

**Lidé**  
*města*  
**Urban People**

2/2006–19

*revue pro antropologii, etnologii  
a etologii komunikace*

**Vůně pardála  
(a Carmen)**

**Z textů:**

Jan Sokol o plodnosti

Zdeněk R. Nešpor o výchově kněží před dvěma sty lety

Mirjam Moravcová o národnostní identitě dětí

Lenka Šindelářová o německé protinacistické odbojové skupině Bílá růže

Radek Trnka o měření maskulinity a feminity

Petr Čenský, Leonard Bernstein a New York

Zdeněk Pinc o fenomenologii jako inscenaci

Dieter Gondek o dekonstrukci aneb Derrida čte Benjamina

Božena Škvařilová a Hana Světlíková o chování dětí  
(ve městě i na venkově)

Ivanova, Smoliančuk a Šmídová o úskalí běloruského obrození

## Úvod

- 1 Plodnost jako přehlížené téma / Fertility as an ignored topic  
/ *Jan Sokol*

## Studie

- 9 Výchova kněží a jejich působení na přelomu 18. a 19. století  
/ Education of clergy and their influence at the turn of the 18<sup>th</sup>  
and 19<sup>th</sup> century / *Zdeněk R. Nešpor*
- 45 Národnost jako jeden z rozměrů identity dětí / Nationality as one  
dimension of child identity / *Mirjam Moravcová*

## Materiály

- 76 Bílá růže – odboj studentů ve Třetí říši / White rose – student  
resistance in the Third Reich / *Lenka Šindelářová*
- 95 Historický přehled psychometrických přístupů ke zjišťování  
maskulinity–feminity / Historical overview of psychometric  
approaches to determine masculinity–femininity / *Radek Trnka*
- 104 Leonard Bernstein a New York / Leonard Bernstein in New York  
/ *Petr Čenský*

## Filosofie

- 131 Fenomenologie jako inscenace / Phenomenology as a performance  
/ *Zdeněk Pinc*
- 143 Právo, spravedlnost a rekonstrukce (Derrida čte Benjamina)  
/ Law, justice and reconstruction (Derrida reads Benjamin)  
/ *Hans-Dieter Gondek*

## **Výzkum**

- 157** Chování městských a vesnických dětí v mladším školním věku  
/ Behavior of city and country children of younger school age  
/ *Hana Světlíková, Božena Škvařilová*

## **Diskuse**

- 164** Vůně pardála... / Scent of a panther... / *Hynek Bartoš*

## **Konference**

- 180** Zpráva o konferenci Cesty k národnímu obrození: běloruský  
a český model / Report on the conference... / *Alena Ivanova*
- 185** Běloruská národní idea na začátku 20. století  
/ Byelorussian national idea at the beginning of the 20th century  
/ *Alexandr Smoliančuk*
- 198** Národní identita a běloruští političtí emigranti / National identity  
and Byelorussian political emigrants / *Michaela Šmídová*

## **Recenze**

- 207** M. C. Nussbaumová: Křehkost dobra / *Jan Sokol*
- 208** C. Fuentes: Pohřbené zrcadlo / *Marek Halbich*
- 213** S. Benhabib: The Claims of Culture... / *Selma Muhič Dizdarevič*
- 215** M. Heidegger: Gesamtausgabe I... / *Aleš Novák*
- 218** J. Šebek: Mezi křížem a národem / *Zdeněk R. Nešpor*
- 221** M. Lutovský, L. Smejkal a kol.: / *Václav Matoušek*
- 224** R. A. Georges, M. O. Jones: Folkloristics. An Introduction / *Petr Janeček*
- 228** A. Cheng: Dějiny čínského myšlení / *Aleš Novák*
- 230** J. Pinkava: F. V. Peřinka. Ojedinelý badatel / *Blanka Soukupová*
- 231** J. Kramářová a kol.: (Ne)bolí. Vzpomínky Romů na válku...  
/ *Lenka Budilová*

**234** Zprávy

**239** Autoři čísla

# PLODNOST JAKO PŘEHLÍŽENÉ TÉMA

Jan Sokol<sup>1</sup>

## Summary:

*Emmanuel Lévinas in some of his works, namely in **Totality and Infinity**, outlines entirely original philosophical anthropology. Let's first review the most important Lévinas's amendments and revisions relating to the philosophy of existence. Then, we shall focus on Fertility, the principal phenomenon not only for the Lévinasian anthropology and ontology, but also for secular ethics. Following exposition and detail interpretation of the Fertility Chapter of his **Totality and Infinity**, a chapter very dense and rich in content, we shall review the fact that this entirely principal topic of Western thinking – until Lévinas – was generally neglected or ignored.*

Mezi jinými původními přínosy myšlení Emmanuela Lévinase je to také nový souhrnný pohled na člověka a na jeho postavení ve světě, který si zaslouží naši pozornost. Jedná se o zcela osobitý a ve svých důsledcích velmi bohatý nástin filosofické antropologie. Tento příspěvek se soustřeďuje na zvláště zajímavou kapitolu z *Totality a nekonečna*, velkolepého filosofického díla, v němž můžeme nalézt minimálně tři podstatná rozšíření vůči předchozím rozvrhům filosofie existence. Vedle „metafyzického vztahu“, setkání s tváří druhého, jež je základem lévinasovské etiky a jeho hlavní námitkou vůči každé filosofii Neutra, němeého bytí, jsou tu ještě jiné novinky, neobyčejně důležité pro filosofickou antropologii i pro etiku.

Pro jednoduchost je chci uspořádat do tří bodů, přirozeně úzce spolu souvisejících:

---

<sup>1</sup> Prof. Jan Sokol (sokol@fhs.cuni.cz), Fakulta humanitních studií UK v Praze. – Tato práce vznikla s podporou výzkumného záměru „Antropologie komunikace“ Ministerstva školství, MSM 0021620843.

- 1) člověk je konečná bytost, živý tvor mající potřeby;
- 2) lidský život, často představovaný jako břemeno, starost, „život k smrti“, je zároveň a především radost a slast (*jouissance*);
- 3) vedle *synchronních* vztahů Já se svými blízkými a současníky, s jinými v přítomnosti, jsou pro každého z nás nutně také vztahy *diachronní* vůči „učení“ našich předků a ještě víc vůči našim potomkům.

S těmito třemi body se setkáváme v náboženském myšlení<sup>2</sup>, avšak pod vlivem řeckého objevu nesmrtnosti duše a jistého znehodnocení smrti u Platóna<sup>3</sup> i v důsledku rostoucího individualismu v době renesance a reformace, jaksi vymizely z moderní filosofie 16. až 18. století. Pokud jde o bytostnou konečnost člověka, byla znovu objevena Kierkegaardem a ovládala existencialistické myšlení, ale jenom v podobě břemene, nedostatku či ztráty, jež jí dodávají temnou, zoufalou nebo někdy titánskou atmosféru. Počínaje Nietzsche se začíná mluvit o „těle“ a „tělesnosti“; také zde přináší Lévinas jemnou, ale důležitou korekturu: není to tělo, které má potřeby, nýbrž celý žijící člověk. Navíc potřeba není břemenem osudu, prokletím smrtelníka, neboť „potřeba má ráda sebe samu, člověk je šťasten, že má potřeby.“<sup>4</sup>

Tatáž chmurná a osamělá nálada proniká všemi analýzami existence u Heideggera, Lévinasova respektovaného, i když ne právě milovaného učitele, a vrcholí ve slavném výrazu „bytí k smrti“ (*Sein zum Tode*).<sup>5</sup> I když Heidegger varuje čtenáře *Sein und Zeit*, aby starost (*Sorge*) nechápal jako ustaranost, jeho analýzy nenechávají místo pro nějakou naději.<sup>6</sup> Paradoxně se zdá, že to byla teprve těžká zkušenost války, vězeňského tábora a všech hrůz Šoa, které Lévinasovi dovolily odhalit druhou stránku lidské existence, jíž popisuje slovy jako „spokojené bytí“, „koupání v živlu“, život jako „slast“ a nakonec jako „bytí proti smrti“.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> V židovsko-křesťanské tradici srv. např. Genesis 1, 29; 3, 19; 2, 8; Deuteronomium 11, 10–16; 6, 7ss.

<sup>3</sup> Vedle platonské METEMPSYCHOSIS můžeme také zmínit dosti rozšířenou představu těla jako hrobu pro duši, příslovečné SOMA – SEMA, pocházející pravděpodobně z předgnostických mystérií.

<sup>4</sup> E. Lévinas, *Totalité et infini*. Den Haag 1961, str. 120. (Dále jen TI.)

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 51–53. Ve francouzštině se někdy setkáváme s nepřesným překladem „pour la mort“, tj. pro smrt, spíše stoickým.

<sup>6</sup> Kromě individuální a titánské „odhodlanosti“ (*Entschlossenheit*), tamt. § 60.

<sup>7</sup> Je velmi zvláštní, že je to právě Lévinas, který proti nečasové „odhodlanosti“ ze *Sein und Zeit* staví své „ještě ne“, tedy časový fenomén par excellence, ve skutečnosti samu osnovu lidského bytí v čase.

Právě zde si může překvapený čtenář všimnout evidentních a dobře známých fenoménů, které přesto v Heideggerových analýzách chybí. Tak „koupání v živlu“ je zcela běžná zkušenost prosté radosti, kterou ani ten nejnešťastnější člověk nemohl nezažít a která se vyznačuje právě nepřítomností každé starosti. „Žít z...“ nebo „živiny“ jsou bezpochyby původnější, než všechny jiné vztahy ke jsoucnum, ať už jako k nástroji (*Zuhandenes*) nebo k výskytovému předmětu (*Vorhandenes*) Heideggerových analýz. „Na samém počátku je naplněná bytost, občan ráje.“ – „Láska k životu se nepodobá starosti o bytí. (...) nemiluje bytí, nýbrž štěstí bytí.“ (TI, str. 118)<sup>8</sup>

Krásné analýzy oddělení, slasti, závislosti a obydlí ve druhé části *Totality a nekonečna* (Interiorita a ekonomie) nabízejí bohatší obraz lidské existence, který – aniž by byl naivně optimistický – rozhodně není temný ani beznadějný. Neboť „původní pozitivita slasti, zcela nevinná, se nestaví proti ničemu...“ – Dokonce i „utrpení si zároveň zoufá, že je přikováno k bytí, a zároveň miluje bytí, k němuž je přikováno. *Taedium vitae*<sup>9</sup> se koupe v lásce k životu, který odmítá.“ (TI, str. 119)

Je to právě tento zdejší život, který bojuje proti smrti, snaží se opakovat své „ještě ne“ a nedovoluje poslední skutečnosti smrtelnosti, aby ovládla celý život, který by mohl posloužit jako základ etického myšlení. Snad se nemýlím, když předpokládám, že jediné existence, která miluje, která umí ocenit hodnotu vlastního života, je také schopna ocenit a tedy i respektovat nebo dokonce chránit život druhých? Úkol filosofie, jímž je – podle Sókrata – naučit se zemřít, nelze naplnit zakrýváním tvrdé reality smrti nějakou iluzorně předpokládanou metempsychosou (převtělováním), nýbrž jen tak, že se smrti vymezí její vlastní a přiměřené místo v časovém celku lidské existence.<sup>10</sup> Díky Lévinasovi jsme snad schopni Sókrata opravit: filosofie má spíše učit žít, aniž by samozřejmě zapomínala na konečnost a umírání.

To je tedy velmi krátké a zběžné shrnutí oprav a rozšíření, jimiž Lévinas přispěl k analýze lidské existence takové, jaká je ve své imanenci. To všechno již bylo mnohokrát vysvětleno a interpretováno filosofy daleko kompetentnějšími. Záměrem tohoto příspěvku je přidat ještě jednu dimenzi navíc, dimenzi takří-

<sup>8</sup> Tato „láska k životu“ je mnohem méně přítomna v pozdějším Lévinasově díle. Bylo by třeba analyzovat, jak se ve skutečnosti liší od Spinozova „*conatus essendi*“, který Lévinas opakovaně kritizuje a odmítá.

<sup>9</sup> „Omrzelost životem“.

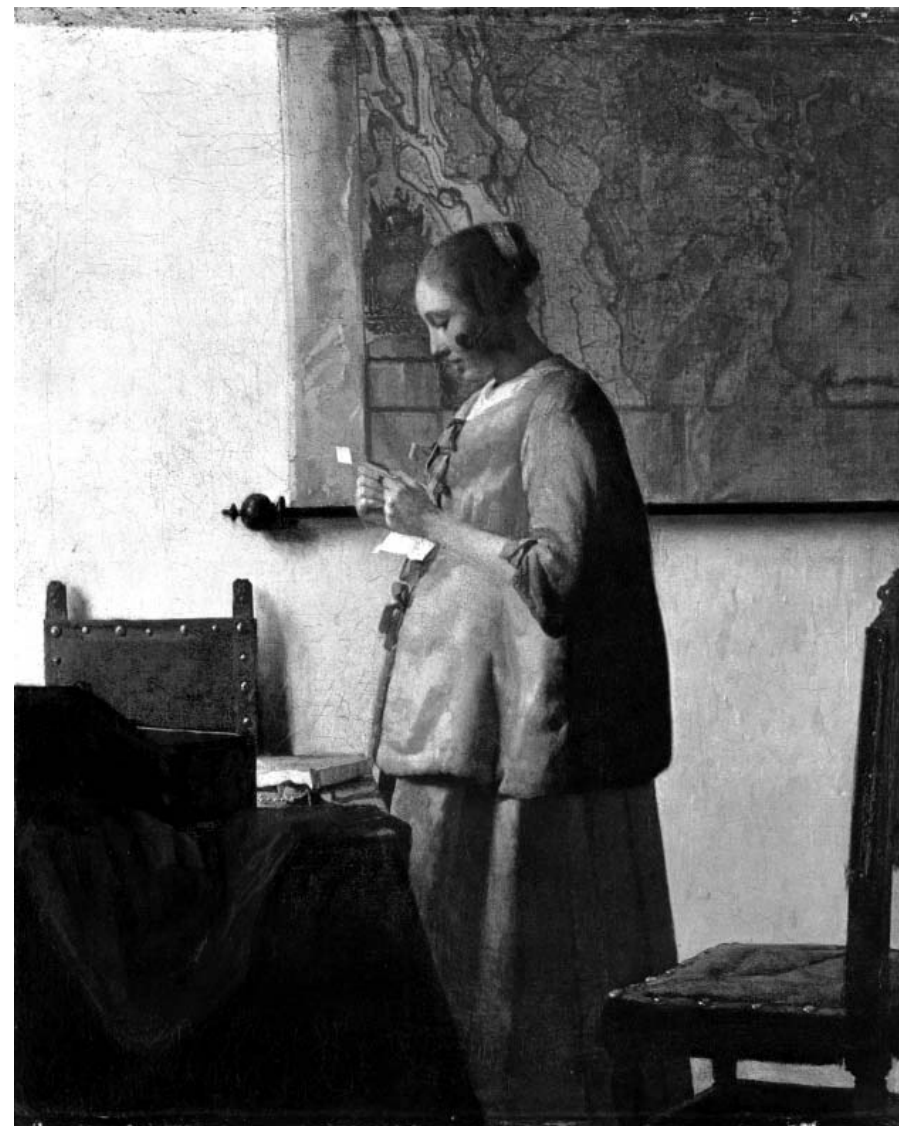
<sup>10</sup> Srv. Faidon 64a. Je to právě tato tendence nechat smrt pronikat celým životem, zaplavit jej a překrýt, kterou tak tvrdě kritizoval Nietzsche.

kajíc časové transcendence, kterou – zdá se mi – většina literatury o Lévinasovi poněkud opomíjí. Vedle vztahové transcendence, již vytvářejí vztahy ke druhému či k druhým, v setkání s tváří, vždycky však v přítomnosti, je v *Totalitě a nekonečnu* ještě jiná dimenze transcendence, jež se odehrává v čase a překračuje čas jedince, omezený jeho narozením a smrtí.

V poslední části *Totality a nekonečna*, nazvané „Za hranicemi tváře“, najdeme krátký článek o „Plodnosti“ (TI, str. 238–240). Tento velice hutný text je už předem připraven analýzami lásky, kde autor „naznačuje rovinu, jež zároveň předpokládá i transcenduje zjevení Druhého ve tváři, kde se já přenáší na druhý břeh smrti“ (TI, str. 231). „Milovat znamená obávat se o druhého, poskytovat pomoc jeho slabosti“ (TI, str. 233). „Ale láska milovaného také přesahuje. Proto také skrze tvář prosvítá temné světlo, přicházející z druhé strany tváře, z toho, co *ještě není*, z budoucnosti vždy více budoucí, vzdálenější než každá možnost.“ (TI, str. 232)

Zatímco všechny předešlé vztahy mířily k nějaké přítomné bytosti, více či méně na dosah mé ruky, a tedy v oblasti možného v přísném slova smyslu, zde nás přitahuje či volá cosi, co přichází zpoza možného. Zatím co „přátelství směřuje ke druhému, láska hledá to, co nemá strukturu jsoucího, nýbrž nekonečně budoucího, toho, co má být teprve zplozeno.“ (TI, str. 244) „To, co ještě není“ a co není ani jsoucnem dokonce nepatří ani do budoucnosti v běžném smyslu slova, kterou lze předvídat a očekávat, která přijde jako zítřejší ráno – jen o něco vzdálenější. I když nepatří mezi mé vlastní možnosti, i když přesahuje všechny mé projekty, jeho příchod přece nemůže nastat beze mne a bez mé lásky, neboť musí být teprve zplozeno. „Aby mohla přijít budoucnost dítěte, zpoza všech možností a zpoza všech projektů, je tedy třeba setkání s Druhým, a to jako se ženou.“ (TI, str. 245)

Poslední tajemství lásky tedy nespočívá v nějakém „o sobě“ ve dvou, uzavřeném do své intimity, jak se domnívali romantici. Neboť i v těch nejodvážnějších snech vždycky naráželi na nemožnost věčné lásky ve dvou. Právě odtud pramení romantická polemika proti klamnému životu, který v lásce nechá vznítit touhu po věčnosti, aby ji zničil ve smrti. Shakespearova zápletka na konci Romea a Julie neslouží ničemu jinému, než aby nechala oba hrdiny zemřít mladé a tím ještě vyostřila tento konflikt, přítomný ovšem v každém lidském životě. I bez dramatického nedorozumění, které vede k sebevraždě milenců, by přeci oba dva stejně museli zemřít. Ale Lévinas vysvětluje, proč tento sen o individuální věčnosti je vždycky zdánlivý a nutně klamný: lidský jedinec se nikdy nemůže vyhnout stáří a individuální život bez konce by nemohl být ničím jiným



*Jan Vermeer (1632–1675): Žena v modrém při čtení dopisu je podle všeho podobiznou Vermeerovy manželky v době těhotenství*

než „zahlcením, zatarasením (*encombrement*) sebou samým“ (TI, str. 246), jež postupně překročí všechny meze. Ale bytost nekonečně zahlcená sama sebou nemá nic společného s věčností, hodnou tohoto jména.

Proto touha po věčnosti, nutně obsažená v každé pravé lásce, vyžaduje jiné východisko, než toto – velice naivní – lineární a nepřetržitě pokračování navzdýcky. Kdyby nebyla reálná alternativa k tomuto nekonečnému stáří, láska sama by se vyvrátila, odhalila jako klamná. Jenže právě zde přichází na pomoc fenomén plodnosti. „Vztah k takové budoucnosti, kterou nelze redukovat na možnosti, nazývám plodnost“ (TI, str. 245). Plodnost je vztah k tomu, kdo v silném slova smyslu ještě není, ani jako jsoucí, ani jako možný, tedy vztah, který neprodlužuje individuální linii já, linii zkušenosti téhož, nýbrž ji přerušuje. Teprve zplozením nového já, subjektu, který je jiný a přesto je více než můj, může láska skutečně dosáhnout svých nejvyšších aspirací, aniž by zklamala sebe samu.

Plodnost překračuje, transcenduje smrt, rozhodně ji však neruší. Dalo by se říci, že nechává zahlédnout tu druhou, pozitivní stránku smrti jako nutné podmínky pro pokračování života jako takového.<sup>11</sup> „Plodnost pokračuje v příběhu, aniž by vytvářela stáří; nekonečný čas nepřináší stárnocímu subjektu věčný život. Prostřednictvím diskontinuity generací, článkovaných nevyčerpatelnou mladostí dítěte, dovede něco lepšího“ (TI, str. 246) Plodnost tedy působí něco lepšího než pouhé pokračování či prodlužování individuálních životů v totožnosti. Tím, že je přerušuje, vyhýbá se či omezuje entropii stáří, jež se zabývá jen sebou samým, a zároveň je nechává znovu začínat ve zplozené bytosti „která není jen mou, neboť je já“ (TI, str. 245)

Dítě, zplozená bytost, není dodatkem, doplňkem mého osobního života, ale „oddělená“, plnoprávná bytost, povoláná stát se jednoho dne odpovědnou osobou, navíc ještě nadanou plodností. Dar života je současně dar k předání života. „Plodnost plodící plodnost je završením dobrého; dar schopnosti dávat, početí dítěte, přesahuje i obět, již každý dar ukládá.“ (TI, str. 247)

Tématu plození jako přístupu k věčnosti se dotkl již Platón ve slavné řeči Diotimy o lásce (*Symposion*, 206–212).<sup>12</sup> Sókratův názor, že pravým předmě-

<sup>11</sup> Analýzy Hanse Jonase (např. *Last und Segen der Sterblichkeit*, in: Jonas, H., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. 1992), jednodušší a více opřené o biologické znalosti, přesto velmi přesně navazují na linii lévinasovského myšlení. I když Jonas na Lévinase neodkazuje, těžko věřit, že by šlo jen o nezávislou konvergenci.

<sup>12</sup> Zde vděčně využívám podnět Ivana Chvatíka, *Ach, ta láska nebeská. Sokratovo sofisma o nesmrtnosti v dialogu Symposion*. In: J. Kružík (vyd.), *Vita activa, vita contemplativa*. Praha 2006, str. 378–388.

tem lásky je krása, Diotima opravuje: je jím plození a rození v kráse, protože to je jediná cesta smrtelníků k věčnosti.<sup>13</sup> Proto se všechno živé, nejenom člověk, o to stará víc než o vlastní život. Diotima však nepropadá tomu, co bychom dnes nazvali biologickým pokusem: proto hned dodává, že u člověka se plození a rození nesmí chápat jen ve fyzickém a tělesném smyslu. Plození dětí je podle Diotimy jen tou nejnižší formou plození, které samozřejmě zahrnuje celou výchovu, umělecké tvoření a všechnu starost o blaho obce; tato *diakosmésis* je její nejvyšší formou.<sup>14</sup>

Na rozdíl od Platóna ovšem Lévinas – jeho oddaný čtenář – píše v jiné duchovní atmosféře. Když přebírá téma plodnosti a rození, chce předně vyloučit naturalistické pochopení tématu. Asi také z tohoto důvodu se nezmiňuje o jiných živočiších a než o „mateřství“ raději hovoří o „otcovství“. Není to tedy žádný sexismus, který je mu ostatně naprosto cizí, ale snaha zdůraznit osobní charakter „rození“, jež přirozeně zahrnuje i celou výchovu a „vyučování“.

Největší záhadou je ovšem to, že téma plodnosti, tak důležité pro celou filosofii člověka, mohlo upadnout do téměř úplného zapomnění na více než dvě tisíciletí. U Aristotela a jeho středověkých žáků samozřejmě nacházíme různé výklady reprodukce živočichů, nevyvozují se z nich však žádné důsledky. Kromě velké výjimky u Henri Bergsona<sup>15</sup> se s ním v moderní filosofii, od Descarta a Spinozy až po Heideggera a Sartra nesetkáme; ani antropologie 20. století, od Maxe Schelera po Arnolda Gehlena a Claude Lévi-Strausse se o toto téma příliš nezajímá.<sup>16</sup>

Odpověď na otázku, proč bylo téma nejen lidské, ale i živočišné reprodukce tak přehlíženo či zanedbáno, by potřebovala hlubší výzkum a netroufám si o ní pouze spekulovat. Nicméně se zdá, že toto zvláštní opomenutí se táhne celou oblastí myšlení o živém.<sup>17</sup> Dokonce i filosof, který se mezi současníky nejvíce zaměřil na biologická témata s ontologickým, etickým a antropologickým významem, totiž Hans Jonas, definuje jednou život bez ohledu na tento aspekt,

<sup>13</sup> Z individualistického pohledu to má ovšem i svůj rub, vyjádřený úslovím „Děti – smrt rodičů“, někdy připisovaným Hérakleitovi (srv. zl. B 20). Tuto myšlenku najdeme také v psychoanalýze.

<sup>14</sup> V kontextu *Symposia* zůstává Diotimina myšlenka nicméně svázána s osobní zkušeností plodícího a nebere příliš vážně to zplozené, dítě či žáka.

<sup>15</sup> I jeho „*élan vital*“ ovšem zůstává málo rozvinutý, pokud jde o lidskou zkušenost. I to je téma k hlubšímu prozkoumání.

<sup>16</sup> Dokonce i v mistrovských analýzách *Structures de la parenté* (Struktury příbuzenství) se jedná pouze o struktury „synchronní“ a o jejich význam. Otázku proč jsou tak důležité si Lévi-Strauss neklade.

<sup>17</sup> Srv. A. Pichot, *Historie de la notion de vie*. Paris 1993 (Dějiny pojmu života). Podle Pichota to byla představa „spontánní generace“, která přispěla k zatemnění významu reprodukce od Aristotela až po 19. století.

přítom určující pro všechno živé;<sup>18</sup> v jiných pracích se ovšem tentýž autor věnuje tématu reprodukce náležitě.<sup>19</sup> Přesto se zdá, že jakási „slepá skvrna“ kolem tohoto základního fenoménu postihuje celou západní literaturu po staletí. Je velkou zásluhou Emmanuela Lévinase, že přerušil toto podivné a ve svých důsledcích neblahé mlčení, nikoli pouze pro filosofii.

Jinde jsem se pokusil ukázat, že myšlenka společné zodpovědnosti všech lidí nejen za život jako takový, ale za „dobrý“ život a jeho přírodní i kulturní podmínky, by se mohla stát základem ne pouze formální, a přitom obecné etiky.<sup>20</sup> Neboť tato myšlenka, která podtrhuje základní jednotu celého lidstva, se může zároveň vyhnout kulturním a historickým omezením morálek a etik v pravém slova smyslu náboženských či konfesních, a přitom si udržet povahu etiky „materiální“ ve smyslu Maxe Schelera. Potřebu nějaké takové etiky v dnešním multikulturním a „globalizovaném“ světě nemusím jistě zdůrazňovat.

*(Přednáška na konferenci ke stému výročí narození E. Lévinase. Cluny, červenec 2006. Přeložila Martina Rychlíková)*

<sup>18</sup> H. Jonas, *Evolution und Freiheit*, in: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt a/M. 1992, str. 11–33.

<sup>19</sup> Srv. např. H. Jonas, *The Phenomenon of Life*. Evanston 2001. O překvapující blízkosti myšlení Hanse Jonase a Emmanuela Lévinase jsme se již zmínili.

<sup>20</sup> Sokol, J.: *L'obligation et la vie*. In: P.-A. Miquel – C. Mihali (ed.): *Pouvoir et vie*. Actes UEE de Nice. 2004, str. 117–125. – Sokol, J.: *D'ou vient l'idée de l'obligation morale?* In: *Quelle conception de l'homme aujourd'hui?* Zürich 2003, str. 119–130.

## VÝCHOVA KNĚŽÍ A JEJICH PŮSOBNÍ NA PŘELOMU 18. A 19. STOLETÍ\*

*Zdeněk R. Nešpor*

### Summary:

*Activities of priests constituted an important (although definitely not exclusive) source of popular religious attitudes and notions. At the end of early modern times, popular-religious readings and schools also exhibited more marked influence. These institutions played their role not only in passing of contemporary religious reforms but also (and primarily) during their changes. For this reason, the author monitors enlightened reforms of instruction of future priests in Hapsburg countries which headed explicitly towards transformation of their work; originating in the Van Swieten's reform in 1750s, continued by the Rautanstrauch's reform of 1774, introduction of general seminars and other changes of Joseph II, until their changes during the reign of Leopold II (1791). One of the most important events was the institutionalization of pastoral theology which symbolically replaced former polemical theology. The article also analyses, in more detail, the first Czech text books on this subject written by Strahov's Premonstratensian J. Chládek and F. Giftschütz (translated by V. Stach). Architects of these reforms were interested in transformation of popular Christianity in the direction of unpretentious ethical and social understanding of religious belief; they were inspired in many respects by protestant theologians, resulting also in more positive reception of Hussitism in the Bohemian lands. In the first half of the 19<sup>th</sup> century, these trends were reflected also in popular religiosity, hand in hand with national agitation of many Catholic clergymen although not always as intended by their originators. The revived Czech nation often expressed disapproval of their own regenerators, fact which the Catholic clergy countered (rather unsuccessful in long term) with an attempt of new confesionalization.*

\* Studie je výstupem grantu GA ČR č. 404/04/0980 „Tajni nekatolíci v českých zemích v 18. století z perspektivy historického a historicko-antropologického studia“; autor za tuto podporu děkuje.



Historický výzkum českého osvětenství a národního obrození, včetně jejich namnoze marginalizovaných duchovních složek, byl v období vlády komunistického režimu silně poplatný tehdejší „eschatologické“ ideologii pokroku a zdůrazňování převahy socioekonomické „základny“ nad intelektuální, kulturní a duchovní „nadstavbou“. Pomineme-li vyložení marxistické práce Puršovy, Kočího a další, i Haubeltova syntéza dějin osvětenství sice záslužně rozkrývala do té doby nestudované počátky přírodních věd, zakonzervovala však obecné povědomí o tomto období jako výronu modernismu, racionalismu, sekularismu a téměř až proticírkevního ateismu.<sup>1</sup> Snad právě to vedlo po roce 1989 k signifikantnímu odklonu badatelského zájmu o tuto epochu, ačkoli řada současných výzkumů ukazuje i její odlišné stránky a v neposlední řadě nezbytnost kriticky prověřit platnost některých zavedených interpretačních schémat.<sup>2</sup> Pro účely této studie je třeba uvést alespoň dvě, zaprvé údajný protiklad „rakouského“, *ipso facto* germanizačního osvětenství a našeho národního obrození, a zadruhé marginalizaci úlohy duchovních především ve druhém historickém procesu.

Již průkopnické práce F. Kutnara totiž ukázaly vzájemnou spojitost osvětenství a národního obrození, stejně jako jejich nepominutelné zakotvení v barokní éře, přestože se proti ní osvícenci kriticky vymezovali. I když nechci zpochybňovat antagonistickou rétoriku obou intelektuálních konceptů a duchovních hnutí, celá řada reforem, jejichž plod přineslo osvětenství, měla svůj počátek mnohem dříve. Příkladem může být rozšiřování lidové náboženské četby „nahrazující“ pastoraci, včetně vydávání a četby Písma.<sup>3</sup> Podobně zase na osvětenství, které zcela jistě nebylo „protičesky“ zaměřené a germanizaci podporovalo především kvůli praktické centralizaci,<sup>4</sup> v leccems navazoval romantismus a národní obrození. Nebylo-li by osvícenského zájmu o české dějiny a řeč,<sup>5</sup> jenž se projevo-

val i rozmachem kognitivně náročnější české literatury, patrně by nebylo o pár dekád později vlastně koho, jak a prostřednictvím čeho obrozovat. Důležité pojitko mezi intelektuálními rozměry obou hnutí, osvětenství a obrození (které rozhodně nelze ztotožňovat), představovalo působení duchovenstva,<sup>6</sup> jež zároveň uvádělo jejich obsahy do lidového prostředí, zpočátku prakticky výlučně. Mediátory sociální a symbolické kontinuity českého obrození s minulostí a jeho „lidovosti“ nebyli ani tolik skrytí stoupenci heterodoxních náboženských představ, jak soudil Kutnar,<sup>7</sup> nýbrž především (katoličtí) duchovní, kteří se v osvícenském duchu obraceli k výchově lidu a později v romantismu sebrali namnoze plody své vlastní práce, případně dílo působení svých barokních předchůdců. Jejich vliv na prosazení národní myšlenky však naprosto nelze podceňovat.

Závislost staršího dějepisceví na ideologii 19. století, proticírkevní, *eo ipso* protikatolické, vzhledem k osvícenskému dědictví především protibarokní, vedla k marginalizaci tohoto působení. Již v polovině 19. století musel V. Štulc vypočítávat zásluhy katolických duchovních, přičemž M. C. Putna má jistě pravdu, že to „znamená, že jest potřebí je vypočítávat, jelikož se na ně zapomíná“;<sup>8</sup> podobný charakter měla i o málo mladší studie J. Jirečka.<sup>9</sup> Obrozenému národu nebyli jeho obrodíči z důvodů, které na tomto místě nechceme zkoumat, právě po chuti. Místo toho se prosazoval odsudek katolického kléru za jeho protireformační působení a vyzdvižení husitsko-bratrsko-humanistických tradic čes-

jež do českého prostředí implantovalo především nové dílo Kaspar Royko, *Geschichte der großen allgemeinen Kirchenversammlung zu Kostniz, Grätz-Prag 1781–85* (česky první dva díly přeložil V. Stach jako *Hystorie Velikého Sněmu Kostnického*, Praha 1785; ještě dříve se objevil výbor z pera luterského faráře M. Markovice *Dekrét Sněmu Kostnického o Přijímání...*, Praha 1783); k jeho recepci viz Jan Milič Lochman, *Náboženské myšlení českého obrození. I. Kořeny a počátky*, Praha 1952, s. 228–237. Husovu katolicitu ještě dříve ve své příručce církevních dějin zdůrazňoval i P. I. Propp; k tomu viz R. Zuber, *Osudy moravské církve v 18. století*, II., Olomouc 200, s. 67.

<sup>6</sup> V naprosté většině šlo o katolické duchovní, protože nekatolické konfese nebyly v českých zemích (s výjimkou Ašska a zbytku Slezska) do roku 1781 povoleny a i pak se k nim přihlásila jen zanedbatelná menšina obyvatelstva, takže jejich duchovních bylo řádově méně. Přesto se poměrně rychle zapojili do rozšiřování osvětenství a rodící se nacionální agitace, především luteráni (i když těch bylo mezi protestanty výrazně méně než kalvinistů); malá připravenost publika i další důvody však mnohé z nich časem vyhnaly zpět do ciziny nebo do prostředí přeci jen otevřenějších českých exilových církví. V této studii se problematice menšinové protestantské zbožnosti/publika nebudu šířeji věnovat, lze však odkázat na Richard Pražák, *Maďarská reformovaná inteligence v českém obrození*, Praha 1962; Zdeněk R. Nešpor, *Náboženství na prahu nové doby*, Ústí nad Labem 2006.

<sup>7</sup> František Kutnar, „Proroctví v životě minulého lidu“, *Český lid* 1 (33), 1946, s. 138; též, *Sociální myšlenková tvářnost obrozeného lidu. Trojí pohled na český obrozený lid jako příspěvek k jeho duchovním dějinám*, Praha 1948, s. 206.

<sup>8</sup> Martin C. Putna, *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*, Praha 1998, s. 152.

<sup>9</sup> Josef Jireček, „Theologická strana literatury české“, *Blahověst, Katolické hlasy* 2, 1856, 1, s. 27–37.

<sup>1</sup> Josef Haubelt, *České osvětenství*, Praha 1986.

<sup>2</sup> Např. Zdeněk V. David, „Národní obrození jako převtělení Zlatého věku“, *ČČH* 99, 2001, s. 486–518; Miroslav Hroch, *Na prahu národní existence. Touha a skutečnost*, Praha 1999; Vladimír Macura, *Znamení zrodu. České obrození jako kulturní typ*, 2. vyd., Praha 1995; Zdeněk R. Nešpor, *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*. Ústí nad Labem 2004; Daniela Tinková, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, Praha 2004, a další práce těchto autorů. Ze starších prací, s nimiž se však naneštěstí mohla česká odborná veřejnost seznámit teprve v současnosti, se sluší zmínit především František Kutnar, *Obrozené vlastenectví a nacionalismus. Příspěvek k národnímu a společenskému obsahu české doby obrozené*, Praha 2003.

<sup>3</sup> Srov. např. Martin Svatoš, „Kontrola četby a distribuce náboženských knih při lidových misiích a misijní knížky v 18. století“, in: Ivana Čornejová (ed.), *Úloha církevních ráků při pobělohorské rekatolizaci*, Praha 2003, s. 363–384.

<sup>4</sup> Srov. M. Hroch, *Na prahu národní existence*, s. 54–58.

<sup>5</sup> Jedním z jeho motivů bylo i vědomí náboženské spřízněnosti s umírněnou tradicí české reformace, především s Husem jakožto reformátorem katolické církve nikoli jako předchůdcem protestantismu,

kého národa, jež bylo zprvu dílem protestantské propagandy roku 1848 a později nalezlo uplatnění v protikatolicky naladěném mladočesství a v Masarykově filosofii českých dějin. Aby bylo pozitivně odkazováno alespoň na některé katolické duchovní, museli mít nepopíratelné zásluhy o zrod novodobého českého národa a sami být na štíru se soudobým katolicismem, museli být interpretováni více jako národovci než jako zástupci své konfese. Takový pohled plně vyhovoval protestantským historikům, přijímajícím některé osvícenské katolíky téměř za své „souvěrece *honoris causa*“, případně volným myslitelům a dalším protikatolicky orientovaným liberálům,<sup>10</sup> zatímco alternativní projekt katolického vlastenectví 19. století nenašel širší odezvu.<sup>11</sup> Teprve novější bádání se proto vrátilo k náležitému docenění úlohy katolických duchovních při rozšiřování osvícenských idejí a v počátcích národního obrození.<sup>12</sup> Současně se však objevila i nová konfesionalizační reakce ze strany katolických historiků, osvícenství téměř apriorně (a hlavně ahistoricky) odmítající a jeho ústřední protagonisty, například Dobrovského a Bolzana, automaticky považující za nepravověrné a katolické církvi škodící.<sup>13</sup> Jednostrannost protestantsko-nacionálně-liberálního pohledu na národní obrození a jemu předcházející epochy, již neudržitelná vzhledem k implicitní ideologičnosti i zneužití v populárně-historickém diskursu komunistického období, byla v tomto případě nahrazena optikou opačného extrému, neméně ideologicky podmíněnou a prvoplánově schematickou.

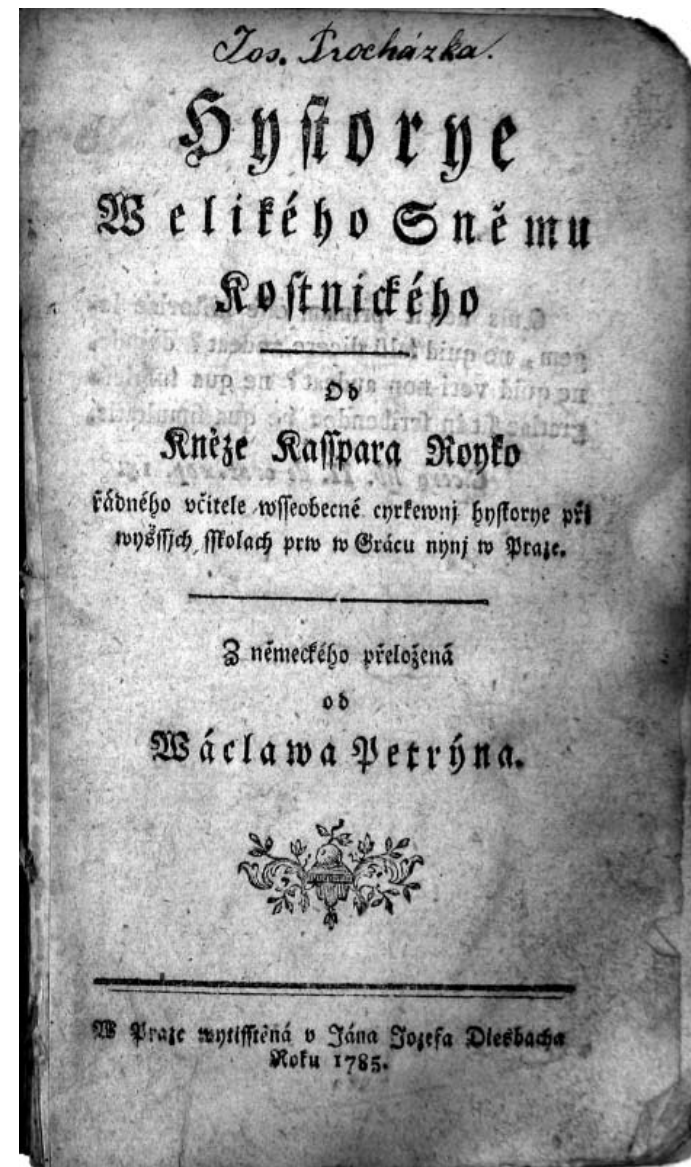
Chceme-li hlouběji porozumět sociokulturním procesům odehrávajícím se na konci 18. a na počátku 19. století v české společnosti, nemůžeme se spokojit s pouhým konstatováním, že katolický klérus hrál v rozšiřování osvícenství a v národním obrození (zejména v jeho počátcích) významnou úlohu. To již bylo dostatečně doloženo. Je třeba se dále ptát, (1.) kdy, proč a čím přičině-

<sup>10</sup> Zdeněk Gintl, *Kněží katolíci v českém obrození, před ním a po něm*, Praha 1924; J. M. Lochman, *Náboženské myšlení*, zejm. s. 207–336; týž, *Duchovní odkaz obrození. Dobrovský – Bolzano – Kollár – Palacký. Náboženské profily*, Praha 1964, zejm. s. 27–152. Dílčí kritické zhodnocení podal Jiří Rak, „Dělníci na vinici Páně nebo na roli národní?“, in: Zdeněk Hojda – Roman Prahel (eds.), *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*, Praha 2003, s. 128–138.

<sup>11</sup> Petr Pabian, „Katolické ghetto, nebo katolický národ? České katolické vlastenectví na konci 19. století“, *Kuděj, Časopis pro kulturní dějiny* 7, 2005, 1–2, s. 93–99. V duchu uvedené koncepce byla zpracována např. i mnohem pozdější popularizační práce Josef Beneš, *Ač zemřeli ještě mluví. Medailony českých katolických vlasteneckých kněží*, Praha 1964.

<sup>12</sup> Např. Josef Hanzal, *Od baroka k romantismu. Ke zrození novodobé české kultury*, Praha 1987, s. 32, 94; Miroslav Hroch, *Evropská národní hnutí v 19. století. Společenské předpoklady vzniku novodobých národů*, Praha 1986, s. 320, 323.

<sup>13</sup> Radomír Malý, *Religiozita v dramatu [českého národního obrození]*, Frýdek-Místek 2003, s. 4–5. K tomu viz autorovu recenzi v *Studia comeniana et historica* 2005, s. 151–155.



Pro nové osvícensko-obrozené chápání Husa měl nesmírný význam Roykův spis o dějinách Kostnického koncilu, jehož části se záhy dostalo českého překladu. Za pseudonymem překladatele se ve skutečnosti skrývá olomoucký profesor pastorálky V. Stach.

ním k tomu došlo (v termínech aktérů a institucionálních reforem), a (2.) co tyto změny reálně přinesly vnitřnímu sebepojetí, funkcím i veřejnému působení katolického kléru; jen tak je totiž možné porozumět zásadní změně jeho postavení a v důsledku i jeho receptivní marginalizaci. Cílem této studie přitom nebude představení problému v celé jeho šíři, zaměřím se především právě na „shora“ řešenou institucionální stránku obou uvedených otázek, nicméně v mnohem širším kontextu než tomu bylo doposavad. Kromě velkolepě načrtnuté, v mnohém však již překonané konceptualizace E. Wintra ze čtyřicátých let,<sup>14</sup> totiž aktuálně sice došlo například k obnově studia typicky osvícenské koncepce pastorální teologie, avšak příliš úzce pojatému.<sup>15</sup> Osvícenství tak bylo (možná nechtěně) připraveno o svůj vnitřní obsah, kterému snad až příliš dobře rozuměl Winter, stejně jako o vědomé mezinárodní a nadkonfesijní souvislosti.<sup>16</sup>

### Teologické studium v osvíceném věku

Konfesionalizační tendence raného novověku vedly k vzájemnému polemickému vyhocení jednotlivých křesťanských vyznání; jak výstižně poznamenal U. Im Hof, vznikala-li v tomto období nová stolice na teologických fakultách, pravidlem šlo o katedru kontroverzní teologie.<sup>17</sup> Na katolické straně konfesionální hranice to znamenalo především potvrzení tradice, vedle Písma přijímané *pari pietatis affectu* jako nezbytný pramen víry, podtrhující zachování katolické výlučnosti jakožto *ecclesia semper eadem*. Dokonce i v díle (proto)osvícenského francouzského biskupa Bossueta pouze katolická církev udržovala (neměnnou) věroučnou tradici křesťanství, zatímco „kdyby Protestanti náležitě věděli, jak povstalo gich náboženstwj, s gakau wrtkawosti gich wyznánj wjry složena, a kolika změnám podrobena byla ... nebyliby gisté spokojeni tau reformacý“.<sup>18</sup> Trvání na vzájemně disparátních věroučných člancích, jako bylo učení o sedmi

svátostech, transsubstanciaci, soteriologickém významu skutků a další, bylo dále podtrženo akcentem na odlišnost kněží od běžných věřících symbolicky (prostřednictvím svěcení) a zároveň prakticky (např. talár, instituce celibátu, výlučně kněžské přijímání pod obojí). Zdaleka ne všichni kněží však skutečně stáli o to, aby obci věřících mohli jít příkladem (nebo byli s to dostát uvedeným nárokům). V souvislosti s tím, jak konfesionalizace vedla k úplnější a hlubší christianizaci lidových vrstev, totiž i u nás docházelo ke zmnožení udání neřádného života kněží ze strany jejich farníků, zejména v otázce dodržování celibátu.<sup>19</sup> Ještě závažnějším nedostatkem byly chabé odborné znalosti kněží, povinně sice vychovávaných v seminářích, ale stále ještě nedostatečně a vzhledem k malému efektu vizitací a praktické nesaditelnosti také bez většího zájmu o další sebevzdělávání poté, co dosáhli kýžené mety v podobě dobře zaopatřeného benefícia. Úroveň pastorační práce byla v 18. století bídna v celé katolické Evropě,<sup>20</sup> k čemuž v českých zemích přispívala i nedostatečnost a špatná struktura farní sítě způsobená hlavně ekonomickými důvody,<sup>21</sup> zatímco trvajícím „suplováním“ řádné farní správy prostřednictvím (různých typů) náboženských misí mělo nanejvýš punktuální charakter.

Nedobrého stavu státního náboženství si byli vědomi i mnozí panovníci; například již Karel VI. ve víru kompetenčních sporů s pražským arcibiskupem v listě z 28. listopadu 1725 tohoto obvinil, že on sám je vinen aktuálním vzrůstem „kacířstva“, protože v období jeho úřadu došlo k úpadku katolické církve v zemi.<sup>22</sup> Český sněm v tomto smyslu již od roku 1718 vydával Excitatoria

<sup>19</sup> Rudolf Zuber, *Osudy II.*, Olomouc 2003, s. 100–102, 111. Jak autor dospěl k následnému zjištění, že kněžská morálka kolem roku 1750 z 90% odpovídala požadované (s. 113), není jasné.

<sup>20</sup> Zřetelným svědectvím je charakter náboženské literatury, která o sto let dříve přinášela zcela nové a žádoucí formy barokního katolicismu, zatímco v 18. století na nich pouze setrvala, namnoze beze změn. Úspěch rekatolizace v 17. století byl dán působením kléru, zatímco o sto let později byl též klérus, jak jsme viděli, svými farníky udáván jako nedostatečně křesťanský – patrně ne proto, že by se zhoršil třeba právě jeho vztah k celibátu, spíš proto, že si toho běžní věřící konečně začali všimnout.

<sup>21</sup> Např. v roce 1713 bylo v Čechách asi 950 far, přičemž v Rakovnickém, Klatovském, Žateckém, Plzeňském, Kouřimském a Berounském kraji na jednoho faráře průměrně připadalo 1333–1485 obyvatel, v Prácheňském, Budějovickém, Čáslavském, Tábořském, Loketském kraji a v Praze 1757–1903 obyvatel a na Boleslavsku, Chrudimsku, Bydžovsku a Hradecku plných 2328–2951 (Eduard Maur, „Problémy farní organizace pobělohorských Čech,“ in: *Traditio & Cultus. Miscellanea historica bohemica Miroslav Vlk archiepiscopo Pragensi...*, Praha 1993, s. 163–176, zde s. 166–168), ve všech případech zřetelně méně než kupříkladu ve Francii, kde se poměr na počátku 18. století ustavil zhruba na 1:215. Podle údajů *Catalogu clergii* pro rok 1760 bylo (osazených) far 998 (Eliška Čaňová, „K počtu far v Čechách v 17. a 18. století“, *Historická demografie* 18, 1994, s. 179–181, zde s. 180), což za uvedené půlstoletí představovalo jen asi 5% nárůst.

<sup>22</sup> Antonín Rezek, *Dějiny prostonárodního hnutí náboženského v Čechách od vydání tolerančního patentu až na naše časy I.*, Praha 1887, s. 64; srov. Rudolf Zuber, *Osudy moravské církve v 18. století I.*, Praha 1987, s. 148, 161, 207.

<sup>14</sup> Eduard Winter, *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740–1848*, Praha 1945 (německý originál 1943).

<sup>15</sup> Kamil Činát, „Katolické osvícenství a koncept pastorální teologie“, *Kuděj, Časopis pro kulturní dějiny* 2, 2000, 2, s. 28–39; Alois Křišťan, *Počátky pastorální teologie v českých zemích*, Praha 2004. Srov. autorovu recenzi v *Religio, Revue pro religionistiku* 13, 2005, 2, s. 347–350.

<sup>16</sup> Viz alespoň Nigel Aston, *Christianity and Revolutionary Europe, 1750–1830*, Cambridge 2002; Derek Beales, *Enlightenment and Reform in Eighteenth-century Europe*, London-New York 2005; Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge 1975; Ulrich im Hof, *Evropa a osvícenství*, Praha 2001.

<sup>17</sup> Ulrich im Hof, *Evropa a osvícenství*, s. 142.

<sup>18</sup> Jakub Benygne Bossuet, *Jakuba Benygna Bossueta ... Příběhové o změnách církví protestantských ... na česko přeložené od Martina Wolfa*, Hradec Králové – Praha 1804–05, s. iii.

k zakládání nových far a 13. února 1733 zřídil desetičlennou komisi k posouzení stavu náboženských věcí a jejich nápravě. Stavovská komise přitom navrhla především zřizování nových far, dosazování učitelů vrchnostmi bez církevního schválení, mírnější zacházení s náboženskými emigranty, zvýšení dosavadního počtu dvanácti misionářů o dalších deset z řad světských kněží a odměny pro uduvače kacířů. O necelý měsíc později (11. března 1733) vznikla z císařova popudu i státní komise, zabývající se týmiž otázkami. Ve svých zprávách zdůraznila především požadavek mravného života kléru, který by se měl stát vzorem lidovým vrstvám, a proto navrhovala zpřísnění a rozhojnění vizitací, obligátními se staly i požadavky na zakládání nových far a restrukturalizaci farní sítě.

K výraznějším organizačním změnám, nepočítáme-li reorganizaci biskupství započatou již na sklonku vlády Marie Terezie, nicméně mohlo dojít až prostřednictvím josefinských náboženských reforem, na které osvícený panovník získal prostředky rozsáhlou sekularizací stávajících církevních institucí (především „neužitečných“ kostelů, klášterů a všech náboženských bratrstev). Zeměpanské úsilí o zkvalitnění náboženského působení kléru nicméně organizační reformy, k nimž přibýly i reformy liturgické a další, nevyčerpávaly. Umírněné rané osvícenství, ovlivněné jansenismem, jemuž bylo ve vládnoucí elitě habsburských zemí popřáváno sluchu, usilovalo především o zásadní změnu kněžského postoje k lidu a související posílení pastoračního působení. Určující byla v tomto směru především příručka J. Opstraeta *Pastor bonus, seu idea, officium et praxis pastorum* z roku 1689 a spisy L. A. Muratoriho *Della carita christiana* (1723) a *Della vera divizione dei christiani* (1747), v nichž byla barokní individualistická zaujatost vlastní spásou nahrazena účinnou láskou k bližnímu, posílen etický rozměr křesťanství včetně tolerantnějšího vztahu k jinověrcům a v neposlední řadě zdůrazněno vzorové a zároveň vůdčí postavení faráře. Kněží se měli z nimbu své výlučnosti snést do funkce pastýřů dbajících o svěšené stádo. Odpovídala tomu i R. Zuberem pozorovaná terminologická změna, kdy se namísto kněze (*Priester*) odděleného od lidu začalo hovořit o faráři (*Pfarrer*), náboženském učiteli (*Religionslehrer*) či duchovním správcem (*Seelenspfleger/-sorger*).<sup>23</sup>

K výchově nového typu duchovních přitom šlo přikročit snáze než k organizačním reformám církve, i když provedení obojího vesměs počítalo – jako osvícenství obecně – se zavedením „shora“. Jednalo se především o reformy teologického studia, které na obou zemských univerzitách (v Praze a Olomouci) bylo až do tereziánské reformy v podstatě jezuitským řádovým učiliš-

těm, zatímco ostatní kněží byli vychováváni v seminářích jiných řádů a/nebo (arci)diecézních. Soubor reforem z počátku padesátých let 18. století, jehož autorem byl van Swieten, počínající zavedením studijních direktorů na duchovních fakultách, přitom rozšiřoval přístupnost univerzitních teologických studií a rozděloval je na hodnotnější čtyřletý směr spekulativní teologie (nazývané též suaristickou pro stále ještě trvající převahu jezuitského systému Suarezova) a dvouletý směr moralistický (kasuistický).<sup>24</sup> Teologické studium ke stávajícím stolicím scholastiky, dogmatiky, výkladu Písma, kontroverzní (polemické) teologie, morální teologie (kasuistiky) a hebrejštiny nově získalo rozšíření církevního práva, dosud vřazovaného do výkladu scholastiky nebo morálky, a stolice církevních dějin a řečtiny, rétoriku (posvátné řečnictví) a liturgiku pro moralisty, v Praze i orientální jazyky (arabština, syrština, chaldejštiny).<sup>25</sup> Tereziánská reforma sice omezovala působení jezuitů, v Olomouci například docela prakticky jmenováním dominikána a premonstráta novými profesory teologie (v Praze byl první ne-jezuita na duchovní fakulty připuštěn o dekádu později), stejně jako omezovala prameny dogmatiky na Písmo, Otce a církevní spisovatele, výrazněji však do zavedeného schématu teologického studia nezasáhla. Například kontroverzní teologie byla přednášena podle příručky jezuita Pichlera, aniž byl obsah tohoto předmětu jakkoli zpochybněn. Výraznou změnu proto muselo vyvolat zrušení Tovaryšstva Ježíšova bulou Klementa XIV. *Dominus ac redemptor noster* z 21. července 1773. Ruku v ruce s likvidací kdysi všemocného řádu šla nová, radikální reforma teologických studií.

Rautenstrauchova reforma teologických studií, nařízená dvorským dekretem z 5. října 1774, prodlužovala studium na pět let (vlastně na sedm, protože pro všechny univerzity se stala povinná dvouletá filosofie, již posluchači teologické fakulty museli absolvovat před nástupem na bohosloví) a současně výrazně omezovala spekulativní teologii ve prospěch praktických disciplín. Úlohou duchovních mělo být nejen vyučovat lid ve víře (především na základě Bible a Otců, což výrazně omezilo podíl spekulativní teologie<sup>26</sup>) a zprostředko-

<sup>24</sup> Karel Beránek in *Dějiny Univerzity Karlovy II. 1622–1802*, Praha 1996, s. 74–76; Václav Nešpor, *Dějiny univerzity olomoucké*, Olomouc 1947, s. 60.

<sup>25</sup> Až do osvicenských reforem ovšem nelze klást rovnítko mezi stolice a obory, protože například morálka a kasuistika se výrazně lišily, ač je obvykle přednášel držitel téže stolice. „Modernější“ situaci přineslo až osvícenství, přesně nařizující strukturu a obsah přenášené látky, zatímco do té doby hodně záleželo na konkrétních učitelích a především na tradici daného učiliště.

<sup>26</sup> Podle dekretu, citovaného F. Cinkem, bylo nařízeno vypustit všechny partikulární nauky jednotlivých teologických škol a učit „podle Ježíše Krista“; František Cinec, *K národnímu probuzení moravského dorostu kněžského 1778–1870*, Olomouc 1934, s. 19.

<sup>23</sup> R. Zuber, *Osudy II.*, s. 131.

vávat mu církevní poklady milosti, nýbrž i v morálce, což zakládal jednak její systematický výklad (převzatý z dosavadních studií) a nově i ohled na vychovávané, jejich různé typy a možnosti porozumění. Tak vznikly nové či osamostatněné teologické disciplíny, pastorální teologie, zprvu přiřazená k morálce, a katechetika, homiletika a liturgika (viz tabulka č. 1). Nové rozložení teologického studia bylo dotvořeno o čtyři roky později. Všechny praktické disciplíny, pastorálka, katechetika, homiletika, liturgika a *Seelensorgenwissenschaft* byly spojeny a posunuty do pátého ročníku studia, jako jeho vrchol.<sup>27</sup> Polemická teologie tím definitivně ztratila své výlučné postavení z konfesionalizačního období, i když (ještě) nebyla zrušena, teologické studium se vydalo směrem podpory praktického pastoračního působení v osvícenském duchu. Tomu odpovídal i nově zřízený předmět encyklopedické teologie (1779), zařazený na samý počátek studií (první měsíc studijního roku), který představoval přehled jednotlivých bohovědných disciplín a jejich nové systematické, „hierarchické“ uspořádání.<sup>28</sup> Základní nastavení osvícenského studijního plánu se přitom na katolických fakultách udrželo v podstatě dodnes, i když nedlouho po svém vzniku bylo podrobeno řadě dílčích modifikací. Důvodem byl především nástup neúnavného reformátora Josefa II. na trůn<sup>29</sup> a jeho rostoucí přesvědčení o významu náboženských reforem v celku osvícenského působení. Byl-li Josef II. „posledním vskutku velkým reformátorem katolické církve, jehož hlavu nezdobila papežská tiara,<sup>30</sup> naprosto to neznamenovalo, že by náboženské reformy nevčleňoval do mnohem širšího spektra reforem vládnutí, respektive pozitivního i negativního působení na lid. Náboženské reformy, na prvním místě výchova osvícenských kněží, kteří by v tomto duchu dále působili na lid, byly toliko institucionálním základem a prvním krokem veškerých dalších reforem.

Poddaný, tvůrce státního blaha,<sup>31</sup> jenž by byl osvícenským duchem naplněn stejně jako jeho vladař, samozřejmě musel být teprve vytvořen, takto zba-ven barokních náboženských forem a obsahů. Uvádí-li A. Křišťan, že „oficiální

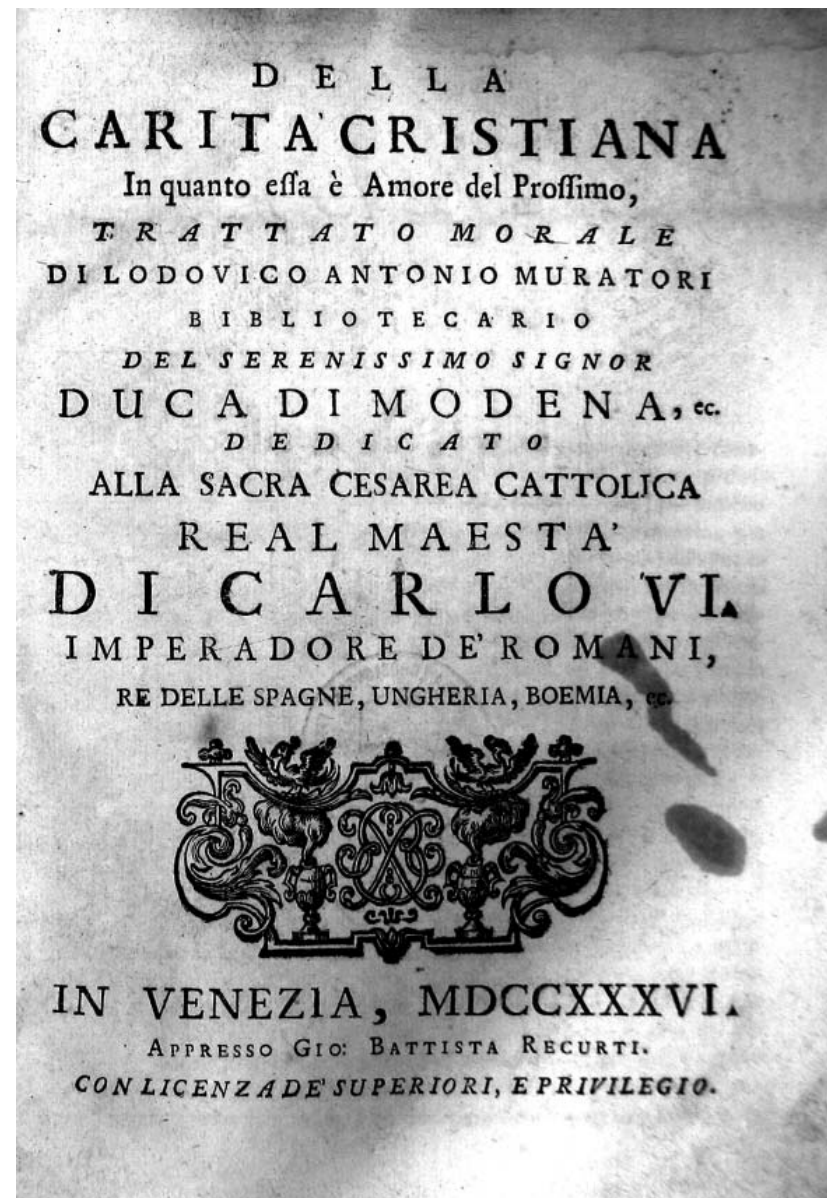
<sup>27</sup> Viz Alois Křišťan, *Počátky pastorální teologie v českých zemích*, Praha 2004, s. 39–40, obsahový popis jednotlivých disciplín s. 45–51.

<sup>28</sup> Peter Karl Jaksch, *Gesetzlexikon im Geistlichen, Religions- und Toleranzsache ... für das Königreich Böhmen VI.*, Prag 1828, s. 85–86.

<sup>29</sup> Zatímco počet patentů vydávaných Marií Terezií ročně obvykle nepřekročil stovku (s výjimkou patentů pro Uhry), její syn dosáhl za deset let své vlády průměrného „výkonu“ 690 patentů ročně; P. G. M. Dickson, *Finance and Government under Maria Theresa I.*, Oxford 1987, s. 318–319.

<sup>30</sup> Zdeněk Jan Medek, *Na slunce a do mrazu. První čas josefínského náboženského tolerance v Čechách a na Moravě*, Praha 1982, s. 98.

<sup>31</sup> Osvícenské pojetí lidu charakterizoval F. Kutnar, *Sociálně myšlenková tvářnost*, s. 21–43.



Podnětem k tereziánským a josefínským reformám teologického vzdělávání i katolicismu obecně bylo především Muratorihovo nové chápání křesťanské zbožnosti. Jeho dílo o pravé křesťanské lásce z roku 1723 se dočkalo řady vydání.

[barokní] církevní liturgie často svými vyumělkovanými ceremoniemi neodpovídala lidovému citění,<sup>32</sup> ve skutečnosti tomu bylo právě naopak; ze zpráv dobových zahraničních pozorovatelů i dalších zdrojů totiž víme, jak vnější, magická a pověrečná byla česká lidová zbožnost 18. století, což vyvolávalo kritiku nejen ze strany osvícenců ale často již i barokních intelektuálů.<sup>33</sup> Protože osvícenství současně kladlo důraz na reformní pohyb „shora“, nově koncipovaná náboženská výchova lidu měla být svěřena duchovním, odchovancům nově zřízených generálních seminářů. Jak si uvědomil již E. Winter, založení generálních seminářů bylo vrcholem josefínských církevně-reformních snah<sup>34</sup> a zároveň přinášelo nezbytnou centralizaci teologického studia. Zatímco do té doby probíhalo na diecézních, řádových a dalších učilištích, přičemž univerzitní teologie sice mohla ale stále ještě nemusela stát na vrcholu této pyramidy, Josef II. všechny dosavadní semináře zrušil (s výjimkou zkrátka obnoveného semináře Lužického, který měl zvláštní postavení) a místo nich založil státní tzv. generální semináře pro každou zemi, jejichž absolvování se stalo pro všechny budoucí kněží povinné. Podle dvorského dekretu ze 7. října 1783 se například pražský generální seminář, nahrazující stávající seminář arcibiskupský, jenž byl do Klementina přenesen v roce 1777, stal shromaždištěm všech studentů věnující se duchovnímu stavu a studujícími teologií v zemi; podobně byl na Moravě zřízen generální seminář v Hradisku u Olomouce.<sup>35</sup>

Podle Rautenstrauchova nástupce a prvního rektora pražského generálního semináře F. X. Zippe bylo úkolem kněží „konat náležitě a věrně duchovenkou péčí[, což] znamená vyučováním a mravním spolupůsobením podporovat náboženství a ctnost, a těmi domácí i veřejnou, vnitřní i vnější blaženost; znamená to vykonávat vynikajícím způsobem lásku k člověku a ctnost a činit dobro vlasti a lidskému pokolení.“<sup>36</sup> „Profesorský sbor [hradiského, ale stejně tak i pražského; pozn. ZRN] generálního semináře byl sestaven vesměs z oddaných

<sup>32</sup> A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 24.

<sup>33</sup> Eduard Maur, *12. 5. 1743. Marie Terezie. Korunovace na usmířenou*, Praha 2003, s. 90; Vít Vlnas, *Jan Nepomucký. Česká legenda*, Praha 1993, s. 191; R. Zuber, *Osudy II.*, s. 186n.

<sup>34</sup> E. Winter, *Josefínismus*, s. 135. Souhrnný popis josefínských náboženských nově podal Z. J. Medek, *Na slunce a do mrazu*, s. 110–127; Z. R. Nešpor, *Náboženství na prahu*, s. 222–245; ze zahraniční literatury viz D. Beales, *Enlightenment and Reform*, s. 237n.

<sup>35</sup> Zatímco dějiny moravského generálního semináře již byly vícekrát zpracovány (především F. Cinek, *K národnímu probuzení*; Jan Drábek, *Moravský generální seminář 1784–1790*, Loštice 1946), pražský na svého dějepisce dosud čeká, nepočítáme-li nedostatečné a antikvované pojednání Alois Soldát, „Dějiny pastýřského bohosloví na vysokém učení pražském. Z širších dějin knížecího arcibiskupského semináře“, *Rádce duchovní* 1, 1894. O institucionalizaci generálních seminářů obecně P. K. Jaksch, *Gesetzlexikon II.*, s. 452–471.

<sup>36</sup> J. M. Lochman, *Náboženské myšlení*, s. 170.

stoupenců osvícenského absolutismu,“ byť jejich odborná úroveň často nebyla valná.<sup>37</sup> Osvícenskému charakteru těchto vzdělávacích institucí<sup>38</sup> odpovídala i skladba předmětů a vyučovací jazyky. Na generálních seminářích, respektive na teologických fakultách, jež zajišťovaly většinu výuky alumnů, se nově vyučovalo německy, s výjimkou latinských přednášek z dogmatiky, církevních dějin a kanonického práva, a české případně německé pastorální teologie. Kromě teologických předmětů přitom byla z důvodu osvětového působení nových kněží vyučována i hospodářská nauka a fyzika;<sup>39</sup> tyto přednášky sice s likvidací generálních seminářů dočasně skončily, avšak již v roce 1808 byly pro teologii obnoveny přednášky o zemědělství, zprvu na technice a později na filosofické fakultě, jež se v roce 1825 staly povinné. Praktický ráz generálních seminářů zvýrazňovalo zkrácení výuky z pěti na čtyři roky, ke kterému došlo od roku 1786, aby se zabránilo „zbytečným teologickým hádkám“; <sup>40</sup> současně bylo teologické studium zkráceno na pouhé tři roky, takže poslední rok seminární výchovy budoucích kněží již probíhal nezávisle. O osvícenském ladění seminářů svědčí například F. Cinkem nalezený knihovní katalog semináře v Hradisku, vypracovaný v souvislosti s jeho likvidací, podle kterého tvořila většinu fondu osvícenská literatura, z teologických oborů byla nejhojněji zastoupena bibliotika a nejméně (do té doby převažující) dogmatika.<sup>41</sup>

I když konstituce generálních seminářů podstatně zasáhla do vývoje české teologie a zprostředkovavě i religiozity obecně, respektive právě proto, svého tvůrce o mnoho nepřezily. Jejich zrušení po smrti Josefa II., jímž bylo vyhověno

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 27, 73n. Snad z tohoto důvodu například v Olomouci ve druhé polovině osmdesátých let výrazně poklesl počet alumnů; F. Cinek, *K národnímu probuzení*, s. 95–96.

<sup>38</sup> Rámcovou představu o zásadní reorientaci teologické výuky lze získat např. z Dobrovského olomouckých přednášek o praktické stránce náboženství, jejichž německý originál vydali J. Volf a J. Vraštil (Josef Dobrovský, *Přednášky o praktické stránce v křesťanském náboženství*, (Spisy a projevy Josefa Dobrovského XVI.), Praha 1948) a český překlad Miloslav Kaňák a kol., *Z náboženského odkazu Josefa Dobrovského*, Praha 1954, s. 143–207. „Prvním pravidlem při vyučování náboženství podle toho jest, aby učitel vštěpoval věřícím náboženské pravdy tak, aby jim rozuměli ... neboť čemu člověk nerozumí, to nemůže mít vlivu na jeho smýšlení ... Druhou podmínkou ... jest: Musíme se provždy odklonit od učené theologické učební soustavy a nahradit ji tím jednoduchým náboženským plánem, podle kterého učili apoštolové a učitelé v první církvi“ (s. 193, 195).

<sup>39</sup> Zavádění nového pojetí teologického studia se ovšem neobešlo bez problémů; například hradiský profesor fyziky, sám bývalý jezuita avšak horlivý osvícenec J. v. Tammerburg totiž byl tak razantním přívržencem nového chápání katolické zbožnosti, že se často dostával do kontroverzí s teologií a v roce 1787 na něj bylo dokonce žalováno, že nepřeje zájemcům o teologii. Tammerburg to omloval svým osvícenstvím, přesvědčením že „ve fysice nejvíc dbá toho, aby z budoucích bohoslovců vychoval řádné učitele lidu, kteří by potírali pověry o strašidlech, o ďábelské posedlosti atd.“; F. Cinek, *K národnímu probuzení*, s. 57.

<sup>40</sup> J. Drábek, *Moravský generální seminář*, s. 39.

<sup>41</sup> Tamtéž, s. 109.

poškozeným ordinářům (kteří většinou obnovili diecézní semináře) i veřejnému mínění které generální semináře vinilo z nekvalitní výuky i morálky, bylo jedním z mála ústupků, které Leopold II. od osvícensko-náboženské politiky svého bratra učinil. Byl to však ústupek namnoze formální. Generální semináře sice zanikly, současně však došlo k opětovnému prodloužení teologického studia (dvorský dekret ze 6. září 1790), jež vstřebalo velkou část dědictví generálních seminářů. Univerzitní teologické fakulty od generálních seminářů téměř v úplnosti přejaly nejen strukturu ale i obsahové vymezení předmětů dané povinnými vyučovacími knihami, a často i jejich učitele.<sup>42</sup>

ročník	1774	1785	1788	1791
I.	církevní dějiny orientální jazyky theolog. encyklopedie (od 1779)	teolog. encyklopedie církevní dějiny hebrejščina hermeneutika SZ	biblická hermeneutika biblické jazyky církevní dějiny (+ bohovědná liter. a patrologie)	církevní dějiny hebrejščina židovské starožitnosti úvod do SZ
II.	biblická hermeneutika patristika bohovědná liter.	bohovědná liter. řečtina hermeneutika NZ patristika dogmatika I.	dogmatika (+ polemika) morálka	úvod do NZ řečtina církevní právo I.
III.	morálka (+ pastorálka) dogmatika I.	dogmatika II. polemika	církevní právo pastorálka	církevní právo II. dogmatika
IV.	dogmatika II. církevní právo	(praktické disciplíny vč. pastorálky) <sup>1</sup>	(praktické disciplíny) <sup>2</sup>	morálka katechetika pastorálka
V.	polemika praktické disciplíny (asketika, katechetika, kasuistika, liturgika)	-----	-----	-----

<sup>1</sup> Těmto disciplínám bylo vyučováno na generálním semináři, mimo teologickou fakultu.

<sup>2</sup> Těmto disciplínám bylo vyučováno na generálním semináři, mimo teologickou fakultu.

#### Tab. č. 1: Reformy rozvržení teologického studia<sup>43</sup>

<sup>42</sup> E. Winter, *Josefinismus*, s. 166.

<sup>43</sup> K. Beránek in *Dějiny UK II.*, s. 75–78; F. Cinek, *K národnímu probuzení*, s. 58, 128–129; A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 40.

Kromě zmiňovaných posunů ve struktuře výuky a váze jednotlivých disciplín je třeba zdůraznit, že reformy teologického studia a konstituce generálních seminářů přinášely dvě další důležité inovace. Prostřednictvím zavedení povinných učebnic jednak sjednocovaly teologickou výuku ve všech habsburských zemích a současně ji plně podřizovaly státním zájmům, které ne vždy zcela souzněly s církevními. Tak se kupříkladu církevní dějiny učily z protestantské rukověti Schöckovy, s tou výhradou že výnos z 30. září 1786 profesorům ukládal, aby „vyvraceli věty nauce katolické odporující“. Tato učebnice byla později na návrh arcibiskupa Migazziho nahrazena sice katolickou, ale neméně protipapežskou, febronianskou učebnicí M. Dannemayera *Institutiones historiae ecclesiasticae Novi Testamenti*.<sup>44</sup> Podobně dogmatická teologie, byt z církevního hlediska považovaná za jakousi královnu teologických nauk, získala plně ortodoxní učebnici až dvorským dekretem z 3. srpna 1789 v podobě E. Klüpfelových *Institutiones Theologiae Dogmaticae*.<sup>45</sup> Naopak církevní právo, které mohlo interferovat s právem světským nebo dokonce tvořit základ kritiky státních zásahů do náboženských záležitostí, bylo zásadně vyučováno podle febronianských učebnic, a to světskými právníky.<sup>46</sup>

E. Winter soudí, že i přes krátké působení generálních seminářů (7 let) se jejich vliv udržel hluboko do 19. století.<sup>47</sup> Důvody pro to byly především institucionální, tedy faktické převedení systému výuky generálních seminářů na teologické fakulty a setrvání řady pedagogů ve funkcích, stejně jako trvajících státní paternalismus nad církví. I když František II. propustil hlavní hybatele dosavadních náboženských reforem, dvorní rady Hatzfelda a Zippe, a posléze rozpustil i dvorskou duchovní komisi, v roce 1802 obnovil některé maďarské kláštery a fakticky znemožnil výstupy z řádů, josefínská představa faráře a učitele jako hlavních působitelů na lid zůstala zachována, stejně jako většina dalších reforem. Snahy o obnovení předjosefínských pořádků neměly ani za Františkovy vlády naději na úspěch.<sup>48</sup> Nový císař sice sledoval vlastní náboženskou politiku cílenou k posílení religijní legitimizace státu (především z obav před opakovaním Francouzské revoluce, jež se pro paranoidního vladaře stalo doslova noční

<sup>44</sup> F. Cinek, *K národnímu probuzení*, s. 86; J. Drábek, *Moravský generální seminář*, s. 35–36.

<sup>45</sup> F. Cinek, *K národnímu probuzení*, s. 97.

<sup>46</sup> J. Drábek, *Moravský generální seminář*, s. 39; výuka kanonického práva se později (v Praze od roku 1810) přenesla na právnické fakulty, kde byla přenášena současně právníkům i teologům, jako jediný předmět v latině; Miroslav Kunštát in *Dějiny Univerzity Karlovy III.*, s. 34. K uvedeným otázkám srov. i P. K. Jaksch, *Gesetzlexikon VI.*, s. 80–101.

<sup>47</sup> E. Winter, *Josefinismus*, s. 167.

<sup>48</sup> Viz Justin V. Prášek, *Panování císaře a krále Františka I.*, Praha 1905, s. 466–470, 478–480.

můrou), právě proto se však rozhodně nehodlal vzdát josefinských výtoky na církvích (včetně panujícího katolického vyznání), možnosti jejich ovládní a kontroly. Zřetelným indikátorem této situace byla opětovná rekriminalizace náboženských deliktů, které však byly podle nového trestního zákoníku z roku 1803 klasifikovány jen jako rušení náboženství (*Religionsstörung*) nikoli jako rouhání proti Bohu (*Gotteslästerung*).<sup>49</sup> Na přetrvání (umírněně-)osvícenského pojetí náboženství v první polovině 19. století se však, možná nechtěně, podepsala ještě jedna důležitá instituce – školní vyučování.

Osvícenci velmi dobře věděli, že školní vyučování bylo vedle kostelního kázání nejdůležitější formou vzdělávání, výchovy a konečně i soustavného ovlivňování lidových vrstev; právě proto byla tereziánskými a josefinskými reformami povinná školní docházka zavedena a toto úsilí samozřejmě pokračovalo i později. Jedním z prvních „reakčních“ kroků na tomto poli bylo vydání Tupetzovy a Felbigerovy pedagogické *Methodenbuch* v roce 1796, podle níž byla mravouka klíčovou součástí výuky, žákům měla za úkol vštěpovat behaviorální zásady vycházející z Bible. Podle *Metodní knihy* měl laický učitel svým výkladem navázat na biblický výklad, jenž předtím přednesl kněz, a kázání naučit žáky v podstatě zpaměti.<sup>50</sup> V prvních letech nového století císař založil i dvorskou komisi pro náboženské vzdělávání, která vypracovala závazný školský index, stanovující, že „žáci si musí v triviálních školách osvojovat pouze takové vědomosti a představy, aby ve svém dalším životě zbytečně nepřemýšleli, byli spokojeni se svým osudem ... obecná škola musí především vštěpovat mládeži náboženské pravdy, poskytovat dětem správné představy o podmínkách, ve kterých žijí a budou žít, aby se mohly v dalším životě řídit těmito představami v souladu s křesťanskou morálkou“.<sup>51</sup> Současně byl v roce 1804 dozor nad nižšími školami svěřen farářům a vikářům a o čtyři roky později byly všechny školy, včetně protestantských, podřízeny doзору biskupů.<sup>52</sup> Děkanský dozor nad triviálními školami přitom v některých případech vedl k písemné fixaci závazných pokynů pro učitele,<sup>53</sup> případně pro dozírající orgány.<sup>54</sup> V jednom takovém dokumentu se

<sup>49</sup> Daniela Tinková, „Profanace posvátna a odkouzlování světa. Rouhačství a svatokrádež mezi ‚magickým světem‘ tradiční Evropy a na prahu občanské společnosti“, *Lidé města, Revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace* 12/2003, s. 13–48, zde s. 42.

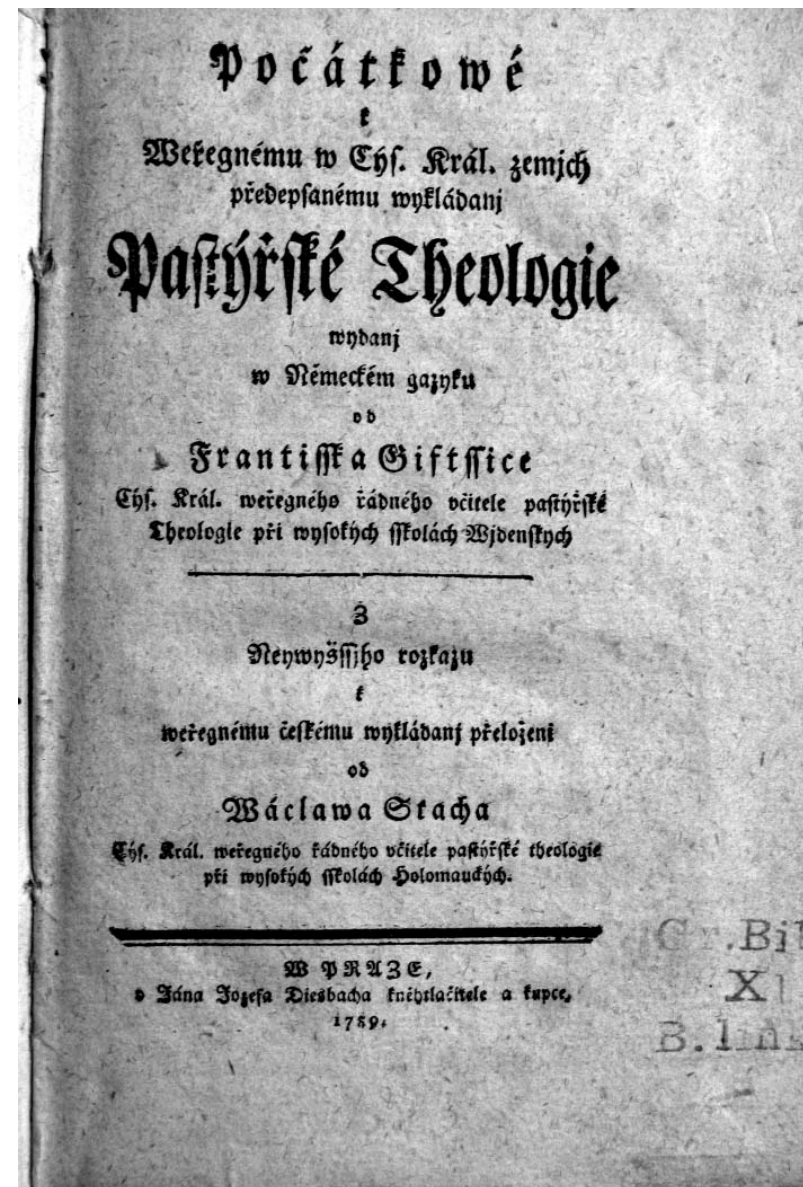
<sup>50</sup> František Tenčík, *Četba mládeže v počátcích obrození*, Praha 1962, s. 29.

<sup>51</sup> Michail Nikolajevič Kuzmin, *Vývoj školství a vzdělání v Československu*, Praha 1981, s. 67.

<sup>52</sup> F. Cinek, *K národnímu probuzení*, s. 119.

<sup>53</sup> Např. čtyřstránkový dokument *Instrukce pro Školnj Učitelé*, vypracovaný litomyšlským děkanem v roce 1806; SOKA Svitavy se sídlem v Litomyšli, D. ú. Litomyšl, kt. 50.

<sup>54</sup> Elaborát *Powahy, vlastnosti a powinnosti Školního Učitele*; tamtéž, kt. 50.



Stachův překlad Giftšicových Počátků ... pastorální theologie z roku 1789 sloužil jako povinná učebnice až do roku 1812, podobně tomu bylo i v ostatních zemích habsburské monarchie.



například uvádí, že nestačí, aby „se sám podle S. Ewangelium sprawowati a djtkám dobrý přjklad dátj, nýbrž aby taky nápotom to s djtkami opakowati mohl, co gjm od katechety předáno bylo“,<sup>55</sup> což plně odpovídalo nařízení *Metodní knihy*. Náboženskou a mravní výchovou, respektive jejími podmínkami a předpoklady ze strany učitele, se zabývala většina tohoto nařízení, které učitelům dále ukládalo za povinnost duchovní informovat o záležitostech obvykle pojednáváných jen při zpovědi.

Školní vyučování tedy po značnou část první poloviny 19. století vycházelo z náboženského vyučování, jehož umírněně osvícenské kořeny již byly osvětleny, a jejichž stoupenci je zároveň kontrolovali. Podobná instituce ostatně byla zřízena i na propedeutických univerzitních filosofických fakultách v podobě stolice katolického náboženství; studium teologie pro laiky mělo i zde sloužit především jako garant náboženského symbolického universa a inhibitor případných revolučních tendencí.<sup>56</sup> Vychovávali-li semináře a teologické fakulty nadále umírněně osvícence, což na příkladu svrchovaně důležité pastorální teologie uvidíme v následujícím oddíle, bylo trvání a rozšiřování tohoto intelektuálního proudu (v českých zemích se snoubícího s nacionálním historismem a rodícím se obrozením) nezvratným faktem, zejména když bylo teologům z obav před působením „podvrtných“ myšlenek zbraňováno ve styku s cizinou. Čeští katoličtí duchovní první poloviny 19. století neměli (s jistou výjimkou řeholníků) mnoho příležitostí k seznámení s progresivnějšími zahraničními teologickými směry,<sup>57</sup> v romantickém duchu se proto orientovali na minulost a na lid, který „osvěcovali“. Lepší institucionální nastavení si snad národní obrození ani nemohlo přát.

