

**Lidé**  
*města*  
**Urban People**  
*revue pro antropologii, etnologii  
a etologii komunikace*

**1/2005-15**

**Z témat:**

Jak se smiřují čeští reemigranti  
se svou rodnou polis,  
jak fungují emoce,  
jaký je smysl etnografie,  
co je chudoba a co ponechanost,  
co je sociální demokracie,  
co je falzifikace památek...

**Z textů:**

Zdeněk R. Nešpor o reintegraci  
Josef Kandert o etnografii  
Ondřej Klípa o polské menšině  
Lenka Budilová a Marek Jakoubek o Romech  
Radmila Lorencová a Radek Trnka o emocích  
Aleš Novák m. j. o jednom Heideggerově dopisu  
Klára Doušová a Jaroslav Kohout  
o sociální demokracii  
Václav Cílek o disneylandizaci měst  
Dana Bittnerová o romských školácích

## Studie

- 1 Sociální, pracovní a habitační aspekty reintegrace západních emigrantů do české společnosti / The re-integration of Western emigrants into Czech society: social, working and habitational aspects / **Zdeněk R. Nešpor**
- 33 Etnografické výzkumné techniky v českých zemích a důsledky jejich používání / Ethnographic research techniques in Czech lands: the consequences of its use / **Josef Kandert**
- 52 Polská národnostní menšina v Praze a problém její mladé generace / Polish minority in Prague and the problem of its young generation / **Ondřej Klípa**

## Materiály

- 75 Historicko-etnografický náčrt romské osady u obce Chminianské Jakubovany / Historical-ethnographic account of a Roma settlement near Chminianske Jakubovany / **Lenka Budilová a Marek Jakoubek**
- 101 Funkce emocí při formování sociálních vztahů / The forming of social relations: the function of emotions / **Radmila Lorencová a Radek Trnka**

## Filosofie

- 107 Chudoba a ponechanost: Na cestě k oproštění / The issue of poverty and being left on the way towards liberation / **Aleš Novák**

## Dokument

- 135 Zpověď (pravého) sociálního demokrata / The confession of a (right) social democrat / **Klára Doušová**

## Diskuse

- 178 Falzifikace a disneylandizace města / Falsification and disneylandization of the city / **Václav Cílek**

## Výzkum

- 183 Vzdělávací strategie romských žáků středních škol / Educational strategies of Roma high school students / **Dana Bittnerová**

## Recenze

- 187 Marek Jakoubek, Ondřej Poduška: Romské osady v kulturologické perspektivě / *Dana Bittnerová*
- 191 Michel Odent: Láska jako věda / *Inna Čábelková*
- 193 Formas plurales de habitar y construir la ciudad, Alteridades... / *Marek Halbich*
- 199 Peter Burke: Francouzská revoluce v dějepisectví / *Zdeněk Nebřenský*
- 202 Alan Dundes, Carl R. Pagter: When you're up to your ass in aligators / *Petr Janeček*
- 205 Sv. Dionýsios Aeropagita: O mystické teologii. O božských jménech / *Josef Kružík*
- 212 Phillip Cole: Philosophies of exclusion, liberal political theory and immigration / *Selma Muhič-Dizdarevič*
- 215 Otto Pöggeler: Bild und Technik. Heidegger, Klee und die moderne Kunst / *Aleš Novák*
- 222 Pierre Francastel: Malířství a společnost / *Jaroslav Vančát*
- 224 E. Rekosh, K. A. Buchko, V. Terzieva: The public interest... / *Petra Zhřivalová*
- 228 Radislav Hošek: Náboženství starého Řecka / *Jan Bouzek*
- 231 Josef Blaha: Tóra a moderní židovská filosofie / *Jana Doležalová*
- 234 Dana Podracká: Jazyky z draka, Mytológia slovenských rozprávok / *Helena Haškovcová*
- 235 Karel Kaplan: StB o sobě, Výpověď vyšetřovatele Bohumila Doubka / *Petr Hrubý*
- 237 Jana Belišová: Phurikane gila, Starodávne rómské piesne / *Zuzana Jurková*
- 239 Karel Sklenář: Archeologie a pohanský věk / *Václav Matoušek*
- 241 Timothy Taylor: The buried Soul... / *Olga Nešporová*
- 244 Salomon Malka: Emmanuel Lévinas, la Vie et la Trace / *Karel Novotný*
- 249 Jan Stejskal: Podivuhodný příběh Jana Jeronýma / *Roman Zaoral*
- 253 **Autoři** studií, materiálů, dokumentů a výzkumných zpráv
- 256 **Anotovaná bibliografie**

**Redakční rada:** D. Bittnerová, M. Halbich, M. Havelka (místopředseda),  
M. Hroch, J. Kandert, J. Kašpar, M. Moravcová (předsedkyně),  
Z. R. Nešpor, P. Salner, F. Schindler, M. Skovajsa, V. Sokolová, F. Vrhel

**Odpovědný redaktor:** Jan Kašpar (jan.kaspar@fhs.cuni.cz)

**Adresa redakce:** U Kříže 8, 158 00, Praha 5, Jinonice

**Vydává:** Univerzita Karlova – Fakulta humanitních studií (Praha)

**Obálka:** Aleš Svoboda

**Grafická úprava a zlom:** Robert Konopásek

**Tisk:** Ermat Praha



# SOCIÁLNÍ, PRACOVNÍ A HABITAČNÍ ASPEKTY REINTEGRACE ZÁPADNÍCH EMIGRANTŮ DO ČESKÉ SPOLEČNOSTI\*

*Zdeněk R. Nešpor*

## **Summary:**

*The fall of the East block and the socio-economic transformation of the Czech Republic after 1989, alongside globalization, led to a significant increase of international migration between the Czech Republic and other countries. However, so far, the modern interpretative model of such population movements, and especially, the use of economic sociology and social anthropology, has not been applied, not even in the scientific or the public discourse. The negative result of it is a lacking public debate about migration and the lingering of an outmoded assimilation model of the relationship between immigrants and the Czech majority, and a traditionalist view of the structure and function of a national community. An important group of today's immigrants into the Czech Republic are Czechs living abroad, in the countries of the former East block but mainly those who migrated west during the communist regime (1948–1989). They in particular might become an important intercultural mediator, a catalyst of the transformation of Czech society, possessing the ability to create a highly functional transnational social space, combining political, social, cultural, economic and other spheres. More importantly, owing to their Czech origin and their primary socialization, western re-emigrants in many aspects strongly surpass the standard possibilities of transnational communities, and their influence would undoubtedly have a positive impact on the whole society. Unfortunately, the negative approach of Czechs towards the re-emigrants renders their contribution very small. The article discusses three institutional spheres of the re-integration of western re-emigrants into Czech society, which is affected by the crucial difference of both groups, based*

---

\* Článek je výstupem z interního grantu AV ČR č. Z7028912-I002 „Reemigrace zahraničních Čechů, zejména emigrantů z vyspělých zemí, do ČR v 90. letech 20. století“. Autor děkuje za tuto finanční podporu výzkumu.

*on shared value models and symbolic universes. In other words, Czech emigrants have, during their stay (from 4 to 50 years) in the developed countries, very much internalised the social and behavioural norms, including their axial background. The decision to re-emigrate into the Czech Republic was strongly influenced by the firm social contacts of the emigrants, or their absence, and the possibility to create new family structures. A larger part of the re-emigrants, more often males than females, have based new families or relationships after or about their arrival in the Czech Republic. Conversely, weak social links have had little effect on re-emigration and re-integration; mainly, there proved to be an impossibility to rebuild former pre-emigration social contacts. More importantly, however, the socio-economic characteristics have greatly influenced the small level of re-integration of re-emigrants, due to a strong discrepancy in the working and economic spheres between the group of re-emigrants (whose negative experience led them to focus on western production and business partners) and the Czech business sphere. A different attitude towards both public and private property and the environment is evident in the choice of location and housing, along with the way re-emigrants deal with real estate. While Czechs still show a great level of egalitarianism and a consumer attitude to material goods, sometimes manifested by an almost conspicuous consumption, the western re-emigrants prefer the long-term capital recovery and a traditional liberal approach. A general rule is that whilst the Czech western re-emigrants have liberal values, the transforming Czech society is still far from social, political and economic liberalism, even if it rhetorically claims it, in some cases. That is why the Czech society prefers to have a relation towards immigrants (which does not affect re-emigrants) rather than assimilate them, or to isolate them socially if they do not comply with the assimilation model. That disables the emergence of a truly multicultural society, or at least a wider debate on both this topic and the deeper function of the transnational social platforms, which are significant for the whole society.*

## Úvod

Sociopolitické uvolnění po pádu východoevropských komunistických režimů a následná společenská a hospodářská transformace České republiky byly faktory vedoucí k poměrně rychlému střetávání české společnosti s řadou (post) moderních globálních tendencí, mezinárodními výrobními a obchodními korporacemi počínaje a kulturní globalizací, jdoucí v opozici vůči koncepci národního státu, konče. Více než desetiletí prošlé od Sametové revoluce (1989)

nicméně v mnoha ohledech stačilo spíše jen nastínit možný budoucí vývoj a „třecí plochy“ mezi někdejšími „zavětrými“ východního bloku a dynamickou situací vyspělého světa. Na „konečné výsledky“ tohoto sociálního, politického, ekonomického i kulturního vývoje či někdy střetu, který stále zřetelněji nabývá podoby prosté (byť ovšem selektivní) akceptace a integrace západních modelů sociálního jednání,<sup>1</sup> budeme muset ještě řadu let počkat, stejně jako na jejich náležité zhodnocení. Je však zcela nepochybné, že jedním z podstatných faktorů tohoto stavu je vstup (či spíše návrat) České republiky mezi státy, které musí řešit otázku oboustranných mezinárodních migrací<sup>2</sup> a to nejen v rovině právní a politické.<sup>3</sup> Česká republika, procitnuvší z někdejší uzavřenosti, se již na počátku 90. let stala zemí relativně silných migračních pohybů.

Otevření západních hranic vedlo k ekonomicky motivované emigraci části především mladší populace do vyspělých zemí, ať již v podobě „prodlužování“ studijních a pracovních pobytů, sňatků s cizími státními příslušníky, exodu romské komunity formálně žádající o asyl v zemích Evropské unie (dále EU), nebo vzniku příhraničních migračních systémů.<sup>4</sup> Tato emigrace se však ukázala podstatně nižší, než se obávali někteří západní sociologové a politici na počátku 90. let,<sup>5</sup> byť rostoucí jazykové znalosti české populace a institucionální změny v souvislosti se vstupem ČR do EU mohou zvrátit i tento vývoj. České země se naopak staly zeměmi imigračními a to jednak pro východoevropské a asijské (okrajověji i africké) populace,<sup>6</sup> z nichž někteří považují ČR za „přestupní

<sup>1</sup> Jak ukazují sociologická šetření CESES, je tomu tak dokonce i v případě subjektivně vnímaných významů sociálního jednání či směřování, neboť „většina (61%) dotázaných občanů ... žádnou jinou cestu než westernizaci, tj. přizpůsobování se západnímu světu, nevidí“; Potůček, Martin et al.: *Putování českou budoucností*. Gutenberg, Praha 2003, s. 30.

<sup>2</sup> Migrační pohyby poslední čtvrtiny 20. století ovšem v mnohém vykazují podstatné odlišnosti vůči dřívějším, k tomu cf. Castles, Stephen – Miller, Mark J.: *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*. Guilford, New York – London 1998, s. 8–15, 78–92; Guiraudon, Virginie – Joppke, Christian (eds.): *Controlling a New Migration World*. Routledge, London – New York 2001, s. 12–15.

<sup>3</sup> Základní právní charakteristiky migrační problematiky a její aktuální statistické shrnutí podává příručka *Cizinci v České republice – Foreigners in the Czech Republic 2002*. ČSÚ, Praha 2002. Cf. také Pavlík, Zdeněk et al.: *Populační vývoj České republiky 2001*. PřF UK, Praha 2002, s. 65–71.

<sup>4</sup> Morawska, Ewa: „Gappy Immigration Controls, Resourceful Migrants, and Pendel Communities.“ In: Guiraudon – Joppke, *Controlling a New Migration World, o.c.*, s. 173–191.

<sup>5</sup> Cf. Castles – Miller, *The Age of Migration, o.c.*, s. 105.

<sup>6</sup> Nutno připomenout, že většina států nejpozději od 80. let 20. století rozlišuje imigrační a azylovou politiku (včetně odlišného statistického zpracování), jak ale upozorňuje T. Faist, jde o politicko-právní kategorizaci, nikoli o vědeckou typologii. Z hlediska integrace migrantů do majoritní společnosti pak tato diference hraje minimální roli (Faist, Thomas: *The Volume and Dynamics of International Migration*

stanici“ v další cestě na vysněný Západ, zatímco další se zde trvale usazují. Ve druhé řadě do České republiky imigrovalo i nezanedbatelné množství občanů vyspělých zemí, ať již z důvodu jejich „ex-patriotství“, nespokojenosti s globalizací a ekonomickým vývojem především anglosaského světa v 90. letech (známá americká komunita v Praze, rozsáhlá především v první polovině 90. let), nebo později pro jejich ekonomické aktivity v ČR a dalších zemích někdejšího východního bloku.<sup>7</sup> Přílivem západních imigrantů do českých zemí, jakkoli značným, bychom však nevysvětlili výrazně pozitivní migrační bilanci ČR a západoevropských zemí ve prospěch první oblasti<sup>8</sup> – jinak řečeno, přímý protiklad na Západě se strachem očekávaného „přílivu imigrantů“ ze zemí střední a východní Evropy. Vysvětlení přináší detailnější pohled na západní imigranty do ČR: jejich podstatnou část totiž tvoří někdejší čeští emigranti, kteří do vyspělého světa odešli v období vlády komunistického režimu a jejichž část se nyní vrací do „staré vlasti.“<sup>9</sup> Právě této skupině bude věnována přítomná studie.

V případě všech migračních pohybů přitom moderní výzkum ukazuje, že pro jejich hlubší pochopení nelze vystačit s tradičními demografickými a ekonomickými modely, nýbrž je třeba uvažovat hlubší kontextuální, kulturní a sociální faktory.<sup>10</sup> Thomas Faist v této souvislosti zavedl pojem „transnacionální sociální prostory“, přičemž „*metafora transnacionálních sociálních prostorů ... zahrnuje nejen pohyb osob, ale také [mezinárodní] cirkulaci idejí, sym-*

---

*and Transnational Social Spaces.* Clarendon, Oxford 2000, s. 22–25; cf. také Nešpor, Zdeněk R.: *Reemigranti a sociálně sdílené hodnoty.* Prolegomena k sociologickému studiu českých migračních procesů 20. století se zvláštním zřetelem k západní reemigraci 90. let. Sociologický ústav AV ČR, Praha 2002, s. 27–28). Přestože tedy v případě značné části imigrantů do ČR z Východu jde o žadatele o azyl, pro účely této studie nebudu mezi migranty a žadateli o azyl rozlišovat.

<sup>7</sup> Tento druhý typ imigrace ze Západu (především ze Spojených států, Kanady a Spojeného království) ovšem redukoval první, vedl k odlivu „ex-patriotů“ do tradičně jim blízkých zemí, např. do Řecka.

<sup>8</sup> Hoenekopp, Elmar: „Central and Eastern European in the Member Countries of the European Union since 1990: Development and Structure of Migration, Population and Employment.“ *OECD Seminar on Recent Developments in Migration and the Labour Market in Central and Eastern Europe in the Context of the EU Enlargement*, Bratislava 2–3. 3. 2000 (unpublished paper), s. 9–11. Podobný vývoj jako v ČR nastal ze všech zemí někdejšího východního bloku jen ve Slovinsku.

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 7; Nešpor, Z. R.: *Reemigranti, o.c.*, s. 57–59. Dlužno připomenout, že v 90. letech 20. století došlo zároveň k reemigraci etnických Čechů z bývalých socialistických zemí, jde však o pohyb podstatně menší skupiny osob, který navíc vykazuje značné odlišnosti vzhledem ke zde sledované problematice. K tomu cf. *ibid.*, s. 54–57; významnější studie z dnes již rozsáhlé literatury k této východní reemigraci uvádím v pozn. č. 19.

<sup>10</sup> Morawska, Eva: „The Sociology and Historiography of Immigration.“ In: Yans–McLaughlin, Virginia (ed.), *Immigration Reconsidered. History, Sociology, and Politics.* Oxford University Press, New York – Oxford 1990, s. 189–192; Tilly, Charles: „Translated Networks.“ *Ibid.*, s. 85. Celkový rozbor soudobých migračních teorií podali Castles, S. – Miller, M. J.: *The Age of Migration, o.c.*, s. 19–29.

*bolů i materiálních statků.*<sup>11</sup> Jde o dynamické sociální, kulturní a ekonomické systémy přesahujících hranice jednotlivých států a ve svém rámci umožňující (relativně) snadné přesuny všech forem kapitálu. Jinak řečeno, transnacionální sociální prostory podstatně zvyšují transferabilitu sociokulturního kapitálu, posilují tedy migrační pohyby (a zároveň umožňují jejich dočasný charakter – tzv. transmigrace), stejně jako mezinárodní pouta v nejrůznějších institucionálních sférách, a konečně do značné míry umožňují „únik“ před mocenskými a kontrolními mechanismy národních států.<sup>12</sup> Třebaže je přitom již zřejmé, že celosvětová globalizace není jednotným a unipolárním procesem,<sup>13</sup> jejím nepochybným důsledkem je právě posílení celosvětových migračních procesů a zároveň i vznik transnacionálních sociálních prostorů mezi konkrétními státy, národy či dalšími sociálními skupinami. Je tomu tak i v případě současné České republiky, která se v sociální a kulturní rovině (více než v rovině politické či ekonomické) v důsledku uvedených migračních pohybů střetává s mnohdy velmi odlišnými typy sociálního jednání. Nutno přitom podotknout i to, že je tomu tak i v případě českých reemigrantů, ať již východních nebo západních, kteří v důsledku svého pobytu v zahraničí (v řadě případů přesahujícího generaci přímých emigrantů), internalizovali tamní modely jednání, hodnotová schémata i symbolická univerza.<sup>14</sup> V tomto případě tedy můžeme do určité míry hovořit o „nové emigraci“, neboť proces adaptace a integrace reemigrantů do české společnosti rozhodně není (pro obě strany) bezbolestný a vykazuje řadu shodných rysů s vlastní emigrací, nehledě na samozřejmou kulturní blízkost (mnohdy se však projevující v rovině idealizace „staré vlasti“), která zahraniční Čechy k reemigraci vedla.

Vztahy mezi imigranty a sociální majoritou imigrační země, které *ipso facto* ovlivňují i vztahy imigrantů k emigrační zemi, přitom můžeme rozdělit do tří typů: jde o typ (1) asimilační, (2) multikulturní a (3) transnacionální.<sup>15</sup> (1) Asimilační model „tavícího tyglíku“ předpokládá rychlou integraci imigrantů do hostitelské země na základě jejich socioekonomické parity se sociální majoritou. Imigranti se v kulturní rovině rychle identifikují s hodnotami hostitel-

<sup>11</sup> Faist, T.: *The Volume, o.c.*, s. 13.

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 200; cf. také s. 120.

<sup>13</sup> Berger, Peter L. – Huntington, Samuel P. (eds.): *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford University Press, Oxford 2002.

<sup>14</sup> Nešpor, Z. R.: *Reemigranti, o.c.*, s. 74–79.

<sup>15</sup> Faist, T.: *The Volume, o.c.*, s. 252–258. Castles a Miller naproti tomu uvádějí typy (1) exklusivistický, (2) asimilační a (3) multikulturní (Castles, S. – Miller, M. J.: *The Age of Migration, o.c.*, s. 244–250), přičemž ovšem dostatečně nediferencují mezi typem prvním a třetím – exklusivismus je mnohdy důsledkem prakticky neproveditelného nebo neúspěšně zaváděného multikulturalismu.



ské země a poměrně záhy získají i její občanství. Tento typ integrace je přitom obvyklý v tradičních imigračních zemích, byť některé z nich od 70. let 20. století začaly přecházet k multikulturnímu modelu (2). Jeho podstatou je etnický a kulturní pluralismus, akceptace a často i podpora sociokulturní diferenciaci uvnitř hostitelských zemí. Imigranti si ponechávají podstatnou část svého kulturního zázemí, které znovuvytvářejí v hostitelské zemi, přičemž tato situace je spojena s vysokou mírou jejich sociální soudržnosti (účast na skupinových aktivitách, endogamie, kohabitace, vznik tzv. etnických (sub)ekonomik atd.). (3) Transnacionální model předpokládá vznik synkretických mezinárodních sociokulturních útvarů, transnacionálních sociálních prostorů, spojených často se vznikem smíšených identit, s dvojím občanstvím a v neposlední řadě s rozvojem mezinárodních kulturních, sociálních a ekonomických vazeb. Příslušníci transnacionálních sociálních prostorů tak na jednu stranu jsou z mezinárodní diverzity profitující *tertius gaudens*, zároveň však zprostředkovávají vysoce produktivní kulturní přenosy mezi oběma společnostmi, ze kterých mohou mít prospěch všichni.

Celosvětový nárůst náboženského i etnického fundamentalismu v 90. letech 20. století, mnohdy (ne-li vždy) spojený s nostalgickou idealizací éry národních států tváří v tvář postupující globalizaci, stejně jako problémy spojené s praktickým zaváděním multikulturní politiky, vedl naneštěstí k zesílení izolacionistických tendencí. Multikulturalismus byl mnohdy „tíše opuštěn“, aniž byl jinde zaveden,<sup>16</sup> přičemž silně redukovanému proudu imigrantů<sup>17</sup> byla dána na výběr absolutní asimilace nebo sociální marginalizace až ghettoizace na troskách multikulturního systému (tedy „diferenční exkluzivismus“ v intencích S. Castlese a M. J. Millera<sup>18</sup>). Přes tento negativní vývoj, a právě pro něj, bychom však neměli zapomínat na výrazně pozitivní charakter multikulturalismu i transnacionalismu; měli bychom si uvědomit, že Česká republika může v průběhu své transformace profitovat právě (a do značné míry pouze) z mezinárodní spolupráce a z transnacionálního přenosu kulturních, sociálních a v neposlední řadě i ekonomických hodnot. Je otázkou, nakolik je toho česká většina schopna, zda-li i u nás nepřeváží izolacionistické a xenofobní tendence? Odpověď na tuto společensky vysoce významnou otázku sice v přítomné studii poskytnout nemohu; můžeme však zaměřit pozornost na jeden z důležitých prvků, které tvoří vznikající transnacionální prostory mezi ČR a západními zeměmi, na čes-

<sup>16</sup> Castles, S. – Miller, M. J.: *The Age of Migration*, o.c., s. 250.

<sup>17</sup> Guiraudon, V. – Joppke, C.: *Controlling*, o.c., s. 7.

<sup>18</sup> Castles, S. – Miller, M. J.: *The Age of Migration*, o.c., s. 244–245; cf. též s. 248.

ké reemigranty z těchto oblastí. Právě oni (byť nejen oni) totiž tvoří onen mezikulturní most, o kterém Georg Simmel prohlásil, že jde o „jeden z největších lidských činů ... tento most symbolizuje rozšíření naší volní sféry prostorem“.

## Čeští reemigranti 90. let 20. století – východní a západní reemigrace

Bylo již uvedeno, že reemigrace zahraničních Čechů do ČR (resp. do r. 1992 do Československa) v 90. letech 20. století můžeme rozdělit na reemigrace ze zemí někdejšího východního bloku, především z nástupnických států SSSR a z Rumunska, a na reemigrace z vyspělého světa/Západu.<sup>19</sup> V prvním případě jde vlastně o jakési „dokončení“ poválečných reemigrací, které dříve nebylo možné provést pro negativní postoj vlád vysílajících zemí a někdy i pro nezáměr potenciálních reemigrantů o návrat do Československa. Na rozdíl od poválečných reemigrací však československý, respektive český stát organizoval jen část těchto reemigrací (z oblasti postižené černobylskou katastrofou), zatímco ostatní byly ponechány případnému zájmu a aktivitě samotných migrantů. Totéž samozřejmě platilo i pro řádově rozsáhlejší reemigrace Čechů z vyspělých zemí,<sup>20</sup> jejichž většině nejen nebylo poskytnuto institucionální zaštitění, nýbrž se mnohdy setkali i se silně negativním přijetím ze strany české veřejnosti.<sup>21</sup>

S podstatnými rozdíly v integraci reemigrantů do českého prostředí se však setkáváme i v případě přistěhovalců z bývalého Sovětského svazu a z Rumunska. První se po jisté počáteční nespokojenosti s mírou jejich akceptace

<sup>19</sup> Zatímco východní reemigrace byly českými etnology a dalšími badateli hojně studovány (mezi nejdůležitější literaturu patří: Brouček, Stanislav – Uherek, Zdeněk – Valášková, Naďa: „Adaptace přesidenců v české společnosti.“ *Český lid* 82, 1995, 1: s. 1–17; *Češi v cizině* 6. ÚEF ČSAV, Praha 1992; Nešpor, Zdeněk R. – Hornořová, Martina – Jakoubek, Marek: „Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Část čtvrtá: Religiozita remigrantů. Závěry“ *Lidé města, Revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace* 8/2002, s. 85–104; Secká, Milena: „Migrace Čechů z Rumunska do České republiky (bývalé ČSFR) a vývojové aspekty jejich adaptačního procesu.“ *Český lid* 80, 1993, 3, s. 177–84; *Eadem*: „Češi v Rumunsku.“ In: *Češi v cizině* 9. ÚEF AV ČR, Praha 1996, s. 96–104; Uherek, Zdeněk – Valášková, Naďa – Brouček, Stanislav: „Češi z Běloruska“. *Český lid* 84, 1997, 3, s. 177–190; Valášková, Naďa: „K adaptaci současné reemigrační vlny Čechů z Ukrajiny.“ *Český lid* 79, 1992, 3, s. 193–206), v případě západní reemigrace byly zatím publikovány toliko přípravné studie (Holý, Ladislav: *Malý český člověk a skvělý český národ*. Sociologické nakladatelství, Praha 2001, s. 65–68; Nešpor, Z. R.: *Reemigranti, o.c.*; *Idem*: „The Disappointed and Disgruntled: A Study of the Return in the 1990s of Czech Emigrants from the Communist Era“. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 38, 2002, 6, s. 789–808).

<sup>20</sup> Počet reemigrantů z Ukrajiny, Běloruska a Rumunska zřejmě příliš nepřesáhl 3 000 osob, zatímco počet západních reemigrantů bývá odhadován v řádu desítek tisíc; Nešpor, Z. R.: *Reemigranti, o.c.*, 57–59.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 59, 73–74.

českým prostředím s tímto prostředím rychle sžili, mimo jiné proto, že na lokální úrovni jde o příliš malé skupiny, neschopné svébytné existence (právě to byl ostatně záměr orgánů státní správy, řídicích imigraci). Individuální, respektive *de facto* skupinový (baptisté) charakter reemigrací z Rumunska, vedoucí ke vzniku relativně rozsáhlých a vůči svému okolí ostře ohraničených skupin, nproti tomu posílil izolacionistické tendence příslušníků této migrační skupiny. Svou roli zde hrálo i záhy získané výlučné postavení na trhu práce, opět podmíněné nábožensky zakotvenou praktickou každodenní etikou, jež také působí jako diferenciační činitel mezi rumunskými reemigranty a českou majoritou. S výjimkou religijně podmíněných faktorů se však i reemigranti z Rumunska o své vůli snažili o maximální asimilaci do české společnosti. V obou případech máme tedy co do činění s praktickým uplatňováním tzv. asimilačního modelu integrace, který je nadto podtržen tradičním českým chápáním vztahu jedince a intersubjektivních kolektivních entit (na prvním místě národa).<sup>22</sup> Česká společnost (a stejně tak i Češi žijící v jiných státech východního bloku) totiž vinou své izolace v období vlády komunistického režimu podržela tradiční nacionalistický pohled na existenci národního celku,<sup>23</sup> takže „*od emigrantů se očekává, že budou svému státu poskytovat maximální loajalitu*“.<sup>24</sup> Potíž nastala v případě reemigrantů ze Západu, neboť ti se – vzhledem ke svým zkušenostem ze svobodného světa, o nichž (mylně) předpokládali, že budou bezvýhradně akceptovány – rozhodně nehodlali svým českým spoluobčanům nijak přizpůsobovat. Setkali-li se s nezájmem nebo i s odporem, v některých případech proto dokonce od své reemigrace upustili.<sup>25</sup>

Přesto však v průběhu 90. let 20. století a do určité míry stále do České republiky přicházejí čeští západní emigranti z let 1948–89 nebo jejich potomci, kteří se zde usazují, vstupují do sociálních a často i pracovních vztahů a výraznou měrou obohacují mezinárodní kulturní výměnu mezi ČR a zeměmi vyspělého světa. Komplexnost jejich působení přitom dobře vystihuje metafora transnacionálních sociálních prostorů – pokud ovšem v ČR nacházejí patřičnou odezvu pro jejich vybudování. Zamyšlení nad touto otázkou ponechám do závěru přítomné studie; jejím úkolem by mělo být postižení některých důležitých charakteristik uplatňujících se při vstupování západních emigrantů do české společnosti. Půjde především (1.) o jejich vznikající nebo obnovované so-

<sup>22</sup> Holý, L.: *Malý český člověk, o.c.*, s. 15, 64–65.

<sup>23</sup> K tomu *cf.* např. Potůček, M. et al.: *Putování, o.c.*, 36.

<sup>24</sup> Holý, L.: *Malý český člověk, o.c.*, s. 65.

<sup>25</sup> Nešpor, Z. R.: *Reemigranti, o.c.*, 59.

ciální vazby různé síly a subjektivní významnosti; (2.) o pracovní a socioekonomické charakteristiky reemigrantů, výrazně se podílející na míře jejich sociální integrace; a konečně (3.) o postžení jejich volby typu bydliště a jeho environmentálního umístění ve vztahu k majoritním modelům sociálního jednání.

Studie přitom vychází z dat, získaných v průběhu autorova kvalitativního sociologického a sociálně-antropologického výzkumu, realizovaného na Sociologickém ústavu AV ČR v letech 2002–03.<sup>26</sup> Výzkum probíhal formou nestandardizovaných rozhovorů se sto respondenty na celém území ČR (dalších 30 respondentů tvořilo zahraniční referenční skupinu), přičemž vzhledem k použité technice sběru dat lze považovat jeho výsledky za reprezentativní. O základních charakteristikách výzkumného vzorku informují tabulky č. 1 a 2. Výsledky šetření byly dále rozšířeny o rozsáhlou analýzu publikovaných i nepublikovaných písemných pramenů, především tzv. subjektivních dokumentů.<sup>27</sup>

Tab. č. 1: Výzkumný vzorek západních reemigrantů do ČR podle pohlaví a hostitelské země

hostitelská země	muži	ženy	celkem
Rakousko	7	–	7
SNR	6	3	9
Spojené království	5	–	5
Švédsko	2	1	3
Švýcarsko	4	2	6
Jiný evropský stát <sup>28</sup>	4	1	5
Dva a více evropských států <sup>29</sup>	9	1	10
Kanada	7	6	13
USA	14	7	21
Austrálie	5	1	6
JAR	2	1	3
Dva a více evropských a zámořských států <sup>30</sup>	8	2	10
Dva a více zámořských států <sup>31a</sup>	2	–	2
<b>Celkem</b>	<b>75</b>	<b>25</b>	<b>100</b>

<sup>26</sup> Podrobnější teoretické, metodické i technické vymezení výzkumné práce čtenář nalezne v Nešpor, Z. R.: *Reemigranti, o.c.*, s. 60–67.

<sup>27</sup> *Ibid.*, s. 22–25; teoretická a metodická východiska pro studium migračních procesů prostřednictvím subjektivních dokumentů a otázku jejich svrchovaného významu řešila Yans-McLaughlin, Virginia: „Metaphors of Self in History. Subjectivity, Oral Narrative, and Immigration Studies“. In: *Eadem* (ed.),

hostitelská země	muži	ženy	celkem
Evropa	37	8	<b>45</b>
Zámoří	30	15	<b>45</b>
Evropské a zámořské státy <sup>31b</sup>	8	2	<b>10</b>
<b>Celkem</b>	<b>75</b>	<b>25</b>	<b>100</b>

Tab. č. 2: Výzkumný vzorek západních emigrantů, kteří reemigraci odmítli, podle pohlaví a hostitelské země

hostitelská země	muži	ženy	Celkem
Rakousko	–	1	<b>1</b>
SNR	1	4	<b>5</b>
Spojené království	3	2	<b>5</b>
Švédsko	–	–	–
Švýcarsko	4	3	<b>7</b>
Jiný evropský stát – Belgie	–	1	<b>1</b>
Několik evropských států <sup>31c</sup>	1	–	<b>1</b>
Kanada	–	3	<b>3</b>
USA	3	–	<b>3</b>
Austrálie	–	–	–
JAR	–	–	–
Několik evropských a zámořských států <sup>31d</sup>	3	1	<b>4</b>
Několik zámořských států	–	–	–
<b>Celkem</b>	<b>15</b>	<b>15</b>	<b>30</b>

*Immigration Reconsidered. History, Sociology, and Politics.* Oxford University Press, New York – Oxford 1990, s. 254–290.

<sup>28</sup> Jedná se o Francii, Nizozemí, Španělsko.

<sup>29</sup> Zpravidla se jedná o kombinaci dvou států: nejčastěji Rakousko, SNR, Švýcarsko, Nizozemí a Spojené království, výjimečně Itálie, Francie a Belgie.

<sup>30</sup> Zpravidla se jedná o kombinaci dvou států: Rakouska, SNR, Nizozemí, Francie a Spojeného království za evropské země, za zámořské státy USA, Kanada, Austrálie, JAR, Hong-Kong a Brazílie.

<sup>31a</sup> V prvním případě se jedná o Austrálii a USA, ve druhém o Kanadu a Ghanu.

<sup>31b</sup> Zpravidla se jedná o kombinaci dvou států: Rakouska, SNR, Nizozemí, Francie a Spojeného království za evropské země, za zámořské státy USA, Kanada, Austrálie, JAR, Hong-Kong a Brazílie.

<sup>31c</sup> Jedná se o kombinaci Francie a SNR.

<sup>31d</sup> Zpravidla se jedná o kombinaci dvou států: SNR a Švýcarsko za evropské země, za zámořské státy USA, Austrálie a Turecko.

Kontinent hostitelské země	muži	ženy	Celkem
Evropa	9	11	<b>20</b>
Zámoří	3	3	<b>6</b>
Několik evropských a zámořských států	3	1	<b>4</b>
<b>Celkem</b>	<b>15</b>	<b>15</b>	<b>30</b>

## Silné sociální vazby

Moderní teoretikové migračních procesů se shodují s autory mezinárodních komparativních výzkumů v odmítnutí přísně individuálního charakteru mezinárodních migrací, postulovaného ekonomistickou *rational choice theory*.<sup>32</sup> Historik a sociolog Ch. Tilly došel až k extrémnímu závěru, že nemigrují jedinci, „*migrují [sociální] sítě*“.<sup>33</sup> Široká shoda panuje také v tom, že v rámci migračních procesů se uplatňují nejen silné sociální vazby (tzv. primární vazby, vznikající různými typy příbuzenství), ale také – byť odlišným způsobem – slabé sociální vazby. Zatímco silné sociální vazby – na které Tilly a další „noví ekonomičtí sociologové“ mysleli především, uvažovali-li o sociálních sítích – mají klíčový vliv na vlastní rozhodnutí, zda subjekt bude či nebude emigrovat, zda jeho emigrace zůstane trvalou či nakonec dojde k reemigraci atd., slabé sociální vazby slouží především jako zdroj informací. Uplatňují se jednak při volbě cílové země, především však v průběhu širší (re)asimilace jedince – trvale zakotveného uvnitř silných sociálních vazeb – kdy umožňují snazší získání práce, bydlení, dalších společenských a profesních vazeb a v neposlední řadě také širší sociální akceptaci daného subjektu.<sup>34</sup>

Výzkum potvrdil předpokládanou významnost obou typů sociálních vazeb. Naprostá většina respondentů před svým rozhodnutím odjet z Československa konzultovala nejbližší příbuzné, nebo jim toto rozhodnutí alespoň oznámila a pak je s nimi diskutovala a stejně tomu bylo i v případě jejich reemigrace. Byly to totiž nejčastěji rodinné vazby, které reemigraci zabránily, nebo ji výrazně ztížily. Tuto situaci dobře vystihuje vzpomínka S. Karáska, že „*přišel listo-*

<sup>32</sup> Yans-McLaughlin, V.: *Immigration Reconsidered, o.c.*, s. 7; Faist, T.: *The Volume, o.c.*, s. 41–59 aj.

<sup>33</sup> Tilly, Ch.: *Transplanted Networks, o.c.*, s. 85.

<sup>34</sup> Faist, T.: *The Volume, o.c.*, s. 101–102.

pad [1989], začal jsem balit. Bolševik je na lopatě, jedeme domů. Najednou jsem si všiml, že balím sám. [Manželka] Stáňa a děti se v žádném případě vrátit nechtěly“.<sup>35</sup> K definitivní Karáskově reemigraci pak došlo až po náhlém úmrtí jeho manželky. V případě českých západních emigrantů, kteří svou reemigraci po roce 1989 odmítli, převažovaly totiž právě rodinné důvody (16 případů; 53%) nad ekonomicko-pracovními (9 případů; 30%) či nespokojeností se stávajícím sociálním a politickým vývojem v České republice nebo s negativním přijetím českou sociální majoritou (5 případů; 17%). Přinejmenším část emigrantských rodin (zejména druhá generace) se totiž v takové míře integrovala do hostitelské společnosti, že se pro ni návrat stal nepředstavitelným,<sup>36</sup> což je pocho-pitelné již z toho důvodu, že podstatná část respondentů prožila většinu svého života mimo české území. V zahraničí pozitivně integrovaní tak zabraňují reemigraci svých blízkých – k níž naopak v řadě případů dochází po úmrtí těchto členů rodiny. Druhým typem rodinných vazeb, negativně ovlivňujícím reemigraci zahraničních Čechů, jsou jejich mezietnická manželství. Z třiceti zahranič-ních respondentů výzkumu, kteří návrat do Československa/České republiky odmítli, jich totiž 12 (40%) žilo s partnerem jiné národnosti,<sup>37</sup> o jehož integraci do české společnosti výrazně pochybovali a to především pro vysokou míru xenofobie a etnické intolerance současné české společnosti – na tomto soudu se přitom shodla naprostá většina respondentů, ať již do České republiky reemigrovali nebo nikoli.

Silné sociální vazby se tedy ukázaly jako nejdůležitější rozhodovací kritérium v případě reemigrace zahraničních Čechů. Teprve na druhém místě stály faktory hospodářské a pracovní. Jak ukazují i další výzkumy,<sup>38</sup> rozhodně neplatí běžný soud české populace, že ze Západu reemigrují především ekonomicky neúspěšní jedinci. Relativní ekonomicko-pracovní úspěšnost (či spíše její subjektivně vnímaná míra<sup>39</sup>) sice byla důležitým motivačním faktorem (re)emigrací, avšak pouze v součinnosti s těmito dalšími faktory.

Platí však i opačný vztah, neexistence či rozpad silných sociálních vazeb v průběhu emigrace výrazně posílil reemigrační motivaci. Z výzkumu jednoznačně vyplývá, že vedle slabých sociálních vazeb a souvisejícího hodnotové-

<sup>35</sup> Karásek, Sváta: *Vino Tvé výborné. Rozhovory Š. Hájek – M. Plzák*. Kalich, Praha 2000, s. 235.

<sup>36</sup> Cf. Filípek, Jan: *Odlesky dějin československého exilu*. B. m. 1999, s. 134; Kosová, Lenka: „Integrace a asimilace českých a slovenských exulantů z roku 1968 ve Švýcarsku“. In: Hrubý, K. – Brouček, S. (eds.), *Češi za hranicemi na přelomu 20. a 21. století*. Karolinum + EÚ AV ČR, Praha 2000, s. 104.

<sup>37</sup> Pro srovnání: ze 100 reemigrantů do ČR přišlo jen 8 s manželským partnerem jiné národnosti.

<sup>38</sup> Nešpor, Z. R.: *The Disappointed, o.c.*, s. 802–804.

<sup>39</sup> *Ibid.*, s. 791–794.

ho založení (nostalgie po „staré vlasti“, pocit sounáležitosti s českým národem atp.), respektive ekonomicko-pracovních motivů (včetně majetkových restituací v ČR), hrála nejdůležitější úlohu při rozhodování o reemigraci neexistence silných sociálních vazeb v zahraničí. Ačkoli ke konečnému rozhodnutí reemigrovat většinou vedl komplex posuzovaných motivačních faktorů, nikoli faktor jediný, možnost začít nový partnerský vztah v České republice – unietnický vztah, který se většině emigrantů jeví jako nevhodnější – se ukázala jako velmi důležitý faktor. Bylo tomu tak v případě 13ti respondentů, přičemž šlo o dvanáct mužů a jedinou ženu (22% z celkových 60ti respondentů, kteří nežili v manželství či v trvalém partnerském soužití). Reemigrace však vedla ke vzniku manželských nebo (častěji) kohabitačních svazků i v řadě dalších případů, kdy neexistence těchto vztahů netvořila významný motiv návratu do České republiky. Zatímco 40% reemigrantů žilo v manželských (38%) či kohabitačních vztazích (2%), které reemigrací nebyly porušeny, a dalších 20% respondentů (61% z celkového počtu nesezdaných žen oproti pouhým 32% z celkového počtu nesezdaných mužů) po svém návratu do „staré vlasti“ žádné partnerské vztahy nevytvořilo, primárně z důvodu vlastního nezájmu, pro zbývajících 40% respondentů znamenala reemigrace vytvoření zcela nových primárních sociálních vazeb (viz tab. č. 3).

Tab. č. 3: Vliv reemigrace na dynamiku silných sociálních vazeb

	muži		ženy		Celkem
	četnost	%	četnost	%	četnost
<b>reemigrace manželů</b>	28	37	10	42	38
<b>reemigrace kohabitantů</b>	2	3	0	0	2
<b>vznik manželství po reemigraci</b>	14	18	3	12	17
<b>vznik kohabitace po reemigraci</b>	20	26	3	12	23
<b>setrvání v osamělosti</b>	12	16	8	33	20
<b>celkem</b>	76	100	24	100	100

Vedle silného vztahu mezi reemigračním chováním a dynamikou silných sociálních vazeb (ve smyslu sňateční, nikoli pokrevní příbuznosti) můžeme v této věci konstatovat také vysoký vliv genderových charakteristik. Ženy reemi-



grovaly buď společně se svými manžely anebo tehdy, když o vytvoření partnerského vztahu neměly zájem (z důvodu svého vdovství, předchozích negativních zkušeností s manželstvím či homosexuální orientace), jen čtvrtina reemigrujících žen pak po svém návratu do ČR vytvořila trvalé partnerské vztahy. Celkově přitom platilo, že ženy dávaly přednost manželství před nesezdaným soužitím (13 : 3 případům, tedy 62% manželství z celkového počtu partnerských vztahů). Naopak více než polovina mužů, kteří reemigrovali do ČR a žijí zde v partnerských vztazích, zde našla vztahy nové (53%), přičemž slabá většina z těchto vztahů měla formu partnerského soužití bez uzavření sňatku (59%). Jiné než genderové rozdíly se přitom ve vztahu reemigrace a dynamiky partnerského soužití prakticky neuplatnily. Do manželství či partnerského soužití vstupovali reemigranti nejružnějšího věku a (většinou) nezávisle na svých dřívějších zkušenostech s partnerským soužitím. Podle výpovědi dvaosmdesátiletého (!) respondenta, kterého k reemigraci vedly právě tyto důvody, „*člověk tak pořád doufal, že najde českou ženu ... a člověk měl dojem, že by zas moh' mít rád*“,<sup>40</sup> takže setkání s potenciální partnerkou v České republice jej vedlo k pozdnímu začátku nového partnerského soužití (v 79ti letech). Je-li to biologicky možné, tyto nové partnerské vztahy (častěji v případech manželství než nesezdaných soužití) obvykle vedou k početí potomků.

Charakteristickým rysem nově vznikajících partnerských vztahů reemigrantů do ČR je věkový rozdíl partnerů. Téměř ve všech případech si totiž navrátilci ze Západu našli mladší partnery (tento závěr platí pro obě pohlaví, v případě mužů je průměrná věková diference partnerů vyšší – výjimkou nejsou ani případy, kdy přesahuje dvě dekády). Důvodem je především vyšší atraktivita reemigrantů jakožto životních partnerů oproti standardní české populaci. Uplatňují se zde faktory širších („světoobčanských“ či „světoběžnických“) zkušeností, lepší adaptability vzhledem ke vznikajícímu kapitalistickému a liberálnímu socioekonomickému systému, mladšího fyzického vzhledu reemigrantů<sup>41</sup> a v některých případech zřejmě i racionálního ekonomického kalkulu („bohatý ženich“).

Šířeji diskutovaná otázka dynamiky sňatečního (a kohabitačního) typu reemigrantských sociálních vazeb dává tušit, že jiné typy silných mezilidských

---

<sup>40</sup> Resp. č. 63; 5. 2. 2003.

<sup>41</sup> Tato otázka nemůže být na daném místě podrobněji zkoumána, lidé setkávající se s reemigranty však daný soud potvrzují. Lze přitom uvažovat jednak o pozitivním „předvýběru“ samotnou skutečností emigrace, o pozitivním vlivu mírně zátěžových situací, ale také o lepším životním prostředí ve vyspělých zemích a o tamním zdravějším způsobu života (sport, strava atd.), případně i o osobní „adjustaci“ v podobě udržování image.

vztahů ve vztahu k reemigraci nehrají větší úlohu s výjimkou negativního ovlivnění. Jinak řečeno, pokrevní příbuzenství zahraničním Čechům v reemigraci spíše zbraňuje (pokud se uplatňuje jako motivační faktor při rozhodování o re/emigraci), aniž by ji podporovalo. Je to zcela pochopitelné, neboť rodiče naprosté většiny potenciálních reemigrantů, kteří velmi často žili v českých zemích, již nežijí, zatímco jejich děti obvykle žijí v zahraničí a o návrat do České republiky zájem nemají. Existence, respektive místo pobytu dalších příbuzných, ať sourozenců nebo vzdálenějších příbuzných, pak na volní rozhodnutí emigrantů stran návratu do ČR nemělo prakticky žádný vliv. Téměř pětina českých emigrantů z výzkumu měla v okamžiku Sametové revoluce své rodiče na českém území, aniž však tato skutečnost výrazněji ovlivnila jejich rozhodnutí reemigrovat či zůstat v zahraničí – někteří z nich své rodiče pozvali k sobě, jiní je začali (častěji) navštěvovat,<sup>42</sup> další naopak reemigrovali, v naprosté většině ovšem na jiné místo, než k rodičům. Vzhledem k (obvykle) vysokému věku rodičů reemigrantů a k malému významu jejich dalších pokrevně-příbuzenských vazeb se však tento typ sociálních vztahů výrazněji neuplatnil v post-reemigrační adaptaci a integraci navrátilců do českého prostředí, ať již v rovině sociální, ekonomické či jiné.

## Slabé sociální vazby a pracovní zařazení reemigrantů

Opuštění asimilační teorie a odklon od demografických a kvantitativních metod výzkumu migrační problematiky vedl v posledních třech dekadách k výrazným posunům v teorii a metodologii sociologické a antropologické práce na tomto poli. Znamenalo to především přijetí široké perspektivy tzv. nové ekonomické sociologie<sup>43</sup> a v neposlední řadě odklon od analýzy partikulárních migračních důvodů k zaměření na vzájemné vztahy mezi migranty, jejich sociálními skupinami a hostitelskou společností včetně jejích nejrůznějších institucí.<sup>44</sup> Jako velmi důležitá, ne-li nejdůležitější se přitom jeví analýza trhu práce ve vztahu k post-migračnímu vývoji a postupné integraci do hostitelských společností, která dala vzniknout řadě teorií, konceptualizujících toliko částečnou integra-

<sup>42</sup> Část emigrantů měla v období vlády komunistického režimu tzv. upravený vztah s ČSSR, respektive byli vyvázáni z československého státního občanství, což jim umožňovalo (získali-li československé vstupní vízum) příležitostně navštěvovat příbuzné. K těmto návštěvám však obvykle nedocházelo častěji než jedenkrát do roka.

<sup>43</sup> Cf. např. Nešpor, Z. R.: *Reemigranti, o.c.*, s. 30–32.

<sup>44</sup> Schmitter Heisler, Barbara: „The Sociology of Immigration“. In: Brettell, C. B. – Hollifield, J. F. (eds.): *Migration Theory*. Routledge, New York – London 2000, s. 79.

ci (především) první generace imigrantů.<sup>45</sup> Jejich výsledky ostatně zahrnují již zmiňované transnacionální teorie.

Platí totiž, a provedený výzkum tyto poznatky potvrdil, že zatímco vlastní rozhodnutí zda reemigrovat záleží především na silných sociálních vazbách jedince, výběr emigrační země, bazální začlenění do tamní společnosti, především nalezení místa pobytu a práce, stejně jako charakter a způsob socializace z velké míry koinciduje s informacemi, získanými prostřednictvím okruhu širších osobních vztahů. Naprosto přitom nešlo jen o *significant others*, nýbrž o nejrůznější často i velmi vzdálené informátory z pracovního či sociálního prostředí nebo – po úspěšné emigraci – v některých případech také o příslušníky dřívějších emigračních vln. Jakkoli totiž mezi českými západními emigranty z období před druhou světovou válkou, z emigrační vlny února 1948 a pozdějšími mnohdy docházelo k ostrým sporům a k vzájemnému sebevymezování, přesto se někteří jejich příslušníci snažili socioekonomicky pomoci později příchozím, nejčastěji formou informací zprostředkovaných v rámci krajanských spolků a tiskovin. Podle vzpomínek řady emigrantů ve Švýcarsku, tamní české spolky, „*to byla víceméně burza – informací, nápadů a třeba i zprostředkování míst nebo styků*“.<sup>46</sup> Podobně tomu bylo třeba i ve Spojených státech, „*vona tam existovala, v těch Státech, taková, no, [česká] mafie*“.<sup>47</sup> V některých případech – zejména tam, kde došlo k negativnímu vymezování emigrantů na česko-slovenském základě, což byl případ například Austrálie – dokonce mezi sebou některé krajanské spolky „bojovaly“ o vliv na nově příchozí. „*Voni čekali na letišti, když přilítali jako noví emigranti. A hned je chytli, ty Slováky, na letišti a říkali: práci ti dám, i byt, aj ženu. A tak je vodlákali*“.<sup>48</sup> Platilo, že „*ačkoli si ... tyto organizace mnohdy kladly za cíl 'udržení češství' svých členů na základě sdružování a spolkové činnosti ... z ryze praktických důvodů se musely primárně snažit o jejich alespoň částečnou, zejména pracovní a občanskou integraci do hostitelské společnosti. V důsledku tak působily de facto protichůdně svým záměrům*“.<sup>49</sup> Ještě důležitější však byla úloha neformálních sociálních kontaktů mezi zahraničními Čechy, neboť velká většina emigrantů z období 1968–89 se krajanských spolků stranila buď zcela, nebo brzy po své integraci do hostitelských společností. Tab. č. 4 ukazuje zájem respondentů o formální i neformální slabé sociální vazby na bázi krajanství pod-

<sup>45</sup> *Ibid.*, s. 80–83.

