděpodobností vyložit jako zápis vytvořený s ročním odstupem, čemuž by odpovídala jak číslovka „první“ (rozuměj rok po skončení války), tak i pozdější vzpomínka autorky: „A prostě jako mladý člověk, tak absolutně už neměl zájem nějak pokračovat v tom deníku. A tím to bylo jako ukončeno. No a potom jednou za rok, jak jsem psala, pak si vzpomínám, že jsem se nutila k tomu. Jak už mi bylo třeba osmnáct, devatenáct. Já jsem říkala – Ježíš, furt budu psát, den před narozeninami, čím dál víc, jo.“ Rozhovor s Helenou Bolkovou vedl Jiří Petráš dne 13. října 2005.

PAMĚTNÍ ZÁPIS

(sepsaný v měsíci srpnu 2005 u příležitosti obšírné opravy kunštátského chrámu sv. Stanislava)

Ludvík Kundera

Summary:

In 2005, an extensive arrangement of Saint Stanislav's cathedral was carried out in the Moravian town of Kunštát. At this occasion, the so called balloon, spire cupola, situated under the cross placed on church's spire was opened. Inside, caskets containing contemporary documents and objects have been discovered. Such type of find happens roughly once every century and the documents and objects are usually selected to inform future generations about town's (locality's) conditions at time of the last arrangement or repair of the church. The latest documents and objects from the caskets opened in Kunštát in 2005 date back to 1890, the oldest commemorative document is dated 1687 and is related to the magnanimous transformation of the original gothic church into a baroque building. The final act of the Saint Stanislav cathedral's roof repair in 2005 was resealing of the balloon into which the old caskets were returned and a new one was added. Its most important part was the so called Commemorative record which is a historicized summary of Kunštát development between 1890 and 2005. Readers of the Urban People revue are lucky since they can read now, at least one hundred years ahead of others when they carefully open the caskets during the next big restoration of the cathedral. The Commemorative record is, apart from its fascinating form of un-mendacious résumé, also interesting because of the extraordinary name of the author, namely Ludwik Kundera, the "prince of Moravian poetry", honorary citizen of Kunštát and important playwright and legendary translator. It might be worth it to find out how many balloons of Czech, Moravian, and Silesian churches during the past two centuries contain a "message for future generations" that was written by contemporary and during their lifetime renowned poet, novelist, historian, teacher or priest whose significance exceeded beyond parish borders of a given church.

Poznámka redakce:

V roce 2005 došlo v moravském městě Kunštát k obšírné úpravě chrámu sv. Stanislava. Při té příležitosti byla otevřena tzv. makovice, věžní báň, umístěna pod křížem na věži kostela. Byly v ní nalezeny schránky s dobovými listinami a předměty. Tento typ nálezu se opakuje zhruba jednou za stolení a listiny i předměty jsou obvykle koncipovány tak, aby sdělily budoucím pokolením, jaký byl stav města (lokality) v čase poslední úpravy či opravy kostela. Poslední listiny a předměty ze schránek otevřených v roce 2005 pocházejí z roku 1890, nejstarší z pamětních listin je datována rokem 1687 a vztahuje se k velkorysé přeměně původně gotického kostela ve stavbu barokní. Finálním aktem opravy střechy chrámu sv. Stanislava v Kunštátu v roce 2005 bylo znovuuzavření makovice, do které byly vráceny staré schránky a k nim přidána nová. Její nejvýznamnější součástí je tzv. Pamětní zápis, což je historizující resumé vývoje města Kunštát od roku 1890 do roku 2005. Čtenáři revue Lidé města mají to štěstí, že si s minimálně stoletým předstihem přečtou to, co jejich potomci budou opatrně otvírat až při další velké opravě chrámu. Na Pamětním zápisu je, krom fascinující formy neprolhané zkratky, mimořádné jméno autora. Je jím „kníže moravské poezie“, čestný občan města Kunštát, významný dramatik a legendární překladatel **Ludvík Kundera**. Možná by stála za výzkum zjistit do kolika makovic na českých, moravských a slezských kostelech napsal za poslední dvě staletí onu „zprávu pro budoucí generace“ žijící a za života proslulý básník, prozaik, historik, pedagog či kněz, jehož význam přesahoval hranice církevního okrsku toho kterého kostela.

* * *

Ve věžní báni (makovici) byly nalezeny i schránky s dobovými listinami a předměty, nález to velmi vzácný, opakovaný zhruba jednou za stolení a určený budoucím pokolením. Poslední listiny ze dvou schránek pocházejí z roku 1890, od dávných pergamenů dělí nás tedy plných 115 let.

Věnujme se zprvu listinám ještě mnohem starším, které pamětnímu zápisu z roku 1890 předcházely.

1. Nejstarší z pamětních listin je datována rokem 1687 a vztahuje se k velkorysé přeměně původně gotického kostela ve stavbu barokní. Latinsky psaný text vzdává hold Kašparu Fridrichovi z Lamberka, jenž zemřel rok předtím. Byl to pán laskavý a se stavbou kostela úzce spjatý. Zpět do bání vrácen jen v kopii.

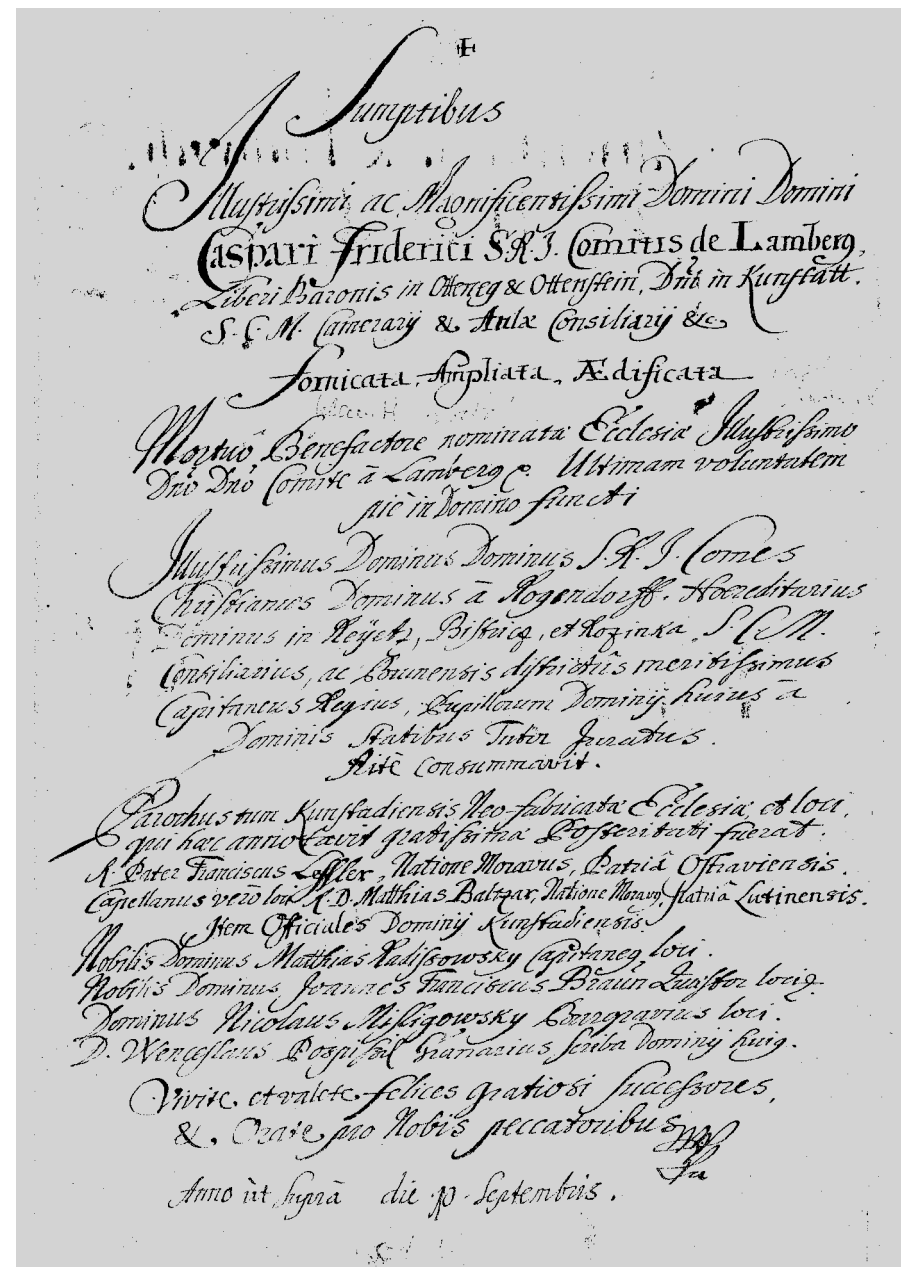


CHRÁM SVATÉHO STANISLAVA NA HORNÍM KONCI NÁMĚSTÍ JIRÍHO Z PODĚBRAD V KUNŠTÁTU NA MORAVĚ (Foto: Marie Wetterová)

2. V latinských listinách z roku 1790, kdy Kunštát již byl v držení rodu Honrichsů, zaznávají ještě obavy z válečných Turků („porta ottomanica“), houstnou odvozy mládeže na vojnu, monarchie je zneklidněna změnou na nejvyšších místech: po smrti Josefa II. nastupuje Leopold II. V textu listin se josefinská éra charakterizuje jednou větou málem rok od roku a nečekaným střihem se na závěr zaznamenávají pro schránu stříbrné a měděné mince co dárek „šťastnějšímu potomstvu“. Zpět do bány vrácen jen v kopii.

3. Desítistránkový, již česky psaný, listinný soubor z roku 1874 slibuje sice úvodem zprávu o poměrech místních, zemských a říšských, zůstává však hlavně u těch kunštátských. Žije se, praví dokument, „v poměrech dosti trudných po ztrátě válek roku 1859 s Itálií a 1866 s Pruskem, v kterémžto roku nepřítel i sem dorazil a zde od 13. července do 15. září 1866 potrval“. Oprava kostela „děje se na útraty konkurentů“. To zní v takovéto zkratce poněkud dobrodružně, ale budí. Dvoutřídní škola přechází ve čtyřtřídní. O kulturnosti svědčí „Čtenářskopěvecký spolek Jiří z Poděbrad“, spolek divadelních ochotníků a fondy knihoven, například farní a školní...Velkým lidovým shromážděním se ve dnech 9. a 10. září 1871 staly oslavy čtyřstého výročí úmrtí krále Jiříka z Kunštátu a Poděbrad (v tehdejší legendárním podání jako „místního rodáka“), jichž se zúčastnilo „více než 5 tisíců lidu sokolského a mnoho spolků sokolských a jiných“. Listiny zaznamenávají i vzrůstající se místní řemeslo, jímž je hrnčičství přecházející tehdy z takzvané měkkoty na výrobu „tvrdého zboží“. Množí se hlasy o budoucím rozkvětu keramiky, hlasy, které měly pravdu. Z 2. září 1874 je německá, takzvaným kurentem psaná listina, podepsaná farářem Antonem Hallou. Další podepsaní: patron kostela Kuno svobodný pán z Honrichsu, jeho sestra Leopoldina, hrabě Josef Mistrovský, Elizabeth Coundenhove. Přítomni byli i mladší členové rodiny a baron Kuno vložil k mincím ve schránce další peníze.

4. O šestnáct let později, roku 1890, bylo shledáno, že „krytba plechová a pod ní celá vazba jest tak dalece sešlá, že věž, od samého zdiva počínaje, snešena a novou nahrazena býti musí“. O této přestavbě, která se realizovala na návrh a žádost zdejšího velkostatkáře (!) pana Kuneše (!) z Honrichsů, existuje tehdejší kunštátským starostou Petrem Čáslavským česky psaná zpráva nazvaná „Památka našim potomkům“. Je to detailní odborný popis celé „věžní problematiky“, navíc s věcnou „přílohou“ nazvanou Rozpočet mír a nákladů. V pamětním textu vyšlo Petru Čáslavskému ještě místo i pro zaznamenání kunštátského stavebního ruchu v těch letech, výskytu „nové nemoci“ zvané chřipka (influenza), o velkých povodních roku 1890 a nechybějí pozoruhodné politické postřehy ani „vzkazy budoucím“: „Politické a národnostní pomě-



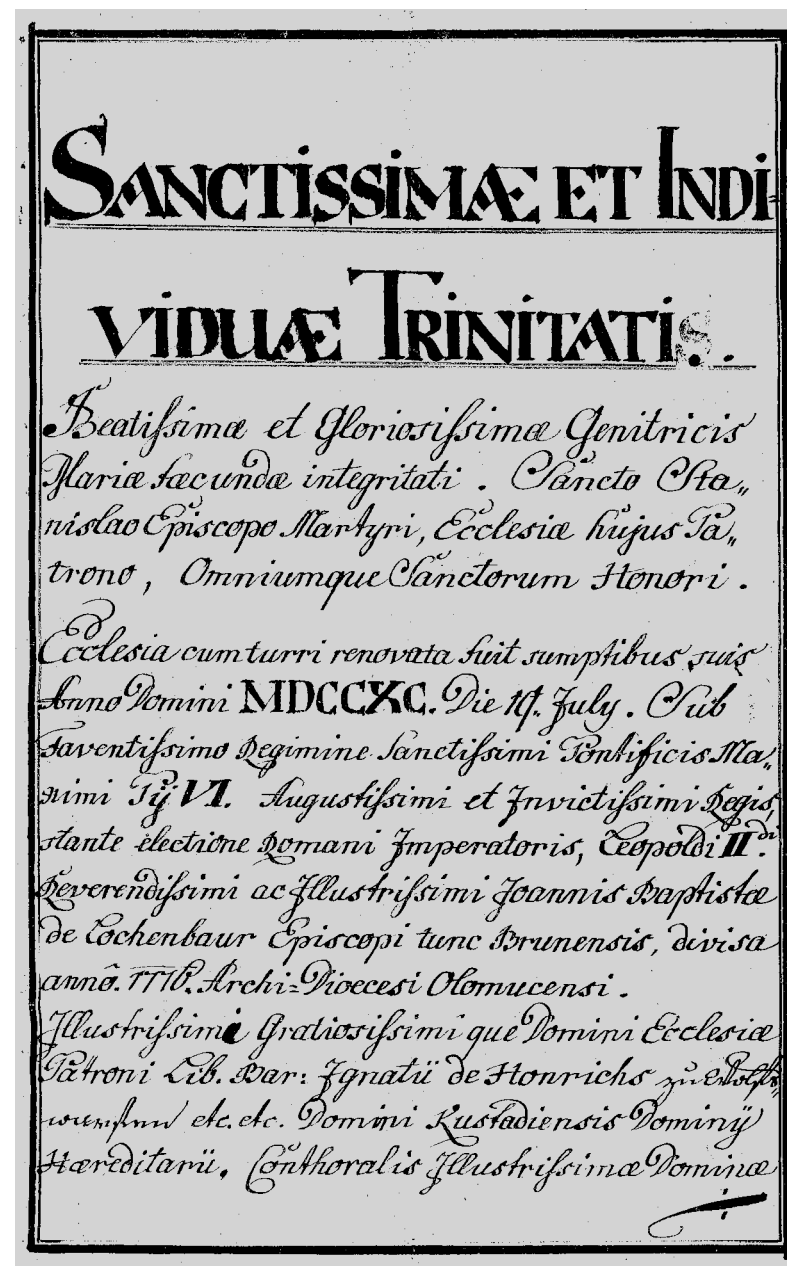
ry jsou nanejvýše rozhárané: Němci chtějí udržeti stůj co stůj nadvládu jak v říši, tak v jednotlivých zemích, ač v počtu například na Moravě pouze jednu čtvrtinu obnášejí, a přece zemské zastupitelstvo ve své moci mají. My pak (Čechové) jsme rozštěpeni na dvě strany, totiž staro- a mlado-Čechy čili jak poslednější se zovou stranou svobodomyšlnou. Kterýmžto rozštěpením mnohá dobrá věc politickému boji podlehnouti musí, kterýžto boj bratr proti bratru se vši bezohledností vedou a jedna strana druhou na pranýř staví. Dejž milý Bůh, abyste se vy, milí potomkové, lepší a pokojnější doby dočkali, k čemuž vám zplna srdce všeho dobra přejem a prosíme vás, abyste nás v motlitbách nezapomněli...“ To bylo psáno 20. listopadu 1890. Totéž datum nalézáme pod třístránkovým latinským pojednáním, které je z valné části podrobným soupisem duchovních a šlechtických osobností, jakož i kunštátských občanů zaslouživších se nepřímou či přímo o přestavbu kostela.

* * *

Překlenout dějinnou epochu od roku 1890 po rok 2005 je úkol ozlomkrk. Jak se dvě světové války, dvojitá okupace, roztodivné změny režimů promítly do života někdejší dědiny, pak městyse, posléze města? Jaké události rozčeřily hladinu let, byly nezajímavě běžné a nebo se lišily od průměrného dění? V čem? Jakými hnutími procházela obec, jaký byl vztah zámku a podzámčí? Kam směřovala ctižádost Kunštátu, kam se jezdilo za prací, kam do škol? Co tu bylo, co tu je mimořádné? Prokleslil se nějak ošidný pojem pokroku? Co tu bylo, co tu je centrem dění? Kostel? Politické strany, spolky, kultura? Jaké osobnosti se zapsaly do dějin Kunštátu? Vytvářela se tradice? Jaká?

Dostí otázek. Nechť nás trvale zneklidňují, nutno však odpovídat. To jest pobírat a kupit fakta.

Především: rok 1890 je předěl jen zdánlivý. Události předznamenávající novou epochu začínají o řádku let dříve, totiž roku 1868. Tehdy vznikla myšlenka postavit králi Jiřímu v Kunštátě pomník! Je až dojemné sledovat úsilí chudých sběratelů, kteří po sedmnáct let obětavě na pomník skládali... Když družstvo pro postavení pomníku sebralo již 500 zlatých, bylo to v roce 1881, vydalo svolání (podepsané Janem Novotným, Antonínem Šamšulou a Petrem Časlavským), v němž se jmenovitě obrací na „vůdce národa“, „muže vlastence“, „družstva a spolky“, „rolnictvo naše“ i „studentstvo jaré“, aby podpořili dobrou myšlenku. Za necelých pět roků jsou věci tak daleko, že družstvo zve na 15. a 16. srpen 1885 „ctěné spolky čtenářské, pěvecké, sokolské, průmyslové i politické jednoty, spolky záloženské, hasičské a vůbec vlastenecké, jakož



i vlastence zemí koruny svatováclavské vůbec, aby ony přítomností svou poctily odhalení pomníku tomuto velikánu“. Nikdy dosud Kunštát neviděl takovéto spousty lidu jako v tyto dva dny. Sjelo a sešlo se 10 000 – 12 000 lidí (podle jedné zprávy dokonce 14 000!). „Starožitné, útulné městečko Kunštát“, jak se praví v jedněch novinách, stalo se dějištěm nezapomenutelné vlastenecké slavnosti. Zprávy, které o této události zůstaly zachovány, se ustalují na těchto charakteristikách: velikolepé, povznášející, velebné, krásné, vzácné... Nebyla to zdaleka jen místní kunštátská záležitost, nýbrž celonárodní manifestace, která všem trvale utkvěla. „Již v předvečer slavností odělo se město kunštátské rouchem slavnostním,“ píše se v novinách. Při odhalení pomníku promluvil na přeplněném kunštátském náměstí zemský poslanec dr. Dvořák z Ivančic, předseda družstva pro postavení pomníku Jan Novotný a tehdejší starosta Petr Čáslavský. Projevy byly zhusta přerušovány výkřiky jako: *Výborně! Sláva! Tak jest! Za zaznamenání ještě stojí, že „tři členové Sokola přijeli až z Brna na bicyklech a jedouce Kunštátem, byli předmětem všeobecného podivu mezi lidem, jenž něco podobného viděti neměl příležitosti“, a že spolku, které na odhalení přijely, „bylo tolik, že to trvalo skoro půldruhé hodiny, než se průvod seřadil“.*

Postavení pomníku králi Jiřímu je čin obrozený; ve srovnání s jinými kraji, zvláště nížinnými, možná trochu opožděný. Nutno si však uvědomit, že národní obrození pronikalo do odlehklých končin Českomoravské vysočiny, do míst méně zalidněných a bez železnice izolovaných, poněkud později, ohlas je však netušeně intenzivní. Od té doby se dá mluvit o kunštátské jiříkovské tradici. Kromě několika drobných tisků, i jednoho básnického, vyšla k odhalení Jiříkova pomníku roku 1885 také skutečná kniha o 132 stránkách: Dějiny městečka Kunštátu, první a zatím jediný soustavný spisek tohoto druhu. Autorem je budoucí kněz Jan Tenora (1863-1936) a je to dílo dodnes výjimečné; opírající se o důkladné bádání a jdoucí „ad fontes“ čili k původním listinným pramenům. Navíc si zaslouží chválu i jazyk tohoto spisu, jazyk půvabně starobylý, ale přesný, některá místa se čtou jako z románu, například historka o tom, jak Kunštát „hostil“ po bitvě u Slavkova oddíl poražených Francouzů. Je radostí ocitovat kousek z Tenorovy předmluvy, úryvek, jenž platí i pro tento pamětní zápis z roku 2005:

„Není mi nikterak tajno, že snad některé stati mohly býti důkladnější a úplnější, kdybych nemusil tak nakvap spisek tento sepisovati, a kdyby mi možno bylo i z jiných ještě pramenů čerpati; útechou však mi jest a omluvou mi buď, že aspoň z pramenů, které mi po ruce byly, jsem se jak moha snažil, abych věrně a správně události, o nichž jsem jednal, vylíčil, spoléhaje jen na zprávy věrohodné a zaručené.(...) Svědomitě jsem si i zpráv nejmenších všimal.“

Hrnčířská

*Když si poněkud popílím,
chci si drobet zazpívat
o tom hrnčířském řemesle
chci maličko chválu vzdát.
(:Všechny pány hrnčíře,
mistry, též tovaryše,
podle hrnčířského zvyku
chci všechny pozdravovat:)*

*Počátek tohoto řemesla
byl jest zemský tvor v ráji,
kteréhožto páni mistři
na svých štítech nosejí.
(:Sám Bůh první hrnčíř byl,
Adama z hlíny stvořil
a to hrnčířské řemeslo
velmi krásně ozdobil:)*

*Umělé jest to řemeslo,
každý uznati musí,
neb se o něj žádný fušař
nikdy pokusit nesmí.
(:Jak náš výrobek zkazí,
žádný jej víc nespraví,
radujte se, páni bratři,
uděláme zas jiný :)*

*Těž pro pány pijalisty
jsme velice potřební,
neboť oni naše džbánky
vždy velmi rádi vidí.
(:Jak si do něj nalít dá,
pije až dno uhlídá,
od večera až do rána
se džbánkem se obírá :)*

*Obzvláště my od kamnového
jsme velice potřební,
mládenec i také panna,
oba kamna milují.
(: Když je mládenci zima
na špacír zapomíná,
nechá pannu na ulici,
u kamen se ohřívá :)*

*Pročež páni hrnčířové
z toho se nic nermuťte,
že ve vašich všedních šatech
zamazaní chodíte.
(: Ve všední den při hlíně
a ve svátek při víně,
radujte se, páni bratři,
každá panna vás přijme :)*

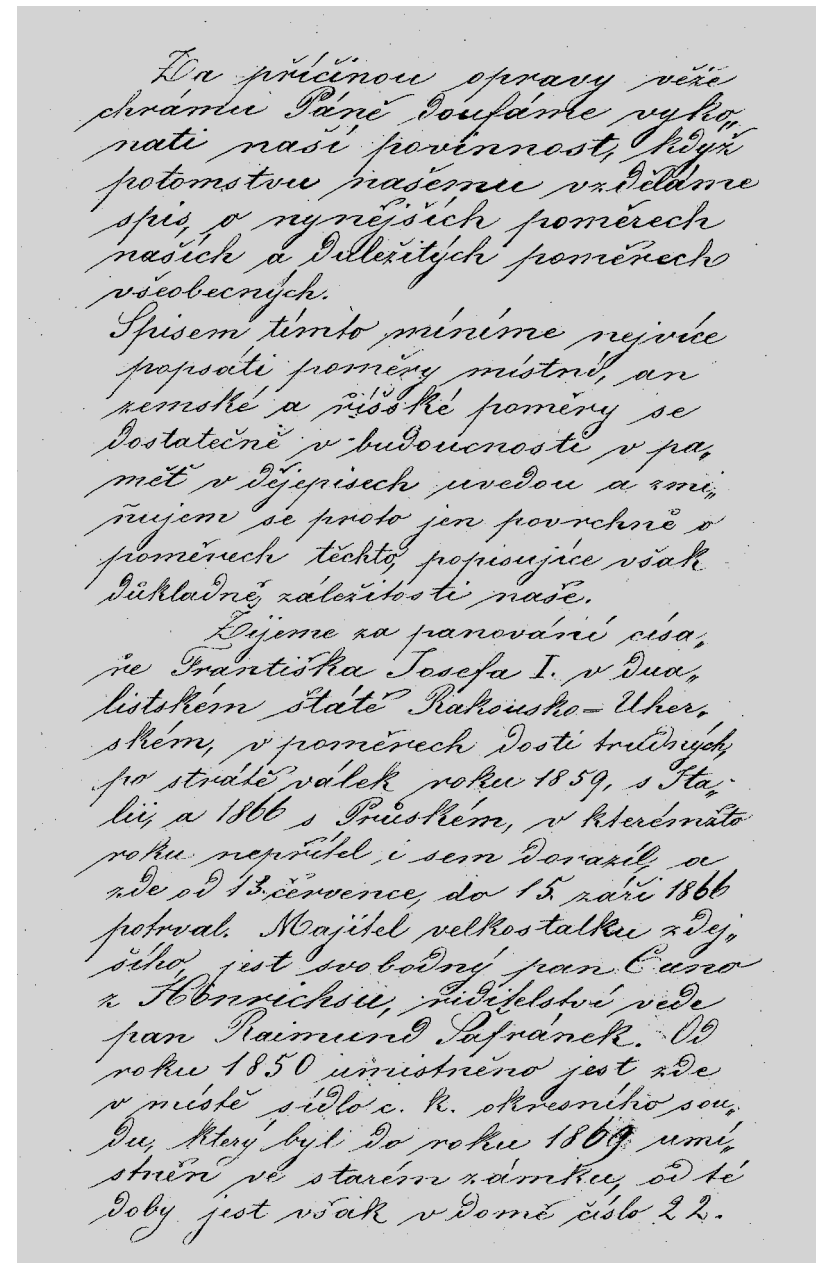
*Ptala se dnes Katrlinka
Andulinky dychtivě
co to včera tancovali
za chasníci v dvoraně.
(: To byli švarní hrnčíři,
chasa jak oficíři,
s těmi bych si vinšovala
zítra jíti k oltáři :)*

Píseň vyšla v Kunštátě na jednolistovém letáčku v 80. letech 19. století. Dána do tisku mistry Burianem a Pětou ze Sychotína.

Z komentáře V. Pražáka: „Tento kunštátský zápis této hrnčírské písně je pozoruhodný tím, že je nejstarším, jaký vůbec známe, neboť ani předtím ani později nikde v Čechách nebyla zaznamenána. (...) Je proto velmi cenným dokumentem hrnčírské písně staršího typu a jednou z nejstarších písní toho druhu u nás zapsaných. Byla to také hrnčírská píseň tou dobou nejznámější a nejrozšířenější; zpívala se nejen v Čechách, ale i na různých místech Moravy a pronikala odtud i na Slovensko. Patrně to byla píseň v hrnčírských střediscích velmi oblíbená, dostalo-li se jí takového rozšíření. Nemalý význam kunštátského tisku tkví také v tom, že uchoval její text v nejstarším nejuplnějším znění...“

Mezi nejstarší výrobky kunštátské hrnčírské oblasti patří: kuchyňské nádoby, různé typy hrnců a kastrolů, másláky, zadělávačky, plucárky, pekáče, dále pak různé ozdobné formy na pečivo, bábovky, beránci, džbány na pivo a na mléko. Převládaly výrobky vytáčené na hrčírském kruhu z volné ruky. Později se určit výrobky odlévaly, formovaly a „táhly“. S novými kameninovými výrobky začal na Kunštátsku nebyvalý rozkvět hrnčírské výroby, hrnčírství bylo v té době jedním z nejlépe placených povolání. Tehdy vznikly nové dílny nejen v Kunštátě a Sychotíně, ale i ve Zbraslavci, v Újezdě a Drnovicích. Vrcholem dosáhla hrnčírská výroba v letech 1875–1895. O kunštátském hrnčírství psal v roce 1900 vídeňský týdeník Solidarita v kuriózní poznámce: „...Zaměstnavatelé si stáli velice dobře a jeden druhému přeplácel dělníky. A jaký kus se vyrobil, takový byl dobrý, jen se křičelo: dělejte hodně, ať můžeme vyhovět obchodníkům.“ V 17 kunštátských hrnčírských podnicích se vyrábělo zboží ročně za 160 tisíc korun. Tato konjunktura však koncem 90. let končí, začíná se projevat konkurence porcelánu a kovového zboží. Namísto denního platu se zavádí práce od kusu a mzdy se snižují. V zimním období se začíná hromadit neprodané nádobí, které se dostává na trh teprve na jaře. V té době se výdělek hrnčírského dělníka-kruhaře snížil o třetinu až polovinu, a to za největšího vypětí sil, při němž – jak se doslova píše – „dělník musí do kruhu, na kterém hrnce točí, kopnout až 10 000krát“. Nadto hrozila stále výpověď, neboť smlouvy na delší dobu se s hrnčírskými dělníky neuzavíraly. I začínají se hrnčírši organizovat a brání se stávkami.

Po prázdninách roku 1905 byla slavnostně otevřena nová budova měšťanské školy chlapecké. Mohutné slavnosti se zúčastnily, jak se praví ve školní kronice, školní dívky, učitelstvo, duchovenstvo, c.k. úřednictvo, úřednictvo vrchnostenské, obecní výbor, obě místní školní rady, veškeré zdejší spolky, spolek



1874

hasičský z Braslavce a přečetné zástupy lidu domácího a okolního. O rok později čteme v kronice zápis jiného druhu: „Místní školní rada podala odůvodněnou žádost, aby omezený počet děvčat mohl býti přijat jako mimořádné posluchačky; žádosti nebylo vyhověno, což vyvolalo v Kunštátě samém trpké zklamání.“

Roku 1914 vypukla první světová válka. Kunštátská Pamětní kniha o tom píše: „Jako všude, tak i zde ukázaly se její neblahé následky. Veškerý život veřejný utuhl, neboť většina mužů byla povolána do zbraně a ti, kteří zde zůstali, museli zapíratí svoje přesvědčení, poněvadž i zde vyskytlo se několik jidášských duší, jež byly ochotny udati každého, kdo stále nekřičel: Ať žije válka – Zachovej nám Hospodine, a kdo nenadával Rusům a Srbům. Ve všem větrilo se nebezpečí a zrada. Krabičky od sirek se slovanskou trikolorou, tužky a podobné věci, vše musilo býti odstraněno, vše mohlo býti pro majitele nebezpečno. Záložna musila sděliti svou firmu, poněvadž kol červené desky byly obruby modrobílé. Ze všech školních učebnic byly vyloučeny všechny články a básně, jež mohly povzbuditi národní vědomí, a místo toho dávány tam věci velebící válku a Rakousko. Bylo to smutné podívání, jak ten tlak působil na mnohé lidi. Nebylo lze nikomu důvěřovati. Když dostavil se nedostatek, nastaly rekvizice – potraviny i vše ostatní bylo vydáváno na lístky. Každý musil si mimoto pomoci, jak mohl. To svedlo mnohé rolníky a obchodníky; chudák se u nich neobešel o nic. Kdo měl však hodně peněz, dostal vše. Lichva bujela v nejvyšší míře a lichevní soudy proti tomu zřízení neměly valné ceny.“

Školní kronika doplňuje tyto řádky o podrobnosti takřka bizarní: „Dítky byly vyzvány, aby sbíraly starý novinový papír na pořizování ponožek, náprsenek, rukávů, nákolenic pro naše vojsko. Jeví se následkem uzavření našich zemí nepřitelem a nedostatkem dovozu k nám nedostatek vlny, bavlny, čaje, čokolády apod. Zakoupeno bylo školou 48 kg novinového papíru. Úřadu pro válečnou péči do Vídně odesláno bylo v několika pytlích a v dřevěné bedně celkem 1400 párů ponožek a 1800 párů podešví papírových, jež dle daných vzorků děvčaty obou škol byly zhotoveny. Na zakoupení náhradní ponorky za ponorku nepřitelem potopenou sebráno bylo 39,60 K, které odeslány byly 4. května 1916.“

Kunštátský kronikář končí svůj záznam velmi drsně: „Velikou zhoubou pro mnohé a konečně i pro stát byly podpory, jež dostávaly ženy narukovaných vojnů. Většina z nich utratila ty peníze hříšným přímo způsobem. Podpory byly tak značné, že mnohá nikdy předtím neměla tolik peněz a proto také netoužila po tom, by muž se jí navrátil.“

Za první světové války nastal v hrnčířství nový vzestup výroby; válečný průmysl potřeboval stále víc kovu, i omezovala se výroba plechového nádobí

Rozpočet míra a nákladu
od
Karla Havlíny, stavitele v Boskovicích,
na přestavbu větrní střechy a vyvýšení podvěže na
chudím pane poškozením v Kunštátě.

Číslo řádku	Předmět	Podle síně	Podle síně	Podle síně	Podle síně	Podle síně
1.	Směsíci papírového dělá a věže střeže na vyvýšení věžového patku jeví jeho dolní zemi a vyhotove něm pro křídlo láci pro věž na nákladu v jedné části parál					110.-
2.	Vyvýšení podvěže a věže na pomůcku 4 (7.20)		28.80			
			0.80	57.60		
			2.50			
				57.60	10.50	68.10
3.	Vyložení trámů hlavní z Dobrušky jevích a hal z anglických a celkem 46 cm hloubky a jeví 36/48 cm hloubky Kov na altan 4 (3.35) =					33.44 3- 100.52
4.	Vyložení trámů jevích a vyvýšení věže jevích a vyvýšení věže Kov na altan 4 (3.35) =					4 3.50 14.-
						829.12.-

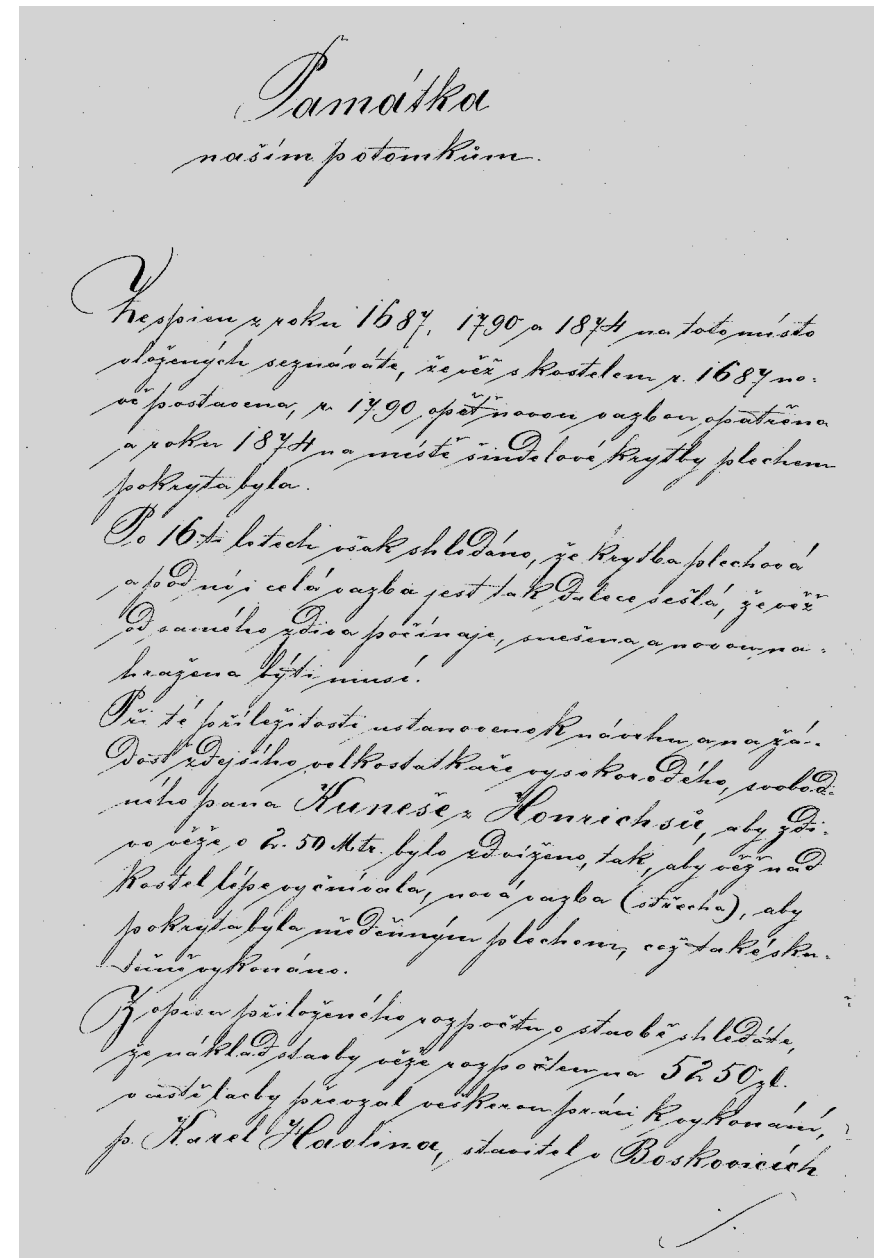
a narůstala poptávka po zboží hliněném. Přestože konjunktura nedosáhla dřívější výše, dělali zaměstnavatelé dobré obchody a i dělnictvu – pokud nebylo ve válce – se dařilo lépe.

První vyučovací den v československém státě – úryvky ze slohové práce Antonie Jaškové, žákyně 3. tř. měšťanské školy v Kunštátě:

„28. října 1918 po čtyřleté válce světové a dlouholetém boji za českou svobodu prohlášen byl náš samostatný československý stát. Hluboké vzrušení vzbudil tento den v českých městech a vesnicích a vůbec všude, kde bilo české srdce. Po celé Moravě a Čechách konány byly nadšené slavnosti. Vše vzalo na sebe jiné vzezření. Úřady zaváděly se české, rakouští orli shazováni. Všude zářily prapory v českých barvách závodíce s pestrou barvou podzimní přírody. (...). Já právě nechodila jsem do školy, poněvadž naše měšťanka v Kunštátě byla zavřena pro četné případy ‚španělské chřipky‘. Asi za týden bylo vyučování. Toho dne ráno přišli jsme jak obyčejně do školy. Zde bylo všechno jaksi tajemné, děvčata šeptala si, že bude nějaká přednáška. S nedočkavostí očekávali jsme osmou hodinu. Konečně zazvonilo. Vyhrnuli jsme se na chodbu, kde již stáli všichni páni učitelé i pan ředitel. Vedli nás do tělocvičny. Sestoupili jsme se do půlkruhu a nyní pan ředitel nadšeně přednášel o československém státě. Mluvil o jeho bývalé slávě, o jeho pohřbení na Bílé hoře, o jeho zmrtvýchvstání. (...) A končil tím, abychom byli platnými a sebevědomými občany našeho nového státu. Pak, hluboce vzrušení, přísahali jsme věrnost naší české vlasti. Nato přednesl pan učitel Kyselý krásnou báseň Tisíc nesmrtelných. Pak rozcházeli jsme se do svých tříd s novými sny, ideály a myšlenkami v duši. Den ten nevymizí mi nikdy z paměti.“

Organizovaný boj proti požárům začíná u nás rokem 1785, kdy Josef II. vydává tzv. Ohňohasní řád. První dobrovolný sbor hasičský vzniká v našich zemích roku 1864 ve Velvarech. Kunštátský sbor byl založen v roce 1875. Prvním starostou byl Jan Novotný, prvním náčelníkem Petr Čáslavský, prvním jednatelem František Kafka. Při založení měl sbor 24 činných členů. V obecním rozpočtu se každoročně pamatovalo na nákup hasičské výzbroje. Kromě pravidelných „hasičských bálů“ pořádal sbor i ochotnická představení. Z roku 1884 pochází památný spolkový prapor. Největší požár je zaznamenán 27. listopadu 1921 na kunštátském zámku. Boj s požárem tehdy trval 36 hodin bez přestávky.

Ochotnické divadlo v Kunštátě dosáhlo opravdového rozkvětu a dramaturgického i uměleckého vrcholu v době po roce 1918. Tehdy se divadlo stalo záležitostí celého Kunštátu a jeho okolí. Pozdě večer po skončení předsta-



vení bylo vidět na kopcích kolem Kunštátu malá mihotající se světýlka. To se do Touboře, do Hlubokého, do Rudky i do Rozseče vraceli návštěvníci divadla, kteří často prošlapovali vysoké závěje sněhu. Tento neobvyklý zájem o činnost kunštátských ochotníků probouzel chuť k další práci a přispěl nemálo k úrovni kunštátských ochotnických představení, na niž i po delším časovém odstupu může být Kunštát hrdý. Když byl v Kunštátě postaven Lidový dům, vytvořila se další skupina ochotníků. Kunštát žil divadelnicky velmi rušným životem, který neohrozilo ani otevření biografu.

Názory o výtvarné hodnotě Rolínkových soch v umělých pískovcových jeskyních u Rudky se jistě mohou různit a různit se. Je také rozdíl mezi jeho ranými, ryze samouckými pokusy, které imponují monumentalitou záměru a mají to, čemu se říká „kouzlo nechtěného“, kouzlo tzv. naivního umění, a mezi jeho pozdními díly, která se zřetelně přechylují k vážnému umění. Sotva započaté dílo naznačuje nevšední talent. Zůstává tušení hodnot, k nimž narůstaly předpoklady. A zůstává i tragický osud člověka, jemuž se umění stalo údělem. Nedbal svých slabých sil, vždy znovu nabíral dech, byl uměním přímo uhranut a dokázal za finanční podpory Františka Buriana téměř nemožné.

Stanislav Rolínek nikdy neviděl Iva, a přece mu dokázal dát věrnou podobu. Vytesal ho z kamene hasičskou sekerkou a za ním v jeskyni, kterou střeží, odpočívá šestnáct blanických rytířů... Šestnáct lidských postav spí v této umělé jeskyni. Někteří jsou nehotoví, protože smrt byla přece jenom rychlejší než dláto, které Rolínek vyměnil za svou původní sekerku. Na Slavín, s podobami našich velikánů už čas nestačil...

Stanislav Rolínek (1902–1931), pochází z Bořitova u Černé Hory. Vyučil se čalouníkem, záhy se však u něho objevily příznaky tuberkulózy. Po prvním léčení se v něm probudil aktivní zájem o umění. Své první práce tesal v okolí Bořitova; např. v lese u Chlumu sousoší Jana Husa, Jana Žižky a Prokopa Holého. Možnosti velkorysých realizací se mu dostalo koncem dvacátých let v umělých pískovcových jeskyních v Rudce u Kunštátu. Na jejich základě byl v roce 1929 přijat na pražskou Akademii výtvarných umění, kde studoval u prof. Španiela. Vydržel tam však jen rok. Poté, stále víc sužován chorobou, chtěl vyřešit i sochami vyzdobit celou rudeckou jeskyni. Jeho snem byl podzemní Slavín se sochami velikánů našich dějin. Vytesal jezdeckou sochu knížete Václava, rytíře u vstupu i řadu blanických rytířů. Ty už však nedokončil.

Pohnutý byl osud Rolínkova nejnáročnějšího díla, monumentální pískovcové sochy T. G. Masaryka. Počátkem okupace bylo jisté, že ji nacisté odstraní. Rolínkovi podporovatelé sochu proto pilami rozřezali a ukryli ve sklepích. Ale



MAKOVICE JE PODSTAVCEM KRÍŽE NA ŠPICI KOSTELA (Foto: Marie Wetterová)

i tam gestapo jednotlivé kusy vyslídilo a zničilo. Zbyly mohutné boty, „Masarykovy boty“. Staly se pojmem, vešly do dějin...

Roku 1938 přijíždí František Halas poprvé na letní pobyt do Kunštátu. Ubytování zprostředkoval básník Klement Bochořák, kunštátský rodák. Halas je Kunštátem fascinován a po svém zvyku zve přátele, aby se na této radosti podíleli. Kromě „kunštátských“ (Bochořáka a Jana M. Tomeše) přijíždějí z Prahy Jiří Orten, Kamil Bednář, Zdeněk Urbánek a z blízkého Zboňku dávný kamarád Theodor Hejl, z Brna Ivan Blatný a další. První Halasův „kunštátský kruh“! *Smyslným smíchem nesmyslným čaruje večer za dědinou.*

Kdysi lidé tolik necestovali, drželi se více svých domovů. Cesta z Kunštátu do Olešnice byla pro leckoho zážitkem na celý život. A proto se znaly důvěrně jen ty obce, které ležely nejbliže, kam se jednou za rok jezdívало na pouť, k vzdáleným příbuzným nebo za potřebným, ale řídkým řemeslem, např. za koželuhem nebo barvířem. Středem domova, „naší“ krajiny, byla rodná obec, a čím dále od ní, tím matnější byl obraz o vesnicích i lidech. Za prstencovitým obzorem domova ležela již jen velká města, neznámé kraje a cizí země. Mnohý o nich snil a překročit kruh, rozhostující se kolem jistoty domova, znamenalo jít do světa: do Čech, na Hanou, do Rakous. *A zvláštní věc: krajinu domova netvoří jen známé tvary vsí, kopců, chlumů a polí, nýbrž tvoří ji též jména, která k těmto tvarům patří. Jsme doma tam, kde nám jsou nářeční obměny jmen bližší a přirozenější než znění spisovná, kde nářečí vnímáme jako součást kraje, jako prvek jeho života a dějin. Řeknu-li Hliboký, vím že je to právě jen u nás a nikde jinde.* (Rudolf Šrámek).

Velkou zásluhu na rozmachu loutkového divadla v Kunštátě měl pan Šimek, majitel kolotočů, houpaček, střelnice a loutkového divadla. Přijížděl do Kunštátu dlouho před poutí a zůstával dlouho po pouti. Večer pořádal loutková divadelní představení, která byla četně navštěvována. Pan Šimek sám vodil všechny loutky a hrál z paměti všechny hry. Vystupovalo-li na jevišti více loutek, pohybovaly se jen ty, které mluvily, ostatní zůstávaly strnulé v nejnemožnějších pozicích. Loutky byly z doby Matěje Kopeckého a na repertoáru byla také jeho hry: Doktor Faust, Loupežníci na Chlumu, Don Šajn, Oldřich a Božena neboli Posvícení v Hudlicích atd. Pan Šimek si texty také sám upravoval. Všechny osoby mužského rodu oslovoval podle starobylého tvaru „to kníže“. Byla to nezapomenutelná rčení: „Příteli neznámé, buďte tak laskavé a pomozte mně z tohoto lésa, neboť nemohu vytrefit.“ „Buďte mně vítané v majestátnosti komnatu této.“ „Proč bych já ho nenáviděla, když já ho tak mileráda návidím.“ Po ukončení každého představení děkoval Kašpárek za návštěvu, zval na dal-

ší hry a loučil se slovy, jejichž obsah byl nepochopitelný, která však v divácích utkvěla natrvalo: „Prosím, diváci, jestli se stala chyba v prozřetelnosti, ať mi odpustí.“ Pan Šimek později prodal základní loutky kunštátskému loutkovému divadlu, jehož záslužným principálem byl dlouhá léta učitel Krasický.

22. června 1941, v den, kdy fašistické Německo napadlo Sovětský svaz, scházejí se poprvé u Marků starí přátelé, účastníci první světové války: Marek, Vošlajer, Křížek, Antonín, Jan a Leopold Šamšulovi. Nikdy dříve se takto nesešli, ale náhle si rozuměli, věděli, o co jde a co je nejen jejich zájmem, ale vůči spoluobčanům i povinností. Zde se diskutovalo a poslouchal se cizí rozhlas. Každý ze jmenovaných měl další známé a přátele, takže hodnověrné zprávy o situaci se šířily dále. Původní skupina nebyla záměrně rozšiřována, ale kontakty měla dobré a stále lepší. A především měla dokonalý přehled o zbraních, které byly po Kunštátě uschovány na nejrůznějších místech. Tato skupina se v posledním roce války přestala scházet u Marků a zvolila si dům u Vošlajerů, který byl více na okraji obce. Zároveň se přestěhovala i většina zbraní do dobrých podzemních úkrytů ve Vlčí zmole. V podkrovní místnosti u Vošlajerů byl tři týdny před koncem války ustaven revoluční národní výbor, který se chopil moci ve dnech ústupu nacistických vojsk.

Kunštátsko leželo na partyzánské trase, po níž přecházely skupiny partyzánů z Českomoravské vysočiny přes Bystřicko na východ na Boskovicko, Prostějovsko a dál třeba až do blízkosti německo-sovětské fronty. Dne 2. ledna 1945 se po této trase přesouvala na Vysočinu partyzánská skupina Jermak. Vezl ji nákladním autem dopravce J. Havelka z Protivanova. Partyzáni po částech vystoupili u Sudic a u Rozseče a přešli do lesů. Na některých místech v okolí Kunštátu byly během roku 1944 vybudovány partyzánské zemljanky. Zemljanku v lese na Hradisku u Nýrova obklíčilo 11. ledna 1945 protipartyzánské jagdkomando vedené úředníky z brněnského gestapa a partyzány pobilo. Po udání postihlo v lednu 1945 zatýkání obec Újezd u Kunštátu. Pro podporu partyzánů bylo odvléčeno a umučeno pět újezdských občanů. Nejmladšímu z nich, Janu Bednářovi ml., bylo tehdy patnáct let. Od října 1944 denně nosil partyzánům do lesa potraviny a informace. Zahynul 15. května 1945 v Dachau.

Mezi památná místa partyzánských bojů na Kunštátsku náleží rovněž Zbraslavec. Partyzánskou základnou tam byl mlýn Antonína Porče. V noci 12. února 1945 přišla do mlýna skupina partyzánů vedená příslušníkem Jermaku. V době pobytu partyzánů u Porčů obklíčilo stavení protipartyzánské jagdkomando. V přestřelce sice partyzáni unikli, avšak manželé Porčovi byli zatčeni a 10. dubna 1945 popraveni v plynové komoře koncentračního tábora v Mauthausenu.

V Kunštátě prováděla tzv. Todtova organizace poslední zoufalá opatření k záchraně Německa. Za nucené pomoci místního obyvatelstva byly zataraseny čtyři příjezdové cesty, a to v nynější ulici Palackého, Brněnské, Rudecké a Halasově. Překážky byly sroubeny ze silných kmenů, uvnitř byly vyplněny velkými kameny a udusanou hlinou. Ve vozovce byl ponechán průjezd jen pro jedno vozidlo. Objekt překážky nebylo možné, poněvadž přiléhaly až ke zdem domů nebo byly přímo zapašeny do zdiva. V posledních válečných měsících vešli odvážní obyvatelé nejbližších vesnic v přímý styk s partyzány, kteří se sem většinou přesouvali z Drahanské vrchoviny. V lesích se stavěly bunkry, ale došlo i k několika tragédiím, na jejichž počátku stáli udavači. Tři týdny před koncem války obsadilo restauraci „U Ševčíků“ v Rudce likvidační komando letovických esesáků. Měli už i neobvyklé starosti: „zajali“ místního krejčího, aby jim šil z dodaných látek civilní šaty, které jim měly usnadnit plánovaný útěk na západ.

26. dubna 1945 padlo Brno, konec války byl na dohled. Německá armáda ustupovala v chaosu a zmatení a zanechávala na polích a v lesích děla, tanky, vozy, auta a různý vojenský materiál. Do rybníku u školy padaly zbraně všeho druhu, na kunštátském náměstí volně pobíhali koně, do toho vysílal místní rozhlas české zprávy z BBC.

Podrobně jsou události těchto dnů popsány v kronice obce Újezdu u Kunštátu. Zkráceně vyjímáme: „Celý den hřmí na všech stranách detonace, to ničí vojáci zbraně, polévají benzínem auta a zapalují. Do tanků vkládají nálože a vyhazují do vzduchu. (...) V lese Boří měli značné sklady střeliva, a tak toho dne v úterý dlouho do noci Boří otřásalo se výbuchy ničeného střeliva (...) 8. V. úterý, vojáci Němci byli ještě v obci. Přijeli osobním autem naši četníci z Kunštátu, zatklí a odvezli občana, který byl již dlouho v podezření, že zrazoval a udával partyzány gestapu v Letovicích. Středa 9.V. Celou noc a celý den do 7. hodiny večerní byla silnice přeplněna auty, tanky, povozy, jezdci, dělostřelectvem a pěším ustupujícím německým vojskem. (...) Kolony vojska prchaly nejen po silnici, ale i polmi, lesy, vše bez oddechu na západ. (...) Podél silnice zanechali Němci mnoho vozidel s potravinami, sádlem, masem, textilem, cukrem, atd. (...) Mnoho opuštěných koní po cestách a v polích bylo schytáno. (...) Toho dne, vyčerpání, ale s blahým vědomím, uléhali jsme ke spánku. Opravdu, život každého, zvláště v posledních událostech, visel na vlásku. Situace mnohdy byla tak zlá, že byly obavy o osud celé obce...“ Začalo se i organizovat zájímání německých a hlavně maďarských vojáků. Na něm se podíleli hlavně mladší občané. Zajato bylo zhruba 450 vojáků, kteří pak byli soustředěni v Rájci. To už byla jedna z prvních prací revolučního národního výboru, který začal pracovat

v době, kdy se Kunštátem ještě valila ustupující nacistická vojska. Revoluční národní výbor, takzvaný desetidenní, vyhlášený během 9. května místním rozhlásem, měl toto složení – předseda: dělník Karel Vošlajer; členové: učitelé Josef Zejda, Josef Sedlák, Josef Koláčny, zvěrolékař dr. Jan Kubíček, okresní soudce dr. Vilém Hanák, klempíř František Stria, dělník Leopold Šamšula, rolníci Josef Mareček, František Punčochář a Josef Marek, lesní správce Antonín Studený, stolař Karel Šmerda, cestář Antonín Musil, hrnčíři Vilém Vítek ml., Arnošt Unčovský a Karel Koukal, farář Jaroslav Šafář, dělníci Jan Truhlář a Josef Mareček, úředník Stanislav Dvořáček, stolař Karel Kubec. 19. května pak byly provedeny prozatímní volby a došlo ke změnám národního výboru. Předsedou se stal Josef Zejda, místopředsedou dr. Jan Kubíček, tajemníkem dr. Vilém Hanák

Josef Zejda píše: „Po osvobození v roce 1945 jsem byl předsedou prvního národního výboru v Kunštátě. V této funkci jsem se poprvé setkal s Františkem Halasem také oficiálně. Kunštát udělil Františku Halasovi čestné občanství, které jsem mu předával na slavnostní schůzi. Byl to první čestný občan Kunštátu a popud k udělení čestného občanství nevyšel ode mne. Bylo to poděkování velkému básníkovi za vztah ke Kunštátu a ke kunštátským lidem. Když jsem Františku Halasovi předával diplom čestného občanství, byl rozechvělý, rozpačitý a poděkoval tak prostě, jak to uměl jenom on: *Vaše pocta mě dojala a mám z ní opravdovou radost. Slibuji vám, že neudělám nikdy Kunštátu hanbu.*“ Františku Halasovi bylo uděleno za básnickou tvorbu mnoho cen a vyznamenání. Největší radost však měl z udělení čestného občanství Kunštátu. Již sám diplom byl neobvyklý. Byl to originál symbolické kresby brněnského malíře Františka Kalába s postavou básníka s houslemi a s puškou, na jejíž hlavni zpívá pták.

Ať přiblížíš se ke Kunštátu z kterékoliv strany, z polních dílců od východu či z lesních svahů na západě, vždy máš ty, jenž přicházíš jako host, pocit malého chlapce, který se dostal na pouť, tak ti tu všechno připadá slavnostní, nedělní. A marně budeš pátrat po příčině tohoto pocitu. Je to povědomí, že obchodní stezkou, jež tudy vedla od pravěku, si chodili vyměňovat zboží snad už lidé cromagnonské kultury, starokamenní lovci mamutů? Či ti paměť předvede obraz Mikoláše Alše, na němž pan Jiří z Kunštátu a Poděbrad triumfuje nad havraním synem bělehradského hrdiny Hunyady Jánoše, nad legendárním králem Uher Matyášem Korvínem? Anebo tě rozbolezní reminiscence na velkého rapsóda lidu v haleně, na Františka Halase, a zjeví se ti pod katafalkem na náměstí naříkající polský básník Galczyński?...Nebudeš moci si důvod definovat; a nejspíš to budou všichni ti velcí, jež tato země a toto město daly národu. (Z TEXTU JAROMÍRA TOMEČKA)

Sporá, kamenitá půda, pokud mu vůbec zůstala, obyvatele neuživila, a tak se hledalo vždy nějaké řemeslo. Nejděle se v Kunštátě udrželo hrnčířství – po pět set let! Návštěva všech kunštátských hrnčířen byla nám vždy velkým potěšením a pomalu jsme se sprátelili se všemi kunštátskými hrnčíři. Jeden z nich, pan Brablec, nám ukazoval nejen své umění, ale i – hvězdy! Za jasných srpnových nocí vodil nás se svým dalekohledem za Kunštát na vrch mezi Kohoutovem a Vlčí zmolou, kde jsme dlouho do noci zůstávali a poslouchali jeho zajímavý výklad. Také k panu Dvořáčkovi do družstva hrnčířů jsme vodili své návštěvy a hrnčíři nám s úsměvem ukazovali taje často nás vybízejíce, abychom si sami zakroužili...

(ZE VZPOMÍNEK LIBUŠE HALASOVÉ)

Po první světové válce procházelo kunštátské hrnčířství podobnou krizí jako v době předválečné. Příčinou nebyla jen opětá konkurence plechového a smaltovaného nádobí, ale i zmenšená odbytíště; vznikem Československé republiky a zřízením celních přehrad odpadly dřívější trhy v Rakousku, Uhrách a Haliči a zůstal jen trh domácí. Ale i ten se podstatně zmenšil. Bylo třeba výrobu přeorientovat. Nejdříve se tak stalo v dílně Petra Brablece, jehož synové Petr a Karel, začali vyrábět užitkovou, dekorativní i figurální keramiku, která za výtvarného vedení sochaře Huberta Kovaříka dosáhla pozoruhodné úrovně a z valné části se exportovala do zámoří. Některé kunštátské hrnčířny se pokoušely dostat se z krize tím, že se zaměřovaly na výrobu hospodářské kameniny, např. odpadních rour. Krize však trvala. V těch letech hrnčířští učňové odcházeli po vyučení „na zkušenou“, protože u mistra pro ně nebývala práce. V roce 1927 došlo v Kunštátě opět ke stávce. Jejím výsledkem bylo zavedení osmačtyřicetihodinového pracovního týdne a úprava mezd. I stávka v roce 1930 byla úspěšná. Existenční poměry hrnčířského dělnictva se však ani tak nezlepšily. Zboží se hromadilo ve skladech, odbytová krize dosáhla hrozivého stupně. A tak jednoho dne tři hrnčířští dělníci – Vilém Vítek, Josef Štěpán a Arnošt Unčovský – začali uvažovat o založení družstva. Od myšlenky nebylo daleko k činu: 1. října 1932 bylo v Kunštátě založeno Výrobní družstvo dělnictva hrnčířského. Přihlásilo se 12 členů, kteří složili podíl, najali dílnu a pustili se do práce. Předseda družstva Josef Dvořáček přispěl značnou finanční výpomocí a vyřizoval korespondenci. Překážek však nebylo málo. Především bylo těžké prosadit se proti místním soukromým hrnčířům, kteří už měli svoje odběratele a dovedli si je udržet různými výhodami. Ještě horší doba však družstvu nastala, když po dvou letech byl provozní kapitál spotřebován. Tehdy se projevila houževnatost a obětavost zakládajících členů a jejich pevná víra ve správnost počatého díla: dobro-

volně se zřekli části své mzdy, aby mohla být ostatním pracovníkům vyplácena mzda neztenčená. Časem se družstvu podařilo rozšířit si odbytíště a v roce 1938 obdrželo za výrobky vystavené v Bratislavě diplom a zlatou medaili. Trudné začátky byly překonány a družstvo se stalo významným producentem hrnčířských výrobků na Moravě.

V Kunštátě se v létě 1945 rýsuje Halasův „druhý kruh“. Ke „Kunštátským“ v něm přibyl místní učitel Josef Zejda, Halasův věrný protektorátní pomocník. Objevuje se Oldřich Mikulášek, Ludvík Kundera, Adolf Kroupa, nechybějí výtvarníci (Vilém Reichmann, Bohumír Matal) a další. *Ukaž ty mně / kde se ptáci nelekají.*

Roku 1947 vychází 1. vydání Halasovy básně v próze Já se tam vrátím. Vyjde jich ještě mnoho. Je to básníkuv hold Kunštátsku, óda, bez stopy patosu, sugestivní evokace toho, co bylo nazváno prakrajinou. „Objev Kunštátska“, „tuto cestu z Nikde“, jak zní jedno z věnování, si básník sám definoval jako nalezení „jistoty jednoho místa“. Aniž budeme sáhodlouze vypočítávat, co vše to v totálně znejistělé době, v níž báseň vznikala, mohlo znamenat, připomeňme si pouze běžný fyzikální zákon, že bez opory pevného a určitého bodu nelze se dostat ani výše ani dál.

Závěr básně:

Už aby bylo po tom pekelnování místy, kam nepatřím. Ať svítí světla milovaných chalup, ne jako bóje v dálce, ale betlemsky radostně a vytrvale. Všechny cesty vedou do Kunštátu, do Zboňku a do Rozseče. Hranečníky zarazilo dětství. Toho skřípání kol na cestách křizujících se v mém srdci! Ať si jen země letí do prázdna, ať si jen letí, jen když zbude jistota jednoho místa, místa posledního, místa jen pro hrob. Chci ho mít tam, jen tam u nás. Kdyby mi jen oči pro pláč zbyly, já se tam vrátím, já se tam i poslepu vrátím.

V létě 1947, za dlouhých procházek k Podchlumí a za Rudku a pod Dianaberk, začal František Halas zálibně rozvíjet myšlenku dát „pod střechu jedné knížky“ hlasy básníků a spisovatelů, kteří se kolem Kunštátu „nějak ochomejtli“. „Ať z toho ten Kunštát aspoň něco má!“ říkal František Halas. Jednoho večera na lavičce u Březinů dostala tato myšlenka konkrétnější křídla: vzali jsme dokonce papír a začali jsme psát jména těch, kdo přicházejí v úvahu. Jmen bylo mnoho a různých, autoři by se často nebyli navzájem shodli, ale věděli jsme, že se shodnou na Kunštátu... K uskutečnění tohoto nápadu – tohoto „holdu Kunštátu“, daru lidem z Kunštátu a Kunštátska – v tempu a zvratech doby nedošlo, přestože nikdy nebyl zcela odplaven. Mezitím počet básní a próz, které mají vztah ke Kunštátu, narostl, a není divu, že to jsou často „skrže Kunštát“ holdy Františku

Halasovi. Nastal tedy čas uvést tento záměr, tento sen, ve skutek. K textům, které se v průběhu let nashromáždily, přibýly další, které vznikly nebo byly dodatečně určeny přímo pro tuto knihu, pro tyto Kunštátské akordy. Jistěže: hledisko úplnosti nepřicházelo v úvahu. Nešlo také o to přispěvky z autorů páčit nebo zachytit každou zmínku o Kunštátě (či o Františku Halasovi v Kunštátě) v krásné literatuře. A bylo také nutno udělat jednou za tímto rukopisem tečku.

S vědomím, že pod dotykem Kunštátu vznikají už zatím básně nové. Do knihy, která je už po léta hledanou vzácností, přispělo nebo bylo zařazeno 35 autorů básní a vzpomínkových črt. Vedle českých básníků zvučných jmen figuruje tu i šest básníků cizích: Francouz Pierre Seghers, Polák K. I. Galczyński a čtyři Němci: Erich Arendt, Peter Huchel, Günter Kunert, Reiner Kunze. Fotografiemi básnické krajiny Kunštátska se na knize podílí muž světového jména: Vilém Reichmann.

Krákání

Jiří Orten

*Vykrákej srdci není k ničemu
v tlučení těchto dnů
vykrákej tichu není k ničemu
v koncertu hafanů*

*Vykrákej smrti opozdila se
je pozdě volat ji
vykrákej smrti opozdila se
a žij žij raději!*

*Vykrákej slunci špatně svítí
a je mu namále
vykrákej slunci špatně svítí
na kolotoči zoufalém*

*Protože točit se je málo
když chybí zastavení
Na někoho se nedostalo
A někdo tu již není*

5. VII. 1939, KUNŠTÁT

Mezi oběma válkami byla kunštátská tělovýchova soustředěna v Sokolu a Orlu. Cvičilo se v tělocvičné školy, v adaptované jízdárně v Palackého parku a v Lidovém domě. Činnost vyvíjel tzv. SK Kunštát, jehož členové hráli kopanou nejdříve na hřišti pod nynějším hotelem Rudka, potom v Chocholíku. Hokej se hrál na rybníku u školy, později na kluzišti před sokolovnou.

Po protektorátní pauze v tělovýchovné činnosti splynuly tělocvičné jednoty Sokol a Orel v Kunštátě v jednu a od roku 1945 už také společně cvičily, přestože k oficiálnímu sjednocení došlo až v roce 1948. Počátkem padesátých let se ze Sokola stala Jednota Tatran (závodní jednota Hlinodolů), ale po celostátní reorganizaci a sjednocení tělovýchovy je to od roku 1957 opět TJ Sokol. Za školou vzniklo v té době fotbalové hřiště, které slouží i školní mládeži a kolem něhož se zvolna buduje rozsáhlý sportovní areál s tenisovými kurty a s volejbalovými a dětskými hřišti. Počátkem roku 1980 byla u Hlubokého dokončena výstavba lyžařského vleku s osvětlením sjezdovky.

V 90. letech pak vzniklo vedle zatravněného fotbalového hřiště ještě druhé, se škvárovým povrchem, vzniklo šest tenisových kurtů a sportovní hala s možností uplatnění všemožných sportů.

ZDE SPÍ ŠTASTEN
ŠTĚSTÍM SVÉ SMRTI
FRANTIŠEK HALAS
5. 10. 1901 27. 10. 1949
ŽIL TEHDY CO ZATÍM DRUZÍ
BYLI MRTVI ZAŽIVA
ČEST TVÉ PAMÁTCE!
F.H.ST.

V roce 1950 opatřil básníkův otec hrob mramorovou tabulkou s fotografií a nápisem, v němž otec přímo oslovoval syna. Mínil to jako krátké provizorium. Protáhlo se však až do roku 1964, kdy podle návrhu Bohdana Laciny byl na hrob dopraven bludný kámen z Rozseče a koncipováno řešení s mohylkou, které předpokládá osázení pouze lučním nebo lesním kvítím.