<sup>55</sup> Tamtéž, *Powahy...*, ad 4.

<sup>56</sup> J. Prášek, *Panování ... Františka I.*, s. 482–483; Eduard Winter, *Bernard Bolzano a jeho kruh*, Brno 1935, s. 44–47. V Praze se ovšem, jak známo, situace poněkud vymkla z rukou jmenováním a následným působením B. Bolzana; jeho proces nejnověji shrnula Helena Lorenzová, „Bolzanův proces“, in: Z. Hojda – R. Prahel, *Bůh a bohové*, s. 17–32.

<sup>57</sup> Podobná ostatně byla i situace protestantských teologů. Zatímco však kalvinisté měli svá učiliště v Blatném Potoce (Szároszpatak), Debrecíně, Keckemétu a Papě, takže jim šlo zakázat studijní pobyty v cizině, v případě luteránů absence bohoslovecké fakulty v habsburských zemích činila nepřekonatelné obtíže. Augsburským farářům proto postupně bylo povoleno vzdělávat se na šesti zahraničních univerzitách (Wittemberg, Lipsko, Tübingen, Magdeburg, Jena a Göttingen), situaci však s konečnou platností řešilo až založení samostatné teologické fakulty ve Vídni na přelomu druhého a třetího desetiletí 19. století. Srov. P. K. Jaksch, *Gesetzlexikon VI.*, s. 104–107; X., s. 369–370; Georg Loesche, *Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich*, Wien-Leipzig 1930, s. 555–560.

## Pastorální teologie

Jednou z nejdůležitějších změn, již osvícenství do teologické výuky přineslo a která je daleko přežila, bylo zavedení pastorální teologie a rychlý nárůst jejího vlivu. „Ideál osvícenského kněze spočíval v roli *vychovatele*, vědoucího *pastýře*, jehož *katechismus* hovořil jasnou a jednoduchou řeší o objektivních náboženských pravdách. Kněz byl nejen *kazatelem*, ale i státním *úředníkem*, *katechetou*, *učitelem v nedělní škole*, jeho slovo mělo domlouvat, těšit, vysvětlovat a kárat i v soukromí, v intimních chvílích nemoci, zásnub, úmrtí v rodině aj. Magická role zpřítomňovatele Krista ve společenství věřících se jakoby dostala do pozadí. Katolictví bylo věcí *praktického rozumu* (obecná prospěšnost) na jedné straně a *ctnosti* na straně druhé.“<sup>58</sup> Pastorální teologii se proto naprosto oprávněně začalo dostávat soustavné badatelské pozornosti již před více než sto lety,<sup>59</sup> k čemuž patrně přispěl i její počáteční jazykový charakter a tudíž význam pro národní obnovu,<sup>60</sup> v neposlední řadě asi i „české prvenství“ v osobě břevnovsko-broumovského opata Rautenstraucha, jehož reforma celosvětově podnítila samostatnou konstituci této disciplíny katolického bohosloví. Uvedená zpracování, překvapivě včetně nejnovější Křišťanovy monografie, ovšem vykazují tři zásadní nedostatky nebo i jejich kombinaci. Starší práce z pera katolických bohoslovců jsou výrazně zatížené konfesionalismem, podobně jako většina tehdejší katolické literatury,<sup>61</sup> zatímco novější nenáležitě zužují chápání pastorální teologie pouze na to, co se tak explicitně nazývalo. Pomíjejí tím jak katolickou, tak především protestantskou „prehistorii“ tohoto předmětu, jež samozřejmě

<sup>58</sup> K. Činátl, *Katolické osvícenství*, s. 29. Předmoderní „magickou roli“ církve ovšem nechápejme špatně v tom smyslu, jak magii rozuměla postosvícenská moderna, právě barokní katolicismus současně byl i racionální; k tomu viz Jan Horský – Zdeněk R. Nešpor, „Typologie české víry raného novověku. Metody a možnosti studia lidové religiozity v 18. století“, *ČCH* 103, 2005, 1, s. 41–86.

<sup>59</sup> Zejm. F. Cinek, *K národnímu probuzení*; K. Činátl, *Katolické osvícenství*; Josef Foltýnovský, *Duchovní správa*, Olomouc 1936; František Košák, *Dějiny české katechetiky*, Olomouc 1922, s. 122–136; A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*; J. Toman, *Pastorální teologie*, b.m., b.d.; A. Soldát, *Dějiny*, s. 595–596; týž, „Z dějin kněžského arcibiskupského semináře v Praze“, *SHK* 5, 1896, s. 61–97. Srov. také Josef Hanzal, „F. Š. Rautenstrauch ve světle svých deníků“, *ČCH* 93, 1995, s. 86–98. Starší pastýřskou literaturu, jejíž součástí někdy jsou i dějiny vlastního oboru, bibliograficky shrnují Josef Tumpach – Antonín Podlaha (eds.), *Dějiny a bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 až do nynější doby I.*, Praha 1912, s. 132–151.

<sup>60</sup> Důležitá je v tomto smyslu především citovaná práce Cinkova, výrazně ovšem poplatná dobovému katolickému sebepojetí a současně českému nacionalismu. Novějším dějinám se vzhledem k teologické výuce češtiny věnoval M. Hroch, *Na prahu národní existence*, s. 106, 135–137.

<sup>61</sup> Zdeněk R. Nešpor, „Studium českých náboženských dějin v období dominance Gollovy školy“, in: Bohumil Jiroušek (ed.), *Jaroslav Goll a jeho žáci*, České Budějovice 2005, s. 553–589, zde s. 581–585.

sahá mnohem dál než k Rautenstrauchovi. Křišťanův rozbor je nadto ve většině případů toliko formální, s výjimkou záslužné komparace Chládkova a Giftšicova pojetí katechetiky a homiletiky do značné míry nejde než o přetisk obsahu,<sup>62</sup> jenž pak je ahistoricky komentován v kontextu soudobého směřování pastorální teologie. S výjimkou drobné studie K. Činátla, jíž zase chybí širší kontext, je proto nutno zdůraznit překvapivé zjištění, že přes její dobový význam i existenci relativně početné sekundární literatury toho o obsahu (české) pastorální teologie v tomto období (zatím) mnoho nevíme.

Zavedení pastorálky předcházely zásadní proměny (katolického) teologického myšlení v souvislosti s nastupujícím osvícenstvím. Není přítom tak důležité, kdy přesně se objevil tento termín, o čemž informuje A. Křišťan,<sup>63</sup> jako spíše to, že šlo o vědomou reakci proti jezuitské scholastice a (z hlediska mocenských elit možná především) na relativní úspěchy protestantů. I když totiž tvůrci prvních učebnic pastorální teologie neváhali zdůrazňovat Kristovské, Pavlovské a další „náležitě katolické“ kořeny svých děl (dílo sv. Otců, sv. Petr Canisius, Trident), přeci jen si byli dobře vědomi jansenistického (Opstraet, Lohner) a protestantského původu takto koncipované pastorační teorie. Německojazyčný F. Giftšic mezi jejími (aktuálně následováníhodnými) autory uváděl luterány P. R. Gestalta, J. F. Jacobiho, J. P. Millera/Müllera, G. F. a Ch. T. Seilera, zatímco Čech J. Chládek nezapomněl ani na starou Jednotu bratrskou.<sup>64</sup> Základní naučení o metodách působení na věřící a o jejich mravní výchově, čerpané především z reformních katolíků Muratoriho a Opstraeta, proniklo i do výkladu morálního bohosloví po van Swietenově reformě na počátku padesátých let 18. století. Samostatnou disciplínou se pastorálka nicméně stala až prostřednictvím Rautenstrauchovy reformy, přičemž nově zřízené katedry byly na různých univerzitách obsazovány v letech 1776–78.<sup>65</sup> V Praze ji od roku 1775 latinsky přednášel F. Ch. Pittroff a později premonstrátský tandem J. Chládek (česky) a J. M. Mika (německy). V Brně, kam byla olomoucká univerzita právě přesunuta,<sup>66</sup> byla pastorálka vyučována od roku 1778 latinsky/německy (J. Lau-

<sup>62</sup> A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 82–98; komparace katechetiky a homiletiky v dílech J. Chládkova a F. Giftšice s. 99–121.

<sup>63</sup> Tamtéž, s. 22–23.

<sup>64</sup> František Giftšic, *Počátkové k Weřegnému w Cýs. Král. Zemjch předepsanému wykładánj Pastýřské Theologie*, Praha 1789, s. 14–15; Gilj Chládek, *Počátkové Opatrnosti Pastýřské neb krátká Naučenj, gakby se Pastýřové duchownj w powolánj swém chowati měli*, 1780–81, I., s. 22–23.

<sup>65</sup> Franz Dorfmann, *Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin und ihre Weiterbildung*, Wien-Leipzig 1910, s. 125n.; A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 74–77.

<sup>66</sup> Původní olomoucká jezuitská akademie/univerzita byla v souvislosti se zrušením řádu v roce 1773

ber) a česky (O. Marschofer, A. Slavíček), později v Olomouci českou i německou stolicí na řadu let převzal radikální osvícenec V. Stach<sup>67</sup> a po jeho nuceném odchodu F. Polášek (viz tabulka č. 2).

univerzita	stolice	1775	1776	1777	1778	1779	1780	1781	1782	1783	1784	
Praha	německá	Pittroff										
	česká	---			Chládek							
Brno/ Olomouc	německá	---			Lauber							
	česká	---			Marschofer	Slavíček						

1785	1786	1787	1788	1789	1790	1791	1792	1793	1794	1795	1796	1797
Pittroff		Mika										
Chládek												
Lauber								Stach				
---		Stach										

1798	1799	1800	1801	1802	1803	1804	1805	1806	1807	1808	1809	1810
Mika							Faulhaber		Faulhaber			
Chládek												
Stach			Polášek									

**Tab. č. 2: Učitelé pastorální teologie na českých a moravských teologických fakultách** (na německé případně spojené stolici pastorálky mohlo být přednášeno i latinsky)

Jazykové vymezení přitom rozhodně nebylo náhodné. Pastorální teologie byla vůbec první teologickou disciplínou, jež byla (na základě dvorského dekretu z 18. října 1777) přednášena v „lidových“ jazycích, čímž byl podtržen její praktický význam. Tato radikální změna se ovšem vůbec nemusela setkat s vlídným

zestátněna a o pět let později přesunuta do hlavního města markrabství, Brna. Poněvadž však přesun nevyhovoval, byla v roce 1782 vrácena do Olomouce, avšak její status byl snižen na lyceum, což trvalo do roku 1827, kdy císař František univerzitu vrátil její práva. Podrobněji V. Nešpor, *Dějiny university olomoucké*.

<sup>67</sup> Tento nesmírně významný český osvícenec se dosud nedočkal samostatné biografie a jeho osobnost bývá v literatuře traktována silně negativně, důvodem jsou především spory s Dobrovským. Na tomto negativním hodnocení se přitom vzácně shodují konfesionální katoličtí historikové (nejnověji R. Malý, *Religiozita v dramatu*, s. 36–37) s protestantskými (J. M. Lochman, *Náboženské myšlení českého obrození*, s. 300–301), případně i s nenáboženskými liberály, ačkoli je již před drahými lety alespoň částečně oprávil přinejmenším olomoucký archivář V. Nešpor, *Dějiny university olomoucké*, s. 107.

přijetím, protože kupříkladu Chládek si stěžoval, že mu jeho posluchači nerozumí.<sup>68</sup> Byl proto nucen vydat novou českou gramatiku (1795) a svým čestiny neznalým posluchačům dále doporučoval Tomsův slovník či Písmo s českou konkordancí, aby si tak rozšiřovali slovní zásobu, a jazyk brousili četbou české literatury, kromě soudobých Krameriových novin explicitně i nekatolické, díly Veleslavínovými a Komenského.<sup>69</sup> Zdokonalení znalosti reálného pastoračního jazyka, do něhož byla v důsledku josefinských reforem převedena i výraznější část bohoslužeb (tedy němčiny a především češtiny), bylo samozřejmě intencí založení „národních“ kateder.<sup>70</sup> Jak tomu bylo do té doby, je těžké určit, ale nedostatečnou znalost češtiny mezi katolickými duchovními lze přinejmenším předpokládat nejen pro toto rozhodnutí a další vnější indicie, ale také proto že jazykově česká lidová zbožnost byla v 18. století řádově méně ortodoxní než v případě českých Němců.<sup>71</sup> Najít vhodné profesory však vůbec nebylo snadné, v Praze proto česká pastorálka zanikla Chládkovou smrtí v roce 1806, kdy byly obě stolice spojeny a jejich vedení se ujal F. X. Faulhaber, jenž již dříve nahradil J. M. Miku na stoličce německé pastorálky. V Olomouci k zániku českého vyučování došlo dokonce ještě o dva roky dříve, kdy byly česká a německá stolice spojeny a přednášení se dočasně vrátilo k latině; od roku 1823 (vychovatelství a katechetika), respektive 1829 (celá pastorálka) zde byla pastorální teologie přednášena německy.<sup>72</sup> Výsledky v podobě nedostatku kléru schopného komunikace s věřícími se ovšem záhy (znovu)dostavily; například v roce 1828 bylo zjištěno, že odchovanci olomouckého arcibiskupského semináře neumějí česky a proto se jejich superior Benisch ptal arcibiskupství, budou-li moci být svěceni? Arcibiskup Rudolf mu 30. června odpověděl, že sice ano, ale napříště měli být ke studiu přijímáni pouze adepti znalí češtiny, nebo měli mít za povinnost doplnit si tuto znalost v průběhu studia.<sup>73</sup>

<sup>68</sup> Požadavek, aby se prostřednictvím pastorální teologie duchovní již v mládí naučili dobré češtině, uvádí i J. Chládek, *Počátkové opatrnosti pastýřské*, předmluva, s. 2; I., s. 9.

<sup>69</sup> A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 79–80.

<sup>70</sup> Podle nařízení brněnského gubernia z 12. prosince 1788 se dokonce všichni bohoslovci měli povinně učit češtinu, ale to se v praxi nepodařilo naplnit; J. Drábek, *Moravský generální seminář*, s. 62.

<sup>71</sup> J. Horský – Z. R. Nešpor, *Typologie české víry*, s. 69. Problém nižší míry ortodoxie české lidové zbožnosti oproti německé v českých zemích ovšem nelze vysvětlit pouze touto skutečností, stejně jako neplatí jen odkazy na údajné husitské/bratrské tradice, poněvadž německojazyčné luterství bylo v období před Bílou horou (a částečně i později v 17. století) neméně hojné.

<sup>72</sup> F. Cínek, *K národnímu probuzení*, s. 135; A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 81.

<sup>73</sup> F. Cínek, *K národnímu probuzení*, s. 174.



*První českou příručku pastorální teologie sepsal strahovský premonstrát Jiljí Chládek v roce 1780, jako učebnice byla užívána do roku 1789. Obrázek na titulní straně dobrého pastýře nalézajícího ztracenou ovci.*

Vyučování pastorální teologie zpočátku vycházelo z relativně podrobných Rautenstrauchových direktiv,<sup>74</sup> doplňovaných Opstraetovým *Dobrym pastýřem* (od roku 1766 v Římě ovšem na indexu), současně však byly připravovány standardní učebnice, které nový předmět akutně potřeboval. Výklad totiž spočíval v diktování schváleného učebního textu, který profesor směl maximálně vysvětlovat, ale nikoli doplňovat, protože neexistence standardizované učebnice/učebnic do výuky zaváděla z hlediska státu nenáležitý subjektivismus a hrozila i pluralizací učiva na různých univerzitách. První učebnicí pastorálky jako samostatné teologické disciplíny byl třídílný německý *Anteilung zur praktischen Gottesgelehrtheit* F. Ch. Pittroffa z let 1778–79,<sup>75</sup> záhy následovaný taktéž třídílnou českou učebnicí *Počátkové opatrnosti pastýřské* strahovského premonstráta Jiljí N. Chládky. Brzy se k nim přidaly německojazyčné učebnice F. Giftsschütze/Giftšice a J. Laubera. Chládkova učebnice, již autor později zpracoval i v německé verzi jako *Bemerkungen über wichtige Gegenstände der Pastoraltheologie*, ovšem byla podle nařízení ze 7. února 1788 nahrazována Stachovým překladem F. Giftšice, patrně z důvodu obsahového sjednocení učiva na různých univerzitách.<sup>76</sup> Další a na dlouho poslední osvícenskou příručku pro kazatele, *Regulae pastorales*, podle R. Zuberu v Olomouci vydal F. Polášek,<sup>77</sup> aniž se však dostala do výuky.<sup>78</sup> Giftšicovu učebnici v celém Rakousku nahradila až v roce 1812 německá učebnice Reichenbergerova,<sup>79</sup> zatímco další českou pastorálku vydal až v sedmdesátých letech A. Skočdopole. Chládkovy *Počátkové* tehdy sice již dávno nepatřily mezi povinnou učební literaturu, ale českým studentům teologie byly doporučovány ještě v šedesátých letech 19. století.<sup>80</sup>

Výhodou i nevýhodou Chládkova spisu, nařízeného dvorským dekretem z 27. listopadu 1780, byl jeho chvatný vznik a tudíž teologická nejasnost, umožňující velmi rozdílné hodnocení podle přístupu jednotlivých čtenářů.

<sup>74</sup> Viz A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 54–62.

<sup>75</sup> Franz Christian Pittroff, *Anteilung zur praktischen Gottesgelehrtheit...*, Prag 1778–79.

<sup>76</sup> A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 92, sice soudí, že k tomu došlo na základě přímé Stachovy iniciativy, ale toto tvrzení nelze nijak doložit. Kdyby tomu tak bylo, Stach by patrně prosazoval svou již existující *Příručku učitele lidu* z roku 1787, zatímco takto dostal příkaz přeložit v německých částech monarchie užívanou učebnici Giftšicovu.

<sup>77</sup> R. Zuber, *Osudy II.*, s. 211. Knihu se mi dosud nepodařilo nalézt v žádné z domácích i zahraničních knihoven, vzhledem k neuspořádanosti fondů z tohoto období a předpokládanému malému nákladu to však nepochybně její existenci.

<sup>78</sup> Podobně uvádí K. Beránek v *Dějiny Univerzity Karlovy III.*, s. 95, že vlastní zpracování pastorální teologie vydal J. M. Mika, aniž se však stalo univerzitní učebnicí.

<sup>79</sup> André von Reichenberger, *Pastoral-Anweisung zum akademischen Gebrauch*, Wien 1812.

<sup>80</sup> K. Činátl, *Katolické osvicenství*, s. 31; F. Košák, *Dějiny české katechetiky*, s. 135–136.

	Rautenstrauchův návrh osnovy pastorální teologie <sup>1</sup>	Chládek: <i>Počátkové opatrnosti pastýřské</i>	Giftšic: <i>Počátkové ... pastýřské theologie</i>
úvod	popis a povinnosti pastoračního úřadu; pojem a hlavní části pastorální teologie; proč má být vyučována v mateřském jazyce; dějiny pastorálky	pojem a hlavní části pastorální teologie; proč má být vyučována vč. vyučování v mateřském jazyce; dějiny a zdroje pastorálky vč. dosavadní literatury	popis a povinnosti pastoračního úřadu; pojem, zdroje a dějiny pastorální teologie; dosavadní literatura
I.	povinnost vyučování v naukách víry a mravů, veřejného i soukromého; metody katechizování; pravá křesťanská zbožnost; metody kázání; chování pastýře při napomínání, trestání a těšení vč. kasuistického působení	1. povinnost vyučování v naukách víry a mravů, veřejného i soukromého; 2. metody katechizování a vlastnosti katechety; 3. metody kázání, vlastnosti kazatele, příprava homilie; 4. soukromé vyučování, trestání a napravování na základě kasuistiky	1. služba slova čili vyučování víry obecně; 2. katechizace a kázání; 3. soukromé vyučování, trestání a napravování na základě kasuistiky
II.	povinnost správy a vysluhování svátostí obecně a dle jednotlivých svátostí; v souvislosti s pokáním pojednat o zpovědi a zpovědníkovi, při posledním pomazání o duchovní péči o nemocné, u manželství o jeho překážkách	vysluhování svátostí obecně a dle jednotlivých svátostí; v souvislosti s pokáním pojednáno o postavení zpovědníka, při posledním pomazání o jeho udílení odsouzcům na smrt; přídavek: o povinnosti duchovních modlit se za sebe i za své ovečky	1. vnitřní služba Boží obecně; 2. veřejná služba vč. vysluhování svátostí; 3. soukromé a zvláštní udílení svátostí; přídavek: vlastnosti a chování duchovních
III.	povinnost <u>zbožného povznesení</u> duchovních, tj. jejich charakter, veřejné vystupování, vztah k duchovní i světské vrchnosti, konkrétním typům věřících; sebevzdělávání duchovních; práva a povinnosti spojené s pastýřským úřadem	příkladný život pastýřů: jejich charakter, chování, vztah k duchovní i světské vrchnosti, vystupování ve světských záležitostech a v osobním volnu; přídavek: práva a povinnosti duchovních pastýřů	- - -

<sup>1</sup> Podle A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 54–62

**Tab. č. 3: Rámcové rozvržení obsahu českých učebnic pastorální teologie a jejich srovnání s původním Rautenstrauchovým návrhem**

Dokonce i ve dvacátém století si v něm různí interpreti hledali a nalézali to, co v něm chtěli mít sami, takže zatímco pro katolického bohoslovce F. Cinka šlo o „nejkonservativnější příručku pastorální teologie své doby v zemích rakouských“,<sup>81</sup> liberální literární historik J. Jakubec soudil, že Chládek bylo dost radikální osvícenec.<sup>82</sup> Podobně tomu bylo i v době vzniku této knihy, jež „vzbudila nelibost kapitoly a přímo živelný odpor praž. farářů ... ‚Krutým perem‘ psal proti němu hl. smíchovský farář Matěj Konrád, hanopisy šířil far. od sv. Haštala Štěpánovský aj. ... celá tato polemika byla nechutná, hrubá a pohoršlivá.“<sup>83</sup> Mezi nejdůležitější příčiny této negativní recepce lze počítat toleranční konfesionalizaci vzniklé kritiky za to, že Chládek vycházel i z protestantských autorů, přičemž vedle jezuity Balbína v domácí tradici velebil především humanistu Veleslavína a Jednotu bratrskou,<sup>84</sup> i když to neznamenovalo, že by zároveň neschvaloval Tridentinum, nebo že by proti protestantům a radikálnějším osvícencům nebránil kupříkladu katolickou instituci zpovědi. Druhou výhradou, vůči níž se spisovatel ohrazoval v předmluvě, bylo že zbytečně „mustruje“ faráře, kteří jsou i bez pastorálky dostatečně zdatní obstát před věřícími i svým svědomím.<sup>85</sup>

Základ náboženského působení kněží Chládek spatřoval v kázání, které lidem mohlo být recipováno jen tehdy, žil-li farář příkladným životem. Kázání Slova, jež mělo být nanejvýš srozumitelné,<sup>86</sup> mělo být ze strany duchovního doplňováno pouze vysluhováním svátostí a péčí o etický život každého farníka.<sup>87</sup> Zejména v soukromém náboženském vyučování/působení, které bylo vyhrazeno nedostatečně chápavým, jinověrcům, „neznabohům“ nebo osobám se zvláštními potřebami, se výrazně uplatňovala z protestantské tradice přijatá „kauzální“ metoda;<sup>88</sup> konkrétně šlo o speciální působení na chudé, nemocné, věřící po smrti rodičů, trpící protivenstvím, vězně, osoby nespokojené s vlast-

<sup>81</sup> F. Cinek, *K národnímu probuzení*, s. 38; F. Košák, *Dějiny české katechetiky*, s. 125–130.

<sup>82</sup> Jan Jakubec, *Dějiny literatury české II.*, Praha 1934, s. 18.

<sup>83</sup> Antonín Podlaha – Josef Tumpac h (eds.), *Český slovník bohovědný V.*, Praha 1930, s. 232. Viz také J. M. Lochman, *Duchovní odkaz národního obrození*, s. 221–223.

<sup>84</sup> J. Chládek, *Počátkové opatrnosti pastýřské*, předmluva, s. 3; I., s. 9. Srov. také III., s. 72–73.

<sup>85</sup> Tamtéž, I., předmluva, s. 1.

<sup>86</sup> Tamtéž, I., s. 66, 110. Vzhledem ke stěžejní úloze kázání přitom Chládek z Muratorihovo opisoval maximu, podle níž je lepší kázání vyslechnout, než ho za sebe nechat číst, takto ušetřené peníze pak doporučoval rozdat chudým; J. M. Lochman, *Náboženské myšlení*, s. 221; srov. J. Jakubec, *Dějiny české literatury II.*, s. 18.

<sup>87</sup> J. Chládek, *Počátkové opatrnosti pastýřské*, I., s. 3. Těmto třem úkolům byly věnovány jednotlivé díly Chládkovy pastorálky, první kázání, druhý vysluhování svátostí a třetí příkladnému životu kněží.

<sup>88</sup> Srov. u K. Motěšického, o kterém informují Jan Malura – Pavel Kosek (eds.), *Čistý plamen lásky. Výbor z písní pobělohorských exulantů ze Slezska*, Brno 2004, s. 27.

ním osudem, žijící v pokušení nebo trpící výčitkami svědomí.<sup>89</sup> Kněžská výlučnost byla v protestantském duchu redukována pouze na dvě hlavní funkce (kázání Slova a vysluhování svátostí), i když počet svátostí samozřejmě zůstal zachován na katolických sedmi.

V důsledku tohoto faktického i duchovního vzoru farářů mělo jaksi samovolně docházet ke „konverzi“ věřících k nové zbožnosti a tedy k rozšiřování ctnostného života a praktického rozumu poddaných, jimž měl duchovní sloužit i jako zdravotnický a hospodářský rádce. Tomu měla odpovídat i volba témat kázání, směřující hlavně do osvětové oblasti<sup>90</sup> a beroucí si následováníhodné příklady především z prvotní církve. Kromě osvícenci běžně kritizovaných nešvarů, jako byla falešná nabubřelost kněží, víra v zázraky, pověry, mnišská spiritualita a podobně,<sup>91</sup> Chládek explicitně pranýřoval i další nectnosti, proti nimž později vesměs vystoupila josefinská institucionální opatření. Například vykořisťování kaplanů jejich faráři, kteří se jimi nechali zastupovat při plnění svých povinností, porušování celibátu prostřednictvím zneužívání farních kuchařek, opilství a mamon duchovních, vedoucí například k neoprávněnému zvyšování štolových poplatků. V duchu osvícenského etatismu naopak horlil za uvalení standardních berní na duchovenstvo, zrušení některých církevních poplatků poddaných a v neposlední řadě za (ještě nelegalizovanou!) náboženskou toleranci. V této souvislosti je důležité Křišťanovo srovnání Chládkovy a Giftsčicovy učebnice, konktradiktorické vzhledem k náhledům starší, českým nacionalismem ovlivněné výkladové tradice. Podle tohoto autora sice „Giftschütz/Stach více sází na úřednický smysl pro povinnost a na důležitost pravidel; bylo by však asi přílišným zjednodušením vyčítat mu bezbožnost či pouhou racionalitu. Svě dílo chápe jako spolupráci na díle Božím. Chládek oproti tomu klade důraz na mravní a náboženskou stránku člověka. Pokud se týká ... výtek, že Giftschütz opírá na rozdíl od Chládky vše o císařská nařízení, či že pastorálku staví na státních předpisech, ... důvodem rozdílu nemusí být Chládkova větší zbožnost a Giftschützova větší afinita ke státu, ale pouze praktické důvody, že jednoduše v době, kdy Chládek svou pastorálku psal, uvedená nařízení ještě nebyla vydána.“<sup>92</sup>

<sup>89</sup> J. Chládek, *Počátkové opatrnosti pastýřské*, I., s. 171n.

<sup>90</sup> Osvícenská kázání na protestantské straně popsal Karl Barth, *Protestantská teologie v XIX. století*, Praha 1986–88, zejm. s. 85.

<sup>91</sup> V podobném duchu se nesla řada tehdejší nové náboženské literatury, kupříkladu nový typ postily V. J. Eybela, již zčeštil M. V. Kramerius jako *Křesťanská katolická užitečná Domownj Postylla... I.*, Praha 1785.

<sup>92</sup> A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 118–119.

Podobně byla i praxe udělování jednotlivých svátostí, jimž je věnován druhý díl Chládkovy učebnice, odvozoována především ze situace prvotní církve, zatímco některé svátostiny<sup>93</sup> spisovatel sice podržel, avšak výrazně umenšil jejich význam (konkrétně šlo o svěcení vody, vína, velikonočního beránka, chleba a vajec).<sup>94</sup> Z barokní teoretické homiletiky Chládek zachoval vlastně jen působení afektů, emocionální rozměr kázání,<sup>95</sup> jinak se na dosavadní zbožnost díval nanejvýš kriticky.<sup>96</sup> Dokonce uváděl, že pohoršení, jež mezi protestanty vzbuzovaly běžně užívané barokní modlitební knihy, díla jezuity Knittla či Martina von Kochem, je zcela náležité. Dostala-li by se taková kniha do rukou luterána, husity či bratra, ptal se, „co řekne, co sobě o nás pomyslí? zdali se wjce neutrdj w bludu swém?“<sup>97</sup> Místo toho radil působit na nekatolíky v soukromí prostřednictvím dobré četby a osobního příkladu, diskutovat s nimi snášenlivě, varovat se kupříkladu tupení původu a původců reformace; jen omezeně (a v soukromí) dovoľoval užít jako argumentu vzájemných neshod mezi jednotlivými reformačními proudy.<sup>98</sup> Laikům obecně měla být v osvícenském duchu přístupná církevní dogmatika, protože křesťanské učení nesmí být podle známého Pavlova výroku tajné, avšak měla sloužit především jejich vzdělávání, nikoli jako podklad vzájemných mezicírkevních sporů, jako tomu bylo v epoše polemické teologie.<sup>99</sup> Kněz měl přestat hrozit obrazy pekla a ne-spásy, jeho pozitivní působení přitom mělo být do značné míry „z tohoto světa“, k následování mělo vybízet i osobním příkladem. Duchovní pastýř měl proto oplývat ctnostmi, jako byla vnitřní svatost, láska k Bohu i bližnímu, opatrnost v řeči, stateč-

<sup>93</sup> Svátostiny (*sacramentalia/sacramenta minora*), především různé druhy žehnání a exorcismy, jsou symbolické liturgické úkony působící z moci jednající církve; na rozdíl od svátostí (*sacramenta/-maiora*) nejsou biblicky ustanovené, což spolu s lidovým materialismem vedlo k jejich častému magickému chápání. K tomu viz Adolf Adam, *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*, Praha 2001, s. 318–320.

<sup>94</sup> J. Chládek, *Počátkové opatrnosti pastýřské*, II., s. 89–93.

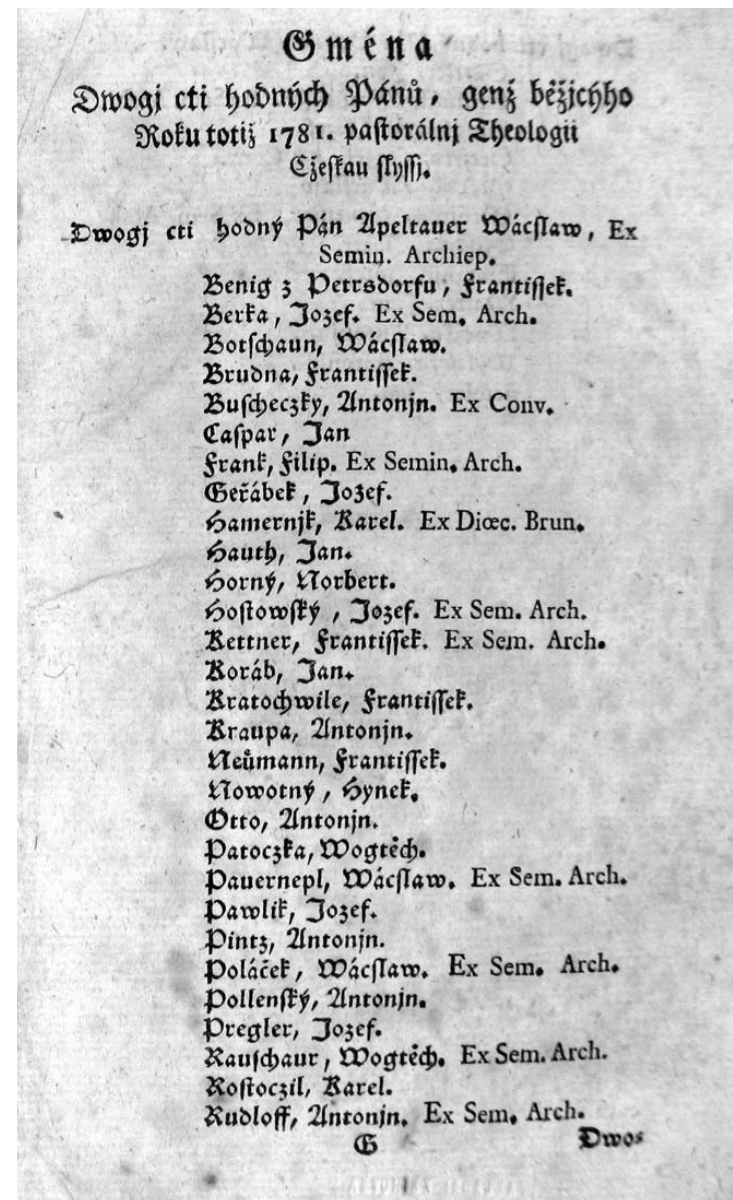
<sup>95</sup> „Afekty“, např. lásku, nenávisť, radost, lítost, naději, bázeň ad., nicméně doporučoval užívat jen na konci kázání, nepřilíš dlouho, a jen takové jenž si kazatel byl s to sám vyvolat; současně horlil za srozumitelnost kázání například v podobě ne-užívání cizích slov, jejichž „vznešená nesrozumitelnost“ byla v barokním období hojně užívána; tamtéž, I., s. 99–100, 110; III., s. 1–2. Srov. K. Činát, *Katolické osvícenství*, s. 33–34.

<sup>96</sup> Ostře bylo naopak odsouzeno jezuitské zvažování různé míry dobra, tzv. probabilismus, stejně jako na druhou stranu obvyklá praxe spočívající v „zloděgské[m] přepisování cyzých kázání, starých postyll“; J. Chládek, *Počátkové opatrnosti pastýřské*, I., s. 31, 89.

<sup>97</sup> Tamtéž, III., s. 84.

<sup>98</sup> Tamtéž, I., s. 126, 133–137. Takovéto protiprotestantské polemiky se později po vyhlášení náboženské tolerance skutečně objevily (V. Rokos, A. Ulrych, K. Vorel ad.) a znovu pak ve čtyřicátých letech 19. století (P. Neumann aj.). K tomu viz Z. R. Nešpor, *Náboženství na prahu*, s. 350–360, 526–530.

<sup>99</sup> J. Chládek, *Počátkové opatrnosti pastýřské*, I., s. 38.



Ve druhém a třetím dílu svých *Počátků opatrnosti pastýřské* Chládek uváděl seznam frekventantů české pastorálky na UK v daném roce; začátek seznamu z roku 1781.

nost a zároveň rozšafnost v boji proti hříchům, vlídnost, střídmost, čistota těla i duše a další,<sup>100</sup> ale neméně i náležitým vzhledem a chováním. Například jeho „huba ma býti wždycky čistě wymytá, neb skrže to smrad z hrdla, y bolest zubů odgata býwá; aniž má býti otewřená gako wrata“<sup>101</sup> a podobně jadrně se autor po osvícensku vypořádal i s dalšími tělesnými partiemi, ustrojením či chováním. Na druhou stranu však duchovní ani zbytečně neomezoval, vedlo-li by to k umenšení jejich sociálních kontaktů a tedy působení; dovoloval jim například přijímat poznání na světské (třeba svatební) hostiny, nebyly-li pohoršlivé, nebo umírněnou hazardní hru v karty.<sup>102</sup>

O dekádu mladší učebnice Giftšicova<sup>103</sup> zašla v některých ohledech ještě dál, předně v rozvinutí pozitivní stránky osvícenství, například formou jednoduchosti a srozumitelnosti kázání, ale současně i v odmítání barokní homiletiky. Zavržen byl i Chládkův „afektualistický“ přístup, kázání se mělo stát čistě racionální záležitostí.<sup>104</sup> „Weliký počet špatných kázánj, genž máme a slyšjme,“ autora vedl k požadavku jejich praktické aplikace vedoucí ke zlepšení života běžných věřících.<sup>105</sup> A to i v rovině v té době již povinného čtení nejvyšších nařízení po kázání, kdy „shledáli kazatel, že posluchači z strany gich nĕgaké předsudky magj, může gim podlé přjležitosti vkázat, gak ta wĕc vžitečná a prawá gest“.<sup>106</sup> Podobně bylo dbáno o druhý typ kazatelské činnosti, u Giftšice již bez „protestantského“ přídavku vysluhování svátostí,<sup>107</sup> na školní vyučování náboženství. Lidem ovšem neměly být prezentovány teologické rozepře, jež by stejně nechápali, nýbrž jen to, co je nezbytné pro jejich spasení a vlastně všem křesťanům společné, s důrazem na lásku k bližnímu a další morální ustanovení.<sup>108</sup> Nevědomost lidu přitom neměla být užívána jako záminka pro nedostatečnou katechezi, neboť „ta stjžnost: mnozý mezi obecným lidem sau tupj, nedŭmyslnj, twrdo-

hlawj, žádného mjsta zde nemá. [Neboť] Krystus a Apoštolé rowně s takowými lidmi jednali“.<sup>109</sup>

I Giftšicovy *Počátkové pastýřské theologie* hojně argumentovaly praxí prvotní církve, přestože zároveň „demytologizačně“ požadovaly přizpůsobení náboženství nové době a jejím rozumovým poznatkům.<sup>110</sup> Za tři prameny víry vedle Písma považovaly také přirozené náboženství a rozum, o církevní tradici jaksi mlčely. Negativně se stavěly proti barokní víře v zázraky, v působení andělů a světců, jež by byla na úkor christocentričnosti, proti víře v magickou moc formulí, modliteb a modlitebních knih atp. Chládkovu kritičnost vůči kněžskému stavu<sup>111</sup> bychom zde však hledali marně. Kritizována byla spíše „stará“ zbožnost a její projevy, nikoli z osvícenského hlediska neřádně fungující instituce, přičemž snad právě tento aspekt přispěl k mnohem větší oblibě tohoto spisu mezi katolickými duchovními. Rozhodně ale byla odmítána barokní exaltovanost, projevující se například v barvitých líčeních posmrtných hrůz, takže spisovatel explicitně uvedl, že „wypisowánj pekla podlé imaginace Kochemowgy gest zhola falešné, a tím samým také škodliwé a pohoršliwé“; místo dosavadní náboženské literatury i laikům svrchovaně doporučoval četbu Písma.<sup>112</sup> Z toho je vidět, že zatímco v některých aspektech zašla nová učebnice dál než Chládkovy *Počátkové opatrnosti pastýřské*, tam, kde by mohla narazit na státní nebo církevní kritiku, byla zjevně opatrnější, snad i vlivem zkušeností „decenzurovaných“ a zmatečných osmdesátých let. Obě knihy se nicméně shodly ve fundamentálním důrazu na katechezi a pastorační práci. Kněžím kladly za obzvláštní povinnost „co křesťan za prawé uznává, to samé wykonáwat má,“ a kromě jiných morálních zásad explicitně brojily proti kněžskému vyvyšování nad běžné věřící.<sup>113</sup> Ideál moderního katolického kněze se tak v mnoha ohledech přiblížil praxi protestantských vyznání, k čemuž vedle teologických a filosofických důvodů vedla i situace jejich běžného potolerančního střetávání, případně „poměřování“ ze strany věřících.

Pro srovnání lze uvést, že další, tentokrát už „reakční“ a jen umírněně osvícenskou příručku pastorální teologie vydal F. Polášek.<sup>114</sup> Zdůrazňoval v ní, že hlavním účelem kázání je poskytovat lidu praktický užitek a to včetně pobídek

<sup>100</sup> Tamtéž, III., s. 6–32.

<sup>101</sup> Tamtéž, III., s. 41.

<sup>102</sup> Tamtéž, III., s. 46–48.

<sup>103</sup> Ve starší literatuře se objevovala výhrada vůči českému překladateli Giftšice V. Stachovi, že českou verzí této učebnice značně ovlivnil nad rámec překladu. A. Křišťan ovšem prokázal, že Stach překládal až z revidovaného druhého vydání německého originálu (1787 oproti 1785), a to věrně; A. Křišťan, *Počátky pastorální teologie*, s. 93.

<sup>104</sup> Srov. K. Činátl, *Katolické osvícenství*, s. 33.

<sup>105</sup> F. Giftšic, *Počátkové ... pastýřské theologie*, I., s. 147, 139–181.

<sup>106</sup> Tamtéž, I., s. 168.

<sup>107</sup> Tamtéž, I., s. 9.

<sup>108</sup> Tamtéž, I., s. 24, 194. V případě nouze, konkrétně při přípravě zločinců na popravu, Giftšic umožňoval katolickým duchovním toleranční shovívavost – nechťeli-li odsouzení přestoupit na samospasitelnou víru, měl jim duchovní sloužit jen tak, jak je obecně křesťanské a vystříhat se „článků církve dělících“; tamtéž, s. 265.

<sup>109</sup> Tamtéž, I., s. 20.

<sup>110</sup> Tamtéž, I., s. 6, 29.

<sup>111</sup> Chládek zároveň byl jedním z čelných příspěvatelů a snad i iniciátorem časopisu *Geißel der Prediger*. K. Činátl se ovšem mylí, považuje-li jej za jeho vydavatele; K. Činátl, *Katolické osvícenství*, s. 32.

<sup>112</sup> F. Giftšic, *Počátkové ... pastýřské theologie*, I., s. 57, 47.

<sup>113</sup> Tamtéž, I., s. 35, 40–41.

<sup>114</sup> R. Zuber, *Osudy I.*, s. 211–212.

k očkování nebo návodu na pěstování brambor. Náboženská tolerance mu byla natolik samozřejmostí, že při přípravě kázání stejně jako jeho předchůdci doporučoval užívání protestantských autorů. Z Poláškovy práce se však nevytratily ani další osvícenské momenty, patrně zejména v jeho pojetí úlohy kněze v církvi a společnosti, nebo v požadavku, aby katoličtí kněží v případě potřeby pohřbívali nekatolíky. Změna, k níž s nástupem policejního režimu Františka II. došlo, byla tedy spíše formální než obsahová. Rozhodně neznamenal redukci osvícenských teologických principů, které se nejzřetelněji projeví právě v rámci stěžejní teologické nauky, v konceptu pastorální teologie.

V jiné formě jej vyjádřil třeba J. Nejedlý, jenž „připisuje kněžím úkol učitelů lidu, kteří vytváření jeho mravy. Kam nemůže dosáhnout oko zákonodárcovo a trest soudcův, tam má zasahovat náboženství a kněz.“<sup>115</sup> Praktickým naplněním uvedené pastorační linie se staly postily, jež byly poprvé určeny přímo i lidovým čtenářům,<sup>116</sup> zatímco standardní podobu tohoto žánru představovala jen dvojí postila Jana Medlína z let 1796 a 1828.<sup>117</sup> Současně s rozšiřováním školního vzdělávání došlo k rozvoji gramotnosti, takže i „na venkově žilo ... čím dál víc lidí, kteří uměli číst, a kteří také ... skutečně četli“,<sup>118</sup> což z jiné strany vzhledem k recepci katolické lidově-náboženské literatury potvrzuje F. Cinek.<sup>119</sup> I když přitom zejména od druhého desetiletí 19. věku docházelo k (dočasněmu) návratu barokní náboženské literatury, její většina stále zřetelněji směřovala jinam, takže i lidová četba rozšiřovala (umírněně-)osvícenské pojetí zbožnosti, podobně jako to dělali duchovní, kteří prošli formativním působením osvícenské pastorálky.

## Závěry

Změny, jež osvícensko-reformní nazírání habsburských panovníků v 18. století přineslo katolické zbožnosti, lze ve zkratce pregnantně vystihnout údajným heslem Josefa II. „Ctností a příkladem“;<sup>120</sup> byly to reformy přicházející „shora“, vyvyšující etickou stránku křesťanského náboženství a kladoucí důraz na její

zprostředkování klérem nového typu. „Kněz tak opouští své výlučné postavení zprostředkovatele komunikace s Bohem, tajemný sakrální prostor, vychází z chrámu a vstupuje do profánní krajiny složitých sociálních a psychologických vztahů, vyzbrojen pouze mravním kreditem a vírou ve své schopnosti.“<sup>121</sup> Funkce katolických kněží se do značné míry přiblížila konceptu, který zavedla evropská reformace, proto kupříkladu J. Chládek ve své učebnici pastorální teologie explicitně vyzdvihoval úspěchy protestantských kněží v boji proti pověrám,<sup>122</sup> proti nimž sice chtělo bojovat už baroko, avšak rozumělo jimi něco zcela jiného než osvícenci. Výchovu kněží nového typu měly zajistit reformované teologické fakulty, dočasně ve spojení se státními generálními semináři, a i po jejich zrušení nadlouho ovládané osvícensky laděnými učiteli, učebnicemi a výukovými metodami. Mezi nejdůležitější patřilo zavedení pastorální teologie, jež se stala vyvrcholením bohosloveckého studia a podtrhovala jeho praktickou a „lidovou“ orientaci, stejně jako zájem kněží o sociálně-etickou oblast. Protože umírněné osvícenství i v jiných sférách přečkalo nástup politické reakce, stalo se osvětové působení takto založeného kléru základem formování duchovních obsahů rodícího se českého národa v 19. století.

Katoličtí kněží, jimž byl z velké části odepřen styk s modernějšími proudy teologického myšlení a kteří současně s nastupujícím romantismem přestali lid pouze vychovávat, aby se od něj mohli i učit, nepochybně před polovinou 19. století patřili mezi první národní buditele.<sup>123</sup> Mohli k tomu využít i historické argumentace, poukazující na někdejší význam českého národa v evropském kontextu, což byly prvky známé již z barokní doby, osvícenství jim však dalo výrazně nový obsah zejména v (odmítavém) vztahu k barokní religiozitě a naopak v kladném přijetí (nenásilného) husitského, případně i bratrského reformismu. „Kacířská“ epocha českých dějin a z ní pozůstávající lidové tajné nekatolictví (po vydání Tolerančního patentu zformované do augsburské a helvetské konfese), s nimiž se tak obtížně vyrovnávalo barokní katolické vlastenectví, najednou začaly být nahlíženy v novém světle. Jako se náboženská tolerance stala samozřejmostí pro osvícenské autory učebnic pastorální teologie a tím pádem i pro jejich žáky, neváhali v řadě ohledů přibližovat své vyznání protestantismu, což v českých poměrech vedlo k akcentaci katolicko-reformních (spíše než protestantských) prvků české reformační tradice. Nezamýšle-

<sup>115</sup> F. Kutnar, *Obrozenské vlastenectví*, s. 192.

<sup>116</sup> Patřila mezi ně již citovaná nadkonfesijní postila Krameriova, Javůrkova postila z konce druhého desetiletí 19. století nebo o několik let mladší postila V. Zahradníka.

<sup>117</sup> Hynek Hrubý, *České postilly. Studie literárně a kulturně historická*, Praha 1901, s. 298.

<sup>118</sup> Josef Hanzal in *Národní obrození a rok 1848 v evropském kontextu*, Litomyšl 1998, s. 31–35, zde s. 32.

<sup>119</sup> F. Cinek, *K národnímu probuzení*, s. 136.

<sup>120</sup> František B. Tomsa, *Weleslawna Cjsařowna Marie Terezie a ... Gegj Syn Cjsař Josef II.*, Gindřichův Hradec 1847, s. 118.

<sup>121</sup> K. Činátl, *Katolické osvícenství*, s. 39.

<sup>122</sup> J. Chládek, *Počátkové opatrnosti pastýřské*, III., s. 72–73.

<sup>123</sup> Např. Matice česká, založená v roce 1832, měla podle F. Cinka ještě v roce 1846 z 625 členů plných 256 (41%) kněží; F. Cinek, *K národnímu probuzení*, s. 185.



ným negativním důsledkem této reinterpretační tendence, stejně jako obecnější osvícenské náboženské tolerance, nicméně bylo zpochybnění fundamentální symbolické funkce náboženství. Konfesionalizační pojetí křesťanství, nenávistné vůči jeho odlišným formám, jenž bylo s takovým úsilím vybudováno, vzalo za své příliš rychle než aby lidové vrstvy byly s to přijmout jeho nové formy. Spolu s dalšími příčinami to vedlo k identitní krizi,<sup>124</sup> v jejímž důsledku se náboženské pojetí světa a náboženská identita stávaly jen jedněmi z možných. Nacionálně a liberálně orientované veřejné mínění se dokonce mohlo obrátit i proti stávající (většinové) konfesi, k čemuž ve větší míře došlo poprvé v roce 1848. Zatímco osvícenští teologové chtěli svými reformami katolicismu prospět, alespoň v některých případech jejich vzdálených následovníků to již tak jisté nebylo a tento trend ve druhé polovině 19. století i v novém věku dále sílil. Někteří katoličtí kněží tak v jistém smyslu „razili cestu k dechristianizaci národa“,<sup>125</sup> i když rozhodně nelze říci že o své vůli.

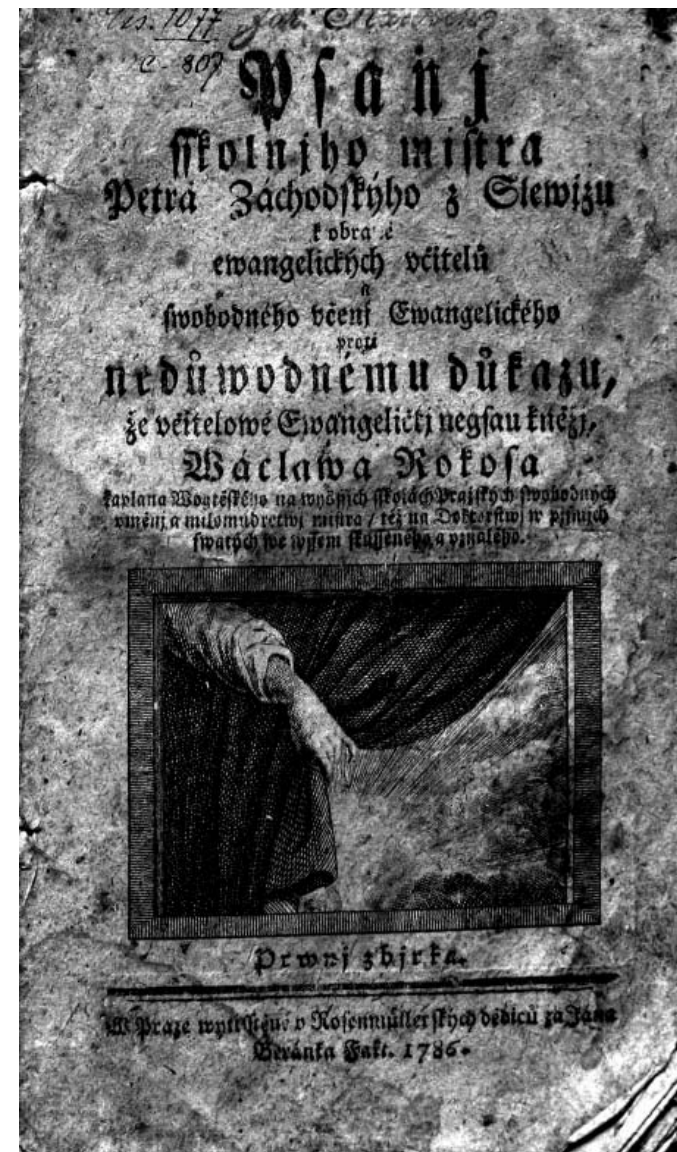
Negativních důsledků „přílišné“ osvícenské orientace českých katolických duchovních a jejich nacionálních zájmů na úkor vlastní konfese, si před polovinou 19. století začali být vědomi i mnozí vůdčí teologové. Zatímco do čtyřicátých let nově založený (1828) *Časopis pro katolické duchovenstvo* obsahoval především vlastenecká provolání, zdůrazňující potřebu kněžské sounáležitosti s národem,<sup>126</sup> později si již část duchovních uvědomovala, že „vydání se na cestu národní“ nemusí být církvi k užtku. Namísto „pravého“ a „nepravého“ osvícenství začalo být rozlišováno „pravé“ a „nepravé“ vlastenectví, i když vlastně s použitím stejných argumentů a skoro stejnými slovy.<sup>127</sup> G. Holubář přitom

<sup>124</sup> Miroslav Hroch, „Die Tschische nationale Mobilisierung als Antwort auf die Identitätskrise um 1800“, in: O. Dann – M. Hroch – J. Koll (Hg.), *Patriotismus und Nationsbildung am Ende des Heiligen Römischen Reiches*, Köln 2003, s. 191–205.

<sup>125</sup> R. Zuber, *Osudy II.*, s. 136–137. Obdobně (včetně poukazu na religijní různost Čech a Moravy) v novější práci soudí R. Malý, *Religiozita v dramatu*, s. 97.

<sup>126</sup> J. W. Kamarýt, „Proč má duchownj na české osadě ustanoweny uměti dobře česky i má-li také něco wěděti o české literatuře?“, *ČKD* 5, 1832, 4, s. 590–604; P. F. Jabulka, „Gak může duchownj swé vlasti prospěti?“, *ČKD* 11, 1838, 2, s. 272–274; J. V. Jirsík, „Řeč o blahočinném působení katolického kněžstwa“, *ČKD* 11, 1838, 4, s. 571–592. Proti tomu, respektive proti nezamyšleným a neortodoxním důsledkům, ke kterým to vedlo, naopak protestoval (ovšem jako jediný) F. Havránek v článku „O užívání latinského gazyku při katolických službách Božjch“ (*ČKD* 14, 1841, 4, s. 623–650). Psal, že „newidělo-li se ale Tridentským Otcům newyhnutelné potřebj, aby w cirkewnj liturgii zaweden byl wšude mateřský gazyk: nepochybugi o tom nic, kdyby se dnes o té věci gednáno bylo na obecném sněmu, že by se toho ani dnes geště newidělo newyhnutelné potřebj“ (s. 635). Je ovšem otázkou, jaký význam autor přikládá slovům „dnes ještě“?

<sup>127</sup> G. Holubář, „Kdo gest prawý vlastenec?“, *ČKD* 19, 1846, 1, s. 175–180; F. Patera, „Co jest křesťanské vlastenectví?“, *ČKD* 20, 1847, 2, s. 266–275.



**Radikální osvícenec Václav Stach nejen překládal reformní katolickou literaturu i díla protestantská, ale dokonce neváhal (pod pseudonymem) kritizovat toleranční katolickou konfesionalizaci; tímto spiskem se ozval proti argumentaci svého souvěrce V. Rokosa, že protestantští duchovní nejsou kněží.**

*Osvícenské a (raně) obrozenské chápání funkce školního vyučování dobře vystihuje nápis nad vstupem do školy v Německém (dnes Sněžné).*



náležitého vlastence definoval „po katolicku“, v zřetelném protikladu vůči soudobému hnutí německého katolicismu, jako člověka, který „drž se bezpečného učení .. při tom nenávidj onoho věčného a nesmyslného o politice mudrowánj, mistrowánj a všeho giného nowotářstwj. Všichni ti političtj a cjrkewnj hubaři gsau mu tjm, což vlastně gsau, totiž třěstěnci; na mjstě coby se bez ustánj sháněl po temném ideálu občanské aneb náboženské swobody, gako činj chlapi po krásném motýlu, raděgi mrawnj swobodnost na wrchu stawj .. Osoba mocnářowa gest mu swata a welebena, swat a welectěn gest mu zákon státu.“<sup>128</sup> Z podobných pozic zazněla i kritika proti náboženské toleranci, která prý spolu s jinými zájmy katolického kléru vedla k rozmachu náboženské lhostejnosti, „a tento nakažlivý jed – wlažnost w náboženstwj – zmocnil se zvláště za našich časů již mnohých katolických křesťanů, a zmáhá se wždy wíc a wíc“.<sup>129</sup> Na katolické straně tak „druhá konfesionalizace“ 19. století začala již před rokem 1848 a v jeho důsledcích se pochopitelně prohloubila, i když její sociální akceptace již naprosto nebyla všeobecná.

<sup>128</sup> G. Holubář, „Kdo gest prawý wlastenec?“, *ČKD* 19, 1846, 1, s. 180.

<sup>129</sup> A. Wlasák, „O lhostegnosti w náboženstwj“, *ČKD* 20, 1847, 2, s. 211–224, zde s. 212.

## NÁRODNOST JAKO JEDEN Z ROZMĚRŮ IDENTITY DĚTÍ

*Mirjam Moravcová*

### Summary:

*In the last decade of the 20<sup>th</sup> century, the question of national and ethnic identity as it relates to the Czech society became relevant. It was the time of migration movements of European, as well as non-European population, caused by social and economic pressures, which started to have an influence on the Czech Republic's ethnic composition. Czech scientific community has also included the problem of identity as it relates to nation and ethnics into its area of interest. From the historical point of view, this interest has focused on the development of collective mentalities and concepts of self-awareness and awareness of the World. From the social psychological point of view, this interest has focused on individual socialization process, learning process and acceptance of social roles; from the ethnological point of view on cognition and analysis of culture symbolism as means of self identification of individuals and groups, and in this context also on quality and functionality of mutual ethnic relationships. In our approach, we consider national identity as conscious self-integration of an individual into national community, defined either in the framework of primordial or constructivist concept. We perceive it as self-integration with inherent solidarity with this community, recognition of its identity and awareness of “us – them” polarity. At the beginning of the 21<sup>st</sup> century, the Czech primary school is becoming an environment where pupils of different ethnic origins meet ever more frequently, even surpassing ethnic composition of the Czech Republic's population. Children are confronted already in primary schools through real interactions with ethnic and cultural opposition: us – them, I – other. Trough everyday contacts they can define not only their attitudes toward ethnically and culturally different, but also their own relationship to national identity. Teachers enter*

*this spontaneous process with targeted pedagogic goals. Multicultural education cultivates pupil's opinions: They guide them to respect and recognize equality of other ethnic entities, to tolerate their cultural differences, and to eliminate ethnic barriers. Question remains how this educational process affects child's feeling about themselves? How children define, in the framework of conflicts between school education, own experience and family influence, their relationship to themselves as a personality living in a certain culture and tied with certain national society through their own family origins?*

Otázka národní a etnické identity se v souvislostech české společnosti stala aktuální v posledním desetiletí 20. století, v době, kdy migrační pohyby evropského i mimoevropského obyvatelstva, vyvolané sociálními i ekonomickými tlaky, začaly ovlivňovat etnickou skladbu České republiky.

Problém identity ve vztahu k národu a etniku zařadila do okruhu svého cíleného zájmu i česká vědecká obec.<sup>1</sup> Z pozic historických se tento zájem orientoval na vývoj kolektivních mentalit a na koncepty uvažování o sobě a světě; z pozic sociálně psychologických na proces socializace jedince, proces učení a akceptování sociálních rolí; z pozic etnologických na poznání a rozklíčování

<sup>1</sup> Názory evropských teoretiků, dostupné v českém jazyce, zpřístupňují dosud především texty zahraničních badatelů: přeložené i původní. Srov. např. Gellner, A.: *Národy a nacionalismus*. Praha, J. Hříbal 1993. – Loewenstein, B.: *My a ti druzí*. *Sociologický časopis*, 31, 1995, č. 2, s. 187–200. – Týž: *My a ti druzí. Dějiny, psychologie, antropologie*. Brno, Doplněk 1999. – Stargardt, N.: Původy konstruktivistické teorie národa. *Sociologický časopis*, 31, 1995, č. 2, s. 169–185. – Amersfoort, H. van: Institucionální pluralita: Problém. Či řešení pro multietnický stát? *Sociologický časopis*, 31, 1995, č. 2, s. 201–214. – Pynsent, R. B.: *Pátrání po identitě*. Praha, HaH 1996. – Kilias, J.: Renanovské pojetí národa a současná sociologie. *Sociologický časopis*, 31, 1999, č. 4, s. 423–432. – V české odborné literatuře otevřeli otázku konceptualizace národa historici na konci 60.let 20.století a poté v 80. letech literární historici a etnologové – srov. např. Kořalka, J.: *Co je to národ*. Praha, Svoboda 1969. – Macura, J.: *Znamení zrodu. České obrození jako kulturní typ*. Praha, 1983. – Brouček, S. a dal.: Základní pojmy etnické teorie. *Český lid*, 78, 1991, s. 237–257. – Patočka, Jan: *Co jsou Češi*. Praha 1993. – Do popředí odborného zájmu se otázka pojetí národa dostala v 90. letech, to však již jako otázka širší a společensky vysoce časová. Srov. např. Třeštík, D.: *Češi. Jejich národ, stát, dějiny a prameny v transformaci. Texty z let 1991–1998*. Brno, Doplněk 1999. – Barša, P. – Strmiska, M.: *Národní stát a etnický konflikt. Politologická perspektiva*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 1999. – Hroch, M.: *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě*. Praha, NLN 1999. – Týž: *Na prahu národní existence*. Praha, Mladá Fronta 1999. – Týž: *Národní tradice a identita. Lidé města*, 1/2004 – 13, s. 3–22. – Petrucijová, J.: *Vztah kulturní a občanské identity. Sřet, harmonie*. In: *Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí*. Slezský ústav SZM, Opava 2002, s. 38–44. – Macura, V.: *Šťastný věk. Symboly, emblémy a mýty 1948–1989*. Praha 1992.

symboliky kultury jako prostředku sebeidentifikace jedince a skupin,<sup>2</sup> a v těchto souvislostech i na kvalitu a fungování mezietských vztahů.

Národní identitu v našem pojetí chápeme jako uvědomělé sebezačlenění jedince do národní společnosti, ať již definované v primordialistickém či konstruktivistickém pojetí.<sup>3</sup> Chápeme ji jako sebezačlenění, které v sobě nese solidaritu s touto společností, uznání její totožnosti a vědomí polarity my – jiní.

Na počátku 21. století se také česká základní škola stává prostředím, v němž se stále častěji setkávají žáci různých etnických východisek, a to i nad rámec etnické skladby občanů České republiky. Již na základních školách jsou děti v reálných interakcích konfrontovány s etnickou a kulturní opozicí: my – druzí, já – jiný. V každodenních kontaktech si tak formují nejen postoje k etnické a kulturně jiným, ale i vztah ke své národní totožnosti.

Do tohoto spontánního procesu vstupují učitelé cílenými pedagogickými záměry.<sup>4</sup> Multikulturní výchovou kultivují názory žáků: vedou je k respektování

<sup>2</sup> Bittnerová, D.: Konstrukce identity imigrantů v ČR. In: P. Macek – J. Dalajka: *Vývoj a utváření osobnosti v sociálních a etnických kontextech*. Brno, FSS MU v Brně – Institut výzkumu dětí, mládeže a rodiny 2005, s. 413.

<sup>3</sup> Tato otázka ovšem položena byla. Srov. Holý, L.: *Malý český člověk a velký český národ*. Praha, Slon 1996. (Český překlad díla *The Little Czech and the Great Czech Nation*. Cambridge, University Press 1996. – Nedomová, A. – Kostelecký, P.: *Národní identita*. Praha, Sociologický ústav AV ČR, Working Papers 9, 1996. – Zich, F.: Některé aspekty národní identity a současných integračních procesů. *Sociologie*, 31, 1999, č. 5, s. 441–458. – Rabušic, L. – Burjanek, A.: Česká veřejnost a imigranti aneb Vláda míní, veřejnost však mění. *Demografie*, 45, 2003, s. 88–98. – Spontánním názorem na pojetí národa se zabývali badatelé na Slovensku. Srov. např.: Bačová, V.: *Primordialistické konštruovanie národa na Slovensku – mezigeneračné porovnanie*. *Československá psychológia*, 43, 1999, s. 205–215. – Borecká, O. – Plichtová, J.: *Reflexija národnej identity v meniacej sa spoločnosti*. *Československá psychológia*, 42, 1998, č. 2, s. 126–143.

<sup>4</sup> Otázkou multikulturní výchovy v edukačních záměrech MŠMT ČR a v realizaci školy se zabýval např. J. Průcha, Z. Matějček, L. Rabušic, V. Směkal, T. Šišková, T. Hirth, M. Jakoubek. Výzkumy na toto téma realizovala např. D. Moree. Srov.: Průcha, J.: *Interkulturní psychologie. Sociopsychologické zkoumání kultur, etnik, ras a národů*. Praha, Portál 2004; Týž: *Multikulturní výchova: Teorie – praxe – výzkum*. Praha, ISV 2001; Týž: *Je česká mládež netolerantní vůči přistěhovalcům?* *Pedagogika*, 52, 2002, č. 2, s. 244–246; Matějček, Z.: *Positive and Negative Factors Involved in the Proces of Child Socialization*. In: Směkal, V. – Gray, H. – Lewis, Ch. A. /eds./: *Together we will learn – Ethnic minorities and education*. Brno, Barrister and Principal 2003, p. 47–53; Rabušicová, M.: *K sociologii výchovy, vzdělávání a školy*. Brno, FF MU, 1991; Rabušicová, M. – Rabušic, L.: *České výchovné hodnoty: tradiční nebo moderní?* In: Rabušic, L. /eds./: *České hodnoty 1991–1995*. Brno, MU 2001, s. 127–147; Šišková, T.: *Výchova k toleranci a proti rasizmu*. Praha, Portál 1998; Směkal, V. – Gray, H. – Lewis, Ch. A.: *Recent Research on the Achievements of Ethnic Minority Pupils*. London, Institute of Education London University 1996; Hirt, T. – Jakoubek, M. /eds./: *Soudobé spory o multikulturalismus a politiku identit*. Plzeň, Aleš Čeněk 2005; Košťálová, H. /eds./: *Interkulturní výchova ve školním vzdělávacím programu*. Praha, Kritické myšlení 2005; Moree, D.: *Jak pomoci učitelům učit multikulturně?* [www.migraceonline.cz](http://www.migraceonline.cz)

a uznání rovnocennosti etnický jiných, k toleranci vůči jejich kulturní odlišnosti, k odbourání mezietnických bariér. Otázkou je, jak tento edukační proces ovlivňuje vztah dětí k sobě samým? Jak si děti ve střetu školní výchovy, vlastní zkušenosti a rodinného vlivu, konstruují vztah k sobě jako k osobnosti, která žije v určité kultuře a je svými rodinnými východisky svázána s určitou národní společností?

Postoj dětí k vlastní národní totožnosti jsme sledovali v rámci dvou tématiky širě koncipovaných výzkumů,<sup>5</sup> které jsme uskutečnili v letech 2003<sup>6</sup> a 2005.<sup>7</sup> V obou výzkumech jsme si položili otázku sebeidentifikace dětí v národní příslušnosti, a to v komparaci u dětí mladšího a staršího školního věku (žáci 5. a 9. tříd).<sup>8</sup> V souvislosti s touto otázkou jsme sledovali i reflexi vlastních rodinných kořenů, přesněji reflexi národní příslušnosti rodičů. Sledovali jsme tedy i vědomí dětí o etnické/kulturní zvláštnosti vlastní rodiny a také váhu, kterou toto vědomí má při jejich ztotožnění se s určitou národností.

Sebeidentifikaci dětí v národnosti jsme sledovali kombinací čtyř otevřených dotazů: dotazem na příslušnost dítěte k určité národnosti („*Ke které národnosti patříš?*“<sup>9</sup>), dotazem na národnost otce i matky a dotazem na jazyk rodinné komunikace („*Jakým jazykem mluvíte doma?*“). Zatímco dotaz na vlastní národnost jsme považovali za výchozí údaj při sebeidentifikaci dítěte (zcela v souladu se stanoviskem ČR k deklaraci národní příslušnosti<sup>10</sup>), dotazy na národnost

<sup>5</sup> Cílem obou výzkumů bylo sledovat žáky české ZŠ jednak v mezietnických komunikačních interakcích a jednak v postojích k etnické a kulturně „jiným“ – a to ve třech prostředích: školním, rodinném a vrstevnickém.

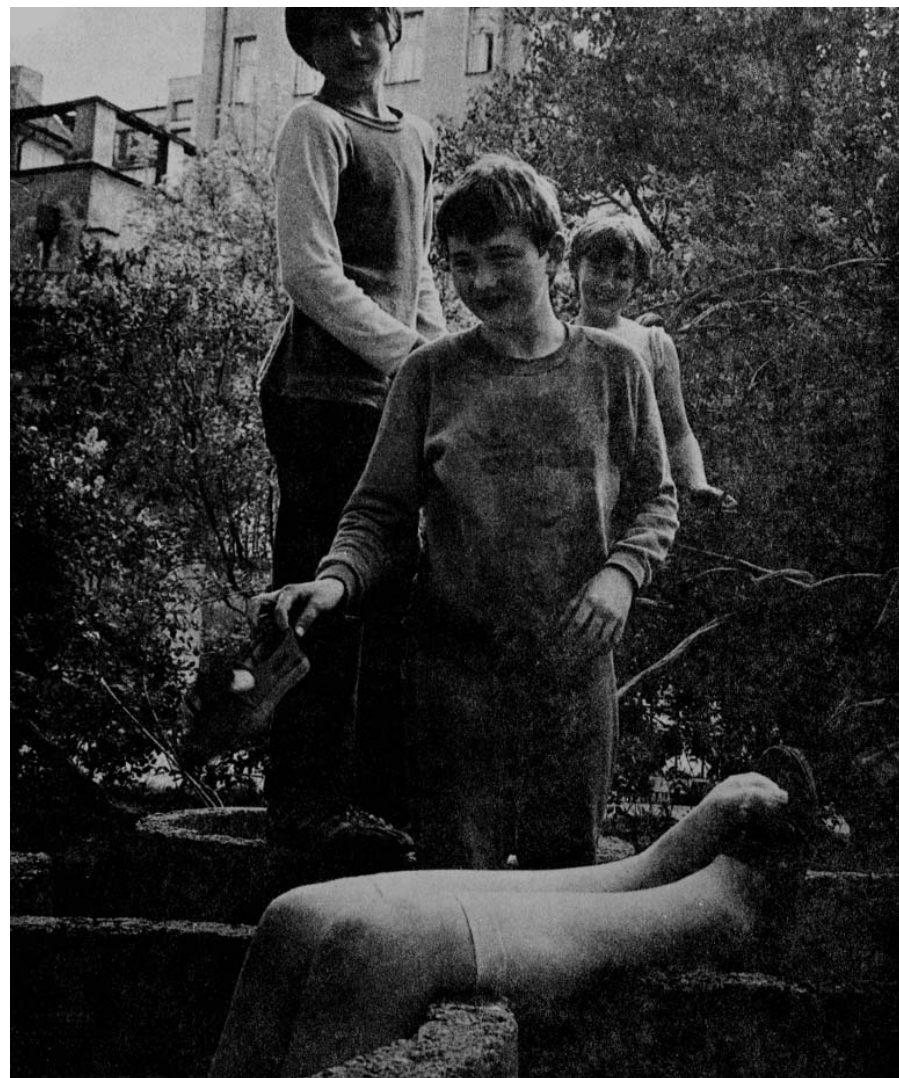
<sup>6</sup> Tento výzkum uskutečnili pracovníci Centra výzkumu vývoje osobnosti a etnicity, společného pracoviště Fakulty sociálních věd Masarykovy univerzity v Brně a Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze v rámci projektu *Helpfulness And Barriers Of Mutual Communication Of Children In Multiethnic Environment Of A Czech Basic School* (financovalo PHARE).

<sup>7</sup> Výzkum uskutečnili pracovníci FHS UK v rámci projektu *Analysis of the Inter-ethnic Relationship in Czech Primary Schools in Relation to the Educational Policy in the Czech Republic*, který financoval GDN. Tento výzkum měl ověřit změny v postojích dětí, k nimž došlo po dvou letech intenzivní multikulturní výchovy na českých základních školách. V koncepčních východiscích navazoval na výzkum z roku 2003. Pracoval s inovovaným dotazníkem, jehož původní verzi sestavili pracovníci brněnského a pražského týmu CVVOE. Dotazník vyplňovali žáci anonymně ve třídách během jedné vyučovací hodiny za asistence proškoleného tazatele z řad studentů FHS UK v Praze. Úkolem tazatelů bylo do vyplňování nezasahovat, avšak zkontrolovat vyplněný dotazník, upozornit na nevyplněné otázky a doporučit jejich doplnění. Výjimečně a teprve v této fázi mohl tazatel ozřejmit tápajícímu žákovi konkrétní dotaz – nikoli však ho navést k odpovědi. Odpovědi takto získané jsou v dotaznících označeny.

<sup>8</sup> Náš výchozí záměr – sledovat rozdíl stanovisek dětí dvou věkových skupin do jisté míry narušila věková skladba žáků námi sledovaných 5. a 9. tříd. V roce 2005 jsme zachytili v 5. třídách necelých 5 %, kteří měli navštěvovat vyšší třídy, v 9. třídách 2,5 % žáků, kteří měli ukončit školní docházku.

<sup>9</sup> Tato otázka následovala po dotazu „*Které národnosti znáš?*“

<sup>10</sup> Moravcová, M. – Nosková, H.: Struktura etnických menšin a imigačních skupin v České republice. (Vývoj let 1918–2001. In: Bittnerová, D., – Moravcová, M.: *Kdo jsem a kam patřím? Identita národnostních menšin a etnických komunit na území České republiky*. Praha, Sofis 2005, s. 15–82.



Reprodukce ilustrační fotografie Jana Šilpocha z knihy Tulikráska

rodičů a na jazyk rodinné komunikace jsme chápali jako dotaz na uvědomované a reálné etnicko-kulturní souvislosti rodinného původu dítěte. Jsme si vědomi, že aktuální postoj každého dítěte je výsledkem vlivů současné společenské reality, rodiny, kamarádké skupiny a školního prostředí. Nese tedy v sobě i možnost budoucího překlánění národnosti, stejně jako možnost utlumování váhy národnosti v osobní sebeidentifikaci. Nicméně etnicko-kulturní totožnost, běžně českými dětmi nazíraná přímočaře jako národní totožnost, je v současnosti ČR jedním z činitelů, na nichž buduje mezietnické soužití většinové společnosti s minoritami (včetně cizinců) a minorit s většinovou společností. S národní totožností pracuje i řízená kultivace mezikulturních a mezietnických vztahů v ČR.

Oba výzkumy, připravené ve shodném koncepčním záměru, byly realizovány dotazníkovým šetřením ve vybraných městských lokalitách České republiky. Výběr lokalit byl proveden s ohledem na správní charakter (a tím i velikost) města a s ohledem na etnickou skladbu jeho obyvatelstva (prioritně se zřetelem na početní zastoupení obyvatelstva romského a vietnamského).<sup>11</sup> V rámci takto stanovených kritérií výběru byla zohledněna území všech krajských celků České republiky.

Předložená stať vychází z výsledků výzkumu z roku 2005. Dosažené poznatky ovšem srovnává s výsledky výzkumu předchozího. Definuje tedy změny, k nimž došlo po nastartování intenzivní multikulturní výchovy na českých základních školách.<sup>12</sup>

V roce 2005 jsme zaznamenali výpovědi 1 586 dětí ze 40 škol celkem ze 35 měst.<sup>13</sup> Z těchto dětí navštěvovalo 813 páté a 773 deváté třídy.<sup>14</sup> (Srov. tab. A. a B. v pozn. 14.)

<sup>11</sup> Vysvětlení: Přihlédli jsme ovšem i k etnickému složení žactva jednotlivých škol: modelově vzhledem k rozdílné situaci v českých základních školách v městských lokalitách na území Čech.

<sup>12</sup> Významným pro zavádění multikulturní výchovy na českých základních školách se stal školní rok 2002/2003. Tehdy v rámci nadstavbového vzdělávání zprostředkovalo MŠMT učitelům – trenérům základní vědomosti o multikulturní edukaci žáků. Učitelé – trenéři v následujících letech předávali nabyté vědomosti dalším.

<sup>13</sup> V roce 2005 jsme v Praze provedli výzkum na pěti školách, v Brně na dvou školách, a to v různých obvodech těchto měst. Výzkum v roce 2003 zaznamenal postoj 1 625 žáků ze 33 měst České republiky.

<sup>14</sup> Tab. A. – Respondenti podle navštěvované třídy

Třída	Počet žáků Abs.	Počet žáků v %
5.	813	51,3
9.	773	48,7
Celkem	1586	100,0

## Deklarace národnosti

V námi sledovaném souboru 1 586 žáků 5. a 9. tříd jsme zachytili různorodou etnickou skladbu žactva jak s ohledem na vlastní přihlášení se dětí k národnosti, tak s ohledem na národnost, kterou uvedli u svých rodičů.

Z celkového počtu dotázaných dětí se ovšem v národnosti deklarovalo pouze 1 495 (94,3 %). Další 36 (2,3 %) váhu národnosti zpochybnilo fiktivní konstrukcí neexistující národnosti. Ztotožnilo či nahradilo ji identitou lokální (např. národnost „ústecká“), náboženskou („katolická“), nebo – a to častěji – sebeidentifikaci v národnosti využilo k vyjádření svých společenských postojů (národnost „evropská“, „bílá“).

V odstupu čtyř let dospívání se u dětí rozšířila schopnost (či vůle) identifikovat se v národnosti.<sup>15</sup> Zatímco v 5. třídách nezodpovědělo dotaz na národnost 5,2 %, v třídách 9. již pouhých 1,7 % žáků. Naproti tomu osobnostní vyzrání dětí neovlivnilo účelové zacházení jednotlivců s deklarací národnosti. Podíl jedinců, kteří národní identitu nahradili fikcí byl v podstatě stejný u obou věkových skupin dětí.<sup>16</sup> (Srov. tab. 1.)

Sebeoznačení v národnosti se z hlediska celého souboru sledovaných dětí ukázalo otázkou vlastní volby. K určité národnosti se děti ne vždy přihlašovaly přímočaře ve vazbě na národnost svých rodičů. Jednotlivci si zvolili národnost bez ohledu na rodinné kořeny – někdy i v případech, když pocházely z etnicky homogamních rodin. Homogamní rodina jako určující pro národnost dítěte vesměs fungovala v rodinách českých. Děti z řad menšinového obyvatelstva, a také děti imigrantů, se však v deklaraci národnosti přikláněly i k jiné národnosti, než uváděly u svých rodičů.

Děti obou věkových skupin vnímaly a registrovaly národnost rodičů a dovedly ji v rozlišení pojmenovat i u otců a matek. (Srov. tab. 3., 4., 5.) I ve vztahu ke svým rodičům tedy pracovaly s kategorií národnost, a to v individuálním pohledu. Národnost tedy patřila k rodinnému diskurzu většiny.

Tab. B. – Respondenti podle pohlaví a třídy

Třída	Chlapci Abs.	Chlapci v %	Dívky Abs.	Dívky v %	Neuvedeno Abs.	Neuvedeno v %	Celkem Abs.	Celkem v %
5.	371	45,8	422	50,7	20	2,5	813	100,0
9.	412	53,2	355	46,0	6	0,8	773	100,0
Celkem	783	49,4	777	98,4	26	1,6	1586	100,0

<sup>15</sup> V 5. třídách svou relevantní národnost uvedlo 751 (92,4 %), v 9. tř. 744 (96,2 %) dětí.

<sup>16</sup> V 5. třídách kreativně vymyšlenou národnost uvedlo 2,5 % dětí, v 9. třídách 2,1 %.

**Tab. 1. Žáci 5. a 9. tříd podle deklarované národnosti –**

Odpověď na dotaz „Ke které národnosti patříš?“

Třída	Počet	Národnost					
		Česká <sup>1</sup>	Romská	Slovenská	Ruská	Ukrajinská	Německá
5.	Abs.	691	19	5	1	3	3
	%	85,0	2,3	0,6	0,1	0,4	0,4
9.	Abs.	720	5	6	-	2	1
	%	93,1	0,6	0,8	-	0,3	0,1
Celkem	Abs.	1411	24	11	1	5	4
	%	88,9	1,5	0,7	0,1	0,3	0,3

Třída	Počet	Národnost					
		Maďarská	Vietnamská	Ostatní	Neexistující	Neuveďl	Celkem
5.	Abs.	3	10	16	20	42	813
	%	0,4	1,2	2,0	2,4	5,2	100,0
9.	Abs.	-	3	7	16	13	773
	%	-	0,4	0,9	2,1	1,7	100,0
Celkem	Abs.	3	13	23	36	55	1586
	%	0,2	0,8	1,5	2,3	3,4	100,0

Poznámka: <sup>1</sup>Včetně moravské: v 5. třídách 1, v 9. třídách 6 žáků; celkem 7.**Tab. 2. Žáci 5. a 9. tříd podle deklarované národnosti otce –**

Odpověď na dotaz „Národnost otce?“

Třída	Počet	Národnost					
		Česká <sup>1</sup>	Romská	Slovenská	Ruská	Ukrajinská	Polská
5.	Abs.	671	35	30	1	3	1
	%	82,5	4,3	3,7	0,1	0,4	0,1
9.	Abs.	711	4	18	2	2	1
	%	92,0	0,5	2,3	0,3	0,3	0,1
Celkem	Abs.	1382	39	48	3	5	2
	%	87,2	2,5	3,0	0,2	0,3	0,1

Třída	Počet	Národnost					
		Německá	Maďarská	Vietnamská	Ostatní	Neuveďl	Celkem
5.	Abs.	3	5	10	16 <sup>2</sup>	38 <sup>3</sup>	813
	%	0,4	0,6	1,2	2,0	4,7	100,0
9.	Abs.	3	3	7	11	11	773
	%	0,4	0,4	0,9	1,4	1,4	100,0
Celkem	Abs.	6	8	17	27	49	1586
	%	0,4	0,5	1,1	1,6	3,2	100,0

Poznámka: <sup>1</sup>Včetně moravské: v 5. třídách 1, v 9. třídách 3 otcové; celkem 4.<sup>2</sup> V tom „americká“ 2 otcové.<sup>3</sup> V tom konstruovaná: v 5. třídách 3, v 9. třídách 1 otec; celkem 4.**Tab. 3. Žáci 5. a 9. tříd podle deklarované národnosti matky –**

Odpověď na dotaz „Národnost matky?“

Třída	Počet	Národnost					
		Česká <sup>1</sup>	Romská	Slovenská	Ruská	Ukrajinská	Polská
5.	Abs.	695	29	18	3	4	3
	%	85,5	3,5	2,2	0,4	0,5	0,4
9.	Abs.	727	6	13	3	3	3
	%	94,0	0,8	1,7	0,4	0,4	0,4
Celkem	Abs.	1422	35	31	5	7	6
	%	89,7	2,2	2,0	0,3	0,4	0,4

Třída	Počet	Národnost					
		Německá	Maďarská	Vietnamská	Ostatní	Neuveďl	Celkem
5.	Abs.	1	3	10	11	37	813
	%	0,1	0,4	1,2	1,3	4,5	100,0
9.	Abs.	1	-	4	7	6	773
	%	0,1	-	0,5	0,9	0,8	100,0
Celkem	Abs.	2	3	14	18	43	1586
	%	0,1	0,2	0,9	1,1	2,7	100,0

Poznámka: <sup>1</sup>Včetně moravské: v 5. třídách 2, v 9. třídách 5 matek; celkem 7.

**Tab. 4. Žáci 5. a 9. tříd z etnicky homogenních a heterogenních rodin – Kombinace odpovědí na dotazy „Národnost otce/matky?“**

Třída	Počet	Celkem dětí	Rodina homogenní					
			Celkem	Česká	Romská	Slovenská	Ruská	Ukrajinská
5.	Abs.	813	703	649 <sup>1</sup>	27	4	1	3
	%	100,0	86,5	79,8	3,3	0,5	0,1	0,4
9.	Abs.	773	704	689 <sup>2</sup>	1	4	-	2
	%	100,0	91,1	89,1	0,1	0,5	-	-
Celkem	Abs.	1586	1407	1337 <sup>3</sup>	28	8	1	5
	%	100,0	88,7	84,3	1,8	0,5	,0	0,3

Třída	Počet						Rodina heterogenní	Neurčená
		Polská	Německá	Maďarská	Vietnamská	Ostatní	Celkem	
5.	Abs.	-	-	2	10	8	69	41
	%	-	-	0,2	1,2	1,0	8,5	5,0
9.	Abs.	-	1	-	4	3	56	13
	%	-	0,1	-	0,5	0,3	7,2	1,7
Celkem	Abs.	1	1	2	14	11	125	54
	%	,0	,0	0,1	0,9	0,7	7,9	3,4

Poznámka: <sup>1</sup> V tom 1 rodina česko-moravská, 1 moravsko-česká.