<sup>46</sup> Resp. č. 28, 14. 11. 2002.

<sup>47</sup> Resp. č. 52, 10. 1. 2003.

<sup>48</sup> Resp. č. 122, 14. 5. 2003.

<sup>49</sup> Nešpor, Z. R.: *Reemigranti, o.c.*, s. 43.

le jednotlivých emigračních vln. Ukazuje se, že z tohoto úhlu pohledu neexistují kvantitativní rozdíly mezi oběma hlavními poválečnými emigračními vlnami (ve všech případech zhruba polovina emigrantů udržovala etnické sociální vazby a polovina nikoli). Stejně tak se potvrzuje minimální závislost případné pozdější reemigrace na členství v etnických sociálních skupinách v období emigrace.

Tab. č. 4: Zájem českých emigrantů o etnické sociální vazby

	Etnické sociální vazby		Žádné etnické sociální vazby	
	četnost	%	četnost	%
<b>Emigranti 1948–1967</b>	8	44	10	55
z toho reemigranti po r. 1989	5	42	7	58
<b>Emigranti 1968–1989</b>	55	49	57	51
z toho reemigranti po r. 1989	45	51	43	49
<b>Celkem</b>	63	48	67	51

Posledně uvedená charakteristika nehrála roli ani v případě dvou nejdůležitějších typů „krajanské výpomoci“, zprostředkování práce a bydliště. K určitým rozdílům ovšem docházelo v případě obou emigračních vln. Jen 4 respondentům (22%) z emigrační vlny 1948-67 pomohly jejich kontakty s krajany při získání bydliště v hostitelských společnostech, oproti 30ti z pozdějších emigrantů (27%). Tento rozdíl přitom můžeme vysvětlit negativními „národoveckými“ postoji poučnorových emigrantů, kteří se rádi prezentovali jako „politictí exulanti“, vůči příslušníkům dřívějších emigračních vln, kteří svým nejčastěji ekonomicky motivovaným odchodem do zahraničí podle jejich názoru „zradili národ“<sup>50</sup> Žádný rozdíl naopak nebyl v případě zprostředkování (většinou prvních) pracovních příležitostí; z emigrační vlny Února 1948 byl tento typ sociální pomoci poskytnut 5ti respondentům (27%) a z emigrační vlny Srpna 1968 30ti respondentům (27%).

O pracovních aktivitách českých západních emigrantů v jejich hostitelských společnostech přitom platilo, co platí o imigrantech do značné míry obecně,<sup>51</sup> že totiž „poměrně velká část [emigrantů] si vybuodovala slušnou nebo

<sup>50</sup> *Ibid.*, s. 45. To se netýká politické emigrace před druhou světovou válkou, ostatně mnohdy formované právě lidmi, kteří pak znovu emigrovali po Únoru 1948.

<sup>51</sup> Chiswick, Barry R.: „Are Immigrants Favorably Self-Selected? An Economic Analysis“. In: Brettell, C. B. – Hollifield, J. F. (eds.): *Migration Theory*. Routledge, New York – London 2000, s. 69–71.

*průměrnou existenci v porovnání s místními*“.<sup>52</sup> Většina českých emigrantů, jak poválečných tak i pozdějších, třebaže mnohdy z Československa na Západ odcházeli téměř s prázdnou a zahraniční původ jim byl z hlediska uplatnění na trhu práce ve většině zemí spíše na obtíž, našla po poměrně krátké periodě silného poklesu socioekonomického statutu průměrné či slabě nadprůměrné postavení v hostitelských společnostech, včetně odpovídajícího příjmu. Ať jako podnikatelé nebo (častěji) jako zaměstnanci soukromých i státních subjektů, čeští emigranti se dokázali velmi rychle prosadit na trhu práce. Bylo tomu tak díky „pozitivnímu předvýběru“ v podobě samotné emigrace, existenci slabých sociálních vazeb mezi emigranty a často i širším mezinárodním zkušenostem, než kterými disponovalo místní obyvatelstvo (což platí pro všechny imigranty), k tomu však přistupovalo i jejich relativně vysoké vzdělání – patrně zejména v případě emigrantů z r. 1968 a pozdějších, „sociokulturní výbava“ získaná v průběhu primární socializace uvnitř vyspělé české společnosti a snad i další faktory. Každopádně však část (byť výrazně menšinová) z nich po roce 1989 volila návrat do Československa, resp. České republiky. Některé důvody, vedoucí k reemigraci, přitom již byly zmíněny, mezi další patří právě možnost uplatnění na trhu práce a/nebo různými příčinami (sentiment) motivovaná volba prožít poslední roky života (nejčastěji penzijní věk) v rodné zemi.

Předně je totiž třeba uvést, že podstatná část emigrantů se do České republiky vrací po ukončení svých ekonomických aktivit v zahraničí, ať již z důvodu nuceného odchodu do důchodu (některé evropské země) nebo bez něj. V rámci provedeného výzkumu šlo o 35 respondentů (35%), přičemž mezi důvody k návratu byl uváděn především vztah k rodné zemi, včetně jeho praktických konsekvencí (dokonalá znalost jazyka a kulturních specifik atd.), ale také lepší zdravotní a sociální zaopatření v ČR.<sup>53</sup> „*Ten základ, hlavně když už odejdete ve vysokém věku, tak ten základ máte tady [=ČR]*“, poznamenala reemigrantka z Kanady, kterou k rozhodnutí reemigrovat vedla navíc i její osobní zkušenost z práce ve starobinci. „*Já jsem se mnohokrát setkala s tím, že lidé, kteří žili v Kanadě třeba šedesát let, ale byli například, dejme tomu, z Portugalska, Itálie ... lidé, kterým bylo opravdu špatně, nebo se cítili nějak vykořeleni ... tak třeba na angličtinu vůbec nereagovali, ale velice dobře reagovali stále na svojí mateř-*

---

<sup>52</sup> Brouček, Stanislav – Hrubý, Karel – Měšťan, Antonín (eds.): *Emigrace a exil jako způsob života*. Karolinum + EÚ AV ČR, Praha 2001, s. 32.

<sup>53</sup> To se uplatnilo zejména ve srovnání s některými mimoevropskými kapitalistickými zeměmi, typicky se Spojenými státy či Jihoafrickou republikou, případně i s Austrálií. Z evropských zemí šlo především o Spojené království.

skou řeč.<sup>54</sup> Kvalita a relativní statusová výše tohoto sociálního zaopatření je samozřejmě ještě podtržena skutečností, že řada reemigrantů pobírá důchody ze zahraničí, jejichž relativní hodnota v ČR je pochopitelně vyšší, anebo žije z výnosů svého zahraničního majetku. Neplatí to však ve všech případech. Někteří emigranti se v hostitelských zemích nechtěli či nemohli zapojit do tamního systému sociálního zabezpečení, aniž dokázali nashromáždit dostatečně velký majetek, takže do českých zemí přišli bez jakýchkoli příjmů. V této situaci jim sice byl vyměřen důchod, ovšem reálně se ve většině případů pohybují pod hranici životního minima. Tito – a mnozí další – reemigranti se proto, přes svůj vysoký věk, aktivně zapojili do pracovního procesu.

Jedním z nejdůležitějších distinktivních rysů mezi západními reemigranty a českou majoritou je totiž vztah k práci, respektive neschopnost představit si život bez práce na straně bývalých emigrantů. Z navrátilivších se emigrantů v důchodovém věku totiž plných 21 (60%) v České republice pracuje, nezávisle na ekonomické nezbytnosti tohoto kroku, přičemž naprostá většina ostatních penzistů o získání práce buď usiluje nebo již je práce neschopná ze zdravotních důvodů. Sotva si přitom představit podstatnější rozdíl ve srovnání s běžnou českou tužbou po „nicnedělání na penzi“. Reemigrant ze Spojeného království, který je v daném ohledu naprosto typickým příkladem, k tomu prohlásil: „já jsem si nedovedl představit, že bych mohl být penzistou v XYZ, kde jste vlastně byl vprostředku a najednou jste odsud [odsunut] ... Jako historika mě prostě zajímají velké společenské změny a tady [= ČR] byl člověk na místě“.<sup>55</sup> Pracující důchodci z řad reemigrantů se přitom nejčastěji uplatňují jako zaměstnanci středních a malých firem, jako obchodní poradci, v zaměstnání vyžadujících znalost cizích jazyků (především angličtiny) a v poměrně velké míře také v místní i celonárodní politice.

Vyloučíme-li skupinu osob v důchodovém věku, lze z hlediska dynamiky pracovního a ekonomického postavení reemigrantů rozlišovat mezi těmi, kdo se do ČR vrátili na základě vlastního volního rozhodnutí (54 případů; 83%) a těmi, kdo reemigrovali v důsledku rodící se východoevropské ekonomické politiky svého zaměstnavatele, pro níž rozhodně byli vhodnými subjekty. Tato posledně uvedená skupina je překvapivě poměrně velká (11 případů; 17%), přičemž platí, že ve všech případech došlo v důsledku reemigrace ke zvýšení relativního socioekonomického statutu subjektů. Podobně tomu bylo také mezi „dobrovolnými“ reemigranty. Značná část reemigrantů v produktivním věku očekávala od svého

<sup>54</sup> Resp. č. 86, 12. 3. 2003.

<sup>55</sup> Resp. č. 89, 18. 3. 2003.

příchodu do České republiky zlepšení postavení na trhu práce (díky zahraničním zkušenostem) a v důsledku toho také zvýšení příjmové hladiny a celkové sociální pozice, jakkoli již v hostitelské zemi většinou nadprůměrné.<sup>56</sup> Skutečnost však většinou – alespoň v případě pracovního a ekonomického postavení, méně již vzhledem k jejich sociálnímu vlivu – dokonce předčila tato očekávání. Reemigraci si polepšili i ti, kteří to vůbec neočekávali a kteří s návratem do České republiky zvýšení socioprofesionálního statutu nespojovali. Souhrnně lze říci, že většina „dobrovolně“ reemigrujících respondentů se do „staré vlasti“ vracela mezi jiným z důvodu uplatnění svých zahraničních zkušeností v pracovní a ekonomické oblasti prostřednictvím participace na transnacionálních sociálních a ekonomických prostorech (39 případů; 78%), k čemuž obvykle i došlo. Buď šlo o osoby, jejichž postavení bylo v této oblasti nadprůměrné již na Západě (21 případů; 39%), nebo naopak o příslušníky nižších sociálních skupin (18 případů; 33%). Někteří reemigranti pak ze zahraničí – především z anglosaských zemí – odcházeli také v důsledku prudkých socioekonomických změn poslední doby, globalizace a tzv. koroze charakteru v prostředí moderního flexibilního kapitalismu.<sup>57</sup> Tento „útěk před flexibilitou a nemorálností“, před novými formami pracovních vztahů, však jednak nebyl ani jediným, ani primárním důvodem reemigrace, ve druhé řadě byl obvykle důsledkem subjektivního axiálního rozhodnutí ve prospěch osobního přispění k budování morálnější a sociálněji verze kapitalismu v České republice, než je ta aktuálně působící v anglosaských zemích.

Pro naprostou většinu reemigrantů přitom platilo, že osobní socioekonomický prospěch v důsledku své reemigrace spojovali se snahou o aktivní přispění ve prospěch české společnosti; jde o postoj který nazývám fundamentálním individualismem a který vychází z tradičních liberálních hodnot, projevujících se mj. i v ekonomické a sociální oblasti.<sup>58</sup> Obrátíme-li však pozornost k fungování sociálních kontaktů v procesu pracovní a hospodářsko-sociální integrace reemigrantů do české společnosti, naprostá většina z nich se shodla na přesvědčení, že „o ně nikdo nestál“. České prostředí nemělo a mnohdy stále ještě

<sup>56</sup> Nešpor, Z. R.: *Reemigranti, o.c.*, s. 72; *Idem*: „The Disappointed“ *o.c.*, s. 802–803.

<sup>57</sup> Nešpor, Z. R.: *Reemigranti, o.c.*, s. 74. K popisované socioekonomické proměně cf. např. Hertz, Noreena: *The Silent Takeover. Global Capitalism and the Death of Democracy*. The Free Press, New York 2001; Sennett, Richard: *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. Norton, New York – London 1998.

<sup>58</sup> Na daném místě nelze tuto otázku diskutovat širěji, čtenář nechť se obrátí na Nešpor, Z. R.: *Reemigranti, o.c.*, s. 74–79. Výzkum v mnoha případech ukázal bazální náboženskou podmíněnost uvedené charakteristiky, viz Nešpor, Zdeněk R.: *Náboženství a emigrace 20. století. Český případ*. Religio, Revue pro religionistiku II, 2003, 2, s. 205–226.

nená skutečný zájem na získávání hlubších poznatků o fungování západního kapitalismu a především nestojí o „nekalou konkurenci“ v podobě pracovníků se zahraničními odbornými zkušenostmi a jazykovými znalostmi. Typická reemigrantská zkušenost je v této oblasti silně negativní: „sem [= ČR] člověk přišel a najednou se vyděsil, jaký strašlivý svět tady je. Tady to vypadalo jako nějaká banánová republika, neuvěřitelná hamiznost, zlodějina, korupce, faleš ... Já jsem tehdy [= první polovina 90. let 20. stol.] ještě přemýšlel, jak bych mohl pomáhat. Byl jsem na tom dobře, tak jsem si myslel, že vlastně nepotřebuji žádné plat ... ale to vás rychle vyléčili ty lidi, protože ste zjistil, že vo todleto vůbec nikomu nejde. ... Když jsem pak hledal práci, zjistil sem, že bych prostě nedopadl dobře. Protože tady bejt závislej na Čechách je velikej průšvih“.<sup>59</sup> Právě z tohoto důvodu, stejně jako díky svým západním zkušenostem a kontaktům, začala naprostá většina reemigrantů v produktivním věku po svém návratu do České republiky samostatně podnikat. Jejich kapitálové možnosti jim obvykle nestačily na založení větších než středních firem, privatizace se zúčastnit buď nemohli (nebyli v té době občany ČR) nebo nechtěli z odůvodněných obav z korupčních a dalších ilegálních praktik.<sup>60</sup> Proto jsou dnes vlastníky malých (vč. jednoosobních) a středních firem prakticky ve všech myslitelných oborech podnikatelské činnosti, většinou orientovaných na mezinárodní podnikání a silně kriticky se stavějících vůči českému podnikatelskému prostředí (jak v podobě dalších subjektů, tak ve vztahu k zaměstnancům). Namísto možného rozšíření transnacionálních sociálních prostorů mezi Českou republikou a řadou západních zemí tak vzniklo několik „ostrůvků reemigrantů“, kteří sice působí jako významní sociální, ekonomičtí a kulturní prostředníci, avšak jen na malou část české populace. Na část která o to stojí, neboť si je vědoma všestranné výhodnosti této pozice.<sup>61</sup>

S většinovým negativním přijetím a ignorancí západních reemigrantů českou společností souvisí také nízká míra funkce slabých sociálních vazeb těchto subjektů, která je v přímém protikladu k výše popisované emigrační situaci. Zatímco v případě příprav na emigraci a následné adaptace v prostředí hosti-

<sup>59</sup> Resp. č. 87, 12. 3. 2003.

<sup>60</sup> V případě západních reemigrantů měly malý význam i majetkové restituce, které obohatily méně než 10 % respondentů. Ve většině případů navíc nešlo o nemovitý majetek vhodný k podnikatelské činnosti, byl několik firem primárně vzniklých na těchto základech v současné ČR existuje. Platí pro ně však totéž, co pro podnikatelské aktivity reemigrantů kapitálově zajištěné z jiných zdrojů.

<sup>61</sup> Je třeba říci, že stále ještě jde o názor menšinový. Zkušenosti např. majitele restaurace v západní Evropě, který se několikrát pokoušel o obchodní spojení s ČR jsou takové, že čeští partneři „jakmile zjistili, že to [= zboží] de ven, tak okamžitě ty ceny narůstaly neuvěřitelně. To sem se setkával hodně často, ... [tak] sem to vzdal, protože sem si říkal, že to nemá cenu“ (resp. č. 45, 30. 4. 2003).



telských společností hrály slabé sociální vazby velmi významnou úlohu informačních kanálů a mnohdy i přímé sociální podpory, jen velmi málo z toho se projevilo v okamžiku reemigrace. Do jisté míry se zde uplatnily informace získané prostřednictvím dřívějších reemigrantů (nebo lidí s tzv. upraveným vztahem k ČSSR, kteří směli Československo navštěvovat i v období vlády komunistického režimu) o současné české situaci, avšak spíše jen bezprostředně po Sametové revoluci a spíše minimálně. Situace byla taková, že svobodné Československo chtěl vidět každý „na vlastní oči“ a informace z „druhé ruky“ již nepotřeboval. Jejich důležitost, stejně jako význam konkrétní sociální pomoci, se mnohdy ukázala až po vlastní reemigraci a v průběhu reintegrace do české společnosti, kdy mnozí reemigranti neradi zjistili, že se již na své dřívější, předemigrační slabé sociální kontakty naprosto nemohou spolehnout. *„Ty kontakty samozřejmě vyprchaly ... a ty lidi, který jsem znával, se velice proměnili ... Stáli mě spoustu peněz a nikdy, nikdy mě to nebylo vráceno. Dycky to dopadlo špatně, dycky sem byl sejmut.“*<sup>62</sup> Jen necelá čtvrtina respondentů (22%) byla po svém návratu s to alespoň částečně obnovit někdejší sociální kontakty, avšak i v těchto případech jde o subjekty, kteří se většinou stýkají s *homines novi*. Slabé sociální vazby jen ve výjimečných případech přetrvaly období emigrace (jež mohlo trvat od čtyř do více než padesáti let), naopak někteří reemigranti se setkali s pokryteckým personálním zájmem ze strany té části jejich někdejších přátel, která aktivně participovala na policejních a kontrolních funkcích komunistického režimu (např. jako agenti StB). Tito lidé využili počáteční neznalosti reemigrantů a pokusili se o spojení s nimi (neboť nikdo jiný o ně nestál), nijak však nepřekvapuje, že takové svazky neměly dlouhého trvání.

O malém významu slabých sociálních vazeb v průběhu reemigrace a reintegrace bývalých emigrantů do české společnosti svědčí i skutečnost, že jen v pěti případech (5%) se respondentům z této strany dostalo nějaké podstatnější pomoci ať již v podobě sociálních kontaktů, pracovních příležitostí apod. Stará přátelství a staré známosti tedy nefungovaly, nové bylo teprve třeba vytvořit, k čemuž ve většině případů došlo a stále dochází. Vzhledem k nezájmu až odporu české majority k západním reemigrantům však tato nová přátelství vznikají poměrně obtížně, většina respondentů prvních několik let po své reemigraci žila dosti osaměle, stýkala se především (nikoli ovšem vždy v dobrém) se sousedy, spoluzaměstnanci a státními úředníky. Pro více než třetinu (39%) proto byly významné vztahy s dalšími reemigranty, ať již přenesené přímo ze

---

<sup>62</sup> Resp. č. 87, 12. 3. 2003.

zahraničí, nebo – častěji – vytvořené v České republice na základě společné emigrační a reemigrační zkušenosti. Právě tyto známosti a přátelství podstatné části reemigrantů usnadnily formálně-institucionální i ryze praktický vstup do českého prostředí a někdy jim i otevřely cestu k české společnosti, nebo ji naopak suplovaly. V Praze, kde je naprosto největší koncentrace reemigrantů, dokonce existuje několik jejich neformálních a velmi málo institucionalizovaných skupin, scházejících se příležitostně ve vybraných restauracích.<sup>63</sup> Minimalizací institucionálních či dokonce formálních charakteristik těchto „sdružení“ se ovšem západní reemigranti velmi liší od reemigrantů z Rumunska a ze zemí bývalého SSSR,<sup>64</sup> což můžeme opět vysvětlit odlišným chápáním vztahu jedince a kolektivních entit.<sup>65</sup> Neznamená to však nižší význam těchto neformálních sdružení, spíše opak je pravdou.<sup>66</sup>

## Bydlení a environmentální zakotvení

Vzhledem k významu a povaze obou typů sociálních vazeb českých západních reemigrantů v 90. letech a na přelomu 20. a 21. století platí, že nejdůležitější obecný problém reemigrace, habitační otázku,<sup>67</sup> téměř ve všech případech řešili individuálně nebo v okruhu nukleární rodiny. Na počátku 90. let se sice uplatnila snaha české vlády poskytnout byty některým prominentním reemigrantům, především politikům Pražského jara a umělcům evropského formátu, tento zájem – prováděný prostřednictvím přímé vládní intervence – se však dotknul jen velmi malého počtu reemigrantů. Jen o něco více z nich získalo bydliště na zá-

<sup>63</sup> V průběhu výzkumu byla zjištěna existence tří takových skupin; dvě z nich se neformálně scházejí jednou týdně, ve třetím případě jde o skupinu chodící každý večer do téže restaurace.

<sup>64</sup> V ČR existuje *Sdružení Čechů z Volyně a jejich přátel* a *Spolek Čechů z rumunských Karpat*, členy těchto organizací je naprostá většina východních reemigrantů.

<sup>65</sup> Nešpor, Z. R.: *Reemigranti, o.c.*, s. 75–77.

<sup>66</sup> V případě některých reemigrantů z Rumunska (baptisté ze Svaté Heleny) ovšem ještě větší roli hraje jejich církevní příslušnost. K tomu *cf.* Nešpor, Zdeněk R. – Hornofová, Martina – Jakoubek, Marek: „Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. IV. Religiozita reemigrantů. Závěry“. *Lidé města, Revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace* 8/2002, s. 94–100.

<sup>67</sup> Z hlediska provedeného výzkumu (a vlastně jakéhokoli sociologického či sociálně–antropologického šetření, na rozdíl od studií demografických, politologických či právních) naproti tomu nehraje roli otázka státního občanství či formálního trvalého bydliště (domovského práva). Vzhledem k měnící se legislativě i z dalších, objektivních i subjektivních důvodů jsou někteří reemigranti občany České republiky, další mají dvojí občanství nebo jsou občany jiných zemí. Totéž však platí o západních emigrantech, kteří návrat do ČR odmítli, či o lidech kteří žijí v obou (více) zemích. V rámci výzkumu byly za reemigranty považovány osoby, žijící více než 2/3 roku v ČR a mající zde faktické (ne nutně formální) trvalé bydliště.

kladě trvání svého českého občanství od jednotlivých obecních/městských úřadů a stejně mizivý byl vliv majetkových restitucí (viz tab. č. 5).

Tab. č. 5: Způsob nabytí faktického bydliště západními reemigranty<sup>68</sup>

typ vlastnictví	způsob nabytí	četnost	valid. %
osobní vlastnictví	koupě	38	51
	restituce	5	7
	dědictví	5	7
	přistěhování k partnerovi	8	11
mimo osobní vlastnictví	pronájem	8	11
	nájem zprostředkovaný obec. úřadem/vládou ČR	6	8
	nájem zprostředkovaný zaměstnavatelem	5	7
nezjištěno	–	25	–
celkem	–	<b>100</b>	<b>100</b>

Jen asi třetina reemigrantů byla při svém návratu v habitační otázce „omezena“ ať již nabytím konkrétní nemovitosti (18 případů; 24%), nebo lokalitou (11 případů; 15%),<sup>69</sup> zatímco před ostatními stála možnost volby, závislá ovšem v řadě případů na jejich pracovních, sociálních či ekonomických možnostech a prioritách. Přesto lze v této otázce vysledovat silné společné rysy všech reemigrantů, nezávislé dokonce na zmiňovaných omezeních, neboť subjekty se samozřejmě mohly v případě nelibosti přestěhovat (což také část z nich udělala).

Především platí, že téměř tři čtvrtiny reemigrantů směřovaly do Prahy (72%), přičemž rodilých Pražáků mezi nimi bylo jen – shodných – 72% (mezi reemigranty do Prahy, kteří v Praze před svou emigrací nebydleli, převažovali lidé ze vzdálenějších oblastí Čech a především z Moravy a ze Slezska), zatímco jinde

<sup>68</sup> Zjištěné hodnoty uváděné v tab. č. 5. a 6., zejména relativní validní hodnoty, samozřejmě nejsou plně reprezentativní vzhledem k poměrně významnému počtu nezjištěných dat. Mám však za to, že alespoň pro orientaci jsou dostačující.

<sup>69</sup> V případě přidělení bytu obecním úřadem na základě někdejšího trvalého bydliště a někdy i v případě zprostředkování bydliště zaměstnavatelem. Toto omezení se většinou vztahovalo na možnost výběru z několika bytů v dané lokalitě.

v Čechách našlo místo bydlení 24% respondentů a na Moravě a ve Slezsku jen 4%. Na vzniku této asymetrie se podílelo několik důvodů. Předně podstatná část reemigrantů původně pocházela z Prahy a nedovedla si představit – jako většina velkoměstských obyvatel – život kdekoli jinde. Názor jedné respondentky, že „*Praha se stala megapolis, tam je nemožný kvůli autům ani chodit, v centru se nedá parkovat a tak dál ... Pro nás není problém se sebrat a jet do Prahy, to je padesát pět minut na Jižní město pohodlného řízení a můžem tam strávit i noc v hotelu, to nás finančně nezabije*“,<sup>70</sup> byl z tohoto úhlu pohledu spíše ojedinělý. Praha jako jediné velkoměsto navíc lákala i svými kulturními<sup>71</sup> a sociálními možnostmi, včetně anonymity (pochopitelné vzhledem k negativnímu vztahu české majority k reemigrantům), stejně jako možnostmi dopravními (jediné významné mezinárodní letiště v ČR). Snad ještě důležitější však byly důvody pracovní a ekonomické, především vysoká koncentrace zahraničních firem (ať již jako zaměstnavatelů, nebo obchodních partnerů), vysoká poptávka po zaměstnancích se zahraničními zkušenostmi a s dokonalou znalostí cizích jazyků, vyšší příjmová hladina a v neposlední řadě absence či alespoň výrazné snížení přetrvávání „komunistické mentality“, k němuž podle naprosté většiny reemigrantů dochází především na venkově.

Praha a další města nad 100 000 obyvatel dokonce tvořily více než tři čtvrtiny reemigračních míst (78%), zatímco asi jedna pětina respondentů se v České republice nastěhovala do městeček a obcí pod 5 000 obyvatel (19%). Nejmen-



Obr. č. 1: Rodinný domek movitějšího reemigranta získaný koupí, stavba z 30. let 20. století bez adaptace, obec s 3500 obyvateli ve středních Čechách. Foto autor, 2003.

<sup>70</sup> Resp. č. 102, 5. 4. 2003.

<sup>71</sup> Poměrně časté vysvětlení spočívalo v názoru, že „*my nejsme chalupáři a tak je nám ten zvyk vyjít z Prahy cizí. Já musím být v tý Praze, abych se cejtila, že sem Češka ... že prostě tady patřím*“ (resp. č. 57, 27. 1. 2003).

ší zájem byl o středně velká města, do nichž reemigrovaly 3% vzorku, ve všech případech přitom šlo o jejich rodiště či před-emigrační bydliště. Poměrně malý nárůst nových obyvatel velkých měst přitom lze vysvětlit buď opět nostalgií, buď pracovními možnostmi, nebo konečně stejnými důvody, jaké byly uvedeny v případě hlavního města. Navíc, vzhledem k Praze, jde skutečně o nevelký počet osob. Zajímavější je zájem části reemigrantů o bydlení na venkově, zejména proto že až na výjimky nešlo o reemigrace do dřívějšího bydliště. Tento zájem byl většinou motivován klidnějším a ekologičtějším prostředím, někdy také větší sociální soudržností a lepšími sociálními vztahy uvnitř lokální komunity.<sup>72</sup> Reemigrantům naopak nevadilo dojíždění do práce nebo složitější zařizování běžných životních potřeb (týkající se i nepracujících důchodců), které (spolu s regulovaným nájemným) tak silně podvazuje místní flexibilitu české populace. „Útěk z měst“ ovšem byl reemigranty vždy náležitě promyšlen a pečlivě zvážen, mj. i pro širokou publicitu s ním spojených problémů v západních médiích, takže byl ve všech případech zpětně hodnocen kladně. Naopak ti, kdo se rozhodli žít ve velkoměstě a především v Praze, odmítali o jakémkoli jiném místě bydliště za stávajících podmínek uvažovat, v naprosté většině pak ani neholdovali stále ještě obvyklé víkendové rekreaci na (vlastních) chatách a chalupách.<sup>73</sup>

Podobně jednoznačné trendy, jako v případě výběru habitační lokality, nalézáme také při výběru konkrétního bytu/rodinného domu a jeho dalších úpravách (viz tab. č. 6).

Tab. č. 6: Typ bydliště západních reemigrantů

typ	četnost	valid. %
<b>cihlový byt ve staré zástavbě</b>	22	39
<b>cihlový byt – novostavba</b>	4	7
<b>panelový byt</b>	5	8
<b>rodinný dům ve staré zástavbě</b>	23	40
<b>rodinný dům – novostavba</b>	3	5
<b>nezjištěno</b>	43	–
<b>celkem</b>	100	100

<sup>72</sup> Cca 1/3 respondentů bydlící na venkově ovšem měla opačný názor, zejména vzhledem k již zmiňované negativní recepci reemigrantů.

<sup>73</sup> Viz pozn. č. 66.



Obr. č. 2: Zámek z 18. století, bývalý statek, reemigrantem získaný v restituci; částečně adaptováno v 90. letech. Obec se 400 obyvateli, střední Čechy. Foto autor, 2002.

Výběr konkrétního bydliště v případě západních reemigrantů do České republiky úzce souvisel s jejich vztahem k majetku, odpovídajícím weberovskému typu „povolání“.<sup>74</sup> Rozhodně se přitom nejednalo – jako je tomu u části české populace – o přímou demonstrativní spotřebu,<sup>75</sup> komplementární k trvalému majoritnímu egalitářství, naopak šlo o dlouhodobé využití investovaných prostředků. Většina respondentů nějakým způsobem vyjádřila, že „já sem právě takovej ten člověk, kterej když něco má svýho, tak to pořád rozšiřuje“.<sup>76</sup>

Bydlení ve staré zástavbě, které volily téměř čtyři pětiny (80%) reemigrantů, znamenalo především „sázku na jistotu“, na kvalitu a estetickou uměřenost prověřenou řadou let trvání; v případě reemigrantů ze Spojených států a z dalších typických imigračních zemí se pak snad uplatňovala i jistá nostalgická touha po osobním zakoušení dlouho neuživatelného typu historických artefaktů. Bydlení ve staré zástavbě ovšem pro reemigranty neznamenalo snížení habitačního standardu, v naprosté většině případů je totiž získání takovéto nemovitosti podnítilo k její nákladné a vkusné rekonstrukci. Na tomto místě netřeba roze-

<sup>74</sup> Nešpor, Z. R.: *Reemigranti, o.c.*, s. 76. Cf. Weber, Max: *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*. University of California Press, Berkeley 1978, s. 140–144.

<sup>75</sup> Cf. Veblen, Thorstein: *Teorie zahálčivé třídy*. Sociologické nakladatelství, Praha 1999.

<sup>76</sup> Resp. č. 117, 26. 4. 2003.

bírat problémy, které mnohdy vznikaly mezi reemigranty a jimi angažovanými českými stavebními firmami, problémy které je v řadě případů vedly k tomu, že se další rekonstrukce chopili sami. Je však nezbytné uvědomit si požadovaný vysoký standard získaného ubytování, neboť „samozřejmě, my sme náročný. Všetchno chceme, aby fungovalo ... a máme požadavky, jako že chceme mít saunu a že chceme mít tři koupelny a takovýchle věci“.<sup>77</sup> S užžitnou hodnotou nemovitosti ovšem byl vždy spojován i její stavební stav a vzhled při již zmiňovaném „historismu“, tedy primárním zájmu o stavby postavené před rokem 1940.

Ti reemigranti, kteří dávali přednost novostavbám, kladli velký důraz na jejich začlenění do okolního prostředí a na subjektivní návrh vnitřní dispozice,<sup>78</sup> rozhodně pohrdali např. typizovanými příměstskými domky či panelovými domy. Výjimkou nebylo ani to, že jim projektovou dokumentaci zpracovával zahraniční architekt, nebo architekt z řad reemigrantů znalý moderní architektonické a urbanistické sociologie. Jak to lapidárně vyjádřil jeden z respondentů, „českému architektovi [stále] připadá nejdůležitější ten jeho vlastní čin ... [ale] to, že se rozbila úplně napadrť společnost lidí, ta community, to člověk může klást otázku, jestli to bylo omylem, nebo jestli to byl záměr“.<sup>79</sup> K bydlení v zástavbě z období komunistického režimu, nevyhovující dnes ani funkčně ani esteticky, tak zůstali „odsouzení“ pouze ti reemigranti, kteří dané nemovitosti získali, aniž byla v jejich (hlavně finančních) možnostech jejich směna za jiné. Bylo-li to možné, takovou směnu samozřejmě co nejrychleji provedli.

Vychází-li habitační volba západních reemigrantů z kulturních hodnot, jimž se naučili v průběhu socializace do západních společností, na prvním místě z jejich liberálního fundamentálního individualismu, tyto hodnoty se projevují také v jejich vztahu k okolnímu prostředí. Reemigranti často kritizují stále ještě nedostatečný ekologický přístup majoritní populace, přičemž jejich zájem o environmentální problémy je dán nikoli jen vztahem k „přírodě“, ale recepcí vzájemné provázanosti všech prvků biotického celku.<sup>80</sup> Péče o životní prostředí, stejně jako o vlastní i cizí majetek a citlivý přístup k estetickým a kulturním hodnotám spolu totiž na axiální a symbolické rovině fundamentálně souvisí.

<sup>77</sup> Resp. č. 102, 5. 4. 2003.

<sup>78</sup> Prostorové začlenění velké většiny staré zástavby bylo již v okamžiku jejího vybudování kvalitní a esteticky sladěné, zatímco eventuelní zájem na změně vnitřní dispozice (vyvolaný již výraznou proměnou způsobu bydlení v posledním půlstoletí) byl řešen prostřednictvím rekonstrukcí. O habitačním „historismu“ reemigrantů svědčí skutečnost, že cena většiny rekonstrukčních prací přesáhla cenu adekvátní novostavby.

<sup>79</sup> Resp. č. 110, 15. 4. 2003.

<sup>80</sup> Holý, L.: *Malý český člověk, o.c.*, s. 150.

Tyto charakteristiky západních reemigrantů přitom vycházejí ze stejného pramene jako jejich aktivní participace na rodících se strukturách občanské společnosti, na standardizaci dosud „divokého“ českého kapitalismu atd. A právě v tom lze shledávat největší přínos těchto kulturních prostředníků, přínos který snad v budoucnu povede k reintegraci české společnosti do okcidentálního civilizačního okruhu. Nutno ovšem kriticky poznamenat, jak ukázal tento i další výzkumy, že zájem o reálné kulturní hodnoty vyspělých západních společností, nikoli o jejich rétorickou a mnohdy zcela zkratkovitou podobu, prezentovanou některými publicisty i politiky,<sup>81</sup> je v České republice stále ještě velmi nedostačující. I proto se západní reemigranti významnou měrou sdružují jen mezi sebou<sup>82</sup> a/nebo v okruzích cizinců žijících v ČR, respektive vyhledávají marginální sociální skupiny, hájící partikulární zájmy, s nimiž se ztotožňují a (spolu)vytvářejí tak zárodky občanských aktivit. Vedle ekologických a některých lokálních hnutí mezi tyto skupiny patří také některá církevní společenství či (neformální) zájmové organizace, například nudisté.<sup>83</sup>

## Závěry

Provedený výzkum, svého druhu vůbec první, ukázal zásadní odlišnosti mezi českými východními a západními reemigranty na konci 20. a na počátku 21. století a majoritní českou populací. Tyto rozdíly, vedoucí v řadě případů k silnému sociokulturnímu střetu, přitom vycházejí z fundamentálních odlišností v symbolické a hodnotové oblasti, vzniklých sekundární socializací emigrantů v jejich hostitelských zemích. Přitom zatímco reemigranti z Východu vnímají sociokulturní nadřazenost československé společnosti, do které se proto obvykle rychle asimilují, reemigranti z vyspělých zemí recipují situaci právě opačně. K jejich asimilaci do většinového českého prostředí proto nedochází, nebo k ní dochází jen velmi pomalu a v konkrétních institučních sférách, zatímco v jiných oblastech se snaží zachovat na Západě internalizované kulturní hodnoty a jim odpovídající vzorce chování. Typickými příklady institučních sfér, v nichž dochází k minimální asimilaci a které proto jsou poli mezikulturního střetu, je habitač-

<sup>81</sup> Cf. Orenstein, Mitchell A.: *Out of the Red. Building Capitalism and Democracy in the Postcommunist Europe*. University of Michigan Press, Ann Arbor 2001, s. 62 aj.; Večerník, Jiří: „Výzkum společenské transformace a česká sociologie“. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 38, 2002, 1–2, s. 60–65.

<sup>82</sup> Extrémním příkladem je dokonce existence několika „emigrantských domů“ v Praze, činžovních domů z více než 3/4 obydlených západními reemigranty.

<sup>83</sup> Podle resp. č. 84 (11. 3. 2003) „jediná svobodná občanská komunita v tihle republice [= ČR]“.



ní sféra, oblast vztahu jedince k intersubjektivním entitám a z ní plynoucí sféra sociálních vazeb, nebo oblast vztahu k ekonomickým aktivitám a majetku.

Čeští reemigranti ze Západu jsou nositeli fundamentálního individualismu, hodnotového postoje vycházejícího z tradičního liberálního pojetí. Byť totiž v některých oblastech moderního vyspělého světa dnes dochází k destrukci tohoto přístupu, a právě proto, byl to právě fundamentální individualismus, který je vedl k reemigraci do České republiky a který zde výrazně ovlivňuje jejich sociální angažovanost a aktivity. Zcela protivný je naproti tomu většině reemigrantů tradiční český implicitní nacionalismus; reemigranti se cítí „světoobčany“ (přičemž mnohdy odkazují na masarykovský původ tohoto přesvědčení, byť nikoli vždy zcela oprávněně) a výrazně propagují multikulturní, respektive transnacionální pojetí moderní sociální inkluze a struktury. V České republice se však střetávají s výraznou převahou a obecnou preferencí asimilačního modelu. Výsledkem interakce obou typů představ o reemigrantské reintegraci do české společnosti se proto stal negativní postoj české většiny k reemigrantům a naopak jejich uzavření do sebe sama, respektive poměrně častý příklon k tvořícím se mezinárodním komunitám v Praze a ve velkých městech. Pracovní, ekonomické, kulturní i sociální vazby reemigrantů tak ve velké míře, nepočítáme-li jejich silné sociální vazby, probíhají uvnitř transnacionálních sociálních prostorů, které se však v současné ČR stávají spíše „transnacionálními ghetty“, aniž by byly s to pozitivně ovlivňovat celospolečenskou transformaci. Profitabilita z existence transnacionálních sociálních prostorů tím je sice umenšena, nikoli však zrušena, společensky závažnější však je především skutečnost, že tato profitabilita se přímo týká jen konkrétních zúčastněných subjektů. Jinak řečeno, z reemigrace (části) západních emigrantů do České republiky mají naneštěstí zisk jen oni sami a subjekty které jsou s nimi v kontaktu (cizí státní příslušníci, členové konkrétních marginálních sociálních skupin), nikoli česká společnost jako celek. Dlužno přitom poznamenat, že česká sociální majorita si za to do značné míry „může sama“. Byla to totiž snaha řady „podnikatelů“ či zaměstnanců státní správy nelegálně se na úkor reemigrantů obohatit, stejně jako poměrně časté snahy zneužít emigrantských sociálních vazeb, které ve spojení s hodnotovou odlišností mezi reemigranty a českou majoritou mnohdy vedly k odvratu prvních od české společnosti jako celku. Simmelovský mezikulturní „most“ mezi transformující se českou společností a Západem, jenž mohl být (nejen) prostřednictvím našich reemigrantů vybudován, tak naneštěstí zůstal nedokončen, omezen na vznik partikulárních transnacionálních sociálních prostorů, vůči kterým je ze strany majority uplatňována silně restriktivní „politika“.

Jednou z nejdůležitějších příčin tohoto negativního vývoje je přitom – po mém soudu – nízká míra informovanosti české veřejnosti o problematice západních reemigrací, přetrvávání hodnotících stereotypů a nepravdivých mediálních klišé, které mnohdy mají svůj původ v období vlády komunistického režimu nebo přímo v komunistické propagandě. Řadu z těchto nesprávných představ a vědecky neudržitelných tvrzení naopak podporují sami (re)emigranti ať již svou nedostatečnou sebereflexi, idealizací sebe sama a své emigrace nebo naopak časů první Československé republiky či období Pražského jara 1968.<sup>84</sup> Provedený výzkum řadu z těchto tvrzení a hodnotících klišé vyvrátil. Předně zpochybnil nevědecké členění západních emigrantů na „politické exulanty“ a „ekonomické emigranty“, a tím spíše jeho spojování s jednotlivými emigračními vlnami,<sup>85</sup> přičemž zároveň upozornil na výraznou míru významnosti osobních (primárních i sekundárních) sociálních vazeb v komplexu emigračních a reemigračních důvodů. V případě reemigrací do České republiky v 90. letech 20. století to byly do značné míry právě silné sociální vazby, respektive jejich absence a potencialita vytvoření nových v etnicky homogenním prostředí „staré vlasti“, které tvořily významný důvod pro reemigraci. Naopak slabé sociální vazby, jakkoli se velmi podstatně uplatňující v průběhu vlastní emigrace, hrály jen malou roli při reintegraci českých reemigrantů do majoritní společnosti. Pokud se vyskytly, jejich podstatnou část tvořily a tvoří sociální vazby mezi samotnými reemigranty a/nebo mezi nimi a cizími státními příslušníky žijícími na území ČR, které mají zcela opačnou intenci.

Axiální diference západních reemigrantů a české společnosti se výraznou měrou projevuje i ve způsobu podnikání a vůbec vstupování do ekonomických aktivit, stejně jako ve vztahu k práci. Reemigranti si bez práce nedovedou svůj život představit, přičemž sféru pracovní činnosti doplňují i dalšími angažovanými společenskými aktivitami (politika, občanská sféra), zatímco český individualismus a primární orientace na aktuální osobní či rodinný prospěch je jim zcela cizí. Typickým příkladem zde může být vztah k majetku, nebo konkrétně k trvalému bydlišti a jeho okolí. Pro západní reemigranty je charakteristické uvažování dlouhodobé časové perspektivy (ve vztahu k minulosti i k budoucnosti), projevující se kupříkladu „habitačním historismem“ a snahou o dlouhodobě profitabilní investování finančních prostředků do nemovitého

<sup>84</sup> Tato idealizující pojetí skutečnosti, sebehodnocení a idealizace minulosti, byla zřejmě v emigraci nezbytná pro udržení osobní i skupinové identity a integrity, jejich další přetrvávání však je svědectvím nedostatečné sebereflexe.

<sup>85</sup> Viz také mojí recenzi v *Lidé města* 10/2003: 186–189.

majetku.<sup>86</sup> Není to však jen jeho konkrétní, ekonomicky vyčíslitelná cena, co reemigranty k tomuto postoji vede, nýbrž také uvažování zdánlivě mimoekonomických kategorií typu sociálních vazeb, environmentálních vztahů a působení atd. Tedy právě to symbolické a hodnotové „podloží“ socioekonomického chování, jehož funkci a míru významnosti v případě vyspělých západních společností objevila a zhodnotila tzv. nová ekonomická sociologie, jehož poznání však české veřejnosti dosud silně chybí. Západní kapitalismus totiž není „jen“ (a z určitého úhlu pohledu není vůbec) snahou o maximalizaci zisku na základě schématu „peníze až na prvním místě“, v počátcích české transformace pod záštitou *laissez-faire* nesmyslně propagovaného, nýbrž podstatně hlubším sociokulturním systémem s mnoha kontrolními mechanismy a se zřetelným axiálním zakotvením. Na příkladu rozporuplné (re)integrace českých západních reemigrantů do současné majoritní společnosti, jehož některé aspekty byly diskutovány v této studii, se přitom tato skutečnost projevuje velmi výrazně.

---

<sup>86</sup> Zatímco kupř. investice značné části nové podnikatelské elity do nemovitostí odpovídají spíše anglickému úsloví *quick money*.

# ETNOGRAFICKÉ VÝZKUMNÉ TECHNIKY V ČESKÝCH ZEMÍCH A DŮSLEDKY JEJICH POUŽÍVÁNÍ

*Josef Kandert*

## **Summary:**

*During most of the existence of their field, ethnographers were focusing mainly on older and Czech informants, thus strongly reducing the possibility of acquiring suitable data for a more objective picture of the national culture in the Czech lands. Team research has not changed this fact either. The situation was strongly codified by questionnaires focused on (or sent to) just a certain group of informants (usually teachers, chroniclers and people interested in national history). The result of that were again data with a lesser value of relevance, not particularly suited for qualitative analysis. The considerable restricting is also caused by the “narrow specialization” practice. Although it might be very useful for getting specific data on a particular topic, such specialization usually does not enable the researcher to employ a holistic approach. For example, there is a study about the use of Easter rattles in a single village. It contains descriptions of every type of rattle found, as well as the way it is used and who uses it. However, what the reader does not learn is that the inhabitants of the village were divided into two churches, one of which refused such amusement. Therefore, the rattling parties would only visit certain houses and the “practice” was not exercised by all inhabitants of the village, although they all knew it. Sadly, we begin to find that after more than one hundred and twenty years of ethnographic research, we have access to a huge amount of data on the cultural and somewhat on the social system of the Czech nation, but a great part of it bears little relevance, especially as far as the qualitative analysis and the interpretation of human behaviour is concerned.*

## Úvod

Tento příspěvek<sup>1</sup> je v jistém slova smyslu pokračováním mých rozvah o dějinách české etnografie a etnologie<sup>2</sup>. Tentokrát se chci zaměřit na dějiny vlastního etnografického zkoumání v terénu; zda-li a jak se vyvíjely představy o účelech terénního výzkumu, o výzkumných technikách, jak etnografové nahlíželi na problematiku výběru informátorů a na jaké typy dat se při svých výzkumných pobytech v terénu soustřeďovali. Při výběru tohoto tématu jsem vycházel z přesvědčení, že pro tvorbu etnologických/antropologických teorií je sběr etnografických dat v terénu základním předpokladem, protože stále ještě platí zásada, že neodpovídá-li teorie datům, pak je třeba ji znovu kriticky přehodnotit a změnit. Na druhé straně nově formulované teorie vyvolávají nejen diskusi, ale také potřebu sběru nových – dosud nezjišťovaných – typů dat. Sběr a dokumentace dat, tedy to, co je běžně označováno jako „etnografie“, pak stojí a padá se způsoby výzkumu.

Je také třeba přiznat, že se zaměřím jen na etnografické výzkumné techniky, dějiny folkloristických výzkumných technik nechávám stranou, protože procházely trochu jiným vývojem. Jsem si přitom vědom, že v mnoha případech sbírali etnografická i folkloristická data stejní badatelé.

Odhlédneme-li od „vlasteneckého období“ etnografických výzkumů, které skočilo zhruba v sedmdesátých letech 19. století, pak můžeme rozlišit čtyři hlavní období výzkumných technik a názorů na výzkumy. Jsou to:

*Období amatérských, byť poučených, etnografů;*

*Období, v němž působilo několik profesionálních etnografů, kteří museli řídit množství amatérských etnografů;*

*Období profesionálních etnografů, v němž význam amatérských etnografů ustupoval do pozadí; a*

*Období profesionálních etnografů, v němž význam amatérských etnografů skoro mizí.*

Základním hlediskem pro rozlišení „profesionála“ a „amatéra“ je pro mne školení i hlavní zaměstnání výzkumníků. Profesionály výrazně odlišovalo od amatérských výzkumníků či poučených sběratelů teoretické i praktické školení v oboru etnografie či národopisu či etnologie, podle toho, jak se v různých dobových a zeměpisných kontextech příslušný universitní obor jmenoval, případně

<sup>1</sup> Referát k tomuto tématu byl přednesen na konferenci pořádané Etnologickým ústavem AV ČR v Praze roku 2002.

<sup>2</sup> Kandert 2002.

v kulturní historii či dějinách umění. Profesionální etnografové měli tak při svých výzkumech k dispozici teoretickou základnu získanou během studií, kterou měli či mohli rozšiřovat během své profesní kariéry; amatérským etnografům obvykle toto teoretické zázemí chybělo. Profesionálové také vyvíjeli svou odbornou a vědeckou činnost v institucích, které byly v dobovém kontextu chápány jako špičková oborová (národopisná/etnografická/etnologická) pracoviště. Amatéři žili a jednali vně těchto institucí i když s nimi většinou úzce spolupracovali.

V každém z vytčených období pak budu sledovat tato hlediska:

*Názory na účel výzkumu;*

*Techniky výzkumu;*

*Názory na charakteristiky (vlastnosti) informátorů;*

*Typy (tématické okruhy) etnografických dat získaných při výzkumech.*

## Období amatérských etnografů

Je to doba sahající od sedmdesátých let 19.století do roku 1914, respektive do začátku I. světové války. Je to doba v němž existují převážně jen amatérští národopisní či etnografičtí terénní výzkumníci. Je to doba, kdy vzniká většina českých muzeí s etnografickými sbírkami, které zakládají právě nadšení amatéři a vlastenci. V této době se již konstituuje etnografie jako vědecký obor na univerzitách (také na pražské univerzitě), ovšem samotní profesionální etnografové se věnují spíše budování teoretických konstrukcí, než vlastní terénní práci. Je to období, v němž vedle sběratelů jako byli Renáta Tyršová, Karel Adámek či František Bartoš hraje důležitou roli Čeněk Zíbrt zabývající se českou kulturní historií v evropském kontextu. Čeněk Zíbrt je klasickým dobovým profesionálem, který pracuje od „zeleného stolu“, výzkumy jiných zpracovává a sám se věnuje především studiu v archivech – rozhodně nikoliv cílené terénní práci. Díky časopisu Český lid pak „vede“ a „řídí“ – přesněji řečeno zásadním způsobem ovlivňuje – velké množství amatérské etnografů. Zíbrtův vliv trvá i v následujícím období.<sup>3</sup>

### *Názory na účel výzkumu:*

Výzkumy jsou chápány ve výrazně nacionalistické duchu, což dobře dokumentují slova Václava Tilleho v úvodníku k prvnímu číslu Národopisného věstníku československého (1906): „V jeho duchu a umění (*míněn český lid, pozn. JK*)

<sup>3</sup> Vzpomínky či příspěvky některých těchto badatelů „první generace“ najdeme i v jubilejní, pětadvacátém, ročníku Českého lidu z roku 1925. Viz také Národopisný věstník s příspěvky ze Zíbrtovské konference.

hledat podklad pro národního ducha a umění – zároveň i zbraň proti škodlivým vlivům nové kultury, na druhé straně pak snažit se dobré kulturní plody učinit přístupnými všemu lidu...“<sup>4</sup> Tato idea „z lidu pro lid“, abych použil slova Čenka Zíbrta z jeho projevu v roce 1925<sup>5</sup> v praxi znamenala, že terénní výzkumy byly chápány jako zdroj dat pro obnovu „ryzí české kultury“, která byla ohrožována jak „němectvím“, tak „městskou kulturou“.