Kunštát v dešti

Heinz Czechowski

*Kdo ví,
zda mračna už táhnou pryč, zda vítr
odkrývá nebesa nebo zda déšť
omývá mezníky – kdo ví?*

*Hovory o podstatách, čaj
znalecky zpařovaný v šálcích –
po lžičkách
krade se pravda
v noc a v nic.*

*Jako
o zabívaných lípách
i o nás už
rozhodla budoucnost:*

*Nemůžeme jinak
než mluvit o Halasovi.*

Pohlednice z Kunštátu rozmazaná deštěm

Wulf Kirsten

*Náhrobní kámen básníkův
byl zcela zarostlý do mlčení,
a poklidná melancholie naplňovala k večeru
úbočiny pahorkatící se země
a čekanka opět vzkvétala
z modré básně polní cesty,
a po Rolínkových rytířích
vtesaných před obcí do skalní stěny,
zbyly jen kamenné nohy,
z nichž vyrážejí vějíře kapradí,
a dva domkáři kopili seno,
když se nebe hrozivě zatáhlo,*

*a šero pletlo vrbové košíky
ze slov, naplněných otavnými přáními,
a noční déšť
začernil švestkové chrastí,
a byli jsme ukryti,
a kolem domku fičel vítr,
jemuž jeden z nás dal jméno Jaromír.*

(PŘELOŽIL L.K.)

Výjimečnost kulturní krajiny Kunštátska vedla odborníky ze státní ochrany přírody a z Geografického ústavu Čs. akademie věd v Brně k tomu, aby zpracovali důvodovou zprávu pro vyhlášení klidové oblasti Halasovo Kunštátsko. Posláním klidové oblasti je zachování přírodních a kulturních hodnot vyvážené harmonické krajiny s optimálními podmínkami pro pěší rekreaci v přírodě. Zvláštní ochraně se na tomto území doporučují chráněná naleziště „Mramorka“ a „Halasův kout“, krajinná rezervace Hluboké a zámecký park kunštátského zámku. Vyhlášení Halasova Kunštátska klidovou oblastí bude teprve začátkem dlouhého a nesnadného úsilí. Cílem je, aby halasovská krajina byla stejně vábivá pro nás v současnosti jako v budoucnu pro naše potomky.

Zpráva o návštěvě básnické krajiny

Jan Lacina

*Prošel jsem a procítil mnoho krajin a stále si – úmyslně – schovával jedinou.
Právě tu, kterou jsem měl téměř za humny a ke které jsem tíhl celou bytostí. Vábil mě totiž do ní básník z nejmilejších – František Halas. Ta krajina mi byla zapovězena slovíčkem „až“ a rozhodně bych si ji schovával k nejzazšímu útěku ještě dlouho, kdyby mě do ní nenasměrovaly služební povinnosti. Vyzbrojen znalostí básnické prózy a útržky veršů svého podzimního básníka, octl jsem se začátkem září tam, „kam vedou všechny cesty“. V Kunštátě. – Kdysi jsem vcházel do každé nepoznané krajiny se vzrušenou vnímavostí Kolumba. Odborné zkušenosti mě naučily být strážlivější. Naučily mě vnímat především to, čím si člověk svou krajinu zbytečně znešvaril. Proto jsem se – opouštěje zastávku autobusu na kunštátském náměstí – trochu obával. Nezklame mě prosněná básnická krajina? Najdu v ní ještě její „mateřské znaménko“ svízel? Budu moci pokleknout k slzičce, co „obrušuje srdce*

do samé něhy“? A naopak – „nepoplaším“ já ten kraj? Nebude mi pěnkava nadávat a čížek přede mnou varovat? – Třešňovými sady jsem stoupal „na Milenka“, jak se tu říká. Strniště na rozlehlé náhorní plošině dosud voněla parným létem, ale na mezích už podzimně zkrvavěly svídy. Ořešníci, vzácní ptáci nejvyšších poloh Vysočiny, nedočkavě křížovali oblohu nad lískovými keři. Sklonil jsem se mezi stébla zokrovělých trav k modrým brvám podzimního hořečku. Mezi rostlinami, které Halas důvěrně oslovuje ve svém vyznání krajíně domova, hořeček sice chybí, zato však figuruje přímo v názvu jedné z básnickových sbírek: Hořec. Z opukových Milenek jsem zamířil na kopec Kulíšek. Tady, na chudém rulovém podloží, jsem konečně usedl k slzičkám, svízeli a třeslici. A také k mateřidouce, do které jsem – podle návodu básníka – vnořil ústa. Když jsem se probral z opojení, zjistil jsem, že tento kraj má dosud horizonty modravé, že jich má mnoho, a že je nezbytné jejich barvu zachovat. – Do smrákání zbývalo ještě tolik času, že bylo možné vylézt do vrchů, které prudce stoupají nad studánkou zvanou Mramorka. V neposečených otavách trčely hladové krky ocúnů. V lánu brambořiště hořce voněla zhnědlá a seschlá nať. Usedl jsem do proužku pastviny, vklíněně do smrkového a březového lesa. Tráva pode mnou trošičku plakala, modraly se v ní hořečky jako prohlubně blížící se noci. Beránky nad hlavou s houstnoucím šerem podzimně fialověly. – V té chvíli se mi zdálo, že sedíme spolu, můj básníku. Dokonce „v dolících, vytlačných hlavami dívek“. Každý jsme měli svůj, opírali jsme se o sebe zády, a třebaže jsme se každý dívali na jinou stranu, ani vy, ani já jsme se nemohli modravé krajiny nabažít. Ta krajina byla totiž člověkem moudře rozdělena na odpovídající díly lesů, luk a polí. Netrčely z ní ani tovární komíny, ani stožáry vysokého napětí, ani silážní věže. Místo nich byly v polích a lukách dosud rozptýleny nádherné solitéry stromů. Byla to přesně taková krajina, jakou každý vnímavý člověk potřebuje ke svým konejšivým toulkám. – Vydřželi jsme spolu sedět „na vrších“ dlouho a já – díky hořkým závanům z brambořiště – se zase jednou hluboce vcítil do vašich veršů: „Podzime ve své tesklivině / jen na mne dolehni – „ Ta oblažující podzimní tesklivina se mě držela ještě dlouho po návratu do Brna. Tak dlouho, dokud jsem si neuvědomil, že vůně a seschlost bramborové natě byla předčasná, že jsem byl tentokrát už začátkem září omámen podzimem díky chemickému postřiku brambořiště z letadla.

Kostel... S varhanami byly v Kunštátě potíže. Muzikální farářové asi trpěli. Teprve roku 2001 je nahradily nové. Darované. Ale z Heidelbergu: zvuk bude tedy romantický... Oltářní fresku namaloval roku 1889 Milivoj Husák z Lelekovíc. Je to přemýšlivý muž a vskutku: freska je stále předmětem hovoru a otá-

zek. Puntičkářsky přesný výklad snad není nutný: obrazy mají rozvířovat fantazii do mnoha směrů. Malíř ale rád poslouží i autentickým výkladem: inspirací je archeologický nález z doby Velkomoravské. A na něm stojí: Ježíš: život – světlo – vítězství. Ježíš vstává z mrtvých, vrací se k životu, toť dar světla. Čtvery živly mám rád a jsou zřetelné, jen s tím vítězstvím si nevím rady. Co na to básník? *Když stínem krví světla / vše kolem zbroceno / a tmí se chvíle světlá / neříkej ztraceno...*

Věžní hodiny ukazují čas do čtyř stran světa. A ještě budou roku 05 vylepšeny...

Někdy záhy po roce 1945 lezlo několik horolezců vysoko na věž. Ale makovici neboli Turmknopf, tj. věžní knoflík, tehdy zřejmě neotevřeli. Měli tam práci nebo prostě exhibovali? Buď jak buď: *Pták hlas Pták svoboda Pták prostor.*

O zvonech nemám valné ponětí, přestože jsem jeden pokřtil. Jenže ve Žďáře. Ty kunštátské se nevnucují. Básník zřejmě nehodlal vyzvánět.

Průmysl... Velmi frekventované bývalo kunštátské slovo Karborundum, později hovorově Bruska. Je to továrna ukrytá v údolí, jež vede ze Zbraslavce k zámku, plod takzvané pouňorové iniciativy a vyjimečně – zdá se aspoň, plod šťastný. Neboť Kunštát se odevždy vyznačoval tím, že v něm nevznikaly továrny, takže lidé musili jezdit do Boskovic, do Svitávky, do Blanska, do Letovic, do Brna; po zahájení provozu v roce 1952 měli do práce autobusem pár minut. Co se tam vlastně vyrábělo? Inu: brusivo. Nebo přesněji karbid křemíku čili SiC. Bruska byla filiálkou centrálního závodu z Benátek nad Jizerou, výrobky byly brousky a brusy všech velikostí a podob. Výroba vzkvétala a drží se nad vodou i dnes ještě, přestože někdejší závratná cifra 400 zaměstnanců poklesla slabě pod 100.

Továrna s málem filozofickým názvem Hlubna vzešla z někdejšího hrnčířského družstva a rozmohla se coby „chemické výrobní družstvo“ v nových provozovnách na svahu nad Kopaninami. Specializovala se na takzvanou technickou keramiku, tj. infrazáříče, topné desky, žároměrky, kelímky. Kromě keramiky se tam adjustovalo i chemodrogistické zboží. Ale dnes už Hlubna není Hlubnou, nýbrž je pod jménem Eurokov na prodej. Stejně tak jako Lidokov, jehož původního majitele Rudolfa Techeta vzpomeňme aspoň jako obětavého a zasloužilého badatele-amatéra v minulosti Kunštátu. Těž „Keramika Kunštát“ Stanislava Halase je na dně... Zato ze starobylé hrnčírny Petra a Karla Brablecových se zrodí Moravská ústředna a z ní pak Keramická huť ÚUŘ, populární kdysi za Jiřího Kemra, se má doslova k světu, přejímá i roztodivné zakázky, funguje, dveře prý se tam netrhnou... Arciř pod firmou Kunštátská keramika – Sedlák – Moravia art... A zdá se, že i 25 soukromých keramických dílen a dílni-

ček si nestěžuje na nezájem. Je to poznat vždy v září na každoročním kunštátském keramickém jarmarku (pod pojmem „kunštátská keramika“ se zahrnují i výrobky dílen z okolních vesnic).

„Všem těm, kteří jakkoli pracovali o povznesení městečka Kunštátu, budiž paměť vděčná i věčná. Nechat pak i dále všichni, kteří z Kunštátu pocházejí nebo kteří tam bydlí, jednosvorným působením svým vždycky se snaží, by dobré zvukné jméno, kterým Kunštát po vlastech našich zaznívá, zachovali, by vždy jistěji se bral drahou pravého pokroku, a tak ať Kunštát vzkvétá vlasti naší ku prospěchu a chloubě!“ napsal Jan Tenora v roce 1885.

Body, drobníčky, setkání

Za války počátkem čtyřicátých let se rozkřiklo, že Němci budou kvůli výrobě zbraní strhávat z věží kostelů měděný plech. I namíchal se černočerný dehtový nátěr, aby zeleň na kopulích nebyla tak viditelná. Povedlo se, věž zůstala neporušena, jen po všech bouřkách vyhlížíme, jestli černoty ubylo. Ještě docela ne. Ale zelenější už věž je.

Po roce 1945 bývával kastelánem na zámku Dalibor Tichý, laskavý, vzdělaný a svérázný muž, o němž existovalo dost anekdot. Ta nejnežnější: Pan Tichý jednou rozrušeně obcházel všechna místa, kde se v městečku zastavil, a naříkal, že ztratil svazek přemnohých zámeckých klíčů. Když se zchváceně vrátil na zámek, musil si před zavřenými dveřmi sundat boty. Ejhle: klíče byly v holínce.

V červnu roku 1948 bylo v Kunštátě velké pozdvižení: pod okny zámku bylo nalezeno mrtvé tělo jisté paní Hudcové, původem Němky, jejíž muž, „odborník na vysílání televizního signálu“, se nevrátil z nějakého švýcarského symposia. Nahoře v bytě ležel její devítiletý syn usmrčený sekýrou. Probíraly se možnosti: zavraždila Hudcová v pomnutí smyslů synka a sama pak skočila z okna? Nebo: byla Hudcová z okna shozena a pachatelé se pak zbavili i dítěte? Třetí varianta: byl napřed zabit synek a pak „žena emigrantova“? Úřady si případem moc nelámaly hlavu a přijaly první verzi. Kunštátští občané věřili druhé variantě s politickým pozadím: Opatrně se uváděla jména dvou „poúnorově“ vysoce angažovaných mužů... Jediná jistota: ututlání případu bylo „jaksi příliš nápadné“...

Když po únoru 48 v Kunštátě zrušili pobočku soudu, berní úřad, notářství, katastrální úřad, zvedalo se všude reptání. Zas kvůli pár papírům jet do Boskovic, ne-li do Blanska! Jisté je, že vše se protahovalo, vleklo, loudalo. A byrokratismus bujel mocným květenstvím.

I v Kunštátě se v 50. letech prováděla drsná „reforma zemědělství“. Uměle se vyráběli „venkovští boháči“, nahánělo se do JZD (tj. Jednotného zemědělského družstva). Z těch dob nám zbyla jen rodinná anekdotka. Měli jsme hektar sadu, i museli jsme v týdnech senoseče kupovat a odevzdávat vajíčka...

Přišel potomek rodu Coudenhove-Honrichsů. Na zámku nebyl s to se domluvit. Nic nechtěl, žádné nároky, dokonce dárek: několik starých a neznámých dokumentů... Vzpomněl jsem si, že v Tenorových Dějinách Kunštátu se nejméně dvakrát mluví o laskavých zámeckých pánech, méně laskaví asi byli spíš správcové.

Skromný Kunštátský zpravodaj s věcnými zprávami a vyhláškami vycházel v Kunštátě už v 60. letech. Jen jedenkrát se tento bulletin pozvedl k vyššímu útvaru: k letáku. To bylo v prvé dny sovětské okupace. Po listopadu 1989 se sem tam ozývalo nabádání: Založte noviny! S jarem pak se sen uvedl ve skutek – malý vesnický zázrak! Sametově vlídné ovzduší Občanského fóra takovým počínům přálo, Kunštátské noviny vydržely s prvním dechem čtyři roky bez jednoho měsíce, tedy do dubna 1994, poté sice změnily formát, ale i ráz: opět se přiblížily bulletinu staré ražby. Dva mladší učitelé, nejtalentovanější a nejkritičtější spolupracovníci, se nestali redaktory: manželky s novinářskou „kariérou“ nesouhlasily.

Sovětští vojáci v roce 1968 do Kunštátu nepronikli. Jen jeden polský voják jezdil na motorce jako šilený po polních cestách kolem Kunštátu.

Roku 1973 vyšel – hlavně díky iniciativě plukovníka Jana Sýkory – na 36 stránkách čtvercového formátu spisek „Kunštát na Moravě – průvodce krajinou“, sešit navazující na rozebrané Kunštátské akordy. Tento Průvodce byl však za několik málo měsíců Okresním národním výborem v Blansku zakázán. „Důvody?“ Spiskem se mihla jména tří lidí (dvou moravských básníků a jednoho místního občana) vyloučených z jediné vševládnoucí strany a reprodukována byla fotografie botů zbylých v Rudce po Rolínkové soše T. G. Masaryka, botů, jimiž prý se šíří „škodlivý masarykovský kult“... Co na to říct? Snad jen: Ať nás pám-

bu při zdravém rozumu zachovati ráci! Více než tisíc zbylých výtisků bylo tehdá zabaveno a uskladněno ve sklepě boskovického archivu. Kolem roku 1989, po šestnácti letech!, se přece jen podařilo dopravit zbytek nákladu do Kunštátu. Myši sice pytle nesežraly, ale na výtiscích citelně zapracovala vlhkost. Zachova-
lejší část brožur se dostala do prodeje, na turisty se už nedostalo.

Roku 1980 slavil Kunštát narozeniny. Sedmisté! Národní výbor chtěl oslavit slavný den hotovým sborníkem, jenže přípravy jaksi zviksly. Dobré duše si vzpomněly na mne, tehdy zcela zapovězeného, i slíbil jsem, že se toho ujmu, byť na zapřenou. Pomohli různí přátelé a vznikla ideální, patrně předpotopní, neopakovatelná, spolupráce s tiskárnou, s použitím nejedné anticenzurní lsti; včas posléze vyšly čtyři sešitové almanachy, které se spoustou fotografií obsáhly celý ten Čas od roku 1280 do roku 1980. Povolení byla spjata s všelikými příkazy, neprodávat jednotlivá čísla, nevyrábět společnou obálku atd., to vše se realizovalo v pravý opak, navíc jsme zásluhou Boh. Marčáka použili poznámkového aparátu na tzv. kuléru na konci čísel, ty stránky se vymkly cenzuře a nějaké to přehnané budování byl jen pomínutelný ústupek dohlížiteliskému tlaku, honorář jsem sice žádný nedostal, ale zaredigoval jsem si přímo velkolepě a dokonce i mé jméno se v tiráži kdesi na konci octlo. Po pětadvaceti letech mě ten výkon docela těší.

I kunštátský zámek ještě skýtá možnost objevů. V 90. letech našli vědci (hledající něco jiného?) pod gotickým povrchem podloží románské. Znamená to, že zjevení kunštátského hradu, umístěného do roku 1280, nutno posunout ještě o nějaké to století dozadu. A rázem je Kunštát mezi hrstečkou nejstarších pevných sídel! Ve vědě zní to „nej“ hrdě. Ve vzduchu kolotá jen otázka: A co dál a co více?

27. listopadu 1989 velké shluknutí na náměstí. Uprostřed kruhu koktá poslední komunista. Ti ostatní tu nejsou. Sváteční pocit...

2. prosinec 1989: Kunštát je jaksi jiný: Hlavy kolem oken se mihají, z úlomu mluvy popis chaosu. Odpoledne s Klárou na Suché louce. I příroda je jiná. Dokonce budí vzácné nadšení.

Jezírko vzniklé po málem půlstoletém otálení kolem roku 1992 za Sychotínem ve směru k Makovu není sice na koupání, ale otvírá scenerii, která je půvab sám. A zavede nás také k Mramorce, nejhezčí studánce, jakou znám.

Z kunštátských farářů jsem poznal nejprve pátera Šafáře. Na jedné příbuzenské svatbě jsme našli společný jazyk, zjistil jsem, že důstojný otec umí skvěle vyprávět vtipy a že se rád nenápadně směje; vídal jsem ho zhusta, jak fičí na motocyklu. Jen ten konec, připisovaný snad nějaké komunistické bojůvce, mě trvale šokuje: drát natažený v prudkém sjezdu přes silnici! Skoro k nevíře, tudíž pravděpodobné.

Pan profesor Krátký byl vtělená moudrost, ale trvale v časové tísní, takže plátil um lakoničnosti. V den jednoho halasovského výročí mluvil o básníkovi velezasvěceně ve hřbitovní kapli, výtečný řečník (nebo kazatel?), proslov si natáčel, řeč to byla pečlivě připravená, perfektní. Když z Kunštátu odcházel, rozloučil jsem se s ním dlouhým dopisem.

Slovácká duše pátera Bařky mě vždy naladila téměř podomácky, o výtvarném umění jsme se taktně nebavili, zato hodně o víně. Nezapomenutelná kořtování, s doktorem Škvařilem co třetím. Kněz, lékař a literát si rozuměli, o věcné poznámky nebyla nouze. Když se pak otec Bařka navrátil na milované Slovácko, navštívili jsme ho tam jednou, vyslechli jsme několik kouzelných „velkomoravských“ historek, pochválili jsme úhledný vinohrad (tuším 200 hlav?), přidali pár mincí do mechtem obrostlého sklípku – a bylo nám dobře. *Pod hlinou obři tisknou kořen révy.*

Na kašnu na náměstí byla vypsána soutěž. Vyhrál ji rakouský sochař profesor Hans Muhr, jehož návrh byl vskutku profesionální. Kašna má příznivce i odpůrce. Těm druhým se zdá, že náměstí je přehuštěno, kašna je umístěna mezi cukrárnu a Panenku Marii a k hospodě je to pár kroků. Já kašnu chválím, a to zvláště za horkého léta, kdy vyzývá automobilisty, aby se opláchli, a jejich děti, aby se cákavě rozdováděly.

Tento zápis, sestavený v měsíci srpnu roku 2005 panem Ludvíkem Kunderou a z ochoty na počítači opsaný paní Ivou Pavlů, navazuje na poslední obdobný záznam z roku 1890 a načrtá události a dění v Kunštátě a okolí, a to v časovém úseku plných stopatnácti let. Tento text je tedy nutně fragmentární: vnést do dějin dvacátého století plynulý řád je takřka nemožné, obrozenské doznívání devatenáctého století za počínajícího pádu rakouskouherské monarchie je nesnadno zpodobnitelné, vstup do století jednadvacátého šokuje svou rozryvností.

Dáváme nejednou slovo pamětníkům, jejichž smysl v dobách válek, okupací, hroucení režimů a obecného rozrušení kolotala mezi vírou a hněvem, mezi láskou a nenávisť, mezi spokojenou nečinností a činorodými vzněty a vzepětími.

Nechť budoucí možný čtenář těchto stránek zvaží, co bylo pomíjivé a co přetrvalo. Nechť sní – přemáhaje Zlo – o světě Dobra, nechť ho neopouští Laskavost a Naděje...

Potomci následovníci! Vám dík a pozdrav a vzpomeňte si někdy na Kunštát roku 2005 a na jeho dávné obyvatele.

* * *

LUDVÍK KUNDERA (1920): básník, dramatik, esejista, překladatel, činitel mnoha kulturních aktivit. Hudební pedagog a klavírista, vynikající interpret Janáčkova díla PhDr. Ludvík Kundera (1891–1971) byl jeho strýcem, spisovatel Milan Kundera (1929) je jeho bratrancem. Studoval v letech 1930–1938 na reálných gymnáziích v Praze a Litoměřicích, od roku 1938 na filozofické fakultě Karlovy univerzity v Praze, od podzimu 1939 na filozofické fakultě v Brně (obor čeština a němčina). Po uzavření českých vysokých škol se rok a půl v Brně učil drogistou, krátce pracoval jako kreslič inženýrských staveb, pak jako korespondent a mzdový účetní v továrně na nábytek v Rousínově. Na počátku roku 1943 byl totálně nasazen do vojenského skladu ve Špandavě u Berlína. Po přestálé těžké nemoci se směl koncem roku vrátit domů, kde žil v poloilegalitě až do konce války. Po osvobození dokončil v roce 1946 studia a stal se postupně redaktorem tří významných brněnských časopisů: umělecké revue Blok (1946–1949), deníku Rovnost (1950–1952) a literárního měsíčníku Host do domu (1953–1955). Od roku 1976 bydlí v Kunštátě na Moravě. Publikovat začal již jako gymnazista ve studentských časopisech. Prvním uveřejněným příspěvkem jsou verše v Mladé kultuře 1938. Za války zveřejňoval své práce v rukopisných a pololegálních, tzv. černých tiscích, např. sbírky Roztrhané panenky, 1942 (kvůli cenzuře antedatováno 1937). Po květnu 1945 vydal



LUDVÍK KUNDERA VE DVEŘÍCH SVÉHO KUNŠTÁTSKÉHO DOMU (Foto: Miroslav Zajíc)

knihy básní Živly v nás, 1946; Laviny, 1946; Klínopisný lampář, 1948; Záznamy a promluvy, 1961; Letní kniha přání a stížností, 1962; Tolik cejchů, 1966; Fragment, 1967; Hruden, 1985, knihy próz Konstantina, 1946; Napospas aneb Přísluví pro kočku, 1947; Odjezd, 1967, knihu esejů Německé portréty, 1956, slovník literárních pojmů aj. Pro divadlo napsal dramata Totální kuropění (1961), Nežert (1963, zakázáno, premiéra až 1967), Korzár (1963), Zvědavost (1964), Labyrint světa a lusthaus srdce (1983), libreto k opeře Chameleon (1984), pro televizi zčásti i pod krycími jmény 7 her (Ó rozume, ó láska, 1974; Vrtkavý král, 1975; Královské řádění, 1975; Karel Hynek Mácha, 1983; Radosti života, 1984 aj.), pro rozhlas 10 her (Zvědavost, 1964; Večer všech dnů, 1966; Bezpodmínečný horizont, 1968; Malé smutné štronzo, aj.) a pro tato média ještě na 30 adaptací, montáží a pásem. Část těchto prací vyšla i tiskem. Vedle původních děl uveřejnil za sedmdesát let lite-

rární činnosti v dalších desítkách knih, ve sbornících a časopisech dnes již nepřehlédnutelné množství překladů prací cizích spisovatelů, zejména německé poezie (Arp, Becher, Benn, Brecht, Celan, Huchel, Trakl ad.), německé prózy (Böll, Cibulka, Fühmann, Renn, Seghersová aj.), německé dramatiky (Brecht, Büchner, Weiss ad.), francouzské poezie (Apollinaire, Desnos, Char ad.), slovenské poezie (Kraso, Novomeský) a poezie ruské, bulharské a srbské. Velkou část Kunderovy tvůrčí energie pohlcují jeho rozsáhlé ediční práce, soustřeďující se po celý život jednak k vydání kompletních děl (Dílo Františka Halase, 5 svazků 1968–1983; Spisy Bertolda Brechta, 8 svazků 1959–1989; Oldřich Wenzl, Veškerá poezie, 1982), jednak k obsáhlým antologiím (Haló je tady víchřice, 1969; Dada, 1983), výběry poezie Heineho, Brechta, Halase aj. a dále vydávání bibliofilii (Svévolné interpretace, 1975; Volná sebrání, 1973–1974; edice Jaro, Léto, Podzim, Zima, 1973–1974 aj). Redigoval nebo spoluredigoval např. almanachy a sborníky A zatímco válka, 1946; Skupina Ra, 1947, publicisticky působil v časopisech a novinách (od Kvartu, Plamene a Světové literatury až po Literární a Lidové noviny a Rovnost). Rozsáhle publikuje i v zahraničí, zejména v německé jazykové oblasti (účast na vydání rozsáhlých antologií české poezie v Německu, spolupráce s německým časopisem Sinn und Form, s rakouským Plan aj.). V sedmdesátých letech byla Ludvíku Kunderovi z politických důvodů znemožněna výraznější publikační činnost. Od listopadu 1989 vydal m. j. 7 knih básní, svazek memoárů (Řečiště, 1993) a rozhovorů (Zlomky L.K., 1994) a knihu Piju čaj (2003). V roce 1996 začaly vycházet v nakladatelství Atlantis jeho sebrané spisy, které k dnešnímu datu čítají 11 svazků (celkový projekt je 18 svazků). V roce 1990 začal přednášet na filozofických fakultách Masarykovy univerzity v Brně a Palackého univerzity v Olomouci, na Janáčkově akademii múzických umění v Brně aj. V roce 1990 mu byl udělen čestný doktorát filozofie Masarykovy univerzity v Brně, roku 1993 obdržel rakouskou státní cenu za překlady. Je čestným občanem města Kunštát (1993) a nositelem vyznamenání Za zásluhy, které mu udělil prezident republiky 28. října 2007. Je spoluzakladatelem surrealistické skupiny Ra (1945–1949) a Sdružení Q (1967–1970, obnoveno 1988).

NOSTALGIE, TECHNIKA A TRAGÉDIE

K románu Maria Puza Kmotr

Summary:

In 2006 and 2007, the Philosophy Module of the Faculty of Humanities at the Charles University organized two literary-philosophical symposia in Lipnice nad Sázavou. Topic of the first symposium (June 21, 2006) was Jaroslav Hašek's novel "Good Soldier Švejk"; the central topic was war as a certain important form of existential condition of human beings in the world. The symposium has resulted in an anthology containing contributions "Hašek and War. War as epochal human openness towards the world" (published in 2007, 105 pages). The anthology contains contributions by Ladislav Benyovszky, Jakub Češka, Richard Hašek, Josef Kružík, Jakub Marek, Aleš Novák, Jaroslav Novotný, and Richard Zika. The topic of the second symposium (June 26, 2007) was the novel "The Godfather" by Mario Puza and its film trilogy adaptation directed by F. Coppola. The core of the symposium was five contributions by Peter Brezina, Jakub Češka, Jakub Marek, Jaroslav Novotný, and Stanislav Synek. To sum up, we might say that the contributions and subsequent discussions showed that, at the first sight the deliberately anti-modernistic and to certain extent utopian Puza's novel presents inner perversity of the depicted alternative world of a "family". Apart from these contributions, I consider the short but dense comment by Ladislav Benyovszky to be important. It refers to a uniform context ("die Sache selbst" as cosa nostra) of disclosed types of human activities used to depict the world of "The Godfather" novel. Number of contributions of the second symposium was too small to publish a separate anthology. For that reason we present the texts of the second symposium in the magazine Urban People. In addition, there are three other articles: Taťána Ospálkova's "The Godfather – Genre rules: Gangster movie or family saga?", Jakub Marek's "Double world of Puza's The Godfather", and Jaroslav Novotný's "Nostalgia, method and tragedy. Back to Ma-

rio Puzo's novel *The Godfather*". It is supplemented with a short reflection of these symposia the "Events at Lipnice that are hidden", by the Jaroslav Novotný and published in *Lipnice Panorama* in summer of 2007.

Poznámka redakce:

V letech 2006 a 2007 uspořádal Filosofický modul FHS UK dvě literárně-filosofická symposia v Lipnici nad Sázavou. Námětem prvního symposia (21. června 2006) byl román Jaroslava Haška *Osudy dobrého vojáka Švejka*, přičemž ústředním tématem se stala válka jako jistá významná podoba existenciálního postavení člověka ve světě. Textovým výstupem z tohoto symposia se stal sborník příspěvků *Hašek a válka. Válka jako epochální otevřenost člověka světu* (vydán 2007, 105 stran). Sborník obsahuje příspěvky Ladislava Benyovského, Jakuba Češky, Richarda Haška, Josefa Kružíka, Jakuba Marka, Aleše Nováka, Jaroslava Novotného a Richarda Ziky. Tématem druhého symposia (26. června 2007) byl román Maria Puza Kmotr a jeho filmové trilogické zpracování od F. Coppoly. Jádrem symposia bylo pět příspěvků od Petera Breziny, Jakuba Češky, Jakuba Marka, Jaroslava Novotného a Stanislava Synka. Souhrnně lze konstatovat, že se v příspěvcích i v následných diskusích ukázalo, že na první pohled záměrně antimodernistický a do jisté míry i utopický Puzův román předvádí vnitřní zvrácenost prvoplánově vykreslovaného alternativního světa „rodiny“. Vedle příspěvků považuji za významnou sice krátkou, zato však obsahově hutnou poznámku Ladislava Benyovského, která se týkala jednotné souvislosti („die Sache selbst“ jako *cosa nostra*) odkrytých typů lidských aktivit, jimiž je vykreslován románový svět Kmotra. Příspěvky z druhého symposia však tentokrát nebyly odevzdány v textovém zpracování v takovém počtu, aby bylo smysluplné z nich sestavovat samostatný sborník. Z tohoto důvodu prezentujeme textové výstupy z tohoto druhého symposia na půdě časopisu *Lidé města /Urban People*. Následně předkládáme tři články: od Tatyany Ospálkové „*The Godfather – Pravidla žánru: gangsterka nebo rodinná sága?*“, Jakuba Marka „*Dvojitý svět Puzova Kmotra*“ a Jaroslava Novotného „*Nostalgie, technika a tragédie. K románu Maria Puza Kmotr*“. K nim je připojena krátká reflexe zmíněných symposií „*Akce na Lipnici, které není slyšet*“, kterou **kmotr** lipnických symposií **Jaroslav Novotný** zaslal do Lipnického panoramatu, kde byla v létě 2007 otištěna.



HEREC MARLON BRANDO ZTVÁRNIL HLAVNÍ ROLI VE FILMOVÉM PŘEPISU PUZOVA KMOTRA

The Godfather – Pravidla žánru: gangsterka nebo rodinná sága?

Tatána Ospálková-Petřičková (UK FHS)

I believe in America, America has made my fortune. – Tuto slavnou frází z filmu F. F. Coppoly *The Godfather*¹ doprovází záběr na mluvčího – podnikatele Ameriga Bonassera. Postupné, pozvolné „vzdalování“ se kamery vede až k pohledu na Bonassera zpoza zad muže, jemuž jsou tato slova určena, muže, jemuž se říká Kmotr. Nejen náhoda, ale i sám režisér tomu chtěl, aby nás upoutal nápadný vizuální kontrast již v první scéně filmu. Sílu sicilského rodinného mýtu zobrazuje ve vstupní, půlhodinové sekvenci filmu, velmi emotivní atmosféra rodinné slavnosti (jež se systematicky ve filmu opakuje v té či oné podobě – křtiny, pohřeb...) odehrávající se na slunečné zahradě. Jako kontrastní bod vynívá odvrácená, ale současně podstatnější tvář Rodiny, která je odsunuta do šera pracovny dona Vito. Prosluněná atmosféra je střídána šerosvitom místnosti, v níž je jediným zdrojem světla okno, které je částečně zakryto. Dojem umocňuje neobvyklý, optický efekt počítačově řízené kamery – dlouhý, pomalý, tříminutový zoom. Divák spolu se vzdalováním se od Bonassery dochází k tomu, že jsou tato slova vyřčena hořce a se zoufalým sarkasmem, jak následně vysvětlují detaily podnikatelova příběhu zneuctění dcery a nepotrestání viníků americkou justicí. Světlo vnikající pouze skrz zakrytá okna postavy buď částečně odhaluje, ale z větší části rozpouští jejich obrysy do neurčita, dokud se samy nestanou prostředím, v němž se ocitli. Don Vito splývá, Bonassera je prozatím osvětlen světlem z okna. Jakmile se nakloní ke Kmotrovi a požádá o „spravedlivý“ trest pro viníky a zaváže se tímto Rodině, splyne s příšeřím – s živlem mafie – také.

Co ve skutečnosti znamenalo být mafiánem? Znamenalo to být součástí *Cosa Nostra* – tedy „Naší věci“, která se členila na jednotlivé „rodiny“. V čele každé rodiny byl tzv. „don“ a podnáčelníci „capi“. Je samozřejmé, že každá „rodina“ měla „na starosti“ určitou oblast, jejíž hranice bylo nutno přísně dodržovat. Jako nepsaný zákon byla daná „omerta“ – zákon absolutní mlčenli-

vosti.² K zákonu mlčenlivosti, následkem celkové proměny mafie,³ později přibyly tyto: **1.** mít po ruce dobrého advokáta; **2.** nedopustit se násilí proti úředníkům federálních úřadů; **3.** platit důchodovou daň; **4.** důvěřovat jen „rodině“.

Vztah románu a filmu je velmi úzký, zvláště uvažujeme-li o románech populárních, kdy ekonomika žánru počítá v první řadě s „recyklací“ románu do formy filmu. Román jako by pak byl jen jakýmsi pracovním scénářem filmu. To se však rozhodně netýká Puzova románu *Kmotr*. I bez těchto pragmatických předpříprav byl úspěch tohoto filmu v roce 1972 obrovský. Náklady filmu činily 6,2 milionů dolarů, avšak film sám vydělal za dvanáct let 300 milionů dolarů.⁴ Divácký ohlas navíc doprovázelo uznání odborné poroty – film získal tři Oscary – za nejlepší film, scénář a za nejlepšího herce, což byl – jak jinak – Marlon Brando. Jak nečekáný výsledek vzhledem k tomu, že se F. F. Coppola ujal režie (na radu G. Lucase) jen proto, že se jeho produkční firma ocitla ve finanční tísní! Úspěch filmu byl podle některých kritiků podpořen dobovou atmosférou – protesty proti vietnamské válce a aférou Watergate, která byla prosycena nalomenou důvěrou v politiku USA.⁵ Možná i proto bývá Coppolova mafie často chápána jako samotná metafora Ameriky.

Nevýhodu filmového zpracování oproti románu by se mohlo zdát to, že je film časově omezen, i když *Kmotr* má nestandardní délku 167 minut. Film však zase může využít sílu obrazu. Částečná nebo úplná ztráta vůdčí perspektivy autora, již nelze ve filmu tak jednoznačně udržet, je nahrazena množstvím diváckých perspektiv, které jsou iniciovány více či méně nahodilými detaily, jež nás mohou a nemusí zaujmout. Náhoda je tu pak katalyzátorem pohledu, jímž film interpretujeme. Pokusme se tedy naznačit jeden z mnoha pohledů filmového diváka, který byl zrozen – jak jinak – náhodným zaujetím a podpořen náhodným výběrem odborné literatury, přičemž autory jsou – jak jinak – v první řadě filmoví diváci.

Hned od začátku filmu sledujeme dvě proplétající se sekvence – jistotu zločinecké organizace, jejíž náplň je nejasná, a Rodinu v době sváteční. Pokud vezmeme v úvahu základní znaky hollywoodského žánru, tak se film sám už

² V květnu 1929 uspořádal Al Capone gangsterskou konferenci, na níž byla tato pravidla ústně stvrzena. Konference si kladla za cíl zabránit roztržitéstnosti na jednotlivé gangy a neustálé rivalitě mezi nimi. Šlo také o vymezení nového pole „podnikání“, protože se blížil konec prohibice, uvažovalo se zejména o prostituci, vyděračství, o hazardních hrách, sázkách a obchodech s drogami. Srov. K. Polkehn, H. Szeponik, *Mafie /Kdo nemluví zemře/, Orbis: Praha, 1975 (překl. M. Beck).*

³ Viz další výklad.

⁴ M. Töteberg (ed.), *Lexikon světového filmu, Praha – Litvínov: Orpheus, 2005, s. 204–205.*

⁵ Třetí díl z roku 1990 byl proti prvním dvěma velmi neúspěšný.

¹ *The Godfather* (Paramount Picture, 1971/2, 35 mm, col., 176 min.).

v úvodu představuje v první řadě jako rodinná sága (podobně jako zfilmování Galsworthyho *Ságy rodu Forsythů*), což je zcela pochopitelné, protože jde o italskou mafii, a až poté jako gangsterka, zasazená do dobové atmosféry let 1945 až 1958. Coppola se na rodinu soustředí z jasných důvodů (mimo to, že je Ital). Jako antiestablishmentový režisér zobrazuje vrchol i pád patriarchálně uspořádané *Cosa nostra*, jež je vnitřně soudržná a navenek uzavřená. Buddenbrookové, Forsythové a další rodinné ságy se vyznačují vždy generačním úpadkem, v Kmotrovi je tento vývoj jasně vidět v konfrontaci dona Vita a Michaela. Symbolika obdarovávání – svatební dary, projevy úcty a věrnosti a jako protidár dar pomoci od Dona – odkazuje k motivu závazku a obnovování svazků uvnitř rodiny. Marlon Brando přesně vystihuje úspornými gesty člověka, který udržuje rodinu pohromadě svým charismatem a smyslem pro čest, kdežto Al Pacino jako Michael směřuje od nezaujatého intelektuála spíše k podobě chladně uvažujícího obchodníka. Rodina má však jednu roli navíc, je centrem organizovaného zločinu, proto je ji možno z jednoho úhlu pohledu chápat jako metaforu „bezohledného a nehumánního kapitalismu Ameriky“.⁶ Jak autor této interpretace jedovatě dodává – k americkému kapitalismu neodmyslitelně patří ale i filmy. Zajímavá je tato konfrontace z hlediska skutečných dějin americké mafie.⁷ Odchod Dona Vita a nástup Michaela se v jakémsi podobném, avšak v obecnějším a rozsáhlejším smyslu odehrál v americké mafii kolem roku 1931. Šlo o proměnu „staré“ mafie v „mladou“, která probíhala v několika etapách. Nejprve odešel ze scény Al Capone (byl uvězněn a nakonec zemřel v ústraní na syfilis), nato pozval Luciano do restaurace nejsilnějšího dona Masseria, a ten z ní už živý neodešel (zajímavá je podobnost provedení vraždy s filmem Kmotr: Luciano odešel na záchod a po svém návratu prý našel dona již mrtvého). Pak už byl jen krůček k velké čistce 11. září 1931 – kdy zemřelo přes čtyřicet vedoucích mafiánů staré gardy (*Moustache Petes*). V tomto období proběhla tzv. „amerikanizace mafie“. A nejde jen o tyto faktické události. Mafie jako taková změnila svou tvář a styl. Odchod Al Caponeho byl odchodem Krále mafie, jehož místo poslé-

⁶ R.C. Cumbow, Altman and Coppola in the Seventies: Power and the People, http://www.24liesasecond.com/site2/index.php?page=2&task=index_onearticle.php&Column_Id=82.

⁷ Název mafie prý vznikl ze začátečních písmen *Morta Alla Francia, Italia Anela* – Smrt Francii, toužebné přání Itálie (v souvislosti se „sicilskými nešporami“ – krvavým povstáním proti francouzské nadvládě roku 1282). Dále se pak uvažuje o původu ze slova *moffa* – bída, neštěstí, fr. *mauvais* – špatný, arab. *mahias* – podvodník, nebo *magtaa* – jeskyně (1670 vznikla v Palermu organizace *Beati Paoli* jako sdružení osvěcovaných šlechticů, kteří se tajně scházeli v jeskyni, *mafia* – označení skal v blízkosti Trapani) a konečně *mu'afah-mu'* (síla), *afah* (chránit, trvat, bránit). Srov. K. Polkehn, H. Szeponik, *Mafie /Kdo nemlčí zemře/*, s. 13–18.

ze zaujal byznysmen-lupič. Konec prohibice nutně vyžadoval změnu typu zboží (drogy) a techniky podnikání. Podnikat se muselo ne v rozporu se společností, ale v jejím rámci nebo díky ní. Mladá mafie se oblékala elegantně, podobně jako bankéři z Wallstreet. Kníry staré gardy (*moustaches*) zmizely. Ruce měli „čisté“, protože zabiják byl „importován“, byl pouhý obchodník se smrtí, jméno oběti neznal a ani nevěděl, proč má být zavražděna. Feudální duch mafie, jeho noblesa a okázalost, byl nahrazen méně výrazným zato však ekonomicky výhodnějším a funkčnějším duchem kapitalismu. Ve filmu je tento fakt ještě podtržen tím, že mafie s odchodem Dona tvář nejen změnila, ale spíše ji úplně ztratila.

Chceme-li – v druhé linii – uvažovat o Kmotrovi jako o gangsterce, je nutné ujasnit si pravidla žánru jako takového. Co se týče uvažování o filmovém žánru, zaujímají gangsterky privilegované místo spolu s westernem. Rozmach gangsterských dramát, která se objevila zejména jako kritika sociálních poměrů v Americe a výraz nevíry v její politiku, nastal se zvukovým filmem. Můžeme se odvážit tvzení, že gangstery zplodil částečně prohibiční zákon. V první vlně, tedy v třicátých letech, šlo navíc i o boj proti zločineckým gangům, které terorizovaly veřejnost a korumpovaly úřady (LeRoy – *The Little Caesar*, 1930; H. Hawks – *Scarface*, 1932).

Proč již po pár minutách filmu uvažujeme o Kmotrovi jako o gangsterce? Jak v případě gangsterky, tak v případě westernu můžeme mluvit o žánrové ikonografii.⁸ Ikonický obraz gangstera je současně jeho popisem, nepotřebujeme tedy k pochopení jeho povahy dodatečné popisy. Gangster vypadá jako gangster a chová se jako gangster. Hlavní charakteristika gangsterky je tedy zakotvena vizuálně – auta, zbraně, oblečení, elegantní proplouvání nástrahami města (podobně jako tanec a oblečení v muzikálu a zámky, rakve a upíří zuby v hororu). „Zbraně jako fyzické předměty a postoje spjaté s jejich používáním jsou vizuálním i emocionálním jádrem obou těchto typů filmu.“⁹ Z tohoto chápání současně vyplývá, že existuje určitý vzorec, charakteristický pro gangsterku, podobně jako pro muzikál, nebo western, který lze variovat s většími či menšími obměnami do nekonečna se zaručeným diváckým úspěchem. Tenká hranice úspěchu je závislá na tom, zda obměna či nová koncepce nenaruší pravidla natolik, aby byl divák schopen rozpoznat vzorce, které se mu vtiskly

⁸ Pojem je zde původně od E. Panofského, avšak systematický výklad žánrů pomocí ikonografie nalezneme až u L. Allowaye a McArthura. Srov. S. Neale, *Genre and Hollywood*, London: Routledge, 2000.

⁹ R. Warshow, „Westernový hrdina“, in *SAD*, ročník XVIII (2007), č. 3, s. 6 (překl. M. Petříček).

do povědomí. Tyto vzorce pak vyvolávají určitý typ reakce na určitý typ estetickeho účinku.¹⁰ Žánr jako takový se tedy primárně u diváka dovolává předchozí zkušenosti s tímto typem filmu a až sekundárně zkušenosti reality (kolik z nás vidělo kovboje nebo skutečného gangstera? a co upíra?). V tomto případě je zážitek gangstera zážitkem v první řadě uměleckým a v tomto smyslu i univerzálním.

Kmotr není a nemůže být klasickou gangsterkou. Žánrová ikonografičnost není zcela jednoznačná a u mnoha postav chybí, na druhé straně postava Dona je ikonou sama o sobě.¹¹ Kmotr je zejména rodinnou ságou, jakkoli je tato Rodina „podivná“. Je-li Coppolova tendence zaútočit na establishment, a on se k ní sám často přiznává, proměňuje gangsterský film v tragický příběh úpadku rodiny, která, ač původem sicilská (linie příběhu dona Vita), zobrazuje sám princip amerikanismu (linie dona Michaela), který ve snaze uspět a obstát nutně stravuje sám sebe.

Robert Warshow, americký esejista zabývající se populární kulturou čtyřicátých a padesátých let, analyzuje v knize esejů *The Immediate Experience* populární kulturu, včetně problematiky žánru. V textu s názvem *Gangster as a tragic hero* uvažuje nad stavem a principem moderní americké společnosti. Ta si podle něj stanovuje jako hlavní program to, že se snaží učinit život šťastnějším. Štěstí občanů se stává hlavním politickým tématem. Soukromé neštěstí je člověku povoleno jen do určité míry, tak, aby nezasahovalo do sféry veřejného optimismu. Stát si nárokuje vymezit si to, co je skutečnou kvalitou moderního života. Ovšem, jak autor konstatuje, i na poli masové kultury existuje opozice, jež vyjadřuje zoufalství a krach, které s sebou masová kultura nevyhnutelně nese a naopak i svým zhoubným optimismem sama vytváří. Ve filmové podobě jde například o nihilismus bratří Marxů, ale žánrem, který je jistou prezentací moderní tragédie s nezbytnými rekvizitami, jako je zbraň nebo klobouk, je gangsterský film. Gangster je symbolická postava, která odmítá věřit v „normální“ možnosti úspěchu a štěstí, jež společnost deklaruje, proto je nám

podle autora bližší než figury jiných žánrů. „Gangster, který je vržen do davu bez opory a výhod a který má po ruce pouze ony podezřelé dovednosti (...)“.¹²

Gangster se živí – a je i sám jistou formou – racionálního podnikání,¹³ které má jasné cíle i techniky, avšak pozadí celého podnikání je většinou nejasné.¹⁴ Linie gangsterky je zcela jednoznačná – jde o setrvalý vzestup gangstera, který je hnán touhou po úspěchu a jeho tragický pád.¹⁵ Nutnost jednat a rvát se o úspěch je symbolicky zobrazena brutalitou zločinnosti (víme, že gangster rutinně podniká, avšak ve filmu je upřednostňováno násilí a brutalita jeho podnikání, která se stává prostředkem k úspěchu a současně naznačuje to, jak se gangster liší od davu).¹⁶ Brutalita a nutnost rvát se o úspěch, abychom v moderním světě vůbec přežili, vede neomylně k mrtvole, která bývala gang-

¹² R. Warshow, „Gangster jako tragický hrdina“, in SAD, s. 9.

¹³ Srov. např. s westernovým hrdinou, jehož životem je zahálka. Je také osamělý, ale organicky, ne ze situačních důvodů.

¹⁴ V úvodní sekvenci Kmotra všichni tušíme, jakou roli Don ztělesňuje, ale jak přesně tato organizace funguje a z čeho žije, nevíme. V románu je pro tento motiv klíčová pasáž, kde se jedná o tom, zda přistoupit na Sollozzův návrh na zajišťování obchodu drogami a podílnictví na něm. Jasně je odmítnutí obchodu s drogami, čímž se nám jeho způsob života vymezuje pouze negativně.

¹⁵ Tato linie je shodná jak pro Kmotra jako gangsterku, tak i pro Kmotra jako rodinnou ságu, avšak úpadek zde nezasahuje jen gangstera samotného – Michaela – ale celou Rodinu, včetně Dona Vita – ve smyslu hodnot, cti, závazků a přání, které do Michaela vložil a jež Michael zneuctil a zničil.

¹⁶ Viz např. Vítova vražda Fanucciho – příslušníka dosavadní vládnoucí mafiánské Černé ruky. Dokud Michael nenechal zavraždit všechny zrádce a dokud nevyvraždil předáky konkurenčních newyorských rodin, jeho caporegimové ho jako Dona neuznávali. Srov. J. Novotný, „Nostalgie, technika a tragédie. K románu Maria Puza Kmotr“, in: Lidé města / Urban People (ve stejném čísle jako článek autorky). Vzorem tohoto „vyřizování si účtů“ je slavný Masakr na Den svatého Valentína 14. února 1929, kdy měl Al Capone naříditi popravu několika mužů konkurenčního gangu. Al Capone chtěl tehdy dostat především svého rivala Bugs Morana. Celou operaci řídil Al Caponův přítel, Jack McGurn, který sám měl s Moranem nevyřízené účty. Bylo sjednáno, že Moran koupí určité množství kvalitní whisky za velmi výhodnou cenu. K předání mělo dojít 14. února 1929 dopoledne v jedné garáži. Kolem 10:30 k místu přijelo policejní auto. V té době bylo v garáži šest členů Moranova gangu a jeden jejich přítel. Moran sám měl zpoždění. Když přicházel, spatřil policejní vůz a schoval se. To mu zachránilo život. Z auta vystoupili dva policisté a tři muži v civilu. Byli to převlečení Al Caponovi muži. Do garáže vešli nejprve falešní policisté a všichni přítomní si mysleli, že se jedná o obyčejnou policejní razii. Nekladli žádný odpor. Na požádání složili zbraně a seřadili se všichni s rukama za hlavou čelem ke zdi. Nato se objevili muži v civilu a začala palba, při níž mělo být vystřeleno kolem 150 nábojů ráže 45. Z garáže pak vyšli falešní policisté a před nimi s rukama nad hlavou muži v civilu. Všichni pak nasedli do auta a odjeli. Obyvatelé přilehlých domů, kteří si něčeho všimli, si mysleli, že policie dopadla pachatele, a ani je tedy nenapadlo policii volat. Když na místo přijela skutečná policie, našli člověka, který ještě nějakou dobu dýchal. Byl to Frank Gusenberg. Na otázku, kdo po něm střílel, však řekl, že nebude vypovídat. Al Capone sám byl v době incidentu na Floridě a Jack McGurn měl také dobré alibi. Bugs Moran se pak veřejně vyjádřil v tom smyslu, že jen Al Capone může mít na svědomí takovou popravu. Tím však porušil mafiánský zákon omerty a v podsvětí ztratil svůj vliv a postavení.

¹⁰ R. Warshow, „Gangster jako tragický hrdina“, in SAD, ročník XVIII (2007), č. 2, s. 4–10 (překl. M. Petříček).

¹¹ Právě volba M. Branda dovoluje uvažovat o velmi silném vlivu filmů Orsona Wellse, zejména jeho Občana Kanea. Tento vliv lze vysledovat i v dalších filmech jako je Dracula či Apokalypsa. Mezi hlavními postavami je vždy muž, silná osobnost se schopností vládnout, avšak také člověk, který je strháván a ochromován svou nestřídmostí – don Vito Corleone je zasažen kulkou v okamžiku, když si rozkošnický vybírá pomeranče v pouličním stánku. Srov. T. Ellsaesser, „Francois Ford Coppola a Dracula“, in Nová filmová historie. Antologie současného myšlení o dějinách kinematografie a audiovizuální kultury, Praha: Hermann a synové, 2004, s. 323.

sterem.¹⁷ „Gangsterský film, který však už dávno neexistuje ve své ‚klasické‘ formě, je příběh podnikání a úspěchu, jenž končí nevyhnutelným nezdařením. Úspěch se chápe jako stále větší moc konat bezpráví, náleží městskému způsobu života a je to samozřejmě jistá forma zla (jakkoli gangsterova smrt, jež se obvykle podává jako „trest“, se jednoduše vnímá jako porážka).“¹⁸ Vystupují-li však někdo z davu provázen úspěchem,¹⁹ projevuje individuální převahu, jež logicky vyvolává nenávisť u druhých. Konvenčním znakem, který rozluští každý z nás je okamžik, kdy gangster zůstane sám. Tento okamžik je vždy smrtelným rizikem. Zůstane-li sám – zemře.²⁰ Paradox gangстера spočívá v tom, že jeho celý život je snaha vytrhnout se z davu a stát se individuem a jakmile se jím stane, tak právě proto, že jím je, je zavražděn. Úspěch je vždy nezdařením. Warshow vyslovuje odvážné tvrzení – gangster neumírá, protože je mimo zákon, ale protože je jako gangster odsouzen k úspěchu. Nebýt davem znamená být úspěšný, tj. prosadit se na úkor jiných, a k tomu je vždy potřeba určitá míra agrese. „Nezdar je druhem smrti a úspěch je zlem a je nebezpečný – vposled dokonce nemožný.“²¹ Gangster je bytostí města, bytostí, která město zná, která jej obývá, přičemž toto město je nebezpečné a smutné místo, imaginativní město, které nutně produkuje takovou imaginativní bytost jako je gangster.²² Tímto městem je moderní svět ve svém principu. Bytost města se buď z davu vynoří (gangster), nebo v něm zmizí a rozpustí se. „Posledním významem města je anonymita a smrt.“²³

¹⁷ V tomto smyslu je smrt Dona Vita výjimečná – umírá v poklidu na své zahradě, nepřímou obkloupenou rodinou, stejně tak Michaelova (ten umírá opuštěný, zahořklý a nemocný, pronásledován výtčikami). Avšak napětí a smrtelné nebezpečí se soustředí vždy do okamžiků osamocení.

¹⁸ R. Warshow, *Westernový hrdina*, s. 6.

¹⁹ Místo hrdinů, kteří zachraňují společnost a obětují sebe sama, jsou tu „polobohové“, kteří získávají svou autoritu skrze masu, proto Coppola v masových scénách, jako je např. svatba Donovy dcery, nevyužívá práce s detaily, aby vynikla „masovost“ masy. Detaily se naopak objevují v záběrech „pracovní“ dona Vita, kde se moc představuje osobně.

²⁰ Viz. okamžik, kdy Vito zůstane sám na ulici u stánku s ovocem, nebo jasné ohrožení v nemocnici, z něž ho vytrhne Michael a ve filmové verzi se tímto okamžikem stává neoficiálně Donem. Přebírá břemeno Vita a slibuje mu, že jej neopustí. V této sekvenci zasahuje rodinná sága do gangsterky. Don není sám, je chráněn rodinnými vazbami. Alespoň pro tentokrát.

²¹ R. Warshow, *Gangster jako tragický hrdina*, s. 9.

²² Viz poslední možnost Ameriga Bonassery jak se dovolat spravedlnosti ve městě, v němž mu i jeho dceři bylo učiněno bezpráví – tj. obrátit se k mafii.

²³ R. Warshow, *Gangster jako tragický hrdina*, s. 10.

Dvojí svět Puzova Kmotra

Jakub Marek (UK FHS)

Knížní série o rodině Corleonových,²⁴ stejně tak jako její filmové zpracování, dosáhly celosvětově velkého úspěchu. Daleko spíše, než že by obojí vyvolalo výraznou odezvu u odborníků, literárních či filmových kritiků, dosáhlo značné odezvy u „řadového“ publika a čtenářů. Coppolův Kmotr je, co se řemeslné úrovně týče, jistě mimořádně povedený, nejde však o film, který by posunoval či měnil dosavadní žánr, který by se stal v jakémkoli smyslu v historii filmu zlomem, či, z tohoto hlediska, legendou. Na druhé straně však první a druhý díl série o mafiánské rodině zaujímají první a třetí místo v zcela laických žebříčcích Mezinárodní filmové databáze (www.imdb.com).²⁵ Pro oba takto hlasovalo okolo dvou set tisíc diváků. Ani Puzovy spisovatelské schopnosti příliš nevybočují z žánru dobrého vypravěče. Kniha Kmotr se stala bestsellerem, nepatří však k literárněvědným exemplům.

Otázka zní – v čem můžeme tento úspěch, populární úspěch, Kmotra spatřovat? Následující úvaha se pokusí odhalit jednu z možných, byť pravděpodobně obskurních verzí výkladu fascinace, která provází knižní i filmovou verzi Puzova Kmotra.

Výchozí pozicí by pro nás měl být obecný charakter Puzova vyprávění – zcela v souladu s vyprávěčskou tradicí odkazuje Puzo svůj román k tomuto světu, jehož podobou a výrazem je, potud mu musíme rozumět jako mimetickému vyprávění, a to v protikladu k takovému vyprávění, které by činilo sebe sama vlastním světem, v jehož logice, metaforice, obraznosti vůbec, bez ohledu na případné reference k, takřikajíc, „tomuto světu“, se samo pohybuje.²⁶

V tomto smyslu se před čtenářem rozevírá zcela jednoznačně situovaný a známý svět. Právě vůči němu může Puzo vykreslovat onen druhý svět, svět mafie. Časté odkazy k dvěma světům v románu bychom neměli chápat zcela banálně. Stejným způsobem, jakým je spojen mimetický odkaz románové-

²⁴ Autor nechce zatěžovat čtenáře odkazy na tyto romány, které pokládá za obecně známé, mimo míst, kde jsou přímo citovány.

²⁵ <http://www.imdb.com/chart/top> (1.11.2007).

²⁶ Exemplárně k tomuto rozlišení viz J. Češka, *Království motivů*. Praha: Togga, 2005, kde je sledováno nejvýraznější v „Úvodu“ (s. 11–22 *passim*).

ho prostředí vnějšího světa s „naším světem“, děje se i mimesis tohoto druhého světa, světa mafie, který však, jak se má ukázat, získává vlastní svébytnost a samostatnost vůči onomu „vnějšimu světu“. Puzo odkrývá v rámci našeho světa vymezenou a esoterní sféru světa organizovaného zločinu. Ani zde však ničím nepřekvapuje a nejde o nic nového.

Na základě čeho můžeme přiznat tomuto druhému světu jeho samostatnost? Pokud světu nerozumíme jako jakési obecné matérii, jako čemusi jako „tomu okolo“, svět pro nás především vystupuje jako určitý obraz, či chceme-li model, výrazná podoba toho, čemu rozumíme jako realitě. Jeho skutečnost, pravdivost, je založena v čemsi banálním – svět je světem jako řád. Míra reality odpovídá míře zakoušeného řádu. Tuto souvislost mezi řádem a skutečností se pokusím ilustrovat několika příklady: šachová hra je skutečná, děje-li se podle pravidel, jinak to nejsou žádné šachy. Úředník je úředníkem, vykonávali svou práci, pokud na místo toho zpronevěřuje svěřené peníze, není úředníkem, ale defraudantem. Snová fantazie je tím zrádnější a tím obtížněji se odlišuje od bdění, čím více dává smysl, tedy čím více odpovídá určitému řádu, který spojujeme s naší bdělou zkušeností. Baudrillard říká, že postrádáme-li realitu, usilujeme o řád.²⁷ Analogicky s mírou řádu, jeho vnitřní koherencí a smysluplností narůstá náš smysl pro realitu toho, jež je takto uspořádáno.

V Puzově románu je takto vnější svět založen v řádu světského práva a spravedlnosti, občanských svobod a možností uplatnění. Jeho realita je obhájena tehdy, pokud jako tento řád funguje.

Jak se to má s oním druhým světem, světem mafie? Jestliže tomu, čím je pro nás svět, rozumíme jako realitě a realitě jako řádu, potom tehdy, když nalézáme samostatný, odlišný a funkční řád, nutí nás taková skutečnost řádu hovořit o jiném světě. V tomto, méně banálním smyslu, je svět mafie světem pro sebe, skutečným světem, který koexistuje spolu s oním občanským světem. Jaká je tedy povaha světa mafie?

Podobným způsobem, jako je substancí občanského světa stát, tak v tomto světě přebírá jeho roli *rodina*. Rodina vystupuje jako obecné médium, ze kterého a vůči kterému se musí každý její člen realizovat. Obecnost rodiny jako média ruší nárok jednotlivosti, mezi členy rodiny nenacházíme žádné jednotlivce, avšak jedině a pouze členy rodiny. Rodina stojí na prvním místě a její zájmy jsou zájmům jednotlivce vždy nadřazeny. Náležitost k rodině není náleži-

²⁷ „Thus, *lacking the real*, it is there that we must aim at order.” J. Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, Michigan: University of Michigan Press, 1994 (trans. by Sheila F. Glaser), s. 21. Proložení autorovo.

tí pokrevního svazku. Daleko spíše je realizována jako náležitost k řádu, který rodina ztělesňuje. Přitakání tomuto řádu se děje prostřednictvím uznání zákona mlčení, *omerty* a přátelství, jehož specifčnost, zvrácená reciprocita, je daleko spíše lenním vztahem a uznáním řádu a vlastní podřízenosti tomuto řádu, než jakýmsi citovým vztahem. Zároveň je tato náležitost k rodině rozchodem s vnějším světem. Volba je tu buď-anebo, jak se o tom dostává ponaučení Amerigovi Bonasera – je tu buď spravedlnost občanského světa, nebo přátelství dona Corleone.

Rodině proto nemůžeme rozumět v tom smyslu, jaký by měla, šlo-li by o rodinu Corleonových ve smyslu pokrevnosti. Michael Corleone do ní po dlouhou dobu nepatří, je, jak se říká, civilistou.

Rodina má silnou patriarchální strukturu. Její funkce však nezávisí na jednotlivcích, don Corleone není nenahraditelný jako jednotlivec, nenahraditelné by byly jeho kontakty, jeho schopnost zastávat vlastní funkci náležitě a poskytovat proto rodině potřebné dovednosti, pokud by se ovšem nenašla adekvátní náhrada. Patriarchální struktura odpovídá možnosti regulovat určitou společnost na základě přímé, osobní úcty k patriarchovi. Všimněme si však, že úcta a lojalita v rámci rodiny Corleonových tuto úzkou vazbu překračuje. Úcta je vázána na funkci, na postavení v rodině, na náležitě vykonávání a zvládání této funkce. Je třeba odlišit dvojí – na jedné straně Puzo sám často odkazuje k charismatickému vůdcovství dona Corleone, zatímco on sám však, na druhé straně, není ničím než úspěšným státníkem, je nositelem funkce, kterou zdatně vykonává. Michael Corleone se stává donem Michaelem, když sebe sama v této funkci potvrzuje. Nepatří mu z hlediska dědičnosti, donem rodiny se může stát kdokoliv, kdo tuto funkci dovede zastávat.

*Donova smrt byla pro famiglii velkým neštěstím. Bez něj jako by snad ztratila polovinu moci; zdálo se, že při případných jednáních s aliancí Berzini – Tattaglia jí už nekynou skoro žádné šance. Tohle si každý z přítomných uvědomoval a čekalo se na Michaelova slova. V jejich očích ještě nebyl novým donem; toto postavení či tento titul si dosud ničím nezasloužil. Kdyby byl padrino zůstal naživu, snad by byl Michaelovi zajistil nástupnictví; teď je ovšem zaručené neměl.*²⁸

Max Weber z této postupné metamorfózy původně charismatického a pokrevního patriarchátu s přirozenou autoritou vůdce vykládá vznik byrokratické

²⁸ M. Puzo, *Kmotr*, Praha: Svoboda, 1991 (překl. T. Korbař, 3. nezměněné vydání), s. 293.

struktury.²⁹ Právě takové ustavení byrokratického řádu se děje v Puzově románu. Byrokratická povaha rodiny se ukazuje na několika základních rysech:

Jak již bylo patrné výše, jednotlivec je vůči rodině její funkcí. Těchto funkcí se v rodině objevuje několik, nejnápadnější jsou tyto: funkce dona, funkce consigliereho, funkce caporegimů. U všech z nich se jedná o specifický úřad, jehož význam a nutnost vyplývá z organického fungování rodiny jako celku. Kromě toho se setkáváme s méně patrnými, ale funkčními rolami, jako je: role osobního vraha, role ženy dona (transformaci v tomto směru můžeme sledovat na postavě Kay Adamové), jejíž paradoxní funkce má dona zajišťovat na onom světě.

Druhým charakterem této rodinné byrokracie je způsob, jakým se děje naplňování vůle dona. Don nejedná sám, ale prostřednictvím aparátu. Tento aparát má charakter víceúrovňovosti, jednotlivých oddělení a exekutivních složek. Don vydává výnosy, které jeho consiglieri přenášejí na caporegimy, jejichž prostřednictvím se jich ujímají jednotliví „úředníci“.

Konečně je tento svět bytostně racionální. Tato racionalita odpovídá základnímu kalkulu ohledně možností, propočitatelnosti jednání, tedy takové orientaci vůči skutečnosti, která na prvním místě vychází z obecné povahy odůvodnění a racionálního výkladu. Tato racionalita se realizuje jak vůči vlastním členům, tak ve vztahu k vnějšímu světu. Z pozice rodiny se okolní svět stává matérií, jež je vymáhána logickým či racionálním uplatněním prostředků, jimiž rodina disponuje. Tohoto charakteru je sám obchod, je, z pozice dona Corleone, schopností přesvědčovat, uvádět argumenty, včetně „nabídek, které nelze odmítnout“. Obchodní, neosobní, nezaujatá logika vyjednávání, která však má svou logiku jedině v rámci a z pozice vlastní rodiny, je základní charakterovou vlastností dona:

A proto hned zpočátku vás ujišťuju, že jsem sem nepřišel, abych se s vámi přel nebo vás chtěl přemlouvat, nýbrž výhradně abych vás přesvědčil a – jako rozumný muž – učinil všechno možné pro to, abychom se rozešli jako přátelé. Dávám na to své slovo a ti z vás, kdo mě znají, vědí, že své slovo nedávám lehkomylně.³⁰

Racionalita, či pochopení, je paradoxně samým iniciačním médiem. Michael Corleone se členem rodiny stává jedině a tehdy, když ji skutečně pochopí.

²⁹ Viz M. Weber, *Essays in Sociology*, (eds. H.H. Gert & C. Wright Mills), New York: Oxford University Press, 1958, s. 196–244 passim.

³⁰ M. Puzo, *Kmotr*, s. 205.

Jeho motivem není ani láska k otci – kterou realizuje ve chvíli, kdy ochraňuje otce v nemocnici a kdy uskutečňuje osobní vendetu na Solozzovi a kapitánovi McCluskym, – ale s rodinou v tu chvíli pouze koketuje. V tomto ohledu je pro něho rozhodující, že, během svého vyhnanství na Sicílii, otce a rodinu, její řád, skutečně pochopí.