<sup>2</sup> V tom 2 rodiny česko-moravské, 3 rodiny moravsko-moravské.

<sup>3</sup> V tom 3 rodiny česko-moravské, 4 rodiny moravsko-moravské.

**Tab. 4. Žáci 5. a 9. tříd podle jazyka rodinné komunikace – Odpověď na dotaz „Jakým jazykem doma mluvíte?“**

Rodina jazykově	Třída 5.		Třída 9.		Celkem	
	Abs.	%	Abs.	%	Abs.	%
Česká <sup>1</sup>	705	86,7	699	90,4	1404	88,5
Bilingvní	55	6,8	51	6,6	106	6,7
Cizojazyčná	31	3,8	12	1,6	43	2,7
Neuvedlo	22	2,7	11	1,4	33	2,1
<b>Žáků celkem</b>	<b>813</b>	<b>100,0</b>	<b>773</b>	<b>100,0</b>	<b>1586</b>	<b>100,0</b>

Poznámka: <sup>1</sup> Včetně moravského. Moravský jazyk rodinné komunikace uvedl v 5. třídách 1 žák, v 9. třídách 6 žáků.



Reprodukce ilustrační fotografie Jana Šilpocha z knihy Tulikráska

Kultivace žáků multikulturní výchovou v průběhu let 2003 až 2005, tedy v časovém odstupu dvou námi realizovaných výzkumů, přinesla v postojích dětí k vlastní národní totožnosti nevýrazné, ale přesto z hlediska dalšího vývoje významné změny. Pro žáky 9. tříd zůstala deklarace národnosti bezproblémovou záležitostí. U žáků 5. tříd se však schopnost určit svou národnost začala prohlubovat, i když dosud statisticky málo významně. A dále. Naprostá většina dětí z obou věkových skupin pracovala nadále s informací o národnosti při vlastní sebeidentifikaci jako s významnou a samozřejmou charakteristikou sebe sama. Národnost pro tuto většinu zůstala přirozenou identitou. Přesto vzrostl podíl těch, kteří si kreativně svou národnost vymýšleli. Tímto verbálním konstruktem buď vyjádřili absenci znalosti kategorie národnost, nebo ho použili k proklamaci názoru na národní jinakost. Vzrostl ovšem také podíl těch, kteří národnost uvést odmítli a odmítnutí zdůvodnili odkazem na soukromý charakter tohoto údaje. (Srov. tab. 1)

### Národní identita v postojích dětí

Naprostá většina žáků 5. i 9. tříd, které jsme sledovali v roce 2005, se přihlásila k české národnosti.<sup>17</sup> Podíl dětí, které uvedly jinou než českou národnost činil v 5. třídách 7,4 %, ve 9. třídách 3,1 %.<sup>18</sup> (Srov. tab. 1.) V počtu „jiných“ než českých dětí jsou zahrnuti jak děti z řad menšinového obyvatelstva ČR, tak z řad cizinců. Pouze odhadem – vzhledem k charakteru deklarované národnosti vlastní a rodičů a jazyku rodinné komunikace – lze uvažovat o 4,7 % podílu cizinců v 5. třídách a 2,4 % podílu v 9. třídách. V rámci našeho výzkumu jsme tedy zachytili vyšší podíl dětí příslušníků národností, které do ČR přicházely v rámci imigračních vln po roce 1990, než udávají celostátní průměry žáků – cizinců na českých ZŠ pro rok 2004/2005.<sup>19</sup> (Srov. tab. C. a D. v pozn. 19.) Tato skutečnost je dána záměrným výběrem lokalit a škol.

<sup>17</sup> Celkem 7, 6% dětí v 5. třídách a 3,8% žáků 9. tříd národnost nedeclarovalo nebo deklarovalo národnost smyšlenou.

<sup>18</sup> Ve sledovaných městských lokalitách Čech byl tento podíl vyšší: v 5. třídách činil 8,4 %, v 9. třídách 3,3 %. – Sčítání lidu k 1.3. 2001 zaznamenalo v ČR celkem 4,1 % osob, které se nehlásily k české národnosti (výpočet: česká+moravská+slezská+nezjištěná) a celkem 3,6 % osob, které se deklarovaly v jiné než české národnosti (výpočet: národnost /česká+moravská+slezská/ – veškerá jiná než česká). Srov. *Národnostní menšiny v České republice (vybraná data)*. Usp. Barbora Stašová. Praha, Rada vlády pro národnosti 2004, s. 5.

### Česká identita

K české národnosti se přihlásilo v 5. třídách 85,0 %, v 9. třídách 93,1 % dětí. (Srov. tab. 1. a 5. ). U dětí, které pocházely z českých homogamních rodin, byla česká identita samozřejmá a bezpochybná. Tyto děti měly jednoznačné vědomí svých českých kořenů – na jiná možná východiska nerefletovaly. O svém češtví nevažovaly, přijímaly je jako danost. V postojích žáků 9. tříd ovšem tato „danost“ přerůstala v sebeuvědomění (většinou tolerující, u jednotlivců však již i s podtextem xenofobie – vyjádřené ve zdůvodnění sebeidentifikace v české národnosti).

Českou národnost deklarovala také většina dětí z česko-jinoetnických rodin. V jejich příklonu k české národnosti rozhodovala příslušnost kteréhokoliv z rodičů k většinovému českému národu. I v případech, když jiné než české národnosti byl otec z řad příslušníků velkého národa (Rus, Němec), muž vychovaný ve výrazně patriarchálním rodinném a společenském prostředí (Kazach, Arméneček) nebo muž z východoasijského prostoru (Vietnamec), se česká národnost matky stala pro dítě určující – v 5. i 9. třídách. Odlišnou strategii při rozhodování dětí o vlastní národnosti jsme doložili pouze u dětí z česko-romských a česko-slovenských rodin. Romské děti podřizovaly ve většině svou národnost národnosti otce (určující byl otec). Naproti tomu děti z česko-slovenských rodin svou národnost volily podle národnosti své matky.

V české národnosti se identifikovali ovšem i jednotlivci, kteří oba své rodiče označili v jiné než české národnosti – včetně těch, pro něž jazykem rodinné komunikace nebyla čeština.<sup>20</sup> Přiklání k české národnosti jsme zachytili u dětí

<sup>19</sup> Tab. C. – Děti cizinců na českých ZŠ ve školním roce 2004/2005 – podíl na žactvu základních škol

	Žáci ZŠ	Cizinci celkem	Vietnam	Ukrajina	Slovensko	Rusko	Mon-golsko	Kazach-stán	Armé-nie	Ostatní
Abs.	917 738	11 860	3 482	2 662	1 675	1 057	258	233	209	2 284
%	100,0	1,3	0,38	0,29	0,18	0,12	0,03	0,03	0,02	0,25

Pramen: Cizinci v České republice 2005, Praha, ČÚS 2005, s. 141.

Tab. D. – Děti cizinců na českých ZŠ ve školním roce 2004/2005

Cizinci	Cizinci celkem	Vietnam	Ukrajina	Slovensko	Rusko	Kazach -stan	Mongol-sko	Armenie	Ostatní
Abs.	11 860	3 482	2 662	1 675	1 057	233	258	209	2 284
%	100,00	29,4	22,4	14,1	8,9	2,0	2,2	1,8	19,2

In: Cizinci v České republice 2005. Praha, ČÚS 2005, s. 141.

<sup>20</sup> Celkem 47 dětí, tzn. 6,8 % z těch, které se identifikovaly jako Češi doma buď nehovořilo česky vůbec, nebo češtinu střídalo s jiným jazykem.



z rodin Maďarů, Vietnamců a dalších národností.<sup>21</sup> (Srov. tab. 1 a 5.) Výrazné to bylo však zejména u dětí romských rodičů – v 5. i 9. třídách.<sup>22</sup> Tendence příklonu romských dětí k češtví se pak v 9. třídách zvyšovala.

Přiklání romských dětí k české národnosti může vycházet z pojetí „národa“ jako národa státního, který slučuje občany různých etnických identit, tedy z pojetí, které u romského obyvatelstva ČR prokázaly jiné výzkumy.<sup>23</sup> Naproti tomu u dětí rodičů z ostatních etnických menšin a z imigračních skupin nutno hledat vysvětlení jinde. Prostředí české školy a kamarádská skupina zřejmě ovlivňují okamžité sebeztožnění se některých z těchto dětí s češtvím – a to na bázi vstřícnosti a přijetí. Ty děti, které se ztotožnily s češtvím, měly ve třídě přátelské vazby a udržovaly je i mimo školu. Nepřiznaly pocit vyloučení nebo ohrožení.<sup>24</sup> Příklon k české národnosti neznamenal ovšem odklon od kulturní identity, kterou zprostředkovává rodina.<sup>25</sup> Byl deklarací sebezačlenění do kamarádské skupiny – a jejím prostřednictvím i do společnosti ČR. Neznamenal kulturní asimilaci, kterou by ovlivnila škola.

**Tab. 5. Žáci 5. a 9. tříd podle své deklarované české národnosti a podle deklarované národnosti rodičů**

Třída	Česká národnost žáka <sup>1</sup>		Národnost rodičů: otce – matky								
			Česká <sup>2</sup>		Romská		Slovenská		Polská		
	Abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	
5.	691	100	Otce	612+1	88,7	14	2,0	27	3,9	1	0,1
		100		Matky	638+2	92,6	11	1,6	10	1,4	3
9.	720	100	Otce	673+3	93,9	2	0,3	15	2,1	1	0,1
		100		Matky	689+4	96,2	4	0,6	8	1,1	3

<sup>21</sup> Včetně jednoho žáka 9. třídy, který pocházel z rusko-ukrajinské rodiny.

<sup>22</sup> V 5. třídách se za Čechy označilo 90 % slovenských otců a 55,6 % dětí slovenských matek, 40 % dětí romských otců a 37,9 % dětí romských matek. V 9. třídách se k české národnosti přihlásilo 83,3 % slovenských otců a 61,5 % slovenských matek. Za Čechy se přihlásilo také 50 % dětí otců – Romů a 66,7 % dětí matek – Romek.

<sup>23</sup> Moravcová, M. – Turková, M.: Co inspiruje proklamaci romské identity? *Lidé města*, 11/2003, s. 165–176.

<sup>24</sup> Odpovědi na dotazy: *Máš ve třídě hodně kamarádů?*

<sup>25</sup> Odpovědi na dotaz: *Co umí Tvá národnost nejlépe?*

Třída	Česká národnost žáka <sup>1</sup>		Národnost rodičů: otce – matky			
			Ostatní		Neuvedl	
	Abs.	%	abs.	%	abs.	%
5.	691	100	13 <sup>3</sup>	1,9	22	3,6
		100	6	0,9	19	3,1
9.	720	100	13 <sup>4</sup>	1,8	8	1,1
		100	9 <sup>5</sup>	1,2	1	0,1

Poznámka: <sup>1</sup> Česká a moravská = (5. třída – 1, 9. třída 6).

<sup>2</sup> Včetně moravské.

<sup>3</sup> V tom 2 maďarská, 1 německá, 1 americká.

<sup>4</sup> V tom 2 maďarská, 1 německá, 1 vietnamská, 1 ukrajinská.

<sup>5</sup> V tom 3 ruská, 2 ukrajinská, 1 bulharská.

## Moravská identita

V souvislostech národní sebeidentifikace sledovaných dětí z českých rodin nutno upozornit na postoj k moravanství jako k totožnosti, která se vylučuje z češtví. Celkem sedm dětí, které pocházely výlučně z moravských regionů, se přihlásilo k moravské národnosti (legislativou ČR respektované a Českým statistickým úřadem evidované). V 5. třídách se takto deklaroval jediný žák (Blansko),<sup>26</sup> v 9. třídách šest žáků (Kojetín, Tišnov).<sup>27</sup> Své stanovisko podpořily tyto děti i tvrzením, že doma hovoří moravsky. Naproti tomu své rodiče prohlásily v různých kombinacích za Čechy i Moravany.<sup>28</sup> Pokud se tedy tyto děti deklarovaly v moravské národnosti, neučinily tak důsledně i u svých otců a matek. Šlo o jejich osobní proklamovaný postoj, zformovaný v rodinném diskuzi, a zřejmě ovlivněný i lokálním prostředím – ve všech třech městech má moravská národnost své stoupence.<sup>29</sup> Vzdělání rodičů rozhodovalo potud,<sup>30</sup> že ani jediné z těchto dětí nepocházelo z rodiny, v níž by otec či matka měli pouze základní vzdělání.

<sup>26</sup> Tento chlapec oba své rodiče však označil za Čechy.

<sup>27</sup> Pět chlapců a jedna dívka – Kojetín 4, Tišnov 2.

<sup>28</sup> Ze sedmi dětí, které se deklarovaly v moravské národnosti, pouze tři označily národnost obou rodičů jako moravskou. Ostatní zřejmě reflektovaly český lokální původ rodiče označeného za Čecha.

<sup>29</sup> V Blansku se při sčítání obyvatelstva v r. 2001 přihlásilo k moravské národnosti celkem 14,9 % osob, v Kojetíně celkem 7,6 % a v Tišnově 18,5 % osob.

<sup>30</sup> Tyto děti pocházely z rodin otců s odborným (3), středoškolským (2) a vysokoškolským (2) vzděláním a matek s odborným (3) a středoškolským vzděláním (4).

## Romská identita

Z celkového počtu 67 dětí, které s ohledem na svá deklarovaná etnokulturní východiska (národnost rodičů, jazyk rodinné komunikace, romská komunitní škola) pocházely z romského prostředí, pouze 24 uvedlo romskou národnost (35,8 %). K romské národní identitě se v 5. třídách přihlásilo 19, ve třídách 9. pouhých pět dětí. Tedy jen menší část žáků sledovaných tříd, kteří vyrůstají v romských nebo romsko – jinoetnických rodinách se deklarovala jako Rom<sup>31</sup> – postoj u romského obyvatelstva ČR mnohokrát prokázáný a stále běžný.<sup>32</sup>

Kdo však byly tyto děti, které se přihlásily k romské národnosti? Byly to rovnocenně chlapci i dívky, děti otců a matek především se základním, odborným, ale také se středoškolským a vysokoškolským vzděláním. Jejich postoj tedy nebyl vázán na genderovou příslušnost ani na vzdělanostní úroveň rodiny. Ani vliv lokálního prostředí jsme nezaznamenali<sup>33</sup> – se třemi výjimkami: okrajově a neprůkazně v Písku a na Kladně (vždy dvě děti),<sup>34</sup> zásadně však v Mostu – Chánově. Sebeuvědomění v romské národnosti žáků této školy, situované v segregovaném romském sídlišti, navíc výrazně stoupalo s věkovým a osobnostním vyzríváním dětí<sup>35</sup> – zcela v protikladu k postojům dětí z romských rodin v jiných lokalitách ČR.

Osobní vztah k romské národnosti, jako k jedné ze složek vlastní identity, se výrazně rozlišil v postojích žáků z 5. a 9. tříd. (Srov. tab. 6.)

V 5. třídách se k romské identitě, přihlásily především děti, které oba své rodiče označily za Romy.<sup>36</sup> Přihlásily se k ní ovšem také tři děti, které druhé-

<sup>31</sup> V 5. třídách 35 dětí označilo své otce v romské národnosti: z nich se k české národnosti přihlásilo 14 (40 %), k romské národnosti 16 (45,7 %), 2 ostatní, 3 neuvedl. Své matky deklarovalo jako Romky 29 dětí: z nich k české národnosti se přihlásilo 11 (37,9 %), k romské národnosti 15 (51,7 %), 1 ostatní, 2 neuvedl. V 9. třídách označily 4 děti své otce v romské národnosti: z nich se k české národnosti přihlásilo 2, k romské národnosti 1 a 1 k ostatní. Své matky deklarovalo jako Romky 6 dětí: z nich k české národnosti se přihlásilo 4, k romské národnosti 2.

<sup>32</sup> Srov. sčítání lidu 1991 a 2001.

<sup>33</sup> V 5. třídách se k romské národnosti přihlásili po jednom žáci z Bělé p. Bezdězem, Karlových Varů, Ústí n. Labem, Brn a Tišnova. Šest dětí se sice přihlásilo k romské národnosti i v Praze, navštěvovaly však různé školy. V 9. třídách se jako Rom deklaroval i jeden žák z Plzně.

<sup>34</sup> Dva žáci se deklarovali v romské národnosti v 5. třídách na Kladně a v Písku.

<sup>35</sup> V Mostu – Chánově, ve škole situované do segregovaného romského sídliště, se jako Romové deklarovali 2 z 11 žáků 5. tříd (18,1 %) a 4 z 9 žáků 8. tříd (44,4 %) – 9. třída nebyla ve školním roce 2004/2005 zřízena.

<sup>36</sup> Z 19 dětí, které se deklarovaly v romské národnosti, 16 (84,2 %) označilo své otce a 15 (78,9 %) své matky za Romy.

ho ze svých rodičů (matku) uvedly v české, maďarské a německé národnosti.<sup>37</sup> Všechny tyto děti romskou národnost pochopily jako součást své rodinné identity a kulturní sebeidentifikace – bez ohledu na jazyk rodinné komunikace.<sup>38</sup> Svou národní identitu si vyložily jako ztotožnění se s romským národem ukotveným v rodinných a kulturních kořenech.

V 9. třídách stanoviska pěti dětí, které se deklarovaly v romské národnosti, byla postavena na jiném myšlenkovém konceptu. Jímí deklarovaná vlastní romská národnost ve většině nekorelovala s národností, kterou uvedly u svých rodičů.<sup>39</sup> Přestože tyto děti prokazatelně pocházely z romských rodin, hovořily doma zcela nebo převážně romsky<sup>40</sup> a žily v lokalitách s vysokým podílem romského obyvatelstva (Most 4, Plzeň 1), chápaly romskou národnost jako svou osobní identifikaci. Disponovaly sice pojetím kategorie romská národnost ve smyslu kolektivní identity, ovšem nevztáhly ji k rodinné kontinuitě. Nelze vyloučit, že tímto způsobem řešily problém distance svých rodičů od romství a manifestovaly tak svůj uvědomělý příklon k němu.

**Tab. 6. Žáci 5. a 9. tříd podle své deklarované romské národnosti a podle deklarované národnosti rodičů**

Třída	Romská národnost žáka		Národnost rodičů						
	Celkem			Česká		Romská		Maďarská	
	Abs.	%		Abs.	%	Abs.		Abs.	%
5.	19	100 <sup>1</sup>	Otce	1	5,3	16	84,2	1	5,3
			Matky	2	10,5	15	78,9	3	15,8
9.	5	100	Otce	3	60,0	1	20,0	1	20,0
			Matky	3	60,0	2	40,0	-	-

<sup>37</sup> Z těchto romských dětí pouze 1 označilo otce jako Čecha, 1 Maďara, 2 matku jako Češku, 1 jako Němku.

<sup>38</sup> Z těchto 19ti dětí doma hovoří česky<sup>12</sup>, pouze 7 jiným než českým jazykem (romsky, slovensky).

<sup>39</sup> V 9. třídách z 5 dětí které se deklarovaly v romské národnosti, 1 označilo svého otce za Roma (20 %), 1 za Maďara (20 %) a 3 za Čecha (60 %). Dva svou matku za Romku (40 %) a 3 za Češku (60 %).

<sup>40</sup> Z těchto 5 dětí doma česky hovoří 2, romsky 3.

Tab. 6. (pokračování)

Třída	Romská národnost žáka		Národnost rodičů			
	Celkem		Německá		Neuvedl	
	Abs.	%	Abs.	%	Abs.	%
5.	19	100 <sup>1</sup>	-	-	1	5,3
		100	1	5,3	0	-
9.	5	100	-	-	0	-
		100	-	-	0	-

Poznámka: <sup>1</sup> – 0,1 %

Ovšem v protikladu ke zhruba třetině těch romských dětí, které své romství deklarovaly (srov. tab. 6), realitou zůstalo, že řada dětí, které své matky a otce označila za Romy, se nepřihlásila k romské národnosti.<sup>41</sup> Řada dalších pak prokazatelně svou romskou identitu při deklaraci národnosti pominula jak u sebe, tak i u svých rodičů, a to i ve třídách s převahou nebo výrazným podílem romských žáků (Most – Chánov, Ústí n. Labem – Přezletice, Praha 3, Brno).

### Slovenská identita

Ke slovenské národnosti se ze žáků 5. tříd přihlásilo pouhých pět dětí<sup>42</sup> a ze žáků 9. tříd jen šest dětí.<sup>43</sup> Jako Slováci se deklarovaly nejen děti ze slovenských homogamních, ale také z česko-slovenských rodin: pak nositelem slovenské národnosti byla matka. Slovenské uvědomění dětí nebylo vázáno na kulturní a vzdělanostní úroveň rodiny<sup>44</sup> ani na její jazykovou orientaci. Jazykem rodinné komunikace byla zpravidla čeština.

<sup>41</sup> V námi sledovaném souboru žáků 5. a 9. tříd jsme zachytili 28 dětí, které oba své rodiče označily za Romy, 39 dětí, které jako Roma deklarovaly jednoho ze svých rodičů.

<sup>42</sup> Tzn. pouhých 0,6 % ze souboru sledovaných dětí 5. tříd. Z těchto 5 dětí jedno označilo svého otce jako Slováka, 3 jako Čecha, 3 matku jako Slovenku a jedno jako Češku.

<sup>43</sup> Tzn. pouhých 0,8 % ze souboru sledovaných dětí 9. tříd. Z těchto 6 dětí 3 uvedly otce jako Slováka a 3 jako Čecha, 4 matku jako Slovenku, 1 Češku a 1 ostatní.

<sup>44</sup> Děti otců se vzděláním základním (2), odborným (3), středoškolským (1), **vysokoškolským** (4) a matek se vzděláním základním (2), odborným (3) a středoškolským (3) a **vysokoškolským** (2).

Tab. 7. Žáci 5. a 9. tříd podle své deklarované slovenské národnosti a podle deklarované národnosti rodičů

Třída	Slovenská národnost žáka		Národnost rodičů								
	Celkem		Slovenská		Česká		Ostatní		Neuvedl		
	Abs.	%	Abs.	%	Abs.	%	Abs.	%	Abs.	%	
5.	5	100	Otce	1	20,0	3	60,0	1	20,0		
		100	Matky	3	60,0	1	20,0	-	-	1	20,0
9.	6	100	Otce	3	50,0	3	50,0	-	-	-	-
		100 <sup>1</sup>	Matky	4	66,7	1	16,7	-	-	1	16,7

Poznámka: <sup>1</sup> + 0,1

### Vietnamská identita

Pro děti z vietnamských homogamních manželství, které navštěvovaly 5. i 9. třídy, byla jejich vietnamská identita jednoznačná – bez ohledu na úroveň vzdělání rodičů, generové příslušnost<sup>45</sup> a lokální společnost, v níž v ČR žijí (v Praze, Domažlicích, Chebu, Karlových Varech, Litomyšli i Trutnově). Všechny tyto děti doma hovořily vietnamsky.

Sebeidentifikace dětí z vietnamsko-českých rodin znamenala příklon k české národnosti. Jazykem rodinné komunikace byla čeština.

### Ukrajinská identita

Také děti z ukrajinských homogamních rodin samy sebe ztotožnily s Ukrajinci – bez ohledu na kulturní zázemí rodiny (vzdělání rodičů) a lokalitu, v níž v ČR žijí (Bělá p. Bezdězem, Liberec, Litomyšl).<sup>46</sup> Doma žádné z těchto dětí nehovořilo česky.

K ukrajinské identitě se přihlásil i jeden žák z rusko-ukrajinské rodiny (otec Rus, matka Ukrajinka). Přiklonil se k národnosti matky, jazykem rodinné komunikace však byla ruština.

<sup>45</sup> K vietnamské národnosti se hlásili v stejném podílu chlapci (7) i dívky (6), děti otců se vzděláním základním, odborným, středoškolským a vysokoškolským (3) a matek se vzděláním základním, odborným a středoškolským.

<sup>46</sup> V 5. tř. se v ukrajinské národnosti deklarovali 3 děti (0,4 %) a v 9. třídách 2 dvě děti 0,3%. Pocházeli z rodin otců a matek středoškoláků (1) a vysokoškoláků (2).

## Nové národní identity

Konstruktem neexistující národnosti zodpovědělo dotaz na vlastní národnost 36 dětí (20 z 5. tříd a 16 z 9. tříd).<sup>47</sup> V obou věkových skupinách to byly převážně děti z českých, výjimečně česko-jinoetnických rodin (měřeno jazykem rodinné komunikace), děti, které své rodiče označily téměř důsledně jako Čechy (měřeno deklarací národnosti).<sup>48</sup> Tento konstrukt byl jejich osobním postojem a osobní proklamací. Pouze dvě děti svůj konstrukt přenesly i na své rodiče.<sup>49</sup>

Prostřednictvím vymyšlené národnosti se většina z oněch 36 „nonkonformních“ dětí vyrovnávala jednak se svými postoji k nadnárodní identitě a jednak se svými postoji k etnický „jiným“. S ohledem na nadnárodní identitu zaujaly děti tři pozice: ztotožnily se s evropanstvím, se slovanstvím (pak argumentovaly jazykovou blízkost a vědomím příslušnosti Čechů ke slovanským národům a s českoslovenstvím (vázaným jednak na rodinné kořeny a jednak na společenský názor. S ohledem na lidi jiných etnických východisek přijaly pozici nerozlišujícího člověčenství (*Jsem jako každý jiný člověk*, ale také postoj xenofobního bělošství. Tento postoj v jediném případě přijal i romský chlapec; vyjádřil ho slovy „*Cítím se být bílý*“. Deklaroval tak pravděpodobně své rovnocenné postavení s „gadži“.

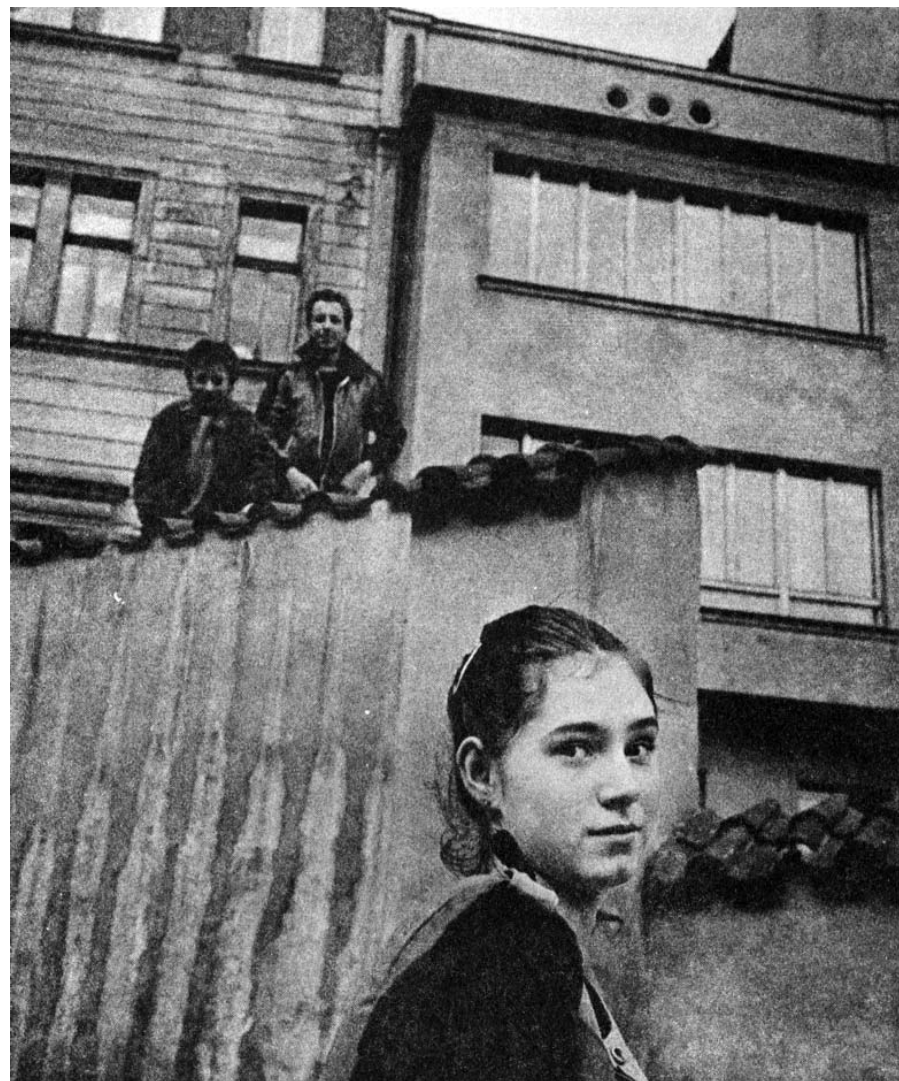
Některé děti z 5. tříd si ovšem deklarací nově konstruované národnosti řešily odlišný problém – svou vazbu na místo a společnost v ČR. Národnost ztotožnily s lokálně definovaným domovem (ústecká, *k Písku*), a v jediném případě s i duchovní orientací (*katolická*). Část dětí pak konstrukt neexistující národnosti proměnila v žert. Žertovaly děti, které si tuto distanc s ohledem na ukotvenost v prostoru a ve vlastní společnosti mohly dovolit z hlediska svého sebejistého ega.

Konstrukt originální národní identity formulovali chlapci i dívky z obou věkových skupin. Názorově se však rozešli žáci 5. a 9. tříd – především tolerancí k „jiným“. Žáci 5. tříd jako jediní vyjádřili pozici tolerantního „člověčenství“, naopak žáci 9. tříd ve vysokém podílu formulovali pozici intolerantního bělošství (8). V této souvislosti příznačný pohled poskytla vazba jednotlivých názorových schém na vzdělanostní úroveň rodin. Posun od tolerance k intoleranci koreloval s posunem vzdělanostního rodinného zázemí „konstruktérů“.

<sup>47</sup> Vyhodnoceny odpovědi *Ke které národnosti patříš?, Proč k ní patříš?*

<sup>48</sup> V 5. třídách národnost rodičů neuvadly 2 děti, v 9. třídách pouze ve dvou případech uvedly jednoho z rodičů v jiné národnosti (Němec, ...). (po jednom rodina německo – česká a česko – xxx).

<sup>49</sup> Po jednom z 5. a 9. třídy.



Reprodukce ilustrační fotografie Jana Šilpocha z knihy Tulikráska

Přestože se „konstruktéři“ rekrutovali z rodin všech vzdělanostních skupin (měřeno vzděláním otce i matky), v 5. třídách v nejvyšším podílu s národností manipulovaly děti otců vysokoškoláků, v 9. třídách naproti tomu děti otců vyučených. Změna postojů dětí vysokoškoláků z obou věkových skupin byla naprosto zásadní a ukázala intelektuální vliv rodiny na formování jak vztahu k toleranci, tak i k váze národní identity. (Srov. tab. 8.)

**Tab. 8. Zkonstruovaná národní identita – podle vzdělání otce –**  
Výsek odpovědí na dotaz *Ke které národnosti patříš?*

Třída	Neexistující národnost		Vzdělání otce									
			Základní		Vyučen		Středoškolské		Vysokoškolské		Neuvedeno	
	Abs.	%	Abs.	%	Abs.	%	Abs.	%	Abs.	%	Abs.	%
5.	20	100,0	3	15,0	5	25,0	1	5,0	7	35,0	4	20,0
9.	16	100,0	1	6,25	9	56,25	4	25,0	1	6,25	1	6,25
Celkem	36	100,0	4	11,1	14	38,9	5	13,9	8	22,2	5	13,9

Společenský postoj vyslovili konstruktéři vlastní národnosti jednotlivci z několika sledovaných škol a měst.<sup>50</sup> Pouze v Rokycanech, Rumburku a Varnsdorfu a okrajově i v Uherském Hradišti jsme však zaznamenali určitou kumulaci sjednocujících názorů. V Rokycanech a v sobě teritoriálně blízkých městech Rumburk a Varnsdorf to byly názory intolerantní, v Uherském Hradišti pak deklarace „českoslovenství“ jako reakce na rodinné vazby a přeshraniční kontakty.

Sebeidentifikaci v etnické/národní příslušnosti formulovaly děti jako vlastní stanovisko k jedné z identit člověka, kterou respektuje občanská společnost i právní statut ČR. Ztotožnění se dětí s určitou národností ovlivnila především rodina, v spontánním socializačním procesu pak i přátelská skupina a škola. Uvědomění si své národní identity se ukázalo procesem, který je vázán na osobnostní vyžívání dítěte. Zatímco v 5. třídách ještě jednotlivci nedovedli definovat svou národnost, žáci 9. tříd tak učinili bez zaváhání (pokud tak učinit chtěli). Malá skupina dětí přijala tedy odmítavé stanovisko k sebeidentifikaci v národnosti – a národnost pojala jako věc ryze soukromou (srov. tab. 1).

<sup>50</sup> Lokálně: 5. tř. Čelákovice (2), Kroměříž (3), M.B. 1, Ostrava 1, Písek 1, Rokycany 6, Rumburk 2, Tišnov 1, Uher. Hr. 2, Ústí n L. 1. – 9. tř. Bělá p.B. 1, Česká Třebová 1, Kadaň 2, Kojetín 1, Litomyšl 1, Nymburk 2, Rokycany 3, Uherské Hradiště 1, Varnsdorf 4.

Sebedeclarace v národnosti se u dětí různých etnických východisek rozlišila s ohledem na kontext jejich společenské a kulturní existence v ČR. Jako větší nové jsme doložili následující podmiňující vztahy.

- U dětí českých rodičů je přihlášení se k české národnosti přirozeností a samozřejmostí, o níž děti nepochybují. V této samozřejmosti jsou podpořeny rodinou, školou (obsahy výuky) i dosud dominantním konceptem geopolitického prostoru ČR.
- U dětí z etnický/národnostně smíšených česko-jinoetnických manželství se etnická/národní sebeidentifikace řídila v naprosté většině podle toho z rodičů, který je příslušníkem většinového českého národa (včetně manželství česko-vietnamských). Výjimkou jsou postoje dětí z manželství česko-romských (orientace na otce) a česko-slovenských (orientace na matku).
- U dětí z rodin imigrantů vychází národní sebeidentifikace z etnického/národního vědomí rodičů. Tento postoj je typický např. pro vietnamské děti, děti ukrajinské a další. Přesto v roce 2005 již jednotlivé děti z rodin imigrantů zvolily českou identitu – především vlivem přátelských vazeb v dětské skupině a vstřícného školního prostředí (vytvářeného pedagogy).
- U dětí rodičů, kteří patří ke kontinuálně žijícím menšinám na území ČR, jsme neprokázaly absolutní ztotožnění se s etnickou/národní sebeidentifikací rodičů. Příklon k české národnosti jsme zaznamenali především u dětí vyšších z romských kořenů. Oproti situaci zaznamenané výzkumem v r. 2003 se jako málo významný ukázal příklon romských dětí k národnosti slovenské a maďarské. Orientace na národnost českou se stala rozhodující. Překlánění národnosti u romských dětí se odvíjí především od výkladu pojmu „národ“ jako státní (občanský) národ.
- Různorodá, „proměnlivá“ a na rodině „nezávislá“ národní sebeidentifikace dětí z romských rodin, doložená ve výzkumu z roku 2003, nebyla překonána. Změnu jsme však zachytili v rámci jednotlivých měst. Modelové srovnání romských tříd ve dvou městských lokalitách Čech, potvrdilo rozchod postojů žáků 9. tříd dvěma směry: k sebeidentifikaci v romské národnosti (Most – Chánov) a k ztotožnění se s národností českou (Ústí n. Labem). Trend, který jsme zaznamenali v menší intenzitě již v roce 2003, se v roce 2005 ukázal jako trvající transparentní jev v procesu utváření romského národa.
- Kulturní zázemí rodiny, měřené úrovní vzdělání rodičů dítěte, nemělo výraznější vliv na sebeidentifikaci dětí v národní příslušnosti. Ovlivnilo však tolerantní a intolerantní postoje vyjádřené v konstrukci neexistující národnosti.

## Představy o mechanismech a způsobech začlenění člověka do národního subjektu

Volně s přihlášením se k určité národnosti souvisí i pojetí národa jako společenského subjektu a názor na zařazení jednotlivce do tohoto subjektu. Představy o získání národní totožnosti jsme sledovali

1. na postoji dětí k vlastní národní identitě,<sup>51</sup>
2. na postoji k české identitě a
3. na postoji k identitě dvou dalších etnik (Romů a Vietnamců).<sup>52</sup>

Ve volných odpovědích na dotazy *Proč patříš k národnosti, kterou jsi uvedl?* a *Jak se člověk stává Čechem, Romem, Vietnamcem?*, jsme zaznamenali nejen tvrzení, která zjednodušeně naznačovala primordialistické východisko v pojetí národa, ale i tvrzení, která pracovala s pojetím konstruktivistickým – byť se jednalo o stanovisko menšinové.

Signifikantní se v této souvislosti ukázaly názory dětí z českých rodin, přesněji dětí, které se přihlásily k české národnosti a také svého otce i matku označily za Čechy. Tyto děti bez ohledu na svůj věk preferovaly názor o národnosti jako danosti „zrození“. V podstatně menší míře reflektovaly možnost získání národnosti osvojením si kultury národa a pobytem v hostitelské zemi (státě). Ve zdůvodněních příslušnosti k českému národu však nově zazněla i argumentace vázaní na občanství: *mám českou národnost, protože mám české občanství*. Shoda ve výpovědi dětí z téže školy ukazuje na přijetí jedné explikační roviny školního diskurzu.

Žáci 5. a 9. tříd se však rozešli v míře akcentování představ o způsobu, jakým člověk získá svou národní identitu. Rozdílná byla i v míra přiznané neznalosti (nevím). Žáci 5. tříd tedy v případě, že dokázali vůbec zformulovat svůj názor, stavěli se jednoznačně na primordialistické pozice. Naopak čtyřletý věkový odstup mezi oběma skupinami žáků přinesl ve výpovědích žáků 9. tříd myšlenkové prohloubení individuálních názorů a také odbourání základních neznalostí o společenské a kulturní realitě života Romů a Vietnamců v ČR. Znamenal současně kreativitu ve formulování odpovědí na zadané otázky. Nepřinesl ovšem ve skupině dětí staršího školního věku sjednocující názor ani na sebeidentifikaci člověka v národní příslušnosti, ani na mechanismus jeho začlenění do národní společnosti. Školní kurikulum nechává prostor pro vliv rodi-

ny, vlastní zkušenosti a představitosti. A ty ukotvují názor o národnosti jako danosti „zrození“.

Naproti tomu shodným v postojích dětí obou věkových skupin se ukázal základní diferencovaný přístup k vymezujícím podmínkám, za nichž jedinec může získat a získává českou, romskou či vietnamskou národnost. Zatímco názor o získání národnosti „zrozením“ byl u příslušníků vlastního českého národa dětmi vztažen rovnoměrně k rodině i k zemi (vlasti, státu), v úvahách českých dětí jak se člověk stává Romem či Vietnamcem výrazně převažovala vazba na rodinu. Vyšší důraz na rodinná východiska Romů a Vietnamců jako určující pro jejich identitu kladli navíc žáci 9. tříd. Zde zřejmě začala fungovat jak zpracovaná osobní zkušenost, tak stereotypní soudy ukotvené v české společnosti (i v romských a vietnamských komunitách). Názor o možnosti získat národnost „pobytem“ v zemi (státě) byl zdůrazňován především ve vztahu stát se Čechem – logicky v souvislostech posilující imigrace cizinců do ČR. Osvojení si kultury jako podmiňujícího činitele získání národnosti děti formulovaly ve vztahu k Čechům a Romům. Naopak u Vietnamců kulturní činitele ustupovaly do pozadí.

Úvahy o možnosti získat národnost vlastní volbou zůstaly na okraji názorového spektra. A to i u žáků z 9. tříd, kteří tuto možnost, připustili ve vyšší frekvenci zejména u možnosti stát se Romem (pak hovořili o přijetí určitého způsobu života).

Vnější image, související s fysiognomickým typem člověka, byl okrajově formulován jako podmiňující okolnost pro získání národnosti vietnamské a romské. Tento názor ovšem vyjádřila pouze nepočtená skupina českých dětí – ve vyšší frekvenci ovšem z řad žáků 9. tříd.

Děti z českých základních škol nezastávají jednotné stanovisko, jak člověk získává svou národnost.

- Převažuje ovšem stanovisko, že národnost je záležitost zrození. Možnost volby národnosti zůstala stanoviskem jednotlivých dětí.
- Nezanedbatelný počet dětí v úvahách o způsobech získání národnosti užíval pojmy národ a stát ve vzájemně zaměnitelném významu. Pro velkou skupinu z nich znamenalo získání českého občanství automaticky přijetí i české národnosti v celém kulturním kontextu jeho existence.
- Lze jednoznačně říci, že konceptualizace tohoto problému je věkově podmiňována. Koncept získání národnosti zvažovali a dokázaly zformulovat ve větší míře žáci 9. tříd.
- Kulturní zázemí rodiny, měřené úrovní vzdělání rodičů dítěte, ani generová příslušnost dětí neměly výraznější vliv na představy o vzniku národní identity.

<sup>51</sup> Volná odpověď na dotaz: *Proč patříš k národnosti, kterou jsi uvedl?*

<sup>52</sup> Volná odpověď na dotaz *Jak se člověk stává Čechem, Romem, Vietnamcem?*

- Stanoviska dětí z jinoetnických rodin (jinojazyčných a bilingvních) se zásadně nelišily od stanovisek dětí českých.

### Jazyk rodinné komunikace

Jazykem rodinné komunikace byla pro naprostou většinu žáků 5. i 9. tříd čeština. Češtinou v rodině hovořili etničtí Češi a také řada dětí z etnických menšin – a to nejen jako druhým, nýbrž i jako jediným jazykem. (Srov. tab. 9.)

Tab. 9. Žáci 5. a 9. tříd podle jazyka rodinné komunikace

Jazyk	Třída	5.	Třída	9.	Celkem	
	Abs.	v %	Abs.	v %	Abs.	v %
Český jediný	705	86,7	699	90,4	1404	88,5
Český druhý	55	6,8	51	6,6	106	6,7
Český celkem	<b>760</b>	<b>93,5</b>	<b>750</b>	<b>97,0</b>	<b>1510</b>	<b>95,2</b>
Romský	20	2,5	11	1,4	31	2,0
Slovenský	12	1,5	11	1,4	23	1,4
Ruský	4	0,5	3	0,4	7	0,4
Ukrajinský	2	0,2	1	0,1	3	0,2
Polský	2	0,2	2	0,3	4	0,25
Německý	8	1,0	8	1,0	16	1,0
Maďarský	3	0,3	1	0,1	4	0,25
Vietnamský	13	1,6	4	0,5	17	1,1
Anglický	14	1,7	17	2,2	31	2,0
Jiný další	10	1,2	7	0,9	17	1,1
Jiný celkem xxx	<b>88 x</b>	<b>10,8</b>	<b>65 xx</b>	<b>8,4</b>	<b>153</b>	<b>9,6</b>
Žert	-	-	1	0,1	1	0,0
Neuvedlo	22	2,7	10	1,3	32	2,0
Žáků celkem	813	100,0	773	100,0	1586	100,0
Údajů o jazyku celkem	870		826		1696	

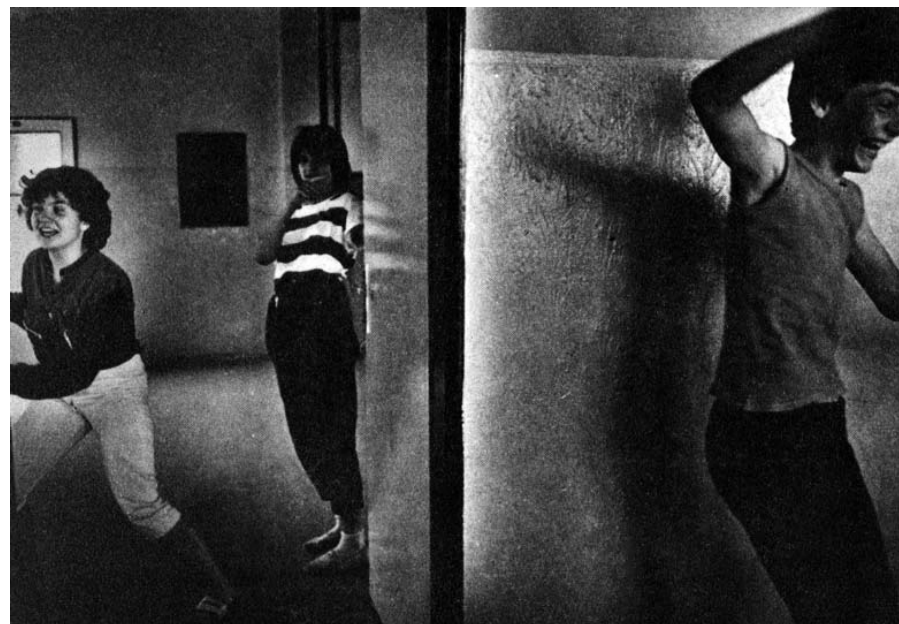
Poznámka: český a moravský = (5. třída – 1, 9. třída 6).

Německý a rakouský = (5. třída – 0, 9. třída 1).

x V tom pouze jiný než českým 32 (3,9 %)

xx V tom pouze jiný než českým 19 žáků (2,5 %).

xxx Jediný, první, druhý



Reprodukce ilustrační fotografie Jana Šilpocha z knížky Tulikráska

Ovšem téměř 10 % všech žáků sledovaných tříd používalo v rodinné komunikaci jiný než český jazyk: buď jako jazyk jediný<sup>53</sup> nebo častěji jako jazyk paralelní s češtinou. V 5. třídách byl pak podíl dětí, které hovořily doma jinak než česky vyšší. (Srov. tab. 8.)

Čeština byla tedy pro nezanedbatelnou skupinu žáků českých ZŠ alternativním dorozumívacím jazykem:

- pro děti především z imigračních skupin jazykem školy, kamarádké a sousedské skupiny,
- pro děti z etnických menšin paralelním jazykem rodinné komunikace,
- pro děti z českých rodin jazykem účelově volený s edukačním záměrem (výuka druhého jazyka v rámci rodiny).

Jiným než českým jazykem hovořily v rodinném prostředí především **děti imigrantů**, tedy děti z těch nově přichodících rodin, v nichž matka i otec jsou jiné než

<sup>53</sup> Výlučně jiným než českým jazykem hovořilo v rodině ze žáků sledovaných 5. tříd celkem 32 (3,9 %) a v 9. třídách celkem 19 žáků (2,5 %).

české národnosti. Jazykem rodinné komunikace byl rodný jazyk, a to vesměs jako jazyk jediný. Pouze v rodinách Ukrajinců mluvily děti zásadně dvěma jazyky. V 5. třídách ukrajinsky a rusky, v 9. třídách ukrajinsky a česky.<sup>54</sup>

V určitém procentu **romských rodin** děti hovořily romsky – a to jako jediným, prvním nebo druhým jazykem. Romštinu jako jediný a první komunikační jazyk preferovaly sice především rodiny, které se přistěhovaly ze Slovenska v poslední imigrační vlně z 90. let 20. století (odtud také vazba na určitou lokalitu), avšak nejen ty.<sup>55</sup> Jazyková variabilita rodinné komunikace se ukázala charakteristickým rysem romských rodin námi sledovaných žáků 5. a 9. tříd.: těch, kteří se deklarovali v romské, v české i jiné národnosti (slovenské, maďarské). Volba jazykového kódu začala ovšem oscilovat především mezi dvěma jazyky: romštinou a češtinou. Rodinná komunikace ve slovenštině a případně v maďarštině, doložená výzkumem v roce 2003, ustoupila a v kontextu sledovaného souboru dětí se stala nevýznamná. (Srov. tab. 10., 11., 12.)

**Tab. 10. Žáci 5. a 9. tříd podle deklarované romské národnosti a jazyka rodinné komunikace**

Třída	Romská národnost dětí		Jazyk rodinné komunikace			
	Celkem		Český		Jiný než český	
	Abs.	%	Abs.	%	Abs.	%
5.	19	100	12	63,2	7	36,8
9.	5	100	2	40,0	3	60,0

**Tab. 11. Žáci 5. a 9. tříd podle romské národnosti rodičů a jazyka rodinné komunikace**

Třída	Romská národnost	Celkem	Jazyk rodinné komunikace			
			Romský	Český	Slovenský	Maďarský
5.	Otec	35	15	29	1	1
	Matka	29	14	23	1	0
9.	Otec	4	2	4	0	0
	Matka	6	1	5	0	0

<sup>54</sup> V 5. i v 9. třídách se v ukrajinské národnosti deklarovaly vždy 2 děti.

<sup>55</sup> V 5. třídách 20 dětí, které doma mluvily romsky, pocházelo z lokalit: Č.Krumlov (1), Kadaň (1), Most (4), Ostrava (4), Písek, Plzeň, Rokycany (1), Praha (4), Ústí n. Labem (3). V 9. třídách 11 dětí, které doma mluvily romsky, pocházelo z lokalit: Karlovy Vary (1), Most (4), Ústí n. Labem (6).

**Tab. 12. Žáci 5. a 9. tříd podle romského jazyka rodinné komunikace a národnosti rodičů**

Třída	Romský jazyk rodinné komunikace		Národnost				
			Celkem	Romská	Česká	Slovenská	Maďarská
5.	20	Otce	15	1	3	1	-
	20	Matky	14	5	1	-	-
9.	11	Otce	2	6	2	-	1
	11	Matky	1	8	1	-	1

Dvojjazyková kompetence v rodinném prostředí se v námi sledovaném souboru žáků 5. a 9. tříd českých ZŠ ukázala jako nepominutelná u romských dětí, avšak nejen u nich. Byla příznačná i pro rodiny dětí, které své rodiče uvedly ve **slovenské národnosti**. Pak o jazyku rozhodovala matka. (Srov. tab. 13., 14.)

**Tab. 13. Žáci 5. a 9. tříd podle jazyka rodinné komunikace a slovenské národnosti rodičů<sup>1</sup>**

Třída	Slovenská národnost		Jazyk rodinné komunikace				
			Celkem	Slovenský	Český	Romský	Maďarský
5.	Otec	30	4	29	3	-	1
	Matka	18	4	16	1	2	
9.	Otec	18	4	15	2		1
	Matka	13	6	10	1	-	1

Poznámka: <sup>1</sup> Národnost uvedená dětmi

**Tab. 14. Žáci 5. a 9. tříd podle slovenského jazyka rodinné komunikace a národnosti rodičů<sup>1</sup>**

Třída	Slovenský jazyk rodinné komunikace	Národnost					
			Slovenská	Česká	Romská	Jiná	Neuvedeno
5.	12	Otce	4	6	1	-	1
	12	Matky	4	6	1	-	1
9.	11	Otce	4	6	-	1	-
	11	Matky	6	4	-	1	-

Poznámka: <sup>1</sup> Národnost uvedená dětmi



Používání dvou jazyků v rodinné komunikaci,<sup>56</sup> jsme doložili také v rodinách, v nichž děti deklarovaly sebe a až na výjimky i oba své rodiče v české národnosti.<sup>57</sup> (Srov. tab. 9.) Druhým jazykem, vedle češtiny, byla podle výroků dětí angličtina. Tyto děti demonstrovaly i jiné než české jazykové kompetence rodiny – kompetence až na jedinou výjimku<sup>58</sup> nesouvisející s etnickými kořeny rodiny. Většina žáků 5. i 9. tříd, kteří jako alternativní jazyk rodinné komunikace uvedli angličtinu, vyrůstala v rodinách středoškolsky a vysokoškolsky vzdělaných rodičů.<sup>59</sup> Pocházela ze 14 městských lokalit a až na výjimky navštěvovala i stejné školy. V nejvyšším počtu česko-anglickou jazykovou kompetenci rodiny uvedly děti z Turnova (5).

Jazyk rodinné komunikace, nazíraný v národně-politickém diskurzu středoevropských národů 19. a 20. století jako jeden ze stavebních kamenů národní/etnické identity, se v přístupu Československé republiky k občanům stal již na přelomu 40. a 50. letech 20. století kulturní charakteristikou. Národnost a rodný jazyk byly uznány vzájemně nezávislými. Přesto někteří dotázaní žáci 5. a zejména 9. tříd nakládali s tímto údajem jako s identitně zavazujícím.

V této výpovědní souvislosti jsme jako většinové doložili:

- Naprostá většina dětí hovořila s rodiči výlučně česky.
- Jiným než českým jazykem hovořily děti v rodinách imigrantů, které do ČR přicházely od 90. let 20. století.
- Jazykovou komunikaci ve smíšených česko-jinoetnických rodinách určovaly prvoplánově matky. Tento vztah závislosti, doložený v roce 2003 jako širší záležitost, se v souboru námi sledovaných dětí již neukázal u rodin česko-slovenských a česko-romských.
- Dvojjazyková kompetence byla nadále příznačná pro část dětí z romských rodin.
- Dvojjazyčnost pronikla i do malého počtu českých rodin a stala se edukačním záměrem rodičů.

<sup>56</sup> Ve třídách 5. uvedlo vedle češtiny i druhý jazyk rodinné komunikace 55 dětí (6,8 %), v 9. třídách 51 dětí (6,6 %).

<sup>57</sup> V 5. třídách ze 14 dětí, které hovořily doma anglicky, označilo otce: 1 Slovák, 1 Američana. V 9. třídách ze 17 dětí označilo otce: 1 Slovák a 1 v ostatní národnosti, matku: 1 Slovenku, 1 Polku, 1 ostatní.

<sup>58</sup> Žák 5. třídy označil svého otce jako Američana.

<sup>59</sup> V 5. třídách mělo středoškolsky a vysokoškolsky vzdělané ze 14 dětí: otce 9, matky 10, v 9. třídách ze 17 dětí: otce 12, matky 13.

- Podíl dětí, které uvedly, že češtinu v rodině nepoužívají, byl vyšší v 5. třídách – což odpovídá jednak podílu dětí jiných než českých východisek v těchto třídách a jednak důslednému chápání příklonu k české národnosti v postojích žáků 9. tříd vyšších z romských rodin.
- V 5. třídách jsme zachytili také vyšší podíl dětí, které v rodině mluví dvěma jazyky.
- Vztah mezi sebeuvědoměním v národní totožnosti a jazykem rodinné komunikace nebyl u dětí z námi sledovaných 5. a 9. tříd přímočarý. Z dětí, které se přihlásily k české národnosti doma česky hovořilo v 5. třídách pouze 90,4 %<sup>60</sup> (6,8 % jiným jazykem)<sup>61</sup> a v 9. třídách 91,1 % (7,1 % jiným jazykem).<sup>62</sup> Naproti tomu v mnohých rodinách romských, a stejně i v rodinách slovenských, maďarských a dalších, byla podle výpovědí dětí základem jazykové komunikace čeština. (Srov. tab. 10.)
- Povýšení češtiny na jazyk rodinné komunikace v rodinách etnicky smíšených i v rodinách oboustranně jinoetnických (slovenských, romských, maďarských a dal.) nevede ovšem u dětí z těchto rodin přímočaře k přijetí národnosti většinového národa. Stejně tak získaná dvojjazyková kompetence – dvojjazyčnost dítěte vázaná na situace kontaktu a na záměrnou edukaci – nepřináší apriorně ztrátu vědomí příslušnosti k etniku/národu, z něhož vyšli rodiče.

<sup>60</sup> V tom 1 chlapec uvedl jazyk moravský.

<sup>61</sup> Z 691 dětí z 5. tříd, které se přihlásily k české národnosti, doma česky hovoří pouze 626 (90,6 %), kdežto pro 47 z těchto dětí (6,8 %) je jazykem rodinné komunikace i jiný než český jazyk.

<sup>62</sup> Ze 720 dětí z 9. tříd, které se přihlásily k české národnosti, doma hovoří pouze česky 656 (91,1 %), kdežto pro 51 z těchto dětí (7,1 %) je jazykem rodinné komunikace i jiný než český jazyk.

## BÍLÁ RŮŽE – ODBOJ STUDENTŮ V TŘETÍ ŘÍŠI

Lenka Šindelářová

### Summary:

*Bílá růže is a name of group of people who had the courage, only few people had, to oppose Hitler and National Socialism ideology of the Third Reich. In many respects, their resistance is singular and extraordinary, which should be – when judging their deeds – taken into account, unconditionally. The first actions of Bílá růže date back to summer of 1942. It was a period when Germany was at the height of its glory. Almost the entire Europe was under its dominance and the German Army celebrated unprecedented successes also in northern Africa and in the Atlantic Ocean. Of course, the population was informed about it and only few resisted enthusiasm and optimistic expectations about the future. During that period, majority of the German nation still infinitely believed in Hitler's victory of the war and wished for it. Activities of Bílá růže took place primarily in Munich, i.e. in a city where NSDAP was founded in 1920, where the unsuccessful Hitler's putsch took place three years later, and where the Party and its leader later had their official seat. Munich was the cradle of National Socialism, the fact crowned by Hitler in 1935 by awarding the city title of the "Capital City of the Movement". Moreover, this resistance originated in the university environment, despite the fact that since 1934 the university was under administration of the Reich ministry and as an institution represented the Nazi state, faithfully. Close and wider circle of Bílá růže was composed of young people, almost exclusively. People whom Hitler and the Party trusted the most and expected the most from. Significant part of their life was spent under the Nazi propaganda, impacting their education. To escape its influence was a very difficult task. Moreover, these people were not directly under threat; people whose resistance did stem primarily from their conscience and thus bearing, most of all, moral legacy. Their resistance can not be categorized as purely political,*

*military or religious one. Their principal motive was their demand for freedom and to establish such living conditions where one is not forced to act in contradiction with one's own conscience.*

Bílá růže je název pro skupinu lidí, kteří se jako jedni z mála odhodlali vystoupit proti Hitlerovi a nacistické ideologii v Třetí říši. Jejich odboj je v mnoha ohledech ojedinělý a výjimečný, k čemuž by – při posuzování jejich činů – mělo být bezpodmínečně přihlíženo.

První akce Bílé růže spadají do léta roku 1942, tedy do doby, kdy bylo Německo na vrcholu své slávy.<sup>1</sup> Téměř celá Evropa byla pod jeho nadvládou a též v severní Africe a v Atlantickém oceánu slavila německá vojska nebývalé úspěchy. Obyvatelstvo bylo o těchto vítězstvích samozřejmě zpravováno a jen málokdo se ubránil nadšením a optimistickým vyhlídkám do budoucna. Velká většina německého národa v tomto období ve vítězství ve válce a v Hitlera ještě stále bezmezně věřila a přála si je.

Aktivity Bílé růže se z velké části odehrávaly v Mnichově; tedy ve městě, kde v roce 1920 byla založena NSDAP, kde o tři roky později došlo k neúspěšnému puči Hitlera, kde měla strana a její Vůdce později své oficiální sídlo. Mnichov byl kolébkou národního socialismu, což v roce 1935 Hitler završil tím, že mu udělil titul „hlavní město hnutí“. Navíc tento odboj vycházel z univerzitní půdy, a to přesto, že univerzita byla již od roku 1934 pod správou říšského ministerstva a jako instituce věrně reprezentovala nacistický stát.

Užší i širší okruh Bílé růže tvořili téměř výlučně mladí lidé. To znamená ti, v něž Hitler a strana měli největší důvěru a nejvíce si od nich slibovali. Podstatnou část svého života prožili pod nacistickou propagandou<sup>2</sup>, která zasahovala do jejich výchovy a jejímuž vlivu uniknout byl velmi nesnadný úkol.<sup>3</sup>

Dále to byli lidé, kteří nebyli přímo ohroženi a lidé, jejichž odboj vycházel zejména ze svědomí a nese tak především morální odkaz. Nelze jej zařadit do kategorií jako čistě politický, vojenský nebo náboženský odboj. Jejich hlavním motivem byl požadavek svobody a dosažení takových podmínek života, kdy by nebyli nuceni jednat v rozporu se svým vlastním svědomím.

<sup>1</sup> Nejznámější odbojový počín v Třetí říši, pokus o puč a atentát na Hitlera, spáchaný Stauffenbergem a skupinou kolem něj, se odehrál v červenci 1944 – tedy v době, kdy si každý, alespoň trochu racionálně uvažující Němec, musel být vědom jistoty porážky ve válce a důsledků z ní plynoucích.

<sup>2</sup> Hans i Sophie Scholl byli, narozdíl od ostatních členů Bílé růže, zpočátku velmi nadšenými členy Hitlerjugend.

<sup>3</sup> Právě ti nejmladší stáli i v posledních měsících války skálopevně za svým Vůdcem a po porážce museli zažívat trpké vystřízlivění.

## Jádro Bílé růže

Bílá růže nebyla nikdy nějakou pevně strukturovanou, organizovanou odbojovou skupinou. Jednalo se spíše o skupinu přátel se společnými zájmy, ať už šlo o studium, literaturu, hudbu, umění nebo třeba trávení volného času. Postupem času se do popředí stále více dostávala i politická témata a i v tomto ohledu je pojilo stejné smýšlení a přesvědčení, tj. proti Hitlerovi, proti nezákonnému státu, nespravedlnosti a bezpráví. Tímto postojem samozřejmě nebyli v Německu jedinou výjimkou, oni se však navíc rozhodli i k aktivnímu vystoupení proti svému národu, a takovou odvahu příliš mnoho lidí nenašlo. Pomocí letáků a nápisů na budovy v centru Mnichova chtěli svým spoluobčanům otevřít oči a donutit je k nahlédnutí pravého stavu věcí a vyvození z něj plynoucích důsledků.

Mezi hlavní členy Bílé růže patřili studenti medicíny Hans Scholl, Alexander Schmorell, Christoph Probst a Willi Graf, studentka Sophie Scholl a profesor Kurt Huber.<sup>4</sup>

## Hans Scholl

Hans Scholl se narodil 22. září 1918 v Ingersheimu ve Württembersku. Jeho otec zde a později i ve Forchtenbergu působil jako starosta, a když se rodina v roce 1932 přestěhovala do Ulmu, začal pracovat jako ekonomický a daňový poradce. Matka, bývalá zdravotní sestra, se plně věnovala výchově pěti dětí (Inge, Hans, Elisabeth, Sophie a Werner). Výchova dětí byla velmi liberální, avšak když začaly postupně vstupovat do Hitlerjugend, otec na to pohlížel velmi skepticky. Byl totiž rozhodným odpůrcem národního socialismu, přesvědčený demokrat a pacifista, Hitlerovi od počátku příliš nevěřil.<sup>5</sup> Varoval celou rodinu před nebezpečím nového režimu, avšak jeho děti se s nadšením a touhou po dobrodružství vrhaly do náruče Hitlerjugend. Nedůvěru otce si vysvětlovaly jako znak stárnoucí generace, jako neochotu k revolučním změnám. Hitlerjugend v tomto období představovala určitou alternativu ke škole a rodinnému životu, náplň volného času. Své členy lákala především společnými výlety do přírody a různými hrami, její výchova k národnímu socialismu nebyla ještě v této době na první pohled tak rozpoznatelná, jak tomu bylo v pozdějších letech.

<sup>4</sup> K širšímu okruhu Bílé růže se dále řadí asi dvacet lidí, kteří vypomáhali se šířením letáků, poskytovali finanční podporu nebo jen o těchto aktivitách věděli a sympatizovali s nimi.

<sup>5</sup> Otec Hanse Scholla byl v srpnu 1942 na čtyři měsíce uvězněn, a to po udání své zaměstnankyně, když označil Hitlera za „boží pohromu lidstva“. Po žádosti o milost byl po dvou měsících sice propuštěn, nesměl však nadále vykonávat své povolání.

Hans se stal členem Hitlerjugend v květnu 1933, a to z vlastního rozhodnutí, neboť povinné členství bylo zavedeno až později. Dosáhl v této organizaci i jistého postavení, vedl oddíl přibližně 130 chlapců. V roce 1935 byl dokonce vybrán, aby nesl vlajku svého oddílu na sjezdu strany v Norimberku. V této době hrály pro Hanse důležitou roli hodnoty jako odvaha, vědomí odpovědnosti, svázanost s přírodou, upřímnost, kamarádství a podobné. V momentě, kdy se Hitlerjugend začala od těchto hodnot odvracet, nachází Hans útočiště mimo tuto organizaci, v tzv. mládežnických spolcích. Zapojení se do aktivit těchto zakázaných skupin<sup>6</sup> vede nejdříve v roce 1936 k sesazení z jeho funkce a o rok později k jeho zatčení.<sup>7</sup> Zastavení soudního řízení mu zajistila až všeobecná amnestie po „anšlusu“ Rakouska. Po maturitě v roce 1937 v Ulmu následovala půlroční říšská pracovní služba a po ní dvouletá služba ve wehrmachtu. Teprve po splnění těchto povinností mohl Hans začít studovat. Rozhodl se pro studium medicíny na univerzitě v Mnichově. V roce 1940 je povolán do války proti Francii, kde vykonává službu sanitáře. Od zimního semestru mu je umožněno pokračovat ve studiích.

## Alexander Schmorell

Alexander Schmorell se narodil 16. září 1917 v Orenburgu v Rusku, německému lékaři a Rusce. Když mu byly dva roky, matka zemřela na tyfus. Otec se po této nešťastné události znovu oženil a přestěhoval se zpátky do Německa, přičemž s sebou vzal nejen svého čtyřletého syna, ale i jeho ruskou chůvu. Chůva Alexovi nahrazovala matku, a protože mluvila pouze rusky, vyrůstal Alex v dvoj-jazyčném prostředí. Již od malička považoval za svou mateřštinu právě ruštinu a pěstoval si vřelý vztah ke své rodné zemi. Alex nikdy nebyl členem Hitlerjugend. Po maturitě v Mnichově v roce 1937 nastoupil do říšské pracovní služby a poté do wehrmachtu<sup>8</sup>, kde se stal účastníkem vstupu německých vojsk do Rakouska a dále i obsazení Sudet. Život v uniformě však pro něj znamenal neustálé přemáhání se. Nejenže zásadně odmítal nacistickou nauku již kvůli svému ruskému původu, navíc se mu velmi přičila jakákoli svázanost a organizovanost. Neustálý dril a uniformita vojenského života se střetávaly s jeho touhou po nezávislosti a svobodě.

<sup>6</sup> Mezi roky 1933 až 1938 byly rozpuštěny všechny spolkové a náboženské organizace mládeže a převedeny do Hitlerjugend.

<sup>7</sup> Hans Scholl je uvězněn od 14. do 30. prosince 1937. Spolu s ním jsou zatčeni i dva jeho sourozenci, Inge a Werner. Tato událost byla pro všechny sourozence jedním z rozhodujících momentů odmítnutí stávajícího režimu.

<sup>8</sup> Alexander Schmorell odmítal složit přísahu Adolfu Hitlerovi a zažádal – bez úspěchu – o propuštění z wehrmachtu.

Alex byl všestranně nadaný, sportovně založený a choval velkou lásku k hudbě a k umění. Od roku 1939 začal studovat medicínu na univerzitě v Hamburku a o semestr později přesídlil do Mnichova. Pro tento obor se rozhodl především kvůli otci, ostatním zájmům, jako byla například hudba, sochařství nebo překlady ruských básní, se věnoval s ohromným nadšením a elánem.

### Christoph Probst

Christoph Probst se narodil 6. listopadu 1919 v Murnau v jižním Bavorsku. Jeho rodiče se v roce 1932 rozvedli a založili nové rodiny. Otec<sup>9</sup> se oženil s Židovkou, což nevyhnutelně vedlo k protirežimnímu smýšlení v jejich domácnosti, které mělo i velký vliv na utváření názorů a výchovu dětí. Christoph strávil několik let v soukromých internátech, které vedly své odchovance především k humanitně vzdělané a odpovědné osobnosti, vyzdvihovaly individualitu jedince, a to mělo samozřejmě za následek odmítání pravidel nového režimu. Christoph byl od roku 1934 do roku 1937 členem Hitlerjugend, avšak spíše z donucení než z vlastního přesvědčení. Po maturitě v roce 1937 se i přes velký vnitřní odpor dobrovolně přihlásil do říšské pracovní služby a následně služby vojenské, aby mohl co nejdříve začít se studium. Poté se zapsal na studium medicíny, nejdříve v Mnichově, později ve Štrasburku a Innsbrucku. V létě 1941 se oženil s Hertou Dohrn<sup>10</sup> a ve svých třidvaceti letech byl již otcem tří dětí.<sup>11</sup>

Christoph se velmi zajímal o literaturu a filosofii, největším koníčkem však byla medicína. Rozhodl se pro tento obor z vlastní vůle, nikoli kvůli rodičům nebo kvůli stávajícím poměrům, tak jako tomu bylo u mnoha jeho spolužáků. Učitelé z gymnázia ho popisovali jako žáka neobvykle duševně vyzrálého a kriticky uvažujícího. Od začátku byl rozhodným odpůrcem nacismu, neboť ten zavrhoval hodnoty k jakým byl vychován nebo které si později sám osvojil, šlo především o svobodu a morální odpovědnost jedince.

### Willi Graf

Willi Graf se narodil 2. ledna 1918 v Kuchenheimu a o čtyři roky později se s rodiči<sup>12</sup> a dvěma sestrami odstěhoval do Sárska. Vyrůstal v silně katolickém prostředí, které do značné míry ovlivnilo i jeho politické smýšlení. Velmi brzy

<sup>9</sup> Otec Christopa Probsta spáchal v roce 1936 sebevraždu.

<sup>10</sup> Otec Herty Dohrn byl krátce před koncem války zastřelen kvůli odbojovým aktivitám v rámci „Freiheitsaktion Bayern“. Na Christopa Probsta měl velký vliv zejména v náboženských otázkách.

<sup>11</sup> Děti Christopa Probsta a Herty Dohrn: Michael (1940), Vincent (1941) a Katja (1943).

<sup>12</sup> Otec Williho Grafa vstoupil v roce 1935 do NSDAP.

### Sophie Scholl



### Hans Scholl



### Alexander Schmorell



zjistil, že křesťanství a nacismus nelze skloubit dohromady, a tak se od počátku všemožně snažil vyhnout praktikám nového režimu. Již v roce 1929 se ve škole připojil ke katolické skupině „Neudeutschland“ a o pět let později vstoupil do ilegálního uskupení „Grauer Orden“. Do Hitlerjugend nikdy nevstoupil, a to i přes naléhání rodičů a výhrůžky učitelů.<sup>13</sup> Ze svého diáře dokonce vyškrtl všechny své známé, kteří se této organizaci vydali. Po maturitě v roce 1937 absolvoval říšskou pracovní službu a poté se rozhodl pro studium medicíny nejdříve na univerzitě v Bonnu a později v Mnichově. V roce 1938 byl dva týdny vězněn a obžalován za spolupráci při ilegálních aktivitách skupiny „Grauer Orden“. Zastavení soudního řízení mu přinesla všeobecná amnestie po „anšlusu“ Rakouska. Od ledna 1940 vykonával dvouletou vojenskou službu jako sanitář na území Francie, Jugoslávie a Ruska.<sup>14</sup> Zážitky z těchto cest, bída civilního obyvatelstva a zvěrstva páchaná jeho spoluobčany, ho jen utvrdily v jeho protirežimním postoji. Od letního semestru 1942 se opět zapisuje na mnichovskou univerzitu.

Willi se velmi zajímal o teologické a náboženské otázky. Pro studium medicíny se rozhodl spíše z praktického důvodu, neboť byl přesvědčen, že tento obor je co možná nejméně prosáklý nacistickou ideologií, například na rozdíl od humanitních věd, které by byl studoval mnohem raději. Mezi jeho zájmy patřily také filosofie, literatura, umění a hudba.

### Sophie Scholl

Sophie Scholl, sestra Hanse Scholla, se narodila 9. května 1921 ve Forchtenbergu ve Württembersku. Stejně tak jako její starší sourozenci vstoupila i ona v lednu 1934 do Hitlerjugend a zastávala zde také vedoucí pozice.<sup>15</sup> S postupem času se ale začala od těchto organizací a od nacismu distancovat, přičemž podstatnou roli zde jistě sehrálo zatčení jejího bratra Hanse na konci roku 1937 (formálně však byla členkou Hitlerjugend až do roku 1941). Po složení maturity v roce 1940 se rozhodla absolvovat kurz, který připravoval budoucí vychovatelky do mateřských školek, a to vše s nadějí, že se vyhne říšské pracovní službě, povinné před zahájením studia na univerzitě. Pravidla se však změnila,

<sup>13</sup> Willi Graf byl ve své škole jedním z dvanácti žáků, kteří nikdy nevstoupili do Hitlerjugend (z celkového počtu cca. 1000)

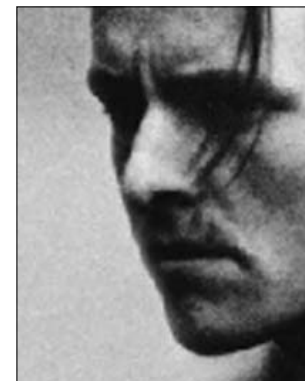
<sup>14</sup> Willi Graf jako jediný z okruhu Bílé růže prožil delší čas jako voják na frontě a musel tak poznat hrůzy války z velké blízkosti.

<sup>15</sup> Sophie Scholl vedla oddíl přibližně 150 dívek a byla velmi angažovanou a nadšenou členkou Hitlerjugend.

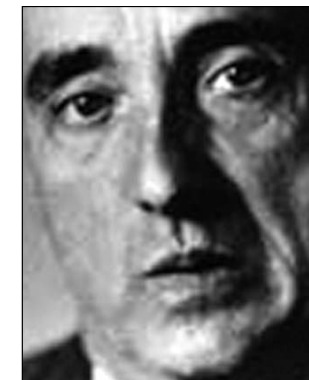
### Christoph Probst



### Willi Graf



### Kurt Huber



a Sophie nezbyvalo nic jiného než se podrobit na půl roku říšské pracovní službě a po jejím vykonání na další půlrok pomocné válečné službě. Zážitky z tohoto roku jí jen utvrdily v jejím antinacistickém postoji. Teprve v květnu 1942 se mohla konečně zapsat na mnichovskou univerzitu, kde si vybrala studium biologie a filosofie.

Sophie se velmi zajímala o literaturu, filosofii a teologii, to byl pro ni svět, kam se schovávala před nevlídnou realitou. Kromě toho velmi ráda malovala, z jejích dochovaných kreseb lze vyčíst jistý talent a nadání. Stranila se praktik nového režimu, nedokázala pochopit rasovou politiku svého státu, když začali být její židovští přátelé diskriminováni, ani jeho zbedněnost, když byli zakazovány určité knihy, například její oblíbený autor Heinrich Heine. Přátelé ji popisovali jako dívku spíše uzavřenou do sebe, tichou, přemýšlivou a citlivou, zároveň ale s ohromnou vnitřní silou, rozhodností a odhodlaností.

### Kurt Huber

Kurt Huber se narodil 24. října 1893 v Churu ve Švýcarsku. Ve čtyřech letech se přestěhoval s rodiči do Stuttgartu, kde strávil své dětství a na tamějším gymnáziu složil maturitu. V roce 1911 mu zemřel otec a matka se s dětmi přestěhovala do Mnichova. Zde začal Kurt Huber studovat hudební vědu, psychologii a filosofii. Následovala promoce, habilitace a docentura. Ve filosofii se stalo jeho stěžejním tématem život a dílo Leibnize, v oblasti hudebních věd se nadchl pro národní písně a stal se jedním z nejuznávanějších badatelů v tomto odvětví v Evropě. Od roku 1926 přednášel na mnichovské univerzitě, přičemž však nikdy nedosáhl regulérního postavení na katedře, což mu velmi ztěžovalo materiálně zabezpečit manželku a dvě děti. Od roku 1933 se jako argumenty uváděly jeho fyzická indispozice (následky v dětství prodělané difterie), především ale nepůsobil jako oddaný učenec národního socialismu. V dubnu 1940 se stal členem NSDAP (což rázem znamenalo zdvojnásobení platu), nikdy se však neztožnil s nacistickou naukou. Jeho chápání morálky odporovala rasová politika strany a její zločiny. Jeho přednášky byly vždy plné ironie a v rámci možností přímých narážek na nacistickou ideologii. Na univerzitě, která byla plně v moci nacistů, to představovalo ojedinělé, až troufalé gesto. Své posluchače si však našel a mezi nimi byl velmi oblíbený a uznávaný.

### Akce Bílé růže

První letáky s názvem „Letáky Bílé růže“<sup>16</sup> byly vytvořeny v krátkém období mezi 26. červnem a 12. červencem 1942. Jejich autory byli Hans Scholl a Alexander Schmorell, kteří se po fázi pasivního odmítání nacistického státu rozhodli k zapojení se do aktivního vystoupení vůči němu. Prostřednictvím těchto letáků se snažili vyburcovat německý národ z jeho apatie, ukázat Němcům pravou tvář nacismu a přimět je k pasivnímu odboji. U Alexe doma vznikly čtyři dvoustránkové letáky (první a čtvrtý leták sepsal Hans sám, druhý a třetí byl společnou prací<sup>17</sup>), z nichž od každého pořídili sto kopií a ty rozeslali poštou. Příjemci byli vybíráni především ze vzdělanějších vrstev, jako byli akademici, právníci, lékaři nebo i studenti, neboť zejména jim byl určen obsah letáků.

Hlavní myšlenky letáků by se daly shrnout do čtyř tezí:  
*nacistický stát je nezákonným státem, který nesmí nadále pokračovat  
 válka je zločinem proti národu, a proto musí být rychle ukončena  
 intelektuálové, elita národa, nesmí nečinně přihlížet  
 pasivní odboj a sabotáže jsou prostředky proti válce a nacistickému státu.*<sup>18</sup>

V prvním letáku jde především o snahu probudit Němce z apatie, o ukázání pravé tváře nacismu a o výzvu k odboji: *Jestliže je již německý národ ve své nejhlubší podstatě tak zkorumpovaný a rozpadlý, že bez pohnutí prstu s lehkou důvěrou v pochybné zákonitosti dějin vydává všanc to nejvzácnější, co člověk má a co ho povyšuje nad ostatní tvory, totiž svobodnou vůli, jestliže se zříká svobodné volby zapojit se do chodu dějin a podřítit je tak jeho rozumným rozhodnutím – jestliže se Němci, proti veškeré individualitě, již stali skutečně tak bezduchou a zbabělou masou, pak si nezasluhují nic jiného než záhubu. (...) Každý si musí v této poslední hodině uvědomit svou vlastní odpovědnost a působit proti této pohromě lidstva, proti fašismu a všem jemu podobným systémům absolutního státu. Ať jste kdekoli, zúčastněte se pasivního odboje, zabraňte dalšímu běhu tohoto válečného stroje dříve než bude příliš pozdě.*<sup>19</sup> Na závěr letáku jsou uvedeny citace ze Schillera (Zákonodárství Lykúrge a Solón) a z Goetha (Epimenidovo probuzení).

<sup>16</sup> Název „Bílá růže“ je nutno chápat především symbolicky. Již od antiky je růže symbolem mlčenlivosti (sub rosa dictum, tzn. co je vyřčeno pod růží, musí zůstat utajeno), zatímco bílá barva stojí pro nevinost a čistotu, a tím představuje jakýsi protipól války a zabíjení.

<sup>17</sup> Jak uvedl Hans Scholl u výslechu gestapa.

<sup>18</sup> Ziegler; s. 11

<sup>19</sup> Kopie originálů letáků Bílé růže mi byly poskytnuty v Nadaci Bílá růže v Mnichově.

Ve druhém letáku autoři zmiňují zejména vyhlazování Židů<sup>20</sup> a připisují za to vinu všem Němcům, kteří svou lhovostí takové činy umožňují: *Od dobytí Polska bylo v této zemi nejbystřičnějším způsobem zavražděno tři sta tisíc Židů. Jedná se o nejstrašlivější zločin proti lidské důstojnosti, zločin, jemuž se nevyrovná žádný jiný z celých lidských dějin. (...) Němec musí s těmito statisíci obětí soucítit. A nikoli pouze soucit musí pociťovat, ne, něco mnohem více: spoluvinu. Neboť on poskytuje svým apatickým chováním těmto zloduchům příležitost k takovému jednání, toleruje tuto „vládu“, která si na sebe naložila takovou vinu, ano, dokonce má sám vinu na tom, že vůbec vznikla! Každý se chce této spoluvinou zprostit, udělá to a spí dál s klidným a čistým svědomím. Ale on nemůže být zproštěn, všichni jsou vinni, vinni, vinni!* V závěru letáku jsou citace z Lao-c.

Třetí leták apeluje především na morální stránku člověka, vyzývá Němce k prohlédnutí lži, postavení se proti diktatuře a k sabotáží a pasivnímu odboji: *Podlehl snad váš duch tomuto znásilnění do té míry, že zapomínáte, že je nejen vaše právo ale i vaše morální povinnost pokusit se tento systém odstranit? (...) Sabotáže ve zbrojařských a pro válku důležitých závodech, sabotáže všech shromáždění, manifestací a slavností strany. Sabotáže ve všech vědeckých a duchovních oblastech, které podporují pokračování nynější války – at už to jsou univerzity, vysoké školy, laboratoře, výzkumné ústavy nebo technické kanceláře. Sabotáže všech kulturních akcí, které by mohly mezi lidmi zvýšit „prestíž“ fašistů. Sabotáže ve všech oblastech umění, které mají nějakou souvislost s nacismem nebo mu slouží. Sabotáže veškeré literatury a novin, které jsou v rukou „vlády“, bojují za její ideje a za rozšiřování hnědé lži. (...) Pokuste se přesvědčit všechny své známé, i ty z nižších vrstev, o nesmyslnosti dalšího pokračování, o beznadějnosti této války, o duchovním a hospodářském zotročení národním socialismem, o zničení všech morálních a náboženských hodnot; pokuste se je přimět k pasivnímu odboji!* V závěru je uvedena pasáž z Aristotelovy Politiky.

Čtvrtý leták je sepsán velmi poetickým jazykem. Jsou v něm uvedeny citace z Bible a z Novalise. Opětovně vyzývá Němce k odvrácení se od zla, od nacismu: *Každé slovo, které vyjde z Hitlerových úst, je lež. Když mluví o míru, myslí tím válku, a když rouhačsky použije jméno Všemohoucího, míní tím moc zla, padlého anděla, satana. Jeho ústa jsou páchnoucím chřtánem pekla a jeho moc je ve*

*své podstatě zvrhlá. (...) Z lásky k dalším generacím musíme po válce učinit vše, aby již nikdo nepocítil ani tu nejmenší chuť pokusit se něco podobného kdy zopakovat. Nezapomeňte ani na méně významné padouchy tohoto systému, zapamatujte si jejich jména, tak aby žádný neunikl! Nesmí se jim podarit, aby v poslední minutě po všech těch hanebnostech přešli pod jiný prapor a předstírali, že se nic nestalo! A na závěr: My nebudeme mlčet, jsme vaše špatné svědomí; Bílá růže vás nenechá v klidu!*

Podle nejnovějších pramenů byly tyto letáky prací výhradně Hanse a Alexe. Ostatní přátelé, kteří tvořili pozdější skupinu, se nepodíleli na jejich sepisování ani rozšiřování. Jejich určitý přínos je možno spatřovat pouze ve vlivu na utváření myšlení autorů. Od začátku roku mají totiž k dispozici ateliér Manfreda Eickemeyera, kde se schází okruh přátel a mimo diskusí o literatuře, filosofii a náboženství se v závěru probírají i politické otázky. Těchto setkání se účastní kromě jiných i Christoph Probst, Sophie Scholl, Willi Graf a Kurt Huber.

Christoph je již delší dobu blízkým přítelem Alexe i Hanse a má jistě velký podíl na utváření jejich názorů. Od roku 1941 je ale ženatý a má malé děti, což vede ke snaze vynechat ho ze všech nebezpečných aktivit.

Sophie studuje od letního semestru filosofii a biologii na mnichovské univerzitě a záhy se seznamuje s přáteli svého bratra. Začátkem července se jí do ruky dostane jeden leták a z určitých pasáží pozná, že jeho autorem je její bratr. Ten nejdříve zapírá, ve snaze udržet ji v bezpečné vzdálenosti od této akce, nakonec ale připouští své autorství. Sophie se ihned rozhodne podílet se na jeho dalších aktivitách.