### ***Techniky výzkumu:***

Páteří všech výzkumů je sběratelství, které spojuje nahodilé i cílené cesty do terénu. V řadě případů je sběr dat zprostředkovaný – tím míním, že informace nejsou získávány v prostředí, v němž informátoři žijí, ale při návštěvách informátorů ve městech, jsou čerpány z korespondence atp. Řada informací je získávány studiem předmětů – dokladů materiální kultury, která jsou zasílána poštou badatelům, kupují se na aukcích a „objevují“ se ve starých sbírkách. Obecně řečeno studují se často předměty k nimž chybí jakákoliv dokumentace. Výrazně se pracuje s dotazníky, které pro amatérské etnografy připravují profesionálové. V propagacích dotazníkových akcí se výrazně angažuje Čenek Zíbrt a k tomu účelu používá i časopis Český lid, jehož je šéfredaktorem. V časopise publikuje zprávy svých amatérských zpravodajů (např. rubriky „Směs“ anebo „Otázky a odpovědi“), publikuje návodné dotazníky – v Českém lidu se objevují i paměti sběratelů. Počátky samotného národopisného sběratelství jsou spojeny se sedmdesátými lety 19. století a mezi prvními sběrateli jsou uváděni Josefa Náprstková, Renáta Tyršová, architekt Koula, kroužek spolupracovníků tehdejšího Českého průmyslového muzea (dnešní Náprstkovo muzeum) a Dušan Jurkovič.<sup>6</sup> Při sběru dat se věnuje pozornost především jejich historické vypovídací hodnotě (důraz na starobylost) a významu pro definování české lidové kultury.

### ***Charakteristika informátorů a zkoumaných územních oblastí:***

Informátoři jsou definováni velmi neurčitě – je to „lid“, ovšem lid nezasažený nějakými cizími vlivy. Lid, z jehož duše tryská všechno krásné. Vzhledem k tomu, že se hledala data ryzí (české) povahy, vybírali se takoví informátoři, kteří mohli taková data poskytnout. Výzkum se proto soustřeďoval na selský stav, který byl chápán jako nositel těch nejčistších českých tradic, byť je uchovával jen díky vlastnímu tradicionalismu a jisté zaostalosti.

---

<sup>4</sup> Tille 1906, 1.

<sup>5</sup> Zíbrt 1925, 41.

<sup>6</sup> Tille 1906, 2.

V této době byly také stanoveny či definovány oblasti, ve kterých se má provádět etnografický výzkum. Základní hraniční čarou pro výzkumy, která se nepřekračovala, byla jazyková hranice – zkoumala se tedy území, kde se mluvilo česky. Uvnitř toho území pak byla definována území se zachovanou lidovou kulturou (např. Chodsko, Plzeňsko, Blata, Polabí, Valašsko, Moravské Slovácko atd.). Toto dělení přežilo až do konce 20. století.

### *Typy etnografických dat získaných při výzkumech:*

Zde snad nejlépe zase poslouží citát: „Cokoliv je význačno pro život lidu, pro jeho kulturu a jeví souvislost s minulostí, zapisuje se, sbírá a zkoumá, a celé toto především etnografické studium, směřujíc se zálibou ke kultuře, zvykům a obyčejům lidu, hledí přesně získat takový materiál, který by byl dokumenty k vyložení základních rysů českého života našeho lidu po stránce kulturní.“<sup>7</sup> Typy získávaných dat pak v souladu s výše uvedenou představou zahrnovaly architekturu, zaměstnání lidu, zvykosloví, lidové umění a lidovou slovesnost a to všechno v historické perspektivě, jak konstatoval Jan Jakubec v recenzi „Národopisná výstava československá“, která byla publikována v časopise Naše doba.<sup>8</sup> Značná pozornost byla věnována studiu lidové architektury, která byla chápána jako jeden z důležitých rozlišovacích znaků české lidové kultury.<sup>9</sup>

### **Období několika profesionálních etnografů, kteří musí řídit množství amatérských etnografů**

Je to období, které začíná zhruba na počátku I. světové války a končí po II. světové válce, zhruba na konci čtyřicátých let 20. století. V tomto období již začínají pracovat první absolventi etnografie/etnologie a to souběžně s příslušníky předchozí „zakladatelské“ generace. Úplně nejpřesněji by mělo začínat někdy mezi lety 1905 a 1906, kdy Karel Chotek uskutečnil svůj terénní výzkum ve slovenské obci Cerovo.<sup>10</sup> Domnívám se však, že vliv Karla Chotka se začíná výrazněji uplatňovat až kolem počátku I. světové války, aby pak v dalších letech narůstal.

Z hlediska určování výzkumných technik a odborného vlivu je to doba již zmíněného Karla Chotka, dále pak Drahomíry Stránské. Je to i doba pokračování vlivu Čenka Zibrta, jehož názory na předmět výzkumu i výzkumné metody zůstá-

<sup>7</sup> Tille 1906, 2.

<sup>8</sup> Jakubec 1895–1896, XY.

<sup>9</sup> Vařeka 1999.

<sup>10</sup> Chotek 1906.



valy neměnné. V tomto období se jako profesionální etnograf prosazuje i brněnský badatel Antonín Václavík, který se ale svým přístupem od ostatních kolegů liší a jehož vliv na hlavní proud etnografických sběrů je minimální (viz dále).

### **Názory na účel výzkumu:**

Až do své smrti (1932) hraje důležitou roli při určování názoru na účely etnografických výzkumů Čeněk Zíbrt. Roku 1925 ve sborníku „Úkoly a cíle národopisu československého“ píše: „Chci lidu československému přes poválečné změny vrateti, čeho se zbavil bezúčelně, z přinucení, módou, nebo změnou úrovně vzdělanostní, vlivem cizoty a velkoměstské, nevždy zářivé kultury, ovšem, pokud je to vše, v rámci přirozeného moderního pokroku, udržitelné, přijatelné a křísitelné. Víím, že nesmíme zavíratí oči před skutečností dnešních změněných poměrů, kdy pojem *lid* značně se rozšířil a jinak upravil.“<sup>11</sup>

Roku 1936 publikovala Drahomíra Stránská „Příručku lidopisného pracovníka“, kterou můžeme použít jak zdroj odpovědí na naše otázky. K účelům výzkumu poznamenává: „Zejména a především je třeba shromáždití ve všech krajích jednotně co nejuplnější, zcela spolehlivou látku o životě našeho lidu...Můžeme s radostí ukázat na některé oblasti, kde je život lidu zkoumán a popisován po mnohých stránkách, např. na Moravském Slovácku, na Plzeňsku a jinde. I v jiných krajích byly učiněny začátky a třeba jen organizovat práci a doplnit a ověřit starší výsledky, abychom dosáhli potřebného přehledu na všech oborech národopisu...“<sup>12</sup>

Důraz byl při výzkumech kladen na soupis jevů české lidové kultury<sup>13</sup>, důraz byl – tak jako v předešlém období – kladen na „českost“ sbíraných dat a kromě toho hrál při výzkumech důležitou roli i památkářský faktor, tj. snaha o dokumentaci jevů, aby mohly být zachráněny či chráněny pro budoucí časy. Tento památkářský aspekt je velmi dobře patrný v textech již zmiňovaného sborníku „Úkoly a cíle národopisu československého“.<sup>14</sup> Výzkum má tedy podat objektivní obraz kultury českého lidu a dokázat či ozřejmit i její historické kořeny.

<sup>11</sup> Zíbrt 1925, 41.

<sup>12</sup> Stránská 1936, 5. Stránská tu připomíná řadu sborníků vydávaných Národopisnou společností československou. Je škoda, že projekt zůstal torzem a že v něm pokračovali etnografové až v sedmdesátých letech 20. století, dokazující tak trvalí kontinuitu sběru dat i jejich zpracování. Pokračování projektu v 70. letech 20. století se ujal Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV v Praze ve spolupráci s etnografy z krajských a okresních muzeí.

<sup>13</sup> Tento úkol se opakuje v několika člancích sborníku „Úkoly a cíle národopisu československého“ z roku 1925, např. u Jiřího Horáka, Karla Chotka a Viléma Pražáka.

<sup>14</sup> Viz např. příspěvky Ludvíka A. Krejčíka, Stanislava Sochora či Josefa Vydry.

**Techniky výzkumu:**

I v této věci nás dostatečně informuje Drahomíra Stránská: „Každý, ať odborný badatel nebo sběratel, musí dobře znát zkoumaný kraj z vlastního názoru.“<sup>15</sup> To chápu jako požadavek znalosti z terénních výzkumů, případně mohla mít autorka na mysli vědomosti založené na znalostech rodáka anebo dlouholetého obyvatele zkoumané oblasti. Důraz klade na popisnost získávaných dat, na jejich maximální přesnost a na uvedení zdroje informace.

Vedle toho ovšem pokračovaly výzkumy pomocí dotazníků, jejich autory byli právě profesionální etnografové. Samotná „Příručka lidopisného pracovníka“ je vlastně návodným dotazníkem. Vedle textu tu najdeme i návodné nákresy a fotografie. Drahomíra Stránská v textu dotazníku („Příručky“) sumarizovala většinu známých faktů o české lidové kultuře a na uživateli příručky bylo, aby si v terénu ověřoval, zda-li tam něco podobného nenalezne. Stránská je také autorkou specializovaného návodného dotazníku věnovaného lidové architektuře.<sup>16</sup> Na dotazníkovou práci kladl velký důraz také Čeněk Zíbrt, který v Českém lidu publikoval i výsledky soupisů.

Stejný názor na význam dotazníků, které měly usnadňovat výzkumnou práci amatérských etnografů měl i Karel Chotek. Konečně i jeho národopisná monografie české vesnice Široký Důl je vlastně návodným dotazníkem a je tak i v úvodu zmíněna.<sup>17</sup>

V dobových časopisech jsou také publikovány zkušenosti amatérských sběratelů – např. v již zmiňovaném sborníku „Úkoly a cíle národopisu československého“ je i příspěvek „Moje zkušenosti při sbírání přezítků v sv. Čechách“ od D. Filipa.<sup>18</sup>

Články o technikách výzkumu kladou důraz na získání historických dat a na získání dat, která budou vhodná pro definování oblastí lidové kultury českého národa. Jsou v nich tedy zahrnuty i prvky difusionistických teorií a teorií školy kulturních okruhů – ovšem ve formě pro amatéry snadno pochopitelných názorných příkladů. Důraz na popisnost a pozitivismus etnografických dat získávaných amatéry naznačuje, že tehdejší etnografičtí profesionálové chtěli s těmito daty dále pracovat. Je ovšem škoda, že se ani tito samotní profesionálové

<sup>15</sup> Stránská 1936, 15.

<sup>16</sup> Stránská 1934–1935.

<sup>17</sup> Chotek 1915b, 29–61. „...Tato monografie je pokračováním a doplňkem článku Program soupisu národopisného; má být návodem, jak sbíratí národopisný materiál, má odpovídati, možno-li, na všechny otázky a pokyny Programu, zkrátka, má být obrazem chystaného Soupisu....“ (29).

<sup>18</sup> Filip 1925.

za hranice pozitivismu a mírného difusionismu, říznutého českým nacionalismem, nedostali.

Jak jsem již uvedl, působil v tomto období jako terénní výzkumník i Antonín Václavík, který je dokonce autorem nejobsáhlejších vesnických monografií té doby – studií „Podunajská dědina v Československu“ (1925) a „Luhačovické Zálesí“ (1930). Na rozdíl od svých kolegů byl stoupencem výzkumů založených na aplikaci funkcionalistické a funkčně-strukturální metody pro získávání etnografických dat, což se ovšem jen stěží dalo očekávat od amatérských etnografů, kteří se etnologickými teoriemi příliš nezátěžovali. Nenašel pochopení ani u několika dobových profesionálů, kteří žili a pracovali v duchu etnografické tradice 19. století a v zakletí teoretického trojúhelníku „positivismus – evolucionismus – mírný difusionismus“. Přes zásadní význam pro poznání vesnického života, který jeho studie jednoznačně mají, byl Václavík jakýmsi osamělým běžcem a jeho vliv na dobové techniky terénních výzkumů byl v podstatě nulový. Je škoda, že neovlivnil ani příští generaci brněnských etnografů – snad díky nepřříznivé politické situaci padesátých let 20. století, v níž se ocitl a jejíž se stal obětí.

### ***Charakteristika informátorů a zkoumaných územních oblastí:***

Pro charakteristiku informátorů si zase vypomohu citátem z textu Drahomíry Stránské: „(Badatel, pozn. JK) vedle toho musí se pilně vyptávat i současníků, pokud jen sahá jejich paměť i tradice. Na veškeré údaje nechť se vyptává vždy několika osob a to spolehlivých. Nemusí to být vždy lidé nejstarší, ale milovníci tradice, objektivní a pravdomluvní...“<sup>19</sup>

Výzkumy tedy počítaly s informátory vyššího věku a s „milovníky tradice“. Kromě toho se dále udržovalo pravidlo výzkumu „českých“ dat. Nutně tedy docházelo ke zkreslování zkoumané skutečnosti právě díky zúženému výběru informátorů i když výzkum prováděli profesionální etnografové. Dnes víme, že soustředění se na informátory z řad starých pamětníků a milovníků tradice vede ke zkreslení celkového obrazu zkoumané skutečností – výzkumník získává spíše podobu ideálního obrazu kultury/společnosti (jak si informátoři myslí, že by měla vypadat) než podobu nějakého reálného obrazu kultury/společnosti. Výzkum jen českých informátorů pak zkreslení ještě zvětšoval – jak dnes víme chybí skoro úplně data, která by umožňovala získat celkový obraz lidové kultury českých zemí, kde tehdy žili jak čeští, tak němečtí informátoři (tvůrci a nositelé lidové kultury). Ovšem tyto skutečnosti nebyly příliš brány v úvahu ještě dal-

<sup>19</sup> Stránská 1936, 15.

ších čtyřicet či padesát let. Je třeba říci, že snaha získávat informace především od příslušníků nejstarší generace přetrvává u mnohých etnografů podnes. Je to, kromě naučené národopisné tradice, způsobeno i naivní představou že čím déle informátor žije, tím více o dávné minulosti ví – ve skutečnosti stejně kvalitní informace je možné získat od dvacátníků či třicátníků!

Proti sbírání pouze „českých“ dat vystupoval jen jediný odborník a to Ladislav Lábek, který roku 1931 upozorňoval, že nelze vylučovat z výzkumu data o německých obcích: „...již ta okolnost, že přímo sousedí a namnoze přináležela jednomu právnímu celku, nutí ke stejně důkladnému studiu...“<sup>20</sup> Je příznačné, že svou profesí byl historik umění a ne etnograf.

Jak vyplývá z předešlého, výzkumy stále probíhaly v uznaných (tradičních) národopisných oblastech, které byly stanoveny ještě v 19. století

### ***Typy etnografických dat získaných při výzkumech:***

Sbírání etnografických dat vycházelo ze stejných tématických okruhů jako v předešlém období, ovšem jednotlivé typy byly lépe a důkladněji kategorizovány. Jaká témata nabízí „Příručka lidopisného pracovníka“? Jsou to:

*Kraj, jeho přírodní ráz a dějiny osídlení.*

*Obyvatelstvo. Jeho fyzický charakter. Nářečí.*

*Hmotná kultura lidu.*

*Typy sídel.*

*Typy staveb.*

*Oblečení.*

*Strava.*

*Zaměstnání.*

*Lidové umění.*

*Společenská kultura.*

*Život v rodině a obci.*

*Lidové obyčeje.*

*Duchovní kultura.*

*Vědění a víra.*

*Lidové léčení;*

*Pověsti, legendy, pohádky aj.*

*Divadelní hry.*

<sup>20</sup> Lábek 1931, XY.

*Přísluví, zaříkadla aj.*

*Lidové písně.*

*Hudba a tanec.*

U všech témat je důraz položen na historičnost získaných dat a na historický pohled výzkumníka.

Variantou tohoto pohledu je návodný dotazník L. Janoty-Žiarcova „Otázky k sociografickému opisu dediny (psychologie obce), případně celého kraja“ z roku 1925<sup>21</sup>, jehož autor klade větší důraz na studium společenských vztahů. Nepodařilo se mi ale zjistit zda-li došel tento projekt nějakého faktického naplnění.

### **Období profesionálních etnografů, v němž význam amatérských etnografů ustupuje do pozadí**

Toto období, které sahá od konce čtyřicátých let 20. století do začátku devadesátých let 20. století. Je to období spojené s nástupem poválečné generace profesionálních etnografů – generace dnešních nejstarších pamětníků. V prvních letech tohoto období vzniká i široká základna etnografických institucí: vedle pracovišť na třech universitách v Praze, Brně a Bratislavě, vznikají i dva ústavy Československé a Slovenské akademie a věd (v Praze, Brně a Bratislavě) a kromě toho jsou i v celé řadě muzeí (ve starší terminologii „krajinských muzeí“) vytvořena etnografická pracoviště anebo alespoň jednotlivá pracovní místa pro etnografy. Profesionálně školení etnografové tak postupně prorůstají většinou institucí, které mají v národopisné/etnografické zaměření. Počátky tohoto období jsou spojeny se jmény Karel Fojtík, Václav Frolec, Iva Heroldová, Dušan Holý, Richard Jeřábek, Helena Johnová, Mirjam Moravcová, Alena Plessingerová, Vladimír Scheufler, Olga Skalníková, Jitka Staňková, Josef Vařeka a další.

#### ***Názory na účel výzkumu:***

V textech se objevují formulace hovořící o poznání lidové kultury českého lidu, už se neklade důraz na „sopis“ lidové kultury. Změna účelu – v němž hraje důležitou roli poznání lidové kultury s důrazem na „lidovost“ pracujícího lidu byla spojena nejen s kritikou práce předválečné generace etnografů, ale také s nástupem socialistického myšlení mnohých příslušníků této generace. Tato změna účelu odsunula dosavadní výzkumy historické lidové kultury na vedlejší kolej a vedla ke studiu současné lidové kultury.

---

<sup>21</sup> Janota-Žiarcov 1925, 49–51.

Zůstává však důraz na „českost“ získávaných dat; teprve na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let 20. století se toto tabu láme a etnografové začínají otevřeně zkoumat i kulturu německých obyvatel českých zemí, což ovšem v té době byla spíše záležitost historických, než etnografických výzkumů (historický přístup zavedený již v 19. století tak zůstal zachován).

### ***Techniky výzkumu:***

Po celé období má přednost sběr dat v terénu, který má být prováděn profesionálně. Jistou „vůdčí“ roli ve výzkumech mají pracovníci z ústavů Akademie věd a z univerzitních pracovišť. Předpokládá se ale spolupráce s kolegy z muzeí. V odborných časopisech jsou publikovány zprávy o probíhajících výzkumech. V publikování zpráv o výzkumech se hodně prosazují etnografové z brněnských pracovišť. Výrazně narůstá význam terénních výzkumů prováděných profesionály, kteří ale používají techniky známé již od 19. století. Vzhledem k tomu, že se v tomto začíná i s výzkumem dělnictva, tedy „lidu“ měst, jsou tyto techniky aplikovány i na výzkumy ve městském prostředí.

Novou výzkumnou technikou, která čerpala z možnosti nasazení většího množství profesionálních etnografů, bylo zavedení tzv. *týmových výzkumů*. Svým způsobem připomíná tato výzkumná technika tovární pásovou výrobu. Do terénu (jedné lokality či jedné oblasti) bylo posláno na výzkum několik etnografů, z nichž každý jako tematický specialista zkoumal jen na určitý jev lidové kultury (např. jeden badatel se zajímá o lidovou stravu, další o lidový oděv, třetí o lidová řemesla atp.). Každý člen týmu zkoumal jen „svou“ část a výslednou práci pak tvořily texty několika autorů. Výhodou této výzkumné metody byla možnost získání „hloubkovějších“ dat z každého zkoumaného tématu, ovšem nevýhodou byla nepropojenost jednotlivých zkoumaných témat. Mám tím na mysli, že žádný z členů výzkumného týmu neměl k dispozici všechna data, která by mu případně umožnila popsat či analyzovat kulturní/společenský systém lokality či oblasti v co největší úplnosti. Problematické důsledky také jistě měl současný anebo rychle po sobě následující pobyt několik pracovníků v jedné a téže lokalitě; otázkou badatelské reflexe a problematikou narušení terénu se ale po celé toto období nikdo nezabýval. Obecně řečeno měl výzkum skupiny úzce zaměřených specialistů suplovat delší terénní pobyt jediného výzkumníka, který by zkoumal „všechno“.

Od konce padesátých let se navázalo i na předválečnou dotazníkovou techniku, když roku 1957 Drahomíra Stránská a Národopisná společnost československá vytvořily tzv. síť dopisovatelů a začaly vydávat návodné dotazníky. Idea

návodných dotazníků kopírovala dotazníky z meziválečného období: dotazník je dílem profesionálního etnografa, který již zná většinu anebo všechna typová data a potřebuje si jen ověřit jejich geografické rozšíření. Soupis rozšíření „známých“ dat mu pak zajistí odpovědi ze sítě dopisovatelů. Dotazníky příliš nepočítají s objevování nějakých nových typů dat a získané odpovědi jen kvantifikují již známou vědomost.

Do současné doby bylo vydáno více jak 25 „velkých dotazníků“ (několikastránkových) a okolo padesáti „malých dotazníků“ (jednostránkové či dvoustránkové), jejichž autory byla celá řada profesionálních etnografů. Podobné dotazníky vydávali i slovenští kolegové<sup>22</sup>; kromě toho se ale i nadále vycházelo ze starší „Příručky lidopisného pracovníka“ Drahomíry Stránské.

I v této době jsou vydávány návodné dotazníky (projekty výzkumů) obecnějšího rázu, vycházející z předválečné praxe. Pro výzkum českého a slovenského hornictva připravila podobný dotazník (projekt) Olga Skalníková.<sup>23</sup>

Jednou z mála výjimek, které „potvrzují pravidlo“, výjimkou daleko překračující dobové teoretické a metodologické výboje českých etnografů, byl Václav Frolec, který se snažil vnést do domácí etnografie alespoň evropské poměry (evropskou kvalitu). Ve svém článku „Směry a metody v evropském bádání o lidovém stavitelství“<sup>24</sup> nejprve sumarizuje teoretické (etnologické) směry uplatňované ve střední Evropě, pak i názory na použité metody, aby se věnoval i konkrétním technikám výzkumu. V závěru článku shrnuje situaci v naší zemi. Z Frolcova článku vyplývá, že jediným, kdo v první polovině 20. století uplatňoval metody založené na moderních teoriích (strukturalismus a funkcionalismus) byl umělecký historik Karel Šourek. Václav Frolec ovšem zmiňuje i praxi Petra G. Bogatyreva, který ovšem mezi českými národopisci žádného následovníka nenašel – jeho zkušenosti využili pouze čeští folkloristé.<sup>25</sup> Celá velmi zajímavá a teoreticky i metodologicky podnětná stať byla ovšem věnována jen problematice studia lidového stavitelství a tak je otázka nakolik ji vzali na vědomí etnografové stavitelstvím se nezabývající.<sup>26</sup>

V šedesátých letech 20. století začala svoje výzkumy i Soňa Švecová, která na rozdíl od ostatních profesionálních etnografů prosazovala myšlenku dlouhodobých (několikatýdenních, několikaměsíčních) pobytů v terénu – v jedné

<sup>22</sup> Viz např. dotazník o pastýřství Jána Podoláka aj.

<sup>23</sup> Skalníková 1953.

<sup>24</sup> Frolec 1971, 141–174.

<sup>25</sup> Beneš 1981, 141–164.

<sup>26</sup> Lze to s jistotou říci o práci Jiřího Langera „Co mohou prozradit lidové stavby“ z konce 20. století, což je ovšem etnologické úsilí „spadající“ až do následujícího období mojí periodizace.

lokalitě. Výsledky těchto výzkumů pak publikovala v několika monografiích.<sup>27</sup> Stejnou techniku dlouhodobých stacionárních výzkumů používá od konce šedesátých let i autor tohoto článku<sup>28</sup>, jinak žák Soni Švecové a jejích dvou sociálně antropologických kolegů (Ladislava Holého a Milana Stuchlíka). Oba jmenovaní zkoumali slovenské vesnice, ovšem jejich techniku dlouhodobých výzkumů jedné lokality po celé toto období nikdo nepřijal za svou. Je třeba říci, že průkopníkem dlouhodobého terénního výzkumu v Čechách byl vlastně Čestmír Krátký (jinak spolužák Švecové, Holého a Stuchlíka), který uskutečnil takový výzkum na konci padesátých let 20. století v pohraničí; použil i metody pozorovatele „zevnitř“, což mu umožnilo jeho učitelské působení ve zkoumané lokalitě. Materiály z jeho velmi hodnotných, především folkloristických a neuveřejněných výzkumů, jsou dnes uloženy v archivu Etnologického ústavu v Praze.

Stejnou techniku dlouhodobých terénních výzkumů používali i Alice Holá a Ladislav Holý<sup>29</sup>, Olga Kandertová<sup>30</sup>, Věra Lucey<sup>31</sup>, Petr Skalník<sup>32</sup>, Milan Stuchlík<sup>33</sup>, Jiřina Svobodová<sup>34</sup>, Václav Šolc<sup>35</sup> a Mnislav Zelený<sup>36</sup> při svých výzkumech mimoevropských společností a kultur. Právě pro svou „exotickou“ specializovanost však nebyly jejich výzkumné metody českou etnografickou obcí vůbec vnímány.

Jak se zdá, byli čeští etnografové/národopisci v teoretickém závěsu (pod teoretickým vlivem) německých etnografů. U našich západních sousedů totiž také existovalo dělení na „volkskundlery“, zkoumající německou (evropskou) lidovou kulturu a na „völkerkundlery“, zkoumající kultury mimoevropských národů, přičemž „volkskundleři“ většinou ignorovali výzkumné metody a techniky „völkerkundlerů“.

### ***Charakteristika informátorů a zkoumaných územních oblastí:***

Po celé období se klade důraz na pamětníky a na příslušníky starší generace i když již méně kategoricky. Zásadní změnou ovšem prochází představa o „li-

<sup>27</sup> Švecová 1975 a 1984.

<sup>28</sup> Viz články v Českém lidu, Slovenském národopise; v současnosti je v tisku kniha věnovaná slovenským výzkumům.

<sup>29</sup> Bertiové a Matokové v Africe.

<sup>30</sup> Mapučové v Jižní Americe.

<sup>31</sup> Indové v Urise v Asii.

<sup>32</sup> Nanumbové v Africe.

<sup>33</sup> Mapučové v Jižní Americe a Baskové v Evropě.

<sup>34</sup> Fulbové a Mandingové v Africe.

<sup>35</sup> Ajmarové a Kečuové v Jižní Americe.

<sup>36</sup> Kofáni, Yavalapitiové a Terenové v Jižní Americe.



du“ – je jím míněn venkovský pracující lid a souběžně s ním i městský pracující lid. V tomto období se tedy vůbec poprvé pouštějí etnografové do výzkumu měst. Iniciativa pracovníků pražského Ústavu pro etnografii a folkloristiku, spojená s pokračováním regionálních monografií, s nimiž začala o zhruba šedesát let dříve Národopisná společnost československá, pak znovu potvrdila trvání na tradičních etnografických oblastech.

Výzkumy Soni Švecové, autora a všech výše uvedených kolegů, kteří provádějí výzkumy u mimoevropských národů ovšem počítají s jakýmikoliv obyvateli zkoumaných lokalit, neomezují se tedy jen na „staré pamětníky“. Charakterizuje je celostní pohled na zkoumané společenství (území) a tedy i na informátory.

### *Typy etnografických dat získaných při výzkumech:*

Přes všechnu změnu v charakteristice informátorů – tj. přes rozšíření výzkumů i na města, zůstávají i v tomto období ve středu zájmu profesionálních i neprofesionálních etnografů stejná témata jaká se zkoumala v předešlých obdobích. Nadále se pracuje v kategoriích „materiální kultury“, „duchovní kultury“ a „lidového umění“. Dobrým příkladem je metodologický článek Olgy Skalníkové<sup>37</sup>, v němž vypisuje tématické celky pro výzkum československého hornictva. Oproti předešlým obdobím a vžitě národopisné tradici rozšiřuje pole výzkumu o témata vzdělanosti obyvatelstva, školství, vlivu masové kultury (vliv osvětových akcí a rozhlasu) a národnostních vztahů. Další tématické rozšíření poválečného období představuje problematika „kulturní změny“, která je nejprve zkoumána při výzkumech způsobu života socialistické vesnice a pak je aplikována i na výzkumu krajanů a přesídlenců a později i na etnografické výzkumy organizované v rámci projektu „etnických procesů“. V literatuře najdeme téma kulturní změny pod různými označeními – např. „změny socialistické vesnice“, „folklority“, „etnické procesy“ atp. Je ovšem třeba hned dodat, že nadále přetrvává pozitivistické pojetí zveřejňovaných dat.

Je třeba říci, že z výběru týchž témat nevybočuje ani práce Andreje Melicharčíka, která svým datem vydání (1945) předznamenává toto období.<sup>38</sup>

Z diskusí, které probíhaly během konference „Etnologie 2000“ a během konference, k níž vznikl původně tento text, vím, že někteří čeští etnografové – jak uváděli „staří pamětníci“ – se vědomě po celé socialistické období omezovali na publikování pozitivistických dat, aby se tak vyhnuli žádanému ideologizování vlastní práce. Je to jistě jedno z možných vysvětlení přetrvávající

<sup>37</sup> Skalníková 1953.

<sup>38</sup> Melicherčík, Andrej: „Teória národopisu“, Lipt. Sv. Mikuláš 1945.

cího pozitivismu českých etnografů, ovšem není dostačující. Jiní čeští etnografové/etnologové se ve stejném období takto nechovali

Výzkumy Soni Švecové, autora a již zmíněných výzkumníků působících v zámoří přinášely typově obsáhlejší soubory dat a umožňoval celostní pohled na studované komunity, kultury a společnosti.

Z vlastní zkušenosti vím, že někteří ze starších kolegů, kteří i měli k dispozici data pro „celostní“ výzkum, je nepoužili – nejspíše pro příliš velký vliv „národopisné tradice“. Mám na mysli Jiřinu Svobodovou, která při svých výzkumech v Čechách běžně používala „celostní“ přístup při sběru dat (uplatnila ho i při svém terénním výzkumu v Senegal), aby pak publikovala jen témata národopisně obvyklá v „klasickém“ pozitivistickém duchu.

O odlišný přístup se pokusili v osmdesátých letech 20. století Jitka Staňková a Ludvík Baran ve své monografii „Lidové umění z Čech, Moravy a Slezska“<sup>39</sup>. Etnografická data totiž nahlíželi z funkcionalistického hlediska. Následovníky v používání této metody ale neměli.

## **Období profesionálních etnografů, v němž význam amatérských etnografů skoro mizí**

Toto období začíná počátkem devadesátých let 20. století a trvá doposud. Vzhledem k malému časovému odstupu je obtížné podat nějakou přesvědčivou charakteristiku. Je ale jisté, že přestávají fungovat ve výraznější míře amatérští etnografové.

### ***Názory na účel výzkumu:***

Cílem je poznání kultury a společnosti, pochopení kulturních a společenských procesů. Uplatňují se hlediska sociální či kulturní antropologie a spolu s nimi přístup interpretativní. Existují tak vedle sebe dva proudy výzkumníků: jedni (A) se snaží dokumentovat a vysvětlit lidovou kulturu českých zemí v duchu etnografické tradice předešlých období a druzí (B) se snaží dokumentovat a pochopit jakoukoliv kulturu a společnost/skupinu, kterou právě studují.

### ***Techniky výzkumu:***

Ve skupině A se nic nemění; ve skupině B v návaznosti na zkušenosti z dlouhodobých výzkumů domácích (Švecové, Kanderta) i zahraničních (antropo-

<sup>39</sup> Staňková + Baran 1987.

logické metody) se uplatňuje hledisko dlouhodobého pobytu ve zkoumaném společenství (oblasti) – je možné zmínit výzkumy Radana Haluzíka, Stanislava Kužela a jejich kolegů či žáků. Stejným způsobem provádí výzkumy i skupina tzv. školních etnografů, jejichž některé studie již byly publikovány. Probíhají i debaty o etických pravidlech výzkumu<sup>40</sup>.

### ***Charakteristika informátorů a zkoumaných územních oblastí:***

Informátoři začínají být chápáni jako individua – uplatňuje se i biografický výzkum. Pro výzkumníka již nejsou součástí anonymní masy lidu – i když pro publikační účely jsou opět „anonymizováni“. V tomto ohledu existuje shoda mezi oběma skupinami výzkumníků.

### ***Typy etnografických dat získaných při výzkumu:***

Skupina A získává data stejného charakteru jako v předešlém období. Skupina B získává data celostnějšího charakteru, která umožňují jejich hlubší interpretaci, která vychází z teorie „lidových modelů“ Ladislava Holého a Milana Stuchlíka<sup>41</sup> aplikující strukturalistické přístupy a přístupy symbolické a interpretativní antropologie. Patří sem i práce některých starších badatelů, působících i v předešlém období – lze uvést např. Jiřího Langeru a jeho studii.<sup>42</sup> Ve výzkumných zprávách se objevují netradiční témata – tedy taková, jaká se běžně zkoumají ve světě – např. studium konfliktů, vládnoucích elit, studium života trhovců aj.<sup>43</sup>.

## **Závěr**

Etnografie začínala s neurčitým a neadresným vyptáváním, na které navázala tradice dotazníků trvajících výrazně až do osmdesátých let 20. století. Získalo se tak množství dat vhodných pro kvantitativní zpracování i pro geografické soupisy. Tato data ale mají výrazně menší vypovídací hodnotu, pokud je chceme použít pro kvalitativní analýzu – tedy pro „rozumění dějům“. Víme např., kde všude se stínal beran anebo kačer, ale nevíme přesně co si o tomto chování mysleli ti, kdo se ho účastnili. Doboví badatelé byli většinou v zajetí pojetí „historických výkladů“ a tak jediné, co se dozvídáme, jsou badatelské teorie o původu takového chování („zvyku“).

<sup>40</sup> Scheffel 1992 na něhož reagovali Holý, Hrníčko a Štěpánková roku 1993.

<sup>41</sup> Holý+Stuchlík 1981.

<sup>42</sup> Langer 1997.

<sup>43</sup> Viz např. články publikované v časopise Cargo, který redigují a vydávají studenti Katedry etnologie UK v Praze.

Po většinu doby existence svého oboru se také etnografové orientovali na starší a české informatory, čímž si výrazně omezovali (zužovali) možnost získání vhodných dat pro získání objektivnějších obrazu lidové kultury českých zemí. Nic na tom nezměnily ani týmové výzkumy. Tento stav výrazně kodifikovaly i dotazníky, které se obracely (byly zasilány) jen určité skupině informátorů (obvykle učitelé, kronikáři, zájemci o národopis). Výsledkem byla opět data s menší vypovídací hodnotou, která se příliš nehodí pro kvalitativní analýzu.

Výrazné omezení má také na svědomí praxe „úzké specializovanosti“. Ta je, možná, velmi užitečná pro získání hloubkových dat k určitému tématu, ale právě svou specializovaností většinou neumožňuje badateli uplatnit celostní přístup. Existuje studie o užívání velikonočních hrkaček v jedné vesnici. Jsou zde popsány všechny typy hrkaček, doba i způsob jejich použití i kdo s nimi obchází. Čtenář se ale nedozví, že v dotyčné vesnici žili příslušníci dvou církví, z nichž jedni takovou zábavu odmítali – obchůzkáři tedy navštěvovali jen určité domy a „zvyk“ nebyl vlastní všem obyvatelům vesnice, i když ho všichni znali.

Dostáváme se tak k neradostnému zjištění, že za více jak sto dvacet let etnografických výzkumů máme k dispozici sice obrovské množství dat o kulturním a trochu i o společenském systému českého národa, z nichž ovšem značná část má nízkou vypovídací hodnotu, zejména pokud bychom se chtěli věnovat kvalitativní analýze a interpretacím lidského chování. Etnografové během svých více jak sto let trvajících výzkumů získali data vhodná pro formální popis kultury, případně data pro popis dějin kultury, ale jen minimální množství z nich se dá použít pro pochopení či poznání nositelů a tvůrců této kultury. Problém spočívá v tom, že se zpětně chybějící data již získat nedají – jednoduše: co nebylo vyzkoumáno, zmizelo.

Během celých dějin etnografických výzkumů v českých zemích je možné pozorovat tendenci po stále větší profesionalizaci výzkumníků – tj. postupně začínají ve výzkumech převažovat vysokoškolsky školení etnografové. Ti ale, s několika výjimkami, až do nedávné doby používali jen výzkumné metody vycházející z praxe 19. století, byť je stále zdokonalovali. Postupně tak svými výzkumy přinášeli stále nová a i kvalitnější data, zůstávali ale svázáni tradičním výběrem zkoumaných témat i tradiční metodikou výzkumu. Výsledkem jsou data neumožňující analýzu společenského a kulturního systému některého společenstva/skupiny české společnosti anebo české společnosti jako celku v kterémkoliv období od konce 19. století do počátku 21. století. Nashromážděná etnografická či národopisná data a publikace na nich založené tak stále nevyplňují „tématické či problémové mezery“ v poznání české společnosti a kultury. Tato práce, pokud bude vůbec ještě možná, české etnografické výzkumníky teprve čeká.

## Seznam literatury:

- Beneš, Bohuslav: 1981 – *Bogatyrevovo pojetí teorie lidového divadla a dnešní stav bádání*. Muzeum a současnost 4, 141–164.
- Filip, Dom.: 1925 – *Moje zkušenosti při sbírání přezitků v sv. Čechách*. In: Horák, Jiří (ed.) – *Úkoly a cíle národopisu československého*. Praha, 45–51.
- Frolec, Václav: 1971 – *Směry a metody v evropském bádání o lidovém stavitelství*. Národopisný věstník československý 6, 141–174.
- Holy, Ladislav + Milan Stuchlik: 1981 – *The Structure of Folk Models*. London.
- Holý, Dušan: 1993 – *Proti zkreslování a povýšenectví*. Národopisný věstník československý 10(52), 24–26.
- Horák, Jiří: 1925a – *Úkoly a cíle národopisu československého*. Zprávy o jednáních sjezdu národopisných pracovníků československých v Praze roku 1924. Praha. (Sborník statí)
- : 1925b – *Založení archivu lidové prosy, přísloví atd. při Národním museu v Praze*. In: Horák, Jiří (ed.) – *Úkoly a cíle národopisu československého*. Praha, 93–98.
- Hrníčko, Václav: 1993 – *Horký brambor – profesionální etika*. Národopisný věstník československý 10(52), 30–35.
- Chotek, Karel: 1906 – Cerovo. *Národopisný věstník československý* 1, 65–73, 97–102, 129–135, 161–167, 200–209, 225–234, 273–281.
- : 1915a – *Program soupisu národopisného*. Národopisný věstník československý 9, 25–41.
- : 1915b – *Široký Důl*. Národopisný věstník československý 10, 29–61.
- : 1925 – *Soustavný soupis národopisné látky v krajských museích a ústřední její inventář v Praze*. In: Horák, Jiří (ed.) – *Úkoly a cíle národopisu československého*. Praha, 25–26.
- Jakubec, Jan: 1895–1896 – *Národopisná výstava československá*. Naše doba
- Janota–Žiarcov, L.: 1925 – *Otázky k sociografickému opisu dediny (psychologie obce), případně celého kraja*. Český lid 25, 49–51.
- Kandert, J.: 2002 – *Poznámky k dějinám národopisu/etnografie v českých zemích: soupeření „etnografie“ s „etnologii“*. In: Holubová, M. + L. Petráňová + J. Woitsch (eds.) – *Česká etnologie 2000*. Praha 2002.
- Krejčík, Ad. Ludvík: 1925 – *Ochrana památek archivních*. In: Horák, Jiří (ed.) – *Úkoly a cíle národopisu československého*. Praha, 18–24.
- Lábek, L.: 1931 – *O sběratelské praxi národopisné*. Český lid 31, 161–166, 196–209.
- Langer, Jiří: 1997 – *Co mohou prozradit lidové stavby*. Rožnov p. Radhoštěm.
- Melicherčík, Andrej: 1945 – *Teória národopisu*. Liptovský Sv. Mikuláš.
- Podolák, Ján: 1962 – *Sposoby chovu hospodárskych zvierat. Návod na etnografický výskum*. Bratislava.
- Pražák, Vilém: 1925 – *Organisace soustavné práce o lidových výšivkách slovenských*. In: Horák, Jiří (ed.) – *Úkoly a cíle národopisu československého*. Praha, 54–62.
- Scheffel, David Z.: 1992 – *Antropologie a etika ve východní Evropě*. Národopisný věstník československý 9(51), 3–10.
- Skalníková, Olga: 1953 – *K otázce o studiu kultury a způsobu života českých a slovenských horníků*. Československá etnografie 1, 153–162.

- Sochor, Stanislav: 1925 – *Vývoj památkového zákonodárství*. In: Horák, Jiří (ed.) – *Úkoly a cíle národopisu československého*. Praha, 12–17.
- Staňková, Jitka + Ludvík Baran: 1987 – *Lidové umění z Čech, Moravy a Slezska*. Praha.
- Stránská, Drahomíra: 1936 – *Příručka lidopisného pracovníka*. Praha.
- Štěpánková, Dagmar: 1993 – *Příspěvek k diskusi*. Národopisný věstník československý 10(52), 27–29.
- Švecová, Soňa: 1975 – *Kopanicová sídla a dedina*. Praha.
- : 1984 – *Lazy v 19. a 20. storočí. Vývoj rolnických chotárnych sídiel v oblasti Krupinskej planiny*. Praha.
- Tille, V.: 1906 – *Úvodem*. Národopisný věstník československý 1, 1–3.
- Vařeka, Josef: 1999 – *Osmdesát let základního a aplikovaného výzkumu lidové architektury v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. In: Krist, Jan (ed.) – *Lidová kultura v kulturním vývoji České republiky (1918–1998)*. Strážnice.
- Václavík, Antonín: 1925 – *Podunajská dědina v Československu*.
- : 1930 – *Luhačovické Zálesí*. Praha.
- Vydra, Josef: 1925 – *Ochrana lidových památek národopisných na Slovensku a systém museí v přírodě*. In: Horák, Jiří (ed.) – *Úkoly a cíle národopisu československého*. Praha, 33–38.
- Zíbrt, Čeněk: 1925 – *Pětadvacet ročníků „Českého lidu“*. In: Horák, Jiří (ed.) – *Úkoly a cíle národopisu československého*. Praha, 39–42.

# POLSKÁ NÁRODNOSTNÍ MENŠINA V PRAZE A PROBLÉM JEJÍ MLADÉ GENERACE

(Srovnávací studie dospělých osob mladé generace  
polské komunity v Praze)

*Ondřej Klípa*

## Summary:

*The article is divided into two parts. The Polish community in Prague in connection with the whole Polish national minority in the Czech Republic is described in the first part. Size of the community, its legal status and other issues are discussed. The second part is aimed at the problem of a young generation in the Prague Polish community. Final section composes four case studies of young adult (from 21 up to 30 years of age) members of the community. Their national identity is compared with identity elements of the mainstream fraction in the community. The analyses are based on a long-term field research. Major institution of the Polish community in Prague is Klub Polski founded in 1887 and re-established after fifty years in 1991. Since it is the only organization regularly gathering Polish national minority in Prague, population in focus of my research is made up of members of Klub Polski or their relatives. Polish community strongly increased with Polish women coming during communist period to fulfil demand for factory labour. Characteristic feature of the Prague community today is thus a high percentage of persons possessing Polish citizenship. This distinguishes the community from the other “traditional” minorities and a rest of the whole Polish minority formed by Czech citizens. Large share of “foreigners” also contributes to their collective identity components. Somewhat autonomous position in the Czech society – “Polish national delegate” role – stems from non-identity-defence approach and high self-confidence of the Polish Prague community, backed with possessing a Polish passport by many. To the collective identity elements of the mainstream group belongs Klub Polski as the identification matrix that often substitutes for disrupted contact with Polish family circles and nation. Among other elements are patriotism and adherence to the Polish state since many mem-*

bers came as Polish citizens and remained so. Catholic religion, chiefly as a cultural background for some activities, and Polish language create the last ones described. Young generation nowadays means usually the second generation of the community. Polish youth has a very high assimilation rate since it comes, with few exceptions, already from nationally mixed families and rarely kept in touch with other children of Polish origin. Their parents mostly did not decide on children's nationality for they did not see it necessary to preserve Polish identity. In the four case studies particular attention should be paid to differences and similarities between the younger and the older generation. Three of the young have quite similar approach to religion like their parents' generation for example. Both the young and their parents share value of patriotism. Language is considered as a most significant (and most practical as well) element of national identity in accordance with opinion of their parents' generation, even though their actual language ability is often lagging behind.

The article left some questions to be answered however. To which extent are the intergenerational and interpersonal differences and similarities caused by inherited identity patterns from parents? To which extent it is coincidence caused by encounter of minority society with Czech majority population which influences both parents and their children? These problems as well as many others should be still analysed.

## Úvod

Zajištění kontinuity je zásadní problém tradičních národnostních menšin na území České republiky. Odlišná situace panuje ve skupinách s vysokým přirozeným přírůstkem (Romové) nebo s vysokou imigrací (z politických, ekonomických či jiných důvodů) osob usilujících o včlenění do zdejší společnosti, tedy posílení minority (Slováci, národy bývalého SSSR aj.). Polskou komunitu, tradiční autochtonní menšinu obývající dlouhodobě naše území, nepodporuje ani zvýšená natalita, ani výrazná imigrace. Mladá generace jako záruka kontinuity polského etnika v ČR se proto stala prvořadým problémem menšinové společnosti.<sup>1</sup>

První část práce ukazuje současnou podobu polské národnostní menšiny v Praze z různých uhlů pohledu (historického, právního, sociologického) a v kontextu polské menšiny v celé ČR.

<sup>1</sup> Poláci v Praze jsou především příchodí z Polska – mladá generace se tedy často rovná generaci druhé.



Druhá část se věnuje problematice mladé generace v pražské komunitě Poláků. Analyzují v ní několik vybraných případů dospělých osob mladé generace Poláků v Praze z okruhu hlavní menšinové organizace – Polský Klub. Studie jsou srovnávány se základními prvky identity pražské komunity Poláků jako celku (dominantní skupiny).

Článek se opírá o výsledky terénního výzkumu polské komunity v Praze, prováděného v letech 2001–2003 v rámci programu Centra výzkumu vývoje osobnosti a etnicity při FHS UK. Bádání probíhalo kvalitativními metodami, tedy zejména interview a zúčastněným pozorováním. V položených interview byl využit také dotazník, proto byla vedena částečně standardizovaně (s respondenty), bez dotazníku pak zcela nestandardizovaně (s informátory). Další výzkumnou metodou se stala analýza dokumentů (zvláště časopisy a další tiskoviny produkované menšinou).<sup>2</sup>

## I. část: Polská národnostní menšina v Praze

### *Vznik polské národnostní menšiny v Praze<sup>3</sup>*

Poláci v Praze tvořili početně významnou skupinu od 19. století, kdy přicházeli především z rakouské Haliče řemeslníci, úředníci i umělci a inteligence. V roce 1887 založili v Praze Polský Klub (Klub Polski; KP) „pro kultivování a popularizování polského jazyka a literatury i pro podporu společenského života v Praze žijících Poláků“ jako první polskou krajanskou organizaci v Evropě. V roce 1899 pak i polskou školu v Praze. Za první republiky se obnovily polské aktivity udušené světovou válkou a do Prahy začali přicházet Poláci československého občanství z českého Těšínska. V roce 1920 bylo totiž po konferenci Dohodových mocností definitivně rozhodnuto o rozdělení sporného území Těšínského Slezska mezi Polsko a Československo. Na české straně zůstala více než stotisícová polská národnostní menšina. V protektorátu roku 1940 byla existence Polského Klubu násilně ukončena. Po druhé světové válce se znovu polská komunita v Praze posílila o nově příchozí Poláky z Těšínska. Od padesátých let až téměř po celé období komunistické vlády přibývaly do Československa včetně Prahy především polské ženy na zvláštní pracovní víza. Uplatnily se zejména jako dělnice ve velkých továrnách na severu Čech a v Praze. Ty, které se vdaly za českého partnera, zde často zůstaly. Uspokojení národnostních potřeb

<sup>2</sup> Kompletní výzkum je publikován v Klípa, O. 2004: Kolektivní identita Poláků v Praze a její rozdílné varianty. Praha: DP Ústav etnologie FF UK.

<sup>3</sup> Tato kapitola vychází zejména z publikace Klub Polski w Pradze 1897–1997.

pražským Polákům umožnilo jen Polské kulturní a informační středisko v Praze fungující pod správou polských úřadů (dnes Polský Institut).

V roce 1989 vznikl v Praze kroužek tehdy jedině povolené (vedle méně významného Svazu polské mládeže) polské menšinové organizace Polského kulturně-osvětového svazu (PZKO). Pražští Poláci dostali sice výjimku na založení kroužku mimo Severomoravský kraj, ale směli ho tvořit pouze občané ČSSR. Většina z pražské komunity si ovšem zachovala polské občanství, proto ihned po vzniku místního kroužku začali proti stanovám přihlašovat i polské občany. V srpnu roku 1991 pražská komunita znovu obnovila Polský Klub, jež krátce poté vstoupil do Rady Poláků v Československu. Z třiceti zakládajících členů se dnes rozrostl na zhruba sto dvacet lidí a po celou dobu se těší podpoře polského zastupitelského úřadu a Polského Institutu. V roce 1992 vznikl též časopis Pražský Kurýr (Kurier Praski), píšící pod heslem *o Polonii dla Polonii* (o polských krajanech pro polské krajany).

V roce 1993 vzniklo Koordinační krajanské centrum pražské oblasti (dnes Pražské krajanské centrum), složené z předsedů nových krajanských organizací v Praze: Polského Klubu, Pražského Kurýra, sdružení polských lékařů a zdravotníků „Polmedica“, sdružení polských techniků a inženýrů „Techin-Pol“, krajanské školy a Střediska křesťanské kultury.

Velkým, ale neúspěšným projektem na zviditelnění polské menšiny byl Polský Dům na Václavském náměstí, prezentující polskou kulturu se zapojením národnostní menšiny.

### ***Hlavní aktivity menšiny***

Ústřední menšinová organizace – Polský Klub – působí formou pravidelných měsíčních setkání členů, provádí exkurze na Těšínsko nebo do Polska, pořádá přednášky, výstavy, zve pozoruhodné hosty a čím dál více se účastní společných aktivit s dalšími menšinami v Praze, např. festivalu „Praha – srdce národů“. Zcela charakteristickou aktivitou Klubu je, obvykle alespoň jednou v roce, sekání u „táboráku“ (tzv. ogniska) u některého člena, jež má k tomu vhodné podmínky (zahradu). Setkání (např. na večer noci Svatojánské) se konají ve velmi neformálním duchu (zpívají se zábavné i vlastenecké písně, pije se alkohol, opékají špekáčky...) a těší se značné oblibě. Další specifickou větší aktivitou jsou předvánoční setkání na polském velvyslanectví (tzv. *spotkanie wigilijne* nebo *oplatkowe*). Probíhají za účasti představitelů ambasády, polských kněží působících v ČR a dalších Poláků ne přímo spjatých s KP ve slavnostní atmosféře v křesťanském duchu. Funkcionáři či významní hosté mají proslovy, zpí-

vají se koledy, konzumují tradiční polská jídla. Hlavním bodem je tradiční polský zvyk dělení se oplatkou (hostií) s ostatními přítomnými.