Po pěti měsících sicilského vyhnanství pochopil konečně Michael Corleone otcovu povahu i jeho úděl. Pochopil muže, jako byli Luca Brasi a bezohledný caporegime Clemenza, i matčinu rezignaci, s níž přijímala svou úlohu. Na Sicílii totiž uviděl na vlastní oči, co by se z nich stalo, kdyby se byli rozhodli nebojovat proti tomu, co jim mělo být osudem určeno. Pochopil, proč don vždycky říkával: „Člověk má jen jeden úděl.“ Pochopil, odkud pramení pohrdání úřady a legální vládou i nenávist ke každému, kdo poruší omertu, zákon mlčení.³¹

Byrokratický charakter lze chápat jako základní rámec řádu samostatného světa mafie, resp. rodiny. Mimo něj však každému světu, coby uspořádanému obrazu, ze kterého a díky němuž rozumíme a vykládáme to, s čím se setkáváme, náleží i rovina hodnotových soudů. Elementárně lze naznačit, že v případě rodiny je základem hodnotové orientace princip cti. Tato čest je schopností neztratit úctu před druhými, nenechat se o vlastní čest připravit. Čest se týká jak jednotlivců, tak celé rodiny. Je vždy ctí, již je třeba ubránit před sobě rovnými. Spravedlnost je takovým stavem v daném prostředí, ve kterém je čest možno ubránit, kde lze najít pomoc, přátele. Vnější charakter morálních závazků nemá svůj protipól v osobní vině, ve svědomí; je-li muž čestný, získal-li si respekt, pak je jeho vůle nenapadnutelná, není důvod činit si výčitky. Svět famíglie Corleonových je, v terminologii Ruth Benedictové, *kulturou hanby*.³²

Na tomto místě je již možno uvažovat o vzájemném vztahu dvou světů Puzova románu. Především, světu mafie je možno, z hlediska čtenáře, a tedy z perspektivy vnějšího světa, rozumět jako derivaci, jako světu, který užívá kategorií vnějšího světa, jeho prostředků, k potvrzení vlastní skutečnosti. Tento svět by byl pouhou simulací vnějšího světa, byl by čímsi jako pseudo-státem ve státě, tedy nenaplněným a zvráceným nárokem na samostatnost. Mluvímeli o simulaci, pak simulací běžně rozumíme právě takový vztah, kdy to, jež je simulováno, je vzorem, je referenčním odkazem, který se v simulaci „navenek“

³¹ Tamtéž, s. 231.

³² Srov. R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*, Boston: Houghton & Mifflin, 1989, s. 222n.

realizuje, je však pouhou povrchní nápodobou. Simulace nemoci proto znamená, že ten, kdo simuluje nemoc, ji pouze předstírá a nemocný není. Tento příklad s nemocí, který přebírám od Baudrillarda, však ukazuje simulaci v jiném smyslu. Pokud někdo simuluje nemoc, pak předvádí nemoc v jejích projevech, vypadá jako nemocný, činí sebe sama nemocným. Simulace je na rovině značení identická jako nemoc, projevy, jež vykazuje nemocný, odkazují k témuž referenčnímu rámci nemoci jako simulace. Simulace je tímtež řádem značení, jako nemoc. Jestliže je simulace tím nereálným, absencí choroby, nemoc pak vzorem, ke kterému má simulace nemoci odkazovat, pak simulaci jako takové nerozumíme. Takové chápání simulace, každodenní důraz a nárok odlišování a určování toho pravého a nepravého, je určitým regulačním mechanismem, kterým je potvrzována a udržována absolutní povaha obrazu, vzoru, je způsobem, jakým se potvrzuje řád coby soběstačná a nezpochybněná realita jako taková. Za rovinou značení, za tím, co pro nás označuje určité významy, *potřebujeme* nacházet to skutečné, jež rozhoduje o bytostné pravdivosti či nepravdivosti toho, jež označuje. Souvislost vnějšího světa a světa rodiny by byla na úrovni nepochopené simulace chápána jako vztah podřízenosti a iluze. Mafie není ničím jiným než jen parodií, pouhým obskurním pokusem vytvořit si svůj vlastní svět. V tom je však právě problém.

Jestliže mělo být ukázáno, v jakém smyslu svět rodiny vytváří vlastní řád a potud realitu, mělo tím být předvedeno, že vystupuje se stejnou soběstačností, jako vnější svět. Derivací vnějšího světa by byl v tom smyslu, kdyby vnější svět byl tím původním. Mezi řádem obou světů by tak bylo třeba postulovat cosi jako kvalitativní rozdíl, odvozený svět by byl nepovedenou napodobeninou. Puzo však nic takového nepředvádí. Zarážející je, že svět mafie vystupuje jako paradoxní alternativa, která umožňuje těm, kdo jsou vnějším světem pokořeni, dosáhnout cti. Rodina je společenstvím lidí, kteří realizují svoje štěstí. Násilí a zločinnost celé rodiny jako by ustupovaly obecné spravedlnosti, již se všem dostává.

„Za naše skutky ani v nejmenším neodpovídáme těm vysokým pánům, těm pezzům da novanta, kteří si osobují právo rozhodovat, jak máme nakládat se svými životy, kteří vyhlašují války pro ochranu svých majetků a nutí nás v nich bojovat. Kdo už nám může nakázat, abychom byli poslušni zákonů, které vydávají k svému prospěchu a k naší škodě? A jakým právem se vůbec opovažují zasahovat do našich zkušeností, když se staráme o vlastní zájmy? Sono cosa nostra,“ prohlásil don Corleone, „tohle je naše věc. Svůj svět si budeme spravovat sami, protože

to je náš svět, cosa nostra. A proto musíme držet spolu, abychom se ubránili před zásahy zvenčí.“³³

Mimesis, zpodobování reálného ve vyprávění, potvrzuje reálný charakter obou světů. Pro čtenáře nevystupuje onen druhý svět primárně jako opovržením hodný, ale, paradoxně, nutně koliduje s obrazem jeho vlastního, vnějšího světa. Řád vnějšího světa získává se světem rodiny společné charaktery, oba v jistém smyslu řeší tytéž základní problémy vztahu jednotlivce a státu, resp. rodiny, tentýž nárok na spokojený život a spravedlnost. Zpodobení reality světa rodiny neodkazuje k žádnému vzoru, je toutéž soběstačností. Odkazuje však tento, vnější, náš svět k nějakému zakládajícímu a zdůvodňujícímu vzoru, jenž by činil z tohoto řádu výlučnou realitu, ve které jedině, po právu, pravdivě, reálně, lze rozumět mravnosti, spravedlnosti, cti? Lze jedině v tomto řádě tyto hodnoty uskutečňovat? Dichotomie dvou světů může vést k nároku hledání pravého světa mravnosti, k ideálu mravnosti, který se skrývá za tímto povrchem, na kterém se ve dvou verzích děje proces značení, v němž lze v obou světech se stejnou mírou reality přisuzovat a odkazovat ve svém jednání k mravnosti, cti či spravedlnosti. Taková cesta k metafyzickému zakládání ctnosti je však ve hře značení regrese. Sled odkrývání zakládajících vzorů a absolutních hodnot nezná žádnou mez, jedině zpochybnění výlučnosti řádu zpochybňuje výlučnost jakéhokoliv řádu, jakékoliv reference v pozadí procesu značení. Rovina samotné signifikace, která je tím pro nás každodenním prostředím, kterou však právě tak každodenně odkazujeme k jakési zakládající rovině, zůstává jedinou realitou, která postrádá jakýkoliv podklad. Oba světy jsou simulakry, obrazy bez vzorů.³⁴

Puzův román lze číst jako mýtus o rozkladu samozřejmosti jednotlivého, srozumitelného řádu, ve kterém se jednotlivec zajišťuje ve svém životě. Rozpolčení takového světa na dvě disparátní varianty zanechává jistou pachuč. Nedomnívám se, že tím, čím *Kmotr* fascinuje, je jakési banální zlo. V rámci řádu rodiny dochází k právě tak koherentnímu a svébytnému zakládání mravnosti, ve které se poměr zla a dobra realizuje v jiném přeznačení, avšak v téže srozumitelnosti a pochopitelnosti, jako rozumění dobru a zlu ve vnějším světě. Z perspektivy autora není *Kmotr* o zlu, je o možnosti světa. Právě ta, je-li předvedena ve dvou neslučitelných alternativách, je však zpochybněna. Pochybnost

³³ M. Puzo, *Kmotr*, s. 210

³⁴ K tomuto viz J. Baudrillard, „The Precession of Simulacra“, in: J. Baudrillard, *Simulacra and Simulation* s. 1–42 passim aj.

ohledně smysluplnosti a jednoznačnosti vlastního světa vyvolává reakci, je rozpadem jednoty. Dvě cesty, které k této dichotomii lze zaujmout, byly naznačeny – první, regres k hledání zakládající roviny, druhá, odkrytí povahy světa coby simulakra, mají tentýž společný charakter. Fascinují absencí referenčního smyslu ponechávají pod rovinou značení, ve kterém žijeme, volný prostor.

Nostalgie, technika a tragédie: K románu Maria Puza Kmotr

Jaroslav Novotný (UK FHS)

Předkládaná interpretace je pokusem předestřít některé klíčové konstitutivní motivy románu M. Puza Kmotr a jeho filmového trilogického zpracování, na kterém se podílel M. Puzo a F. Coppola. Ve výkladu budu čerpat jak z románu, tak z jeho filmového provedení, a to proto, že filmové zpracování rozvádí některé motivy do podoby, kterou lze v knižní předloze hledat jen obtížně, a na druhou stranu román předestírá některé základní charakteristiky s úplností a jasností, která ve filmovém zpracování může být jen ve zkratce naznačena. Explikované klíčové motivy se pokusím uvést do souvislosti s příhodnou filosofickou tematikou a naznačit její dosah. Metodicky má moje interpretace blízko k Blažičkově hermeneutickému přístupu, pro nějž je východiskem teoretické interpretace ohledně strukturního utváření díla i ohledně jeho motivové stránky primárně otázka, čím nás dílo jako čtenáře oslovuje.³⁵ To je i východiskem mé následné interpretace.

Čím nás oslovuje Puzův román

Ve své interpretaci chci vyjít od otázky, čím nás jako čtenáře přitahuje Puzův román, čím nás oslovuje či převážně oslovovat může. Na první pohled by se dalo říci, že atraktivností mafiánského prostředí. To sice mohlo platit v době prvního

³⁵ Viz zvl. P. Blažiček, *Kritika a interpretace*, Praha: Triáda, 2002 (uspořádal, k vydání připravil a komentářem opatřil Michael Špirit), zde teoretické reflexe možností filosofické interpretace literárních děl (od s. 308).

vydání románu, kdy se Puzův román stal jistým předělem v zobrazování mafiánského prostředí, nemůže to však platit dnes pro dnešního čtenáře a filmového diváka, který od doby vyjití Puzova románu již o tomto prostředí mohl přecházet a vidět ledascos. Obdobně asi nemůže Puzův román a jeho filmové zpracování přitahovat napětím, na které jsme zvyklí z akčních filmů. Z hlediska požadavků na akční filmy (o románu nemluvě) je v Puzově románu i jeho filmovém zpracování spousta dlouhých „nudných scén“, které mnohdy spíše připomínají lekce z nějakého pořadu o slušném chování. – Avšak právě možná to přitahuje.

Puzo odkrývá sice jednoduché, avšak účinné mechanismy vztahů, v nichž se utváří úcta a moc a pro které nám v našem porozumění světu možná chybí rozpoznávací schopnost či je alespoň značně oslabená. Puzův román tak zviditelňuje něco, co nám chybí či čeho smysl je nám zastřen. – Druhým výrazným elementem, který možná činí román přitažlivým, je pocit zadostiučinění, který ve více či menší míře je v průběhu románového příběhu na různých místech evokován. Tento pocit zadostiučinění je evokován např. tam, kde se ze strany světa mafie dostane někomu spravedlnosti, které se mu nedostalo ze strany vnějšího světa, ačkoli byl v právu. Ukazuje se přitom, že tu jsou konfrontovány dva světy, svět rodiny (mafie) a svět vůči ní vnější, tj. svět právního státu a většinové společnosti, který se prezentuje rovností všech před zákonem a právem každého na spravedlnost, ve kterém však dochází ke zjevné diskriminaci a k otevřeným křivdám. Konfrontací obou světů Puzo strhává závoj pokrytectví oficiální sebe prezentace většinové společnosti a ukazuje alternativní svět s jinými pravidly, v němž se lze spravedlnosti účinně dobrat.³⁶ Příklad takovéto konfrontace jednak předvede jiný typ vztahů a závazků mezi lidmi a jednak vyústění této konfrontace přináší ono zmíněné zadostiučinění, jež plyne z odhalení pokrytectví a ze zjednaní nápravy. – Vedle toho je však ještě jedním z dalších zdrojů zadostiučinění např. motiv odhalené a potrestané zrady. Na takto motivovaných dílčích příbězích lze sledovat, že čtenář musí vstoupit do perspektivy evokované situace a atmosféry (naladění) jednajících postav a rozumět jejich pohnutkám a činům, neboť co by nám jinak z perspektivy většinové společnosti přišlo jako nemilosrdná a sprostá vražda, tomu jsme coby čtenáři Puzova románu s to porozumět v rámci vykresleného světa rodiny jako nevyhnutelnosti a jedinému správnému řešení.³⁷

³⁶ Ilustrativní je hned úvodní příběh majitele pohřební firmy. M. Puzo, *Kmotr*, Praha: Svoboda, 1990 (překl. T. Korbař), s. 7n a 20n. O tomto charakterovém příběhu se budu zmiňovat ještě dále.

³⁷ Jde o příběhy potrestané zrady donova řidiče, Michaelova strážce ze Sicílie, manžela donovy dcery ad.

Z této krátké úvodní úvahy nad tím, čím nás Puzův román oslovuje či oslovovat může, lze primárně vyvodit to, že Puzo především předvádí jakýsi alternativní svět, který staví do konfrontace se světem většinové společnosti právního státu. Otázkou však je, zda tato ostrá konfrontace světa „rodiny“ se světem vůči ní vnějším je jediným nosným motivem Puzova románu a jeho filmového zpracování. Zodpovědět tuto otázku se pokusím sledováním několika konkrétních postupů, jimiž Puzo tuto konfrontaci v románu předkládá a které jsou využity a rozvedeny i ve filmovém zpracování.

Způsoby vykreslování

Při sledování toho, jak je vykreslován alternativního svět „rodiny“, lze zaznamenat několik nejnapadnějších postupů:

1. významné situace;
2. charakterové příběhy;

3. s charakterovými příběhy úzce souvisejí (či spíše se přímo prostupují) konfrontace typů (což však platí více pro filmové zpracování, kde jde převážně o zkratky příběhů z románového podání, pro které ve filmovém zpracování není dostatek prostoru);

4. přímý výklad vypravěče, který má mnohdy podobu rádooby historických vysvětlujících vsuvek, u nichž je ovšem potřeba vidět, že se na vykreslování románového světa „rodiny“ podílejí obdobným způsobem jako výše uvedené postupy, takže je nelze zaměňovat za nějaký ryzí faktografický autorův komentář, činěný odkudsi zvně vykreslovaného románového světa, nýbrž jde o vnitřní konstitutivní prvek románu (ve filmu musí tuto roli historických vysvětlujících vsuvek vypravěče převzít v nějaké omezené míře vždy některá z postav).

Na některých vybraných konkrétních příkladech těchto postupů lze pak abstrahovat základní charakterové rysy vykreslovaného alternativního světa „rodiny“ a zároveň i základní rysy světa, vůči němuž je svět „rodiny“ předváděn jako alternativní. (Je přitom potřeba vidět, že rozlišení zmíněných postupů vykreslování je abstraktní a že se při sledování jednotlivých příkladů bude ukazovat jejich vzájemné promíšení.)

Svět „rodiny“ jako svět cti a úcty

Odhlédneme-li od různých dílčích příběhů, které jsou zakomponovány do nějaké celkovější typové situace, lze v románu i v jeho filmovém zpracování na-

jít několik významných situací (ve filmové trilogii se navíc tyto typové situace v každém díle opakují a evokují souvislosti vždy s předchozími díly či dílem trilogie).³⁸ Jsou to situace jako např. svatba, slavnosti a hostiny vůbec, společné jídlo (ať už užší rodiny či „rodiny“ širší jako např. společné stravování regimu při válečné pohotovosti, kdy svému mužstvu vaří sám caporegime) apod.³⁹ Na těchto typových situacích se vykresluje soudržnost společenství „rodiny“, a to přímo v jakési archaické anebo ideální podobě.

Mohli bychom např. vzít Filosofickou antropologii (Člověk jako osoba) Jana Sokoła a typovými situacemi v Puzově románu ilustrovat výklady Jana Sokoła, které se věnují základním typům jednání, jehož smyslem je udržovat vědomí pospolitosti a soudržnost společenství.⁴⁰ Jde o společné jídlo, slavnosti a hostiny, dary apod. Takovým ilustrativním příkladem je svatba donovy dcery, popisovaná hned na začátku románu. Na tomto motivu se vykreslují základní rysy společenství „rodiny“. Všichni přátelé rodiny bez ohledu na společenské postavení ve vnějším světě jsou pozváni. Toto pozvání je pro ně potvrzením toho, že patří do společenství širší rodiny. Pro dona je pozvání přátel zase nutností přinejmenším ze dvou důvodů, jednak pozváním dává najevo sám svou přátelskou přízeň, čímž si na druhou stranu udržuje šíří svého vlivu, a jednak tím naplňuje něco, co se od něho očekává, totiž nechat svou moc *zaskvěť* před druhými v podobě velkorysosti a tak potvrdit to, že si úctu druhých zaslouhuje. Pozvání si nemohou dovolit bezdůvodně či bez patřičné omluvy nepřijít, protože tím by dávali najevo svůj nezáměr o příslušnost do společenství „rodiny“. Svým příchodem stvrzují přátelství a příslušnost do společenství, na druhou stranu se don s každým osobně vítá, nikdo nesmí být opomenut, stejně jako nikdo z pozvaných nesmí opomenout jeho, aby mu za pozvání projevil dík a obdaroval ho. Donovy a jeho rodině jsou věnovány dary, které ze strany dona mohou

³⁸ V každém filmu trilogie je např. minimálně jedna velká rodinná slavnost. V prvním díle je to svatba donovy dcery, ve druhém díle se na poameričtění podobě slavnosti ukazuje snaha Michaela o integraci rodiny do oficiálních mocenských struktur, ve třetím díle jde pak o návrat zpět k italské slavnosti, která jednak evokuje souvislosti se situacemi v prvním díle a jednak naznačuje v tomto návratu k tradiční italské slavnosti i motiv rezignace na integraci pomocí vnějších společenských projevů (o integraci se naopak Michael pokouší důslednou legalizací svého podnikání).

³⁹ Specifické postavení hrají obřady církevní a vůbec zvláštní vztah představitelů světa „rodiny“ ke katolické církvi. Obdobně jako velké světské slavnosti se i velké církevní obřady objevují v každém díle filmové trilogie a jsou zde více či méně explicitně postaveny do kontrastu s nějakým „nekřesťanským“ prvkem světa „rodiny“ (křtiny versus vyvraždění protivníků a zrádců apod.). Religionistickou a theologickou tematiku však nechávám stranou.

⁴⁰ Srov. následující výklad s J. Sokol, *Filosofická antropologie, Člověk jako osoba*, Praha: Portál, 2002, s. 48–53 (kapitola „Společenský život“).

být opětovány v podobě pomoci při nějaké životní nouzi nebo při překonávání překážek v naplňování nějakých osobních záměrů, které nelze řešit oficiální a legální cestou. Dary pro dona mohou být pouze symbolické, důležitý přitom je především sám akt projevu úcty a potvrzení přátelské oddanosti. Naopak pomoc ze strany dona musí být vždy účinná (ne pouze symbolická), jinak by si nemohl zasloužit úctu svých méně mocných přátel.⁴¹ Zajímavé přitom je, že se předpokládá, že ten, komu bylo ze strany dona velkoryse pomoheno a např. tím sám dokázal zaujmout nějaké významné místo s určitou mírou moci a vlivu, bude sám stejně velkorysý ke svým blízkým potřebným.⁴²

Jaký typ společenství se nám zde alespoň v základních rysech vykresluje na úvodní románové situaci svatby donovy dcery? – Na první pohled by se dalo říci, že jde o archaickou, hierarchicky strukturovanou a stabilní společnost typu rodového klanu, v němž má každý nějaké své přiměřené místo s adekvátní mírou uznání a úcty.⁴³ Pro tento obraz stabilního archaického klanového společenství by svědčily i některé další archaické motivy, které jsou v románu i v jeho filmovém zpracování využity. Jde např. o motiv adopce v římském pojetí (a to zvláště ve třetím dílu filmové trilogie)⁴⁴ nebo dokonce o motiv přijetí

⁴¹ „Nevěstin otec don Vito Corleone nikdy nezapomínal na staré přátele a sousedy ... A tak onoho sobotního odpoledne přijížděli přátelé dona Corleona z New Yorku, aby mu projevili úctu. Jako svatební dary přinášeli nažloutlé obálky nacpané penězi, nikoli šeky. V každé obálce byla navštívenka, z níž vyplývala dárcova totožnost i stupeň jeho úcty k *padrinovi*. Úcty vskutku zasloužené. – Don Vito Corleone byl mužem, na kterého se všichni obraceli o pomoc, a on nikdy nikoho nezklamal. Nedával plané sliby, ani se zbaběle nevymlouval, že má ruce svázané silami ve světě mnohem mocnějšími, než je on sám. Nebylo třeba, aby prosebník byl jeho přítelem, ani nebylo důležité, že nemá peníze, kterými by se odměnil. Nutné bylo pouze jedno. Aby prosebník *sám* osobně prohlásil, že je jeho přítelem. A pak donu Corleonovi, lhostejno jak chudý či vlivný je prosebník, přirostli jeho starosti k srdci. A nic ho nemohlo odvrátit od toho, aby jeho strasti vyřešil. A odměna? Přátelství, úctu vyjadřující titulování „don“ a občas vřelejší oslovení „padrino“, kmotře. A snad i nějaký prostý dárek, jen jako projev úcty, nikdy z vypočítavosti ... Don Corleone přivítal každého – bohatého či chudého, mocného či bezvýznamného – se stejným projevem vřelé náklonnosti.“ M. Puzo, *Kmotr*, s. 10–11. K tomu znovu srov. J. SOKOL, *Filosofická antropologie, Člověk jako osoba*, kapitola „Čest, ctnost a úcta“, s. 177n.

⁴² Ilustrativní je příběh donovy pomoci jeho kmotřenci Johnny Fontanovi. Při příslibu této pomoci je zároveň vyjádřen předpoklad, že takto pomoci obdarovaný se sám obdobně zasadí o svého přítele z mládí, Nina. Viz M. Puzo, *Kmotr*, s. 27.

⁴³ Na první pohled jde dokonce o jakousi „antimodernistickou utopii“ (podle diskusní poznámky Marka Skovajsy), ovšem se vším, co k *utopii* patří, neboť jak se ukáže, vykreslovaný obraz světa „rodiny“ se sám v sobě ukáže zvrácený a v tomto smyslu neuskutečněný.

⁴⁴ V románu v případě Toma Hagena nejde o dokonalou adopci. V pozadí je možná účelný záměr mít věrného syna, který však formálně bráno z vnějšího světa k rodině nepatří. Ve třetím díle filmové trilogie jde o adopci dokonalou, a to i ohledně jejího původního smyslu, neboť nejde o žádný altruismus, nýbrž o to, že adoptovaný nemanželský syn Michaelova bratra Vincent (Vincenzo) se stává nástupcem dona Michaela a přebírá rodinný podnik. V kontrastu vůči tomu stojí emancipace vynuce-

náboženství rodiny (byť v křesťanské podobě, totiž katolického vyznání víry), do níž se evangelička Kay přivdala.⁴⁵ – Avšak vztahy v rámci této struktury a postavení jedinců v ní nejsou nějak dopředu rozhodnuté a předurčené, nýbrž tyto vztahy se musí neustále udržovat, obnovovat a mohou se měnit stejně jako se může měnit i postavení jedince v nich.

Ani nástupnictví není samozřejmou dědičnou záležitostí, ale záležitostí volby stávajícího dona, zásluh a schopností případného adepta a hlavně záležitostí jeho uznání od ostatních významných členů rodiny. Předmětem uznání přitom nejsou zásluhy, které někdo získává při plnění příkazů svého nadřízeného. Tyto zásluhy jsou podmaněny účelu jednání, vykonavatel je jen nástrojem a jeho zásluhy tak zůstávají ve skrytu účelového vztahu nadřízený – podřízený. Zásluhy za plnění rozkazů jsou samozřejmě oceňovány, avšak hodnotí se ve vyhraněné perspektivě, perspektivě efektivnosti účelného jednání a v perspektivě věrnosti (tzn. co do osvědčovaného vlastnictví a poddajnosti nástroje), čili v perspektivě, která není nutně předpokladem pro vůdčí postavení. Zásluhy toho, kdo chce vést širší „rodinu“, musí být *zjevné*, musí se jimi *zaskvěť*, tzn. nemůže jít pouze o zásluhy při vykonávání rozkazů a přání pána, ale jde o zásluhy, které tento účelový rámec na první pohled překračují a které druhým dávají něco navíc.⁴⁶ Jde o velkorysost, která je od druhých odměňována úctou. Kdo je dobrým vykonavatelem příkazů nemusí být nutně i dobrým vůdcem, pro to je potřeba více, totiž dovednost umět si úctu zjednat, a to např. právě zjevnou velkorysostí. Velkorysost je pak jedním z konstitutivních prvků této úcty, kte-

ná ze strany vlastního Michaelova syna, který nechce vstoupit do aktivit rodinného podniku. Ke dvojnásobné roli postavy Toma Hagena, v níž se prolínají svět „rodiny“ a svět vůči ní vnější, přednesl na Lipnickém symposiu (26. 6. 2007) podnětný příspěvek Peter Brezina „Tom Hagen – bratr a právník“.

⁴⁵ V obou případech – adopce (a vůči ní emancipace) i přijetí náboženství rodiny – viz výklady ve Fustel de Coulanges, *Antická obec*, Studie o kultu, právu a institucích starého Řecka a Říma, Praha: SOFIS, 1998 (překl. J. Bryksí, K. Mikšová, J. Sokol), s. 42n a 53n. Komplikovanost provedení těchto aktů však srov. s výklady příslušných hesel v M. Bartošek, *Encyklopedie římského práva*, Praha: Academia, 1994, zvl. s. 20 a 100. Za zvláštní úvahu vůbec stojí časté odkazy na antické motivy, zvl. na římské, a zároveň odkazy na kulturní pluralitu Sicílie. Ty spolu s často zdůrazňovanou sicilskou nesmiřitelností a tvrdostí v boji vytvářejí jakési skryté hybné konstitutivní principy společenství „rodiny“, a tak zároveň principy jednání jejich hlavních aktérů, kteří jsou jimi více či méně zjevně determinováni.

⁴⁶ Ilustrativní je příběh s vdovou, o kterou se Vito nemusel vůbec zajímat, ale přesto ji pomohl, což mu vyneslo uznání a další úctu. Viz M. Puzo, *Kmotr*, s. 150n. Rozdíl mezi účelovou aktivitou, v níž jedinec vystupuje v roli nástroje, a mezi jednáním překračujícím účelovost a vystavující se na obdiv srov. s rozlišením, které činí H. Arendtová v H. Arendtová, *Mezi minulostí a budoucností*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002 (překlad T. Suchomel a M. Palouš), zvl. s. 135–140. Principiální jednání je zde připodobněno k interpretačnímu umění, jehož smyslem je samo jeho předvedení (přednes básně apod.). Jako takové pak potřebuje diváky, na jejichž uznání je odkázáno.

rá není dána s funkcí či postavením, ale naopak je pro nějaké vůdčí postavení vůbec předpokladem. (Přitom nejde na druhou stranu ani o despotické vedení, které – na příkladu Sonnyho – je chápáno přímo jako nebezpečné, neboť strhává veškeré rozhodování na sebe bez ohledu na hlasy ostatních caporegimů a ohrožuje ve své nekorigované zaslepenosti postavení a přežití rodiny.)

Obdobně jako je nesamozřejmé nástupnictví není ustavení celého společenství „rodiny“ záležitostí, kterou by si v Puzově podání přistěhovalci jednoduše převezli ze Sicílie do Nového světa, ale Puzo ukazuje jeho zrod jako dílo zakladatelského a přelomového počínu, kterým je Vitova vražda Fanucciho – příslušníka dosavadní vládnoucí mafiánské Černé ruky, který vydíral a terorizoval celou čtvrť. Tento čin vynesl Vitovi respekt ze strany jeho dosavadních kumpánů a zároveň jím byl vnesen do popředí společenství, ke kterému patřil a které on sám na druhou stranu potřeboval k prosazování svých zájmů a vlastně i životního cíle – totiž nebýt na nikom závislý, nikomu nesloužit a žít důstojným životem svobodného člověka, a takto zabezpečit svou rodinu. Tento počín, kterým se Vito na začátku své kariéry zaskvěl před svými nejbližšími kumpány, se tak stal zakladatelským činem, jenž umožnil v posledku Vitovi v doplnění s jeho velkorysostí vybudovat jeho říši a stát se donem celého společenství jeho široké „rodiny“.⁴⁷ – Viděno v této perspektivě pak před sebou nemáme nějakou předem předurčenou strnulou strukturu archaického kmenového společenství, ale spíše dynamickou strukturu aristokratických republik italských městských států, v nichž jsou principy jednání jejich představitelů *suverenita* a *uznávaná skvělost*, o které na druhou stranu musejí aktéři svým jednáním ve vztahu k druhým usilovat.⁴⁸

⁴⁷ Zde lze poukázat na motiv *počínajícího jednání* z výkladů H. Arendtové. Arendtová na základě významů řeckých pojmů ARCHEIN a PRATEIN ukazuje, že ten, kdo jednání započíná, potřebuje podporu sobě rovných, pro něž se pak stává prvním mezi rovnými. Viz H. Arendtová, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 147–150. Zároveň se zde naznačuje motiv zákonodárství, které se děje jako prosazení zákona činem, který sám však stojí vůči prosazovanému zákonu vně. Srov. některé výklady v M. Petříček, *Majestát zákona*, Raymond Chandler a pozdní dekonstrukce, Praha: Herrmann a synové, 2000. Ve filmovém zpracování – jak ve své diskusní poznámce připomněl Peter Brezina – musí Vito Corleone navíc vykonat iniciační počín své moci ještě jednou (ve druhém díle filmové trilogie), a to v rodné Sicílii, kde pomstí vraždu svého otce. Bez tohoto počínu by zde nemohl usilovat o úctu a tak i o spolupráci svých sicilských přátel.

⁴⁸ Tento motiv principu jednání v určitém typu společenského uspořádání přebírám z Ch. Montesquieu, *O duchu zákonů*, Praha: Aleš Čeněk 2003 (reprint původního vydání z roku 1947, překlad S. Lyer), s. 52 a 74n.

Dva světy: svět úcty a svět institucí

Vůči čemu a jakým charakterovým odlišením je tento alternativní svět „rodiny“ postaven do konfrontace s většinovou společností právního státu? – To je v románu i v jeho filmovém zpracování předváděno na několika charakterových příbězích a konfrontacích typů, které se v těchto příbězích objevují.

Jako výrazný charakterový příběh se nabízí příběh majitele pohřební firmy Bonasery, jenž jde žádat dona o spravedlnost pro svoji dceru, která byla brutálně zbyta poté, co se ubránila znásilnění. Bonasera je vykreslen jako zásadový idealista, který přijal a držel se proklamací, jimiž se prezentuje většinová společnost právního státu. Bonasera vždy dodržoval zákony Spojených států, platil daně, považoval se za suverénního občana, kterému Amerika poskytla prostor pro to, aby svou pílí usiloval o pokud možno co nejlepší život. Zároveň z titulu své věrnosti zákonům Spojených států bral jako *naprostý samozřejmý automatismus* i nárok na právní ochranu ze strany státu, na kterou má stejné právo jako jakýkoli jiný plnohodnotný občan. Tato jeho víra v občanský a právní stát nebyla doposud otřesena. – Avšak právě na těchto motivech suverenity, rovnosti a práva na domáhání se spravedlnosti, či – ostřeji viděno – spíše na motivu jejich automatického předpokládání a sankcionování, vykresluje Puzo v Bonaserově příběhu jeden ze základních rozdílů mezi světem rodiny a světem většinové společnosti právního státu. – Už na samotné epizodě s pokusem o znásilnění jeho dcery se obnažuje to, že dcera Italoameričana je pro mladíky z „bezúhonných“ ryzých amerických rodin dobrá jen k tomu lstí jí vylákat a zneužít, nic víc pro ně neznamena. Za brutální zmlácení Bonaserovy dcery s trvalými následky pak nakonec dostanou podmínečný trest a soudní síň opouštějí jako zpupní vítězové. Puzo vykresluje zhroucení doposud samozřejmého předpokladu suverenity i rovnosti. Italoameričanu Bonaserovi je ve vsi nahotě ukázána jeho role občana druhé kategorie. Rodiče pachatelů s ním sice mohou soucítit či se před ním zastydět, ale přeci kvůli *někomu takovému* nenechají svým synům zničit život. U soudu jsou sice pachatelé formálně uznáni jako viní, ale trest je výsměchem, a je to především výsměch Bonaserově naivní důvěřivosti v řád a zákon. Svět, na kterém Bonasera zásadově lpěl, mu ukázal, kde je jeho místo jako jakéhosi z milosti trpěného občana druhé třídy, a to vlastně ani ne pro to, že je Italoameričanem, ale spíše pro to, že pro idealistické zaslepené lpění na oficiálních proklamacích a pro samozřejmé předpokládání jejich rovného uplatňování *setrvával v odevzdané nečinnosti* a nezjednal si konexe, které by mu v jeho pohledu zajistily spravedlivý rozsudek. – Oproti tomu pak Puzo vykres-

luje příběh o zjednání nápravy. Bonasera ovšem musí vstoupit do světa, ve kterém se spravedlnosti může účinně domoci. Musí se sám prohlásit za donova přítele, aby mu don jako svému příteli prokázal službu, kterou – když někdy bude příležitost – mu Bonasera *může* (avšak rozumí se, že *musí*) oplatit.

Svět rodiny v této situaci dokáže zjednat spravedlnost, i když vzhledem k právnímu řádu Spojených států mimozákonně a za uplatnění pravidla oko za oko (pachatelé mají trpět stejně jako oběť). Příběh je nicméně vykreslen tak, že daný způsob zjednání nápravy byl jediným možným účinným řešením, a evokuje onen již výše zmíněný pocit zadostiučinění. Na tomto charakterovém příběhu se ani tak nekonfrontují různá pojetí práva, jako spíše na jedné straně (straně právního státu) alibismus a pokrytectví, které zjevně způsobují křivdu, a na straně druhé účinné zjednání nápravy či alespoň zadostiučinění, o které se ovšem musí někdo *osobně* zasadit a zaručit jeho prosazení. Na tom lze vidět, že se v jádru vlastně konfrontuje na jedné straně *samozřejmý předpoklad automatismu* „mít na něco právo“, resp. „mít práva vůbec“ (což se ukazuje jako původní Bonaserův sebeklam, jež ho udržuje v nečinnosti), a na straně druhé se předvádí, že za právo *musí vždy někdo ručit*, zasazovat se o něj a vždy jej sankcionovat. Don svými prostředky, mocí, autoritou a vlivem ručí za nepsané právo rodiny a ručí za něj *osobně před* žadatelem, čímž se nepsané právo rodiny stává účinnějším než zapsané zákony právního státu. Sankcionování tohoto nepsaného práva se musí zároveň vždy vymáhat, aby se donovo postavení potvrzovalo. Proti tomuto přístupu je postaven formalistní alibismus institucionálního zajišťování práva a s ním související pokrytectví, ať už plyne z neochoty osobně se o něco zasadit, či z rasistického předsudku anebo z úplatnosti, případně anonymity úřední mašinerie. Don je nejenom zakladatelem společenství a v tomto smyslu i jeho základním zákonodárcem, je nejenom velkorysým patronem svých přátel, ale také je jejich soudcem a zároveň nejvyšší hlavou výkonné moci své říše. Zákonodárcem, soudcem a hlavou výkonné moci není přitom z pozice *funkce*, v níž ho může kdokoli jiný nahradit, nýbrž svou vlastní *osobou*, která ustavuje, jedná, zasazuje se a na kterou je vázána úcta druhých.

Hrůznost úcty

Ctnost jako ve svém jádru dovednost umět si zjednat úctu a sama úcta však mají i svou hrůznou stránku, jak jsem již výše naznačil na motivu zakladatelského počinu, kterým byla vražda Fanucciho. Hrůzná stránka donovy moci se ukazuje již na úvodním Bonaserově příběhu, který o něco dál pokračuje vyli-

čením vykonání exekuce na provinilých mladících. Hrůza je zde zahlédnutelná nikoli v tom, že jsou sami zmrzačeni, ale v tom, že do jejich zpupné sebejistoty o vlastní nedotknutelnosti zasáhne vzhledem k jejich světu cizí a dosud pro ně nepoznaná mocnost, kterou sami svým činem na sebe do svého světa nevědomě přivolali. Tato cizí mocnost, která *neodpouští* provinění a chyby, vpadne do jejich světa neočekávaně, neodvolatelně a nezadržitelně jako nějaký přírodní úkaz, který se řídí podle svých zákonitostí vymykajících se zákonitostem světa oněch provinilých mladíků.

Hrůzná stránka úcty se ještě razantněji ukáže na příbězích, které jsou charakteristické tím, že v nich don dělá nějaké protistraně tzv. nabídku, kterou nelze odmítnout. Primárně se tím míní, že nabídka je natolik výhodná či argumentačně přesvědčivá, že by protistrana byla sama proti sobě, kdyby na ni nepřistoupila. Don je v románu na mnoha místech charakterizován jako rozvázný člověk, který dává přednost vyjednávání, přesvědčování a snášení důvodů před použitím síly. Avšak jeho poslední a nejpádnější argument, kterému vskutku nelze odolat, je pistole u hlavy protistrany.⁴⁹ Přitom součástí této situace je porozumění tomu, že nemůže zůstat jen u planých výhrůžek, protože to by devalvovalo právě onu hrůznou úctu, kterou si don takto vydobyl. Uplatnění tohoto posledního argumentu musí být provedeno rázně a neodkladně, aby případní společníci protistrany byly ohromeni a ochromeni nebo aby byli zastrašeni budoucí možní oponenti.⁵⁰ – Na druhou stranu to ovšem zároveň vede k tomu, že se s násilím šetří anebo musí být odstupňované, neboť právě nutnost nemoci zůstat při planých výhrůžkách by při nadměrném aplikování posledního argumentu znemožnila do budoucna vůbec mít někoho, s kým ještě jednat lze.⁵¹

⁴⁹ To se hned v úvodu románu předvádí na příhodě s kapelníkem, který odmítal odstoupit od smlouvy s J. Fontanou. M. Puzo, Kmotr, s. 31n.

⁵⁰ Viz již zmíněnou příhodu s kapelníkem či předvedení ohromující ráznosti na příhodě s pistolníky z Chicaga (tamt., s. 157) aj.

⁵¹ Viz příběh hollywoodského producenta Woltze, který musí být zastrašen hrůzným činem, jímž se mu dá najevo, že donova moc je větší, než za jakou ji Woltz považoval, že don Woltze může zesměšnit a tak zničit jeho moc, a nakonec, že don se nezastaví před ničím. Zároveň ovšem Woltz musí nejen přežít, ale přežít jako ten, kdo nakonec může splnit požadavek dona. Woltz, který se odmítl dohodnout, a tak se stát v podstatě obchodním partnerem dona, byl použitím násilí zatlačen do pozice pouhého nástroje, který musí skutečně donův záměr. Bizarní na tom je to, že vnější musí ovšem Woltz zůstat tím, kým se jevil být předtím. – Na tomto donově zásahu se ovšem ukazuje další aspekt jeho hrůzného moci, je to spíše aspekt hrůzného světa, který je touto mocí ustavován: „A on [Woltz] tohle poselství pochopil – že přes všechno bohatství, přes všechny styky s prezidentem Spojených států, přes údajné přátelství s ředitelem FBI ho nějaký obskurní dovozce italského olivového oleje může dát zabít. Ano, vlastně by ho určitě dal zabít. A to proto, že nedal Johnnymu Fontanovi filmovou roli, po které touží. Neuvěřitelné! Lidé přece nemají právo takhle jednat! Co by to bylo za svět, kdyby lidé tak-

Hrůzná stránka úcty je vykreslena i v souvislosti s nástupnictvím Michaela, neboť dokud nenechal zavraždit všechny zrádce ve vlastních řadách a dokud nevyvraždil předáky konkurenčních newyorských rodin, oba jeho caporegimové ho jako dona brali jen velmi rezervovaně a dokonce o něm pochybovali, a to tak, že právě jeden z nich se stal tím, kdo ho zradil a koho pak Michael nechal popraviti. – Tato hrůznost úcty je v extrémní podobě předvedena ve druhém dílu filmové trilogie, kde je příběh rozvinut tak, že nového dona Michaela zradí díky své prostoduchosti jeho vlastní bratr, kterého Michael také nechá bez slitování zavraždit, byť ho předtím přijal zpět do rodiny. – Jako don si nemohl dovolit před svými podřízenými zakolísat a projevit se jako útloucný či váhavý, jinak by ztratil jejich důvěru a zasel by mezi ně pochybnost, a to jak ohledně jeho schopnosti jako vůdce si udržet nedotknutelnou úctu, tak i ohledně jejich vlastní bezpečnosti při jeho následování. Nutnost tohoto požadavku ho ovšem dovedla k tomu, že musel zasáhnout proti vlastní krvi, čímž se však převrací celá původní intence snažení jeho otce i jeho samého: totiž nejen být suverénní, žít důstojně, ale zároveň zabezpečit vlastní rodinu. Úcta je přitom centrálním principem při naplňování této intence, avšak zároveň *nutnost* jejího osvědčování přivedla Michaela až k vraždě ve vlastní rodině. – Jeho důstojnost svobodného člověka je pak vnitřně rozbijena bratrovraždou, jak je to předvedeno ve třetím díle filmové trilogie, kde stárnoucího Michaela tento čin neustále pronásleduje.⁵²

hle jednali? Šílenství! Člověk by pak přece vůbec nemohl svobodně nakládat se svými penězi, s podniky, které vlastní, s mocí, na jejímž základě rozkazuje! To by bylo desetkrát horší než nějaká diktatura! ... Pak si uvědomil ještě něco. Celá Kalifornie by se mu vysmála, že mu někdo tak vyzývavým způsobem dal najevo, jak opovrhuje jeho mocí. To rozhodlo. To a představa, že by ho třeba ani nezabili. Že třeba mají pro něho v záloze něco rafinovanějšího a bolestivějšího.“ Tamt., s. 51.

⁵² Co se týče motivu násilí, lze v celém románu i v jeho filmovém zpracování ukázat jistou jeho dvojnásobnost. Především zde má násilí instrumentální povahu, tzn. je prostředkem k prosazení nějakého plánovaného účelu. V tomto smyslu spadá do kategorie racionálního účelného jednání, které volí přiměřené prostředky a nástroje ke svému naplnění. Rozhodující je efektivnost provedení. Na této rovině je zde násilí zbaveno jakéhokoli idealistického romantismu a hrdinství. Každá vražda je sprostá, protože je zákeřná, a zákeřná je proto, aby byla efektivní a aby se její provedení vyvarovalo komplikací a tím se umenšila možnost neúspěchu. Tuto významovou linii v předváděném motivu násilí posilují i vyjádření aktérů o tom, že jde o obchod a nic osobního. – Proti tomu však stojí jiný motivový zdroj násilných aktů. Je to jednak např. povinnost msty, která je v daném kulturním kontextu součástí předpokladů pro zjednávání si a obhajování úcty. Dále jsou to činy, jež mají rovněž posilovat úctu a upevňovat její hrůznou nedotknutelnost. Zde lze uvažovat o jakési idealistické determinaci, která spočívá v identifikaci s principy světa „rodiny“ a ve lpění na nich. Avšak i provedení takto motivovaných činů je instrumentálně promyšlená záležitost. – Avšak nakonec se ještě ukáže – jak se pokusím naznačit v závěru své interpretace, že násilí je vynucováno požadavkem neustálé akumulace moci, jejíž stagnace by posilovala moc konkurence. To je opět modifikace instrumentální povahy násilného činu. –

Zvrácenost světa úcty

Extrémní příklad zjednání osvědčení vlastní úcty, který Michaela dovede k vraždě ve vlastní rodině, nás přivádí k jiné motivové vrstvě, než je prvoplánové vykreslování jakéhosi ideálního světa úcty, v němž jeho členové nacházejí každý své přiměřené místo, ochranu a možnost účinného zjednání spravedlnosti. V románu a výrazněji ve filmové trilogii autoři předvádějí vnitřní zvrácenost prvoplánové vykreslovaného světa úcty. Tato vrstva celkového děje pak ve filmové trilogii dostává přímo dimenzi příběhů klasické tragédie. Tuto zvrácenost a posléze tragičnost lze předvést opět na několika motivech a pomocných intermetačních schématech.

Ačkoli se svět „rodiny“ se svými zvyky a nepsanými zákony vymezuje vůči vnějšímu světu většinové společnosti právního státu, přesto se s ním postupuje a z pohledu onoho vnějšího světa na něm parazituje. Zde bychom však mohli říci, že to, co z perspektivy vnějšího světa označujeme jako parazitování, přičemž s tímto pojmem většinou spojujeme nepříjemné pocity a odmítavý postoj, je z pozice světa „rodiny“ chápáno naprosto přirozeně jako vydobývání obživy. Vnější svět většinové společnosti právního státu je *živnou půdou*, v níž společenství světa „rodiny“ pěstuje a sklízí svou obživu. Je to jakási kolonizace civilizačním světem mafie většinového světa, který je vůči světu „rodiny“ chápán jako vnější a cizí. To by se přitom dalo ukazovat na různých motivech: odeslání kolonizátorů z mateřské obce, založení vlastní nové obce, kultivace a civilizování kolonizovaného světa (tím je ovšem svět většinové společnosti právního státu), a udržování příbuzenského vztahu s původní obcí (tj. se spřízněnými mafiánskými strukturami na Sicílii).⁵³ – Avšak zde se na motivu vyhraněného odlišování světa „rodiny“ od vnějšího světa státu ukazuje jedna ze zvráceností. Ačkoli je vnější svět chápán jako cizí a nepřátelský, tak nejnem, že je zapotřebí v něm hledat spojence (zkorumpované policisty, soudce, státní úředníky, politiky ad.), ale dokonce se donova „rodina“ chce do této společnosti integrovat a stát se legální součástí jejich mocenských struktur. O to

V jediném případě se o násilí mluví jako o čemsi démonickém, a to v případě činu Luca Brasiho, jejichž brutalita se právě vymyká nějaké srozumitelné účelnosti. Nicméně je to právě tato brutalita, která je opět donem využívána jako odstrašující prostředek, čili – byť sama o sobě nepochopitelná – je přesto opět vtažena do nějakého kontextu účelového jednání, které však jí samu přesahuje a využívá ji pouze jako nástroj k dosažení nějakého vlastního účelu. – O instrumentální povaze násilí viz H. Arendtová, O násilí, Praha: OIKOYMENH, 1995 (překl. J. Příbáň a P. Fantys), zvl. s. 35n.

⁵³ Tuto vzdálenou příbuznost s původními antickými motivy opět srov. na základě Fustel de Coulanges, Antická obec ..., s. 218.

usiluje jak starý don, tak i Michael. Puzo ve vykreslovaném příběhu předvádí, že i přes dokonalé zajištění „rodiny“ systémem úplatků, známostí a protislužeb spočívá v donově intenci snaha po legalizaci a možná i touha po širším uznání, než jaké mu poskytuje jeho společenství „rodiny“. Ostré vymezení světa „rodiny“ vůči vnějšímu světu není v donově intenci – čili v intenci zakladatele světa „rodiny“ – nepřekročitelnou hranicí. Chce ji dokonce zrušit. To by ovšem – uvažováno v extrémních možnostech – znamenalo pro svět „rodiny“ přijetí pravidel jednání vnějšího světa, anebo vnučení svých pravidel tomuto světu. Že není uskutečnitelná ani jedna z těchto možností, to ukazují druhý a třetí díl filmové trilogie. Svět rodiny se svým uzpůsobením potřebuje živnou půdu vnějšího světa, avšak sám s ním nemůže splynout, protože to by znamenalo jeho zánik.

V příběhu však není vykreslován pouze vyhraněný vztah světa „rodiny“ a vnějšího světa, nýbrž jedním z nosných ústředních motivů je vztah s konkurenčními rodinami. Zde bychom si mohli prvoplánově vypomoci opět dalším antickým motivem, kterým je rozlišování sfér OIKOS a POLIS. – V ideálně typovém rozlišování těchto sfér (zde ho přebírám od Arendtové)⁵⁴ je sféra OIKOS identifikována s do sebe uzavřenou domácností, jejímž základním úkolem je zachování života, a to jak reprodukcí, tak i zajišťováním obživy. Základní perspektivou tohoto společenství je užitnost a kategorie účelu a prostředků. Tomu odpovídá i struktura tohoto společenství, která je účelově hierarchizována a postavení a role jsou v ní jednoznačně rozděleny. V čele stojí DESPOTÉS, který hraje roli hlavy rodiny, hospodáře, opatrovníka, kněze kultu spojeného s rodinou a soudce.⁵⁵ Ve sféře POLIS naopak DESPOTAI mezi sebou vystupují jako sobě rovní. Do této sféry se předák rodiny uvolňuje, aby zde svobodným jednáním, které je vedeno společně sdílenými principy tohoto společenství, zajišťoval jak své vlastní výsostné svobodné postavení, tak i celkovou suverenitu své rodiny ve vztahu k druhým rodinám.⁵⁶ Výsostné přední postavení zástupců rodin a závisle na tom suverenita rodiny jako celku je udržitelná pouze ve vzájemné soudržnosti mezi sobě rovnými, která je hlídána jak proti vždy číhající vnitřní hrozbě TYRANNIS, tak i proti možnosti vnějšího podmanění celé obce. Tato stále hlídaná rovnost a soudržnost si vynucuje i přiměřené způsoby aktivit, jimiž jsou udržovány: je to principiální jednání, vyjednávání a přesvědčování. A to proto, že zde

nikdo není v postavení, v němž by – tak jako ve sféře OIKOS – mohl otevřeně poroučet a druhé používat jako nástroje dosahování svých záměrů.

Přeneseme-li toto ideálně typové rozlišení na Puzův román, můžeme vidět další vnitřní zvrácenosti vykreslovaného románového světa „rodiny“. – Promítneme-li na společenství světa rodiny ideálně typovou charakteristiku OIKOS, je asi především zapotřebí rozlišit rodinu v užším a širším významu. Na rodinu v užším významu ve smyslu bezprostřední krevní spřízněnosti můžeme celkem bez problémů přenést základní rysy OIKOS jako jsou především zajišťování reprodukce, ochrana života, jasně vymezené role a postavení, ženský a dětský svět, který je udržován v přítmi domu stranou od nástrah vnějšího světa státu či konkurence druhých rodin. Avšak tento úzký rodinný svět, odehrávající se v domácnosti není sférou, ve které by se primárně vydobývala obživa. Tomuto aspektu OIKOS jako hospodářství donova rodina v užším vymezení neodpovídá. – Hospodářským zajišťováním rodiny jsme naopak odkázáni do širšího společenství světa „rodiny“, kam ovšem mají přístup jen zasvěcení přední členové rodiny (rodiny v užším vymezení). Tento aspekt by ovšem odpovídal přechodu představitelů OIKOS do POLIS. Avšak zde jde o přechod do sféry širšího společenství rodiny, které se v této perspektivě začíná ukazovat ve své dvojznačnosti. Na jednu stranu jsem se snažil naznačit, že toto širší společenství se ustavuje na principu cti a úcty, přičemž konstitutivními prvky jsou velkorysost, skvělost, solidarita, projevy přízně, sounáležitosti apod. Zároveň je to však sféra obchodních partnerů, pomocníků a vykonavatelů příkazů, sféra, ve které jsou vztahy podmaněny vládě účelové hierarchie, požadavku efektivitu a instrumentálnosti. Tyto vztahy se sice mohou vzájemně doplňovat a překrývat s principy cti, úcty, sounáležitosti, solidarity ad., avšak tato symbióza se záhy zhroutí, jakmile se někdo chce vymknout z instrumentálně účelového zapřažení do celkového chodu obchodních záležitostí „rodiny“, které jsou v tomto širším společenství uskutečňovány. Vystává zde tedy nikoli POLIS, nýbrž struktura jakéhosi dominia, v jehož čele stojí don, ve skrytu za jeho navenek uplatňovanou mocí žije jeho užší rodina, která stojí mimo jeho obchody; don má k ruce nejbližší podřízené spolupracovníky, ti však i jako podřízení mají jistý poradní hlas a jako lení vazalové disponují na svém území suverenitou, která se však nikdy nesmí obrátit proti jejich pánovi. Jejich družiny jsou výkonnými organizacemi rodinných obchodů a jde o hierarchizované společenství obchodních a podnikatelských řetězců, chráněných jak zkorumpovanými představiteli státu, tak i vlastní soukromou armádou. Mimo tyto organizace (regimů) a dosahu jejich obchodních řetězců lze pak ještě v širším společenství „rodiny“ vidět i jakési relativně

⁵⁴ Srov. H. Arendtová, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 133, 138, 162n.

⁵⁵ Srov. Fustel de Coulanges, *Antická obec ...*, s. 25, 34, 60, 71, 84 aj.

⁵⁶ Srov. již výše odkázaná místa z H. Arendtové, *Mezi minulostí a budoucností*, a zároveň s výkladem dvou antických koncepcí moci podle H. Arendtové, *O násilí*, s. 29–32.

svobodné „měšťany“, kteří do společenství patří, užívají jistých výhod za jisté protislužby, ale nejsou zasvěcenými členy výkonných organizací rodinného podniku. – V tomto popisu se ukazuje, že oproti výše předvedenému obrazu společenství světa „rodiny“, který jako základní principy jednání jejich představitelů zdůrazňuje suverenitu a uznanou skvělost a který by odpovídal některých základním prvkům POLIS, se nyní najednou ukazuje, že tím, co drží tento svět pohromadě, je především účelovost a instrumentálnost.

Obdobně můžeme na vztah předáků rodiny ke konkurenčním rodinám přenést ideálně typovou charakteristiku POLIS. Když se ukáže, že konkurenční protistrana sama neustoupí, a když následně ani použití násilí nepřinese rozhodující podmanění či zničení konkurence a když se naopak bude ukazovat, že nikdo nemá tolik síly, aby přivodil jednoznačné rozhodnutí, nezbude než začít vyjednávat. Puzo předvádí jak ve scéně setkání zneprátelených i nezúčastněných rodin po zavraždění Sonnyho, tak i rádoby historickými komentáři vyprávěče obraz konstituce širokého syndikátu, který měl svou dozorčí radu, shodl se na základních pravidlech a vymezeních kompetencí a ustanovil i jisté výkonné orgány. Je to zdánlivě obraz POLIS v jakémisi syrovém stavu, kdy se ustavila platforma pro zajištění soudržnosti, pro rozvíjení suverenity v dohodnutých kompetenčních sférách za určených pravidel a pro vzájemné zabezpečení před potencionální TYRANNIS některé z rodin nad ostatními. Jde ovšem opět o zvrácený obraz POLIS, protože dohoda je předvedena jako účelový kalkul, v němž není přítomno jednání ve smyslu principiálního svobodného jednání, které odpovídá společně sdíleným principům a vybízí sobě rovné ke slučování a tak zakládání moci.⁵⁷ Oproti tomuto pojetí POLIS, jež stojí na principiálním svobodném jednání sobě rovných aktérů, je syndikát mafiánských „rodin“ záležitostí obchodu a účelově instrumentální perspektivy, čili patří zcela do oblasti technického zvládnání či ovládnání, což je ve využitém rozlišovacím ideálně typovém schématu oblast OIKOS.

Vedle toho je v románu navíc ukázáno, že celá mírová dohoda „rodin“ je od počátku falešná, neboť je z obou zneprátelených stran chápána jen jako zastírací manévr a jako oddechový čas pro přípravu na rozhodující úder. Dohoda je dočasným přerušením války, která však latentně pokračuje a čeká na své otevřené propuknutí. Stále přítomnou složkou obchodních činností rodin je pak předjímání této války, stálá připravenost na ní a v rodině Corleoneových po Michaelově převzetí vedení je to i mobilizace k rozhodujícímu úderu.

To, že vztahy mezi konkurenčními rodinami jsou určovány více či méně skrytou nebo otevřenou válkou, se zpětně promítá i do vnitřního světa širšího společenství „rodiny“. Předjímání zákeřně vedené války vede i k podezírání uvnitř vlastního společenství. Skrytá podezíravost pak stojí za vnějšně navzájem projevovanou úctou, která se tím vyprazdňuje. Skryté podezírání vede ke skrytému jednání (sledování a odposlechy) vůči těm, kterým se jinak dává najevo skvělost vlastní moci. Jsou vytvářeny tajné frakce (třetí tajný regime pro Michaela), které jsou připraveny zasáhnout proti nejbližším společníkům ve vlastní rodině. Instrumentálně se kalkulují se vztahy, čímž se devaluje projevované přátelství a zneužívá se oddanost podřízených. Atd. – Pokrytectví, které bylo v úvodu románu demaskováno v chodu institucí vnějšího světa právního státu je nyní na těchto motivech předváděno – byť v jiné podobě – jako součást světa, který byl zprvu prvoplánově vykreslován jako ideální alternativa oproti většinové společnosti právního státu. V jistých momentech románu i filmové trilogie je tak svět úcty obnažován jako falešný a prolhaný.

Tragické vyústění

Právě s výše zmíněným motivem mobilizace se objevuje ještě jedna motivová vrstva, která se patrně nejvíce podílí na tragickém vyústění, jež je ovšem předvedeno v jasných obrysech pouze ve filmové trilogii a završuje se v jejím posledním díle.

Nejde přitom o mobilizaci k nějakému jednorázovému násilnému aktu, který má rozhodnout nějakou patovou situaci, ale jde o mobilizaci permanentní, a to nejen násilného potenciálu, ale předně potenciálu ekonomického a celkově mocenského. V románu je pro tento motiv klíčová pasáž, kde se jedná o tom, zda přistoupit na Sollozzův návrh na zajišťování obchodu drogami a podílnictví na něm. Argument „pro“ spočívá v tom, že přenechání podílu na tomto výnosném obchodu konkurenčním rodinám tyto rodiny posílí, což zpětně oslabí mocenské postavené vlastní rodiny.⁵⁸ Odmítnutí tohoto obchodu

⁵⁸ Argument vložený do úst postavy Toma Hageny: „V narkotikách se dá vydělat mnohem víc peněz než v čemkoli jiném. Jestli do toho nepůjdeme my, půjde do toho někdo jiný, třeba Tattagliovci. Z peněz, které by z toho vytrískali, budou získávat stále větší policejní i politickou moc. Jejich *famiglia* se stane silnější než naše. A nakonec se do nás pustí, aby nás připravili o to, co máme. Je to jako mezi státy. Jestli oni zbrojí, musíme zbrojit i my. Jestli se stanou hospodářsky silnějšími, stanou se pro nás hrozbou. My máme hazardní hry a máme odbory a to je zrovna teď to nejlepší, co lze mít. Jenže já si myslím, že narkotika jsou věc budoucnosti. Myslím, že bychom měli mít podíl na téhle akci – jinak riskujeme všechno, co máme. Ne zrovna teď, ale třeba za takových deset let.“ M. Puzo, *Kmotr*, s. 53. Stej-

⁵⁷ Srov. H. Arendtová, *Mezi minulostí a budoucností*, s. 136n.

nejenom že vedlo k válce mezi rodinami a k nutné válečné mobilizaci, ale stejně tak nutně to vedlo k mobilizaci jiných zdrojů (v tomto případě investice do hotelů v Las Vegas a do filmových studií, politických konexí apod.), a to proto, aby se minimálně vyrovnal mocenský i silový potenciál „rodiny“ oproti konkurenci, optimálně aby tento potenciál konkurence předčil, a to i bez podílu na obchodu s drogami. – Vykresluje se nám zde na pozadí jakási vše rámuující hra sil, do níž postupně společenství světa „rodiny“ vstoupilo a stalo se plně její součástí. Mobilizace zdrojů k posílení vlastní moci na jedné straně vede zákonitě k mobilizaci zdrojů k posílení moci na stranách dalších, což zpětně zákonitě vede k další mobilizaci zdrojů pro ještě větší akumulaci vlastní moci, atd. Na základě několika náčrtů v románu i ve filmové trilogii se rýsuje jakýsi bludný kruh vzájemně se v permanentní mobilizaci přepínajících sil, do něhož hlavní aktéři děje vstoupili. Přitom s každým posílením vlastní moci a tak s postupem do vyšších pater konkurenční hierarchie se objevují mocnější síly, kterým je zapotřebí se vyrovnávat ještě mohutnější mobilizací, adekvátním rozšiřováním zdrojů pro tuto mobilizaci sil a v posledku účinným vynaložením této síly k potlačení sil konkurence.

Sama tato hra stále se akumulujících a vzájemně se potlačujících sil se stává něčím, co vyvstane proti jednajícím aktérům a jejich blízkým jako nějaká obludná cizí mocnost či síla nelidského charakteru, jejíž zvládnání plně pohlcuje aktéry, kteří ji uvolnili, a která se svojí obtížně zvladatelnou mohutností začíná obracet proti nim a může zasáhnout kohokoli a kdykoli. – Vykreslený životní příběh Michaela je lemován smrtí jeho nejbližších a opuštěním. Základní intence žít suverénním důstojným životem a zabezpečit rodinu, kterou vyjadřuje v románu Michaelův otec a ve filmové trilogii pak i Michael sám, je nakonec zcela zvrácena. Don Michael umírá jako opuštěný, nemocný a patrně cukrovkou osleplý stařec, a to přesto, že celý život vynakládal veškerou svou prozíravost, důvtip a schopnosti na naplnění této základní intence. Michael vstoupil do světa obchodů „rodiny“ svou první vraždou Sollozza a kapitána McCluskyho kvůli tomu, aby ochránil svého otce. Po návratu ze Sicílie přebírá vedení rodinného podniku se všemi důsledky kvůli tomu, že zde není nikdo jiný, kdo by mohl rodinu zabezpečit. Každý další krok podniká pro posílení vlastní moci, na níž zároveň životně závisí bezpečí rodiny. – Avšak nutnost vynucující si následnost všech dalších kroků na cestě neustálého posilování moci postupně pře-

ný motiv explicitně vyvstává ve třetím díle při rozpravě nad tím, kdo stojí za nezdařenou investicí do imobiliaré katolické církve. Zaznívá zde stejný důvod, že – když se opustí nějaká oblast obchodování – tak se tím posílí moc čerstvě se deroucích konkurenčních organizací (např. Kolumbijských ad.).

vrací původní intenci. Suverenita je zavlčena do cyklu nutné akumulace moci, rodinné zabezpečení se stane uvězněním rodiny, až se mu nakonec rodina rozpadne.⁵⁹ A nakonec v závěru – ve třetím díle filmové trilogie, když se najednou zdá, že se rodina opět šťastně spojí, přichází jako blesk z čistého nebe smrt jeho milované dcery, která je zastřelena namísto dona Michaela. V tomto bodě se ukázala veškerá jeho prozíravost, promyšlené jednání, veškeré prokalkulované zabezpečování jako marnost.⁶⁰ Michaelův um vyvolal mocnost, která udeří na místo, v němž se mu zhroutl celý jeho svět.

Mluví-li starý don o tom, že každý má jen jeden úděl, k němuž dojde, jaký lidský úděl se nám tedy *předvedl* na příběhu jeho syna Michaela v Puzově románu a zvláště pak na jeho filmovém trilogickém zpracování?

⁵⁹ Tak je to ztvárněno ve druhém díle filmové trilogie.

⁶⁰ Uvaž vůči motivu neustálé Michaelovy obezřetnosti a prozíravosti motiv naznačeného oslepnutí v závěru třetího dílu filmové trilogie.



Akce na Lipnici, které není slyšet

Reflexe literárně-filosofických symposií Filosofického modulu FHS UK: vyšla v létě 2007 v Lipnickém panoramatu

Jaroslav Novotný

Lipnice nad Sázavou je pozoruhodné místo a město. Tím, že se vypíná nad krajinou, strhává k sobě pozornost pohledů těch, kteří procházejí či projíždějí okolním krajem. Na druhou stranu těm, kteří se na Lipnici právě ocitají, skýtá její vyvýšená a z okolní krajiny vytržená poloha přehled po kraji a mnohým i okamžitý či déletrvající nadhled, a to nejen na krajinu, ale snad i vůči přizemnosti každodenních strastí, které člověka povětšinu jeho života pohlcují. Není pak divu, že Lipnice mj. pro tuto výjimečnou atmosféru místa přitahuje, a to nejen individuální návštěvníky, ale také různé zájmové skupiny, které v tomto prostředí tyto své společné zájmy realizují rozmanitými společenskými či kulturními akcemi. Dovolují si tvrdit, že Lipnice se stala svým způsobem kulturním centrem, což dosvědčují právě mnohé a přitom svým charakterem disparátní akce, jež se odehrávají na různých jejích více či méně exponovaných místech. Mnoho z těchto akcí nelze přehlédnout ani přeslechnout. To platí jak doslova v případě hudebních, divadelních a jiných veřejných produkcí, tak i obrazně např. u různých konferencí, o kterých se pak lze „doslechnout“ z periodik, publikací či internetu. Probíhají zde však i akce, o nichž není téměř vůbec slyšet, resp. ví o nich jen malý okruh lidí, a přesto i tyto akce přispívají k celkové geokulturní výjimečnosti místa.

Na jednu z takovýchto akcí, o kterých není téměř slyšet, chci tímto svým příspěvkem upozornit. Letos se již druhým rokem po sobě konalo v restauraci U české koruny symposion filosofického pracoviště Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Náplní těchto symposií byla filosofická tematizace vybraných literárních děl. – V roce 2006 byl tématem – jak jinak s ohledem na Lipnici – Haškův román *Osudy dobrého vojáka Švejka*. Jednalo se o pokus konfrontovat různé literárně-vědní interpretace, které se snaží odhalit nějaký přesah románového světa ke společně sdílené zkušenosti soudobého čtenáře. Ve filosofickém zohlednění tohoto přesahu se pak jako klíčové motivy ukázaly ideologická manipulace a technické ovládnání světa, jehož extrémní podobou je válka. – V letošním roce pak byl výchozím motivem symposia román *Maria Puza Kmotr*. Ohledně klíčových témat by bylo lze obsah letošního symposia shr-



TI, KTERÍ JELI Z PRAHY DO LIPNICE VLASTNÍ SILOU (ZLEVA): JAKUB MAREK, JAKUB ČEŠKA, JAROSLAV NOVOTNÝ, MARIE PĚTOVÁ, LADISLAV BENYOVSKÝ

nout do teze, že Puzo ve svém románu prvoplánově vykresluje antimodernistickou utopii, která se však postupně ukazuje ve své vlastní vnitřní zvrácenosti, jež původně idealisticky vykreslovaný svět „rodiny“ nutně rozkládá. – Z vlastního pohledu i na základě ohlasů kolegů mohu konstatovat, že obě symposia naplnila předpokládaný záměr a že jednotlivé příspěvky i diskuse k nim se staly pro zúčastněné přínosnými. Jako výstup z prvního symposia vyšel sborník příspěvků s názvem Hašek a válka. Válka jako epochální otevřenost člověka světu, vydaný v roce 2007 Fakultou humanitních studií UK v Praze.