Willi navštěvuje debatní večery v Eickemeyerově ateliéru od června 1942. Ani on se nepodílí na vytvoření prvních čtyř letáků, patrný je ale jeho vliv, jako jediného silně věřícího katolíka, v náboženských otázkách. Teprve na přelomu listopadu a prosince se Willi zapojuje do odbojových činností.

Hans, Alex, Christoph, Willi i Sophie často navštěvují na univerzitě přednášky profesora Hubera, které se jako jedny z mála zdají být prosty nacistické propagandy. V Huberovi vidí studenti spřízněnou duši a tak ho občas přívou do svého ateliéru k diskusnímu večeru. Mluví se zde sice poměrně otevřeně o politické situaci a přesvědčení přítomných, avšak Hans s Alexem neprozradí, že oni jsou autory letáků. To se Kurt Huber dozví teprve koncem roku.

<sup>20</sup> Bílá růže byla ojedinělým případem v německém odboji také tím, že již v roce 1942 poukazovala na zločiny proti Židům.

## Další průběh

Po čtvrtém letáku zavládl mlčení. Rozšiřovaly se zvěsti, že autoři byli zadrženi a v tajnosti odstraněni. Ve skutečnosti však tato pauza Bílé růže měla jiný důvod: Hans, Alex a Willi byli povoláni do služby na frontu. 23. července odjíždějí do Ruska, kde vypomáhají jako sanitáři a později jako pomocní lékaři v blízkosti Gžatska.

Zážitky z cesty a z celého pobytu mají nemalý vliv na další průběh jejich aktivit. Na jedné straně jsou okouzleni ruskou přírodou a tamními lidmi (Alex, jako poloviční Rus, zajišťuje bezprostřední kontakt), na druhé straně ale musí být svědky nelidského chování svých spoluobčanů vůči nepříteli a poznat krutosti a nesmyslnost války z té největší blízkosti. Události je utvrzují v nutnosti pokračování odbojových činností, k čemuž dochází po jejich návratu do Mnichova začátkem listopadu.

Od 1. prosince bydlí Hans společně se Sophie ve Franz-Joseph-Straße v blízkosti univerzity a právě zde se nyní scházejí přátelé a diskutují o dalších krocích. Chtějí rozšířit svůj okruh získáním stejně smýšlejících lidí i v jiných městech Německa. Především Willi se snaží přemluvit ke spolupráci své přátele z dřívějších let. Svou pomoc mu přislíbí Helmut Bauer a Heinrich a Willi Bollinger. Traute Lafrenz (přítelkyně Hanse) naváže kontakty se skupinou studentů v Hamburku, kteří se též angažují v podzemních pracích. Lilo Ramdohr (přítelkyně Alexe) zprostředkuje kontakt s Falkem Harnackem, jehož bratr je 22. prosince 1942 popraven kvůli odbojovým aktivitám.<sup>21</sup> Velmi důležitý kontakt navážou se starým přítelem svého otce, Eugenem Grimmingem<sup>22</sup>, který jim poskytne vysokou peněžní částku, bez níž by další letáky nemohly být vyrobeny v nákladu, v jakém k tomu dojde.

V polovině ledna 1943 sepíší Hans a Alex návrhy pátého letáku a dají je oba k posouzení Kurtu Huberovi. Ten se rozhodne pro Hansův, přičemž popraví některé pasáže. Na výrobě se podílejí Hans, Alex, Willi a Sophie. Christoph v této době již studuje v Innsbrucku a Mnichov navštěvuje jen příležitostně.

Pátý leták se poměrně výrazně liší od předešlých čtyř. Po stylistické stránce je méně literární, je zaměřen na širší vrstvy obyvatelstva, je srozumitelnější, jasnější,

ší, bez citovaných pasáží. I poetický název „Letáky Bílé růže“ je nahrazen novým: „Letáky odbojového hnutí v Německu“. Obsahová stránka však zůstává téměř nezměněna, stále jde zejména o výzvu k vymezení se vůči nacismu a poukázání na nemožnost vítězství ve válce: *S matematickou jistotou vede Hitler německý národ do propasti. Hitler nemůže tuto válku vyhrát, pouze ji neustále prodlužovat! (...) Co ale dělá německý národ? Nevidí a neslyší. Slepě následuje své svůdníky do záhuby. (...) Vymezte se v pravý čas vůči všemu, co nějak souvisí s nacismem! Později se bude konat strašlivý, ale spravedlivý soud nad těmi, kteří se tak zbaběle a nerozhodně schovávali. A v závěru: Svoboda slova, svoboda vyznání, ochrana každého občana před zvláštními zločinnými státními – to jsou základy nové Evropy.*

Oproti prvním čtyřem letákům, z nichž bylo pořízeno vždy přibližně sto kopií, byl pátý leták vyroben v nákladu několika tisíc (cca. 7500 kusů)<sup>23</sup>. To bylo umožněno především díky finanční podpoře známých. Také při rozesílání letáků se objevily nové způsoby. 25. ledna jede Sophie do Ulmu předat letáky zasvěcenému příteli Hansu Hirzelovi, který společně s Franzem J. Müllerem nadepíše a ofrankuje obálky a Susanne Hirzel je vhodí do schránek ve Stuttgartu. Sophie se ještě po cestě zastaví v Augsburgu a i tam vhadzuje letáky do schránek. O dva dny později zaveze Alex několik set letáků do Salcburku, Lince a Vídně. Také Willi rozváží letáky do některých měst, zejména v západní části Německa. Tímto počínáním se studenti snaží vzbudit dojem, že jde o odbojovou činnost rozvětvenou po mnoha městech v Německu. V noci z 28. na 29. ledna se Hans, Alex a Willi rozhodnou rozmístit letáky volně po Mnichově, neboť již nemají obálky. Při této akci se v centru města objeví až dva a půl tisíce letáků. Sophie roznese začátkem února několik letáků do telefonních budek a za stěrače zaparkovaných aut. Nebezpečí těchto akcí je přítom obrovské.

Jistý impuls k takto riskantnímu jednání je možné spatřovat v mylné představě, že mezi studenty dojde k povstání. Ta vycházela zejména z události z 13. ledna, ke kterým došlo v Německém muzeu, při příležitosti 470letého výročí založení univerzity při proslovu gaulajtra Gieslera. Když prohlásil, že studentky by měly raději každý rok darovat Vůdci dítě a nikoli se plést na univerzitách, zvedla se v sále silná nevole. Giesler musel přerušit svůj projev a odejít. Došlo k několika roztržkám mezi studenty a přivolanou pomocí. Někteří byli

<sup>21</sup> Arvid Harnack byl jedním z popravených z odbojové skupiny, gestapem pojmenované „Rote Kapelle“.

<sup>22</sup> Po odsouzení Eugena Grimmingera je jeho manželka, Jenny Grimlinger, jako Židovka odtransportována do Osvětimi a zde zavražděna.

<sup>23</sup> Vyrobit během války takové množství letáků byl jistě velmi nesnadný úkol. Sehnat dostatek papírů, opatřit peníze na nákup obálek a známek, bez vzrušení jakéhokoli podezření je obstarat, vyrobit kopie na tehdejších rozmnožovacích strojích, nadepsat obálky, a poté ještě letáky rozmístit – a to vše pod neustálým dohledem podezřelého okolí, tak typického pro diktaturu.



ten den zadržení. Tato událost se stala pravděpodobně největším skandálem na vysokých školách za dvanáct let nacistické vlády. Přátelé z okruhu Bílé růže jí však připisovali takový význam, jaký ve skutečnosti neměla.

Dalším podnětem ke stále riskantnějším činům bylo ohlášení porážky u Stalingradu. Zpráva zastihla Německo 3. února a znamenala pro mnoho lidí zvrát ve válce. Ještě téže noci se vydávají Hans s Alexem do centra města a po zdech malují pomocí šablon térovou barvou metrové nápisy: „Pryč s Hitlerem“ a „Svoboda“. Akci Hans opakuje v noci z 8. na 9. února spolu s Willim a z 15. na 16. února se jí účastní všichni tři (v této noci se objeví i nápis: „Hitler – masový vrah“). Pro případ střetu s sebou mají nabitě pistole.

Mrtví u Stalingradu vyburcovali též Kurta Hubera k aktivnějšímu zapojení se do odbojových akcí. 9. února předává Hansovi vlastnoručně sepsaný návrh na další leták. Při diskusi nad ním dojde k hádkám, neboť profesor Huber v něm vyzývá mladé lidi, aby se postavili do řad wehrmachtu. S touto větou však nemohou studenti, kteří byli na východní frontě svědky zvěrstev páchanými i členy wehrmachtu, rozhodně souhlasit. Z letáku ji vyškrtnou, načež je Kurt Huber opouští a s Hansem se již nikdy nesetká, s Alexem pouze na lavici obžalovaných. Jinak je leták přejet v celém znění a začíná práce na jeho výrobě.

Kurt Huber ho sepsal z pozice studentů. Hlavními motivy jsou porážka u Stalingradu a studentské „povstání“ v Německém muzeu. Vyzývá německou mládež, aby povstala a položila základy pro novou Evropu: *Zděšen stojí náš národ před zkázkou mužů u Stalingradu. Tři sta třicet tisíc německých mužů bylo vehnáno geniální strategií svobodníka z první světové války nesmyslně a nezodpovědně do náruče smrti. Vůdce, děkujeme ti! (...) Gaulajtři oplzlými žerty uráží čest našich studentek. Německé studentky mnichovské univerzity však na toto poskvrnění vlastní cti důstojně odpověděly, němečtí studenti se za své kamarádky postavili a odolali... To je začátek boje za naše svobodné sebeurčení, bez něhož nemohou být duchovní hodnoty nikdy vytvořeny. (...) Jméno Německa bude navždy zneuctěno, jestliže německá mládež konečně nepovstane, nepomstí se, neodčiní své viny, nerozdrtí své trýznitele a nepoloží základy pro vybudování nové Evropy.*

Z letáku je vytvořeno 3000 kopií. Na jejich výrobě se podílejí Hans, Alex a Willi. Po týdenním pobytu u rodičů v Ulmu se 14. února vrací do Mnichova také Sophie a zapojuje se do práce. V noci z 15. na 16. února vyrážejí Hans, Alex a Willi do centra, aby vhodili přes tisíc obálek s letáky do schránek po městě. V této noci též malují protistátní nápisy na zdi budov.



*Dům, ve kterém bydleli Sophie a Hans Schollovi od června 1942 do svého zatčení v únoru 1943*

O dva dny později, 18. února, se Hans a Sophie vydávají s kufrem plným letáků na mnichovskou univerzitu.<sup>24</sup> Krátce před 11 hodinou, kdy končí přednášky, je rozmístují před dveře učeben, na schody a okenní římsy. Ve druhém patře je rovnají na balustrádu a poté co Sophie do jedné hromádky strčí, padají letáky do haly. To spatří školník Jakob Schmid, běží k nim a křičí: Stát! Jste zatčeni!

## Zatčení

18. února 1943, v den, kdy Goebbels vyhláší v Berlíně za nadšeného jásotu publika totální válku, jsou v prostorách univerzity zatčeni Hans a Sophie. Vedení školy informuje gestapo<sup>25</sup>, které ihned přijíždí. Univerzita je uzavřena, letáky téměř do posledního sešbírány. Hans a Sophie popírají jakoukoli účast na šíření letáků. Jediným svědkem je školník. Hans se pokouší zničit jistý papír, co má v kapse, školník to ale vidí a upozorní na to. Úředníci pracně složí kousky papíru dohromady a zjistí, že jde o leták s protistátními myšlenkami. Studenti jsou odvezeni na centrálu gestapa do Wittelsbacher Palais, kde začínají výslechy.

<sup>24</sup> Co přesně je k takto riskantnímu činu přimělo, není do dnešního dne zcela zřejmé. Velmi pravděpodobně se však zdá být, že byli předchozího večera upozorněni na hrozící nebezpečí a chtěli ještě využít zbytek letáků k tomu účelu, ke kterému byly vytvořeny. Beze vši pochybnosti se jednalo o velmi spontánní rozhodnutí, čemuž nasvědčuje i skutečnost, že ze svého bytu neodstranili žádné stopy a ani o této akci neinformovali své přátele.

<sup>25</sup> I přes usilovné pátrání se gestapu do tohoto dne nepodařilo zjistit téměř nic konkrétního o autorech letáků a nápisech po budovách v centru Mnichova.

Hanse se ujímá Anton Mahler, Sophie Robert Mohr. Zpočátku se jim oběma daří vyslychající úředníky přesvědčit, že s akcí nemají nic společného. Zvrat však přichází po domovní prohlídce v jejich bytě. Je tam totiž nalezeno velké množství poštovních známek a jiné doličné předměty. Kromě jiného i dopisy od Christoph a po srovnání rukopisu dochází úředníci k závěru, že se jedná o stejné písmo jako na papíře, jenž chtěl Hans roztrhat. Christoph sepsal koncem ledna návrh na další leták a předal ho Hansovi. Proč ho však on měl při tak nebezpečné akci u sebe zůstává dodnes záhadou. Na základě tohoto letáku je Christoph o dva dny později zatčen a převezen na centrálu gestapa.

Hans se přiznává jako první, neboť vidí, že další zapírání by bylo nesmyslné. Pokouší se vzít celou vinu na sebe, aby tak ochránil své přátele. Po předložení jeho přiznání se ke všemu doznává i Sophie.<sup>26</sup>

Ve stejný den jako Hans a Sophie je zatčen i Willi. Alex se pokouší o útěk. Již dříve o něm uvažoval a má připravený určitý plán. S pomocí několika přátel se snaží dostat do Švýcarska. Zastihne ho však sněhová vánice, a tak se znavený vrací zpátky do Mnichova. Zde se chce schovat u své známé, ta však nechá přivolat gestapo. Alex je zatčen 24. února a převezen do Wittelsbacher Palais. O tři dny později je sem dopraven i Kurt Huber.

## Procesy a vykonání trestů

První proces se koná 22. února 1943, tedy čtyři dny po zatčení Hanse a Sophie. Ráno jsou spolu s Christophem převezeni do Justičního paláce a postaveni na lavici obžalovaných před 1. senát lidového soudu<sup>27</sup>, v čele s Rolandem Freislerem. Publikum je pro tuto událost speciálně vybráno, aby se předešlo nevyzpytatelným reakcím. Přizvání svědci nejsou vyslechnuti, obhájci ani jednou nevstoupí do procesu, a tak je po třech a půl hodinách Freislerova teatrálního výstupu vynesena následující rozsudek: *Obžalovaní během války vyzývali prostřednictvím letáků k sabotážím ve zbrojení a ke svržení národně socialistického způsobu života našeho národa, šířili defetistické myšlenky, sprostě hanili Vůdce, a tím zvýhodňovali nepřítel Říše a rozvraceli naše branné síly. Proto budou potrestáni smrtí.*<sup>28</sup> Načež jsou převezeni do věznice Stadelheim, kde je Hanso-

<sup>26</sup> Protokoly z výslechů zejména z prvního procesu je nutné brát s jistou rezervou. Hans a Sophie Scholl se zde totiž snaží popřít či alespoň zbagatelizovat spoluúčast ostatních přátel (kromě Alexandra Schmorella, u něhož doufají v úspěšný útěk) a označují se za jediné skutečné „pachatele“.

<sup>27</sup> Tzv. lidový soud byl zřízen v roce 1934, jako nástroj pro vyšetřování politických trestních skutků a stal se dokonalým ztvárněním libovůle Třetí říše. Do konce roku 1944 vynesl 5200 rozsudků smrti.

<sup>28</sup> IfZ; Fa 215/1 – rozsudky lidového soudu



*Hroby Sophie a Hanse Schollových a Christoph Probsta na Perlachovském hřbitově v Mnichově*

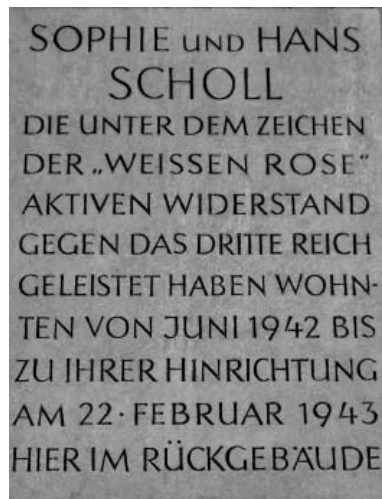
vi a Sophie umožněno setkat se krátce s rodiči. V 17 hodin jsou Hans Scholl, Sophie Scholl a Christoph Probst popraveni. O dva dny později jsou za dohledu gestapa pohřbeni na Perlachovském hřbitově v Mnichově.

Druhý proces se koná 19. dubna 1943, opět za předsedání Rolanda Freislera. Jako hlavní obžalovaní jsou Alex, Willi a Kurt Huber. Vedle nich sedí dalších jedenáct přátel. Proces tentokrát trvá čtrnáct hodin, v mnohém se ale neliší od prvního. I nyní se Freisler stylizuje spíše do role žalobce namísto soudce. Pro hlavní obžalované jsou vyneseny rozsudky smrti, další jsou odsouzeni k šesti měsícům až deseti letům vězení resp. káznice.<sup>29</sup> Pouze Falk Harnack je z důvodů chybějících důkazů zproštěn viny. Alexander Schmorell a Kurt Huber jsou popraveni 13. července 1943, Willi Graf, od něhož si gestapo slibuje získání jmen dalších zasvěcených přátel, je popraven 12. října 1943.

## Odkaz Bílé růže

Myšlenky Bílé růže se však i po popravě jejích hlavních členů šířily dál. Hans Leipelt obdržel poštou kopii šestého letáku a se svojí přítelkyní Marií-Luisou Jahn ho opisují a rozesílají po Mnichově, přičemž pár kopií přivezou i zná-

<sup>29</sup> Tresty odnětí svobody v druhém procesu: Eugen Grimminger – 10 let káznice; Heinrich Bollinger, Helmut Bauer – 7 let káznice; Hans Hirzel, Franz Müller – 5 let vězení; Heinrich Guter – 18 měsíců vězení; Gisela Schertling, Katharina Schüddekopf, Traute Lafrenz – 1 rok vězení; Susanne Hirzel – 6 měsíců vězení



*Pamětní deska na domě Sophie a Hanse Schollových v Mnichově*

mým do Hamburku, kde je též skupina přátel rozšiřuje po univerzitě. Leipelt je rovněž organizátorem peněžní sbírky pro Claru Huber, která po popravě manžela zůstala bez finančních prostředků. Tuto akci však někdo udá úřadům a Hans Leipelt je 8. října 1943 zatčen a 29. ledna 1945 popraven.<sup>30</sup> Šestý leták si ale našel cestu i do Berlína, kde je rovněž opisován a šířen, a dokonce i do Anglie. V létě roku 1943 shazují britská letadla po celém Německu statisíce kopií tohoto letáku.

Velká část národa však v odbojářích spatřovala velezrádce a vlastizrádce. A tento postoj není ničím výjimečným i v poválečných letech. Na druhou stranu je ale zároveň již záhy po válce patrná snaha o ukázání

světu, že ne všichni Němci byli nacisté a že se našli i tací, kdo byli ochotni za svobodu a spravedlnost nasadit svůj život. A ačkoli činy Bílé růže nepřinesly žádné hmatatelné výsledky, nepodařilo se jim otevřít Němcům oči a válka pokračovala ještě přes dva roky, přesto se Bílá růže stala důležitou kapitolou německých dějin a současně má mnoho co říci i v dnešní době.

**V tomto textu jsem vycházela zejména z následující literatury a pramenů:**

- Ziegler, Armin: Es ging um Freiheit! Die Geschichte der Widerstandsgruppe „Weiße Rose“ – Fakten, Fragen, Streitpunkte, Menschen. Schönaich 2005.  
 Breinersdorfer, Fred (Vyd.): Sophie Scholl – Die letzten Tage. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2005.  
 Schneider, Michael; Süß, Winfried: Keine Volksgenossen – der Widerstand der Weißen Rose. Rektoratskollegium der Ludwig-Maximilians-Universität München 1993.  
 Steffahn, Harald: Die Weiße Rose. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1992.  
 Petry, Christian: Studenten aufs Schafott – Die Weiße Rose und ihr Scheitern. R. Piper & Co. Verlag, München 1968.  
 Institut für Zeitgeschichte v Mnichově: svazky Fa 215/1-5, ZS 26/4-5  
 Bundesarchiv v Berlíně: svazky ZC 13267/1-16

<sup>30</sup> Hans Leipelt pocházel ze strany matky z židovské rodiny z Moravy.

## HISTORICKÝ PŘEHLED PSYCHOMETRICKÝCH PŘÍSTUPŮ KE ZJIŠŤOVÁNÍ MASKULINITY / FEMINITY A STRUKTURA MASKULINNÍCH A FEMINNÍCH OSOBNOSTNÍCH RYSŮ V ČESKÉ REPUBLICE

*Radek Trnka*

### Summary:

*A brief overview of psychometric instruments for measuring of masculinity and femininity is provided in this paper. Limitations of such measurement are discussed as well. The preliminary results of “Personal Attributes Questionnaire” – PAQ (Spence, Helmreich a Stapp, 1974; Spence a Helmreich, 1978) are presented in the next part of the study. This assessment was made on 201 Czech university students (f=101; m=100). The preliminary results suggest that examined population sample consists of 20% feminine, 19% masculine, 23% androgynous and 38% undifferentiated persons.*

Někdy se v každodenním životě můžeme setkat s tím, že někteří lidé hodnotí jednání sociálního aktéra mužského pohlaví jako určitým způsobem nevhodné či nestandardní. Například výroky „chová se zženštile“, „je to taková holčička“ či „chová se jak ženská“ dobře charakterizují způsob chování, který by mohla část naší společnosti považovat za genderově aschématický. Podobně bývají někdy hodnoceny i ženy, které svým chováním nenaplnují „genderová“ společenská očekávání. Zdá se, že při hodnocení způsobu chování mužů a žen lidé porovnávají konkrétní behaviorální schémata s určitými normami či stereotypy, které jsou definovány společností samotnou. Existence a udržování gender-stereotypů jsou významně posilovány výchovou, často pozorovanou prezentací těchto stereotypů v jednání členů sekundárních referenčních skupin (např. spolužáci, kamarádi) a zároveň i díky častému výskytu gender-stereotypů v médiích

(Benetti-McQuoid et al., 2005; Friedman, 1979). V dalším textu se zaměříme na stručný historický přehled psychometrických přístupů k maskulinitě / feminitě z pohledu zabývající se maskulinitou a feminitou jako osobnostními rysy. Dále zde budou prezentovány předběžné výsledky české verze testu „Personal Attributes Questionnaire“ – PAQ (Spence, Helmreich a Stapp, 1974; Spence a Helmreich, 1978), které byly získány od českého vzorku populace (n=201).

Psychologové se začínají zajímat o problematiku maskulinity / feminity již ve 30. letech 20. století. S prvním psychologickým testem měřícím maskulinitu / feminitu přichází v roce 1936 Terman a Miles. Maskulinita / feminita zde vystupují jako bipolární opozita. Dotazník byl rozdělen do 7 částí, kde byly hodnoceny slovní a obrázkové asociace, všeobecné znalosti, emoční a etické reakce na různé situace, zájmy, osobnostní rysy, názory a postoje. Maskulinita byla charakterizována pomocí výrazů: mocný, usilovný, aktivní, stabilní, silný, sebevědomý, technický, sobecký, orientovaný na externí veřejný život (Terman et al., 1936).

Termanův kolega ze Stanfordské univerzity Edward Strong přichází ve stejném roce s dalším osobnostním inventářem Strong Vocational Interest Blank (Strong, 1936, 1943). Později vzniká Minnesota Multiphasic Personality Inventory – MMPI (Hathaway a McKinley, 1951). Guilford-Zimmermanův test Guilford-Zimmerman Temperament Inventory (Guilford a Zimmerman, 1956) charakterizuje maskulinní typ osobnosti mimo jiné nedostatkem empatie, potlačováním emočních výrazů a typicky mužskými volnočasovými aktivitami. Podle testu California Psychological Inventory – CPI (Gough, 1957) z roku 1957 obsahuje feminita senzitivitu, schopnost vnímat jemné nuance sociální interakce, souhlasné postoje, soucit, typicky ženské zájmy a pracovní aktivity, zájem o sociální témata a nezájem o politiku (Gough, 1957). Všechny výše uvedené nástroje postihují maskulinitu / feminitu jako jednodimenzionální konstrukt, tj. jako vzájemná opozita.

Posun v pojetí maskulinity a feminity přichází až v 70. letech s testy Personal Attributes Questionnaire – PAQ (Spence, Helmreich a Stapp, 1974; Spence a Helmreich, 1978) a Bem Sex-Role Inventory – BSRI (Bem, 1974, 1981a). Tyto nástroje chápou maskulinitu a feminitu již jako dvě jasně odlišné, naučené, neopozitivní entity, které mohou jednotlivci vykazovat v jakékoliv kvantitě (Bem, 1974; Spence a Helmreich, 1978). Podle Spence et al. (1978) obsahuje maskulinita sociálně vyžadované mužské osobnostní rysy – nezávislý, kompetitivní, nikdy se snadno nevzdává, zatímco feminita sociálně vyžadované ženské osobnostní rysy – emocionální, něžná, přívětivá (Spence et al., 1974; Spence et al.,

1978). Obecněji je maskulinita definována v pojmech instrumentálních osobnostních rysů (dominance, asertivita, nezávislost) a feminita jako expresivní osobnostní rysy (vřelost, starostlivost, soucit). Tyto dva testy se staly nejpoužívanějšími nástroji na měření maskulinity a feminity (Smiler, 2004). Respondenti posuzují adekvátnost jednotlivých osobnostních položek na Likertově škále; při zhodnocení se populace rozdělí na maskulinní osobnostní typ (vysoké M-skóre, nízké F-skóre), feminní osobnostní typ (nízké M-skóre, vysoké F-skóre), androgynní osobnostní typ (vysoké M-skóre, vysoké F-skóre) a nediferencovaný osobnostní typ (nízké M-skóre, nízké F-skóre). Bem (1981b, 1985) dále formuluje teorii genderových schémat. Maskulinita a feminita nejsou podle ní vrozené osobnostní rysy, ale spíše výsledek tendence jednotlivce konceptualizovat si okolní svět jako muž nebo jako žena. Genderově schématické osobnosti (maskulinní a feminní typy) jsou omezeny na genderově standardní chování, tj. aplikují prvoplánově genderové kategorie na sebe, na ostatní a dokonce i na abstraktní koncepty. Naopak genderově aschématické osobnosti (androgynní typy) monitorují sebe i ostatní variabilně, tj. ne vždy striktně podle genderových schémat, a jsou také v chování více flexibilní (Bem, 1975, 1981b, 1985; Bem, Martyna a Watson, 1976; Bem a Lenney, 1976).

Další přístup nechápe maskulinitu a feminitu ani jako vrozené ani jako získané osobnostní rysy, ale šířeji jako sociální role (Brannon, 1976). Sociální role jsou komplexní díky jejich vše-obsahujícím strukturám a ovlivňují veškeré aspekty chování člověka. Sociokulturně determinované sociální role jsou díky socializaci internalizované v jednotlivcích. Maskulinita a feminita jsou zde pojímány jako částečně opozitivní (Brannon, 1976). Tento přístup reprezentují testy Brannon Masculinity Scale (Brannon a Juni, 1984) a Hypermasculinity Index (Mosher a Sirkin, 1984).

Jiné pojetí zase zdůrazňuje kontextuální podstatu maskulinity a význam mužské interpretace specifických situací (O'Neil et al., 1986; Eisler a Skidmore, 1987). Autoři považují mužskou socializaci a mužský strach z feminity jako společné elementy konfliktů rolí. Test Gender Role Conflict – GRC (O'Neil et al., 1986) zjišťuje, jak muži přemýšlí a prožívají genderově typická behaviorální schémata a jaký je jejich relativní stupeň konfliktu v situacích, kde se od nich očekává „feminní“ chování (O'Neil et al., 1986). Inventář Masculine Gender Role Stress scale – MGRS (Eisler a Skidmore, 1987) rovněž vychází ze stanoviska, že muži prožívají stres ve chvílích, kdy danou situaci nemohou zvládnout v rámci možností mužské role, anebo v situacích, které vyžadují zženštělé či feminní chování (Eisler a Skidmore, 1987). Oba testy obsahují faktor antife-

minita – proto zde maskulinita také částečně zůstává v opozici vůči feminitě. Je zajímavé, že autoři tohoto přístupu se apriorně zabývají konfliktem rolí pouze u mužské části populace.

Jeden z novějších přístupů osobnostní diagnostiky – test Gender Diagnosticity – GD (Lippa a Connelly, 1990) měří u jednotlivců genderově standardní zájmy a záliby. Genderově typické zájmy se vytváří vývojově velmi brzy – často ještě před vytvořením genderového self konceptu (Huston, 1983; Lippa, 2001; Ruble et al., 1998;). Zůstávají navíc stabilní i v dospělosti (Hansen et al., 1985; Harmon et al., 1994; Lippa, 2001). Tyto mezipohlavní rozdíly v zájmech jsou svým rozsahem velmi významné v porovnání s mezipohlavními rozdíly u klasických osobnostních rysů nebo s mezipohlavními rozdíly v kognitivních schopnostech (Lippa, 2001).

Sociálně konstruktivistický přístup z druhé poloviny 90. let přístupy připouští i na úrovni jedné kulturní skupiny existenci většího počtu maskulinit (Wade, 1998). Jednotlivci jsou rozlišováni na závislé (přízpůsobující se ego), na nezávislé (jednotné ego), nebo na jednotlivce bez referenční skupiny (nediferencované ego). Každá referenční skupina si definuje svůj specifický typ maskulinity – ta může být shodná nebo odlišná s koncepcí maskulinity jiných skupin. Jednotlivci si internalizují definici maskulinity jejich referenční skupiny (vytvoří si interní reprezentaci maskulinity), podle které potom jednájí v sociálních interakcích (Wade, 1998). Tento přístup zastupují osobnostní testy Reference Group Identity Dependence scale – RGID (Wade a Gelso, 1998) a Conformity to Male Norms Index (Mahalik et al., 2003). Dále bychom sem mohli zařadit starší Pleckův inventář Male Role Attitudes Scale – MRAS (Pleck et al., 1993), který zjišťuje míru dodržování společensky dominantní maskulinní ideologie.

Souhrnně je zde třeba zmínit i určitá omezení zmíněných nástrojů na měření maskulinity a feminity. Hlavní metodou získávání dat o osobnostních rysech zkoumaných osob je totiž „sebe-posuzování“ (self-report). Respondenti obvykle hodnotí, nakolik testem nabízené vlastnosti (zájmy, názory, postoje, očekávání, behaviorální schémata) odpovídají jejich vlastní osobnosti či postojům. Je zde proto určité nebezpečí, že se do sebe-hodnocení mohou promítnout kromě skutečných vlastností i vlastnosti žádoucí, tj. jakými si zkoumané osoby přejí být. Důvodem popsaného efektu může být i to, že osoby mohly být v průběhu socializace často sankcionovány za genderově-nekonformní chování. Jejich sebe-posouzení pak může být odlišné, než jak je jejich chování hodnoceno očima ostatních sociálních aktérů. Pokud bychom chtěli hledat objektivní



společenskou „gender“-normu chování či osobnosti ve vztahu k pohlaví sociálních aktérů, pravděpodobně by mělo vyšší vypovídací hodnotu právě hodnocení jednotlivců za pomoci druhých osob. To je však v praxi velmi obtížně realizovatelné, přinejmenším proto, že hodnocení by pak bylo ovlivněno předchozím vztahem posuzovatele a posuzovaného. Při využití anonymních posuzovatelů, kteří posuzovanou osobu neznají, by zase hodnocení mohlo být velmi povrchní a s nízkou vypovídací schopností.

Proto jsme v případě našeho šetření použili jeden ze dvou nejpoužívanějších testů maskulinity a feminity – „Personal Attributes Questionnaire“ – PAQ (Spence, Helmreich a Stapp, 1974; Spence a Helmreich, 1978). Při volbě vzorku populace byla snaha o získání dostatečně velkého souboru respondentů s vyváženým poměrem muži-ženy. Hlavní cílovou skupinou byli vysokoškolští studenti bakalářských a magisterských studijních programů. Aby vzorek nebyl věkově uniformní, byli do šetření zařazeni i studenti kombinovaných studijních programů. Výsledný soubor obsahoval 201 osob (101 žen a 100 mužů,  $M = 22.9$ ,  $SD = 5.2$ ). Věkové rozpětí bylo 18-59 let ( $M = 22.9$ ,  $SD = 5.2$ ), 30% studentů mělo technické nebo ekonomické dosavadní zaměření studia, 25% humanitní, 30% všeobecné, 9% přírodovědné či zdravotnické a 6% umělecké. 44% respondentů pocházelo z města nad 100.000 obyvatel, 15% z města od 30.000 do 100.000 obyvatel, 27% z města od 2.000 do 30.000 obyvatel a 14% z obce do 2.000 obyvatel.

Test „Personal Attributes Questionnaire“ se skládá ze 3 bipolárních škál – maskulinita, feminita a maskulinita-feminita. Každá škála obsahuje 8 položek. Respondenti se hodnotili na sedmistupňové Likertově škále. Předem obrželi následující instrukce: „Každá dvojice tvoří vzájemně se vylučující protikladné charakteristiky. Vyberte na sedmistupňové škále polohu, která nejlépe odpovídá Vaší povaze“. Na vyplnění testu nebyl omezený časový limit.

V první fázi předzpracování dat bylo přiděleno bodové ohodnocení u bipolárních škál maskulinita a feminita. Pokud respondent zatrhl polohu 1 na Likertově škále – obdržel -3 body, pokud polohu 2 – obdržel -2 b., pokud polohu 3 – obdržel -1 b., pokud polohu 4 – obdržel 0 b., pokud polohu 5 – obdržel +1 b., pokud polohu 6 – obdržel +2 b., pokud polohu 7 – obdržel +3 b. Body byly sečteny samostatně u 8 položek škály maskulinita a u 8 položek škály feminita. Poté byl proveden „median split“ (Spence & Helmreich, 1978). Tato metoda umožňuje rozdělit soubor osob na maskulinní, feminní, androgynní a nediferencované jedince. Median pro škálu feminita byl 9, median pro škálu maskulinita byl 4. Reliabilita testu byla prověřena pomocí Cronbach alfa koeficien-

tů – pro škálu maskulinita byl Cronbach alfa 0,76 a pro škálu feminita 0,70. To poukazuje na velmi dobrou reliabilitu šetření.

Námi zkoumaný vzorek populace celkově obsahoval 40 feminních (20%), 39 maskulinních (19%), 46 androgynních (23%) a 76 nediferencovaných (38%) typů osobnosti. Mezi ženami bylo zastoupeno 30% feminních, 13% maskulinních, 27% androgynních a 31% nediferencovaných osobnostních typů, mezi muži 10% feminních, 26% maskulinních, 19% androgynních a 45% nediferencovaných typů osobnosti. Zajímavé je velké procento nediferencovaných typů osobnosti u mužů spolu s relativně nízkým mediánem pro škálu maskulinita v porovnání se škálou feminita. V této fázi prezentace předběžných výsledků je však předčasné se pokoušet tyto „hrubé“ výsledky nějakým způsobem interpretovat. V další fázi bude třeba provést faktorovou analýzu a podrobit data podrobnějšímu statistickému zpracování.

Zdá se, že i přes určitá omezení nám psychometrické nástroje založené na sebe-posuzování poskytují jednu z mála možností, jak zhodnotit a porovnat maskulinní a feminní osobnostní rysy u většího vzorku populace. V této stati byl prozatím prezentován pouze hrubý profil maskulinních a feminních rysů u českých studentů vysokých škol. V návazných studiích bude třeba podrobně diskutovat položkovou skladbu u obou škál (maskulinita a feminita), a to zejména ve vztahu ke specifikům českého sociálního a kulturního kontextu.

#### Citovaná literatura:

- Bem, S. (1974). The measurement of psychological androgyny. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, **42**, 165–172.
- Bem, S. (1975). Sex role adaptivity: One consequence of psychological androgyny. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, **42**, 155–162.
- Bem, S. (1981a). *Bem Sex-Role Inventory professional manual*. Palo Alto, CA: Consulting Psychological Press.
- Bem, S. (1981b). Gender schema theory: A cognitive account of sex typing. *Psychological Review*, **88**, 354–364.
- Bem, S. (1985). Androgyny and gender schema theory: A conceptual and empirical integration. In T. Sonderegger (Ed.), *Psychology and gender: Nebraska Symposium on Motivation* (pp. 179–226). Lincoln, NE: University of Nebraska Press.
- Bem, S. & Lenney, E. (1976). Sex typing and the avoidance of cross-sex behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, **33**, 48–54.

- Bem, S., Martyna, W., & Watson, C. (1976). Sex typing and androgyny: Further explorations of the expressive domain. *Journal of Personality and Social Psychology*, *34*, 1016–1023.
- Benetti-McQuoid, J. & Bursik, K. (2005). Individual differences in experiences of and responses to guilt and shame: Examining the lenses of gender and gender role. *Sex Roles*, *53*, 133–142.
- Brannon, R. (1976). The male sex role: Our culture's blueprint for manhood and what it's done for us lately. In D. David & R. Brannon (Eds.), *The forty-nine percent majority: The male sex role* Reading, MA: Addison-Wesley.
- Brannon, R. & Juni, S. (1984). A scale for measuring attitudes toward masculinity. *Psychological Documents*, *14*, 6–7.
- Eisler, R. & Skidmore, J. (1987). Masculine gender role stress: Scale development and component factors in the appraisal of stressful situations. *Behavior Modification*, *11*, 123–136.
- Friedman, H. (1979). The concept of skill in nonverbal communication: Implication for understanding social interaction. In R. Rosenthal (Ed.), *Skill in nonverbal communication: Individual differences* (pp. 2–27). Cambridge: Gunn & Hain.
- Gough, H. (1957). *Manual for the California Psychological Inventory*. Palo Alto: Consulting Psychologists Press.
- Guilford, J. & Zimmerman, W. (1956). Fourteen dimensions of temperament. *Psychological Monographs*, *70*, 11–24.
- Hansen, J. & Campbell, D. (1985). *Manual for the Strong Interest Inventory*. Palo Alto, CA: Consulting Psychologists Press.
- Harmon, L., Hansen, J., Borgen, F., & Hammer, A. (1994). *Strong Interest Inventory: Applications and technical guide*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Hathaway, S. & McKinley, J. (1951). *MMPI manual*. New York: Psychological Corporation.
- Huston, A. (1983). Sex-typing. In P. Mussen (Ed.), *Handbook of child psychology: Socialization, personality, and social development* New York: Wiley.
- Lippa, R. & Connelly, S. (1990). Gender diagnosticity: A new Bayesian approach to gender-related individual differences. *Journal of Personality and Social Psychology*, *59*, 1051–1065.
- Lippa, R. (2001). On deconstructing and reconstructing masculinity–femininity. *Journal of Research in Personality*, *35*, 168–207.
- Mahalik, J., Locke, B., Ludlow, L., Diemer, M., Scott, R., & Gottfried, M. (2003). Development of the conformity to Masculine Norms Inventory. *Journal of Men and Masculinity*, *4*, 3–25.
- Mosher, D. & Sirkin, M. (1984). Measuring a macho personality constellation. *Journal of Research in Personality*, *18*, 150–163.
- O'Neil, J., Helms, B., Gable, R., David, L., & Wrinhtsman, L. (1986). Gender-Role Conflict Scale: College men's fear of femininity. *Sex Roles*, *14*, 335–350.
- Pleck, J., Sonenstein, F., & Ku, L. (1993). Attitudes toward male roles: A discriminant validity analysis. *Sex Roles*, *30*, 481–501.
- Ruble, D. & Martin, C. (1998). Gender development. In W. Damon & N. Eisenberg (Eds.), *Handbook of child psychology: Social, emotional, and personality development* (pp. 993–1016). New York: Wiley.
- Spence, J. & Helmreich, R. (1978). *Masculinity and femininity: Their psychological dimensions, correlates and antecedents*. Austin: University of Texas Press.
- Spence, J., Helmreich, R., & Stapp, J. (1974). The Personal Attributes Questionnaire: A measure of sex role stereotypes and masculinity–femininity. *JSAS Catalog of Selected Documents in Psychology*, *4*, 43–44.
- Strong, E. (1936). Interest of men and women. *Journal of Social Psychology*, *9*, 49–67.
- Strong, E. (1943). *Vocational interests of men and women*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Terman, L. & Miles, C. (1936). *Sex and personality: Studies in masculinity and femininity*. New York: McGraw Hill.
- Wade, J. (1998). Male reference group identity dependence: A theory of male identity. *Counseling Psychologist*, *26*, 349–383.
- Wade, J. & Gelso, C. (1998). Reference Group Identity Dependence scale: A measure of male identity. *Counseling Psychologist*, *26*, 384–412.

## LEONARD BERNSTEIN A NEW YORK

*Petr Čenský*

### Summary:

*As a composer, Leonard Bernstein revived worldwide interest in works of the Austro-Hungarian composer (as well as a conductor) Gustav Mahler (1860–1911). Bernstein felt to be strongly related to him, even considered himself as his reincarnation. However, if we examine closely both these creators and their work, we realize how they differ in one significant aspect of world perception: Mahler was a composer of nature and countryside, whereas Bernstein composed music about a city. Both of them spent their lives in larger and large cities: Mahler spent his childhood in Jihlava and later worked as a composer, among other cities, in Prague, Budapest, Hamburg, Vienna, and finally in New York. Bernstein was born near Boston, but then chose New York as his home. Yet, their view of a city was dramatically different. In one of his letters Mahler writes: “When I came to Zahlendorf, that is the name of this place, and searched for a path through pines and spruces totally covered with snow, everything was quite rural, nice church joyfully glittering in winter sunrays, at that moment I felt elated and I saw how one suddenly becomes free and full of joy when he returns from unnatural and restless babble of a big city to the quiet house of nature”. While Bernstein says about New York: “This city got me in its grips. No wonder I compose music about it again and again. (...) Everything is so dramatic, so full of life”.*

### Úvod: Genius loci

Leonard Bernstein jako dirigent oživil celosvětový zájem o díla rakousko-uherského skladatele (a rovněž dirigenta) Gustava Mahlera (1860-1911); cítil se s ním silně spřízněn, dokonce považoval se za jeho převtělení. Podíváme-li se

ale blíže na oba tvůrce a jejich díla, zjistíme, že se od sebe v jednom významném aspektu vnímání světa liší: Mahler byl skladatel přírody a venkova, kdežto Bernstein komponoval o městě.

Oba žili celý život ve větších a velkých městech: Mahler dětství strávil v Jihlavě a poté jako dirigent působil mj. v Praze, Budapešti, Hamburku, Vídni a nakonec v New Yorku, Bernstein se narodil nedaleko Bostonu, ale poté si za domov zvolil právě New York. Přesto se na město dívali dramaticky jinak. Mahler v jednom z dopisů napsal: „Když jsem přijel do Zahlendorfu, tak se to místo jmenuje, a hledal cestu naskrz jedlemi a smrky, jež byly úplně pokryté sněhem, všechno zcela venkovské, hezký kostel radostně jiskřící v zimním slunečním svitu, tu se mi zas rozedmulo srdce, a viděl jsem, jak je člověk ihned svobodný a radostný, když se z nepřírozeného a neklidného kolotání velkého města zas vrátí do tichého domu přírody.“<sup>1</sup> Kdežto Bernstein o New Yorku: „Tohle město mě pořád drží. Žádný div, že o něm znovu a znovu komponuji. (...) Všechno je tak dramatické, tak plné života.“<sup>2</sup> Těž Vídeň byla za doby Mahlerova dirigentského působení ve Wiener Hofoper (dnes Státní opera, Staatsoper) „dramatická a plná života“, svou vládu nastoupila secese, elektřina začala proudit dráty, do ulic vyjely první automobily a elektrické tramvaje – přesto, nebo možná právě proto Mahler vždy o divadelních prázdninách utíkal do rakouské horské přírody, aby v ní (a o ní) skládal symfonie.

Člověk bydlí, pokud se může orientovat ve svém prostředí a identifikovat se s ním, tj. zakouší své prostředí jako významuplné: „...bydlení především předpokládá identifikaci s daným prostředím,“ píše Norberg – Schulz<sup>3</sup>. Identita člověka závisí na jeho přináležitosti k místům, tj. základním prvkům existenciálního prostoru, mentálnímu obrazu, který si člověk utváří v interakci s konkrétní strukturou prostředí. Každé místo má svůj jedinečný charakter, obecnou celkovou atmosféru, která je určena tím, jak věci jsou. „Všechna místa mají charakter a charakter je základním způsobem, jakým je nám svět dán.“<sup>4</sup>

„Charakter vždy spočívá v korespondenci mezi vnějším a vnitřním světem a mezi tělem a duší.“<sup>5</sup> Pokud jsou v souladu, člověk se s místem identifikuje, říká, že se cítí doma, že k místu přináleží, souzní s ním, má emocionální pocit

<sup>1</sup> Mahlerův dopis Anně Bahrové- Mildenburgové. Z výběru Mahlerových dopisů v knize Walter, Bruno. *Gustav Mahler*. Praha: Melantrich, 1958, s. 137-138.

<sup>2</sup> Secret, Meryle. *Leonard Bernstein*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996, s. 183.

<sup>3</sup> Norberg-Schulz, Christian. *Genius loci: K fenomenologii architektury*. Praha: Odeon, 1994, s. 20.

<sup>4</sup> *Ibid.*, s. 14

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 21



jistoty a bezpečí. A důvěrně zná jeho genia loci, který se může pokusit zachytit v uměleckých dílech, protože ty konkretizují svět, naplňují jej významem a pomáhají člověku bydlet.

Gustav Mahler tvořil v lůně přírody s jezerem, lesy a horami: nejprve to bylo v Steinbachu u Attersee, obklopeného strmým, rozlehlým a lysým pohorím s divokou přírodou Höllengebirge, později si koupil dům v Toblachu u Wörthersee v jihotyrolských Dolomitech. Tam poznával symbolickou sílu přírody a venkova, „...osamělost, svobodu, klid a volný dech pod žehrajícím nebem.“<sup>6</sup> Mahler to vášnivě miloval, a proto ve svých skladbách dovedl zachytit genia loci daných míst, protože „tam byl doma“. Stačí se zaposlouchat do *Šesté symfonie a moll*, kde se do tichých trylků fléten a smyčců, doprovázených celestou, trian-glem a harfou rozezná kravské zvonce, a vnímavý posluchač tak může prostřed-nictvím hudby na chvíli zakusit osvobozující pocit rakouských horských past-vin, po kterých se Mahler často a rád v létě procházel.

V Bernsteinových skladbách také uslyšíte kravské zvonce, ale nikoliv pro jejich symbolický význam, nýbrž pro zvukovou kvalitu; je to jen jeden z počet-ných bicích nástrojů v bernsteinovském orchestru. Bernstein je již samozřej-mým obyvatelem moderního a proměnlivého prostředí, megapole New Yorku, která také má svého genia loci a je možné se s ní identifikovat, třebaže v úplně jiné kvalitativní rovině prožívání než v případě rakouského venkova. A i takový současný svět nemusí být nutně jen odcizený a dokonce může uvolňovat dušev-ní síly, jak nám ve svém díle dokázal právě Leonard Bernstein: jenže místo hud-by a zvuků horských strání uslyšíme třeba blues z newyorského klubu...

### Leonard Bernstein<sup>7</sup> (25. srpna 1918 – 14. října 1990)

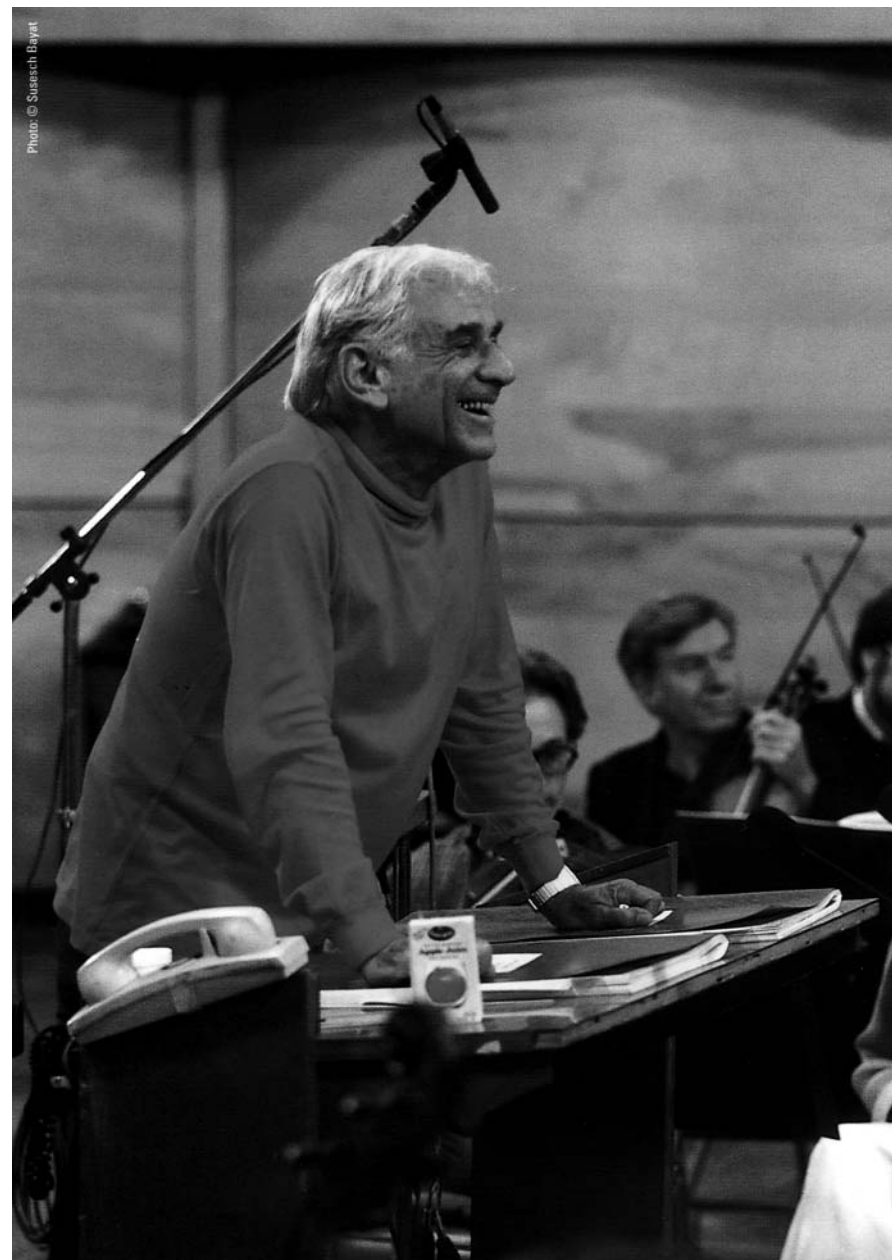
Leonard Bernstein nepochybně patří mezi nejviditelnější a nejvýznamnější představitele americké hudební kultury 20. století. Tento všestranný umělec výrazně zasáhl do mnoha hudebních oborů a kulturní činnosti; Jitka Slavíková Bernsteina charakterizuje v programové knize k inscenaci *Candide* ve Státní operě Praha (2006) takto: „Skladatel, dirigent, klavírista, pedagog, filantrop, filozof, pacifista, televizní star, osobnost renesančních rozměrů, s nekonvenč-ními názory a neuvěřitelným charismatem.“<sup>8</sup> Zcela jedinečným fenoménem je

<sup>6</sup> Blaukopf, Kurt. *Gustav Mahler: Současník budoucnosti*. Jinočany: H&H, 1998, s. 174.

<sup>7</sup> Oficiální web: <http://www.leonardbernstein.com/>

Wikipedia: [http://en.wikipedia.org/wiki/Leonard\\_Bernstein](http://en.wikipedia.org/wiki/Leonard_Bernstein)

<sup>8</sup> *Candide*. Programová kniha k inscenaci. Praha: Státní opera Praha, 2006, s. 14.



pak Bernsteinův vztah k New Yorku, jenž byl jeho „hlavním městem života“ a který se stal zdrojem námětů a inspirace pro řadu jeho skladeb.

Bernsteinovo hlavní povolání bylo dirigování. Mezi americkou veřejností se však nejvíce proslavil jako televizní popularizátor a autor několika „nesmrtelných“ písňových hitů (např. *America*, *Maria*, *Tonight z West Side Story*). Cenný je i jeho skladatelský odkaz v oblasti vážné hudby, dodnes mnohé jeho skladby hrají nejvýznamnější orchestry z celého světa.

### Dirigent<sup>9</sup> a klavírista

Bernstein po obvyklé klavírní výuce v dětství (ale až od desátého roku věku) nejprve absolvoval hudební obory (harmonie, orchestrace, kontrapunkt) na Harvard University (22. 6. 1939<sup>10</sup>), poté studoval obory klavír, dirigování a orchestrace na Curtis Institute of Music ve Filadelfii (dirigentský diplom získal 3. května 1941). V roce 1940 dále studuje pod vedením dirigenta Serge Koussevitzkého (Sergej Alexandrovič Kusevickij) v Tanglewoodu, berkshirském letním středisku Boston Symphony Orchestra, a posléze se stává u Koussevitzkého asistentem. Od září 1943 působí jako dirigentský asistent u New York Philharmonic, 14. 11. 1943 na poslední chvíli fenomenálně zaskakuje za onemocnělého Bruna Waltera; touto událostí se odstartovala Bernsteinova dirigentská kariéra, která skončila až jeho smrtí. V letech 1945–1948 působí jako Music Director u New York City Symphony Orchestra a po smrti Koussevitzkého 5. 6. 1951 se stává na mnoho let vedoucím třídy dirigování v Tanglewoodu. 15. 10. 1956 je jmenován jedním ze dvou šéfdirigentů New York Philharmonic a v září 1958 zahajuje působení na veleprestižním postu hudebního ředitele, kde zůstává až do 17. 5. 1969, přičemž za tu dobu oddiriguje rekordních 831 koncertů. Poté dále u orchestru často hostuje jako doživotní „Laureate Conductor“; kromě toho až do své smrti diriguje u nejvýznamnějších orchestrů (Boston Symphony Orchestra, Israel Philharmonic Orchestra / תינורמה ליפה תרומזתה / תילארשיה<sup>11</sup>, London Symphony Orchestra, Wiener Philharmoniker a desítky dalších), operních domů a na hudebních festivalech po celém světě – Bernstein byl jednou z nejzářivějších dirigentských hvězd 20. století; byl to vůbec první dirigent s čistě americkým vzděláním, který se mezinárodně prosadil.

<sup>9</sup> Podrobnější studie hlavně o *dirigentu* Bernsteinovi: <http://www.classicalnotes.net/features/bernstein.html>

<sup>10</sup> Všechna přesně určená data v této části pocházejí z *Candide*, op. cit., s. 7–12 a z oficiálního webu skladatele.

<sup>11</sup> Název Izraelské filharmonie v hebrejštině. Zdroj: <http://www.ipo.co.il/>

Svou misionářskou horlivostí oživil celosvětový zájem o díla Gustava Mahlera a Charlese Ivese, byl advokátem hudby 20. století. Třikrát dirigoval Českou filharmonii, a to 16. 5. 1946, 24. 5. 1947 a 3. 6. 1990: v Praze zahájil a ukončil své dirigentské působení v Evropě – svou mezinárodní kariéru.

Protože Bernstein byl též výborným pianistou (v době studií pomýšlel na kariéru klavírního virtuosa), v některých skladbách vystupoval jako „dirigent od klavíru“: jeho parádními čísly byly *Rhapsody in Blue* George Gershwin a Ravelův *Klavírní koncert G dur*. Občas také vystupoval jako koncertní klavírista (např. při premiéře své *Druhé symfonie* pro klavír a orchestr).

### Popularizátor (vážné) hudby

Bernstein se na veřejnosti velmi proslavil svými televizními popularizačními pořady o hudbě (především vážné, ale věnoval se i jazzu). Tyto pořady, které získaly snad všechny americké televizní ceny (např. 11 Emmy) a vysílaly se také v mnoha desítkách zemí světa (i u nás), z něj v 60. letech udělaly televizní hvězdu a jednu z nejvýraznějších kulturních osobností Ameriky. Byl to právě Bernstein, kdo přivedl celou jednu generaci Američanů k vážné hudbě; jim a poté i milionům lidí po celém světě dokázal otevřít novou cestu k vnímání (nejen) vážné hudby. Bernstein měl velké charisma a navíc dokázal vysvětlit složité pojmy hudební vědy srozumitelným a laickovi – ba dětem – přístupným způsobem (scénáře k pořadům si psal sám a jejich následná knižní vydání se stala bestsellerem).

Vše začalo pořadem *Omnibus*, který měl v letech 1954–1961 10 dílů. Poté, co se Bernstein stal šéfdirigentem Newyorské filharmonie, uskutečnil 15 programů pro dospělé (1958–1962) a především 53 programů pro mladé s názvem *Young People's Concerts with the New York Philharmonic* (1958–1973), které byly z Bernsteinových pořadů nejpobulárnější. Ve všech těchto programech Bernstein na televizní obrazovce zasvěcoval velké i malé diváky do různých tajů a „záhad“ hudby a představoval významné skladby a skladatele.

### Skladatel<sup>12</sup>

Bernsteinovo skladatelské dílo není příliš rozsáhlé a je pro ně charakteristické, že se zaměřuje především na orchestrální skladby, a to jak pro koncertní pódia, tak pro divadlo; naopak komorních děl napsal Bernstein poměrně málo.

<sup>12</sup> Případné zájemce o hudbu Leonarda Bernsteina odkazují na fond Městské knihovny v Praze, kde si lze většinu uvedených skladeb vypůjčit na CD.

Divadelní tvorba zahrnuje „dvojoperu“ *A Quiet Place*, muzikály *On the Town*, *Wonderful Town*, *Candide*, *West Side Story*, balety *Facsimilie*, *Fancy Free*, *Dybbuk* a „muzikálové oratorium“ *Mass*. Mezi koncertní orchestrální skladby patří tři symfonie (*Jeremiah*, *The Age of Anxiety*, *Kaddish*), *Chichester Psalms*, *Serenade*, *Songfest*, *Concerto for Orchestra*, *Halil*, *Symphonic Suite from „On the Waterfront“* ad. Dodnes velmi populární je skladba pro jazzový ansámbl *Prelude, Fugue and Riffs*.

V jistém smyslu lze považovat Leonarda Bernsteina za „postmodernistu“: svojí hudbou, osobností a statusem mediální hvězdy je představitelem nového řádu světa a kulturního diskurzu. Více než kdo jiný ve své době a ve sféře umění důsledně odmítal dělit hudbu na „vážnou“ a „populární“, ale dával přednost rozlišení „dobrá“ a „špatná“ – čímž vyděsil a pohoršil kulturní konzervativce, a možná proto za svou tvorbu nikdy nedostal Pulitzerovu cenu. Bernstein byl syntetik a „eklektik“: velmi dovedně dokázal míchat různé styly a žánry hudby, a to třeba i v rámci jediné kompozice: v artificiálních skladbách, v zásadě tonálních (atonalitu nebo aleatoriku používal čistě z funkčních důvodů, vždy ve vztahu k tonalitě), používal jazzové idiomy, výrazný rytmus (synkopování, střídavé a kombinované rytmy, nesouměrné metrum) a barvitou instrumentaci (časté využívání klavíru, vysoké polohy žesťů, virtuózních početných perkusí)<sup>13</sup>; muzikálovou hudbu a formu pozvedl na vysokou úroveň (např. jazzová fuga v písni *Cool* z *West Side Story*) a znovu dokázal, že i díla populární kultury mohou být zároveň velmi hodnotná. Pomyslným vrcholem tohoto úsilí o polystylovou a multižánrovou syntézu je „muzikálové oratorium“ *Mass* (Mše), do něhož zahrnul nezvykle široké spektrum znějícího světa, od chrámové a symfonické hudby po rock a elektroniku. V Bernsteinovi byla, přes všechnu světskost, velmi silná spiritualita, vyvěrající z jeho židovského původu, a proto náměty skladeb jsou často duchovní a přímo reflektují svět, v němž jejich autor žil a tvořil: hledají víru ztracenou v moderní době nebo třeba opěvují radovánky a vyjadřují problémy soudobého New Yorku. Řada kompozic se zpěvem je vícejazyčná, zcestovalý polyglot Bernstein často naprosto nenuceně mísí angličtinu, hebrejštinu a různé další jazyky včetně latiny (*Mass*).<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Takto muzikologicky popisuje Bernsteinovu hudbu Jack Gottlieb v doslovu k jeho knize *O hudbě*. Viz Bernstein, Leonard. *O hudbě: Koncerty pro mladé publikum*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996, s. 304–305.

<sup>14</sup> Některé myšlenky v tomto odstavci pocházejí z mého článku uveřejněném v časopise *Hudební rozhledy* 11/05, s. 45.



Leonard Bernstein se svou rodinou a se siluetou New Yorku v pozadí

## Leonard Bernstein v New Yorku<sup>15</sup>

První významnější kontakt Bernsteina, rodáka z Lawrence v Massachusetts (pocházel z přistěhovalecké rodiny židovského obchodníka z carského Ruska – Ukrajiny), s New Yorkem se udál v listopadu 1937, kdy student Bernstein poprvé vstoupil na newyorskou scénu – dostal se díky známým na večírek, uspořádaný na oslavu narozenin Aarona Coplanda, na němž bylo mnoho kulturních prominentů. Další kontakt nastal v létě 1939: v květnu totiž absolvoval Harvard University, a tak se vydal do New Yorku, aby si během léta našel práci. Společně s přítelem Adolphem Greenem, o tři roky starším zpěvákem, dramatikem a textařem, si najali levný byt na Deváté ulici, ale vybavený klavírem značky Steinway. Přes den hledal Bernstein zaměstnání, po večerech komponoval první náčrtky toho, co se později stalo jeho symfonií *Jeremiáš*. Práci nesehnal, a proto po prázdninách New York opouští a studuje na Curtis Institute of Music.

<sup>15</sup> Hlavním zdrojem informací pro tuto část byla důkladná – a prý nejlepší, třebaže ne oficiální – Bernsteinova biografie: Secrest, Meryle. *Leonard Bernstein*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996.

Bernstein se do New Yorku přestěhoval v roce 1942, po uzavření Tanglewoodu kvůli válce, a zkoušel se zde prosadit, protože New York byl a je jedním z nejvýznamnějších center (kulturních, hospodářských atd.) Spojených států. Přes své špičkové vzdělání však měl těžké začátky: v hudebním nakladatelství Harms, Inc. aranžoval jazzové skladby, zapisoval do not jazzové improvizace z nahrávek, psal užitkovou hudbu. V té době si kupoval nejlevnější lístky na Lewisohnův stadion, letní sídlo New York Philharmonic, kde zanedlouho bude sám dirigovat (1944).

Bernstein se přestěhoval do suterénního bytu na Dvaapadesáté ulici a začal rychle pronikat do newyorského uměleckého prostředí. Na začátku 40. let byl newyorský svět umění, hudby a literatury propojený a relativně omezený, i když do něj začali přibývat uprchlíci z válečné Evropy, takže zvítězit u jednoho dvou vlivných členů znamenalo možnost seznámit se se všemi důležitými lidmi. Bernstein takové známosti měl v podobě vlivných skladatelů Aarona Coplanda a Marka Blitzsteina nebo přítele Adolpha Greena. Proto mohl Bernstein hrát jako klavírista nebo příležitostně dirigovat v Museum of Modern Art, kde také zažil svůj skladatelský debut se *Sonátou pro klarinet a klavír* (1943).

Bernstein se brzy důkladně seznámil s ruchem a tepem New Yorku. Na západní Dvaapadesáté byly bary (Tony's, Onyx Club, Dizzy Club), ve kterých tehdy zpívala Billie Holidayová, a „Faisan d'Or byl hned za rohem na Šesté avenue“<sup>16</sup>. A v muzikálových divadlech na Broadwayi byl doma stejně jako v Carnegie Hall.

V roce 1943, když nastoupil nový šéfdirigent Artur Rodzinský, byl Bernstein na základě Kusevického doporučení jmenován pomocným dirigentem New York Philharmonic. Při té příležitosti se přestěhoval do malého ateliéru v Carnegie Hall, ale vůbec mu to nebránilo pořádat v něm bláznivé večírky, na kterých byl vždy hvězdou. Tuto důležitou součást svého života nevyřadil, i když už působil jako šéfdirigent: svým nevázaným životním stylem bořil jak romantické mýty o „božské aureole Umělců“, kteří žijí jaksí mimo svět obyčejných smrtelníků, tak postavil na hlavu všechny představy o tom, jak se má chovat správný ředitel vážené hudební instituce .

Po mimořádně úspěšném záskoku za Bruna Waltera se Bernsteinovi otevřela cesta k závrtné kariéře, která skončila až jeho smrtí. Během jediného roku se z bezejmenného asistenta, kterým byl v roce 1943, stala nepřehlédnutelná postava newyorského kulturního života: dirigoval filharmonické koncerty, vlastní úspěšný balet *Fancy Free* na Broadwayi, byl hvězdou večírků a oslav. Zapojil se do politických (podporoval Trumanův program zdravotní péče) a kulturně-

<sup>16</sup> Secrest, Meryle, op. cit., s. 86.

organizačních aktivit. Po úspěšném muzikálu *On the Town* se rázem stal ikonou New Yorku, která ve slávě konkurovala Franku Sinatrovi; měl i vlastní fanklub.

V následujících letech se Bernstein několikrát stěhoval (Greenwich Village, ateliér na Broadwayi). V té době městu New York připadla do vlastnictví zchátralá budova na Pětapadesáté ulici, Mecca Temple. Město ji zrekonstruovalo a udělalo z modlitebny New York City Center of Music and Drama. Působil v něm i nově sestavený New York City Symphony Orchestra a Bernstein se stal jeho šéfdirigentem. Nevázaný způsob života Bernsteinovi ale zůstal: po koncertech se obvykle pořádaly večírky, jež se často konaly ve slavném secesním restaurantu Russian Tea Room na Sedmapadesáté; tyto návštěvy se staly tradicí a scházela se na nich bouřlivá společnost. „Pak si zašel k Reubenovi na sendvič s tatarským biftekem a dvojitou cibulí, nebo do kina na půlnoční představení, nebo šel na nějaký večírek a hrál tam boogie-woogie, dokud ho od klavíru neodtrhli násilím.“<sup>17</sup>

Na jaře roku 1948 odstoupil z pozice hudebního ředitele New York City Symphony Orchestra. Poté načas z New Yorku mizí, diriguje v nově utvořeném státě mladý orchestr Israel Philharmonic, u něhož dále působil rovněž jako doživotní Laureate Conductor, a jezdí po Evropě a USA na dirigentské maratony. Na podzim roku 1952 se Bernstein, teď už s rodinou, manželkou Felicií a dcerou Jamie, usadí v devítipokojovém bytě v činžovním domě Osborne na rohu Sedmapadesáté ulice a Sedmé avenue, úhlopříčně naproti Carnegie Hall, a stráví zde následujících 10 let. Je to pěkná budova ve stylu americké renesance z 90. let 19. století a bydlí tam umělci; byty mají vysoké stropy, krby, elegantní rozměry a zejména tlusté vnitřní zdi, což je výhodné pro hlasité zkoušení. V té době Bernstein cestoval po světě jako hostující dirigent, ale především byl v New Yorku a pilně komponoval muzikály a koncertní skladby; v létě si pokaždé na měsíc odskočil do Tanglewoodu a pobýval ve svých letních sídlech.

Na podzim roku 1956 byl Bernstein jmenován pro sezónu 1957–58 druhým dirigentem New York Philharmonic, kterou vedl Dimitrij Mitropoulos; v roce 1958 se pak na 10 let stává šéfdirigentem, což pro něj znamenalo v rámci jedné sezóny dirigování abonementních koncertů, nahrávání, víc než deset televizních pořadů atd. Nicméně svůj životní styl nemění. Běžné pracovní den vypadaly například takto: „Obvykle vstával ráno v šest (...) a ještě před snídaní dvě hodiny studoval partituru. Potom často snídal s nějakou organizací, která právě uvažovala o tom, že mu udělí cenu. Pak se vypravil na dopolední zkoušku, kde dával třeba Händela s cigaretou zavěšenou v koutku úst a neuctivě prokládal

<sup>17</sup> Ibid., s 145.

*Pašije podle svatého Jana* úryvky flamenca. Po podobném dopoledni následoval oběd s předsedou představenstva orchestru, pak nabitě odpoledne strávené doma hraním s dětmi, poradami o příštím turné, poskytováním rozhovorů, diskuzemi o nových filmech a odmítáním nabídek na dirigování orchestrů či psaní show pro Broadway,<sup>18</sup> případně nákupy v luxusních obchodech na Páté avenue. Po 18. hodině povečeřel, převlékl se a absolvoval večerní koncert. K půlnoci ještě zašel na večírek nebo do kina.

V roce 1961 se Bernsteinův životní styl rozvinul do výlučné okázalosti: přestěhoval se s rodinou z Osborne a najal si dvoupodlažní apartmá se šestnácti pokoji na Park Avenue. Byt byl vybaven luxusně eklektickou směsí starožitného a moderního nábytku a uměleckými předměty, které kupovala manželka Felicia. O dvě patra níže měl Bernstein pracovnu a tam skládal.

Potom se Bernsteinovi znovu přestěhovali, tentokrát na roh Central Park West a Dvaasedmdesáté ulice do obytného bloku Dakota; tento pseudogotický dům, postavený v letech 1880–84, je adresou tzv. lepších lidí. Bernstein zde až do smrti obýval luxusní dvanáctipokojové apartmá, za sousedy měl Lenonovi (Yoko Ono zde dodnes žije). Bernsteinovi měli secesní jídelnu pro dvacet stolovníků, knihovnu v tmavě šedé a temně rudé barvě s rudým cembalem, všude byla spousta knih, obrazů a gotických oblouků.

V roce 1976 nastala mezi manželi Bernsteinovými krize. Maestro se po 25 letech společného soužití odstěhoval do bytu na Cental Park South za homosexuálním mladíkem Tomem Cothranem, kterého nazýval životní láskou. Leonard Bernstein byl totiž bisexuál a jeho soukromý život byl poznamenán napětím mezi vztahem ke své rodině a homosexuálními sklony; v průběhu svého života, a to i během manželství, střídavě dával přednost mužské nebo ženské lásce. V dubnu roku 1977 se sice manželé usmířili a Bernstein se nastěhoval zpět do Dakoty, ale Felicia už o rok později umírá. V této době se však už i Maestrovi rapidně horšilo zdraví, a proto je pozoruhodné, že nadále pobýval v New Yorku (samozřejmě stále dirigoval orchestry po celém světě a přes léto pravidelně pobýval v Tanglewoodu či ve své usedlosti ve Fairfieldu v Connecticutu), poněvadž newyorské ovzduší nebylo zrovna příznivé pro jeho zdravotní stav, který už tak byl zhoršen astmatem, jímž Bernstein od dětství trpěl.

Přesto přese všechno Maestro žil v New Yorku až do své smrti a je zde také pohřben na Green Wood Cemetery v Brooklynu. New York byl vždy hlavním městem Bernsteinova života, a proto se stal zdrojem inspirace a námětů pro jeho uměleckou tvorbu.

<sup>18</sup> Ibid., s 237.



*Obytný blok Dakota*



*Činžovní dům Osborne*

*Carnegie Hall*



*Russian Tea Room na 57. ulici*



## New York v tvorbě Leonarda Bernsteina

ernstein se ve svém díle zabývá mnoha stránkami New Yorku. Velmi dobře znal genia loci jednotlivých míst města a jednoznačně se s ním identifikoval. Tep města byl jeho vlastním tepem; sám New York je symbolem nového řádu bytí, moderního megapolis, a Bernstein byl jeho samozřejmým obyvatelem. Proto může být představitelem nového diskurzu kultury, který s sebou doba přinesla; Bernstein nemá v sobě vůbec nic rustikálního, lidového či přírodního, a proto New York, rušné a moderní velkoměsto 20. století, byl jeho přirozeným domovem, což se odrazilo i v jeho tvorbě.

Bernsteinova hudba je dokonale vernakulární, „domácí“, a američtí posluchači se s ní mohou okamžitě identifikovat, mohou mít „k té hudbě vlastnický poměr, ... zdá se jim, jako by ji byli sami napsali.“<sup>19</sup> A co jí dává americký ráz? Je to především jazz, který je dle Bernsteina „...naše vlastní lidová hudba, naivní, rafinovaná, vzrušující.“<sup>20</sup> Byl to právě jazz, který „pronikl tak hluboko do našeho hudebního projevu, že změnil od základu ráz naší hudby.“<sup>21</sup> Například synkopy, charakteristický znak jazzového rytmu, dává hudbě americké vyznění, aniž by nutně musela znít typicky jazzově: staly se její přirozenou součástí. A právě takovou hudbu píše Bernstein.

Také v Bernsteinových tématech dýchá Amerika poloviny 20. století: lidé, městská společnost, rychlé životní tempo, nevázané radovánky, nostalgie, strach, osamělost, duchovní prázdnota... A tak nás Maestro ve svých skladbách zavede do tančiren, ve kterých mladí lidé holdují životu v latinskoamerických rytmech, do zakouřených barů, kde se do ranních hodin v alkoholu a v melancholickém blues utápí smutek nad ztracenou láskou a životním neštěstím, ale také do newyorských ulic plných nejen žlutých taxíků, ale i násilí a nepřátelství mezi gangy domorodé i přistěhovalecké mládeže, do newyorského přístavu, kde vládou mafiánské metody loďařů, nebo třeba na zdánlivě idylická předměstí, kde se pod slupkou spokojeného rodinného života skrývá frustrace, deprese a životní prázdnota. Tato a další témata si Bernstein vybral pro své skladby a my díky tomu můžeme nespěšně nahlédnout do svébytného a jedinečného newyorského světa 40. a 50. let se všemi klady i zápory. Bernstein ukazuje New York takový, jaký je, nejprve s příděchem sentimentality, ale poté se dotýká nepřikrášlené, drsné „sociální“ reality.

<sup>19</sup> Bernstein, Leonard. *Hudbou k radosti*. Praha: Supraphon, 1969, s. 30.

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 29.

<sup>21</sup> Bernstein, Leonard. *O hudbě: Koncerty pro mladé publikum*. Praha: NLN, 1996, s. 46.

Sám Bernstein o své newyorské inspiraci v souvislosti s komponováním *West Side Story* řekl: „Tohle město mě pořád drží. Žádný div, že o něm znovu a znovu komponuji. Žiju tady tak dlouho, někdy už to ani nevnímám – a pak zas otevřu oči, a proboha! Všechno je tak dramatické, tak plné života. Jako tehdy, když když jsem šel po Henry Hudson Parkway. Dumal jsem nad hudbou k *West Side Story* a myslím, že jsem zabloudil. Najednou jsem stál pod mostem přímo u řeky někde kolem Stopětadvacáté ulice. Všude kolem mě si hrály portorikánské děti, s tím typickým newyorským křikem a jeho drsností. Ale přitom ten most byl klasický, s pilíři a klenbami. Ten kontrast mě fascinoval. Obsahoval vlastně celé téma *West Side Story*.“<sup>22</sup>

Mezi skladby s newyorskou tematikou lze zařadit 2. symfonii *The Age of Anxiety (Věk úzkosti)*, muzikály *On the Town (Ve městě)*, *Wonderful Town (Kouzelné město)* a *West Side Story*, hudbu k filmu *On the Waterfront (V přístavu)* a balet *Fancy Free (Volný jako pták)*. „dvojopera“ *A Quiet Place (Klidné místo)* se tematiky dotýká víceméně nepřímou, protože pojednává o předměstích amerických velkoměst obecně, a ne tedy konkrétně New Yorku, avšak pro úplnost se o této kompozici zmíním také.

## Fancy Free (1944)

### *Námět a choreografie Jerome Robbins, scéna Oliver Smith*

Balet *Fancy Free* byl po 1. symfonii druhou větší skladbou Leonarda Bernsteina. Choreograf a Bernsteinův přítel Jerome Robbins přišel s námětem na balet o třech námořnících na krátkém výletě v New Yorku, a to ve válečné době, kdy byla velká města plná vojáků a námořníků v uniformách. Námět se ujal, Bernstein napsal hudbu, Robbins udělal svou první choreografii a vznikl balet *Fancy Free*.

*So you cry  
What's it about, baby?  
You ask why  
Blues had to go and pick you  
So you go  
Down to the shore, kid's stuff  
Don't you know  
There's honey in the store for you, big stuff  
Let's take a ride on my gravity train*

<sup>22</sup> Podle Secret, Meryle, op. cit., s. 183.

*The door open wide  
Come in from out of the rain  
So you stare  
Call it despair, baby  
Don't you care  
I'm on the square about you  
Let's have a try  
It maybe that you're my guy*  
(píseň Big Stuff)

Balet začíná hudbou ve stylu jukeboxu, naříkavou písní zpoza opony (bluesová píseň Big Stuff, původně nahraná Billie Holidayovou). Balet se odehrává ve válečném New Yorku, v horkém letním večeru roku 1944. Opona se zvedá a my vidíme roh ulice s lampou, zeď baru a siluetu mrakodrapů. Tři námořníci vtančí na scénu. Mají 24hodinovou dovolenou, kterou hodlají prohrýřit ve městě, a proto číhají na děvčata. Potkají dvě dívky a uspořádají mezi sebou taneční soutěž o to, který z nich zůstane bez partnerky. Každý z námořníků zatančí své číslo, aby získal přízeň vybrané dívky, ale zároveň tím odhaluje svou osobnost. Když si dívky stále nemohou vybrat, soutěž se ukončí a dívky odejdou. Námořníci společně pokračují dál, avšak když potkají třetí dívku, začnou se o ni opět hádat, ale ona mezitím zmizí...

Příběh baletu je jednoduchý, ale vypovídá o postojích mladých Američanů ve válečné době. Sedm scén baletu má v podstatě symfonickou hudbu, plnou složitých rytmů a rozmarných jazzových témat a skvělých melodií, která byla podle kritik dobře integrovaná s Robbinsovou choreografií.

Dílo dirigoval Bernstein sám; představení se hrálo ve Metropolitan Opera House, staré budově metropolitní opery, mezi Devětatřicátou a Čtyřicátou ulicí na Broadwayi. Dílo je pozoruhodné i tím, že se k jeho realizaci sešlo několik mladých talentů, kteří později výrazně ovlivnili americké divadlo: kromě Bernsteina a Robbinsa to byl ještě scénograf Oliver Smith; všichni tři byli ročník 1918.

### **On the Town (1944)**<sup>23</sup>

*Scénář a texty Adolph Green a Betty Comdenová, námět a choreografie Jerome Robbins, režie George Abbott*

Muzikál *On the Town* byl prvním Bernsteinovým počinem na poli zábavného hudebního divadla a hned to byl slušný úspěch (462 repríz), který skladateli

<sup>23</sup> Poznámky k tomuto a dalším muzikálům a jejich synopse lze najít na [www.musicalnotesmore.com](http://www.musicalnotesmore.com), texty si lze přečíst na <http://libretto.musicals.ru/index.php?language=1> a [www.stlyrics.com](http://www.stlyrics.com)

zajistil dostatečnou slávu. Bernstein se dožil i nového nastudování v roce 1971 (další bylo v roce 1998).

Zápletka, nikoli hudba, vycházela z baletu *Fancy Free*, který byl na Broadwayi uveden před devíti měsíci. Autorská dvojice Green s Comdenovou si uvědomili dramatický potenciál baletu, a tak s Bernsteinem vytvořili úplně nové představení.

Děj muzikálu vypráví o třech námořnících. Nevyléčitelně romantický Gabey, vážný Chip a bezstarostný Ozzie jsou na jednodenní dovolené v New Yorku. Jedou podzemní drahou, Gabey se zamiluje do vítězky soutěže Miss Metro Ivy Smithové, jíž zahlédne na plakátu, a všichni tři se vypraví tuto dívku najít mezi 2,5 miliony newyorčanek. Druzí dva námořníci se zamilují do děvčat, která potkají během hledání. Chip narazí na taxikářku, která trpí nadměrným nadšením, jehož zdrojem je právě Chip, Ozzie se v Museum of Natural History setká se studentkou antropologie Hildou a Gabey najde svou Ivu v Carnegie Hall, kde se učí zpěvu. Ale to už se námořníkům nachýlí čas a oni se musejí vrátit na svou válečnou loď, která s nimi odplouvá vstříc hroznivé budoucnosti.

„*Ve městě* je plné písní a tance, špásování a přemetů na cestě od Central Parku k Přírodovědnému muzeu, od Carnegie Hall na Times Square, z nočních podniků na Coney Island,“ psali Comdenová a Green.<sup>24</sup>

Muzikál ještě lépe než balet zrcadlí nejistotu válečných let a mládeže, která se pokoušela vtěsnat zkušenost celého života do jednoho dne, která chtěla prožít toho co nejvíc a nechat se strhnout vírem lásky a zábavy, protože neměli záruku, že je válka o další dny života a potěšení neoloupí.

#### **Ozzie:**

*We'll find the romance and danger waiting in it  
Beneath the Broadway lights;  
But we've hair on our chests  
So what we like the best are the nights*

#### **Gabey, Chip, Ozzie:**

*Sights! Lights! Nights!*

Muzikál je taktéž romantickou oslavou „všeho, co je tak úžasné na New Yorku, kde „vychází devět deníků, hot dog koupíte za niklák, ulice jsou možná nebezpečné, ale ne smrtelně... a lístek na show, třeba na *Ve městě*, dostanete

<sup>24</sup> Citováno podle Secrest, Meryle, op. cit., s. 114.

za 4 dolary a 85 centů (Green, Comdenová)<sup>25</sup>. Bernsteinovi se podařilo napsat skvělou a jazzově opojnou hudbu plnou chytlavých melodií a z písně „New York, New York“ vytvořil hudební symbol města; ale stylový repertoár hudby zahrnuje i prokofjevovskou baletní hudbu nebo třeba latinskoamerický jazz ve scénách z nočního baru.

**Gabey, Chip, Ozzie:**

*New York, New York, a helluva town.  
The Bronx is up, but the Battery's down.  
The people ride in a hole in the ground.  
New York, New York, it's a helluva town!*  
(z písně New York, New York)

Jak bylo tehdy „dobrým“ zvykem, muzikál byl v roce 1949 úspěšně zfilmován společností MGM s Frankem Sinatrou a Genem Kellym v hlavních rolích. Bylo tam ale tolik přešpané hudby od Saula Chaplina a Rogera Edense, že Bernstein odmítl její autorství.

**Wonderful Town (1953)<sup>26</sup>**

**Scénář Joseph A. Fields a Jerome Chodorov, texty Adolph Green a Betty Comdenová, režie George Abbott**

Muzikál *Wonderful Town* je založen na scénáři J. Fieldse a J. Chodorova, který napsali podle vlastní činoherní komedie *My Sister Eileen*, mající základ „ve skutečné události“, která se dřív s úspěchem hrála na Broadwayi. Úspěšný byl i samotný muzikál – šest cen Tony (Tony Awards) včetně kategorie Best Musical a 559 repríz, a to i přesto, že písně (Ohio, A Little Bit in Love, A Quiet Girl, My Darlin Eileen, It's Love) jsou sice chytlavé a zábavné, ale bez skutečného hitového potenciálu, nehrály se totiž ani v televizi, ani v rozhlasu, natož v jukeboxech.

V roce 2003 měli diváci možnost na Broadwayi vidět nové uvedení muzikálu. *Wonderful Town* bylo třetím a posledním dílem (po *Fancy Free* a *On the Town*), líčícím prostáčka, který přijde do velkoměsta hledat štěstí, slávu a lásku. Avšak tentokrát muzikál už nebyl taková nezodpovědně rozverná komedie jako *On the Town*, autoři si totiž uvědomili, že romantizující a sentimentální pohled na život v New Yorku je neudržitelný. Proto je v muzikálu více temnějších tónů

<sup>25</sup> Ibid., s 114.

<sup>26</sup> Podrobnější informace na [http://en.wikipedia.org/wiki/Wonderful\\_Town](http://en.wikipedia.org/wiki/Wonderful_Town)

a sociální kritiky a ukazuje, že umělecký život zdaleka není vždy idylický, že je velmi těžké se prosadit a udělat se pro to musí opravdu všechno.