### ***Velikost komunity a její status***

Odhady osob polské národnosti v Praze se v písemných zdrojích autorství samotných členů polské komunity poněkud liší: 5 000 – 8 000 – 10 000. Podle sčítání lidu z roku 2001 je v Praze 1486 občanů hlásících se k polské národnosti, což tvoří cca 0,1% obyvatel metropole. Početně se řadí za příslušníky české, slovenské, ukrajinské, ruské, vietnamské, německé a „moravské“ národnosti v hlavním městě. Přibližně stejný podíl v obyvatelstvu Prahy sdílejí s romskou (oficiální data) a maďarskou menšinou.

Dříve bychom mohli velký rozdíl mezi statistikou a polskými odhady objasnit tím, že, na rozdíl od sčítání lidu, Poláci nerozlišují, zda se jedná o české občany nebo „cizince“, kterých je v polské komunitě velké množství. Poslední sčítání však do počtu obyvatel zahrnuje právě i cizince s dlouhodobým pobytem. Díky tomuto opatření dokonce vzrostl počet Poláků v Praze o 147 osob oproti stavu z roku 1991, což může mást při pohledu na celkový směr vývoje polské menšiny v ČR. Podobný efekt zaznamenal i okres Mladá Boleslav a Trutnov. Menšina se však celkově zúžila za posledních 10 let o 7, 5 tisíce osob a tvoří necelých 52 tisíc obyvatel, přesto, že 6,5% z nich jsou právě nově zahrnutí cizinci s dlouhodobým pobytem. Velký úbytek totiž zaznamenaly tradiční „polské“ okresy Karviná a Frýdek-Místek, kde sídlí více než 70% polské menšiny v ČR. Pražská komunita tvoří v celostátním měřítku 2,9% menšiny.

Skutečnost velkého počtu cizích státních příslušníků v polské společnosti v Praze dokonce zpochybňuje i její status národnostní menšiny. Pro stát je totiž v případě příslušníka národnostní menšiny základním kritériem občanství České republiky. Nositelem nároků na specifická menšinová práva tedy není z hlediska státu cizinec, zdržující se na území ČR z důvodů dlouhodobého nebo trvalého pobytu.<sup>4</sup>

Polská komunita na druhou stranu splňuje „podpurná“ kritéria, která slouží k definici, přesněji „rozpoznání“, národnostní menšiny. Polské občanství v Praze přímo navazuje na komunitu žijící po generace v Praze, tedy sdílející svůj osud s osudem dané lokality v rámci ČR. Charakterizuje ho etnická, jazyková a kulturní odlišnost od ostatní společnosti a jeho subjektivní potřeba

---

<sup>4</sup> Tento problém se snížil zavedením možnosti dvojího občanství, které někteří členové pražské komunity Poláků využili. Zdaleka však jeho zavedení situaci nezvrátilo. V roce 2001 ho využilo pouze 216 osob ze všech Poláků v ČR.

tuto odlišnost uchovávat, kultivovat a rozvíjet. Navíc deklaruje explicitně i svou činností vůli být za národnostní menšinu považováno, například vznikem organizačních struktur, které jsou svojí podstatou národnostní. (Fryštenská, Sulitka 1994:9–10) Určitou roli v situaci menšiny (tak jako jinde ve středoevropském prostoru) hraje vliv „mateřského“ státu (Polska) a „reciproční“ přístup států ke svým menšinám v zahraničí. Z hlediska právního řádu ČR tak polská komunita v Praze zakouší smíšený přístup k cizincům i k národnostní menšině zároveň. Situaci nezměnila ani kodifikovaná definice národnostní menšiny v novém zákoně „o právech příslušníků národnostních menšin“ č. 273/2001 Sb.

Jako příslušníci národnostní menšiny (a zde zároveň i jako cizinci) nejsou nuceni národnost nikde prokazovat, v soudních řízeních a jiném úředním styku mají obvykle nárok na tlumočnicka a jsou ze zákona chráněni proti násilí a diskriminaci kvůli své národnosti. Výraznější nesnázi plynoucí z právní povinnosti na základě českého občanství bylo nutné psaní ženské formy příjmení v souladu s českou mluvnicí (přípony „-ová“). Užívat ženské příjmení v původní verzi bez shody s českou mluvnicí však za určitých okolností umožnil zákon č. 301/2000 Sb.

Nepoměrně větší komplikace způsobuje status cizince. Cizinci s trvalým či dlouhodobým pobytem (velká část pražské komunity Poláků) jsou vystaveni mnoha zákonným nesnázím, které znepříjemňují život i již plně do společnosti integrovaným osobám, např. kvůli manželství s českým partnerem. (Jařab 2004:13) Polští partneři českých občanů se proto potýkají např. s problémy při dědickém řízení. K tomu se připojuje ještě mylná interpretace práva stánými úředníky v případě, že zákon (s ohledem na mezinárodní smlouvy) nerozlišuje mezi cizincem a občanem ČR. Největší rozruch vyvolal na počátku devadesátých let postup úředníků VZP uplatňujících vyšší sazby na „cizince“ než na jejich české rodinné příslušníky a komplikujících přiznání zdravotního pojištění.

### ***Hlavní rysy identity menšiny***<sup>5</sup>

Většina členů komunity se považuje za integrovanou součást české společnosti, ale přitom nemá zájem o plnou „naturalizaci“. Vedle silného sepjetí s mateřským národem k tomu může přispívat i vztah české většinové společnosti. Ten je vcelku uspokojivý, kromě případů, kdy jsou na příslušníky menšiny směřována negativní hodnocení cizinců obecně, tj. odpovědnost za nárůst kriminality nebo

<sup>5</sup> Následující popis z vleké části odpovídá vlastní sebereflexi menšiny a její identita bývá takto prezentována. Další rozbor v části II. analyzuje její jednotlivé aspekty.

podezírání z obsazování dobrých pracovních míst a pracovních míst vůbec, obvykle ještě provázené spojením Poláků s hůře vnímanými Rusy, Ukrajinci atp.

Identitu „národnostní menšiny“ významně prohloubila prvkem „cizince“ zkušenost s českými úřady, zvláště zmiňovaná kauza s VZP. Představitelé komunity oficiálně hovořili o „obyvatelích nižší kategorie“ a ve svém dopise z 9. března 1993 tehdejšímu ministru zdravotnictví píše: „Skutečně se ztotožňujete s nebývalým diskriminačním tlakem, vyplývajícím z rad ke změně polského občanství za účelem získání práva na zdravotní pojištění (bez ohledu na hluboké vazby s Polskem, které jsou hlavním důvodem zachování občanství, když nelze uplatnit dvojí občanství)?“ (Krzysztof Jaxa-Rožen 1997:41)

Pražští Poláci (zejména příchozí přímo z Polska) si zachovávají určité autonomní postavení a nepřerušenu vazbu s původní vlastí. Vyjadřují ji např. nezměněným polským občanstvím či jménem a dalšími prvky, jejichž porušení by považovali za „zradu národa“. Právě touto identitou „dvojí vlasti“ se účinně brání frustraci z neúplné naturalizace, kterou mohou prožívat jiní cizinci.<sup>6</sup>

Identita „dvou vlastí“ nebo pocit „národního vyslance“ jsou též dalšími vyjádřeními specifické existence mezi dvěma póly, z právního hlediska mezi statutem národnostní menšiny v ČR a cizincem. Na rozdíl od jiných cizinců splňují všechna kritéria národnostní menšiny, o kterých se zmiňuje zákon. Na rozdíl od ostatních tradičních menšin z velké části nemají české občanství. V některých případech i ti, co ho mají, a stále se považují za členy menšiny, vyjadřují své neúplné ztotožnění s českým „politickým národem“ deklarativně.<sup>7</sup> Takové „autonomní“ postavení a jeho pozitiva charakterizoval bývalý předseda KP B. Walicki v roce 1992: „Lze říci, že v každodenním životě je každý z nás v pražském prostředí jakýmsi druhem polského vyslance, a to nezávisle na tom, zda má v kapse polský či československý pas. My jsme totiž bohatší, my máme dvě vlasti, a obě jsou nám stejně blízké.“ (Walicki 1997:40) Vedle této interpretace má stejný základ i spontánní odpověď respondentky z mého výzkumu, která v Čechách prožila většinu svého života, na takřka instinktivní úrovni: *Cítíte se zde doma? Resp.: Ano. Jsem tu dýl než v Polsku, ale když by bylo nejhůř, tak se ráda vrátím.*

<sup>6</sup> Srovnej např. se situací cizinců ve Francii, na které je vyvíjen tlak, aby se zbavili i symbolických pout s vlastí původu. Dlouhá a náročná naturalizace je však efektivní jen ve změně přístupu státu k nim, nikoliv již francouzské většinové společnosti. Z této „neúplné“ naturalizace vzniká silná frustrace. (Masure 2002:36–53)

<sup>7</sup> Tato situace je ale ještě častěji dokumentovaná u Poláků na Těšínsku. Ti se v tomto duchu definují jako „národní“ menšina místo „národnostní“. Např. název knihy Kadłubiec, K. D. a kol.: *Polská národní menšina na Těšínsku v České republice*. D. Šejch upozorňuje, že takové vyjádření evokuje vedle nesounáležitosti s českým „politickým národem“ i secesi státního území. (Šejch 2000:45)

Vzhledem k tomu, že komunitu pražských Poláků narozdíl od Poláků Těšínských většinou tvoří „emigranti z vlastní vůle“ a jejich identita je upevněna držbou polského občanství, liší se u nich i přístup ke komunitě samotné a českému okolí. Potvrzení identity v polském pasu slouží jako psychologická záruka do budoucna. Tento pocit jistoty a samozřejmosti vlastní identity však Poláci na Těšínsku, kteří téměř jedno století odolávají asimilačnímu tlaku většinové společnosti, nesdílejí. Rozdíl mezi oběma komunitami polská novinářka v Praze B. Sierszuła popsala slovy: „Jestli je pro Zaolšáky<sup>8</sup> polskost něčím, co je třeba bránit, tak pro pražské Poláky je to něco samozřejmého, vnitřní bohatství, které je možné mezi Čechy štědře rozdávat.“ (Sierszuła 1997:57) PK se proto oficiálně distancuje od „boje o národnostní přežití“ a jeho členy tvoří i osoby české národnosti, tak jak to bylo povoleno i v prvotním Klubu v 19. století.

Směrem dovnitř komunity se zas méně uplatňuje etnické pojetí národa, tj. když příslušnost rodičů rozhoduje o příslušnosti dítěte, charakteristické pro Poláky na Těšínsku. Dominantní je zde pojetí politické – skrze státní příslušnost. Problém nastává v případech posuzování druhé generace již obvykle smíšeného původu, kdy u této dochází k nevyhraněné identitě, rozdílné identitě od ostatních členů rodiny, proměny národní identity v průběhu života a dalším jevům. I tehdy však v hodnocení sporného případu v komunitě přetrvává explicitně hledisko politické – v jaké zemi se narodil nebo jaké má občanství, k tomu národu patří. Pokud by se však narodil řekněme v Polsku, ale byl by „vychován“ jako Čech, pak je silnější – i když obvykle přímo nevyřčené – kritérium dominantního prostředí ve výchově dané osoby. Uvažujeme-li stále v intencích politického kritéria, pak je toto výchovné prostředí jakýsi „mikrostát“. Kritérium etnického původu je nicméně téměř nevyužito. V tomto, ve většině případech, benevolentním vnímání vlastní komunity (včetně svých dětí) se zrcadlí slabě vyvinutý smysl pro zachování polského etnika s absencí defenzivního přístupu k českému okolí, zcela pochopitelné u „emigrantů z vlastní vůle“.

## II. část: Problém mladé generace v polské menšině v Praze

### Úvod

Celkový úbytek polské menšiny lze přičíst na vrub jak celorepublikovému trendu nízké natality, tak i postupující asimilaci, ke které dochází zvláště u mláde-

<sup>8</sup> Zaolší – v polské terminologii česká část Těšínska (za řekou Olší). Vznikl ve 20. letech minulého století, aby se nemusel používat pojem české (československé) Těšínsko, s jehož existencí se Polsko nechtělo smířit.

že. Podobně jako v ostatních národnostních menšinách je též v polské komunitě vysoký podíl národnostně smíšených manželství. Osmdesát devět procent z nich přitom vychová děti s českou národností.

Polská menšina je charakteristická vysokým podílem žen (cca 3/5), což je v Praze ještě výraznější, jelikož byla původní pražská komunita před příchodem žen za prací nepočtená. Přitom zde ženy zůstávaly především z vůle partnera, jen výjimečně na vlastní přání (ostatní se vracely samotné nebo s partnerem do Polska). Lze tedy očekávat, že vliv partnera-muže mohl být v takových svazcích dominantní i v jiných oblastech, např. preferování české výchovy dítěte. V dalších případech ženy splnily svou *národní povinnost* (předání jazykové znalosti, polských tradic atd.), ale dál na dítě nevyvíjely žádný nátlak (ohledně výběru partnera, deklarování národnosti aj.). Na rozdíl od Těšínska zde polské děti navíc nevyrostaly v kompaktním polském osídlení, tedy ve stálém kontaktu s vrstevníky, upevňujícím společnou identitu.

Oproti Těšínsku, kde mají projevy asimilace rozmanitější charakter, v Praze dochází nejčastěji k celkové ztrátě zájmu o polskou národnost a k plné integraci do české společnosti.

V textu níže představím čtyři vybrané dospělé osoby z mladé generace pod pseudonymy: Petr, Jan, Eva a Marie. Pro srovnání uvedu nejprve základní prvky identity dominantní skupiny charakterizující polskou komunitu v Praze<sup>9</sup> a poté případové studie každého ze čtyř osob. Mají ukázat rozdílné i společné elementy ve vývoji mladé polské generace v Praze s různou intenzitou ztotožnění s polským národem. První tři z nich se ještě považují za členy polské menšiny, čtvrtá již nikoliv.<sup>10</sup> Ústředním motivem textů je rozbor přístupů jednotlivých osob k prvkům polské národní identity, které jsou přítomné v identitě dominantní skupiny.

### ***Základní prvky identity pražských Poláků – dominantní skupiny***

#### **Polský Klub**

Původ identifikace s hlavní menšinovou organizací či s podobnými institucemi bychom těžko našli v polské národní identitě obecně. Jeví se ale srozumí-

---

<sup>9</sup> Polskou komunitu však tvoří i osoby s jinými variantami kolektivní identity, z nichž některé reprezentují vybraní zástupci mladé generace. Kompletní popis všech identitních „typů“ zjištěných výzkumem s podrobnostmi je uveden v mé diplomové práci.

<sup>10</sup> Definici výzkumného objektu jsem úmyslně pojal tak široce, aby se v něm mohly vyskytnout osoby na okraji komunity.

telnější, uvědomíme-li si, že zde do značné míry supluje zpřetrhané široké příbuzenské a sociální vazby. Značná role sféry rodiny a přátel je totiž typickým prvkem polské společnosti v Polsku. Vychází mimo jiné ze společensko-politických determinant komunistické vlády, v jejímž období přišla většina členů komunity do Prahy. Komunistický režim způsobil destrukci občanské společnosti a jejích specifických institucí. Zavínil také mentální odtržení polské společnosti od „veřejného prostoru“, spravovaného státem, a soukromého prostoru, opatrovaného rodinou. Situace byla podobná jako v Československu s tím rozdílem, že Polsko prožilo pod cizí nadvládou drtivou většinu posledních dvou staletí,<sup>11</sup> doprovázenou permanentní destrukcí veřejné společenské sféry. Druhým faktorem způsobujícím zvýšenou funkci rodiny je silná katolická tradice v Polsku.

Z důvodu vnějšího destruktivního tlaku i katolické tradice rodina v Polsku zastávala i funkci ekonomickou (na zkorumpovaný a nefunkční stát se nedalo spolehnout), výchovnou, názorotvornou (spíše bigotních společenských norem) a azylovou (útočiště před vnějším světem). Sociologické průzkumy v Polsku ukazují, že takto funkčně rozšířená rodina je považována spolu s národem za nejvyšší hodnotu. Vytváří se tak společnost fungující v mentální sféře na dvou extrémních úrovních – rodina (s příbuzenstvem a nejbližšími přáteli) a národ. Prostor mezi tím je nezaplněn, což zvyšuje emotivní zátěž a psychologickou vazbu na tyto hodnoty. (Rokicki 1997:22-28)

V situaci pražských Poláků jsou obě formy seskupování narušeny. Česká společnost přikládá rodině výrazně menší význam, což je patrné zvláště v prostředí velkoměsta. Participace na životě komunity, konkrétně scházení v KP, proto do značné míry supluje chybějící kontakt s národem i narušené a nespokojené příbuzenské vztahy, způsobené odstěhovaním z domácího prostředí v Polsku spolu s případnými neshodami ve vlastní česko-polské rodině. Účast v komunitě je však patrná zároveň v případech, kdy smíšené partnerství zcela selhalo nebo zbytek rodiny kromě polského člena aktivitu v komunitě nepodporuje, i v případech, kdy je česká část rodiny komunitě nakloněna či aktivně spolupracuje.

Rozdíl je jen v tom, že pro první skupinu se jedná o mnohdy jedinou možnost společenského vyžití a je tedy na KP „závislejší“ než skupina druhá. Opro-

---

<sup>11</sup> Velká většina Poláků považuje za cizí nadvládu i období Polské lidové republiky. Na rozdíl od Československa nenavazovala na žádnou tradici ani komunismu v politickém spektru, ani sympatie k Rusku. Komunisté byli hned od konce války viditelně spjati s moskevským centrem a začali s mizivou podporou obyvatelstva. I polská historiografie přiděluje PRL zvláštní místo a nepočítá ji do pořadí polských republik.



ti tomu udržování styku s původním prostředím a příbuzenstvem, což může být dáno i formou zaměstnání nebo jinými činiteli, a široké rodinné a sociální vazby v ČR způsobují sice výraznou nezávislost na sdružování v komunitě pražských Poláků, nikoliv však automaticky nižší aktivitu v Klubu..

Paradoxně právě „nezávislejší“ členové patří k aktivnější části KP, pokud se s KP identifikují a rozhodli se zde trávit společenský život. Tito členové pak mají tendenci vytvářet dokonce další mikrokomunity (skupina společně příchozích do Čech, kolegové z prvního zaměstnání v Čechách apod.), ve kterých je frekvence setkávání ještě vyšší než v KP. Jak totiž ukázal výzkum, jedná se často o lidi s vyššími nároky na společenský život, vyplývající z osobních vlastností a návyku širokého příbuzenského styku z Polska, proto je pro ně aktivita v KP ve výsledku stejně stimulující jako pro osoby více na komunitě „závislé“. Zaplňují tím navíc přirozené mezery způsobené geografickou vzdáleností a jinými omezeními (také smrtí blízkých příbuzných) v kontaktech s polskou částí rodiny.

### **Národ a občanství**

K přílišnému emotivnímu zatížení došlo i v kategorii národa. Silné tradičních komunity zahraničních Poláků (Těšínsko, USA, Brazílie, Litva aj.), které žijí na daném území více než jednu generaci, se obvykle identifikují s národem na kulturně – etnické bázi. Přitom nezáleží na zemi, ve které se zrovna nacházejí, ani na skutečné podobě polského státu (zda je zrovna nezávislý nebo jaké má hranice). Taková identita se tedy distancuje od politické situace a zachovává pouze jakousi „ideu státnosti“ vyjadřovanou odkazy na „slavnou“ polskou historii a nadčasové státní symboly.

Na rozdíl od takových menšin většinu pražské komunity Poláků tvoří původně obyvatelé Polska. Idea státnosti u nich byla již naplněna polskou státní příslušností, mají proto silný pocit politické loajality.<sup>12</sup> Pojetí národa pražské komunity je tak založeno na výrazně politickém aspektu, vyjádřeným především uchováváním polského občanství. Poláci v Praze mají navíc v každodenním životě mnohem menší styk s národnostní komunitou než Poláci na Těšínsku, občanství proto hraje také roli důležitého individuálního potvrzení identity. Polské občanství nabývá ve zdejším prostředí až symbolických významů – občanství jako oběť navzdory právním nepříjemnostem – a je jen velmi těžko oddělitelné od národní identity.

---

<sup>12</sup> Těžko takový pocit najdeme u polské komunity na Těšínsku, jež polskou státní příslušnost nikdy neměla nebo ji po krátké době (1938–1939) ztratila.

V posledních letech je konečně možná volba občanství dvojího. Může být s podivem, že ho přijali stále jen někteří členové komunity, i když je oficiálně představována s identitou „dvoji vlasti“ apod. Jednak zřejmě došlo k uspokojení „české části identity“ zcela přirozenou cestou socializace do české společnosti a částečnou asimilací v kulturních znacích a není tedy potřeba ještě jí úředně deklarovat formou občanství. Jednak proklamovaná identita „dvoji vlasti“ ve skutečnosti nepřevažuje identitu vlasti jedné, a to polské, kdy pobyt v Čechách je stále podvědomě chápán jako dočasný (dočasnost může znamenat i zbytek života). Podobné výroky a deklarace akcentující sounáležitost s oběma státními celky mohou být výsledkem i diplomatického kalkulu. Zvláště v prezentaci komunity navenek jsou takové postuláty akceptovatelné a politicky neutrální.

Se vztahem k národu je spojen patriotismus. Tato vlastnost je nejen v komunitě, ale i mimo ni a možná v celé české společnosti, chápána jako polská charakteristika. Pražská komunita se s ním (společně s láskou k národu a dalšími opisy možná úmyslně zjemňujícími pojem „nacionalismus“) plně identifikuje. Ve výzkumu se často vyskytoval jako pozitivní hodnota, doporučovaná též k přijetí českou společností.

### Náboženství

S ohledem na historické souvislosti je ve společenských podmínkách Polska vnější náboženské praktikování chápáno jako vlastenecká povinnost a vyjádření vztahu k národním hodnotám. Když ale zmizí celý sociální kontext a tedy opadne společenský tlak na tuto formu religiozity, vytrácí se i vnější podoba praktikování, která nebyla podepřena vlastní niternou zbožností. V této situaci se ocitli Poláci přišlí do ateistického českého prostředí. Je zde však patrný vyšší důraz na vnitřní duchovní život a osobní hledání víry. Jak totiž trefně popisuje M. Ruczaj v časopise *Kurier Praski*, pro průměrného Čecha znamená „katolík“ nejen směs exotiky až despektu či posměchu, ale také lpění na vysokých morálních hodnotách. Pro Poláky v Polsku je však „katolík“ nevybočující průměr společnosti bez žádného spojení s morální zodpovědností. (Ruczaj 2003:2)

V kolektivní rovině celé komunity nicméně náboženství zachovalo svou charakteristiku spojení s národní identitou a je hojně využíváno jako symbolické zázemí při komunitních aktivitách. Je proto důležitým prvkem identity ve své instrumentální formě jako určité konotační pozadí pro již zcela sekularizované události v životě národního společenství (např. předvánoční setkání *spotkanie oplatkowe*).

Roli tmelícího prvku komunity podpořili také polští kněží působící v Praze, kteří jí poskytují jak hmotnou tak duchovní podporu. Spolupráce však nezachází za hranice menšiny (pražští Poláci se výrazně neangažují v životě farností vedených polským knězem).

## Jazyk

Nejvýraznějším prvkem identity je jazyk. Je mu přisuzována mimořádně významná role v komunitě, což se během výzkumných interview vyskytovalo zcela otevřeně a důrazně. Jazyk slouží jako viditelné potvrzení národní identity (a často zároveň státní příslušnosti), kdy ostatní prvky kultury včetně náboženství zdaleka nejsou tak jasně národnostně rozlišitelné.

Jazyk jako „vnější šat“ pro národní identitu je též považován za nezpochybnitelnou univerzální hodnotu, národní poklad a zároveň prakticky zhodnotitelnou vědomost, kterou je nutné pěstovat a pokud možno předat další generaci. Vysoké cenění polštiny si členové komunity většinou přinesli ještě z Polska, kde byl v dobách národního útlaku jazyk se svou písemnou formou – národní literaturou – podobně jako náboženství útočištěm Poláků.

Argumentaci pro uchování národního jazyka bychom mohli rozdělit podle L. Šatavy na idealistickou a praktickou. (Šatava 2001:33) Idealistické hledisko obhájí z objektivního pohledu „nesmyslné“ lpění na kulturních a jazykových odlišnostech u menšinových populací. Tento typ jako hlavní argument existence je běžný u malých autochtonních jazyků, ne však v případě, kdy „menšinovým“ jazykem mluví ve světovém měřítku více obyvatel než jazykem hostitelské země. Přesto jsou v pražské komunitě názory obhajující etnickou a jazykovou „rozmanitost“, i když obvykle podpořené praktickými aspekty.

Mnohem častější je praktická argumentace. Zcela konkrétní a věcné argumenty obhajující jazykovou kompetenci jsou navíc nejsnáze prezentovatelné a jednoduše vysvětlitelné zdůvodnění uchování národní identity. Kontinuita národní identity je představována v prvé řadě jako udržování jazyka. Jak rodiče jako poskytovatelé znalosti, tak děti jako adresáti, mají k dispozici velmi často osobní důkazy o užitečnosti bilingvizmu.<sup>13</sup>

Z hlediska národní povinnosti i praktické využitelnosti považují rodiče předání jazykové znalosti za významný úkol. Tím nesnadněji se vyrovnávají se zjevným neúspěchem, když se polsky z různých důvodů vůbec v rodině nekomunikovalo. Na vině ale může být též nízká atraktivita KP pro mládež. Přitom

---

<sup>13</sup> „Jazyková kompetence stávající se ekonomickou výhodou, šancí úspěchu na trhu práce, je mnohem přesvědčivější než idealistické argumenty“ (Šatava 2001:40).

bylo udržování polštiny podle mínění respondentů právě původním motivem scházení v KP a dodnes má sloužit k jeho ožívování. Jak píše Šatava: „Motivace k užívání jazyka a také kulturní nabídka v něm by měly výrazně zrcadlit zájmy mládeže, neboť v této věkové skupině se často rozhoduje o celkovém vztahu jedince k řeči a jejím dalším (ne)užívání.“ (Šatava 2001b:41) Zájmy mládeže ale v KP orientovaném na jednu generaci naplněny nebyly.

V případě, že dítě vyrůstalo v bilingvním rodinném prostředí, respondenti-rodiče byli přesvědčeni o jeho znalosti polštiny. Respondenti-děti působili též velmi sebevědomě v otázce své jazykové kompetence, nicméně všichni se mnou komunikovali česky, proto nebylo možné reálnou znalost ověřit. Na základě výsledků z pozorování však lze u dětí očekávat případy tzv. „semi-speakers“ či „terminal-speakers“ (prudké omezení slovní zásoby a gramatická nejistota).

Ve všech sledovaných případech česko-polských rodin (pokud nemluvily výhradně česky), probíhala komunikace polského rodiče s dítětem smíšeným jazykem, nikde v čisté polštině. Obvykle byl tento kód nejdříve za polštinu vydáván (podle rovnice: nemluvíme česky = mluvíme polsky). Při bližším vyptávání a zvláště, pokud jsem byl komunikace přímo svědkem, respondenti přiznali (někdy omluvně až stydlivě) vytváření česko-polského „idiolektu“, kterým mluví pouze rodič a jeho potomek.

Podobně jako náboženství je i jazyk využíván při komunitních aktivitách jako symbolické zázemí a prostředek demonstrace své národní příslušnosti. V soukromé komunikaci mezi členy ovšem kód opět často sklouzává ke smíšenému typu, bez ohledu zda se dané osoby zrovna nacházejí na setkání KP či jinde. Řeč ztrácí symbolickou funkci a nabývá obvyklé „sebezapomnění“, kdy si jí řečovní aktéři nevěšmají, protože se soustřeďují na „to řečené“. (Gadamer 1999:26, cit. podle Sokol 2002:65) Vždy však záleží na konkrétním složení komunikujících. Řeč se může přizpůsobit osobě, která je zvyklá mluvit častěji česky a naopak. Mluví-li spolu pouze osoby přišedší z Polska, které se dlouho znají, běžně zas užívají jen polštinu nehledě na společenský kontext.

### *Případové studie*

#### **Petr (30 let, VŠ vzdělání, české občanství)**

Petr patří k těm výjimkám své generace, která se identifikuje především se samotnou komunitou pražských Poláků, hlavně Polským Klubem. Zároveň se také vědomě vztahuje k národu jako celku a celosvětové Polonii (krajanské komunitě). Na rozdíl od většiny členů KP se ale ztotožňuje s vůdčí skupinou, jež

z titulu funkcí v Klubu nebo jen osobní aktivitou organizuje činnost komunity a určuje její podobu. Svou pozici Petr oceňuje velmi realisticky: Tazatel: *Je vás aktivních v KP více mladých?* Petr: *Ne, jsem jediný. Je to takový klub důchodců...*

Petr není na Klubu zcela společensky závislý. Nedošlo u něj, na rozdíl od příchozích z Polska, k narušení sociálně-příbuzenských vazeb. Poskytuje mu však zvláštní prostor sebeuplatnění tj. má zde „funkci“, exkluzivní právo na členství vzhledem ke svému původu a také výjimečnou pozici vzhledem ke svému relativně nízkému věku. Lze také vysledovat motivaci k účasti na životě skupiny z pocitu národní povinnosti, služby a zodpovědnosti za krajany v mnohem nevýhodnějším sociálním postavení. Dalším motivem, opět připomínající poslání či životní úkol, je probouzení česko-polských sympatií: *Vzhledem k minulosti bychom měli víc k Polsku inklinovat... Češi s Polákama... že by ty národy se měly skoro prolínat... podobný původ, a je to jediná sousední země, se kterou jsme v minulosti nebyli ve válečném konfliktu (...)* Je to skutečně bratrská země.

Vzhledem k tomu, že se Petr narodil v Čechách a kromě krátkého období v dětství zde strávil celý život, má občanství české a nevidí žádný důvod, proč by tento stav měl měnit. Na rozdíl od příchozích z Polska, pro Petra není národní identita vázána na polské občanství jako její potvrzení. Protože polské občanství nikdy neměl, netrápí ho ani pocit selhání a „zrada národa“ z držení občanství českého. Tento významný prvek, sloužící mnoha členům jako hlavní „argument“ národnosti, v Petrově identitě chybí. Možná právě proto má tendenci své národní přesvědčení posilovat vnitřním odhodláním. Aktivita v KP může být jedním z jeho vnějších efektů. Takto se například vymezuje vůči svému bratrovi, který má stejný (tedy poloviční) polský původ, ale který se zřejmě pro polskou národnost nerozhodl: *Mám bratra, ale to není žádný Polák. Nehlásí se k tomu a vůbec ho to nezajímá. Matka na něj sice mluví polsky, ale on jí odpovídá česky, až začali mluvit takovou zvláštní míchaninou, kterou umí jen oni dva. Díky tomu polsky mluví dost špatně.*

Petrovo pevné národní uvědomění se odráží typickým způsobem v polském patriotismu a v přesvědčení o jeho pozitivní hodnotě: Tazatel: *Co si na polské kultuře obzvláště ceníte, co by se měli Češi od Poláků naučit?* Petr: *Nacionalita. V tom dobrým slova smyslu. Vlastenectví. Uvědomění si sám sebe, svojí rodinu, což u některých Čechů už tolik není, nevnímají to jako část sebe, nevnímají tak ani celou společnost.* Je však schopen posoudit a ocenit i vlastnosti české mentality.

K náboženství Petr přistupuje charakteristicky pro většinu polské komunity. Chybí zde však rozdíl mezi životem v Polsku a v Praze. Petr o sobě mluví jako o věřícím, ale bez vyznání a mírně inklinuje k přírodním duchovním hnu-

tím. Má osobní přístup k náboženství, nicméně nepraktikuje. Participuje však na křesťanském náboženství v „kulturním“ smyslu na úrovni komunity i v rodinném prostředí. Připomínání křesťanských svátků proto spojuje s polskou kulturou a státem.

Podobně i k jazyku přistupuje Petr typicky pro svou komunitu. Nejen, že ho považuje za nejdůležitější devizu, kterou především stojí za to udržovat, ale je pro něj určitou „legitimací“ polské národnosti. Takový postoj, patrný i z citátu o bratrovi, vychází též z absence skutečné „legitimace“ ve formě polského pasu.

### **Jan (30 let, SŠ vzdělání, české občanství)**

Jan se ztotožňuje s polským národem v nejširším slova smyslu spíše než s pražskou komunitou a KP. Polský národ chápe jako kulturně-etnickou pospolitost, bez ohledu na politický subjekt, ve kterém se nachází. V dlouhodobé perspektivě by se rád do Polska přestěhoval. Proto počítá s přijetím politického aspektu národa a změnou svého českého občanství na polské. Zatím však tento problém neřeší.

Závislost na pražské komunitě – tedy konkrétní společnosti Poláků v konkrétní zemi – je nízká. Neznamená to ale, že by se života v komunitě neúčastnil. Přistupuje k ní však jen jako k jednomu z různých prostředků kontaktu s národem. Nejvíce se proto identifikuje přímo s Polonií.<sup>14</sup> V psychologické rovině se tedy více než pod střechou KP možná spíše cítí pod „ochranou“ polské organizace Wspólnota Polska, která vystupuje jako patron všech zahraničních Poláků.

Jan nemá problém, podobně jako Petr, s přerušением sociálně-příbuzenských vazeb. Případné projekce neuspokojených rodinných relací v jeho „národních“ aktivitách by se navíc odehrávaly ve více prostředích než jen v KP.

Kontakt s národem v Polsku či mimo něj probíhá způsoby pro Polonii typickými. Jednak přímo s příbuznými žijícími v zahraničí. Obvykle telefonicky, zřídka setkáváním. Jiným způsobem jsou média – internet, tisk a především TV Polonia – satelitní stanice vysílající o Polsku i zahraničních komunitách určená pro Polonii. Účastní se také aktivit Polského Institutu. Další rovina „kontaktů“ probíhá mimo společenské prostředí na úrovni duševní aktivity. Jan například studuje polskou historii přímo za účelem proniknutí do polské kultury.

Jana charakterizuje silný patriotismus až nacionalismus (ale nikoliv agresivní). Pojem národa zde nabývá téměř náboženského chápání. Přesto jsem

<sup>14</sup> Tento termín zde neznamená pouhé „krajany“, ale právě společnost, která se neztotožnila s politickým národem hostitelské země, ale s kulturně – etnickou pospolitostí. Navíc se pod ním skrývá kolektivní identita všech „zahraničních Poláků“ stírající specifika vzniklá působením konkrétních hostitelských zemí.

i zde zaznamenal kritické postoje k některým znakům polské mentality (aristokratická povýšenost, špatné organizační schopnosti a chaotičnost), dané možná odstupem a výchovou v českém prostředí.

Ideologizace národa souvisí s vývojem Janova národního uvědomění. Do svých 15 let se totiž považoval za Čecha, proto dnes národní (polskou) identitu spojuje se stavem dospělosti a zodpovědného rozhodnutí. S národností tedy vědomě přijal i „kulturní složku“, což je u Jana nejvíce patrné v příklonu ke křesťanství. Janův národnostní „obrat“ byl zřejmě spojen s jistou formou traumatu, která dále posiluje ideologický vztah k národu (změnil též pojem „vlasti“ z Čech na Polsko). Polské národnosti přisuzuje transcendentní hodnotu: Tazatel: *A co bylo impulsem, který Vás přivedl k polské identitě?* Jan: *Spory se spolužáky. Přestávali jsme si rozumět. Oni spíš šli za materiální stránkou a já jsem se zajímal o duchovní věci.*

U Jana je živá též identita dítěte z národnostně smíšeného manželství, kterou prožíval již v dětství. Ta se mohla stát také příčinou traumatu a radikálního obratu v identitě: Jan: *Já mám spoustu přátel z různých smíšených manželství. Hledáme vzájemné porozumění, sdílujeme si poznatky. Je to pro nás spojující prvek. Zvláště důležité to pro mě bylo v době do mých 15 let. Můj nejlepší přítel je Čecho-Maďar.*

Tak jako národnost přijal Jan i katolickou víru: Tazatel: *Bylo to (národní uvědomění) spojeno s náboženstvím?* Jan: *To postupně přišlo a stal jsem se katolíkem.* Tazatel: *Byl jste vychováván v katolické víře?* Jan: *To povědomí tu bylo, ale nebyl. Přišel jsem k tomu sám.*

Pro Janův postoj k náboženství má velký význam i vnější praktikování. Chození do kostela na polské mše v Praze má vedle náboženského prožitku i efekt dalšího „nadkomunitního“ setkávání. Účastníci mše jsou totiž hlavně polští turisté či Poláci s krátkodobým pobytem v ČR, kteří nepatří do sledované komunity. Bohoslužba tedy skýtá sepjetí s národem na úrovni nad daný hostitelský stát i v symbolické (náboženství = národní identita) i v reálné sféře.

Podobně jako náboženství i polský jazyk chápe jako prostředek vyjádření národní identity. K jeho udržování a předávání Jan nepotřebuje žádné argumentace a dostává se mu podobně ideologizace jako národu. Pro Jana je polština mateřským jazykem, ačkoliv přiznává, že lépe ovládá češtinu (Petr pro srovnání uvedl jako mateřské jazyky oba).

### **Eva (21 let, SŠ, dvojí občanství)**

Eva je – typicky pro mladou generaci – na aktivitách poskytovaných menšinou zcela nezávislá. Přestože se cítí součástí menšiny, v její identitě podobně jako u Jana nefiguruje KP. Evu charakterizuje široké spektrum společenského vyžití, zřejmě vyšší než v obou předchozích případech. Na rozdíl od podobně sociálně saturovaných osob z KP příšlých z Polska, nepotřebuje ani náhradu za narušený kontakt s původní rodinou a její společenské aktivity jsou směřovány zcela jiným směrem. Na rozdíl od Petra také nemá žádné další motivace k činnosti v KP.

To však neznamená, že by se aktivitám KP cíleně vyhýbala. Účastní se jich z úcty či z poslušnosti, i když spíše vůči rodině (otec se významně angažuje v KP) než vůči komunitě celkově. Z toho důvodu vybírá mimořádné a významné příležitosti, většinou spojené s kvalitními kulturními pořady. Jedná se např. o koncerty v prostorách ambasády. Aktivity KP sleduje se zájmem a bez despekту, nicméně chápe je jako generační záležitost, navíc výrazně spojenou konkrétně s jedním z rodičů (otcem). Nepřijímá je proto jako náplň svého života. Široké spektrum Eviných zájmů, kosmopolitní názory, které jsou zas patrnějším odrazem matčiny výchovy, se neshodují s poněkud komorním prostředím KP.

Polská národnost je pro Evu přirozený fakt, který byl v její výchově přítomen od počátku stejnou intenzitou a ve shodě obou rodičů.<sup>15</sup> Eva navíc nebyla vedena k vypjatým národnostním stereotypům a nacionalismu. Z těchto důvodů její vědomí národnosti neprocházelo dramatickými obraty a nepotřebuje ho ani vůči sobě, ani vůči svému okolí nijak prezentovat a potvrzovat. Na rozdíl od Jana a Petra proto zcela otevřeně deklaruje smíšenou identitu opírající se o národnostně smíšený původ a kategorickou národní klasifikaci odmítá. Její polská identita se nezaměřuje na prostou příslušnost k národu, ale na příslušnost k jazyku a (vysoké) kultuře. Tyto preference vycházejí z realistického přístupu – vybrání „hodnotných“ prvků polské kultury. Eva se proto častěji účastní pořadů Polského Institutu, který uvádí kvalitní polské filmy atd., než akcí KP zaměřených více na společná setkávání. Ostatní roviny kontaktu s polskou kulturou, např. folklór a tradice v církevním či rodinném prostředí nebo pobyty v Polsku na letních táborech organizovaných Wspólnotou Polskou, hrají menší úlohu a Eva je dále nerozvíjí, přestože mají její sympatie.

Eva by zřejmě řešila problém občanství podobně jako další osoby z komunity, pro které má národní identita tak malý význam. Přijala by občanství země, kde se narodila a kde žije. Na přání otce však přijala občanství polské a později

<sup>15</sup> Eva a Marie jsou z mála případů, kdy Polákem mezi rodiči je otec. Eviná matka má polsko-český původ.



(po uzákonění této možnosti) občanství dvojí, které již mnohem lépe koresponduje s její národnostní identitou.

Poměr k náboženství má opět znaky charakteristické pro dominantní skupinu v menšinové komunitě. Slovy Eviny matky na adresu celé rodiny: *teoreticky jsme katolíci*. Eva nebyla vedena k náboženskému praktikování, což bylo mj. důsledkem negativních zkušeností jejích rodičů s polským „ultrakatolicismem“. Rodina však udržuje náboženské tradice, které ovšem ztratily svůj sakrální charakter a zůstaly jako rodinný folklór, společenská událost s humanitním podtextem (např. sváteční dělení oplatkou) nebo zájmová aktivita (zpěv v kostelním sboru).

Znovu typicky pro komunitu, avšak ještě více než Jan a Petr, si Eva uvědomuje význam jazykové schopnosti. Pro Evu je národní identita především udržení znalosti polštiny. Eva uvádí na obhajobu polštiny především argumenty s ekonomickým podtextem a také možnost jazyka jako „brány“ k vysoké polské kultuře (literatura, film atd.). Projevují se zde také Eviny ambice na vzdělání s významnou úlohou cizích jazyků obecně. Zmiňuje též argumenty na hranici idealistických a praktických. „Jinakost“ (etnická, jazyková) totiž zvyšuje společenskou prestiž a atraktivitu. To vychází nejen z Eviných zkušeností současných, ale již z raného věku: Tazatel: *Jak jsi pocítovala, že doma jsi mluvila polsky a přitom ostatní děti mluvily česky? Utkvěl ti z té doby nějaký pocit?* Eva: *Tak já jsem byla malinká, já jsem se cítila dobře, ty děti mi třeba záviděly. Byla jsem jako dobrá.*

Přesto však byla vychovávána v polštině jen několik prvních let, než rodiče přešli na češtinu, aby neměla problémy s českým vzděláváním. Češtinu dnes považuje za jazyk sobě bližší. V rodinné komunikaci také dochází k vytváření specifické jazykové míšeniny. Tím vzniká situace opět typická zvláště pro mladou generaci komunity, kdy je přikládán velký význam polštině v kontrastu s jejím reálným užíváním.

### **Marie (30 let, dipl. spec., česká občanka)**

Marie se neidentifikuje s KP, s polskou menšinovou komunitou, ani s polským národem. Je však polovičního polského původu tak jako drtivá většina mladé polské generace v Praze. Její otec je navíc důležitý aktivista v KP. Stále proto patří do orbity komunity. Ačkoliv se její vlastní národnostní (tj. česká) identita vůbec nezpochybnuje, komunita o ní ví a vede jí v patrnosti jako možného člena, který je však pro menšinu pravděpodobně ztracen. Přes Mariino plně české národní vědomí lze vysledovat podobnosti v jejím přístupu k jednotlivým komponentům identity s výše popisovanými případy, což podporuje zařazení této případové studie do srovnávací práce.

Marie se podobně jako Eva účastní aktivit KP především z úcty nebo poslušnosti k otci a jeho práci. Na rozdíl od Evy však nemá potřebu pěstovat polskou národní identitu v žádném ohledu, proto ji nemotivují ani kulturně hodnotné programy s polským podtextem. To však neznamená, že by takové programy nenavštívila pro jejich kvalitu, tedy, že by jí jejich polský původ nějak odpuzoval. Její působnost v KP je tak ještě nižší než v případě Evy. Na otázku, zda se účastní aktivit Polského Klubu odpovídá: *Jen když je něco více slavnostního, tak táta pozve rodinu...* Tak jako Polský Klub i polskou národnostní menšinu vnímá výrazně skrze otce a s otcem jí spojuje. Podobně jako Eva ji celkem zřetelně odděluje od svého života a svých aktivit.

Vzhledem k tomu, že se Marie cítí jako Čech žijící v ČR, nemá potřebu se pojmem národ nijak zvlášť zabývat a jeho vědomí upevňovat, na rozdíl od osob žijících v pozici menšiny. Pocit češství ještě upevňuje fakt, že ani její polská část rodiny nepochází z Polska nýbrž z českého Těšínska. Na rozdíl od těšínských Poláků, mezi kterými je běžné chápání národa jako kulturně-jazykové pospolitosti bez vazby na polský politický subjekt (stát), pro Evu je důležité spojení obývaného státu a národní identity. I při hlubšímu zamyšlení jí její původ z Těšínska přesvědčuje, že Polkou by ani nemohla být: *Sice pocházíme z Těšínska, ale nepamatují se, že bychom na polské straně nějaké příbuzné měli. Myslím, že i babička s dědou byli na té české straně. Já si myslím, že vyložené pravé polské kořeny, jako že by tam (tj. v Polsku) někdo žil, tu nejsou...* Otcova národnostní aktivita je proto chápána i v kontextu rodiny jako celkem izolovaný a k ničemu nezavazující jev. Vše co se týká Polska a Poláků je na něj proto automaticky vztahováno. Otce zároveň uvádí jako původce určitého povědomí, které Marie o těchto pojmech má.

Marie je pozoruhodně strízlivě schopna posoudit, proč nenásledovala otcovo národní přesvědčení. Vinu přičítá výchově, zvláště její jazykové stránce. Na otázku, v čem spočívá současný nezájem dětí členů KP na menšinovém životě odpovídá: *Ve výchově v rodině. V podstatě stačí, když aspoň ten jeden rodič by na ně mluvil polsky nebo je o tom přesvědčoval, že mají takové kořeny.* Na další otázku: *Ty sama neznáš nikoho z mladších, kdo by do KP vstoupil?* odpovídá: *Ne. Jen teď na vernisáži jsem si povídala s jednou paní o její dceři, která umí líp polsky než ona a cítí se být jako Polkou. Prostě jí tak vychovala, od malička na ní mluvila polsky...*

Marie odkrývá i další zásadní příčinu neúčasti v KP. Na otázku, co by jí do KP přivedlo odpovídá: *Asi kdyby tam byli moji vrstevníci, ale musela bych je stejně znát už z dětství...*

V otázce patriotismu se Marie svými postoji blíží k ostatním popisovaným případům. Na otázku: *Co si na polské kultuře zvláště ceníš, co by se Češi měli od Poláků naučit?* odpovídá: *Jsou větší vlastneci.* V dalších otázkách doplňuje: *Já si ale myslím, že lidi by měli být vlastenci, ale přehánět se to nesmí...*

K případné změně českého občanství Marie nevidí žádný důvod.

Postoj k náboženství opět vykazuje rysy podobné s ostatními srovnávanými osobami i polskou komunitou v Praze celkově. Vhodně ho charakterizuje tato odpověď na otázku: *Jsi nějakého vyznání?* Marie: *Ne...jsem z toho Těšínska, tak jsem křtěná evangelička. Někde uvnitř to je, ale za věřící se nepovažuji.*

Názor na jazyk se též přibližuje ostatním sledovaným osobám, i když z jiného úhlu pohledu. Marie přisuzuje jazyku klíčovou úlohu v národní identitě, ačkoliv jediná z celé čtveřice otevřeně tvrdí, že ho neovládá. Marie sice zaujala opačnou pozici než zbytek sledovaných případů, nicméně výzkum ukázal, že jejich výchozí stádium v jazykové výchově bylo relativně blízké. V předešlých případech se projevilo, že polština ve výchově figurovala ve skutečnosti méně, než jaký význam jí dnes daná osoba přikládá. Naopak v případě Marie nebyla zcela nepřítomna, jak ukazuje tento rozhovor:

Tazatel (T): *Který jazyk užíváš v rodině?*

Marie (M): *Český.*

T: *Otec na tebe mluví česky?*

M: *Hmm.*

T: *S Poláky, kteří žijí v Praze mluvíš také česky?*

M: *Jo. Já totiž polsky neumím.*

T: *A rozumíš, když oni na tebe mluví polsky?*

M: *To jo, ale neodpovídám v polštině. Ale když jsme jsme u babičky (s bratrem) z tátovy strany, na Těšínsku, tam se nemluví čistou polštinou, tak nepřekládá nám to nikdo ... ale zas když se otočí k nám, tak na nás mluví česky.*

T: *Takže „po našem“ (těšínské nářečí) rozumíš víc než polštině?*

M: *To určitě.*

T: *A co psaná polština, dostaneš se k ní někdy?*

M: *Třeba u babičky, Glos Ludu a tak...prolistuji to, přečtu si vtipy, tomu rozumím a na nějaké slovíčko se zeptám, ale nečtu polsky, to ne.*

Interpretace jazykové výchovy a následně i vlastní jazykové kompetence je proto do značné míry výsledkem národního přesvědčení. V případě, že dojde k příklonu k polské identitě, polština je akcentována ve výchově i v jazykové kompetenci, a naopak.

## Závěr

Výzkum prezentovaný v této práci ukázal rozmanité identitní postoje dospělých členů mladé polské generace v Praze. Zvláštní pozornost zasluhují rozdíly a shody mezi názory dominantní skupiny v polské komunitě (rodiče) a mladou generací (děti), stejně jako mezi případovými studiemi samotnými. Na první pohled velmi pestré přístupy k jednotlivým atributům identity, dané osobním vývojem a specifickými okolnostmi rodinného a společenského prostředí, vykazují viditelné spojitosti. Celkem pochopitelně se generace „děti“, krom výjimek (Petr), odklání od identity menšinové komunity až příliš spojené s aktivitami „rodičů“ a Polským Klubem, sloužícím především jejich vlastním potřebám.

Na druhou stranu se projevily některé zřetelné shody s identitními postoji rodičů, i přesto, že jejich nositelé jinak zastávají rozdílné národnostní přesvědčení. Otázkou však zůstává, nakolik jsou tyto shody převzatým dědictvím polské kultury a mentality, např. pozitivní vztah k patriotizmu, a nakolik jde o výsledek působení českého prostředí, ovlivňujícího jak rodiče, tak děti. Může se jednat též o transformaci polské zkušenosti konfrontované s českým prostředím, která je pak ve své výsledné podobě přenesena ve výchově na děti. Tím může být specifický vztah k náboženství. Podobně i charakteristický význam přikládany jazyku může být reziduem polské národní kultury nebo produktem specifického postavení menšiny v cizojazyčném prostředí či obojí zároveň. Na zodpovězení těchto otázek však výsledky mého výzkumu nestačí.

Kvalitativní metody výzkumu však umožnily odkrýt i takové jevy, jako je stereotypizace představy o jazykové výchově neshodná s realitou skutečné výchovy. Ta se projevovala i u rodičů i dětí (v případových studiích) a je tedy dalším shodným mezigeneračním rysem. Příčinou byla přílišná důležitost připisovaná polštině na úkor schopnosti objektivně posoudit skutečnou jazykovou kompetenci a realizaci.

**Citovaná literatura:**

- Frištenská, H.; Sulitka, A. 1994. *Průvodce právy příslušníků národnostních menšin v České republice*. Praha: Demokratická aliance Slovákov v Českej republice.
- Klub Polski w Pradze 1887–1997*. (1997) Praha: Klub polski w Pradze.
- Masure, F. 2002. *Jak se stát Francouzem: antropologie naturalizace*. Cargo 1,2/2002:36–53.
- Rokicki, J. 1997. *Z czym nowe czasy? Polacy na początku lat dziewięćdziesiątych*. In: *Zbiorowy portret Polaków*, eds. G. Babiński, T. Paleczny, s. 15–48. Kraków: NOMOS.
- Sokol, J. 2002. *Filosofická antropologie*. Praha: Portál.
- Šatava, L. 2001. *K problematice etnických menšin*. In: *Slovenskosť v multikultúrnom svete*, ed. P. Vranovský, s. 27–42. Praha: *Obec Slovákov v Českej republice*.
- Šejch, D. 2000. *Potřebují menšiny v České republice svůj zákon?* In: *Národnostní politika v postkomunistických zemích*, eds. B. Dančák, P. Fiala. s. 27–50. Brno: MPÚ.