Obě symposia se ovšem vydařila nejen po odborné stránce, ale i po stránce pobytové. Kolegové jsou Lipnicí nadšeni a berou již téměř jako samozřejmost, že se v dalším roce bude naše literárně-filosofická symposion na Lipnici pořádat znovu. Snad by se dalo říci, že možná (a kéž by tomu tak bylo) stojíme

u zrodu oné výše zmíněné zvláštní symbiózy výjimečného místa, kterým Lipnice nějakým způsobem je, a kulturně-spoolečenské akce jistého zájmového společenství. – Takovouto symbiózu si ovšem nelze jednostranně vynutit zvnějšku tím, že se někam přijede a začne se bez ohledu na místo něco uskutečňovat, jako je tomu u akcí typu technopárty na louce v lese. Aby se vskutku vytvořilo sepjetí mezi nějakým aktivním společenstvím a místem, musí se místo nejen hodit pro určitý typ akce, ale samo místo musí vstřícně přijímat danou aktivitu, musí – přeneseně řečeno – být pro tuto klíčící aktivitu vstřícnou živnou půdou. U kulturně-spoolečenských akcí to pak znamená, že na daném místě musí žít vstřícní lidé, kteří sami svým přijetím a nápomocí připravují půdu takovýmito klíčovými aktivitám pro jejich rozkvět, jenž se pak zpětně podílí na spoluutváření celkové atmosféry a výjimečnosti daného místa.

V této souvislosti chci vzpomenout několika vstřícných duší, bez jejichž přispění by se naše symposia na Lipnici patrně nekonala. Jsou to jednak pánové Richard Hašek a Martin Hašek, kteří nám poskytli konferenční salónek pro konání symposií. Richard Hašek pak navíc i významným způsobem přispěl do diskuse prvního symposia věnovaného románu Jaroslava Haška. Další významnou vstřícnou duší je hajný Zdeněk Ježek, který našemu společenství poskytl ubytování a navíc pokaždé pro účastníky symposií připravil tematickou exkurzi po městečku a jeho okolí. Jeho zasvěcený výklad lokálních lipnických dějin a odborný komentář krajinářských a přírodních pozoruhodností nacházejících se v blízkém okolí otevřel účastníkům symposií možnost bezprostředněji nahlédnout do života města Lipnice. Takovéto bližší a zasvěcené obeznámení s místem pak prohlubuje vazbu mezi návštěvníkem a místem. Z víceméně nahodilého setkání se pak stává vztah zainteresovanosti návštěvníka na místě, v němž původně jen jednorázově na přechodnou chvíli prodléval. Především za vytváření takového vstřícného prostředí pak patří z naší strany dík všem zmíněným pánům.

Na závěr chci vyslovit přání, aby se nám v příštím roce, ale i v letech dalších dařilo pořádat na Lipnici naše literárně-filosofická symposia stejně úspěšně. Vzhledem k příznivé živné půdě Lipnice věřím, že se to dařit bude.

LETNÍ ETOLOGICKÉ ŠKOLY NA FAKULTĚ HUMANITNÍCH STUDIÍ UNIVERZITY KARLOVY

Fakulta humanitních studií UK v průběhu posledních pěti let pořádá letní etologické školy, zaměřené na etologii člověka. Přednášky probíhají vždy v jednotlivých blocích. Každý lektor představuje oblast svého výzkumního zaměření. Studenti mají jedinečnou příležitost poslechnout nejnovější poznatky z oblasti humánní etologie v angličtině a mají také možnost osobního setkání a diskuzi z předními vědci v oboru.

Summary:

*During the past five years, the Faculty of Humanities of the Charles University have held summer ethologic schools focusing on ethology of human beings. The lectures were organized in separate blocks and each lecturer introduced his own area of research. Students thus had an exceptional opportunity to hear in English the latest finding in the area of human ethology and could also meet and discuss personally with leading scientists of this field. During the period we organized these summer schools, our department has been visited (among others) by the following personalities: Prof. Zoya Zorina, Moscow State University, Russia, Dr. Kim Bard, Portsmouth University, U.K., Prof. Ludwig Huber, Vienna University, Austria, Dr. Frank Salter, Laboratory of Human ethology, Max-Plank Institute, Adechs, Germany, Zhanna Reznikova, Dept. of Comparative Psychology of Novosibirsk State University; Laboratory of Community Ethology, Institute for Animal Systematics and Ecology, Siberian Branch RAS, Russia, Dr. Zsofia Viranyi, Dept. of Ethology, Eötvös University, Budapest, Hungary, and Konrad Lorenz Institute for Evolution and Cognition Research, Altenberg, Austria, Dr. Christian Lehmann, Adechs, Germany, Dr. Kirsty Brown, Portsmouth University, U.K. We are presenting two of the lectures that have been presented at our department, during the period these schools were organized and held, in the issue of *Urban People revue*.*

Misunderstandings of Kin Selection and the Delay in Quantifying Ethnic Kinship

Frank Salter

(Max Planck Society, Human Ethology Research Group, Germany, and School of Politics and Sociology, Birkbeck College, University of London, U.K.)

Článek Misunderstanding of kin selection and the delay in quantifying ethnic kinship se zabývala analýzou existujících teorií příbuzenského výběru. Dr. Salter se zabýval velice podrobně pracemi Wiliama Hamiltona o aplikaci teorie příbuzenského výběru na etnický nepotismus vypočtením koeficientu etnického příbuzenství. Další část přednášky tvořilo představení těch vědců a autorit, kteří příbuzenský výběr zavrhli, nebo ho ne zcela dobře pochopili, jako je C. C. Cavalli Sforza, Craig Winter a Richard Lewontin.

Introduction: The quantification of ethnic kinship

When in the mid 1990s I began studying ethnic altruism and conflict from an ethological perspective, I was surprised to find no estimates, however approximate, of the genetic relatedness between co-ethnics. No such estimates were quoted by those who needed them most, theorists who for many years had been studying ethnicity from evolutionary perspectives, especially, Eibl-Eibesfeldt (1979; 1982, pp. 194–5), Grosby (1994), Horowitz (1985), Rushton (1989), Shaw and Wong (1989), and van den Berghe (1978; 1981). The discovery of robust genetic kinship between fellow ethnics would increase the plausibility of these accounts; a low finding would undermine them (Rushton 2005; van den Berghe 2005). Such quantitative knowledge is necessary to apply inclusive fitness theory, the leading biological theory of altruism invented by William Hamilton. When working out his theory, especially his criterion for adaptive altruism, Hamilton took as his starting point knowledge of the coefficient of relatedness between kin of different degrees (hereafter ‘kinship’ will be used in preference to ‘relatedness’). The criterion, now known as Hamilton’s Rule, cannot be applied without knowing these coefficients. Being informed that in

humans full siblings have kinship 0.25 (equivalent to relatedness 0.5), allowed Hamilton to summarize his theory with the memorable sentence:

To put the matter more vividly, an animal acting on this principle would be sacrificing its life adaptively if it could thereby save more than two brothers, but not for less (1996/1963, p. 7).

By an adaptive behaviour, Hamilton meant one that increased or at least preserved the frequency of the actor's genes within the population. The dependence of Hamilton's Rule on knowledge of genetic kinship is general; it applies to altruism between members of any subdivision of a population.

This paper deals with altruism between members of an ethny, by which I mean a named population the members of which believe they descend from common ancestors. Examples include tribes at the smallest scale, modern nations such as the Japanese and the English at the intermediate scale, and autochthonous continental-scale populations, popularly known as races, at the largest scale. If we want to know whether altruism on behalf of fellow ethnics is adaptive for the actor, we must know the kinship or relatedness between the actor and the community he or she is serving. I shall refer to this as the 'ethnic kinship', being the average kinship coefficient between two randomly-chosen members of an ethny. To be altruistic an act needs to risk personal security or personal reproductive fitness. (Although there is disagreement about whether nepotism is a form of altruism, this debate is not material to the present discussion, and I shall be using 'altruism' and 'nepotism' interchangeably. Hence the terms 'ethnic altruism' and 'ethnic nepotism' both mean altruism between fellow ethnics.) Candidates for ethnic altruism include celibate priests, self-sacrificing tribal warriors or modern soldiers, and those who give time, energy, and property to ethnic causes.

Having an estimate of ethnic kinship allows us to calculate the break-even point at which the personal fitness cost of ethnic altruism yields a counterbalancing inclusive fitness benefit to the ethny and hence to the actor. To paraphrase Hamilton, how many fellow ethnics must be saved to make an ethnic nepotist's sacrifice adaptive? Is it one, or ten, or perhaps ten thousand? Quantitative information about ethnic kinship is necessary to apply Hamilton's Rule at the level of populations.

It turns out that ethnic kinship can be surprisingly high, because it is equal to the inter-group variance among populations, based on a derivation by Hen-

ry Harpending (2002), originally argued by Hamilton in an appendix to an early paper (Hamilton 1971, p. 89). Even in competition between closely related ethnics such as the English and Danes, the break-even point for adaptive ethnic nepotism is not very high. Applying Harpending's formulation to the variation data provided by Cavalli-Sforza and colleagues (1994, p. 270; Salter 2002; 2003, Table 3.4), an Englishman would need to save only about 120 fellow ethnics from being replaced by Danish settlers to make his sacrifice adaptive. The break-even point is much lower when the interaction is between different geographical races. For example, an African need save only 2.2 fellow ethnics from being replaced by European settlers to make his sacrifice adaptive (Salter 2003, Table 3.3, derived from Cavalli-Sforza et al. 1994, p. 80).

Ethnic kinship could be significant for theory at one thousandth this level, given the potential importance of small fitness gains in evolutionary processes, and considering that kinship and hence inclusive fitness effects can aggregate, via the mechanism of collective goods, across ever larger populations, from band, to tribe, and nation (Goetze 1998). This finding spectacularly confirms the genetic homology between kin and ethnic group claimed by those who have attempted to extend inclusive fitness theory to population subdivisions beyond the extended family (Eibl-Eibesfeldt 1979, 1982; Hamilton 1971; 1975; Harpending 1979; Rushton 1989; van den Berghe 1978, 1981; E. O. Wilson 1975, p. 573). Knowing ethnic kinship does not constitute a proof. But it does suggest several applications in the study of ethnic conflict and nationalism. For example, quantifying ethnic kinship permits quantification of the fitness effects of an ethny losing territory (Salter 2002). When an ethnic group's relative numbers fall significantly within its territory, every member loses inclusive fitness as assuredly as, and in much greater quantity than, failing to have children (Salter 2002). Little wonder that rapid demographic change is often associated with a rise in identity politics.

The great depth and breadth of ethnic kinship makes it doubly curious that ethnic kinship was not a hot topic during the 1970s and 1980s, when inclusive fitness theory and other neo-Darwinian theories took behavioural biology by storm. There was a clear need to understand ethnicity. Related issues, such as civil wars, nationalism and race relations, have long been factors in domestic and international affairs. While these issues grew in importance after the closing of the Cold War (Huntington 1996), they had contributed to innumerable conflicts, including civil wars and two world wars. Connor (1987/1994, p. 74) points out that from the 1960s instrumentalist theories of ethnicity and na-

tionalism, which viewed ethnicity as a means to other ends such as class conflict, were coming under criticism from scholars who viewed these phenomena as social ties predicated on perceived kinship (Connor 1978; 1987/1994; 1993; Fishman 1985; Horowitz 1985/2000; 1994; Keyes 1976; Kwan and Shibutani 1965; Smith 1981; 1986). Evidence of the extent to which putative kinship corresponded with genetic kinship would surely have greatly bolstered these arguments, or at least have been recognized as significant. Sociobiological theories of ethnic and nationalist altruism were being advanced (especially van den Berghe 1978; 1981), that relied explicitly on Hamilton's theory of inclusive fitness. Shaw and Wong (1989, pp. 221–7) applied a quantitative rational-actor model of fitness maximization in an attempt to explain individual self-sacrifice for family and nation, but without knowledge of ethnic kinship. These perspectives must have been hampered in influencing academic and policy analysis by the lack of information on the scale of ethnic kinship. The research that has been done on ethnic kinship is limited to the evolutionary past, not to contemporary societies (see review in Axelrod et al 2004, p. 1837). Text books in evolution, anthropology, sociology, and politics do not mention the subject. Even evolutionary text books do not provide the up-to-date version of kin selection that opens theoretical space for adaptive ethnic nepotism (Pepper 2000, p. 365; and see next section). Evolutionary research in multi-level selection allows for selection to operate among populations, but has not made use of ethnic kinship based on gene assay data (D. S. Wilson and Sober 1994; D. S. Wilson 2002; but see Harpending 1979). In general, the delay in quantifying ethnic kinship has probably hindered research and the dissemination of knowledge connecting ethnicity to evolutionary theory and population genetics.

The theoretical work needed to estimate ethnic kinship and apply inclusive fitness theory to populations was completed by Hamilton himself in the first half of the 1970s, and by Harpending in 1979. This deepens the puzzle because quantification was within reach, yet no-one bothered to grasp the prize. Why? This paper identifies misinterpretations by leading geneticists and evolutionary theorists that continue to be widely accepted as a basis for rejecting ethnic kinship and related theories. Fallacies and oversights that have impeded the realization of ethnic kinship are described and refuted, usually on the basis of knowledge available in the 1970s and 1980s. Examples are chosen from distinguished scientists who have made large contributions in other areas of genetics, especially L. L. Cavalli-Sforza, C. Venter, R. Lewontin, and R. Dawkins. It is now clear that ethnies do generally have genetic identities, that despite blurred

boundaries they are in fact, not only in myth, descent groups, and that in aggregate, ethnic kinship dwarfs family kinship. First it is necessary to summarize Hamilton's advances towards quantifying ethnic kinship by the mid 1970s.

Contributions by Hamilton and Harpending

Hamilton made three major contributions to extending inclusive fitness theory to ethnic nepotism. First, in his famous 1963 and 1964 papers, he stated his rule for adaptive altruism. In this original formulation, altruism could only be adaptive between individuals whose genes were 'identical by descent'. According to this stipulation, it is insufficient for two individuals to have identical copies of alleles at matching loci. Hamilton thought it also necessary to know how these individuals fit into a known family tree and share a recent ancestor. Holding to this genealogy clause limits inclusive fitness to kin of known descent, so that altruism between anonymous individuals cannot be adaptive, no matter their degree of genetic similarity. According to this formulation, ethnic kinship can only be estimated by tracing extended family trees to establish the average relatedness for the population as a whole. Unfortunately, even where much genealogical data are available, such as in Iceland, genealogies only reach back a limited number of generations, resulting in low estimates of ethnic kinship. In Iceland's case, a highly inbred population with family trees going back ten generations, this method yields an ethnic kinship of only 0.00013 (Gudmundsson et al. 2000), about one thousandth the typical ethnic kinship of 0.125 reported below.

Hamilton's second contribution was to show that inclusive fitness processes can operate beyond the family. In this revision, kinship consists only of identical copies of alleles at the same loci, without any evidence of them being 'identical by descent' (Grafen 1990, p. 46; Pepper 2000). Hamilton explained the change thus, in his 1975 paper:

Because of the way it was first explained, the approach using inclusive fitness has often been identified with 'kin selection' and presented strictly as an alternative to 'group selection' as a way of establishing altruistic social behaviour by natural selection. But ... kinship should be considered just one way of getting positive regression of genotype in the recipient, and that it is this positive regression that is vitally necessary for altruism. Thus the inclusive fitness concept is more general than 'kin selection' (Hamilton 1975, pp. 140-1).

Hamilton's third contribution was to extend inclusive fitness theory to populations, based on the abandonment of the genealogy clause in two papers appearing in 1971 and 1975. In the 1971 paper, 'Selection of Selfish and Altruistic Behaviour in Some Extreme Models', he argued that ethnic kinship is F_{st} , the measure of genetic variance among populations (p. 89), and concluded that altruism between fellow ethnics could be adaptive. There could be 'restraint in the struggle within groups and within local areas in the interests of maintaining strength for the intergroup struggle' (p. 79). In the 1975 paper, 'Innate Social Aptitudes of Man: An Approach from Evolutionary Genetics', he showed that ethnic kinship could, in principle, be high, even with a steady trickle of migration. Near the start of that paper Hamilton stated his hunch about ethnicity and race. '[S]ome things which are often treated as purely cultural in man—say racial discrimination—have deep roots in our animal past and thus are quite likely to rest on direct genetic foundations' (1975, p. 134).

Harpending (1979) came to the same result as Hamilton (1971), concluding that the kinship coefficient between random pairs in a large population subdivision is equal to F_{st} . Like Hamilton, Harpending concluded that ethnic nepotism can be adaptive: 'This will mean that helping behavior within the subdivision will be selected against locally, because kinship is negative locally, but it may be positively selected within the species because kinship between donor and recipient is positive with reference to the global base population' (1979, p. 624).

Thus by 1971, and certainly by 1979, there was a body of theory linking inter-population genetic variance with ethnic kinship and inclusive fitness theory. Further theoretical work has been done along these lines since the 1970s, though with no consensus emerging about whether ethnic altruism was in fact adaptive in the human evolutionary past (Axelrod et al. 2004, p. 1837). This makes it all the more puzzling that it took until 2002, a generation after Hamilton and Harpending published their papers, for the dots to be joined, for ethnic kinship to be quantified, and the break-even point for adaptive ethnic nepotism to be specified (Harpending 2002; Salter 2002). Below I consider likely contributing causes of this delay—disciplinary boundaries resulting in failure to appreciate the significance of ethnic kinship, misleading interpretations of Hamilton's theory, and the academic political culture of the period.

Disciplinary boundaries: Cavalli-Sforza, Venter, Lewontin

The distinguished geneticists N. E. Morton and D. C. Rao (1978, p. 36) noted that disciplinary boundaries were a major cause of disputes and confusions in the study of quantitative genetics, around the time that Hamilton and Harpending published on ethnic kinship. '[E]xternal circumstances have combined to generate vigorous and sometimes acrimonious dispute between disciplines at the limit of mutual comprehension...'

The writings of Luigi Luca Cavalli-Sforza, the leading Stanford geneticist who pioneered the mapping of human genetic variation around the world, illustrate how disciplinary boundaries hindered the quantification of ethnic kinship. The problem seems to have been a lack of appreciation of the significance of that quantity. Like many population geneticists, Cavalli wrote as if unaware of Hamilton's work, even though he co-authored a derivation of Hamilton's Rule for adaptive altruism (Cavalli-Sforza and Feldman 1978). Hamilton's theory took until the mid 1970s to become widely known among evolutionary biologists (Segerstråle 2000, p. 54), when E. O. Wilson (1975) and Richard Dawkins (1976) publicized it in best-selling texts. However, the question remains as to why Cavalli did not explore the theoretical potential of inclusive fitness theory applied to whole populations after the 1970s. In a text co-authored with Walter Bodmer, Cavalli (1976, p. 554) briefly refers to kin selection theory without offering accepted terminology or references. But the culmination of Cavalli's global project, written with Paolo Menozzi and Alberto Piazza, *The History and Geography of Human Genes* (1994), cites no sociobiological theory or theorists. Based on his best known publications, one would never guess that parents had a genetic interest in their children, let alone in their ethnics. The majority of Cavalli's research dealt with matters not impinging on altruism, such as the history of human migration. Yet he also discussed social issues, including those contingent on ethnicity and race, from a Darwinian perspective (1991; 1995; 2000). He denied the genetic reality of these categories, and did not discuss the possible adaptiveness of ethnocentrism.

But, as described above, by 1971 Hamilton had begun to extend inclusive fitness theory to encompass whole populations, and had done so in terms of the variance coefficient, F_{st} , the same coefficient favoured by Cavalli and co-workers. This surely would have been recognized as significant by population geneticists if disciplinary boundaries had not hindered the reception of Hamil-

ton's work. At a minimum it might have been received as a challenge to existing theories of social behaviour related to ethnicity, one deserving of acknowledgement and discussion.

Cavalli was not the only geneticist of note who apparently was unaware of the applicability of inclusive fitness theory at the level of populations. This seems to have been a problem common to big-budget research projects and elite institutions. One high profile example came in June 2000, during U.S. president Bill Clinton's announcement of the first sequencing of the human genome. With him at the podium was J. Craig Venter, the president of Celera Corporation, whose high-speed sequencers had played a major part in the project. Thirty six years after Hamilton's paper on inclusive fitness, and 29 years after the theory was extended to populations, Venter used raw genetic assay data to assert that '[t]he concept of race has no genetic or scientific basis'. The argument became a media mantra: any two humans share about 99.9 percent of their genes, so any genetic differences, including group differences, must be of marginal social importance. Venter did not discuss nepotism, but his sweeping rejection of any genetic basis to race ruled out the adaptiveness of ethnically delimited solidarity. Journalists familiar with the writings of Richard Dawkins (1979, pp. 190-92) could have pointed out that Venter's argument was mistaken if it implied the adaptiveness of universal altruism. Moreover, since Venter's argument was predicated on the assertion of universal human genetic similarity, it implied that parents have no particular genetic stake in their children, a problem also not mentioned by commentators.

Slightly less atheoretical was Richard Lewontin's famous 1972 paper, 'The Apportionment of Human Diversity', which has been endlessly recycled as an argument against the genetic reality of populations, including races. Lewontin is a professor at Harvard University and an important public intellectual contributing to debates touching on genetics and race. Lewontin argued that races (and therefore less genetically distinct populations as well) are too fuzzy to be considered useful categories. Since only 15 percent of human diversity is found among populations, while 85 percent is found among individuals within any one population, the concept of race has 'virtually no genetic or taxonomic significance'. Lewontin also asserted that racial classification has 'no social value and is positively destructive of social and human relations'. The argument has had great influence. For example, in 1998 the American Anthropological Association's executive board declared that 'race is not a direct function of biology, but is rather a creation of society. Human populations are not biologically

distinct groups, and, according to genetic evidence, there is greater variation within racial groups than between them' (AAAS 1998).

Lewontin's argument fails with respect to taxonomy, since individuals can be accurately classified racially both anthropometrically and genetically (Edwards 2003), even when no population possesses unique characteristics. In other words, there need not be sharp qualitative differences to distinguish populations; quantitative characteristics suffice. The statistical method for classifying races has been known since the 1920s, based on the work of Karl Pearson. The method relies on the fact that traits co-vary in lineages, whether families or populations. Combinations of quantitative characteristics such as hair form, skin colour, skeletal proportions, and so on, identify particular populations. Relying on only one trait, such as skin colour, is not always sufficient to distinguish a population. But as more traits are sampled, the reliability of classification approaches 100 percent. Races are fuzzy sets, often indistinct when one trait is singled out for comparison, but crystal clear in overview (Sarich and Miele 2004, p. 209). Applying the same principle to genetic characteristics in a 1963 paper, Cavalli-Sforza and Edwards demonstrated an analysis using data very similar to Lewontin's that sorted 15 populations into an evolutionary tree (Edwards 2003, p. 799). Thus, 'Lewontin's Fallacy', to use Edwards's term, had been demonstrated with respect to taxonomic significance a decade before it was published.

Lewontin's argument also fails with respect to altruism, an important aspect of social relations. Lewontin's own variation data, when translated into kinship coefficients, mean that random pairs of the typical ethny are as related as uncle and niece or grandparent and grandchild in out-bred populations. Unlike earlier proponents of his argument (Boyd 1950; Huxley et al. 1939/1935, pp. 91-2; Livingston 1962), Lewontin might have availed himself of Hamilton's theory, if necessary, to discover that such close kinship is biologically and socially significant, and that kin selection theory also applies to populations. But Lewontin rejected the theory for being adaptationist, reductionist, and politically conservative, as he did the rest of neo-Darwinian theory (Rose, Lewontin, Kamin 1984).

A geneticist of Lewontin's stature did not need to invoke inclusive fitness theory to see the absurdity of dispensing with populations as biological categories. It would have been enough to draw an analogy with the family. According to his argument, if genetic variation within the family is much greater than that among families, then by analogy with race, we should conclude that the fami-

ly is also an unimportant biological aspect of a person; that inherited family resemblances are limited to surface characteristics; and that family members do not have a genetic interest in each other and in the family as a whole.

In fact, intra-family variation is about three times inter-family variation. Fully half of the variation within a population exists within any randomly chosen individual (Harpending, personal communication [see Appendix]; Pääbo 2003). Should we then conclude about families what Lewontin's concludes about race, that they are of 'no social value and is positively destructive of social and human relations'? (As a matter of social policy, some have believed precisely this). Utopian socialism has an anti-family tradition, based on rejection of the discrimination inherent in parental care as competing with universal sharing. Experiments in abolishing the family have been tried by utopian communes and by the early Bolsheviks in the 1920s [Heller 1988]). If one wants to base policy on theoretically unmediated gene assay data, consistency requires accepting that both race and family are biological realities, or rejecting them both as does Marks (2002, p. 135). Lewontin does not adopt this position, but does discount the heritability of traits within families by rejecting the heritability of individual differences. He is critical of the methods of behavioural genetics as applied to humans (including the study of twins), which he considers to be sloppy, often fraudulent, and tainted by bourgeois values (Rose et al. 1984, pp. 95-118). In one popular essay, Lewontin (1996) criticized the nineteenth century novels of Zola and Dickens, for assuming that personality is inherited from parent to child, apparently rejecting the finding of several studies, including the Minnesota Twin Family Study, that about two thirds of the variance in the big five personality traits are genetic in origin, at least in Western societies (Bouchard 1994).

A predictable objection to drawing parallels between variation within families and races is that 25 percent inter-family variation is more significant than 15 percent inter-racial variation. But to carry through such an objection, one would need a theoretically-grounded criterion for determining when the ratio of inter- to intra-group variation becomes significant. For kinship, the accepted criterion is Hamilton's Rule, which tells us that kinship within both families and races are substantial enough to permit adaptive nepotism.

New versions of Lewontin's argument keep being advanced, despite inclusive fitness theory entering the mainstream by 1980. This approach is understandable when limited to the observation that ethnicity and race do not correlate significantly with a particular characteristic or gene. But to reject

race altogether as a valid biological category, while accepting inclusive fitness theory in other contexts, indicates lack of awareness of the theory's extension to populations by its originator. For example, Serre and Pääbo (2004, p. 1683) agree with Lewontin in discounting the validity of the race concept, partly because 'only' 9.2 percent of total genetic diversity occurs among continents.

Not too much weight should be placed on disciplinary boundaries as a cause of the delay in quantifying ethnic kinship. These boundaries demarcate differences in concepts, terminology, and levels of analysis, with attendant differences in research questions. They also reflect differences in social networks, cleavages frequently widened by competition. None of these is insurmountable, as demonstrated by the early sociobiologists who reached outside their discipline of ethology to borrow theoretical tools developed in population genetics. Also, much knowledge was shared between the two disciplines. For example, both Hamilton in ethology, and Cavalli in population genetics, had adopted the gene-centred approach of R. A. Fisher, a founding figure of neo-Darwinism (e.g. see Cavalli-Sforza 2000, p. 22). Hamilton's definition of relatedness is essentially the same as Cavalli's definition of kinship, and both refer to genetic variation as *Fst*. These two groups of scientists were probably aware of one another's work.

Misunderstandings: Richard Dawkins

With the publication of *The Selfish Gene* in 1976, Richard Dawkins became for many the most influential interpreter of William Hamilton's theory of inclusive fitness, dubbed 'kin selection' by John Maynard Smith. Hamilton referred to Dawkins's writings on the subject as brilliant. Dawkins took a special interest in reporting and clarifying Hamilton's theory, not only in *The Selfish Gene* but in numerous scientific papers, most notably 'Twelve Misunderstandings of Kin Selection' (1979), where errors of theory were corrected with verve and learning. He has been a major Darwinian theorist and populariser for a quarter century, illuminating as much as reflecting thinking on the subject. In 1995 he became the Charles Simonyi Professor of Public Understanding of Science at the University of Oxford. *The Selfish Gene* sold millions of copies, and a later string of books has also received much attention. In 2004 he was voted the most influential public intellectual in Britain by the readers of *Prospect* magazine.

If Dawkins had much influence on social scientists' use of inclusive fitness, then the difficulty or reluctance he had in correctly interpreting Hamilton's work on ethnicity probably contributed to the delay in quantifying ethnic kinship. At the minimum his views can be treated as a reflection of general thinking on the subject.

Dawkins did not fully report Hamilton's (1971; 1975) theoretical analysis of ethnic kinship and altruism. Nor did he report Harpending's (1979) similar formal argument that ethnic nepotism—altruism directed towards fellow ethnics—can be adaptive. When it came to ethnic kinship, Dawkins suspended his interest and expertise in nepotism and wrote as though he were on Cavalli's side of the disciplinary boundary, innocent of the Hamiltonian revolution. He appears not have been very interested in the subject scientifically, while firmly espousing the view that ethnic solidarity cannot be adaptive (1981; 1995).

One pivotal issue was, and is, the precise definition of relatedness (or kinship), since this governs the application of Hamilton's Rule for deciding when altruism is adaptive. Abandoning the 'identical by descent' clause, as Hamilton did by 1971, opens the possibility of ethnic nepotism being adaptive. Because Dawkins occasionally retained that clause, he could argue as late as 1995 that: "Kin selection favors nepotism towards your own immediate close family. It does not favor a generalization of nepotism towards millions of other people who happen to be the same color as you" (Miele 1995, p. 83).

Dawkins's writings do not reflect the development of Hamiltonian theory between 1964 and 1975. In some passages he seems to agree with Hamilton's dispensing with the 'identical by descent' clause. The following comes from a 1978 paper:

Individuals do not, in an all or none sense, either qualify or fail to qualify as kin. They have, quantitatively, a greater or less chance of containing a particular gene . . . [T]he post Hamilton 'individual' . . . is an animal plus 1/2 of each of its children plus 1/2 of each sibling plus 1/4 of each niece and grandchild plus 1/8 of each first cousin plus 1/32 of each second cousin . . . Far from being a tidy, discrete group, it is more like a sort of genetical octopus, a probabilistic amoeboid whose pseudopodia ramify and dissolve away into the common gene pool (Dawkins 1978, p. 67).

Here Dawkins implies that an organism extends to the boundaries of any subdivision of the species that carries a concentration of its genes. Since clans,

ethnies, and races are such repositories, one might conclude that Dawkins's interpretation allows for adaptive nepotism between members of these subdivisions. In *The Selfish Gene* Dawkins countenanced the possibility that racial nepotism is sometimes adaptive, even though the behavioural predisposition to do so evolved to benefit small kin groups:

If conditions changed, for example if a species started living in much larger groups, it could lead to wrong decisions. Conceivably, racial prejudice could be interpreted as an irrational generalization of a kin-selected tendency to identify with individuals physically resembling oneself, and to be nasty to individuals different in appearance (Dawkins 1976, p. 100, emphasis added).

In this context, 'wrong' and 'irrational' mean maladaptive. Since 'could be maladaptive' logically entails 'could be adaptive', Dawkins's point is clear: racial nepotism might be adaptive. He emphasizes this by qualifying the opposite possibility as being merely conceivable, not probable.

Similarly, in his 1979 discussion of Hamilton's 1975 (especially p. 142) paper, Dawkins seemed to concur with Hamilton's redefinition of inclusive fitness theory as dealing with genetic similarity rather than with genes identical by descent (Dawkins 1979, pp. 192-3). Earlier he stated: "They do not have to be close kin" (p. 187). His brief discussion accepted the possibility of adaptive ethnic nepotism, when it is intermediate in intensity between family nepotism and hostility to outsiders. Moreover, he appeared to support Hamilton's extension of his model to racial nepotism (1975, p. 144), where the latter reasoned that semi-isolated, inbred populations would probably develop distinctive phenotypes. In that context, Hamilton was saying that adaptive racial nepotism is theoretically possible. Dawkins agreed thus: "[R]andom town members will be more altruistic towards each other than they are to recent immigrants from other towns, for the latter will be noticeably less closely related to them" (1979, p. 193).

Dawkins subsequently developed an hypothesis similar to Hamilton's concerning phenotypic similarity, that he called the 'armpit effect' (1982, p. 146). The hypothesis is that organisms smell, or otherwise inspect, themselves or close relatives, and then search for potential mates and allies who have the same body odour or other inherited characteristic. If the characteristics indicate broader genetic similarity, altruism between the matched organisms stands a chance of being adaptive.

But these passages by Dawkins are mixed with unreconstructed retentions of the 1964 ‘identical by descent’ clause abandoned by Hamilton by 1971. One example is to be found two pages before the amoeboid quote cited above. Neither Hamilton’s 1971 or 1975 paper is referenced in *The Selfish Gene*, in either its 1976 or 1989 edition. As already noted, from the first edition of *The Selfish Gene* (1976, e.g. p. 108) onwards, Dawkins has occasionally asserted that kin selection can only operate between close kin. The ‘identical by descent’ clause was most explicitly defended in his ‘Twelve Misunderstandings’ paper (1979), where Hamilton’s 1971 and 1975 papers were discussed. Here is Dawkins’s discussion of the fifth misunderstanding, concerning universal altruism, where he clarifies precisely what he means by relatedness.

Hamilton’s own way of qualifying the statement [that parents and offspring share 50% of their genes] is . . . to add the phrase ‘identical by descent’ . . . that is, are descended from the same copy of the gene in their most recent common ancestor. The trouble here is that simple verbal reasoning, including thought experiments of the ‘green beard’ type, suggest that selection will in principle favour genes that help copies of themselves that are identical, not merely copies that are identical by descent (Dawkins 1979, p., 191).

Dawkins seemed unsure that Hamilton had eight years earlier abandoned the ‘by descent’ clause. This was not the case in 1982 when *The Extended Phenotype* appeared (1999/1982, p. 153). Dawkins unambiguously argued that ‘kinship provides just one way in which genes can behave as if they recognized and favoured copies of themselves in other individuals’, before quoting Hamilton’s similar view quoted above (1975, p. 153). But there remains an important difference. In his paper, Hamilton explained the adaptiveness of altruism between genetically similar members of population subdivisions, such as ethnies. Dawkins puts the quote to a different purpose, that of criticizing the concept of the fitness-striving organism as ‘vehicle’ or ‘maximizing entity’, instead emphasizing the underlying agency of selfish genes. Yet a few pages earlier he had been arguing that phenotypic matching (the armpit effect) could be adaptive by guiding altruism towards genetically similar individuals, whether close relatives or not. In the early 1980s much of the data on human assortative mating and similarity detection revealed pronounced ethnic clustering (e.g. Thiessen and Gregg 1980), such that it must have been difficult to discuss this phenomenon without speculating whether in humans there are ethnically-distinct arm-

pits, or other indicators of group kinship. Rushton et al. (1985, p. 81-2) did precisely this when they drew on ideas about kin recognition in attempting to explain ethnically-assortative mating and friendship.

The analyses by Hamilton and Dawkins were perfectly compatible, derived as they were from the same neo-Darwinian theory. The point is that Dawkins did not bring up ethnic kinship where apposite—in a section where he had laid out elements of the relevant theory from Hamilton, in a book devoted to the ‘long reach of the gene’, a year after being confronted by the issue of ethnic kinship (Dawkins 1981). When Dawkins did deal directly with ethnicity (1976, p. 100; 1981; 1995; 2004b), ethnic kinship was omitted or treated in desultory manner.

The only twentieth century example I could find of Dawkins offering argument contradicting Hamilton’s theory of ethnic nepotism is in a letter to *Nature* in 1981. There he argued, somewhat cryptically, that applying kin selection to races commits the ‘fifth misunderstanding of kin selection’ quoted from above. Turning to the paper in question (1979) reveals that this particular misunderstanding was committed by the distinguished anthropologist S. L. Washburn. Presaging Venter’s remarks in 2000, cited earlier, Washburn argued that since all humans share the great majority of their genes, kin selection theory predicts that altruistic will be adaptive no matter who the beneficiary; we should therefore expect the altruistic impulse to be non-discriminatory. Dawkins replied that such universal altruism would be maladaptive due to free riders. Applied to ethnic nepotism, the argument is, presumably, that ethnic or racial nepotism is a type of universal altruism, and hence, in Dawkins’s view, vulnerable to free riders. If true, then individuals with a genetic predisposition to show ethnic nepotism suffer lower fitness compared to more selfish individuals. After a few generations, the genes that cause ethnic nepotism would be selected out of the gene pool. In his 1981 letter, Dawkins did not refer to Hamilton’s 1971 extension to populations of Hamilton’s Rule for adaptive altruism, nor to Harpending’s 1979 rediscovery of the principle, both of which conclude that genes for ethnic nepotism can, in principle, increase in frequency. Dawkins mistook ethnic nepotism for universal altruism, an interpretation confirmed by his summary of that letter in the 1995 interview quoted above (Miele 1995). In fact, altruism directed towards ethnies and races in multi-ethnic societies is particular, not universal. The same can be said of the modern world where genetically distant descent groups are brought into competition due to mass transport and international ethnic networking. It was on the basis of these distances, and the

robust ethnic kinship they imply, that Hamilton extended his Rule for adaptive altruism to populations.

Dawkins's 1979 paper contains another misunderstanding of Hamilton's 1975 paper that is reflected in his 1981 letter. In that paper Hamilton concluded that when inbreeding produces a high level of relatedness, sibling-like altruism should emerge between random town members (p. 143). Dawkins sought to qualify this conclusion by noting that altruism is a relative concept. Random town members will only be more altruistic towards each other compared to their treatment of the phenotypically-distinct immigrants. "If the trickle of migrants between Hamilton's towns were to vanish altogether, his prediction of a high degree of within-town altruism would turn out to be tantamount to Washburn's fallacy (Misunderstanding 5)" (Dawkins 1979, p. 193). Note that this is not much of a qualification with respect to the adaptiveness of ethnic nepotism, since immigration is ubiquitous in the modern world, and ethnic nepotism is most likely to be adaptive in multi-ethnic societies. Moreover, Washburn's fallacy concerns universal altruism. But altruism between town members in Hamilton's model would not be universal even if all immigration stopped, because Hamilton's model went beyond interactions between immigrants and natives to include interactions at group boundaries (1975, p. 144). As in the real world, there can be competition between, as well as within, towns, for example over territory and other resources. Taking these qualifications together, Hamilton's model implies a very broad scope for adaptive ethnic nepotism, namely, within multi-ethnic societies and along ethnic boundaries.

Dawkins has continued not to treat seriously ethnic kinship and its implications for social behaviour. For example, in 2004 he published a chapter-length popular discussion of racial differences, in which he expressed opinions on evolutionary causes, and also discussed the psychology and morality of racial identification and discrimination. He embraced Lewontin's position on race, dissenting only by affirming the genetic reality of races, though mainly in genes coding for surface characteristics such as skin colour and hair form. But generally he agreed with Lewontin that the variation among races is small compared to that among individuals within any population. "[Racial variation] turns out to be a small percentage of the total: between 6 and 15 per cent, depending on how you measure it . . . Geneticists conclude, therefore, that race is not a very important aspect of a person" (Dawkins 2004b). As noted in the section on Cavalli-Sforza above, it is true that many geneticists have reached this conclusion regarding physiology and competencies of various kinds. Ra-

cial kinship is another matter, one not discussed. Hamilton thought that kinship is adaptively important, and that has become the mainstream view among evolutionary biologists. Based on his and Harpending's formulation, 6 percent variation among two populations translates into ethnic kinship roughly equivalent to that between a child and its great grandparent, while 15 percent translates into ethnic kinship greater than that between a child and its grandparent. To claim that this is not an important aspect of a person in all social contexts would require the repudiation of kin selection theory.

What caused Dawkins's ambivalent treatment of ethnic kinship? Apart from lack of interest, perhaps scientific paradigm played a part. The reductive, gene-centred way of thinking was a breakthrough that brought many new insights. Thomas Kuhn would have called it a paradigm, and paradigms are somewhat self-contained worlds. One perspective can blind believers to others. As Dawkins has written: "The concept of selection among subroutines in a subroutine pool blurs some important distinctions while pointing up some important similarities: the weaknesses of this way of thinking are linked to its strengths . . . [O]ne of our main leaps forward occurred when . . . we kicked the habit of worrying about individual reproductive success and switched to an imaginary world where 'digging' competed directly with 'entering'; competed for 'running time' in future nervous systems" (1999/1982, p. 131).

Dawkins's history of writings on the subject is instructive because he has long been a central figure in evolutionary biology and highly influential in disseminating the theory of kin selection. His de-emphasis of groups and populations reflected the research priorities common at the time. But his writing skills amplified and disseminated those priorities to a wide constituency, including students and rising academics. His impact cannot be estimated. But textbooks continue to ignore Hamilton's, Harpending's, and other's findings on ethnic kinship. Pepper (2000, p. 365) observes that as late as the end of the 20th century, textbooks on evolution continued to refer to genealogical relatedness when explaining kin selection, although 'the primary literature is in complete agreement that the more general concept of relatedness as genetic similarity is the correct predictor of evolutionary outcomes'. Notwithstanding his creativity and brilliant pedagogy in many areas, Dawkins's misinterpretations of Hamilton's theory, and his desultory application of that theory to ethnicity and race, probably contributed to the study of ethnic kinship remaining muddled and confused for many years.

Academic political culture

In addition to disciplinary boundaries and misunderstandings, there was a general lack of interest in and often active hostility towards the idea of ethnic kinship among the academic elite.

Undoubtedly politics contributed to the delay in extending inclusive fitness theory to ethnies, though this is a poorly researched issue and so will be treated briefly here. With few exceptions, philosophers and historians of science have not dwelt on the political agendas inspiring different positions in evolutionary theory (e.g. Segerstråle 2000; for analyses of political and ethnic agendas see Greenwald and Schuh 1994; Kamin 1974; Lewontin 1970; MacDonald 1998; Rose et al. 1984). The reluctance to discuss bias is understandable. Misunderstandings of fact and theory can be identified and dissected in a reasonably objective manner. But political bias, since usually unstated, is difficult if not impossible to specify. Nevertheless, any account of the delay in quantifying ethnic kinship would be incomplete that omitted politics as a cause, because human genetics encompasses controversies, such as that over nature and nurture, that are among the most partisan in all of science.

Political cultures have scientific agendas, directing interest towards and away from particular ideas. Hamilton recognized the sensitivity of scientific research to non-scientific factors: "To get serious attention in any field ideas do well to have not just factual support but political and human support as well" (1996, p. 322). Non-scientific values often shape scientific agendas, whether they are morally-based ideological principles or pragmatic matters of advancing commercial, career, or group interest. Ethnic altruism and kinship were not considered important to many scientists in a position to apply Hamilton's theory in that direction. Even Hamilton and Harpending, who developed the necessary theory, did not pursue this theme.

Hostility towards the concept of ethnic altruism must be added to lack of interest as a cause of the concept's delayed development. The left, and often minority ethnic activists, generally suspect findings of innate differences between ethnies or classes because they believe that such findings legitimate inequality and exploitation. Bias is not confined to any political orientation. But since the 1960s the left has been ascendant in expressing its values in academic discourse, including mainstream journals. Ignoring or underplaying ethnic kinship accorded with the political orientation of the Anglo-American academic elite, which led and still leads discourse in evolutionary biology, as well as

those with more robust views such as Lewontin and the late Maynard Smith. Highly individualist thinkers as well as those with a universalist vision of society tend to overlook the reality of solidary groups of various kinds, or treat them as inconvenient or irksome obstacles to the ideal society. Lewontin rejected neo-Darwinian theory outright. Maynard Smith was a leading neo-Darwinian theorist, but admitted that his political values made kin selection less intuitive to him, delaying insights and giving time for Hamilton to make the breakthrough.

Rejection of the ideas of ethnic kinship and nepotism has often gone beyond choice of personal research agenda to intolerance of those who choose to research those ideas. Not long after Hamilton had published his theory of ethnic nepotism, the geneticists Morton and Rao (1978, p. 36) observed ideological misrepresentations of quantitative genetics from both the left and right, but saw the former as most influential, including the Marxist group, *Science for the People*, of which Lewontin was a leading member. This group agitated against sociobiology, including kin selection theory. Morton and Rao quoted T. H. Dobzhansky's defence against leftist critiques of genetics:

[T]here are scientists who would proscribe all research on human genetic diversity . . . This research, they argue, is dangerous because its results can be perverted by racists for nefarious ends. That this danger exists cannot be denied. But is pusillanimous evasion a sensible solution? (1976, quoted by Morton and Rao 1978, p. 37).

Politically-motivated opposition to research bearing on ethnic kinship continued for the remainder of the twentieth century, as summarized by Steven Pinker:

In recent decades, the standard response to claims of genetic differences has been to deny the existence of intelligence, to deny the existence of races and other genetic groupings, and to subject proponents to vilification, censorship, and at times physical intimidation. Aside from its effects on liberal discourse, the response is problematic. Reality is what refuses to go away when you do not believe in it, and progress in neuroscience and genomics has made these politically comforting shibboleths (such as the non-existence of intelligence and the non-existence of race) untenable (Pinker 2006).

Intellectual criticism often extended to personal criticism of individual sociobiologists. Fear of ostracism and defamation has probably contributed to the delay in quantifying ethnic kinship. Scientists who researched genetically-influenced group differences were liable to have their reputations assailed by charges of political extremism. From the late 1960s, individuals who spoke openly about biological differences between populations, especially racially distinct populations, risked sanctions in the forms of censorship, damage to reputation, and reduced career opportunities. Hamilton's 1975 paper was called 'reductionist, racist, and ridiculous' by S. L. Washburn (1976, quoted by Hamilton 1999, p. 317). The offending passage (pp. 149—50) speculated that barbarian invasions introduce altruistic genes into old civilizations. Although Hamilton never retracted the idea, this was the last paper he devoted to ethnic kinship. He subsequently criticized his own indirectness in treating the evolution of discriminatory behavior in his original 1964 paper. The intensity of emotions felt at the time is indicated by the harsh judgement Hamilton imposed on himself for skirting issues of ethnic discrimination in his original 1964 paper: "The way of expressing the matter is also indirect and, probably, was cowardly (i.e. aiming to divert from the main point and to avoid sounding racist)." (1987/2001, p. 348). In recent years, even geneticists working to produce more effective drugs by tailoring them to different races have fallen under suspicion (Henig 2004). Some attacks on those propounding genetic theories have been physical, as experienced by the late H. J. Eysenck, E. O. Wilson, and J. P. Rushton. I am not aware of any assaults in the opposite direction, that is, against academics who reject Darwinian science or behaviour genetic. The intolerance of evolutionary analysis and those who pursued it is bound to have discouraged research into ethnic kinship.

Conclusion

While research on ethnic kinship continued after Hamilton's breakthroughs in the 1970s, its volume and visibility were low. Disciplinary boundaries, misinterpretations of Hamiltonian theory, and "political correctness" among academics, contributed to the discovery of the great depth and breadth ethnic kinship being delayed for a generation, impeding the development of biosocial theories of ethnicity and nationalism. Yet by the 1970s the theory and data were at hand to show that ethnies do generally have genetic identities, that despite blurred boundaries they are in fact, not only in myth, descent groups. The

delay in measuring the extent of ethnic kinship was due to kin selection theory not being in place to interpret the data. Even the role of family kinship in the evolution of nepotism is not at all obvious without an understanding of kin selection theory. The belief that that same theory did not apply to populations seems to have led researchers to overlook the largest scale of fraternity.

Appendix:

The apportionment of variation within and among families *Henry Harpending*

[Henry Harpending's derivation of within-family variation is unpublished as I write. Following is his derivation, received as a personal communication.]

If we choose an allele A at some locus that has frequency p in a randomly mixed population, and if we pick a single gene from this population from this locus, the probability that it is A is just p . The variance of this frequency is just the variance of a single Bernoulli trial, $p(1-p)$ or pq if we let $q=1-p$.

If our population of genes is grouped in certain ways, we can partition this variance into within-group and between-group components. We are doing precisely what Lewontin (1972) and others have done, partitioning diversity (variance) into within- and between-group parts.

First consider diploid individuals in a random mating population. What is the variance of the frequency of A in diploid individuals. Since mating is random, diploids are simply random alleles taken 2 at a time. The variance of the frequency of A in samples of 2 is binomial, $pq/2$. This shows that half the variance is among diploid individuals.

Now consider the variance within an individual. Call the frequency in an individual p_2 . The variance of the frequency of A in a single gene chose from an individual is $p_2(1-p_2)$, and this figure averaged over all individuals is

$$\begin{aligned} & \text{Average}(p_2(1-p_2)) \\ &= \text{Average}(p_2 - p_2^2) \\ &= p - p_2\text{-Var}(p_2) \\ &= pq - pq/2 \\ &= pq/2 \end{aligned}$$

since the average of the square of any random variable is the mean of that

variable squared plus the variance of that variable. This shows that half the variance of a gene frequency is within any individual member of a random mating population. We have partitioned the variance into between and within individual components as 1/2 within and 1/2 between. (Once stated, this result is obvious, but I cannot find an earlier reference to it. Perhaps it was considered too obvious to publish.)

Now consider couples chosen at random, that is with no assortative mating. Each couple has 4 copies of A at the locus. Each couple has a frequency of A: it can be 0, 1/4, 1/2, 3/4, or 1. Call the frequency in a clump p_4 , and ask what is the variance of p_4 ? It is just the variance of a binomial with $n=4$ or $pq/4$. We have established that one-fourth of the variance is among couples.

Now consider the variance within a couple. Pick one gene from a couple. The mean is still p and the variance is p_4q_4 . The average value of $p_4(1-p_4)$ over all couples is the average of $p_4 - p_4^2$ which is $p - p^2 - \text{Var}(p_4)$, or $(p - p^2 - p(1-p)/4) = pq(1-1/4) = (3/4)pq$.

This shows that the variance within couples is 3/4 of the total and among couples 1/4 of the total. Another way of saying that 0.25 of the variance is among couples is that the coefficient of kinship of full sibs, offspring of a single couple, is 0.25.

We could continue with larger and larger sets. For example two random couples from a population contain 7/8 of the total diversity, while 1/8 of the diversity is among couples. This partitioning roughly corresponds to that among human races. What this means, for example, is that if humans were to disappear save a single race that would repopulate the earth, the diversity loss would be the same as the loss if two couples from a random mating population were to reconstitute a population.

Acknowledgements

An earlier version was presented at the Annual meeting of the Human Behavior & Evolution Society, Berlin, 21-25 July, 2004, and at the Biennial Congress of the International Society for Human Ethology, Ghent, Belgium, 27-30 July 2004. I thank colleagues at both meetings for their remarks, and Bill McGrew for his useful comments on the same draft. Henry Harpending provided the derivation of the apportionment of variation within and among families.

References:

- AAA** (1998). Executive Board resolution. *American Anthropologist*, 100(3): 712–13.
- Axelrod, R., R. A. Hammond, A. Grafen** (2004). Altruism via kin-selection strategies that rely on arbitrary tags with which they coevolve, *Evolution* 58(8): 1833–8.
- Bodmer, W. F. and L. L. Cavalli-Sforza** (1976). *Genetics, evolution, and man*. San Francisco, W. H. Freeman and Company.
- Bouchard, T. J. J.** (1994). Genes, environment, and personality. *Science* 264(17 June): 1700–1.
- Boyd, W. C.** (1950). *Genetics and the races of man*. Oxford, Blackwell.
- Cavalli-Sforza, L. L.** (1991). Genes, peoples and languages. *Scientific American* 264(Nov. 91): 72–78.
- Cavalli-Sforza, L. L. and M. W. Feldman** (1978). Darwinian selection and altruism. *Theoretical Population Biology* 14: 268–80.
- Cavalli-Sforza, L. L.** (2000). *Genes, peoples, and languages*. New York, North Point Press.
- Cavalli-Sforza, L. L. and F. Cavalli-Sforza** (1995). *The great human diasporas: The history of diversity and evolution*. Reading, MA, Addison-Wesley.
- Cavalli-Sforza, L. L., P. Menozzi, and A. Piazza** (1994). *The history and geography of human genes*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Connor, W.** (1978). A nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a ... *Ethnic and Racial Studies* 1(4): 378–400.
- Connor, W.** (1987/1994). Ethnonationalism. In W. Connor, *Ethnonationalism. The quest for understanding*. Princeton, NJ, Princeton University Press, pp. 68–86.
- Connor, W.** (1993). Beyond reason: The nature of the ethnonational bond. *Ethnic and Racial Studies* 16(3): 373–89.
- Connor, W.** (1994). *Ethnonationalism. The quest for understanding*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Dawkins, R.** (1976). *The selfish gene*. Oxford, Oxford University Press.
- Dawkins, R.** (1978). Replicator selection and the extended phenotype. *Zeitschrift für Tierpsychologie* 47: 61–76.
- Dawkins, R.** (1979). Twelve misunderstandings of kin selection. *Zeitschrift für Tierpsychologie* 51: 184–200.
- Dawkins, R.** (1981). Selfish genes in race or politics. *Nature* 289(5798): 528.
- Dawkins, R.** (1999/1982). *The extended phenotype: The gene as the unit of selection*. Oxford and San Francisco, Freeman.
- Dawkins, R.** (2004a). *The ancestor's tale*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Dawkins, R.** (2004b). Race and creation. Prospect, downloaded on 28.9.2004 from <http://www.prospect-magazine.co.uk/ArticleView.asp?PArticle=12850>. (Adapted from *The grasshopper's tale* a chapter in *The ancestor's tale*.)
- Dobzhansky, T. H.** (1976). The myths of genetic predestination and of tabula rasa. *Perspectives in Biology and Medicine* 19: 156–70.
- Edwards, A. W. F.** (2003). Human genetic diversity: Lewontin's fallacy. *BioEssays* 25(8): 798–801.
- Eibl-Eibesfeldt, I.** (1979). *The biology of peace and war. Men, animals, and aggression*. London, Thames and Hudson.

- Eibl-Eibesfeldt, I.** (1982). Warfare, man's indoctrinability and group selection. *Ethology (Zeitschrift für Tierpsychologie)* 60: 177–98.
- Fishman, J.** (1985). *The rise and fall of the ethnic revival in the USA*. The Hague, Mouton.
- Goetze, D.** (1998). Evolution, mobility, and ethnic group formation. *Politics and the Life Sciences* 17(1): 59–71.
- Grafen, A.** (1990). Do animals really recognize kin? *Animal Behaviour* 39: 42–54.
- Greenwald, A. G.** and **E. S. Schuh** (1994). An ethnic bias in scientific citations. *European Journal of Social Psychology* 24(Nov–Dec): 623–39.
- Grosby, S.** (1994). The verdict of history: The inextinguishable ties of primordiality—a response to Eller and Coughlan. *Ethnic and Racial Studies* 17(1): 164–71.
- Grosby, S.** (1995). Territoriality: The transcendental, primordial feature of modern societies. *Nations and Nationalism* 1(2): 143–62.
- Hamilton, W. D.** (1971). Selection of selfish and altruistic behavior in some extreme models. *Man and beast: Comparative social behavior*. J. F. Eisenberg and W. S. Dillon. Washington, D.C., Smithsonian Institution Press: 59–91.
- Hamilton, W. D.** (1996/1963). *The evolution of altruistic behavior. Narrow roads of gene land. Vol. 1: Evolution of social behaviour*. W. D. Hamilton. Oxford, W. H. Freeman. 97: 6–8.
- Hamilton, W. D.** (1964). The genetic evolution of social behavior, parts 1 and 2. *Journal of Theoretical Biology* 7: 1–51.
- Hamilton, W. D.** (1971). Selection of selfish and altruistic behavior in some extreme models. *Man and beast: Comparative social behavior*. J. F. Eisenberg and W. S. Dillon. Washington, D.C., Smithsonian Institution Press: 59–91.
- Hamilton, W. D.** (1975). Innate social aptitudes of man: An approach from evolutionary genetics. In *Biosocial anthropology*. R. Fox (ed.). London, Malaby Press, pp. 133–55.
- Hamilton, W. D.** (1987/2001). Ch. 13: Discriminating nepotism: Expectable, common, overlooked. In *Kin recognition in animals*. D. J. C. Fletcher and C. D. Michener (eds.). New York, Wiley, pp. 417–37.
- Harpending, H.** (1979). The population genetics of interactions. *American Naturalist* 113: 622–30.
- Hamilton, W. D.** (1996). *Narrow roads of gene land. The collected papers of W. D. Hamilton*. Oxford, W. H. Freeman.
- Harpending, H.** (2002). Kinship and population subdivision. *Population and Environment* 24(2): 141–7.
- Heller, M.** (1988). *Cogs in the Soviet wheel. The formation of Soviet man*. London, Collins Harvill.
- Henig, R. M.** (2004). The genome in black and white (and gray). *New York Times*. 10 October.
- Horowitz, D. L.** (1985). *Ethnic groups in conflict*. Berkeley, University of California Press.
- Huntington, S. P.** (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York, Simon & Schuster.
- Huxley, J. S., A. C. Haddon, and A. M. Carr-Saunders** (1939/1935). *We Europeans. A survey of 'racial' problems*, London: Penguin.
- Kamin, L. J.** (1974). *The science and politics of IQ*. Potomac, MD, Erlbaum.
- Keyes, C. F.** (1976). Towards a new formulation of the concept of ethnic group. *Ethnicity* 3(3): 202–13.
- Kwan, K.** and **T. Shibusani** (1965). *Ethnic stratification: A comparative approach*. New York, MacMillan.
- Lewontin, R.** (1970). Race and intelligence. *Bulletin of the Atomic Scientists* 26(March): 2–8.
- Lewontin, R.** (1996). In the blood. *The New York Review of Books* 44(9): 31–2.
- Lewontin, R. C.** (1972). The apportionment of human diversity. *Evolutionary biology*. T. Dobzhansky, M. K. Hecht and W. C. Steere. New York, Appleton–Century–Crofts. 6: 381–98.
- Livingston, F. B.** (1962). On the non–existence of human races. *Current Anthropology* 3: 279–81.
- MacDonald, K. B.** (1998c). *The culture of critique: An evolutionary analysis of Jewish involvement in twentieth–century intellectual and political movements*. Westport, Conn., Praeger.
- Marks, J.** (2002). *What it means to be 98% chimpanzee: Apes, people, and their genes*. Berkeley: University of California Press.
- Miele, F.** (1995). Darwin's dangerous disciple: An interview with Richard Dawkins. *Skeptic* 3(4): 80–85.
- Morton, N. E.** and **D. C. Rao** (1978). Quantitative inheritance in man. *Yearbook of Physical Anthropology* 21: 12–41.
- Pääbo, S.** (2003). The mosaic that is our genome. *Nature* 421: 409–12.
- Pepper, J. W.** (2000). Relatedness in trait group models of social evolution. *Journal of Theoretical Biology* 206: 355–68.
- Pinker, S.** (2006). The lessons of the Ashkenazim: Groups and genes. *New Republic*, 15 June.
- Rose, S., R. C. Lewontin, et al.** (1984). Not in our genes. *Biology, ideology and human nature*. Harmondsworth, Pelican.
- Rushton, J. P.** (1989). Genetic similarity, human altruism, and group selection. *Behavioral and Brain Sciences* 12: 503–559.
- Rushton, J. P.** (2005). Ethnic nationalism, evolutionary psychology, and genetic similarity theory. *Nations and Nationalism* 11: 489–507.
- Salter, F. K.** (2002). Estimating ethnic genetic interests: Is it adaptive to resist replacement migration? *Population and Environment* 24(2): 111–40.
- Salter, F. K.** (2003). On genetic interests. Family, ethny, and humanity in an age of mass migration. Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Sarich, V.** and **F. Miele** (2004). *Race: The reality of human differences*. Boulder, Colorado, Westview.
- Seggerstråle, U.** (2000). *Defenders of truth: The battle for science in the sociobiology debate and beyond*. New York, Oxford University Press.

- Serre, D.** and **S. Pääbo** (2004). Evidence for gradients of human genetic diversity within and among continents. *Genome Research* 14: 1679–85.
- Shaw, R. P.** and **Y. Wong** (1989). Genetic seeds of warfare: Evolution, nationalism, and patriotism. London, Unwin Hyman.
- Smith, A. D.** (1981). *The ethnic revival*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Smith, A. D.** (1986). *The ethnic origins of nations*. Oxford, Basil Blackwell.
- Thiessen, D.** and **B. Gregg** (1980). Human assortative mating and genetic equilibrium: An evolutionary perspective. *Ethology and Sociobiology* 1: 111–40.
- van den Berghe, P. L.** (1978). Race and ethnicity: A sociobiological perspective. *Ethnic and Racial Studies* 1(4): 401–11.
- van den Berghe, P. L.** (1981). *The ethnic phenomenon*. New York, Elsevier.
- van den Berghe, P. L.** (2005). Review of F. Salter, 2003, *On Genetic Interests: Family, Ethny, and Humanity in an Age of Mass Migration*, Peter Lang, 388 pp. *Nations and Nationalism* 11: 163–5.
- Wilson, D. S.** (2002). *Darwin's cathedral: The organismic nature of religion*. Chicago, University of Chicago Press.
- Wilson, D. S.** and **E. Sober** (1994). Reintroducing group selection to the human behavioral sciences. *Behavioral and Brain Sciences* 17: 585–654.
- Wilson, E. O.** (1975). *Sociobiology: The new synthesis*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

The wisdom by social learning

Zhanna Reznikova

(Department of Comparative Psychology of Novosibirsk State University; Laboratory of Community Ethology, Institute for Animal Systematics and Ecology, Siberian Branch RAS, Russia)

V přírodě existují tyto tři zdroje učení: genetická dědičnost, individuální učení a sociální učení. Sociální učení probíhá tak, že se učíme buď od ostatních, s ostatními nebo o ostatních. Jedinci, kteří se učí pomocí ostatních, sledují je, mohou vykazovat následující formy sociálního učení: mohou vykazovat zvýšený zájem objevovat, potom co jsou zaujati sledováním činnosti nějakého modelu (sociální napomáhání); mohou být přitahováni k objektu, s kterým model manipuloval (zvýšená stimulace); mohou se účastnit stejného, pro druh typického chování (jako „nakažení“); mohou se naučit něco o vztahu mezi daným stimulem a posílením odměnou při správné reakci (podmiňování pozorováním); mohou se naučit něco o vlastnostech nebo možném využití podnětu (učení napodobováním); mohou se naučit demonstrovanou činnost (napodobování).

Introduction

Members of many species spend a great part of their time in the company of conspecifics. Animals can assimilate essential information by observing their companions, that is, when, where and what to eat, with whom to mate, whom to fear, and how to spend spare time if there is some. In principle, all information can be picked up from internal resources, by development of inherited program. However, social learning and communication give animals great possibilities to improve adaptability and flexibility of behaviour in conformity with concrete and changeable vital circumstances. In many natural situations boundaries between flexibility and conservatism are rather fuzzy. Social learning can sometimes generate behavioural traditions, and some of these traditions can be paradoxically conservative and thus hardly distinguishable from innate forms of behaviour by displays. If we want to know what part of a whole repertoire falls to the share of social learning, we definitely can not gain this

knowledge in the mind's eye; instead, we should conduct developmental studies and carry out special experiments. In modern ethology and comparative psychology studying of social learning is a specific and rapidly developing direction with its own notions, definitions and hypotheses. We will consider different forms of social learning, from relatively simple such as social facilitation, to the most complex such as tutoring and maintaining traditions in animal societies. In general, we will develop a concept of how animals acquire information and skills from other individuals by means of observations on their behaviour.

Different forms of social learning

Social learning is said to occur when the behaviour, or presence, or the products of the behaviour, of one individual influence the learning of another (Caldwell and Whiten, 2002).

One of the most complex manifestations of social learning is *imitation*. Thorndike (1898) defined imitation as “learning to do an act by seeing it done”. Basing on his studies of insightful behaviour of animals, Köhler (1925) suggested that imitation demands elements of consciousness and understanding of that a modelling subject possess similar features with the learner. Imitation occurs when observers learn about responses, actions, or patterns of behaviour as a direct result of conspecific observation (Heyes, 1993). Call and Tomasello (1996) insist that for “true” imitation to occur the observer needs both to recognise the goal of the demonstrator and to realise that reaching this goal is only possible by copying the acts of the demonstrator.

The power of simpler than “true imitation” forms of social learning has been underestimated for a long time. “Social learning” in its recent meaning includes a wide range of categories of different levels of complexity. Several phenomena that were once seen as clearly imitative have since been explained in terms of simpler mechanisms resembling imitation.

Contagious behaviour is exemplified by a rule such as “if others are fleeing, flee also”. The idea is that the stimuli produced by the performance of a particular behaviour serve as triggers for others to behave in the same way. Possible examples of contagious behaviour include flight responses, movements in flocks or shoals, and chorusing by birds, frogs, and dogs. Laughing and yawning are good examples of contagious behaviour in humans. Zentall (1996) argues that contagious behaviour must have a genetic basis, i.e. it must involve the triggering on of the instinctive response.

Social facilitation, in its wide meaning is defined as an enhancement of performance of definite behaviour when another person is present. Originally, the theory of social facilitation was intended by Zajonc (1965) to explain the effects of an audience on human performances. The presence or action of the demonstrator might affect the motivation state of the observer that eventually leads to better performance. Recently many authors consider social facilitation a basic form of social learning that can explain by more mundane means some phenomena that have been earlier treated in terms of “animal culture” such as milk bottle opening by tits and potato washing by Japanese macaque monkeys. We will further consider these examples in details.

Stimulus enhancement (Spence, 1956; Galef 1988) is said to have occurred when the presence of an individual draws an observer's attention to a particular object, thus enhancing the observer's opportunity to learn about the object. The result of this narrowing of behavioural focus is that the individual's subsequent behaviour becomes concentrated upon these key variables. The observer does not copy actions of the demonstrator, and the actual actions of the observer are acquired on the basis of trial and error.

Social facilitation and stimulus enhancement from more experienced individuals can serve as proximal mechanisms fostering safe incorporation of novel foods, spread of knowledge about predators and other dangers, and even increasing effectiveness of mate choice.

Observational conditioning takes place when the demonstrator's actions provide the observer with the opportunities to learn that the appearance or movement of an object signals the occurrence of an appetitive or aversive event. The observer thus learns the relation between some part of the environment and the reinforcer, that is, a Pavlovian association may be established (Zentall and Levine, 1972). Socially-transmitted food preferences (Galef, 1988) represent a special case of observational conditioning. The mechanisms responsible for socially-acquired food preferences appear to have strong simple associative learning components (e.g., learned safety or the habituation of neophobia to the novel taste), for which the presence of a conspecific may serve as a catalyst. Furthermore, these specialised mechanisms may be unique to foraging and feeding systems.

One of the best examples of observational conditioning is in the acquisition of fear of snakes by laboratory-reared monkeys exposed to a wild-born conspecific in the presence of a snake. In their experiments Mineka and Cook (1988) showed that lab-reared rhesus monkeys can acquire a fear of snakes

by observing other monkeys expressing fear of snakes. When non-fearful lab-reared monkeys were given the opportunity to observe a wild reared demonstrator displaying fear of live and toy snakes, they were rapidly conditioned to fear snakes. The fear response was learned even also in those cases when the fear-demonstrating monkey was shown on a videotape. Then the most intriguing stage of experiments followed. Videos were edited so that identical displays of fear in the demonstrating monkey were modeled in response to toy snakes and flowers, or to toy crocodiles and toy rabbits. The lab-reared monkeys showed substantial conditioning to toy snakes and crocodiles, but not to flowers and toy rabbits. These results provide a strong support for selective (guided) learning which is probably based on a specialized behavioural module. This study also illustrates how observational conditioning occurs. Presumably, a fearful conspecific serves as the unconditioned stimulus, and the snake serves as the conditioned stimulus. It appears that exposure to a fearful conspecific or to a snake alone is insufficient to produce fear of snakes in the observer.