**Bob Baker:**

*A million kids just like you  
Come to town every day  
With stars in their eyes.  
They're going to conquer the city,  
They're going to grab of the Pulitzer price,  
But it's a terrible pity,  
Because they're in for a bitter surprise.  
At the fulton market now he yells "fish!"*  
(z písně What A Waste)

Děj muzikálu vypráví o dvou sestřích Sherwoodových z maloměsta v Ohiu, které v roce 1935 přijely do bohémské čtvrti Greenwich Village v New York City za štěstím a slávou. Starší a odpovědná sestra Ruth chce být spisovatelkou, ale je neustále zastiňována svou pohlednou mladší sestrou Eileen, jež má ambice stát se hereckou hvězdou. Ačkoli je polovina 30. let a Amerika se zrovna nachází v hospodářské krizi, nezabrání to mladým lidem, jako těmto dívkám, aby v New Yorku zkusili své štěstí. Dívky zde bydlí v malém bytě, kde je živo od půlnoci do šesti ráno, a nejprve potkávají zajímavé lidi ze sousedství. Když se dívky vydávají hledat své štěstí, Eileen je díky svému vzhledu a šarmu všude vítána, avšak Ruth na každém kroku naráží na obtíže. Na jednom večírku se dívky setkávají se třemi muži, které pozvala Eileen. Ruth přesvědčí jednoho z mužů, Boba Baker, editora lokálních novin Manhattar, aby s ní udělal rozhovor a přečetl si některé její práce; Baker jí ale řekne, že píše hrozně. Dalšímu z pozvaných hostů, novináři Chicku Clarkovi, se podaří dát Ruth úkol, aby pořídila interview s mladými námořníky brazilské lodě, jež právě kotví v brooklynských docích. Brazilci sice umí jen tři slova anglicky: American, dance a conga, nicméně souhlasí, ale spíš proto, že jsou okouzlení krásou Eileen; po cestě k Ruth domů společnost nepřiměřeně dovádí, takže skončí, včetně Eileen, ve vězení. Bob Baker složí za Eileen kauci a zároveň se mu líbí, co o té události napsala Ruth, ale když to jeho nadřízený smete ze stolu, Bob z redakce odejde. Protože jsou noviny plné Eileených fotografií, je jí nabídnuto kabaretní vystoupení v nočním klubu Village Vortex, kterým si získá slávu. A Ruth a Bob se do sebe nakonec zamilují... Bernstein napsal hudbu k muzikálu za pět týdnů, ale to mohl stihnout proto, že se tentokrát vůbec nepodílel na orchestraci, na rozdíl od ostatních divadelních



projektů. Nicméně i tak styl hudby nese Bernsteinův rukopis, najdeme zde charakteristicky rafinovaná, tonálně proměnlivá sóla a duety, baletní ansámblová čísla, jazz doplňují latinskoamerické rytmy apod.

### West Side Story (1957)<sup>27</sup>

*Scénář Arthur Laurents, texty Stephen Sondheim, námět, choreografie a režie Jerome Robbins*

*West Side Story* je absolutní vrchol klasické broadwayské hudební show a jeden z nejhodnotnějších muzikálů vůbec. Přesto – nebo právě proto – v roce 1958 získal jen dvě ceny Tony za choreografii a výpravu a návštěvnost také nebyla úplně nejvyšší (732 repríz). Kulturní fenomén se zrodil až díky filmovému zpracování z roku 1961, které získalo 10 Oscarů (Oscara v kategorii Music dostali upravovatelé a orchestrátoři Bernsteinovy hudby, soundtrack z filmu patří mezi nejlépe prodávané v historii)

Všechno začalo v roce 1949, když přišel Jerome Robbins za Bernsteinem a Laurentsem s ideou na převod Romea a Julie do muzikálové podoby. Příběh se měl odehrávat ve východní čtvrti New Yorku na pozadí náboženského napětí: židovský mladík se zamiluje do italské katolické dívky. Napětí mezi židy a katolíky na konci 40. let však bylo jen okrajovou záležitostí, a tak námět zůstal ležet 6 let v šuplíku.

V pol. 50. let se ale konečně našlo správné řešení, protože tehdy právě eskalovaly konflikty mezi americkou omladinou z chudších vrstev a portorickými přistěhovalci. V New Yorku a dalších velkoměstech (Los Angeles, Chicago, Filadelfie) tehdy řádily mládežnické gangy; ulice byly pravidelně devastovány typickými pouličními bitkami zvanými „rumbles“. V takovém rumblu proti sobě bojovaly desítky mladých řetězy, noži, lahvemi a podomácku vyrobenými pistolemi. Tyto bitky byly pečlivě naplánované o organizované s vojenskou přesností. V New Yorku si tyto gangy dávaly barvitá jména: Kobry, Korzáři, Apači atd. a bojovaly mezi sebou o nadvládu nad „turfem“, územím, na které si činily nárok.<sup>28</sup> Tuto situaci Laurents přesně zachytil a brilantně přenesl na příběh Romea a Julie.

*Záběr  
z filmového  
nastudování  
muzikálu  
West Side Story*



**Riff:**

*The Jets are gonna have their day  
Tonight*

**Bernardo:**

*The Sharks are gonna have their way  
Tonight*

**Riff:**

*The Puerto Ricans grumble,  
“Fair figur”  
But if they start a rumble,  
We’ll rumble ‘em right*

**Sharks:**

*We’re gonna hand ‘em a surprise  
Tonight*

**Jets:**

*We’re gonna cut ‘em down to size  
Tonight*

**Sharks:**

*We said “O. K. no rumpus,  
No tricks.”  
But just in case they jump us  
We’re ready to mix.  
Tonight!*

(z písně Tonight /Reprise/)

<sup>27</sup> Webová stránka muzikálu: [www.westsidestory.com](http://www.westsidestory.com)

<sup>28</sup> Toffler, Alvin. *Šok z budoucnosti*. Praha: Práce, 1992, s. 146.

Děj muzikálu se odehrává v jedné z uliček čtvrti Upper West Side v Manhattanu. O životní prostor zde bojují dvě znepřátelené party – domácí Tryskáči (Jets) a přistěhovalci z Portorika Žraloci (Sharks). Tryskáči, opovrhující přistěhovalci, vyzvou Tonyho, svého bývalého vůdce, který už partu opustil a má řádné zaměstnání, aby pomohl novému vůdci Riffovi vypořádat se se Žraloky. Tony neochotně souhlasí. Mezitím Anita, dívka vůdce Žraloků Bernarda, v obchodě se svačebními šaty připravuje přítelkyni Marii kostým na večerní tancovačku. Maria je sestra Bernarda, který doufá, že ji vdá za svého nejlepšího kamaráda China. Na večerní taneční zábavě pak Riff vyzve Bernarda k boji a Tony a Maria se do sebe na první pohled zamilují. Druhý den při střetnutí mezi partami dojde ke rvačce na nože mezi Bernardem a Riffem, kterému Tony sice přichází na pomoc, ale Bernardo Riffa zabíjí a následně Tony zavraždí Bernarda. Z místa střetnutí Tony uprchne do domu Marie, která byla již o neštěstí informována; přesto její láska překoná nenávist a Tony jí slíbí, že spolu utečou z města. Anita varuje Marii před Tonym, přesto souhlasí, že mu k Tryskáčům donese zprávu. Naneštěstí jí Tryskáči vyhrožují, a tak Anita prohlásí, že Chino zastřelil Marii. Když to Tony uslyší, vydá se za Chinem, aby se pomstil, ale ten jej chladně zastřelí právě ve chvíli, kdy pozná, že Maria žije. A tak Maria zůstává sama jako memento tragiky nenaplněné lásky (ve finále filmu zato vede k usmíření obou gangů).

Dominantními složkami tohoto na svou dobu převratně moderního a hudebně nesmírně progresivního muzikálu (instrumentace zahrnuje i elektrickou kytaru) jsou dynamika, rychlost, rytmičnost. Je znám též díky zlidovělým melodiím Somewhere, Maria, Tonight či America. Hudba je fúzí evropských a amerických elementů: z evropské operní tradice Bernstein používá složité vokální ansámby, hudbu k posouvání příběhu, hudební leitmotivy a melodickou stavbu založenou na jednotné ideji. Z Nového světa si bere idiomy jazzu a barvy latinskoamerické hudby. Kromě toho hudba přesně vystihuje charakter postav i situací a vznáší se od tragické zuřivosti k něžnostem první lásky.

Rovněž taneční složka je mimořádně důležitá a choreografie tak získává zcela novou úlohu, ve své době nevídanou. Na jedné straně působí jako dějová stylizace, na straně druhé se stává silně emotivním výrazovým prostředkem. Tanec je tak s hudební i dějovou složkou nedílně a kompaktně provázán.

*West Side Story* znamenal průlom také pro Stephena Sondheima, mladého muzikálového textaře a skladatele, pro něhož to byla první profesionální show. Vystupoval zde v roli textaře (později si píše k vlastním dílům i hudbu), který vybavil muzikál velmi kvalitními texty dobře vystihujícími jazyk newyorské omladiny (sám se na místě děje narodil a vyrůstal).

*West Side Story* je po všech stránkách dokonalé umělecké dílo, jež významným způsobem obohatilo nejen americkou kulturu.

### Symphony No. 2 “The Age of Anxiety” (1949)

Symfonie je napsaná pro klavír a orchestr a patří také k vrcholným Bernsteinovým kompozicím; dílo je závažným příspěvkem k symfonické tvorbě 20. století.

Skladba byla napsána podle rozsáhlé básně W. H. Audena *The Age of Anxiety: A Baroque Eclogue*, za kterou v roce 1948 dostal Pulitzerovu cenu za poezii. Symfonii lze popsat jako Bernsteinovo rozjímání na téma Audenovy básně, kterou byl nucen po jejím přečtení hudebně vyjádřit, jak prohlásil, protože přesně korespondovala s jeho cítěním. Sám se identifikoval s hlavním hrdinou, který je ve skladbě reprezentován sólovým klavírem.

Báseň i symfonie pojednávají o hledání víry, smyslu a identity v moderním světě. Bernstein se soustředil na scénu osamělých tří mužů a dívky, kteří v baru na Třetí avenue diskutují o etapách lidství a snaží se najít jeden druhého (téma je rozvedeno ve 14 variacích). Postavy během hovoru navazují všechny myslitelné partnerské vztahy, ale bezúspěšně, protože zjišťují, že nemohou najít pevný bod, na kterém by postavili své životy. Ve druhé části symfonie, když je bar už uzavřen, jede tato skupina taxikem nočním New Yorkem popíjet k dívce do bytu; sedí v taxíku a zpívají svůj žalozpěv nad ztrátou Velkého Otce, zatímco za okny auta ubíhá zdánlivě bezstarostný svět plný zářivých reklam... Následuje maškaráda v dívčině bytu, ve které tito čtyři lidé tančí, pijí a hádají se. Na konci skladby se jejich cesty rozdělují, ale všichni poznávají prázdnotu svých životů a potřebu víry. Symfonie končí v jakési představě nového začátku.

Dílo vznikalo v letech 1947-49 během Bernsteinových dirigentských cest: ve Filadelfii, v Richmondu, Tel-Avivu, v Bostonu, v letadlech, vlacích, lodích a hotelech po celém světě. Široká paleta výrazových prostředků sahá od improvizace dvou osamělých klarinetů, kterou skladba začíná, přes dvanáctitónové disonantní řady v orchestru až po jazzovou 5. větu (The Masque), napsanou jen pro klavír a perkuse s harfou.

Premiéra se uskutečnila v roce 1949 v Bostonu, Boston Symphony Orchestra dirigoval Serge Koussevitzky a na klavír hrál sám skladatel. V roce 1965 byla revidována poslední věta skladby (The Epilogue), do které byl přidán klavírní part. Dílo bylo zpracováno i baletně Jeromem Robbinsem (1950).

**On the Waterfront (1954)**<sup>29</sup>

*USA 1954, 108 min, režie Elia Kazan, námět a scénář Bud Schulberg, hudba Leonard Bernstein, hrají Marlon Brando, Karl Malden, Lee J. Cobb, Rod Steiger, Eva-Maria Saintová*

Scénář filmu *V přístavu* je založen na skutečných reportážích novináře Malcoma Johnsona, oceněných Pulitzerovou cenou, o podmínkách na newyorském nábreží, kde byli ti, co řekli ne průmyslovému feudalismu, vraždění. Film kritizuje sociální poměry s ostrostí, jež nemá do té doby obdoby. Film, natáčený na reálných místech, vypovídá o jednotvárnosti života, která je živnou půdou pro zločin. Je to jeden z nejpůsobivějších obrazů korupce, vyděračství a osobního heroismu, jaký kdy byl v Hollywoodu natočen. Není proto divu, že se film zapsal do historie a i ve své době byl velmi úspěšný, a to jak na straně kritiků, tak diváků.

Bývalý boxer Terry Malloy (Marlon Brando), jenž pracuje v docích v přístavní čtvrti Hoboken v New Jersey, se zaplete do neprůhledných intrik odborářského bossa Johnnyho Friendlyho (Lee J. Cobb), který v přístavu ovládá s rozvětvenou sítí svých nohsledů přijímání i odmítání mužů do pracovního úvazku, a nevědomky zavíní vraždu nepohodlného přístavního dělníka Joeya Doylea. S pomocí kněze Barryho (Karl Malden), jenž působí v přístavní čtvrti, a veden láskou k sestře zavražděného Edie Doylové (Eva-Maria Saintová), která mu ukazuje, jak hluboko klesl, se Terryemu podaří zpretrhat tíživé svazky s odborářskou mafií. A když je jeho nečestný bratr Charley Gent Malloy (Rod Steiger) brutálně zavražděn, protože ho odmítl zabít, Terry začíná neúprosně bojovat proti Friendlyho podsvětí.

Bernstein zkomponoval skvělý hudební portrét života a lásky v New Yorku: drsná až barbarsky znějící perkusivní hudba se střídá s jednou z nejkrásnějších milostných melodií, jakou kdy Bernstein napsal, a vše výborně dokresluje atmosféru dané situace. Hudba byla velmi úspěšná a oblíbená a během jeho života se často hrála jako symfonická suita, kterou vytvořil, aby zachránil aspoň část své hudby, jež na soundtracku byla rozkouskována a překryta dialogy a ruchy.

Tento slavný film byl oceněn 8 Oscary (včetně kategorií Best Picture, Directing, Writing, Actor) z tehdy rekordních 12 nominací, avšak na Bernsteina žádný nezbyl (byl pouze nominován), i když podle všeobecného mínění jeho hudba byla toho roku nejlepší. A tak Oscar je (podobně jako Pulitzerova cena) jedno z mála hudebních ocenění, které Bernstein nikdy nedostal...

<sup>29</sup> Podrobné informace o filmu: <http://www.imdb.com/title/tt0047296/> a <http://www.filmsite.org/onth.html>

**Trouble in Tahiti (1952) / A Quiet Place (1983/84)**

Jedná se o dvě původně samostatné opery, které ale byly sloučeny do jedné „dvojopery“. A přestože tedy de facto existuje jediná kompozice, *A Quiet Place* z roku 1984, dnes se můžeme v divadle i na nahrávkách setkat opět s *Trouble in Tahiti* jakožto samostatným dílem, protože jeho parametry a divácká přístupnost jsou přece jen trochu jiné než v případě „těžkotonážního“ celovečerního opusu *A Quiet Place*.

**Trouble in Tahiti**

*Libreto Leonard Bernstein, režie Elliot Silverstein*

*Trouble in Tahiti* (Zmatek na Tahiti) je 45minutová komorní opera se dvěma postavami a doprovodným triem, jež v sedmi scénách líčí soudobé manželství z příjemného předměstí velkoměsta, ať už je to New York, Boston, Los Angeles nebo Filadelfie, jaké bylo možné tenkrát spatřit v kterékoli reklamě na čisticí prostředky. Bílý dům s tyčkovým plotem, plně vybavená kuchyně, kachlíkovaná koupelna, poslední knižní novinky, rodinné auto lesknoucí se chromem, prázdnota a nablýskanost symbolizují maloměstské ideály padesátých let.

**Trio:**

*Six days of work, fun every Sunday,*

*Golf with the neighbors next door.*

*Suburbia! Suburbia*

*Vitamin B, Chlorophyll toothpaste,*

*Who could ask heaven for anything more?*

*Lovely life,*

*Oodles of culture over TV,*

*Book-of-the-Month Club, musical tea,*

*It's a wonderful life!*

*Happily married, sweet little son,*

*Family picture second to none.*

*In the little white house, in the little white house*

(z písně Skid a lit day: Lovely Day)

Úvodní jazzové trio ujišťuje posluchače, že toto je nejlepší ze všech možných světů. V dalších taktech však Bernstein nikoho nenechá na pochybách, že jde o ironii: v parodii na milostné duety z Figarovy svatby a Fidelia ukazuje manželský pár, kterak se po deseti letech společného soužití hašteří u snídaně, mluví jeden přes druhého a dává průchod své frustraci. Ta jeho (Samova) pramení

z propasti mezi ním a modelem, který se snaží napodobit, což je ideál bohabojného muže, jehož život je zasvěcen sebezdokonalování a jenž úspěšně stoupá po společenském žebříčku. Sam pracuje jako úředník, který uzavírá ve své kanceláři obchody a půjčky, po práci si jde zahrát házenou a proklamuje svou vůli a touhu po úspěchu, aniž by přitom vzal na vědomí, že v téže době má jeho syn školní představení. Ona (Dina) si pořád na něco stěžuje, jde si koupit klobouk, pak k psychiatrovi a na povrchní filmový muzikál *Trouble in Tahiti* a stejně jako její manžel se neobtěžuje jít se podívat na synovo představení. Večer, po návratu domů, se opět rozhoří jejich hádka, a pak Sam navrhně, aby společně zašli na film – nějaký nový muzikál o Tahiti. Dina unaveně souhlasí, a tak společně odejdou vyhledat zapomnění v umělém kouzlu stříbrného plátna, tak jako včera...

Hlavním tématem opery je duchovní prázdnota. Bernstein zesměšňuje samou fasádu. K čemu být bohatý, když to vede k jalovému přijetí hodnot bezcenné kultury? K opěře (nebo snad „operetě“?) Bernstein napsal hudbu břitkou a pikantní, přitom vtipnou a duchaplnou, kombinující evropskou operní hudbu s jazzovými postupy. Opera *Trouble in Tahiti* byla Bernsteinův první pokus dokázat, že kořeny pravé americké hudby a amerického divadla spočívají v jazzu a hudební komedii (muzikálu) a že z tohoto základu může vyrůst i zcela seriózní umělecké dílo, obsahující mj. populární kulturu, operní tradici a sociální kritiku, podobně jako se v Německu z lidové hudby a singspielu zrodila opera a symfonie.<sup>30</sup>

Je zajímavé, že tuto operu psal Bernstein na své svatební cestě v Mexiku... a za rok už byl sám vyfotografován ve dveřích pěkného bílého domku s bílým tyčkovým plotem, po boku své šťastné manželky...

## A Quiet Place

*Libreto a režie Stephen Wadsworth (revidovaná verze)*

*A Quiet Place*, tříaktová 150minutová opera, je pokračováním opusu *Trouble in Tahiti*, který byl do ní při revizi v roce 1984 integrálně včleněn jako dva flashbacky.

### Junior:

*Hey, Big Daddy, you drivin' me batty.  
You big bizniss, you ratty boo.*

*You some cat, you so fat,  
you a rich city Daddy-boo.  
Hey, Big Daddy, then why you blue?  
Cuz you lady's dead,  
and you drove her to drivin' round the bend,  
and it's on you head.  
You a winnin' cat, but that's that, Big Daddy.  
Look out, here comes Bow-wow-wow!  
Look out... you a loser now. Wow!*

### Sam, Dede, Francois:

*I don't believe this.*

### Dede:

*Junior stop it!  
Some old mis'rable family!*

(z finále 1. aktu)

Od doby děje *Trouble in Tahiti* se toho moc nezměnilo, nic nezmiřnilo neurózy členů rodiny, i když uplynuly více než dvě desetiletí. Příběh opery začíná na rodinném setkání po pohřbu Diny, která se zabila v autě, evidentně záměrně. Mezi vystupující osoby patří jejich syn Junior, dcera Dede, její manžel François a Dinin bratr Bill. Sam je postaven tváří v tvář hořkým následkům toho, že kdy si vyhnal Juniora, který duševně onemocněl. Dcera, rovněž zavržená, se vdala za muže, který jako homosexuál není fyzicky schopen ji milovat. Postavy se vzájemně urážejí a obviňují a nařikají nad svým trápením. Ale nakonec se přece jen dokážou smířit: syn a dcera jsou schopni otci říct, že ho mají rádi, otec přijme nejen je, ale i svého zetě, který poprvé pocítí záchvěv sexuální lásky ke své manželce...

Bernstein se v *A Quiet Place* pokusil o velký operní styl. Měl totiž už dost psaní pro broadwayské producenty: už nikdy víc konvenční „čísla“, hity pro zvýšení návštěvnosti, prázdné fráze; chtěl napsat operu, americkou operu v americkém jazyce, která by ctěla tradici hudby Nového světa stejně tak jako tradici evropské vážné hudby, a chtěl se zaměřit na rodinné vztahy v mezní situaci při setkání se smrtí (Bernsteinovi zemřela manželka Felicia). V první verzi (1983) se dílo podle mnohých ale zvrhlo v psychodrama, které snad mělo význam pro autory, ale ne už pro publikum. Také hudba, využívající různé umělecké postupy, sklízela zdrcující kritiky, proto skladba byla revidována (1984): byla zkráče-

<sup>30</sup> Viz Bernstein, Leonard. *Hudbou k radosti*. Praha: Supraphon, 1969, s. 28–30. Tuto teorii se Bernstein pokusil dokázat v praxi svými skladbami – symfoniemi, koncertními opusy, operou; zdali se mu to povedlo, nechť posoudí každý posluchač sám.

na a vložilo se do ní dřívější dílo *Trouble in Tahiti*. V této – úspěšnější – podobě se opera několikrát inscenovala a nahrála se pro Deutsche Grammophon; skladba sama i její nahrávka byly nominovány na Grammy.

Nicméně můžeme říct, že jak se Bernsteinovi podařilo napsat Velký americký muzikál (*West Side Story*), tak jeho snaha vytvořit Velkou americkou operu byla zřejmě neúspěšná.



New York v 50. letech

## FENOMENOLOGIE JAKO INSCENACE

*Zdeněk Pinc*

### Summary:

*The idea of phenomenology as a performance is taken from Bernhard Casper. It implies a strange reality that there is kind of an essential kinship between the discourse of Greek theatre, theatricality in general and philosophical discourse related to the idea of performance. In Greek theatre what is being demonstrated is not shown on the stage but rather on the PROSKÉNION. SKÉNĚ originally means the building from which actors enter the PROSKÉNION, when the roles of the first actor as opposed to the chorus were being separated away. Chorus performs in the orchestra and the entire situation presents time in very peculiar way. In fact, it wants to show that “time“ is somehow included more than once, at least twice. One time is that of the viewer: It is known that the Greek expression “to view” (THEOREIN) and “to be godly” (THEOS) shares common etymology; the term “theatre” (THEATRON) is also derived from that of watching, gazing. The time of a theatre performance represents yet another time scale: In theatre something is presented before one’s eyes, something that happened in another time and in a different way. The mythic topic that is shown primarily is already known to all spectators. In certain sense that is a prerequisite and also that what is happening in the theatre, sense of tragedy is KATHARSIS: Redemption of the viewer through particular understanding of the story. Everything takes place with one important prerequisite: Viewers shall watch what is happening on the SKĚNE, or hence on the proscenium. They should not attempt to see behind the scene; then their view shall not be obscene. It is very peculiar – if we consider the layout of Greek theatre and how it is arranged – its principal idea is linked to the fact that in every story, in every performance, there is something not to be seen, something not to be performed for a viewer, something that should remain hidden, that constitutes some adumbration of the entire story.*

Myšlenka fenomenologie jako inscenace je převzata od Bernharda Caspera a asociuje zvláštní skutečnost, že mezi diskurzem řeckého divadla, divadelnosti vůbec a diskurzem filozofickým je jakási bytostná spřízněnost, která je spojena s myšlenkou ukazování.<sup>1</sup> V řeckém divadle se to, co se ukazuje, neděje na scéně, ale na PROSKÉNION. SKÉNĚ je tak původně budova, ze které vystupují herci na PROSKÉNION, když se oddělí role prvního herce oproti chóru. Chór vystupuje v orchestře a celá ta situace tematizuje čas velmi zvláštním způsobem. Chce vlastně ukázat, že „čas“ je tam jakoby vícekrát, minimálně dvakrát. Jiný je čas diváků: víme, že řecké nazírat (THEÓREIN) a býti božský (THEOS) má společnou etymologii;<sup>2</sup> divadlo (THEATRON) je také odvozeno od onoho dívání, zření. Čas divadelního představení je ovšem zase jiným časem: v divadle se předvádí před očmi něco, co se odehrálo jindy a jinak. Mytické téma, jež se tam většinou předvádí, přitom všichni diváci znají. To je v jistém smyslu podmínka, a to, co se odehrává v divadle, smysl tragédie je KATHARSIS: očištění diváků prostřednictvím zvláštního pochopení příběhu. Vše se přitom děje za jednoho důležitého předpokladu: totiž že diváci sledující děje na SKÉNĚ, nebo tedy na předscéně, se nebudou pokoušet nahlédnout za scénu, jejich pohled tedy nebude obscénní. Je velmi zvláštní – představíme-li si, jaký je tvar řeckého divadla a jak je uspořádáno –, že jeho základní myšlenka je spojena s tím, že v každém příběhu, v každém předvedení je něco, co být vidět nemá, co nemá být učiněno pro pohled, co má zůstat zakryto, co je jakýmsi předznamenáním celého toho příběhu.

Filosofické tradici, zejména té její podobě, kde filosofie vážně usiluje, aby se stala vědou, lze pak po mém soudu rozumět jako takové obscénní posedlosti. První etymologie slovesa *obicio* v latinsko-českém slovníku je předhodit (dravé zvěři) k roztrhání:<sup>3</sup> vybrat něco z přirozených souvislostí, postavit to před oči a jakoby rozpracovat to ze všech stran. Jenom ve výjimečných případech se pak předpokládá, že se to do oněch souvislostí vrací zpátky a začne v jejich rámci znovu fungovat, a nikoliv, že to bude obětováno ve prospěch vědy. Podobnou

<sup>1</sup> B. Casper, „Přístup k náboženství v myšlení Emmanuela Lévinase“, in B. Casper, *Míra lidství*, Praha: OIKUMENÉ, 1998, s. 60nn. Celá tato podnětná kniha je pro úvahy této přednášky nepostradatelná a naznačuje, že bez této knihy by přednáška nevnikla. Tato kniha však vznikla v důsledku dlouhodobého zájmu učitelů a studentů FHS UK o tuto problematiku a tak se obojí podmiňuje navzájem.

<sup>2</sup> Etymologická souvislost θεωρεῖν a θεάτρον je dána společným kořenem θέα (srov. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: C. Winter, 1960, Bd. 1, s. 656, které toto slovo překládá jako *Anschauen* či *Schau*); souvislost mezi θέα a θεά (tj. femininum od θεός) je sice nejistá, avšak možná. Slavné rozpracování této možné etymologie viz M. Heidegger, „Věda a zamyšlení“, in M. Heidegger, *Věda, technika a zamyšlení*, Praha: OIKUMENÉ, 2004, s. 44nn.

<sup>3</sup> Tak v J. M. Pražák, F. Novotný a J. Sedláček, *Latinsko-český slovník*, Praha: Československá grafická unie, 1935, heslo *obicio* : *Obicio feris aliquem*.

moderní vědeckou inscenací je třeba pít v 16. a 17. století, obdukce. Tuším Derrida kdesi uvádí, že z těch tří předpon obscenita, objektivita a obdukce lze vytvořit jakoby základní notu novověkosti, modernosti, která zapomíná na onen moment inscenace, inscenovatelnosti. Zapomíná především na to, že k inscenaci patří, že všichni rozumějí tomu, jaké je předznamenání toho představení a co se tam odehrává. I když téma představení může být stejné, je jeho předznamenání jiné, jedná-li se o komedii, než když jde o tragédii. Všichni víme, že antické tragické cykly byly tvořeny třemi tragediemi, jejichž příběhy spolu mohly, ale nemusely souviset, a pak následovalo satyrské drama, které bylo zřejmě jakousi perziflázou předváděného tématu.

Husserlovská fenomenologie je po mém soudu především citlivý, sofistikovaný pokus o průzkum transcendentálního pole vědomí a bytí, které se otevírá nebo má otevřít hře NOESIS a NOEMA. V Lévinasovském smyslu je takový pokus ovšem poněkud obscénní, i kdyby se snad mohl povést. Lévinas napsal, že Husserlova fenomenologie nás nenaučila projikovat stavy vědomí do bytí, a už vůbec ne redukovat objektivní struktury vědomí do bytí.<sup>4</sup> Naučila nás naopak dostat se k subjektivní oblasti, jež je objektivnější než každá objektivita, a tuto oblast nám otevřela. Zvláštní omezení Husserlovy fenomenologie spočívá v tom, že noematizování – tj. objektivování – neklade žádné meze: činí tak sice z fenomenologie jakési bezmezné dobrodružství ducha, je však nutno omezit subjekt na subjekt přihlížející, theoretizující; dané dobrodružství musí být každopádně výlučně teoretickou záležitostí.

V knize *Autrement qu'etre au-dela l'existence* se podle mého mínění Lévinas ostře vymezuje vůči strukturalismu a lingvistice, když rozlišuje mezi *dire* a *le dit*,<sup>5</sup> tj. mezi říkáním a tím, co je řečeno. Lévinas se snaží chápat říkání jako základní mluvní situaci, která se odehrává v gramatické struktuře singuláru. Já je ten, kdo mluví a jeho říkání je založené v druhém, v ty, v tom, komu je říkání určeno. Povšimněme si, že mezi singulárem a plurálem indoevropských grama-

<sup>4</sup> E. Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Alcan, 1930, s. 131.

<sup>5</sup> Cituji zde poválečnou práci E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1949, s. 209n., která ukazuje omezenost bez transcendentnosti. Následující výklad se přitom bude týkat spíše než Lévinasových raných spisů jeho prací z období po vydání pojednání *Autrement qu'etre*, kde je druhý chápán jako samotný princip fenoménu. Za zajímavé považuji v této souvislosti zjištění, že Lévinas pokládal za potřebné vydat v sedmdesátých letech *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* znovu: pokládám tento text proto za jakousi ouverturu k zmiňované poslední velké Lévinasově práci.

tik je zvláštní nesymetrie. V plurálu, když říkáme my, tak se tím myslí my všichni, a protikladem této „osoby“ není vy, nýbrž osoba třetí – oni. Každé my v sobě nese intenci: kdo jsou ti druzí než my? Jsou to ti, o nichž se nyní nemluví, jelikož to, co děláme my, je intencionálně v zásadě dobré a správné, zatímco to, co dělají oni, dělají nějak jinak než my, a tudíž to v té základní intenci dělají v lepším případě směšně, v horším případě ohrožujícím způsobem; mohli bychom dokonce říci, že v archaických strukturách to, co je zlé, přichází zvenku, od nich, zatímco to, co je dobré, vychází od nás. Mezistruktura „vy“ má v gramatice velmi zvláštní roli, dokonce začasť umělým způsobem (v češtině ve zdvořilostním diskursu) umožňuje překonávat tento rozdíl, dokonce bychom vlastně mohli říci, že smyslem života, který je rozpjat mezi intencí my a intencí oni, je taková implicitní snaha usilovat o to, aby „oni“ v nějakém smyslu přece jenom mohli být „my“, uzavřít jakousi přechodnou, avšak nikoliv úplnou koalici, jež umožní převládnout tomu společnému. V češtině struktura plurálu jakoby říká, že když říkáme tomu druhému zdvořilým plurálem Vy, tak říkáme, že k němu přistupujeme tak, že Vás je víc, a tudíž – kdyby se např. hlasovalo – máte výhodu a přednost.

Gramatická struktura mluvní situace v singuláru je však úplně odlišná. Když se na ni podíváme jako na strukturu noeticko-noematickou, tak samo říkání – tedy to, co já říkám – není založené ve mně, ale je založené v tom, komu to říkám. V mluvní situaci já je ten, kdo mluví, zatímco ty je ten, ke komu se mluví, a tedy to říkání se nedá založit, noematicky zahrnout do jednoho, nýbrž je transcendentní. Musí být uznáno v nějakém prvním etickém aktu, který má předznamenání, klíč k sociální situaci. Tento klíč k mluvní situaci otevírá i situaci sociální a je vskutku zvláštní, protože jeho smyslem je dobrota.

Když je něco řečeno, ve smyslu *le dit*, pak je to již hotové, uzavřené, má to jinou intencionální strukturu, nesměřuje to již k druhému, nýbrž je to jakýsi doklad, kterého se mohu já nebo někdo jiný dovolat. Pozdní Lévinas ukazuje, že předchozí varianty fenomenologie se jakoby příliš soustřeďovaly na řečené, na *le dit*, a pokouší se orientovat fenomenologii k říkání, k *dire* k tomu, co ještě neskončilo, k tomu, co se děje v průběhu inscenace, jíž je ona zde předvedená výchozí situace. Žánr výchozí sociální situace se zakládá v mluvní situaci říkání, jeho předznamenáním je dobrota, jejíž smysl rovněž není ukončen a nevyčerpává se skutkem.

Tak jako mluvní situace říkání ještě neskončila, stále ještě mohu cosi dořici, nebo říci jinak a napravit směr a smysl svého neukončeného mluvení a konání, i dobrota, kterou konám není ukončena, skutkem se její aktualita nesytí,

naopak naléhavost pokračování se prohlubuje. Proto potřebuji čas, čas pro druhého, abych mohl pokračovat v říkání a dobrotě, nikoli čas volný, s nímž mohu naložit podle libosti, v posledu jej nakonec vždycky „zabijím“, ztrácím.

Potřebovat čas znamená, že nemůžeme nic předjímat, že na všechno si musíme počkat, a i s tím svým vlastním závisíme na druhém. Tuto větu napsal Lévinas ve své pozdní studii, která se jmenuje *Modlitba bez prosby*.<sup>6</sup> Pravda tak přestává být tím, co je pravé, a stává se tím, co se jako pravé chce osvědčit.<sup>7</sup> Kdybychom hovořili o předznamenání celého Lévinasova díla, pak by bylo nutno říci, že je celé rosenzweigovské: žít jeden pro druhého v události přiblížení, jejímž smyslem je láska, znamená realizovat trilogii, jejíž první jednání má tématem svět a úkol pro člověka zní: poznat, druhé jednání má tématem zázrak a úkol zní: prožít, třetí jednání má tématem Království boží a úkolem člověka je vyprosít si je. Rosenzweigova trilogie není tvořena trojicí tragédií a neobsahuje persiflážní satyrské drama, odpovídá třem vrcholům trojúhelníka z knihy *Stern der Erlösung*. Tyto vrcholy na sebe nejsou navzájem převoditelné, ale jsou na sebe odkázány, tvoří jednotu, trojúhelník: svět, Bůh (ON) a člověk.<sup>8</sup> Máme zde zvláštní variantu kantovských otázek a v Lévinasově nebo Rosenzweigově pojetí vypovídá něco jiného než v případě Kantově. Ukazuje, že svět je určen k tomu, aby byl poznán. Poznání směřuje ke světu a každé poznání s sebou nese jistá omezení. Každý svět má své zásvětné (obscenní) oblasti, do kterých poznání nemá pronikat. Druhý pól Rosenzweigův ukazuje to, co mohu v životě prožít právě já: v kantovské tradici jde o to, co mohu v životě učinit – opět zde máme intencionalitu obrácenou. Na Kantově straně je zde koncept člověka jako *homo faber*: koncept bytosti, která prací mění svět, je odkázána sama na sebe a může a musí udělat všechno; u Rosenzweiga je tomu ovšem obráceně: to, co mohu v životě prožít, je zázrak, nemohu jej učinit, musím si počkat na to, až jej učiní Druhý, mým úkolem je počkat, strpět spíše než konat, vést svůj život tak, abych všechno, co v životě prožívám, prožíval jsem právě jako zázrak.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> E. Lévinas, „Dela priére sans demande“, *Les Études philosophique*, 2 (1984), s. 190.

<sup>7</sup> Tato slova nenapsal Lévinas, nýbrž Franz Rosenzweig, k jehož některým intencím se po mém soudu Lévinas ve svém pozdním díle výrazně přiklání. Nevyčerpatelem zdrojem inspirace pro pochopení těchto souvislostí byla pro mne nejen četba obou autorů, ale také studie B. Caspera, v tomto případě zejména B. Casper, „Zjevení v ‚zakoušejícím myšlení‘ Franze Rosenzweiga“, in B. Casper, *Mira lidství*, Praha: OIKUMENÉ, 1998, s. 91nn. a B. Casper, „Modlitba jako zasvěcení tomu, co přesahuje esenci“, in B. Casper, *Mira lidství*, Praha: OIKUMENÉ, 1998, s. 136nn.

<sup>8</sup> F. Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften*, Den Haag-Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1979-84, Bd. III, s. 103.

<sup>9</sup> Když Rosenzweig velmi dlouho a v krutých bolestech umíral mladý na nevléčitelnou nemoc, na otázku, k čemu tohle všechno je, odpovídá parafrází jednoho Moliérova textu: „Proč jsi šel na tyhle galeje? Abych tam žil a zemřel.“ A to je zázrak.

Člověk má příležitost osvědčit se v každé situaci, prožít jakoukoli jemu učiněnou věc jako zázrak a tak žije svůj život v předznamenání lásky a dobra. To je možná také skutečný smysl utrpení. Třetí vrchol trojúhelníka ukazuje, co si člověk může vyprosit, co pro sebe může udělat, i když nikoli sám. Rosenzweig v téhle souvislosti mluví o inscenaci kolektivní modlitby, kterou se skupina obyvatelstva unisono v jakémsi chóru obrací k Hospodinu, aby si vyprosila Království, tedy ne to, v co mohu trpělivě doufat, ale to, oč se musím nějakým způsobem aktivně přičinit. Je zvláštní, že tahle modlitba, jak říká titul zmiňovaného Lévinasova článku, je modlitbou bez prosby. V osobní, individuální modlitbě nemohu prosit nic pro sebe, mé prosby ve skutečné modlitbě se týkají druhého a druhých. V kolektivní modlitbě neprosíme o to, aby nastala nějaká nám pochopitelná a známá skutečnost, ale modlíme se i křesťanům známým způsobem: „Buď vůle tvá! Hospodine, učiň, aby přišlo tvé království.“

Zvláštní ráz modlitební promluvy odkazuje k tomu, že v každém jazyce existuje vysoká i nízká vrstva. Sloveso „modlit se“ je původně vysoké sloveso oproti nízkému slovesu „prositi se“, v češtině. Ten rozdíl se skoro ztratil, a dokonce už ani dnes mnozí nevědí, že ta dvě slovesa patří párově k sobě. Proč na to upozorňuji, je skutečnost, že obě slovesa jsou zvrtná, aktivum či pasivum se jich jaksi netýká, jeden pól intencionálního vztahu se neobejde bez druhého. „Prositi se“ se česky už skoro nedá v té zvrtné podobě říci – ono je dialogické – a moderní čeština nám chce namluvit, že buď subjekt o něco prosí, a pak to buď dostane, nebo nedostane, nebo je subjekt o něco prošen a pak to poskytne nebo neposkytne. Zvrtnost slovesa „prositi se“ zůstala v moderní češtině zachována snad jen v jednom, posledním případě: „Nikoho se o nic neprosím,“ to je základní pozice, ke které je vychováván a k níž se vychová nový člověk, *homo faber*, ten, jenž umí odlišit inscenaci od skutečnosti. Skutečnost je jen jedna, v ní je potřeba jednat a zasahovat, ve skutečnosti je člověk odkázán sám na sebe, vezme ji do vlastních rukou. V inscenaci, která skutečná není, je to jen divadlo, je třeba zachovávat estetický odstup, dekorum.<sup>10</sup> Situace, která je reflektována v jazyce v modu *le dit* se již odehrála, už ji nelze změnit, lze pouze reagovat. Naproti tomu situace říkání, která se dosud děje a modlitba, kdy se ještě stále modlíme, prosba, kdy se ještě někoho prosíme, neskončila, ještě není po všem. Pýcha, která nám zbyla a která zaznívá z onoho „nikoho se o nic neprosím“ nedokonale zakrývá, že už je po všem, nic už se nestane, katarze se

<sup>10</sup> Řada anekdot zachycuje situace, kdy buran nezasvěcený do žánru nedokáže odlišit divadlo od skutečnosti a vtrhne na scénu, např. proto, aby Othelovi zabránil v uškrcení Desdemony.

### Emmanuel Lévinas

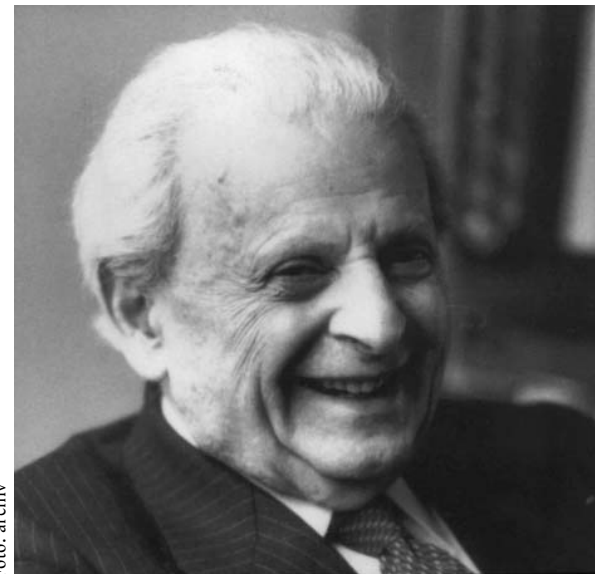


Foto: archiv

nedostaví, vykoupení se nekoná, zbývá jen čekat na konec a snad se i pokusit nějak zabavit, protože nejhorší je nuda.

Je potřeba, abychom této věci rozuměli v souvislosti se zvláštním způsobem časování. Důležitým autorem zde pro nás bude opět Kant. Podle Lévinase u Kanta došlo k zvláštnímu posunu, při kterém se diachronnost času zapomněla, něco takového se vlastně stalo už u Aristotela, když začal chápat čas jako počet pohybů, to přece musí být nějaký jiný čas než ten čas, který prožíváme, který žijeme my. Kant také časuje z přítomnosti, kterou chápe fyzikalisticky, a tudíž mu čas splývá s věčností, respektive s oním časem vědy, která ve své podstatě, v jisté své obscennosti, je nečasová. Čas je v ní pouhý parametr. Oproti tomu tak, jak žijí čas archaická lidstva, je čas spíše kalendář, HORA, příhodná chvíle, příhodný čas: tenhle čas není individuální. Je kolektivní, je to čas jednotlivých lidstev, těch jednotlivých majestátních plurálů, plurálů různých „my“. Tento čas je za určitých historických souvislostí prolomen, prolomen vynálezem monotheismu. Cyklický čas, jak ho známe z Eliadeho, přechází v lineární časování, které kolektivní čas do jisté míry individualizuje, bere mu mysteriálnost, bere mu opakovatelnost, ale zachovává jeho příběhovost, jeho narativitu.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Srov. E. Lévinas, *Čas a jiné = Le temps et l'autre*, Praha-Liberec: Dauphin, 1997; M. Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, Praha: OIKUMENÉ, 1993.



V Lévinasově smyslu se ženský čas blíží téměř identicky k onomu cyklickému prožitku, zatímco mužský čas je lineární. V tomto smyslu přesahuje biologickou hranici. Mateřství je u Lévinase vyjádřeno v jakési biologické podobě: dítě dokud je živo ještě v těle matky, je nerozčleněné, ale jakmile život opustí mateřské tělo, mluví Lévinas spíše o otcovství a to dokonce i tehdy, když jde o ženu. V každém z nás je kus otce a kus matky, protože ony dva póly mužství a ženství se k sobě vztahují jako jas a průnik k temnosti a tajemství. Opět je tu zvláštní vzájemný vztah, který bych nazval vztahem scénickým. Muž a žena se představují v jiném inscenačním osvětlení, mužské vyniká v záři reflektorů, ženské spíše na scéně potmělé či zšeřelé.

V obou případech i u lineárního času i času cyklického nejde ještě o čas historický; v této souvislosti lze připomenout Patočkovy myšlenku z *Kacířských esejů*, že dějiny vznikají jako konání zaznamenáníhodných skutků před tváří sobě rovných.<sup>12</sup> Lineární, biblický čas se ovšem neděje před tváří sobě rovných: ukazuje pouze, jak jednotlivé postavy Starého zákona – vyvolány jménem – se ve svém vyvolení osvědčily: jak své vyvolení převzaly, naplnily a uskutečnily. Zde je nyní patrné, že mezi časem dějin a časem spásy je též určitá proluka, kterou musíme respektovat. Lévinas v této souvislosti buduje rozdíl mezi diachronním a synchronním časem.<sup>13</sup> Diachronní čas je čas, který bereme vážně a kdy si uvědomujeme, že čas druhého člověka je jiný než čas můj. Čas je třeba šetřit. Čas ovšem šetříme tak, že šetříme čas těch druhých. To je velmi důležité: zatímco bývá běžné, že ti, co šetří čas, šetří čas svůj, v důsledku čehož plýtvají časem druhých, a když jim to druzí vracejí, tak potom nikdo na nic nemá čas. Respektování tohoto pravidla vytváří inscenační situaci, která je velmi příznivá pro to, aby životní situace, která nemá stejný čas, dobře proběhla. Všimněme si: jsou to dvě věci: to, jak já popisuji danou situaci, je jiná záležitost než to, jak ona se odehraje, ale když ji fenomenologicky mám v EPOCHĚ zpracovanou dopředu a snažím se potom v té konkrétní situaci jednat poučeně, tak se ta situace odehrává jinak, než by se odehrávala podle onoho druhého scénáře.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Srov. J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofie dějin*, Praha: Academia, 1991.

<sup>13</sup> Srov. B. Casper, *Míra lidství*, s.78nn.

<sup>14</sup> V téhle souvislosti lze připomenout zvláštní rys diachronního času, který popisuje Heda Margoliová-Kovályová v knize *Na vlastní kůži* (Heda Margoliová-Kovályová, *Na vlastní kůži*, Praha: Academia, 2003), kterou kdysi napsala s Erazimem Kohákem. Když jako šestnáctiletá mladá Židovka v jednom jarním dni se žlutou hvězdou na klopě a dvěma kuřy kráčí na transport do Terezína a potkává své spolužačky z gymnázia, které ve stejném dni (ve stejném čase?) jdou na schůzku a do kina. Čas těchto mladých lidí nebyl stejný, i když se odehrál na stejném místě a ve stejných vteřinách a minutách, dokonce to byl takový čas, v kterém se dva snad ani potkat nemohou.

Každá situace, když si ji fenomenologicky dobře uvědomíme, má tedy určitý hermeneutický klíč, určité předznamenání, určitý žánr, určité osvětlení, které nám dává porozumění tomu, co se to v té situaci následně děje. Je tak důležité uvědomovat si, jestli přikládáme ten náležitý klíč. Nelze říci správný, jelikož náležitých klíčů k dané situaci může být celá řada a vzniká z nich odlišná hermeneutická interpretace. V setkání vždy určitým způsobem tuto situaci otevřeme a začasť poté litujeme, že jsme to neudělali jinak.

Z tohoto hlediska i smrt Boha, tedy absence Boha ve světě, je důležitý hermeneutický klíč, který umožňuje odlišné pochopení transcendece a etiky. Lévinas v této souvislosti na konci svého života rozlišoval boha jakožto předmět afirmativní teologie a Boha jako určitou bytost, jako synonymum transcendece.<sup>15</sup> Atheismus je tedy hermeneutický klíč k situaci, který zpravidla bývá přechodem od teologie k transcenci. Předzjednaná harmonie, zoufalství pietismu jsou jinými takovými klíči. Etické předvolání, *assignation*, vyvolání jménem představuje vztah, který v jakémsi smyslu smrt Boha přežívá a překlápá historickou situaci do ekonomie spásy. Situace, kdy Bůh působí ve světě nadpřirozenou silou zázraků, je obdobně nebezpečná jako ta, když nepůsobí vůbec. Pokračoval-li by totiž svět zázraků, mohlo by dojít ke zvrhnutí etiky v magii, což pokládá Lévinas za ještě větší nebezpečí než atheismus. Atheismus v Lévinasově smyslu není nebezpečný, je nutnou fází jeho analýzy pobytu. Člověk jím musí projít, aby pochopil, oč v náboženství vůbec běží. V tomto smyslu můžeme snad říci, že náboženství je v Lévinasově smyslu jakási specifická forma inscenace, inscenace, jejíž předznamenání je protikladné vůči vztahům, které vytvářejí jednotu a totalitu.

Bylo by tedy snad možno konstatovat, že v Lévinasově smyslu je poznání protikladem vůči náboženství. Když Lévinas hovoří o náboženské zkušenosti, přiřazuje ji k řečenému k *le dit*: je to cosi hotového a uzavřeného. Proti náboženské zkušenosti stojí ovšem náboženský vztah, vztah k Bohu, vztah k třetímu, který je „vyloučený z bytí i nicoty“. Samotný termín transcendece v Lévinasově pozdním díle znamená, že Boha a bytí nelze myslet společně. To je ovšem obtížně slučitelné s celou tradicí teologie: nelze-li Boha a bytí myslet společně, mezi Bohem a člověkem je z hlediska času vztah důsledně diachronní. Je tomu tak z toho důvodu, že člověk je „zdebytí“ v heideggerovském smyslu *Dasein*, člověk

<sup>15</sup> Pro tyto pasáže textu jsou nepostradatelným zdrojem inspirace zejména Casperovy studie „Přístup k náboženství v myšlení Emmanuela Lévinase“, in B. Casper, *Míra lidství*, Praha: OIKUMENĚ, 1998, s. 60nn. a „Illeité. K jednomu klíčovému pojmu ve filosofii Emmanuela Lévinase“, in B. Casper, *Míra lidství*, Praha: OIKUMENĚ, 1998, s. 72nn.

je ten, kdo je tu, orientuje svůj pobyt v nějaké přítomné situaci: může se orientovat podle toho, co Lévinas nazývá *trace* (stopa). V náboženské mluvě bychom snad pro tento fenomén mohli použít termín „navštívení“. Tvář zanechává v řádu bytí stopu, která je poukazem na absenci tváře v právě probíhající situaci. Přítomnost Tváře transcenduje řád času natolik, nakolik vždy již přešla. Je třeba si uvědomit, že základní Lévinasova metafora setkání s tváří nemíní žádné konkrétní setkání s tváří, které prožíváme, nýbrž je to setkání, které prošlo určitou *EPOCHÉ*, a v tomto smyslu jakoby předznamenává každé konkrétní setkání, ke kterému dochází, ať už negativně nebo pozitivně. Setkání s tváří je vždy stopou, přesahem z jiného času a Bůh je vyloučen ze vztahu k druhému ty, s nímž se setkávám tváří v tvář. To je také jeden z podstatných rozdílů mezi pozdním Lévinasem a Lévinasem *Totality a nekonečna*. V *Totalitě a nekonečno* Lévinas ukazuje, že za určitých okolností Bůh může být tváří. Pozdní Lévinas by to už takhle neřekl, proto používá pro titul Hospodinův, pro Hospodinovo jméno Rosenzweigem utvořené jméno, které Rosenzweig použil, při překladu Bible do němčiny, ER. Česky bychom ho tedy psali ON, s oběma velkými písmeny. Bůh je zvláštní třetí osoba, jež je vyloučena z bytí, osoba, o kterou se jedná v každé situaci, když já ještě mluvím k ty. Nezapomeňme, že mluva, říkání, *dire* v Lévinasově smyslu zabraňuje vraždě. Dokud mluva, *dire* neskončila, ještě není po všem.

ON je ten, kdo není zde, ale zde bude. To hebrejské *ehjé* (budu zde) je třeba překládat a číst jako tetragram Božího jména JHVH (budu zde). Kdy ON zde bude? Až to já budu potřebovat, opravdu potřebovat. V pozdním Lévinasovi se k větě, kterou říká tvář: „Nezabiješ!“, přidává ještě druhá věta: „Nenechávej mne ve smrti samotného!“ ON zde bude a nenechá mne ve smrti samotného, protože ON je dobrý, proto je pro Boží jméno charakteristická třetí osoba a Lévinas ji v *Autrement qu'etre* vyjadřuje termínem *illegité*. To se do češtiny skoro nedá přeložit: „onost“, „onakost“? Chce se tím vyjádřit, že jde o osobní variantu od toho raného důležitého Lévinasova pojmu *il y a*, onoho neosobního bytí, které nyní jakousi osobnost nabývá. Bůh tedy není protějškem subjektu, nýbrž je někým, kdo se manifestuje na základě vztahu mezi já a bližním. U pozdního Lévinase je tedy vztah k Bohu jiný než vztah k bližnímu. Vztah k Bohu předchází jinakosti, předchází jinakosti bližního i etickému závazku. Je alternativou, jakousi osobní variantou a osobním východiskem z neuspořádanosti neosobního *il y a*. Dasein-analýza u Lévinase počíná právě v rozboru onoho neosobního bytí *il y a*.

V tomto smyslu je tedy etika u Lévinase humanismem, morálním závazkem, který předchází každému pochopení či rozhodnutí ze strany subjektu. Tento závazek je z hlediska synchronního času apriorní, z hlediska času dia-

chronního aposteriorní. Proč je z diachronního hlediska aposteriorní? Protože v Lévinasově etice není podmínkou etiky svobodná vůle, ale právě přejatý morální závazek, který zakládá asymetrický a nereciproční etický vztah: být pro druhého.

Být pro druhého je aposteriorní proto, že mně se dostalo toho zázraku, že jsem byl a ještě pořád jsem pro někoho. Ta zvláštní věc, že člověk svým životem osvědčuje, že byl milován, je hodně důležitá. „Byl milován“ je důstojným epitafem pro každého člověka, který už není. A ten, který ještě je, má úkol: prožít zázrak, který spočívá v lásce, v tom, že je člověk milován. „Být pro druhého“ je alternativou Heideggerova „být pro smrt“. Tato alternativa spočívá ve využití vlastního života pro druhého oproti možnosti „užít si života“ dokud mne smrt nezachvátí.

Zjev tváře je tedy předpokladem řeči a v lidské tváři se ve smyslu židovské tradice zjevuje Bůh. Svoboda se tedy neospravedlňuje vědomím jistoty, nýbrž nekonečným nárokem vůči sobě, překračováním každého čistého svědomí: jenom špatní lidé mají čisté svědomí. O odpovědnosti je tedy možné mluvit pouze v první osobě a etiku nelze převádět na nějaké univerzální kategorie. Pouze „já“ může odpovědět na příkázání tváře. Odpovědnost proto předchází egoismu i altruismu, přičemž oboje zakládá i umožňuje. Obojí je tady jakýmsi předznamenáním hermeneutického klíče zmíněného výše. Moje svoboda vyvstává nikoli z nesnesitelné lehkosti bytí, ale v jakési jeho neodpuštělné tíži: povinnosti rostou, jak se naplňují, čím lépe je plním, tím méně mám práv. Čím víc jsem spravedlivý, tím víc jsem vinen. Bezprostřednost etického vztahu mezi já a druhým se tak stává neudržitelnou v okamžiku, kdy na scénu naší inscenace vystupuje třetí.

Přiblížení se třetího je již událostí, jež je synchronní a já ji vědomě registruji a reflektuji. Riziko spravedlnosti proto spočívá v tom, že pouze subjekt zapomene na neomezenost původní odpovědnosti a podlehne čistému egoismu. „Třetí“ zastupuje celé lidstvo, ustavuje rovinu rovnosti, bratrství a spravedlnosti. Lze tedy říci, že to zvláštní „díky Bohu“ je potvrzením, že jsem – Bohu budiž poděkováno – bližním pro druhé. Dobro tak uděluje svobodu a miluje mne dříve, než je miluji já. V Lévinasově smyslu právě díky této předchůdnosti je láska láskou. To, co může druhý udělat pro mne, je jeho věc. Kdyby to byla moje věc, zastoupení by bylo pouze momentem výměny a ztratilo by svou nezištnost. Druhý může zastoupit kohokoli chce, kromě mě. V zástupnosti se nemůžeme nechat nahradit, jako se nemůžeme nechat nahradit ve smrti. Přechod od odpovědnosti ke spravedlnosti, je tak přechodem od etiky k politice.

Lidské bratrství zakládá jednotu lidského rodu a samo koření v ideji stvoření, jak je chápána v monotheistické tradici, a proto lze rozumět židovské představě, že vrcholem spravedlnosti je Boží soud. Boží soud je vždy příliš budoucí, do nekonečné budoucnosti sahající instituce, jež mě potvrzuje v mé interioritě, jejíž spravedlnost je silnější než soud dějin.

*(Tento text bude součástí obsáhlého lévinasovského sborníku, který připravil Josef Kružík)*

## PRÁVO, SPRAVEDLNOST A DEKONSTRUKCE (DERRIDA ČTE BENJAMINA)\*

*Hans-Dieter Gondek* (Bergische Universität Wuppertal)

### Summary:

*Derrida often used the expression justice à venir, justice to come, or démocratie à venir, democracy to come. These expressions mean exactly that: justice or democracy to come, one that is coming, arriving, however one that is never realized. Every law making, as well as every law enforcement lives off the anticipated advance of this future justice, in its performance act it places itself into “as if already” of such justice. It is like the “as if” contained in Kant’s categorical imperative and it calls for similar respect. In this connection, Derrida speaks also about certain inevitable and unavoidable theoretical fiction. Where Benjamin in the last instance defines his believe in God and in godly violence as “justice of purposes”, Derrida demands perseverance in this theoretical fiction as a fiction and its acceptance. That in turn represents certain experience: “Experience of the impossible”. “Experience of the impossible” does not just mean that one has to back off because one is not able to accomplish something, but it escalates this demand even more.*

### Co je dekonstrukce?

Co je dekonstrukce? Tato otázka se bude v následující přednášce neustále navracet. Neboť Derridův text „Síla zákona“<sup>1</sup>, který je jejím předmětem a v němž jde zejména o četbu textu „Ke kritice násilí“ Waltera Benjamina, představuje

---

\* Předneseno 20. května 2005 v semináři „Násilí a moc. Prostředky bez účelu“ na Fakultě humanitních studií UK Praha. Přeložil Karel Novotný.

<sup>1</sup> „Force de loi“, in: *Cardozo Law Review*, vol. 11, Nos. 5-6, S. 919-1045 (dvojjazyčné vydání: francouzsko-anglické); lehce přepracovaná verze vyšla samostatně v nakladatelství Galilée, V Paříži 1994.

důležitou etapu ve vývoji Derridova porozumění dekonstrukci, tomu, co dekonstrukce může být a čeho může dosáhnout. A to nejen v tom smyslu, že toto Derridovo čtení Benjamina sebe sama chápe jako dekonstruktivní čtení, nýbrž že pokládá zmíněný Benjaminův text samotný za text, který už se sám dekonstruuje. Že dekonstrukce není žádnou metodou aplikovatelnou zvnějšku a schematicky na libovolné předměty, není žádný nový poznatek, který by přineslo teprve toto zvláštní čtení Benjamina. Co je na tomto textu nové a zajímavé (a co se ostatně netýká jen tohoto textu), je skutečnost, že je textem na přechodu, který spolu s Bernardem Waldenfelsem na jiném místě označujeme jako „Derridův performativní obrat“.<sup>2</sup> Znamená dvojí:

Zprvč užítí pojmového instrumentária anglosaské *speech act* Tudory (a to v její otevřené původní austinovské podobě), především rozlišení mezi konstativní a performativní dimenzí řeči, k analytickým a kritickým účelům – zkoumá se nejen to, *co* nějaký text říká, *co* je jeho kognitivní pravda, ale i to, *jak* to říká, a nadto ještě, *co dělá*, *jak* čtenáře oslovuje, *implikuje*, *svádí*, *zavazuje* atd. Zadruté tato performativní dimenze znamená nejen rozšíření analytických možností, nýbrž vytváří i přístup k novým předmětům analýzy, totiž k textům z oblastí práva, politiky a etiky, které samy disponují vlastní performativní dimenzí. Takovým textem je nepochybně i Benjaminův článek „Ke kritice násilí“ z r. 1921. Dříve než se obrátím k tomuto textu, abych ho krátce rekapituloval a v návaznosti na něj předvedl a zhodnotil Derridovu interpretaci, rád bych nejprve ještě poskytl některé nezbytné údaje o konceptu a postupu dekonstrukce.

Termín „dekonstrukce“ zprvu není nic jiného než návrh překladu jistého pojmu, a sice pojmu „destrukce“. Martin Heidegger formuloval v §6 *Bytí a času* úkol „destrukce dějin ontologie“ či „destrukce tradovaného korpusu antické ontologie“. Pro Heideggera byla tato „destrukce“ doplňujícím historicko-filosofickým protějškem, pendantem k fundamentálně ontologickému, tj. systematickému vypracování otázky po bytí.<sup>3</sup> „Destrukce“ proto v této souvislosti neznamenal rozbití, zničení, odstranění vlivu antické ontologie, nýbrž právě naopak znovuvytvoření přístupu k antické ontologii. A to tak, že jsou oddělovány takové vrstvy, sedimenty, které se v průběhu tradice a jejího předávání

na antickou ontologii usadily a tím ji zakryly. Derrida se při překladu rozhodl vložit do slova další slabiku a učinil z destrukce dekonstrukci proto, aby předem vyloučil pochopení tohoto pojmu ve smyslu rozbití, zničení. Slovo *dé-construction*, užité poprvé v původní verzi článku „O gramatologii“ (článku, který se měl stát jádrem pozdější knihy téhož názvu), tak jedním dechem kladlo důraz jak na dekonstruktivní tak na konstruktivní rys oné „de-sedimentace“ sedimentů, zahrazujících přístup k antické ontologii.

Derrida byl kvůli tomuto původu konceptu „dekonstrukce“ v Heideggerově programu „destrukce“ často obviňován, že je pouhým adeptem Heideggerovým. Proti tomu hovoří skutečnost, že Derrida uvedl svou „dekonstrukci“ do souvislosti, která je Heideggerem spíše zanedbávaná: totiž do problematiky jazyka a psaného slova.<sup>4</sup> Derrida posouvá odbourání metafyzické tradice za Heideggerovo pojetí tím, že v jejím rámci nově rozpracovává vztah řeči a písma. Já se zde omezím na zprávu o výsledku tohoto postupu: písmo nemá funkci vnějšího média přimykajícího se k vnitřní živoucí a duchem vyplněné řeči, aby jí umožnilo jakožto v posledku mrtvá litera neomezené předávání, nýbrž psané slovo je řeči a mluvení vždy již imanentní, protože imanentně ustavuje onu opakovatelnost, bez níž by žádný jazyk, žádná řeč nemohly být jako takové universálně přístupné. To navíc Derridovi otvírá přístup k literárnosti textu a dále k literatuře, především k experimentální literatuře moderny od Flauberta k Joyceovi a Sollersovi, abychom jmenovali jen některé důležité milníky. Heidegger se naproti tomu pohybuje v dalším postupu svého díla mezi básnictvím a myšlením, přičemž jeho pochopení básnictví se orientuje spíš na *mythos*.

V neposlední řadě díky tomuto spojení s moderní literaturou a specifickými obtížemi její interpretace jakožto psaní, které se nezodpovídá ničemu jinému než sobě samému, mohl Derrida svůj koncept dekonstrukce úzce provázat s nově vymezeným pojmem textu a textuality. Náhledy, které mají být získány interpretací, jsou možnosti vlastní textu jakožto textu – a nikoli intence nějakého autora, které jím byly více či méně šťastně převedeny do textového obsahu.

<sup>2</sup> Hans-Dieter Gondek/Bernhard Waldenfels, „Derridas performative Wende“, in: H.-D. Gondek/B. Waldenfels (Hg.): *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 7 ff. Pokud je mi známo, byl Rodolphe Gasché první, kdo mluvil o „performativním obratu“ u Derridy. Srv. Jeho článek „Eine sogenannte ‚literarische‘ Erzählung: Derrida über Kafkas ‚Vor dem Gesetz‘“, in: Gondek/Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens...*, c.v., str. 256 ff.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1977 (14. Auflage), S. 19 ff.

<sup>4</sup> Mluví proti tomu i to, že se Derrida, pokud jde o nutnost a možnost de-konstrukce a de-sedimentace, může opřít právě tak i o pozdního Husserla, který v *Krizi evropských věd* (česky Praha 1996, originál: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana*, Band VI, Den Haag: Martinus Nijhoff 1962) a především v příloze nazvané „O původu geometrie“ zdůrazňuje nutnost zpětného dotazování na původní smysl založení (v případě geometrie), což zahrnuje odbourání (*Abbau*) historické sedimentace. Derrida tento text „O původu geometrie“ přeložil do francouzštiny a podrobně komentoval in: *Edmund Husserl, L'origine de la géométrie*, Traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris: PUF 1962. Česky: Jacques Derrida, *Tradice vědy a skrývání smyslu*, Praha 2003.

Dekonstrukce je pohyb na textech a v textech, jak vnitřní tak vnější práce na textech, která vnějšek převádí dovnitř a naopak. Práce, kterou tím, že odhalila možnosti vlastní textům samotným, bylo možné myslet jako samopohyb těchto textů, jako sebedekonstrukci či autodekonstrukci, ke které bylo zvnějšku zapotřebí pouze prvního podnětu.<sup>5</sup>

Během šedesátých a sedmdesátých let platil Derrida za nejfilosofičtějšího z francouzských myslitelů, kteří tehdy vzbuzovali rozruch a nadšený obdiv. Šlo o myslitele, jakými byli například pozdní Sartre, Derridův někdejší učitel Foucault nebo Deleuze a kteří se účastnili po osmašedesátém roce rozličných veřejných iniciativ a nebáli se ani vejít ve styk s různými radikálně levicovými proudy. Derrida byl považován za relativně konzervativního čtenáře filosofických textů, za tichého dělníka v univerzální knihovně západního myšlení, kterého aktuální politická vzrušení nijak zvlášť nezajímala.<sup>6</sup> Stanoviska mladého Derridy k politickým otázkám byla skutečně charakteristická velkou zdrženlivostí a zdráháním zaujímat pod tlakem předčasná stanoviska. Navzdory nebo také právě kvůli jednomu ranému textu k Lévinasovi – z roku 1964 –, v němž Lévinase s odkazem na Hegela, Husserla a Heideggera nabádal k pořádku, totiž k návratu k tradičním možnostem filosofie, zvláště fenomenologie, byl Derrida pokládán za myslitele teoretické filosofie s těžištěm v ontologii a metafysice, kterého se etické a politické otázky sotva dotýkaly.<sup>7</sup>

Tato situace se ovšem rozhodujícím způsobem proměnila v osmdesátých letech. Spisy jako *Pohlednice od Sokrata Freudovi a dál*<sup>8</sup>, *Spectres de Marx*<sup>9</sup> a *Síla zákona* ukazují Derridu jako autora, pro něhož jsou pro interpretaci textů, jako je Freudovo *Jenseits des Lustprinzips* nebo *Komunistický manifest* Marxe a Engelse, bezprostředně relevantní etické, sociální a politické otázky současnosti. Performativní dimenze je v těchto analýzách textů přítomná otevřeně i skrytě zároveň: jako analýza Freudova pokusu dosáhnout pomocí teorie vazby jakožto elementární funkce psyché zároveň i vazby psychoanalytické společnos-

ti na Freuda, jeho jméno a dílo, nebo jako analýza setrvalé obsese oním „strašidlem“ komunismu z roku 1848. „Performativního obratu“ je nicméně u Derridy dosaženo zcela určitým přechodem, kterým se zároveň otevře množství nových předmětů dekonstrukce. Jedná se o přechod od „nerozhodnutelného“ k „nedekonstruovatelnému“. V 60. a 70. letech se Derrida upínal především na odhalení aporetických situací ve filosofických textech, situací, jejichž „řešení“ mohly přinést jedině dvojznačné konstrukty: např. *suplement*, jehož význam kolísá mezi „doplněním“ a „nahrazením“,<sup>10</sup> nebo *farmakon*, který mohl znamenat jak lék tak jed.<sup>11</sup> Od 80. let vyzdvihuje Derrida „předměty“, které jsou dekonstrukci samotné nepřístupné a představují spíš něco, co dekonstrukci nutně předchází. Jedná se přitom o absolutna, o něco nepodmíněného, co musí být jako takové izolováno a vypracováno a co musí být dotazováno na nemožné nebo přinejmenším nanejvýš nepravděpodobné podmínky, které jsou určující pro jeho vznik. Takovými předměty jsou dar<sup>12</sup> – v jeho protikladu ke směně –, absolutní, protože na žádnou podmínku vázané *odpuštění*<sup>13</sup> nebo bezpodmínečná *pohostinnost*<sup>14</sup>, a právě tak i *spravedlnost* na rozdíl od práva. A tím se dostáváme k tomu, co je předmětem textu „Síla zákona“.

### „Ke kritice násilí“<sup>15</sup>

Oč jde v Benjaminově textu? Benjamin hledá měřítko pro „kritiku násilí“. Násilí principiálně určuje jako „zásah do mravních poměrů“ (K 48) a vyhrazuje je tak sféře vymezené *právem* a *spravedlností*; na přírodní kauzality není pojem násilí aplikovatelný. Je-li „nejelementárnějším základním vztahem každého právního řádu“ vztah *účelu* a *prostředku*, pak z toho plyne ústřední úloha prokázat spravedlnost účelů a oprávněnost prostředků. Benjamin se brání takové redukci tohoto problému, která otázkou po násilí rozumí jen otázku po jeho způsobilos-

<sup>10</sup> Srv. Analýzu týkající se Rousseaua ve druhé části spisu *De la grammatologie*, Paris: Minuit 1967.

<sup>11</sup> Srv. jeho četbu Platónova dialogu *Faidros* v textu „La pharmacie de Platon“ in: *La dissémination*, Paris: Seuil 1972.

<sup>12</sup> *Donner le temps I: La fausse monnaie*, Paris: Galilée 1991.

<sup>13</sup> *Foi et savoir suivi de Le Siècle et le Pardon* (entretien avec Michel Wieviorka), Paris: Seuil 2001, česky: *Víra a vědění. Století a odpuštění*, Praha 2003, a Élisabeth Roudinesco/Jacques Derrida, *De quoi demain... Dialogue*, Paris: Fayard 2001, S. 259 nn. Česky: *Co přinese zítřek? Dialogue*, Praha 2003.

<sup>14</sup> *De l'hospitalité*, Paris: Calmann-Lévy 1997.

<sup>15</sup> Text vyšel poprvé in: *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* v roce 1921. Pak např. in: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Band II/1, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977, str. 179-203. Česky in: Walter Benjamin, *Agésilas Santander*, Praha 1998, str. 48 nn. Dále jen odkazy v textu na český překlad: K.

<sup>5</sup> Model autodekonstrukce zastával především Paul de Man. Srv. Mimo jiné *Allegories of Reading*, New Haven/London: Yale University Press 1979.

<sup>6</sup> Nesmí se ovšem přehlížet fakt, že se Derrida v textu „Les fins de l'homme“, který má vůbec charakter filosoficko-politického manifestu a ukazuje navíc Derridovo největší přiblížení k (francouzskému) strukturalismu, vyjadřuje velmi rozhodně k americké válce ve Vietnamu (in: *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit 1972, str. 129 nn.).

<sup>7</sup> Jacques Derrida, „Violence et métaphysique“, in: *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil 1967, S. 117 nn. Česky in: Jacques Derrida, *Násilí a metafyzika*, Praha 2003.

<sup>8</sup> Paris: Flammarion 1980.

<sup>9</sup> Paris: Galilée 1993.

ti být prostředkem pro předem dané, spravedlivé či nespravedlivé účely. Klade si spíš otázku, zda je násilí „mravné jakožto princip, byť i jako prostředek ke oprávněným účelům“. (K 48)

Tím je problematizován samotný vztah účelu a prostředku. Benjamin ukazuje, že konkurující koncepce právního naturalismu či přirozeného práva a právního pozitivismu, pozitivního práva tíhnou k navzájem komplementárním redukci právě proto, že trvají na vztahu účelu a prostředku: Právní naturalismus pohlíží na násilí jako na „přírodní danost“, „surovinu“ a klade pouze otázku po spravedlnosti účelů, právní pozitivismus tematizuje násilí jako „historicky utvořenou danost“ a věnuje pozornost pouze oprávněnosti prostředků. Obě tak vězí v jednom „základním dogmatu“: „Spravedlivých účelů může být dosaženo oprávněnými prostředky, oprávněné prostředky mohou být použity ke spravedlivým účelům.“ (K 50)

Proti tomu staví Benjamin hypotézu možnosti rozporu mezi oprávněnými prostředky a spravedlivými účely. Z čehož plyne, že pro obojí, prostředky i účely, musí být zvlášť vytyčena nezávislá kritéria. Znovu lze konstatovat komplementární selhání právního naturalismu a právního pozitivismu: „Neboť je-li pozitivní právo slepé pro nepodmíněnost účelů, je přirozené právo slepé pro podmíněnost prostředků.“ (K 50) Nepodmíněnost účelů znamená, že se vymykají historickému zkoumání a překračují je; podmíněnost prostředků znamená podmíněnost, která tkví v prostředcích samých a brání jim v tom, aby zcela splynuly se svou funkcí prostředků k účelům. Co je z jedné strany opomenutím transcendence, ukazuje se z opačného pohledu jako porušení zákonů imanence, vlastního smyslu prostředků, které se nepodrobují bezpodmínečně, nýbrž jsou a zůstávají samy o sobě podmíněné.

Benjamin přistupuje ke sféře prostředků s rozlišením mezi „historicky uznaným, takzvaně sankcionovaným a nesankcionovaným násilím“, přičemž mu jde o „posouzení“ tohoto rozlišení, a o to, co z takového posouzení lze získat pro odhalení „podstaty násilí“. Podmínkou takového postupu je překročení imanentního fungování tohoto rozlišení: protože se již neptáme po jeho (právě imanentním) „smyslu“, nýbrž po jeho „hodnotě“, je zapotřebí podrobit právo zkoumání z hlediska filosofie dějin.

Toto zkoumání ovšem Benjamin omezuje na „evropské právní poměry“. Otázka historického původu práva je otázkou po kladení právních účelů, a ty jsou vytyčovány namísto účelů přírodních tam, kde přírodní účely bezprostředně implikují násilí. Dějiny prosazování práva jsou tedy dějinami pokračujícího odebírání veškerého násilí z rukou jednotlivých osob. Takové násilí se ještě při-

pouští ve velmi specifických formách, např. v rodičovském oprávnění k výchově; je-li však výchova prováděna s přemírou násilí, zasahuje právo i zde. Právo je ohrožováno veškerým násilím, které se nachází mimo něj, zejména „postavou ‚velkého‘ zločince“ a fascinací, kterou působí.

Nicméně existuje i ohrožení práva zevnitř. Spočívá ve všech modech násilí, které přešly do podoby práv jednotlivých právu podřízených subjektů. Benjamin zde zmiňuje právo na stávku, právní základy vojska – „militarismus“, trest smrti a policii. Právo na stávku je jednorázové právo na výkon násilí, které stát přiznává dělníkům, aby zabránil větší hrozbě, totiž přímému násilí sabotáže a obsazení závodu. Potud je do formy práva oděno to, co Benjamin označuje v jeho podstatě jako „vynucování“. K tomuto ústupku v podobě legalizovaného „vynucování“ je stát ochoten, pokud vytyčované požadavky zůstávají imanentní dělnickému boji; začne však klást rozhodný odpor, jakmile se stávka stává *revoluční generální stávkou* (kterou Benjamin spolu se Sorelem odlišuje od politické generální stávky) a jakmile se tím stává *právo kladoucím* aktem.

Vojsko, připomínám, že jde o „evropské poměry“, hájí Benjamin jako „užití násilí jakožto prostředku k právním účelům“ proti naivní kritice pacifistů a anarchistů. Taková kritika totiž zůstává abstraktní, nedokáže zproblematizovat stávající právo jako „osudový řád“. (K 59)

Benjamin neschvaluje ani kritiku trestu smrti. Napadání trestu smrti si, jak se zdá, není vědomo toho, že právo ve svém původu rozhoduje o „životě a smrti“, a to nikoli proto, aby trestalo, nýbrž aby „ustavilo nové právo“. Jenže ačkoli v „násilí nad životem a smrtí“ posiluje právo sebe sama nejvíce, přece „se však jemnějšímu citu ohlašuje zároveň nejzřetelněji cosi zpuchřelého v právu“. (K 60)

Rozhodné kritiky se dostává policii, protože v ní dochází k „nepřirozenému spojení“, ba takřka „strašidelnému smísení“ dvou funkcí práva, které je podle Benjaminu třeba striktně oddělovat: násilí, které právo *klade* a které je *zachovává*. A tak je policie nasazována na hranicích právního řádu a tento řád do sebe absorbuje: „Na rozdíl od práva, které v místně a časově fixovaném „rozhodnutí“ uznává metafyzickou kategorii, skrze niž vznáší nárok na kritiku, nenaráží zkoumání policejní instituce na nic bytostného. Její násilí je stejně beztvaré jako její nikde neuchopitelný, všudypřítomný strašidelný zjev v životě civilizovaných států.“ (K 61)

I nezávisle na instituci policie, která představuje „největší perverzi moci“ (K 62), konstatuje Benjamin úzké spojení práva a násilí. Již od svého původu spočívá veškeré právo na původním kladení, které lze myslet jen jako násilné;

nicméně i v uchovávaní práva je také obsažen vztah k možnému výkonu násilí, který je implikován v každé právní smlouvě. Potud je každé kladení a uchovávaní práva zároveň „mocenským kladením“. V tomto smyslu kritizuje Benjamin tehdejší parlamentarismus kvůli chybějícímu uvědomění „revolučních sil“, které se účastnily na vzniku parlamentární demokracie.

Otázka násilí se ovšem neomezuje na problém právního násilí resp. oněch vnějších násilí, která stojí proti právu. Benjamin spíše požaduje zohlednění „nenásilných“ nebo „čistých prostředků“, které jsou nasazovány k urovnávání konfliktů v privátní sféře. To se děje prostřednictvím techniky a řeči. Benjamin zdůrazňuje diplomacii. Tento obor je právně málo kodifikován; lež a podvod v rozmluvě tak nejsou právně sankcionovány.

Další hranice práva se ukazuje na rovině účelů: O jejich spravedlnosti nerozhoduje podle Benjamina právo samo, nýbrž „Bůh“. I zde vstupuje do hry násilí, avšak právě nikoli jako prostředek: násilí, které není žádným „prostředkem“, je „manifestací“, např. hněv. Benjamin staví protiklad mezi mytickým násilím jako „pouhou manifestací (pohanských) bohů“ a „božským násilím“, které se manifestuje v hněvu (židovského) Boha“. Zatímco první z nich uvaluje vinu a vyžaduje pokání a oběť, druhé z nich zbavuje viny a pokání – a přijímá oběť. Ukazuje se, že původ kladení práva je pod vlivem mytického násilí, které i nadále působí na uchovávaní práva a tomuto uchovávaní dává náboj „bezprostřední manifestace násilí“. To vede k vzájemnému prolnutí práva a moci a k všeobecnému nastolení práva, které zastírá stávající násilné poměry, např. mezi vítězi a poraženými. „Démonicky dvojsmyslným způsobem“ jsou přiznávána „rovná“ práva, za nimiž se skrývá to, „že v počátcích každého práva bylo přednostní právo králů nebo velikých, zkrátka mocných“. (K 72-3)

Mytická moc právo klade, božská jej „ničí“. (K 74) Nepochybně je takto dotčena i jistá mesianistická dimenze, kterou Benjamin nicméně takto nepojmenovává, nýbrž mluví skromněji o dimenzi filosofie dějin. „Kritika násilí je filosofie jeho dějin. „Filosofie“ těchto dějin proto, že pouze idea jejich zakončení a vyústění umožňuje kritický, odlišující a rozhodující pohled na jejich časná data.“ (K 77) V ní spočívá naděje na „prolomení tohoto začarovaného kruhu mytických právních forem“, „na sesazení práva včetně sil, na něž je odkázáno, stejně jako jsou ony odkázány na ně, v posledku tedy na sesazení státní moci“ a tím na založení „nového dějinného věku“. (K 78) Že je tato naděje oprávněná, to se dá podle Benjamina vyčíst z určitých náznaků, že „moc mýtu je tu a tam prolamována již v přítomnosti“ a že je „násilí zaručena jeho existence jako čirého a bezprostředního i mimo říši práva“. (tamt.) Víc než „jméno“ této „nejvyš-

ší manifestace čirého násilí“ tím ovšem není získáno: „Ne tak možné a ani ne tak naléhavé je však pro lidi rozhodnutí, kdy bylo čiré násilí v určitém případě skutečné.“ (tamt.) Čistota se musí prosadit proti každé bastardizaci, spočívající v tom, že si mythos učinil služebnými „věčné formy“, které jakožto čisté náležejí božskému násilí. Benjamin uzavírá svůj text definitorickým vyhocením, které ve jménu předjímá ono rozhodnutí a onu čistotu, které posoudit jako skutečné leží mimo moc člověka: „Zavrženíhodné je veškeré mytické násilí kladoucí právo, které můžeme nazývat spravující. Zavrženíhodné je i násilí uchovávané právo, násilí spravované, které mu slouží. Božské násilí, které, insignium a pečeť, nikdy není prostředkem posvátného výkonu, můžeme nazývat vládnoucí.“ (K 79)

## Síla zákona

*Force de loi*<sup>16</sup>, *Síla zákona* je již svou kompozicí těžká kniha. Je totiž složena ze dvou odlišných přednášek. Na jejich odlišném stylu, postupu a také obsahu se podepisuje především to, při jaké příležitosti, na jakém místě a v jakém kontextu byly prosloveny. První část – části nemají samostatné názvy – je zahajovací přednáška konference o Deconstruction and the Possibility of Justice z října 1989 na Cardozo Law School v New Yorku, druhá byla přednesena na konferenci Nazism and the Final Solution v dubnu 1990 v Los Angeles. Jen druhá přednáška se podrobně zabývá Benjaminovým článkem „Ke kritice násilí“; nicméně ani první přednášku nelze pominout, protože formou tezí vytyčuje určité linie pro četbu tohoto Benjaminova textu. Tato kompozice přináší, jak ukážeme, některé problémy. Vůbec, *Síla zákona* není podle mého názoru příliš dobrým příkladem toho, co je to provedení dekonstruktivní četby: Postup přednášky je příliš uspěchaný, mnohé je pojednáno nedostatečně, důležité aspekty Benjaminova textu opomenuty, jiným přičítána přehnaná závažnost, leccos působí jako „za vlasy přitážené“. Tvrzení, že Benjaminův text přispívá k ambiguitě mezi levicově a pravicově radikální kritikou parlamentarismu, je přesnou četbou textu podloženo stejně málo, jako teze, že Benjaminův text již předjímavě poukazuje na „konečné řešení“. Potud je Derridův text spíše příkladem toho, jak by dekonstruktivní čtení nemělo postupovat, neboť Derrida zde přistupuje k Benjaminovi předpojatě a mnohé z toho, co se u něj pokouší nalézt, do něj sám vkládá. Jeho text tudíž kolísá mezi přisvojením a distancováním se: tu Ben-

<sup>16</sup> Česky *Síla zákona*, Praha 2002. Dále jen odkazy v textu na český překlad: S.

jamina vítá jako předchůdce dekonstrukce, onde jej zase odmítá jako stoupence zastaralých dialektických pojmových schémat.

Přesto nepostrádá rozpolcená kompozice textu jistou přitažlivost. Umožňuje Derridovi samostatným a suverénním způsobem předložit a aplikovat dvě „paradigmata“ dekonstrukce: postup, který je spíš logicko-systematický a podrobným čtením textu odhaluje aporie v jeho argumentaci, a postup, který je více historicko-genealogický. Části *Síly zákona* těmto paradigmátům odpovídají. Navíc jsou shodné s protikladem mezi vnitřním a vnějším pohledem na právo:<sup>17</sup> první část se obrací na ty, kdo praktikují právo, na budoucí právníky a jejich profesory, a snaží se osvojit si jejich specificky pragmatický pohled na právo; druhá část se vyrovnává s Benjaminovým vymezením funkce práva v perspektivě filosofie dějin. Zvláště zajímavé jsou – chtěné i nechtěné – efekty překrývání obou těchto přístupů. Derridovi se totiž tímto způsobem daří do Benjaminova textu zvnějšku vnést určité „výbušné věty“, které by imanentní četba jen stěží mohla vydat. Silná teze, že dekonstrukce je spravedlností a z ní vyvozený závěr, že spravedlnost je na rozdíl od práva *nedekonstruovatelná*, vyostřuje spíš nezřetelné vzájemné vymezení spravedlnosti a práva u Benjaminova. Výslovná otázka po *síle zákona*, přesněji po bytí oné *síly*, která způsobuje, že jsou zákony obecně akceptovány a následovány, otázka, pro jejíž objasnění se Derrida obrací zpět k Montaignovi a Pascalovi, zavádí onu již zmíněnou performativní dimenzi, kterou se bude řídit i jeho analýza Benjaminova textu.