**Citované prameny:**

- Jařab, J. 2004. *Jak naložit s vetřelci*. Lidové noviny 13. 3., s. 13–14.
- Jaxa-Rožen, K. 1997 (1993). *Pytania do ministra!* In: *Klub Polski w Pradze 1887–1997*, s. 41–42. Praha: Klub polski w Pradze. (původně publikováno: Kurier Praski 4/1993)
- Ruczaj, M. 2003. *Polska, Czechy, katolicyzm*. Kurier Praski 11–12/2003:2.
- Sierszuła, B. 1997 (1994). *Polacy w Czechach*. In: *Klub Polski w Pradze 1887–1997*, s. 56–57. Praha: Klub polski w Pradze. (původně publikováno: Gazeta emigracyjna, Mnichov, 2/1994)
- Walicki, B. 1997 (1992). *Máme dvě vlasti*. In: *Klub Polski w Pradze 1887–1997*, s. 40. Praha: Klub polski w Pradze. (původně publikováno: Kurier Praski 12/1992)

# HISTORICKO-ETNOGRAFICKÝ NÁČRT ROMSKÉ OSADY U OBCE CHMINIANSKÉ JAKUBOVANY<sup>1</sup>

*Lenka Budilová a Marek Jakoubek*

## **Summary:**

*The article gives a brief monographic depiction of a Romany settlement in Eastern Slovakia, its administrative county and the mutual relationship between the two. The study builds upon a longitudinal stationary research in the locality, which has been carried out by the authors since 1999, but it also utilizes data from archives, registers and chronicles, as well as information from the state administration. The account of the Romany settlement begins with a dissection of its socio-administrative context. The authors then go on to describe the founding and forming of the Romany settlement near Chminianské Jakubovany and briefly mention some basic information about its respective county and its development. After becoming familiar with these connections, chapters on select issues, such as religion, education and the post-1989 changes, follow. The principal interpretation concerning the Romany settlement relies on the analysis and commentary of its greatest specificity, which is the fact that cynophagy (dog-eating) is practised there. This fact is built into the analysis of the kin relations and the specific social organization of the Romany settlement. The settlement near Chminianské Jakubovany, like many other Romany settlements in the region, comprises several kin groups, which define themselves as mutually unrelated. However, genealogical analysis of the settlement revealed that the clans that act as though they are unrelated have in reality originated from a single large family. The final part of the article deals with the issue of relationships between the Romany settlement and its county.*

---

<sup>1</sup> Tato studie je upravenou verzí některých pasáží bakalářské práce L. Budilové *Analýza příbuzenských vztahů na příkladu romské osady v Chminianských Jakubovanech*, obhájené na FHS UK v Praze v roce 2003.

Cílem následující stati je podat stručnou monografickou črtu romské osady na východním Slovensku, obce, pod níž tato osada administrativně spadá, a vzájemných vztahů obou těchto celků. Práce je výsledkem dlouhodobého stacionárního výzkumu v popisované lokalitě,<sup>2</sup> využívá ovšem i data získaná archivů, matrik a kronik, stejně jako informace poskytnuté institucemi státní správy (Obecní úřad, škola, policie apod.).

## Základní informace o obci

Obec Chminianské Jakubovany leží na východním Slovensku, několik desítek kilometrů od města Prešov, administrativně dnes spadá pod Prešovský kraj. Obec má v současnosti 1560 obyvatel, z toho 1100 osob tvoří obyvatelé romské osady.<sup>3</sup> Romská osada leží v extravilánu<sup>4</sup> obce, resp. obcí, což znamená, že všechny stavby v osadě jsou postaveny „na černo“ a nemohou být zkolaudovány. Již léta existuje plán na výstavbu nových sociálních bytů a likvidaci romské osady, který se zatím nepodařilo realizovat jednak kvůli nevyspořádaným majetkovým poměrům (osada stojí na pozemcích, které patří desítkám osob, spadajících pod katastry tří obcí), jednak kvůli nedostatku finančních prostředků; do budoucna se počítá s finanční podporou z fondů Evropské unie. Neromskou část obce spojuje se světem jediná přístupová cesta, která vede právě kolem romské osady. Spojení do obce zabezpečuje autobusová doprava, nejbližší železniční stanice je asi 20 kilometrů daleko.

V souladu s celkovým trendem vyliďňování východoslovenského venkova dochází v posledních desetiletích k odlivu obyvatel z neromské části obce<sup>5</sup> za lepšími pracovními příležitostmi do měst<sup>6</sup>, což vede k situaci, která se obvyk-

---

<sup>2</sup> Výzkum realizujeme formou zúčastněného pozorování při dlouhodobých opakovaných pobytech. Poprvé jsme lokalitu navštívili v listopadu 1999 a ve výzkumu pokračujeme dodnes.

<sup>3</sup> Údaje z obecního úřadu v Chminianských Jakubovanech ke květnu 2002. Na východním Slovensku je běžná praxe zvláštní evidence romských obyvatel, která se v Čechách považuje za politicky nekorrektní (být na mnoha místech k takové evidenci dochází neoficiálně).

<sup>4</sup> Obce se administrativně rozdělují na *extravilán*, tedy takovou část katastru, která zahrnuje zemědělskou půdu a na které nelze budovat obydlí, a *intravilán*, nezemědělsky využívanou půdu, stavební pozemky.

<sup>5</sup> Na tuto skutečnost poukazují zápisy v obecní kronice již od 60. let 20. století – v roce 1966 kronikář píše, že místní obyvatelé si začínají hledat manželské partnery jinde, v roce 1972 se zase dočteme, že hodně lidí odchází do měst a tam si nachází partnery, z roku 1987 je zápis o tom, že mladí odcházejí, zato „cigánů“ přibývá.

<sup>6</sup> Starostka obce tento jev komentuje slovy: „Sme dedina na dožitie.“ Terénní deník Tomáše Hirta, listopad 1999.

le označuje jako „demografické stárnutí“<sup>7</sup>. Demografický vývoj v romské osadě se ubírá směrem právě opačným, dlouhodobě zde dochází k velkému nárůstu počtu obyvatel, nejsilněji je potom zastoupena dětská složka (jen pro srovnání – ze soupisu romského obyvatelstva v obci z roku 1927 vyplývá, že tehdy zde žilo 21 Romů, do roku 2002 potom tento počet stoupl na 1100).<sup>8</sup> Tyto dva protichůdné procesy, tedy ubývání neromského a rapidní nárůst romského obyvatelstva způsobily, že majoritní obyvatelstvo dnes v dané lokalitě tvoří právě Romové. Obyvatelé neromské obce mluví šarišským dialektem slovenštiny. Romové jsou bilingvní, při styku s neromským obyvatelstvem mluví šarišsky, mezi sebou potom používají výhradně slovenskou romštinu.

Pracovních příležitostí v obci je málo (obchod, krčma, obecní úřad, škola), většina zaměstnaných obyvatel proto dojíždí za prací jinam (většinou do nedalekého Prešova). V neromské části obce je v současnosti 85 % nezaměstnanost<sup>9</sup>, v romské osadě je nezaměstnanost stoprocentní, všichni její obyvatelé žijí ze sociálních dávek.<sup>10</sup> Největším poskytovatelem pracovních příležitostí bylo po dlouhá léta Jednotné rolnické družstvo (JRD), které bylo slavnostně otevřeno v roce 1958 (stálo v prostoru mezi obcí a romskou osadou, resp. na místě kde dříve stávala osada). Družstvo zaměstnávalo jak neromské obyvatele, tak Romy. Obdělávalo se 960 ha půdy (z níž se dnes využívá pouze 160 ha), chovaly se zde ovce, krávy a prasata. V současnosti jsou „štatne majetky“, jak se družstvu obecně říká, v likvidaci. Budovy už neexistují, byly rozebrány na stavební materiál a z jejich rozkradení jsou obviňováni Romové, ačkoli o privatizaci podniku, převedení jeho inventáře do jiného družstva a následný krach se zasloužil právě jeden z místních neromských občanů. Obec může požádat Úřad práce, aby nabídl nezaměstnaným práci na tzv. „veřejně prospěšných pracech“ (VPP), a protože tyto nesmí být spojené s výrobní činností za účelem výdělků, jedná se většinou o úklidové práce v obci. Odpracování určitého počtu hodin při těchto příležitostech je podle nového zákona dokonce podmínkou pro vyplácení podpory v nezaměstnanosti. Veřejně prospěšné práce se zde konaly naposled v roce 2000, zúčastnilo se jich asi 20 lidí, z toho 5 Romů.

<sup>7</sup> Srov. Kalibová, K. – Pavlík, Z. – Vodáková, A. (eds.): *Demografie (nejen) pro demografy*, Praha 1996, str 76

<sup>8</sup> Například v roce 2002 se ze 760 narozených dětí v obci pouze 136 dětí narodilo v neromské části obce.

<sup>9</sup> Údaje z Obecního úřadu v Chminianských Jakubovanech ze srpna 2003.

<sup>10</sup> Na Slovensku se vyplácejí 4 druhy sociálních dávek – rodné přídavky, státní dávky sociální pomoci, podpora v nezaměstnanosti a důchody. Nedávné legislativní úpravy stanovily maximální možnou částku, jakou může rodina (bez ohledu na to, kolik má členů) ze sociálních dávek obdržet, což značně omezilo příjmy romských rodin.



Zastupitelstvo i starosta obce se volí přímou volbou, volební období je čtyřleté. V roce 1998 přišlo z celé osady k volbám do obecního zastupitelstva asi 86 Romů. Podle interpretace našich informátorů z romské osady to bylo proto, že starostka obce o jeden den uspíšila výplatu sociálních dávek, takže v den voleb se Romové místo plnění svých občanských povinností věnovali oslavám a utrácení právě nabytých peněz. Interpretace starostky samotné je pochopitelně značně odlišná, vinu klade nezájmu Romů o veřejné dění. Účast na posledních volbách byla potom již mnohem vyšší, přesné číslo však k dispozici nemáme. V předminulém volebním období měli místní Romové v zastupitelstvu pouze jednoho zástupce, v letech 1998–2002 měli již dva poslance, po posledních volbách, které se konaly v prosinci 2002, získali Romové v zastupitelstvu poprvé většinu (z devíti poslanců je nyní šest Romů).

### Stručný historický vývoj obce

Obec na přelomu 15. a 16. století osídlili němečtí kolonisté, baníci a řemeslníci, kteří se zde začali živit jako zemědělci. Kvůli nepříznivým hospodářským podmínkám však později odešli dál do oblasti Spiše a obci po nich až do roku 1948 zůstalo jméno (do té doby měl název obce přívlastek „Německé“) – a pravděpodobně i silný vliv evangelické církve. Hlavním zdrojem obživy obyvatel obce bylo tedy vždy zemědělství, jistou dobu se zde těžilo i uhlí. Oblast byla proslulá také jako ovocnářský kraj, zejména pěstováním třešní.<sup>11</sup> Pro zdejší krajinu je typické podhorské, málo výnosné polnohospodářství. Pěstovala se zde pšenice, ječmen, oves, brambory a další plodiny.

Poloha obce, do které vede jediná přístupová cesta, uchránila její obyvatelé během 2. světové války přechodu fronty a přesunu vojsk, nicméně několik mladých lidí bylo odvedeno a několik jich padlo v bojích. Přestože na obyvatele romské osady se vztahovaly v té době platné zákony a nařízení (Romové například nesměli používat veřejné dopravní prostředky, město směli navštěvovat jen v určených hodinách apod.), rasová diskriminace a perzekuce ze strany Sloven-

---

<sup>11</sup> V obecní kronice se u nejstaršího zápisu (pravděpodobně z roku 1958) o dřívějších dobách dočteme, že evangelický farář, pokud měl oddat mladý pár nebo pokřtít dítě, vyžadoval, aby tito na památku zasadili „čerešničku“. Dalším dokladem pověsti obce coby ovocnářského ráje je dopis paní starostky prezidentovi republiky ze 7. 7. 1999 („Žiadosť o pomoc pri riešení nášho neriešiteľného problému“), cit.: „Tunajší kraj, do ktorého patrí aj naša obec, bol známy jako čerešnový háj. Každý rok sa len z našej obce vyviezlo niekoľko ton zdravých čerešní či už na kompót, džem, sirupy atď. Avšak v posledných rokoch se naše čerešňové háje zmenili iba na smutné dřevá bez koruny, vetiev, pretože naši rómovia chodia oberať čerešně so sekerami...“

ského štátu a německé armády, která v té době postihla značnou část romské populace na Slovensku<sup>12</sup> (zejména odvádění Romů do pracovních táborů nebo bourání romských osad), se jim do značné míry vyhnula. Podle místních pamětníků se o to zasloužil tehdejší starosta, který se „svých Cigánů“ zastal a zachránil je tak před odvedením do pracovního tábora. Obec byla osvobozena sovětskou armádou 23. 1. 1945 (o dva dny dříve Prešov, o den dříve okolní obce).

Hned po osvobození se zde ustavil národní výbor, oddíl lidové milice a organizace komunistické strany, které „vedly lid obce až do úplného vítězství socializace dědiny“<sup>13</sup>. V roce 1940 byl do obce zaveden elektrický proud, v roce 1954 telefonické a telegrafické spojení (plyn a rozvod vody nejsou v obci dodnes). V roce 1951 začal do vsi jezdit autobus, do té doby bylo nejbližší autobusové spojení v 7 kilometrů vzdálené sousední obci. V souvislosti s přestavbou vesnice na „*typ nekapitalistický*“<sup>14</sup>, která probíhala od roku 1948, začaly mizet domy se slaměnou střechou, které bývaly pro Chminianské Jakobovany typické; kroje se zde nenosí už od roku 1935–1940. Před rokem 1989 téměř všichni Romové z osady pracovali, ať už ve zdejším družstvu, na stavbách či v továrnách v Prešově, nebo v nově vznikajících průmyslových podnicích (například od roku 1946 kovohutě v Krompachách). Romové v této době v obci navštěvovali stejnou základní školu jako neromové (dnes jsou tyto školy oddělené, viz dále) a účastnili se povinných každoročních oslav, což vedlo k lepší vzájemné komunikaci a v některých případech i k uzavírání přátelských vztahů mezi oběma skupinami.

V roce 1945, 1948 a 1999 postihly obec, stejně jako řadu okolních lokalit, ničivé povodně. Jejimi oběťmi se stali hlavně obyvatelé romské osady, neboť voda smetla řadu jejich domků postavených přímo u potoka.

## Vznik a počátky romské osady

*„V naší obci máme aj obyvatelov cigánskeho pôvodu. Je jich spolu 97. Z toho 45 detí do 15 let. Bývajú v drevených chatrčích i zemljankách. Kupujú psov, kone, zdechnuté ošípané, sliepky ... a jedia ich...“*<sup>15</sup>

<sup>12</sup> K problematice osudu Romů na Slovensku během 2. světové války viz např. Nečas, C.: *Pronásledování Cikánů v období Slovenského štátu*, Slovenský národopis 36, 1/1988, str. 126–135; Nečas, C.: *Diskriminace a perzekuce slovenských Cikánů v letech 1939–1945*, In: *Nové Obzory* 19 (1977), str. 125–152

<sup>13</sup> Kronika obce Chminianské Jakobovany, nejstarší zápis (pravděpodobně z roku 1958), překl. aut.

<sup>14</sup> Kronika obce Chminianské Jakobovany, nejstarší zápis (pravděpodobně z roku 1958)

<sup>15</sup> Informace čerpáme ze Státního oblastního archivu (ŠObA) Košice

Nevíme přesně, kdy romská osada u obce Chminianské Jakubovany vznikla. Podle výpovědí našich romských informátorů osadu založili po válce tři bratři, kováři. Tito bratři měli pocházet z Kašavy a postupným přirozeným rozrůstáním jejich rodin měla vzniknout dnešní osada. Z historických pramenů víme, že po 1.světové válce už Romové v obci nějakou dobu žili, byly to sice tři rodiny, ale jen jedna z nich měla otce kováře. Výše uvedený příběh spíše než o skutečné události vypovídá o mýtizování historických postav a událostí (obyvatelé osad téměř všechny minulé události datují jako „velmi dávné“ – byť jde například o povodeň v roce 1999 – často se v nich objevují magická čísla /tři bratři/, jejich aktéři nabývají podoby nadlidských hrdinů a do vyprávění se často vloučí náboženské momenty – Boží hněv, varování, zjevení Panny Marie apod.). Nejspolehlivějším historickým pramenem je v tomto ohledu soupis „cigánského“ obyvatelstva z roku 1927<sup>15</sup>, protože například při sčítání lidu v roce 1921 jsou jako „Cigáni“ vedeny jen ty osoby, které se jako „Cigáni“ samy přihlásily, a tento pramen je tedy značně nespolehlivý (podobný přístup se uplatňoval například i při sčítání lidu v roce 1931).<sup>16</sup> V roce 1927 byly v obci evidovány 3 romské rodiny, celkem 21 osob. Protože dva nejstarší evidovaní Romové se podle soupisu narodili v Chminianských Jakubovanech (tehdy byly ještě „Nemecké“) v 70. letech 19. století, máme jistotu, že nejméně jedna romská rodina zde žila již v poslední třetině 19. století.

Neromští obyvatelé obce uvádějí, že před druhou světovou válkou žila v obci jen 1 romská rodina, otec rodiny byl kovář a měl tři syny (zde je patrná obdoba s verzí obyvatel osady). Podle vyprávění těchto pamětníků Romové v meziválečném a poválečném období vyráběli řetězy, motyky, valky (nepálené cihly, vepřovice), koše z proutí a kořenů a podobně. Z nepálených cihel romské výroby byla vybudována většina „gadžovských“ domů v obci (dnes už tyto domy většinou nahradily budovy z cihel pálených). Romové chodili příležitostně pomáhat neromům při práci na poli, ale i v domácnosti, za což dostávali většinou potraviny. Zřejmě zde existovala jistá forma patronsko-klientského vztahu mezi Romy a neromy, který je dobře popsán v odborné literatuře.<sup>17</sup> Tento vztah se často stvrzoval kmotrovstvím (nejstarší generace v osadě skutečně často měla „gadžovské“ kmotry, nejen z Chminianských Jakubovan, ale i z okolních vesnic). Donedávna ještě chodili Romové po vesnicích žebrať (tato činnost

<sup>16</sup> Touto problematikou se podrobně zabývá Horváthová. (Horváthová, E.: *K otázke etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov*, Slovenský národopis 22, 1/1974, str. 4)

<sup>17</sup> Nejnověji srv. např. monografickou studii na dané téma: Hajská, M. – *Fenomén křtu a kmotrovství v romských osadách*, diplomová práce na FHS UK, Praha 2003 (nepubl.)

byla často spojená s krádežemi), případně vinšovat na vánoce či koledovat na velikonoce. Takové vztahy dnes již mezi oběma komunitami nenajdeme.

Po druhé světové válce žilo v lokalitě kolem deseti romských rodin<sup>18</sup> (podle jiných informátorů bylo těchto rodin 5-6)<sup>19</sup>. S popisem zdejší romské osady se setkáme například ve vzpomínkové knize Eleny Lackové, podle níž po válce v této osadě žili Romové v zemnicích.<sup>20</sup> Rovněž Milena Hübschmannová uvádí, že v Chminianských Jakobovanech žili Romové v zemnicích ještě koncem 50. let.<sup>21</sup> Osada tehdy stávala na jiném místě, v prostoru mezi neromskou obcí a dnešní osadou, odkud ji později vytlačilo rolnické družstvo. JRD bylo (s velkou slávou, v obecní kronice je tento den uveden jako památný) založeno v roce 1958, o čtyři roky později potom bylo rozšířeno a „cigánské chatrče“, které této expanzi stály v cestě, byly zbourány. Místo nich byly „cigánům“ postaveny „v jarku“ (při potoce) „velmi pekné chaty pokryté škridlicou“.<sup>22</sup> Populační nárůst, ke kterému po druhé světové válce v osadě došlo, byl zapříčiněn jak přirozeným přírůstkem zde již žijících obyvatel, tak přistěhováním několika nových příbuzenských celků z okolních osad, i z osad vzdálenějších, z oblasti Spiše. Tyto nové skupiny se pravděpodobně usadily v určité vzdálenosti od obyvatel původních (odpovídá tomu dnešní prostorové uspořádání osady), ale postupnou expanzí vytvořily všechny skupiny téměř kompaktní osídlení. V každodenním životě je však dodnes patrná distance mezi jednotlivými příbuzenskými skupinami, které od sebe dělí i hranice rituální nečistoty vedené uvnitř osady (ačkoli osada je „zvenčí“ za rituálně nečistou považována jako celek; rodiny, které se zde usadily po válce, tedy vůbec rituálně nečisté být nemusely a tuto nálepku mohly získat právě až životem zde).

Obecní kronika se o Romech zmiňuje nejčastěji v souvislosti s jejich bydlením. V roce 1962 uvádí, že „žijú v drevených kolibách“, o několik let později hovoří o tom, že si „cigáni“ začali stavět zděné domy z valků a tvárníc. V roce 1963 kronika informuje o tom, že v osadě je celkem 24 chatrčí, v roce 1965 mluví dokonce o 3 oddělených osadách před vesnicí. Dalším častým námě-

<sup>18</sup> Terénní deník Tomáše Hirta, říjen 1999

<sup>19</sup> Starostka obce, květen 2002

<sup>20</sup> „Před válkou jsme kolem téhle osady chodili na poutě. Lidé vypadali divoce, oblékali se do pytlů a bydleli v dírách vyhloubených v zemi, zastřešených větvemi ve tvaru stanu. Větve byly zakryté obrácenými drny. Živili se tím, že skupovali po vesnicích psy, jedli je a sádlo prodávali do lékáren. Někdy vyráběli pro sedláky valky, vepřovice, nepálené cihly.“ Lacková, E.: *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha, 1997, str. 229

<sup>21</sup> Hübschmannová, M.: *Šaj pes dovakeras. Můžeme se domluvit*, Olomouc, 1998, str. 39

<sup>22</sup> Kronika obce Chminianské Jakobovany, zápis z roku 1962

tem kronikářových zmínek jsou stravovací návyky místních Romů („Jí koňské a psí maso, nejradši mají psí.“<sup>23</sup> „Romům nejvíce chutná psí maso, ale jedí i koň“<sup>24</sup>). O způsobu života se dále dovídáme to, že romští muži pracují jako dělníci v Prešově nebo v místním JRD (to platí po celá 60. a 70. léta), téměř všichni jsou negramotní, rádi navštěvují filmová představení a nejraději mají válečné filmy (zápis z roku 1961), dále že většina romských žen je v domácnosti, případně se zapojují do práce jen při sběru brambor, že všichni berou velké sociální dávky, mají sklon ke krádežím (zápis z roku 1964), množí se různé trestné činy a přestupky (zápis z roku 1965). V roce 1967 kronikář informuje o tom, že celková životní úroveň obyvatelstva se zvyšuje, což se projevuje například tím, že i „cigáni“ si kupují rádia a televize. Naopak o rok později se dočteme, že životní úroveň „cigánských“ obyvatel zůstává pořád stejná. Z roku 1970 se dochoval zápis o tom, že se zde nezlepšily stravovací návyky, hygiena ani způsob oblékání. V roce 1985 si kronikář stěžuje na to, že z celkového počtu 509 Romů má jen 66 stálé zaměstnání, což je podle jeho soudu velmi málo. V roce 1987 kronika uvádí, že do osady byl zaveden rozhlas. Dalším častým námětem zápisů v kronice je špatná školní docházka dětí, nesezdaná soužití a manželství uzavíraná v raném věku (mezi 13. a 15. rokem) spojená s časnými porody romských dívek a žen.

Od roku 1974 se Romům začala věnovat velká pozornost z celostátního hlediska<sup>25</sup>, která se však v popisované lokalitě žádným zásadním způsobem neprojevila. V roce 1976 byla při Městském národním výboru zřízena Komise pro řešení cigánské otázky, která zasedala jednou měsíčně a fungovala až do osmdesátých let. Od roku 1986 v obci působila sociální pracovníce z ONV, která měla „cigánskou otázku“ řešit, výsledky její práce ale neznáme. Po roce 1989 zaznamenáme v kronice terminologický posun, o obyvatelích romské osady se přestává mluvit jako o „cigánech“, a začíná se používat termín Rom/Romové.

Od 50. let začali někteří obyvatelé romské osady odjíždět za prací do Čech<sup>26</sup>, zejména do Ústí nad Labem a České Kamenice, část odcházela i na severní Moravu. Z rodiny odcházel zpočátku jen muž, a když se mu podařilo usadit se v Če-

---

<sup>23</sup> Kronika obce Chminianské Jakubovany, zápis z roku 1962 (překl. aut.)

<sup>24</sup> Kronika obce Chminianské Jakubovany, zápis z roku 1964 (překl. aut.)

<sup>25</sup> K této otázce viz: Uhlová, A. – *Dopady asimilační politiky vůči Romům z období reálného socialismu jako jeden z faktorů současného vytváření enkláv sociálně vyloučených obyvatel*, in: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové – kulturologické etudy* (v tisku; Čeněk & Západočeská univerzita)

<sup>26</sup> „Velké procento cigánů pracuje etšte iba prechodne, na krátky čas. Najčastejšie odídu do Čiech, tam pracujú mesiac až pol roka a potom sa vrátia do svojej osady a určitý čas nepracujú.“ Materiál ze zasedání Krajské plánovací komise rady KNV v Prešově z r. 1956, Šoba, Košice



*Tomáš Hirt: Chminianské Jakubovany, říjen 1999*

chách, přijela za ním později celá jeho rodina (resp. manželka a děti). Pokud se v Čechách usadit nedokázal nebo nechtěl, vracel se po určitém čase zase domů na Slovensko a odjezdy do Čech za prací potom využíval jako sezónní příležitost k výdělku. Některé rodiny v Čechách zůstaly natrvalo, jiné se po několika letech vrátily zpět do osady. K této pracovní migraci dochází i dnes, ale protože o pracovní příležitosti pro Romy už je v Čechách nouze, proměňují se tyto cesty často jen v návštěvy příbuzných a udržování sociálních kontaktů. Čechy jsou pro místní Romy stále zemí zaslíbenou, málokomu se ale podaří tam zůstat natrvalo, a pokud se v Čechách například ožení/vdá, často se potom stěhuje zpět do osady, která přirozeným způsobem řeší bytovou situaci mladého páru (říká se tomu „zrobiť si chyžu“).

Po roce 1989 většina zdejších obyvatel přišla o práci a dnes zde vyrůstá mladá generace (resp. jedna už odrostla, generační výměna zde probíhá rychleji, než je zvykem u většinové společnosti), která nikdy nepracovala. Vztahy s neromskou částí obce se zhoršily, protože členové obou skupin se přestali setkávat na pracovišti či ve škole. Fakt, že ani neromové práci nemají a slovenský venkov ekonomicky upadá a skutečnost, že Romové teď už v lokalitě mají početní převahu, ke zlepšování vzájemných vztahů nijak nepřispívá.

## Náboženství a víra

*„Ježíš je zástupcem Boha na zemi, děti. To je něco podobného, jako když tady paní Balážová je zástupkyní paní ředitelky“... „Kdo je zástupcem Boha na zemi?“ (děti): „Paní Balážová.“<sup>27</sup>*

Obec je rozdělena na katolickou a protestantskou část (má zde zastoupení římsko-katolická a luteránská církev), obě církve mají vlastní kostel („horní“ kostel je evangelický, „dolní“ katolický) i hřbitov. Poměr evangelíků vůči katolíkům mezi neromskými obyvateli je zhruba 2:1 (ve prospěch evangelíků). Evangelická církev má v obci silnou tradici, podle obecní kroniky se vypráví legenda, že v dobách protireformace chodila Marie Terezie po kraji a dotykem měnila kostely z evangelických na katolické. Místní občané ale byli horliví evangelíci, a tak vzali do rukou vidle a panovníci z obce vyhnali. Obyvatelé romské osady se hlásí k římsko-katolické církvi.

V obci působí katecheta, náboženství se ve škole vyučuje od 2. ročníku. Evangelický farář sídlí přímo v obci, pořádá zde každou neděli akce pro mládež a organizuje pěvecký sbor. Katolický farář dojíždí sloužit mše z nedaleké obce Křižovany. Katolický kostel v obci však Romové nenavštěvují, protože katolíci-neromové je tam neradi vidí – údajně se do kostela všichni nevejdou, a také „Romové ne vždy přijdou čistí“<sup>28</sup>. Romové tedy chodí na mše do kostela v sousední vsi. Katolický farář se ovšem ke svým ovečkám chová dost nekřesťansky, neboť za každý církevní úkon vyžaduje přesně stanovenou finanční částku, případně odměnu v naturáliích (tou je nejčastěji láhev pálenky). Když Romové nezaplatí, nepokřtí jim děti, případně nepohřbí dědečka (to, že farář do osady nikdy nechodí, snad ani nemusíme zdůrazňovat, to je na východním Slovensku běžný standard). Katolický hřbitov v obci je rozdělen na romskou a neromskou část, takže místo, kam člověk může pohřbit své předky, je předem určeno tím, jestli se narodil jako Rom nebo jako „gadžo“<sup>29</sup>. Romové jsou pohřbíváni do spodní části hřbitova a jejich hroby jsou oproti honosným neromským hrobům chudé a neudržované. Přestože se Romové hlásí ke katolické církvi, jejich religiozita je kontaminována nejrůznějšími pověrami a magickými praktikami,

<sup>27</sup> Z hodiny náboženství ve zvláštní škole v obci. Terénní deník Tomáše Hirta, listopad 1999.

<sup>28</sup> Z rozhovoru s evangelickou farářkou v obci, 20.5. 2001

<sup>29</sup> „Gadžo“ – „Ne-Rom, neromský vesničan, sedlák (v některých oblastech se tohoto označení užívá pro kohokoli, kdo není Rom, jinde pouze pro neromské sedláky...)“ Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A.: *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha, 1998, str. 109

takže křesťanské prvky (jako je křest či svěcená voda) používají v jiné rovině, jako ochranu před uhranutím či působením zlých sil, kterými se osada jen hemží (nejznámější jsou *mule* – duchové mrtvých, a čarodějnice – *bosorky/gulidaj*). V interiérech romských příbytků se velmi často využívají náboženské motivy (kříže, obří nástěnné obrazy s Ježíšem či Pannou Marií); křesťanské svátky jako jsou vánoce, velikonoce či Svátek všech svatých zde patří mezi nejdůležitější události, nejvýznamnějšími okamžiky v životním cyklu obyvatel osady je potom křest a pohřeb (pojmané ovšem také v odlišném významu, než jaký mu přikládají církevní autority).

### Školní aktivity a jejich vliv na romskou osadu<sup>30</sup>

„[V Chminianských Jakubovanech] je tridsaťpäťčlenný učiteľský kolektív ... *Budujú si kolektív, aký tam chcú mať. Ak nechceš byť aktívny, nech sa páči, nik ťa tu nedrží. Majú tam asi pätnásť krúžkov, robia množstvo mimoškolských aktivít... Dá sa to robiť len preto, labo sú tu učiteľia a učiteľky, čo sa o to postarajú.*“<sup>31</sup>

V obci Chminianské Jakubovany funguje v současnosti pouze zvláštní škola („Špeciálna základná škola“), která se dnes rozrostla do čtyř budov roztroušených po vesnici, a kterou navštěvují výhradně romské děti od prvního do devátého ročníku. Neromské děti z Chminianských Jakubovan navštěvují školu v nedaleké obci Chminianská Nová Ves (v roce 2002 do této základní školy dojíždělo pouze jedno romské děvče z osady). V obci původně fungovala běžná základní škola, kterou navštěvovali jak romské, tak neromské děti. Docházka romských dětí zřejmě byla velmi nepravidelná, protože kronikáři si často stěžují na to, že Romové neposílají své děti do školy<sup>32</sup>, případně, že děti školu navštěvují jen v teplých obdobích roku, na podzim a koncem května, že chodí špatně oblečené a rodiče se o ně nestarají. Kronika dále uvádí, že děti jsou nehygienické, nemají výchovu, a ve škole kradou jídlo ostatním, protože trpí hladu.<sup>33</sup> V roce 1970 kronikář uvádí, že školní docházka dětí je špatná v podzimních měsících, kdy se chodí na brambory.

V roce 1965 byla na základní škole zřízena zvláštní třída pro romské děti, protože vyžadovaly zvláštní péči. O rok později byla otevřena ještě další taková třída, a protože k dispozici byly jen 3 učebny, bylo vyučování rozděleno na

<sup>30</sup> Informace v této kapitole pocházejí zejména z rozhovorů s ředitelkou a zástupkyní ředitelky zvláštní školy, kterým děkujeme za ochotu a vstřícnost.

<sup>31</sup> Antalová, I. – *Chaos totalos. Správa z geta*, Praha 2002, str. 157

<sup>33</sup> Kronika obce Chminianské Jakubovany, zápis z roku 1961



2 „smeny“ – ranní a odpolední (toto rozdělení pro velký počet žáků přetrvává dodnes). V roce 1972 už fungovaly 3 „cigánské třídy“, které měly dohromady 61 žáků. V roce 1973 se v obecní kronice setkáme s první pozitivní zmínkou o Romech – kronika informuje o tom, že školní docházka romských dětí se zlepšila a Romové začali posílat své děti dokonce do mateřské školy. Obec zajišťovala romským dětem navštěvujícím mateřskou školu stravu a oblečení do školy zdarma. V roce 1977 byly v základní škole v Chminianských Jakubovanech zřízeny 2 třídy zvláštní („osobitné“) školy, do kterých chodily téměř všechny romské děti. Od roku 1980 zůstal v obci jen 1. a 2. ročník základní školy. Zvláštní škola, kterou navštěvovali výhradně Romové, potom měla 5 ročníků (a 86 žáků v tomto roce). V obci fungovala ještě mateřská škola, která byla rozdělena na 1 romskou a 1 neromskou třídu.

V roce 1986 byla základní škola v obci zrušena úplně a neromští žáci začali navštěvovat základní školu v jiné obci (neromští rodiče své děti ovšem do této základní školy často posílaly i předtím – i za cenu dojíždění – aby jejich děti nemusely sedět ve třídě spolu s „cigány“, kterých zde už tehdy byla většina). V obci zůstala pouze zvláštní škola zahrnující 1.–4. ročník, která se v následujícím roce rozrostla už do šesti tříd. V souvislosti se zavedením desetileté povinné školní docházky začínají romští žáci navštěvovat nejrůznější učňovské obory v nedalekém Prešově. V roce 1998 už jsou v obci 3 budovy zvláštní školy. Zvláštní škola byla později rozšířena do sedmého ročníku, a od školního roku 1998/1999 byla rozšířena na devět tříd.

Zvláštní školu v květnu 2002 navštěvovalo 280 dětí a zaměstnávala 35 učitelů. Vedení školy od prosince 2001 spolupracuje s holandskou nadací Spolu Slovensko, která má sídlo v Kremnici, a s Nadací Milana Šimečku<sup>34</sup>. V obci bylo založeno komunitní centrum Spolu<sup>35</sup>, v jehož rámci se pořádají sportovní utkání, výtvarné a literární soutěže a protidrogová prevence. Při škole byl založen také „drevárský“ a „prútikárský“ kroužek. Téměř 30 let zde funguje folklorní soubor, od roku 1998 škola každoročně v květnu organizuje pěveckou a taneční soutěž, které se účastní žáci zvláštních škol z celého kraje. Společenské akce, jako jsou výstavy, výtvarné soutěže, nebo oslavy státních svátků (velikonoce, den matek...) se konají téměř každý měsíc.

---

<sup>34</sup> Nadace usiluje o podporu vzdělanosti romského obyvatelstva, v tomto případě se snaží dětem usnadnit studium na učňovských oborech. Pokud děti nemají neomluvené hodiny, nadace jim proplácí náklady spojené s dojížděním do školy (obvykle do Prešova nebo do Staré Ľubovně).

<sup>35</sup> Program komunitního centra je následující : 1. Športovné podujatia, 2.Malá rodinná škola, 3. Príprava detí na vstup do školy, 4. Záujmové krúžky, 5. Klub „Rómsky talent“ , 6. Rómska púť do Gaboltova.

V rámci komunitního centra nabízí škola také přípravný ročník pro děti předškolního věku a jejich rodiče. Děti se zde učí recitovat básničky, zpívat písničky, učí se malovat, psát, číst, počítat, stříhat papír a podobně. Tyto aktivity jsou velmi důležité z toho důvodu, že většina dětí při nástupu do školy drží vůbec poprvé tužku v ruce, a nemá tedy vyvinutou potřebnou jemnou motoriku. Jiným handicapem, který si romské děti do první třídy přinesou, je jazyková bariéra – většina z nich do té doby používá pouze slovenskou romštinu. V roce 2002 byla možnost využít přípravného ročníku rodičům dětí předškolního věku nabídnuta poprvé, velký zájem však zaznamenaný nebyl. Zaměstnanci zvláštní školy se snaží udržovat kontakt s rodiči dětí, proto zavedli instituci tzv. „důvěrníkov“, tedy rodičů, kteří jsou ochotni spolupracovat se školou, kteří chodí hospitovat na hodiny a pomáhají, když je potřeba něco zařídit v osadě. Školní docházka se v posledních letech poměrně zlepšila, posíláním dětí do školy je totiž podmiňována výplata sociálních dávek (pokud má dítě více než 15 neomluvených hodin, rodičům jsou sníženy přídatky na děti).

O tom, zda bude dítě zařazeno do běžné nebo do zvláštní školy, rozhoduje psycholog, který každoročně dojíždí z Prešova, přičemž naprostá většina romských dětí (u kterých se ovšem setkáme i s řadou zdravotních handicapů, nejčastějším je podle slov paní ředitelky hluchota) je po provedení testů zařazena do zvláštní školy. V každé třídě je 10–12 dětí, z nichž pravidelně alespoň jedno nebo dvě fetují (čichají toluen, nejlevnější, nejdostupnější, a v romských osadách nejrozšířenější droga) – v takových případech učitelé děti posílají domů. Učební pomůcky si děti nenosí domů, ale nechávají přímo ve škole, rodiče totiž často řešili akutní nedostatek podpalového materiálu právě školními sešity. Dalším problémem, kterému musí čelit učitelský sbor, je výrazná absence dětí v době výplaty sociálních dávek a v době významných rodinných událostí (svatba, pohřeb). Učitelé se dále potýkají s raným těhotenstvím romských dívek – ve škole se setkávají s 13–14-ti letými matkami. Snaží se tuto situaci řešit sexuální výchovou ve škole a propagací antikoncepce, ale podle jejich vlastních slov je celé toto úsilí marné.

V obci funguje rovněž mateřská škola, v roce 2002 ji však navštěvovalo pouze 5 romských dětí, které podle slov paní ředitelky patří právě mezi děti bezproblémové, tedy ty, které umějí slovensky a jejichž rodiče jsou ochotni za mateřskou školu platit.

V květnu 2002 studovalo 23 romských dětí z jakubovanské osady na učňovských oborech (zedník, tesař, malíř, kuchařka, švadlena). Zejména dívky mají problémy s dokončováním školy, protože v době, kdy ještě chodí na základní školu (případně na „učňák“), jsou ve svém společenství považovány již

za dospělé, hledají si partnera a brzy po jeho nalezení přicházejí do jiného stavu. Podle slov učitelů zdejší školy končí naprostá většina dívek učňovské obory ve druhém ročníku, protože se stávají matkami. Chlapci potom mají situaci jednodušší, při dokončení školy jsou však téměř všichni již otci.

## Základní informace o romské osadě

Přestože podle údajů starostky obce žilo v květnu 2002 v romské osadě u obce Chminianské Jakubovany 1100 obyvatel, při posledním sčítání lidu (26. 5. 2001) se zde k romské národnosti nepřihlásil nikdo. Důvodem pro nepřihlášení se k romské národnosti je obvykle skutečnost, že kategorie národnosti je Romům nesrozumitelná, často ji zaměňují za státní příslušnost, případně mají strach, že pokud by romskou národnost uvedli, přišli by o některá svá občanská práva (například by jim byly pozastaveny sociální dávky).

Romové žijící v osadě patří do skupiny slovenských Romů<sup>36</sup>. Endoetnonymum této skupiny je většinou „Roma“, Olašští Romové je označují apelativem Rumungri. Obyvatelé osady sami sebe nazývají Romové, někdy ale také Cigáni (toto označení nevnímají jako hanlivé, chápou je jako překladový termín do slovenštiny). Vymezují se zejména proti skupinám olašských Romů, které ostře vnímají jako skupinu odlišnou a jim samým nadřazenou. V sociálním styku uvnitř své komunity Romové používají téměř výhradně slovenskou romštinu, při kontaktu s obyvatelstvem majoritním potom šarištinu. Někteří Romové částečně ovládají i češtinu, protože v Čechách pracovali, strávili zde určitou dobu při výkonu vojenské prezenční služby nebo ve vězení. Nejrozšířenější příjmení, se kterými se v osadě setkáme, jsou Horvát/Horváth (v květnu 2002 jich bylo v osadě 414), Mírka (192) a Holub (171), dále potom Lacko, Pokuta, Červeňák, Žiga, Kaleja, Gábor a několik dalších.

Osada je sociálně i prostorově značně diferencovaná – někteří neromové mluví dokonce o několika nezávislých osadách, sami Romové potom říkají „tady je vlastně osad pět“<sup>37</sup>. Osadu tvoří několik velkých příbuzenských celků, které budeme nazývat fajty. Fajta<sup>38</sup> je romské slovo, které bychom mohli zhru-

<sup>36</sup> „Označení slovenský se vžilo zejména v odborné literatuře proto, že příslušníci této skupiny žili několik století na Slovensku, a to usedle.“ Hübschmannová, M.: *Šaj pes dovakeras. Můžeme se domluvit*, Olomouc, 1998, str. 20; srov. též Hübschmannová, M.: *Několik poznámek k hodnotám Romů*. In: *Romové v České republice 1945–1998*, Praha 1999, str. 18

<sup>37</sup> Informátor E.Ž., 36 let, prosinec 2000

<sup>38</sup> „Fajta“ – 1. rod, příbuzenstvo (v mužské/ženské linii); 2. pokolení. Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A.: *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha, 1998, str. 106.



*Tomáš Hirt: Chminianské Jakubovany, říjen 1999*

ba přeložit jako velkorodina či rod. Vymezuje se nejčastěji patrilineárně a zahrnuje 5–6 generací. Fajty se obvykle odvozují od společného mužského předka, který už nežije, a trvají, dokud žije alespoň jeden z jeho synů. Označují se většinou jménem tohoto mrtvého předka.<sup>39</sup> Členové jedné fajty nemusí být nutně nositeli stejného příjmení (nicméně mohou, v naší lokalitě například fajta „Holubovců“) – fajta „Pastierkovců“ se může skládat například z komplexních rodin „Horvátovců“, „Červeňákovců“ a „Pokutovců“, fajta „Pervalovců“ zase třeba z komplexní rodiny „Žigovců“ a „Mirgovců“. Termínu komplexní rodina by pravděpodobně odpovídal romský výraz „famelija/familija“<sup>40</sup> (jeho použití však kolísá, proto se mu raději vyhneme). Komplexní rodinu v našem pojetí tvoří obvykle zakládající pár a jeho ženatí synové se svými manželkami a nesezdanými dětmi (případně někteří již dospělí ženatí synové těchto synů se svými manželkami a dětmi). Její genealogická hloubka je tedy 3–4 generace. Komplexní

<sup>39</sup> Dva příklady z naší lokality – fajta nazývaná „Pervalovci“, odvozovaná od muže, který měl přezdívku „Pervalo“ („Břichatý“), nebo fajta „Pastierkovců“, pojmenovaná po od zakladateli, kterému se v romském společenství říkalo „Pastierko“

<sup>40</sup> „Famelija/familija“ – 1. Rodina (širší), příbuzenstvo; 2. Příbuzný. Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A.: *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha, 1998, str. 106.

rodina se vyznačuje společným příjmením, komplexní rodiny tedy mohou být například „Horvátovci“, „Žigovci“ či „Pokutovci“. Komplexní rodina bývá exogamní, na její členy se vztahuje zákaz incestu.

Osada je tvořena několika takovými fajtami, které se skládají z komplexních rodin. Jednotlivé fajty se nepovažují navzájem za příbuzné a vůči členům ostatních fajt se silně distancují, což se projevuje i v prostorovém plánu osady. Zakladatelé těchto fajt byli bratři, případně bratřanci, pocházejí tedy původně z fajty jediné. Přírozeným přírůstkem se fajty rozštěpily, vytvořily se fajty nové, a byly nastoleny nové sociální hranice. K tomu bylo využito genealogické manipulace, původ skupiny se začal odvozovat od jednoho ze synů zakladatele fajty původní, a příbuzenský vztah s rodinami jeho bratrů (tedy s členy ostatních fajt) se přestal vymezovat. Tento proces štěpení je na druhé straně vyvažován čestnými sňatky uzavíranými jak uvnitř fajt (zamezuje se tak jejich dalšímu štěpení), tak mezi jednotlivými fajtami.<sup>41</sup>

Ještě v 50. letech bydleli Romové na místě, kde bylo později postaveno JRD (Jednotné rolnické družstvo), potom se přestěhovali na místo dnešní osady. V její hlavní, největší části dnes žije asi 700 lidí. Jak se původně jednotlivý příbuzenský celek (původní fajta) postupně diverzifikoval a stratifikoval, prostor osady se členil na různé části. Některé komplexní rodiny se propadly na sociální dno, což se odrazilo v tom, že si jejich členové si začali stavět „chýžky“ na druhé straně potoka, kde původně žádné nebyly, a také stále dál po jeho proudu. Jiné komplexní rodiny sociálně povýšily a stěhovaly se stále více „výš“ vertikálně (na kopec) i horizontálně (proti proudu potoka). Z komplexních rodin se staly fajty, které se odvozují od jednoho předka, přičemž se „zapomnělo“, že tito předkové byli bratři (pokud se nezapomnělo, alespoň se to nezdurazňuje). Nově vzniklé fajty se deklarují jako navzájem nepřibuzné a rituálně nečisté (do prostoru cizí fajty se nechodí a už vůbec se nepřijímá pohostinnost lidí, kteří zde bydlí). Naprostá většina sňatků se uzavírá mezi členy jedné fajty žijícími v popisované lokalitě, životním partnerem se dále může stát také člen fajty, který žije v osadě jiné, až potom se vybírá mezi členy fajty ze stejné lokality, která se označuje za nepřibuznou (která ovšem vznikla ze stejné původní fajty).

Kromě této hlavní části osady najdeme ještě na druhé straně cesty dva prostorové útvary nazývané „jarky“<sup>42</sup>. Prvnímu z nich se někdy také říká „pri kri-

<sup>41</sup> Popisu a analýze jednotlivých typů příbuzenských skupin v romské osadě se podrobně věnujeme jinde. (Budilová, L., – Jakoubek, M. – *Příbuzenství v romské osadě*, in: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové: kulturní a genealogické etudy* (v tisku). Čeněk & Západočeská univerzita)

<sup>42</sup> „Jark“ – doslova potok, místně též údolíčko, kudy potok protéká.

ži“ (název vznikl od dřevěného kříže stojícího u silnice). Tyto části osady obývají jak potomci původní fajty, tak skupiny, které se přistěhovaly z osad jiných a s těmito původními obyvateli se spojily sňatky. Po několika stech metrech směrem k obci je vlevo od silnice tzv. „bytovka“, budova patřící Obecnímu úřadu, kterému její obyvatelé však už několik let neplatí nájem. Tento objekt jako celek je jak prostorově, tak sociálně, oddělen od zbytku osady (říká se o něm, že je to „stát ve státě“<sup>43</sup>). Příbuzenská skupina, která tuto část obývá, však rovněž pochází z jediné původní fajty stejně jako naprostá většina dnešních obyvatel osady. Poslední lokalitou, která je součástí romské osady, je tzv. dům „U Skalických“ (pojmenován po bývalém majiteli, který dům odprodal Romům, a protože ten stojí na samém začátku neromské obce, byla po této transakci posunuta značka s názvem obce tak, aby do ní objekt nemohl být počítán). V tomto domě a jeho nejbližším okolí bydlí kolem stovky lidí, kteří s ostatními Romy také udržují minimální styky. Za pozornost stojí, že v obou posledně zmíněných částech dochází k předávání příbuzenské posloupnosti v mateřské linii, obě fajty jsou také pojmenovány po ženách (v jednom případě dokonce po ženě žijící).

Sociální distance vůči členům ostatních příbuzenských skupin se neprojevuje jen uvnitř osady, ale pochopitelně i v perspektivě interesadní. Členové jednotlivých fajt z jednotlivých osad v okolí se obvykle vzájemně velmi dobře znají (ze školy, z autobusu, od lékaře, z úřadu apod.), umějí každého zařadit do patřičné rodiny a lokality, vztahy překračující rámec příbuzenství zde však neexistují. Obyvatelé osad neudržují žádné přátelské či pracovní vztahy, sociální kontakty se omezují na příbuzné, kteří žijí jak v samotné osadě (tedy na členy jedné fajty, která se obvykle manifestuje právě v prostorovém uspořádání osady), tak v osadách okolních (takže členové každé příbuzenské skupiny udržují styky jen se svými příbuznými, ať už bydlí zde, nebo v jiné osadě).

Stavby, se kterými se v osadě setkáme, se obvykle nazývají „chyža“, romsky potom „kher“ (dům, nebo také pokoj). Jsou to obvykle jednoprostorové objekty, sociálně silnější rodiny mají ve svém obydlí místnosti dvě, s třípokojovými „chyžkami“ se setkáme opravdu výjimečně. Použitý stavební materiál odpovídá možnostem zdejších obyvatel – nejvíce se využívá dřevo, jehož je v okolních lesích dostatek, dále potom hlína a další druhy materiálu, který je zrovna k dispozici (vlnitý plech, umělé hmoty apod.). Vícepokojové a zděné domy mají jen osoby nejbohatší, s nejvyšším sociálním statutem (kteří jsou často zároveň lichváři), v posledních letech ale vyrostla v osadě řada nových „murovaných“ domů postavených z materiálu z bývalých „štátních majetkov“.

<sup>43</sup> Informace od M.P., ředitelky zvláštní školy v obci.

Romská obydlí v osadě jsou v naprosté většině postavena bez stavebního povolení a většina zdejších obyvatel nezná ani majitele pozemku, na němž jejich obydlí stojí. Podle údajů z obecního úřadu stojí pouze 5 romských příbytků na pozemku, který patří jejich majitelům. Do roku 1994 dostávaly stavby v osadě popisná čísla, dnes už tomu tak není, protože podle zákona může dům dostat popisné číslo jen na základě kolaudačního schválení. Romové s popisnými čísly beztak nakládají po svém – pokud se majitel domu v rámci osady přestěhuje, popisné číslo nezůstane spojeno s objektem, kterému bylo přiděleno, ale přestěhuje se společně s jeho majitelem.