When observation of a demonstrator allows an animal to learn how the environment works, a form of learning is involved which has been labelled “emulation” (Tomasello et al., 1987). Whereas stimulus enhancement changes the salience of certain stimuli in the environment, emulation changes the salience of certain goals (Byrne, 2002). In “emulation” the learner gains information from observing a demonstration, but in achieving the same goal, may use a different method. The investigation which prompted the recognition of this process involved chimpanzees learning from a trained conspecific how to rake food items into a cage (Tomasello et al., 1987). The data showed that chimps exposed to the skilled demonstrator learned how to use the rake, unlike controls, who were unsuccessful in the task, despite manipulating the tool just as often. Animals, however, did not copy the precise strategy employed by the trained conspecifics. Instead, the observers were learning from the demonstration the “affordances” of the tool. The meaning of “emulation learning” (Call and Tomasello, 1994) has expanded to incorporate observational learning about the properties of objects and potential relationships among them. Emulation can also account for findings of observation learning that have been earlier treated as imitation.

Ecological aspects of social learning

Opportunity for the exchange of information among individuals is one of important benefits of living in groups. Species differ in their abilities to use socially acquired information and, in particular, in their abilities to learn through traditions. Members of social groups often monitor the behaviour of their companions in an attempt to gain information about the location of foraging sites or approaching predators. In many cases, for group living animals the only socially acquired information available to individuals is the behavioural actions of others that expose their decisions, rather than initial stimuli on which these decisions are based. So an individual has to make a choice between possibilities to use socially generated cues or to rely on a personal decision basing on the stimuli that gained directly from its environment. A readiness to pay attention only to socially generated cues can reflect a level of conformity of an individual or of a whole group.

A role of social learning in foraging. The idea that animals may observe others to get information about resource quality arose mostly in foraging context (for a review see: Danchin et al., 2004). Animals can use socially gained cues in the context of searching patchy distributed food or making decision about food availability and appropriateness.

Social facilitation of eating novel food has been found in many species. Animals living in groups monitor each other every moment of their periods of activity and react on specific motions which send messages that food is available. For example, Brown and Laland (2002) have shown that the specific darting motion serves a cue to naive fish to learn to forage on novel prey items. They found that 100% of the individuals that paired with pre-trained fishes learned to accept the novel prey. Naive fishes paired with equally naive individuals actually performed worse (50%) than the individuals learning in isolation (73%).

It is easier for many species to acquire food preference socially than to learn by themselves to avoid food that is poisonous. In Galef et al.'s (1985) elegant experiments with rats some of the critical features of the social interactions preceding formation of food preference have been revealed. The experimenters used a simple apparatus to allow one rat to smell food on an anaesthetised demonstrator rat. An observer rat was placed into the basket of the apparatus, and an anaesthetised (and thus unintentional) demonstrator was placed into a wire mesh basket. Some demonstrators had food dusted on their faces, and others had food placed directly into their stomachs through a tube. In both cases the

observers subsequently showed a preference for the flavoured diet that had just been fed to the demonstrator. However, if the rear end of the demonstrator was dusted with food and placed foremost in the basket, then only a slight preference for the food was demonstrated. Finally, if a wad of cotton wool, rather than a rat, was placed in the basket, then despite being dusted with food, there was no change in the attractiveness of the food. Thus the demonstrator does not need to be active to encourage the development of a food preference in another rat. But the demonstrator should be a rat, and the observer must be sure that the demonstrator touched the food by its face, not by a tail!

In experiments with domestic hens Sherwin et al. (2002) have demonstrated that avian social learning should be not fundamentally different that of mammals, and the similar features of the social interactions influence food preference in these groups of animals. In particular, it turned out that the more enthusiastically a demonstrator pecks novel food items, the more items observers consume.

Mate choice copying. It is an intriguing question to what extent social factors can influence the choice of sexual partner. Female mating decisions are often influenced by exposure to the mating interaction of others. This style of mating behaviour is called “mate choice copying” which is said to occur when the probability of an individual selecting another as a sexual partner increases because other individuals (of the same sex) have selected the same partner. Mate choice copying has been reported in several species of birds and fishes. To estimate the role of social information in mate choice, it is necessary to separate the signals deliberately produced by displaying males from the cues that are inadvertently produced by females that make their choices.

Dugatkin (1992) has elaborated an experimental paradigm to investigate this problem. In his study on guppies two males were secured at the ends of an aquarium, one with a demonstrator female nearby. The observer, another female, placed centrally, watched the other female interact with one of the males. When, after the demonstrator has been removed, the observer was allowed to choose between the two males, she consistently chose the male that the first female chose. Multiple comparisons with choices that were made by control females enabled researchers to suggest that females follow a rule: “if this male is good for another female, he is good for me”, that is, they utilise the presence of the female near a male as an indication of his quality (for a review see: Brown and Laland, 2003).

Galef and White (2000) have suggested an interesting experimental technique in order to explore social influences on reproductive behaviour. They used Japanese quail (*Coturnix japonica*) as a model species. Researchers changed typical look of birds by adding them a novel trait, namely, a white hat. Females that observed that males with novel traits mated successfully preferred males that possess similar white hats.

These studies show that mate preference can spread rapidly through population by social mechanisms, affecting the strength of sexual selection.

Public information about danger. Acquiring information about danger such as predators by use of social cues can sufficiently decrease the level of lethal risk for group living animals. Utilising information gained from observing conspecifics is especially advantageous as it allows adopting appropriate behaviours without the need to independently verify the approach of a predator.

The general tendency to copy flee-responses of an entire group (flock, herd, or shoal) is based on a simplest form of social learning, namely, on contagion. A panic reaction of a single individual can trigger similar reactions of other members of the group. Individuals react to the flight response of neighbours rather than directly to the advancing predator itself. Synchronous predator responses seem to be cooperative at least in some species. For example, in herrings' schools, attacks from predatory fish and killer whales induce massive predator-response patterns at the school level, including bend, vacuole, hour-glass, pseudopodium, herd, split, and “tight-ball” formation within the shoal (Axelsen et al., 2001).

Many researchers reported social learning at a group level when, after observing predator responses of a neighbouring group, a school of fishes or a flock of birds react much more readily to the approach of a predator. For example, minnows showed a significant increase in the frequency of flight responses after observing the flight responses of minnows in a neighbouring tank that had been threatened by a predator (Magurran and Higham, 1988).

Cognitive aspects of social learning

Thorndike's (1911) winged (but disputable) words “Apes badly ape” generate a series of questions such as “Do monkeys ape?” (Visalberghi and Fragaszy, 1990); “do rats ape?” (Byrne and Tomasello, 1995); followed by Tomasello's (1996) revision “Do apes ape?” to which I have add “Do ants ape?”. All these questions are derived from a discussion about which, if any, form of so-

cial learning is more intelligent. In particular, Whiten (2000) asks a question: Which is more intelligent? Imitation or emulation?

There is a growing body of evidence in literature that observational learning, irrespective of whether it includes imitation or “only” emulation or stimulus enhancement has cognitive implications. It is generally assumed that imitation is a more sophisticated cognitive process. It first of all concerns imitative translation process which includes cognitive implications of how organisms view the behaviour of others, relative to their own behaviour. It implies the ability to take the perspective of another. For this reason, researchers have tried to distinguish imitation from other kinds of social learning and influence. Recent reviews (e.g. Tomasello and Call, 1997) have concluded that only humans, or in some cases chimpanzees, can truly imitate. Emulation also demands feats of intelligence as it implies that the learner can select from the model’s performance just the new information it needs, and then efficiently combine this information with its own practical knowledge to deal with the task in its own way.

There are several experimental paradigms for comparative studying cognitive aspects of social learning. A paradigm that is known as “do-as-I-do” test allows testing imitation as a process especially demanding variety of visual cross-modal performance (Heyes, 1993). Virginia and Keith Hayes (1952) gave intensive training to Viki, their young chimpanzee. They taught her by using an imitation set: whenever Vicki responded to the order “Do this, Vicki” by imitating the experimenter’s actions, she was rewarded. Viki learned to respond correctly to the command “Do this!” over a broad class of behaviour. More recently, Custance, Whiten, and Bard (1995) replicated this result under more highly controlled conditions. The establishment of a “do as I do” concept not only verifies that chimpanzees can imitate, but it also demonstrates that they are capable of forming an imitation concept (Zentall, 2003).

An instrumental method that gives wider possibilities for comparative studies of social learning is known as the *two action method*, or *two-ways action/one outcome* as there are two possible actions which can be performed on one object. Imitation can therefore be tested by finding out whether subjects tend to perform whichever of the two actions they have seen. This can control for displays of other types of social learning such as stimulus enhancement and emulation. This method was first applied by Thorndike (1911) in his studies on chicks. Thorndike noted that those chicks which had a possibility to observe how their companions escape from a puzzle-box, coped with this task faster. He then divided demonstrating chicks into two groups, and trained each

of two groups to escape by two different ways. Both ways were available for the observers. They, however, chose that way which they had seen from their demonstrator. This method has been developed in many studies. For example, Dawson and Foss (1965) trained budgerigars, *Melopsittacus undulatus*, to remove a lid from a cup using either their beak or their foot. When naive budgerigars were allowed to observe one of these techniques they showed a significant tendency to use the same method as their demonstrator.

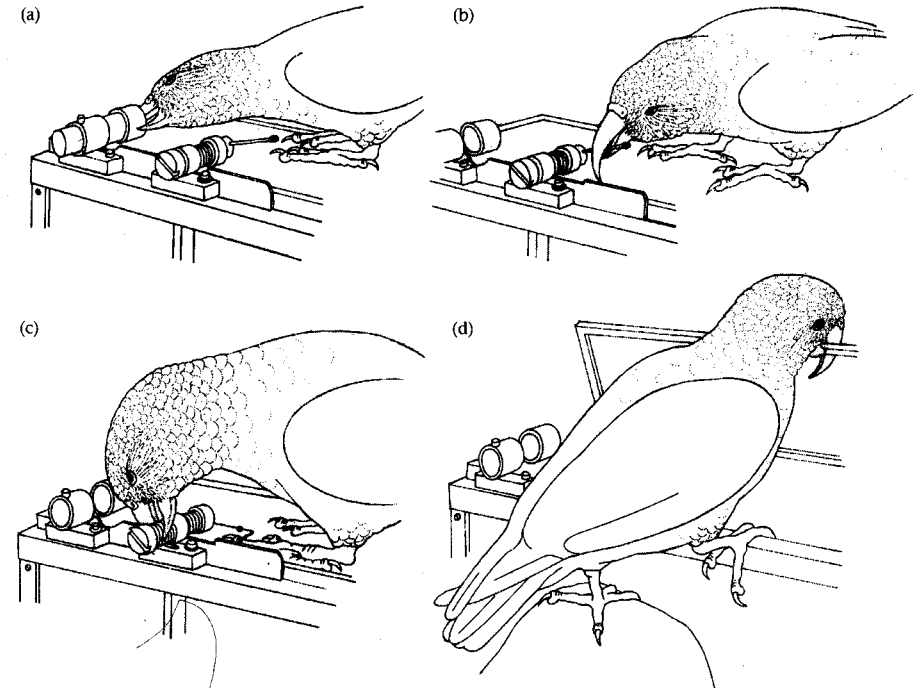
More recently, the two-ways action/one outcome paradigm was successfully used to show evidence of observational learning in many species, such as monkeys, rats, ravens and some others.

In order to examine cognitive aspects of more complex, sequence imitation, experimenters combine the two-ways action/one outcome paradigm with the use of *artificial fruit*, that is, a device that should be opened for food reward. To open the fruit, several defences have to be removed, as happens in many natural foods used by many species, especially, by primates and parrots. The artificial fruit may be of different levels of complexities, from a simple plastic container that can be easily opened, say, either by teeth or by extremities, to complex devices equipped with bolts, latches and so on. This combined method offers the possibility of a “gold standard” within comparative imitation research.

The use of the artificial fruit paradigm across different species led to the conclusion that some primates are more skilled imitators than others. In experiments of Whiten et al. (1996) chimpanzees and young children were presented with adult human models opening an artificial fruit in one of two alternative ways. In one experiments the defence consisted of a pair of bolts that had to be either poked out through the back, or pulled out at the front with a twisting motion to open the lid and to gain the edible treat inside. In another experiment a pin was spun round and removed using one of two different methods, after which a handle could be disabled by either pulling it out or turning it to one side, allowing the lid to be opened. Chimpanzees were found to copy the method they witnessed being used to remove the bolts, as did children. However, while the children also imitated the method of handle removal, the chimpanzees did not – all tended to use the same method of pulling out. Thus, in a situation when young children learned a technique with quite high fidelity, chimpanzees did not copy all they witnessed so faithfully. Further studies enabled researchers to suggest that, as it has been already noted before, the capacity for true imitation is restricted to humans and apes only, more precisely, to children and chimpanzees risen in a human environment.

It has been recently shown that autistic children display widely ranging imitation deficit whereas they do not differ from normal children in performance in emulation tests (Heyes, 2001). This enables to consider imitation a part of the normal development in our species which includes predisposition for copying actions of close company. It is interesting to note that cross fostering experiments revealed shifts to foster parents' behaviour just to that extend to what members of adopted species are predisposed for mimicking and imitation. This was clearly demonstrated on birds, and we can also recall an experiment in which a young fox performed species specific behaviour of his own species with only minor shifts to the behaviour of his foster mother, the dog (Mainardi, 1976). Similar results were obtained with ants raised by members of other species (Reznikova, 2001). As far as human infants are concerned, nobody could think about cross fostering experiments but there are some documentary evidences from abandoned children who grew up together with animals (in most cases, with dogs). These infants copied a number of behavioural acts from their companions: eating by licking, walking on four feet and using sounds similar to those of the dogs (Miklósi, 1999). Meltzoff (1988) argues that humans are genetically predisposed to imitate others, and this predisposition allows us to become an imitative generalists.

Huber and co-authors (2001) have investigated how social learning affects object exploration and manipulation in keas, *Nestor notabilis*. This New Zealand parrot, as the authors note, has been used as an example of curiosity in birds for a century, and its natural habitat is thought to have led to the evolution of extreme behavioural flexibility. Five young keas were allowed to observe a trained conspecific that iteratively demonstrated several techniques to open a large steel box. The lid of the box could be opened only after several locking devices had been dismantled: a bolt had to be poked out, a split pin had to be pulled, and a screw had to be twisted out. The observers' initial manipulative actions were compared with those of five naive control birds (non-observers). Although the kea observers failed to open the box completely in their first attempts, they explored more, approached the locking device sooner and were more successful at opening them. These results provide evidence for effects of social facilitation and both generalised and local stimulus enhancement on object exploration in this species. The obtained data also suggest that the keas definitely learned something during observation. Although their initial attempts did not match the response topography or the sequence of model's actions, the birds' efficiency at unlocking the device seemed to reflect the



PARROT

acquisition of some functional understanding of the task through observation, that is, emulation learning.

There was no evidence of true imitation in keas, and a salient explanation given by the authors is that the kea's propensity for exploration, object play and demolition runs counter to the exact reproduction of movements demonstrated by others. Keas are justly mentioned "chimpanzees among birds". Their dynamic and playful style of life does not coincide with close watching and imitating actions of others. Being attracted by a conspecific to explore a novel object does not necessarily lead to slavish copying but may lead to learning what parts of the object are worth exploring. Together with data on anthropoids, the cited results on parrots enable us to regard emulation learning as being cognitively quite demanding.

It is important for comparative imitation studies that many factors should be taken into account in order not to place a species into a list of "backwards". Among these factors, motivation is of great importance as well as ranking and

“self-confidence” of individuals that play roles of demonstrators. For members of personalised animal societies it is important to copy actions of highly ranked individuals. It was taken into account in the Huber et al.’s work on keas cited above: highly ranked birds were appointed as demonstrators. Another example comes from Vanchatova’s (1984) study in which imitation behaviour in capuchins *Cebus apella* was clearly demonstrated while in other studies this species were unable to learn to use efficiently a tool they had repeatedly observed being used by others. In Vanchatova’s (1984) experiment the monkeys were highly motivated by a nature of a reward, that is, a little mouse to eat instead of items of vegetarian diet, and, what is not less important, it was the dominating individual who was used as a demonstrator.

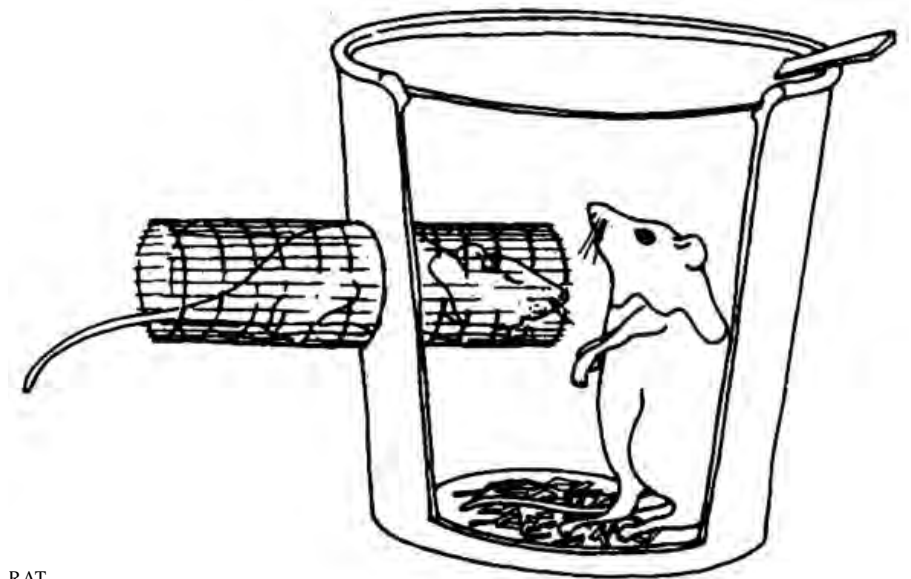
The Spread of Innovation within Populations

In laboratory studies experimenters create “innovators” by themselves. They choose active and exploratory animals that have high ranks in their groups, train them to solve a problem and after training let them to “inculcate” new knowledge among naïve members of social groups. This way of experimental investigation helps to enlighten a process of social learning and to estimate potentials of different species. However, such an approach does not give a possibility to learn how innovations spread within populations in the wild.

It is an intriguing question whether a single prodigy individual or may be several advanced individuals can propagate a new tradition in animal community. To catch sight of the transmission of novel behaviour in groups of animals, detailed observations in natural populations are needed, supplemented by experiments in captivity. Sometimes researchers are lucky to witness the gradual establishment of a new tradition. In the majority of cases described in literature new traditions concern vital situations such as feeding techniques or fear of predators. However, exquisite patterns of social behaviour such as specific modes of grooming or mating rituals can also serve as subjects for discussion.

The ways behavioural traditions spread. The phrase “population-specific behavioural traditions” is used to describe behaviours that have the following properties (Nagell, Olguin and Tomasello, 1993):

1. They are acquired through experience, rather than being innate.
2. They are found throughout a well-defined population.
3. They persist from one generation to the next.
4. They are absent in other populations of the same species.



RAT

The spread of novel feeding methods through a population, as a particular case of fixing population-specific behavioural traditions, has been documented for a number of terrestrial and avian species. Two of the most famous cases are milk-bottle top opening by birds in Britain (Fisher and Hinde 1949), and washing sweet potatoes (yams) by Japanese macaques (*Macaca fuscata*) (Kawai 1965). In both cases, the spread was initially thought to be due to imitation, but more recent work has cast doubt on this. Let us consider briefly these two examples together with some analogous studies which appreciate the role of simpler forms of learning than imitation.

Blue tits and great tits in Britain are notorious for their ability to break through the foil tops of milk bottles in order to drink the cream at the top. This skill is believed to have originated in a small group, and its spread to the rest of the population has been attributed to imitation. However, the results from a series of experiments by Sherry and Galef (1984) using black-capped chickadees, suggest that the spread of this habit was promoted by more simple than imitation means of social learning. If a bird should come across a bottle that has already been opened, it will drink the milk. Once it has drunk from the bottle,

apparently the bird will be very much more likely to break through the foil tops in the future. Pavlovian conditioning provides one explanation for this outcome. Sherry and Galef (1990) report that their subjects were unlikely to open foil tops when they were tested in isolation. In an attempt to answer the question of how the birds came to open foil tops in the first place, experimenters examined the behaviour of a naive bird that had access to a foil covered container of cream when it could see another naive bird in an adjacent cage. The mere presence of this second bird was sufficient to encourage the first bird to peck at the foil cap and eventually open it. The experimenters consider social facilitation as the main mechanism responsible for the origins and perhaps spread of milk-bottle opening among certain birds. The reasons for social facilitation of pecking in this concrete situation are not fully understood, but the presence of the second bird may serve to reduce fear, or to encourage foraging responses, in the experimental subject.

An example of fixing of behavioural tradition in primates is provided by a group of Japanese macaque monkeys who wash sweet potato (yams) before eating them (Kawai 1965; Itani and Nishimura, 1973). In 1952, on the island of Koshima, scientists were providing a group of 22 Japanese macaques with sweet potatoes dropped in the sand. An 18-month-old female named Imo (note that in Japanese Imo means “potato”) found she could solve the problem by washing the potatoes in a nearby stream. Imo’s name has become legendary as one of the first personalized innovative animal described in scientific literature. The researchers also scattered grains along the beach. The monkeys had to pick the grains from the sand, one grain at a time. Then Imo threw a handful of sandy grain in the water. The sand sank and the grain floated, making it easy to scoop up. Again, other members of Imo’s troop eventually learned how to throw their grain in the water. By 1962, almost all the monkeys in the Koshima troop were observed to be washing their sweet potatoes.

Nagell et al. (1993) have suggested that the spread of this habit is due in part to stimulus enhancement. The attention of a naive monkey can be drawn to a potato when it sees another monkey to pick one up. The naive monkey may then pick up its own potato and for social reasons follow the experienced monkey into the river. At this point, the naive monkey may learn by accident the benefits that accrue from placing the potato in the water.

Indeed, stable embedding of new feeding technique in wild populations does not necessarily mean that there is imitation underlying cultural transmission. Behavioural habits can be based on mechanisms of social learning which



CROW

are simpler than imitation. For instance, stimulus enhancement explains the acquisition of pine-cone stripping behaviour of black rats. Terkel (1996) found that although naive rats never learned to strip cones unaided, the animals were capable of learning the trick if partially striped cones were provided, and especially so if they were exposed to cones with progressively fewer rows of scales removed. Young rats pay close attention to whatever their mother is eating, and often manage to steal partially-eaten cones from her.

Combination of social facilitation, stimulus enhancement and individual learning are likely to underlie forming of “subcultures”, or behaviourally specialised “cultural clans” in animals. There are many examples in literature. For instance, populations of crows in Kamchatka specialise in different techniques of getting food from humans. Some flocks regularly steal alms at cemeteries whereas others track skiers in winter and gatherers of mushrooms in summer stealing food from them when they make stops. Dolphins in Shark Bay show a similar specific foraging specialisation – feeding by humans at Monkey Mia beach – in which not all of the population takes part. This variation appears to be maintained by vertical cultural transmission, since most of the dolphins taking advantage of the feeding are offspring of females which were themselves fed (Smolker et al. 1997); hence the specialisation is likely learned while swimming with the mother. Clans of Norway rats specialise on catching fishes or frogs, stealing fishes from fishing nets, harvesting molluscs, and stealing eggs and chicks from birds’ nests. Clans dwelling on different sides of a lake display different techniques of catching frogs. Galef (1985) conducted laboratory experiments simulating his own observation in nature on how Norway rats dive for molluscs. It turned out that young pups are able to adopt this technique from their mothers.

Being lucky to catch first manifestations of novel behaviour within a wild population and then monitoring it during long periods, several researchers have reported on very interesting cases of inculcation of new habits, mainly, feeding technique. For instance, the regular cracking of palm tree nuts with the aid of two stones (“hammer” and “anvil”) by Japanese macaques was fixed from the very first case and then monitored for 20 years. During this time, about 80% of population had adopted this method (Huffman and Nishie, 2001). Spread of a novel feeding technique was described in humpback whales (Rendell and Whitehead, 2001). In the southern Gulf of Maine, a novel complex feeding technique, “lobtail feeding”, was first observed in 1981, and by 1989 had been adopted by nearly 50% of the population. Not only new feeding techniques can

be transmitted socially. Social transmission can also apply to group-specific vocalizations, courtship displays, and grooming postures and so on (McGrew and Tutin, 1978; McGrew, 2004). How it is to be an innovator. As we have already seen from the analysis of examples of innovative behaviour, the main body of data concerns the use of new food or application of new feeding techniques. Some authors consider the frequency of innovative behaviours, for a given taxonomic group, a useful indicator of its behavioural plasticity and its tendency to use novel means to solve environmental problems.

Lefebvre et al. (1997) collected 322 foraging innovations in avian species from nine British and North American ornithological journals and analysed them in connection with measures of relative forebrain size. Innovations were documented from field studies and included such examples as, for Herring gull, catching small rabbits and killing them by dropping on rocks or, for House sparrow, systematic searching of car radiator grills for insects. The authors found that relative forebrain size in different species was related to innovation frequency in the two zones, the British Isles and North America. It seems that at a taxonomic level of innovative behaviour demands at least relevant brains.

What about characteristic features of innovators at the individual level? What individual dispositions required for becoming innovative? Only little is yet known yet about the starting conditions of innovations. For example, in a study with guppies, *Poecilia reticulata*, in which fishes had to quickly make a choice between holes in a partition of an aquarium, Laland and Reader (1999) found that females were more likely to innovate than males, smaller fish more likely than larger fish and food-deprived fish more likely than non-deprived.

The expression of individual behavioural and physiological phenotypes or *coping styles* is defined as the way to cope behaviourally and physiologically with environmental and social challenges. The existence of different coping styles could be shown for various animal species including humans (Broom, 2003). In mice and rats, for example, aggressive individuals (“proactive copers”) entrained more rigid routines, spent less time exploring novel environments and were less alert to changing stimuli in known environments than less aggressive individuals (“reactive copers”). Similar patterns were found in many species such as great tits, domestic pigs, cichlid fish, and others (see Broom, 2001, for a review). In ants scouting individuals that can first solve complex searching problems and usually attract foragers to novel objects, have smaller size,

more diverse behavioural repertoire, and they are much more agile than other members of their colony (Reznikova, 1982; Reznikova and Ryabko, 1994).

Experimenters at Konrad-Lorenz Research Station in Grunau had investigated the spread of the ability to trigger a food dispenser in a free-living, semi-tame flock of greylag geese, *Anser anser*, for several years (Fritz et al., 2000; Pfeffer et al., 2002). The researchers investigated hormonal and behavioural correlates with the individual's ability to perform operant tasks in hand-raised greylag goslings. Results suggest that becoming an innovator may be contingent upon individual coping styles. A tendency was revealed that males are more successful in coping with new tasks whereas females are biased toward learning by means of stimulus enhancement. Individuals that displayed elements of innovative behaviour possess higher level of corticosterone than conservative geese.

These, yet limited, data enable us to suggest that predisposition to innovative behaviour is based on some definite genetic features. In changeable environment wide spectrum of adaptations is tested for defects and this includes behavioural adaptations. As McGrew (1992) noted, in many situations when researchers fixed innovations within populations, they could be predicted basing on essential change in environment such as shortage in food, forced migrations and so on. Under such circumstances new customs "invented" by few innovators can be more useful and adequate than species specific stereotypes that had been valid before. However, this does not mean that members of community will readily copy the novel life style. Usually animals observe odd behaviour of their conspecific curiously but keep aloof. Do innovators try to spread new behavioural pattern, in other words, can animal teach each others?

Can animals teach? Active tutoring ("teaching") can be considered the most complex form of sharing knowledge in animal communities. A working definition of teaching widely accepted among students of social learning was suggested by Caro and Hauser (1994): "An individual actor (A) can be said to teach if it modifies its behaviour only in the presence of a naive observer, B, at some cost, or at least without obtaining an immediate benefit for itself. A's behaviour thereby encourages or punishes B's behaviour, or provides B with experience, or sets an example for B. As a result, B acquires knowledge or learns a skill earlier in life or more rapidly or efficiently than it might otherwise do, or that it would not learn at all".

There are two main processes of transferring information within populations in which tutoring can be involved: (1) polishing of species-specific behav-

ioural patterns and (2) spreading of innovations. Both processes are parts of social learning. Back-fitting of species-specific behaviour by efforts of tutoring parents is quite usual in animals, first of all, in vertebrate predators. In many species polishing of searching and hunting behaviour makes up an integral part of their ontogenetic development.

However, tutoring as an instrument for spreading innovations is a rare phenomenon in wild life. One can say that this concerns a level of complexity which is over and above the "general plan" of species-specific behaviour. The fact is that innovations can spread within populations by means that are simpler than tutoring. We have already seen this from previous sections and will consider in the last section of this chapter. Although the real role of tutoring is not great, the analysis of teaching in animals is very important for estimation of limits of their cognitive abilities. Even isolated observations on instances of teaching in the wild are valuable.

There is a large body of data about how predators teach their offspring to kill victims. This concerns predators of different sizes and styles of hunting, from giant whales to little jerboas. At the same time, it is known that members of many species grow up as self-made hunters. For instance, polecats (*Putorius putorius*) learn very quickly how a mouse must be grasped by the neck so that it cannot bite back. During normal ontogenesis complex hunting behaviour can mature with the assistance of individual experience. It can be considered a complex process because innate releasing mechanisms mature as well and they become increasingly more selective through individual learning. This scenario is widely distributed in animal species which can be illustrated by Eible-Eibesfeldt's (1970) examples of the prey catching behaviour of toads, frogs and others. Even in such advanced hunters as Mustellidae parents' instructions have little part. If so, is that necessary for predators to teach the young? Is it possible that parents' instruction run idle in animals? Special investigation is needed in each case if we want to know whether parents take part in shaping of a character of a wild hunter. Let us consider several examples.

It has been known for a long time that in felids and other carnivores' mothers modify their predatory behaviour in a series of stages. It was described by Leyhausen (1979) in domestic cats *Felis catus*. Adult females pursue, capture, kill and eat prey in a smooth sequence with little hesitation between acts. However, when cats become mothers and their kittens start walking out of the nest, mothers alter their behaviour and carry prey to their kittens to eat it in front of them. Next, they carry live prey directly to their offspring and allow them to

play with it but recapture it if it escapes. Finally females take little part in prey catching at all, merely moving toward prey initially while kittens chase, capture and dispatch it efficiently. Mothers give characteristic mewing calls to their kittens in all of these situations.

The sequence of mothers' acts is so logical from a human point of view that it undoubtedly looks like successive shaping of the young's hunting behaviour. Under controlled laboratory conditions Caro (1981) tested the alternative hypothesis about the role of mother's teaching in shaping hunting behaviour in kittens. In Caro's study kittens between the ages of 4 and 12 weeks were exposed to domestic mice as a live prey. In one series of trials mother cats were present, while in other trials the mothers were absent. Control kittens received identical exposures but without their mothers being present. Behaviour of mothers was also recorded. The obtained results suggest that maternal behaviour reduces the age at which kittens acquire predatory skills. For instance, when six month-old kittens were tested on their predatory abilities, experimental subjects delivered significantly more bites to the nape but not to other regions of the mouse's body than did control kittens, that is, they more easily applied the method by which adult cats dispatch rodent prey. However, Caro (1981) found it hard to say whether maternal behaviour is sensitive to developmental changes in kitten behaviour. These two processes seem to go in two parallel courses. Indeed, the timing of each step in the mothers' predatory sequence might not be contingent upon improvement in their cubs' predatory skills, but rather change according to their individual time course. Certain mothers started to leave prey with their kittens at very early stages when the young were not able to react to it. Many aspects of mother's predatory behaviour were significantly negatively correlated with increasing skills of their offspring. Caro (1987, 1994) then has continued with studying of interactions between mothers, cubs and prey on wild cheetah in the Serengeti National Park, Tanzania. The researcher found a very slow progress in young cheetah's education seemingly as a graduate result of maternal great efforts. It turned out that cub's hunting skills remain poor up to and beyond independence from their mother, showing surprisingly little improvement in the ten months after first being introduced to prey. In sum, Caro's data enable us to be careful with the conclusion that this is just maternal tutoring which make cats skilled hunters.

A good example that illustrates how difficult it is to judge about the roles of maturation and investments of parents in shaping of hunting behaviour, is the behaviour of ospreys *Pandion haliaetus*. Meinertzhagen (1954) provided

rich description of adult ospreys encouraging their fledglings to catch fishes. At first, the adult perched away from the nest with fish in their talons but would not feed the young, despite their screaming for food, repeatedly flying away with an apparent attempt to encourage the young to follow. On the first day the fledglings did not leave the nest, but on the next two days when the young flew off the nest to a rock, they were fed. On the following day, the young followed the parents to hunt over a lake. Each fledgling caught a fish, carried it toward the young and then dropped it, but caught it again and secured it before it hit the water. After having repeated this many times, one of the young finally caught the fish in a stoop and carried it to the rock to eat it. The less successful sibling now flew to the rock to share the catch, but the parent arrived and literally pushed this offspring off the rock forcing it to take wing again. The process of dropping a fish was repeated until the second fledgling finally caught it and went back to the rock to eat. On the fifth day the same procedure was observed with each fledgling following a parent around and unsuccessfully attempting to catch fish that were dropped for it in midair. When the fish reached the surface, the parents would retrieve it until eventually youngsters descended to the water and picked up the fish. On the seventh day, the adults drove the offspring away from the lake and they were not seen again. So, the period of education took six days.

Seemingly, this study provides a strong evidence of a definite role of parental teaching in the building of the hunting behaviour in osprey. Nevertheless, observations of hand-raised young ospreys showed that they successfully caught fishes within three days to three weeks of being released into the wild, in the absence of parental instruction (Schaadt and Rymon, 1982).

These data enables us to suggest that parental "instructions" run in parallel with maturation of hunting behaviour of young, and that at least one aspect of the use of parental teaching in animals is to awake dormant behavioural patterns; repetition of instructions in mammals and numbers of encounters with successful hunters in ants possibly have a cumulative effect. This does not mean that teaching should be excluded from consideration of ontogenesis of hunting behaviour.

Transmission of innovations by teaching. Active teaching as a mean for sharing new experience would seem to be very rare in animal kingdom, even in apes. The great role of imitation in social life of anthropoids does not necessarily means that they can teach each others. Young chimps learn how to break twigs from trees, strip away the leaves, and insert them into termite

holes by observing adults. The steps required to extract termites in this manner are lengthy and complex. Without the demonstrations of adults, many chimps would probably never become very successful termite fishers. However, part of the acquisition of this tool use appears to relate to innate characteristics of chimpanzee behaviour. All young chimpanzees amuse themselves by playing with sticks and poking them into holes. It seems as though the chimps are able to observe the more skilled adults and translate their juveniles play into a successful means for securing food. But this does not mean that young chimpanzees follow instructions of adults (Goodall, 1986).

During ten years of investigations Boesch (1991) observed interactions between mothers and their young among Tai chimpanzees in the context of nut cracking. He divided his observations of mother-offspring inter-relations into “stimulation”, “facilitation” and “active teaching”. Observations of stimulations and facilitation included such things as mothers’ leaving intact nuts for their infants to crack (which they never did for other individuals) or placing hammers and nuts in the right position near the anvil for their infants to use. Stimulations were observed on 387 occasions of interactions between mothers and their children. Stimulation differs from the common behavioural pattern for adult chimpanzees, when they carry their hummers during nut collection and consume the nuts that they have placed on an anvil. Mothers incurred a foraging cost by having to find more nuts and another tool for opening them.

Active teaching was observed only twice and involved direct intervention on the part of the mother in her offspring’s attempt to crack open a nut. In one example, a six-year-old male had taken a majority of his mother’s nuts, as well as her stone-hammer. After the young male placed a nut on the anvil, but prior to opening it, his mother approached, picked up the nut, cleaned the anvil, and put the nut back in a different position, more suitable for opening. The young male cracked the nut and ate the kernel. In the second example, another mother reoriented the hammer for her five-year-old daughter who then succeeds in opening several nuts by maintaining the same grip on the hammer that her mother had used.

One more example of isolated cases of teaching in animals came from the experimental investigations on free-living scrub jays, *Aphelocoma coerulescens*, by Midford et al. (2000). Experimenters trained models (demonstrators) and then followed them as they modelled the task in the presence of naïve (observer) animals. Jays had to learn that a class of objects (bright plastic rings) indicated the presence of buried food (peanut peaces) in a specific loca-

tion, the centre of the ring. Birds were trained in their family groups to perform the task during summer season, and were allowed to perform the task in the presence of juveniles in later years. Jays living in 18 control families received partial exposure to the training situation, but received no exposure to the ring before being presented with the task in the presence of their young. Juveniles in 16 families with trained jays were able to witness demonstrations and to scrounge peanut peaces from the models as they completed the task. These 41 juveniles learned much more of the task than the 33 juveniles in control families. What is important for our narrative is that the authors observed three cases of active teaching in two separate families. In each case, the highly ranked bird (the breeder of the family) dug in a centre of a ring until it uncovered the food. Then, rather than taking the pieces of nuts, the adult either departed or stood over the depression it dug, pointed its bill downwards, towards the pieces, until the juvenile took them. This differs markedly from the usual behaviour of jays after finding bits and, as the authors give this, fall within the definition of teaching.

Culture in Animal Societies

In this paragraph we will briefly analyse a complex and fascinating problem of what is culture in animals. The relationship between cultural and genetic evolution was identified by Wilson (1975, 1998) as one of the “great remaining problems of the natural sciences”. Several studies, adopting Dawkins’ (1976) concept of the “meme” as the unit of cultural evolution, have examined factors influencing the transmission and success of memes in animal cultures. The presence of cultural processes within animal societies is an area of some controversy. How to treat cultural behaviour in animals much depends on its definition. Many definitions in literature attribute cultural traits only to humans. At the other end of the scale is considering culture as a “meme pool” in populations which can include all cases of the regular use of public information in populations basing on very simple forms of social learning.

Many cognitive ethologists agree now that human beings are biologically adapted for culture in ways that other primates are not, as evidenced most clearly by the fact that human cultural traditions accumulate modifications over historical time. Our species is likely to possess some uniquely powerful forms of cultural learning, enabling the acquisition of language, discourse skills, tool-use practices, and other conventional activities.

Not arguing about restricted notions of “culture” in animals, I would rather adhere to broad definitions basing on social learning as the main mechanism of “cultural transmission” of behavioural patterns in animal societies. I see here a fascinating perspective of estimating limits of power of social learning in non humans that allow some species to improve adaptiveness of behaviour by non genetic means. In this context, I consider the broad definitions as acceptable such as “culture is information or behaviour acquired from conspecifics through some form of social learning” (Boyd and Richerson 1996), and “animal tradition that rests either on tuition of one animal by another or on imitation by one animal of acts performed by another” (Galef, 1992). Defining culture as a package of behaviours, the working description given by Nishida (1987) is useful: “Cultural behaviour is defined as behaviour that is (a) transmitted socially rather than genetically, (b) shared by many members within a group, (c) persistent over generations and (d) not simply the result of adaptation to different local conditions”.

Empirical approaches for studying animal culture. The empirical study of cultural processes in animals is generally approached in two major ways: controlled laboratory experiments on mechanisms of social learning and field descriptions of behavioural variation (Lefebvre and Palameta, 1988). Both make important contributions to our understanding of culture.

The first approach focuses on experimental study of the cognitive processes underlying cultural transmission. In general, controlled laboratory experimentation is a preferred methodological tool; this gives the approach the advantage of controlled conditions and hence less chance of ambiguity in the interpretation of data. However, the studies do not necessarily relate to what occurs in the wild.

The second approach is field-based; here culture is deduced from patterns of behavioural variation in time and space, which cannot be explained by environmental or genetic factors (Whiten et al. 1999). This approach has been likened to ethnography in the social sciences, and thus is called “ethnographic approach” in recent ethological literature. Practically, students of chimpanzees, the most “cultural” after our species, have elaborated the following steps to identify cultural variations: 1) to show that behavioural differences between chimpanzee populations are not consistent with a genetic explanation – for example, where a boundary between different methods of tool use occurs within the range of a sub-species (e.g. at a large river), rather than between sub-species; 2) to check that the behavioural differences cannot be explained by ecological factors such as availability of suitable raw materials for making tools; 3)

to study the transmission processes used by animals in controlled experiments: can they learn by watching others? If so, what kind of things do they learn? Well designed experiments of this kind can guide researchers to the most likely learning mechanisms at work in the wild.

“Hearths of culture” in animal societies. We argue about cultural changes in animal societies in those cases when animals learn new living habits and pass them along to the next generation. In such a situation spread of a certain innovation results in stable conservation of a new custom that is further maintained and transmitted in a train of generations through social learning. Culture thus is displayed as the presence of geographically distinct variants of habits. Even in this limited sense, culture was long considered to be a uniquely human trait. Ethologists have investigated the problem of animal culture for decades but only in the last few years a clear picture of cultural diversity in several “elite” species begun to emerge. Insight into cultural evolution came from comparative geographic approach when researchers have thoroughly studied behavioural customs in different populations and thus revealed “hearths of culture” in animal societies.

The main methodological difficulty on the way of studying animal culture is to recognize innovations in the field. Even when the origin of a certain innovation had been observed, it is difficult to predict a living trajectory of this innovation. As it has been noted earlier in this chapter, innovations can be spread by means of relatively simple forms of social learning and even low-end innovations can lead to extensive cultural change. Remember Japanese macaque potato washing. By using the water in connection with their food, the Koshima monkeys began to exploit the sea as a resource in their environment. Sweet potato washing led to wheat washing, and then to bathing behaviour and swimming, and the utilization of sea plants and animals for food (Kawai, 1965).

At the same time, there are reasons to believe that new skills do not spread easily in animal populations. As Kummer and Goodall (1985) note, of many innovative behaviours observed, only a few will be passed on to other individuals, and seldom will they spread through the whole troop. For example, Goodall (1986) observed two instances of using stones by adolescent chimpanzees to kill dangerous insects. She supposed that usage of stones should become customary in that reference group. But this had not happen in the following thirty years, the innovation faded away.

The chimpanzee is clearly the most interesting animals from a cultural point of view. Different populations of chimpanzees seem to have their own

unique behavioural repertoires, including such things as food preferences, tool use, gesture signals, and other behaviours, and these group differences often persist across generations. After collecting a great body of data in the wild, the first intimation that chimpanzee possess “material culture” came with McGrew’s (1992) book about chimpanzee’s tool use. Since then, new observations have appeared and some researchers have argued that individual communities of chimpanzees have their own local traditions. The grand synthesis was done by a collective of primatologists published in *Nature* (Whiten et al., 1999; see also a review by de Waal, 1999).

The researchers discovered the various habits of chimpanzees at seven field sites and clearly distinguished 39 culturally transmitted behavioural patterns. Some of them concern tool use, such as ant dipping, termite fishing, nut cracking, honey dipping, drinking water with leaves, and so on. Others concern characteristic behavioural habits such as rain-dances, hand-clasp grooming, details of courtship rituals, and so on. For example, some populations fish for ants with short sticks, eating insects from the stick one by one. Only in one population apes developed the more efficient technique of accumulating many ants on a long rod, after which all insects are swept into the mouth with a single hand motion. Another impressive difference concerns leaf-using for drinking water. In different communities chimpanzees use “leaf sponge” crumbling leaves in their mouth, soaking them in tree hollows with their hands, and sucking the water from them. The other type is “leaf spoon” where apes use leaves like a spoon, without crumbling them up, to scoop out the water.

Until recently chimpanzees were considered the only species among great apes that possess elements of “material culture”. Nowadays researchers consider chimpanzees displaying the highest level of manufacturability but not a single species sharing with human the membership in the club of animals with culture. Besides Africa’s gorillas and chimpanzees great apes include orangutans, the fabled red apes of the forests of Indonesia. Orangutans *Pongo pygmaeus* are less social than other primates, living a rather solitary life in the wild. They are slow in movement, not leaping vigorously from limb to limb like chimps or crashing through underbrush like the gorilla. Thirty years of field observations of the shy Southeast Asian orangutan allow the international group of researchers to conclude that these apes definitely have the ability to adopt and pass along learned behaviours (van Schaik et al., 2003).

Studying six populations of orangutans in Borneo and Sumatra, Indonesia, researchers identified 24 examples of behaviours that have been defined as

cultural variants. Many of the culturally transmitted behaviours involve tool use such as using sticks to dig seeds out of fruit, to poke into tree holes to obtain insects, or to scratch; using leaves as napkins or as gloves to protect against spiny fruit. Twelve other behaviours, such as making a pillow with twigs, were seen only rarely or were practiced by only a single individual. The practices common in one group and absent in another are of great interest to researchers because variations on these behaviours found among the different populations seem to be cultural. For example, in a Sumatran swamp, one particular group of orangutans like a fruit that was protected by needle-like spines, and to get to the edible seeds inside, the apes used a tool. With a sharp stick, they pried open the fruit to extract the seeds. Only a single group of the six observed has discovered how to use sticks to extract insects from tree holes or to wedge out seeds from fruits. Such tool use is common among chimpanzees, but the Sumatran orangutan band puts a unique twist to the practice – they grip the stick with their teeth instead of their hands. On the far side of the river another group of orangutans have plenty of sticks available, but they do not use them on fruit; most ignore the fruit, others smash it to get the seeds. The stick trick seemed to be an invention created by one group that was passed along. This is what researchers call “a cultural boundary”.

Recent data obtained by Krützen et al. (2005) allow adding marine mammals to the catalog of culturally transmitted forms of tool use in nonhuman populations. In Shark Bay, Western Australia, wild bottlenose dolphins (*Tursiops* sp.) apparently use marine sponges as foraging tools. Sponge carrying came to the attention of scientists 20 years ago when a boater reported seeing a dolphin in Shark Bay with a “tumor” on its beak. The tumor turned out to be a sponge, and in 1997 researchers proposed sponge carrying as the first known example of tool use in dolphins (Smolker et al., 1997). Dolphins have devised a way to break marine sponges off the seafloor and wear them over their snouts when foraging. Researchers believe that dolphins use sponges as a kind of glove to protect their sensitive rostrums when they probe for prey in the substrate. Unlike in apes, tool use in this population is almost exclusively limited to a single matriline that is part of a large albeit open social network of frequently interacting individuals. The researchers conclude that the behaviour is culturally transmitted, presumably by mothers teaching the skills to their sons and daughters, although they have not actually observed this feat in action.

Tool-use is the most amazing but not a single population-specific behavioural trait enabling cetacean biologists to claim that marine mammals possess

culture (Whitehead, 1998; Decke et al., 2000) or at least traditions. Field researchers listed many population-specific patterns concerning foraging strategies, styles of diving and other behavioural traits many of them have been clearly demonstrated as transmitted by means of social learning (for a review see Mann et al., eds., 2000).

Conclusion

Social learning plays an important role in the processes of “tuning” behaviour in group living species and in those which live solitary but at least have contacts with relatives at early stages of ontogenesis. Readiness to gain information from conspecifics reflects both the conformity prevailing in animals’ society and the flexibility that enables animals to improve their individual behaviour in changeable environment.

Capabilities of learning from others and about others allow members of species to decrease the cost of being equipped by inherited suite of a great number of behavioural characteristics. Being extra guided by means of social learning, animals can increase their fitness and make relationships with their environment more flexible and thus more adequate. It is possible that social learning has more fundamental importance as a part of evolutionary strategies of many species than we thought before.

Animals’ ability to develop completely new behaviour by observing innovations invented by a single or a few advanced individuals should be based on intelligence rather than automatic population processes. Effectiveness of new behaviours performed by “wild prodigies” may be evident for conspecifics but this does not mean that many imitators will subscribe to the same activity. Usually animals observe innovators and try to stand aside. Innovations are most often extinguished within a viscous environment of wild minds. One can say that non-humans badly teach and poorly learn, and that preparedness is the best teacher for animals.

It is very likely that, as Premack and Premack (1996) give this, humans possess unique “pedagogic disposition” to exploit the learners’ “predisposition to culture”, for teachers to demonstrate correct performance for the benefit of the learner.

In general, social learning is based on difference between members of animal communities, that is, on behavioural specialisation in populations, and in some situations, on cognitive specialisation of individuals.

References:

- Axelsen B. E., Anker-Nilssen T., Fossum P., Kvamme C. Nøttenstad L.** 2001. Pretty patterns but a simple strategy: predator–prey interactions between juvenile herring and Atlantic puffins observed with multibeam sonar. *Can. J. Zool.*, 79, 1586–1596.
- Boesch C.** 1991 Teaching among wild chimpanzees. *Animal Behaviour*, 41, 530–532.
- Boyd R., Richerson P. J.** 1985. *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago: University of Chicago Press.
- Broom D.M.** 2003. *The Evolution of Morality and Religion*. Cambridge University Press.
- Brown C., Laland, K.** 2002 Social learning of a novel avoidance task in the guppy, *P.reticulata*: Conformity and social release. *Animal Behaviour*, 64, 41–47.
- Brown C., Laland K.** 2003. Social learning in fishes: A review. *Fish and Fisheries*, 4, 3, 280–288.
- Byrne R. W., Tomasello M.** 1995. Do rats ape? *Animal Behaviour*, 50, 1417–1420.
- Caldwell C. A., Whiten, A.** 2002. Evolutionary perspectives on imitation: Is a comparative psychology of social learning possible? *Animal Cognition*, 5, 193–208.
- Call J., Tomasello M.** 1994. Production and comprehension of referential pointing by orangutans (*Pongo pygmaeus*). *Journal of Comparative Psychology*, 108, 4, 307–317.
- Call J., Tomasello M.** 1995. The use of social information in the problem–solving of orangutans (*Pongo pygmaeus*) and human children (*Homo sapiens*). *Journal of Comparative Psychology*. 109, 3, 308–320.
- Caro T. M.** 1981. Predatory behaviour and social play in kittens. *Behaviour*, 76, 1–2, 1–24.
- Caro T. M.** 1987. Cheetah mothers’ vigilance: looking out for prey or for predators? *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 20, 351–361.
- Caro T. M.** 1994. *Cheetahs of the Serengeti Plains: group living in an asocial species*. University of Chicago Press, Chicago.
- Caro T. M., Hauser M. D.** 1992. Is there teaching in non–human animals? *The Quarterly Review of Biology*, 67, 151–174.
- Custance D. M., Whiten, A., Bard, K. A.** 1995. Can young chimpanzees (*Pan troglodytes*) imitate arbitrary actions? Hayes and Hayes (1952) revisited. *Behaviour*, 132, 837–859.
- Danchin E., Giraldeau L. A., Valone T. J., Wagner R. H.** 2004. Public information: From nosy neighbors to cultural evolution. *Science*, 305, 487–491.
- Dawkins R.** 1976. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- Dawson, B. V., Foss, B. M.** 1965. Observational learning in budgerigars. *Animal Behaviour*, 13, 470–74.
- Deecke V. B., Ford J. K. B., Spong P.** 2000. Dialect changes in resident killer whales: implications for vocal learning and cultural transmission. *Animal Behaviour*, 60, 629–638.
- Dugatkin L. A.** 1992. Tendency to inspect predators predicts mortality risk in the guppy (*Poecilia reticulata*). *Behav. Ecol.*, 3, 124–127.

- Eibl-Eibesfeldt I.** 1970. *Ethology. The Biology of Behaviour*. Holt, Rinehart and Winston, New York.
- Fisher J., Hinde R. A.** 1949. The opening of milk bottles by birds. *British Birds*, 42, 347–357.
- Fritz J., Bisenberger A., Kotrschal K.** 2000. Stimulus enhancement in greylag geese: socially mediated learning of an operant task. *Animal Behaviour*, 59, 1119–1125.
- Galef B. G., Jr.** 1985. Social learning in wild Norway rats. In: T. D. Johnston and A. T. Pietrewicz (eds.). *Issues in the ecology of learning* (pp. 143–165). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Galef B. G., Jr.** 1988. Imitation in animals: history, definition, and interpretation of data from the psychological laboratory. In: *Social Learning: Psychological and Biological Perspectives*, T. Zentall & B. G. Galef (eds.), 3–25. Hillsdale NY, Erlbaum.
- Galef B. G., Jr.** 1992. The question of animal culture. *Human Nature*, 3, 157–178.
- Galef B. G., Jr., Stein M.** 1985. Demonstrator influence on observer diet preference: Analysis of critical social interactions and olfactory signals. *Animal Learning and Behavior*, 13, 31–38.
- Galef B. G., Jr., White D. J.** 2000. Evidence of social effects on mate choice in vertebrates. *Behavioural Processes*, 51, 167–175.
- Goodall J.** 1986. *The chimpanzees of Gombe: Patterns of behavior*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Itani J., Nishimura A.** 1973. The study of infrahuman culture in Japan: a review. In: Menzel EW (ed) *Precultural primate behavior*. Karger, Basel, 26–50.
- Hayes K. J., Hayes C.** 1952. Imitation in a home raised chimpanzee. *Journal of Comparative Psychology*, 45, 450–459.
- Heyes C. M.** 1993. Imitation, culture and cognition. *Animal Behaviour*, 46, 999–1010.
- Heyes C. M.** 2001. Causes and consequences of imitation. *Trends in Cognitive Sciences*, 5, 253–261.
- Huber L., Rechberger S., Taborsky M.** 2001. Social learning affects object exploration and manipulation on keas, *Nestor notabilis*. *Animal Behaviour*, 62, 945 – 954.
- Huffman M. A., Nishie H.** 2001. Stone handling, a two decade old behavioural tradition in a Japanese monkey troop. *Advances in Ethology*. V. 36. Contributions to the XXVII Internat. Ethological Conference. Berlin;Vienna: Blackwell. P. 35–35.
- Kawai M.** 1965. Newly-acquired Pre-Cultural Behavior of the Natural Troop of Japanese Monkeys on Koshima Islet. *Primates*, 6, 1, 1–30.
- Köhler W.** 1925. *The mentality of apes*. London: Routledge & Kegan Paul. Reprint ed., New York: Liverigh, 1976.
- Krützen M., Mann J., Heithaus M., Connor R., Bejder L., Sherwin B.** 2005. Cultural transmission of tool use in bottlenose dolphins. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, London. 105,25, 8939–8943.
- Kummer H., Goodall J.** 1985. Conditions of innovative behavior in primates. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, B, 308, 203–214.
- Laland K. N., Reader S. M.** 1999. Foraging innovation in the guppy. *Animal Behaviour*, 57, 331–340.
- Lefebvre L., Palameta B.** 1988. Mechanisms, ecology and population diffusion of socially learned, food-finding behaviour in feral pigeons. In: *Social learning: Psychological and Biological Perspectives*, T. Zentall and B. G. Galef (eds.), 141–163, Erlbaum.
- Lefebvre L., Whittle P., Lascaris E., Finkelstein A.** 1997. Feeding innovations and forebrain size in birds. *Animal Behaviour*, 53, 549–560.
- Leyhausen P.** 1979. *Cat Behaviour: The Predatory and Social Behaviour of Domestic and Wild Cats*. Garland STPM Press, New York, NY.
- McGrew W. C.** 1992. *Chimpanzee Material Culture: Implications for Human Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGrew W. C.** 2004. *The cultured chimpanzee. Reflections on Cultural Primatology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGrew W. C., Tutin C. E. G.** 1978. Evidence for a social custom in wild chimpanzees? *Man*, 13, 234–51.
- Magurran A. E., Higham A.** Information transfer across fish shoals under predator threat. *Ethology*, 78. 153 – 158.
- Mainardi D.** 1976. *Il cane e la volpe (Il racconto-verità di un libero viaggio nel dominio dell'erologia)*. Rizzoli Editore. Milano.
- Mann J., Connor R. C. Tyack P. L., Whitehead H. (Editors).** 2000. *Cetacean Societies. Field studies of dolphins and whales*. Chicago University Press.
- Meinertzhagen R.** 1954. The education of young ospreys. *Ibis*, 96,153– 155.
- Meltzoff A. N.** 1988. The human infant as Homo Imitans. In *Social Learning: Psychological and biological perspectives*, ed. T. Zentall and B. Galef, pp. 319–341. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Midford P. E., Hailman J. P., Woolfeden G. E.** 2000. Social learning of a novel foraging patch in families of free-living Florida scrub-jays. *Animal Behaviour*, 59, 1199 – 1207.
- Miklósi A.** 1999. The ethological analysis of imitation. *Biological Review*, 74, 347–374.
- Mineka S., Cook M.** 1988. Social learning and the acquisition of snake fear in monkeys. In: *Social Learning: Psychological and Biological Perspectives*, T. Zentall and B. G. Galef (eds.), 51–73. Hillsdale NY, Erlbaum.
- Nagell K., Olguin K., Tomasello M.** 1993. Processes of social learning in the tool use of chimpanzees and human children. *Journal of Comparative Psychology*, 107, 174–186.
- Nishida T.** 1987. “Local traditions and cultural transmission” in Primate societies. Edited by S. S. Smuts, D. L. Cheney, R. M. Seyfarth, R. W. Wrangham, and T. T. Strusaker, pp. 462–74. Chicago: University of Chicago Press.
- Pfeffer K., Fritz J., Kotrschal K.** 2002. Hormonal correlates of being an innovative greylag goose. *Animal Behaviour*, 63, 687–695.
- Rendell L., Whitehead H.** 2001. Culture in whales and dolphins. *Behavioural and Brain Science*, 24,2, 309–382.
- Reznikova Zh.** 1982. Interspecific communication among ants. *Behaviour*, 80, 84–95.
- Reznikova Zh.** 2001. Interspecific and intraspecific social learning in ants. *Advances in Ethology*, 36, Blackwell Sciences, p. 108.

- Reznikova Zh., Ryabko B.Ya.** 1994. Experimental study of the ants communication system with the application of the Information Theory approach. *Memorabilia Zoologica*, 48, 219–236.
- van Schaik C. P., Ancrenaz M., Borgen G., Galdikas B., Knott C. D., Singleton I., Suzuki A., Utami S. S., Merrill M.** 2003. Orangutan Cultures and the Evolution of Material Culture. *Science*, 299, 5603, 102 – 105.
- Schaadt C. P., Rymon L. M.** 1982. Innate fishing behavior of Ospreys. *Raptor Research*, 16, 61–62.
- Sherry D. F., Galef B.G., Jr.** 1984. Cultural transmission without imitation: Milk bottle opening by birds. *Animal Behaviour*, 32, 937 – 938.
- Sherry D. F., Galef B.G., Jr.** 1990. Social learning without imitation: More about milk bottle opening by birds. *Animal Behaviour*, 40, 987 – 989.
- Sherwin C. M., Heyes C. M., Nicol C. J.** 2002. Social learning influences the preferences of domestic hens for novel food. *Animal Behaviour*, 63, 933–942.
- Smolker R. A., Richards A. F., Connor R. C., Mann J., Berggren P.** 1997. Sponge-carrying by Indian Ocean bottlenose dolphins: Possible tool-use by a delphinid. *Ethology*, 103, 454–465.
- Spence K. W.** 1956. *Behavior theory and conditioning*. New Haven: Yale University Press, 1956.
- Terkel J.** 1996. Cultural transmission of feeding behavior in the Black Rat (*Rattus rattus*). In: Heyes C.M. and Galef B.G. (Eds). *Social Learning in Animals: The roots of culture*. San Diego, CA, Academic Press, 17–47.
- Thorndike E. L.** 1898. Animal intelligence. An experimental study of the associative process in animals. *Psychological Review, Monograph Supplements*, 2, 4, 109p.
- Thorndike E. L.** 1911. *Animal Intelligence: Experimental studies*. New York: Macmillan.
- Tomasello M.** 1996. Do apes ape? In: Heyes C.M. and Galef B.G. (Eds). *Social Learning in Animals: The roots of culture*. San Diego, CA, Academic Press, 319–346.
- Tomasello M., Call J.** 1997. *Primate Cognition*. New York: Oxford University Press.
- Tomasello M., Davis-Dasilva M., Camak L., Bard K.** 1987. Observational learning of tool-use by young chimpanzees. *Journal of Human Evolution*, 2, 175–83.
- Vanchatov M.** 1984. The influence of imitation on tool using in capuchine monkeys (*Cebus apella*). *Anthropologie*. 22, 1, 1–2.
- Visalberghi E., Frigaszy D.** 1990. Do monkeys ape?. In : “Language” and intelligence in monkeys and apes, ed. S. Parker and K. Gibson, pp. 247–273. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Waal F. B. M.** 1999. Cultural Primateology Comes on Ages. *Nature*, 399, 635 – 636.
- Whiten A.** 2000. Primate culture and social learning. *Cognitive Science*, 24, Special Issue on Primate Cognition, 477–508.
- Whiten A., Custance D. M., Gomez J. C., Teixidor P., Bard, K. A.** 1996. Imitative learning of artificial fruit processing in children (*Homo sapiens*) and chimpanzees (Pan troglodytes). *Journal of Comparative Psychology*, 110, 3–14.
- Whiten A., Goodall J., McGew W. C., Nishida T., Reynolds V., Sugiyama Y., Tutin C. E. G., Wrangham R. W., Boesch C.** 1999. Culture in chimpanzees. *Nature*, 399, pp. 682–685.
- Whitehead H.** 1998. Cultural selection and genetic diversity in matrilineal whales. *Science* 282: 1708–1711
- Wilson E. O.** 1975. *Sociobiology*. Cambridge : Harvard Univ. Press,
- Wilson E. O.** 1998. *Consilience: The Unity of Knowledge*. Knopf, New York,
- Zajonc R. B.** 1965. Social facilitation. *Science*, 149, 269–274.
- Zentall T. R.** 1996. An analysis of imitative learning in animals. In: Heyes C.M. and Galef B.G. (Eds). *Social Learning in Animals: The roots of culture*. San Diego, CA, Academic Press, 221–243.
- Zentall T. R.** 2003. Imitation in animals: How do they do it. *Current directions in Psychological Science*, 12, 91–95.
- Zentall T. R., Levine J. M.** 1972. Observational learning and social facilitation in the rat. *Science*, 178, 1220–1221.

HUS V ODĚSE

Petr Vágner

(rada Velvyslanectví České republiky na Ukrajině)

České krajanské spolky na Ukrajině většinu aktivit tak trochu konzervativně zaměřují na rozvíjení folklóru a českého jazyka. Bylo proto příjemným překvapením, když oděský krajanský spolek Česká rodina požádal o udělení dotace na uspořádání vědecké konference o Mistru Janu Husovi.

Poté, co Ministerstvo zahraničí ČR požadovanou dotaci udělilo, se k pocitu příjemného překvapení ještě přidala zvědavost, jak asi bude konference vypadat. Jména, která figurovala v seznamu řečníků za ukrajinskou stranu, toho v tomto směru mnoho nenapověděla, české odborníky zastupoval doc. Zdeněk Pinc, což byl příslib. V tomto rozpoložení jsme se 9. října 2006 s ředitelem Českého centra Rudolfem Sedláčkem vydali do Oděsy, abychom na vlastní oči a uši uviděli a uslyšeli výsledek úsilí našich krajanů, jimž jsme na podporu vezli výstavu Mistr Jan Hus a husitství, kterou se nám, díky laskavosti paní Hany Tonzarové, podařilo vypůjčit v Československé církvi husitské. Po drobném bloudění jsme přece jenom našli vědeckou knihovnu Maxima Gorkého, kde se měla konference odehrát a odpoledne jsme strávili instalováním husovské výstavy. Téměř dvě desítky panelů seznamovaly návštěvníky s Husovým životem, odkazem jeho díla a průběhem husitské bouře, která se nad Čechami po jeho upálení přehnala. V pilné práci nás zastihl pan docent Pinc, který přiletěl do Oděsy přímým spojem z Prahy. Večer uplynul v příjemné debatě o věcech spíše pozemských, které se v restaurantu na břehu moře účastnila předsedkyně spolku paní Ludmila Bobrovská se svojí zástupkyní. Druhý den tisková konference (kdo by řekl, že je v Oděse tolik médií), otevření výstavy a konečně zahájení konference samotné. Sál pro zhruba sto osob je plný. Pár organizačních poznámek z úst ředitelky knihovny, nezbytná zdravice od představitele velvyslanectví a jdeme na to. Slova se ujímá Zdeněk Pinc. S jeho přednáškou *Mistr Jan Hus v zápase mezi Kristem a Antikristem. Duchovní člověk*

nebo intelektuál? jsem se seznámil dopředu a byl jsem zvědav, jak zde zapůsobí, neboť měla přece jenom poněkud dále od Brožíkova obrazu, který visí v nejedné krajanské domácnosti a který symbolicky charakterizuje současné Husovo pojetí nejen v krajanských, ale i ukrajinských odborných kruzích (*celý text Pincovy přednášky tvoří symbolický Závěr tohoto dvojčísla revue Lidé města, pozn. red.*). V průběhu vystoupení bylo vidět, že sál skutečně čekal něco jiného: *vyrostl v chudých poměrech, pilně studoval, kázal proti bezpráví a proti nepořádkům v církvi, za což byl nakonec upálen...* To se ale nekonalo. Pinc rýsuje intelektuální atmosféru Husovy doby a zabývá se úhelnými kameny Mistrova díla, načrtává Husova dilemata. Po chvíli zmatení se sál přece jenom nechává zlákat a má z vystoupení zážitek. Potlesk, pár otázek, diskuse se rozproudí až o přestávce v užším kruhu. Konečně vystoupení ukrajinských odborníků. Celkem zaznělo šest solidních příspěvků, které představily tradiční přístupy k husovské problematice (Hus předchůdce reformace, Hus a národní uvědomění, úloha Husa v dějinách), nicméně bylo patrné, že ukrajinští badatelé, pro něž Hus není předmětem samostatného zájmu, se potýkají s nedostatkem informací o výsledcích soudobého výzkumu husovské problematiky. Bylo patrné, že jejich příspěvky sice vycházejí z vyčerpávajícího studia dostupné literatury, ale tato již byla vývojem překonána. To ostatně dokázala i výstavka z knižních fondů knihovny k problematice Husa a husitství.

Milou a dojemnou tečku za odbornou částí konference udělalo vystoupení Marie Provazníkové, českobratrské kazatelky z vesnice Veselynovka. Její příspěvek nazvaný *Cesta víry stoletími*, mapující prostými slovy v ještě nezkažené češtině osudy Husových myšlenek v českém prostředí, a samotná osobnost paní Marie, zanechaly ve všech přítomných hluboký dojem. Ten jenom podtrhlo vystoupení krajanských folklórních souborů z Oděsy a Veselynovky.

Když jsme s panem docentem nocí uháněli zpět do Kyjeva, bylo dost času na vstřebání zážitků a na zamyšlení, jestli by nestálo za to pokusit se ukrajinským zájemcům o českou historii, a nejde jenom o dobu Husovu, nějakým způsobem pomoci při překonávání nedostatku informací o tom, jakými cestami se u nás ubírá současný historický výzkum. Oděská konference ukázala, že by si to určitě zasloužili.

MISTR JAN HUS V ZÁPASE MEZI KRISTEM A ANTIKRISTEM. DUCHOVNÍ ČLOVĚK NEBO INTELEKTUÁL?

Zdeněk Pinc (UK FHS)

Předesílám, že jsem o Janu Husovi nepublikoval řádnou odbornou práci, nepokládám se za husovského badatele a tak jsem na Vašem učeném shromáždění možná spíše omylem. S postavou Jana Husa a jeho dílem jsem se blíže seznámil v době hluboké normalizace na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let při práci na studii o Emanuelu Rádlovi, jež pak byla publikována v exilovém pařížském časopise *Svědectví*. V *Rádlově Válce Čechů s Němci (1927)* je větší část druhé kapitoly věnována Husovi a Dekretu kutnohorskému a tehdy pro mne znamenala objev, protože se Rádlův výklad výrazně odlišoval od všeho, co jsem se o tématu dozvídal v průběhu někdejšího studia filosofie a historie.