Tuto performativní dimenzi uplatňuje Derrida především na Benjaminovo rozlišení mezi právo kladoucím a uchovávajícím násilím. Toto rozlišení je ostatně i preferovaným příkladem pro to, o čem Derrida tvrdí, že je sebe-dekonstruující tendencí Benjaminova textu. Chtě nechtě má již Benjamin dávat na srozuměnou, že tento protiklad dvou násilí není udržitelný, že spíše oba členy rozlišení do sebe vzájemně přecházejí. Tak jako se nedá zjistit mytický moment kladení práva jakožto počátek, tak nelze čistě oddělit funkci uchovávání práva od funkce jeho kladení. Především ale neexistuje žádné „vně“ práva, zákona, ani v prostorovém ani v časovém smyslu. Být „před zákonem“ znamená být již ve vztahu k zákonu. Neskrývaná narážka na Kafku je záměrná a více než uvážena. Právě tato situace nevyhnutelného bytí „před zákonem“ otevírá performativní dimenzi, kterou Derrida vnáší do celého Benjaminova textu. Cituji delší pasáž:

<sup>17</sup> Srv. k tomu Petra Gehring, „Gesetzeskraft und mystischer Grund. Die Dekonstruktion nähert sich dem Recht“, in: Gondek/Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens*, c.v., str. 226 nn.

„Tento okamžik pozastavení, tato *epoché*, tento zakládající či revoluční moment práva je v právu instancí ne-práva. Ale jsou to také celé dějiny práva. Tento okamžik se stále děje a nikdy není v přítomnosti. Je to okamžik, kdy je zakládání práva zadrženo v prázdnu či nad propastí, pozdrženo čistým performativním aktem, který jako by už nemusel skládat nikomu a před nikým účty. Předpokládaný subjekt tohoto čistého performativu by již nebyl před zákonem, lépe řečeno: byl by před zákonem, který ještě není určen, byl by před zákonem ještě neexistujícím, před zákonem jakožto ještě neexistujícím, před zákonem jakožto teprve vyvstávajícím, před zákonem, který teprve má být a má přijít... [...] Těto současně běžné i hrozné situaci člověka, jemuž se nedaří zákon zahlédnout, a především se jej dotknout, vstoupit do něj, se velmi podobá ono „bytí před zákonem“, o němž mluví Kafka; zákon je zde totiž transcendentní potud, pokud je to právě onen člověk, kdo jej má násilím založit jako zákon nastávající. Zde se „dotykáme“ mimořádného paradoxu, jakkoli jej nemůžeme ohmatat: nedosažitelná transcendence zákona, před nímž „člověk“ stojí a jemuž předchází [toto „před“ je tedy míněno prostorově i časově], se jeví jako nekonečně transcendentní, a tedy jako theologická jen potud, pokud v této krajní blízkosti závisí pouze na něm, na performativním aktu, jímž ji člověk založí; zákon je transcendentní, násilný i nenásilný, poněvadž závisí pouze na tom, kdo je před ním – místně i časově -, na tom, kdo jej vytvoří, založí a bude autorizovat absolutním performativem, jehož přítomnost mu vždy uniká. Zákon je transcendentní a theologický, je tedy stále na příchodu, vždy je přislíben, protože je imanentní, konečný, a tedy již minulý.“ (S 53-4)

Toho se přidržme: To, že Derrida zavádí do dekonstruktivní četby Benjaminova textu jako pomůcku Kafkovo podobenství „Před zákonem“, přesněji: motiv bytí „před zákonem“, je v dekonstruktivním kontextu jistě legitimní. Potíž je v tom, že se jedná o něco, co Benjamin nadmíru dobře znal, vždyť o Kafkovi napsal ne jeden esej.<sup>18</sup> Tento krok je věcně důležitý, protože je jím zdánlivě původní akt násilí sám postaven do odpovědnosti „před zákonem“, který právě v té míře nemůže znát a kterého se právě v té míře nemůže dotknout, v jaké ho jakožto zákon sám musí založit. Zákon je zákonem tohoto zákona, který je třeba založit, který má teprve přijít. Potud je možné situaci kladení práva číst také jako *hermeneutický kruh*, protože teprve když se v budoucnu zdaří revoluce nebo založení státu, bude možné poznat, zda násilně jednání odpovídalo zákonu, zda

<sup>18</sup> Především „Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages“, in: *Gesammelte Schriften*, Band II/2, a.a.O., S. 409 nn.



bylo oprávněné. Až do té chvíle se tento násilný čin, toto rozhodnutí – moment rozhodnutí je momentem šílenství, říká Derrida s odkazem na Kierkegaard<sup>19</sup> – podává jako „nečitelnost“, tj. jako přerušení souvislosti čtení práva a rozumění právu ve stávajícím systematickém pojetí s jeho jasnými a nespornými rozlišeními. To, co Benjamin pojednával pod titulem „generální stávka“ jako předmět svého textu „Ke kritice násilí“, totiž specifická paradoxní konstelace práva na násilí, to se stává u Derridy ústředním momentem dekonstruktivní četby samé a tím i jejím performativním momentem. Derrida si pro samotný dekonstruktivní postup osvojuje motiv generální stávky jako práva na odpor proti právu, proti státnímu založení a uchovávaní práva, a tím jako práva na vlastní troufalost klást právo. „Můžeme tedy říci, že v každé interpretující četbě existuje možnost generální stávky, právo na generální stávku, právo popírat ustavené právo tam, kde je jeho autorita nejsilnější, totiž ve státě. Máme právo suspendovat legitimující autoritu a všechny její normy čtení...“ (S 55)

Toto právo nicméně nesmí být pokládáno za právo svévole. Musí se ve svém užití samo ospravedlnit. Ospravedlnit se nikoli před nějakým jiným právem, nýbrž před tím, co právo transcenduje, před dějinami. A tím před spravedlností, která není v žádném stávajícím právu uskutečněna. Tak jsme dospěli do oblasti, kterou Benjamin sám pojmenovává jako filosofii dějin: „Kritika násilí je filosofií jeho dějin.“ Benjamin však nesahá, jak by části jeho argumentace mohly napovídat, k materialisticko-dějinné koncepci spravedlnosti a pravdy, které by bylo třeba uskutečnit v historickém procesu. Benjaminův vztahový bod pro takovou transcendentní spravedlnost tkví v posledku v Bohu. Opakuji již citovanou tezi Waltera Benjamina: O spravedlnosti účelů rozhoduje Bůh. A dále říká: Je omylem obvyklého chápání, že „ony spravedlivé účely pokládá za účely možného práva“ a k tomu fixuje jejich spravedlnost na „schopnost zobecnění“. Toto zobecnění, tuto obecnost jako atribut spravedlnosti, Benjamin popírá.

Přesně v tomto místě zasahuje Derrida. Benjaminovu námitku proti obecnosti vyostřuje v zákon singularity, jedinečnosti. Požaduje se spravedlnost, která musí být práva „singularitě druhého“. Blížkost k Lévinasovi zde nelze přehlédnout. Podle Derridy to znamená především to, že se jedná o „spravedlnost bez práva“, neboť schopnost zobecnění a tím i obecnost sama je právu nesporně vlastní a od něj neoddělitelná. Spravedlnost je i pro Derridu transcendentní, ale na rozdíl od Benjamina je vepsána do performativního konání, totiž do výkonu dekonstruktivního čtení. V Derridově textu se odehrává střetnutí mezi spravedl-

ností a právem, mezi nárokem, který vznáší singularita, zde Benjamin, a nárokem na zobecnění, na obecnost, který je vlastní každé diskursivní argumentaci.

Když proti sobě Derrida staví nedekonstruovatelnost spravedlnosti a dekonstruovatelnost práva, ba nutnost jeho dekonstrukce, pak to neznamená, jak bychom mohli být v pokušení si myslet, že spravedlnost a právo je možné od sebe absolutně oddělovat. Když Derrida podobně jako Benjamin konstatuje, že spravedlnost není uskutečněna v žádném pozitivním právu, pak se tím ani neprohlašuje právo za neúčelné, když jde o spravedlnost, ani není ze spravedlnosti jakožto nikdy neuskutečnitelné činěné vnější ideál. Směr, kterým se ve věci uskutečnění spravedlnosti vydal Benjamin, totiž v rámci a skrze právo, drží i Derrida. Odstřihuje však zpětnou vazbu na Boha. Když Benjamin klade vědění o „spravedlnosti účelů“ do rukou Božích, bere člověku možnost disponovat věděním o uskutečněné spravedlnosti. Již citovaná, poněkud kryptická věta tu říká: „Ne tak možné a ani ne tak naléhavé je však pro lidi rozhodnutí, kdy bylo čiré násilí v určitém případě skutečné.“ (K 78) Tento zpětný vztah k Bohu obsahuje nicméně strašlivou dvojznačnost. Je-li totiž Bohu připisováno vědění o spravedlnosti účelů, pak odvolávání se na tohoto Boha sice neobsahuje přenesení, osvojení si tohoto vědění, přece však přinejmenším jisté vznášení nároku na toto vědění, odvolávání se na něj. Existuje někdo, komu toto vědění má být vlastní, a na toho se odvolávám. To je základní princip každého zmocnění ke Svaté válce, k rozpoutání mytického násilí, které chce být bezprostředně božským. Tím se ostatně stává problematickým i Benjaminovo rozlišení mezi mytickým a božským násilím.

Avšak Derrida mesianismus jednoduše neodstraňuje. V knize *Spectres de Marx* z roku 1993 propaguje svou vlastní ideu mesianismu: „A co zůstává právě tak neredukovatelné na každou dekonstrukci, co zůstává právě tak nede-konstruovatelné jako možnost dekonstrukce samé, to je snad určitá zkušenost emancipatorického příslibu; to je snad dokonce formalita strukturálního mesianismu, mesianismu bez náboženství, dokonce mesianismu bez mesianismu, formalita ideje spravedlnosti – kterou stále ještě odlišujeme od práva a dokonce i od lidských práv – a formalita ideje demokracie – kterou odlišujeme od jejího aktuálního pojmu a jejích predikátů tak, jak jsou dnes určovány.“<sup>20</sup> Derridou hojně užívaná formule *justice à venir*, spravedlnost, která má přijít, či *démocratie à venir*, demokracie, která má přijít,<sup>21</sup> znamenají právě toto: spravedlnost

<sup>20</sup> Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris 1993, str. 102.

<sup>21</sup> *La démocratie à venir*, tak zněl název poslední *décade* v Cerisy, na které se Derrida zúčastnil (2002). *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, sous la direction de Marie-Louise Mallet, Paris: Galilée 2004.

<sup>19</sup> Nikde ovšem nenacházíme přesný citát, který by dokládal, že jde o Kierkegaardův výrok.

nebo demokracie, která má přijít, přichází, je na příchodu, ale právě nikdy není uskutečněná. Každé kladení práva, ale i každé uchování práva žije z předjímacího předstihu k této budoucí spravedlnosti, ve svém performativním aktu se situuje do „jakoby už“ takové spravedlnosti. Je jako ono „jakoby“ obsažené v Kantově kategorickém imperativu a vyžaduje podobný respekt; Derrida mluví v této souvislosti rovněž o určité nezbytné, nevyhnutelné teoretické fikci. Tam, kde Benjamin v poslední instanci klade svou důvěru v Boha a v božské násilí jako „spravedlnost účelů“, požaduje Derrida vytrvání v této teoretické fikci jako fikci a její převzetí. Což pak představuje určitou zkušenost: „zkušenost nemožného“. „Zkušenost nemožného“ právě neznamena, že před ním musíme couvnout, protože nejsme s to je učinit, nýbrž jen ještě vyostřuje požadavek.

Nepodmíněným trváním na formální struktuře „strukturálního mesianismu, struktury onoho *à venir*, toho, co je a zůstává budoucí, přicházející, uniká Derrida nebezpečí každého utopismu, který by chtěl preformovat, předem utvářet budoucnost podle obrazu přítomnosti. Budoucnost je „přicházení jiného“, které je třeba přijmout a uznat. „Připravovat se na toto přicházení jiného je to, co lze nazvat dekonstrukcí“, praví se v textu „Psyché. Invention de l'autre“.<sup>22</sup>

## CHOVÁNÍ MĚSTSKÝCH A VESNICKÝCH DĚTÍ V MLADŠÍM ŠKOLNÍM VĚKU

*Hana Světlíková – Božena Škvařilová*

### Summary:

*The study was oriented at the evaluation of the complex behavioural expression of children with the help of six selected components of nonverbal communication (mobility, social cooperation, distance from the nearest child, eye contact, acoustic communication, intensity of acoustic communication and hands behaviour) and their influence by certain biological and social factors (place and age).*

Vývoj dětí po stránce tělesné i psychické ukazuje rozdílnou rychlost. To znamená, že některé děti jsou v daném věku vyspělejší dříve, jiné později. Růstové období po narození se rozděluje podle vývojových změn, které zahrnují především biologické parametry. Náš výzkum navazuje na sledované období předškolního věku a zabývá se obdobím mladšího školního věku, někdy označované jako pozdní dětství. Toto období trvá od 6–7 let až k samému nástupu puberty, přibližně do 10–11 let u dívek a 11–12 let u chlapců.

Počátek zkoumaného období je doprovázen vstupem dítěte do školy, a tudíž značnou zátěží na jeho organismus. Dítěti se podstatně změní jeho život. Končí mu nekonečné hodiny bezstarostné hry a přijímá novou společenskou roli. Kromě rodičů by mělo začít také respektovat autoritu učitele a začlenit se do nového dětského kolektivu. Pro některé děti jsou „první školní krůčky“ velmi snadné, jiným mohou působit nemalé obtíže. Existují děti, které vykazují delší nebo kratší dobu po nástupu do školy různě intenzivní a rozličně projevované známky nepřizpůsobení. Aby dítě úspěšně zvládlo školní počátek, musí být biologicky, rozumově, citově a sociálně zralé, což souvisí s jeho věkem a individuálními vlastnostmi. Školský systém různých zemí určuje věk vstupu dětí do školy roz-

<sup>22</sup> In: Jacques Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1986, str. 53.

dílně, mezi 5.-8. rokem, většinou však v době, kdy je dítěti 6–7 let. V naší zemi je povinná školní docházka stanovena pro děti, které dosáhly prvního září nejméně šestého roku života (Spilková, 1994; Singule, 1992).

### Biologické aspekty – tělesná zralost

Na počátku sledovaného období dochází k první proměně postavy. Po období plnosti (období batolivém) následuje období vytáhlosti, které se projevuje ve věku kolem 6 let růstovým zrychlením postihujícím převážně končetiny, dítě zeštíhluje. V souvislosti se změnou proporčního schématu se dítěti ztenčí vrstva podkožního tuku, protáhne se krk, růst hlavy se zpomalí a stane se relativně menší. V souvislosti s prořezáváním trvalého chrupu, tzv. druhou denticí, dochází k tvarovým proměnám obličeje. V obličeji vyniká více kostrový podklad, čelo je klenutější a tváře se zploští. Pas je jasně vyznačen jako zúžení těla nad boky. Ukončení období prvního rychlého růstu lze ověřit jednoduchým úkolem. Necháme dítě vzpažit pravou ruku a požádáme jej, aby se pokusilo dotknout prostředníkem lalůčku levého ucha. Tento cvik označujeme jako „filipínská míra“. Podaří-li se mu úkon, je zralé pro školní docházku, proběhla změna proporcionality postavy. (Fetter a kol., 1967; Lievegoed, 1992; Beneš, 1994; Langmeier, Krejčířová, 1998; Škvařilová, 1972; Šmahel, 1999).

S proměnou tělesné stavby úzce souvisí změny v ovládnutí těla. Špatně koordinované a neekonomické pohyby se začínají kolem šesti let zřetelně měnit. Dítě lépe šetří silami, je schopnější drobných a přesnějších pohybů nezbytných při psaní, lépe ovládá automatické a volní pohyby. Jeho mimika se stává usměrněnější a kontrolovatelnější (Langmeier, Krejčířová, 1998).

V dalších letech tohoto období nedochází k žádným převratným změnám jako na jeho počátku. Biologické změny jsou pozorovatelné opět až na jeho konci, kdy dochází k sexuálnímu tvarovému rozlišení u dětí. Nápadné rozdíly jsou zejména ve tvaru pánve, lebky, v růstu vlasů a rozvoji podkožního tuku, který způsobuje u dívek zaoblenost tvarů, upozornění na blížící se pubertu (Fetter a kol., 1967; Lievegoed, 1992).

Školní prostředí způsobuje rozvoj zejména zrakové, sluchové a pohybové čivosti. Vlivem výtvarné výchovy se zlepšuje rozlišování barev podle druhů a sytosti. Výzkumy ukazují, že se barevné čítí za čtyři roky školní docházky zvýší u žáků o 45%. Zraková čivost vzrůstá o 60%. Citlivost pro rozlišování výšky tónů je u desetiletého dítěte 3,7krát vyšší než u dítěte šestiletého. Na rozvoj zvukových počitků má vliv zejména hudební výchova. Kinestetické počitky

se zvyšují oproti předškolnímu věku o 50% (Štefanovič, Rosina, 1960). Mladší školní věk se vyznačuje vysokou spontánní pohybovou aktivitou. Pohyby jsou rychlejší, svalová síla je větší (Riegerová, Ulbrichová, 1993).

### Neverbální komunikace

Zaměříme-li se na dětské hry v tomto období, pozorujeme jak děti běhají, křičí, škádlí se, pošťuchují, pravidla her se stávají stále složitějšími a samozřejmě děti navazují stále nová a nová přátelství. V průběhu několika let jsme se zabývaly mapováním rozdílů v dětském chování o přestávkách mezi dvěma vyučujícími hodinami při individuální činnosti dětí. Chování dítěte ve škole však neovlivňuje pouze jeho aktivita, temperament, momentální zdravotní stav, učitel, ostatní žáci, ale i jeho mimoškolní život. Jedním z nejdůležitějších ukazatelů výchovy je rodina a prostředí, v kterém dítě vyrůstá.

Každé chování lze popsat určitými charakteristickými prvky (komponentami) (Lorenz, 1992, 1993, 1997). Zvolené komponenty neverbální komunikace našeho výzkumu a přesné znění metodiky byly popsány v časopise Lidé města 11 (2003). Výzkum byl zaměřen na sledování odlišností v pohyblivosti, sociálních interakcích, vzdáleností od nejbližšího dítěte, očním kontaktu, akustické komunikaci, intenzitě akustických projevů a dotykovém chování u dětí v závislosti na věku, rozděleném do dvou období 6–8let a 8–11let, a prostředí, ve kterém tyto děti vyrůstaly. Byly pozorovány rozdíly v neverbální komunikaci mezi dětmi dlouhodobě žijícími na vesnici a ve městě. Celkem bylo provedeno pozorování u 369 dětí: viz. tabulka.

Komponenta pohyblivost zachycovala celkovou dynamiku pohybů dítěte. Sociální interakce byl znak, sledující zapojení dítěte do hry s ostatními dětmi, popřípadě jeho distancování se od ostatních. Vzdálenost od nejbližšího dítěte poukazovala na velikost osobního prostoru preferovaného danými dětmi. Oční kontakt sledoval směr pohledu očí. Akustická komunikace a intenzita akustických projevů se zaměřovaly na komunikační situace, které mohly nastat mezi dětmi v průběhu přestávek a pokud děti v daném okamžiku spolu hovořily, sledována byla i hlasitost jejich mluveného projevu. Komponenta dotykové chování popisovala různé způsoby chtěných i nechtěných dotyků mezi dětmi.

soubor	dívký		chlapci		celkový součet
	6 – 8	8 – 11	6 – 8	8 – 11	
Vesnické děti	37	46	34	39	<b>156</b>
Městské děti	50	59	57	47	<b>213</b>
Celkový součet	<b>87</b>	<b>105</b>	<b>91</b>	<b>86</b>	<b>369</b>

Výsledky výzkumu ukázaly, že děti dlouhodobě žijící ve městech byly o přestávkách aktivnější než děti z vesnic. Častěji po třídě chodily, či dokonce běhaly. Rády se sdružovaly do větších skupin, než aby si hrály ve dvojicích nebo samostatně. Díky tomu byla jejich akustická komunikace mnohem intenzivnější. Rozdíl nebyl pouze viditelný, ale i slyšitelný. Městské děti mluvily hlasitěji a mnohé na sebe s oblibou pokřikovaly. Tento nálezný nebyl statisticky prokázán, pouze při vzájemném porovnávání chování mezi mladšími dívkami, ve věku 6–8 let.

Mladší chlapci z města (6–8 let) mezi sebou udržovali menší vzdálenosti a více se navzájem dotýkali. Vysvětlení se nabízí ve způsobu jejich hry, např. časté poslušování při hře na honěnou. Naopak u starších dětí (8–11let) se projevovaly větší hodnoty dotykového chování u dětí z vesnic (viz. grafy č.1 a 2). Žádné rozdíly nebyly zpozorovány ani staticky prokázány u komponenty oční kontakt (Světlíková, 2005).

#### *PrumH (dotykové chování) pro zdravé městské a vesnické starší dívky*

prumH	N	průměr	s	SE	min	max
městské	59	2,5250	0,3269	0,0426	1,8500	3,3000
vesnické	46	2,8190	0,2396	0,0353	1,9250	3,3250

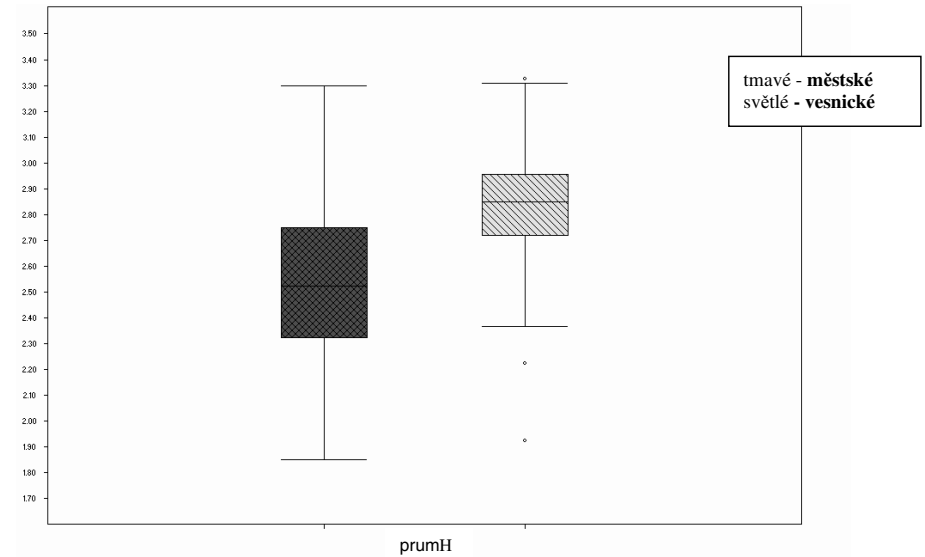
	□	Levene – p	T test	DF	p	MW – p
prumH	0,05	0,0112	-5,3157	102,7	0,0000	0,0000

#### *PrumS (sociální interakce) pro zdravé městské a vesnické mladší chlapce*

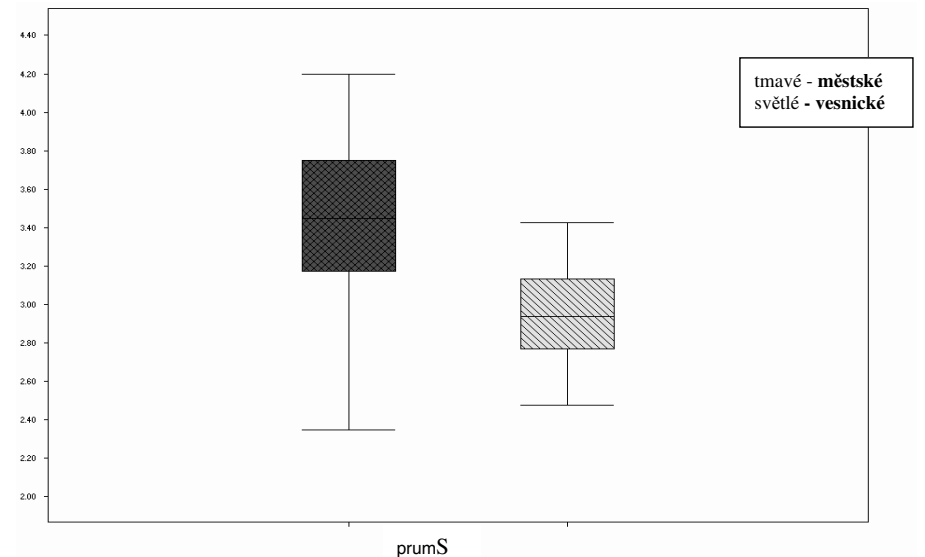
prumS	N	průměr	s	SE	min	max
městské	57	3,4531	0,3920	0,0519	2,3500	4,2000
vesnické	34	2,9397	0,2307	0,0396	2,4750	3,4250

	□	Levene – p	T test	DF	p	MW – p
prumS	0,05	0,0074	7,8639	89,0	0,0000	0,0000

#### *PrumH pro zdravé městské a vesnické starší dívky*



#### *PrumS pro zdravé městské a vesnické mladší chlapce*



## Závěr

Při porovnávání jednotlivých komponent chování v závislosti na prostředí byly mezi dětmi nalezeny rozdíly v pohyblivosti, sociální interakci, akustické komunikaci a celkové aktivitě. Další rozdíly (i když ne u všech porovnávaných skupin) se vyskytly v intenzitě akustických projevů, vzdálenosti od nejbližšího dítěte a dotykovém chování. Městské děti vykazovaly v průměru vyšší hodnoty u všech sledovaných komponent neverbální komunikace mimo dotykového chování starších dětí. Případají v úvahu dvě možná vysvětlení. Městské děti se více věnují sportovním hrám ve školním prostředí, nemají tolik možností pohybu mimo vyučování jako děti vesnické. Anebo, jak uvádí Morrison (1997), lidé ve městě, ať děti či dospělí, jsou obklopeni cizími lidmi a mají zde pouze malý počet blízkých přátel a známých. Neosobní povahu vztahu mezi nimi vyjadřují zjištění o nezájmu a vzájemné nevšímavosti. Na vesnici je situace zcela opačná, lidé jsou pod neustálým dohledem. Zdá se, že z těchto důvodů jsou městské děti více „živější“, protože nemají zpětnou vazbu, a tak přísnou kontrolu nad svým chováním jako děti vesnické.



*Příklad chování, které může mezi dětmi nastat. Dvě dívky téměř bez jakéhokoliv pohybu, si spolu hrají, udržují od sebe vzdálenost 0 m, jedna z nich se dívá do prostoru bez dětí, druhá na tělo dívky, s kterou komunikuje, šeptá ji nějakou zprávu a při tom se jí dotýká oběma rukama. Druhá dívka se po dobu komunikace dotýká sama sebe, má ruce v kapsách.*

## Použitá literatura

- Beneš, J.: Člověk. Praha, Mladá fronta 1994.  
 Fetter, V.; Prokopec, M.; Suchý, J.; Titlbachová, S.: Antropologie. Praha, Academia 1967.  
 Langmeier, J.; Krejčířová, D.: Vývojová psychologie. Praha, Grada 1998.  
 Lievegoed, B.C.J.: Vývojové fáze dítěte. Praha, Baltazar 1992.  
 Lorenz, K.: Takzvané zlo. Praha, Mladá fronta 1992.  
 Lorenz, K.: Základy etologie. Praha, Academia 1993.  
 Lorenz, K.: Odumírání lidskosti. Praha, Mladá fronta 1997.  
 Morris, D.: Lidský živočich. Praha, Euromedia Group 1997.  
 Riegerová, J.; Ulbrichová, M.: Aplikace fyzické antropologie v tělesné výchově a sportu (příručka funkční antropologie). Olomouc, Univerzita Palackého 1993.  
 Singule, E.: Současné pedagogické směry a jejich psychologické souvislosti. Praha, SPN 1992.  
 Spilková, V.; Vyskočilová, H.; Tuček, A.; Uhlířová, J.: K současnému pojetí didaktiky základní školy. Praha, Karolinum 1994.  
 Světlíková, H.: Diferenciace v hravém chování dětí mladšího školního věku. Disertační práce, katedra obecné antropologie FHS UK 2005.  
 Světlíková, H.; Škvařilová, B.: Struktura neverbálního chování u vesnických dětí (mladší školní věk). Metody a výsledky výzkumu. *Lidé města*, 11, 150-157, 2003.  
 Škvařilová, B.: Growth Dynamics of the Proximal Extremity Breadth Measurements from 7 to 12 Years of Age. *Acta F.R.N. Univ. Comen., Anthropol.* XXIII, 291-295, 1972.  
 Šmahel, Z.: Auxologie. Přednáška – syllabus, katedra antropologie PřF UK 1999.  
 Štefanovič, J.; Rosina, J.: Psychologie – učebnice pro pedagogické školy. Praha, SPN 1960.

## VŮNĚ PARDÁLA. PERIPATETICKÁ REFLEXE OLFAKTORICKÉ PROBLEMATIKY VE STÍNU DNEŠNÍ VĚDY

*Hynek Bartoš*

### Summary:

*In one of the past issues of this magazine (*Lidé města*, 14, 2004/2) we had the opportunity to get acquainted with views of present biological anthropology on some basic questions regarding origins and significance of human sense of smell. J. Havlíček's study titled "Recognize them by scent" and subtitled "Individual recognition by smell" attempts to critically overview the modern biological studies on scent identification. In both this and in the previous article on olfactory topic, J. Havlíček draws from up-to-date scientific literature and shows what type of research is currently "in". Due to the leading role of evolutionary biology on the current natural sciences scene, it is no surprise that the biggest interest of researchers includes topics that are closely related to reproduction (e.g. ability to identify sexual partners and relatives, identification of sensed person's sex, change of scent and smell sensitivity during fertility, analysis of sexual attractants, etc.). Havlíček explains ways of biological thinking typical primarily for Anglophone scientific community of the last decades of the twenties century that focuses most of its research activity on problems of sexual selection and reproductive strategies. At the same time, this research tradition is typically convinced that published views are very perishable and the value of information is judged rather by its freshness than its age. This study is intended as a kind of pendant balancing this specific way of thinking and drawing our attention to very long tradition of examination of smell, odors, and scent.*

V jednom z minulých čísel této revue (*Lidé města*, 14, 2004/2) jsme měli možnost seznámit se s pohledem současné biologické antropologie na některé základní otázky týkající se původu a významu lidského čichu. Studie J. Havlíčka nazvaná „Podle vůně poznáte je“ s podtitulem „Individuální rozpoznávání čichem“<sup>1</sup> se pokusila o kritický přehled moderních biologických studií věnovaných pachové identifikaci. V tomto stejně jako i v předchozím článku<sup>2</sup> věnovaném olfaktorické problematice J. Havlíček vychází z nejnovější vědecké literatury a ukazuje, jaký typ zkoumání je právě „v kursu“. Vzhledem k dominantnímu postavení evoluční biologie na současné přírodopisné scéně nás nepřekvapí, že největší zájem badatelů přitahují taková témata, která bezprostředně souvisí s reprodukcí (např. schopnost identifikace sexuálního partnera a příbuzných, rozpoznání pohlaví vnímaného člověka, změna pachu a čichové senzitivity v období plodnosti, analýza sexuálních atraktantů atd.). Havlíček nám přiblížil způsob biologického myšlení typický především pro anglofonní vědeckou komunitu posledních dekád dvacátého století, která věnuje většinu vědeckého úsilí zkoumání problematiky pohlavního výběru a reprodukčních strategií. Pro tuto badatelskou tradici je zároveň typické přesvědčení, že publikované názory podléhají velmi rychlé zkáze a hodnota informací se měří spíše jejich čerstvostí než stářím.<sup>3</sup>

Následující studie je zamýšlena jako jakýsi pendant vyvažující tento specifický způsob uvažování a upozorňující na velmi dlouhou tradici zkoumání čichu, pachu a vůně. Klade si za úkol představit způsob „vědeckého“ uchopení stejného tématu (původ a význam lidského čichu a problematika receptce lidského pachu) v antickém Řecku, konkrétně v peripatetické škole, vlivné vědecké komunitě působící v Athénách klasické doby. Zakladatel peripatetické školy Aristotelés byl nejstarším systematickým myslitelem o přírodě, jehož dílo se nám zachovalo v rozsahu větším než jen fragmentárním. Jako biolog byl uznávanou autoritou nejenom v antice, ale také ve středověku a z velké části i v novověku. Mnozí významní géniové novověku, jakými byli např. W. Harvey nebo G. Cuvier, bedlivě studovali Aristotelovy myšlenky a nechali se jimi v mnohém inspirovat. Aristotelova imanentní teleologie živých organismů byla obecně akceptovaná prakticky až do triumfálního příchodu Darwinovy evoluč-

<sup>1</sup> Havlíček J., Podle vůně poznáte je. Individuální rozpoznávání čichem, *Lidé města*, 14, Praha 2004, str. 112–126.

<sup>2</sup> Havlíček J., Homo olfactoricus aneb Chemická komunikace u člověka, *Vesmír*, 80, 2001, str. 632–635.

<sup>3</sup> Je příznačné, že nejstarší Havlíčkem citovaná studie (v článku pro *Lidé města*) je z roku 1991, většina ostatních však není starší než několik let.

ní teorie. Přesto i sám Ch. Darwin poté, co se mu do ruky dostal anglický překlad Aristotelova spisu *O částech živočichů*, v dopise překladateli píše: „Jen stěží vzpomenu na knihu, která by mě zaujala více... Z citátů, se kterými jsem se již dříve setkal, jsem sice měl vysoké mínění o Aristotelových zásluhách, ovšem ani v nejmenším jsem netušil, jak úžasný člověk to byl.“<sup>4</sup>

Je smutnou skutečností, že studium starých autorit vyšlo ve vědecké komunitě z módy a že se dnes o staré myšlenky zajímají již jen historici vědy. Zjevně to svědčí o zásadní proměně chápání vědy a hodnocení jejích výsledků. Budiž proto následující esej na jedné straně vzpomínkou na „staré dobré časy“, které pominuly poměrně nedávno, na straně druhé invokací doby, která dříve nebo později opět přijde. Konfrontací antických a moderních výkladů se pokusím poukázat na to, že stáří (či v tomto smyslu spíše „mládí“) není jediným kritériem kvality té které myšlenky, že zajímavý výklad může i po dvaceti třech stoletích působit svěže a inspirativně a že některé zdánlivě moderní myšlenky jsou ve skutečnosti velmi staré.

I

Podívejme se nejprve na myšlenky moderní. Hlavním tématem Havlíčkových studií je pachová komunikace mezi lidmi, což je téma natolik specifické, že bychom k němu jen těžko hledali antické paralely. Místy se však náš autor dotýká i některých obecných úvah o lidském čichu a pachu, které nám mohou posloužit jako styčné body následující komparace antických a moderních názorů na olfaktorickou problematiku. Tematicky je můžeme vymezit následovně:

### A) Specifika čichového smyslu

Čich má oproti ostatním smyslům člověka určitá specifika, ze kterých Havlíček zdůrazňuje nezávislost na okolním osvětlení a hluku (tedy na zraku a sluchu) a relativní nezávislost na přítomnosti původce pachu.<sup>5</sup> Tyto dvě charakteristiky jsou důležité s ohledem na zkoumání funkce pachu v lidské komunikaci, které bylo podle Havlíčka dosud podceňováno.<sup>6</sup> Z dalších zvláštností (kromě těch, se kterými se setkáme v tematickém okruhu C) je zmíněna také relativní nespolehlivost čichu ve srovnání se zrakem.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Úryvek z korespondence mezi Ch. Darwinem a W. Oglem z roku 1882 přebírám z knihy J. G. Lennox *Aristotle's Philosophy of Biology*, Cambridge 2001, str. xix.

<sup>5</sup> Havlíček J., *Lidé města*, 14, str. 112.

<sup>6</sup> Ignorování důležitosti čichové komunikace v oblastech jako je navazování vztahu matka-dítě či výběr partnera a sexuální chování by podle Havlíčka bylo „strkáním hlavy do písku“ (str. 113).

<sup>7</sup> Havlíček J., *Lidé města*, 14, str. 122.

*Fotoseriál stažený z televizního představení (ČT 2) opery George Bizeta Carmen, k níž napsali libreto (podle novely Prospera Mériméea) Henri Meilhac a Ludovic Halévy. Divadelní představení se uskutečnilo v roce 2002 v rámci britského Glyndebourského festivalu. Hlavní roli (Carmen) zpívala Anne Sofie von Otterová, poručíka Zunigu zpíval Jonathan Best, hrál Londýnský filharmonický orchestr pod taktovkou Philippa Jordana, autorem divadelní režie byl David McVicar*



**1) První dějství: Carmen poprvé vstupuje na scénu a tvrdě zapíská na prsty**

**2) Carmen si myje podpaží v pouliční kašně**

**3) Carmen stříká vodu na vojáky, kteří za plotem civí na její šarm**

### B) Příčiny vzniku lidského pachu

V otázce původu lidského pachu Havlíček rozlišuje mezi pachy vznikajícími jako „vedlejší produkt metabolismu“, které „nehrají v individuálním rozpoznávání velkou roli“, a „chemickými látkami“ produkovanými v různých částech těla,<sup>8</sup> jejichž důsledkem je naše „čichová individualita“.<sup>9</sup> Z oněch „jiných částí těla“ je zdůrazněna zejména oblast podpaží, kde se vytváří jakýsi „pachový podpis“. Teprve ten je prý klíčový pro pachovou komunikaci. Zde však autor naráží na komplikaci. „Chemické látky“ vznikající v podpaží (tedy produkty apokrinních žláz) jsou samy o sobě bez zápachu, tedy nemohou být bezprostřední příčinou „pachového podpisu“. Ten zřejmě vytváří až bakteriální mikroflóra, která se živí látkami produkovanými apokrinními žlázami v této oblasti. Jinými slovy můžeme říci, že pachy spontánně produkované jako metabolický odpad lidského organismu údajně nehrají při pachové komunikaci velkou roli (vědec tedy rezignoval na hledání finální příčiny olfaktorické stránky těchto „by-products“), zatímco bezpachá výživa produkovaná např. v axile zásadně ovlivňuje olfaktorickou komunikaci prostřednictvím bakteriální mikroflóry. To je neobyčejně zajímavý případ symbiózy dvou odlišných druhů organismů a jejich vzájemná komunikace by mohla být samostatným tématem pro výzkum. Havlíček se však soustředí na „pachový podpis“ jako celek a na studium jeho jednotlivých faktorů a vztahů mezi nimi víceméně rezignuje. „Jedná se o mimořádně komplikovaný systém, při jehož studiu vyvstává výrazně více otázek než se nabízí odpovědi.“<sup>10</sup> Tuto otázku autor uzavírá konstatováním, že na jedinečnosti pachového podpisu se podílejí také a) genetické vlastnosti pěstitele, b) jeho dietetické návyky, c) zdravotní stav a d) kulturní faktory.<sup>11</sup>

Ačkoli „výsledky některých studií naznačují, že pachový podpis je v čase poměrně stabilní“,<sup>12</sup> byl experimentálně zjištěn rozdíl mezi pachem dětí, který byl hodnocen jako nejvíce příjemný a nejméně intenzivní, a pachem dospělých mužů a starších žen, kteří stáli na opačném konci hodnocení.<sup>13</sup> Z toho vyplývá, že i když je pachový podpis individuálně specifický a „poměrně stabilní“, zároveň nese jisté znaky generační skupiny. To znamená, že se i přes svou stálost musí zároveň proměňovat s přibývajícím věkem. Tato změna je navíc obecně

<sup>8</sup> Na pachovém podpisu se údajně podílejí pachy: a) kůže, 2) vlasů, 3) dechu, 4) podpaží, 5) nohou, 6) perigea, 7) smegmatický, vaginální a menstruační (Havlíček, J., *Vesmír*, str. 633).

<sup>9</sup> Havlíček J., *Lidé města*, 14, str. 112.

<sup>10</sup> Havlíček J., *Lidé města*, 14, str. 113.

<sup>11</sup> Havlíček J., *Lidé města*, 14, str. 113; Havlíček, J., *Vesmír*, str. 633.

<sup>12</sup> Havlíček J., *Lidé města*, 14, str. 124.

<sup>13</sup> Havlíček J., *Lidé města*, 14, str. 121.



4) Carmen začíná zpívat habaneru a loupe si při tom pomeranč

5) Carmen hází slupky z pomeranče na vojáky

6) Carmen cpe zbytek pomeranče do pusy poručíku Zunigovi



vnímána jako posun od příjemného k nepříjemnému. Havlíček dále tvrdí, že tělesný pach žen se mění v průběhu menstruačního cyklu, přičemž ve folikulární fázi je muži vnímán jako nejméně intenzivní a nejvíce přitažlivý.<sup>14</sup>

### C) Čich, emoce a problém verbalizace pachových vjemů

Specifikum čichového smyslu by podle Havlíčka mohlo souviset s jeho úzkou propojeností s našim emočním světem.<sup>15</sup> Vnímané vůně a pachy mají svoji „hédonickou kvalitu“, která je dlouhodobě uložena v paměti. Spolu s vůní se nám při vzpomínce vybaví i emotivní kontext dané události.<sup>16</sup> Havlíček píše, že emoční zatížení čichového smyslu souvisí s obtížností pachové vjemy verbalizovat: „Svět vnímaný zrakem a sluchem je velmi dobře racionálně uchopitelný a slovně vyjádřitelný, což spolu úzce souvisí. Naproti tomu je svět pachů a vůní neuchopitelný, špatně vyjádřitelný slovy a silně emocionální.“<sup>17</sup> Experimenty prý prokázaly validitu výsledků založených na verbálním vyjádření jako velmi problematickou, a to nejenom kvůli racionální neuchopitelnosti čichových podnětů, ale také kvůli předpojatosti našeho vědomí, které je zatíženo předsudky a stereotypy.<sup>18</sup> Příkladem takového stereotypu je vžitá představa, že mužský pach je intenzivnější a méně příjemný, zatímco ženský naopak méně intenzivní, zato příjemnější.<sup>19</sup> Samotná problematika verbalizace, tedy slovního vyjádření, pachového prožitku bohužel není v Havlíčkových studiích rozvedena.

## II

Nyní se pokusím výše zmíněné výtahy „moderní“ vědy srovnat s některými peripatetickými myšlenkami. Čerpat budu z Aristotelových spisů *O duši* (*De anima*), *O vnímání* (*De sensibus*) a některých dalších, dále z Theofrastova spisu *O vůních* (*De odoribus*) a z šesté knihy spisu *O příčinách existence rostlin* (*De causis plantarum*). Zmíním také myšlenky ze XIII. knihy pseudo-aristotelského spisu *Problemata*<sup>20</sup> a jednu pasáž z dialogu *Timaios* Aristotelova učitele Pla-

<sup>14</sup> Havlíček J., Dvořáková, R., Bartoš, L., Flegr, J., *Non-Advertized does not Mean Concealed: Body Odour Changes across the Human Menstrual Cycle*, *Ethology*, 111, 2005, str. 1-15.

<sup>15</sup> Havlíček, J., *Vesmír*, str. 632.

<sup>16</sup> Havlíček J., *Lidé města*, 14, str. 124.

<sup>17</sup> Havlíček, J., *Vesmír*, str. 632.

<sup>18</sup> Havlíček J., *Lidé města*, 14, str. 123.

<sup>19</sup> Havlíček J., *Lidé města*, 14, str. 121. „Hodnocení probíhalo podle stereotypního pravidla, že čím silnější a nepříjemnější pach, tím spíše byl přisuzován muži. Chlapci byli zaměňováni za dívky a staré ženy za muže.“ (Havlíček, J., *Vesmír*, str. 634.)

<sup>20</sup> Aristotelés sám se na titul *Problemata* ve svých spisech často odvolává, ovšem citovaná témata v dochovaném spise téhož názvu bohužel nenacházíme. Moderní badatelé se víceméně shodují na tom, že jde nejspíše o dílo jednoho či více peripatetických autorů, možná Aristotelových přímých žáků



7) Carmen si zapaluje doutník (stále jsme v habaneře)

8) Když habanera končí, ukazuje poručík Zuniga na Carmen, aby přišla na jejich stranu plotu mezi vojáky

9) Carmen předstírá překvapení: „Já?!“

tóna. Takový přehled sice nebude ani zdaleka vyčerpávající, domnívám se však, že bude možné považovat jej za dostatečně reprezentativní.

### Ad A)

Aristotelés se ve svém pojednání *O duši* zabývá čichem jako jedním z pěti smyslů člověka. Výklad o čichu považuje za nejobtížnější, neboť „co je vlastně čich, není tak jasné, jako u zvuku nebo barvy“.<sup>21</sup> Důvodem je prý to, že tento smysl „není u nás [tj. lidí] dosti jemný, nýbrž je méně vyvinut než u mnohých živočichů. Člověk cítí pachy velmi špatně a nečichá nic bez nelibosti nebo libosti.“<sup>22</sup> Aristotelés přirovnává lidský čich ke zraku živočichů s „tuhýma“ očima. Tito nevnímají rozdíly barev, pouze rozlišují, je-li pro ně vnímaný podnět nebezpečný či není. Podobně lidé nevnímají rozdíly ve vůních, pouze rozlišují jejich příjemnost či nepříjemnost.<sup>23</sup> K tomuto tématu se ještě vrátíme později (viz Ad C).

Aristotelés podobně jako Havlíček odlišuje čich od sluchu a zraku, ovšem zdůrazňuje na druhé straně úzkou propojenost s jiným smyslem, a sice s chutí. Protože je čich podle Aristotela u člověka v porovnání s ostatními živočichy velmi slabě vyvinutý,<sup>24</sup> musí si člověk při identifikaci pachů vypomáhat chuťovým smyslem. Chuť je u člověka ve srovnání s nedokonalým čichem naopak jeho nejlépe vyvinutým smyslem. Vysvětlení je podle Aristotela prosté: chuťový smysl „je jakýmsi druhem hmatu a ten je u člověka smyslem nejjemnějším; neboť v ostatních se nevyrovná mnohým živočichům, hmatem však daleko předčí ostatní“.<sup>25</sup>

Lidská přirozenost tedy podle tohoto názoru vykompenzovala neschopnost čichového smyslu výjimečnou senzitivitou smyslu chuťového.

I přesto, že je lidský čich ve srovnání s čichem většiny ostatních živočichů poměrně zaostalý, má údajně i jistou výjimečnou schopnost. Ve spise *O vnímání a vnímatelném* Aristotelés tvrdí: „Člověk je jediný tvor, který vnímá vůni květin a podobné vůně a má v nich zálibu.“<sup>26</sup> Můžeme se nyní ptát, proč je zdůrazněna právě schopnost cítit vůni květin a proč je v tomto člověk výjimečný. Odpověď najdeme ve stejném spise jen o několik řádek dříve, kde se hovoří o klasifikaci pachů:

<sup>21</sup> Aristotelés, *De anima*, 421a8-9.

<sup>22</sup> Aristotelés, *De anima*, 421a9-11.

<sup>23</sup> Aristotelés, *De anima*, 421a13-16.

<sup>24</sup> S tím souhlasí i Theofrastos (*De odoribus*, II.4).

<sup>25</sup> Aristotelés, *De anima*, 421a21-22.

<sup>26</sup> Aristotelés, *De sensibus*, 444a32-34, přel. A. Kříž.



10) Pak se začíná Carmen na druhou stranu plotu pomalu chystat: svléká si zástěru

11) Čichá si k podpaží, jestli je vše OK

12) Carmen si utírá z podpaží pot, aby...

„Jeden druh pachů, jak jsme již řekli, tvoří totiž řadu, která odpovídá chutím: příjemnost a nepříjemnost náleží těmto pachům nahodile; poněvadž jsou totiž drážděními vyživovací složky, jsou tyto pachy těm, kteří touží po jídle, příjemné, kdežto pro nasycené, kteří již nic nepotřebují, příjemné nejsou, a ani pro ty, jimž není příjemná potrava s některými pachy. A tak tyto pachy, jak jsme řekli, jsou příjemné a nepříjemné nahodile. Proto jsou také společné pro všechny živé bytosti.

Jiné pachy však jsou o sobě příjemné, jako např. vůně květin. Neboť tyto nepobízejí ani více, ani méně k požití, ani ničím nepřispívají k povzbuzení chuti, nýbrž mají spíše protivný účinek... Vnímat čichatelné tohoto druhu je vlastní jen člověku, kdežto pachy, které tvoří obdobnou řadu jako chuti, mohou být vnímány i ostatními živočichy, jak jsme řekli již dříve; tyto pachy se dělí na druhy podle chutí, poněvadž jsou příjemné jenom nahodile, ony prvé však nikoli, poněvadž jejich přirozená povaha je o sobě příjemná nebo nepříjemná.“<sup>27</sup>

Zřejmě proto, že zatímco u ostatních živočichů zpravidla vonící znamená chutné, květiny člověku voní i přesto, že je nepojídá. Proč však příroda, která podle Aristotela nedělá nikdy nic zbytečně a bez záměru, obdařila člověka touto anomálií? Aristotelés překvapivě nenabízí žádné teleologické vysvětlení, spokojí se s výkladem fyziologickým: člověk má totiž ze všech tvorů v poměru k velikosti těla největší a nejvlhčí mozek, který je citlivý vůči teplé a dráždivé květinové vůni.<sup>28</sup>

### Ad B)

U Aristotela žádnou výslovnou zmínku o původu lidského (či obecně živočišného) pachu nenacházíme. Zato Theofrastos, jeho současník a kolega, v úvodu svého spisu věnovaném vůním a zápachům říká, že pachy, podobně jako chutě, vznikají díky směsi (*mixis*).<sup>29</sup> Čisté, nesmíchané věci nemají žádnou vůni. Příkladem takových věcí může být voda, vzduch či oheň. Jediným ze základních živlů, který má vlastní pach, je země. Ta je podle Theofrasta nejvíce „smíchána“. Co se míní onou směsí a jaké věci či druhy věcí jsou míšeny, to se dozvídáme až v pasáži věnované výrobě parfémů, kde je opět zdůrazněna podobnost vzniku chutí a pachů.<sup>30</sup> Směs je zde určena dvěma druhy příměsí: tekutými a pevnými. Mísit se mohou jak pevné s tekutými – což je označeno za nejběžnější metodu výroby parfémů, tak také tekuté s tekutými či pevné s pevnými.

<sup>27</sup> Aristotelés, *De sensibus*, 443b19-444a8.

<sup>28</sup> Aristotelés, *De sensibus*, 444a-b.

<sup>29</sup> Theofrastos, *De odoribus*, I.1.1-5.

<sup>30</sup> Theofrastos, *De odoribus*, III.7.7-8.1.

Následující pasáž věnovaná živočišným pachům také odkazuje na jistou směs, tentokrát související s individuální přirozeností (*fysis*):

„Pachy živočichů vznikají podle jejich vlastní přirozenosti (*fysis*).<sup>31</sup> Každému náleží nějaký vlastní pach (*tis oikeias*) podle jeho směsi (*krasis*). Tyto pachy jsou libé a čisté, pokud je živočich v nejlepším věku (*akmé*) a dobré kondici, ještě příjemnější, když je mladý. Ale pach je silnější a méně příjemný během období páření a obecně při rozkladu či vyčerpání těla“.<sup>32</sup>

Z řečeného vyplývá, že individuální pach („pachový podpis“) se mění s věkem a kondicí daného jedince. Změna tělesného pachu byla v té době hojně využívána v lékařské diagnostice, kde byl zápach vnímán jako příznak nemoci. Theofrastos nachází analogii pachových změn v patologických stavech a ve stáří, čímž navazuje na Aristotela, který přirovnal stáří k přirozené nemoci a nemoc k předčasnému stárnutí.<sup>33</sup>

Podobně jako Havlíček i Theofrastos předpokládá, že ve výkladu pachové identity hraje zvláštní roli reprodukční období, což ilustruje několika příklady. První poukazuje na to, že kozlové, jeleni a zajáci nejsilněji páchnou v období páření.<sup>34</sup> Jiný příklad přirovnává zápach živočichů v říji k usušenému česneku a cibuli, které údajně nejsilněji voní v době, kdy nadchází období rašení.<sup>35</sup> Vzhledem k tomu, že Theofrastos mluví o živočišných obecně, řečené by mělo platit i pro lidi. V této souvislosti si nutně musíme položit otázku, co je chápáno obdobím „říje“ u člověka. Zatímco u žen souvisí období plodnosti s menstruačním cyklem, u mužů je to složitější, neboť jejich období říje není jasně určitelné. Zdá se, že je jím celé období plodnosti od puberty až do stáří, čemuž by nasvědčovaly některé Aristoteléské pasáže přirovnávající život člověka k sezónnímu cyklu. Zatímco rostliny a někteří živočichové žijí v každoročně se opakující střídě jara, léta, podzimu a zimy, lidský cyklus je pouze jeden, frázován mládím, dospělostí a stářím.<sup>36</sup> Projevem dospělosti je u muže např. plešatění, ke kterému podle Aristotela nikdy nedochází před začátkem sexuálního života<sup>37</sup> a které je možné chápat jako analogické k opadávání listů se stromů.<sup>38</sup>

<sup>31</sup> Viz také Theofrastos, *De odoribus*, II. 4.1-2.

<sup>32</sup> Theofrastos, *De odoribus*, XIII.61.1-7.

<sup>33</sup> Aristotelés, *De partibus animalium*, 784b33.

<sup>34</sup> Theofrastos, *De odoribus*, XIII.61.7-9.

<sup>35</sup> Theofrastos, *De odoribus*, XIII.63.3-6.

<sup>36</sup> Aristotelés, *De generatione animalium*, 786a30 nn.; 784a13 nn.; 783b26

<sup>37</sup> Aristotelés, *De generatione animalium*, 783b27-28.

<sup>38</sup> Aristotelés, *De generatione animalium*, 783b11-12.

Jiný výklad zabývající se vznikem živočišných pachů nacházíme v třinácté knize pseudo-aristotelského spisu *Problemata*. Charakteristickým znakem tohoto spisu je časté kladení otázek, z nichž pouze některé následuje odpověď, jiné zůstávají nezodpovězeny, jako by šlo o protokol z nějakého pracovního semináře. První otázka je opravdu sugestivní:

„Proč žádný z živočichů nevoní (*euódes estin*) s výjimkou pardála (*pardalios*), (který voní i ostatním zvířatům, neboť se říká, že ostatní zvířata k němu s potěšením čichá), a když uhynulá zvířata tlí, zapáchají (*dysódé estin*), zatímco mnohé rostliny, když hynou a vysychají, stávají se ještě více voňavými (*euóde ginetai*)?“<sup>39</sup>

Zatímco Theophrastos rozlišoval pachy lidského těla na příjemné (pokud jde o mladé a zdravé jedince) a nepříjemné (způsobené zpravidla stářím, nemocí či vyčerpáním), autor poslední ukázky rezolutně vylučuje možnost, že by jakýkoli z živočichů mohl vonět (pardál je jedinou výjimkou, která toto pravidlo potvrzuje). S tím by nesouhlasil ani Havlíček, který libost a nelibost spojuje se sexuální atraktivitou,<sup>40</sup> ani Theophrastos, podle kterého – jak již bylo uvedeno – je živočišný pach libý či nelibý s ohledem na stáří a kondici daného jedince. Proč je jedinou výjimkou právě pardál, to se bohužel z citovaného spisu nedozvíme,<sup>41</sup> zato zde nacházíme vysvětlení, co je příčinou živočišného zápachu a čím se v tomto ohledu odlišují rostliny od živočichů:

„Je to proto, že příčinou zápachu (*dysódia*) je nestrávení (*apepsia*) zbytkových produktů těla (*perittóma*)? Tak je tomu někdy a v některých případech s potem, který je výsledkem nemoci, zejména u těch [lidí], kteří takto nejsou cítit pořádkem. Také dech a říhnutí zapáchá u těch, jejichž [zbytkové produkty těla] nejsou strávené. Stejná příčina se týká i masa (*sarx*) a tomu podobného. (Podobným míním to, co v jiných živočiších nahrazuje maso). I tam je totiž zbytkový produkt těla nestrávený. Hnilobný proces v něm probíhající je příčinou zápachu živého i rozkládajícího se [masa]. Proto také tuky, kosti a vlasy nezapáchají, neboť jsou strávené a neobsahují vlhkost. V rostlinách zbytkové produkty nejsou. Anebo i v nich sice nestrávené zbytky jsou, ale rostliny jsou přirozeně suché a teplé, a proto dobře stráví v nich přítomnou vlhkost (*hikmas*)

<sup>39</sup> Pseudo-Aristotelés, *Problemata*, XIII. 907b35-908a1.

<sup>40</sup> V Havlíčkově slovníku dokonce pozitivní hodnocení hédonické kvality lidského pachu jednoznačně převládá. Mluví o „lidských vůních“, „vlastní vůni“, „vůni partnera“, „vůni mužů a žen“, atd. Titulek jednoho z citovaných článků dokonce jednoznačně hlásá: „Podle vůně poznáte je“, nikoli „podle zápachu“.

<sup>41</sup> Zřejmě jde o reflexi nějaké lidové pověry, jak naznačuje uvození této myšlenky („neboť se říká“). Zajímavou paralelu nacházíme ve staropražské hantýrce, kde výraz pardál označoval atraktivního „šviháka“.

a tato v nich není blátivá (*pélódés*)? Vůně půdy v teplém klimatu, jako je v Sýrii nebo Arábii, která je suchá a teplá, je toho důkazem, stejně jako vůně rostlin z takové půdy rostoucích. Takové [půdy/rostliny] nepodléhají hnilobě (*asépta*). Ale živočichové takoví nejsou, neboť jejich zbytkové produkty nejsou strávené, zapáchají a podobně také jejich dech. Když se [jejich těla] rozkládají, vlhkost (*hygrotés*) v nich hnije, zatímco u rostlin nikoli. Ty totiž nemají [zbytkové produkty].“<sup>42</sup>

Živočišné pachy jsou zde chápány jako průvodní znaky *perittómat*, jakýchsi nestrávených zbytků potravy. Tyto, zejména pokud jsou vlhké a „blátivé“, způsobují nepříjemný zápach typický pro živočišná těla obecně. Pokud bychom mohli tento peripatetický výklad o původu živočišného pachu srovnat s Aristotelovým názorem na původ *perittómat*, pak nám vyvstane další zajímavá analogie antického a moderního výkladu. Tak jako Havlíček rozlišuje mezi pachy vznikajícími jako „vedlejší produkt metabolismu“ nehrající v individuálním rozpoznávání velkou roli“, a „chemickými látkami“, jejichž důsledkem je naše „čichová individualita“, i Aristotelés činí obdobné rozlišení, byť na obecnější úrovni. „Zbytkové produkty těla“ rozdělují na ty, které jsou pouze metabolickým odpadem, a ty, které jsou produkovány za nějakým účelem. Mezi tyto patří například mateřské mléko, menstruační krev, sperma, tuk, vlasy nebo nehty. Naopak neúčinný metabolický odpad, který je produkován ve zvýšené míře ve stáří a nemoci, nijak nepřispívá přirozenosti (*fysis*) daného organismu a požití velkého množství takového odpadu může vést až k vážné zdravotní újmě.<sup>43</sup> Příkladem neúčinného organického odpadu jsou například exkrementy. Nemůžeme ovšem rozhodnout, zda by sem Aristotelés zařadil i pot a další pachově výrazné organické produkty.

### Ad C)

Problematika verbalizace pachových vjemů je doložena již u Platona, který ve svém *Timaiovi* píše: „Co se týče působnosti čichu, není tu zvláštních druhů... Různé druhy pachů nemají jméno.“<sup>44</sup> Vznikly tedy tyto dvě bezejmenné skupiny těchto počítků, které se neskládají z mnoha druhů, nýbrž mluví se tu jediné o dvojích zřetelných počítcích, libém a nelibém; tento z nich působí drs-

<sup>42</sup> Pseudo-Aristotelés, *Problemata*, XIII. 908a1-19.

<sup>43</sup> Aristotelés, *De generatione animalium*, 725a5 n.

<sup>44</sup> Tento postřeh se stále znovu objevuje i v moderní literatuře. D. Ackerman (*The Natural History of the Senses*, New York 1990, str. 6) nazývá čich „the mute sense, the one without words“. Viz také C. Classen, D. Howes a A. Synnott, *Aroma: The Cultural History of Smell*, London/New York 1994, str. 4.

ně a násilně na veškerou dutinu, která se prostírá v našem těle mezi temenem a pupkem, onen však ji uhlazuje a příjemně uvádí opět do přirozeného stavu.<sup>45</sup>

Vůně samy o sobě jsou podle Platóna bezejmenné! Jediné kategorie čichových vjemů jsou *libé* a *nelibé*, což jsou obecné kategorie všech smyslových počítků. I Aristotelés přijímá myšlenku bipolarity smyslového vjemu (člověk „nečichá nic bez nelibosti nebo libosti“),<sup>46</sup> není ovšem tak radikální jako jeho učitel. Jednotlivé pachy sice nemají vlastní jména, ale přesto o nich můžeme mluvit, umíme je pojmenovat, pokud si při jejich popisu pomůžeme názvy jednotlivých chutí:

„Jako chuť je jednak sladká, jednak hořká, tak i pachy. Ale kdežto mnohé věci mají podobný pach a chuť, myslím například příjemnou vůni a sladkou chuť, u jiných je tomu naopak. Podobně je i pach štiplavý, hořký, kyselý a mastný, ale poněvadž pachy, jak jsme řekli, nejsou tak docela určité jako druhy chuti, dostaly jméno od těchto podle podobnosti předmětů. Tak vůně sladká byla nazvána po šafránu a medu, štiplavá po mateřídoušce a podobných věcech. Zrovna tak je tomu u ostatních pachů.“<sup>47</sup>

### III

V naší komparaci se ukázalo, že olfaktorická problematika byla poměrně podrobně diskutována již v peripatetické škole a že mnohé z antických myšlenek se v moderní diskusi stále objevují. Peripatetický „vědecký“ diskurz se však od toho moderního (jak jej prezentuje v citovaných studiích Havlíček) výrazně odlišuje jak metodikou, tak i způsobem prezentace. Není zde místo tato diametrálně odlišná paradigma srovnávat ani hodnotit. Cílem bylo pouze poukázat na podobnost nejenom základních otázek, ale i odpovědí (byť jinak formulovaných, jiným způsobem verifikovaných a ve výsledku také rozdílně interpretovaných).

Závěrem si však nemohu odpustit poněkud provokativní otázkou: Proč máme věřit více např. Havlíčkovi než Aristotelovi nebo Theofrastovi? Není třeba pochybovat o tom, že se Havlíček opírá o v současné době uznávané „vědecké“ autority. Je ale příznačné, že zatímco např. v souvislosti s teorií „pachového podpisu“ současný vědec chápe jako nutné ocitovat Gowera a Ruparelia, kteří roku 1993 upozornili na souvislost pachového podpisu s podpažím, zmínit Theofrasta, který teorii individuálního pachového podpisu „publikoval“ o přibližně

dvacet dvě století dříve (a který byl od té doby nesčetněkrát citován), již nepovažuje za závazné. Je to snad proto, že o jeho názorech již současný vědec neví, nebo proto, že Theofrasta nemůžeme považovat za důvěryhodného „vědce“, neboť svoji myšlenku experimentálně neověřil a nekvantifikoval (tj. nepřevodil ji do statistických dat)? To by jistě nemělo hrát takovou roli vzhledem k tomu, že jediným všeobecně uznávaným měřítkem „vědeckosti“ je frekvence citovanosti v odborných periodikách, a to pouze těch, které sleduje americký server Web of Science provozovaný firmou Thomson Scientific. Kdybychom tento úzus přijímali důsledně a k měření vědeckosti bychom přistupovali pouze z pohledu citačního indexu, pak by Aristotelés, Theofrastos a další antičtí autoři museli nutně takto nastavená kritéria splnit mnohem lépe než kterýkoli z dnes žijících badatelů.

P.S. Rád bych dodal, že i přes kritický tón předchozích stran se mi výzkumná práce J. Havlíčka zdá zajímavá a že nepochybuji o její kvalitě. Tímto příspěvkem našemu badateli splácím starý dluh a zároveň dodatečně gratuluji k předložskému sňatku a loňskému narození syna. Zdá se, že i lvi salónů a pardálové si nakonec najdou tu svou „levandulovou“. Tak ať Ti, Honzo, stále voní!

*P.S.S. Článek vznikl za podpory grantového projektu GAČR 401/04/P193, jehož úkolem je oprašovat antické kořeny evropské vědy v konfrontaci se současnou biologii.*

<sup>45</sup> Platón, *Timaios*, 66d1-67a6, přeložil F. Novotný.

<sup>46</sup> Aristotelés, *De anima*, 421a9-11.

<sup>47</sup> Aristotelés, *De anima*, 421a28-b4, přeložil A. Kříž.

## ZPRÁVA O KONFERENCI CESTY K NÁRODNÍMU OBROZENÍ: BĚLORUSKÝ A ČESKÝ MODEL

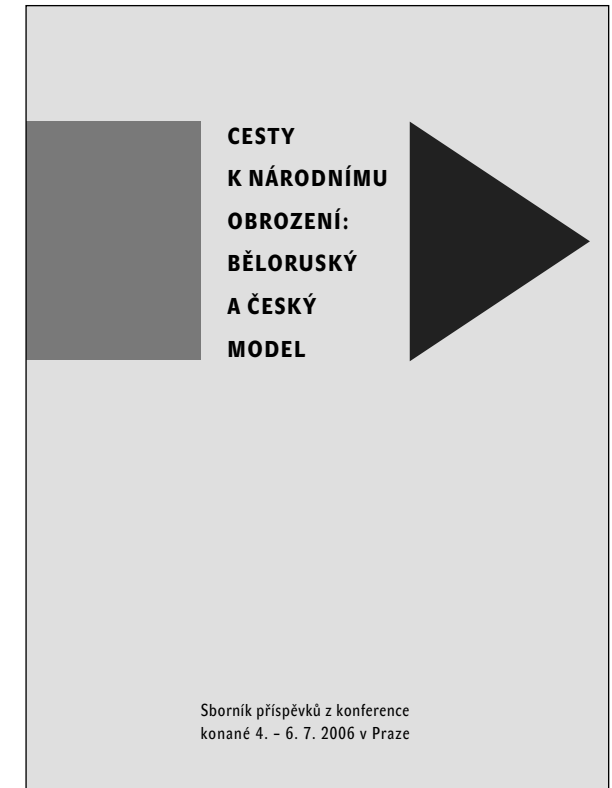
Alena Ivanova

### Summary:

*An international scientific conference “The ways to national revival: Byelorussian and Czech models” was held on July 4 through July 6, 2006, at the Faculty of Humanities of the Charles University in Prague. The conference was organized by the Faculty of Humanities in collaboration with the Institute of Slavic and Eastern European Studies at the Philosophical Faculty of the Charles University. The international conference project was supported by the Ministry of Foreign Affairs of the Czech Republic as part of the transformation collaboration. Byelorussian, Czech, German, Polish, and Lithuanian scientists and academicians who are professionally engaged in the topic of Byelorussian national revival, in historical and linguistic context, were invited to participate at the conference. The Byelorussian – Czech conference, devoted to problems of national and cultural revival of both of these nations has contributed to research of historical national development of European countries. The conference touched upon problems of creation processes of the Byelorussian and Czech national movements in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries: The Byelorussian national movement under Russian and Polish double influence resulting in creation of BSSR as part of the USSR; the Czech cultural revival that was under the German influence and later grew into the concept of Czechoslovakism and Byelorussian national revival considered to be a delayed version of nationalism of the 90’s of the 20<sup>th</sup> century.*

Od 4. do 6. července r. 2006 v Praze na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy proběhla mezinárodní vědecká konference „Cesty k národnímu obrození: běloruský a český model“. Konference byla organizována Fakultou humanitních studií ve spolupráci s Ústavem slavistických a východoevropských stu-

*Obálka sborníku textů z konference „Cesty k národnímu obrození: běloruský a český model“, který vydala FHS UK*



dií Filozofické fakulty Karlovy Univerzity. Projekt mezinárodní konference se konal za podpory Ministerstva zahraničních věcí České republiky v rámci Transformační spolupráce. K účasti na konferenci byli pozváni běloruští, čeští, němečtí, polští a litevští vědci a akademici, kteří se odborně zabývají problematikou běloruského národního obrození v historickém a jazykovém kontextu. Bělorusko – česká konference, věnovaná problémům národního a kulturního obrození obou národů přispěla k výzkumu dějin národního rozvoje zemí Evropy. Konference se dotkla otázky procesu vzniku běloruského a českého národního hnutí v 19. a 20. stol.: běloruského národního hnutí pod dvojitým vlivem ruským a polským, v jejichž důsledku vznikla BSSR jako součást SSSR, českého kulturního obrození, které se nacházelo pod německým vlivem a posléze přerůstalo v koncepci čechoslovakismu a národního obrození Běloruska pojímaného jako opožděná verze nacionalismu 90. let 20. století.

Velký význam konference pro Bělorusko a Českou republiku spočíval v možnosti rozboru a srovnání historické zkušenosti obou zemí a porovnání dvou extrémně protipólných typů formování národů: formování českého národa jako modelu úspěšného národního hnutí, které začalo poměrně brzy a dosáhlo široké masové mobilizace a širokého ohlasu, a na druhé straně běloruského modelu národního hnutí, které zůstalo nedokončeno a nachází se na opačném pólu historického procesu formování moderních národů. Česká zkušenost národního a politického sebeuvědomění se tu přímo nabízí pro vědecké porovnání s bezprostředními politickým důsledky. Tendence oddělovat snahy o národní a občanské uvědomění, o národní samostatnost a občanské svobody, nebo je dokonce stavět proti sobě, jsou v Bělorusku podobné, jako byly jinde, je však krajně důležité je podrobit srovnávací vědecké analýze. Podobné porovnání je nezbytné pro celkové chápání zákonitostí dějtvorného procesu a zároveň je velice důležité z hlediska porozumění tendencí historického vývoje především běloruské společnosti a v ní se odehrávajících historických procesů od minulosti do dnešní doby. Teprve na pozadí takového pochopení má smysl i analýza konkrétních politických kroků v nedávné minulosti. Proto přispěla mezinárodní bělorusko-česká konference, věnovaná problémům národního a kulturního obrození běloruského a českého národa ve značné míře nejenom k výzkumu dějin národního rozvoje národů Evropy, ale významně pomohla k určení perspektiv dalšího historického vývoje Běloruska. Důležitým prvkem konference bylo porovnání běloruské a české společnosti a toho, co je spojuje (např. význam jazyka, historického vědomí atd.), což znamená, že jako oblast zkoumání se srovnávala nejen sféra sociálně politická, ale i oblast kultury.

#### **V průběhu konferenci byly rozebrány následující témata:**

- porovnání a analýza procesů národního a občanského sebeuvědomění v Bělorusku a v Čechách (zejména role sousedních národů – Poláků, Němců, Rusů a jiných – v procesu národně kulturního obrození Čechů a Bělorusů a běloruská jazyková situace a otázka perspektivy běloruštiny);
- možnosti formování občanské společnosti a transformace Běloruska v nezávislý a demokratický stát (šíření problematiky obrození a transformace běloruské společnosti projednávané v rámci vědecké konference, která má širší mezinárodní význam);
- seznámení běloruské vědecké obce a skrze ní i ostatní společnosti s možnostmi národního obrození (otevřená vědecká diskuse o aktuálních problémech historického vývoje a o možnostech transformace společnosti, rozpracování

perspektivních směrů ve společném vědeckém bádání v dané oblasti, aktivizace a navazování nových vědeckých kontaktů a zároveň zapojování nových specialistů do dané oblasti vědeckého bádání, seznámení a zpřístupnění nejnovějších vědeckých studií vztahujících se k dané problematice akademické obci a širší studentské veřejnosti);

- rozbor a porovnání historických příčin existující politické situace a stanovenní perspektiv možného dalšího vývoje politické a jazykové situace v Bělorusku.

Zároveň byla během konference věnována zvláštní pozornost problematice procesu vytváření národní státnosti a otázkám hledání národní ideje a národní ideologie, příčinám aktivizace národních procesů, bělorusko – českým kulturním a politickým vztahům a jiným otázkám.

Vyřešení podobných úkolů je možné právě při organizované a těsné mezinárodní spolupráci vědců různých států a jednou z neúspěšnějších cest organizace a zabezpečení takové spolupráce je pořádání vědeckých konferencí. Důležitým prvkem konference proto bylo nejenom seznámení s nejnovějšími výsledky vědeckého bádání, ale i plodná společná diskuse o aktuálních otázkách dané problematiky (národní sebeuvědomění, otázka použití jazyka na pozadí probíhající rusifikace, vztah národní a občanské společnosti atd.).

Mezi příspěvky přednesenými na konferenci a zasluhujícími zvláštní pozornost lze uvést referát prof. PhDr. Miroslava Hrocha, DrSc. z Karlovy Univerzity věnovaný faktorů sociální komunikace v národním hnutí a problematice její intenzity. Autor srovnává české a běloruské národní hnutí podle shodných situací (tj. podle podmínek v období nastupující národní agitace) a poznamenává, že ve všech deseti základních ukazatelích intenzity sociální komunikace byla její intenzita v analogické situaci na prahu fáze B zřetelně vyšší v českém případě než v případě běloruském. Závěrem Hroch určuje místo sociální komunikace mezi ostatními příčinami a předpoklady úspěchu národního hnutí.

Velkou diskusi vyvolal příspěvek prof. PhDr. Jan Rychlíka, DrSc. z Karlovy Univerzity „Formování ‚národního příběhu‘ jako podstaty národní ideje a národní ideologie“, věnovaný historickým mýtům ve výkladě národních dějin a jejich proměnám v čase. Podobné problematiky ideologického využití národních dějin ve státní politické propagandě se ve svém referátu dotknul také Hennadz Sahanovich, PhD. z Evropské humanitní univerzity ve Vilniusu.

O zvláštní povaze běloruského případu formování moderního národa mluvil ve svém příspěvku prof. Alexandr Smolianchuk, DrSc. z Vysoké školy práva v Grodnu. V této cenné badatelské studii věnované politickým dějinám Bělorus-

ka Smolianchuk ukázal, že hlavní složkou běloruské národní ideje byla především etnokulturní a občanská varianta národní ideologie, ovšem absence účinného mechanismu její translace dospěla k porážce běloruské národní státnosti (Běloruské lidové republiky) v roce 1918 a způsobilo odlišnost „běloruského modelu“ nacionalismu od jiných modelů střední a východní Evropy.

Na důležitost ekonomických faktorů a aspektu modernizace v procesech národního obrození poukázal ve svém referátu doc. Andrej Kishtymov, PhD. z Vysoké školy parlamentarismu a podnikání v Minsku.

Zvláště zajímavým byl však podle mého názoru referát doc. Siarheje Toktě, CSc. ze Státní Univerzity Janky Kupaly v Grodnu, ve kterém rozebral běloruské národního hnutí v jeho sociálně kulturním aspektu a poukázal na řadu faktorů, které nedovolují pokládat dynamiku běloruského obrození za opožděnou a zpomalenou v porovnání s jinými národy střední a východní Evropy.

Prof. Ryszard Radzik, PhD. z Institutu Sociologie UMCS v Lublinu podtrhl, že rozdíly mezi českým a běloruským národním hnutím byly zásadní, a to jak z hlediska jejich průběhů, tak i z hlediska jejich konečného výsledku.

Velmi vysokou badatelskou a vědeckou úroveň se vyznačovaly příspěvky účastníků lingvistické sekce konference, například, studie doc. PhDr. Hany Gladkove, CSc. z Karlovy Univerzity, doc. Siarheje Zaprudského, PhD. z Běloruské státní univerzity v Minsku a jiné.

Vědecká spolupráce během konference zajistila mezinárodní výměnu zkušeností v dané problematice a možnost provedení otevřené vědecké diskuse, což přispělo k šíření tématu konference a další mezinárodní odborné spolupráci.

## BĚLORUSKÁ NÁRODNÍ IDEA NA ZAČÁTKU 20. STOLETÍ

*Alexandr Smoliančuk* (Běloruská vysoká škola práva, Grodno)

### Summary:

*Formation of the modern Byelorussian nation fits into a context of analogous processes of those Central European nations not having their own statehood, that entered the “period of nationalisms” (the end of 18<sup>th</sup> until the beginning of 20<sup>th</sup> century). In this case, national formation was accomplished through national movements seeking cultural and social emancipation. Disintegration of primordial multiethnic societies and disintegration of large states results in creation of ethnocultural nations which Miroslav Hroch calls “small European nations”. They were formed primarily as culturally centrist societies. Naturally, the “Byelorussian case” has its peculiarities. Heart of the matter is not that Byelorussians did not have their own statehood throughout almost the entire 20<sup>th</sup> century or that the term “national” does not describe the modern Byelorussian state, at all.*

Proces formování moderního běloruského národa zapadá do kontextu analogických procesů u těch národů Střední Evropy, které vstupovaly do období „nacionalismů“ (konec 18. – začátek 20. st.), aniž by měly vlastní státnost. V daném případě se formování národa odehrávalo cestami národních hnutí, které usilovaly o kulturní a sociální emancipaci. Jako výsledek dezintegrací prvotních multi-etnických společností a rozpadu velkých států vznikaly etnokulturní národy, které Miroslav Hroch nazval „malými evropskými národy“<sup>1</sup>. Formovaly se především jako kulturně centristické společnosti. Ovšem „běloruský případ“ má své zvláštnosti. Podstata věci není dokonce ani v tom, že Bělorusové v průběhu téměř celého 20. st. neměli vlastní státnost a moderní běloruský stát se vůbec

<sup>1</sup> Miroslaw Hroch, *Male narody Europy*, Wrocław-Warszawa-Kraków 2003



nehodí pod pojem „národní“. Události politických dějin Běloruska 20.st. vyvolávají pochybnosti dokonce o tom, že se moderní běloruská národnost zformovala jako kulturně centristická společnost.

Při vysvětlení běloruské specifčnosti se obvykle hodně mluví o tragických válečných dějinách národa, který se ocitl na pomezí různých civilizací, uvádějí se výsledky asimilačních procesů (rusifikace a polonizace), jež způsobily ztrátu kulturní a politické elity a konečně se hovoří o výsledcích konfesního rozštěpení Bělorusů (pravoslaví a katolictví) atd. Jsou to bezesporu důležité faktory. Jsou ovšem rozhodující? Pozitivní odpověď na tuto otázku je vyvolána pocitem předurčenosti, politického neúspěchu národního hnutí začátku 20. st. a bezperspektivnosti snah všech jeho účastníků.

Zřeknout se historického determinismu nás v tomto případě nutí obeznamenost s dějinami národních hnutí s Bělorusy sousedících národů – Poláků a Litevců. Hledání příčin „běloruského neúspěchu“ potřebuje hluboký rozbor procesů národně kulturního Obrození začátku 20. st. a činnosti jeho vůdců Ivana a Antona Luckevičů, Václava Lastovského, Václava Ivanovského, Alexandra Vlasova, Romana Skirmunta a jiných. Je velmi důležité pochopit zvláštnosti běloruského hnutí vycházející z jeho vnitřního stavu<sup>2</sup>.

Cílem daného příspěvku je rozbor běloruské národní ideje začátku 20.st. a mechanismů její translace. V tomto případě je běloruská idea pojímána jako idea existence právě BĚLORUSKÉHO národa<sup>3</sup>. Jaké byly základní složky běloruské národní ideje? Existoval účinný mechanismus její translace?

První pokus formulování běloruské národní ideje v 20. st. byl spojen s činností Běloruského socialistického shromáždění (BSH). Shromáždění vzniklo v zimě r.r. 1902–1903 jako svérázný politický klub a během revolucí let 1905–1907 se stalo politickou stranou. Byla to socialistická strana narodnického směru. V programu r. 1903 se nazývalo Shromáždění „sociálně politickou organizací běloruského lidu“ a nerozlišovalo rolníky a pracující. Požadovalo „co největší svobodu“ pro všechny národy Ruska<sup>4</sup>. Během 2. sjezdu (1906) se BSH sebedefinovalo už jako strana „pracující chudiny Běloruského kraje bez rozdílu národností“. Byla prohlašována nutnost politické autonomie se sněmem ve Vilnu a úplnost kulturně národních práv všech národů kraje.

<sup>2</sup> Úspěšní badatelé v tomto směru jsou V. Rudovič, S. Tokst, P. Tereškovič, O. Latyszczonak, E. Mirownicz, R. Radzik a jiní

<sup>3</sup> Budu používat definici, kterou v r. 1994 nabídl O. Latyszczonak (Алег Латышонак. *Беларуская нацыянальная ідэя*, in: *Свіцязь*, Гродно 1994. № 2, с. 30)

<sup>4</sup> М.Біч, В.Яноўская, С.Рудобіч і інш.: *Гісторыя Беларусі. У шасці тамах*. Том 4. Беларусь у складзе Расійскай імперыі (канец 18 – пачатак 19 ст.), Мінск 2005, с. 311.

Právě BSH navrhlo první variantu běloruské národní ideje, která byla prezentována na stránkách novin „Naša Doliya“. V programovém článku prvního čísla (1. září r. 1906) slibovala redakce bojovat o obrození Běloruska, které se chápalo v rámci socialistické doktríny narodnického typu, a také za sociální a národní svobodu atd. Upřednostňovaly se otázky třídního zápasu. Běloruská idea se fakticky zrozovala jako idea sociálního osvobození chudiny běloruského kraje vůči útlaku ruského carizmu a vrchnosti. Ústřední místo v ní patřilo požadavku sociální rovnosti. Národní prvek této ideje byl chápán spíše jako prostředek mobilizace běloruského rolnictva pro politický zápas.

Pokus formulování socialistické varianty národní ideje se ovšem nerozvinul. Sociální radikalismus „Naši Doli“ měl za následek konfiskaci čtyř ze šesti čísel novin a jejich následné zavření v lednu r. 1907. Zároveň se činnost BSH stávala méně patrnou. Na jaře r. 1907 Shromáždění fakticky mizí z politického jeviště. Likvidace BSH způsobila ztrátu politického kontaktu s obyvatelstvem. Zároveň pokus o spojení národní ideje s doktrínou socialismu zůstal vlastnictvím jen části politické elity.

Redakce „Naši Doli“ se rozdělila ještě před jejím zavřením. Část zaměstnanců (včetně bratrů Luckevičů) přestoupila na liberálnější pozici a doufali ve využití politických změn, které přinesla revoluce let 1905–1907. Stali se iniciátory edice týdeníku „Naša Niva“ (1906–1915), který byl během 9 let centrem běloruského národního hnutí. V redakčním článku prvního čísla slibovali čtenářům jeho zakladatelé „sloužit celému utlačovanému běloruskému lidu“, nazývali svůj týdeník novinami „všech Bělorusů a všech těch, kdo s nimi soucítí“ a usilovali zároveň o to, „aby všichni Bělorusové, kteří nevědí, kým jsou, pochopili, že jsou Bělorusové“.

Nejdůležitější místo v „našenivském“ variantu běloruské ideje patřilo kulturní složce a především osudům národního jazyka. Jeden ze stálých autorů novin Mečislav Bobrovič navrhnul následující definici národa: „Národ tvoří lidé, kteří mluví v jednom jazyce a cítí spojení mezi sebou; uznávají daný jazyk nebo kulturu“<sup>5</sup>.

Noviny usilovaly o zvýšení prestiže běloruštiny zmínkami o tom, že ve Velkoknížectví Litevském měla bělorušтина status státního jazyka<sup>6</sup>. Autoři rozvíjeli ideu posvátnosti vlastního jazyka pro každého Bělora, nabádali k jeho respektu a ochraně, vyslovovali víru v úspěch běloruského hnutí. Naše Niva požadovala výuku Božího Zákona vedenou v mateřštině a jeho vnesení do chrámů

<sup>5</sup> Лявон Гмырак [Мечислав Бобровиц], *Творы*, Мінск 1992, с. 133

<sup>6</sup> *Наша Нива*, 1908 № 20

nebo kostelů jako pomocného jazyka při mši<sup>7</sup>. Noviny pravidelně informovaly o nových běloruských knihách a především o tisku učebnic. Na stránkách „Naši Nivy“ se rozvíjely lexikální a gramatické normy literárního jazyka. Ne náhodou nazval historik Zachar Šybeka „Našu Nivu“ „lingvistickou akademií“<sup>8</sup>.