Za pozornost stojí výzdoba interiérů – dominují zde zejména kříže a obrazy svatých, dalšími nezbytnými doplňky jsou potom rodinné fotografie (Romové často do jednoho většího rámečku, který zrovna mají doma, poskládají řadu fotografií menšího formátu tak, že se vzájemně překrývají a často není vidět například hlava zobrazené osoby), umělé květiny a obří náramkové hodiny. Některé ženy dokáží velmi originálně vyzdobit svůj interiér – například pomalování stěn vodovými barvami, polepením zdí předními stranami krabic od pracích prášků či vyzdobením celého pokoje panenkami.

Do osady není zavedena přístupová cesta, vodovod (ten má pouze jediný dům v osadě, který patří Obecnímu úřadu), kanalizace ani plyn. Většina obyvatel osady čerpá vodu z několika studen, přičemž okruh lidí používajících jednu studnu odpovídá vymezení širší rodinné formace – fajty (používání jedné studny členy různých fajt je z důvodů rituální nečistoty nepřipustné). Elektrický proud v osadě zaveden je, platby za elektřinu se Romům strhávají každý měsíc při výdeji sociálních dávek. Nové stavby elektřinu zavedenou nemají a oficiální cestou toho ani nelze dosáhnout, protože elektrárny pro zavedení proudu vyžadují předložení stavebního povolení, které v osadě nikdo nemá. Tato situace se většinou řeší tak, že elektrický proud si Romové sami „načerno“ zavedou od některého z příbuzných, a tomu potom platí poplatky s používáním elektřiny spojené (okruh lidí „napojených“ na jeden zdroj také kopíruje příbuzenské linie). Všechny domácnosti topí dřevem, které získávají z okolních lesů.

Jak už jsme zmínili, všichni obyvatelé osady žijí ze sociálních dávek. Část takto získaných peněz nahrazují poukázky na potraviny (příděl na rodinu), které v místním obchodě vyměňují za potraviny<sup>44</sup>. S řemeslníky už se dnes v osadě téměř nesetkáme – valky už se nevyrobějí, není po nich poptávka, a mladá gene-

---

<sup>44</sup> Jeden z přešovských supermarketů, proslulý tím, že jeho zákazníci tvoří z převážné většiny Romové, zavedl nedávno možnost nakoupit si jakési „poukázky“, které potom zákazníci mohou směňovat za potraviny. Podle naší hypotézy je to právě reakce managementu podniku na specifické potřeby většiny svých zákazníků.



*Tomáš Hirt: Chminianské Jakubovany, říjen 1999*

race už je ani neumí dělat. Ještě dnes vyrábí jeden muž v osadě košíky a metly z proutí, které prodává neromům v obci. Stále se zde vyrábí a prodává žádané psí sádlo. Z celé osady pouze jeden Rom chová domácí zvířata (kozy a slepice), před chyškou má dokonce zeleninový záhonek. Jeden z úžerníků (tj. lichvářů, viz dále) cvičí psy, které potom prodává prešovským policistům. Několik mužů si přivydělává sběrem starého železa a jedna rodina příležitostně (když zrovna nemají nástroje v zastavárně) hraním na zábavách po okolních vesnicích, což je pro ně forma příležitostného výdělku. Tím jsme veškerou výrobní a výdělečnou činnost osady vyčerpali, nepočítáme-li různé obchodní aktivity, jako je například distribuce a prodej cihel ze „štátných majetkov“ do okolních osad, nebo nakupování potravin v obchodě a jeho rozprodávání v osadě za dvojnásobnou cenu.

V osadě je stejně jako v naprosté většině východoslovenských romských osad rozšířena instituce tzv. „úžery“<sup>45</sup>, tedy půjčování na nepřiměřeně vysoký

<sup>45</sup> Úžera=lichva; půjčování peněz na 100% a vyšší úrok. Fenomén v romských osadách velice rozšířený (byť nepůvodní) přispívající k rozkladu jejich sociální organizace. Zadlužené osoby nejsou schopny neustále narůstající dluh splatit, čímž vznikají téměř nepřekonatelné socioekonomické rozdíly uvnitř osad samotných, které brání jakýmkoli rozvojovým a integračním aktivitám (pro úžerníka je takový stav výhodný a s jeho změnou by o svou pozici přišel).



úrok. „Úžerníků“ je v osadě několik, půjčují většinou v rámci své vlastní širší příbuzenské skupiny. Jsou jimi často ti nejchytřejší a nejlépe sociálně postavení lidé. Úžerník má obvykle jeden z nejlepších domů v osadě, ověčený statusovými symboly (satelit, auto zaparkované před domem apod.), tento fakt se často manifestuje i v prostorovém uspořádání osady (úžerník bydlí na kopci, nikdy nebydlí u potoka, ve kterém se kumulují odpadky od ostatních velkorodin – které se považují za nečisté – a který hrozí záplavami). Přestože je lichva nezákonná, málokdy se podaří z jejího provozování někoho usvědčit, protože naprostá většina osob je na „svých“ úžernicích závislá, a nenajde se tedy nikdo, kdo by proti nim šel svědčit. Dluhy úžerníkům někdy dosahují nevyčísitelných částek, takže klienti jim potom při výplatě sociálních dávek odevzdávají všechny své peníze a hned si zase určitou částku půjčí. Úžerníci jsou podle slov paní starostky i mezi neromskými obyvateli v obci.<sup>46</sup>

### Degešiko vatra<sup>47</sup>

*„Procházeli jsme kolem osady, kde žili Romové v zemljankách. Díra vykopaná půl metru do země, třikrát tři metry, a nad tím stříška z větví pokrytá obrácenými drny, uprostřed otvor, kudy vycházel kouř. Ve vstupním otvoru visela pytlovina. Tihle Romové jedli psy!“*

Největším specifikem zkoumané romské osady je skutečnost, že osada jako celek je považována za rituálně nečistou, degešskou<sup>48</sup>. Místní Romové jsou proslulí zejména pojídáním psů, ale součástí jídelníčku jsou zde často i koně a další zvířata. Romština má pro rituálně nečistého Roma řadu označení – rikoňara, pšara, koňara, močkoša, degeša, dubki.<sup>49</sup> Obyvatele osady u Chminianských Jakubovan Romové z jiných osad nazývají nejčastěji buď *degeša*, nebo *rikoňara/rukoňara* (ve volném překladu „pojídači psů/psožrouti“). Požívání rituálně nečistého jídla, zejména masa (za takové jsou považovány i kočky, žáby, hadi apod.), je přitom dnes v dané oblasti jedním z hlavních znaků degešství.

---

<sup>46</sup> Z vlastní zkušenosti známe případ neroma, který si našel v osadě partnerku, a když zjistil, jak se snadno dají vydělat peníze, půjčil si v bance 30.000 slovenských korun, které potom rozpůjčoval Romům v osadě. Teď už jezdí jen každý měsíc vybírat úroky.

<sup>47</sup> „Degešiko vatra“ – „Osada, v níž žijí Romové s nejnižším společenským postavením.“ Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A.: *Romsko-český, česko-romský kapesní slovník*, Praha, 1998, str. 83

<sup>48</sup> „Degešis“ – „Špinavý, nepořádný, člověk, který se živí nečistým (rit.) masem (koňským, psím, zdechlinami); i nadávka.“ Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A.: *Romsko-český, česko-romský kapesní slovník*, Praha, 1998, str.83

<sup>49</sup> Šebková, H., Žlnayová, E.: *Romaňi čhib. Učebnice slovenské romštiny*, Praha, 1999. str. 140

Podstatou institutu rituální nečistoty<sup>50</sup> je víra v nehmotnou, magicky chápanou substanci, která svou přítomností znečišťuje svého nositele. Rituálně nečistou osobou se člověk může 1) stát (a to doživotně, neboť této kvality se již není možno zbavit) během svého života kontaktem (zejména sdílením jídla) s osobou již rituálně nečistou, ale může se jí i 2) narodit, jsou-li jeho rodiče rituálně nečistí; rituální nečistota je totiž připsaným statusem, který je dědičný. Skutečnost, že rituálně nečistým se může člověk narodit, pak významným způsobem ovlivňuje sociální organizaci romské osady, která se z tohoto důvodu významně podobá struktuře indické společnosti kastovní, což je logické, neboť je patrně jejím přímým dědicem. Velice důležitý je také fakt, že kvalita rituální nečistoty ovlivňuje hodnotu lidství svých lidských nositelů a vpsledku se dotýká kvality jejich ontologického statusu. Lidství je zde tedy chápáno jako hierarchicky diferencovaná kategorie, jejíž jednotlivé úrovně jsou si primárně nerovny co se jeho kvality, resp. hodnoty týče. Představa univerzálního rovného lidství v romské osadě absentuje.

Vzhledem k těmto skutečnostem se popisovaná lokalita ocitá na samém dně v hierarchii romských osad v širokém okolí. O svou pozici na sociálním dně se však dělí ještě s několika okolními romskými osadami, jako jsou například Hermanovce, Svinia či Jarovnice – obyvatelé těchto osad velmi úzkostlivě deklarují vlastní „čistotu“ a za nečisté označují obyvatele osad zbývajících. V rámci osady se potom setkáme s obdobným deklarováním „čistoty“ vlastní rodiny/fajty oproti „degeštví“ fajt ostatních (viz dále). Skutečnost, že zdejší Romové jsou považováni za „nečisté“, má závažné důsledky pro jejich vztahy s Romy „čistými“. „Žužo Rom“<sup>51</sup> nesmí společně s „degešem“ konzumovat jídlo, případně mu jej sice může nabídnout, ale nádobí, které se tímto stykem znečistilo, už nesmí znovu použít. Nečistá je i studna, kterou degeš používá, stejně jako jeho oblečení. Zákaz sexuálního styku, potažmo sňatku, s Romem rituálně nečistým vede ke značné vnitrosadní endogamii osady u Chminianských Jakobovan. Místní romské společenství je tak poměrně uzavřeným celkem, který je však i vnitřně značně diferencovaný (lidství ani zde není univerzální, i v rámci

<sup>50</sup> Při následujícím vymezení tohoto konceptu se opíráme zejména o dílo M. Hübschmannové. Jsme si vědomi, že se jedná o jedno z možných vysvětlení dotyčných skutečností, zároveň se však domníváme, že právě empirický materiál z romské osady u Chminianských Jakobovan explikační platnost tohoto konceptu pro romské osady výrazně podporuje.

<sup>51</sup> „Žuže Roma“ – „Romové, kteří nejedí rituálně nečisté maso (koňské, psí) a obvykle žijí na vyšší sociální úrovni.“ Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A.: *Romsko-český, česko-romský kapesní slovník*, Praha, 1998, str. 291.

osady najdeme „lepší“ a „horší“ osoby, resp. rodiny<sup>52</sup>). Většina rodin (za jednotku zde budeme považovat rodinu a nikoli jednotlivce, protože to odpovídá sociálnímu uspořádání romské osady) označuje sebe sama za rituálně čisté, ostatní potom za nečisté (pan Horvát tak říká, že oni psy nejlí, zato Holubovci ano; Holub zase prohlašuje, že on by psa nikdy nepozřel, ale Mirgovci to dělají běžně; a Mirga samozřejmě tvrdí, že jejich rodina psy nikdy nejedla, ale Horvátovci to dělají všichni).

Jakubovanští Romové skupují psy po „gadžovských“ vesnicích i romských osadách v okruhu až padesáti kilometrů. V některých osadách se dokonce Romové programově věnují chovu psů na prodej Jakubovanským Romům – mají tak zaručenou poptávku a jistý zisk.

### Vztahy mezi osadou a obcí

*„Oblíbila jsem si jednu osadu, které se každý slušný Rom vyhýbal. Žili v ní rikoňara, pojídači psů. ... Jednou jsem přijela služebně do vesnice, ke které rikoňarská osada patřila... vystoupila jsme z autobusu, náves plná lidu, sedláci měli v rukách kosy, vidle, kůly. Křik, vzrušení, rozčilení: „Vytlučeme je! Vytlučeme je, farahúny černý! Pakáž cikánskou!... cikáni ukradli kůly z ohrady pro dobytek, krávy se dostaly ven a pošlapaly úrodu. Zuřivost rostla. Dav sedláků se chystal vykročit k osadě.“<sup>53</sup>*

Romská osada je, přinejmenším v sociální sféře, celkem relativně autonomním, ekonomicky je potom téměř plně závislá na státu, jehož je součástí. Ačkoli romská osada a obec, k níž osada přísluší, jsou na první pohled absolutně oddělené celky (a jejich vzájemné vztahy jsou nabity silným negativním emocionálním nábojem), přesto zde na určitých rovinách dochází ke vzájemné komunikaci a spolupráci.

Postoje neromských obyvatel obce k „jejich“ Romům se odvíjejí z každodenní (a většinou negativní) zkušenosti, nelze je tedy obviňovat z nepodloženého paušálního odsuzování skupiny – jejich chování a vyjadřování se o Romech nepramení totiž pouze ze stereotypů, ale i z přímé žité zkušenosti (která je ovšem mnoha předsudky a stereotypy kontaminována). Vyčítají svým romských sousedům řadu věcí – od pojídání psů, způsobu bydlení, chování a vů-

---

<sup>52</sup> „To už ani nejsou lidi, to jsou spíš napůl lidi a napůl zvířata“. Podobnými slovy často popisují Romové z Jakubovan „ty druhé“, tedy nečisté, horší Romy ze stejné lokality. Informátor F. H., 36 let, listopad 2001.

<sup>53</sup> Lacková, E.: *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha, 1997, str. 229.

bec životního stylu, až po závislost na sociálních dávkách, časté krádeže, kriminalitu, agresivitu, ale i údajné incestní vztahy. Ke konfliktům dochází nejčastěji kvůli krádežím, kterých se Romové v obci údajně dopouštějí – jedná se zejména o krádeže polní plodin, ale i psů (z toho důvodu obyvatelé Chminianských Jakubovan označují svou obec za místo, kde „*Nie pes stráží človeka, ale človek psa*.“<sup>54</sup> Latentní konflikt čas od času přeroste v otevřenou agresi, podobně jako v citaci na začátku kapitoly. Například těsně po revoluci v roce 1989 Romové na zábavě v nedaleké obci zabili jednoho „gadže“, neromové potom chtěli osadu vypálit (nakonec k tomu nedošlo, neznáme však podrobnosti celé události). Podobná situace se opakovala v roce 1995, kdy místní Romové napadli řidiče autobusu a „gadžové“ se opět chystali vtrhnout do osady a vypálit ji. Situaci nakonec urovnala starostka obce, takže k incidentu nedošlo.<sup>55</sup> Vzájemná nevraživost v porevolučních letech spíše narůstá, přispívá k ní pravděpodobně špatná ekonomická situace v regionu, stejně jako stále se zvyšující početní převaha Romů (Romové v konfliktních situacích často vyhrožují, že „když se jim něco nebude líbit, přijdou „gadžům“ vymlátit vesnici“<sup>56</sup>).

Na všech veřejných místech se setkáme s rozdělením na „romskou“ a „neromskou“ část – tak je například přední část autobusu vyhrazena „gadžům“, zadní potom Romům. Stejně tak je rozdělena i místní krčma – Romové sedávají výhradně v přední místnosti tohoto zařízení, neromové potom v místnosti druhé, vzdálenější od vchodu. Romové nakupují v obou místních obchodech, rozdíl je zde pouze v tom, že v jednom z nich mohou nakupovat na dluh a ve druhém ne. Obsluhující personál v hostinci i v obchodech Romům všech věkových kategorií zásadně tyká, se stejnou praxí jsme se setkali i v dopravních prostředcích či v nemocnici.

Tyto na první pohled striktně oddělené celky situované v těsném sousedství spolu však přesto v určitých sférách kooperují (na manifestní rovině je ovšem oddělenost obou „světů“ silně deklarována, zejména ze strany „gadžovské“). Jedná se zejména o oblast tzv. „šedé ekonomiky“<sup>57</sup>, ve které neromští občané Chminianských Jakubovan a okolních vesnic projevují značnou flexibilitu a schopnost využít ve svůj prospěch některých charakteristických rysů v chování Romů. Tak

<sup>54</sup> Informátorka E.I., 45 let, březen 2001

<sup>55</sup> Informace od starostky obce. Terénní deník Tomáše Hirta, říjen 1999

<sup>56</sup> Z rozhovoru jednoho místního Roma s řidičem autobusu, vyslechnutého na cestě z Jakubovan do Prešova, říjen 2001

<sup>57</sup> Srv.: Kužel, S. – *Skrytá ekonomika segregace a kolektivní paternalismus aneb Proč je třeba porozumět situaci slovenských vesničanů – monitoring z rubové strany*, in: Kužel, S. (ed.) – Terénní výzkum integrace a segregace, Plzeň/Praha 2000, str. 144–164.

se například setkáme s lidmi, kteří Romům poslouží tak, že jim až do osady přivezou různé druhy zboží (zejména potraviny, ale i kosmetiku apod.), které zde prodávají za dvojnásobnou cenu, než je ta, za kterou se stejný artikl dá koupit ve dva kilometry vzdáleném obchodě (nutno ovšem dodat, že této činnosti se věnují i někteří Romové přímo z osady). Romové tuto službu kvitují s povděkem a váží si jí, stejně jako už zmiňovaného půjčování peněz na stoprocentní úrok – „oběti“ úžerníků (ať Romů či neromů) jsou svým „zachráncům“ vděčné, že jim pomohli z nouze. S celou sérií „služeb“ nabízených místním Romům se potom setkáme zejména ve dnech výplaty sociálních dávek – přímo u Obecního úřadu stojí nejen pojízdná prodejna s ovocem a zeleninou, ale například i auto, jehož šofér vás za úplatek 200 slovenských korun ochotně odveze na nákup do sousední vsi a zpět do osady. Obchody si zajistí na tyto dny mimořádné zásobování a přímo v osadě se setkáme s řadou „překupníků“ s různým zbožím (pravidelně se zde například objevují nákladní vozy s bramborami a dalšími trvanlivými surovinami).

### Závěr

Tento krátký náčrt historicko-etnografické situace romské osady u obce Chminianské Jakubovany rozhodně neposkytuje vyčerpávající informace o zvolené lokalitě a ani to nebylo jeho účelem. Záměrem autorů bylo stručnou formou prezentovat základní charakteristiky této svou povahou výrazně atypické romské osady, o níž se v nejrůznějších odkazech zmiňují (ovšem pouze na základě informací „z druhé ruky“ a z doslechu, případně z letmé návštěvy) takřka veškeré publikace (či mediální zprávy) týkající se problematiky těchto formací na východním Slovensku. V bezezbytku všech studiích je tato osada popisována jako nejhorší, zaujímavější pozici na dně žebříčku srovnávacího situací romských osad daného regionu a to jak v perspektivě majoritní společnosti, tak i z pozice jejich obyvatel samotných. Chtěli jsme proto ukázat, že se nejedná o žádné „peklo na zemi“, ale o uskupení, které prošlo zajímavým historickým procesem utvářejícím jeho dnešní podobu, o svět, v němž nalezneme srozumitelné a přehledné lidské interakce, jež se však od těch, které jsou normou v majoritní společnosti v mnoha ohledech výrazně liší.

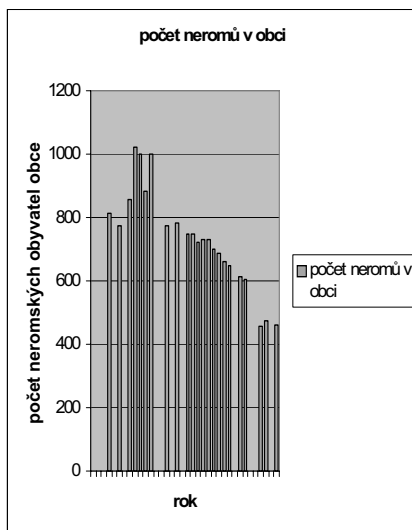
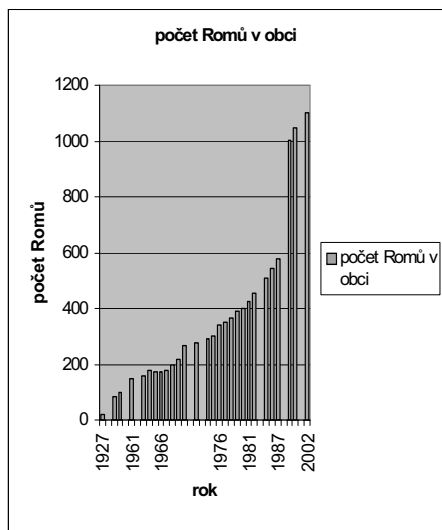
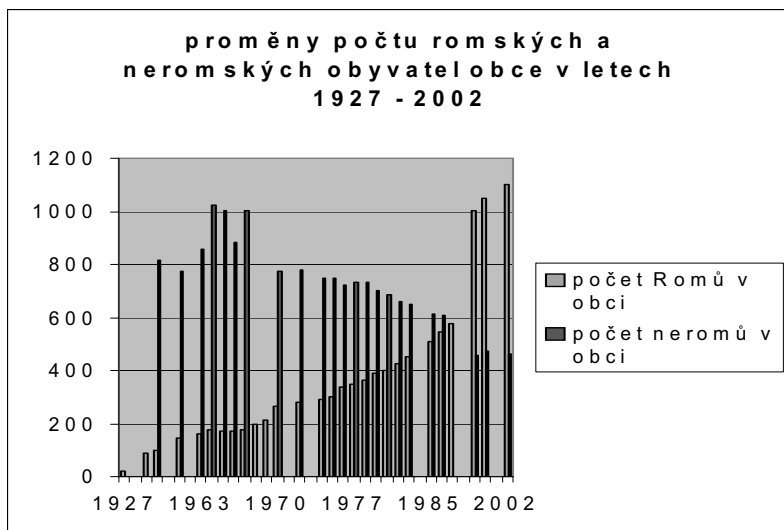
Romská osada u obce Chminianské Jakubovany je osadou v mnoha ohledech velice atypickou. Jevy, které jsou v jiných lokalitách marginální, nebo postupně zanikají a mizí jsou zde stále ještě faktory výrazně ovlivňujícími její sociální uspořádání, resp. všednodenní aktivity. Zejména koncept rituální nečistoty, v této lokalitě úzce spojený s pojídáním psů a koní, nabývá v této lokalitě, jakož

i ve vztazích jejích obyvatel k Romům v ostatních osadách daného regionu, povahy takřka centrální. Ano, romská osada u obce Chminianské Jakubovany je atypická, ovšem – právě co se uvedených skutečností týče – svou exemplární typičností.

### Seznam literatury:

- Antalová, I. – *Chaos totalos. Správa z geta*, Praha 2002
- Budilová, L. – *Analýza příbuzenských vztahů na příkladu romské osady v Chminianských Jakubovanech*, bakalářská práce na FHS UK v Praze v roce 2003
- Hajská, M. – *Fenomén křtu a kmotrovství v romských osadách*, diplomová práce na FHS UK, Praha 2003
- Hübschmannová, M., Šebková, H., Žigová, A. – *Romsko-český a česko-romský kapesní slovník*, Praha, 1998
- Hübschmannová, M. – *Šaj pes dovakeras. Můžeme se domluvit*, Olomouc 1998
- Hübschmannová, M. – *Několik poznámek k hodnotám Romů*. In: Romové v České republice 1945-1998, Praha 1999
- Horváthová, E. – *K otázce etnokultúrneho vývoja a etnickej klasifikácie Cigánov*, Slovenský národopis 22, 1/1974
- Jakoubek, M., Poduška, O. (eds.) – *Romské osady v kulturologické perspektivě*, Brno 2003
- Kalibová, K. – Pavlík, Z. – Vodáková, A. (eds.): *Demografie (nejen) pro demografy*, Praha 1996
- Kronika obce Chminianské Jakubovany
- Kužel, S. – *Skrytá ekonomika segregace a kolektivní paternalismus aneb Proč je třeba porozumět situaci slovenských vesničanů – monitoring z rubové strany*, in: Kužel, S. (ed.) – *Terénní výzkum integrace a segregace*, Plzeň/Praha 2000, str. 144-164
- Lacková, E. – *Narodila jsem se pod šťastnou hvězdou*, Praha, 1997
- Nečas, C. – *Pronásledování Cikánů v období Slovenského státu*, Slovenský národopis 36, 1/1988, str. 126 – 135
- Nečas, C. – *Diskriminace a perzekuce slovenských Cikánů v letech 1939–1945*, In: *Nové Obzory* 19 (1977), str. 125 – 152
- Uhlová, A. – *Dopady asimilační politiky vůči Romům z období reálného socialismu jako jeden z faktorů současného vytváření enkláv sociálně vyloučených obyvatel*, in: Jakoubek, M., Hirt, T. – *Romové: kulturologické etudy* (v tisku; Čeněk & Západočeská univerzita)
- Šebková, H., Žlnayová, E. – *Romaňi čhib. Učebnice slovenské romštiny*, Praha 1999

Příloha:



# FUNKCE EMOCÍ PŘI FORMOVÁNÍ SOCIÁLNÍCH VZTAHŮ

*Radmila Lorencová a Radek Trnka*

## **Summary:**

*A particular sort of socially oriented emotion is sympathy. If our close one is in a difficult life situation, we feel we should “be with him or her”, share his or her suffering and help with overcoming it. This type of sympathy, however, does not appear in relation to those with whom we have a close relationship, one into which both sides have already invested some energy in the past. If we see a limbless beggar in a street, we also feel sympathy. But we do not commonly seek an object of sympathy. For instance, personal advertisements in a newspaper are not likely to contain: “I am looking for an honest woman in a difficult life situation, who would like to share her anguish with me...” Whereas, it is more typical to find ads looking for a nice, funny and cheerful person with a sense of humour. Nowadays very modern, the concept of biological market and reciprocal altruism is also found in connection with the display of sympathy in humans. Clark mentions the rules for exchanging a display of sympathy (Clark 1987). People believe they have a “right to have sympathy” in case they are troubled. Sympathy should be aimed at those who deserve it, i.e. at those who do not overestimate their needs and have not “caused” the critical situation unto themselves (although that is very subjective). In interactions with a display of pity, the relationship between the “giver” and the “receiver” of sympathy is modified. The receiver should be grateful to the giver and return the favour in the future. However, the larger and more anonymous a social group, the less likely it is to return the acts of altruism. Instead, those are merely received which leads to the parasite strategy (Frynta 1993).*

Fenomén emoce je fascinující právě tím, že prostupuje velmi široký okruh vědních oborů, ať už zkoumajících člověka anebo ostatní členy živočišné říše. Je nesnadné je uchopit přísnými vědeckými metodami. Výsledky fyziologických a neurofyziologických studií jsou jednoznačné, nicméně pro vysvětlení kvalita-



tivní stránky prožívání se zdají být omezující. Výzkumy založené na tvarovém vnímání, osobní introspekci a empatii často sklízí nařčení z nevědeckosti. Přesto však existuje řada přístupů, které se snaží vysvětlit smysl a funkci emocí ve vztahu ke společnosti. Tento přehledový text je vlastně součástí teoretické přípravy výzkumu zabývajícím se evolučním pojetím mimických výrazů emocí.

Emoce fungují jako kontrolní mechanismus chování na úrovni jednotlivce. Jedinec nejprve poznává, poté hodnotí a nakonec jedná. V hodnotící fázi přisuzujeme konkrétní situaci pozitivní, negativní, případně neutrální valenci. Vytvoříme si tedy jakýsi osobní význam situace nebo podnětu (Nakonečný, 2000). Poté následuje projev nebo snaha o potlačení příslušné emoce. Schopnost zastříit nebo předstírat emoce se liší individuálně. Celý tento proces je kulturně podmíněn a až na výjimky je doprovázen fyziologickými změnami. Emoce nevznikají pouze na základě vnějších stimulů, často mohou mít i vnitřní původ.

S hodnocením souvisí i další funkce emocí, funkce motivační (Thoits, 1989). Z orientace v dané situaci vzniká často potřeba změnit aktuální stav na stav žádoucí. Emoce mají rovněž důležitou úlohu v procesu učení. Rodiče učí své potomky, aby zdravili v domě sousedy. V případě kladné odezvy se dítěti akce asociuje s pozitivním prožitkem. Čím větší počet pozitivních zkušeností v procesu socializace získá, tím spíše stejné chování v dané situaci zopakuje. Emoce mají tedy vliv na vytvoření určitých vzorců chování.

Schopnost rozumět emocím ostatních je jedním z nejdůležitějších faktorů pro regulaci sociálních interakcí (Parr, 2001). Rozpoznání vnitřního vyladění ostatních jedinců koordinuje aktivity mezi členy skupiny, formuje dlouhodobé sociální vazby a podporuje smířovací tendence. Empatii u člověka chápeme jako pocitově nesený způsob poznávání jiného jedince. Empatie má základ v intuici a je doprovázená emoční účastí a pozitivním zájmem o druhého (Vymětal, 1998). Empatický jedinec nezůstává emocemi druhého nezasažen. Teorie empatie, teorie afektivní rezonance a teorie mimické zpětné vazby poukazují z různých úhlů na tutéž skutečnost (Nakonečný, 1999; Hatfield et al, 1994; Petřelka, 1988). „Poskytovatel“ empatie nevědomě napodobuje mimiku a chování druhé osoby, a tak si navozuje její vnitřní emoční stav.

Hammondova teorie maximalizace emočního prožívání předpokládá, že lidské sociální vazby jsou založeny na intenzivním emočním prožívání s pozitivní valencí (Hammond, 1983). Lidé hledají způsoby, jak maximalizovat toto prožívání. Protože jsou možnosti člověka limitované, musí každý omezovat počet lidí, se kterými navazuje a udržuje emoční propojení (sociální vazbu). Někteří lidé jsou často objektem intenzivního zájmu ostatních, jiní ne (princip

nerovných vazeb). Neexistuje ideální prototyp „pozitivního prosociálního člověka“. Variabilita osobností v populaci zajišťuje, že téměř každý si může najít spřízněnou duši, se kterou prožívá pozitivní emoce, se kterou je mu dobře. Pravdou ale zůstává, že některé typy osobností mají v určitém smyslu ve společnosti výhodu, třeba právě díky míře sociální inteligence, jejíž důležitou součástí je i empatie. Tito lidé pak mohou navazovat kromě tradičních „přátelských“ vazeb jednodušeji i vazby „pragmatické“, vazby s těmi důležitými lidmi, kteří mohou v budoucnu významně změnit směřování jejich života. V naší společnosti nazýváme tyto vazby „známosti“, „kontakty“, „styky“ apod. Samozřejmě to nevyklučuje možnost kombinovaných přátelsko-pragmatických vztahů. Poměr spíše přátelských a spíše pragmatických vazeb se odvíjí od osobnosti člověka, jeho hodnot, ambic, cílů atd.

Zvláštní druh sociálně orientovaných emocí je soucit. Nachází-li se náš bližní v obtížné životní situaci, cítíme, že bychom měli „být s ním“, sdílet jeho utrpení a pomáhat mu je překonat. Tento typ soucitu se však vyskytuje ve vztahu k lidem, se kterými máme blízký vztah – vztah, do kterého investovaly obě strany již v minulosti určitou energii. Vidíme-li na ulici žebráka bez končetin pocítíme rovněž soucit. Běžně však nevyhledáváme objekt soucitu cíleně. V seznamovacích rubrikách se nevyskytují často inzeráty typu „Hledám upřímnou ženu v těžké životní situaci, která by se mnou chtěla sdílet svoje utrpení...“. Inzerátů hledajících milého, vtipného, veselého a se smyslem pro humor najdeme naopak velký počet. Dnes velmi moderní pojetí biologického trhu a recipročního altruismu se vyskytuje i v souvislosti s projevem soucitu u člověka. Clark se zmiňuje o pravidlech výměny projevů soucitu (Clark, 1987). Lidé věří, že mají „právo na soucit“ v případě, že mají potíže. Soucit by měl být zaměřen na ty, kteří si to zaslouží, tj. na ty, kteří nepřeceňují své potřeby a „nemůžou“ si sami za svou kritickou situaci (což je ale velmi subjektivní). Při interakcích s projevem lítosti se modifikuje vztah mezi „dárce“ a „příjemce“ soucitu. Příjemce by měl být dárci vděčný a měl by mu to v budoucnu oplatit. Čím větší a anonymnější je sociální skupina, tím je zpravidla výhodnější altruistické akty neoplatět, ale pouze přijímat – parazitní strategie (Frynta, 1993).

Jak je vidět, emoce hrají důležitou roli nejen při formování vzájemných vazeb mezi jednotlivci, ale ovlivňují významně i fungování celé společnosti. Výše zmíněný příklad můžeme zařadit do škatulky empatických emocí (Shott, 1979). Jeden pomáhá druhému, aby redukoval jemu zprostředkovaný distres. Tyto emoce motivují prosociální chování. Příkázání „Pomáhej bližnímu svému“ se vyskytuje nejen u křesťanské církve.

Reflexivní emoce naopak vznikají jako reakce na chování nebo názory ostatních (Shott, 1979). Motivují k sebekontrolě a jsou to například stud, rozpaky nebo pocit viny. Díky těmto emocím potlačí často sociální aktér nekonvenční chování, změní ho na normativní nebo se začne chovat altruisticky.

Obě tyto skupiny emocí jsou klíčové pro hladké fungování společnosti, protože její členové nemohou neustále monitorovat a sankcionovat chování každého jednotlivce (Shott, 1979). Pomáhají tedy k sociální kontrole.

Některé osobnostní dispozice k těmto emocím mohou být vrozené, dále se rozvíjejí na základě zkušeností v procesu učení a socializace. Za klíčové determinanty považujeme zdravotní stav jedince, rodinu, sekundární skupiny a sociální prostředí (skladba, anonymita, kultura, normy). V jednom z psychologických výzkumů dívky ve věku 4–8 let jednoznačně lépe rozpoznávaly mimické výrazy vzteku, štěstí, strachu, smutku a odporu, než výrazy studu a pohrdání, což ukazuje na jejich silnější společenskou podmíněnost.

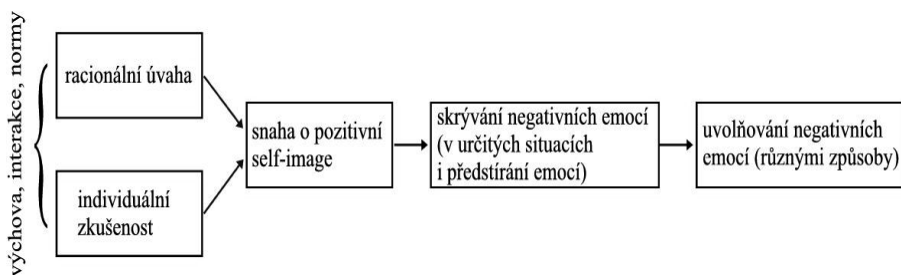
Kulturně zakořeněné normy ovlivňují jednak to, co bychom měli v určitých situacích cítit (feeling rules) a jednak to, kdy a jak bychom měli vyjadřovat vůči našemu okolí (display rules) (Hochschild, 1979). Tyto normy se v jednotlivých kulturách liší a jejich neznalost může být někdy zdrojem nedorozumění mezi členy různých národů. U velkého množství kultur se však objevuje silné potlačování projevů negativních emocí na veřejnosti.

Poměrně kritizovaná Scheffova teorie katarze konstatuje, že uvolnění negativních emocí je biologicky nezbytné (jejich kumulace může vést k neurotickému či jinému abnormálnímu chování). Proto existují některé možnosti společensky akceptovatelného vypuštění negativních afektů. Pohřební rituál, divadelní představení či tragický film toto umožňují, lidé si mohou jejich prostřednictvím obnovit svoji vnitřní vyváženost (Scheff, 1979).

Scheffův koncept vyvolává otázku: „Co je příčinou nadbytku negativních emocí v dnešní době?“. Je to pozůstatek, který si neseme z historické doby, kdy byly tyto emoce klíčové pro rychlé a správné zhodnocení „životně významného“ a byly tedy i biologickou nezbytností přežití? Nebo se jedná spíše o patologický důsledek akcelerovaného růstu lidské populace, který vyústil v nepřiměřeně husté osídlení velkých měst, ke zhoršení ekologických podmínek, k rozvoji masových sdělovacích prostředků a k rozvoji nových komunikačních technologií, které mění přirozený způsob lidské komunikace „tvář v tvář“ na silně redukované „polotovary“ typu SMS zpráv a emailů?

Když vezmeme v úvahu interpersonální přenos emocí (viz výše), můžeme vyvodit vztah mezi snahou o pozitivní působení na druhé lidi (pozitivní self-

-image) a skrýváním negativních emocí na veřejnosti (viz SCHÉMA). Jednotlivec v průběhu socializace zjišťuje a podvědomě i racionálně si uvědomuje výhodu chování, díky kterému je ostatním lidem v interakci s ním příjemně (typické americké „keep smiling“). Lidé opětovně vyhledávají jeho přítomnost a jedinec netrpí nedostatkem sociálního kontaktu (samozřejmě, že některé typy osobnosti přítomnost ostatních nevyhledávají). Individuální zkušenost, sociální normy i racionální úvahy nás motivují ke skrývání negativních emocí na veřejnosti. Skrýt pravý aktuální stav volním úsilím, znamená změnit svoje chování. V případě mimického výrazu to znamená předstírat neutrální anebo jiný mimický vzorec. Vzhledem k tomu, že jednotlivec aktuálně nedá přirozený průchod negativním emocím, ventiluje je později a jiným způsobem. Tím nemusí být pouze již výše zmíněné společenské rituály, ale například i přesměrování negativní energie na dalšího jedince. Způsobů, kterými lidé uvolňují svoje nahromaděné negativní energie, bychom našli celou řadu.



Výše naznačené úvahy nelze chápat jako všeobecně platné zákony. Rovněž je poměrně obtížné výzkumně ověřit jejich platnost. Již Popper nepřijímá obvyklé tvrzení, že teorie je vědecká pouze tehdy, je-li empiricky ověřitelná (Popper, 1959). Vzniká zde však široké spektrum výzkumných otázek, které mohou významně obohatit budoucí badatelské aktivity v oblasti výzkumu emocí, kulturních norem, interakčních situací a sociálních vazeb.

### Citovaná literatura:

- Clark, C. 1987. *Sympathy biography and sympathy margin*. American Journal of Sociology 93:290–321.
- Frynta, D. 1993. *Reciproční altruismus a sobeckost*. Vesmír 4:189–190.
- Hammond, M. 1983. *The sociology of emotions and the history of social differentiation*. Pp. 90–119 in Collins, R. (ed.). *Sociological theory*. Jossey-Bass, San Francisco.
- Hatfield, E., Cacioppo, J. & Rapson, R. 1994. *Emotional contagion*. Cambridge University Press, Paris.
- Hoschild, A. 1979. *Emotion work, feeling rules and social structure*. American Journal of Sociology 85:551–575.
- Nakonečný, M. 1999. *Sociální psychologie*. Academia, Praha.
- Nakonečný, M. 2000. *Lidské emoce*. Academia, Praha.
- Parr, L. 2001. *Cognitive and physiological markers of emotional awareness in chimpanzees (Pan troglodytes)*. Animal Cognition 4:223–229.
- Petrželka, Z. 1988. *K historii a teorii rozpoznávání a interpretace mimického výrazu emocí 2*. Československá psychologie 2:150–163.
- Popper, K. 1959. *The logic of scientific discovery*. Hutchinson, London.
- Scheff, T. 1979. *Catharsis in healing, ritual and drama*. Calif: University California Press, Berkeley.
- Shott, S. 1979. *Emotion and social life: A symbolic interactionist analysis*. American Journal of Sociology 84:1317–1334.
- Thoits, P. 1989. *The sociology of emotion*. Annual Review of Sociology 15:317–342.
- Vymětal, J. 1998. *Empatie – porozumění vžitím*. Československá psychologie 1:42–49.

# CHUDOBA A PONECHANOST: NA CESTĚ K OPROŠTĚNÍ<sup>1</sup>

*Aleš Novák*

## Summary:

*The paper on Heidegger's late conception of basic human condition called "Gelassenheit" tries to show the theological inspiration drawn especially from the mediaeval German Master Eckhart, hand in hand with Heidegger's transformative conception of phenomenology. The main concern of Heidegger is to forsake the metaphysical foundation of the human condition in the self-regulating will, which leads to the corruption of human essence (Wesen) regarded only as manipulating the existing things reduced in its essence to a sheer source (Bestand). Humans, being but sources themselves, are compelled by the metaphysical "power" that's taking place as the essence of technology under the name of Ge-Stell. Heidegger attempts to re-think the topic of Gelassenheit as an alternatively conception of the human condition not founded in the will, so that the conception of freedom does not consist in self-regulation, but in being in charge of the openness of the Being (die Gegnet), usually called the truth of Being in the sense of the so-called "clearing" (Lichtung). The human essence consists of one negative and one positive step of letting-be: the negative "action" of letting-be is the step of forsaking the striving of the manipulative will (Ablassen); the positive*

---

<sup>1</sup> Sigla: **Bt.** – GA, III. Abteilung, Bd. 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt/M., 1989. **Bes.** – GA, III. Abteilung, Bd. 66, *Besinnung*, Frankfurt/M., 1997. **EHD** – GA, I. Abteilung, Bd. 4, *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, Frankfurt/M., 1981. **Einbl.** – GA, III. Abteilung, Bd. 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt/M., 1994. **GA** – Gesamtausgabe: sebrané spisy M. Heideggera. **GdS** – GA, III. Abteilung, Bd. 69, *Die Geschichte des Seyns*, Frankfurt/M., 1998. **HH** – GA, II. Abteilung, Bd. 39, *Hölderlins Hymnen Germanien und Der Rhein*, Frankfurt/M. 1989<sup>2</sup>. **HS** – HEIDEGGER-STUDIES. **Hw** – GA, I. Abteilung, Bd. 5, *Holzwege*, Frankfurt/M., 1977. **ID** – *Identität und Differenz*, Pfullingen 1990. **Logik** – GA, II. Abteilung, Bd. 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte ›Probleme‹ der ›Logik‹*, Frankfurt/M. 1984. **Reden** – GA, I. Abteilung, Bd. 16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt/M., 2000. **TuK** – *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen <sup>3</sup>1991. **UzS** – *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959. **VA** – GA, I. Abteilung, Bd. 7 *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt/M., 2000. **Wm** – GA, I. Abteilung, Bd. 9 *Wegmarken*, Frankfurt/M., 1976. **ZSf** – *Zur Seinsfrage*, Einzelausgabe, Frankfurt/M., 1977. **ZSD** – *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969.

*part of the Gelassenheit means the step of letting myself to start with the openness of Being (Gegnet), in which everything happens on its own and respectively to the sense of its own essence. The transformed meaning of phenomenology – with its maxim: to the matters themselves! (Zu den Sachen selbst!) – appears to be the transformation itself, so that Heidegger's late conception of phenomenology can be called the transformative phenomenology transforming the one who is taking part in a different way of letting things to be seen.*

## 1.

V dopise z 16. dubna 1963 kunsthistorikovi H.-W. Petzetovi, jenž o Heideggerovi napsal biografii *Auf einen Stern zugehen*,<sup>2</sup> Heidegger píše:<sup>3</sup> „**Během let mi bylo čím dál jasnější, že je nemožné být srozumitelný v rámci představ dnešního mínění. Pokus o takovouto srozumitelnost – to již znamená nepochopení vlastní cesty. Tak se věci mají – jsou vydány napospas bůžku doby. Nakolik panství *Ge-Stellu* je a bude v dějinách člověka jedinečné, natolik neobvyklé a nesrovnatelné s dřívějšími možnostmi je v tomto věku světa /Weltalter/ určení myšlení. >Ponechanost< se v tomto pohledu ukazuje být tím jediným způsobem, jak by se mělo odpovídat údělu světa /Weltgeschick/. Ponechanost se stává kostrou bydlení /Gefüge des Wohnens/.“**

Člověk jakožto smrtelník má bydlet při věcech usebírajících svítící svět. Toto bydlení Heidegger vymezuje jako *ponechanost* /Gelassenheit/, jež je v jeho očích tím nejadekvátnějším způsobem, jak *čelit* „tomu, co se děje kolem doko-la naší Zeměkoule“. Toto bydlicí členění zvané ponechanost je tedy Heideggerovo představou onoho očekávání Adventu světa. Ponechanost jako kostra vytyčí a umožní lidské, lépe a adekvátněji řečeno: smrtelné *jednání, konání a přijímání* v rámci bydlení při věcech svítícího světa, který ještě doposud nebyl. Autor *Bytí a času*, traktátu o euforické angažovanosti a péči o vlastní autenticitu tváří v tvář upadlosti do obstarávání *světských, příliš světských záležitostí*,<sup>4</sup> nemůže resignovat na to, aby určoval adekvátní povahu lidského jednání a konání a přijímání na tomto světě. A tak bude ponechanost pozdním označením toho, co by

<sup>2</sup> H.-W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*, Frankfurt/M. 1983.

<sup>3</sup> Jahresgabe der MARTIN-HEIDEGGER-GESELLSCHAFT 2003, S. 18-19.

<sup>4</sup> Theologický aspekt Heideggerova rozvrhu transcendence pobytu a vrženého rozvrhu se projeví o to explicitněji v pojednání *O povaze základu* z roku 1929, především části II. a III.

v *Bytí a času* byla autenticita /Eigentlichkeit/ rozvrhování pobytu. Ponechanost je však pozdějšího data nežli brémský cyklus,<sup>5</sup> kterému terminologicky odpovídá určení chudoba /Armut/. *Autenticita rozvrhování vrženého pobytu, chudoba a ponechanost jsou věcně vzato totéž*. Ve všech třech totiž Heidegger určuje *povahu lidské svobody* /Freiheit/, se všemi zásadním způsobem souvisí *smrtelnost* /Sterblichkeit-Vermögen zu sterben/, všechny staví na svérázném přepínání významu *řeči a mluvení* /Sprache-Sage/ a všechny se odehrávají v typických *náladách* /Stimmung/.

## 2.

*Rozhovor na polní cestě* si za své ústřední téma bere určení povahy myšlení a spolu s tím povahy lidství člověka. Rozhovor spolu vede sám Heidegger ve třech fasetách: jakožto badatel, učenec a mudřec. *Badatel* reprezentuje exaktní přírodovědecký způsob tematizace tzv. skutečnosti, *učenec* je historicko-filologický typ, zatímco *mudřec* je prostý venkovan z rodného Messkirchu či z horského Todtnaubergu, kde Heideggerovi měli svou chaloupku. Mudřec je tím, o kom Heidegger hovoří v dopise vysvětlujícím slovo *das Kuinzige* z tzv. malé *Polní cesty*:<sup>6</sup> „*Das Kuinzige v sobě zahrnuje pohostinnou otevřenost vůči li-*

<sup>5</sup> Heidegger sice v roce 1945 sepsal dialog mezi sebou samým ve třech svých modifikacích (badatel, učenec a mudřec), který vyšel jako sv. 77 sebraných spisů *Feldweg-Gespräche* (1944/45), Frankfurt/M. 1995 pod názvem Αγγιβαστη. *Ein Gespräch selbdrütt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen*. Z něho Heidegger během života vydal asi tak třetinu pod názvem *Zur Erörterung der Gelassenheit* spolu s přednáškou *Gelassenheit* ve svazku s názvem *Gelassenheit*, Pfullingen 1959; resp. sv. 13 *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt/M. 1983, S. 37–74. V obou variantách textu jsou četné vynechávky námi zvýrazněných motivů, např. mudřec je nahrazen za učitele. Nicméně *nikde* v brémském cyklu (1947) se ponechanost *terminologicky nevyskytne*. Místo ní tam figuruje *chudoba a očekávání*, což jsou však strukturální prvky ponechanosti tak, jak je Heidegger líčí ve zmiňovaném dialogu i v meditaci *Die Armut*. Koncept *Gelassenheit* byl tedy sice vypracován možná dříve, do světa však byl vypuštěn později než brémský cyklus. Proto má teze o pozdějším datu tohoto pojmu. Nicméně ze stejného roku jako je dialog na polní cestě, je i Heideggerova meditace *Die Armut-Chudoba*. K ní se váže meditace v obdobném duchu a rozpoložení: *Polní cesta* (také z roku 1945). K ponechanosti a k samotnému Heideggerovu dialogu srv. W. Beierwaltes, *Heideggers Gelassenheit*, in: *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für W. Wieland*, (ed. R. Enskat), Berlin-New York 1998, S. 1–35. Typicky loajální je F.-W. von Herrmann, *Gelassenheit und Ereignis. Zum Verhältnis von Heidegger und Meister Eckhart*, in: *týž, Wege ins Ereignis*, Frankfurt/M. 1994, S. 371–386.

<sup>6</sup> GA Bd. 16 *Reden*, S. 487. Jde o komentář k pasáži z meditace *Der Feldweg* in: GA Bd. 13 *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt/M. 1983, S. 90: „V ovzduší polní cesty, jež se proměňuje se střídami ročních dob, dozrává vědoucí rozjitření, jehož výzor často vypadá zasmušile. Toto vědoucí rozjitření je „das Kunizige“ – střízlivost. Nenabude ho nikdo, kdo ho sám nemá. Kdo ho mají, mají ho díky polní cestě.“



dem a věcem, jako i ryzí starostlivost o ně; jde však o to, nikoliv úmyslně, setrvat ve skrytosti, což může snadno být špatně pochopeno jako nějaká zá-  
 ludnost. Co toto slovo znamená, to se odehrává v různých oblastech <lid-  
 ského pobývání> až po oblast nejvyššího myšlení, aby v jeho případě ozna-  
 čovalo hluboký vhled do toho, co je podstatné, hluboký vhled objevující  
 se v tom, co je nepatrné a ne pouze zdánlivé, hluboký vhled přivádějící ve  
 všem protikladnost k vyšší jednotě, a přitom neustále zůstávající v pohybu;  
 to vše v hornošvábském způsobu vedení života, který buď máte, nebo ne.“

Je to právě tentýž mudrlec, který ve zmiňovaném dialogu podrobí tzv. otázku po  
 bytí masivní kritice, říká:<sup>7</sup> „**Jak ovšem, jestliže – jak již jsem pravil – tázání  
 naprosto není cestou k podstatným odpovědím? Pak se mi zdá, že ten, kdo  
 se táže po bytí, vlastně neví, kam se ubírá.**“

Heidegger si připravuje cestu k proměně své filosofické pozice, kterou vyko-  
 nává v doprovodu Hölderlina a Mistra Eckharta, jakož i ve stínu Nietzscheho,  
 který z bytí učinil „*poslední výčpělek vypařující se reality*“.<sup>8</sup> Tváří v tvář tomuto  
 Nietzscheovu diktu není patrně již více možné filosofovat o bytí, nýbrž je třeba  
 zkusit vyjít do otevřenosti, jejímž symbolem je polní cesta, kde je možné po-  
 tkat proměněný způsob a styl myšlení, které již nebude filosofií.<sup>9</sup> Zkušenost lik-  
 vidační světové války nenechává prostor pro nějaké filosofování o bytí, které se  
 valí tradicí jako balvan a drtí jednoho myslitele za druhým. Samo bytí je sces-  
 tím /die Irre/, na němž zbloudilo tolik jiných filosofů, samo bytí je úkladem /die  
 Gefahr/ pro myšlení. Heidegger si možná položil otázku, zda se náhodou netá-  
 žeme špatně a po něčem špatném. A tak ve zmiňovaném dialogu medituje nad  
 povahou tázání, které má být hlavním motorem filosofování. A překvapivě nám  
 praví, že „cestou k podstatným odpovědím naprosto není tázání“. Neboť pod-  
 le Heideggera hovořícího ústy mudrce „skutečně myšlení nespočívá v tázání“.<sup>10</sup>  
 Ba dokonce v tázání ani nikdy nespočívalo, nýbrž v odpovědích.<sup>11</sup> Takže Hei-  
 degger považuje za autentickou a skutečnou povahu myšlení odpovídání, kte-  
 ré charakterizuje následovně:<sup>12</sup> „**Původní odpovídání tedy není odpovídáním**

<sup>7</sup> Sv. 77, S. 24.