Tehdy jsem měl jako domácí dělník na vše dost času a tak jsem přečetl nejen spisy Husovy, ale především základní literaturu obou kolizních táborů, zejména obsáhlou monografii Novotného a Kybala a hodnocením protikladnou základní práci katolické strany od J. Sedláka. V bytovém semináři bratří Havlů na tehdejší Engelsově nábřeží jsem pak proslovil sérii přednášek, které se šířily pomocí kopírovaných nahrávek na kazetách a měly tenkrát pozoruhodný ohlas, obdivný i polemický. Eva Kantůrková dokonce, jak sama přiznává, z rozhořčení nad tím, co se z mých lekcí dozvěděla, napsala krátce na to – dle mého nepříliš zdařilou – knihu o Janu Husovi, která žánrově kolísá mezi literaturou faktu a historickým románem a byla vydána nejen samizdatově ale později i v tištěné podobě.

Téma mělo živý ohlas v chartistických diskusích, zejména v souvislostech s dokumentem „Právo na dějiny“ (1984). Já pak stržen vírem života jsem poslední léta normalizace věnoval snaze uchytit se v novém řemesle programátorském a zajistit obživu své rozrůstající se rodině. Po více jak deseti letech mne překvapilo a potěšilo pozvání na vědecký kongres ve Vatikánu věnovaný Janu Husovi. Odmítl jsem tam vystoupit, neboť jsem se oprávněně pokládal za nekompe-

tentního, ale s úžasem jsem sledoval, že vývoj historického bádání, v tuzemsku i zahraničí, v obou zneprátelených historických táborech probíhal směrem, který jsem v oněch patnáct let starých soukromých přednáškách naznačil. Otázka žurnalistů, zda bude katolická církev rehabilitovat Husa, zda započne proces o jeho uvedení mezi světce se – společným hlasem badatelů a to i těch z tábora katolického, protestantského či konfesijně nevyhraněných i hlasem nejvyšších představitelů církve až po autoritu papežskou – řešila smírně. Husova snaha o nápravu a reformu církve byla shledána jako legitimní, vyjádřená lítost nad jeho osudem nebyla provázena snahou o revizi kostnického procesu. Z justičního hlediska dle dobových zvyklostí a práva je causa uzavřená a obtížně napadnutelná. To však nebrání respektu k Husovým pohnutkám, lítosti nad jeho krutým koncem a neupírá mu významu v dějinách křesťanství.

Moje dnešní promluva není příspěvkem k husovskému bádání. Jde o filosofický pokus ukázat Husovo působení ve světle riskantní křesťanské tradice, jež dle mého přivedla Husa na hranici a znemožnila smírné, instituční řešení jeho pře. Jde o chiliasmus, důležitý rys křesťanské eschatologie, který je naroubován na apokalyptickou tradici a je úzce spjat s mýtem o Antikristu.

Málo se ví, že tento mýtus má platónské kořeny, jde o myšlenku protichůdce, sofistů, který se zvnějšku neliší od filosofa, ale tím, co přináší, je filosofovým opakem. Snad bychom mohli říci, že zatímco sofista umí „učinit slabší důvod silnějším“ a slibuje tak vyhrát i nespravedlivou při, filosof, duchovní člověk „činí silnější důvod slabším“, jde, řečeno Patočkovými slovy, až na okraj skutečnosti, vidí, že skutečnost je temná, že ji nemáme v rukou, a toto poznání neváhá sdělovat druhým.

Patočka v této souvislosti mluvil o zpáteční cestě do jeskyně. Pout zbavený zajatec smyslového poznání, poté co je vytažen na sluneční světlo a spatří, jak se věci skutečně mají, na rozdíl od „televizní“ projekce stínů, jež jsou zajatcům smyslového poznání promítány na stěnu jeskyně, se vrací zpátky, aby poznanou pravdu sdělil ostatním. Ti jej však nechtějí poslouchat, poukazují na to, že v důsledku prozření ztratil kompetenci předpovídat pravděpodobný sled promítaných stínů, a když filosof se svým narušováním klidu nepřestane, pošlou jej posléze na smrt.

V tomto smyslu mluví prototypní duchovní člověk Sokrates o sobě Platónovým ústy jako o ovádu obce. Patočka často ukazuje sokratovský příběh jako inkarnaci neolitického mýtu o „le bouc emissaire“, o vyvoleném proklatci. Jinou verzí téhož syžetu je příběh Oidipův ve zpracování tragického básníka Sofokla. Vyvolený proklatec je také z jiné tradice znám jako „obětní beránek“, „který sni-

má hříchy světa“. Je dost nesporné, že autoři evangelií znali diskurs sokratovských dialogů: LOGOI SOKRATIKOI psali i jiné školy než Akademie, a že tedy evangelijní příběhy o Ježíši Kristovi jsou zpracovány touto mimetickou formou.

Jan Patočka, v jedné ze svých posledních přednášek, někdy na podzim 1976, přerušil výklad témat své poslední knihy „Kacířské eseje k filosofii dějin“ v jednom z tehdejších bytových seminářů a proslovil přednášku na téma „Duchovní člověk a intelektuál“. Reagoval výslovně na sebekritiky Jiřího Šotoly a Bohumila Hrabala, kteří se touto formou pokoušeli získat od normalizační moci souhlas k provozování spisovatelské živnosti, souhlas k publikování svých prací jinak než formou samizdatu. V jednom ze samizdatových vydání Kacířských esejů se přepis přednášky stal apokryfní součástí tohoto rozvrhu. Patočka, z jehož knihy „Aristoteles, jeho předchůdci a dědicové“ přebírám myšlenku o platónském původu dvojice Kristus versus Antikrist, v této přednášce nesleduje apokalyptickou perspektivu, vidí však velké nebezpečí v tom, že by provoz duševní činnosti byl ztotožněn a posléze zaměněn se smyslem působení duchovního člověka, filosofa. Proto je mu intelektuál, sofista, pouze stínem duchovního člověka, dělají zdánlivě oba totéž, ale není to totéž.

Evangelista Jan, z autorů Nového zákona nejvíce zasažený platonismem, zákonitě zakládá apokalyptickou tradici. Epizoda Antikristova není obsažena pouze v Apokalypse sv. Jana, podobný motiv je i v prorocství Danielově, v epistolách sv. Pavla Soluňského, téma posléze počínaje Irenejem ve 2. století a konče Lactantiem ve 4. století dostalo konečnou podobu. (*Historickou materii přebírám, pokud není uvedeno jinak od Jacquesa le Goffa, Kultura středověké Evropy, Praha 1991 s. 191nn*)

Významnou roli sehraje v této záležitosti židovská válka, velká krize římského světa ve 3. století a černý mor ve století šestém. Epizoda má tuto základní podobu: V předvečer konce času přijde dábelská osobnost sehrát roli dirigenta katastrof a pokusí se strhnout lidstvo do věčného zatracení. Antikrist je antitézou Krista a proti Antikristu se postaví jiná osobnost a pokusí se pod svou vládou znovu sjednotit lidské pokolení, aby je dovedla ke spáse – císař konce světa. Konečné rozhodnutí boje však přinese až opětovný návrat Krista na zemi. Postava Antikrista se tak stává privilegovaným tématem mystiků a teologů, zejména v Německu 12. století či v Itálii 13. století. Sv. Hildegarda z Bingen nechť poslouží jako příklad prvního rozmachu. Spatří Antikrista ve snu jako dvojníka satanova: „Zvíře s nestvůrnou hlavou, černé jako uhel, s planoucíma očima, s oslíma ušima, jehož velké rozevřené čelisti byly ozdobeny železnými háky“. Kalabrijský mnich Joachim de Fiore dává tradici zvláště nebezpečný a podvrta-

ný obsah – vliv jeho učení na Jana Husa je navíc zcela nesporný. Joachimovo učení souvisí s eschatologickým členěním dějin. Oproti ortodoxnímu dělení na šest věků, zavádí Joachim epochy tři, *ante legem, sub lege a post legem*, věk Otce, Syna a Ducha svatého, věk Starého zákona, který je naplněn, Nového zákona, který se naplňuje a „věčného evangelia“, ohlášeného Apokalypsou, které je před naplněním. I když předpověděné datum opětovného příchodu Kristova stanovené Joachimem na rok 1260 se nepotvrdilo, vliv učení se tím nijak nezeslabil. Zvláště silně působilo učení o prohnitosti církve, jež je spolu se světem odsouzena k zániku. Nahradit ji musí církev nová, církev svatých, která se zřekne bohatství a nastolí rovnost a čistotu. Příchod věku ducha svatého lze v Joachimově smyslu vlastně vynutit, uchýlí-li se lidstvo jako celek do klášterů, jež budou oddělené podle pohlaví a v průběhu vlastně jedné generace, dějiny smrtelného lidského rodu skončí. (*Nikita Chruščov, paměti nepřiliš blahé, joachimovsky, byť patrně nikoli vědomě, říkával obdobně: „Ještě tato generace bude žít v komunismu“*)

Žáci a následovníci nesledovali precizní teologické jemnosti Joachimovy ani jeho mysticismus. Učení působilo ve svém proticírkevním, protifeudálním zaostření jako rovnostářské prorocství návratu zlatého věku, který neuznává žádnou vládu, žádné dělení na společenské třídy. Tak je nacházíme v chiliastických vizích radikálních táboritů, tak je však formuluje i Jean de Meung v druhé části nejvýznamnějšího literárního díla 13. století Románu o růži. V tomto rozsáhlém spise nabývá Joachimovo učení podobu chvály prvotního štěstí založené na rovnosti, chvále přírody, skeptickém postoji k autoritě a diskreditaci chudoby. Tím se liší tato vize od radikálního učení františkánů, jež cestu ke spáse spatřují právě v chudobě.

Postavy Antikrista se nejpozději ve století dvanáctém zmocňuje velký reklamní žánr středověku (*obraz je Le Goffův*) náboženské divadlo a uvede ji ve všeobecnou známost. Ludus de Antichristo, Hra o Antikristovi, se hrála v celém křesťanském světě. Tím se zřetelně ukázalo, že tato představa má bohaté využití v náboženství i v politice a to nejen v časech středověkých. Oblíbeným Anikristem guelfů byl císař Fridrich II, pro ghibelliny jím byl zase papež Bonifác VIII. Savanarola či Luther byli Antikristy pro své nepřátele a sami označovali za Antikrista papeže. Tento inscenační styl nezmizel dodnes. Antikristem přítomné chvíle by nepochybně mohl být Usáma bin Ládín, George Bushe dokonce nedávno kdosi (*Chávez*) explicitně označil za samotného satana.

Nejinak tomu je i v druhé polovině 14. století v království českém. Celá Evropa prochází těžkou krizí, vlna morových epidemií decimuje obyvatelstvo a přináší s sebou paradoxně prožitek zvláštní rovnosti lidí právě ve smrti. Cír-

kev je zmítána schismatem, po desetiletích relativního rozkvětu za spořádané vlády Karla IV. země opět upadá do sváru a nepořádků. Ale i v časech „otce vlasti“ se takový Milič z Kroměříže děsí Antikrista a nikoli náhodou mu jeho obraz splývá s figurou císaře Karla. Karel IV., to se příliš často nezdůrazňuje, byl do jisté míry, nepřímou, vinen i schismatem, když na samém konci své vlády přesvědčil papeže, aby ukončil desetiletí trvající pobyt papežského stolce v Avignonu a vrátil se do Říma. Francouzští kardinálové si po odchodu papeže zvolili papeže vlastního, Karel IV. umírá, císařská moc je oslabena a zkáze církevní autority jsou otevřeny dveře dokořán.

V devadesátých letech 14. století se v pražském představení Hry o Antikristovi objevuje nová postava, nikoli protagonista, Jan Hus, mladý, bystrý mistr artistické fakulty, ohnivý, publikem milovaný kazatel v Betlémské kapli. Jeho role dlouho není nejen titulní, ale ani důležitá. Patří do skupiny pražských stoupenců nedávno zesnulého a posmrtně za kacíře označeného oxfordského mistra Johna Viklefa, ale jiní jsou v té době známi více: Stanislav za Znojma, Štěpán Pálec, později i Jeroným Pražský. Logicky patří mladý Hus i mezi stoupence krále Václava IV. Viklef přece učí, že nápravu věcí církevních je třeba vložit do rukou povoláného panovníka. V jednom z prvních zachovaných vystoupení se Hus postaví na stranu krále Václava IV. i v ošemetné záležitosti Johánka z Pomuku: král zajisté má právo trestati nehodného kněze... Viklef přece učí, že církev nemá mít světské moci, že král jest Bohem posvěcený vládce na zemi a jeho zákony jsou zákony božími. Král vládne i nad kněžími, má moc i nad jejich statky a má právo chránit svoji teologickou fakultu i proti papeži. Však se také Viklef proti církevnímu rozsudku odvolal ke králi, ale i v případě selhání královské spravedlnosti má Viklef nebezpečný opravný prostředek: „smlouva, kterou učiní král nepromyšleně, neplatí“, „daně, dříve, než jsou vypsané, musí být přijaty každým jednotlivcem buď přímo nebo prostřednictvím jeho nadřízeného“.

Do Prahy přichází Viklefovo dílo již s nádechem zakázaného ovoce, ale zatímco na ostatních evropských universitách se postupně prosazuje modernější nominalismus a Viklefovo dílo je zatraceno, v Praze se universita ve vztahu k Viklefovu učení trvale rozpoltí a v důsledku toho zavládne zmátek, který, přes problematické řešení Dekretu kutnohorského, vede k secesi velké části universitních mistrů i studentů, Husovu kostnickému procesu, k jeho smrti na hranici a k propuknutí husitské revoluce.

Abychom tyto záležitosti mohli alespoň stručně vyložit musíme předeslat krátký výklad k založení university a statutům, jimiž se řídila. Již roku 1294

chtěl Václav II. založit v Praze universitu, ale pro xenofobní odpor domácí šlechty neuspěl. University, důležitý důsledek první evropské revoluce, za kterou pokládá Harold J. Berman (*Law and Revolution, HUP Cambridge Mass. 1983*) papežský boj o investituru zahájený 27 thesemi encykliky Dictatus papae z roku 1075. Církev je podle tohoto pojetí založena výhradně Kristem a papež je od té doby náměstkem Kristovým nikoli Petrovým, císař ztrácí veškerou posvátnou moc, je laik a proto je podřízen církvi i papeži. Později sice dojde konkordátem wormským (1122) k formulaci kompromisu, ale církev se od této doby pokládá za nezávislou, svobodnou instituci, jež v hlubším smyslu není vymezena teritoriálně.

Obdobná je i původní idea vzniku universit. Většina těch starých je nezávislá na státní moci a má mezinárodní charakter. Jako příklad se uvádějí obvykle university pařížská, oxfordská či boloňská. Způsobem vzniku však pražská universita spíše připomíná universitu neapolskou než pařížskou, jejíž tradice se často dovolává a s jejíž autoritou se srovnává (*Rádl, c.d. s.39*). Neapolská universita vznikla roku 1224 na rozkaz panovníka Fridricha II. v jeho sídelním městě stejně jako pražská universita. Karel IV. dokonce opsal ze zakládající listiny neapolské university slova, že založil universitu, aby vzdělání chtiví obyvatelé království nemuseli „kraj světa obcházeti a cizích národů se prositi“. Rozdíl v obou dokumentech je však zřetelný a významný. Fridrich II. svým poddaným studia v cizině výslovně zakázal, zatímco Karel IV. domácím studia usnadňuje, cestovat na cizí university nezapovídá. Privilegiem královským byla internacionálnost Karlovy university výslovně zaručena (*citát: s. 40*).

Autonomie a internacionálnost universit se projevovala i zvláštní organizací universitní správy. Universitní úřady se volily ze svobodných spolků studentských a profesorských, které se jmenovaly národy (*nationes*). Na jednotlivých universitách byl národů různý počet a hlasovací pořádek i příslušnost k národům se rovněž lišila. V Paříži byly národy čtyři: galský, pikardský, normanský a anglický. V Oxfordu jen dva: „severní“ a „jižní“. Ve Vicenzi tři, v Padově dokonce deset. Pražská universita dělila studenty a profesory na čtyři národy: český, bavorský, polský a saský. Do národa českého se počítali na UK poddaní krále českého (*nikoli tedy jen etničtí Češi*), s dnešním Žitavskem a Kladskem, obyvatelé Moravy, Uher, Sedmihradska. K polskému národu patřili studenti a profesori z Polska, Litvy, Lužice, Míšně, Slezska a horního Saska, k národu saskému patřilo zbylé severní Německo, Dánsko, Švédsko, Finsko, Livonsko, k bavorskému národu pak Bavorsky, Franky, Šváby, Rakousy, Korutany, Krajina, Tyroly, Švýcarsko, Hessensko, Porýní, Westfálsko, Hannoversko a Nizozemí.

Pokud na universitu přišel student či profesor z kraje do té doby nazastoupeného, přidal se k tomu národu, jenž mu připadal nejbližší. Češi tak ve čtrnáctém století na pařížské universitě patřili k národu anglickému, jenž však v té době byl tvořen většinou studenty jazyka německého, neboť Angličanů v té době již na studia do Paříže mnoho nejezdilo.

Na pražské universitě tedy vznikl dlouhodobý spor o Viklefovo učení, jež bylo v té době již jak oxfordskou tak pařížskou a ostatními universitami prohlášeno za kacířské. Spor o Viklefa je z hlediska dějin středověké filosofie jednou z pozdních epizod sporu mezi nominalismem a realismem. Není předmětem této přednášky vyložit, že tento spor vznikl středověkou recepcí diskuse mezi Sokratovými žáky o povahu idejí. Platónovo stanovisko, ve středověku zvané realismus, že ideje představují opravdovou skutečnost, stojí zde proti stanovisku kynickému, Antisthenovu, že ideje skutečné nejsou, jsou to jen označení, jména (*nomina*). V jednotlivých cyklech diskuse obvykle převáží stanovisko kompromisní, aristotelské. Čtrnácté století je nominalistické a striktní realista Viklef je ozvukem starší doby. V Praze ovšem hlavní scholastické diskuse předchozích dvou století nemají tradici, universita existuje krátce a metody učeného hádání, dnes bychom snad řekli akademického provozu, se rozhodně nechá pou *sine irra et studio*.

Příznačně je, že je velmi obtížné zjistit, jaké stanovisko jednotliví účastníci pražských diskusí zastávali. Rádl dokonce napsal: „Pozorovatel sporů na universitě má nepříjemný dojem, že Wyclif byl pro profesory jen heslem (jako jest dnes na př. komunismus), které dělilo dva nepřátelské tábory, a které házeli jeden druhému na hlavu, málo se starajíce, jak vymeziti učení Wyclifovo a jak zásady vlastní.“ (c.d.s. 53). Mezi Sedlákem a Novotným se vedl svého času spor o to, zda Hus zastával či nezastával remanenční učení. První byl katolickým knězem a hájil myšlenku, že Hus byl heretik právem odsouzený, druhý píše za stanoviska liberálního a hájí myšlenku opačnou. V důsledku nejasnosti Husova stanoviska nelze rozhodnout, jak to vlastně bylo, a to nikoli pro odlehlost a nepochopitelnost sporu o transsubstantiační zázrak, který se odehrává při katolické mši pro dnešního člověka, ale pro nejasnost Husových formulací. Snad je to doopravdy tak, že sám Hus nevěděl, které stanovisko vlastně zaujímá. Nechtěl být v rozporu s učením církve, nechtěl a také neodsoudil učení Viklefovo.

Rádl charakterizuje Husa (c.d.s. 55) jako žurnalistu a nemyslí to jako poklonu, žurnalistu, věrného své straně, který jest hlasatelem „veřejného mínění“, nikoli mínění vlastního. Stará se spíše o to, kdo s míněním jeho strany souhla-

sí a kdo nikoli a v těch případech neváhá argumentovat ostře, občas i neakademicky, dokonce *ad hominem*. „Odpůrci jeho mínění jsou mu nepřáteli ve všem. Jako věrný služebník své věci má radost z každého útoku na nepřítel a hněvá se pro každý neúspěch strany své. Pro Husa jest Wyclif bojovným heslem a dost, jestliže se útočí proti teoriím jeho miláčka, vystupuje proti jasným thesím tím, že hájí Wyclifa proti úhoně, že by mohl býti zván ‚kacířem‘, t.j. špatným člověkem, byly-li však jeho nauky opravdu kacířské, pro to měl málo porozumění“ (c.d.s. 56).

Při tom nelze říci, že by teoreticky konsistentní stanovisko na Karlově universitě nezaznělo, a to z obou stran. Bylo však dosti výjimečné. Z tábora odpůrců viklefismu je zřetelně formuloval druhý kazatel v Betlémské kapli Jan Štěkna, který kázal proti remanenci a vyložil při tom obě stanoviska požaduje: „a byl-li by kdo mínění opačného, věřím, že se po těchto slovech objeví a na ně odpoví!“. Hus odpověděl rovněž v kázání a to tak, že zpochybnil způsob Štěknova osobního života, činil narážky na to, že má poměr s farní kuchařkou. Na akademické úrovni se na Štěknovu výzvu ozval jediný Jakoubek ze Stříbra, který se nezúčastnil českoněmeckých tahanic a postavil se bez vytáček za Viklefa. Rádl o něm napsal, že měl odvahu být kacířem, hájil remanenční učení bez výhrad a odvodil z něho důsledek, že jest třeba přijímat pod obojí, což také v Praze zavedl do bohoslužebného ritu (*srv. c.d.s. 54-5*).

Pro pražské viklefisty se však situace neutváří příznivě. Stoupenci realismu a remanečního učení jsou soustředěni do českého universitního národa, zbylé tři národy zastávají modernější nominalismus a Viklefa se odříkají. Hlasuje se nejprve uvnitř národů a pak podle národů, při čemž každý národ pražské university má jeden hlas.

Takto nějak stojí fronty po více než patnácti letech sporů v roce 1409. Realisté vynesou poslední trumf, nečekaně, ale plně v intencích učení svého mistra. Trumf se jmenuje Dekret kutnohorský a ryze viklefovské na něm je to, že ukazuje, jak může světská moc vyřešit duchovní spor. Iniciátorem akce byl patrně Jeroným Pražský, rovněž upálený v Kostnici, rok po Husovi. Excentrický svěťák, ohnivý řečník a diskutér, muž letory přinejmenším ne zcela vyrovnané. Jeroným hrál za hádek na universitě patrně větší roli než Hus. Václav IV. potřeboval pomoc a autoritu university, aby se ještě na poslední chvíli pokusil prosadit svoji korunovací na krále římského. Tuto podporu mu Hus s Jeronýmem nabídnou a garantují a Václav na oplátku právem dědice zakladatele a donátora university změnil universitní privilegia a statuta. Patrně právem byt poněkud neslýchaně uplatňovaným, nepochybně nepromyšleně, což nepřekvapuje

u vznětlivého Václava ani u fanfarónského Jeronýma, nikoli však u Husa, který v té době už byl zkušeným akademickým funkcionářem, od kterého lze očekávat jistou míru úcty k akademickým tradicím.

Dekret kutnohorský praví: „národ německý, nemající v tomto českém království žádného obyvatelského práva, osobil si ve věcech, o kterých se při učení pražském jedná, tři hlasy, kdežto národ český, pravý této země dědic, má toliko jeden hlas“. To král pokládá za neslušné a nespravedlivé a hlasovací řád obrací. Cizinci tří národů mají nadále dohromady jeden hlas, národ český hlasy tři.

Cesty k rozumné dohodě jsou záhy uzavřeny, cizinci se nepodrobují, královi úředníci násilně vniknou do shromáždění všech mistrů university, sesadí zvoleného rektora a z vůle královské dosadí přechodně do úřadu jakéhosi Zdeňka z Labouně. Koncem roku 1409 profesori a studenti cizích národů opouštějí universitu, aby vzápětí založili konkurenční universitu v Lipsku.

Spory o kacířství Viklefovo se utiřit nepodařilo, rozkol na universitě se z prostředí národů vyhrocuje jako spor mezi fakultou teologickou – protiviklefovskou a fakultou artistickou, jež i nadále Viklefa hájí. Mezi Husem a Václavem IV. již není souladu, jeden stojí na straně artistů, druhý na straně teologů. Zatímco Stanislav ze Znojma a Štěpán z Pálče odjedou vyjednávat ve věci obžaloby z kacířství k vyšším církevním instancím a posléze nikoli bez komplikací a jisté újmy dosáhnou zastavení svých případů, Hus výzvu neposlechne, postaví se i proti králi a stane se vlastně teprve v roce 1411 předákem revoluce.

Na adresu Dekretu kutnohorského už jenom jednu poznámku. Námi popsané a shrnuté stanovisko Rádlovo je v české tradici zcela výjimečné. Historikové prakticky bez výjimky, včetně T. G. Masaryka až do doby zcela nedávne hájí Dekret kutnohorský a snaží se polemizovat s „cizozemským pohledem“, který dekret líčí jako rozhodující krok k provincializaci UK a úpadku její vědecké úrovně.

V době vydání Dekretu kutnohorského stojí Jan Hus na vrcholu své intelektuální kariéry. Je zvolen rektorem, mocní světští feudálové mu nabízejí pomoc a ochranu. Ohlas jeho kázání nepolevuje, stejně jako eschatologická očekávání věcí příštích a zásadních. Pravda, záhy se ukáže, že Václav IV., Husův kandidát na roli „císaře konce světa“, tuto roli není schopen převzít. Vznětlivý, nevyrovnaný pijan s násilnými sklony, to byl Václav IV. odjakživa, ale Hus pro něj nikdy nenašel přísnějšího slova, nikdy neporovnal jeho nešvary s nešvary církevními, jež tepat věru neváhal.

Václav IV. však není schopen vytrvat ani ve společenství s Husem, jde mu jen o dobrou pověst země a záhy ztratí i poslední naděje na zisk římské koro-

ny. Tu naproti tomu získá jeho mladší bratr Zikmund, král uherský, ba co více, stane se dokonce císařem... Je to troufalé a nemám pevnější doklad, než situace odhad poučeného pozorovatele, přesto však soudím, že souvislost mezi glejtem, který Hus sjedná se Zikmundem pro cestu na kostnický koncil a chiliastickou ideou císaře konce světa bude nějaká souvislost.

Hus nepřestal věřit, že pořádek ve věcech církevních může a musí zjednat kompetentní světská moc, panovník. Václav to být nemůže, přirozeně se tedy naskytá Zikmund. Ten se „liškou ryšavou“ teprve stane, také titul Antikrista jej nemine. Vždyť jsme hned v úvodu říkali, že obě figury jsou si k nerozeznání podobné. V dobové i situační náladě je potom pochopitelně, že Hus na jedné straně dál opatrně lavíruje. Když jej a Jakoubka v roce 1411 děkan artistické fakulty vyzve, aby vydali jakousi přednášku podezřelou z kacířství, Jakoubek ze Stříbra vyhoví bez váhání, Hus odmítne. Na straně druhé sílí i Husovo eschatologické naladění. Jak v této souvislosti rozumět jeho odvolání ke Kristu, když kompetentní církevní instance jeho při rozsoudili v jeho neprospěch, protože se Hus k soudu odmítl dostavit? Já navrhuji brát tuto záležitost vážně a protože z právního hlediska to arci možné není, zbývá jen hledisko eschatologické, chiliastické. Snad Hus opravdu počítal dny blížícího se příchodu Kristova, snad opravdu doufal, že se Kristus v plné slávě dostaví k tribunálu a změní jej z tribunálu inkvizičního na tribunál posledního soudu.

Odpovědět na vstupní otázku naší přednášky není vůbec snadné. Mnohé by nasvědčovalo tomu, že Jan Hus byl spíše intelektuál než duchovní člověk, nejméně věru to, že zemřel s potupnou kacířskou čepicí na hlavě jako zplozenc Antikristův. Více snad to, že velký intelektuál 20. století, marxistický filosof Karel Kosík, publikoval v osudném – pro sebe i pro tzv. socialismus s lidskou tváří – roce 1968 v Literárních listech úvahu, v níž se soustřeďuje na jedno místo z Husových listů zasílaných z Kostnice. Hus tam píše, že mu koncil nabídl, aby uznal, že má jen jedno oko, zatímco koncil má obě. Pokud tak učiní, bude propuštěn, nechť se pak učí, co chce. Husova odpověď: „toho nemohu učinit pro odpor svědomí“ je pro Kosíka průlomem ze středověku do novověku. Středověký vzdělanec zde ustupuje modernímu intelektuálovi s individuálním svědomím, středověký chiliasticky orientovaný katolík reformačnímu pojetí moderní zbožnosti.

Když jsem se před lety probíral bohatým materiálem k Husovu procesu, nejvíc mne šokovalo, když jsem se dočetl, že Hus si vzal do Kostnice soubor svých spisů, aby z nich mohl dokázat, že viklefských bludů neučil. Proč si s sebou vzal důkazy proti sobě, ptal jsem se tenkrát. Neboť jasné navýsost mi

připadalo, že Hus viklefské bludy vyznával, vyučoval a šířil prostřednictvím svých spisů, byť on sám je považoval za „poznanou pravdu“ nikoli za heretické bludy. Pak jsem si ale uvědomil, že Hus do Kostnice nevezl tištěné knihy, ale rukopisy, které k tomu účelu nechal pořídit. To už jsem se přestal divit, že se jimi tribunál odmítl zabývat a trval na věci z hlediska sporu zásadní: kde je kritérium pravdivosti v náboženském sporu. Je-li náboženství věcí soukromou, jako v sekularizované části moderního světa, je touto instancí svědomí. Stává se oním novým božstvem, jež zavádí Sókrates, první evropská individualita ve vlastním smyslu slova, a je za to podle athénských zákonů potrestán smrtí.

Rád ukazuji, že v Sokratově soudní při lze vysledovat zvláštní ironii. Po té, co Sókrates vyvrátí obžalobu a stojí před úkolem sám si navrhnout trest, volí místo symbolické pokuty, kterou by navíc za něj zaplatili jiní, aby byl za trest doživotně hoštěn v prytaneiu na útraty obce. Chce, aby soud rozhodl o tom, že bude zaživa prohlášen za předka. V prytaneiu totiž denně hodovalo s předky padesát losem vybraných Athéňanů, zastupovali obec a protože los byl chápán jako nástroj boží vůle, je zřejmé, že šlo o volbu, která předkům konvenuje. Kdyby soud Sokrata předkům vnucoval, nepochybně by to přineslo Athénám značné obtíže. Soudcové tedy neměli na vybranou. Sokratově žádosti vlastně jakýmsi ironickým způsobem vyhověli, umožnili mu stát se předkem urychleně a protože smrt si přivodil vlastním přičiněním, neměl důvodu chovat vůči svým soudcům zášť.

V Kosíkově smyslu Hus znovu objevuje sokratovské daimonion a stává se tak snad dokonce první středověkou individualitou v moderním smyslu slova. Pokud se hrubě nemýlím, opustila jej již v této chvíli v kostnickém žaláři naléhavá eschatologická, chiliastická očekávání a vidí, že nemá na vybranou. Odvolat znamená zklamat naděje, jež do něj vkládali krajané, jejichž mínění tak rád, upřímně a neprozíravě celý život zkoušel vyjadřovat. Nikdy by jeho odvolání nepochopili jinak než jako selhání ze strachu. Vždy i on nechápal změnu smýšlení Štěpána Pálče či Stanislava ze Znojma jinak. I on však v této takřka poslední chvíli možná vidí, že ve společnosti, kde náboženství není soukromou věcí, musí být nefunkční autorita nahrazena autoritou novou. Papežské schisma na dlouho diskreditovalo autoritu papežskou, světská moc v záležitostech víry a náboženství je vždycky spjata s Antikristem a silami ďábelskými. Hus snad pochopil i to, že Zikmund mu vystavil ochranný glejt jako dobrý syn církve jinému dobrému církevnímu synu. A císař musí poslechnout nově se rodící autoritu: učení o neomylnosti koncilu, jež se právě na kostnickém koncilu narodí. Kdo ví, zda Hus věděl, že jedním z důležitých spoluautorů projektu byl jeho

pražský protivník, nominalista Matouš z Krakova, jeden z profesorů, kteří Prahu opustili po Dekretu kutnohorském, a prý i Štěpán z Pálče měl na věci malý podíl. Koncil věru má dvě oči, zatímco prostá Hus jen jedno, tak to bude v katolické církvi platit téměř celou další polovinu milénia. Kdo toto nesnese pro odpor svědomí, musí církev opustit a jeho nová církev bude „sola fide“: existuje pouze potud, pokud věřím. První, kdo vykročí tímto směrem Husem naznačeným, se jmenuje Martin Luther. Ale Hus tudy jít nemohl a nechtěl. Byl dobrý katolík, chtěl církev napravit nikoli zrušit a tak neměl na vybranou.

**Richerson, P. J. – Boyd, R.:
NOT BY GENES ALONE.
HOW CULTURE
TRANSFORMED HUMAN
EVOLUTION, Chicago UP,
2005**

Autoři knihy, environmentalista Richerson a antropolog Boyd, oba profesori Kalifornské univerzity, se otázkou evolučního chápání kultury zabývají už mnoho let. Před dvaceti lety na sebe upozornili knihou *Culture and the evolutionary process* (Chicago UP 1985), ovšem jen užší resp. velmi úzkou odbornou veřejností: kniha je totiž napsána podle současných kritérií „pravé vědeckosti“, tedy s důkladným matematickým aparátem a popisem modelů, na nichž autoři své modely ověřovali.

Zato knihou *Not by genes alone* se konečně obrátili i na nás ostatní a dávají nám nahlédnout do svých výsledků. Začínají tím, že obhajují a vysvětlují rozhodující význam kultury ve vývoji člověka. Kultura je přitom pro ně „informace, schopná ovlivnit chování jednotlivců, kteří ji získávají od jiných příslušníků druhu učněním, nápodobou a jinými druhy společenského předávání“ (str. 5), a musí se tedy – podobně jako biologický vývoj – studovat na celých populacích. To ovšem neznamená, že by pro jednotlivce nebyla podstatná – právě naopak. Autoři se vymezují proti mylné diskusi *nature versus nurture* a konstatují, že vrozené a získané se na lidských rysech nedá nijak oddělit; ovšem ani genom není přesný plán, nýbrž jakýsi recept, který se ve fenotypu teprve interpretuje.

Na řadě příkladů demonstrují podstatný a trvalý podíl kulturních rozdílů, kte-

ré nelze vysvětlit biologickou selekcí ani prostředím. Lidské chování zkrátka závisí na chování druhých, podobně jako jazyk, způsob života nebo nástroje. Autoři přitom konstatují známou věc, že rozdíly mezi jedinci bývají ovlivněny geneticky, ne však rozdíly mezi populacemi. Připomínají i neobyčejnou schopnost kulturní adaptace při adopcích a podrobně referují výzkum dětí, zajatých v 19. století indiány: jejich adaptabilita závisela jen na tom, jak byly u indiánů přijaty. Autoři připouštějí „vrozené prekonceptce“, jak je pro jazyk postuloval Chomsky, ale namítají, že pro kulturu je tím nejpodstatnějším schopnost kumulovat adaptace, a to i přes mnoho generací (str. 45).

Autoři pak zkoumají vývoj kultury a ukazují jeho specifické rysy. „Lidské volby mění prostředí, což pak vede k dalším, jiným volbám“ (str. 59). Nabízejí zajímavou klasifikaci „sil“, které kulturní vývoj působí:

1. síly nahodilé, jako mutace a drift;
2. síly s rozhodováním, jako řízená variace a zaujatý přenos (*biased transmission*); zaujetí (*bias*) přitom může dáno buď obsahem, převládajícím výskytem anebo jako nápodoba vzorů;
3. přírodní výběr na individuální i skupinové úrovni (str. 69).

V kulturním vývoji se zřejmě předávají i získané vlastnosti a naopak tu není nic, co by se podobalo „recesivním genům“ – přesněji řečeno, takových „recesivních“ variant může být mnoho, jak ukazují příklady „znovuvzkříšených kultur“. Cavalli-Sforza nebo Dawkins sice popisují zaujatý přenos jako „kulturní výběr“, jenže kulturní předávání na rozdíl od genetické dědičnosti řídí lidé sami. Autoři zde také kritizují Dawkinsův koncept „mémů“, kte-

rý kulturní obsahy nepřipustně atomizuje a svádí k představě, že se reprodukuje jako geny.

Nejčastější případ „zaujatého přenosu“ je běžný konformismus – přebírání toho, co je v okolí obvyklé a uznávané. Kulturní přenos ale může být i nezaujatý a překvapivě přesný, jak ukazuje příklad jazyka. Podle indoeuropeistů lze i po nejméně 240 generacích a tedy 480 odlišných předáních stále ještě rozeznat stopy podobnosti mezi indoevropskými jazyky (str. 88).

Důležitý rozdíl je i v tom, že zatímco genetická dědičnost musí být „diskrétní“ (nespojité – buď ano, nebo ne), neboť jinak by se varianty zprůměrovaly a zmizely, rozdíly v kulturních „mutacích“ jsou daleko větší, takže průměrování je spíše výhodné. Autoři to předvádějí na individuální výslovnosti samohlásek a dále se věnují migracím jazykových prvků, např. v kreolech a svazech. Darwinistický pohled na vývoj kultury nevyžaduje, abychom ji rozsekali na oddělené kousky, ale může pochopit i vývoj velkých a složitých celků (str. 91).

Autoři potom obhajují svůj postup a metodu, a to na obě strany. Tak vůči historikům hájí užitečnost jakkoli zjednodušených modelů, na nichž se dají odhalit i velmi skryté chyby v uvažování. Hlásí se otevřeně k metodě „tvrdých věd“ a hlasitě plédují pro radikální zjednodušení, které je podle nich předpokladem jistého – byť i hrubého – poznání. Jejich postoj si zaslouží doslovný citát: „Žádný rozumný vědec si nemyslí, že by se složitost organického či kulturního světa dala shrnout pod pár základních zákonů nebo vtěsnat do pár experimentů. „Redukcionismus“ evoluční vědy je ryze taktický. Děláme, co umíme, tváří v tvář děsivé rozmanitosti a složitosti.“ (Str. 98)

Autoři soudí, že kultura je především adaptací, a to adaptací kumulativní, a všímají si rozdílů v učení mezi šimpanzi a dětmi. Zatímco mladí šimpanzi viděné „emulují“ (tj. dělají trochu jinak), jen lidské děti dovedou přesně napodobovat; nejsou možná chytřejší, ale určitě pozornější. Darwinův *great gap* je asi ještě větší, než si myslel on sám (str. 110). Ve společnostech vzniká „stabilní směs“ těch, kdo se sami učí a „produkuji informace“, a těch, kdo napodobují. To je pro složité kulturní obsahy patrně nezbytné a schopnost nápodoby nelze podle autorů podceňovat: jen tak vzniká výlučně lidská „řízená variace“ (*guided variation*, str. 116).

V dalších pasážích autoři resumují celkový průběh lidské evoluce a ukazují, že složitá nápodoba a udržování naučeného vyžadují také velké populace. Kultura je podle nich adaptivní, protože poskytuje informace o rozmanitém a proměnlivém prostředí, protože snižuje náklady individuálního učení a dovoluje selektivně přebírat podněty zvenčí (str. 145). Kultura je ovšem také maladaptivní: „Například právě teď čtete knihu, místo abyste se starali o potomstvo“, říkají provokativně autoři (str. 149). Jenže v lidských společnostech se lze „starat o potomstvo“ i jinak – např. jako učitel, kněz nebo šéf, který má vliv na jiné (str. 154).

V kulturní evoluci spolu soutěží dvě strategie: jednak „obsahové zaujetí“, které se chce samo přesvědčit a vybrat si s porozuměním, a naproti tomu mnohem méně nákladná nápodoba nebo setrváním u osvědčených vzorů (konservatismus), které lépe odpovídají přibližným potřebám života. Mezi „maladaptace“ počítají autoři i současný demografický pokles a ukazují, že konzervativní náboženské skupiny mu

podléhají podstatně méně (např. američtí Amishové nebo islámské skupiny).

V této souvislosti autoři zkoumají optimální velikost homogenních skupin a význam institucí; citují Webera, že „instituce je pokus proměnit charisma v rutinu“ – nesmírně důležitý kulturní výkon. Ani zde se ale nelze vyhnout otázkám skupinové loajality, legitimacy a důvěry, na které se v moderních společnostech stále obtížněji odpovídá (str. 233). V závěru autoři parafrázuji známý Dobzhankého výrok – „kultura nedává smysl, leda ve světle evoluce“ (str. 236).

Živě a přístupně napsaná knížka, přimmo nabitá pozoruhodnými postřehy, musí zaujmout každého, kdo se kulturou a jejím vývojem zabývá. Humanitně orientovaný čtenář by si mohl říci, že z hlediska velkých trendů lidských společností se tu žádné převratné novinky nedozvěděl: konservatismus nebo skupinová soudržnost a jejich podmínky přece už dávno známe. Neměl by ale přehlédnout, že Richersonův a Boydův pokus dává těmto konceptům podstatně určitější podobu a i když jejich vysvětlení se mohou zdát příliš zevšeobecňující nebo povrchní, nabízejí zajímavé opory vůči různým postmoderním svodům a módám a mohou přinejmenším silně podpořit naše přesvědčení, že ani humanitní vědy netápou tak docela ve tmě, nejsou tak úplně „vedle“.

Vřele doporučuji!

Jan Sokol

Stephen Prothero:
RELIGIOUS LITERACY,
Harper, San Francisco, 2007

Škarohlídi sice tvrdí, že je to dobrý důkaz tragiky politického vlivu religiozity, nicméně málokdo pochybuje o významu náboženství pro americkou vnitřní politiku i mezinárodní působení za vlády současného prezidenta, nehledě na jeho důležitost v jiných částech světa. Jiná věc je, není-li toto náboženství (konzervativní evangelikální křesťanství) k politickým účelům jenom zneužíváno a jak vlastně vypadají náboženské představy běžných Američanů? Přestože se jich totiž zhruba 95 % považuje za věřící a každoroční dary náboženským organizacím dosahují výše 88 miliard dolarů, sociologické výzkumy ukazují, že jenom polovina Američanů si dokáže vzpomenout být jen na jediné z Evangelii, většina si (mylně) myslí, že se Ježíš narodil v Jeruzalémě, a deset procent považuje Johanku z Arku za Noemovu ženu. „Američané jsou stejně tak hluboce náboženští jako nesmírně ignoranťtí pokud jde o náboženství. Jsou mezi nimi protestanti, kteří nedovedou vyjmenovat čtyři Evangelia, katolíci, kteří si nepamatují sedm svátostí, a židé již neumějí vyjmenovat pět knih Mojžíšových“ (s. 1).

Problém „náboženského analfabetismu“ už nějaký čas zaměstnává francouzské sociology náboženství (jmenovitě J.-P. Willaime a D. Hervieu-Légerovou), ale zatímco v jejich případě slouží k vysvětlení moderního evropského odnáboženštění a/nebo vývojových procesů uvnitř relativně marginálních církví, v případě Spojených států jde o mnohem víc. Hluboce náboženská společnost, která tápe

v základech vlastní víry a jejíž znalosti jiných náboženství jsou samozřejmě ještě slabší, může být – mírně řečeno – nebezpečná. Americký religionista Stephen Prothero, který se s tímto problémem setkal již ve své slavné prvotině *Americký Ježíš* (New York 2003), proto v nové knize ukazuje rozměry této ignorance, hledá její příčiny i cestu k nápravě.

Nejdůležitější kritická výtku, již lze proti Protherově práci vznést, je, že nestojí na vlastním reprezentativním výzkumu náboženských znalostí současných Američanů – při cenách takového výzkumu je to ovšem do značné míry pochopitelné. Autor proto mohl vycházet jen z již existujících šetření, která ukazují centrální problém, rozhodně ale nejsou dostatečná. Přesto stojí za zmínku, že zásadní změna nastala teprve nedávno, v souvislosti se subjektivizací víry ve druhé polovině 20. století, což na katolické straně koincidovalo s aplikací některých rozhodnutí II. Vatikánského koncilu. Podobně nástup biblicky se zaštiťujícího evangelikalismu v protestantských církvích nevedl k hlubším znalostem Písma; „znovuzrození křesťané znají Bibli jen o málo lépe než ostatní“, zatímco ještě v šedesátých letech si konzervativní protestanti vedli lépe než liberální protestanti a daleko lépe než katolíci (s. 31; všechny údaje se samozřejmě týkají pouze Spojených států).

Užívaje historická data či indicie, Prothero ukazuje „ráj“, tedy situaci, kdy „kolonisté [a jejich potomci] v Bibli pouze nevěřili, nýbrž také věděli, co říká“ (s. 59). Náboženské znalosti přitom získávali v rodině i v církvích, podle autora však již tehdy byl stěžejní vliv školy – nebylo-li samo Písmo prvním slabikářem, biblické obrazy, příběhy a podobenství tvořily

standardní „podprahovou“ součást výuky. Zatímco české děti se učí číst prostřednictvím takových skvostů, jako Ema má mísu a máma maso, *New England Primer* začínal odkazy „*In Adam's Fall we sinned all; Heaven to find, the Bible Mind*“ atd. Teprve v průběhu 19. století bylo v důsledku denominacionalismu náboženství nahrazováno (obecnější) morálkou, což trvá v podstatě dodnes – „termín *křesťanský* znamená [spíše] nesouhlas s potraty a homosexuálními sňatky než víru v inkarnaci a vykoupění“ (s. 86).

Osvícenská moralizace víry ovšem není jedinou příčinou náboženské negramotnosti. Další je podle Prothera třeba hledat v mylné interpretaci prvního dodatku k americké ústavě, který současně se zaručením náboženské svobody zakazuje spjitost mezi státem a církví či církvemi. Ve 20. století, především v jeho druhé polovině, totiž došlo k jeho „přehňání“ – zatímco byl ze (státních) škol naprosto náležitě vyhnán konfesionalismus, vyhnány byly i jakékoli jiné zmínky o náboženství, nehledě na jeho nesmírný význam v americké historii i současnosti, v literatuře a umění. Vzdělávacích institucí se zmocnil „vzdělanostní režim sekularismu“, jak to nazval jiný americký sociolog náboženství J. Casanova, čímž byla likvidována nejdůležitější forma předávání základních náboženských znalostí v moderních společnostech. K tomu od počátku 20. století přispívaly i reformy edukativního procesu, které místo na sumu informací kladly důraz na dovednost vyhledávat je – a v praxi vedly k tomu, že žákům chybí i ty nejdůležitější znalosti, aniž by byli ochotni a schopni někde si je najít. Tímto postojem se Prothero připojil k dlouhé řadě současných kritiků liberálního vzdělá-

vání, začínající u E. D. Hirschovy *Kulturní gramotnosti* (Boston 1987).

Takto detekované příčiny moderního „náboženského analfabetismu“ nejsou ničím zcela novým, Stephen Prothero však nadto dosti odvážně tvrdí, že dalším viníkem byl sám nový protestantismus 19. století (přesněji od tzv. Druhého velkého probuzení), který posunul důraz „od intelektu na emoce, od doktríny k naracím, od Bible k Ježíši, od teologie k morálce“ (s. 105). Tím došlo k prvnímu velkému přerušení „náboženské paměti“ (D. Hervieu-Léger), změna náboženského vyučování vedla k proměně religijního prožívání a k dalším, novějším a známějším příčinám současného stavu. Otázkou přitom je, kde hledat „spásu“ – tedy jak reparovat současný stav nízkých náboženských znalostí hluboce věřících Američanů, a to nejen o jejich vlastních religijních tradicích? Ačkoli autor nezapomíná na vliv rodiny, církve a médií, i v tomto případě klade hlavní důraz na školský systém. Připomíná, že prvnímu dodatku americké ústavy neodporuje vyučování o náboženství (v plurálu) ve státních školách (zatímco vyučování konkrétního náboženství ano) a provokativně tvrdí, že protiústavní vlastně je nevyučování těchto základů americké kultury a dalších kultur, které omezuje informovanost a rozhodovací schopnosti občanů na poli neobyčejného významu. Jako první krok k nápravě sám přidává poměrně obsáhlý výkladový slovník nejfrekvencovanějších náboženských pojmů současnosti včetně příkladů jejich užití v politické či umělecké sféře (s. 150–233).

Přísně vzato, Protherova kniha nepřináší mnoho nového, pouze upozorňuje na nesmírně závažný problém „náboženského analfabetismu“ ve světě, který je „stej-

ně silně náboženský, jako byl svět kdykoli dřív, a v některých oblastech ještě daleko víc“ (P. L. Berger). I to však stačí. Pro českého čtenáře je nadto třeba připomenout, že i když příčiny americké ignorance vůči náboženským znalostem jsou jen částečně shodné s těmi našimi, jejich důsledky jsou podobné (alespoň v přepočtu *per capita*). A podobná musí být také náprava – ze školního vyučování bychom měli konečně vytěsnit ideologický sekularismus, který stál na mylných předpokladech úpadku významu religiozity v moderních společnostech, nebo naprosto neadekvátní „moderní“ výklady dějin a působení jednotlivých náboženských tradic, včetně výkladů konfesijně podmíněných. Pochopení (nejen historických) religijních součástí naší kultury i ostatních kultur je totiž nezbytným předpokladem plnohodnotného občanství – a to i v zemi, jejíž většina obyvatel se (nepřilíši oprávněně) považuje za ateisty.

Zdeněk R. Nešpor

Ernst Jünger: POLITISCHE PUBLIZISTIK. 1919–1933, k vydání připravil, okomentoval a doslov napsal Sven Olaf Berggötz, Stuttgart: Klett-Cotta, 2001

Ernst Jünger (1895–1998) je známý spíše jako literát, a pokud i jako myslitel, pak na základě své studie *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (Dělník. Hegemonie a figura) z roku 1932. V ní E. Jünger popisuje proměnu „ducha doby“ vzešlé z bitevních plánů první světové války, která proměnila lidství člověka v to, co E. Jünger nazývá

figura dělníka (Gestalt des Arbeiters). Jüngerova antropologická studie se dotýká témat techniky, politiky, umění, jež slouží proměněnému lidství k tomu, aby dosahovalo planetární hegemonie své figury, která udílí celku jsoucího neboli skutečnosti významovou ražbu, tj. tato figura interpretuje jsoucno jako jsoucí *již jen tak*, jak to odpovídá základnímu ontologickému významu figury dělníka, která je co do jejího smyslu určována „prací“. Práce je ontologický titul a odpověď na základní, Aristotelem formulovanou otázku metafysiky: co činí jsoucno jsoucím? Bytí neboli ustavičná přítomnost se v epoše figury dělníka prezentuje a podává *již jen tak*, že je práci neboli *stanovování* mocenských poměrů a kvant, *disponování* vším jako pouhými prostředky a zdroji (včetně či především zdroji lidskými), *kalkulováním* se vším jako libovolně nahraditelným materiálem. Jüngerova antropologie je v *Dělníkovi* výsledkem metafysické pozice a dosvědčuje svou metafysickou fundaci a příslušnost k metafysice.

Jüngerova antropologicko-metafysická koncepce se však formovala a vyvíjela na základě jeho publicistické činnosti během dvacátých let 20. století, kdy se E. Jünger vrhnul na dráhu „politického“ publicisty s extremisticky pravicovými názory. Ernst Jünger aktivně absolvoval celou první světovou válku (obdržel řád *Pour le Mérite*) a po jejím skončení čelil se sobě rovnými naprosté deziluzi, frustraci a zklamání z celkového vývoje. Proto se rozhodl literárně působit, aby kritizoval přítomnou situaci a formuloval radikální politické postoje nacionalismu, který se obracel na a oslovoval především aktivní účastníky války, frontové vojáky. Mohutná, více než osmi set stránková kniha, kte-

rá shrnuje veškerou Jüngerovu „politicalkou“ publicistiku z let 1919 až 1933, kdy E. Jünger ustal časopisecky publikovat a upadl v nemilost národně-socialistického režimu, je unikátním obrazem jistého proudu duchovních dějin poválečného, výmarského Německa a z tohoto hlediska je nutným pramenem pro všechny historiky a politology, kteří se zabývají principy pravicového extremismu v meziválečném Německu. Kniha je vybavena detailním poznámkovým aparátem, který specifikuje dobový a osobnostní kontext, jmenným rejstříkem, přehledem základní sekundární literatury k tématu Jüngerovy publicistiky a vydavatelovým doslovem, který uvádí do problematiky a rozebírá ožehavá témata Jüngerova pravicového extremismu, který se nutně musel dříve či později dostat do blízkosti národně-socialistickému hnutí Adolfa Hitlera, respektive antisemitismu.

Z hlediska Jüngerova myslitelského vývoje je pak pozoruhodné sledovat, jak se profiluje jeho chápání pojmu „dělník“, kdy po celá dvacátá léta zastává pojetí, které pak bude v *Dělníkovi* kritizovat, totiž že dělník je tzv. „čtvrtým stavem“; jak pomalu dospívá k fixování představy o pojmu „figura-Gestalt“; jak se vyvíjí jeho postoj vůči technice. Pro Jüngerovo stanovisko je ideologicky nejpodstatnější to, že neustále předpokládá blíže nespecifikovanou diferenci mezi materialismem a idealismem stavěje se na pozici idealismu, které však počátkem třicátých let překoná postojem nazývaným „heroický realismus“, jehož první formulace je zde zřejmá. Jüngerův „idealismus“ je jednak inspirován vágně pochopeným konceptem „vůle“ u A. Schopenhauera, jež se slepě a s osudovou nutností projevuje a prosa-

zuje v čase a ve všem jednotlivém; jednak je inspirován o to vágněji pochopeným konceptem „vůle k moci“ u F. Nietzscheho, jež představuje dynamický, hybný, pro Jüngerova „revoluční“ moment skutečnosti. E. Jünger neustále plamenně hovoří o „ideji“, pro kterou je třeba bojovat, žít i umírat. Idea je Jüngerovi vším, je vnitřním obsahem života udílející tomuto životu smysl. Je to nutnost předpokladu „ideje“, která ospravedlňuje nejen válku jako dějinnou událost – pro Jüngerova – *kultického řádu*, ale především válku *prohranou*. E. Jünger musí sobě i ostatním frontovým vojákům zdůvodnit, že jejich úsilí a utrpení nebylo zbytečné, že mělo smysl a že bylo jedině správné. Idea je předobrazem pojmu „figura“, je hermeneutickým klíčem k interpretaci smyslu jsoucna jako jsoucího, je tím, co skutečnosti udílí její význam, je světlem, ve kterém skutečnost vystupuje jakožto významuplná. Idea jakožto *ontologický* aspekt skutečnosti (celku jsoucího) funduje jak *logický* (motiv interpretace pravdy jsoucna), tak *etický* (motiv jednání a utváření jsoucna) aspekt významového doteku lidství člověka se skutečností. Spolu s touto ideou, která se uskutečňuje v dějinách – což je spíše Hegel než Schopenhauera, či dokonce Nietzsche – Jünger vyhlíží i příchod vůdce, silné vůdčí osobnosti, která strhne na svou stranu masy, na něž bylo lidství redukováno banalizujícím, demoralizujícím, vše významově relativizujícím liberalismem parlamentní demokracie, kterou zastupuje lidství ve formě „občana“.

Ideou, kterou E. Jünger prosazuje, je *idea nacionalismu*, který stojí na pilířích krve čili rasy, autoritativní diktatury, společné příslušnosti k této ideji. To musí Jüngerova přivést k nutnosti vyrovnat se s hnu-

tím NSDAP, se kterým až do roku 1927 sympatizoval, byť nikdy nebyl jejím členem. E. Jünger považoval Hitlera, se kterým se měl dvakrát za zprostředkování J. Goebbelse setkat, k čemuž však nikdy nedošlo, ze největšího německého rétora, byť ho ani na okamžik nepovažoval za onu výjimečnou osobnost, za niž spíše považoval Mussoliniho. Avšak v průběhu roku 1927 se Jünger distancuje od národně-socialistického hnutí, které považoval za pouhé kupce voličských hlasů, jimž vposled nejde o uskutečnění revoluční ideje. E. Jünger začal být ihned stran národně-socialistických koryfeů napadán a po uchopení moci národních-socialistů byl jeho berlínský byt okamžitě prohledán gestapem a Jünger perzekuován tak, že opustil Berlín.

Tohoto se dotýká i diskuze o *antisemitismu*: Jüngerova samotného toto téma nezajímá, nikdy se nedopustil žádného programového antisemitského výstupu. Jeho jediný, nikoliv z vlastní vůle sepsaný příspěvek týkající se židovství dokonce ústí v to, že E. Jünger sympatizuje s židovstvím, které se plně hlásí ke své tradici a nepokouší se o žádnou formu kulturní asimilace. Co Jüngerovi je odporné – ale nejen u židovství, ale u každého národu – je právě snaha předstírat něco více, než čím národ je. Proto v článku, který byl odpovědí na zadanou anketu, odpovídá tak, že vítá židovství, pokud bude skutečným nacionalistickým židovstvím a ne pokud se bude snažit být židovstvím v Německu, což neznamená, že by chtěl Židy z Německa vyhánět, ale to, že Židé si nemají hrát na Němce, jelikož idea Německa a idea židovství jsou dvě odlišné, byť rovnocenné ideje, ve kterých přichází k projevu stejná osudová vůle.

Jenomže vposled se ukazuje, že na Jüngerovo „politické“ publicistice není nic „politického“, nýbrž že se jedná o pouhý romantický až naivně anarchistický protest *bezradného* lidství, které ztratilo své ukotvení v tradici, jež už není a které nevidí žádný smysluplný směr v tom, co je právě aktuální. Proto E. Jünger, když ani minulost, ani přítomnost neskýtají oporu, emfaticky vyzývá budoucnost, proféticky – což mu zůstalo po celý jeho předlouhý život – až mystagogicky introdukuje bizarní představu vágního, mnohdy si protirečícího idealismu, decisionistického voluntarismu a vitalismu, jež jsou jen několikrát předestilovaným, zcela vyčpělým, zplstněným a vágním (ne)pochopením myšlenek F. Nietzscheho, který se nestačí přetáčet v hrobě. Naivita, bezradnost a protirečení si tak maximálně vede k pozoruhodným literárním a rétorickým formulacím, v čemž se profiluje Jüngerův čtivý literární styl. Jünger zajisté *vyslovuje* to, co se *co do smyslu* odehrává epochou figury dělníka, aniž by však plně – *pokud vůbec* – chápal, co se to touto epochou co do jejího smyslu odehrává. Nutno poznamenat, že k tomu nedospěl ani – či *právě ani* – ve své vrcholné studii *Dělník*. E. Jünger totiž nemá žádnou představu „politická“ ani v zásadě netematizuje žádná politická témata, u nichž by nadhazoval otázky a snažil se nacházet odpovědi či dokonce řešení, takže samotný editor svazku v doslovu vyslovuje tezi, že *E. Jünger je nepolitickým autorem, jenž zastupuje bytostně utopické představy*. E. Jünger prezentuje pouze své domněnky, mínění a postoje, které se však stále vyvíjejí a vyvracejí tak jeho předchozí, ranější formulace a názory. E. Jünger jen vyslovuje celkový pocit či dojem (Gefühl) své myšlenkově bezradné doby,

na které odpovídá jen dalším pocitem či dojmem.

Svazek zároveň zveřejňuje první verzi Jüngerovy studie *Die Totale Mobilmachung* (Totální mobilizace) z roku 1930. Ve studii *Totální mobilizace* chce E. Jünger určit skrytou povahu války, která je „největší a nejpůsobivější událostí této doby“. Válka je pro E. Jüngerova zpřístupňující zkušeností se „skutečností“, která je „při díle“, tj. „skutečná“ ve smyslu účinná, činná, působná a působící *na způsob „práce“*. *Práci* Jünger totiž určí jako *ontologický model určování smyslu bytí jsoucího*, práce je pro Jüngerova odpovědí na Aristotelem formulovanou základní úlohu první filosofie: *nakolik jsoucno je jsoucí a co mu jako takovému přísluší*. Práce je pro Jüngerova charakterem bytí jsoucího. A proto válka, jakožto uskutečnění pracovního nasazení, není ničím *lidským, příliš lidským*, takže Jünger se zdráhá hledat její povahu ve sféře lidského jednání. E. Jünger spíše válku řadí mezi události „kultického rázu“. Světová válka má charakter „světové revoluce“ a představuje „událost kosmického druhu“, zcela ve smyslu tradičního určení „kosmos“ jakožto celku všeho jsoucího, takže válka se dotýká určení smyslu bytí všeho jsoucího. Válka je uskutečňováním první filosofie, válka je metafysikou *in actu*. Jünger blíže konkretizuje svou úlohu tak, že hledá „skryté popudy“ pro „typicky pokrokové pohyby“, jež ovšem „vedou k výsledkům odporujícím jejich vlastním tendencím“; hledá „vlastní morální faktor této doby“, který utváří atmosféru pokrokové doby, jež podle něho musela nutně vyústit ve válku. Tímto „skrytým popudem“ a „vlastním morálním faktorem této doby“ je pro Jüngerova pojem „*totální mobilizace*“.

Pojem „totální mobilizace“ E. Jünger analyzuje odlišením oproti pojmu „částečné mobilizace“ (partielle Mobilmachung). Tuto E. Jünger charakterizuje jako „všeobecnou“ a spojuje ji s monarchistickým i občanským politickým řádem. To však neznamena, že úvahy o „totální mobilizaci“ jakožto uskutečňování první filosofie sklouznou do politických úvah, že by metafysika byla fundována politikou. Naprosto ne; politická vazba je vnějším *projevem*, čili „*zdáním*“ (Erscheinung), což je termín, který Jünger nabíje významem hlavně v následujícím spisu *Dělník*. Nicméně zní v tom explicitní odkaz na Nietzscheho určení povahy „pravdivosti“ jakožto *Schein* – zdání; avšak nezapomínejme ani na Hegelovu vnitřní dynamiku sebe-ukazování ducha, jenž je svou vlastní fenomenologií. Politika jakožto projev mobilizace uskutečňuje aktuální hybnost energie, na kterou jsou všechna jsoucna proměněna v rámci „totální mobilizace“.

Mobilizace *částečná* je spjata s monarchií i s občanským zřízením, zatímco *totální* mobilizace ohlašuje panství dělníka, který překonává veškerá státní zřízení a společenské řady tím, co Jünger v *Dělníkovi* nazývá „organická konstrukce“ (organische Konstruktion) vykazující rysy „absolutního režimu“. Na částečné mobilizaci se podle Jüngerova podílí lid, rozpočet a společenský duch, objem nákladů a výdajů je omezený, vypočítatelný, v částečné mobilizaci se odráží ještě určitý svérázný státní zájem dokumentovaný nadšením dobrovolníků rukujících do válečných vojů. Pro částečnou mobilizaci je tedy charakteristické lokalizování, to že probíhá na určitém území, týká se určité společenské roviny, sleduje provinční záměry.

Oproti tomu totální mobilizace podle Jüngerova vyniká neomezeností lokalizace, týká se všech zemí, všech společenských tříd. Branná služba „již není povinností a výsadou pouze vojáků z povolání, nýbrž se stává úkolem (Aufgabe) všech, kdo jsou schopni nést zbraň“. Totální mobilizace stírá jakékoli závazky, privilegia a vazby. Jejím smyslem totiž je „rostoucí přeměňování života v energii“. Proto musí *rušit lokačně-temporální rámce*, které jsou platné ještě pro částečnou či všeobecnou mobilizaci. Válka, jež uskutečňuje totální mobilizaci, podle Jüngerova nabývá charakteru „gigantického pracovního procesu“, ve kterém jde o „absolutní uchopení potenciální energie“. V tom zní dvojí: jednak definitivní vyhocení Aristotelem promyšlené souvislosti ontologického modelu *dynamis-energeia* (*potentia-actualitas*) do podoby „práce“ jakožto dynamismu určování charakter bytí jsoucího; jednak odkaz na Nietzscheho, který razí přesvědčení, že „dělníci by se měli naučit vnímat jako vojáci. Honorář, žold, ale žádný plat! Žádný vztah mezi splatností a výkonem! Nýbrž nastavit individuum *vždy podle jeho způsobu* tak, aby mohlo *podat maximální výkon*, který je v jeho dosahu.“

Jedná se tu o proměnu určení jsoucna jako jsoucího, jehož výkladovým modelem se stává „práce“, a zároveň o proměnu určení lidství člověka, jehož výkladovým modelem se stává „figura dělníka“ (die Gestalt des Arbeiters). Jünger proto v souvislosti s určením smyslu totální mobilizace jakožto „absolutní uchopení potenciální energie“ hovoří o „začátku epochy práce“. K tomu, aby veškerá energie mohla být rozvinuta, je podle něho „zapotřebí zbrojení“, kterým se totální mobilizace primárně vyznačuje. Válečné vazby a vztahy

se tak promění na vazby pracovní, v nichž je nárokováno každé (lidské i nelidské) jsoucno jako *zdroj* (Bestand) potenciální energie. Jsoucno je jakožto jsoucí *nastaveno* na to, aby bylo připraveno *stát okamžitě k dispozici* bez ohledu na lokačně-temporální určení: *stát kdykoliv okamžitě k dispozici pro nasazení* (auf Stelle zur Stelle) se stává „jsoucností“ (*úsiá*) jsoucího, tj. Jüngerovo odpovědí na aristotelskou otázku.

E. Jünger v pojmu totální mobilizace zahlíží proměnu ontologického výkladového rámce, jehož jevovou stránkou je *technika*: „Totální mobilizace je výrazem nutkavého nároku, jemuž podléhá náš život v epoše mas a strojů. A tak dochází k tomu, že každý jednotlivý život se stává životem dělníka“. Technika je pro Jüngerova mechanismem totální mobilizace, je prostředkem jejího uskutečňování a tedy i prostředkem vztahování se k ní a disponování jí. Technika je tím, co vzhledem k člověku proměněnému ve figuru dělníka Jünger nazývá *připravenost* (Bereitschaft) pro totální mobilizaci. Připravenost pro ni a disponování jejími prostředky podle Jüngerova rozhodují o vítězství a porážce ve válce. Připravenosti je vlastní rys „automaticnosti“, který vykazuje akt mobilizování, tj. rys „stát okamžitě k dispozici“, takže se tomuto aktu mobilizace nedá vyhnout. Proto mluví Jünger o „nutkavosti nároku“ a o „podléhání“ tomuto nároku.

Přijde-li řeč na legitimitu tohoto nároku totální mobilizace, ukazuje se tato jako „regulativní opatření organizatorického myšlení“, které disponuje „svou vlastní zákonitostí“. Konečným a hlavním – ne-li jediným – smyslem totální mobilizace, který legitimuje ji samotnou a její prostředky (technika, válka, masovost, veřejnost), je totiž úsilí o *planetární hege-*

monii (Erdherrschaft), což Jünger naplno rozvine až ve studii *Dělník* a co explicitně odkazuje k Nietzscheově koncepci *Nadčlověka jakožto smyslu Země*. Totální mobilizace je děním, jímž se uskutečňuje práce jakožto ontologický model určení bytí jsoucího ve smyslu nároku na uchopení a nasazení potenciální energie za „účelem“ vlády nad Zemí, čemuž člověk odpovídá připraveností na tento nárok ve smyslu proměny v dělníka. Totální mobilizace je jednotou *celkového záměru určení bytí jsoucího v celku* (svět ve smyslu disciplíny metafysiky speciální: *cosmologia specialis*) ve smyslu „práce jakožto smysl bytí jsoucího“ a *rámcového záměru připravenosti člověka na mobilizaci* (duše ve smyslu disciplíny metafysiky speciální: *psychologia specialis*) ve smyslu „dělníka“ přítakávajícího prostředkům (technika) dosahování planetární hegemonie. Totální mobilizace jako jednota těchto paralelních záměrů je jakožto první filosofie metafysikou obecnou (*metaphysica generalis*), je nejvyšším a prvním kritériem udělení smyslu, čemuž z tradičních speciálních disciplín metafysiky odpovídá *theologia specialis*; a vskutku Jünger hovoří o tom, že *totální mobilizace je kultovního rázu. Onto-theo-logický ráz metafysiky proniká i Jüngerovu koncepci totální mobilizace*, kdy *logos* je sama technika, kterou dělník používá jako prostředek dosahování planetární hegemonie, *theos* je sama totální mobilizace jakožto střed celého komplexu onto-theo-logické metafysiky; a rysem *on hé on*, rysem *onto-* je *práce* jako „absolutní uchopení potenciální energie“ či „rostoucí přeměňování života v energii“.