Velkou pozornost věnovala „Naša Niva“ takovému důležitému prvku národní ideje jakým je historická paměť. Ideologové běloruského hnutí si uvědomovali, že uvědomění si zvláštní běloruské národní cesty Bělorusy a jejich sousedy je určitou zárukou toho, že se národ stane subjektem politického a kulturního života dobové Evropy. V r. 1910 byly na stránkách „Naši Nivy“ publikovány „Krátké dějiny Běloruska“ Václava Lastovského. Byly to především dějiny běloruské státnosti, za jejíž začátek pokládal autor Polocké knížectví – „nejstarší a nejmocnější ze všech běloruských knížectví“. Lastovský podtrhával demokratické tendence politického života Polocka. Podle jeho názoru uspořádání s hlavní radou v nejstarších běloruských knížectvích znamenalo, že „ve skutečnosti knížectví řídil lid a ne kníže“<sup>9</sup>. Konec doby „lidového vládnutí“ nadešel v období Velkoknížectví Litevského.

Následné dějiny vykládal Lastovský převážně v rámci koncepce „dvou nepřátel“ – polského a „moskevského“. Podle jeho názoru se vždy na sebe nevražící Polsko a „Moskva“ sjednotily na základě zničení Velkoknížectví Litevského. Vojenská agrese „Moskvy“ způsobovala expanzionistické nároky Polska. S touto agresí spojuje autor sjednání Lublinské unie (1569) mezi Velkoknížectví Litevským a Polskem, kterou hodnotí jako politickou smrt Velkoknížectví<sup>10</sup>.

Tuto „smrt“ způsobila podle autora „polonizace“ horní vrstvy běloruské společnosti během 16.–18. st. Je pravda, že v tomto procesu spatřoval Lastovský spíše sebezolonizaci, než výsledek polské národní politiky. Odsuzoval šlechtu, která „nechává být vše vlastní, běloruské a zapomíná na národní zájmy, místo kterých nahrazují zájmy třídní“<sup>11</sup>. V závěrečné kapitole knihy odhalil Václav Lastovský protiběloruskou podstatu politiky ruské vlády. Poukázal na to, že po porážce povstání r. 1863 se začalo ničení všeho toho, co neodpovídalo „velkoruským“ standartám života.

Fakticky byly „Krátké dějiny...“ pokusem ideologů hnutí přesvědčit Bělorusy o pospolitosti vlastního historického osudu. Nehledě na převahu koncepce

„dvou nepřátel“ se Lastovský stal prvním badatelem, který se pokusil ukázat vlastní běloruský přínos do dějin. Poprvé se Bělorusové charakterizovali jako národ, který rozhodoval o osudu běloruského kraje.

„Naše Niva“ tak aktivně šířila etnokulturní variantu národní ideologie, v níž centrální místo patřilo idejím zachování a rozvoje vlastního jazyka, formování běloruského historického vědomí. Zároveň charakteristickým rysem publikací „Naši Nivy“ bylo odsuzování veškerého šovinismu včetně běloruského. Na stránkách novin se například tvrdilo, že nenávidět Poláky za to, že jsou Poláci a Rusy za to, že jsou Rusové může pouze psychicky nemocný nebo falešným patriotismem zaslepený člověk<sup>12</sup>. Budoucnost Běloruska se spojovala s kulturně národní autonomností.

V porovnání s „Naši Dolej“ byla oblast šíření „Naši Nivy“ mnohem významnější. Noviny vycházely s nákladem téměř 4,5 tisíc výtisků. Větší náklad neumožňovaly finanční prostředky. Čtenáři si je obvykle předávali z ruky do ruky. Do r. 1912 byly vydávány noviny v azbuce a latinice, aby tak byly přístupné pro Bělorusy katolické i pravoslavné konfese. Později bylo nutno se omezit pouze na azbuku. „Naše Niva“ měla více než tři tisíce respondentů ve městech a vesnicích. Tyto noviny sehrály velkou úlohu v šíření běloruského vědomí a propagování národní ideje. A to vše nehledě na to, že předplatit si a číst „Naši Nivu“ se zakazovalo všem státním úředníkům a učitelům<sup>13</sup>.

Národně kulturní propaganda „Naši Nivy“ byla omezena nízkou úrovní gramotnosti běloruského obyvatelstva. Podle propočtů Pavla Tereškoviče tvořili v r. 1897 alfabetizovaní Bělorusové pravoslavné konfese pouze 11,18% a Bělorusové katolické konfese – 29,91% populace. Alfabetizace běloruských žen byla ještě nižší<sup>14</sup>. Ovšem při hodnocení situace ve vzdělání je důležité si zároveň uvědomit, že vzdělání na běloruských zemích bylo důležitou součástí politiky rusifikace. Právě proto bylo mezi zpravodaji „Naši Nivy“ jen nepatrné množství obyvatelů z východního Běloruska (12,1%). Svůj vzdělávací potenciál používali totiž pro integraci do sociálních institucí Ruského impéria a „našenivský“ program se jim zdál být příliš radikálním<sup>15</sup>.

Je možné, že vysoký stupeň tolerance „našenivského kruhu“ byl způsoben postupným šířením ještě jedné varianty národní ideologie mezi běloruskými elitami, jejíž vznik byl spojen s politickými aktivitami běloruských a litevských

<sup>7</sup> Například *Наша Нива*, 1906 №№ 1, 7; 1914 № 7; 1908 № 17; 1914 № 20;

<sup>8</sup> Захар Шыбека, *Нарыс гісторыі Беларусі. 1795-2002*, Мінск 2003, с. 160

<sup>9</sup> Tamtéž, s. 8

<sup>10</sup> Tamtéž, s. 30

<sup>11</sup> Tamtéž, s. 64

<sup>12</sup> *Наша Нива*. 1911. № 5

<sup>13</sup> З.Шыбека, *Нарыс гісторыі Беларусі. 1795-2002*, с. 163

<sup>14</sup> Павел Терешкович, *Этнічная історыя Беларусі XIX – пачала XX в.*, Мінск 2004, с. 172

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 178–179

Poláků. Právě v jejich prostředí byly v době revoluce r.1905-1907 vypracovány základy tak zvané „krajské ideologie“. Její tvůrci představovali tu část místní polské veřejnosti, která zachovávala tradice politické a kulturní samostatnosti Velkoknížectví Litevského. Cítili se jeho občany a pokládali za svou vlast Bělorusko-litevský kraj a ne Polsko. Je nutné zde uvést dva směry krajskosti – demokratické, u jehož základu stala osobnost Michala Romera (1880–1945) a konzervativně liberální, spojené s Romanem Skirmuntem (1868–1939).

Základem „krajskosti“ byla představa občanského národa. V souladu s touto představou každý, kdo se cítil jako občan Bělorusko-litevského kraje, patřil zároveň ke krajskému národu a byl „krajovcem“. Etnokulturní zvláštnosti a sociální stav měly podle krajovců druhotní povahu a nebyly kritériem národní příslušnosti. V politickém ohledu požadovali autonomii Kraje se sejmem ve Vilnu a úplnou svobodu nacionálně kulturního rozvoje.

Kontakty mezi polskými „krajovci“ - demokrati a činiteli běloruského hnutí způsobovaly propagaci krajské ideje i mezi běloruskými politiky. Především se to týká bratrů Luckevičů. Právě Luckevičové byli iniciátory pro „období nacionalismů“ neobvyklého vydavatelského projektu – vydání běloruských každodenních novin v ruštině („Večernaja gazeta“ r.r. 1912–1915) a běloruského týdeníku v polštině („Kurjer krajowy“ r.r. 1913–1914)<sup>16</sup>. Informace o běloruských vydavatelích těchto novin byla před širokou veřejností utajována.

Obsah obou vydání plně odpovídal duchu krajské ideologie. Například na stránkách prvního čísla „Večernej gazety“ se tvrdilo: „U nás není v žádném případě možné vycházet ze zájmů pouze jedné národní skupiny. Za podmínek různosti národní skladby obyvatelstva je třeba stále počítat se zájmem Kraje jako celku. Pouze tehdy bude umožněn normální rozvoj každého etnika. Uvědomění si toho, že všichni jsme obyvatelé této země – občany Kraje je naším výchozím bodem při reprezentaci požadavků různých skupin obyvatelstva“. Stejně stanovisko zaujímal „Kurjer krajowy“. Oba tisky fakticky prosazovaly demokratickou variantu ideologie národa občanského typu.

Vytvořila se na první pohled paradoxní situace. Jedni a titíž lidé (bratři Luckevičové, V. Lastovský a jiní) rozvíjeli na stránkách „Naší Nivy“ běloruskou národní ideu v její etnokulturní variantě, ale prosazovali „krajskost“ jako ideologii národa občanského typu na stránkách vydání v ruštině a polštině. Paradox ovšem neexistoval. Běloruští politikové se docela pragmaticky stavěli ke krajské ideologii. Aktivně využívali koncepci společné historické vlasti, prosazovali

spolupráci a toleranci, zároveň ovšem úplně ignorovali ideu pospolitosti historických kořenů Bělorusů, Litevců a Poláků. Prosazující prvky krajské ideologie zůstávali BĚLORUSY. „Krajskost“ jim dovolovala rozšířit sociální a etnokulturní prostor ideje běloruské renesance a nastolit vztahy s vůdci jiných národních hnutí.

Konzervativně liberální varianta krajské ideje se zároveň stala jedním z teoretických základů rozvoje konzervativní varianty běloruské ideje. Důležitou úlohu v tom sehrál R. Skirmunt. Od většiny „krajovců“-konzervátorů se odlišoval liberalismem v otázkách politického života a snahou veřejně se distancovat od polskosti jako nacionálně politické kategorie.

Již v r. 1907 vystoupil R. Skirmunt s iniciativou vytvoření národnostního Krajovského svazu jako konzervativně liberální strany, ve které měla existovat autonomní běloruská politická organizace (spolu s polskou a litevskou). Vytvoření takové strany se nepovedlo, protože většina statkářů ze skupiny litevských a běloruských Poláků, jež podporovali iniciativu R. Skirmunta, chápali „krajskost“ spíše jako prostředek ochrany vlastních pozemků za podmínek rychlé radikalizace sociálních a zhoršení národnostních vztahů.

Názory R. Skirmunta a porevoluční liberalizace pozic bývalých socialistů spolu s jejich oddaností „krajskosti“ však způsobily nastolení vzájemných kontaktů. V historické literatuře se setkáváme s informacemi o jednáních mezi R. Skirmuntem a bratry Luckeviči, V. Ivanovskim a A. Vlasovym<sup>17</sup>. Byla dosáhuta dohoda, podle které byly přinejmenším finančně podpořeny kulturní iniciativy „Naše Nivy“.

Krajská idea pomohla Bělorusům nastolit vztahy s demokratickými prvky polského a litevského hnutí a překonat sociální rozpory ve vlastním hnutí. Zároveň krajská idea napomáhala v propagaci koncepcie autonomie Bělorusko-litevského kraje, což zase pak připravovalo vědomí „občanů Kraje“ na přijetí ideje státní nezávislosti. Transfer „krajskosti“ se odehrával díky legálnímu periodickému tisku a tajné činnosti vilenských zednářských spolků v letech 1911–1915 („Jedinstvo“, „Litva“, „Belarus“). Poslední se snažili působit na místní (a ruské!) politické a kulturní elity. Teritorium šíření „krajskosti“ se však omezoval pouze těmito elitami.

V r. 1913 byla vypracována ještě jedna varianta běloruské ideje, kterou A. Luckevič označil jako „klerikálně politická“<sup>18</sup>. Tato koncepce byla reprezen-

<sup>16</sup> Алясь Смялянчук, *Паміж краёвасцю і нацыянальнай ідэяй. Польскі рух на беларускіх і літоўскіх землях. 1864 – люты 1917 г.*, Санкт-Пецярбург 2004, с. 267, 269

<sup>17</sup> Oleg Łatyszczek, A. Zieba, Radziwiłłowa z Zawiszów in: *Polski słownik biograficzny*, t. 30, Warszawa-Kraków, s. 398-399

<sup>18</sup> Anton Luckevič o běloruském obrození zač. 20. st. in: *Гістарычны альманах*, 1998, t. 1, с. 72

tována na stránkách týdeníku „Belarus“ (vydavatelé a redaktoři A. Byčkovský a B. Pačopka). V úvodním článku prvního čísla redakce prohlásila, že „bude stát na křesťansko-katolickém základě a bránit věci křesťanské a běloruské“<sup>19</sup>.

Noviny propagovaly rozvoj národního vědomí mezi běloruskými katolíky, nabádaly katolické duchovenstvo k používání běloruštiny během mše a orientovaly se na sociální harmonii a evoluční cestu vývoje společnosti. Právě o tom psal jejich redaktor B. Pačopka: „Skutečný Bělorus je ten, kdo říká: Jsem Bělorus, miluji svou vlast a svou mateřštinu a jak můžu pro ně pracuji.“<sup>20</sup>. V jiném článku prokazoval Pačopka nutnost používání běloruštiny v kostelu a také vydávání náboženské literatury v tomto jazyce<sup>21</sup>. Redakce nabádala Bělorusy k aktivní tvůrčí práci, prosazovala ideu jednoty pravoslavných a katolíků a protestovala proti rusifikaci a polonizaci.

Vydání „Belarusa“ představovalo pokus sjednotit křesťansky demokratickou ideologii s běloruským hnutím a etnokulturní variantou běloruské ideje. V sociálně politickém kontextu pokračovaly noviny ve vypracování běloruské konzervativní myšlenky, což bylo reakcí na šíření socialismu. Pozdější politické a válečné události ovšem přerušily tuto práci.

Začátek I. Světové války změnil politickou situaci. V Rusku startovala aktivní propaganda „velkoruského“ patriotismu. Zároveň se omezovaly možnosti legální činnosti neruských organizací. Byla zavedena předběžná cenzura periodických tisků. V srpnu r. 1915 v předvečer obsazení Vilna německými vojenskými jednotkami byla zrušena „Naše Niva“. Následující válečné a politické události jmenovitě porážka Ruska na Východní frontě, německá okupace Polska a značné části Běloruska, Ukrajiny a Pobaltí a hlavně liberální politika německé vlády vzhledem ke kulturní činnosti neruských národů však způsobovala oživení běloruského hnutí a jeho politizaci.

Původně byla tato aktivizace spojena s krajskou idejí. V prosinci r. 1915 vznikla Dočasná rada Konfederace Velkoknížectví Litevského jako blok běloruských, litevských, polských a židovských politiků, kteří sympatizovali s idejemi „krajskosti“. (Je důvod předpokládat, že jedním z hlavních iniciátorů tohoto „krajského projektu“ byl Ivan Luckevič<sup>22</sup>). Rada prosazovala politické obrození bývalého Velkoknížectví na Bělorusko – litevském území a zároveň zaručovala rovná práva pro všechny národy. V únoru r. 1916 nabyla tato idea

své konkretizace. Za hlavní úkol se vyhlášovalo vytvoření nezávislého státu na bělorusko-litevských územích se sejmem ve Vilnu a se zárukou úplné národní rovnoprávnosti<sup>23</sup>. Ovšem Dočasná radě se nepodařilo zachovat jednotu v podmínkách doby, kdy německé okupační úřady začaly uskutečňovat politiku „rozděluj a vládni“. Národnostní rozpory vedly k rozpadu rady.

Politická porážka „krajskosti“ ukázala Bělorusům, že nejkutečnější se stává právě cesta k vlastnímu státu. Příznačná je v tomto ohledu evoluce stanoviska nových běloruských novin „Homan“, jež začaly vycházet ve Vilnu v r. 1916 s povolením německých okupačních úřadů (redaktor V. Lastovský). V prvním čísle slibovala redakce navázat na tradice „Naší Nivy“ a napomáhat „sjednocení Bělorusů“ na národně kulturním základě. Zároveň noviny propagovaly „krajskost“ v podobě ideje spolupráce všech národů Kraje ve jménu budoucnosti společné vlasti. Přičemž se tato „krajskost“ směřovala s ryze socialisticou rétorikou<sup>24</sup>. Později (od jara r. 1916) zastavuje „Homan“ propagaci „krajskosti“ a stále větší pozornost věnuje problémům běloruského jazyka a šíření národního vědomí, rozvoje vzdělání v běloruštině a jejího prosazování v náboženské sféře atd..

Programovou povahu měl článek V. Lastovského „Náš hřích“<sup>25</sup>. Podle autora bylo hlavním neštěstím běloruských dějin to, že „pradědové naši sešli z tradičně národní cesty“ a nepředali následujícím generacím „běloruskou národně státní ideu“. V důsledku toho se Bělorusové rozštěpili podle třídního a náboženského principu („Bratr na brata zvedal meč a dlouhá století tak pokračovaly v nesmiřitelném zápasu mezi sebou...“). Za tento „hřích“ zaplatili Bělorusové draze („...zhořkla země naše od slz lidu a od prolité krve nejlepších synů Kraje, kteří ji prolévají za své ideály v pátrání po ztracené pravdě pradědů.“). Poprvé byla běloruská idea spojována s problémem státnosti a charakterizována jako idea národně státního sjednocení. V jiném článku Lastovský tvrdil, že šíření ideje sjednocení a chápání toho, že „všichni jsme bratři, synové jedné Matky země Běloruské“ je základem „národního vědomí“<sup>26</sup>. Tento termín se často objevuje na stránkách „Homanu“.

Není náhodné, že v červnu r. 1916 šířili A. Luckevič a V. Lastovský na mezinárodní konferenci v Lausanne Memorandum, ve kterém obhajovali ideu demo-

<sup>19</sup> *Bielarus*, 1913, č. 1

<sup>20</sup> Tamtéž, 1914, č. 7

<sup>21</sup> Tamtéž, 1914, č. 7, 13; 1915, č. 23-24, č. 29-30

<sup>22</sup> Tamtéž

<sup>23</sup> Алесь Смалянчук, *Паміж краёвасцю і нацыянальнай ідэяй. Польскі рух на беларускіх і літоўскіх землях. 1864 – люты 1917 г.*, с. 312–313.

<sup>24</sup> *Homan*, 1916 č. 6, 7

<sup>25</sup> W. Ł. [В.Ластовский], *Nasz hrech in Homan*, 1916 № 10

<sup>26</sup> Například, Iwan Mialezka, *Paznajmo swajo imia in Homan*, 1916 № 23

kratické běloruské republiky ve skladě federace se sousedními státy („Spojený státy Evropy“ od Pobaltí k Černému moři). V tomtéž Memorandu se tvrdilo, že idea „vyloučení Běloruska z celoruského organismu“ a návrat ztracené nezávislosti byly hlavními tématy v průběhu celého dvanáctiletého období evoluce běloruské politické myšlenky<sup>27</sup>.

V létě r. 1917 se ve Vilnu zformovala ilegální organizace „Spojení nezávislosti a nerozdílnosti Běloruska“ pod vedením Lastovského. Za svůj politický úkol prohlásila sjednocení frontou rozříznutého Běloruska: „Pouze nezávislé Bělorusko může zabezpečit všechny naše požadavky“<sup>28</sup>. Tak byla běloruská idea v jejím chápání činiteli vilenského centra doplněna koncepcí nezávislé státnosti. Je možné, že právě ona idea způsobila sjednocení různých směrů běloruského hnutí na Němci okupovaných územích. Na konci r. 1917 připravovali Běloruskou konferenci ve Vilnu bývalí socialisté v čele s knížetem Svatopluk-Mirským, baronem Schafnaglem a představiteli katolického a pravoslavného duchovenství. Možnosti transferu běloruské ideje byly ovšem za podmínek německé okupace omezené. Německé úřady povolovaly běloruskou kulturně osvětovou činnost (od září r. 1916 se začal „Homan“ vydávat v azbuce a latince), ale zakazovaly činnost politickou.

Zatímco běloruští politikové ve Vilnu věnovali stále více pozornosti problému státního sebeurčení, řídili se jejich menší kolegové ve značné míře především sociálními prioritami. Je pravdou, že se to neukázalo ihned. V březnu r. 1917 proběhlo v Minsku shromáždění běloruských stran a organizací, během kterého byla dosažena jednota všech směrů národního hnutí a bylo učiněno rozhodnutí o prosazování autonomie Běloruska ve skladbě federativního demokratického Ruska. Byl zvolen Běloruský národní výbor v jehož čele stál R. Skirmunt. Socialisté, kteří dostali většinu míst ve Výboru, vyjádřili s jeho kandidaturou souhlas. Ovšem velmi brzo tato jednota skončila. Její rozpad byl způsoben neúspěchem jednání o nezávislosti v Petrohradě a rychlou radikalizací politických nálad, jež byly doprovázeny narůstáním vlivu znovu vytvořeného Běloruského socialistického shromáždění.

Běloruské socialistické shromáždění se obrodilo na jaře r. 1917. Do čela minského předsednictva se postavil Arkadij Smolič. Smolič se zároveň stal redaktorem týdeníku „Hramada“, který se zase pokusil o spojení národní ideje s socialistickou doktrínou. Na rozdíl od „Naši Doli“ věnovala „Hramada“ mnohem větší pozornost kulturnímu prvku národní ideje, jmenovitě rozvoji bělo-

ruštiny<sup>29</sup>. Budoucnost Běloruska si představovali socialisté v podobě autonomie nebo rozsáhlé místní samosprávy.

Socialisté s nelibostí přijali pokus R. Skurmunta o organizaci běloruské strany statkářů a o angažování představitelů bývalých magnátských rodů do politické činnosti<sup>30</sup>. Konflikt se vyřešil v červenci během shromáždění běloruských organizací v Minsku. Běloruský národní výbor byl likvidován a místo něj byl vytvořena Centrální rada běloruských organizací, která se nacházela pod kontrolou socialistů. Zároveň byl během shromáždění schválen požadavek státně politické a národně kulturní autonomie Běloruska.

Na rozdíl od Vilna disponovali Bělorusové v Minsku na jaře a v létě r. 1917 širokými možnostmi pro propagandu a agitaci. Jediným omezením byly finance. Působit bylo ovšem nutné za podmínek tvrdé konkurence ze strany celoruských politických stran a židovských organizací. Mnohé z nich se stavěly nevraživě k běloruským požadavkům a prosazovaly ideu „nedělitelného Ruska“.

V běloruském národním hnutí začátku 20. st. se projevila pro většinu národů Střední a Východní Evropy příznačná zákonitost. Převládající variantou národní ideje byla varianta etnokulturní, kterou nejdůkladněji představovala a rozvíjela „Naše Niva“ a pak od jara r. 1916 i „Homan“. Klíčovým prvkem národní ideje se stávalo uvědomění si hodnoty vlastní kultury a především jazyka a formování dějinného vědomí jako představy o pospolitosti běloruského historického osudu.

Bělorusům se ovšem i tak nepodařilo vytvořit efektivní mechanismus transferu národní ideje. Na začátku 20. st. mohla na běloruském území odehrát takovou úlohu běloruská národní škola. Ovšem ruské úřady nedovolovaly vytvoření alternativního systému vzdělání v běloruském jazyce. Vytvoření sítě tajných škol však nebylo prioritou běloruského hnutí. Oficiální vzdělávací systém zachycoval nepatrnou část běloruského obyvatelstva a byl navíc proměněn v mocný nástroj rusifikace. Jiným tlumícím faktorem propagování etnokulturní varianty národní ideje byla nepřítomnost běloruštiny v katolickém kostele a v pravoslavném chrámu. Jazyk nezískal funkci *sacrum* a pro široké vrstvy běloruského vesnického obyvatelstva zůstával „jednoduchým“, „venkovským“ nářečím.

Je třeba uznat, že ruská politika vůči běloruskému národnímu hnutí byla úspěšnější, než vůči polskému či litevskému. Národní elity Bělorusů se ocitly ve stavu izolace, který se jim i tak nepodařilo s konečnou platností překonat. Dá se

<sup>29</sup> Громада, 1917 č. 2

<sup>30</sup> Вінцэнт Гандлеўскі, *3 беларускага палітычнага жыцця ў Менску ў 1917–1918 г.* in: Спадчына, Minsk 1997, № 5, с. 22

<sup>27</sup> Oddělení rukopisů a starých tisků CBAV Litvy. F21 – 276, a. 4

<sup>28</sup> Citace in: *Гісторыя Беларусі*, t. 4, с. 455

to velmi dobře pozorovat na příkladě revoluce z let 1905–1907, která se u Poláků a Litevců spíše podobala národně osvobozenkému povstání<sup>31</sup>. V Bělorusku se však odehrávala sociální revoluce s prvky národní renesance.

Pocitující slabost sociální základny národního hnutí usilovali běloruští politikové o překročení rámce etnokulturní varianty národní ideje. Pro sociální a národní mobilizaci obyvatelstva využívali možnosti občanské varianty národní ideologie („krajskosti“) a snažili se sjednotit běloruskou ideu s ideologií socialistickou, křesťanskou demokratickou a konzervativní. Ovšem tyto snahy se ukázaly jako neefektivní. Chyběl stát, který by mohl sjednotit všechny národnosti kraje v běloruský národ občanského typu. Většina katolického a pravoslavného duchovenstva byla vtažena do rusko-polského zápasu o běloruské území a představitelé proletariátu a buržoazie<sup>32</sup>, kteří se cítili Bělorusy neexistovali jako organizovaná politická síla. Koncepce sociálně politické rovnosti všech představitelů národa se v pojmání běloruských socialistů v okamžiku krize přeměnila v nástroj zápasu proti „sociálně cizím“ (R. Skirmuntovi a jiným). Idea samostatnosti územní (autonomní) nebo státní organizace národa se začala prosazovat relativně pozdě – fakticky teprve po únorové revoluci v Rusku.

Všechny tyto události ovlivnily osud Běloruské lidové republiky, vyhlášené v březnu r. 1918. Republice se nepodařilo dosáhnout mezinárodního uznání a z prohlášení o úmyslech se stát skutečným subjektem evropské politiky a práva. V důsledku toho se Běloruská lidová republika stala největším úspěchem a největší prohrou běloruského národního hnutí.

## Resumé

V běloruském národním hnutí se na počátku 20.st. projevila zákonitost, která je charakteristická pro většinu národů Střední a Východní Evropy. Dominantní variantou národní ideje bývá varianta etnokulturní. Hlavními prvky národní ideji národní ideje se stalo uvědomění si hodnoty vlastní kultury a především formování historické paměti jako představy o pospolitosti běloruského historického osudu.

<sup>31</sup> Viz. například Stanisław Kalabiński, Feliks Tych Czwarte powstanie czy pierwsza rewolucja. Lata 1905–1907 na ziemiach polskich, Warszawa 1969; Michał Romer. Litwa. Studium odrodzenia narodu litewskiego, Lwów 1908

<sup>32</sup> Jak poznamenal běloruský politik Jevsej Končej: „představitelé nižší sociální vrstvy za Skirmuntem nepřijdou a ve třídě vlastníků téměř nejsou lidé, kteří by se cítili Bělorusy“ (Гістарычны альманах, 1999, Том 2, с. 51)

Vůdci běloruského hnutí však nedokázali vytvořit efektivní mechanismus transferu národní ideje. Ruským úřadům se podařilo izolovat běloruské elity od většinového obyvatelstva. Pocitující slabost sociální základny národního hnutí usilovali běloruští politici o překročení rámce etnokulturní varianty národní ideje. Pro sociální a národní mobilizaci obyvatelstva využívali možnosti občanské varianty národní ideologie („krajskosti“) a snažili se sjednotit běloruskou ideu s ideologií socialistickou, křesťanskou demokratickou a konzervativní. Ovšem tyto snahy se ukázaly jako neefektivní. Všechny tyto události ve značné míře způsobily porážku běloruské národní státnosti (Běloruská Lidová republika) v březnu r. 1918 a odlišnost „běloruského modelu“ nacionalismu od jiných modelů střední a východní Evropy.

## NÁRODNÍ IDENTITA A BĚLORUŠTÍ POLITIČTÍ EMIGRANTI

*Michaela Šmídová*

### Summary:

*This contribution is concerned with the ethnic identity of Byelorussian political emigrants, i.e. a very small and narrowly focused group of people living in the Czech Republic and composed of either asylum seekers or asylum recipients. It is an attempt to analyze their testimonies regarding whole range of connections, associations and contents of what it means to be Byelorussian. Everybody has his own view of national or ethnic identity which he demonstrates, declares or experiences somewhat differently. This psychological or personal interdependence is fundamental to experience national identity, the fact also demonstrated in these interviews. These very interviews testify about a great diversity how Byelorussians self-identify, what expressions they use, and how they express their emotional interests.*

Tématem mého příspěvku je etnická identita politických emigrantů Bělorusů, tedy velmi početně i zaměřením úzké skupiny lidí, žijících v České republice, kteří jsou azylanty, nebo o azyl žádají. Jde o pokus analyzovat jejich výpovědi, které se týkají celého spektra souvislostí, asociací a obsahů toho, co znamená být Bělorusem nebo Běloruskou.

Každý člověk má svůj vlastní pohled na národní či etnickou identitu, kterou projevuje, deklaruje či prožívá trochu jinak. Tato psychologická či osobnostní podmíněnost je pro prožívání národní identity zásadní, což se ukázalo i na rozhovorech s respondenty. Právě tyto rozhovory dokazují velkou různorodost toho, na jakém základě se Bělorusové sebe-identifikují, jaké používají výrazy, jakou vyjadřují emociální zainteresovanost.

Národní či etnická identita je jednou z mnoha identit, jejichž vystoupení na povrch má situační charakter : v různých okamžicích je důležitá jiná identi-

ta. A stejně jako ostatní identity není ani tato statická. Sebe-identifikace člověka jako příslušníka národa či etnika prochází určitými proměnami. Jedna z možných proměn, které bych se chtěla věnovat na tomto místě, je vynucena životem v emigraci, tedy mimo důvěrně známý či z hlediska identity sdílený prostor, kde lidé vědí, kam kdo a ke komu patří. Emigrace vyžaduje vybudování nové existence v „cizím“ prostředí a vyvolává odezvu také v rámci národní (etnické) identity. Její proměna úzce souvisí se zemí nynějšího pobytu. Zahrnuje hledání struktur, institucí či osob na jejichž základě je možné národní identitu udržovat i v cizím prostředí, kde skupina tvoří jen velmi malou a někdy i majoritou téměř nepostřehnutelnou menšinu.

S touto složitou situací se vyrovnávají i Bělorusové, kteří na přelomu 20. a 21. století opustili Bělorusko a žijí v České republice. Přesídlení do České republiky nepředstavuje sice absolutní kulturní proměnu a vyrovnávání se s naprosto jiným životním stylem, ale přesto je náročné. Co se tedy děje s běloruskou identitou na neběloruské půdě, jak vypadá její struktura a jak se mění? Případně, jaké jsou s ní spojené obavy nebo naděje?

V České republice v současnosti žije v současnosti kolem 200 lidí původem z Běloruska, kteří úspěšně žádali o azyl a nebo zde studují a právě přibližně šestina z nich jsou respondenty mého výzkumu. Tento výzkum je prováděn formou polořízených rozhovorů, které se týkají zejména adaptace Bělorusů na nové podmínky. Věk respondentů se pohybuje od zhruba 20 do 55 let, jejich vzdělání je převážně vysokoškolské (ukončené nebo probíhající). Většina z nich žije v Praze nebo jejím blízkém okolí, jen menší část pobývá v jiných částech ČR. Do České republiky začali přicházet v polovině 90-tých let 20. století. Jako jednotlivci i jako skupina se nacházejí v situaci, která výrazně pozměnila jejich sociální status. Azylant či žadatel o azyl není jenom právní kategorie, ale má své zásadní dopady na každodenní život a sebehodnocení každého člověka.

Pro charakteristiku skupiny respondentů je ale zásadní také skutečnost, že jsou to lidé, kteří ve většině případů nějak aktivně vystupovali proti současnému režimu, měli s ním problémy a volali po skutečně nezávislém Bělorusku. A průvodním znakem takové skupiny je specifická podoba národní (běloruské) identity. Většina z nich se i na území České republiky snaží více či méně aktivně zasazovat o změny v Bělorusku či o jejich propagaci. Národní identita této skupiny, na rozdíl od velké části lidí, kteří v Bělorusku zůstávají, je silně motivovaná a determinovaná, mají zájem ji udržet nebo i dále rozvíjet. Podle Grigory Ioffa z Radfordské univerzity, který se problematikou „běloruství“ zabýval mimo jiné v článku *Belorussian Identity* (2002), je zjevné, že ani v současnosti

neexistuje jednotná běloruská identita a kulturní elity země jsou rozděleny na pro-Západní (příčemž se vnímají jako potomci litevského velkoknížectví) a na ty s pro-ruskou orientací.

Předchozí obecnější charakteristiku lze dále rozšířit o konkrétní fakt, že někteří respondenti ve svých výpovědích mluvili také o svém postupném a tak trochu opožděném uvědomování si toho, že jsou Bělorusové. Samotný původ jejich rodin, nebo země, ve které se narodili (tj. Bělorusko v podobě Běloruské sovětské socialistické republiky), pro ně zpočátku nebyli dostatečným důvodem pro osobní pocit běloruské národní identity. Ke běloruské identitě došli svým vlastním způsobem: porovnáním se a získáváním osobních zkušeností s dalšími národy bývalého SSSR ať už z hlediska kultury či mentality a také v souvislosti s postupným uvědomováním si složité situace Běloruska, která vyžaduje jejich osobní participaci. Proces utváření jejich národní identity, která se později stala velmi silnou, by se dal přirovnat téměř až k náboženskému obrácení se na víru i proto, že má svůj do jisté míry duchovní či přinejmenším emoční rozměr. Vyskytl se také zcela specifický případ respondenta, který uvedl, že rozdíl mezi Ukrajinci, Rusy a Bělorusy si uvědomil až tady, tedy mimo Bělorusko.

Ve výpovědích respondentů si lze povšimnout dvou základních strategií vyrovnávání se s pozicí toho, který opustil rodnou zem. První a nejčastější je snaha o upevnění běloruské identity navzdory neběloruskému prostředí. Konkrétní podoby takové strategie jsou různé a velmi se liší v souvislosti se situací respondentů (jde především o úspěšnost jejich pracovního i rodinného života i schopností vyrovnávat se s novými podmínkami).

Naprosto ojedinělou se zdá být druhá strategie a to vědomé nebo spíše deklarované potlačování běloruské identity ve prospěch mnohem širší a mimo kategorie etnicity či národa se pohybující identity lidské (vyjádření: jsem člověk, není důležité, jestli jsem Bělorus nebo někdo jiný).

V jakých charakteristikách se tedy vyjadřují o svém „běloruství“ dotazovaní respondenti, kteří jsou v České republice ve většině případů v pozici azylantů nebo žadatelů o azyl.

První oblast identity o níž bych se chtěla zmínit a na níž se respondenti výrazněji shodují, je identifikace geografická. Právě identita založená na společném prostoru funguje docela silně a má poměrně jednoznačné vyznění. Vztah k zemi je deklarován zejména na základě porovnání běloruské s českou přírodou a klimatem. Obecnější vyjádření popisují krajinu Běloruska jako dost jinou než jaká je v České republice (převládající nížiny, listnaté lesy) a také dodávají, že zde panuje jiné počasí (hlavně zima jim připadá chladnější). K vědomí spo-

lečného prostoru Běloruska se přiřazuje také silná identifikace na úrovni lokální. Výpovědi respondentů dokumentují silnější vazbu na konkrétní území nebo město (spíše než hlavní město, jsou objektem takového stesku města jako Vitebsk nebo Grodno) na teritoriu Běloruska.

Druhým charakteristickým a často zmiňovaným základem „společného“ je pak historie. Respondenti se do značné míry shodují na tom, že existuje několik důležitých historických událostí či údobí, které ovlivnily existenci běloruského národa. Často zmiňují s velkou hrdotí Litevské velkoknížectví. Právě období 13. až 16. století<sup>1</sup>, kdy byla upevňována jeho moc i na území dnešního Běloruska, je považováno za jakýsi prvopočátek běloruského národa. Někteří respondenti dokonce deklarují, že to vlastně nebyl litevský, ale první běloruský státní celek. Takový pohled na historii dokládá, že politickou orientací patří respondenti k těm aktivistům se spíše prozápadním nacionálním cítěním<sup>2</sup>.

Dalším zmiňovaným historickým obdobím byla polská nadvláda vedoucí ke vzniku Rzeczpospolity. Určitá část respondentů vnímá tuto dobu mnohem negativněji a považuje ji za velmi složitou pro obyvatele, kteří žili na běloruském území.

Období ruské nadvlády respondenti příliš nezmiňovali, a když pak jen v záporném slova smyslu. Pro běloruský národ nepředstavovalo samodržávi vhodnou půdu k vlastnímu sebeuvědomění<sup>3</sup>.

Největší důraz je však dotazovanými kladen na období vzniku první nezávislé běloruské republiky, která byla vyhlášena 25. března 1918. Přestože se této republice nikdy nedostalo mezinárodního oficiálního uznání a fakticky nezačala existovat (ať už jsou důvody pro tuto situaci jakkoliv politicky složité), pak právě její symboly jako jsou červenobílá vlajka a znak zobrazující rytíře na koni – Pahonja (znak je spojován už s Litevským velkoknížectvím, ale také s poněkud kontroverzním zneužitím ze strany Němců v rámci druhé světové války), jsou těmi, ke kterým se viditelně hlásí na svých internetových stránkách, jednotlivých akcích i ve svých domácnostech. Oficiální státní znak a vlajku považují za „nepravé“ a patřící k sovětským časům a také k Lukašenkově diktatuře. Rovněž

<sup>1</sup> Konec Litevského velkoknížectví nastal v okamžiku uzavření polsko-litevské unie v roce 1569.

<sup>2</sup> Miloš Rezník píše o existenci nacionalisticky orientovaném hnutí (90. léta 20. století), které se snaží oživit národní historickou tradici tím, že se ztotožňuje se státností Litevského velkoknížectví a přisvojuje si některé kulturní veličiny jako byl Kosciuzska nebo Mickiewicz a dokonce i Dostojevského, zároveň připomíná, že takové snahy jsou ve velké menšině, protože pro většinu Bělorusů začalo samostatné Bělorusko úplně od nuly až po rozpadu SSSR. (Rezník, 1997)

<sup>3</sup> Je ale pravdou, že v 19. století se podobně jako jinde v Evropě zvedla určitá obrozenecská vlna, která, ale nezasáhla společnost v celé její šíři. (např. Rezník 1997)



osobnosti spojené s touto dobou jsou pro běloruské respondenty zdrojem společné identity.

V podstatě nikdo z respondentů neuvedl jako důležitou součást běloruské identity náboženskou příslušnost. Neznamená to samozřejmě, že dotázaní respondenti jsou nevěřícími, naopak náboženství pro větší část z nich hraje poměrně důležitou roli, ale z jejich hlediska je to osobní a vnitřní záležitost a nikoliv další z charakteristik národní identity. Ti, kteří jsou nábožensky zaměřeni nebo alespoň deklarují víru v Boha jsou jak pravoslavní tak katolíci. Podle možností navštěvují bohoslužby dané církve, ale vyskytl se i případ, že věřící pravoslavný chodí do katolického kostela. Takový poznatek potvrzuje jistou nezávislost na institucionální podobě víry a zdůrazňuje její individuální charakter.

Funkce běloruského jazyka<sup>4</sup> jako nositele národní identity je velmi nejasná a komplikovaná nejen v životní situaci jako je emigrace, ale i v samotném Bělorusku. Běloruština není pro významnou část respondentů mateřským jazykem. Platí také, že v Bělorusku možnost používat běloruštinu byla a je do značné míry omezená, nebo je její užívání dokonce společensky nevýhodné. Přesto však je jazyk důležitou součástí identity, je totiž prostředkem k tomu, aby lidé mohli nahlédnout do své historie, kultury. Díky němu může každá nová generace – jako budoucí nositelé „běloruství“ – poznat kam patří, seznámit se s pohádkami, hudbou, zvyky atd., které představují to společné v daném národu či etniku. V tuto chvíli není nicméně jasné, jestli úlohu takového jazyka plně převezme běloruština nebo ruština. Respondenti sice deklarují, že své děti chtějí seznámit s běloruštinou, ale zároveň připouštějí možnost, že je pro ně nezbytné se učit i rusky.

Život mimo rodnou zemi tedy jazykové dilema respondentů v podstatě neřeší. V každém případě je to pak právě jazyk – v tuto chvíli je jedno jestli jde o ruštinu nebo běloruštinu –, který představuje základní odlišnost. Přes evidentní jazykovou blízkost (ať už je mateřským jazykem ruština nebo běloruština) je patrné, že právě jinojazyčné prostředí s sebou nese problémy v komunikaci. Na jedné straně respondenti se česky s většími či menšími problémy domluví

<sup>4</sup> Současný spisovný jazyk se začal formovat teprve na začátku 20. století, i když kořeny běloruštiny se dají vystopovat už do 13. a 14. stol. a na venkově používaná běloruština se dost lišila od spisovné. První úpravy běloruského pravopisu proběhly v roce 1918, kdy Branislav Taraškevič napsal Běloruskou gramatiku pro školy. Další pokusy probíhaly v průběhu 20. let, ale Taraškevičova verze se používala polooficiálně až do roku 1933, kdy byla reforma schválena Lidovým komisariátem BSSR. V Západním Bělorusku se používala verze Taraškevičova upravená lingvistou Jankem Stankěvičem, který žil v Praze. Po druhé světové válce byly tendence směrem k vzájemnému a záměrnému přibližování běloruštiny k ruštině nepochybné. V roce 1959 byla schválena Pravidla běloruské ortografie a ta platí dodnes. Přesto, že v letech 1993 a 1994 existovala oficiální snaha o změnu běloruského pravopisu. Nový prezident Lukašenko však práci k tomuto účelu vytvořené komise odmítl. (Rezník, 1997 a 2003)

(přičemž záleží i na jejich schopnostech, také intenzitě kontaktů s českým prostředím, ale i na osobní ochotě učit se), ale zároveň svůj mateřský jazyk mohou používat jen ve své rodině nebo v krajanské komunitě. Pro velkou část respondentů, kteří mají děti, proto problém jazyka nabývá další důležitosti. Jejich děti se v prostředí české školy či školky velmi rychle naučí česky mnohem lépe než rodiče, někdy jsou dokonce nazývány rodinnými tlumočníky nebo své rodiče opravují. Pro respondenty jsou takové úspěchy dětí v tomto smyslu jak zdrojem hrdosti na jejich talent, tak na druhou stranu důvodem k obavám z příliš rychlé adaptace. Je skutečně otázkou do jaké míry je jazyk tím, co podmiňuje národní identitu běloruských emigrantů.

Jako důležitou součástí širší etnické identity se při rozhovorech ukázala také příslušnost ke slovanským národům. Často zdůrazňovaná slovanská vzájemnost Bělorusů s Čechy je jednou z možností, jak se lépe vyrovnat se skutečností emigrace či dlouhodobého pobytu mimo Bělorusko. Z výpovědí vyplývá, že právě tato blízkost byla jedním z důvodů, proč si Bělorusové vybrali právě Českou republiku. (Pokud lze v konkrétních případech mluvit o možnosti výběru, někteří sice otevřeně hovořili o tom, že by raději žili ve Švýcarsku nebo USA, ale nikdo z nich nedeclaroval např. možnost života v Německu, to je dokonce spíše odmítáno jako neslovanské a příliš vzdálené.). Možná, že jde o dodatečné zdůvodnění současného stavu, možná je tato skutečnost opravdu podmíněna i touto okolností – tedy pocitem slovanské vzájemnosti.

Důležitým zdrojem blízkosti mezi Bělorusy a Čechy je také období první československé republiky. V té době ze Sovětského svazu přicházelo do Československa mnoho obyvatel ruského, ukrajinského i běloruského původu. Jednalo se zejména o tu část společnosti, kterou je možné nazvat intelektuální a částečně i politickou elitou. Přestože běloruská emigrace směrem do Československa nebyla zdaleka tak početná jako ruská a ukrajinská, pro respondenty představuje významný způsob jak se identifikovat se zdejším prostředím bez toho, aby tato identifikace „ublížila“ běloruské identitě. V očích zdejších Bělorusů je právě tato emigrační vlna spojena s první nezávislou běloruskou republikou. O významu emigrace běloruských elit do ČSR pro současnou běloruskou generaci přistěhovalců svědčí i každoroční návštěvy Olšanských hřbitovů, kde jsou pohřbeni jak důležití představitelé běloruské exilové vlády BNR, tak i kulturní osobnosti, které v ČSR žily a působily (politiky Pjotr Antonovič Krečevski, Vasil Zacharka, zpěvák Michas Zabejda-Sumicki atd.). A tyto návštěvy se konají právě při příležitosti výročí 25. března – tedy ke dni vyhlášení nezávislosti<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Tento pro emigranty v ČR tak důležitý svátek se v Bělorusku vůbec neslaví.

Dalším spojovacím článkem mezi českými zeměmi a Běloruskem, je pak osoba Franciska Hëorhije Skaryny. Renesanční (15./16. století) humanista, lékař, překladatel Bible a snad také zahradník na Pražském hradě je zmíněn takřka všemi respondenty.<sup>6</sup> Pro respondenty je zdrojem určité hrdosti, že oni žijí v zemi, kde Skaryna působil. Tuto spojitost dávají viditelně najevo starostmi o připomínky Skarynovy činnosti v Praze – jde o pamětní desku v areálu Klementina a také o sochu Skaryny na Brusnici. Neméně viditelným dokladem Skarynovy důležitosti je také krajanské sdružení, které nosí jméno této osobnosti. Takové propojení, má v jejich očích smysl a význam a je dalším dobrým důvodem, proč žít zrovna v ČR. Skaryna jak vyplývá z výzkumů, které provedl výše zmíněný Grigory Ioffe by se také mohl stát kulturní osobností, která má potenciál běloruský národ sjednotit (byl nečastěji zmiňovaným významným Bělorusem – kolem 60 % zúčastněných) a stát se jakousi národní ikonou, takže jeho pozice mezi národně uvědomělými běloruskými emigranty není zdaleka zapříčiněná jen skutečností, že Skaryna působil v českých zemích<sup>7</sup>.

Respondenti také nacházeli hojně symbolické paralely mezi Bělorusy a Čechy. Kromě samozřejmě vnímané podobnosti jazykové a kulturní vyplývající právě z výše zmíněného společného slovanského původu šlo o zdůrazňování podobnosti národního příběhu. Jeho hlavním hrdinou je velikostí spíše nepočtený národ (kolem 10 miliónů) a obsahem jsou zejména pohnuté osudy malého a utlačovaného národa vedle silných a dominantních „národů-obrů“ – Německa a SSSR na české straně a Ruska respektive SSSR a Polska na běloruské. Někteří z dotázaných velmi osobně a emotivně právě tuto zkušenost popisovali a připisovali v historii Bělorusku roli národa, který vždy a za všech okolností trpěl a byl ze strany svých sousedů uzurpován. Proto se podle svých slov nechtěli přestěhovat například do Polska, které je jinak v podobné situaci jako ČR (je členem EU, NATO a na oficiální úrovni podporuje běloruskou opozici a k tomu je blíže i zeměpisně – je tak z nezaújatého hlediska ideálním státem pro emigraci), ale z hlediska historie běloruského národa viděné specifickým pohledem respondentů nehraje příliš pozitivní roli. Takový postoj ale charakterizuje jen

<sup>6</sup> F. Skaryna: narozen 1490 (1486) v Polocku, vystudoval v Krakově, cestoval po celé Evropě (Padova, Vilnius, Praha, Královec, Vídeň atd.) žil v Čechách mezi lety 1517–1519 a v Praze, kde byla mnohem uvolněnější atmosféra než v Krakově, postupně vydával bibli cyrilským písmem. Konkrétně jde o Starý zákon, při jehož překladu z Vulgaty a jeho redakci použil českou tzv. Benátskou bibli a důsledkem toho jsou poměrně časté bohemismy. (Ed. Sokolová 1992)

<sup>7</sup> O významu Skaryny pro Bělorusy obecně svědčí i to, že hlavní ulice v Minsku nesla jeho jméno (v současnosti je však již přejmenovaná na Třidu nezávislosti), je důležitý také pro jiná střediska běloruské diaspory např. ve Velké Británii je běloruská knihovna pojmenovaná právě po něm.

část respondentů, jiní v kontaktech s Polskem a Poláky nevidí žádný problém. I z tohoto pohledu je patrné rozdělení Bělorusů, které má patrně své historické i geografické důvody, které byly naznačeny výše v textu.

V každodenním životě uprostřed české společnosti, která se ne vždy chová k příchozím z východu Evropy vstřícně, se místo pro běloruskou identitu hledá jen těžko, jsou naléhavější i aktuálnější problémy. Nicméně „běloruství“ se dostává do popředí v okamžicích, kdy respondenti cítí zvýšenou potřebu někam patřit a utvrzovat se ve správnosti svého počínání (např. v době voleb v Bělorusku, připomínání katastrofy v Černobylu atd.). Jejich snaha o udržení identity tohoto druhu je nepochybně podmíněna i myšlenkou na budoucí návrat, kterou vyslovují v podstatě všichni, i když vhodné okolnosti pro tento krok jsou relativně nejasné<sup>8</sup>. Jako skupina se respondenti shodují v jednotlivých oblastech (prostor, historie, důležité osoby atd.), přetrvávající ambivalentnost a různorodost názorů je patrná u tématu jazyka jakou součástí běloruské identity. Ale konkrétní výpovědi Bělorusů mají specifickou podobu a jsou velmi ovlivněny individualitou každého z nich.

#### Literatura:

- Řezník, Miloš (1997). Běloruský národ – novum nebo tradice? In.: Historický obzor č. 5–6, str. 180–120.
- Řezník, Miloš (2003). Bělorusko. Libri, Praha.
- Ed. Sokolová, Františka (1992). Francisko Skoryna v díle českých slavistů. Národní knihovna, Praha.
- Ioffe, Grigory (2003). Understanding Belarus: Belarusian Identity. In. *Europe-Asia Studies*, Vol. 55, No. 8, pp. 1241–1272

<sup>8</sup> Základní podmínkou je nepochybně konec vlády prezidenta Lukašenka, ale respondenti si zároveň uvědomují, že samotný jeho konec neznamená automatické nastartování demokratizačního procesu v Bělorusku (zejména panují obavy z ruských zájmů).

## Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze a multikulturní výchova

Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií, Katedra magisterského oboru Občanský sektor je řešitelským pracovištěm projektu **Czechkid – multikulturalita očima dětí**. Projekt je realizován v letech 2006–2007 v rámci operačního programu Rozvoj lidských zdrojů a je finančně podpořen MŠMT ČR.

Jedním ze základních teoretických problémů v oblasti multikulturní výchovy je na jedné straně referování o životě nejruznějších minoritní skupin obyvatelstva a na straně druhé předcházení stereotypům o těchto skupinách. Pokud se totiž o skupině vyučuje jako o celku, je odtud jen krůček ke stereotypizaci členů této skupiny v praktickém životě. Mnoho odborníků se snaží hledat teoretická a praktická východiska řešící toto dilema.

Jedním z úspěšných projektů v této oblasti je projekt **Eurokid**, vytvořený na univerzitě v Chichestru. Projekt Eurokid [www.eurokid.org](http://www.eurokid.org) funguje jako evropská virtuální rodina fiktivních dětských postav (v tuto chvíli z Velké Británie [www.britkid.org](http://www.britkid.org), Nizozemska [www.dutschkids.nl](http://www.dutschkids.nl), Švédska a Španělska). Jednotlivé postavy představují na webových stránkách své rodiny, zvyky, náboženství. Kromě těchto víceméně informativních aspektů můžeme na stránkách provázet hrdiny i některými denními situacemi, které nemají vždy jednoduché řešení. Pro děti a studenty jsou na webových stránkách připraveny i otázky k zamyšlení v takovýchto situacích a možnosti výběru pokračování příběhů. Tento nástroj obsahuje nejen interaktivní část pro děti a studenty, ale také metodickou část pro učitele. Představuje metodu využitelnou hned v několika předmětech (výuka jazyků, občanská výchova, ZSV, zeměpis, dějepis). Určen je pro děti a studenty ve věku 12–15 let.

V rámci nového projektu nyní Katedra oboru Občanský sektor FHS UK tvoří českou variantu tohoto nástroje tzv. **Czechkid**, a to ve spolupráci s organizacemi, které se problematikou dlouhodobě zabývají.

Zároveň jsou vytvářeny další studijní a metodické nástroje (zvukové nahrávky, odborné texty), které budou postupně zveřejňovány elektronickou formou na fakultních [www](http://www) stránkách.

**Fakulta humanitních studií UK se stane místem, kde lze získat potřebné znalosti a vhodné nástroje pro multikulturní výchovu.**

**M. C. Nussbaumová:**  
**KŘEHKOST DOBRA,**  
z anglického originálu  
*The fragility of goodness*  
přel. D. Korte a M. Ritter,  
Oikúmené, Praha 2003

Často citovanou knihu původně samostatných esejů britské klasické filoložky a filosofky bere člověk do ruky s velkým očekáváním. Slibné téma, pokus vykládat filosofii tragédií a naopak, mimořádná erudice autorky, množství citované literatury, platónské a zejména aristotelské východisko. Hned první nesnáž ovšem tkví v rozsahu knihy: kdo si dnes může dovolit přečíst osm set stránek – o sedmi stovkách ceny ani nemluvě?

Interpretace Aischylova Agamemnóna i Sofoklovy Antigony sice důkladně referuje bohatou diskusi kolem nich (zejména, ale nejen britskou a americkou), je však zvláštním způsobem plochá a vyloženě nehistorická. Autorka bez mrknutí oka přikládá na jejich hrdiny moderní měřítka, jako kdyby nechtěla uznat, že nejen Agamemnón, ale také Aischylos byli přece jen hodně jiní lidé. Tak Agamemnónovu vojevůdcovskou rozhodnost, s níž nechá obětovat vlastní dceru – což si Aischylos pečlivě vykonstruoval, aby divákům předvedl stejně nepravděpodobný jako strašný konflikt, spíše horor než co jiného – vykládá autorka vlastně jen jako ukrutnost nadutého sexisty. Jako kdyby necítila, že se tu předvádí klasický kon-

flikt mezi veřejnou a soukromou povinností krále, v němž obec musela samozřejmě vždycky dostávat přednost před rodinou, což právě Aischylos začíná zpochybňovat. Podobně jednostranný je i výklad Antigony s karikovaným Kreónem.

Problematický je i výklad známého mýtu z Platónova Prótagory (320d–322d), který autorka pokládá za „příběh o lidském pokroku“ (str. 228). Tím se ovšem pustila na falešnou kolej a když do toho zaplete ještě Huma a Bukefala (!), pedantsky dovozuje nekoherentnost Prótagorova vyprávění. To ovšem není – zdá se mi – žádné „genetické vyprávění“ o evoluci (str. 234), nýbrž aitiologický mýtus, který nechce vyložit, jak to kdysi bylo, nýbrž názorně předvést, proč je současná lidská společnost taková, jaká je. Takto pochopen je koherentní a živý až dost. V knize se ovšem najdou i myšlenky a kapitoly zdařilejší. Tak je zajímavý výklad o „antifeministické“ a protirodinné athénské výchově (str. 124n), formální srovnání tragédie a dialogu, který autorka nazývá „Platónovým antitragickým divadlem“ (Mezihra 1, str. 269nn), nebo její pokus o výklad zdánlivého Sókratova hédonismu v Prótagorovi. Podle autorky je to vlastně metodický pokus, snaha najít nějakou obecně uznávanou, společnou a jednotnou „míru dobra“, souměřitelnou s jakýmkoli jednotlivým dobrem.

Konečně ani překlad není takový, jak by člověk u renomovaného nakladatelství čekal.

*Jan Sokol*

**Carlos Fuentes: POHŘBENÉ ZRCADLO**, ze španělského originálu *El espejo enterrado*, México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992, přeložila Anna Tkáčová, Praha, Mladá fronta, 2003

Kniha předního současného mexického romanopisce, dramatika a esejisty Carlose Fuentesse (nar. 1928) vyšla původně v roce 1992 k 500. výročí znovuobjevení Ameriky, k čemuž napsal rovněž scénář pro televizní seriál stanice BBC. Do češtiny byly přeloženy i některé jiné jeho knihy: Nejprůzračnější kraj, Praha, Odeon, 1966, což je vůbec první Fuentesův román (v originále *La región más transparente* z roku 1958), jehož název naráží na vzduch hlavního mexického města, v němž je „vidět vše, co dýcháme“, dále *Smrt Artemia Cruze*, Praha, Mladá fronta, 1966, a nedávno vydaný *Starý gringo*, Praha, Garamond, 2005.

Fuentes patří k těm latinskoamerickým intelektuálům, kteří svoji zemi (nikoli rodnou, neboť světlo světa spatřil v Panamě) pozorují více zvenčí, v jeho případě z Londýna. Zde také nyní vzniká většína jeho prací, zatímco za náměty zajíždí do „svého“ Mexika. K této své kulturní rozdvojenosti poznamenává: „Tuto zemi potřebuji, ale nemohu v ní žít. Musím svou zemi vidět z dálky...“ a své studijní pobyt nazývá „soukromým mexickým karnevalem“.

Pohřbené zrcadlo z jeho dosavadní tvorby poněkud vybočuje, nejde o román, ale o rozsáhlý kulturně-historický esej, na nějž se připravoval prakticky celý život, o čemž svědčí mj. rozsáhlá a částečně komentova-

ná bibliografie, zahrnující velké množství odborných historických, antropologických či kunsthistorických prací. Kniha je subjektivním analytickým průvodcem po významných meznících ibero-americké historie a jejich kulturních symbolech. Sám její název je symbolický, metaforický, ale přesto odrážející mexickou realitu. Fuentes jej nevolí náhodně a obrací se v něm k domovině své rodiny, do spolkového státu Veracruz a jeho stejnojmenného přístavu. Zde, v této vstupní karibské bráně do Mexika, před téměř pětistý lety začínala nekonečná sága „rodu“ *homo mexicanus*. Veracruz se stal trvalým domovem mexické identity. Na jeho březích vznikla před 3500 lety nejstarší mezoamerická preklasická kultura olmécká a před 1500 lety klasická kultura totonacká s centrem v El Tajínu. V hrobkách posvátných předšpanělských měst Veracruz byla nalezena *pohřbená zrcadla*, jejichž smyslem bylo přivést nebožtíky do říše mrtvých. Fuentes ale poukazuje na to, že motiv pohřbeného zrcadla nebyl vlastní jen nativní předkolumbovské představivosti, nýbrž též kulturám mediteránním a připomíná knihu mexicko-katalánského básníka Ramóna Xiraua *L’Espil Soterrat* čili *Pohřbené zrcadlo*. Symbolika názvu tak dostává zrcadlující charakter: prostřednictvím zrcadla pohlíží Američané na středomořskou oblast a naopak. Toto vzájemné pohlížení jeden na druhého, symbolické vyjádření skutečnosti pomocí zrcadla jakožto jakéhosi imaginárního transatlantického mostu, je „hlavním smyslem a vlastním rytmem této knihy“, jak v úvodu (s. 10) Fuentes předznamenává.

Bez ohledu na převažující etnokulturní substráty v té které latinskoamerické zemi je jejich „společným lůnem“ Špa-

nělsko, a tak v prvních čtyřech kapitolách (s. 11–69) rozebírá kořeny latinskoamerické identity, neboť „bez důkladné znalosti okamžiku početí nemůžeme být my, Latinoameričané, pochopeni“ (s. 12). Ve španělském kontextu odhaluje dvě konstanty: protikladnost charakterů, dvojnásobné Španělsko krutých dobyvatelů i svatých misiónářů, umělecky ztvárněných především na Riverových *murales*<sup>1</sup>, v reálném prostoru, jako *locus communis*, je to býčí aréna, prostor, v němž se každé nedělní odpoledne setkává španělský národ. Ten národ, který ráno vychází z kostelů po mši svaté, aby se jen o pár hodin později účastnil rituálu obětování, jenž je pro Fuentesse pohanským úpadkem křesťanské mše. Archetypem této konstanty je pak toreador, jehož tradice sahá až do jeskynních temnot Altamiry, odkud se vynořil španělský býk, který se navždy zmocnil celé země, a do antiky, kdy přináší do Ibérie býčí mytologii Herkules. Druhou konstantou je španělská umělecká senzitivnost, začleňující tak často zvrácené a výlučné jevy do skutečnosti, kterou prostorově spatřuje v jevišti pro flamenco. Tanečnice flamenca jakožto archetyp (či vedle ctnostné španělské matky jako jeden z archetypů) této druhé konstanty odkazuje na další atribut španělského a posléze hispanoamerického rysu, jímž je sexuální živelnost, za níž se skrývá neustálá touha po svatosti, jakou symbolicky předvádějí sevillské panny při velikonocních procesích. Obě konstanty, oba

archetypy, se pak opět jakoby symbolicky protínají v postavě Panny z Macareny, jež je na jedné straně patronkou toreadorů a zároveň ztělesněním erotické představitosti a oné touhy po nebeské slavobráně.

Rytmus a bohatství těchto navzájem propojených protikladů (binárních opozic?) je dán především tím, že s výjimkou Ruska nebyla žádná jiná země v Evropě osídlena tolika odlišnými migračními vlnami. Španělsko se tak postupně stává ibersko-keltsko-řecko-fénicko-kartaginško-římsko-vizigótsko-berbersko-arabsko-židovským kulturním amalgamem, pestrobarevnou směsicí nejrůznějších reliigiózních systémů, ale také domovinou takových učenců a myslitelů, jakými byli třeba Isidor Sevillský, Maimonides, ibn Rušd či kastilský a leónský král Alfonso X. Moudrý a mnoho jiných. Ve středověku se postupně zformovaly na Iberském poloostrově zejména tři etnické, kulturní a náboženské substráty: španělský, židovský a arabský. Ačkoli politicky dominovali Arabové, žily vedle sebe tyto tři skupiny v relativní mírové koexistenci až do konce 15. století, kdy byla dovršena křesťanská „reconquista“<sup>2</sup> Iberského poloostrova. Rok 1492, kdy byla dobyta Granada jako poslední výspa maurského panství ve Španělsku a krátce nato „znovuobjevena“ Amerika, se stal velkým mezníkem v této relativní mírové koexistenci tří skupin

<sup>2</sup> Fuentes užívá tohoto výrazu – *reconquista* – byť je podle mého soudu nesprávný či přinejmenším zavádějící, jelikož nešlo v pravém slova smyslu o *znovudobývání*. Maurové se totiž na počátku 8. století zmocnili Španělska na Vizigótech, kteří z jeho mapy brzy mizí a na Maurech pak postupně poloostrov získávají hispanizovaní a christianizovaní potomci těch, kteří kdysi přišli osídlit římskou provincii Hispania.

<sup>1</sup> Diego Rivera (1886–1957) byl nejznámějším představitelem ryze mexického směru ve výtvarném umění *muralismu*, pro nějž jsou typické velké nástěnné malby, zpravidla akcentující nativní (indigenní) prvky v mexické kultuře. Jeho manželkou byla neméně slavná a známá mexická malířka Frida Kahlo (1907–1954).

směřujícím k ireverzibilní změně kulturní identity hispánského a následně vznikuvšího hispanoamerického světa. Ze střetu těchto dvou zcela odlišných světů se zrodila nová civilizace, nová kosmická rasa, jak o ní mluví mexický filozof a politik José Vasconcelos<sup>3</sup>, a tím i nová identita, začal „proces americko-středomořského zrcadlení“.

V následujících dvou kapitolách (s. 70–114) toto *encuentro de dos mundos*<sup>4</sup> přibližuje a upozorňuje na některá podle mého soudu českému čtenáři méně známá fakta. Tak vedle notoricky známých ochránců lidských práv, jakými byli dominikánský mnich Bartolomé de Las Casas či františkánský biskup Michoacán Vasco de Quiroga, se dozvídáme o existenci a zejména silném intelektuálním vlivu na Las Casase „stejně významného“ dominikánského teologa a právníka ze Salamancky Francisca de Vitoria, kterému se již od konce 30. let 16. století podařilo otázku koloniální moci a lidských práv porobených indiánských národů dostat na mezinárodní úroveň, když akcentoval především omezení koloniální moci<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Ve svém díle *La Raza cósmica* (1925) polemizuje J. Vasconcelos se severoamerickým evolucionisticky orientovaným antropologem a narozdíl od něho nespátřuje archetyp budoucnosti v New Yorku, nýbrž v Rio de Janeiru a Buenos Aires.

<sup>4</sup> V roce výročí Kolumbova „objevu“ se skutečně mluví na obou stranách Atlantiku spíše o „setkání dvou světů“ než o „znovobjevení“ či „dobyť“ ve snaze učinit alespoň na verbální úrovni symbolické smíření původního indiánského obyvatelstva s potomky jejich někdejších uchvatitelů.

<sup>5</sup> Francisco de Vitoria (1480/1483/1485/1486/1488/1492–1546) nebyl jezuitský, jak uvádí Fuentes, nýbrž dominikánský vzdělanec. Nepůsobil sice v zámoří, ale svými teologickými pracemi a kázáními měl velký vliv na Las Casase. Zejména ve svém traktátu *Relecciones* (1539) zdůrazňoval, že Španěl

Fuentes rovněž vyzdvihuje obrovské úsilí Španělů při zakladatelské činnosti v Novém světě, neviděné v takovémto rozměru od římských dob. Má tím na mysli zejména neuvěřitelně rychlé zakládání měst od San Francisca a Los Angeles po Buenos Aires a Santiago de Chile. V řadě nově vzniklých měst pak vzápětí vznikala centra nové kultury a vzdělanosti, snad vůbec nejdříve ve Fuentesově Mexiku, kde již roku 1523 založil, dost možná na základech aztéckého *calmecacu*, školy pro výchovu budoucích kněží, františkánský mnich Pedro de Gante Colegio de Texcoco a o pár let později ještě věhlasnější františkán Bernardino de Sahagún (1499–1590) Colegio de Tlatelolco (1536), kde se Indiáni pocházející z vyšších vrstev předhispánské společnosti učili např. španělsky, latinsky a řecky a ačkoli tyto pionýrské projekty nakonec ztroskotaly, sugeruje se otázka, zda-li právě tehdy nezačal klíčit jev, který jiný známý mexický myslitel a spisovatel Octavio Paz (1914–1998) nazval „kritikou pyramidy“.

Na konci šesté kapitoly vyvolává polemiku o tom, zda conquista byla dobrá nebo špatná a opět se s ní pozoruhodným způsobem vyrovnává. V zjevení Panny Marie Guadalupské prostému aztéckému Indiánovi Juanu Diegovi v prosinci 1531 a následném uznání jejího kultu spatřuje Fuentes nejen počátky náboženského synkretismu, ale také toho, co nazývá poněkud odvážně kulturou *contraconquisty*<sup>6</sup>. Jejím nejdynamičtější dokladem, re-kreací domorodého ráje, je podle něho malý

musí prokázat opodstatněnost přítomnosti v Americe svým vstřícným jednáním vůči domorodcům.

<sup>6</sup> *Conraconquistou* rozumí symbolické dobyťí dobytých, jež se projevuje zejména v umění a náboženství, kde „vítězí“ domorodé atributy.

koloniální kostelík v Tonantzintle<sup>7</sup>, symbol vítězství tohoto synkretismu.

V sedmé a osmé kapitole (s. 115–148) se rytmicky vrací do Španělska 16. a 17. století. Fuentes opět provokuje, když Španělsko této epochy přirovnává k Spojeným státům americkým konce 20. století. Ty jsou stejně zadlužené (mluví o anomálii chudého impéria) a neschopné řešit své vlastní problémy, jako Španělsko před čtyřmi sty lety, ale stejně tak zarputilé v plnění své role globálního čteníka.

V následující kapitole nazvané Baroko Nového světa (s. 149–166) naráží na možnost lesbickou orientaci i v Evropě uznávané básničky, jeptišky Sor Juany Inés de la Cruz<sup>8</sup>, aby vzápětí vyzdvihl její „schopnost trvale uchopit formy“ a rysy „transatlantické výměny“<sup>9</sup> v její poezii, která je dnes tolik oceňována.

Španělsko osvíceného 18. století líčí jako Goyovu dobu (s. 167–177), již mu

<sup>7</sup> Tonantzintla je malé městečko poblíž Choluly ve spolkovém státě Puebla, kde byl kolem roku 1700 postaven kostelík ve stylu koloniálního baroka s přebujelou vnitřní výzdobou, především mnoha postavkami indiánských andílků a španělských děblů, čímž domorodí umělci chtěli symbolicky vyjádřit morální převahu původních obyvatel nad jejich dobyvateli („contraconquistu“). Název města i kostela je odvozen od jména aztécké bohyně *Tonantzín*, která je s Pannou Marií Guadalupskou synkretizována.

<sup>8</sup> Původním jménem Juana de Asbaje (1651–1695), narodila se v Mexiku, stala se nejprve bosou karmelitánkou, později vstoupila do kláštera San Jerónimo. Českému čtenáři je znám výbor z její lyrické poezie *Naděje do zlata tkaná*. Praha: Východní, 1988.

<sup>9</sup> *Transatlantická výměna* – severoamerická historička Peggy Lissová tak nazývá síť obchodu, kultury a politiky, která po roce 1492 propojila Evropu s Amerikou. Patří sem i projevy náboženského a literárního synkretismu Sor Juany Inés de la Cruz.

symbolizuje setkání dvou rozdílných mužů, básníka plebejského původu, jehož talent vynesl až do královských služeb (Goyu), a humanisty s patricijskými kořeny, jednoho z nejvýznamnějších politiků té doby, Gaspara Melchora de Jovellanose.

Po tomto krátkém španělském intermezzu se již více věnuje „své“ Latinské Americe, k níž se obrací ve většině následujících kapitol – jedenácté až šestnácté (s. 178–267). Hned na počátku si klade jednu z věčných otázek, na níž se snaží více či méně bezúspěšně či lépe řečeno nepřesně nebo stále nedokonale odpovědět stovky renomovaných intelektuálů – historiků, sociologů, kulturních antropologů, filozofů aj. – kteří se ve své odborné práci přímo nebo alespoň okrajově problematiky latinskoamerické identity dotýkají. „Kdo jsou Hispanoameričané?“, táže se Fuentes, aniž by i on našel uspokojivou odpověď, a tak jediné, co lze z pozice sociokulturního antropologa přijmout, je teze venezuelského romanopisce a především univerzitního vzdělance Artura Uslara Pietriho (1906–2001), podle něhož „skrze naše černošské nebo indiánské chůvy jsme ve španělské Americe všichni tříkulturní“ a dodává, že tato trikulturnita nemůže být otázkou rasy, ale především kultury, která je rasám nadřazena.

Na mnoha místech knihy Fuentes připomíná či naznačuje, že Latinská Amerika byla stvořena Evropou v 16. století jako utopie. V 19. století, v období bojů za nezávislost a poté v mladých latinskoamerických republikách se tyto role jakoby obrátily. Latinoameričané se začínají Evropě obdivovat, mění ji v utopii španělské Ameriky, říká Fuentes, a vytahuje zajímavý příklad, kdy obyvatelé Guatemaly nazývali své hlavní město „Paříží Střední

Ameriky“, aby hned vzápětí dodal, že skrytým snem dnešních Guatemalců a dalších Hispanoameričanů je, aby jednoho dne Paříž sama sebe nazvala „Guatemalou Evropy“. Kdo zná dnešní hlavní město této jinak fascinující země, tomu se okamžitě vybaví představy o utopickém snu, který ale mnozí lidé z „druhého břehu Západu“ skutečně sní.

V předposlední, sedmnácté, kapitole (s. 268–277) se naposledy vrací do Španělska a s trochou nostalgie si v jejím závěru pokládá otázku: „Můžeme být bez Španělska? Může být Španělsko bez nás?“ (s. 277) a naznačuje svůj, nutno konstatovat, oprávněný jistý pesimismus, spočívající v obavě, že Španělsko po začlenění do evropského Disneylandu, jímž má nepochybně na mysli Evropskou unii, upadne do konzumisticky pohodlného životního stylu a na svůj hispanoamerický profil zapomené. Nehrozí ale toto nebezpečí i z druhé strany, není dnešní latinskoamerická společnost (a mexická zvláště) také stále více orientována na konzum? Co pak bude obě strany „atlantického zrcadla“ spojovat? Jaká bude odpověď na univerzální otázku 21. století či 3. tisíciletí: „Jak se stavět k druhému?“, ptá se v závěrečné, osmnácté, kapitole (s. 278–289), když rozebírá „setkání s druhým“ v hispanickém světě Severní Ameriky, setkání, které se však stále více týká bez výjimky všech. Nakonec přece jen jisté východisko, jak v budoucnu vnímat stále zřetelnější „simultánnost kultur“, objevuje, a to v nalezení dokonalého bodu v čase a prostoru, kdy všechna místa na světě budou ve stejném okamžiku viděna ze všech úhlů bez vzájemného překrývání se, tedy v harmonické simultánní existenci, jakémsi obřím zrcadle, jak brilantně vyjádřil v povídce Alef velký mág

a „prorok“ hispanoamerického světa Jorge Luis Borges.

Fuentesův subjektivně a leckde jistě kontroverzně či nepřesně psaný kulturně-historický esej tak i přes vědomí budoucích nebezpečností, pramenících především z přetrvávající ekonomické zastořalosti, vyznívá poměrně optimisticky, neboť onomu hispanoamerickému *alefovi*, jehož etnická a kulturní identita je stále tak obtížně definovatelná, ani dnes přes veškeré nesnáze nechybí vůle k přežití. Tato pozoruhodná kniha, doplněná na konci obsáhlým Heslářem, je samozřejmou součástí knihovny každého iberoamerikanisty, ale neměla by uniknout pozornosti ani těch, kteří se tak či onak problematikou identity zabývají či prostě všem, kteří se chtějí poučit o dějinách a kultuře latinskoamerických zemí.

**Marek Halbich**

#### Literatura:

- Borges, J. L. 1989, Zrcadlo a maska, Praha, Odeon  
 Housková, A. (ed.), 2004, Druhý břeh Západu, Výbor iberoamerických esejů, Praha, Mladá fronta.  
 Kašpar, O. 1999, Dějiny Mexika, Praha, nakladatelství Lidové noviny  
 Liss, P. 1984. Mexico under Spain 1521–1556, Society and the Origins of Nationality, Chicago, The University of Chicago Press  
 Polišínský, J. a kol. 1979, Dějiny Latinské Ameriky, Praha, Svoboda  
 Ubieto Arteta, A., Reglá Campistol, J., Jover Zamora, J. M., Seco Serrano, C. 1995, Dějiny Španělska, Praha, nakladatelství Lidové noviny.

### Seyla Benhabib: THE CLAIMS OF CULTURE. EQUALITY AND DIVERSITY IN THE GLOBAL ERA, Princeton, Princeton University Press, 2002

This book begins with quoting Václav Havel in his calling for creation of self-understanding of world civilization as “multicultural and multipolar one”. But the question Benhabib tries to answer is how to create such a self-understanding, namely how we should understand culture and what legitimate claims can be made based on cultural argument. She introduces us to the problem of to what degree should culturally various society publicly take into account differences rising from co-existence of cultures within one societal setting. And she answers right away that on the level of polity she defends constitutional and legal universalism but on the level of regional and local parliaments she sees space for certain kinds of legal pluralism and institutional power-sharing. This is a problem from a very strong and still ongoing debate on individual versus collective rights, which heavily marked theorists of multiculturalism as well as its critics.

Apart from this always current debate in its various forms and with her own contribution, we find in Benhabib's book also critique of essentialism and advocacy of social constructivism in reading cultures. What she sees as major deficiencies in essentialist approach is taking cultures as clearly delineable wholes, which are congruent with population groups. This position reifies cultures as separate entities, overemphasizing their

boundaries and distinctness. Her own position is social constructivism in the following form: any analysis, either empirical or theoretical, of a culture must start by distinguishing standpoint of the social observer from that of the social agent. This means that social observer is the one who imposes unity on cultures and observed entities. From within, “a culture need not appear as whole; rather, it forms a horizon that recedes each time one approaches it.” (Benhabib 2000: 5). Does this mean that there is no cultural embeddedness, and that cultures are just products of those imposing concepts on them? Of course not. It means that to be socialized into a culture, one needs to be socialized in its narratives (she refers here also to Gellner's thesis of production of nation as narration, see p. 9) and binary oppositions it transmits (good-bad, pure-impure, holy-profane etc.). Her most valuable thesis lies in arguments against position she calls strong or mosaic multiculturalism, which she criticized from essentialist point of view, but now she does also in a political sense by saying it is wrong to defend intercultural justice among human groups from the point of view of preservation of cultures. This justice should be defended in the name of freedom and justice as such, not because it is nice to have different cultural flowers in the garden of humanity. Although that is also highly valuable, it is also elusive.

Another highly important contribution of this book lies in formulating principles under which universalist deliberative democracy model is compatible with pluralist structures of multiculturalism or gender issues. These are: egalitarian reciprocity, voluntary self-ascription and freedom of exit and association.

She also valuably criticizes Lyotard's idea of "civil war of languages", referring to impossibility of subjecting heterogeneous phrase regimens to a common law except by force. Benhabib rightly notes that the absolute heterogeneity and incommensurability of regimens and discourses is never argued for, it is simply asserted. And we may add that it is not clear from which standpoint you can assume such a position to say that everything is relative, because it is autoreferential statement, which refutes itself. Benhabib sees communication among cultures through notion of Horizontverschmelzung by Gadamer, although not all hermeneutical conversations are "civil, egalitarian and mutually enriching." (ibid. p. 34).

In Benhabib's understanding of intercultural dialogue, it is possible to differentiate among three levels: the moral one, which concerns what is right or just for all insofar as we are considered as human beings; the ethical one, which concerns what is appropriate for us insofar as we are members of specific collectivity, with its unique history and tradition; and the evaluative one, which concerns what we individually or collectively hold to be valuable, worth striving for, and essential to human happiness. (Ibid. p. 40). This is a valuable distinction, because it opens space for multilevel evaluation and gets us out of "either or" situation, although this is easier to distinct discursively than practically under some circumstances.

She specifically treats relation between culture and gender in various aspects, but I will mention two most significant to me: one is using multiculturalism as defense in criminal law in the US (argument – my culture made me do it); and the other is an-

swering to the question if multiculturalism is bad for women (a famous title of the text by Susan Okin). The first relation shows how multiculturalism can be abused as tolerance showed by majority at the expense of those who are weaker in a given cultural group (Benhabib gives an example of a Chinese American woman who was bludgeoned to death by her husband, who defended himself by claims that according to Chinese custom he was right to remove the shame brought upon him by an unfaithful wife and he was acquitted of murder charges). The second shows that sometimes patriarchal terror can be and usually is bigger in some of cultural groups, who otherwise fight for their recognition. In my opinion it is unfortunate that such authors (like Susan Okin or Martha Nussbaum) have been accused of eurocentrism and patriarchal feminism (sic!).

In the course of her book Benhabib treats some other important issues such as relationship between nation–state and citizenship and effect of globalization on creating "flexible citizenship". She examines situation in some EU countries as well as some provisions of treating third country nationals in individual European countries.

This book gives us broad perspective on where debate on inclusive discourse on cultural groups came to, what are the neuralgic spots and theoretical and empirical perspectives. Benhabib not only represents the range of questions and dilemmas in evermore differentiated world but also tries to give answers and guidelines for solutions.

*Selma Muhič Dizdarevič*

**Martin Heidegger:  
GESAMTAUSGABE I.  
ABTEILUNG: BAND 11:  
IDENTITÄT UND DIFFERENZ,**  
k vydání připravil Friedrich-  
-Wilhelm von Hermann, Klos-  
-termann, Frankfurt a. M., 2005

Nejnovější svazek Heideggerových sebraných spisů nebude snadno dostupný, jelikož přináší přednášky, které Heidegger za života z větší části publikoval v nakladatelství Neske z Pfullingen a tituly z tohoto nakladatelství zahrnuté do sebraných spisů nejsou volně v prodeji, nýbrž jsou dány k dispozici pouze předplatitelům celého korpusu souborného vydání Heideggerova díla. Svazek 11 přináší především dvě Heideggerovy zásadní přednášky z padesátých let: *Der Satz der Identität* (1957) a *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (1957) společně s rozsáhlým poznámkovým aparátem z pera samotného Heideggera, který své spisy důkladně procházel a podroboval kritice. Zároveň s tím jsou obě přednášky zasazeny do celkového Heideggerova myšlenkového kontextu v padesátých letech, jež zahrnovala témata techniky, překonání metafysiky, advent (Kommen, Ankunft) jiného počátku, ohrožení lidskosti člověka, transformace myšlení v chodu po cestě vstříc jeho vlastnímu původu (Herkunft), která začíná krokem zpět (Schritt zurück). Proto svazek 11 obsahuje na úvod přednášku *Was ist das – die Philosophie?* (1955), která je k dispozici v českém překladu Ivana Chvatíka,<sup>1</sup> ve které Heidegger výrazně operuje

s motivem *cesty* (der Weg) myšlení, které se na této cestě a po cestě transformuje. I tato přednáška je doplněna o několik Heideggerových postranních glos z příručního exempláře přednášky.

Po obou hlavních přednáškách, ve kterých se Heidegger zamýšlí nad cestou myšlení ke svému původu v epoše charakterizované hegemonií bytnosti techniky ve smyslu *Gestell*, svazek přináší přednášku *Die Kehre* z brémského cyklu *Einblick in das, was ist* (1949)<sup>2</sup>, ve které Heidegger zcela na hraně jazykové a hlavně myšlenkové sledovatelnosti (jelikož se jedná o závěrečnou přednášku sevřeného cyklu, z jehož kontextu je ke škodě čtenáře vytržena) líčí svou představu transformace myšlení a překonání úkladu (die Gefahr) zapomenutosti pravdy bytí, která v podobě stanovování *Gestellu* ukládá (Nachstellen) samo sobě o pravdu, ve které a do které se podává, takže bytí podávajíc se do zjevnosti v podobě *Gestell* zapírá, že *Gestell* je právě ono samé bytí. Přednáška *Die Kehre* tak doplňuje a ujasňuje některé momenty z obou hlavních přednášek a demonstruje Heideggerovu představu o tom, jak transformativní myšlení překonává metafysikou tematizaci bytí jsooucího, jež je podle něho „pouhou“ vůdčí (Leitfrage), nikoliv však hlavní otázkou (Grundfrage) transformativního myšlení. Tou je tázání po pravdě (neskrytosti) samotného bytí, po tom, v jaké podobě se bytí podává (Schicken, Geschick) do zjevnosti vůči lidství, které je bytostně v ustavičné vazbě na dotek takto se podávající pravdy (neskrytosti) bytí, jež „posléze“ mimo jiné může (resp. *musí moci*) nabýt významu „bytí

<sup>1</sup> In: M. Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, Oikoymenh, Praha 1993, 2006.

<sup>2</sup> In: M. Heidegger, *GA 79, Bremer und Freiburger Vorträge*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1994.

jsoucího“ ve významu genitivu subjektivního i objektivního.

Po této přednášce následuje přednáška *Grundsätze des Denkens* (1957), která bezprostředně předcházela přednášce *Der Satz der Identität* a představuje tak její „dějinný“ kontext s ohledem na tematizaci u Fichta a Hegela. Heidegger tyto přednášky pronesl v rámci *Studia generale* na freiburské univerzitě v roce 1957 a všechny přednášky jsou obsaženy ve svazku 79 sebraných spisů.

Poslední část svazku 11 představují dva Heideggerovy dopisy. První z nich je slavný dopis adresovaný W. Richardsonovi z roku 1962, který tento použil jakožto předmluvu své knihy o Heideggerovi *Through Phaenomenology to Thought*. V něm se Heidegger ohrazuje oproti banalizujícímu rozlišení na Heidegger I před a Heidegger II po tzv. *Kehre* a dokládá vnitřní konsistenci svého myšlení od knihy *Bytí a čas* až po přednášku *Zeit und Sein*. Zároveň v něm Heidegger doplňuje a interpretuje svou slavnou přednášku *Zeit und Sein* z roku 1962 obsaženou ve sborníku *Zur Sache des Denkens* (1969). Druhý dopis adresovaný japonskému filosofovi Takehiko Kojimovi z roku 1963 je třešničkou na dortu, jelikož obsahuje Heideggerův kompaktní souhrn vnitřní myšlenkové souvislosti „*Gestell*“ – „odlidštění lidskosti člověka“ – „cesta k nalezení toho, co je pro lidskost člověka tím nejvladnějším“. Na minimální ploše stran 155–161 Heidegger sevřeně a analyticky (chtělo by se říci téměř *more geometrico*) popisuje stanovování (Stellen), s nímž bytnost techniky nechává všemu přítomnému (das Anwesende) vystupovat již jenom v rámci nastaveného sledu vypočitatelné dispozičnosti a manipulovatelnosti pouhých nahraditelných zdrojů

(jsoucnou vystupující v rámci *Gestell* jakožto *Bestand*). Člověk je pak tímto stanovováním rovněž postaven k dispozici a jeho lidskost spočívá právě v tomto stání k dispozici oné moci stanovování, jež vystupuje ve smyslu a v „roli“ bytí. Tím se však ukazuje, že lidství člověka *musí moci* vždy a ustavičně být zahrnuto do prosté souvislosti s bytím, takže v rámci hrozby stanovování tak klíčí záchrana (das Rettende), jak Heidegger opakovaně cituje Hölderlinův verš z hymnu *Pathmos*.