<sup>8</sup> Fr. Nietzsche, *Soumrak bůžků*, kap. „Rozum“ ve filosofii § 4, in: *Ecce Homo*, přel. L. Benyovszky, Praha 1993, s. 34.

<sup>9</sup> Srv. M. Heidegger, *Dopis o humanismu* in: Wm 364.

<sup>10</sup> Sv. 77, S. 25.

<sup>11</sup> Tamtéž.

<sup>12</sup> Tamtéž: „Das ursprüngliche Antworten ist also nicht das Antworten auf eine Frage. Sie ist die

**na nějakou otázku. Je odpovědí ve smyslu opáčení Slovu. Pak ovšem Slovo musí být uslyšeno. Takže by záleželo na naslouchání.“**

Původní filosofická emfaticnost tázání jako by se podobala vědeckému agresivnímu útoku na vše, co je, a nesla s sebou svévoli vnučování povahy skutečnosti. A tak asi bude adekvátnějším postojem postoj, který bych nazval *evangelijním*: naslouchat zjevenému Slovu. Filosof naslouchá Slovu, je poslušný a tím pádem náležející – německé *hören a gehören* obsahuje obojí rysy – Slovu, kterým nedisponuje, o kterém nerozhoduje, které může tak maximálně dbát a respektovat, což je přeci rys, který po nás Heidegger v brémském cyklu vyžaduje ve smyslu proměny povahy pravdivosti. Již žádná jistota, správnost, evidence atd., nýbrž respektování, dbalost, brání ohledu. A toto Slovo samo rozhoduje o svém udílení se ve smyslu *zjevení*, kteréžto označení Heidegger explicitně použije.<sup>13</sup>

Když nám Heidegger vymezí výchozí určení povahy myšlení, může přejít k bodu, který tento dialog explicitně spojuje s tématem Součtveří, totiž k motivu *blízkosti*.<sup>14</sup> Blízkost a dálka jsou pro nás dle Heideggera *záhadou* /das Rätselhafte/, stojíme před nimi *bezradně a nečinně*.<sup>15</sup> Záhada je spíše bezradností a odkazuje k řecké *aporía*, která je však – např. v platónských dialozích – motorem dialektického procesu, ve kterém se duše rozpohybuje směrem k pravdě, takže bezvýchodnost bezradnosti je spíše pohybem a impulsem nežli paralýzou. U Heideggera spíše připomíná paralýzu: stojíme nečinně. Ba dokonce máme záhadu nechat spočívat na sobě tím, že „vejdeme v bezradnost oproti záhadě a setrváme před ní.“<sup>16</sup> Symbolem pro toto je v dialogu prohlubující se soumrak, který rozmlouvající pohrouží do sotva proniknutelné temnoty. Heidegger nám v tom pomáhá tím, že záhadu blízkosti a dálky vztahuje k bezprizornosti člověka, který „není doma ve svém domě.“<sup>17</sup> Záhada pak vzbuzuje pro Heidegge-

---

Antwort als das Gegenwort zum Wort. Das Wort muss dann erst gehört werden. So käme es auf das Hören an.“ – Již na S. 23 mudréc charakterizuje *Antwort* jako *Gegenwort*. Opáčení či proti-hlas sugeruje chór a umění fugy jakožto exemplární církevní skladby. Filosofické naslouchání pak povede k oslavnému chóru na počest zjevení Slova, díky kterému filosof Heidegger může hovořit jako mudrc. Mudrc je pak ten, kdo je v harmonii se zjeveným Slovem, které se jako tajemné vzpírá filosofické reflexi.

<sup>13</sup> Sv. 77, S. 89: „sich offenbaren, die Offenbarung.“

<sup>14</sup> Sv. 77, S. 29nn.

<sup>15</sup> Sv. 77, S. 31: „Vor dem Rätsel der Nähe und Ferne dagegen stehen wir ratlos. Insbesondere aber tatenlos.“

<sup>16</sup> Sv. 77, S. 32–33: „Deshalb bleibt ... zu überlegen, was dies heisst: ein Rätsel auf sich beruhen zu lassen. Heisst ... es: in die Ratlosigkeit gegenüber dem Rätsel eingehen und vor ihm verweilen?“

<sup>17</sup> Sv. 77, S. 37: „Možná, že člověk naprosto není doma ve svém domě. To by znamenalo, že člověk nezná své vlastní obydlí, takže by ve své vlastní přítomné usedlosti /Anwesen/ byl nepřítomen /abwesend/. A možná, že se do této podivné nepřítomnosti vmísí dokonce záhada blízkosti a dálky.“

ra podstatné nálady, jimž jsou strach /Furcht/, kterého se však máme vzdát – neboť „strach kalí vhled“ –, a údiv /Staunen/, který „zažehává a osvobozuje vhled“.<sup>18</sup> Nálady pojící se k záhadě odkazují k pochybnosti a nepochybnosti:<sup>19</sup> strach k pochybování, údiv k jistotě toho, co je nepochybné. Má-li myšlení být nasloucháním zjevenému Slovu, je to stranou pochybnosti a nepochybnosti. Zjevení Slova je to, co je mimo pochybnost – *das Unzweifelbare*. A tato jistota ulehčuje myšlení, svítá jako jasné slunce oproti temnotě pochybností a strachu. Heidegger nám k tomu praví:<sup>20</sup> „**Lze však to, co je stranou vši pochybnosti ještě tušit? Vždyť je stranou všeho tušení v sobě jisté. Chtít tušit to, co je stranou vši pochybnosti, a přitom si to ještě chtít představovat, to by znamenalo asi tolik jako usilovat o zahlédnutí tónu.**“

Heidegger se snaží dospět k jednoznačné evidenci a jistotě myslitelské zkušenosti, která není tázáním, nýbrž poslušným nasloucháním zjevenému Slovu, od kterého myšlení nabývá svou kompetenci a bezpečí. Údiv není primárním *impulsem* k myšlení, nýbrž je *reakcí* nečinně bezradě stojícího myšlení před zjevením Slova. Naladěnost, která slouží jako pole odhalování smyslu, jako sféra doteku, je vydaností napospas, je sférou pasivity odevzdaného myšlení, což by se dalo nazvat *kvietismem* – se zcela explicitním odkazem na Eckharta a Hölderlina. *Decisionismus* vržené se rozvrhujícího pobytu z *Bytí a času* se proměňuje v kvietistické náležením zjevenému Slovu, které zbavuje pobyt jeho zodpovědnosti tím, že samo Slovo je mírou pravdivosti a tzv. autenticity, která nemá nic společného s přesahováním celku jsoucího. Z tohoto zjevení Slova pak bude bydlení smrtelných v Součtveří čerpat svou závaznost, čili nikoliv ze struktury *kvůli...* /Umwillen-Worumwillen/, nýbrž z podivování se záhadě nepochybně zjeveného Slova, kterému autentický myslitel poslušně naslouchá, a *tedy* odpovídá.

Zjevení Slova, jemuž poslušně myslitel Heidegger naslouchá, mu pak garantuje, že záležitost, o kterou v myšlení (a asi nejen v něm) kráčí, že záležitost se sama objeví, že zazáří.<sup>21</sup> Zjevené Slovo je autoritou, která dostačuje k tomu, aby ospravedlnila to, oč v myšlení běží – Heideggerova *Sache des Denkens*. To, že touto záležitostí má být motiv Součtveří se vši artikulační specifícností, to nemá jinou oporu nežli nepochybnou jistotu zjeveného Slova, kterému au-

<sup>18</sup> Sv. 77, S. 37: „Furcht trübt den Blick. Staunen lichtet ihn.“ – Lichten je nejen světelností, ale pro Heideggera především lehkostí. Mystikova duše skrze porodní bolesti temnoty padá do světla jako odlehčená a oprostěná. Světlo je jen aspektem lehkosti.

<sup>19</sup> Sv. 77, S. 43n.: „das Unzweifelbare, das Zweifel.“

<sup>20</sup> Tamt., S. 44–45.

<sup>21</sup> Sv. 77, S. 46: „erst einmal die Sache zu finden“; S. 47: „die Sache selbst zum Leuchten bringen.“

tentické myšlení naslouchá, a tedy odpovídá. Závaznost pro motiv Součtveří není filosofická, nýbrž evangelijní či profétická. Nutnost pro zavedení motivu Součtveří, o kterém Heidegger soudí, že bez něho „již není žádná jiná možnost, jak adekvátně zohlednit bytí toho, co se děje v současné době po celé Zeměkouli, neřkuli dostatečně určit vztah člověka k tomu, co doposud slulo „bytí“,“<sup>22</sup> nutnost pro jeho zavedení spočívá v Heideggerově rozhodnutí nenechat myšlení vést tázáním, nýbrž spolehnout se na zjevení Slova. Proč se tázat, když přeci vše vyplývá „z hornošvábského způsobu vedení života, který buď máte, nebo ne.“ Filosofování je pak nejen poutáno na rodnou řeč, tedy na němčinu, ale dokonce na specifický klimaticko-geografický původ, na hornošvábský region. Pak filosofie je skutečně pro ony nemnohé, o nichž Heidegger s oblibou hovoří.<sup>23</sup> Jako kdyby mimo něj nebylo možné být moudrým filosofem, ovšem za předpokladu jiného pochopení moudrosti nežli u Heideggera. Má-li však být cosi moudrého, pak to je to společné, to víme již od Hérakleita (např. B 32, 41). Moudří sdílejí *kosmos koinos* (B 30, 89), nemoudří jsou v *pravém slova smyslu* idioti, jelikož se odvracejí do vlastního *kosmos idios* (B 2, 89). Má-li být cosi moudrého, nelze to redukovat na příslušnost k rase, národu, etniku, rodné hroudě. To, co je moudré, musí být sdělitelné, jinak to není moudré.

Heideggerovo pojetí povahy myšlení, jež je poslušným nasloucháním zjevenému Slovu vyznačujíc se bezradnou a udivenou nečinností, je označeno jako *Besinnung* – přemítání, zamýšlení se.<sup>24</sup> Toto zamýšlení se je ve shodě s výše uvedenými charakteristikami nečinnosti, paralyzovanosti, užaslé poslušnosti charakterizováno jako *nechtění*. Vůle je minimálně od Spinozy a Kanta identická s myšlením, ačkoliv Heidegger na tomto místě (a průběžně) zmiňuje Leibnize.<sup>25</sup> Myšlení je chtějíci usilování, což se projevuje jako představování /Vorstellen/ a zpředměťňování. Výsledkem je pojmové uchopení, což je v zásadě pleonasmus, protože po-jem je již uchopením. Heidegger toto odmítá.<sup>26</sup> Myšlení je přiváděním Slova ke slovu,<sup>27</sup> což podle něho vede k proměně toho, kdo myslí a mluví.<sup>28</sup> Jistě, vždyť máme poslušně naslouchat zjevenému Slovu. Pouze musíme být ochotni si to nechat líbit, tj. *musíme absentovat od své vůle*. Je-li myšle-

<sup>22</sup> ZSD 2.

<sup>23</sup> Bt. 11–20, č. 5 *Für die Wenigen – Für die Seltenen*.

<sup>24</sup> Sv. 77, S. 51.

<sup>25</sup> Tamt., S. 53.

<sup>26</sup> Sv. 77, S. 65: „Mohlo by proto být, že myšlení nemá s vůlí bytostně nic společného.“

<sup>27</sup> Tamt., S. 57.

<sup>28</sup> Tamtéž: „Die Sprechenden des Gesprächs können nur in seinem Sinne sprechen, wenn sie dafür bereit sind, dass ihnen im Gespräch etwas wiederfährt, was ihr eigenes Wesen verwandelt.“

ní podle Heideggera charakterizováno nechtěním, pak to je konsekvence z jeho předpokladu, že myšlení nespočívá v tázání – kdo se táže, ten něco chce – nýbrž v poslušnému naslouchání zjevenému Slovu. Nejprve musíme nechtít chtít resp. chtít nechtít, což je první – negativní – krok při proměně povahy myšlení, *a tedy* povahy lidství člověka, protože ve vzduchu visí Heideggerův předpoklad, že pouze člověk myslí a že myšlení je tím, co charakterizuje lidství člověka.

Heideggerovi jde o proměnu povahy myšlení a tím i povahy lidství člověka, což se odehrává v konfrontaci se zjeveným Slovem. Heidegger tedy nabádá k odhodlanosti proměny,<sup>29</sup> ke skoncování s falešností, neautenticitou, upadlostí, scestností. Emendační intence z *Bytí a času* je sice zachována, ale hluboce proměněna. Religiózní motivace či inspirace však pouze nabývá na intenzitě. Byl-li motivátorem *Bytí a času* sv. Augustin s Lutherem, je jím nyní Mistr Eckhart a Hölderlin.

Ale konečně jsme u východiska analýzy struktury ponechanosti-*Gelassenheit*. Ponechanost je celkem a souhrnem rozličného – negativního a pozitivního – nechávání. Aspekt kvietistického absentování od chtění vůle je prvním, negativním rysem ponechanosti, rysem *sich einlassen auf...* – odhodlání zanechat chtění. Heidegger slovy mudrce praví:<sup>30</sup> „**Vskutku. A proto vše závisí na tom, zda se také správným způsobem odhodláme podstoupit zmiňované nechtění.**“

Abychom poslušně naslouchali zjevenému Slovu, je třeba *odhodlat se zanechat* chtění, tj. *podstoupit* nechtění. Nejprve je třeba *odřici si* tázání, usilování, *vzdát se* navykého způsobu myšlení. Zanechat, vzdát se, odřici si – to vše jsou akty myšlení, které přinášejí úsilí, cestu proti proudu, lámání přes koleno, přemáhání. Jsou to bolestivé, byť nezbytné způsoby *purifikace* na cestě za *emendací* intelektu (řečeno v tradiční hantýrce).<sup>31</sup> Emendací pro Heideggera je „zdržovat se v poklidu své povahy“, takže může prohlásit, že „v případě klidu vše spočívá na tom, čemu nablízku spočívá povaha lidství člověka v poklidu“.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Sv. 77, S. 60: „Bereitschaft zur Sachlichkeit“.

<sup>30</sup> Sv. 77, S. 67: „In der Tat. Und darum hängt auch alles daran, ob wir uns in der rechten Weise auf das genannte Nicht-Wollen einlassen.“ – Lepším výrazem tohoto negativního kroku je *Ablassen*, opuštění, zanechání, které se objeví až na S. 115. *Einlassen* totiž bude sloužit i jako pozitivní *spuštění se do...*, *přenechání se* zjevenému Slovu.

<sup>31</sup> Např. Spinoza v úvodních paragrafech svého *Tractatus de Intellectus Emendatione* používá těchto negativních výrazů: *reiectere*, *abstinere*, *omittere*, *aversare*. Descartesovo *eversio* z úvodu *Meditací* je slavné samo sebou. Vždy je v nich ovšem obsažen rys namáhavosti, nesamozřejmosti a úsilí. To vše nějak souvisí s vůlí.

<sup>32</sup> Sv. 77, S. 70: „Das, wobei der Mensch in der Ruhelage seines Wesens sich aufhält, wird sogar wesentlich für die Ruhe, wenn es nicht gar durch ihr Wesen bestimmt ist. Dann liegt bei der Ruhe alles an

Chce-li Heidegger tedy přimět člověka ke spočinutí nablízku tomu, co je původem jeho povahy, tj. v jeho pozdním filosofování: nablízku Součtveří, musí přimět člověka k tomu, aby se vzdal svého chtění, aby od něho upustil /Ablassen/. Pak se myšlení nachází ve stavu nechtění /Nicht-Wollen/. Heidegger nechtění vymezi nejprve negativně. Nechtění neznamená: zdráhání, vzpírání se, zakazování, opovrhování, odříkání si.<sup>33</sup> Podle Heideggera totiž nechtění není vůbec žádnou negací chtění.<sup>34</sup> Nechtění totiž není naprosto ničím volním.<sup>35</sup> Nechtění v Heideggerově intenci nemá s vůlí nic společného, nechtění je opakem (opak není nutně negací) vůle: *Nicht-Wille* – nechtění označuje to, co naprosto není vůle. Zde se musí opět vedrat poukaz jak Mistru Eckhartovi,<sup>36</sup> tak k Nietzscheovi. Odkaz k Eckhartovi má ten smysl, že – banálně řečeno – mystik se musí vzdát své vůle, aby splynul s Bohem. Odkaz k Nietzscheovi má naopak ten smysl, že sebe samu chtějící vůle k vůli je v Heideggerových očích tím, co zakládá naši moderní dobu, jež je determinována povahou techniky ve smyslu *Gestell*. Abychom *Gestell* „překonali“ – ve smyslu, jakým *překonáváme* chorobu, čili: abychom *Gestell* *prodělali* – je zapotřebí vidět to, co naprosto není *Gestellové* povahy. Ale *Gestell* je přeci samo bytí? Takže musíme jít ještě *epekeina tés úsiás*?<sup>37</sup> To by pak korespondovalo s Heideggerovým diktem, že je třeba vzdát se ontologické diference,<sup>38</sup> jakož i s tím, že bytí se má spolu s Nicem vytratit do svícení světa,<sup>39</sup> tj. má vyvanout v Adventu Součtveří alias Velkého Počátku. Upuštění od chtění a opáčení vůli pak bude oním Rilkeho *vykročením do Otevřenosti, kde přitažlivost působí ryzích Sil, do nejzazšího okruhu, kde se nás dotýká Zákon*. Co to pro Heideggera znamená, se ukáže až v dalším rozboru, jen si řekněme, že onou Otevřeností je to, co Heidegger bude nazývat širava-*die Gegnet*, ryzí Silou je u Heideggera vědomá *zasazenost-Inständigkeit* alias ponechanost-*Gelassenheit*, Zákonem je Počátek-*Ereignis*.

---

dem, in dessen Nähe das Wesen des Menschen sich aufhält.“ – Srv. Spinoza, *Emend. Intel.* I.4: *quiescere*; II.11: *solatio*; II.13: „*unio mentis cum tota natura*.“

<sup>33</sup> Sv. 77, S. 77: Sich-Weigern; Sich-Widersetzen; Verbieten; Verabscheuen; Entsagen dem Wollen.

<sup>34</sup> Tamtéž: „Dies Nicht-Wollen ist keine Verneinung des Wollens.“

<sup>35</sup> Sv. 77, S. 79: „...das, was nicht ein Wollen, dh. nicht ein Wille und somit nichts Willenmässiges ist.“

<sup>36</sup> V apendixu (S. 158) k *Rozhovoru na polní cestě* Heidegger cituje z Eckhartových *Reden der Unterweisung*, in: *Deutsche Mystiker*, Bd. III: *Meister Eckhart*, Kempten/München 1914, S. 77 sqq. (n. 1, n. 3, n. 4, n. 5).

<sup>37</sup> Platón, *Resp.* 509b 9.

<sup>38</sup> ZSD 40-41.

<sup>39</sup> Einbl. 49.

## 3.

Podle Heideggera myšlení je nechtěním, je čímsi naprosto jiným nežli vůle.<sup>40</sup> Je to poslušné naslouchání zjevenému Slovu. Tato poslušnost je pro Heideggera moudrostí, kterou v dialogu vymezuje napnutím německých slov *Weisheit*-moudrost a *weisen* – dávat pokyn, ukazovat:<sup>41</sup> „**Jelikož se to má takto, pak pravděpodobně neexistuje žádný mudrc /es gibt keinen Weisen/; to však nevylučuje, že by neexistoval někdo, kdo zná ukazovat /ein Weiser/, čímž nemám na mysli žádného vědoucího /der Wissende/, nýbrž někoho takového, kdo je s to poukazovat tam, odkud lidem přicházejí pokyny; někoho takového, kdo by současně dokázal ukázat způsob, jak těmto pokynům následovat.**“

To, co zde Heidegger popisuje jako moudrost, jež vyrůstá z poslušného naslouchání zjevenému Slovu, spíše připomíná *šamanismus* nežli racionálně vykazatelnou filosofii. Mudřec heideggerovské provenience je jakýmsi šamanem, který jako jakési *orákulum* tlumočí pokyny přicházejícího Adventu. Stejným zaujetím a posláním trpěl i Hölderlin, který takto chápe pojetí básníka: tlumočit boží pokyny. Nicméně platí, že základním předpokladem pro takovéto následování pokynům, je v první řadě odřeknutí si chtění, vzdání se vůle, upuštění od vůle a chtění /Ablassen/. Tím totiž, že je naše myšlení determinováno chtěním, tím se stává, že nejsme s to zahlédnout to, co je prosté a jednoduché /das Einfache/,<sup>42</sup> jež nám leží nablízku a z něhož se bude pro Heideggera určovat původ povahy lidství člověka, o jejíž proměnu mu jde. Takže se musí ptát po našem vztahu k tomuto prostému.<sup>43</sup> Když se vzdáme chtění jako preferovaného způsobu vztahování se, pak visíme bezmocně nad propastí tohoto prostého.<sup>44</sup> Nicméně

<sup>40</sup> Sv. 77, S. 82.

<sup>41</sup> Sv. 77, S. 84–85: „...ein Weiser ..., der dahin zu weisen vermag, von woher den Menschen die Winke kommen; einen solchen, der zugleich die Weise, die Art, weisen kann, wie den Winken zu folgen sei. Dann wäre die Weisheit das Vermögen zu solchem Weisen. Eher noch die vergönnte Gunst, solches Weisen zu versuchen.“ – Sr. Hérakleitos, B 93, Diels (přel. Z. Kratochvíl): „Vládce, jehož věštírna je v Delfách, ani nemluví, nýbrž dává znamení (*sémainei*)“.

<sup>42</sup> Sv. 77, S. 92.

<sup>43</sup> S. 94: „unser Verhältnis zum Einfachen.“

<sup>44</sup> S. 95: „...wir ... hängen miteinander hilflos über dem Abgrund des Einfachen.“ – Sr. Descartesovo zmitání ve vlnách a visení v prázdnotě na začátku druhé meditace (přel. Mravan/Glombíček): „Při včerejší meditaci jsem byl vržen do takových pochybností, že už na ně nemohu zapomenout, ale ani nevidím, jak je vyřešit; jsem poděšen, jako bych byl zničehonic stržen do hlubokého víru a nemohl ani dosáhnout dno, ani vyplavat na hladinu.“ (*Meditace*, s. 37)

ně víme od Heideggera, že u tohoto prostého budeme muset spočívat v poklidu.<sup>45</sup> Poklidné spočívání Heidegger rozebírá jednak jako setrvávání /das Bleiben/, které však určuje jako dlení /das Verweilen/.<sup>46</sup> A zde přichází druhý rys, tentokrát již *pozitivní* rys ponechanosti: naše dlení spočívá v tom, že se přenecháme (napospas) jisté prodlevě /die Weile/, která nás přijímá, takže je to ona, jež nás takřikaje ukonejší.<sup>47</sup> Takže, jak konkluduje Heidegger, je na nás, *abychom dbali* této prodlevy, již se přenecháváme napospas.<sup>48</sup> A tak po negativním upuštění od chtění a vůle nám nezbude nic jiného, než se přenechat napospas onomu zjevenému Slovu, od něhož nám přicházejí pokyny, což pro Heideggera znamená *návrat*, takže setrvání nablízku tomu, co je prosté, je pro něho návratem k původu.<sup>49</sup> Myšlení pak není nic jiného nežli návrat k dávnému původu, který neporušeně spočívá při sobě a trousí poslušně naslouchajícím mudrcům své pokyny. Heideggerovi jde o bližší určení sféry tohoto původu, k němuž se máme – tak jako duše mystika k Bohu – navrátit. Sférou tohoto původu je budoucí Součtveří, které je neporušeností Počátku, ve kterém člověk bydlí na způsob smrtelných.

Je-li myšlení Heideggerem určeno jako poslušné naslouchání zjevenému Slovu, ke kterému je třeba se navrátit, pak myšlení není ani prací, ani výkonem, nýbrž je čekáním na vpád Slova,<sup>50</sup> je vděkem a dbalostí.<sup>51</sup> Myšlení jako čekání jsme již potkali v brémském cyklu,<sup>52</sup> takže Advent Velkého Počátku je identický s vpádem zjeveného Slova, jemuž jsme vděční a jehož si hledíme a dbáme. Musíme si ho hledět, jelikož zjevené Slovo dává pokyn k určení původu povahy lidství člověka.<sup>53</sup> K tomu je zapotřebí čehosi *neobvyklého*, totiž *odvyknout si*

<sup>45</sup> Sv. 77, S. 70. Viz citace výše.

<sup>46</sup> Sv. 77, S. 96: Das Bleiben besteht in einem Verweilen.

<sup>47</sup> Tamtéž: „Wobei wir uns einer Weile überlassen, die uns aufnimmt, so dass sie es ist, die uns gleichsam ver-weilt.“

<sup>48</sup> Tamtéž (jedná se o vždy po sobě následující věty): „Und wir nur darauf zu achten hätten, dass wir uns ihr überlassen.“

<sup>49</sup> Tamtéž: „So dass wir in die Weile zurückkehren und das Bleiben doch eine Rückkehr wäre?“ – Srv. EHD 144, 147, 171 vše s odkazem na Hölderlinův závěrečný verš z elegie *Rozpomínka* /Andenken/ (přel. A. Pešek): „Však zůstává to, co založil básník.“

<sup>50</sup> Sv. 77, S. 99: „Vielleicht wäre jenes Hüten des einzigen Wortes weder Arbeit noch Leistung. Was denn sonst? Vielleicht nur ein Warten auf den Einfall des Wortes.“

<sup>51</sup> Tamt., S. 100: „Das Danken und die Achtsamkeit.... So wäre das Denken ein Danken?“

<sup>52</sup> Einbl. 71.

<sup>53</sup> Sv. 77, S. 103: „... Ursprung der Bestimmung unseres eigenen Wesens.“ – S. 104: „... der Mensch die Herkunft seiner Wesensbestimmung nicht bedenkt und kennt.“ „...sich darauf besinnen, worin die jetzt waltende Bestimmung seines (sc. des Menschen) Wesens gründet.“ „...die Besinnung auf das, was in der Auslegung des Menschen...eigentlich waltet.“ „...darum sprach ich ... von der Herkunft der Wesensauslegung des Menschen.“



chtění,<sup>54</sup> abychom v sobě *probudili* potřebnou ponechanost<sup>55</sup> a *setrvali* v této bdělosti.<sup>56</sup> Odřeknutím si se přenecháme napospas ponechanosti, kterou podle Heideggera dokonce ani neprobudíme sami od sebe, nýbrž ponechanost je připuštěna /zugelassen/:<sup>57</sup> „**Ponechanost se probouzí, jestliže je naše povaha připuštěna spustit se s tím, co není chtěním.**“

Po negativním *Ablassen* následují *zulassen* a *einlassen*, kdy *einlassen* znamená spustit s něčím jako se např. říká, že se někdo spustil se ženou atd. Znamená to, že přistoupíme na to, co se nám naskýtá, že se necháme strhnout a svést. Heidegger se hned vymezuje proti nařčení z pasivity, jelikož podle něho rozdíl aktivita-pasivita náleží do sféry chtění a vůle, ze které on přeci vykročil.<sup>58</sup> Heidegger se dále vymezuje vůči Eckhartovu určení ponechanosti, jelikož Eckhart ji myslí právě v rámci sféry vůle,<sup>59</sup> zatímco Heideggerovi jde o přechod od chtění v ponechanost.<sup>60</sup> Spočívalo-li tradiční určení povahy myšlení ve vůli, pak po tomto přechodu Heidegger může o povaze myšlení prohlásit, že je vpuštěna v ponechanost.<sup>61</sup>

Je-li tomu tak, pak je myšlení opět charakterizováno jako nečinné, nemajíc nic činit, nýbrž pouze čekat.<sup>62</sup> Čekání je onou poslušností, s níž nasloucháme zjevenému Slovu, je očekáváním příchodu pokynů z prodlevy, která nás konejší, abychom setrvali nablízku původu povahy svého lidství. Čekání však je očekáváním, je jakýmsi čelením, nastražeností vůči..., a tak Heidegger reflektuje sféru tohoto „vůči“, jež je podle něho sférou otevřenosti,<sup>63</sup> ze které se patrně děje zjevení Slova a příchod Adventu. Sféra otevřenosti vůči však není žádným horizontem, nýbrž je to spíše jakási *krajina* /die Gegend/, v jejímž kouzle se vše,

---

<sup>54</sup> Sv. 77, S. 108: „das Ungewohnte, das darin besteht, dass wir uns des Willens entwöhnen.“

<sup>55</sup> Tamtéž: „Insofern wir uns wenigstens des Wollens entwöhnen können, helfen wir mit beim Erwachen der Gelassenheit.“

<sup>56</sup> Tamtéž: „Wachbleiben für die Gelassenheit.“

<sup>57</sup> Tamtéž: „... Gelassenheit ... erwacht, wenn unser Wesen zugelassen ist, sich auf das einzulassen, was nicht ein Wollen ist.“

<sup>58</sup> Sv. 77, S. 109: „Demnach liegt die Gelassenheit ... ausserhalb der Unterscheidung von Aktivität und Passivität. Weil sie nicht in den Bereich des Willens gehört.“

<sup>59</sup> Tamtéž: „Und dies vor allem dadurch, dass auch die Gelassenheit noch innerhalb des Willensbereiches gedacht werden kann, wie dies bei älteren Meistern des Denkens, zB. beim Meister Eckhart geschieht.“

<sup>60</sup> Tamtéž: „Der Übergang aus dem Wollen in die Gelassenheit scheint mir das eigentlich Schwierige zu sein.“

<sup>61</sup> Tamtéž: „Aber vielleicht ist das Wesen des Denkens, das wir erst suchen, in die Gelassenheit eingelassen.“

<sup>62</sup> Sv. 77, S. 110: „Wir sollen gar nichts tun, sondern warten.“ Srv. S. 31: tatenlos. Viz výše.

<sup>63</sup> Sv. 77, S. 112.

co jí náleží, navrací k tomu, v čem spočívá.<sup>64</sup> Je to tato krajina, jež všemu, co jí náleží, udílí přístřeší a ukotvení.<sup>65</sup> Proto to není jen tak obyčejná krajina, nýbrž je to *ta jediná skutečná* krajina, jež je krajinou všech krajin čili sférou absolutní principiálnosti alias počátkem.<sup>66</sup> Jediná skutečná krajina je otevřeností, odkud přicházejí poslušně naslouchajícím pokyny zjeveného Slova, je tím, čemu nablízku v poklidu spočíváme, co je původem povahy lidství člověka a k čemu je myšlení ve smyslu ponechanosti exkluzivním způsobem vztahování se. Krajina /Gegend/ je tím, čím bude následně Součtveří: pramenem významovosti bytí-času, jelikož Heidegger o krajině říká:<sup>67</sup> „**Krajina usebírá, tak jako by se nic nedělo, každé ke každému a vše k sobě navzájem, usebírá je v prodlévání při spočívání v sobě samých. Čelení je usebírající hroužení v širé spočívání v prodlevě. Potom je krajina sama zároveň šíří i prodlevou. Zadržuje v širí spočívání. Šíří v prodlevu toho, co je oprostěně obráceno do sebe. Můžeme proto vzhledem ke zmiňovanému užití namísto obvyklého slova ›krajina‹ říkat širava. Širava je usebírající šíří, jež – vše usebírající – se otevírá, takže se v ní otevřenost drží a je náchylná k tomu, aby ponechávala vše vzházet ve své spočívání.**“

Širava<sup>68</sup> je temporálním rámcem /Zeit-Spiel-Raum/ alias počátečností Počátku, tím, jak *se* Počátek *sebe-odpírajícím* způsobem *podává*. Širava otevírá otevřenost, kterou disponuje k tomu, aby nechávala – ve smyslu *bytí* jsoucího – všemu vzházet do své vlastní povahy. Otevřenost má povahu *fysis*: nechávat vzejít k tomu, co je pro každé jsoucí podstatné. Je tím, co je podstatné i samotným

<sup>64</sup> Tamtéž: „Mir kommt dies Offene so vor wie eine Gegend, durch deren Zauber alles, was ihr gehört, zu dem zurückkehrt, worin es ruht.“

<sup>65</sup> Sv. 77, S. 113: „das, was Sie Gegend nennen, selbst das ist, was alle Unterkunft erst gewährt.“

<sup>66</sup> Tamtéž: „Eine Gegend für alles ist streng genommen nicht eine Gegend unter anderen, sondern die Gegend aller Gegenden. Sie haben recht; es handelt sich um *die* Gegend.“

<sup>67</sup> Sv. 77, S. 114: „Das Wort ›gegnet‹ meint die freie Weite.... Die Gegend versammelt, gleich als ob sich nichts ereigne, Jegliches zu Jeglichem und Alles zu einander in das Verweilen beim Beruhen in sich selbst. Gegnen ist das versammelnde Zurückbergen zum weiten Beruhen in der Weile. Demnach ist die Gegend selbst zumal die Weite und Weile. Sie verweilt in die Weite des Beruhens. Sie weitet in die Weile des frei In-sich-gekehrten. Und wir können fortan im Hinblick auf den betonten Gebrauch dieses Wortes statt des galäufigen Namens ›Gegend‹ auch ›Gegnet‹ sagen. Die Gegnet ist die verweilende Weite, die, alles versammelnd, sich öffnet, so dass in ihr das Offene gehalten und angehalten ist, Jegliches aufgehen zu lassen in seinem Beruhen.“

<sup>68</sup> Tato pasáž je dle mého názoru analogická s pasážemi in: Einbl. 18, VA 180–181. UzS 210–11. ZSD 15–16. *Všechny pasáže*, to je má teze, *pojednávají o tomtéž*: Součtveří je Počátek-*Ereignis* bytí-času a odehrává se na způsob vzájemného čelení si (Spiegeln, Gegen-einander-über, Be-wegen, Reichen, Gegnen ze sv. 77, 114), jež Heidegger nazývá blízkí blízkostí alias blízinou (nähernde Nähe, Nahnis).

necháváním vzejít, je – velmi špatně řečeno – esencí (co-jest: povaha každé věci) i existencí (že-jest: vzházení). Otevřenost, nikoliv širava! Ta je samotným sebe-odpírajícím se Počátkem, vždyť i Heidegger slovy badatele prohlašuje:<sup>69</sup> „Nakolik mohu vidět, tak se širava spíše odpírá, uniká nám, nežli by nám přicházela vstříc.“

Heidegger motiv širavy – identicky s motivem blízkosti – zohlední za pomoci příkladu džbánů,<sup>70</sup> jehož tematizace v dialogu na polní cestě je místy téměř do-slovná s přednáškou *Věc z brémského cyklu*.

#### 4.

Přitom však nesmíme ztratit ze zřetele hlavní záměr, kterým je Heideggerovo určení povahy lidství člověka v tom smyslu, aby se ukázala závaznost autentického jednání čili problém svobody. Zatím víme, že autentické myšlení spočívá v poslušném naslouchání zjevenému Slovu, které k nám posílá pokyny z otevřenosti širavy. A tak pramenem závaznosti jednání bude vazba povahy lidství člověka k této širavě jakožto sféře počátečnosti Počátku. Heidegger stále připomíná, že základním určením povahy myšlení je *čekání*.<sup>71</sup> V tomto čekání musíme *upustit od /ablassen/* toho, že očekáváme cosi určitého.<sup>72</sup> Čekáním se totiž podle Heideggera pouštíme do otevřenosti, ze které nám přicházejí pokyny zjeveného Slova a je to prý sama otevřenost, na kterou bez očekávání čekáme.<sup>73</sup> Nicméně otevřenost pochází, jak jsme viděli v předchozí citaci, ze širavy, která ji disponuje k tomu, aby nechávala vzházet vše do bytostného nálezení svému určení. A tak čekající otevřenosti jsme nejprve – a to znamená: neustále – vpuštění v širavu, takže myšlení podle Heideggera znamená přibližování se k vzdálenému.<sup>74</sup> *Předběžná vpuštěnost do širavy* je snad jiným řešením *problému transcendence*, nikoliv jako přesah přes celek jsoucího ani jako porozumění bytí, nýbrž *jako zjevení Slova*, jemuž poslušně nasloucháme. Transcendence pak znamená očekávání zjevení Slova čili transcendence je evangelium Adventu, který se vždy již musel odehrát, aby bylo možné myslet po způsobu poslušně

---

<sup>69</sup> Sv. 77, S. 114: „Soviel glaube ich zu sehen, dass die Gegnet sich eher zurückzieht, uns entgeht, als dass sie uns entgegenkommt.“ – Rovněž aspekt odpírání se vyskytuje ve všech inkriminovaných pasážích.

<sup>70</sup> Sv. 77, S. 126–135.

<sup>71</sup> Sv. 77, S. 115.

<sup>72</sup> Sv. 77, S. 115–116: „Čekání nemá žádný předmět. V čekání necháme otevřené to, nač čekáme.“

<sup>73</sup> S. 116: „Das Offene selbst wäre das, worauf wir rein nur warten könnten.“

<sup>74</sup> Tamtéž: „Das Denken wäre dann das In-die-Nähe-kommen zum Fernen.“

naslouchajícího čekání bez očekávání. Takže ještě před tím, než upustíme od chtění, již musíme být vpuštěni do šíravy, ba ještě jinak: abychom vůbec mohli upustit od chtění, předpokládá to předběžné vpuštění do šíravy, díky kterému jediné lze upustit od vůle a chtění. Tato transcendentální struktura má u Heideggera charakter *náhlosti*:<sup>75</sup> je to označení nepředmětnosti proměny, která se odehrává s tím, kdo podstupuje proměnu povahy myšlení čili transformaci. Náhlost směřuje čekání k Adventu, neboť Heidegger praví:<sup>76</sup> „**Jak teprve nyní jasně vidím, čekám již dlouho v našem hovoru na Advent povahy myšlení.**“

Povahou myšlení je přibližování se ke vzdálenému na způsob poslušně naslouchajícího čekání bez očekávání. K tomu je zapotřebí: opustit sféru představování, čistě se přenechat šíravě, v níž jsme předběžně vpuštěni, abychom se spustili s ponechaností. Taková je úplná struktura ponechanosti.<sup>77</sup> Ponechanost sama má povahu *ponoukání* /Anlass/, které je nepatrné, ale o to skutečnější,<sup>78</sup> máme-li na mysli, že Heidegger termín *das Unscheinbare* míní jednak tak, že se jedná o nepředmětnou, tj. sebe-odpírající se nepatrnost ve smyslu to, co se nevtírá, ale také či především jde o opak čehosi pouze zdánlivého /*das Scheinbare*/, o cosi *jedině skutečného*, abychom dostáli Heideggerova vyjadřovacího úzu. Ponoukání náhlé proměny v ponechanost má povahu toho, co nás pohne v tom smyslu, že nám to vytyčí dráhu, po které se ubírat a bude nás doprovázet na každém kroku – čili to, co jinde Heidegger označuje jako *das Be-wëgende*, který Heidegger určuje jako rys počátečnosti Počátku alias blížící blízkosti nechávající dimenze Součtveří vzájemně si čelit, a tak vynášet do zjevnosti (otevřenost ve vztahu k šíravě) významovost bytí-času (ponechávat vzejít v případě šíravy).

Povaha myšlení jakožto ponechanost vpuštěná do sféry počátečnosti musí odpovídat této sféře tím, že má charakter ponoukajícího vytyčování drah a chodu, po kterém se smrtelníci ubírají v rámci otevřenosti krajiny zjeveného Slova

<sup>75</sup> Sv. 77, S. 116, 118, 127: plötzlich.

<sup>76</sup> Sv. 77, S. 117: „Ich warte, wie ich jetzt erst klarer sehe, in unserem Gespräch schon lange auf die Ankunft des Wesens des Denkens.“

<sup>77</sup> Sv. 77, S. 117: „Und weil das Öffnende des Offenen die Gegnet ist, versuche ich, losgelassen aus dem Vorstellen, rein nur der Gegnet überlassen zu bleiben.... sich auf die Gelassenheit einzulassen.“

<sup>78</sup> Sv. 77, S. 118: „Vor allem dann, wenn der Anlass noch so unscheinbar ist wie der lautlose Gang eines Gesprächs, das uns bewegt.... Die Gelassenheit wäre dann nicht nur der Weg, sondern die Bewegung.“ – *Bewegung* rozumějme ve smyslu *be-wëgung*: to, co vytyčuje dráhy a chod, rys počátečnosti! Motiv podnětu či ponoukání /Anlass/ srv. první větu samotné přednášky *Zeit und Sein* in: ZSD 2: „Was gibt uns den Anlass, Zeit und Sein zusammen zu nennen?“ Motiv *Anlass* je třeba myslet silně, protože je tím, k čemu přednáška *Zeit und Sein* dospěje jako k řešení: Počátek-*Ereignis* odehrávající se jako vzájemně čelení /Reichen-Geben/.

alias Součtveří. Heidegger tuto sféru charakterizuje jako záhadnou, tajemnou krajinu, ve které není co k zodpovídání, jelikož je to krajina samotného Slova, které odpovídá samo sobě, takže nám nezbyvá nic než naslouchat patřičné odpovědi tomuto Slovu.<sup>79</sup> Naslouchat této odpovědi je opakováním zaslechnuté odpovědi, je to sama ponechanost, čekání, což je podle Heideggera *jediný skutečný* vztah člověka k širavě.<sup>80</sup> Čekání znamená přenechat se otevřenosti širavy, vejít v širavu.<sup>81</sup> Nicméně objeví se motiv, který je obvykle přítomen v každém mystickém postupu: Heidegger nám totiž řekne, že jsme vlastně ani nikdy nebyli vně či mimo širavu, že jsme se jí nikdy neoddálili, nýbrž pouze nám byla zastřena.<sup>82</sup> Mystikova duše se totiž jen jakoby otáčí na místě, její odvrát od Počátku či Boha není odpadnutím, nýbrž jen zastřením. Duše nikdy od Boha neodpadá, neodděluje se, nýbrž *je vždy přítomna, pouze o tom neví*, jsouc omámena a zaslepena vlastní vůlí poddávající se svodům rozmanitosti a rozdrobení v mnohost. Takže náš *návrat*, o kterém Heidegger hovořil, *je zjištěním, že jsme vždy byli tam, kde již jsme*: nablízku Počátku. Vždyť Heidegger hovoří i o tom, že naše upuštění již musí být vpuštěno v skutečnou ponechanost.<sup>83</sup> Tuto skutečnou ponechanost pak Heidegger vymezuje způsobem sobě vlastním:<sup>84</sup> „**Nakolik je skutečná ponechanost patřičným vztahem k širavě ... musí spočívat v samotné širavě, od které musela obdržet svůj pohyb směrem k širavě. Ponechanost přichází z širavy, jelikož ponechanost vlastně spočívá v tom, že člověk je ponechán širavě skrze samu širavu. Je ve své povaze ponechán širavě, nakolik širavě původně náleží. Náleží jí, nakolik je širavě počátečně zaslíben, a to sice skrze samu širavu.**“

Je to širava, která ve smyslu *sola gratia* určuje člověku jeho náležitost k ní samé. Náležení k širavě, tj. aby se nám dostávalo pokynů zjeveného Slova, má

<sup>79</sup> Sv. 77, S. 120: „Eine rätselhafte Gegend, wo es nichts zu verantworten gibt. Weil es die Gegend des Wortes ist, das allein sich selbst antwortet. Uns bleibt nur das Hören auf die dem Wort gemässe Antwort.“

<sup>80</sup> Tamtéž: Hören, Nachsagen der gehörten Antwort, Gelassenheit, Warten – *das* Verhältnis zur Gegend.

<sup>81</sup> Sv. 77, S. 121: „Das Verhältnis zur Gegend ist das Warten. Und ›Warten‹ heisst: auf das Offene der Gegend sich einlassen. Also: in die Gegend eingehen.“

<sup>82</sup> Tamtéž: „Wir sind nicht und nie ausserhalb der Gegend.“

<sup>83</sup> Tamtéž (dole): „... das Losgelassensein ... schon eingelassen ist in die eigentliche Gelassenheit.“

<sup>84</sup> Sv. 77, S. 121–122: „Insofern die eigentliche Gelassenheit das gemässe Verhältnis zur Gegend sein soll, ..., muss die eigentliche Gelassenheit in der Gegend beruhen und aus ihr die Bewegung zur Gegend empfangen haben. Die Gelassenheit kommt aus der Gegend, weil die Gelassenheit eigentlich darin besteht, dass der Mensch der Gegend durch diese selbst gelassen bleibt. Er ist ihr in seinem Wesen gelassen, insofern er der Gegend ursprünglich gehört. Er gehört ihr, insofern er der Gegend anfänglich ge-eignet ist, und zwar durch die Gegend selbst.“

charakter vyvolenosti. Vzpomeňme na tzv. malou *Polní cestu*, kde se praví, že „v ovzduší polní cesty, jež se proměňuje se střídami ročních dob, dozrává vědoucí rozjitření, jehož výzor často vypadá zasmušile. Toto vědoucí rozjitření je „das Kunizige“ – střízlivost. Nenabude ho nikdo, kdo ho sám nemá. Kdo ho mají, mají ho díky polní cestě.“<sup>85</sup> Nejste-li z hornošvábského regionu, máte smůlu. Náležitost k šíravě, ke sféře počátečnosti Počátku, který se zjevuje Slovem, si tedy nelze nijak získat, způsobit, nýbrž se vám musí udělit ve smyslu zaslíbení. Zaslíbení a Advent jsou vždy ruku v ruce. Tak jako duše mystikova nikdy sama ze sebe nedospěje Boha, nepomůže-li jí. Tento rys *vnější intervence* je běžný již od Parmenida a Platóna, jelikož vězeň je z jeskyně rovněž vyvečen násilím, není to jeho zásluha, s čímž pak bude takový Plótinos interpretačně zápolit, jelikož má za to, že duše sama je s to se osvobodit k obratu k Počátku a není jí třeba vnější intervence. A tak se filosofie vposledku zřiká své svébytnosti, která by ji ospravedlňovala. Není-li filosofie vposledku schopna nic poskytnout, jestliže nám pouze zdůvodňuje to, co nám evangelium a zjevení předestírají jako pouhou důvěru, pak je to žalostně málo. Hovoří-li Heidegger o proměně myšlení z představování v ponechanost šíravě,<sup>86</sup> pak se tato náhlost děje jako vnější milost, protože myšlení je samo ze sebe impotentní k takovéto proměně. Vždyť ani Parmenidés ve své poémě neabsolvuje cestu k bohyni sám ze sebe. Tyto filosofie čerpají ze zjevení veškerou svou závaznost, na které pak *nepřiznaně* staví. Místo, aby se odhalila svébytnost a důstojnost filosofie jako samostatné lidské aktivity, demonstruje se tím závislost na zjevení, které samo o sobě nemusí být ničím špatným, ba naopak. Avšak ptejme se modifikovaně spolu s Hölderlinem: *k čemu myslitel?*

Skutečná ponechanost jako vyvolená zaslíbenost Adventu zjeveného Slova se zdržuje mezi tím, že vždy již jsme v šíravě, a tím, že v ní ještě skutečně nejsme.<sup>87</sup> Nestačí, když si řekneme, že náležíme šíravě, my podle Heideggera – abychom skutečně náleželi k šíravě – musíme čekat, což dle něho znamená poklidné spocívání.<sup>88</sup> My totiž šíravu ještě jako takovou nezakoušíme.<sup>89</sup> Zakoušení čekající ponechanosti je konfrontováno – jako ve správné mystice – se

<sup>85</sup> *Der Feldweg* in: GA Bd. 13 *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt/M. 1983, S. 90.

<sup>86</sup> Sv. 77, S. 122: „dann wandelt sich in der Gelassenheit das Denken aus einem solchen Vorstellen in das Warten auf die Gegnet.“

<sup>87</sup> Sv. 77, S. 123: „Wenn wir aber der Gegnet schon geeignet sind? Was hilft uns das, wenn wir es doch nicht wahrhaft sind? Wir sind es also und sind es nicht... Wir hängen gleichsam zwischen beiden. Doch der Aufenthalt in diesem Zwischen ist ja das Warten.“

<sup>88</sup> Tamtéž (dole): „das ruhige Beruhen.“

<sup>89</sup> Sv. 77, S. 124: „Wir sind der Gegnet geeignet; wir erfahren sie aber noch nicht als die Gegnet.“

lpěním.<sup>90</sup> Lpění je rysem chtějící vůle, které se musíme odříci, zatímco zakoušet šíravu jako šíravu patrně s vůlí nesouvisí. Tak jakým způsobem máme šíravu zakusit jako šíravu? Tak, že ji promyslíme ve vztahu k tomu, *co je nablízku* – a tím je věc.<sup>91</sup> A jako exemplum bude sloužit – džbán.<sup>92</sup> **„Věci ztrácejí v rámci šířavy charakter předmětu, ba ani jej nenabudou.“**<sup>93</sup>

Nenabudou jej proto, že v povaze šířavy spočívá, že vše zadržuje v šíři spočívání, které je návratem k sobě samému.<sup>94</sup> Šířava nemá působný charakter, avšak nechává teprve, aby věc dospěla k sobě samé v tom, čím sama je, tj. aby teprve vzešla do patrnosti své povahy. Šířava se k věci má jako skýtající počátek jejího smyslu a určení, jež spočívá v celém komplexu odkazů alias *světu*. Věc udílí světu tvářnost tím, že zvýrazňuje jeho významové struktury, které věci jako věci nechávají vzejít do zjevnosti ne pouze ve smyslu vyhotovení, ale spíše ve smyslu *kvůli čemu...* jejího *užívání*. Smyslem džbánu, celkem struktury *kvůli čemu je užíván*, a tedy co mu nechalo jako džbánu vzejít a mít smyslu, tedy *počátkem* džbánu je podle Heideggera *oslava* či *slavnost* /das Fest/, v níž se k sobě pojí Země a Nebe a lidé.<sup>95</sup> Slavnost je počátkem džbánu jakožto věci, jelikož v ní se odehrává celková struktura *kvůli čemu je džbán džbánem*. Toto *odehrávání se* významové struktury *kvůli čemu je džbán džbánem*, je dílem šířavy. Šířava je počátečností počátku každé jednotlivé věci a události, je konstitucí smyslu všeho, co bylo-je-bude-není. K tomuto odehrávání se šířavy se podle Heideggera můžeme vztahovat *patříčně* po způsobu tušení, zakoušení, čekání a dlení;<sup>96</sup>

<sup>90</sup> Tamt., S. 123: „Also ist da (sc. im Warten) kein ruheloses Hängen, sondern das ruhige Beruhen. Und somit überhaupt kein Hängen.“

<sup>91</sup> Sv. 77, S.126: „Wie es damit steht, können wir wissen, wenn wir die Gegnet und ihr Gegnen im Bezug zu den Dingen verdeutlichen.“

<sup>92</sup> Tamt., S. 126 sqq.

<sup>93</sup> Sv. 77, S. 125: „... die Dinge innerhalb der Gegnet den Charakter des Gegenstandes verlieren, ja gar nicht erst erlangen.“ – Ale nezapomeňme, že tentýž Heidegger nám v přednášce *Věc* /Das Ding/ řekne, že „věc jako věc ještě doposud nikdy nebyla“.