Onto-theo-logický charakter metafysiky ve smyslu *vnitřní jednoty totální mobilizace, práce a dělníka* je ukotven v pozi-

ci „vůle k moci“, která je *permanentním*, tj. časový smysl určení bytí jsoucího suspendujícím sebe-překonáváním se, cílícím k naprosté hegemonii za současného přítakání prostředkům tohoto „chtění být více než doposud“. Jünger nejmenuje Nietzscheho, ale vědomě se pohybuje v rámci jeho metafysické pozice završující dějiny západní metafysiky. Totální mobilizace naplňuje Nietzscheův požadavek „velkého stylu“ zakládajícího „velkou politiku“. Nicméně pojem totální mobilizace se tak musí nutně týkat centrálního předpokladu metafysické pozice „vůle k moci“, motivu *nihilismu*. Nihilismem je nepochopení faktu vynucování si zdrojů stát k okamžité dispoziční pod nárokem totální mobilizace, nikoliv – jak by se mohlo zdát – nárok na planetární hegemonii figury dělníka, užívajícího techniky jako prostředku k jejímu dosažení. Nihilismus je vzpírání se onto-theo-logickému základu metafysiky jakožto vnitřní jednotě totální mobilizace, práce a figury dělníka. Nihilismus je příčinou prohrané války, je to samotná porážka. Válka je totiž podle Jüngerova „tím vlastním prubířským kamenem hegemonie“, obzvláště pak válka prohraná. Pojem „totální mobilizace“ Ernsta Jüngerova je tak oním dlouhým stínem, který na nás – hluboko do 21. století – vrhá Nietzscheho metafysika, a v němž jsme doposud zahaleni.

Pro českého čtenáře je zajímavý fakt, že E. Jünger v roce 1928 recenzuje Haškova *Švejka* (str. 439–442) a vyslovuje se k povaze češství. Samotná postava Švejka a styl Haškova románu je podle Jüngerova obrazem idiotie, pokleslého humoru a zlomyslné inteligence samotného Haškova (str. 439). Češství se představuje jakožto bezmezně parazitická pohodlnost, jako

nihilismus nejhrubšího zrna (str. 442), který podle Jüngerova ukazuje na to, jak bylo češství dlouhodobým utlačováním zbaveno vši vnitřní samostatnosti (str. 442), a proto musí již jen parazitovat bez jakéhokoliv nasazení svých bytostných sil. Pro Haška, jehož román E. Jünger prohlašuje za český národní epos, a pro jeho ikonickou postavu Švejka má E. Jünger jen slova pohrdání.

Svazek „politické“ publicistiky E. Jüngerova lze číst jako literární, duchovněný, historický či politologický dokument, který vyslovuje více, než čeho si byl jeho autor vědom. A je to tak snad i dobře.

Aleš Novák

Witold Gombrowicz: *KOSMOS*, přeložil Erich Sojka, Argo, 2007

Z posledního románu Witolda Gombrowicze zaznívá neutuchající dialog s Formou. V románu Gombrowicz karikuje žánr detektivního příběhu. Co jiného je detektivní příběh než formování bezformného světa? V takto rozvrženém neautorizovaném světě je jakákoli stopa dána fantazmatem pozorovatele, neboť divák ve snaze najít inscenátora událostí se stává sám inscenátorem a iniciátorem dění. Tento divák (čtenář) vyjevuje tajemství, jehož hloubka je přinejmenším sporná, neboť za nejrůznějšími peripetiemi, událostmi, neční nějaký úmysl. Stopování úmyslu se stává charakterem pohledu, není tedy vlastností nudného, protože nekomponovaného světa.

Podobně jako je hlavní hrdina románu Witold jak objektem, tak i inscenátorem

čtení nečitelného, obdobně je tomu s četbou románu, jehož interpretace lze připsat na vrub rozdílných perspektiv, ve kterých se román stává spíše zrcadlem interpretačních přístupů. Nelze v něm tedy hledat nějakou „hloubku“, spolehlivý význam, místo, z něhož by bylo možné román vyložit. Nepřítomností „hloubky“ však nemíním nějaký nedostatek románu, ale hodlám ji vykázat jako jeho charakteristický rys. *Kosmos* je tedy vystaven na dvojznačnosti povrchu a hloubky, bezvýznamných věcí a věcí, kterým hlavní hrdina sugeruje smysl (domestikuje je). Obdobně je tomu s interpretací románu, která je na jedné straně vyznačena recitací románu, na straně druhé popisem formálních prostředků, ve kterých se zrcadlí prázdnota, a přesto (či právě proto) sugestivní forma, která s sebou přináší iluzi smyslu.

Hlavní hrdina Witold se vydá do Zakošaného, aby si odpočinul od rodičů. Cestou potká svého známého Fukse. V úvodu románu jsou obě postavy vyznačeny odvratem, Witold od tísnivého prostředí rodiny, Fuks hodlá setřást dohled tváře svého nadřízeného Drozdowského.

Cestou k penziónu najde Fuks v křoví oběšeného vrabce: detektivní vyšetřování naruby má odpovědět na otázku, kdo pověsil vrabce. Witold (ústřední vypravěč románu) vidí v pověšení vrabce netaktnost, porušení proporcí. Zde lze vidět zárodek dynamiky událostí, neboť tato urážlivost, netaktnost pověšeného vrabce, ponouká Witolda ke komponování. Witold bude vyznačen komponováním urážlivé skutečnosti, která má tendenci bobtnat, což znamená, že se vzpouzí jakémukoli řádu. Aby bylo možné zachovat pokračování, ať již příběhu nebo detektivního vyšetřování naruby, je třeba neustá-

le hledat souvislost prvků nesouvislé skutečnosti.

Pro formování, komponování skutečnosti zvolil Gombrowicz (jak již bylo výše zmíněno) formu detektivního vyšetřování, snad proto, že v detektivním vyšetřování detektiv za nahodilými okolnostmi smrti rozpoznává souvislosti svědčící o úmyslu. Stanou-li se objekty indiciemi v policejním vyšetřování, oživnou: mizí jejich lhostejnost, nedostupnost, urážlivost, neboť začínají poukazovat k události zločinu, takto i k úmyslu zločince (k onomu „zeza“). Detektivka je v tomto ohledu antropomorfní žánr, která performuje (vytváří) lidský úmysl tam, kde pro něj není místo. V obdobném ohledu se Witold stává detektivem nesouvislého světa, kterému se snaží vnutit jistý řád.

Obdobného postupu (žánru detektivky naruby) použil Gombrowicz už v rané povídce *Úkladný zločin* – vyšetřující soudce přijede na venkovskou usedlost za svým známým kvůli úřednímu jednání, avšak nalezne jej mrtvého. Nepochybně je, že zemřel přirozenou smrtí, což je však pro vyšetřujícího soudce z titulu jeho funkce urážlivé (vzhledem k jeho formě). Proto se vydá po smyšlených stopách zločinu, donutí syna zemřelého k „vraždě“ mrtvého otce, jako i k úplnému doznání z vraždy. Vražda jakožto domestikovaná smrt ukazuje smrt jako něco, co patří k životu, jako něco lidského, neboť není dána nahodilými okolnostmi života, ale lidským úmyslem.

Obdobný postup nalezneme také v tomto románu, avšak žánr je karikován (či ohledáván) z jiného úhlu. Nyní již nepůjde o vraždu mrtvého, ale o nepatřičnost oběšeného vrabce. Pověšený vrabec je přízračnější než mrtvola, neboť není spo-

jen s žádnou z postav, nepatří do lidského světa (oproti domácí zvířetě), ční jako absurdní záhada domestikovaného vrabce. Za další znak karikování detektivky lze vzít asymetrii mezi počáteční vášní ve vyšetřování smrti vrabce a závěrečnou lhostejností vůči původci smrti oběšeného Ludvíka. Tehdy je Witold nutkavě přitahován temnou jámou viselcových úst, do nichž nakonec strčí prst a otře si jej kapesníkem.

Na začátku „vyšetřování“ vyloučí Witold s Fuksem z okruhu podezřelých děti (jako nezralou racionalitu). Úvodní otázka zní: kdo pověsil vrabce, jak se má pověšený vrabec k lidskému řádu, v jakém kosmu figuruje, do jaké souvislosti smyslu je vetkán? Od této záhady vede cesta k „vyslýchání“ nejen abnormalit, ale také k hledání dalších souvislostí mezi na první pohled nesouvislými předměty, výjevy (pověšený vrabec, pověšený klacík, povychlípený horní ret, pokoj jako jáma úst, temná jáma příběhu, viselcova ústa, ústa k ústkům...). Na rubu výsledku nesouvislých prvků skutečnosti dříme nuda, nedokonavá permutace možností, nečinnost, události bez smyslu, okolí bez nápovědy. Neproblematická lineární osnova příběhu je tedy pouze rámcem ohledávání vztahů prvků skutečnosti, samo hledání souvislosti se stává tématem románu. Těžiště románu neleží tedy v trajektorii pohybu hlavní postavy, ale ve výsledku nesouvislých prvků skutečnosti, který vede k jejich komponování.

Fuks se s Witoldem ubytuje v penzionu u Wojtysů (v blízkosti vrabce, třebaže měl Fuks zamluvené místo v jiném penzionu). Witolda zaujmou ústa služebné Kataši, povychlípený ret, „něčím to připomínalo plaza, a ta dobrovolná jako uhýbavá osli-

zlost odpuzovala plazím, žabím chladem, a přesto mě v tu ránu rozehřála, neboť byla tmavým průchodem ke smyslnému hříchu s ní, k hříchu slizkému a hlenovitému.“ (s. 8) Tato ústa nahlíží ve vztahu k Leniným ústkům (dcera majitelky penzionu, mladá manželka Ludvíka) kontrastem obscenity a cudnosti. Bylo by možné rekapitulovat scelování a komponování Witoldova světa na základě indicií: pukliny na stropě jídelny – hrábě, nebo šipka? Mířila šipka na stropě pokoje, kterou je třeba prodloužit až do zahrady, k pověšenému klacíku? Rýmuje se pověšený klacík s pověšeným vrabcem (čtením těchto indicií se Witolda zmocňuje nutkavý dojem inscenátora, někoho na druhé straně, neviditelného diváka)? Dále Witold čte, a to na základě kontrastu, vztah Katašinych úst k Leniným ústkům... Avšak výčet dvojných předmětů (znaků), by byl jednak notně zdouhavý, jednak bychom jím pouze dokládaly charakter Witoldova čtení.

Nemám také v úmyslu číst tento román jako román o promeškané lásce Witolda a Leny (Lakis Progudis v Gombrowiczovské monografii), neboť tím by byla setřena ona hutnost racionálního formování Witoldova fantaskního světa, tedy forma, která teprve zakládá dynamiku události a ukazuje ji jako přirozenou, a proto nutnou, ačkoli je hlavním hrdinou smyšlená a volně asociovaná.

Omezil bych se na několik málo způsobů čtení: ironizace symptomatického čtení, dvojnáčnost znaku přirozeného/umělého, navzdory tomu však sugestivního, obsese předmětů – zejména obsese úst, temné jámy, cesta k jejich tajemství, která je cestou příběhu.

Witold jako interpret nesourodého světa do něj symptomatickým čtením

vepisuje řád: povychlípený Katašin ret je pro něj příznak smyslnosti, čuňáčinek, a to navzdory tomu, že jde pouze o „technickou“ vadu, neboť znetvořený ret má svůj původ v havárii omnibusu a v následné operaci. Není tedy ničím přirozeným, je dán pouze nahodilou shodou okolností, havárií, nikdo jej neinscenoval. Přestože tyto okolnosti Witold zná, asociuje s tímto znakem smyslnost. Ve chvíli, kdy při šmírování a stopování objeví s Fuksem fotografii Kataši před havárií, Katašinu tvář s neporušenými ústy, kouzlo na chvíli mizí, přesto však tento vizuální doklad Witoldovi nezabrání, aby nadále kontrastně asocioval Katašina ústa s Leninými ústkami.

Obdobně jako má deformovaný Katašin ret prosté vysvětlení, má prosté vysvětlení i pověšení kocoura Leny. Witold při šmírování Leny není schopen zakomponovat do řádu skutečnosti čajovou konvici, je uražen, zaskočen bobtnáním skutečnosti. Chvilí potom uškrtí Lenina kocoura Davidka a oběsí jej, jako byl pověšený vrabec, klacík v zahradě, teprve tak patří pověšený kocour do počtu. Uškrcení kocoura je sice Witoldovým vyznáním lásky (tímto činem se stává citelnou součástí Lenina světa, jde o způsob, jak se dostat Leně na kobyliku, náhle mají společného kocoura), zde je však podstatné to, že se stává vyšetřovatelem „vraždy“ kocoura. Třebaže jej sám zabil, nic mu nebrání v tom, aby se vydal spolu s ostatními po stopách pachatele. Užívá si toho, že je na druhé straně, uvnitř události, jejich subjektem nikoli objektem, přesto i vlastní čin čte jako symptom v řadě nesourodých událostí (pověšení kocoura je však něco jiného než pověšení vrabce, neboť kocour je spojen s Lenou, Lena je důvodem smr-

ti kocoura). Witold škrťící kocoura není ve Witoldově čtení nakonec pachatelem, neboť on je pouze vykonavatel fantómu věšení. Zde tedy můžeme vidět, nakolik se význam jednotlivých znaků láme do dvou řad, na jedné straně mají prostý původ, vysvětlení (havárie omnibusu, Witold škrťí kočku), na straně druhé mají význam nejasný, fantomatický, přízračný (čuňáčinky, smyslnost; věšení), a právě tento temný význam přitahuje Witoldovu pozornost a přivádí jej k dalšímu komponování. Zároveň je patrné, že v případě Witoldova uškrcení kocoura a jeho následného věšení se již ocitáme ve Witoldově přízračném světě, který je nemyslitelný bez jeho vlastního idiolektu, zatímco Katašin ret před nehodou není ještě poznamenán Witoldovým pohledem, snad také proto se nestane součástí Witoldova světa.

Obsese předmětů, záhadnost úst, vztah pověšeného vrabce k ústům, vzdálenost, cizí místo umocňuje fantomatickosti události, zvracející ústa, prst ve viselcových ústech otřený kapesníkem, později prst ve farářových ústech, takto bychom mohli pokračovat ve výčtu mezi Witoldova světa. Takové výjevy opakovaně přitahují Witoldovu obsedantní pozornost, jsou temné, neprostopupné, záhadné, pomrkávají souvislostmi, ale nikdy není zřejmé, co znamenají tato temná centra jakožto meze Witoldova světa.

Bylo by sice možné uchýlit se k symptomatickému čtení Gombrowiczova světa, avšak takové čtení by se podobalo Witoldově posedlosti, temné vášni, rozehvělosti, se kterou strká prst do úst pověšeného Ludvíka.

V poznámkách by bylo možné pokračovat, dílo Witolda Gombrowicze je napínáno do nejrůznějších kontextů (filosofie,

existencialismus, sémiotika...), sám autor poměrně hojně komentuje svá díla (*Deníky, Testament*). Abych zachoval Witolodovu asociativnost, tímto obdařil neforemný svět románu nějakým smyslem (nejde tedy o nic jiného než o replikaci Witolodova gesta scelování), připomenul bych pasáž z *Deníku* a to z titulu časové koincidence (záznam pochází z roku 1962, z doby, kdy Gombrowicz pracoval na románu *Kosmos*). Gombrowicz popisuje paranoiu služebné: svět je dán úmyslem „zeza“, forma se osamostatňuje, vyprazdňuje, a proto pořádá, formuje „něco jiného“ a „cokoliv“. Není nakonec takto komponován Witoldův svět?

Jakub Češka

Geert Hofstede, Gert Jan Hofstede: KULTURY A ORGANIZACE. SOFTWARE LIDSKÉ MYSLI, z anglického originálu přeložil Ludek Kolman, nakladatelství LINDE, 2006

Ačkoliv v zemích Koruny české je Geert Hofstede znám poměrně málo, ve světovém žebříčku citovanosti zaujímá jedno z prvních míst. Mezi nizozemskými vědci – Nizozemsko je domovská země autora – byl v roce 2005 na žebříčku citovanosti úplně první.

První vydání *Kultur a organizací* v angličtině vyšlo již v roce 1991. Pak v roce 2005 vyšlo značně přepracované vydání druhé, na kterém již autor spolupracoval se svým synem Gertem Janem Hofstedem. V češtině první vydání vyšlo v roce 1999 velmi malým nákladem na Filoso-

fické fakultě jako její interní publikace. Tomu odpovídala i kvalita tisku. Do většiny knihkupectví se podle mých informací tato kniha vůbec nedostala. Druhé vydání, přeložené do češtiny vyšlo v roce 2006 již v knižní podobě vhodné pro knihkupce. Presto je v České republice kniha ještě pořád málo dostupná.

V první části knihy autoři představují koncept klasifikace národních kultur, neboli pravidel chování lidí při interakcích s jinými, ve kterých se jednotlivé národy navzájem liší. Klasifikace má pět dimenzí. Je nutno podotknout, že klasifikace je vhodná jen pro porovnání kultur národních a nikoliv pro vymezení osobních profilů jednotlivců nebo menších skupin lidí. Kulturní dimenze Hofstedeho (původní koncept měl jenom jednoho autora) vycházeli ze čtyř základních problémů, které společnost musí vyřešit proto, aby mohla hladce fungovat. Tyto problémy byly vymezeny již v roce 1954 americkým sociologem Alexem Inkelesem a americkým psychologem Danielem Levinsonem, kteří, na základě studia anglicky psané antropologické literatury o národních kulturách navrhli čtyři základní okruhy, které jsou zásadní pro fungování společností. Tyto okruhy jsou:

1. Vztah k autoritě
2. Sebepojetí jedince, v oblastech
 - a) Vztahů mezi jedincem a společností
 - b) Individuálního chápání mužské a ženské identity
3. Způsoby zacházení s konflikty, včetně zvládání agrese a vyjadřování citů. (Inkeles a Levinson, 1969 (původně 1954), s. 447 a násl.)

Uvedené čtyři okruhy odpovídají prvním čtyřem dimenzím Hofstedeho:

1. *Dimenze vzdálenosti moci* (v originá-

le power distance) – velká vzdálenost moci vyjadřuje velkou emoční vzdálenost mezi nadřazeným a podřazeným, kde nadřazený je vnímán jako jedinec existenciálně odlišný od podřazeného a nerovnost ve společnosti je daná existenciální nerovností mezi lidmi. Na druhé straně malá vzdálenost moci vyjadřuje malou emoční vzdálenost mezi nadřazeným a podřazeným a nerovnost ve společnosti je brána jen jako nerovnost rolí, která nevyjadřuje existenciální rozdíly mezi jedinci. Pro společnosti s velkou vzdáleností moci je typický velký rozsah nekontrolované moci dané jednotlivcům což může vyvolat chování podřazených odlišné od společnosti s malou vzdáleností moci a občas i ekonomicky neefektivní – zde nejde tak moc o tom být v něčem nejlepší nebo nejefektivnější, ale spíše o to, mít dobré vztahy s nadřazeným. Z etického hlediska tento model předpokládá poslušnost od podřazeného a brání ohledu na podřazené ze strany nadřazeného. Nakolik se tento předpoklad projevuje v praxi je ovšem diskutabilní. Na straně druhé pro společnosti s malou vzdáleností moci je typické, že moc, daná jednotlivci je omezená a kontrolovaná existujícími zákony. Z hlediska podřazeného, je větší důraz kladen na osobní kvality než na vztahy s nadřazeným, ačkoliv nelze říci, že by vztahy neměly žádný význam.

2. *Dimenze individualizmu – kolektivismu* (v originále individualism-collectivism) vymezuje jedince ve vztahu ke své skupině, přičemž skupina je většinou dostatečně malá na to, aby se její členové navzájem znali. Snad nejdůležitější skupinou v tomto ohledu je rodina. Individualistický model chování předpokládá, že se jednotlivci vnímají jako samostatné entity do velké míry nezávislé na ostatních

členech své skupiny. Vlastní zájem jednotlivců s velkou pravděpodobností má přednost před zájmem skupiny. Moc skupin nad jednotlivcem je relativně malá. Podle kolektivistického modelu jednotlivci vnímají sami sebe primárně jako část své skupiny a až potom, jako jednotlivé entity. V tomto modelu, zájem skupiny převládá nad zájmem jednotlivců. Moc skupiny nad jejími členy je velká. Zde je nutno podotknout, že stejně jako v případě ostatních dimenzí většina národních kultur leží mezi dvěma extrémy, což znamená, že nelze říct, že obyvatelé jednotlivých zemí vnímají sami sebe jen jako nezávislé jednotlivce a vůbec ne jako členy svých skupin a opačně – jen jako členy skupin a vůbec ne jako nezávislé jednotlivce. Vždy jsou přítomné oba póly, kulturní dimenze jen naznačují poměr obou v porovnání s jinými národními kulturami:

1. *Dimenze maskulinity – femininity* (v originále masculinity-femininity) zahrnuje více psychologických jevů, specifických pro skupinu lidí, a může být definovaná více způsoby. Nejjednodušší se jeví definice skrz dichotomii hodnot – průbojnost a asertivita na jedné straně (maskulinní pól) versus skromnost na straně druhé (femininní pól); alternativně nutnost být nejlepším (maskulinní pól) na jedné straně versus soucit se slabším (femininní pól) na straně druhé. Tato dichotomie souvisí i s genderovým rozdělením hodnot a potažmo i rolí ve společnosti – muži obecně mají tendenci být více průbojní a asertivní (maskulinní pól) kdežto ženy spíše tíhnou ke skromnosti a soucitu (femininní pól). Ovšem, i stupeň maskulinity mužů a stupeň femininity žen se může v jednotlivých společnostech lišit. Podle výzkumu Geerta Hofstedeho rozdí-

ly mezi muži a ženami ve společnostech tíhnuoucích k maskulinitě, kde asertivita a průbojnost jsou velice důležité, jsou větší než v femininních společnostech, kde je kladem větší důraz na skromnost a soucit. Jinými slovy, podle Geerta Hofstedeho, jak muži tak ženy v maskulinních společnostech jsou maskulinnější než jejich protějšky ve femininních společnostech a rozdíl mezi muži a ženami ve stupni maskulinity je velký. V femininních společnostech jak muži tak ženy mají spíše femininní hodnoty přičemž rozdíly mezi muži a ženami ve stupni femininity jsou malé.

2. *Dimenze vyhybaní se nejistotě* (v originále uncertainty avoidance) zachycuje stupeň tolerance neznámého, nebo jinými slovy to, nakolik členové dané společnosti jsou schopni tolerovat nepředvídatelné situace a nepředvídatelnou budoucnost. Malá tolerance neznámého se mimo jiného projevuje zvýšeným stupněm stresu a úzkosti ve společnosti a zvýšenou potřebou psaných a nepsaných pravidel jelikož pravidla snižují nejistotu v interakcích s jinými lidmi. V autoritativních společnostech se malá tolerance neznámého může projevat ve velké potřebě silného vůdce, jelikož právě on (ne pravidla) může zaručit řád ve společnosti a světlou budoucnost. Ve společnostech, kde je schopnost tolerovat neznáme velká, se projevuje tendence řešit situace podle aktuálního stavu věci a ne podle předem předepsaných pravidel. Pravidel je relativně málo.

3. *Dimenze dlouhodobé vs. krátkodobé orientace* zachycuje schopnost a ochotu plánovat vzdálenou budoucnost. Tato dimenze byla nalezena ve srovnání hodnotových orientací obyvatel evropských zemí a Číny jelikož Evropane většinou tuto dimenzi nepovažují za podstatnou.

Pro dimenze je charakteristické, že ve větší skupině lidí existence jedinců chovajících se podle modelů, navzájem se velmi vzdálených (například podle velké vzdálenosti moci a malé vzdálenosti moci) velmi pravděpodobně povede ke konfliktům, nebo k jednání, které není z hlediska úspěšnosti jedince optimální. Například, když se setkají podřízený s velkou vzdáleností moci a nadřízený s malou vzdáleností moci, je velmi pravděpodobné, že nadřízený bude vnímat podřízeného jako člověka bez vlastní iniciativy a vůle. Na straně druhé pokud se sejdou nadřízený s velkou vzdáleností moci a podřízený s malou vzdáleností moci, je velmi pravděpodobné, že podřízený bude vnímán jako drzý, neposlušný a nespolehlivý.

Nejviditelnější jsou rozdíly mezi modely chování obvykle v jednotlivých zemích při setkávání kultur, která jsou v poslední době čím dál častější. Autoři věnují tomuto problému třetí část své knihy. Druhá část knihy se zabývá kulturami v organizacích a rozdíly mezi kulturami jak podle typu organizace tak podle země, ve které organizace působí.

Kromě popisu jednotlivých dimenzí autoři publikují i skóre jednotlivých zemí na pěti-dimenzionální škále. Tato data jsou snad nejvíce diskutabilní částí knihy jelikož na straně jedné poskytují možnost statistického srovnání zemí a vyvozování vztahů mezi kulturou a jinými sociálními, ekonomickými nebo antropologickými jevy, na straně druhé velice zjednodušují kulturní interakce v jednotlivých zemích. Zde uvedu jen několik výhrad k těmto datům a jejich použití.

Nejčastěji uváděné výhrady ke kulturním indexům jsou následující:

1. Za hranice jednotlivých kulturních

oblastí jsou považovány geografické hranice jednotlivých zemí, což implicitně předpokládá, že občané jednotlivých zemí jsou kulturně vzato homogenní. To ale, jak víme z běžného života, není pravda – například v České republice existuje řada minorit kulturně odlišných od majoritní populace. Protiargumentem je, že kulturní vzorce, které jsou charakteristické pro danou zem, představují informaci o typických hodnotách nebo typickém způsobu jednání většiny obyvatel. Prakticky to znamená, že náhodně vybraný reprezentant dané země bude jednat určitým způsobem s jistou pravděpodobností, menší, než 100 %.

2. Každý člověk je jiný. Nelze házet všechny lidi do jednoho pytle. Zde je protiargumentem to, že kulturní vzorce podchycují jen to, co je lidem společné, a nechávají dost prostoru pro individuální zvláštnosti jednotlivců.

3. Kultura společnosti se může měnit. To, co platilo za našich babiček, už neplatí. Studie ukazují, že i když se vnější projevy mohou měnit, základní hodnoty společnosti jsou stále v poměrně dlouhém časovém horizontu (Geert Hofstede uvádí, že rozdíly mezi jednotlivými kulturami lze vystopovat i do doby před 2000 lety).

Knihu mohu velmi doporučit pro každého, kdo se zabývá odlišnostmi mezi jednotlivými kulturami nebo se pohybuje v multikulturním prostředí.

Inna Čábelková

Pierre Clastres: KRONIKA INDIÁNŮ GUAYAKÍ, z francouzského originálu *Chronique des indiens Guayaki* přeložil J. Vacek, Argo, Praha, 2003

Knihy francouzského antropologa, která svého autora už před víc než 30 lety proslavila, je konečně k dispozici i v češtině, ve velmi pěkném překladu Jindřicha Vacka. Škoda, že v knize chybí fotografie (na něž se text jednou odvolává) i mapa; to by se u etnografických publikací stát nemělo. Clastres se dostal do Paraguaye v roce 1963, právě v době, kdy se poslední zbytky pralesních indiánů začaly stěhovat do rezervací. Mezi poslední patřili obávaní Guayakiové, *Achéové gatu* čili „dobří Achéové“, jak si sami říkají. Autor tedy mohl ještě zažít a pozorovat jejich „přírodní“, lovecký život v pralese, i jeho doznívání pod tlakem civilizace. Byl na to dobře vybaven: znal domorodé jazyky i staré zprávy misionářů, ale hlavně se na setkání s „lidmi doby kamenné“ (str. 50) nesmírně těšil.

Knihy začíná kouzelným vylíčením porodu uprostřed pralesa, události mezi Achéi spíše vzácnou, kde se autorovi podařilo tuto náladu nadšeného očekávání přenést i na čtenáře. Atmosféra tiché noci, neobyčejně výmluvný rituál „přijetí“, kdy dítě dopadlé na zem musí zvednout muž, jakýsi kmotr, i výklad mýtu, který si Achéové o svém původu vyprávějí, je skutečně brilantní ukázka etnografické práce. I v dalších kapitolách se před čtenářem odvíjí běžný život pralesních lovců – v podstatě tak, jak to známe z učebnic, jenže v neuvěřitelně plastické konkrétnosti.

Našince pochopitelně překvapí úsilí, které Achéové věnují tomu, aby se co nej-

ostřeji odlišili a oddělili od zvířat: tvarování hlavičky novorozence, zdobení, vytrhávání chlupů, tetování. Že kultura začíná právě tímhle, to si člověk jinde neuvědomí. Také role muže a ženy je určena velmi prostě: muž chodí s lukem, žena s košíkem; obojí si musí vlastnoručně vyrobit. A že se v kmeni vyskytne homosexuál, kterému se lov nedaří, a tak nemá ani ženu a chodí s košíkem, na tom Achéům nepřipadá nic mimořádného. Lovecká obživa je i v pralese velmi namáhavá a překerní, takže se kmen rozchází po malých skupinách, které během sezóny nachodí stovky kilometrů a přespávají v přístřešcích z listí.

Achéové mají velice rádi děti; do tří let je matka nosí na zádech a ani potom jim nic neodepře – ale mají jich málo. Tak do počátečního nadšení mladého etnografa začínají pronikat otazníky. Ano, běloši jim je unášeli, ale proč je tak málo děvčátek a žen? Teprve zde se dozvídáme, že s lidskými životy je to u Achéů jinak. Rambiangu zabil blesk maličkého synovce. Nemůže se s tím smířit a „zlo se dalo do pohybu“ (str. 156). Sedí celou noc u ohně a zpívá monotónní zpěv o tom, komu zabije chlapce. Ráno se to stane a „nikdo za nic nemůže“. Totéž udělá o pár dní později Japugi. Jednou mu dívka ráno ještě uteče, ale podruhé ji uhodí lukem do hlavy a zabije. Všichni, i rodiče to věděli, a přece se to stalo. Myslíte, že bude následovat pomsta? Kdepak. Matka zabité musí vraha umýt, aby se zbavil poskvrnění krví, a život jde dál. Chimbegi pomstí zabitého příbuzného tak, že pobije všechny jeho dcery.

Tohle všechno Clastres znal už ze zpráv misionářů ze 17. století, které se mu krok za krokem potvrzovaly, až na jedinou věc: kanibalismus. Ten Achéové rozhořčeně odmítali, až mu to jedna stará žena

sama vyklopí, a jeho informátor Tokangi se přizná. A proč to dělají? Protože lidské maso je dobré. Na duchy a na mrtvé si člověk musí dávat neustále pozor. Jsou Istiví a zákeřní a někteří se tam, na onom světě, cítí osamělí, a tak se snaží odvést si živé k sobě. Proto se jim člověk musí vyhýbat a nenechávat za sebou stopy, podle kterých by ho mohli najít. Mezi ty nejhorší duchy patří Nebeský had, který působí zatmění a občas se nechává spatřit v podobě duhy. Pak musí muži nasadit všechny své síly, aby hada zahnali.

Kultura žije z toho, že je oddělená. Dokud je oddělená, nemá alternativu a žije z té neotřesitelné důvěry, že všechno je dobře tak, jak nás to předkové naučili – a jinak to být ani nemůže. Achéové mají své území a o svých vzdálených – a blízce příbuzných – sousedech vědí jen to, že jsou nepřátelé, „zlí Achéové“. Proto na jejich území nikdy nevkróčí. Naopak do jejich území se tlačí „běloši“, to jest paraguayští mišenci, kteří se tu usazují, mají polička, psy, dobytek. Krávu čili „krásné rohy“ a hlavně koně, „krásné zvíře“ indiáni bezmezně obdivují – a sem tam nějakého zkusí ulovit. Následuje trestná výprava se psy. Konečně v šedesátých letech se objeví místní člověk, který chce indiánům pomoci a zřídí pro ně stanici. Teprve u tohoto správce, kam se čím dál tím častěji uchylují pro potravu, se Achéové sejdou se svými nepřáteli. Kultura, která je oddělovala na život a na smrt, totiž už také přestává působit: mladá dívka se odmítne nechat tetovat, a kmen se s tím mlčky smíří. Ještě jednou se všichni Achéové sejdou slavit svátek medu, ale všichni už vědí, že je to naposledy.

Nádherné, i když trochu smutné čtení.

Jan Sokol

Mistr Zhuang: SEBRANÉ SPISY, přeložil Oldřich Král, Lásenice: Maxima, 2006

S dílem Mistra *Zhuanga* (v dřívějším, počeštělém přepisu *Čuanga*) se český čtenář mohl seznámit díky starším překladům profesora Krále, avšak teprve nyní je k dispozici úplný překlad všech textů připisovaných tomuto originálnímu čínskému mysliteli. Soubor sjednocuje texty různého stupně autenticity, z nichž ty nejautentičtější jsou shrnuty do tzv. „Vnitřních kapitol“, u kterých lze s největší pravděpodobností usuzovat na *Zhuangovo* autorství. Zbylé dvě části tzv. „Vnějších“ a „Různých kapitol“ představují ozvuky, parafráze a dále rozvíjené motivy inspirované tím „autentickým“ Mistrem *Zhuangem* a hlásící se k jeho myslitelskému odkazu. Jako ve všech svých překladech a výkladových pracích z posledních let, snaží se profesor Král i v tomto svém počínu o důsledné zavedení celosvětové normy přepisu čínských jmen a slov *pin-yin*, protože pokaždé argumentuje velice sugestivně a přesvědčivě: „Praktikováním dnes jediného legitimního zápisu čínských slov respektujeme čínskou kulturní identitu a současně stvrzujeme i kulturní identitu vlastní. Patří k české gramotnosti psát Shakespeara a nikoliv Šejkspír, psát Don Quijote de la Macha, nikoli Don Kichot de la Manča, Don Juan, nikoli Don Chuan. Považujeme to za samozřejmé minimum české literární vzdělanosti i za tu cenu, že ne všichni řeknou ta ‚cizí‘ slova vždycky správně. Z principu musí totéž platit i pro ty ‚exotické‘ jazyky, jež přešly na hláskové písmo, naši latinku. Setrvačné úlevy z gramotnosti jsou neomluvitelné.“ – Co

se však závěrečné věty týče, měl by se pan profesor zaměřit na své užívání interpunkce, které je v celém překladu naprosto frapantní až tristní, což v případě renomovaného filologa působí groteskně až trapně. Anebo to je snad další důkaz toho, co jsem napsal v jiné recenzi: že slavným profesorem projde téměř všechno.

Dílo Mistra *Zhuanga* se nikdy nestalo kodifikovanou naukou, jež by byla ideologií nějaké školy po způsobu konfucianů či moistů (dříve mohisté), anebo i samotných taoistů. *Přesto* (anebo *právě proto*?) se stalo trvalou a všudypřítomnou inspirací čínské imaginace a kreativity, nelze si bez něho představit klasickou čínskou poezii reprezentovanou nejznámější básníky *Du Fuem* (dříve Tu Fu), *Li Boem* (dříve Li Po), *Tao Yuanmingem* (dříve Tchao Yüan-ming), ale ani teoretické spisy k umění malby a kaligrafie. Otevřenost myšlenek se odrazilo i v otevření textového korpusu, který obsahuje texty parabolické, alegorické, didaktické, synkretické, ale i zcela banální, nebo naopak pozoruhodně „odborné“ (např. „jazykovědná“ kapitola XXVII *Paraboly*, str. 350–354) a obsahově zásadní, jako je např. závěrečná kapitola XXXIII *Podnebesí* (str. 407–417), jež přináší neocenitelný historický přehled (s výjimkou konfucianů) všech filosofických škol. Konfuciani nebyli do přehledu zahrnuti pravděpodobně proto, že téměř celý textový korpus je jednou velkou polemikou s učením Mistra *Kong Qiu* neboli Konfucia. Jím prosazované ideály humanity a spravedlnosti pranýřuje Mistr *Zhuang* a jím inspirovaní následovníci jako porušení a zvrácení přirozenosti – a to jak lidské, tak celkové. Oproti tomu „*zhuangovci*“ postulují princip tlumočený jako „nezasahování“, který se rovněž obje-

vuje v kanonické knize *Dao De Jing* od Starého Mistra *Laozi*. Ohled na neporušenost přirozenosti a uchování celistvosti, apel na spontaneitu, uvolněnost, otevřenost, ohebnost těla i ducha se prolíná celým textovým korpusem s téměř obsedantní vehemencí. Přičemž je pro západní metafyzickou antropologii vychovaného čtenáře nesmírně pozoruhodné sledovat, jakou roli zde hraje samotná tělesnost. Tělo a tělesnost se tu nepředstavuje jako pouhý komplement, či dokonce protiklad jakéhosi „ducha“, který je oproti tělesnosti preferovanou entitou lidské bytosti, nýbrž jako *samotná integrita* lidství, na které „*zhuan-govcům*“ nejvíce a nejspíše záleží, a která do sebe a v sobě zahrnuje i toho slavného „ducha“. Tělesné aspekty a metafory jsou užívány i s ohledem na samotný *ontologický* princip cesty-*dao*, na její *kosmologický* projev ve formě síly-*de* celého *podnebesí*, jako i na *eticko-antropologický* aspekt lidské přirozenosti, která je proto přirozeností tělesnou a „tělnotou“.

Pokud by se pro myšlení Mistra *Zhuang*a musela nutně hledat nějaká srovnatelná paralela v tradici západního myšlení, byla by to *kombinace* Hérakleita, Spinozy, Nietzscheho a (tzv. „pozdního“) Heideggera. Blasfémie, kritičnost, nekompromisní upřímnost, nespoutaná otevřenost, jež si zamezuje jakékoliv definitivní zkonstatování myšlení do strnulého útvaru „nauky“ (což ovšem neplatí pro Spinozu), nezájem o čtenáře a jakoukoliv „srozumitelnost“, „přijatelnost“ a „korektnost“ – to jsou jen některé rysy *Zhuangova* textového korpusu, který si hleděl jen nikdy nekončící práce na své přirozenosti, jež není ničím jen lidským, příliš lidským. *Pracovat ustavičně na své přirozenosti* znamená, že si ji neusnadníme tím, že se spokojíme s nějakou

prefabrikovanou naukou (pro *Zhuang*a to byla konkrétní hrozba Konfuciovy nauky; my můžeme doplnit všemožné psychologické, socio(bio)logické, antropologické, ekonomické, morální, náboženské a bůhví jaké ještě koncepty a projekty „lidskosti“ člověka), která nám jasně a exaktně stanovuje, co je a co není lidské, takže myšlení se takto lacině smíří a resignuje na svou činnost a potenci. Znamená to rovněž, že stran úvah o „aktuálnosti“, „akademičnosti“, „užitečnosti“ a „ prospěšnosti“ si budeme neustále hledět toho, na čem nejvíce záleží a co je neužitečné a bezdůvodné (tj. *svobodné!*) jako sám život. Protože práce na své přirozenosti: *právě to je sám život* – a nic mimo to.

Aleš Novák

Burt Feintuch (ed.): EIGHT WORDS FOR THE STUDY OF EXPRESSIVE CULTURE, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2003

Používání základní odborné terminologie může v některých případech sklouznout do jakési „tiché dohody“, v jejímž rámci jsou pak některé termíny, byť často považované za problematické, běžně používány bez podpory jejich alespoň bazálního vysvětlení částí vědecké obce. Prezentovaná práce, kolektivní dílo osmi severoamerických folkloristů, editovaná Burtem Feintuchem (v letech 1990–1995 působícím jako editor *Journal of American Folklore*, v jehož čísle 430/1995 byla publikována raná verze většiny textů obsažených v recenzované práci), je pokusem, pokud se budeme držet výše uvedeně

metafory, nikoliv snad o úplnou likvidaci jistého typu takovéto tiché dohody, jako spíše o zvýšení její „hlasitosti“, počtu jejích účastníků, transparentnosti – jinými slovy o ujasnění vývoje, konceptualizace a používání několika takovýchto základních pojmů, „keywords“ v oboru současné folkloristiky.

Skupina, umění, text, žánr, performance, kontext, tradice, identita – termíny, s kterými pracuje většina folkloristických studií, ale které běžně používá i lingvistická a kulturní antropologie, *cultural studies*, či humanitní a sociální vědy pracující s texty obecně. Každému z těchto klíčových termínů je věnována jedna kapitola z pera osmi odborníků, jejichž specializace sahá od rozličných podob slovesné folkloristiky, ať už feministicky (Deborah A. Kapchan), afroamericky (Trudier Harris-Lopez) či na prostředí románskými jazyky mluvících komunit orientované (Dorothy Noyes), až k autorům zaměřeným na etnomuzikologii (Jeff Todd Titon), výzkum tradičních festivit (Roger D. Abrahams), tradiční materiální kulturu (Henry Glassie), či konceptem *folkli-fe* ovlivněnou muzeologickou práci (Mary Hufford). Celek práce, předsedou American Folklore Society Jackem Santinem takřka yankeeovsky neskromně označená za „...one of the most significant books published in the field of folklore for decades...“ (s. 1 – a v kontextu úspěšnosti snahy o uspořádání terminologických diskuzí v koherentním textu takto označené bezesporu oprávněně), však daleko přesahuje výše zmíněné specializace autorů jednotlivých esejů. Výběr folkloristiky jako explanační disciplíny pro účely prezentované práce editora zdůvodňuje jednak více než stopadesátiletou zkušeností

této disciplíny s analýzou projevů expresivní kultury (většinou lokálních, nekanonických, „lidových“), jejím zaměřením na tradici – tedy kontinuitu kulturní kreativity, a v neposlední řadě implicitním kulturním relativismem této disciplíny (*“From long before it was fashionable, folklorists claimed that culture is plural...”* s. 3)). Hned na počátku je však nutné upozornit, že snaha editora práce rozhodně nesměřovala k vytvoření nějakého paradigmaticky, natožpak edukačně laděného „readeru“ či „handbooku“, dogmaticky vysvětlujícího základní pojmy disciplíny. Naopak – autoři všech osmi *esejů* prezentují velmi volně strukturované texty, zkoumající problematiku spjatou s daným termínem ze všech možných úhlů pohledu, a jasné definici vybraného pojmu se často záměrně vyhýbají. V každém z *esejů* je prostor věnován genezi dobového uchopení daného pojmu v intencích folkloristiky a příbuzných disciplín (s akcentem na kulturní a lingvistickou antropologii, sociologii, literární vědu a filozofii), přičemž formálním pojítkem celého díla – kromě *esejistické* formy všech textů – je pohyb všech úvah v aktuálním interdisciplinárním diskurzu výzkumů *expresivní kultury*, tedy americké „metadisciplíny“ zkoumající otázky tradiční kulturní antropologii (z podstaty jejího – v tomto případě omezujícího – konceptu holisticky pojaté abstrahované „kultury“) jen zřídka pokládáné, tedy jakým *konkrétním* způsobem jsou kulturní normy vyjadřovány *konkrétními* estetickými médii. Studia tohoto typu (je relevantní je označit za etnografií komunikace a performativními studii obecně ovlivněnou postfolkloristiku?) se slovy editora práce zaměřují na analýzu *expresivní kultury*, konkrétněji na problematiku

sociálně zakládané kreativity, „...*creative expression in its social context*” (s. 1), či na výzkum, slovy Della Hymese „...*the capacity for aesthetic experience, for shaping of deeply felt values into meaningful, apposite form ... present in all communities...*” (Hymes, Dell: *Folklore's Nature and Sun Myth. Journal of American Folklore* 88, 1975, s. 346). Takovéto širší vymezení, teoreticky podložené mimo jiné konceptem *affecting presences* (estetických forem a performancí každodenní praxe) jako základního materiálu výzkumu (ke konceptu *affectu* viz jednu z vlivných podob současného diskurzu expresivní kultury teoreticky zakládající vlivnou práci z roku 1971 *The Affecting Presence: An Essay in Humanistic Anthropology*, z pera Roberta P. Armstronga) je pro šíři teoretických uchopení problematiky jednotlivých „hesel“ knihy bezesporu přínosem. Většina autorů se vytvoření závazné definice „svého“ pojmu s větší či menší mírou úspěchu vyhýbá a pohybuje se mezi historickým popisem dobové konceptualizace daného pojmu ve folkloristice, kritikou těchto konceptualizací a směřováním k alternativám, vše ve výše uvedeném rámci sociálně zakládané kreativity, tedy konkrétních individuálních symbolických aktivit. Všechny eseje mají do větší či menší míry etnografický základ, tj. jejich autoři prezentují své úvahy nad danými pojmy nad příklady vzatými z konkrétních terénních výzkumů. Na těchto řádcích je nemožné stručně vystihnout šíři problematiky všech esejí, dotkneme se proto jen krátce několika zajímavých postřehů z vybraných esejí, zdaleka však nepostihujících celek struktury daných textů.

Esej *Group* (Dorothy Noyes, s. 7–41) analyzuje jeden z centrálních konceptů

nejen folkloristiky, ale prakticky všech sociálních věd. Folkloristika ve své dlouhé historii ve svých výzkumech dlouho preferovala malé, kulturně definované skupiny oproti větším – nejdříve favorizováním národního státu proti multi-etnickému impériu, poté favorizováním etnické (etnografické) či sociální skupiny oproti většímu (národnímu, státnímu) celku, až nakonec obrátila svoji pozornost k malým, tváří v tvář interagujícím komunitám. Přesto je ale skupina jako analytický pojem pro folkloristiku dle autorky velmi problematický. Na konkrétním etnografickém případě sociálních interakcí při americkém „etnickém festivalu“ ve Filadelfii autorka ukazuje analytickou nemožnost v rámci pojmu „skupina“ vědecky zachytit probíhající události – dle použitého kontextu lze v daném okamžiku zachytit simultánní prezenci mnoha skupin, přičemž každý participant je členem několika z nich zároveň. Sociologicky definovaný koncept skupiny je proto pro analýzu hloubky sociálních a kulturních vztahů mezi jejími členy nedostačující. Pro konkrétní práci s terénními daty proto autorka navrhuje používat spojení dvou konceptů. Jedním z nich je koncept *sociální sítě* (*social network*, naznačený vlastně již ve 40. letech 20. století antropologem Radcliffem-Brownem jakožto způsob empirického testování teorii strukturálního funkcionalismu), který dokáže (alespoň v rámci síťové analýzy používané sociologií a sociální antropologií), lépe uchopit sociální realitu v její mnohotvárnosti. Druhým z nich je koncept *komunity* (*community*), kulturně definované skupiny, vytvářené (*invented*) v klasickém smyslu dnes již paradigmatické práce Ericha Hobsbawma a Terrence Rangera. Pokud k těmto dvě-

ma konceptům dle autorky přidáme ještě koncept *performance* (interakčně-performační folkloristický koncept soustřeďující se na moment interakce mezi vypravěčem a posluchači, inspirovaný sociálními vědami, do americké folkloristiky uvedený Danem Ben-Amosem, duchovním „vůdcem“ nesourodého hnutí Richardem M. Dorsonem kdysi označeného jako „kontextualisté“ (Dorson, Richard M.: *Folklore and Folklife*. The University of Chicago Press, Chicago, 1972, s. 45–47), a nejrázněji pak tzv. texaskou školou), získáme výsledný soubor prvků nezbytných pro navrhovanou definici. Noyes prezentuje svoji folkloristickou definici skupiny spojením konceptů sociální sítě, kulturně vytvářené komunity během *performance* (*“The community of the social imaginary coexists in a dialectical tension with the empirical world of day-to-day contacts. ...This productive tension is the complex object we denote with the word group...”* s. 33).

Genre (Trudier Harris-Lopez, s. 99–120), esej pojednávající o jednom z nejvýznamnějších folkloristických termínů, obsahuje především solidně podaný popis vývoje pojmu, a to převážně v intencích americké folkloristiky. V deskriptivním průřezu vývoje disciplíny tak můžeme sledovat postupnou kumulaci žánrů, kdy k „tradičním“ folklórním žánrům jako *pohádka* či *pověst* byly postupně přidány žánry typu *memorát* (*personal experience narrative*), čímž došlo k zdůraznění role individua vytvářejícího danou naráci, a v novější době pak vliv nových médií způsobil explozi moderních, stále ještě neetablovaných žánrů (počínaje *telephone pranks* přes *městské pověsti* (*urban legends*), *xerox* (*office*) *lore*, *media lore*, počítačový *graphic lore*, apod). Absolutní

stanovení hranic jednotlivých folklórních žánrů se dle autorky ukazuje jako problematické nejen proto, že tyto žánry byly původně inspirovány jak termíny vypůjčené z „lidové“, emické mluvy, tak z literární vědy zkoumající fixované texty (a proto neschopné adekvátně popsat produkty performační komunikace), tak především proto, že klasifikace forem přenášených v podobě promluv je z podstaty věci problematická. Přesto je ale koncept žánru pro moderní folkloristiku stále užitečný jako nezbytný základ udávající terminologii a základní systém klasifikace (*“From its humble beginning as a system of classification it has progressed to become the springboard for connecting folklore studies to several disciplines that emphasize the linguistic constructedness of all forms of discourse, from the shortest conversational exchange to the briefest construction of a riddle to the complicated construction of an epic...”* s. 116).

Esej *Tradice* (Henry Glassie, s. 176–197), zabývající se centrálním a v mnoha ohledech nejpodstatnějším pojmem disciplíny, nabízí pozoruhodnou analýzu velkého počtu možných kontextů tohoto termínu, jeho použití v historiografii, médiích a folkloristice, a zdůrazňuje nutnost jeho chápání jako proces kulturní konstrukce (s. 179). Kritice je v jeho konceptu ale podrobeno klasické *invention of tradition* ((Hobsbawm, Erich – Ranger, Terrence (eds.): *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983) – přesné povědomí o tradici získáme dle autora pouze v případě, pokud zohledníme v současném americké antropologii velmi diskutovanou otázku distribuce moci (*power*), tedy pokud se ptáme proč a kým byla daná tradice vytvořena.

Zajímavé je i autorovo historické srovnání konceptů tradice a kultury. Tradice je primárně temporální koncept, spjatý s minulostí i budoucností, zatímco kultura je synchronická. Tento pojem synchronní kultury se etabloval především díky dominanci kulturní antropologie, přehnaně reagující na excesy diachronického evolucionismu, která tak v první polovině 20. století vytvořila koncept takřka úplně zbavený historie. Existence sociálních jevů probíhajících v čase jako akulturace či enkulturace však zavedení časové osy nutně vyžadovala, což vedlo jednak k vzniku širších teoretických konceptů jako neoevolucionismus, jednak k restrukturalizaci antropologického konceptu kultury v jeho nejčastější podobě jako srovnávání dvou statických stavů dané kultury. Jiné disciplíny, ve svých výzkumech pracující s koncepty tradice a kultury, však dle Glassieho žádné převratné výsledky nepřinesly: „...*subdiscipline of ethnohistory remains peripheral, cultural history has not matured...*” (s. 181). Autorovo nikoliv konečné, ale navrhované řešení této problematiky je pak prosté spojení pojmu kultury s pojmem tradice: “*Culture resists time – tradition is a temporal concept. Now define tradition as culture’s dynamic, as the process by which culture exists, and it emerges as the swing term between culture and history, the missing piece of necessary to the success of a cultural history that would bring anthropology and history, with folklore as the mediating agent, into productive alliance...*” (s. 181).

Esej *Art* (Gerald L. Pocius, s. 42–68) mimo jiné napadá ideu překotných kulturních relativistů (dle které je koncept umění vlastní pouze západní kultuře) poukazem na kulturní *univerzalitu* emického hod-

nocení jistých technik, většinou spjatých s tradičním předáváním určité dovednosti (*skill*), danou komunitou považovanou za cosi výjimečného – existenci takovýchto tradovaných, komunitou výrazně pozitivně hodnocených technik pak můžeme zřejmě považovat za antropologickou univerzálii, a jakýsi transkulturní koncept *umění*.

Esej *Performance* (Deborah A. Kaplan, s. 121–145) se zabývá především problematikou objektifikace, tj. analytického uchopení aktu performance. Na konkrétním příkladu performance prodáváčky vyvolávající své zboží na marockém trhu ukazuje, že prostý folkloristický či etnolingvistický zápis situace neumožní její úplné porozumění – je třeba se seznámit s daleko širším kontextem (v tomto případě genderovém, ekonomickém, historickém), přičemž právě problém historicity performance je při jejích synchronních analýzách velmi často opomíjen.

Esej *Context* (Mary Hufford, s. 146–175) podobně na příkladu nekomplikované dětské hry ukazuje složitost kontextové analýzy a nutnost rozlišení několika kontextuálních úrovní při popisu performance – situačním kontextem počínaje a kulturním kontextem, jakožto nejvyšší kontextuální úrovní, konče.

Hodnocení souboru tématicky rozdílných a obsahově nevyrovnaných esejů je vždy poměrně obtížnou záležitostí, zvláště v případě publikace, jejíž podstatnou část lze bezesporu označit za kvalitativně nadprůměrnou – a lišící se jen kvantitativní mírou pozornosti věnované historii pojmů či pokusům o jejich finální definici. Santinovo hodnocení práce jako jedné z nejvýznamějších událostí ve folkloristice prověří teprve čas – stejně jako čas relativizoval

dobově militantně revoluční proklamace performativního sborníku *Towards New Perspectives in Folklore* (1972), který se také okamžitě nestal milníkem, který by disciplínu zásadním způsobem jako mávnutím kouzelného proutku transformoval. Prezentovaná práce ale rozhodně představuje nejfundovanější, nejobsáhlejší, v jistém smyslu nejprovokativnější (byť nikoliv nejpřehlednější), přehled teoretických diskuzí nad danými pojmy v kontextu severoamerické folkloristiky. Toto hodnocení samozřejmě částečně vyplývá i z faktu, že vedle celé řady učebních a několika spíše encyklopedických textů (např. Dorsonova práce *American Folklore* (1959) či jím editované *opus magnum* americké folkloristiky *Handbook of American Folklore* (1986)) americká folkloristika podobné serióznější dílo zatím postrádala. Srovnání se nabízí snad jen v tomto okamžiku s více než deset let starou, ale koncepčně relativně podobně laděnou prací editovanou Richardem Baumanem (Richard Bauman (ed.): *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments. A Communications-centered Handbook*. Oxford University Press, London – New York 1992). Hloubka některých esejů v termínech jejich prezentace teoretické literatury a dovedné analýzy vývoje i implicitního pozadí termínů je v recenzované práci skutečně impozantní, přesto se ale místy neubráníme pocitu ztráty čehosi významného – recenzovaná práce jako celek totiž postrádá hlubší jednotící koncept, který by prokázal validitu diskurzu *expresivní kultury* na hlubším teoretickém základě. Baumanův „reader“ takovýto pojem nebudí, ač obsahuje (vedle obecných hesel typu *Oral Culture, Genre, Performance*) i celou řadu „tradičních“, pro autory prezentované práce

často vědecky zdiskreditovaných a anti-kvárních termínů definujících jednotlivé folklorní žánry jako *Folktale, Proverb*, či *Riddle*. Baumanova práce jako celek je totiž vědomě pevně zakotvená v intencích performačního obratu americké folkloristiky 70. let 20. století, a obsahuje jasně definovaný koncept zkoumané problematiky (1. sociálně konstituovaná komunikace, 2. expresivní formy kultury, 3. sociálně konstituované expresivní kulturní formy vytvářející sociální vztahy, 4. rozdílné hodnocení těchto forem participanty, 5. mezikulturní a historická variace těchto forem, 6. běžná dostupnost těchto forem členům dané komunity). Feintuchem editovaná práce, zařtitující se v úvodu recenze prezentovaným konceptem expresivní kultury, dojem jasnosti a výstižnosti ale rozhodně nebudí – naopak její eklektičnost a sklony k literárnímu interpretivismu, stojícímu zcela mimo kontext výzkumů sociálně konstruované reality, v některých esejích převažují. Interdisciplinární projekt výzkumů expresivní kultury je ale teprve v počátcích – a pokud nebudeme po knize považovat výraznou proklamaci nějakého nového vědeckého paradigmatu, ale „pouze“ soubor excellentních solidně bibliograficky (s akcentem na angloamerickou produkci a základy folkloristiky světové) podložených esejů, zklamání rozhodně nebudeme. Kritičtější, fundovanější a inovativnější analýzu základní odborné terminologie folkloristiky nejen v americkém, ale i světovém kontextu nalezneme totiž jen velice těžko.

Petr Janeček

**Regine Kather: PERSON.
DIE BEGRÜNDUNG
MENSCHLICHER
IDENTITÄT (Osoba. Založení
lidské identity), WBG
Darmstadt, 2007**

Kniha freiburské profesorky je věnována filosofickému založení lidské osoby se zvláštním zřetelem na ochranu lidského života v jeho okrajových fázích. Právě převratné technické možnosti současné medicíny a biotechnologie kladou otázky kolem lidské osoby s novou naléhavostí, a to zdaleka ne jen v domácím prostředí akademické filosofie. Skutečnost, že celá lékařská a biotechnologická etika se dnes opírá prakticky výhradně o pojem lidské osoby a jejích ústavních práv, staví zdánlivě akademické otázky povahy a rozsahu lidské osoby do zcela nového světla, jaké si starší filosofie sotva dovedla představit. V tom tkví také mimořádná aktuálnost knihy, kterou její autorka napsala právě pro širší než odborně akademické publikum.

Tím ovšem není řečeno, že by knize něco chybělo na odborné úrovni, jak o tom svědčí důkladný poznámkový aparát a rozsáhlá bibliografie (přes 350 titulů) na konci knihy. Knihu tvoří dvě hlavní části, zhruba řečeno historická a systematická, doplněné stručným přehledem etických postojů hlavních světových náboženství a závěrečným shrnutím.

V úvodu autorka představuje svůj záměr a zdůvodňuje i rozvržení knihy. Zatímco pro starší filosofickou tradici panoval samozřejmý konsensus v tom, kdo je a není osoba, přičemž řada autorů pod tento pojem zahrnovala kromě lidí i bytosti čistě duchovní, počínaje Lockem se naopak

začíná rozlišovat mezi člověkem a osobou. Základem pro toto rozlišení jsou jisté mentální a intelektuální schopnosti – zejména racionalita a vědomí sebe a času. Lidské bytosti, jimž tyto empiricky zjištělé schopnosti dlouhodobě chybějí, nejsou podle Locka osobami. Němčina navíc dovoluje rozlišovat mezi *Körper* a *Leib* (tj. zhruba mezi hmotným a živým tělem) a podporuje tak podle autorky tendenci zkoumat hmotné tělo pouze z perspektivy třetí osoby, kdežto perspektivu první osoby vztahovat pouze k živému, prožívanému tělu (*Leib*). V protikladu k tomuto velmi rozšířenému trendu autorka podává vlastní pracovní výměr osoby, opřený hlavně o Maxe Schelera: osoba je „jednota v mnohosti aktů, jimiž se sama vyjadřuje“ (str. 10).

Historická část knihy představuje vývoj pojmu osoby na řadě exemplárních postojů a názorů, jež řadí do tří skupin: **1.** od antiky po raný novověk, **2.** novověké odtělesnění osoby a konečně **3.** tři charakteristické postoje současnosti. V první skupině nejprve stručně představuje prehistorii pojmu osoby, zmiňuje pozoruhodnou etymologii latinské *persony* a s mimořádným pedagogickým talentem pak vykládá pojetí osoby u Augustina, Boethia, Tomáše Akvinského a Mikuláše z Kusy. Na příkladu dalších čtyř myslitelů, totiž Leibnize, Goetha, Bergsona a Whiteheada, ukazuje novověký vývoj myšlenky individuality a jeho důsledky. Ve druhé skupině začíná výkladem vzniku novověké matematizovatelné a empirické vědy, Descartova dualismu a pokračuje jeho rozvinutím u Locka a Kanta, včetně důsledků, které z tohoto postoje plynou pro pojetí lidské osoby. Konečně do třetí skupiny si vybrala jako představitele tři velmi rozdílných přístupů k lidské osobě Martina Bubera, Ma-

xe Schelera a kontroverzního současného amerického etika Petera Singera.

V systematické části knihy autorka nejprve vysvětluje své (a Schelerovo) pojetí osoby jakožto jednotícího momentu rozmanitých aktů sebevyjadřování a v polemice se soudobým reduktivním mentalismem lockovské provenience ukazuje celou šíři projevů a modalit osoby od vlastního sebevědomí přes vědění teoretické, technické *Verfügungswissen* až po sociální a dokonce „existenciální“ inteligenci, včetně schopnosti etického úsudku. Ve druhé části (kap. III.2.) autorka přesvědčivě dokládá nezbytnou souvislost mezi osobou a tělesností. Popisuje moderní znovuobjevení biologických základů osoby a ukazuje, jak jsou podstatné stránky osobního jednání a vyjadřování podmíněny právě tělesností, zejména smysly, časem a výrazovými možnostmi člověka. Krátká kapitola, věnovaná soudobým náhledům tří velkých světových náboženství – judaismu, islámu a buddhismu – na problém osoby, stručně referuje postoje čelných představitelů těchto náboženství na etické otázky ochrany života a experimentů s životem.

Kniha je velmi srozumitelně napsána a zejména v historické části dokládá autorčin pedagogický talent. Autorka dokáže názory a postoje velkých postav západního myšlení nejen pregnantně a stručně shrnout, ale nachází mezi nimi velmi zajímavé návaznosti a dokáže je někdy i překvapivě aktualizovat. Nepozorného čtenáře, který se nepodívá na odkaz, to může ovšem někdy svést k tomu, aby referovanému autorovi přisoudil názor podstatně pozdější (např. na str. 92, v oddílu věnovaném M. Schelerovi, výklad o genetické souvislosti člověka se živočichy).

Protože jde o knihu velmi potřebnou a vcelku zdařilou, rád bych závěrem upozornil alespoň na dvě slabiny. Při výkladu latinského pojmu *persona*, který se prosadil do všech západních jazyků, autorka sice zmiňuje na první pohled překvapivý původní význam „maska“, vzápětí však cituje Senecu, který jako typický osvícený intelektuál rozumí maskou jen cosi, co pravdu osoby či věci skrývá (str. 14). Tím se ovšem dostává na falešnou stopu, neboť už Seneca původní význam nechápal. Náboženská i později divadelní maska nejenže hercovu osobu neskrývá, ale naopak mu dovoluje, aby říkal věci daleko závažnější, jaké smrtelníkovi říkat nepřislouší. Je to jeho role či maska, která si zaslouží divákovu pozornost, nikoli vlastní bytost nahodilého herce. Tento význam se zachoval v divadelním úzu (*dramatis personae*) až do 19. století. Při autorčině erudici je škoda, že zde neupozornila na pozoruhodnou skutečnost, že v diskusích o Boží trojici ve 4. a 5. století se východní tradice shodla na označení *hypostasis* (podstata), kdežto latinská zvolila jako ekvivalent pojem pro nás téměř protichůdný, totiž „maska“ – *persona*. Přitom právě tento význam božské „osoby“ sehrál v tradici západního personálního myšlení rozhodující úlohu a bez hlubšího pochopení starého významu „masky“ mu nelze vůbec porozumět. Výklad tohoto teologického pozadí pojmu osoby by v příštím vydání knihy asi neměl chybět.

Hlavním a průběžným tématem systematické části je polemika proti dualismu, z něhož všechny ostatní problematické názory konec konců vycházejí. Jeho neudržitelnost si ostatně uvědomoval už Descartes, jemuž se tento dualismus obvykle přisuzuje. V červnu 1643 píše krá-

lovně Alžbětě: „Protože Vaše výsost soudí, že je snazší připsat duši hmotu a rozlehlost než jí připisovat schopnost pohybovat tělem a být jím pohybována bez hmoty, prosím, abyste hmotu i rozlehlost bez obav připsovala duši, neboť to neznamená nic jiného, než myslet její jednotu s tělem“.

Např. u H. Blumenberga si lze nyní přečíst, jak málo by z oblasti duchovního při důsledném vyloučení všech smyslových aj. obsahů vůbec ještě k myšlení zůstalo: vedle *Cogito* patrně jen idea čísla. Potud je tedy autorčin náhled přesný, bohužel ji znovu a znovu zrazuje jazyk a tak se jí často vrací formulace jako (zájmy a významy) „jsou vlastní lidskému duchu“ (str. 140), pohybuje se „tělo“ (*Leib*, str. 142), „vztah těla a ducha“ (*Körper und Geist*, str. 149), „život není jen fyzicky-vitální, nýbrž vždy také duchovní“ (str. 186), „mezi přírodou a kulturou zprostředkuje tělo“ (*Leib*, str. 206) aj.

Jazyk jako analytický systém, který fenomény rozkládá do pojmů, má k takovému dělení neodolatelný sklon. Kdo nechce přijmout radikální (a poněkud násilně) řešení Heideggerova a mluvit důsledně jen o „pobytu“ či existenci, musí si dávat velký pozor, aby jeho formulace nespádaly k ontologickému pochopení duality člověka. Proto je možná radno pojmy těla a ducha používat velmi šetrně, a to spíše z pedagogických důvodů. Jinak řečeno, dualismu v řeči se nelze zcela vyhnout, měl by však zůstat – jako u Descarta – pouze věcí popisu či metody, kdežto sám fenomén lidské existence, „jak ji člověk sám zažívá“ (Descartes, tamt.), čili podle autorky v perspektivě první osoby, dělit rozhodně nejde.

Jan Sokol

Douglas J. Davies: STRUČNÉ DĚJINY SMRTI, *Volvox Globator, Praha, 2007*

V posledních dvou desetiletích se českému čtenáři konečně dostalo několika prací, které se zabývají problematikou za minulého politického režimu značně marginalizovanou, avšak pro život každého z nás velmi zásadní, a sice smrti. Většina z těchto knih byla určena širokému publiku a snažila se poskytnout informace lidem provázejícím umírající nebo pomoci truchlícím vyrovnat se smrtí blízkého. Překlad nové knihy (originál vyšel v roce 2005) britského teologa a religionisty Douglase J. Daviese je fundovanou teoretickou prací, která přináší stručné pojednání o smrti v lidských dějinách, ovšem se současnou návazností na aktuální dění i myšlenkové tendence v současné britské a potažmo evropské společnosti.