Co se týče obou hlavních přednášek, podle kterých je svazek 11 pojmenován, první se zabývá – což asi překvapí – motivem identity a druhá motivem diference. Identitu Heidegger tematizuje vycházející od Parmenidova zlomku B3 (Diels): „vždyť myslit a býtí je totéž“, diferenci vycházející od Hegelovy otázky, která se dostává bůh do filosofie? V obou přednáškách se však snaží ukázat, že hlavní otázkou myšlení není bytí ani jako identita, ani jakožto diference, nýbrž jakožto *Ereignis*, které lze nejlépe tlumočit jakožto Počátek<sup>3</sup>. V obou přednáškách Heidegger kriticky vystupuje proti pojetí „bytí“ jakožto „*Grund*-zdůvodňující zakládání“ ve smyslu jak substance (základ: *fundamentum*), tak působící příčiny (zdůvodňování, působení, kladení: *ratio, ponere, thesis*). Tohoto faktu si v minulosti mnozí kritici (jako *pars pro toto* Werner Beierwaltes) prostě nevšimli a naopak kladli Heideggerovi do úst, že bytí považuje za *Grund* a tím dokládá svou příslušnost k dějinám metafysiky, od které se přeci chtěl Heidegger oprostit. Pro Heideggera nicméně bytí samo ve své

<sup>3</sup> Věcná opora pro toto tlumočení viz Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* III. Abteilung: Band 70: *Über den Anfang* (1941), Klostermann, Frankfurt a.M., 2005.

pravdě (neskrytosti) není *Grund*, avšak v průběhu svého dějinného podávání se do zjevnosti muselo moci vystoupit ve významu jakožto *Grund* – a tuto nutnost se Heidegger ve svém tzv. „pozdním“ díle snaží ukázat a promýšlet.

V přednášce o identitě Heidegger ukazuje, že nejvyšší zákon myšlení nemá jen logický, nýbrž především *ontologický* význam. Identitu vysvětluje jakožto *sou-patřičnost* (das *Zusammgehören*) bytí a lidství, přičemž české tlumočení akcentuje „patření“ ve smyslu „hledět“, „patřit na sebe“, zatímco německá předloha akcentuje vzájemné naslouchání (hören). Heidegger pak vylíčí formu této *sou-patřičnosti*, která určuje přítomnost přítomného naší epochy jakožto *Gestell* a klade důraz na to, abychom postřehli, že je to právě *Gestell*, ve kterém se ona *sou-patřičnost* bytí a lidství člověka odehrává jakožto *předehra* (Vorspiel) samotného *Ereignis*, jež je centrem a původem a tím, co z vlastní povahy „obou“ pojí bytí a lidství k sobě. Zároveň se vyslovuje o povaze *Ereignis* takovým způsobem, že je to *terminus technicus* nepřeložitelný stejně jako čínské *dao* či řecký *logos*. Teze identity tak odkazuje k tomu, co udílí jak bytí, tak lidství člověka to jim patřičné a vlastní (das *Eigentümliche*), a proto odkazuje k samotnému Počátku-*Ereignis*, jehož je odehráváním se.

V přednášce *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* Heidegger tematizuje to, oč v myšlení běží neboli „záležitost myšlení“ (Sache des Denkens) v rámci rozhovoru s Hegelem, vůči kterému se v úvodu jednoznačně vymezí. Tím, oč Heideggerovi v myšlení běží, je diference mezi bytím a jsoucnem, která podle něho doposud nebyla myšlena a která je tím, co myšleno být má. To, oč v myšlení běží, je podle

Heideggera návratem k počátku, je krokem zpět z metafysického pojetí „bytí“ jakožto *Grund* k pojetí „bytí“ jakožto Počátku-*Ereignis*, který je diferencí nejen ke všemu jsoucímu, ale diferencí sám v sobě. Jelikož se krok zpátky vmaňuje z metafysiky, která čerpá svou závaznost z oné nemyšlené diference v samotném *Ereignis*, obrací Heidegger pozornost na samotnou bytnost (Wesen) metafysiky, kterou vymezuje jakožto *onto-theo-logickou* strukturu (Verfassung). Metafysika určuje význam jsoucna jakožto jsoucího v celku (*on hé on*: aspekt *ontos*-) za pomoci kategoriálního způsobu odkrývání a stanovování (*logos*), přičemž celá rozmanitost jsoucnosti jsoucího je shrnována a garantována společným základem nejvyššího principu a nejvyššího jsoucna, kterým je tradičně a vždy bůh (*theos*). Tato jednota ontologického, logického a theologického utváří jednoduchou bytnost metafysiky, kterou Heidegger nazval *onto-theo-logickou* strukturou a uvedl ji závazně do oběhu. Ukazuje dále, která právě z této jednoduché *onto-theo-logické* bytnosti metafysiky muselo moci dojít k určení významu „bytí“ jakožto *Grund* (GA 11, str. 74n.), jež představuje nutný předpoklad pro vyhrocení významu „bytí“ do podoby *Gestell*. *Zdůvodňující zakládání* je předpokladem pouhého *stanovování*, s nímž „bytí“ v extrémní podobě *Gestell* nechává jsoucnu v celku včetně člověka vystupovat již jenom jako pouhým zdrojem (Bestand) v rámci předem nastaveného sledu vzájemného vynucování a disponujícího manipulování. Ovšem namísto zdůvodňujícího zakládání Heidegger za „model“ či způsob „vztahu“ bytí a jsoucího předvádí *diferenci* (GA 11, str. 71). Diference podle Heideggera znamená „odehrávání se překračování



a dospění“ (der Austrag von Überkommnis und Ankunft), kdy *bytí* nechávající jsoucno dospět do jím rozevřené významové odkrytosti přechází a překračuje toto jím odkryté jsoucno, jež takto dospěví do rozkryté volnosti významového doteku vůči lidství člověka *teprve* může prodlévat a např. „působit“, mít významovou konturu (*eidōs*), být „předmětem“ či pouhým zdrojem. Jakožto takováto diference se *bytí* podává do zjevnosti svými dějinami (Seinsgeschichte) ve významové střídě *fysis*, *logos*, *hen*, *idea*, *energeia*, substantialita, objektivita, subjektivita, vůle, vůle k moci, vůle k vůli (GA 11, str. 73). Vnitřní souvislosti a jednotou dějin *bytí* jakožto odehrávající se diference v samotném *bytí* však není žádný dialektický proces, nýbrž *náhlost* (Jähe, tamtéž). Poté, co Heidegger na konkrétním příkladě „*bytí*“ vystupujícího jakožto *Grund* ukáže nutnost, s níž se bytnost metafysiky musela moci strukturovat do podoby onto-theologie, pronese na závěr slavný výrok o *bez-božném myšlení*, které je podstatně blíže nežli veškerá metafysická theologie *božskému bohu*, který není metafysickým konstruktem *causa sui* (ke kterému není možné se modlit, jemuž nelze obětovat, před nímž nelze v bázni padnou na kolena, muzicírovat ani tančit) jakožto nejvyšší instanci zdůvodňujícího zakládání onto-theologie (GA 11, str. 77). A podobnými slovy končí i přednáška *Die Kehre*, kde se o božství a blízkosti (o životě a smrti) boha rozhoduje z konstelace *bytí* (GA 11, str. 123), která v dané přednášce vystupuje ve významu odehrávající se diference samotného Počátku-*Ereignis*.

Svazek 11 tak představuje editorsky významný počín v tom, že předkládá soubor vnitřně myšlenkově a tematicky propojených přednášek, které ukazují konsistent-

ní obraz jistého směru Heideggerova tzv. „pozdního“ myšlení, na které nikdy není dost pozdě a které zatím ještě ani nezačalo.

Aleš Novák

**Jaroslav Šebek:**  
**MEZI KŘÍŽEM A NÁRODEM.**  
**POLITICKÉ PROSTŘEDÍ**  
**SUDETONEMECKÉHO**  
**KATOLICISMU**  
**V MEZIVÁLEČNÉM**  
**ČESKOSLOVENSKU, CDK,**  
**Brno 2006**

Studium moderních českých náboženských dějin zvolna procitá z letargie, do níž jej uvrhla negativní komunistická angažovanost na tomto poli, a podobně je tomu v případě informací o českých Němcích, jejichž odsun/vyhnání nadlouho zahladil zájem o významné budovatele českých zemí a „odnárodnil“ stopy jejich činnosti. Tématem recenzované knihy proto je oblast dvakrát neznámá, byť do jisté míry pěstovaná v (sudeto-)německém dějepisectví, ačkoli její název rozhodně slibuje mnohem víc, než kniha přináší či spíše mohla by přinést. Pražský historik dnes už střední generace se zaměřil na dějiny *Deutsche Christlichsoziale Volkspartei*, založené v roce 1919, po rozpadu příslušné rakouské strany a po neúspěchu pokusu o odtržení německých provincií od Československa, a existující až do seberozpuštění v důsledku mohutného rozmachu Henleinovy strany o devatenáct let později. Nebyla to strana nevýznamná, alespoň v rámci politického zastoupení českých Němců, několikrát stanula ve vládě

a v době svého největšího úspěchu získala 314 000 hlasů (1925), nicméně je třeba se ptát, lze-li redukovat religiozitu českých Němců, případně jejich katolické části, na inklinace k jedné politické straně s občasnými exkursy do spolkové a sociokulturní oblasti? Šebek jistě sepsal důstojný pendant dějinám jiných německých politických stran v RČS, z nichž je třeba zmínit alespoň nejnovější příspěvek o agrárnících (S. Sobieraj: *Die nationale Politik des Bundes der Landwirte in der Ersten Tschechoslowakischen Republik*. Frankfurt am Main 2002), případně k popisným studiím historie českého politického katolicismu z per olomouckých badatelů. Sepsal neopozitivisticky pojaté institucionální dějiny, nicméně vzhledem k proklamovanému tématu – a dosud netematizované šíři naprosto neprobádaných „věcí okolo“ – přeci jen jeho dílo nemohu považovat za úspěšné. Při větší šíři záběru a aplikaci dalších metod by mohlo nabídnout mnohem víc.

Nebylo by poctivé pominout nepopíratelné kvality Šebkovy knihy. Podává ucelený obraz vnitřního fungování vedení křesťansko-sociální strany, jejich vztahů s jinými politickými subjekty i hesel v jednotlivých volebních kampaních. Sleduje odvrát od německého nacionalismu k tzv. aktivistické politice (tj. k práci na budování Československa) před polovinou dvacátých let, její úspěchy v podobě volebních výsledků i vstupu do vlády. Po relativním debaklu ve volbách v roce 1929 strana z vlády vypadla, přitvrdila nacionální i sociální rétoriku, nepříliš úspěšně se pokusila o budování vlastních mládežnických organizací a především recipovala papežskou encykliku o stavovském uspořádání společnosti *Quadragesimo anno*; tento exkurs (s. 155–171), v němž je ana-

lyzována i recepce encykliky v českém prostředí a její vztah k fašistické ideji korporativismu, je možná nejobecnějším z hledem Šebkovy knihy, snad proto že autor použil svoji starší studii ze *Soudobých dějin* (8, 2001, 1–2, s. 365–383). Pak však už následoval jen pád, líčený s jistým patosem a při vědomí následného vývoje a zániku meziválečného Československa: neschopnost křesťanských sociálů zopakovat úspěchy z dvacátých let, další odvrát od aktivismu v souvislosti s nástupem německého nacismu a později i domácí konkurence v podobě Henleinova sdružení/strany, později naproti tomu nový vstup do vlády „na milost Čechům“ i poslední (neúspěšný) obrát v podobě tzv. novoaktivismu na konci třicátých let. Po anšlusu Rakouska strana raději sama zastavila činnost, protože nebyla s to vzdorovat tlaku *Sudetendeutsche Partei*, která na svou stranu získala velkou většinu českých Němců. Autor však zároveň líčí, jak dalece se přepočítali, protože henleinovci místo slibované podpory církve a křesťanských spolků zahájili tažení proti nim. Křesťanství sociálové patřili po Mnichovu mezi (mírně) pronásledované – pokud nevstoupili do SdP – a svoji činnost mohli obnovit, už jen jako jednotlivci, teprve po odsunu v západních okupačních zónách nebo v Rakousku.

Devatenáct let existence DCV Šebek skutečně ukazuje takřka „den po dni“, stranické dění dokumentuje prostřednictvím dosud neznámých archivních pramenů (kromě řady českých především z rakouského státního archivu) a dobového tisku, málokdy se explicitně odvažuje vlastních soudů. Přes zdánlivý neopozitivistický objektivismus není ovšem vždy jasné, odkud bere jistotu při interpretaci voličských preferencí nebo rozhodnutí

jednotlivých aktérů? Závažnější však spíše je otázka, jaký to všechno má význam? Co nám Šebkova kniha přináší mimo dějiny dávno zaniklé stranické organizace, jež zajímají několik, nanejvýš několik desítek historiků politického dění za první republiky či nostalgiků po zaslém vlivu kněží na politické stranictví (jeho soumrak ostatně nastával právě v době, o níž Šebek píše)? Dozvíme se sice o nevstřícném postoji československých lidovců, především Šrámkova křídla, k Němcům a jejich „sesterské“ straně, které asi spolupůsobilo při marginalizaci DCV, něco o německých katolických spolcích a jejich postupném přiklonu k nacionálnímu hnutí (zejm. exkurs na s. 140–153), další dimenze sociálního a kulturního života katolické části německé menšiny však autor vůbec nesleduje, až na okrajové výjimky ani její vztahy s českými souvěrci. Nepočítáme-li obecná, sice pravdivá avšak *ipso facto* málo sdělná tvrzení, že „Němečtí katolíci se v Československu ocitli ve velmi složitém postavení. Na jedné straně se museli vyrovnat s antikolickým tlakem (...) Současně (...) se ocitli v postavení minority, a to ve státě, který vznikl proti jejich vůli a jehož občany se nechtěli stát“ (s. 27). Podobně zůstává mimo pozornost knihy vztah německých katolíků k protestantismu/české reformaci, ačkoli už díky K. Kaiserové víme, že jej kupř. P. Sladek tematizoval (*Konfesní myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století*. Úvaly u Prahy 2003), samotná existence Německé evangelické církve a. v. – tato církev se na rozdíl od katolické navíc musela během první republiky vyrovnat s nacionálním rozdělením z roku 1918 –, a v neposlední řadě i protináboženských a proticírkevních postojů v českém i německém prostředí. To vše a mnohé

další dosud archivy nevydaly, nebo bylo nahlíženo naprosto nedostatečně či zkráceně, ačkoli jde o velká témata, zatímco dějiny jedné – i když významné – zaniklé politické strany po mém soudu vedle nich mají přeci jen marginální význam.

Navíc i když se Šebek v mezích úzkého tématu snažil o nestranný pohled, ani jeho sympatie nešly zcela skryt – na jedné straně sympatie ke katolicismu, „omlouvající“ některé chyby nebo zpětně viděno nesprávná rozhodnutí, na druhé straně genuinně český pohled, byť vedený snahou o pozitivní vnímání německé menšiny. Sotva si mohu dovolit v jednotlivostech polemizovat s autorem, který zabředl do obsáhlé faktografie, protože jistě neexistuje žádný hlubší znalec dané problematiky, nicméně ani jemu se všechna data nepodařilo uspořádat bez chyb. Sporné je už samo užívání adjektiva „sudetoněmecký“ pro české, moravské a slezské Němce (autor je vysvětluje v pozn. č. 1 a 822), zvláště hovořili se např. o jižní Moravě (s. 202). Sudetensland byla pouze jedna z německých provincií, jež byly vytvořeny ve snaze o odtržení od Československa/získání autonomie na počátku republiky, teprve později se v souvislosti s Henleinovým hnutím začalo zmíněné adjektivum užívat pro všechny české Němce, odkud jej pak – neméně propagandisticky, jen s opačným hodnotícím znaménkem – přejala poválečná historiografie. Jeho vhodnost je přitom sporná, zatímco například žádný Nový Bor ve sledovaném období nesporně neexistoval, ač o něm autor píše (s. 144). Jde až o poválečné (od 1955) označení Boru u České Lípy/Haida, které vypadá obzvláště komicky, snaží-li se Šebek ve většině případů důsledně uplatňovat obě jazykové varianty dobových názvů. Odpustil bych si podobné

hmidopišské poznámky, i když předmět té první není významuprostý, kdyby se jednalo o interpretativněji pojatou práci s širokým tematickým či analytickým rozletem – v případě veskrze popisné studie však podobné „úlety“ překvapují a obzvláště provokují. S tím souvisí ještě jedna skutečnost, u podobně pojatých prací nikoli výjimečná. Faktograficky bohaté, až přehustěné dějiny politické organizace lze jen obtížně podat barvitou formou, a přes veškerý dějinný patos se to nezdařilo ani Šebkovi. Bohužel, stránky jeho knihy jsou místy tak čtenářsky únavné – *sit venia verbo* nudné –, že nad nimi zjevně usínala i jazyková redaktorka, čímž jí unikla řada vychýlení z vazby, ať už jde o větné členy nebo jednotlivé části rozsáhlých souvětí. U jinak pěkně vypravené knihy, vybavené i jmenným rejstříkem (s. 325–330), je to škoda, i zde však platí, že někdy méně bývá více.

Téma politických formací svázaných s katolicismem by jistě zaujalo řadu čtenářů, bylo-li by zpracováno na pětinovém (nebo menším) rozsahu v rámci širěji pojaté monografie o německé religiozitě v českých zemích v období první republiky. Recenzovaná kniha je sice logicky ucelená a pokud jde o dějiny DCV zřejmě vyčerpávající, nenabízí však než příliš rozsáhle pojatý drobný dílek budoucí syntézy. Takto sotva najde víc než pár zanícených čtenářů, zatímco i jen jinak orientovaní političtí či církevní historici sledovaného období sice knihu projdou (a zahrnou do bibliografie vlastních děl), obávám se však, že bez valného nadšení. Šanci oslovit běžné čtenáře po mém soudu nemá, což je škoda již proto, že rozkrývá – jak již bylo řečeno – průnik dvou nepřilíživých tematických oblastí.

*Zdeněk R. Nešpor*

**Lutovský, M., Smejtek, L. a kol.: PRAVĚKÁ PRAHA, Praha, Libri, 2005**

Referovaná kniha vzbuzuje značnou pozornost již na prvý pohled. Se svými 998 (!) stranami textu patří k nejobsáhlejším dílům, jaká kdy byla u nás na téma archeologie vytvořena. Rovněž doporučená cena 1800,- Kč je pozoruhodná. I po stránce organizační se jedná o dílo mimořádné. M. Lutovský (vynikající archeolog s úctyhodnou zkušeností z oboru literatury faktu a archeologické popularizace a zároveň dlouholetý úspěšný redaktor významného sborníku *Archeologie středních Čech*) spolu se svým generačním druhem a přítelem L. Smejtkem sestavili a až do kýženého cíle dovedli neobyčejně početný autorský kolektiv: V. Blažek (jazykovědec, Ústav jazykovědy FF MU v Brně), M. Bureš (archeolog, společnost Archaia), V. Cílek (geolog, Geologický ústav AV ČR v Praze), V. Čtverák (archeolog, Ústav archeologické památkové péče středních Čech), E. Droberjar (archeolog, Ústav archeologické památkové péče středních Čech), M. Ernée (archeolog, Archeologický ústav AV ČR v Praze), J. Hlaváč (geolog a paleontolog, Geologický ústav AV ČR v Praze), E. Kadlecová (paleontolog, Geologický ústav AV ČR v Praze), M. Kostka (archeolog, Muzeum hl. m. Prahy), M. Lutovský (archeolog, Ústav archeologické památkové péče středních Čech), J. Militký (numizmatik, původně Národní muzeum, dnes „na volné noze“), P. Pokorný (archeobotanik, Archeologický ústav AV ČR v Praze), K. Sklenář (archeolog, původně Národní muzeum, dnes „na volné noze“), M. Slabina (archeolog, Národní muzeum), L. Smejtek (archeolog, Ústav

archeologické památkové péče středních Čech), M. Šmolíková (archeolog, Muzeum hl. m. Prahy), J. Turek (archeolog, Ústav archeologické památkové péče středních Čech) a J. Waldhauser (archeolog, Muzeum Mladoboleslavská).

Každý, kdo se jen trochu orientuje v archeologické produkci posledních let, si však nejspíš položí otázku po smyslu této knihy. Vždyť před pouhými deseti lety vyšla vynikající syntéza archeologického výzkumu pravěku a raného středověku v Praze (Fridrichová – Fridrich – Havel – Kovářik 1995). Je velmi nepravděpodobné, že podnětem k vytvoření tak obsáhlého díla, jakým Pravěká Praha je, byla jen prostá snaha publikovat nové nálezy.

Početností i zastoupením různých vědních oborů je autorský tým Pravěké Prahy plně srovnatelný s autorskými kolektivy významných archeologických syntéz Čech posledních desetiletí (srv. např. Neustupný a kol. 1960; Pleiner a kol. 1978) a početností daleko předčí kolektiv autorů předchozí Prahy v pravěku. Na rozdíl od starších syntéz z dílny oddělení prehistorie a protohistorie Národního muzea, Archeologického ústavu AV ČR v Praze nebo archeologického oddělení Muzea hl. m. Prahy je v případě autorského kolektivu Pravěké Prahy evidentní, že důvodem spolupráce nebyla institucionální spojitost. V případě úzce lokální práce je nadto více než zarážející, že v osmnáctičlenném autorském kolektivu jsou zastoupeni pouze dva badatelé z územně příslušného archeologického pracoviště (Muzea hl. m. Prahy). Tím spíše, že archeologické oddělení Muzea hl. m. Prahy se může pyšnit desítky let trvajícím tradicí jednoho z nejvýznamnějších archeologických v České, resp. Československé republice.

Odpověď, na otázku proč Pravěká Praha vznikla, je podle mého názoru ukrytá ve složení autorského kolektivu. Jádrem týmu je početná skupina archeologů, kteří jsou sice zaměstnání v různých institucích, spojení jsou však jinými vazbami. Jednak u převážné většiny vazbami generačními (většinou střední věk, kolem čtyřiceti let), často svazky úzkého dlouholetého přátelství, v jistém smyslu i spojitostí lokální (všichni bydlí v Praze), ale hlavně společnými badatelskými ambicemi. Nelze přehlédnout, že s výjimkou K. Sklenáře a M. Slabiny se všichni zúčastnění archeologové nacházejí sice na vrcholu svých sil, žádný z nich však dosud neměl příležitost dosáhnout na nejvyšší metu – účast na tvorbě archeologické syntézy Čech. Nelze přehlédnout, že všichni hlavní protagonisté autorského týmu: Lutovský, Smejtek, Sklenář, Turek, Slabina, Čtverák, Waldhauser, Droberjar, využili publikaci věnovanou formálně Praze, k napsání pokusu své vlastní archeologické syntézy pravěkého a časně historického vývoje Čech.

Přes veškerou snahu však Pravěká Praha koncepčně ani ideově nepřesahuje ani žádnou z dosavadních syntéz českého pravěku a – co je ještě důležitější – ani předcházející poslední syntézu pražského pravěku sestavenou autorským kolektivem pod vedením M. Fridrichové. Ve smyslu struktury je Pravěká Praha z roku 2005 pouze extrémně rozšířeným vydáním Prahy v pravěku z roku 1995. Nic na tom nemění ani přidání několika v podstatě okrajových kapitol (např. Praha jazyková, s. 946–973 nebo poněkud bizarní Archeologie v názvech pražských ulic, s. 997–998). Co tedy odlišuje Pravěkou Prahu od starší Prahy v pravěku? Jinými slovy, za co zaplatí zájemce o Pravěkou Prahu přib-

ližně o 1500,- Kč více, než čtenář, který si před deseti lety koupil útlou brožovanou knížku Praha v pravěku?

Především za rozšíření textové složky. Zvětšení objemu je jistě oprávněné v kapitole Praha archeologická – Historie archeologického výzkumu Prahy (s. 17–73), v níž K. Sklenář s erudicí sobě vlastní nesmírně důkladně popsal vývoj archeologického výzkumu na území Prahy od 19. století dodnes. Ovšem ani v případě této kapitoly se nemůžeme občas ubránit pocitu, že některé partie jsme už v jiných Sklenářových knihách z oboru dějin archeologie četli. Např. podkapitoly Pražské cihelny a jeskyně: začátek výzkumu paleolitu (s. 29n) a Paleolit, nevídaný příbuzný „keramického“ pravěku (s. 48n) nápadně připomínají kapitolu O nožících z křesavého kamene ze Sklenářovy knihy Archeologie a pohanský věk (Sklenář 2000, 199n).

Podstatně problematičtější je následující Praha přírodní, editovaná geologem a známým publicistou V. Cílkem (s. 74–112). Ve srovnání s obdobnou kapitolou, kterou ve starší Praze v pravěku napsal J. Fridrich, sice nacházíme mnohonásobně více faktů (Cílek na počátku považuje za nutné charakterizovat dokonce celý evropský prostor!; podkapitola Fauna, s. 104 obsahuje množství velmi obecných poznatků, které lze vztáhnout na pravěk minimálně celých Čech apod.), o vývoji vztahu člověka a přírodního prostředí v Pražské kotlině se však dozvídáme podstatně méně.

Jednoznačným přínosem následujících kapitol popisujících v chronologickém pořadí vývoj člověka, jeho kultury a společnosti na území Prahy od paleolitu až po raný středověk jsou nepochybně podrobné katalogy nalezišť na konci každé kapitoly. Velmi sporné, resp. často zcela zbyteč-

né (zvláště v případě kapitol o pravěkých obdobích), jsou naopak obsáhlé úvody aspirující na text do Pravěkých dějin Čech nebo dokonce Pravěkých dějin (střední) Evropy. Zde již není pochyb, že čteme informace a myšlenky již mnohokrát na jiných (patřícnějších) místech napsané. Charakteristickými příklady jsou zvláště kapitoly Paleolit a mezolit (s. 113n, autor K. Sklenář); Neolit (s. 157n, J. Turek), Bronzový věk (s. 349n, L. Smejtek); Starší doba železná (s. 591n, V. Čtverák).

Ještě více než text, usvědčují autory z aspirací daleko přesahujících oblast Prahy, ilustrace. Snad ve snaze zvýšit atraktivitu díla, zanesli autoři (editoři?) chronologické kapitoly mimořádně velkým množstvím obrazového materiálu doslova z celé Evropy. Zvláště patrné je to v případě kapitol o neolitu (zde dokonce ilustrace z Afriky a Asie!) a době bronzové. Většího množství ilustrací nesouvisějících s územím Prahy zůstala ušetřena jen kapitola o raném středověku. Nadbytečné ilustrace představují v naprosté většině kresebné rekonstrukce nalezišť, nálezů, nálezových situací a „žánrové obrázky ze života v pravěku“. Téměř ve všech případech se jedná o ilustrace publikované (bez ohledu na autorská práva nebo s mlčenlivým souhlasem původních autorů) již řadu let opakovaně v mnoha monografiích. Po X-té recyklaci je informační hodnota těchto ilustrací již zcela vypotřebována a lze je charakterizovat v podstatě již jen jako samoúčelné a plevelné vycpávky.

I u ostatních („pražských“) ilustrací nelze přehlédnout, že autoři pracovali s mimořádně heterogenním souborem. Jako zdroj ilustrací jsou oficiálně uvedeny „archivy autorů a citovaná literatura“. Není výjimkou, spatříme-li na jedné

dvoustranně ilustrace 5–6 různých druhů a kvalit (namátkou dvoustrany 394–395; 448–449; 466–467; 472–473; 474–475). Typickým příkladem je již samotný titulní obrázek na přebalu – rozpaky budící koláž složená z neolitické nádoby, hrobu ze starší doby železné a panoramatického pohledu na Prahu s dominantou Hradčan. V naprosté většině případů však autoři pracovali již s existujícími a přinejmenším v odborné literatuře publikovanými ilustracemi. Je otázka, zda vůbec nějaké ilustrace (vyjma nepříliš zdařilých map) vznikly speciálně pro tuto knihu. Zcela přitom ponechávám stranou nevyrovnanou kvalitu ilustrací a nezřídka jejich značně nekvalitní technické zpracování (namátkou s. 112; 592; 597; 598; 607).

Objemná Praha pravěká nepochybně uspokojila především ambice autorského kolektivu. Její přínos pro ostatní badatelskou obec, o laických zájemcích o archeologii nemluvě, prověří teprve budoucnost. Obávám se však, že útlá, brožovaná Praha v pravěku z roku 1995, zůstane ještě dlouho nedostižným vzorem úzce lokálních archeologických přehledů.

*Václav Matoušek*

#### Literatura:

- Fridrichová M., Fridrich J., Havel J., Kovářík J., 1995, Praha v pravěku. Praha, Muzeum hl. m. Prahy.  
 Neustupný, J. a kol. 1960: Pravěk Československa. Praha: Orbis.  
 Pleiner, R. a kol. 1978: Pravěké dějiny Čech. Praha: Academia.  
 Sklenář, K. 2000: Archeologie a pohanský věk. Praha: Academia.

**Robert A. Georges,  
 Michael Owen Jones:  
 FOLKLORISTICS.  
 AN INTRODUCTION,  
 Indiana University Press,  
 Bloomington 1995**

Významnou součást jakéhokoliv vědního oboru tvoří i úvody a přehledové učebnice disciplíny. Tyto texty, často z nejrůznějších příčin a nejrůznějším způsobem opomíjené, přitom plní nejen svoji fundamentální roli zasvěceného uvedení do základů oboru, ale zároveň specifickým způsobem fixují dobovou či lokální konceptualizaci dané disciplíny. Takovýto počín z oblasti folkloristiky představuje i jedna z posledních anglicky psaných přehledových prací oboru dvojice autorů z University of California v Los Angeles, vydaná jedním z nejvýznamnějších center severoamerického folkloristického bádání, Indiana University v Bloomingtonu.

Práce prezentuje jednu z možných aktuálních konceptualizací americké folkloristiky, zaměřenou zřetelně interkulturně a interdisciplinárně, stojící jako svébytná mezinárodní disciplína vedle antropologie, kulturních studií, literární vědy, historie a psychologie; disciplíny, stojící na škále vědních oborů mezi humanities a social sciences sice poněkud blíže k prvnímu z těchto pólů, ale zároveň disciplíny, která mimochodem jako první z těchto oborů – již na přelomu 18. a 19. století – začala s organizovanými terénními sběry materiálu (s. 15).

Text, primárně určený posluchačům úvodních folkloristických kursů, nezapře relativně odlišné chápání oboru – a to jak ve srovnání s evropským pojetím disciplíny,

ny, tak i s předchozími vlivnými učebnicemi severoamerické folkloristiky z pera Richarda D. Dorsona (Folklore and Folklife. An Introduction. Chicago 1972) či Jana H. Brunvanda (The Study of American Folklore. An Introduction. New York 1965). Nejvýraznějším rozdílem proti pojetí evropskému je bezesporu chápání vybraných fenoménů materiální kultury jako předmětu folkloristického studia. Inkorporaci tradovaných technik konstrukce fenoménů materiální kultury do výzkumného pole disciplíny lze vysvětlit specifíčkou vývoje americké folkloristiky, kde se střetlo několik vlivů – mimo jiné absence zájmu dobové antropologie o kultury neindiánského obyvatelstva Spojených států stejně jako daleko pozdější vliv původně skandinávského „hnutí“ folklife studies. Vybrané jevy materiální kultury – zařazené vzhledem k jejich primární tradicionalitě předávané orální transmisí – stojí sice v celku textu leckdy poněkud v pozadí, přesto je ale takto chápanou americkou folkloristiku možno označovat nejen za paralelu evropské disciplíny, ale – slovy Rolfa W. Brednicha – i za „sesterskou vědu (evropské etnografie“ („Schwesterwissenschaft der Volkskunde“). Co se druhé výše naznačené paralely týče, oproti první z předchozích vlivných severoamerických učebnic (do které mimochodem přispěl i jeden z autorů recenzované publikace kapitolou o herních žánrech) lze – kromě většího důrazu na didaktičnost podání – vysledovat zřetelnou diferenciaci, způsobenou mimo jiné vývojem disciplíny v posledních desetiletích. Zatímco Dorsonův text ve formě jednotlivých kapitol seznamoval s povahou a dějinami studia jednotlivých folkloristických žánrů (dle výše zmíněného amerického modelu včetně vybraných jevů materiální

kultury), lze u novější práce vysledovat jistý odklon od primárně žánrově–klasifikační konceptualizace folkloristického studia. „Tradiční“ žánry v čele se zatím nejdůkladněji prozkoumanou pohádkou a v anglosaském světě obšírně zkoumanými baladami jsou zde sice – v co nejširším možném kontextu – prezentovány, celková struktura textu však nezapře zřetelnou snahu o celistvé uchopení předmětu folkloristického studia. Folklor je proto již v úvodu práce definován (počín ne zcela běžný, a to i v textech tohoto druhu) jako „...expressive forms, processes and behaviors 1) that we customarily learn, teach and utilize or display during face-to-face interactions, and 2) that we judge to be traditional a) because they are based on known precedents or models, and b) because they serve as evidence of continuities and consistencies through time and space in human knowledge, thought, belief, and feeling...“ (s. 1). Základní charakteristikou folkloru zůstává tradicionalita, umožňující jeho diachronní a klasifikační studium (s. 313) a variabilita umožňující jeho významplnou adaptaci na konkrétní kulturní či sociální prostředí (lokalizace, transformace, s. 314). Povahu folkloru vzhledem k celku dané kultury je možno interpretovat jako jeden z nástrojů enkulturace, ale i jako odraz sociálních norem dané kultury, výraz sociální identity, atd. (s. 314).

Text je přehledně a inovativně zároveň rozdělen do čtyř částí věnovaných navzájem se prostupujícím „perspektivám“ možné konceptualizace folkloru – Folklore as Historical Artifact (se subkapitolami Folkloristic as a Historical Science a Survival, Continuity, Revival, and Historical Source), Folklore as Describable and Transmissible Entity (subkapitoly Folklo-

re as Genre and Type a The Dissemination of Folklore), Folklore as Culture (subkapitoly Folklore in Cultural Contexts a Folklore in the Culture of Groups in Contact) a konečně Folklore as Behavior (subkapitoly Folklore and Human Psychology a Folklore as a Personal Resource). Každá z podkapitol je přehledně doplněna ukázkami z tématicky relevantních monografií a teoretických prací oboru stejně jako v americkém prostředí běžnými odkazy na relevantní filmovou produkci. Značný prostor je věnován teorii a metodologii – např. konceptům přežitku s jeho kritikou (s. 59–67), typu – spojovaného nejen se studiem orální prózy (s. 112–121), formy a žánru (s. 93), normalform (s. 128) a variability (s. 11–13). Zmíněny jsou i diachronní fenomény jako folklorní kontinuita (např. zajímavá ukázka „aktualizace“ folklóru Američanů japonského původu během jejich internace v období 2. sv. války (s. 70–73)) a revitalizace sloužící k symbolickému upevnění sociální identity (např. anglických tradičních tanců typu „Morris Dance“ na přelomu 19. a 20. století (s. 79–81), či využití tradičního písňového fondu americkými folkovými zpěváky od 30. let 20. století – tedy jev v evropské folkloristice obvykle označovaný jako folklorismus (s. 81–82), ale i ukázky takovéto revitalizace v lokální komunitě původních Američanů (s. 82–83)) či otázky vzniku a šíření folklorních fenoménů (např. geografická distribuce jevů materiální kultury s. 132–134, automigrace s. 144–147, difúze (např. Dundesova studie o afrických pohádkách v repertoáru původních Američanů (s. 148–150)), polygeneze (s. 134–138), monogeneze (např. Thompsonův výzkum pohádky „Hvězdný manžel“ (s. 139–141)). Představeny jsou i ukázky

strukturně klasifikačního studia fenoménů na příkladu severoamerických pověr (s. 95–98), hádanek (s. 98–100) či balad (s. 106–112). Prostor je věnován i psychoanalyticky a vývojově-psychologicky zaměřeným studiím, stejně jako behaviorálním konceptům. Nechybí samozřejmě ani stručný přehled dějin oboru, umně zasazený do širšího kontextu evropského a amerického intelektuálního vývoje – od „nezáměrných fixací“ v dílech středověkých a renesančních autorů přes viktoriánské sběratele popular antiquities, bratry Grimmy, vliv evolucionismu, Lönnrota, historicko-geografickou metodu, Proppovu Morfologii pohádky, Azadovského, atd. Zmíněna je i metodologická souvislost folkloristiky s výzkumy Oral history na příkladu zásadní Montellovy studie o osadě Coe Ridge (s. 84–85), či ukázky rozsáhlého historicky orientovaného studia (např. Taylorův výzkum vývoje specifického gesta s. 128–132). Celek textu je navíc doplněn desítkami prezentací vlastních folklorních žánrů, včetně krátkých ukázek z literatury a médií obsahující prvky tradovaných fenoménů. Podobnou ilustrativní roli plní i četné obrazové přílohy, věnující se i současné masové či populární kultuře v kombinaci s „tradičními formami“ folklóru. Výskyt folklorních prvků je prezentován na příkladech vzatých nejen z literatury, ale i filmu, televizních seriálů, reklam a komiksů. Signifikantní je přitom široce pojatý multikulturní záběr – od kultur původních Američanů (např. studie zunijské mytologie Ruth Benedictovou, která se při svých výzkumech nemohla opírat pouze o antropologické synchronní studium (s. 163–166, 257–258, 317), teorie Roothové věnovaná základním typům stvořitelského mýtu původních Američanů

(s. 147–148), výzkumy věnované postavě Trickstera (s. 239–242, 293–300), či studie zaměřené na folklorní repertoár konkrétního individua (jako např. revitalizaci tradiční keramiky kmene Cochiti (s. 74–78) či praktiky lidového léčitele curandero z Peru (s. 282–288). Prostor je samozřejmě poskytnut i Afroameričanům (např. tradiční epické narace (s. 73–75) a anglosaské majoritě (např. tradiční keramika (s. 94–95), tradiční formy ohrazování pastvin (s. 95–96), tradiční formy léčení (s. 233–235). Množství ukázek je zaměřeno na kultury rozličných amerických imigračních skupin (např. Finové (s. 83–84), Mexičané (s. 195–197, 206–209, s důrazem na genderové aspekty s. 173–177, 277–280), Řekové (s. 204–206, 303–305). Prostor je věnován i mimoamerickým kulturám-obyvatelům Kostariky (s. 193–195), Tonga (s. 198–200), Šalamounových ostrovů (s. 200–201) či Anglie (např. specifická interpretace historického prvku materiální kultury, používaného anglickými kolonisty v Indii (s. 201–204)). Prezentovány jsou ale i příklady z ne pouze etnicky definovaných kultur jako kultura posádek amerických velrybářských lodí na přelomu 19. a 20. století (s. 171–173), filipínských „jeepney drivers“ (s. 178–180), pracovníc Girl Scout táborů (s. 180–182), mormonských misionářů (s. 184–188), ženských protestantských pastorů (s. 259–260) či gayů (s. 218–220). Prostor je věnován i i v Evropě hojně analyzovanému žánru současné pověsti (contemporary legend) (s. 6–7, 119–120, 134–138, 166–169) či anekdotám (např. americké anekdoty o Válce v zálivu (s. 146–147) či havárii raketoplánu Challenger (s. 238–239), stejně jako pomocí folklóru vyjadřované majoritní recepce asijské imigrační skupi-

ny v USA (s. 209–211). Prostor je věnován i dětskému a adolescentnímu folklóru (rozpočítadla, anekdoty, herní strategie apod. s. 182–184, 243–254, 260–264) či ukázkám genderového chápání humoru (s. 213–218). Příjemně americky pragmatická je i kapitola o budoucím možném profesním uplatnění studentů folkloristiky.

Svébytné americké intelektuální klima odráží jak výběr ukázkových textů, tak především celková koncepce knihy, zřetelně odrážející vliv ideového proudu, nazývaného (nejen) Reginou Brendix performanční školou („Die Performanz-Schule“–In: Brendix, Regina: Amerikanische Folkloristik. Berlin 1995 s. 103–146). Zřetelným potvrzením tohoto faktu je, vrátíme-li se k úvodní komparaci s předchozí Dorsonovou učebnicí, zařazení jednoho ze zásadních sborníků této „školy“ (A. Paredés–R. Baumann, Toward New Perspectives in Folklore. Austin, 1972), samotným Dorsonem chápaného ještě značně kontroverzně, mezi zcela zásadní práce (s. 231–232). Poměrně výrazná je i související orientace na konceptualizaci tradovaných fenoménů konkrétním individuem, ale i na zařazení folklóru do kulturního kontextu, včetně psychologicky a behavioralisticky zaměřených exkurzů. Základní znaky folklóru jako jeho tradicionalita, variabilita, stejně jako koncept normalform však většinu i zde prezentovaných odborných výstupů směřují k „tradičnímu“ diachronnímu pojetí studia folklorních artefaktů.

Práce celkově i přes svou místy příliš didaktickou a edukativní formu přináší zajímavý aktuální pohled na současné chápání disciplíny v USA na úrovni poměrně nedávného úvodu Oringova (Elliot Oring: Folk Groups and Folklore Genres: An Introduction. Salt Lake City 1996)

a v kombinaci se základními monografiemi a některými domácími úvody do disciplíny představuje jednu z alternativ k serióznímu seznámení se s oborem.

Petr Janeček

## Anne Cheng: DĚJINY ČÍNSKÉHO MYŠLENÍ, Praha, DharmaGaia, 2006

Je dlouho zažitým zvykem západních učenců tvrdit, že filosofie je jenom cosi evropského a že v Orientu – ať již blízkém nebo vzdáleném – nic takového jako filosofie v klasickém, tj. ponejvíce v aristotelsko-platónském (tj. metafysickém: jsoucno jako jsoucí tematizujícím) smyslu není. Autorka mohutné, veleučené, bibliografickým materiálem ohromující publikace *Dějiny čínského myšlení* zajisté tento moment zmiňuje, ale zároveň od začátku staví na zrovna tak arogantním stanovisku, že čínské myšlení je cosi speciálního (proč by ne, to přeci nikdo nepopírá), ba výjimečného, a hlavně se západním filosofickým myšlením nesouměřitelným, kdy je hned jasné, jak jsou nastaveny její preference. Proto neustále proti sobě staví vymezuje rysy západního stylu filosofického myšlení a stylu myšlení čínského, jež – podle míry vzdělanosti a odborné zběhlosti čtenáře – působí banálně, triviálně, až směšně. Směšná a nikam nevedoucí je úporná snaha autorky sdělit nám to, co je více než jasné, s čím příčetný čtenář nikdy nepolemizuje a co by ho ani ve snu nenapadlo: že nemůžeme srovnávat a přesazovat motivy čínského myšlení do terminologie a konceptuálních představ vlastních tradičnímu západnímu filosofickému myš-

lení. Vůbec není jasné, proti komu autorka čínské myšlení hájí – spíše se tak vkrádá podezření, že má nutkavou potřebu ospravedlnit bezednou tradici čínského myšlení hlavně před sebou a pro sebe samu, jež žije vykořeněna v cizině (sama jsouc čínského původu narozena ve Francii), aby se těžko identifikovala se svým původem, který je zajisté fascinující, ale o to více svazující, jelikož čínské myšlení je spolu s indickou tradicí nejdelší souvislou konceptuální tradicí v dějinách lidstva, daleko starobylější než západní tradice zakládající tradice řecko-římská. A před touto propastnou hlubinou dějin čínského myšlení jako by autorka měla ne-li strach, tak určitě bezradný oštych, který však není filosofii zakládajícím údivem. Je to spíše nedůvěra, bezradnost, předsudečné a arogantní vědomí blíže nespecifikované a ničím věcně nezdůvodněné převahy čínské tradice oproti všem ostatním. Je-li pouhá starobylost a nepřerušovaná kontinuita tím, co by mělo zdůvodňovat převahu jednoho kulturně-dějinného konceptu lidství nad ostatními a vůči ostatním, pak může západní čtenář nad sdělením a výkladem publikace zrovna tak nezdůvodněně a arogantně ohrnout nos.

Tak jako tak se ovšem v případě této učené publikace, jež je pojata jako historický přehled podaný svrchovaně názorným (byť nikterak banalizujícím ani didaktickým) způsobem, před kterým je třeba smeknout, musí ocenit, jak autorka dokáže – chtělo by se říci „civilně“ – vylíčit základní rysy jednotlivých tradic a proudů v rámci dějinného vývoje čínského myšlení, jež paradoxně a ne právě obvykle nasazuje hned na dílo *Konfucia* (na jeho později kanonickou sbírku nazvanou *Hovory*), a nikoliv – jak by se očekávalo – na starobylou věštebnou

*Knihu proměn* (I-ting). Tato nikoliv banalizující názornost, jež chce ukázat právě „civilnost“, prostotu a tedy životnost, jež se dokáže týkat života každého, nikoliv jen akademického, teoretizujícího, bádajícího člověka – stojí v ostrém kontrastu s doposud jedinou opravdu zásadní, českému čtenáři přístupnou prací o dějinách čínského myšlení z pera profesora Oldřicha Krále (*Čínská filosofie. Pohled z dějin*, Láseňnice: Maxima, 2005), který izoluje čínské myšlení do uzavřeného tvaru div ne čehosi mystického (tím, že výklad nasazuje právě na věštebnou *Knihu proměn* a od ní rovnou přechází k povýtce kosmologicky interpretovanému taoismu Starého Mistra *Lao zi*), v čemž se zase jiným způsobem projevuje tendence vlastní i naší autorce za každou cenu dělat z čínského myšlení cosi výjimečného, kontrastujícího, před čím máme stát snad v bezradném úžasu (jenž oproti údivu je odzbrojující, paralyzující a svazující). Naše autorka naopak čínské myšlení vyvádí z izolace a otevírá ho jako to, co vždy a neustále přitaká životu člověka na této zemi, v jeho době a spolu s ostatními lidmi.

Základní a finální intencí a tendencí čínského myšlení není teoretizování, nýbrž praktická politika. Hlavním rysem všeho čínského myšlení je totiž, že myšlení je identické s jednáním, že myšlení musí mít vždy dopad na jednání člověka ve světě, že ho má zlepšovat. Není to však nutně antropologie, jelikož člověk je jen třetím článkem mezi komplementární působností Země a Nebe, avšak bez člověka a jeho společenství svět není světem a teprve díky lidskému jednání se naplno uskutečňuje základní princip *Tao-Cesty* (ve smyslu „počátek“). Čínské myšlení tedy nesměřuje k žádnému akademismu, motivy čin-

ského myšlení nejsou jen teoretickými tématy, nýbrž vždy mají a musí mít *dopad* na konkrétní život jedince, kterému něco přináší a proměňují ho tak, aby byl lepším (ušlechtlejším) člověkem, jelikož lidství (humánnost) člověka lze neustále zvyšovat a stupňovat. Čínské myšlení je tak *transformativní gradací lidské existence ve světě*, vůči kterému se člověk nemusí, nesmí a vlastně ani nemůže vymezovat, nýbrž musí s *ním souznít*, hledět si, dbát, sledovat a respektovat patřičnost toho, kde je místo a jaká je patřičná chvíle pro lidské jednání spolu s ostatními a pro ostatní lidi.

Čínský – a přejme si, že nejen čínský – člověk nikdy není žádným subjektem, proto ani spoluexistence není nikdy jen věcně velmi pochybnou intersubjektivitou, nýbrž je smrtelníkem ustavičně – jakmile a dokud žije – *se zavčítujícím do svého žití*. Lidský život (lidství člověka) není ničím, co by bylo samo sebou, nýbrž je se tomu třeba učit, a proto lze v lidství selhat, anebo naopak dospět mistrovství, kdy prostě umíme žít tak, jako někdo umí tančit, hrát na hudební nástroj, malovat. Přitom život není instrument, který by šlo zpředmětnit, ani soubor pouček, které by šlo memorovat či si předplatit, nýbrž je to ustavičné dění soupatřičnosti s tím, co je patřičné (*Tao-počátek*), a díky čemu lze vynikat, nebo selhat: tj. být lidský, anebo naopak být barbaram, hovadám, zrudou. Není to tedy žádná exkluzivní mystika, nýbrž každodenní, a proto neustále naléhavý, každého se (do)týkající *nárok* být sebou *patřičným způsobem*. Je to tedy to nejprostší, to nejbližší, jež je však tím nejtěžším, nejnáročnějším, nejsnáze porušitelným, ignorovaným, ohroženým, zdevastovaným.

Místo neustálého chrlení stále aktuálních teoretických konceptů o člověku,

o jehož povaze jsme konec konců vždy dopředu a neustále zajištěně a bezpečně dohodnuti, nám čínské myšlení skýtá prostotu nároku neustále a tj. vytrvale a stále znovu zjišťovat, kým je člověk a jaké je jeho patriční místo na Zemi, pod Nebem, před druhými, pro druhé a s druhými lidmi. Nenechá-li se čtenář otrávit učeností předkládané publikace, jež neustále cituje nějaké akademické terciální autority, nenechá-li se čtenář ani znechutit autorčinným zbytečným zdůrazňováním odlišnosti a nadřazenosti čínské tradice – pak přeci jenom může čtenář na konci zakusit *údiv* nad tím, že se s ním – nechal-li se oslovit a dotknout *samotnou záležitostí, o kterou v čínském myšlení běží – cestou* či *na cestě* za tím, *oč* v čínském myšlení *běží*, odehrála jistá proměna, která může být jiným *počátkem* transformovaného či transformativního myšlení, ve kterém se všechny záležitosti začínou ukazovat proměněně a jinak než doposud – ve prospěch jak toho, kdo se nechal oslovit a následoval cestu toho, *oč* v myšlení *běží*, tak i všech ostatních záležitostí, jež se ukazují (znovu) jinak. K tomu je ale zapotřebí přistoupit na základní charakter čínského myšlení, že se v něm nepojednávají akademickým způsobem žádná aktuální teoretická „témata“, nýbrž *že se jim odehrává* a graduujícím způsobem transformuje *sám život*.

*Aleš Novák*

**Jaroslav Pinkava:**  
**F. V. PEŘINKA,**  
**OJEDINĚLÝ BADATEL,**  
Petr Pálka (editor), *Minulost a přítomnost Kroměřížska, sv. I. Muzeum Kroměřížska, Kroměříž 2004*

U málokterého současného mladého badatele se lze setkat s takovou věrností místu narození a gymnaziálních studií jako právě u Petra Pálky, historika Muzea Kroměřížska, absolventa filozofie a historie Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně. V roce 2004 tento angažovaný organizátor každoročních kvalitních konferencí Židé a Morava (od roku 1995) přišel s novou aktivitou: podnítil vydávání elegantních brožurek, které by zájemcům o dějiny Kroměřížska přiblížily novější historii regionu a profily jeho významných osobností.

První svazek Pálka věnoval Mgr. Ing. Jaroslavu Pinkavovi (1922–1999), místnímu významnému vlastivědnému pracovníkovi, jenž byl v roce 1967 ustaven kronikářem Kroměříže. Stručnou Pinkavovou biografii uvedl Pálka jeho monografii Františka Václava Peřinky (1878–1949). Narativně podaný Peřinkův životopis seznamuje s cestou někdejšího kroměřížského gymnazisty, berního praktikanta a kroměřížského c. k. úředníka, který po vzniku Československé republiky organizoval finanční úřady na Slovensku, k zájmu o regionální vlastivědu, zhmotněném v mnoha dílech (především Dějiny města Kroměříže, Kroměříž 1913; Kroměříž 1940 /třetí díl/; Kroměříž 1947–1950 /druhý díl/). Historika a etnologa zaujme zvláště Peřinkova slovenská anabáze, kte-

rá skončila v březnu 1939 jeho vyhnáním jako českého úředníka a zničením jím připravovaného slovníku „literární“ slovenštiny. Folklorista zpozorní při poznámkách o Peřinkově zájmu o slovenský lidový humor, který dočasně vytěsnil historické bádání. Zvláštní prostor věnoval Pinkava Peřinkově práci pro kroměřížskou kroniku (se zajímavým výňatkem o změnách názvu ulic v Kroměříži v letech 1919, za okupace a znovu v červnu 1945), počtám i ohlášum na jeho dílo a osobnost, právě tak jako komentovaným úryvkům z jeho vzpomínek na dětství, na působení na Slovensku a z jeho vlastivědného a národopisného díla, včetně půvabných anekdot o slovenských Cikánech (Dějiny města Kroměříže; Veselé putovanie po Slovensku z roku 1934). Na závěr zařadil editor Peřinkovu bibliografii.

Nadšený a pilný kronikář Jaroslav Pinkava vyšel při psaní své práce z matrik, osobních svědectví i z článků o F. V. Peřinkovi (zejména od Jindřicha Spáčila). Shromáždil obdivuhodnou sumu dat. Především zásluhou editora Petra Pálky, který odstranil archaičnost jeho způsobu vyjadřování, doplnil a opravil Peřinkovu bibliografii, se dostává čtenářům do rukou čtivý a zajímavý text, jenž může zapůsobit jako výzva k dalšímu seznámení se s Peřinkovým rozsáhlým dílem. Pálkovou zásluhou byl rozhojněn i oddíl vzpomínek na F. V. Peřinku a kvalitní reprodukce fotografií z jeho života a díla.

*Blanka Soukupová*

**Kramářová, J. (a kol.):**  
**(NE)BOLÍ. VZPOMÍNKY**  
**ROMŮ NA VÁLKU A ŽIVOT**  
**PO VÁLCE, Praha, Člověk**  
v tísní, společnost při ČT o.p.s.,  
2005

Kniha (Ne)bolí je jakýmsi vedlejším výsledkem jednoho z projektů odškodnění romských obětí nacistického bezpráví, který probíhal v České republice v letech 2001–2002. Editoři této publikace se sami aktivně podíleli na realizaci zmíněného projektu ve společnosti Člověk v tísní, a (nejen) své zkušenosti a vyprávění jednotlivých pamětníků se pokusili zúročit v dané knize. Publikace obsahuje životní příběhy osmi romských žadatelů o odškodnění, kteří se narodili na Slovensku, kde také prožili válečné období, a dnes jsou občany České republiky. Autobiografická vyprávění jsou doplněna – kromě fotografií pamětníků a linorytů Pavly Machalíkové – úvodem zasazujícím popisované události do historického kontextu, závěrem přibližujícím realie odškodňovacího projektu, rozhovorem s editory a vysvětlivkami některých v textu používaných termínů. Jednotlivé životní příběhy jsou řazeny chronologicky podle jednotného scénáře („před válkou“, „válka“, „po válce“, v případě dvou manželských párů pak ještě subkapitolkou „společný život“).

V letech 2001–2002 probíhaly v České republice dva projekty, jejichž cílem bylo odškodnit romské oběti 2. světové války. Vedle Mezinárodní organizace pro migraci (IOM), která zprostředkovávala odškodnění v rámci Programu odškodnění romského holocaustu švýcarských bank, nabízela další možnost odškodně-

ní německá nadace Připomínka, odpovědnost a budoucnost a Česko-německý fond budoucnosti (ČNFB), její partnerská organizace v ČR. Zatímco u švýcarského fondu mohly žádat o odškodnění pouze oběti nucených prací, německý fond odškodňoval mimo jiné také všechny osoby, které trpěly nějakou formou nacistického bezpráví – zohledňovalo se zde také pronásledování z rasových, politických či náboženských důvodů, nucené skrývání, omezení osobní svobody apod. Společnost Člověk v tísní zareagovala na možnost odškodňování romských obětí 2. světové války, vytvořila projekt „Pomoc při odškodnění romských obětí 2. světové války“, a stala se zprostředkovatelem mezi romskými žadateli o odškodnění a Česko-německým fondem budoucnosti.

Romské oběti 2. světové války se vyznačovaly řadou specifických rysů. Většina z nich nemohla své výpovědi doložit žádným oficiálním dokladem, řada z nich dokázala své vyprávění jen stěží přesně časově i prostorově zasadit (kromě toho byli někteří v době války ještě dětmi a své příběhy znali jen z vyprávění), a jen hrstka těchto pamětníků se dokázala orientovat v dokumentech, které bylo potřeba doložit k žádosti o odškodnění (nemluvě o tom, že před začátkem projektu nikdo z nich o možnosti žádat o odškodnění vůbec nevěděli). Pouze ČNFB respektoval tato specifika a nevyžadoval k žádosti o odškodnění doložení dalších dokumentů. Jako doklad perzekuce bylo uznáváno samotné vyprávění pamětníků; vycházelo se přitom mj. z předpokladu, že Romové (stejně jako Židé) byli diskriminováni již samotnou tehdy platnou legislativou na území Slovenského státu (omezení svobody pohybu, místa bydlení, výkonu zaměstnání apod.).

Tento přístup pak vůbec poprvé umožnil, aby tato specifická skupina obětí druhé světové války mohla být nějakým způsobem odškodněna. Spolupracovníci společnosti Člověk v tísní (jednalo se většinou o studenty antropologie, romistiky, etnologie a dalších oborů) navštěvovali žadatele o odškodnění a pomáhali jim sepsat jejich výpovědi – v první fázi projektu se vyprávění nahrávala, přepisovala a doplňovala o další údaje (poznámkový aparát, odkazy na odbornou literaturu apod.), ve druhé fázi se z časových důvodů pouze zapisovala. Přestože se zpočátku jednalo pouze o ojedinělé případy, nakonec bylo odškodněno téměř 2000 lidí.

Ze stovek zaznamenaných příběhů vybrali autoři knížky k publikování nakonec osm – výběr byl subjektivní, což autoři nepopírají, a nemá být (ani není) reprezentativním vzorkem všech zapsaných vyprávění. Výběr byl zvolen dobře pokud vezme v úvahu bohatost příběhů – setkáme se zde s osobami, které prošly pracovními tábory, jejichž rodiny byly odvečeny do koncentračních táborů, které se staly oběťmi nucených prací, či jejichž rodinní příslušníci byli zavražděni. Kromě toho jsou v knize zaznamenány také všechny „všednější“ formy útisku, kterým tehdy byla vystavena naprostá většina romského obyvatelstva na území dnešního Slovenska (hlad, skrývání v lesích, násilné dezinfikování v době epidemií včetně střihání vlasů, zákaz vstupu do měst a obcí, chování příslušníků Hlinkovy gardy ad.). V tomto ohledu kniha dobře reprezentuje životní zkušenost jednotlivce – obyvatele romské osady na Slovensku – v kontextu tehdejších událostí.

Nicméně výběr pamětníků, který byl, jak sami editoři uvádějí, prováděn mimo

jiné také podle „vypravěčských schopností pamětníka a souvislosti jeho projevu“ (str. 140), zkrlesuje „typickou“ výpověď romského žadatele o odškodnění. Autoři si tak ve snaze podat barvitý příběh zavřeli dveře před možností zachytit skutečná specifika skupiny pamětníků, kteří byli odškodňováni. Ve většině případů se totiž jednalo o nestrukturované vyprávění bez časového a prostorového zařazení s výraznou převahou popisu událostí nabitých emocionálním nábojem (zbourání osady, znásilnění, fyzické násilí, ztráta blízké osoby, zima, hlad, požívání shnilých brambor, onuce, ostříhání vlasů, apod.), které na sebe logicky nenavazovaly, navíc podané většinou v romském etnolektu češtiny, což vyprávění dodávalo neopakovatelný nádech. Příběhy romských pamětníků jsou v knize upraveny do spisovné češtiny, což poněkud ubírá na autentičnosti mluveného projevu těchto žadatelů o odškodnění. Kromě toho je text poněkud neorganicky místy prokládán výrazy či kalky z romštiny (např. „Čhavale, Rusáci přišli...“, str. 48; „Tata... byl od mamy o patnáct let starší“, str. 28), z nichž jsou ovšem pouze některé objasněny v závěrečných vysvětlivkách (na něž se ovšem v textu nikde neodkazuje, takže většina čtenářů na ně připadne až

na závěr četby, kdy už se bez nich nějakým způsobem obešla), což může českého čtenáře poněkud mást. Naopak k dobru je nutné editorům přičíst, že se neomezili jen na úzké časové ohraničení válečného období, ale zasadili příběhy do širšího kontextu popisem života v romských osadách v období předválečném, stejně jako dalšími osudy pamětníků po roce 1945, přičemž toto období je z historického hlediska velmi významné, neboť docházelo k hromadným odchodům Romů z východního Slovenska do Čech.

Kniha (Ne)bolí je tedy zajímavou vzpomínkovou publikací několika romských pamětníků druhé světové války, která je nadto vydaná v hezkém provedení, nemá však ambici odborné publikace, která by dané téma zpracovala přesně vymezenou vědeckou metodou (např. Oral history). Můžeme jen doufat, že tohoto úkolu se brzy někdo zhostí, neboť archiv přepisů zaznamenaných vyprávění, který bude zpřístupněn odborné veřejnosti, skýtá nesmírné bohatství nevyužitého materiálu. Výsledný produkt tak nejlépe shrnují slova (neznámého) tazatele z rozhovoru s editory na konci knihy: „Díky knize zůstanou vzpomínky alespoň několika lidí, které jste navštívili, zachované“ (str. 142).

*Lenka Budilová*



## OSOBNOST ČESKÉ ANTROPOLOGIE SE JMENOVALA EMANUEL VLČEK

MAGNIS TAMEN EXCIDIT AUSIS  
*Ovidius*

Dne 24. října 2006 náhle zemřel prof. MUDr. a RNDr. h.c. Emanuel Vlček, Dr.Sc., jeden z nejvýraznějších představitelů československé antropologie. Věhlas získal lékařsko antropologickými výzkumy historických osobností a vědeckými studii o vývoji člověka v Evropě. Pan profesor se narodil 1. 3. 1925 v Rožmitále pod Třemšínem. Po absolvování reálného gymnázia v Praze pokračoval v roce 1945 ve studiu lékařské fakulty Univerzity Karlovy, kterou ukončil v roce 1951. Zároveň studoval v letech 1945–48 antropologii u prof. J. Malého na přírodovědecké fakultě UK v Praze. Již během vysokoškolského studia pracoval jako pomocná vědecká síla v Ústavu soudního lékařství, při vojenské službě se věnoval chirurgii. Aktivně se zúčastnil Pražského povstání, kde byl dvakrát raněn. Za tuto činnost byl vyznamenán Čes.válečným křížem 1939. Po ukončení studií přijal místo paleoantropologa v Archeologickém ústavu v Martině, později v Nitře. V letech 1957–1967 byl zaměstnán v Archeologickém ústavu ČSAV v Praze. Na všech archeologických pracovištích vedl terénní a teoretické výzkumy, zabývající se problematikou fosilního člověka a jeho existence ve střední Evropě. V roce 1967 založil v Národním muzeu v Praze antropologické oddělení s rozsáhlými sbírkami a mezinárodního významu. Působil v něm až do důchodo-

vého věku, tedy do roku 1990. Pan profesor svoji pedagogickou činnost zahájil již v roce 1952, kdy přednášel antropologii a biologii člověka na přírodovědecké a filozofické fakultě Komenského univerzity v Bratislavě a také paleoantropologii na PřF UK v Praze u prof. V. Pokorného. Vědecké hodnosti získal v r. 1962 (CSc.) a v r. 1969 DrSc. lékařských věd u prof. L. Borovanského. Habilitaci podal v téže roce, byla však pozastavena těsně před obhajobou komunistickými normalizátory, kteří mu rovněž zakázali přednášet na vysokých školách. Důvodem bylo zpracování kosterních pozůstatků sv. Jana Nepomuckého pro pražskou kapitulou. Pan profesor mohl dokončit habilitaci až v roce 1991 na 1. lékařské fakultě UK, kde byl v následujícím roce jmenován profesorem porovnávací-antropologické anatomie. Po těžké nemoci se v roce 1995 vrátil k pedagogické činnosti jako člen a školitel oborové rady postgraduálního studia antropologie. Vědecká práce pana profesora byla neuvěřitelně rozsáhlá. Publikoval přes 500 sdělení doma i v zahraničí, z toho 60 knih a samostatných titulů, 145 studií, 167 vědeckých článků a zbývající část jsou populárně vědecké příspěvky. Proslovil více než 500 přednášek opět doma i v zahraničí, z toho dvě třetiny odborných. Vědecká činnost zasahuje do mnoha oblastí, např. zpracování výsledků expedice k Chalcha Mongolům, studie krevních skupin a Rh systému u obyvatel ČSR, kriminalistická a archeologická témata. Další působení pana profesora zahrnuje dva okruhy, antropologicko lékařský průzkum historických osobností českých dějin a studium fosilního člověka v Evropě (formy moderní, neandertálské, erektoidního typu) včetně fosilních opic střední Evropy.

Již ve svých 23 letech určil výlitek mozkovny neandertálce z Gánovců na Slovensku. Obhájil názor výskytu tohoto typu fosilního člověka v poslední době mezileďové před 100.000 lety a zařadil jej mezi evropské nálezy. Za proslavení objevu mu v roce 1993 udělila Univerzita P. J. Šafárika v Košicích čestný titul Dr.h.c. biologických věd. V mezinárodní spolupráci studoval evropské neandertálské nálezy (m.j. La Quina, Arago, Tešik-Taš), Homo erectus (Petralona, Bilzingsleben), které byly popsány v obsáhlých německých monografiích z let 1993 a 2002. Typu Homo sapiens věnoval studie z moravských a českých lokalit (Dolní Věstonice, Pavlov, Brno, Mladeč aj). Kosterní nálezy pravěkých populací různých období z celého našeho území zpracoval od neolitu až k Slovanům. V roce 1955 byl pan profesor pověřen zpracováním kosterních pozůstatků našich panovníků, pohřbených v areálu Pražského hradu a jinde (dynastie Přemyslovců, lucemburská i habsburská). Výzkum celkem zahrnoval víc než 60 jedinců. Obsáhlá dokumentace je publikována v monografiích: Nejstarší Přemyslovci (1997) a Čeští králové I.-II. (2000). Na základě interdisciplinárního přístupu ve spolupráci s odborníky morfologických, klinických i historických oborů byly studovány osobnosti naší historie a kultury jako Jan Žižka, Albrecht z Valdštejna, celá řada našich světců, např. sv. Vojtěch, Anežka česká, Jan Nepomucký, sv. Zdislava a dále osobnosti mladších epoch zastoupené B. Bolzanem, W. A. Mozartem, K. H. Máchou, B. Smetanou, B. Martinů. Neobyčejně plodná vědecká práce pana profesora byla oceněna řadou zahraničních vyznamenání (Valloisova medaile 1962, Brocova cena 1979, medaile Státní-

ho muzea v Lucemburku 1982), byl zvolen dopisujícím a čestným členem společností lékařských a antropologických u nás, ve Francii, Rakousku, Lucembursku, Německu. Byly mu uděleny mj. medaile 1. LF UK, PřF UK a v roce 2002 zlatá medaile Univerzity Karlovy. V loňském roce jsem oslovila pana profesora s prosbou, aby zaštil svým jménem cenu Oborové rady PGS studia pro mladého úspěšného antropologa. Po krátkém zamýšlení s úsměvem souhlasil a dokonce se prvního udělení zúčastnil. Všechna setkání byla milá, přátelská, inspirující. Panu profesorovi děkujeme za zářný příklad velké pracovitosti, zásadových postojů, ve vědě odvahy, poctivosti a vytrvalosti při překonávání překážek. Budeme postrádat výjimečného člověka a vědce.

*Božena Škvařilová*

## PRAŽSKÁ MUZEJNÍ NOC: HRDLIČKOVO MUZEUM ČLOVĚKA UK, 17. 6. 2006

V sobotu 17. června 2006 se v Praze již potřetí konala kulturní akce s názvem Muzejní noc. Pořadatelé byly Národní muzeum, Asociace muzeí a galerií ČR a Dopravní podnik hl. m. Prahy, a.s. Na organizaci se podílely také další muzea a instituce, mezi nimi i Hrdličkovo muzea člověka Univerzity Karlovy. Muzejní noc je akce obvyklá v mnoha zemích již řadu let. Princip je všude totožný: muzea a galerie v daném městě zůstanou otevřena do pozdních nočních hodin a nabídnou svým návštěvníkům netradiční program. Univerzitní sbírky Hrdličkova muzea člověka UK byly v nezvyklou noční dobu zpří-

stupněny veřejnosti letos podruhé. Již půl hodiny před zahájením se před budovou ve Viničné ulici vytvořila dlouhá fronta, která s postupem doby ještě narůstala. Stejně jako minulý rok jsme tak v Hrdličkově muzeu člověka zaznamenali velký ohlas: v době mezi 19h a 1h v noci si univerzitní sbírky prezentující antropologickou tematiku přišlo prohlédnout na 1120 lidí. V první polovině května jsme informovali o připravované muzejní noci na elektronické nástěnce IS Fakulty humanitních studií UK a zájemce o antropologii z řad studentů jsme zvali do Hrdličkova muzea člověka. Potěšilo nás, že jsme mezi návštěvníky studenty opravdu zaregistrovali.

Lektoři z řad doktorandů FHS UK a PřFUK mají s prováděním skupin několikaleté zkušenosti a dokázali dát odpověď všem zvědavým návštěvníkům na nejrůznější otázky z oblasti paleoantropologie, kulturní antropologie a fyzické antropologie i vysvětlit takové jevy jako je trepanace, přirozená a umělá mumifikace či odlévání obličejových masek.

Na příští rok máme v plánu rozšířit propagaci muzea o zajímavosti z oboru antropologie a přednášky s kulturně antropologickým zaměřením i možnosti interaktivního zapojení příchozích. Další náměty a nápady v tomto směru rádi uvítáme. Z našeho pohledu hodnotíme muzejní noc jako velký úspěch. Muzeum na vysoké úrovni prezentovalo nejen sebe, ale i Univerzitu a vešlo do širšího povědomí veřejnosti. Rovněž výrazně vzrostla poptávka po komentovaných prohlídkách.

*Linda Hroníková, Božena Škvařilová*

## ARCHEOLOGICKO-ANTROPOLOGICKÁ PRAXE (25. 6. – 1. 7. 2006, základna pro výzkum velkomoravského období v Mikulčicích)

Světověznámá lokalita Mikulčice na jižní Moravě se v týdnu od 25. 6. – 1. 7. 2006 stala místem, kde si své znalosti a schopnosti mohlo vyzkoušet patnáct studentů a doktorandů antropologie z PřFUK a FHS UK. Raně středověké hradiště v Mikulčicích patřilo v 9. století mezi nejvýznamnější střediska Velké Moravy. Podle názoru akademika prof. dr. Josefa Poulíka, který tu výzkum zahájil, mohlo jít dokonce o Velehrad (Veligrad), hlavní centrum vládnoucího rodu Mojmirovců. Nedostatek písemných zpráv pro toto období bohatě vynahrazují archeologické prameny. Rozsáhlé archeologické výzkumy zde probíhají od roku 1954 a díky nim tu bylo objeveno mnoho sakrálních i profánních objektů a různých artefaktů. V současné době se zdejší základna pro výzkum velkomoravského období pod vedením PhDr. Lumíra Poláčka, CSc. soustřeďuje především na zpracování dat a nálezů z pět desítek let trvajících výzkumů. Terénní práce se provádějí v omezeném rozsahu. Jedním z důvodů jsou priority v současné archeologii, kdy se upřednostňuje zachování nenarušené lokality či památky před jakýmkoliv destruktivním zásahem pro poznání dalších generací, tedy i před vykopávkami. Terénní výzkum se tu zahajuje tehdy, je-li zapotřebí zodpovědět nějakou otázku, která vyvstala při teoretickém zpracovávání artefaktů a dat v depozitářích.

Do této skupiny se řadí také naše sonda vyměřená na severozápadním podhradí Mikulčického střediska. Hlavním cílem

našeho snažení bylo potvrdit či vyvrátit teoretickou hypotézu, že v těchto místech vedla cesta, která spojovala podhradí a akropoli. Navzdory tropickému horku, komárům i dešti se den po dni vynořovaly na světlo předměty, které tu v zemi ležely dlouhá století v zapomnění. Mezi nejhojnější nálezy patřily keramické střepty (některé i zdobené), železné předměty, zvířecí kosti a zuby, uhlíky – a kameny a cihly. Ovšem ne ledajaké. Zatím je předčasné říci, zda tvořily část tehdejšího dláždění hledané cesty, nebo například základy domu. Na to odpoví až rozšíření sondy, ve kterém budou pokračovat další dobrovolníci. Účastníci se během této praxe seznámili s technikou terénního výzkumu, se způsobem dokumentace terénních kontextů a evidence nálezů. V popracovním programu jsme si mohli díky vstřícnosti PhDr. Lumíra Poláčka, CSc., Mgr. Mariána Mazuchy a dalších spolupracovníků prohlédnout depozitář a poznat systém archivace artefaktů, dále moderní konzervátorské metody, vyslechli jsme zajímavé přednášky o historii i současnosti lokality a podívali se do míst provázaných s historií Velké Moravy (Břeclav-Pohansko, Uherské Hradiště – Sady, Velehrad, Modrá). Během výzkumu náš tým vedený RNDr. Janou Velemínskou, Ph.D. (PřFUK) a RNDr. Petrem Velemínským, Ph.D. (Národní muzeum v Praze) odvedl velký kus práce a odměnou nám všem byly krásné zážitky a rozšíření kulturně-historických obzorů. Všichni účastníci se shodli na tom, že takových praxí – spojení činnosti fakult a odborných pracovišť – by mohlo být více. Už Jan Amos Komenský prosazoval názornost výuky a toto je jedna z přirozených cest, jak skloubit teoretické poznatky s praxí. Děkujeme všem, kteří tento terénní výzkum umožnili a připravili!

*Linda Hroníková, Petra Priorová*

## OTÁZKY NEOLITU A ENEOLITU NAŠICH ZEMÍ (30. 10. – 2. 11. 2006, Hradec Králové)

Místem konání již 25. ročníku konference Otázky neolitu a eneolitu našich zemí se stala secesní budova Východočeského muzea v Hradci Králové. Hlavním pořadatelem byla Fakulta humanitních studií Univerzity Hradec Králové (FHS HK), katedra praktické a experimentální archeologie. Ve dnech 30. 10. – 2. 11. 2006 se tak téměř devět desítek účastníků od nás, ale i ze Slovenska a Polska, díky přednášeným příspěvkům přesunulo v čase zpátky o přibližně sedm tisíc let. Doba našich prvních zemědělců byla nahlížena z pohledu archeologie pravěké i experimentální, dále antropologie i petrografie. Přednáškový cyklus zahájil doc. Miroslav Popelka s vtipně pojatým, nicméně ve své podstatě vážným příspěvkem „Beware of the pick neolithic packet – poznámky k problému neolitizace“. K zamyšlení poskytl nový náhled na vymezení neolitu vzhledem k předešlým obdobím, který se na základě nedávných objevů nutně pozměňuje. Spíše než změnou stávajících technologií (výroba keramiky, broušení aj.) lze totiž období neolitu vymezit na základě jiného uchopení známých postupů pro dosažení kvalitativně nových výsledků. Některé následující přednášky byly již tradičně zaměřeny na aktuální nebo právě ukončené terénní výzkumy lokalit z celé republiky i sousedních zemí. Do této skupiny patří například příspěvek Zuzany Bláhové a Jana Prostředníka „Stavby kultury s lineární keramikou v Turnově-Maškových zahradách“, Miroslava Šmída „Sídliště kultury s kane-

lovanou keramikou v Sudoměřicích, okr. Hodonín“ nebo Jaroslawa Bronowickiho „Osadnictwo mezolityczne i neolityczne na Ziemi Klodzkiej“. Zajímavý byl blok referátů věnovaný jediné lokalitě, Mohelnici, z různých pohledů. Inna Mateiciucová pohovořila na téma „Štípaná industrie v osadě kultury s Lnk v Mohelnici“, Radek Tichý se zaměřil na keramiku v prezentaci s názvem „Pozůstatky keramiky z osady v Mohelnici“. Příspěvek Richarda Théra „Mohelnice a GIS“ věnovaný využití informačních systému v archeologii námětem spadal i do dalšího přednáškového cyklu o zapojení nových metod a archivace v archeologii. Přínosem v tomto cyklu byla zejména prezentace Ivana Pavlu a Petra Květiny o způsobech vytváření databází podle moderních zásad, konkrétně dokumentovaná na zpracování lokality Bylany, okr. Kutná Hora. K diskusi dali problematiku zveřejňování dat o jednotlivých výzkumech – pokud zveřejňovat, který způsob je nejvhodnější?

V další části byli účastníci seznámeni také s petrografickými výsledky v pracích zaměřených na otázku kamenné suroviny v neolitu a eneolitu. Ústřední postavou byl prof. Antonín Přichystal, který o přestávkách i ke konci dne obětavě určoval kolegům přinesenou industrii pomocí svého příručního mikroskopu. Za všechny příspěvky z této skupiny lze jmenovat například přednášku Vratislava Janáka a Antonína Přichystala „Využití kulmských surovin při výrobě broušené a hlazené kamenné industrie KNP v horním Poodří“, Martina Chebena „Petrografický rozbor kamennej industrie z lokality Hurbanovo/Bohatá“ či Antonína Přichystala „Charakteristika suroviny na pravěkou broušenou industrii z těžebního

místa u Velkých Hamrů na Tanvaldsku“. Kosterním nálezům se věnoval například Jan Turek s tématem „Pohřebiště z období zvoncovitých pohárů v Praze-Kobylicích“ či na statistiku bohatá práce Marty Dočkalové „Srovnání antropologických analýz slovenského a moravského neolického pohřebiště.“ V neposlední řadě byly zastoupeny i práce čerpající z experimentální archeologie. Pozornost vzbudil příspěvek autorského kolektivu Martina Hložka doplněný o videoprojekci „Fragmentárnost nálezů lengyelské figurální plastiky ve světle experimentů a přírodovědných analýz“, který pomohl poodhalit vliv člověka i postdepozicních vlivů na stav zachování nalézáných artefaktů. Diskusi vzbudil také „Experiment výroby a výzdoby zvoncovitého poháru“ přednesený Pavlou Růžičkovou, který se zabýval otázkou zbarvení keramiky v závislosti na dvojitým výpalu. Završením čtyřdenní konference byl společný poznávací výlet po lokalitách východních Čech se zastávkou v Centru experimentální archeologie ve Všestarech, které se věnuje především zemědělským obdobím pravěku od mladší doby kamenné (neolitu) do starší doby železné (halštatu) mezi 5500 a 400 př.n.l. Mrazivé počasi této akci příliš nepřálo, přesto účastníci odjížděli plni dojmů a obohacení o nové informace. Poděkování za to patří především třem hlavním průvodcům PhDr. Jiřímu Kalferstovi, Doc.Radomíru Tichému a Mgr.Richardovi Thérovi. Již během průběhu konference bylo dohodnuto, že 26. ročník proběhne za necelý rok na Slovensku. Nezbyvá si tedy než přát, aby se vydal stejně jako ten letošní v Hradci Králové.

*Linda Hroníková, Petra Priorová*

#### **Jan Sokol, Prof., PhDr., PhD., CSc.**

Filosof. Specializuje se na filosofickou antropologii. Je děkanem Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze (U Kříže 8, 158 00, Praha 5 – Jinonice), je členem řady mezinárodních vědeckých institucí.

Spojení: [sokol@fhs.cuni.cz](mailto:sokol@fhs.cuni.cz)

#### **Zdeněk Pinc, PhDr., Doc.**

Filosof. Působí jako proděkan na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy (U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice).

Spojení: [pinc@fhs.cuni.cz](mailto:pinc@fhs.cuni.cz)

#### **Mirjam Moravcová, PhDr. DrSc.**

Etnoložka. Specializuje se na problémy města 19. a 20. století, na procesy národní emancipace a meziethnické vztahy. Působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy (U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice).

Spojení: [moravcova@fhs.cuni.cz](mailto:moravcova@fhs.cuni.cz)

#### **Božena Škvařilová, RNDr., Doc., CSc.**

Antropoložka. Působí m.j. též na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy (U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice).

Spojení: [hmc@natur.cuni.cz](mailto:hmc@natur.cuni.cz)

#### **Zdeněk R. Nešpor, Mgr. et Mgr., PhD.**

Historik a sociolog. Příležitostně se věnuje také religionistice a sociální antropologii. Je vědeckým pracovníkem Sociologického ústavu AV ČR (Jilská 1, 110 00 Praha 1) a asistentem na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy (U kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice).

Spojení: [zdenek.nespor@soc.cas.cz](mailto:zdenek.nespor@soc.cas.cz); [zdenek.nespor@fhs.cuni.cz](mailto:zdenek.nespor@fhs.cuni.cz)

#### **Hana Světlíková, RNDr., PhD.**

Antropoložka. Nyní učitelka na ZŠ.

Spojení: [hanka.svetlikova@centrum.cz](mailto:hanka.svetlikova@centrum.cz)

#### **Hynek Bartoš, Mgr., PhD.**

Působí jako odborný asistent filosofického modulu Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy (U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice).

Spojení: [8705@mail.fhs.cuni.cz](mailto:8705@mail.fhs.cuni.cz)

#### **Michaela Šmídová, Mgr.**

Studentka doktorského studijního programu obecné antropologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy (U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice).

Spojení: [smidovamichaela@seznam.cz](mailto:smidovamichaela@seznam.cz)

#### **Radek Trnka, Ing.**

Působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy jako asistent proděkana pro výzkum (U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice), na této fakultě je studentem doktorského studijního programu.

Spojení: [radek.trnka@fhs.cuni.cz](mailto:radek.trnka@fhs.cuni.cz)

#### **Lenka Šindelářová, bc.**

Bakalářské studium absolvovala na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy, nyní v magisterském programu FSV UK (německá a rakouská studia).

Spojení: [enkasin@yahoo.com](mailto:enkasin@yahoo.com)

#### **Alena Ivanova, bc.**

Studentka magisterského studijního programu obecné antropologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy (U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice).

Spojení: [6982@mail.fhs.cuni.cz](mailto:6982@mail.fhs.cuni.cz)

#### **Petr Čenský**

Student bakalářského studijního programu na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy (U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice).

Spojení: [petrcensky@yahoo.com](mailto:petrcensky@yahoo.com)

# vesmír

přírodovědecký časopis

## 1994–2003

- všech 5200 článků deseti ročníků
- 7850 obrázků, grafů a tabulek
- fulltextové vyhledávání
- intuitivní navigace

**cena CD-ROM 495 Kč**

Vesmír, Na Florenci 3, 111 21 Praha 1,  
tel. 222 828 394, fax: 222 828 396  
redakce@vesmir.cz, <http://www.vesmir.cz>

# vesmír

PŘÍRODOVĚDECKÝ ČASOPIS

ZOOLOGIE • ASTRONOMIE  
CHEMIE • BOTANIKA  
PSYCHOLOGIE • MEDICÍNA  
ANTROPOLOGIE • MATEMATIKA  
EKOLOGIE • FYZIKA  
ARCHITEKTURA • BIOCHEMIE  
ŽIVOTNÍ PROSTŘEDÍ  
KYBERNETIKA • GENETIKA  
GEOLOGIE  
LINGVISTIKA • FILOZOFIE  
PALEONTOLOGIE • FYZIOLOGIE  
ARCHEOLOGIE  
ZEMĚDĚLSTVÍ • GEOGRAFIE  
MINERALOGIE  
MOLEKULÁRNÍ BIOLOGIE  
KOSMONAUTIKA  
DĚJINY VĚDY • BIOGRAFIE

**OBJEDNÁVKY NA ADRESE**

VESMÍR, NA FLORENCI 3, 111 21 PRAHA 1,  
TEL.: 222 828 394, FAX: 222 828 396  
REDAKCE@VESMIR.CZ, WWW.VESMIR.CZ

**Číslo 1/20 revue Lidé města**

vyjde na jaře 2007

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. Petrušek, P. Salner, F. Schindler,  
M. Skovajsa, V. Sokolová, F. Vrhel

**Odpovědný redaktor:** Jan Kašpar (jan.kaspar@fhs.cuni.cz)

**Tajemnice redakce:** Lucie Králíčková (6692@mail.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*

**ISSN** 1212-811

**Poznámky:**