Davies je skutečným odborníkem v pojednávané oblasti, v posledních letech vydal několik knih zaměřených na problematiku smrti a pohřebních rituálů (*Encyclopedia of Cremation*, (ed.) 2005, *Death, Ritual and Belief*, 2002, 1997) a podrobněji se věnoval též antropologii, (*Anthropology and Theology*, 2002), takže v recenzované knize zmiňuje většinu nejvlivnějších „klasických“ antropologických teorií souvisejících se smrtí. Velikost knihy (zejména její česká verze, anglický originál je o poznání větší a díky velikosti písma také čitelnější) vzhledem k zvolenému tématu navozuje na první pohled pocit neadekvátnosti, nicméně se jedná o knihu, která určitě stojí za přečtení. Je sice stručná, ovšem nikoliv povrchní. Autor vycházel z přesvědčení, že chá-

pání smrti vždy přispívá k chápání života samého a to se mu v knize podařilo dobře uplatnit. Prostřednictvím popisů přístupu ke smrti a pohřebním rituálům se tak čtenář dozvídá mnohé o přístupu k životu v různých kulturách i historických epochách. Hojně jsou přitom využívány náboženské myšlenky a koncepty, protože to je oblast, která má ke smrti co říci a zároveň oblast, prostřednictvím které byla smrt po většinu dějin lidmi uchopována. Opominuty však nejsou ani nejdůležitější přínosy společenskovedních disciplín zabývajících se smrtí, velmi stručně jsou pojednány práce historické, filosofické, antropologické, sociologické, psychologické i oblast výtvarného umění a hudby.

Témata byla volena s ohledem na aktuální zájem současných mladých lidí, autor přitom vycházel z poučení a reakcí studentů University v Durhamu, kde přednáší. Tak se mu podařilo ve směsi kratičkových podkapitol střídat zamyšlení nad přístupy volenými v minulosti a tím, co se děje v současnosti. Úspěšně oslovuje současného člověka a činí téma naléhavým. Věnuje se především představám o posmrtném životě a pohřebním rituálům. Například z koncepcí sociální antropologie uvádí ty nejzákladnější, a to práci Jamese G. Frazera, který sepsal nejobsáhlejší výčet mýtů o smrti (*The Immortality and the Worship of the Death*, 1913), Bronislawa Malinowského, který byl přesvědčen, že pohřební rituály a náboženství vůbec existují právě proto, aby pomáhaly společenstvím i jednotlivcům vyrovnat se se ztrátou jejich členů. Neopomněl též zmínit koncepci Arnolda von Gennepa o přechodových rituálech, během kterých se mění status člověka (*Přechodové rituá-*

ly, česky 1996) a rovněž teorii o duálních pohřbech jeho současníka, Francouze Roberta Hertzze. Samozřejmě zmínil i jeho vlivného učitele Emila Durkheima, a to především v souvislosti se zamyšlením nad sebevraždami.

Všechny tyto vlivné teorie knihou prolínají, nejedná se o jejich suchý výčet, ale jsou postupně zmiňovány v rámci jednotlivých témat. Často bez přímé souvislosti s názvy kapitol, proto je ocenění hodné zařazení rejstříku na konci knihy. Jednotlivé kapitoly se postupně věnují následujícím tematickým okruhům: víra v posmrtný život (kap. 1), loučení se životem a ztráta blízkého (kap. 2), pohřební rituály (kap. 3), způsoby vyrovnání se se smrtí s akcentací ekologického přesvědčení rozšiřujícího se v současné západní společnosti (kap. 4), pojmání smrti ve výtvarném umění, literatuře a hudbě (kap. 5), různé typy naděje pro překonání smrti a s nimi související místa uložení ostatků (kap. 6), strach ze smrti a způsoby jeho eliminace v myšlenkových koncepcích křesťanských, ve filosofii a dalších disciplínách (kap. 7), závěrečná kapitola pojednává o smysluplné a zbytečné smrti a potažmo i o smysluplném či zbytečném životě (kap. 8).

Nejedná se v žádném případě o vyčerpávající souhrn, nicméně jsou zmíněny nejvlivnější (západní) teorie a myšlenky, vážící se k tématu a pak už je pouze na čtenáři, která z nich ho v krátkém přehledu osloví natolik, aby se s ní podrobněji seznámil. Do knihy daného rozsahu nelze podrobně popsat všechny relevantní myšlenky, které se k problematice smrti vztahují a autorův nadhled nelze než ocenit. Nejen, že v krátkém rozsahu přináší mnoho informací, ale především rozkrý-

vá možné pohledy a poukazuje k hlubším dimenzím a problémům, přičemž zároveň vzbuzuje touhu přemýšlet dál o vyřčeném. Nepochybně k tomu přispělo autorovo teologické zázemí. Dotknul se nejen starých mýtických tradic, ale i koncepcí světových náboženství (zejména křesťanství, judaismu, hinduismu, buddhismu, islámu), jakož i současných koncepcí nenáboženských. Dějiny smrti přitom prezentoval jako dějiny naděje, ať již vztahované do budoucnosti nebo minulosti. Vždy však naděje podle něj tvoří přesah smrti.

V závěru knihy autor přinesl poznatky o současné západní (britské) společnosti a blížícím budoucím vývoji v přistupování ke smrti a pohřebním rituálům. Mimo jiné je přesvědčen, že: „se v mínění lidí ‚smysl života‘, a tudíž i ‚smysl smrti‘, přesouvá z oblasti jakéhosi konečného posmrtného života směrem k oblasti útěchy a soukromého uspokojení, ať už v osobním životě nebo v mezilidských vztazích, nebo k neutichajícímu ‚pozemskému‘ zájmu o budoucnost druhu a ekologickou budoucnost planety.“ (s. 155). Jinak řečeno přesah smrti dnes již není v západních společnostech tak často jako dříve prostředkovan vírou v budoucí věčný život, ale lidé se více zaměřují na sebe samy, ke svému životu, případně k ekologickým myšlenkám týkajícím se jejich životního prostředí. Tuto skutečnost popisuje Davies jako přechod od eschatologického naplnění identity, které bylo běžné v tradičním křesťanství, k retrospektivnímu nebo ekologickému naplnění identity.

V knize jsou nastíněny mnohé velmi zajímavé myšlenky, střídavě jsem při jejím čtení litovala, že jim nebyla věnována větší pozornost. Po dočtení jsem však dospěla k přesvědčení, že namísto zodpovězení

všech implicitně nastolených otázek může být důležitější, když o nich budou čtenáři dál sami rozmýšlet. Jednalo se totiž mnohdy o záležitosti, jejichž promýšlení může mít přímý dopad na náš každodenní život. Domnívám se, že to byl záměr autora a všem, kdo si chtějí popřemýšlet o životě a smrti knihu vřele doporučuji jako základní inspiraci.

Olga Nešporová

ČTYŘIKRÁT HEIDEGGER

**Martin Heidegger:
GESAMTAUSGABE III.
ABTEILUNG: BAND 70:
ÜBER DEN ANFANG (1941),
k vydání připravila Paola-
Ludovika Coriando,
Klostermann, Frankfurt a.M.,
2005**

Nejnovější svazek Heideggerových sebraných spisů „O počátku“ doplňuje postupně publikovanou řadu spisů z pozůstalosti, která začala svazkem 65 *Příspěvky k filosofii. Ohledně Ereignis*, jež v heideggerovské bádání představují radikální interpretační zlom. Do šesti fug rozdělený náběh myšlení přechodu z prvního počátku k počátku jinému mimo jiné přinesl radikální transformaci klíčových „pojmu“ Heideggerova myšlení jako např. Dasein a rozšířil tematický okruh o téma „nejzazšího boha“ (der letzte Gott), jemuž čelí smrtelní v podobě těch budoucích (die Zukünftigen), jejichž postoj (Haltung) je charakterizován jako čekání a připravenost. Svazek 66 *Besinnung*, svazek 67 *Metafysik*

und Nihilismus, svazek 69 *Geschichte des Seyns* pak z různých úhlů dále rozvíjely rozvrh předestřený v *Příspěvcích*. Nejnovější svazek 70 pojednávající o počátku se snaží uchopit základní „motiv“ Heideggerova myšlení – motiv prodlévavosti neboli „pravdy“ Bytí (Seyn) – zachytit za pomoci „motivů“ počátku, který je charakterizován svou počátečností (Anfangnis), kterou Heidegger specifikuje ve smyslu *Untergang* – zánik a *Abschied* – odloučení, přičemž v posledně jmenovaném zní motiv diference – *Unterschied*, jak ji Heidegger zavádí nejpozději v přednášce *Co je metafysika?* z roku 1929. To všechno jsou pro Heideggera jen další specifikace „pojmu“ *Ereignis*, jehož tlumočení ve smyslu „počátek“ je nejpozději tímto zcela explicitně legitimováno. V tomto manuskriptu z roku 1941 se dokonce rozpracovává poválečný motiv transformativního pojetí lidského postoje nesmyslu *Armut* – chudoba a *Gelassenheit* – ponechanost, kteroužto *Gelassenheit* Heidegger dokonce vztahuje k veškerému jsoucímu tak, že *Gelassenheit* vystihuje „vynesení z počátku“ do samostatnosti náporu. Co oproti *Příspěvkům* překvapí, je naprostý odvrát od „tématu“ božství a nejzazšího boha, byť v několika zmínkách se objeví, ale ve zcela marginální pozici, zatímco v *Příspěvcích* představovala fuga *Der letzte Gott* vrchol a svým způsobem i středohor celého rozvrhu. Ve svazku 70 je tímto středobodem – a tudíž počátkem – samotný počátek v jeho počátečnosti. Současně se zde – podobně jako v případě svazku 67 – objevuje několik materiálů, jež byly zahrnuty do druhého svazku tzv. „velkého“ Nietzscheho, jenž vyšel ještě za Heideggerova života. Vzhledem k přednáškové práci odpovídá svazek 70 tématu

zpracovaném v přednáškovém kurzu z letního semestru 1941 *Grundbegriffe* (sv. 51), kde Heidegger mimo jiné vykládal Anaximandrov zloemek B1 (Diels); a zároveň svazek 70 obsahuje již zárodky výkladů k Hölderlinovi, jak je přinesly následující semestrální kurzy. Pro toho, kdo sleduje a hlavně promýšlí postupný vývoj Heideggerova myšlení tak, jak nám jej podávají editoři sebraných spisů, naleznou ve svazku 70 upřesnění a především potvrzení nasazeného směru transformace původního transcendentálně-horizontálního rozvrhu ve spisu *Bytí a čas*, transformace, jež se postupně rozvine do podoby motivu Součtveří Země a Nebe, božských a smrtelných, jejichž rozehrávající a sebírající jednotou a tj. počátkem je blízkí blízkost (närende Nähe). Do hry se výrazněji dostává „pojem“ *nähe* – *die Nähe*, jež míní samotnou počátečnost počátku jakožto celkovost podávání se temporalitě sebeodpírajícího se Bytí (Seyn), které se musí odpírat proto, že není žádným jsoucím. Dále se markantně vyskytuje „pojem“ jedinečnosti počátečnosti za současné plurality počátků, které jsou vůči sobě autonomní a nesrovnatelné tak, jako jsou vůči sobě samostatné a nesrovnatelné jednotlivé myslitelské pozice v rámci dějin metafysiky, jelikož počátečnost počátku má v první řadě znamenat jeden každou zásadní metafysickou pozici v rámci dějin Bytí (Seynsgeschichte), jak ji Heidegger konstruuje od prvopočáteční *fysis* až po *vůli k moci*. Jedna pozice není lepší nebo horší než jiná, tak jako jedno podávání se celkovosti času přinášející významové temporální dějiště či rámce (Zeit-Spiel-Raum) neboli světlinu (Lichtung) pro prodlévavost neboli pravdu Bytí (Seyn) není „pravdivější“ či „skutečnější“

než jiné podávání se. Je-li počátek prodlévavostí neboli pravdou Bytí (Seyn), jíž je přeci čas, tak jedinečnost počátečnosti za současné plurality počátků znamená koncepci temporality jakožto vzájemně na sebe nepřevoditelných a neredukovatelných dimenzí bylo-je-bude-není (příčemž role nicu – *Nichts* – a „není“ je ve svazku 70 výrazně zmíněna), které si čelí v semknuté jednotě a usebranosti, jež dávají vystoupit do zjevnosti něčemu takovému jako nápor ustavičného a ustavičně přítomného neboli jsoucího a zároveň tím kladou cosi takového jako *Grund* – základ, jenž může mimo jiné být horizontem stability jevení se a uchopování na způsob *noein*, *perceptio*, *representare*, *Vorstellen* (představování), *Feststellen* (stanovování) – jak to odpovídá jednotlivým metafysickým pozicím. Nicméně oproti svazku 66 *Besinnung* kupodivu – vzhledem k probíhající světové válce – se zcela vytratil motiv povahy techniky, kterou v této fázi svého uvažování Heidegger uchopil jako totální zhotovitelnost – *Machenschaft*, v níž zní jednak to, že vše lze *machen* – zhotovit, ale i *Macht* – moc, jež je povahou pravdy neboli prodlévavosti Bytí (Seyn) na pozici určené „vůli k moci“.

Svazek 70 nepřináší zásadní novinku v Heideggerově úvahách, ale svědčí o neúnavném sledování tématu, které je zavázáno do nejzazších konsekvencí až na samu hranici sledovatelnosti. Není to hra: co všechno si lze vymyslet a zformulovat, nýbrž je to bytostná poctivost a vážnost, před níž nezbyvá než smeknout a stát v údivu. Třeba se nám díky Heideggerovu svazku 70 *Über den Anfang* údiv opět stane počátkem myšlení.

MARTIN HEIDEGGER UND SEINE HEIMAT, sestavili a k vydání připravili Elsbeth Büchin a Alfred Denker, Klett-Cotta, Stuttgart, 2005

Nakladatelství Klett-Cotta, které před pěti lety zahájilo publikování Heideggerovy korespondence, ve kterém bude i nadále pokračovat, připravilo zajímavý příspěvek pro heideggerovské badatele v podobě svazku obsahujícím Heideggerovy nejranější zveřejněné práce od roku 1909. Hlavním motivem publikace však je zvážení role domoviny a samotné osoby myslitele v rámci určitého druhu myšlení, který svou poctivostí a přísností těžko najde sobě rovného. Heidegger se nikdy netajil svou silnou vazbou k domovině a nejznáměji tuto vazbu vyslovil v meditaci *Der Feldweg* (Polní cesta) z roku 1945. Role zakořeněnosti a náležení k určitému místu spolu se svérázným způsobem nahlížení na smysl věcí se sice může zdát být marginální a nahodilou záležitostí zajímavou tak leda pro sběratele biografických „drbů“ a kuriozit a la Diogenes Laertios či Pausániový *Cesty po Řecku*. Nicméně podle J. G. Fichteho si filosofii každý volí podle svého charakteru. A charakter je v první řadě determinován původem. A Heideggerův původ byl venkovský a: katolický. Zdůrazňování role katolicismu, Heideggerova nedokončeného teologického studia se prolíná celou knihou a především pak v obšírných poznámkách, které v nakladatelství Klett-Cotta našťástí patří ke standardu.

Knihy po obecném uvedení z pera A. Denkera, jenž od roku 1997 systematicky pracuje na Heideggerově biografii, se

rozděluje na část nejranějších Heideggerových publikovaných článků v lokálním tisku z let 1909–1915 (str. 35–115), pak na část nazvanou „Martin Heidegger v zrcadle lokálního tisku“ (str. 117–171), kde je obsažena doba mezi lety 1903–1976, a konečně na třetí část „Předkové Martina Heideggera“ (str. 173–200), kde je Heideggerův původ vystopován až do roku 1649 a následně je vyhotoven celý rodokmen jak z otcovy, tak matčiny strany. Závěrečná čtvrtá část (Dodatek, str. 201–242) jednak přináší referenci o Valerianu Kempfovi, jenž byl bratrem Heideggerovy matky a básníkem, jednak tato část přináší i výňatky z rozhovoru o Martinu Heideggerovi mezi editorkou knihy a jedním Heideggerovými sousedem, což má být asi úlitba dobové posedlosti tzv. „antropologického“, jakože „autentického“ rozhovoru s pamětníky, čili je zbytečný.

Kdykoliv Heidegger vždy když během přednášek hovořil o konkrétním autorovi, omezil se na lapidární sousloví: *Narodil se, žil a zemřel*; jako kdyby tím chtěl říci, že osobnost autora není podstatná, jelikož myslitel stojí pod nárokem Bytí (Seyn), které myslitelem promlouvá div ne jako na způsob orákula. Kdyby tomu však tak bylo, tak těžko pochopit Heideggerovo lnutí k rodné hroudě: „*Das*, *Kuinzi-ge*“ v sobě zahrnuje *pohostinnou otevřenost vůči lidem a věcem, jako i ryzí starostlivost o ně; jde však o to, nikoliv úmyslně, setrvat ve skrytosti, což může snadno být špatně pochopeno jako nějaká zálužnost. Co toto slovo znamená, to se odehrává v různých oblastech <lidského pobývání> až po oblast nejvyššího myšlení, aby v jeho případě označovalo hluboký vhled do toho, co je podstatné, hluboký vhled objevující se v tom, co je nepatrné a ne pouze zdánlivé, hluboký vhled*

přivádějící ve všem protikladnost k vyšší jednotě, a přitom neustále zůstávající v pohybu; to vše v hornosvábském způsobu vedení života, který buď máte, nebo ne.“ (M. Heidegger, *GA* sv. 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt a.M., 2000, str. 487. Jde o komentář k pasáži z meditace *Der Feldweg* in: M. Heidegger, *GA* sv. 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt a.M. 1983, str. 90: *V ovzduší polní cesty, jež se proměňuje se střídami ročních dob, dozrává vědoucí rozjítření, jehož výzor často vypadá zasmušile. Toto vědoucí rozjítření je „das Kunzi-ge“ – strážlivost. Nenabude ho nikdo, kdo ho sám nemá. Kdo ho má, má ho díky polní cestě.*)

Je to snad právě tato zakořeněnost do svého původu, která Heideggera vedla k motivům jako „počátek“, „blízkost“, důvěrná blízkost „věci“ a zabydleného „světa“ jako dynamické jednoty Součtveří Země a Nebe, božských a smrtelných, kdy první dvojici Heidegger chápe podle Hölderlina dikta jako „anděly domova“ (hymna *Heimkunft*). Snad i „pojem“ *Dasein* či přesněji: pozdější verze tohoto „pojmu“ ve smyslu *Da-sein*, jehož významové tlumočení by mohlo znít „zabydlená blízkost“ mají svou motivaci ve lnutí ke svému původu. Vždyť Heidegger sám prohlásil, že *Zukunft bleibt stets Herkunft*: „*Budoucnost vždy zůstává původem*“. Myšlenka původu a ztráty původu se přeci prolíná celým Heideggerovými myšlením a jeho promyšlení povahy techniky ve smyslu *Ge-Stell* jako pustošící nivelizace uniformní bezodstupovosti ústící v koncept *Gelassenheit* jakožto proměněného lidského postoje ke světu a věcem snad čerpá svou motivaci a naléhavost z hluboké vazby k počátku, který přiděluje každému to jemu vlastní (Ereignis).

Ale nemá to znamenat, že každá myšlenka má své psychicko-autobiografické předpoklady (např. jako že Plótinos musel myslet Jedno, protože se kojil až do vysokého věku...) Banalizace tohoto typu je jen další snahou o konec myšlení. Ale jistě je, že každé bytostné myšlení musí zaujímat postoj základní naladěnosti (Gesamtheit) a v Heideggerově případě je to zakořeněnost ve svém původu. Pokud se ignoruje tento „fakt“ základní naladěnosti, ztrácí se myšlení a začíná *akademicko-historizující* filologie. To neplatí jenom pro Heideggera, ale pro každého bytostného myslitele. A předkládaný svazek *Heidegger a jeho domovina* je příspěvkem k tomu, abychom si mohli udělat obrázek o postoji v základní naladěnosti charakteristické pro myslitele Martina Heideggera.

Martin Heidegger / Bernhard Welte: BRIEFE UND BEGEGNUNGEN, k vydání připravili Alfred Denker und Holger Zaborowski, předmluva Bernhard Casper, Klett-Cotta, Stuttgart, 2003

Slavné stuttgartské nakladatelství *Klett-Cotta* zahájilo – po převzetí nakladatelství *Günther Neske* z Pfullingen, kde Heidegger během svého života nejčastěji publikoval – ambiciózní program publikování Heideggerovy korespondence mimo rámec sebraných spisů (Gesamtausgabe), které pořizuje frankfurtské vydavatelství *Vittorio Klostermann*. V současné době již vydalo tři svazky a v plánu je minimálně ještě jeden. Heidegger i Welte pocházeli z Meßkirchu, sdíleli katolic-

ké zázemí a výchovu, avšak Heidegger šel záhy vlastní, nekonfesní cestou, byť spolu s Weltem sledovali podobný úděl „absence Boha“ v době, kdy je třeba se ptát, zda vůbec ještě můžeme v Boha věřit. K tomu Heidegger v dopise č. 31 z 28. 3. 1976 (str. 46): „Můžeme se ještě odvážit / pronést božské / volajíc-oslovujícím Slovem? / Mluví-li ještě Mluva?“

Edice obsahuje 33 dopisů převážně formálního charakteru včetně vydatného poznámkového aparátu; a několik statí Bernharda Welteho pojednávajících o teologických aspektech Heideggerova myšlení. Je možné zde nalézt i pasáže Hölderlinových básní, které pronesl Heideggerův starší syn Jörg při pohřbu svého otce, nad jehož hrobem pronesl Welte smuteční proslov. Welte se pokouší o interpretaci těchto pasáží na str. 128–136. Welte se neustále snaží Heideggera dostat ke vztahu filosofie a teologie, jimž Heidegger věnoval proslulou přednášku *Phänomenologie und Theologie* (Fenomenologie a teologie) z roku 1927, která musela teologa Welteho nesmírně dopalovat, a tak se k tématu vztahu myšlení filosofie a myšlení teologie snaží vracet, jelikož Heidegger teologii upírá myšlení ve smyslu filosofického myšlení, řadě teologii mezi vědy, o nichž téměř zpupně prohlašuje: „Věda nemyslí“. V dochované korespondenci se však najde jen jediný dopis, v němž se Heidegger k tomuto tématu vyslovuje, maje na mysli svou přednášku z roku 1927, aniž by se však pouštěl do věcné diskuse. Je to list č. 10 z 13. 10. 1964 (str. 20): „Dialog mezi teologií a filosofií se pomalu dostává do plodné, věcné dimenze. Naživu zůstává přání, aby v mladé generaci bylo probuzeno spekulativní myšlení a hlavně, aby tomuto myšlení bylo přísně

uvyknuto. Ve srovnání s dobou před čtyřiceti lety je mnohé dnes připraveno a předstřeno. Avšak toto usnadnění a dnešní dovednost výřečnosti jsou zároveň velkým úkladem. Tomuto úkladu lze čelit jediné důkladným vedením k věcnosti“. Mnohem více se lze dozvědět z korespondence mezi Heideggerem a Maxem Müllerem: „Stále častěji se setkávám s podivem nad tím, že ze svého myšlení vypouštím židovsko-křesťanský ‚svět‘. Vůči tomu se tvrdí, že novověká filosofie není bez tohoto světa myslitelná. Avšak tento svět neurčoval filosofii, nýbrž řecká filosofie ovlivnila interpretaci tohoto světa – zda ke vzájemnému prospěchu, či škodě, to bych nechal otevřené. Zde se otevírá stará *crux* – otázka po vztahu biblické víry a myšlení. Říká se: ve víře se rovněž odehrává jakési myšlení. Jistě – ale myšlení v jakém smyslu? To, že ve víře cosi míním – avšak co víra v tomto smyslu ‚myslí‘, v to věří a nemůže to ‚myslet‘ ve smyslu myslícího myšlení – nesmí se ani snažit to myslet, jestliže víra rozumí sama sobě, tj. věří. Chtít proti sobě postavit ‚porozumění bytí‘ Starého Zákona a filosofii, je vzájemným oslepením. Víra nemá s porozuměním bytí vůbec nic společného ... Neexistuje žádná ‚křesťanská filosofie‘; co se tak jmenuje, je teologie a je jí jen natolik, nakolik zůstává biblickou teologií, jejíž *lóγος* zůstává věřící řečí, a proto ani nemá zapotřebí žádné filosofie jazyka“. A nejen, že teologie není kompatibilní s filosofií, ani filosofický jazyk není podle Heideggera neproblematicky převoditelný z jedné řeči do jiné, jak praví v dopise č. 28 z 22. 12. 1975 (str. 42): „Překlad základních pojmu myšlení do románského jazyka je obzvláště obtížný; neboť německá řeč myšlení je bližší řecké nežli římsko-latinské“.

Opravdu významným pokynem v záležitosti Heideggerova myšlení je však dopis č. 29 z 14. 1. 1976 (str. 43–44), kde Heidegger jinými slovy opakuje svou výzvu vyřčenou v protokolu ke slavné přednášce *Zeit und Sein* (Čas a bytí), aby se tím, oč v myšlení běží (Sache des Denkens), stalo promyšlení vzájemného zadržetí světa a věci, k čemuž je nejprve zapotřebí vzdát se ontologické difference: „Čemu Cézanne říká *la réalisation*, to je ukazování se přítomného ve světlině přítomnosti – sice tak, že rozdvojení obého je překonáno v prostotu ryzího záření jeho obrazů. Pro myšlení se to stává otázkou po překonání ontologické difference mezi bytím a jsoucím. Překonání je však možné pouze tehdy, když ontologickou diferencí jako takovou nejprve zakusíme a promyslíme, což je zase možné jen na základě otázky po bytí položené v práci Bytí a čas. Rozvinutí otázky po bytí vyžaduje zkušenost údělu bytí. Vhled do tohoto údělu bytí teprve připraví vykročení na cestu, která se zabydlí v prostém jmenování na způsob označování toho, co je vyšetřené, čemuž je myšlení vystaveno“. V několika slovech zde Heidegger vyslovuje celou svou tzv. „pozdní filosofii“, nakolik cosi takového vůbec existuje. Pasáž o Cézannovi přitom odkazuje na závěr Heideggerovy přednášky *Was heißt Denken?*, kde provádí interpretaci smyslu přítomnosti na příkladu Cézannovy hory *Mt. Saint-Victoire*.

M. Heidegger a B. Welte byly velkými postavami německého intelektuálního života a byť jejich vzájemná korespondence nepřináší tolik očekávaný věcný výsledek, přesto je dokladem neutuchající vážnosti při sledování klíčových otázek lidské existence, pojaté do neustálého boje o svůj smysl a důstojnost.

**MEIN LIEBES SEELCHEN!
Briefe Martin Heideggers an
seine Frau Elfride. 1915–1970,
vydala a komentovala
Gertrud Heidegger, Deutsche
Verlags-Anstalt München, 2005**

Podle Friedricha Nietzscheho „*ženatý filosof náleží do komédie*“. S tím je třeba bezmezně souhlasit, a to právě na základě uvedených knihy a za současného předpokladu, že jste filosof a máte rodinu. Korespondence Martina Heideggera adresovaná manželce Elfridě Petri může nicméně za jistých podmínek leckomu přinést odpovědi na mnohé otázky, které se týkají ne zrovna jednoznačného obrazu tohoto německého myslitele. Kniha sice nepřináší úplnou sbírek dopisů Martina Heideggera, ale podle slov editorky, Heideggerovy vnučky Gertrud, kritické a úplné vydání je v přípravě, byť s neurčeným datem. Editorka však zveřejňuje veškerou korespondenci z nejožehavějších let 1933–1945, které – jak řečeno – *mohou* leckomu zodpovědět otázku, jak to s tím Heideggerem vlastně bylo. Mohou, ale nemusí.

K této sbírce korespondence a k jejímu aktérovi *nelze* přistoupit tzv. „objektivně“ či „nezaujatě“. Kdo přistupuje k Heideggerovi nepřátelsky, uvidí Heideggera jako bezohledného sobce, posedlého zaslepenou a nikdy nezpochybněnou vírou ve své myslitelské poslání, který utikal od rodiny a navazoval vztahy s jinými ženami. Kdo přistupuje k Heideggerovi vstřícně, pozná Heideggera vroucně oddaného své práci, na které mu jediné záleželo a to je zdůvodněním, byť ne ospravedlněním (jelikož něčeho podobného pak není vůbec zapotřebí) mnoha kontroverzí. Každě

dopádně lze ze sbírky nabýt dojmu, že k tomu, aby filosof mohl skutečně naplnit a vytvořit *významné a podstatné* filosofické dílo (což je rozhodně více nežli „úspěšné“ a „působící“), nemůže mít rodinu. Heidegger s rodinou skoro vůbec netrávil čas. Buď byl v rodném Messkirchu, na todtnauberské „chaloupce“ („Hütte“), nebo u kdekajících známých, aby se tam výhradně věnoval svému ne snadnému, ale o to závažnějšímu dílu, které *nemá* – minimálně v rámci 20. století – *sobě rovné*.

Korespondence jednak silně zpochybní zdůrazňování Heideggerova katolického původu. Heidegger se s tímto tématem, tj. s radikální kritikou katolicismu zabývá jen před první světovou válkou a během ní. Jednak korespondence ukazuje ambivalentní postoj k Husserlovi, kterého sice na jednu stranu Heidegger ironizuje a znevažuje (*Husserl vede do slepé uličky*), ale na druhou stranu k němu a jeho práci (byť ne k výsledkům této práce) má veliký a nikdy neutuchající respekt. Ale vzhledem k charakteru manželky Elfridy, o které se mimochodem nedozvíme tolik, kolik od publikování korespondence očekávala a slibovala editorka, se zmínky o Husserlovi a vůbec o tématech očerňujících Heideggera redukuje na minimum. Totiž: o vztahu k Židům a k národním socialismu.

Co se údajného antisemitismu týče, Heidegger nesdílí Elfridin antisemitismus živící se z jejího maloměšťáckého, vojenského původu. O Židech raději nehovoří a když, tak jen v dobrém (např. chvála Bergsona, od kterého se Němci mají co učit, protože o dvacet let dříve řešil téma, nad kterými Husserl ve své době žasnul). Co se národního socialismu týče, Heidegger nesílí Elfridiny sympatie k NSDAP, považuje tuto stranu za spolek primitivů,

vysmíval se „teorii“ „Blut&Boden“, děsil se v roce 1938 mobilizace, nesouhlasil s válkou, do NSDAP vstoupil jen *pro forma* v souvislosti s rektórátem. Pak je také třeba věřit mu jeho poválečné vysvětlení, že z NSDAP nevystoupil proto, aby to nevydalo jako laciné gesto kariérních „převlíkačů kabátů“. Spíše však lze na základě korespondence, ze které krystalizuje Heideggerův charakter, usuzovat na to, že jako správně roztržitému a jeho dílu zcela oddanému filosofovi to Heideggerovi bylo lhostejné a prostě na to buď zapomněl anebo se nepotřeboval nějakým gestem zbavovat členství ve straně, pro kterou neměl sympatie a pro kterou nikdy nic neudělal. Heidegger nebyl ani kariérista, ani alibista, ani pokrytec: Heidegger je ryzím filosofem oddaným svému dílu, které nebere ohled na aktuální politický stav. *Je velmi pravděpodobné*, že ani nevěděl o internaci židovského obyvatelstva v likvidačních táborech. A je skutečně otázka, nakolik je filosof povinen sledovat a „řešit“ aktuální politické dění, byť se týká vyhlazování určitého etnika či skupiny lidí. Kolik filosofů se angažovalo např. v případě okupace Iráku či bombardování Jugoslávie? Je filosof zodpovědný za politickou malichernost, která ve své nezávaznosti páchá často bezmezně krutosti? Heidegger je nepolitický, spíše apolitický myslitel a *hlavně člověk*. Heidegger sleduje jenom své filosofické dílo a nebere ohledy na nic, ani na dobu, na politiku, na válku, dokonce na rodinu. Ale jak řečeno, vzhledem k tomu, že jeho choť sdílela opačné stanovisko jak ve věci antisemitismu, tak ve věci NSDAP, Heidegger se k oběma otázkám nevyjadřuje. Buď si to vyříkali přímo, nebo si nechtěl dělat zbytečné problémy polemizováním v rámci permanentně napjatého vztahu.

Ani po válce toto napětí nevyprchalo, jelikož nejpozději tehdy se do hry dostal aspekt Elfridiny žárlivosti. Heidegger patrně často a rád navazoval známosti s jinými ženami, které byly intelektuálně zdatnější, nebo přinejmenším úspěšnější nežli Elfride. Poměrně groteskně působí, když Heidegger od poloviny třicátých let, kdy začal pracovat na *Příspěvcích k filosofii*, pojednávajících o *Ereignis*, a později za války píše v dopisech o jiném počátku, o nadcházejícím posledním Bohu, o tom, co nazývá *Gestell* atd., jelikož si není dost možné představit, že by tomu Elfride mohla rozumět, když tomu nerozumějí ani akademičtí úředníci na katedrách a v ústavech. Jako zcela absurdní se pak jeví představa, že by Heidegger, když by zrovna byl s rodinou, po obědě či po večerech rozprávěl manželce o prolnuté celistvosti Součtveří Země a nebe, božských a smrtelných, které je opatrováno v nepatrnosti věcí prodlévajících nablízku smrtelných, kteří básnivě bydlí na této Zemi. Spíše se tím ukazuje trapnost manželského vztahu filosofa a ocitáme se někde v blízkosti Diogéna Laertského, který by jistě dokázal vyfabulovat mnoho anekdot. Tato trapnost vrcholí tehdy, když se na str. 382 Heideggerův syn Hermann, správce Heideggerovy pozůstalosti, přiznává k tomu, že není Heideggerovým synem, nýbrž potomkem Elfridina mimomanželského vztahu s Friedelem Caesarem.

Pokud tedy čtenář chce, dokáže Heideggera (snad definitivně) zprostit od nacismu. Avšak hlavním dojmem a „poučením“ z uvedených sbírek dopisů Martina Heideggera adresovaných manželce Elfridě je právě ono na úvod uvedené Nietzscheho diktum.

Aleš Novák

Teorie, metodologie, dějiny oboru

Le Vine, Robert: Ethnographic Studies of Childhood: A Historical Overview. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 2 (2007), s. 247–260.

Text se zabývá vzájemným vztahem etnografie a vývojové psychologie na poli výzkumů dětství. Přináší stručný přehled etnografické literatury zabývající se dětským od počátku 20 století, včetně sociálních a intelektuálních kontextů, které přispívaly k diskusi. mh

James, Allison: Giving Voice to Children's Voices: Practices and Problems, Pitfalls and Potentials. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 2 (2007), s. 261–272.

Článek se zabývá důsledky postmoderních antropologických přístupů „psané kultury“ na současný výzkum dětství v antropologii i společenských vědách obecně. Argumentuje, že současná rétorika „ať se děti vyjadřují“ ohrožuje budoucnost výzkumů dětství, protože zastírá množství důležitých konceptuálních a epistemologických problémů, které je nutné v konkrétních výzkumech řešit. mh

Hess, David J.: Crosscurrents: Social Movements and the Anthropology of Science and Technology. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 3 (2007), s. 463–472.

Článek přináší komparativní analýzu existujících antropologických výzkumů vědy, technologie a sociálních hnutí. Na jejím základě se pokouší zobecnit typy a situace kulturních repertoárů, které užívají nejen sociální hnutí, ale i elity. mh

Chorváthová, Lubica: Adam Pranda: neznáme aspekty osobnosti a díla. – In: Slovenský národopis Vol. 53, No. 3 (2005), s. 243–261.

Studie se zabývá životopisem významného osobnosti sloveského poválečného národopisu Adama Prandy. Všímá si badatelovy cesty k oboru. Jako determinující vidí zejména jeho původ, jeho široký záběr univerzitního studia, ale také Prandovy literární ambice. Vlastní badatelská práce je představena v mozaice s akcentem na rozměrnost Prandova díla. Text je výzvou ke kritickému zhodnocení vědecké činnosti v době socialismu, které by se oprostilo od ideologických klišé. db

Etnicita, národnost, mezietnické vztahy, multikulturalita

Madrigal, L. – Ware, B. – Hagen, E. – Blell, M. – Otárola, F.: The East Indian Diaspora in Costa Rica: Inbreeding Avoidance, Marriage Patterns, and Cultural Survival. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 2 (2007), s. 330–337.

Článek je výsledkem pokračujícího výzkumu kostarické komunity potomků východoindických sluhů, přičemž zkoumá jak sňatkové vzorce pomáhají udržovat komunitu jako etnickou skupinu. Ukazuje, že skupina díky sňatkům s nečleny úspěšně omezuje inbreeding, ale zároveň poukazuje na to, že snaha vyhnout se sňatkům v rámci skupiny společně s místním rozvojem turismu patrně v budoucnu povede k zániku této etnické skupiny. mh

Noble, Brian: Justice, Transaction, Translation: Blackfoot Tipi Transfers and WIPO's Search for the Facts of Traditional Knowledge Exchange. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 2 (2007), s. 338–349.

Na příkladu kauzy registrace černošského týpí Světovou organizací duševního vlastnictví (WIPO) článek ukazuje problematikou překladu vědění, která je jedním ze základních problémů antropologických subdisciplín. mh

Tveskov, Mark A.: Social Identity and Culture Change on the Southern Northwest Coast. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 3 (2007), s. 431–441.

Text se zabývá problematikou současné identity původních obyvatel Severní Ameriky a přetrvávání a znovuvytváření jejich kultur a tradic. Na základě případové studie původních obyvatel pořeží Oregonu ukazuje s využitím historickoantropologických metod jak byla konstruována jejich tradiční sociální identita a vzájemný vztah genderu a moci. Následně ukazuje jak současní původní obyvatelé Severní Ameriky vyjednávají nové sociální vztahy diktované dominantní společností. mh

Fiorini, Stefano – Tagarelli, Giuseppe – Boattini, Alessio – Luiselli, Donata – et al Ethnicity and Evolution of the Biodemographic Structure of Arbëreshe and Italian Populations of the Pollino Area, southern Italy (1820–1984). – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 4 (2007), s. 735–746.

Text ukazuje jak se etnická mozaika a změny sociálního a enomického kontextu promítají do intrapopulační diferenciaci a změn genetických bariér mezi populacemi. Na

příkladu deseti arbëreshských a devíti italských komunit dokumentuje domněnku, že silou, která postupně odstraňuje mezietnické genetické rozdíly v regionu, jsou socioekonomické změny. mh

Ferencová, Michaela: Spomienkové slávnosti: ako inštitúcie ovplyvňujú identifikačné procesy? – In: Slovenský národopis Vol. 53, No. 1 (2005), s. 19–36.

Text analyzuje dvě vzpomínkové etnické podbarvené slavnosti organizované Slováci a Maďary v etnicky smíšené lokalitě. Na základě teoretických premis autorka dokazuje vztah mezi „identifikací“ (utváření identity ve smyslu kontinuálního a mnohvrstevného procesu) a reflexí minulosti, a to jak v rovině vazby na lokalitu, tak v rovině vazby na národní společnost. Kromě toho si autorka všímá i dalších identifikačních aspektů: jazyka a institucí (slovenských a maďarských kulturních institucí). db

Bianchi Gabriel – Lásticová, Barbara: Hodnotový kontext kolektivních identit v meniaci sa Európe. – In: Slovenský národopis Vol. 53, No. 3 (2005), s. 285–297.

Text prezentuje výsledky mezinárodního výzkumu, který zkoumal otázku kolektivní identity mladých lidí. V roce 2002 proběhlo kvantitativní šetření ve vybraných lokalitách celkem šesti evropských států (ČR, Rakousko, SNR, SR, Španělsko, Velká Británie). V roce následujícím byly realizovány kvalitativní interview ve vybraných podsouborech mladých lidí. Vyhodnocení obou částí výzkumu ukázalo rozdíly v supraidentitě jednotlivých populací. Skutečnost, že bratislavští mladí lidé se identifikují s evropanstvím, dávají autoři

do souvislosti s nadějemi Slováků spojenými se vstupem do EU. **db**

Drál, Peter: Obraz Róma v tradičnom slovenskom folklóre a v současných médiách. (Hľadanie paralel.) – In: Slovenský národopis Vol. 54, No. 3 (2006), s. 357–378.

Autor identifikuje styčné body obrazu, který vytvořil folklor minulých století (na pozadí výsledků analýzy E. Krekovičové) a obrazu, který prezentují současní autoři v typově vybraných médiích. Dochází k závěru, že obraz Roma v obou typech pramenů je konstantní. Úvahy nad setrvačností etnického stereotypu a nad strategiemi prezentace Romů v pozitivním obraze. **mm**

Podoba, Juraj: Dve tváre etnického konfliktu v postkomunistickéj Európe. (Na príklade komparácie regiónov stredovýchodnej a juhovýchodnej Európy.) – In: Slovenský národopis Vol. 54, No. 4 (2006), 419–444.

Srovnání rozpadu bývalé Jugoslávie a Československa se zvýrazněním otázky významu etnického dialogu a následného etnického konfliktu v tomto procesu. Exkurse do historie, počátku vzniku obou států. Úloha státní administrativy před rokem 1990 při modelování vztahů mezi státotvornými národy. Význam náboženství v tomto procesu. **mm**

Náboženství, víra, pověra

Pfeiffer, James – Gimbel-Sherr, Kenneth – Augusto, Orvalho Joaquim: **The Holy Spirit in the Household: Pentecostalism, Gender, and Neoliberalism in Mozambique.** – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 4 (2007), s. 688–700.

Článek se věnuje možnosti paralel mezi nedávným šířením Pentekostalismu a nezávislých církví a nárůstem čarodějnictví a okultismu v Africe. Na základě terénního výzkumu v letech 2002–2003 ve městě Chimoio v Mozambiku se autoři domnívají, že spojujícím faktorem jsou nedávné ekonomické reformy, které prohloubily ekonomickou nerovnost a vytvořily problémy, na než muži a ženy reagují rozdílně. Zatímco ženy se obrací na Pantekostalskou církev s reprodukčními problémy, muži spoléhají na tradiční „okultní“ praktiky ve snaze zajistit si ekonomickou stabilitu. **mh**

Hübschmannová, Milena: Viera v mla u slovenských Rómov. – In: Slovenský národopis Vol. 53, No. 1 (2005), s. 172–204. Text se věnuje věrským představám slovenských Romů o duších zemřelých (mulech). Text vychází z dat získaných v průběhu 70. let 20. století. Kromě systematizujícího popisu jevu se autorka snaží uvádět paralely zaznamenané u jiných subetnických skupin Romů. V závěru pak odkazuje i na podobné koncepty lidové víry, které byly popsány v severní Indii. K textu jsou připojena autentická vyprávění o mulech, která byla pořízena u romských respondentů ve sledovaném období. **db**

Sociální mobilita, a sociální strategie

Doane, Molly: **The Political Economy of the Ecological Native.** – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 3 (2007), s. 452–462.

Na příkladu campesinos z mexického regionu Chimalapas studie prezentuje problematiku zapojování nativních etnik do environmentálních hnutí. Staví se proti předpokladu antropologické školy politické ekonomie, že kulturní identita a praktiky vycházejí z historické zkušenosti zakořeněné v relevantním národním a institucionálním kontextu. Ukazuje, že se environmentalisté v Chimalapas pokouší jak vytvářet nové praktiky, tak propojit staré praktiky s novým vyjádřením kultury a identity. **mh**

Gilberthorpe, Emma: Fasú Solidarity: A Case Study of Kin Networks, Land Tenure, and Oil Extraction in Kutubu, Papua New Guinea. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 1 (2007), s. 101–112.

Text se zabývá vlivem moderního průmyslu na kultury nativních etnik. Na příkladu těžby ropy v regionu Fasú na Papui Nové Guinei ukazuje změny příbuzenského systému místních etnik, které se projevují zejména zvýšeným důrazem na patrilinearitu a formováním výhradně patrilinearních příbuzenských jednotek. Působením ropných společností tak dochází k izolaci mužů od výměnných sítí existujících před příchodem ropných společností a zároveň izolaci žen uvnitř vesnic. **mh**

Kramer, Karen L. – Greaves, Russell D.: **Changing Patterns of Infant Mortality and Maternal Fertility among Pumé Foragers and Horticulturalists.** – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 4 (2007), s. 713–726.

Studie se zabývá problematikou adaptací malých společností na překotné změny jejich subsistenčních strategií. Skrze komparaci dvou nativních jihoamerických skupin sběračů a kopaničářů ukazuje vzájemný vztah mezi tempem akulturace, dětské úmrtností a míry fertility. Zdůrazňuje, že antropologický pohled na demografické proměny umožňuje pochopení toho, jak jsou malé společnosti ovlivněny příchodem ekonomiky pracovního trhu. **mh**

Enquist, Magnus – Eriksson, Kimmo – Ghirlanda, Stefano: Critical Social Learning: A Solution to Rogers's Paradox of Nonadaptive Culture. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 4 (2007), s. 727–734.

Studie rozšiřuje model evoluce sociálního učení Alana Rogerse (1988) s ohledem na řešení jeho paradoxního závěru, že sociální učení nevede k nárůstu tělesné zdatnosti dané populace. Dochází k závěru, že kritické sociální učení představuje evolučně stabilní strategii dokud není kulturní transmise vysoce nedůvěryhodná, prostředí vysoce proměnlivé nebo sociální učení mnohem nákladnější než učení individuální. **mh**

Torsello, Davide: Neviditelné základy dovery. Domáca produkcia, práca a výmena na Slovenskej dedine. – In: Slovenský národopis Vol. 53, No. 1 (2005), s. 5–17.

Studie řeší otázku významu domácí výroby ve vybrané jihoslovenské vesnici. V první rovině autor diskutuje Chayanovův koncept o limitách zemědělské výroby při tendenci zvyšování standardu blahobytu. Ve shodě s dalšími badateli pak dochází k závěru, že zemědělská domácí výroba je determinována nejen ekonomickými faktory, ale zásadní roli hrají i sociální vztahy a významy. V druhé rovině se pak autor snaží ukázat dynamiku ekonomických a sociálních determinant v konkrétní lokalitě. Vychází ze situace socialistické éry, kdy zemědělská domácí výroba byl způsob, jak uniknout limitám socialistické ekonomiky. Výdělky mimo ni přinášely i sociální ohodnocení. Naopak po pádu těchto ekonomických vztahů se pro řadu obyvatel sledované obce stala tato ekonomická aktivita klíčovou. Ovšem i ty rodiny, které nejsou na domácí výrobě závislé, pokračují v pěstování plodin a chovu zvířectva pro svoji potřebu. Pro ně je to jeden z nástrojů vytváření vztahů uvnitř rodiny. **db**

Slavkovský, Peter: Životné stratégie ľudí späťých s poľnohospodárskou prvovýrobou na Slovensku v 20. a 21. storočí. – In: Slovenský národopis Vol. 53, No. 2 (2005), s. 119–133.
Autor řeší otázku vývoje zemědělské výroby a s ní souvisejících sociálních vztahů na vesnici. Dokazuje, že ačkoliv byla kontinuita vlastnictví a vztahů v zemědělství po roce 1948 vlivem nové vládnoucí ideologie přerušena, dokázala se lokální společenstva na tuto situaci adaptovat a transformovat i své sociální vztahy. V tomto smyslu pak vidí jako zákonité, že řada zemědělských družstev přetrvává i po roce 1989, kdy došlo do jisté míry k návratu k východním vlastnickým vztahům. **db**

Faltánová, Lubica: Význam obchodu v živote mesta v kontexte súčasných zmien. – In: Slovenský národopis Vol. 54, No. 4 (2006), s. 481–496.

Změna obchodních zón, především s ohledem na dynamiku života v městském centru (Bratislava). Změna nákupních zvyklostí v maloobchodní síti. Reklama, komunikace zákazník – prodávající. **mm**

Zahradníková, Elena: Skinheads – „dediči“ nacizmu? – In: Slovenský národopis Vol. 54, No. 2 (2006), s. 213–224.

Výsledky terénního výzkumu v Žilíně. CíleHnutí skinheads, názorové odlišení tzv. nacionalistů a národních socialistů, vnitřní hierarchie, vstup a vnitřní komunikace. Sebeidentifikace oděvem. **mm**

Hodnoty

Gammeltoft, Tine M.: Prenatal Diagnosis in Postwar Vietnam: Power, Subjectivity, and Citizenship. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 1 (2007), s. 153–163.

Medicínsko antropologická studie zkoumající, jak se těhotné ženy v hlavním městě Vietnamu Hanoi vyrovnávají s volbou přerušování těhotenství či jeho pokračování v případě, že je u nich zaznamenána vývojová vada plodu. Zjištěné výsledky konfrontuje se stejnou situací žen v Severní Americe. Zatímco severoamerické ženy tuto situaci interpretují jako otázku individuální morálky, vietnamské ženy ji vidí jako kolektivní záležitost dotýkající se přibuzenství, sociální příslušnosti a sdílené zodpovědnosti. **mh**

Quinlan, Robert J. – Quinlan, Marsha B.: Parenting and Cultures of Risk: A Comparative Analysis of Infidelity, Aggression, and Witchcraft. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 1 (2007), s. 164–179.

Článek se zabývá problematikou citlivosti rodičů ve vztahu ke kulturním vzorcům spojených s nejistotou a agresivitou. Na základě standardního mezi-kulturního vzorku (standard cross-cultural sample) ukazuje, že společnosti s nízkou mírou citlivosti rodičů jsou spojené s kulturními modely, které ve větší míře přijímají mimomanželský sex, agresivitu, krádeže a čarodějnictví. **mh**

Kuznar, Lawrence A.: Rationality Wars and the War on Terror: Explaining Terrorism and Social Unrest. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 2 (2007), s. 318–329.

Článek se kriticky staví k současným interpretacím terorismu, vztahuje tyto interpretace k širším diskusím týkajícím se teorie rozhodování a antropologie a navrhuje, jak by mohl být překonán rozpor mezi rozdílnými interpretacemi, vycházejícími z odlišných modelů rozhodování. **mh**

Waterston, Alisse – Kukaj, Antigona: Reflections on Teaching Social Violence in an Age of Genocide and a Time of War. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 3 (2007), s. 509–518.

Článek představuje reflexi učitele a studenta týkající se výuky i učení se o strukturách nerovnosti projevujících se skrze rozmanité formy sociálního násilí, včetně každodenního života, masakrů a genocid. Na příkladu případové studie antropologického kurzu text ukazuje komplexnost a emiconálně

napjatou povahu tohoto pole, některé inovační strategie výuky a přínos antropologie k pochopení světa poznamenaného válkou, genocidou, rasovou diskriminací a strukturální chudobou. **mh**

Krause, Elizabeth L. – Marchesi, Milena: Fertility Politics as „Social Viagra“: Reproducing Boundaries, Social Cohesion, and Modernity in Italy. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 2 (2007), s. 350–362.

Studie zkoumá problematiku přijímání pronatalitní politiky jako sdíleného postoje italské veřejnosti. Na základě kombinace různých pramenů ukazuje konstrukci konceptu „demographic emergency“ a komparuje dvě vládní pronatalitní opatření. Dochází k závěru, že vědecký i populární diskurs slouží jako určitá „sociální Viagra“, přičemž obě pronatalitní opatření mají docílit obrody rodinných hodnot. **mh**

Danglová, Olga: Etnologický pohľad na štúdium hodnôt (hodnoty predmoderného sveta slovenskej dediny). – In: Slovenský národopis Vol. 53, No. 4 (2005), s. 361–380.

Text se věnuje analýze hodnot z etnologické perspektivy. V kontinuitě oboru jako historické disciplíny se pokouší konstruovat hodnoty venkovského společenství v predmoderní době (vliv poddanství, lokální uzavřenost, solidarita, uniformita, cyklický čas, autorita rodiny, jistá pasivní recepce kulturního systému, spontánní charakter mezigenerační výměny). Otázka jejich transformace a současné podoby je výzvou pro další bádání. **db**

Krivý, Vladimír: Hodnotové orientácie, kolektívne identity a hodnotové štiepenia v slovenskej spoločnosti. – In: Slovenský národopis Vol. 53, No. 3 (2005), s. 262–284.

Studie shrnuje výsledky kvantitatívnych šetrení z let 1994–2003. Staví na sociologických koncepcích výzkumu hodnot. V popředí zájmu byly otázky ekomomické odpovědnosti jedince, s tím související otázka antikomunistických a liberálních postojů, a otázka kulturního a etnického ukotvení identity. Hodnotové štěpení slovenské společnosti pak autor vidí ve sporu o reflexi komunismu a ve sporu o míře soudržnosti s maďarskou menšinou. **db**

Ratica, Dušan: Verajné a súkromé hodnoty v rodinnej transmisii v 2. pol. 20. storočia. – In: Slovenský národopis Vol. 53, No. 3 (2005), s. 309–313.

Príspevek se zamýšlí nad klíčovými hodnotami vesnické a měšťanské společnosti, které se podílely na reprodukci sociálního statusu rodiny. Diskutuje jejich transformaci po druhé světové válce, kdy rodinné majetky a specifický kulturní kapitál intelektuálů a úředníků v důsledku politických změn již nemohly manifestovat a stvrzovat sociální postavení rodiny. Proto nutně v rámci komunikace ve veřejné sféře vznikly jiné strategie pro zajišťování pozice v sociální hierarchii. V této souvislosti autor také hovoří o třech typech rodiny dle míry zapojení do decizních struktur socialistického státu. Právě odtud lze odvozovat rozpor mezi veřejným a soukromým vystupováním a hodnotami, které byly v rámci rodiny udržovány. **db**

Krekovičová, Eva: K problematike mechanismov transmisie hodnôt a vekoovej cyklizácie v diele Adama Prandu. – In: Slovenský národopis Vol. 53, No. 3 (2005), s. 314–317.

Príspevek je primárne ohľadnutím za dílem Adama Prandy. Na pozadí diskuse přínosu prací tohoto slovenského badatele se autorka zastává u jeho prací o transmissi kultury. Zdůrazňuje jeho komplexní přístup a vyzdvihuje dvě myšlenky/poznatky. 1. Pranda tvrdí, že jevy spjaté s materiální kulturou se předávají v rámci rodiny, zatímco jevy duchovní, sociální a umělecké povahy naopak se předávají v rámci celéhospolečenství. 2. Pranda hovoří o předávání kulturní informace „obkročmo“ generacemi (tedy od prarodičů na vnuky). **db**

Vrzgulová, Monika – Popelková, Katarína: Stredné vrstvy v urbánnom prostredí – transformácia skupinových hodnôt? – In: Slovenský národopis Vol. 53, No. 4 (2005), s. 381–398.

Na příkladě dvou slovenských městských lokalit (Trenčín a Modra) autorky analyzují hodnoty, jež se v současnosti podílejí na budování sociální hierarchie lokální společnosti. Pozornost je věnována dvěma skupinám podnikatelů – živnostníkům a vinařům. Jejich odlišný vztah k výrobním prostředkům (půdě) diferencuje jejich hodnotový systém. **db**

Podoba, Juraj: Perspektivou Norberta Eliasa: Stabilita a zmena hodnotových systémov v období neskorého socializmu (Adam Pranda a štúdium hodnôt druhej polovice 20. storočia). – In: Slovenský národopis Vol. 53, No.4 (2005), s. 398–411.

Text se vrací k dílu Adama Prandy a jeho koncepci vývoji hodnotových systému na Slovensku. V diskusi s dalšími autory, kteří se problematice věnovali, autor směřuje k definování hodnotového systému jako dynamické kategorie. V návaznosti na to uvádí tendence, které tuto dynamiku určují. **db**

Gender

Bird, Bliege Rebecca: Fishing and the Sexual Division of Labor among the Meriam. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 3 (2007), s. 442–451.

Na příkladu obyvatel Ostrovů Torresovy úžiny článek zkoumá genderové rozdíly v rybářských strategiích mužů a žen v závislosti na péči o děti. Výzkum je založen na kvantitativní metodologii. **mh**

Vrzgulová, Monika: Pozície a roly žien v živnostníckych/podnikateľských rodinách, zachytené v ich interpretáciách životných príbehov. – In: Slovenský národopis Vol. 54, No. 4 (2006), s. 455–465.

Narativní vyprávění. Obraz vytvářený na pozadí politických a sociálních změn ve 20. století. Vypovídá o pozicích a úloze žen v rodině a o jejich aktivitách ve veřejném životě. Východiskem jsou sociální normy, hodnoty, které ovlivňovaly chování a myšlení žen. Zaznamenány i komentáře z pozice současných stanovisek. Zohledněny změny v postavení žen z podnikatelských vrstev v současné slovenské společnosti. **mm**

Děti

Lancy, David F.: Accounting for Variability in Mother-Child Play. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 2 (2007), s. 273–284.

Text ukazuje kontrast psychologické a antropologické perspektivy při výzkumu výchovy dětí na příkladu her matek s dětmi. Zatímco psychologové vidí hry matky s dětmi jako „přirozené“ a tedy nezbytné pro normální vývoj dítěte, antropologové je na základě etnografického materiálu považují za „kulturní“. Vystává tak otázka možné nekompatibility importovaných kulturně specifických strategií péče o dítě s nativními představami a praktikami. **mh**

Rosen, David M.: Child Soldiers, International Humanitarian Law, and the Globalization of Childhood. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 2 (2007), s. 296–306.

Článek zkoumá vývoj zákonů a smluv regulujících využívání dětí jako vojáků a jejich politický, sociální a kulturní kontext, z něhož vzešly. Ukazuje, jak se snaha o univerzální definici „dětství“ na mezinárodním poli a z ní vycházející restrukturační věkových kategorií odráží na mezinárodní, regionální i lokální úrovni, kde je věkových kategorií využíváno k zaujetí konkrétních politických a ideologických pozic. **mh**

Kulturní formy

Toren, Christina: Sunday Lunch in Fiji: Continuity and Transformation in Ideas of the Household. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 2 (2007), s. 285–295.

Na základě výzkumu obrazů nědělního oběda malovaných vesnickými dětmi v letech 1982, 1990 a 2005 se autorka zabývá problematikou proměn vnímání domácnosti na Fidži. Velkou míru kontinuity připisuje ritualizaci alimentárních praktik, zatímco drobné změny spojuje s intenzifikací výměny komodit projevující se v každodenním vesnickém životě. **mh**

Langer, Jiří: Sídelný typ jako historická kategorie. – In: Slovenský národopis Vol. 53, No. 2 (2005), s. 134–151.

Na příkladu oravských obcí autor sleduje vývoj sídel. Všímá si rozmístění staveb na parcelách, dělení dvorů, rozšiřování intravilánu obce. Sídelní vývoj obce pak dává do souvislosti s děděním nemovitostí, demografickými změnami i ekonomickým potenciálem obce, který zároveň podmiňoval hloubku sociální hierarchie lokální společnosti. V závěru pak formuluje dva typy sídelního vývoje ulicovky: obce na tranzitní silnici a obce stojící mimo ni. **db**

Panczová, Zuzana: Konšpiračné teórie na stránkách internetu. – In: Slovenský národopis Vol. 53, No. 2 (2005), s. 152–171. *Text se věnuje analýze fám, které jsou zveřejňovány na internetu. Autorka si všímá nejen jejich obsahu, ale snaží se i analyzovat způsoby zacházení s těmito informacemi a jejich reflexi účastníky internetových diskusí. Upozorňuje též na skutečnost, že bez ohledu na to zda je fáma šířena ústně či novými technologiemi, je jim vždy více dopřáváno sluchu v době, kdy s prohlubuje pocit distance a nekomunikace s vládnoucí složkou společnosti.* **db**

Benkovská, Zuzana: Společensko-kulturní kontexty módy na Slovensku v období prvej Československej republiky. – In: Slovenský národopis Vol. 54, No. 1 (2006), s. 84–102.

Charakteristika módy v souvislosti s dobovými politickými a společenskými národnostními a migračními změnami. Autorka sleduje způsob výroby a prodeje oděvů a prádla na Slovensku, předáváním profesních zkušeností výroby, práce módních návrhářů, způsob propagace módy a komunikaci s odběratelem. **mm**

Jídlo

Heller, Chaia: Techne versus Technoscience: Divergent (and Ambiguous) Notions of Food “Quality” in the French Debate over GM Crops. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 4 (2007), s. 603–615.

Studie se zabývá veřejnou diskusí nad geneticky modifikovanými organismy (GMO) ve Francii a ukazuje jak je konstruován obraz GMO. Zatímco většina odpůrců deklaruje GMO jako „nepřirozené“ (unnatural), drobní francouzští zemědělci (Confédération Paysanne [CP]) je prezentují jako „nekulturní“ (uncultural). Využívají přitom kontrastu kultury a „nekulturnosti“ (culturelessness), kterou spojují s potravinami jako je GMO a McDonald's. **mh**

Renne, Elisha P.: Mass Producing Food Traditions for West Africans Abroad. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 4 (2007), s. 616–625.

Text se věnuje formám prezentace západofrických potravin prodávaných v amerických obchodech jako komodita důležitá

pro obyvatele pocházející ze Západní Afriky. Ukazuje, jak tyto potraviny asociované s bezčasovostí evokují vzpomínky na domov a dětství. Na tomto základě pak západoafričané využívají jídlo jako prostředek udržování sociálních vztahů se svými rodinami, domovskými organizacemi a náboženskými skupinami, přičemž zároveň konstituují národní, regionální i globální vazby skrze znovuvytváření alimentární tradice. **mh**

Manning, Paul – Uplisashvili, Georgia: Our Beer: Ethnographic Brands in Postsocialist. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 4 (2007), s. 626–631. *Článek se zabývá problematikou antropologie komsupce. Na příkladu Gruzie ukazuje jak je pro ekonomické strategie využíván „etnografický“ materiál.* **mh**

Paolisso, Michael: Taste the Traditions: Crabs, Crab Cakes, and the Chesapeake Bay Blue Crab Fishery. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 4 (2007), s. 654–665.

Článek analyzuje změny v produkci a konzumaci modrých krabů v oblasti Chesapeake Bay v širokém rámci kulturních modelů a environmentální antropologie. Ukazuje, že kulturní model modrých krabů jako jídla se kvůli jejich redukovánému počtu transformoval do formy krabích koláčů vyráběných z dovezeného masa podle „místní tradice“ a v menší míře také ve formě plakátů využívajících kraby ke kampani proti znečištění. **mh**

Wiley, Andrea S.: Transforming Milk in a Global Economy. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 4 (2007), s. 666–677. *Článek reflektuje strategie užívané obchodními společnostmi k úspěšnému zavedení*

mléka na mimoevropský, zejména asijský trh. Hlavní strategií, která mléku umožnila stát se globální komoditou, je jeho prezentace jako „speciální“ potraviny, která příznivě působí na lidský organismus a to zejména v té oblasti, která je v daný okamžik vnímána jako nejzávažnější (např. zdravý růst dětí či snižování hmotnosti). **mh**

Meneley, Anne: Like an Extra Virgin. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 4 (2007), s. 678–687.

Studie se zabývá sledováním možností globálního oběhu olivového oleje. Oblíbenost této komodity vidí v deklaraci jeho zdravotních účinků a zároveň v prezentaci narací o jeho „starobylosti“ a „přirozenosti“. V této souvislosti se objevuje obraz Středozemí jako oblasti s chutným, „opravdovým“ jídlem, které je stavěné do kontrastu s industriálně zpracovaným jídlem Severního Atlantiku. **mh**

Varia

Musharbash, Asmine: Boredom, Time, and Modernity: An Example from Aboriginal Australia. – In: American Anthropologist Vol. 109, No. 2 (2007), s. 307–317. *Studie se v komparativní perspektivě zabývá antropologicky nedostatečně zkoumaným problémem nudy. Využívá k tomu sociálně konstruktivistický přístup čerpající z literárních studií, sociologie a filosofie. Na příkladu sídliště původních obyvatel Austrálie Yuendumu vyvrací tvrzení, že nuda je západní fenomén, který se do nativních kultur dostává skrze westernizaci.* **mh**

Gewertz, Deborah – Errington, Frederick: *The Alimentary Forms of the Global Life: The Pacific Island Trade in Lamb and Mutton.* – In: *American Anthropologist* Vol. 109, No. 3 (2007), s. 496–508.

Text se zabývá obchodem s ovčími žaludky mezi Austrálií a Novým Zélandem a Papuou Novou Guineou a Fidži. Na daném příkladu dokládá, jak komodita vnímána jednou stranou jako odpad může být druhou stranou vnímán jako žádané zboží. Skrze prezentaci různých způsobů, jakými jsou ovčí žaludky v této oblasti fetišizovány ukazuje, jakým způsobem se konstruuje současná společnost a ekonomie a jak je jim rozuměno. mh

García-Quijano, Carlos G.: *Fishers' Knowledge of Marine Species Assemblages: Bridging between Scientific and Local Ecological Knowledge in Southeastern Puerto Rico.* – In: *American Anthropologist* Vol. 109, No. 3 (2007), s. 529–536.

Studie se zabývá problematikou významu znalosti místních ekologických poměrů pro pochopení environmentální změny a ochrany a udržování ekosystémů a zejména problematičnosti jejího převedení do formy využitelné pro západní vědecké úsilí. Na příkladu portorikánských rybářů ukazuje nezbytnost antropologie jako disciplíny kvalifikované pro zprostředkování informací mezi kulturně odlišnými systémy znalostí. mh

Craven, Christa: *A "Consumer's Right" to Choose a Midwife: Shifting Meanings for Reproductive Rights under Neoliberalism.* – In: *American Anthropologist* Vol. 109, No. 4 (2007), s. 701–712.

Antropologická studie reprodukce se zabývá otázkou, jakým způsobem se proměňuje vnímání ženských reprodukčních práv v souvislosti s „právem volby“. Na základě etnografického výzkumu mezi podporovatelkami porodnictví ve Virginii sleduje jak tyto lidé začínají využívat rétoriku „práv spotřebitelů“ k prosazení svých zájmů. Základě této případové studie pak vznášejí obecnější otázky proměňujících se strategií majících zajistit reprodukční práva v neoliberalistické společnosti. mh

SOUPIS EXERPOVANÝCH ČASOPISŮ A PERIODIK

American Anthropologist,
Vol. 109 (2007)

Slovenský národopis,
Vol. 53 (2005); Vol. 54 (2006)

Autoři anotací:

db – Dana Bittnerová

mh – Martin Heřmanský

mm – Mirjam Moravcová

vesmír
přírodovědecký časopis
1994–2003

- více než 5200 článků deseti ročníků
- 7850 obrázků, grafů a tabulek
- fulltextové vyhledávání
- interaktivní navigace

cena CD-ROM 495 Kč

Vznik: Ba Formát 3, 111 21 Praha 1,
tel. 222 226 304, fax: 222 226 300
redakce@vesmir.cz, <http://www.vesmir.cz>

Číslo 1/22/2008
revue Lidé města

vyjde v květnu 2008

Objednávky zasílejte na adresu:
Revue Lidé města,
Fakulta humanitních studií
Univerzity Karlovy, U Kříže 8.
158 00, Praha 5, Jinonice

Redakční rada: D. Bittnerová, M. Dohnalová, M. Halbich,
M. Havelka (místopředseda), M. Hroch, J. Kandert, J. Kašpar,
J. Kružík, **M. Moravcová** (předsedkyně), Z. R. Nešpor,
M. Petrusek, P. Salner, F. Schindler, M. Skovajsa, V. Sokolová, F. Vrhel

Odpovědný redaktor: *Jan Kašpar* (jan.kaspar@fhs.cuni.cz)

Adresa redakce: U Kříže 8, 158 00, Praha 5, Jinonice

Vydává: Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií (Praha)

Obálka: Aleš Svoboda

Grafická úprava a zlom: Robert Konopásek

Tisk: Ermat Praha

*Tato recenzovaná publikace neprošla jazykovou úpravou
a vznikla v rámci řešení Výzkumného záměru FHS UK
Antropologie komunikace a lidské adaptace (MSM 0021620843)*

ISSN 1212-8112