<sup>94</sup> Sv. 77, S. 129: „... das Gegnen der Gegnet ... Jegliches verweile in die Weite des Beruhens in der Rückkehr zu ihm selbst.“

<sup>95</sup> Sv. 77, S. 135-136. Souhrnně na s. 136: „Džbán by pak byl čímsi slavnostním. A k oné šíři, v níž jsou vysloveny Země s Nebem, by náležela i slavnost, která – jak se domnívám – je sama v sobě již šíří, která konejší člověka.“ [„Der Krug wäre dann etwas Festliches. Und zu jener Weite, in der Erde und Himmel genannt sind, gehörte auch das Fest, das, wie mir dünkt, selbst schon eine Weite ist, die den Menschen verweilt.“] – Jistě zde zarazí absence božského, avšak tento aspekt je samotnou oslavou. Bůh je slavnost. To v přímém odkazu na Hölderlina.

<sup>96</sup> Sv. 77, S. 132-133: ahnen; erfahren (132); warten; verweilen (133). Tato určení se na S. 137 vztáhnou k určení myšlení jako slavnosti střízlivosti /Fest der Nüchternheit/, jež stojí proti požadavku

*nepatřičně* po způsobu zapominání a unáhlenosti.<sup>97</sup> Patřičnost vztahu k širavě čili explicitní zkušenost širavy jako takové, které však nemá být nijak spojená s vůlí, Heidegger v návaznosti na Bytí a čas nazve *odhodlaností* a *výdrží*.<sup>98</sup> Ponechanost je podle něho *zdrženlivým vytrváváním*.<sup>99</sup> Jako souhrnné označení této významové struktury ponechanosti – odhodlanost, výdrž, přijímatost, zdrženlivost – volí Heidegger označení *Inständigkeit*: vědomé zasazení.<sup>100</sup> Vědomé zasazení do patřičného nálezení širavě je pro Heideggera – a to je hlavní cíl, k němuž jsme chtěli dospět – *pravou povahou spontaneity myšlení*.<sup>101</sup> Heidegger popisuje vědomou zasazenost ponechanosti širavě tak, že je to rozpomínka spřízněná s ušlechtilostí, sama ušlechtilost, jež má svůj (vznesený) původ, ve kterém neustále, tj. neporušeně a tj. jako cosi posvátného spočívá.<sup>102</sup>

Při určení povahy myšlení, které není vůlí, musí Heidegger přesto nějak určit pramen závaznosti jednání, který označuje tradičním titulem spontaneita, která však je explicitně spjata s vůlí ve smyslu *nebýt determinován k jednání zvně*. Ale ponechanost přeci je determinována zjeveným Slovem, jehož pokynům následuje? Spontaneita jakožto vědomá zasazenost, jakožto zdrženlivé vytrvávání, jako přibližování se k vzdálenému má podle Heideggera spočívat v tom, že člověk svou povahou náleží k širavě, do níž je připuštěn a vpuštěn.<sup>103</sup> Tak jaká pak spontaneita? Spontaneita se tradičně vymezuje na základě jasného a rozlišeného chápání,<sup>104</sup> takže když nám Heidegger řekne, že to, co spontaneitu alias skutečnou ponechanost přenechává širavě, že to je *das Unvordenkliche*.<sup>105</sup> to, co nelze myšlením zjistit, pak nevím, co to má co činit se spontaneitou. Pramenem

exaktních určení (tamtéž). Byť tedy strážlivost, Heidegger neustane operovat s určeními jako: *záračné* (S. 136), *záhadné* (S. 137), ba dokonce, že „je třeba tuto záhadnost zvýšit“ (S. 138: „das Rätselhafte ... noch gesteigert werden.“)

<sup>97</sup> Tamt., S. 132: *vergessen*; S. 133: *übereilen*. K nim se na S. 137 vztáhnou exaktní určení /exakte Bestimmungen/.

<sup>98</sup> Sv. 77, S. 144: *Entschlossenheit*; *Ausdauer*.

<sup>99</sup> Tamtéž: „Die also verhalten ausdauernde Gelassenheit wäre die Empfängnis der Vergegenheit der Gegnet. Und das verhaltene Ausdauern, wodurch die Gelassenheit in ihrem Wesen beruht, wäre das, was dem höchsten Wollen entsprechen könnte und es doch nicht dürfte.“

<sup>100</sup> Tamt., S. 144-145.

<sup>101</sup> Tamt., S. 145.

<sup>102</sup> Tamt., S. 145: *Andenken*, verwandt mit dem Edlen; der Edelmut selbst; Edel ist, was Herkunft hat; was in der Herkunft seines Wesens weilt.

<sup>103</sup> Tamt., S. 145: „Nun besteht doch die eigentliche Gelassenheit darin, dass der Mensch in seinem Wesen der Gegnet gehört, dh. eben ihr gelassen ist.“

<sup>104</sup> Srv. Descartes, *IV. Meditace* (přel. Marvan/Glombíček): „Nejde totiž o to, že jakožto svobodný mohu zaujmout jakýkoliv postoj, ale naopak, čím více jsem něčemu nakloněn, tím svobodněji to volím.“ (*Meditace*, s. 83)

<sup>105</sup> Sv. 77, S. 146: „Im Unvordenklichen also ist das Wesen des Menschen der Gegnet gelassen.“



závaznosti jednání je pak slepá přenechanost sféře zjeveného Slova, z níž jednám na základě principu *sola gratia*. Buď jste, nebo nejste z hornošvábského regionu; buďte spontaneitu máte, nebo nemáte od polní cesty.

Závaznost lidského jednání se tedy určuje na základě vědomé zasazenosti do poslušného naslouchání zjevenému Slovu, které se nám lidem milostivě přidělilo po způsobu *sola gratia*. Náležíme-li k otevřené šíravě, spočíváme u samotného původu určení povahy lidství člověka a všech věcí vůbec. To přesně odpovídá lidskému obývání Součtveří, které lidé obývají na způsob smrtelníků, již čelí skrýši Bytí /Gebirg des Seyns/,<sup>106</sup> v níž se opatruje a neporušeně uchovává celistvost počátečnosti Počátku, která je oním zaslíbeným Adventem, onou krajinou všeho přítomného, která není na žádném místě.<sup>107</sup> Do této rajskej krajiny musíme být vpuštěni, nikoliv svou silou či za zásluhy, nýbrž samotnou šíravou, samotným Počátkem. Ale Heidegger tento rys šíravý, že nás připouští k sobě, vztáhne ještě bytostněji k člověku, protože tvrdí:<sup>108</sup> „**Povaha lidství člověka je patrně proto přenechána šíravě, jelikož tato povaha náleží šíravě tak bytostně, že šírava nemůže bez lidské povahy prodlévat tak, jak prodlévá.**“

Mystický Bůh je totiž identický s duší, jež se k němu navrácí, a Bůh nemůže být bez toho, čeho je Bohem a Pánem, dejme tomu i Stvořitelem. Bůh bez stvoření není myslitelný, křesťanská tradice nepřipouští aspekt *deus otiosus*, zahálčivého, odsunutého boha, který se vyčerpá svým stvořitelským aktem, a pak se již o nic nestará či ho není zapotřebí. Tak jako povaha lidství člověka není myslitelná bez náležení šíravě, jež je původem této povahy, tak ani šírava není možná a tj. skutečná bez aktivní interakce s tím, čemu a čeho je původem. Proto Heidegger bude hovořit o tom, že šírava, kterou tituluje jako „skrytou prodlévavost pravdy“<sup>109</sup> (a od Heideggera již víme,<sup>110</sup> že pravda znamená *dbalost*) – že šírava člověka a jeho povahu *potřebuje*.<sup>111</sup> Potřebovat v tomto smyslu však zna-

<sup>106</sup> Einbl. 56: *Der Tod ist das Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt*.

<sup>107</sup> Einbl. 72, TuK 42: „ortlose Ortschaft alles Anwesens.“ – Zajímavé je, jak Heidegger používá *prostorové* metaforiky. Nemůže to nepřipomenout Plótina, který se rovněž ve vztahu duše k *nús* či – nakolik je to možné – k samotnému *hen* vyžívá v *haptické* metaforice. Pro tento topický rys bude Heidegger svou nejpozdější myslitelskou fází nazývat topologií bytí.

<sup>108</sup> Sv. 77, S. 146: „Offenbar ist das Wesen des Menschen deshalb der Gegnet gelassen, weil dieses Wesen so wesenhaft der Gegnet gehört, dass diese ohne das Menschenwesen nicht wesen kann, wie sie west.“

<sup>109</sup> Sv. 77, S. 146 (dole): „Wir kennzeichneten soeben die Gegnet als das verborgene Wesen der Wahrheit.“

<sup>110</sup> Einbl. 46; 48.

<sup>111</sup> Sv. 77, S. 147: „Das Menschenwesen ist der Wahrheit übereignet, weil die Wahrheit den Menschen braucht.“

mená: *užívat ve svúj prospěch*.<sup>112</sup> Člověk je zasazen do zjevení Slova, které se musí zjevovat někomu, kdo mu bude poslušně naslouchat, a tak odpovídat jako takovému. Aby byl Bůh Bohem, potřebuje své kreatury. Takovýto Bůh jako by se děsil své samoty pramenící z jeho jedinečnosti, stejně jako zjevené Slovo by bylo *flatus vocis*, kdyby mu někdo, kdo je *k tomu* bytostně *určen*, nenaslouchal. I když tedy Heidegger člověka podmiňuje zjevenému Slovu, snaží se dodat člověku důležitost a výjimečnost tím, že je to pouze člověk, kdo je vystaven zjevení Slova, od kterého – nikoliv ze sebe, ale *od něčeho, čím člověk není* – člověk nabývá určení své povahy. Není žádná *svébytná fysis* člověka, nýbrž povaha lidství člověka se určuje ze vzájemné interakce – *chcete-li: členění* – ponoukající širavy a poslušně naslouchajícího člověka, jenž je vědomě zasazen do tohoto naslouchání, ze kterého *teprve* může odpovídat a tj. *jednat*.

Jestliže člověk podle Heideggera odpovídá zjevenému Slovu, ke kterému je širavou připuštěn, *pak člověk teprve prodlévá v původu své povahy*,<sup>113</sup> pak se teprve stal – jak to Heidegger požaduje – smrtelníkem.<sup>114</sup> Smrtelnost je zaslíbením počátečnosti alias prodlévavosti pravdy ve smyslu dbalosti zjevenému Slovu, z čehož pro Heideggera pochází spanilost, ušlechtilost lidského údělu.<sup>115</sup> Toto zaslíbení Adventu je podle malé *Polní cesty* branou k *věčnému*,<sup>116</sup> v Adventu svítícího světa se smrtelní stávají *ne-smrtelnými*,<sup>117</sup> samotný Advent Součtveří je jakožto celistvost *nekonečnem*.<sup>118</sup> Jednoznačné identifikování motivu širavy a motivu svítícího světa alias Součtveří Heidegger provede za pomoci již zmiňovaného aspektu blízkosti, takže se pro nás uzavře celý kruh Heideggerových úvah.<sup>119</sup>

<sup>112</sup> Heidegger totiž *Brauch* myslí ve smyslu řeckého *chreón*. Srv. *Der Spruch des Anaximandros* in: Hw 321–373, především S. 362–70. S. 366: „Anaximander sagt: *to chreón*. Wir wagen eine Übersetzung, die befremdlich klingt und vorerst missdeutbar bleibt: der Brauch.“

<sup>113</sup> Sv. 77, S. 147 (dole): „...dann weilte der Mensch, als der Inständige in der Gelassenheit zur Gegenwart, in der Herkunft seines Wesens, das wir deshalb dahin umschreiben dürften: Der Mensch ist der in das Wesen der Wahrheit Gebrauchte.“

<sup>114</sup> Einbl. 18: „Aus den vernünftigen Lebewesen müssen erst die Sterblichen werden.“ Einbl. 56: „Der Mensch ist noch nicht der Sterbliche.“

<sup>115</sup> Sv. 77, S. 148: „Dergestalt in seiner Herkunft weilend, wäre der Mensch vom Edlen seines Wesens angemutet.“

<sup>116</sup> Bd. 13, S. 90.

<sup>117</sup> EHD 165: „Tím, že smrt přijde, tím zmizí. Smrtelní v životě umírají smrt. Ve smrti se smrtelní stanou *ne-smrtelnými*.“

<sup>118</sup> EHD 170: „Vier Stimmen sind es, die tönen: Der Himmel, die Erde, der Mensch, der Gott. In diesen vier Stimmen versammelt das Geschick das ganze unendliche Verhältnis.“ [Čtyři hlasy to jsou, jež znějí: Nebe, Země, Člověk, Bůh. Úděl v těchto čtyřech hlasech ušebírá celé nekonečné Zadržení.] – Srv. EHD 175: „Das Kommende ist das ganze un-endliche Verhältnis.“ [To, co přichází, je celé ne-konečné Zadržení.]

<sup>119</sup> Sv. 77, S. 149: „Pak se naše zkušenost, kterou jsme učinili během rozhovoru, dá možná vyslovit takovým způsobem, že my, nakolik jsme myslícími, přicházíme do blízkosti světa, kterému však v té-

Otázkou zůstává, co to má společného s filosofií? Heidegger se totiž v úvodu k přednášce *Čas a bytí* vymezuje vůči spásonosným návodům na použití života:<sup>120</sup> „Nikoliv však v případě takového myšlení, jež sluje filosofie. Neboť ta má skýtat životní moudrost, ne-li dokonce návod k blaženému životu.“

Heidegger se brání vůči chápání filosofie – jak tomu bylo např. v antice – ve smyslu „životní moudrost“, ne-li dokonce „návod k blaženému životu“. Ale co jiného nám předvádí Heidegger nežli mystickou pouť duše k zaslíbenému údělu, nežli cestu spásy za nesmrtelností? Nečinný pastýř bytí čekající za času nouze v domě bytí bez očekávání na Advent zjeveného Slova je Heideggerovým modelem určení povahy lidství člověka, konceptem určení pramene závaznosti lidského jednání obvykle slující svoboda. Svoboda lidství člověka spočívá v očekávání Adventu, v zaslíbenosti zjevenému Slovu, v nálezení rodné hroudě, protože „co toto slovo (sc. das Kuinzige) znamená, to se odehrává v různých oblastech <lidského pobývání> až po oblast nejvyššího myšlení, aby v jeho případě označovalo hluboký vhled do toho, co je podstatné, hluboký vhled objevující se v tom, co je nepatrné a ne pouze zdánlivé, hluboký vhled přivádějící ve všem protikladnost k vyšší jednotě, a přitom neustále zůstávající v pohybu; to vše v hornošvábském způsobu vedení života, který buď máte, nebo ne.“

## 5.

S tím souvisí u Heideggera *motiv chudoby*.<sup>121</sup> Motiv ponechanosti měl své vůdčí naladění určeno jako zdrženlivá vytrvalost čekání, jako poslušné naslouchání zjevenému Slovu souhrnně charakterizované jako *vědomá zasazenost*.<sup>122</sup> Rys

---

to blízkosti zároveň zůstáváme vzdálení, jestliže totiž toto zůstávání je současně návratem ve smyslu podstoupení ponechanosti.... Pak by svět sám byl tím blížícím a oddalujícím. Svět sám by byl blízkostí dálky a dálkou blízkosti.“ – Na S. 150 pak definitivně Heidegger vysloví to, co čekáme: „Blízkost je to, v čem a odkud se přibližuje dálka a co tedy prodlévá na způsob dálky. Tomu, co v blízkosti teprve přichází, odpovídá jen jediné vztahování se, ve kterém se Advent nepředjímá jako cosi vyskytujícího se, nýbrž je ponechán jakožto Advent. Jako takové vztahování jsme shledali čekání.... Čím je pak povaha myšlení, jestliže se určuje ze vztahování se ke světu a je-li svět blízkostí dálky? Myšlení by pak bylo jistým způsobem zdrženosti a vztaženosti k blízkosti. Jak to máme uchopit?“ – Heidegger pro uchopení povahy myšlení, jež je zdrženosti a vztaženosti ke světu ve smyslu blízkosti, zvolí Hérakleitovo slovo *Ἀγγιβασίη* (zl B 122, Diels). K Heideggerovo vztahu k Hérakleitovi srv. W. Beierwaltes, *Heideggers Rückgang zu den Griechen*, SB der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1995.

<sup>120</sup> ZSD 1.

<sup>121</sup> Srv. M. Heidegger, *Die Armut* in: HS X (94), 5-11. Srv. též GdS 103-111, úsek VIII. *Bytí a poslední bůh* (1938/40).

<sup>122</sup> Sv. 77, S. 144. Viz výše.

zadržnosti a vztaženosti /Verhältnis-Verhalten/<sup>123</sup> se objeví i u motivu chudoby, který Heidegger uvádí na základě Hölderlinova dikta: „Vše se u nás koncentruje na Duchovno, zchudli jsme, abychom zbohatli.“ (III<sup>3</sup>,621).<sup>124</sup> Koncentraci – explicitně mystický motiv – Heidegger charakterizuje na základě jiného Hölderlinova dikta jako „vznešený vztah“,<sup>125</sup> a o tomto vznešeném vztahu Heidegger říká:<sup>126</sup> „Vznešený vztah, ve kterém je člověk pojat, je vztahem *Bytí-Seyn* k člověku, a to tak, že samo Bytí je tímto vztažením,<sup>127</sup> které k sobě táhne povahu /Wesen/ lidství jakožto prodlěvu /Wesen/, která se rozevívá v tomto vztažení, která vědomě zasazena tomuto vztažení věnuje pozornost a zabývá jej.<sup>128</sup> V otevřenosti tohoto vztažení Bytí k lidskému prodlévání zaskoušíme *ducha* – jenž je tím, co se odehrává skrze Bytí a pravděpodobně pro Bytí.“

To vše je pro Heideggera „promyšleně-zbásněné pojmenování toho, co se v Bytí samém skrytě odehrálo vlastním způsobem,<sup>129</sup> což dosahuje daleko k tomu, co přichází /das Kommende/,<sup>130</sup> jehož příchod zможou odušit jen nemnozí,<sup>131</sup> ba možná jen ten, kdo to sám vyslovuje a myslí.“ Máme zde Advent, vyvolenost,

<sup>123</sup> Sv. 77, S. 150: „Das Denken wäre dann eine Art von Verhältnis und Verhalten zur Nähe.“

<sup>124</sup> Heidegger pracuje s třetím vydáním Hölderlinových textů pořízeným N.v. Hellingrathem a vydaným roku 1943 v Berlíně. Originální text zní: „Es konzentriert sich bei uns alles auf das Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden.“

<sup>125</sup> Armut 7: „erhabene Beziehung.“ Jedná se o Hölderlinův fragment <O náboženství> III<sup>3</sup>,263.

<sup>126</sup> Armut 7.

<sup>127</sup> Ve slově *vz-tažení* /*Be-ziehung*, *Be-zug*/ musíme myslet *tonus* a *napětí*, které vypíná volnost svítcího světa a ponechávající vše, aby bylo tím, čím má být. *Seyn* je dynamismem rozevření volnosti ponechávající prodlévat, jinak Heideggerem zvaný *alétheia*. Proto je plausibilní překládat *Wesen* jako prodlěvu (časoprostorově!), kdy rozevřená světlna odkryje (třeba doslova) „místo“ či „dobu“, v nichž dochází a přichází ke zjevnosti veškeré *bylo-je-bude-není*. To je *Zeit-Spiel-Raum*. V případě povahy lidství se jedná o určení *Da-sein*: zabydlená blízkost, rozevřeně „místo“ přijaté a opatrované, anebo opomíjené a devastované. Člověk je *Da-sein* jako *Zeit-Spiel-Raum* podávání pravdy bytí (jsoucího) proto, že *Seyn* se povahy lidství coby *Da-sein* zachytí /*An-fang*/ a dotýká tak, aby *bylo-je-bude-není*, což však neznamená, že se to děje kvůli člověku! Člověk totiž není jediný *Da-sein*, je jím např. umělecké dílo, věc, oběť, akt zakládající dějiny.

<sup>128</sup> Armut 7: „Das Wesen des Menschen ... als dasjenige Wesen, das in dieser Beziehung steht und in-nestehend in ihr sie bewahrt und bewohnt.“ – *Be-wahren* znamená doslova *obdarit pravdivostí*, tj. uznat vznešenost a věnovat náležitou pozornost a péči. I zde se ozývá určení povahy pravdy jakožto dbalosti a respektování.

<sup>129</sup> Armut 8: ein im Seyn selbst verborgenes Ereignis.

<sup>130</sup> Viz GdS 105nn., kde *das Kommende* je *der letzte Gott*. Srv. EHD 67, kde *das Kommende* je *das Heilige*, EHD 75 je *das Kommende der Anfang*, jenž je v EHD 76 identifikován s *das Heilige*. V EHD 171 je *das Kommende* opět *der Anfang*, jenž je v EHD 175 specifikován jako *das ganze un-endliche Verhältnis*, které je v EHD 170 předvedeno jako *das Geviert*.

<sup>131</sup> Armut 8: Die Wenigen. Viz Bt. 11–20, č. 5 *Die Wenigen – die Seltenen*.

vědomou zasazenost, zadrženu vztaženost jako v případě struktury ponechanosti. Jenomže to není zváno ponechanost, nýbrž *chudoba*.<sup>132</sup> O té nám Heidegger praví, že „být vpravdě chudý znamená: být tak, že ničeho nepostrádáme, vyjma toho, co není potřebné.“<sup>133</sup> Vpravdě postrádat znamená: nemoci být bez toho, co není potřebné /das Unnötige/, a tak výhradně náležet tomuto nepotřebnému.“ Opět zde máme negativní odřikání si, tak jako v případě ponechanosti jsme se museli jako vstupní předpoklad museli vzdát chtění a vůle. Opět zde máme motiv nouze, jediné skutečné nouze, která se ohlašuje jako to, co není potřebné. Toto nepotřebné podle Heideggera „nepochází z žádného donucení, tj. nepochází z násilného nátlaku, nýbrž pochází z prostoty“.<sup>134</sup> To připomíná otevřenost širavy, do níž jsme vpuštěni a odkud nám, jsme-li šamanistickými mysliteli, přicházejí od zjeveného Slova pokyny.<sup>135</sup> Naladěností chudoby je *opatrování jakožto oprošťování*,<sup>136</sup> což jasně odkazuje k relevantním pasážím z brémského cyklu i odjinud.<sup>137</sup> Opatrující oprošťování je však: *čekání*.<sup>138</sup> Čekání respektuje spočívání všeho v návratu k sobě samému: je to již zmiňované nečinné pastýřství. To je pro Heideggera oprostěním, které proměňuje nouzi.<sup>139</sup> **„V autentickém opatrování spočívá oprošťování. To, co je oprostěno, je tím, co je ponecháno prodlet v tom, co je mu vlastní, a co je ochráněno před násilným nátlakem nutkavé nouze. Oprošťování prostoty zkraje odvrací a proměňuje nutkání nouze. Oprostěnost /Freiheit/ je proměnou nutkavé nouze. Jedině v oprostěnosti a v jejím opatrujícím oprošťování panuje nutnost. Jestliže promýšlíme povahu oprostěnosti /Freiheit/ a nutnosti tako-**

<sup>132</sup> *Armut* 8.

<sup>133</sup> Tamtéž: „So seyn, daß wir nichts entbehren, es sey denn das Unnötige.“ – *Das Unnötige* je jednak to, co není potřebné ve smyslu „předmět naší žádostivosti“, jednak to, co nemá charakter *Not*, tj. charakter kauzace. Není to ani cosi jsoucího (protože potřebujeme jen cosi jsoucího), ani *příčina* něčeho jsoucího, tj. to nejvíce jsoucí (*ontós on, summum ens, ens realissimum*). *Das Unnötige* odpovídá *das Unscheinbare*, jež rovněž není ničím jsoucím, vnucujícím se do popředí, ale hlavně není ničím pouze zdánlivým.

<sup>134</sup> Tamtéž: „Das Unnötige ist das, was nicht aus der Not kommt, dh. nicht aus dem Zwang, sondern aus dem Freien.“

<sup>135</sup> Sv. 77, S. 84. Viz výše.

<sup>136</sup> *Armut* 8: „Im eigentlichen Schonen beruht das Freien.“

<sup>137</sup> Např. VA 153: „... ereignet sich das Wohnen als das vierfältige Schonen des Geviertes. Schonen heisst: das Geviert in seinem Wesen hüten.“

<sup>138</sup> *Armut* 8: „Freien heisst ursprünglich und eigentlich: schonen, etwas in seinem eigenen Wesen beruhen lassen durch das Behüten. Behüten aber ist: das Wesen in der Hut behalten, worin es nur bleibt, wenn es in der Rückkehr zum eigenen Wesen beruhen darf. Behüten ist: stetig in dieses Beruhen helfen, seiner warten.“ – Podobnost s pasážemi z *velké Polní cesty* je až zarážející, ale i s pasáží z *Einbl.* 46 týkající se *die Hut*.

<sup>139</sup> *Armut* 8.

**výmto způsobem, pak nutnost naprosto neznamená – jak se domnívá veškerá metafysika – protiklad svobody, nýbrž oprostěnost je výhradně sama v sobě proměnou nouze /Not-wendigkeit/.**<sup>140</sup>

Opět jde o proměnu, o transformaci, jde o proměnu vztahu k Bytí, „které nechává vše jsoucí vždy konkrétně a pokaždé jinak být tím, čím a jak má být, je proto samo tímto oprošťujícím, jež nechává vše a každého spočívat ve vlastním prodlévání, tj. <Bytí je tím,> jež opatruje.“<sup>140</sup> Člověk má v chudobě opatrovat věci, má opatrovat Součtveří, ale samo Součtveří – jakožto Počátek Bytí – je tím, co opatruje, víme-li k tomu ještě, že širava je tím, co nás k širavě propouští, odkud jedinečně bereme závaznost pro naše jednání ve smyslu opatrování, které je nečinností. Teprve v chudobě, když se vzdáme svých nároků na činnost, výkon, a tedy zásluhy, teprve v chudobě jsme svobodní ve smyslu *oprostěnosti pro zdržený vztah k prameni významovosti všeho, co bylo-je-bude-není*. To je podle Heideggera v odkazu na Hölderlina bohatstvím.<sup>141</sup> Stojíme-li v přetékající hojnosti Bytí, je to stejné, jako když smrtelník stojí před skryší Bytí,<sup>142</sup> před nekončným Zadržím,<sup>143</sup> v otevřenosti širavy. Emanace Počátku je onou věčností, na jejímž prahu se ocitáme, jestliže jsme v sobě odhalili truchlivou radost,<sup>144</sup> která je onou *zdrženlivostí a strážlivostí*, s nimiž jsme se již setkali výše.<sup>145</sup> Emanace Počátku je to, co Heidegger nazývá *das Einstige: to, co vždy bylo, je a bude*, která je tím skutečně věčným.<sup>146</sup> A tím je poslední, nejzazší Bůh.<sup>147</sup>

<sup>140</sup> *Armut* 9: „Nun ist aber das Seyn, das alles Seiende je und je sein lässt, was es ist und wie es ist, eben deshalb das Freie, was Jegliches in sein Wesen beruhen lässt, dh. es schont.“

<sup>141</sup> *Armut* 9: „Das eigentliche Armeyn ist in sich das Reichseyn. Indem wir aus der Armut nichts entbehren, haben wir im vorhinein alles, wir stehen im Überfluss des Seyns, das alles Nötigende der Notdurft zum voraus überströmt.“

<sup>142</sup> Einbl. 56.

<sup>143</sup> EHD 170.

<sup>144</sup> Bd. 13, S. 90: „Die wissende Heiterkeit ist ein Tor zum Ewigen.“ *Armut* 10: „Die Armut ist die trauernde Freude, nie arm genug zu seyn. In dieser Unruhe beruht ihre Gelassenheit, die alles Nothafte zu verwinden gewohnt ist.“

<sup>145</sup> Sv. 77, S. 144: Verhaltenheit; S. 137: Nüchternheit. *Verhaltenheit* jako styl nastávajícího myšlení srv. Bt. 16.

<sup>146</sup> *Armut* 9: „...unser Wesen einzig am Entbehren hängt, weil es einzig ihm gehört, da es ihm einstig (ehemals und inskünftig) vereignet ist.“ *Armut* 10: „...das Einzige und Einstige herauszuhören und das Gehörte in ein Wissen zu verwandeln.“ – *Das Einstige* je jiné označení pro počátek /Anfang/ a *Ereignis*. Viz *Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1997, Die Herkunft der Gottheit*, S. 7: „Das Seyn ist in sich die Rückkehr in das Einstige. Dies aber, das Einstige, ist das wahre Ewige.“ Z toho titulu je *das Einstige* původem božství, jež je v tomto textu specifikováno jako souvislost Země a Nebe, tj. tří dimensí Součtveří, vůči nimž je povaha lidství jakožto smrtelnost rozehrána v motivu mluvy /Sprache/. *Das Einstige* je výslovně identifikováno s počátkem in: GdS 142, č. 125 *Das Seyn ist das Einstige*: „Das Gewe-

## 6.

Sledovali jsme specifickou povahu určení lidství člověka tak, jak se konstituuje v rámci Heideggerova modelu Součtveří. Člověk je smrtelník očekávající Advent Velkého Počátku tím, že opatruje zjevené Slovo během svého opatrujícího bydlení při věcech, jež jsou nablízku. Pro tento postoj Heidegger volí označení ponechanost, chudoba, pastýřství. Apel na blízkost má ten význam, že blízkost je v Heideggerově vypracování vlastním dynamismem počátečnosti Počátku, jímž se určuje povaha Součtveří, jehož dimenze vzájemně si čelíce nechávají povstat významovosti bytí-čas alias toho, co bylo-je-bude-není. Absence blízkosti sloužila jako zpřístupňující zkušenost s tím, že se nedostává odstupu, ve kterém se nás lidí vše, co bylo-je-bude-není (do)týká. Absence blízkosti, absence odstupu, absence doteku spočívají v samotné povaze počátečnosti Počátku, jenž sám SEBE jako Počátek odpirá a tím uchovává vlastní neporušenou celistvost alias posvátnost. Tento rys odehrávající se počátečností Počátku Heidegger charakterizuje jako kladení si úkladů /Gefahr/. Na jeho základě pak je možné, proč namísto vzcházení do zjevnosti dojde k zbytnění rysu trvalé stability náporu toho, co je při-tomné: jelikož samo vzcházení je ponechávajícím započínáním a jako takovýto rys počátečnosti Počátku se musí odepřít ve prospěch toho, čemu je počátkem: jsoucí jakožto jsoucí. Charakter počínajícího ponechávání dosahovat stability může dospět až do takové ražby, že jsoucí má dispoziční charakter lhostejně nahraditelného, kdykoliv okamžitě k dispozici stojícího zdroje /Bestand/, který je zastavován na objednávku okamžité dispozičnosti (*anulování* temporálně-lokační souvislosti alias temporálního rámce /Zeit-Spiel-Raum/ rysem *auf Stelle zur Stelle*), jež dále nemá žádný účel než-li permanentní (anulování času) cirkulaci (anulování prostoru) v sobě samém. To je zbytnění Nietzscheovy vůle k moci chtějící bezpodmínečně jen své vlastní čisté chtění. Motiv totální disponovatelnosti-*Gestell* je pak *prohloubením Nietzscheovy koncepce věčného návratu téhož, jenž je existencí sebe samu chtějící vůle k moci*. V totální lhostejnosti anulovaného temporálního rámce pak nedochází k žádnému významovému rozestření, vše se smeteno do *uniformní bezodstupovosti a rovnocennosti*, z níž a v níž se nás lidí již nic svérázně ne(do)tý-

---

sene und das Kommen zumal – was als das Anfängliche kommt. Seyn ist „Zeit“. Das Gesetz des Seyns: Lichtung der Verbergung. Hineingang in die Verborgenheit als Aufgang aus ihr. Solches setzt und fügt das Seyn. Es ist dieser Fug. Das Seyn ist. *Dies die einzige Sage*.“

<sup>147</sup> Srv. GdS úsek VIII. S. 103-111, kde Heidegger souhrnně traktuje souvislost motivů Počátek-*Ereignis*, chudoba, poslední Bůh.

ká. *Netečnost* je lhotejností a ta vede *k nerespektování alias bezprizornosti věci* /Verwahrlosung/ ve smyslu: nechat věc bez ohledu, bez dbalosti, bez její pravdy /Wahrheit/; a tato netečná bezprizornost je odehrávající se *devastací světa* /Verwüstung/. Ale viděli-li jsme, že toto odehrávající se devastování světa vyplývá ze základního rysu počátečnosti Počátku, totiž z rysu odpírat se ve prospěch svého započatého, z rysu strojení si úkladů /Gefahr/, pak jsme viděli, že odehrávající se devastace světa spolu s netečnou bezprizorností věci není žádné osudové zlo či zánik ani zkáza, nýbrž paprsek Adventu Velkého Počátku.

Heidegger, aby dostal typickým charakterům eschatologie, musí nejprve nastínit *apokalyptickou* vizi, jež je nutným, *purifikujícím, očišťujícím rysem* vši *adventní eschatologie a zjevení*. Bez utrpení žádná spása. Heidegger mlčky naplňuje ve svém myšlení (tak jak se prezentovalo brémským cyklem *Einblick in das was ist*) typicky *křesťanskou nauku o apokalyptické eschatologii Adventu Mesiáše alias posledního Boha*, který nastolí neporušenou celistvost Součtveří, v níž věc bude věcí a smrtelníci budou poslušně naslouchajícími, nečinnými pastýři zjeveného Slova. Chce-li Heidegger určit smysl „toho, co se děje kolem dokola naší Zeměkoule“, protože se mu zdá, že „již není žádná jiná možnost, jak adekvátně zohlednit bytí toho, co *se děje* v současné době po celé Zeměkouli, neřkuli dostatečně určit vztah člověka k tomu, co doposud slulo „bytí“, tak se v tom skrývá snaha explikovat a artikulovat jedno z odvěkých témat *racionální theologie*: nauku o posledních věcech, nauku o spáse.<sup>148</sup> Motiv Součtveří je motivem eschatologickým, k jehož zavedení – jak se mi zdá – *filosoficky neexistuje oprávnění*, které se do Heideggerova myšlení vplíží pokradmu zadními vrátky, které si mnozí filosofové nechávají pro jistotu pootevřená.<sup>149</sup> Situace by jistě

<sup>148</sup> To naplňuje Nietzscheovo diktum o podstatě německé filosofie, srv. F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, W. de Gruyter, München-New York, 1999, Bd. 6, *Der Antikrist* § 10, S. 176: „Unter Deutschen versteht man sofort, wenn ich sage, dass die Philosophie durch Theologen-Blut verderbt ist. Der protestantische Pfarrer ist Grossvater der deutschen Philosophie, der Protestantismus selbst ihr peccatum originale. Definition des Protestantismus: die halbseitige Lähmung des Christenthums – und der Vernunft ... Man hat nur das Wort „Tübinger Stift“ auszusprechen, um zu begreifen, was die deutsche Philosophie im Grunde ist – eine *hinterlistige* Theologie...“

<sup>149</sup> Např. Descartes, *Princ. Phil.* 1.76 (přel. Marvan/Glombíček): „Především však je třeba naší paměti vštípit, že je třeba věřit tomu, co nám Bůh zjevil, jako tomu vůbec nejjistějšímu. A jakkoli silně by se nám světlo rozumu zdálo vnucovat něco jiného jako zcela jasné a zřejmé, přece je třeba uvěřit spíše samotné autoritě Boží než našemu vlastnímu úsudku.“ *Regulae* III (přel. V. Bahník, s. 27): „To však nebrání tomu, abychom uvěřili, že to, co bylo zjeveno božským způsobem, je jistější než jakékoliv poznání: jde o věci tajemné a víra v ně není úkolem rozumu, nýbrž vůle, a kdyby měla tato víra základ v rozumu, pak by se tyto věci především mohly a měly nalézat jednou z obou cest (sc. intuicí či dedukcí), jak snad někdy obsáhleji ukážeme.“ Ještě silněji Schelling. Nicméně oba zmínění narozdíl od Heideggera jednoznačně přiznávali svou konfesní příslušnost.



byla jiná, kdyby se Heidegger explicitně přihlásil k nábožensky orientovanému filosofování, jehož posláním je racionálně explikovat motivy víry; to však Heidegger nikdy neučiní a celý život bude rázně popírat, že by jeho myšlení mělo cokoliv společného s křesťanskou vírou.<sup>150</sup>

Motiv Součtveří ale nelze brát za poetický rozmar, nýbrž za samotný úklad /Gefahr/ filosofie. Heidegger tento model chápe naprosto vážně a s konsekventní důsledností. Právil-li, že „již jen nějaký Bůh nás může zachránit“,<sup>151</sup> nebyla to spektakulární rétorická fráze, nýbrž přihlášení se k jistému *stylu* myšlení. Heideggerovi neschází odvaha k radikálnímu tázání, a tak i interpretace stylu Heideggerova tázání musí být dostatečně odvážná a radikální, jestliže má platit, co s oblibou Heidegger právil o svých interpretacích jiných autorů, že totiž „jim musíme rozumět lépe než oni sami sobě“.

---

<sup>150</sup> Srv. *Identität und Differenz* S. 65: „Demgemäss ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott Als Causa sui preisgeben muss, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte.“

<sup>151</sup> Rozhovor pro časopis *Der Spiegel* in: sv. 16 *Reden* 652-683; inkriminovaný výrok na S. 671. Česky in: *Filosofický časopis* 1 (1995), ss. 3–35; výrok na s. 24.

## ZPOVĚĚ (PRAVÉHO) SOCIÁLNÍHO DEMOKRATA

(Úryvek z bakalářské práce **Klárý Doušové** *Životní příběh filosofa Jaroslava Kohouta*, která – ve formátu oral history a s podtitulem *Když se hnětly osudy* – obhájila na podzim 2004.)



*Student Jaroslav Kohout*

**Jaroslav Kohout** se narodil 5. 2. 1924 na Slovensku na Oravě. Jeho otec Josef Kohout byl legionářem v Rusku, stoupencem Masaryka a pracoval u finanční stráže. Byl také funkcionářem tehdejší Čs. sociálně demokratické strany dělnické a Čs. obce legionářské. Po celý život byl aktivním účastníkem veřejného a kulturního života. Matka Alžběta roz. Knoppová byla v domácnosti. Jaroslav Kohout navštěvoval nižší reálné gymnázium v Bratislavě a po přeložení jeho otce do Prahy dokončil v r. 1943 středoškolské vzdělání na pražském Reálném gymnáziu. Pak byl totálně nasazen jako pomocný dělník v zemědělství a později v uhelných dolech. V květnu 1945 se účastnil Pražského povstání při osvobození Prahy. Od roku 1945 studoval filosofii a ruštinu na FF UK. Začal se angažovat ve studentském hnutí a stal se předsedou Fakultní sekce vysokoškoláků FF UK. Od října 1947

do února 1948 byl předsedou Ústřední sekce vysokoškoláků v Ústřední komisi mládeže ČSSD. Po únorovém převratu 1948 byl této funkce zbaven. Ve stejném roce dokončil studium na FF UK a stal se profesorem na Reálném gymnáziu v Praze v Ječné ulici. V září 1948 se oženil s Jasnou Rónovou. V roce 1949 mu bylo zakázáno vyučovat na státních školách až do pádu komunistického režimu v ČSR v roce 1989. Na jaře 1950 byl zatčen a v srpnu 1951 odsouzen Státním soudem na Pankráci pro velezradu k 12 letům vězení. V čs. věznicích a pracovních lágrech strávil deset let. Během této doby se setkal s mnoha významnými osobnostmi čs. politického a kulturního života, kteří byli persekvovali komunistickým režimem. V květnu 1960 byl amnestován. Od roku 1960 pracoval jako pomocný dělník a po tuberkulózním nálezem byl pracovní zneschopněn. Od ledna 1962 pracoval ve Filosofickém ústavu ČSAV na částečný úvazek pod vedením prof. Jana Patočky. V roce 1966 mu byl původní rozsudek zrušen a ve spojeném Filosofickém a So-

ciologickém ústavu ČSAV působil jako knihovník a později jako odborný pracovník odd. dějin filosofie do srpna 1970. V roce 1966 dosáhl zrušení původního rozsudku, teprve poté mohli manželé Kohoutovi adoptovat dceru Zdenu. V roce 1968 byl Jaroslav Kohout rehabilitován. V období Pražského jara byl jedním ze zakladatelů Klubu politických vězňů K-231 a v současnosti již jediným žijícím členem tehdejšího 10-ti členného Ústředního přípravného výboru ČSSD. Po srpnové okupaci byla činnost klubu i přípravná činnost obnovy strany zrušeny. Jaroslav Kohout vycestoval na zahraniční badatelskou stáž do Rakouska a Velké Británie, kde v Lancasteru strávil rok na tamější univerzitě. Rozhodl se neemigrovat a vrátil se zpátky do ČSR. Poté pracoval jako lektor cizích jazyků a od léta 1972 jako redaktor Státního nakladatelství technické literatury. Po celou dobu udržoval ilegální styky s exilovou ČSSD a s osobnostmi československého disentu. Přátelil se s filosofem prof. J. Patočkou, pořádal a účastnil se bytových seminářů. V roce 1985 odešel do důchodu. V roce 1987 po získání výjezdní doložky vyjel do zahraničí a obnovil styky se svými exilovými přáteli. Od listopadu 1989 reprezentoval ČSSD ve vedení OF. V lednu 1990 se stal členem Ústředního výkonného výboru. V roce 1999 se jako čestný host zúčastnil XXVIII. sjezdu ČSSD, kde přednesl vzpomínkovou řeč na popravené a nedoživší sociální demokraty: zde také vystoupil s návrhem na zřízení památníku-skanzenu Trestní tábor Vojna. V roce 1999 byl také jedním z hlavních svědků, kteří dosvědčovali kontinuitu mezi předúnorovou, exilovou a polistopadovou ČSSD před Ústavním soudem v Brně. Soud potom následně přiznal vlastnické právo ČSSD na areál pražského Lidového domu. V roce 1990 byl Jaroslav Kohout promován doktorem filosofie a stal se odborným asistentem Pedagogické fakulty UK. Od roku 1993 působil jako externí učitel na IZV UK a od roku 2000, po vzniku Fakulty humanitních studií, působí jako externí učitel na této fakultě Univerzity Karlovy. Je členem vědecké rady na Pedagogické fakultě UK. Doposud přispívá svými články do různých periodik. Do češtiny přeložil několik významných filosofických děl, mj. I. Kanta, A. Condorceta, G. Bachelarda, A. Schweitzera a K. R. Poppera. Žije se svojí manželkou Jasněnou v Praze.

### **Ráda bych s Vámi hovořila o politice. Co si představujete pod pojmem „sociální demokracie“?**

Sociální demokracii si představuji jako pokračování prvorepublikové sociální demokracie, která patřila tehdy mezi nejlivnější sociálně demokratické strany v Evropě. Na prvorepublikové demokracii bylo vynikající to, že se držela demokracie jakožto zásady kategoricky, prostě proto, že byla parlamentní demokracie zaručena v Ústavní listině z 29. února 1920. Kdyby Vaše otázka zněla, jakou sociální demokracii bych si představoval, tedy takovou, která by navazovala na tu prvorepublikovou. Ta například několikrát oficiálně odmítla komunistické nabídky vytvořit takzvanou Lidovou frontu, tedy levicové seskupení, ve kterém by komunisté hlasovali například pro sociálnědemokratickou vládu. To se stalo

ve Francii pod vedením sociálnědemokratického šéfa Léona Bluma, kde komunisté nakonec vládu povalili.

Naši sociálnědemokratičtí představitelé v neúspěchu francouzské vlády Lidové fronty viděli pro svou koncepci plně zadostiučinění a návrh komunistů odmítali. Což ovšem neznamenalo, že se o tom nepsalo, někteří sociálně demokratičtí volení zástupci pro to plédovali, psaly se články do Práva lidu, že by se to mělo udělat, zejména když se podepsala spojenecká smlouva se Sovětským svazem a blížilo se nebezpečí nacistického útoku. Ale vedoucí složka Československé sociální demokracie tuto koncepci oficiálně nikdy nepřijala.

Já si myslím, že teprve Špidlova linie vytvořila kontinuitu mezi předúnorovou sociální demokracií jako potenciální pokračovatelkou té prvorepublikové a mezi oficiální exilovou sociální demokracií a její polistopadovou existencí. Horákova linie reprezentovala navázání na centristickou linii předúnorovou, kterou zastával poslední předúnorový předseda Laušman a která v našem prostoru reprezentovala také všeobecné západní strategické zájmy. Zemanova linie byla populistická a využívala chyb, jichž se v posledních letech federální republiky a v prvních letech České republiky dopustila Klausem vedená pravice. Ale tyto dvě linie nebyly autentickými liniemi oficiální zahraniční sociální demokracie, nebyly ani plnohodnotným navázáním na prvorepublikovou sociální demokracii. Teprve Špidlův volební program, s nímž sestavil a vedl koaliční vládu, byl veden snahou – neříkám, že se mu to povedlo – navázat na prvorepublikovou sociální demokracii. Ale to jsme utekli trochu dopředu.

V roce 1945 komunisté dostali do čela exilové sociální demokracie Fierlingera. Fierlinger byl podle všeho sovětským agentem – což jsou věci, které, pokud jsem informován, nebyly dokumentárně doloženy. Sovětským svazem byl doporučen našim komunistům jako muž, jehož v rámci sociální demokracie a evropského politického systému musí podporovat. Pod sovětským vlivem prostřednictvím váhy KSČ se v letech 1945–1947 podařilo Fierlingera vnutit nejprve Benešovi za ministerského předsedu vlády Národní fronty a potom sociální demokracii za předsedu strany. V listopadu 1947 byl s velkým úsilím nahrazen Laušmanem, který chtěl a mohl být pokračovatelem meziválečné sociální demokracie, ale tehdy se tvářil, že je demokraticky smýšlejícím centristou. Laušman znamenal formální a organizační emancipaci od komunistického vlivu. Jenže období, kdy byl Fierlinger sesazen, trvalo jen tři měsíce. 20. listopadu 1947 byl sesazen a 25. února 1948 byl zase intronizován, když se sám fakticky jmenoval předsedou strany. Politika se neodehrává jenom na scéně, ale také za scénou, kde to vypadalo jinak než na ní. Na scéně se Fierlinger tvářil

jako demokrat, Benešův stoupenec a zastánce koncepce Národní fronty dohodnuté v Košicích. To bylo minimum, na které byli komunisti ochotni přistoupit, a z demokratického hlediska to bylo maximum, kterého se dalo docílit. Když se dnes říká, že Beneš šel v ústupcích komunistům příliš daleko a spolu s ním také nekomunistické strany, které se staly členy Národní fronty, zapomíná se, že to bylo z hlediska demokratů vše, čeho mohli při kompromisu se Sověty a jejich exponenty – čs. komunisty – dosáhnout.

### **Vy jste znal Fierlingera osobně?**

Nikdy jsem s ním osobně nemluvil. S Laušmanem jsem z titulu své funkce hovořil dvakrát, s generálním tajemníkem sociální demokracie Vilímem, kterého považovali komunisté za svého hlavního nepřítele v sociální demokracii, také dvakrát. Vždy jsem se u nich setkal se porozuměním, nadhledem a účinnou podporou.

### **Jaká byla Vaše pozice v sociální demokracii?**

Jako student jsem patřil k takzvané sociálnědemokratické pravici a jako takový jsem byl od podzimu 1946 do podzimu 1947 předsedou fakultní sekce sociální demokracie. Pokud se fakulty českých a slovenských vysokých škol hlásily k sociální demokracii a měly ustaveny vysokoškolské sekce, vyslaly do Brna delegáta, který potom volil předsedu. V říjnu 1947 jsem tedy jako delegát fakulty jel do Brna, kandidoval jsem na předsedu Ústřední sekce sociálnědemokratických vysokoškoláků a stal jsem se jím. Na předsedu kandidoval také Ivan Sviták, který byl ovšem svým smýšlením levicový. Byl pro spojenectví s komunistickou stranou, ale nebyl pro splnutí. Později byl stejně politicky v nemilosti a v roce 1968 působil v Klubu angažovaných nestraníků, v KANu. Předsedou jsem byl formálně od října 1947 do 4. 3. 1948.

### **Co jste dělal při únorovém převratu?**

Shodou okolností jsem byl 24. února 1948 v budově Ústředního sekretariátu na Příkopech, kde komunisté převrat provedli tak, že zvenku připochoval korдон policie, který bránil ve vstupu všem autentickým sociálním demokratům, ale pouštěl tam všechny, co tam posílal Fierlinger – měli na to speciální průkazy. Ti se potom uvnitř snažili blokovat jednání vedení strany, které se nechtělo podřídit komunistickému plánu, a postupně nás z budovy vytlačovali, až nás nakonec vyházeli. Já jsem byl mezi hrstkou lidí, kteří utekli zadním vchodem, skrze sousední dům. Jiní byli vyházeni hlavním vchodem. Pokud šlo o vedoucí funkcionáře, odešli buďto za souhlasného pokřiku těch, kteří byli na chodníku

a byli smýšlení protikomunistického, nebo za nadávek těch, kteří ten dům obsadili a byli prokomunistické orientace.

### Účastnil jste se studentského pochodu na Hrad?<sup>1</sup>

Ne.

### Měl jste nějaký pevný názor na to, co se kolem Vás děje?

Bylo zřejmé, že ani maximalismus KSČ, ani ústavní neústupnost demokratů nejsou slučitelné s košickým kompromisním pojetím vlády NF. Čekal jsem tedy, že oba tábory musí slevit. Netušil jsem, že je to předehra k čtyřicetileté studené válce.

Já jsem byl přesvědčen o tom, že se komunistům nepodaří získat na svou stranu pravicové politické strany, že se jim nepodaří ani vrátit zpátky fierlingetrovskou většinu, což se jim skutečně nepodařilo. Ale oni to provedli jako puč, jako policejní převrat. A to se samozřejmě může podařit každé vládě. Kdyby to chtěla udělat současná vláda a pomocí policajtů obsadila ministerstva a vyházelá odtamtud lidi, které tam nechce mít, tak může teoreticky takový mocenský převrat udělat také. Jiná věc je, co by tomu řekla Evropská unie, co by tomu řeklo NATO. Na to dnes není mezinárodní situace. Ale komunistům mezinárodní situace nahrávala: Sovětský svaz po nich chtěl, aby převrat v nějaké formě udělali. Stalin nabízel Gottwaldovi pomoc a Gottwald řekl, že si vystačí, a provedl to takovým způsobem, že při tom mnoho lidí zmátl. Dokonce ještě dnes najdete občany, kteří řeknou, že to byla legální změna, protože to bylo potvrzeno prezidentem. A to nemluvím o oficiálním stanovisku KSČM: tam je toto tvrzení dokonce součástí dnešní komunistické volební taktiky.

Prezident Beneš tehdy přijal demisi téměř poloviny ministrů a schválil novou vládu, jejíž složení mu Gottwald předložil, a tato nová vláda takzvané „obrozené“ Národní fronty, my jsme jí přezdívali „opruzená“, pak byla schválena parlamentem. Tento parlament se ovšem nesměl během těch pěti krizových dnů sejít. V parlamentu to potom vypadalo tak, že tam zřídili takzvané oslovské lavice, do nichž byli posláni všichni nepohodlní poslanci, kterých bylo asi čtyřicet, mezi nimi například doktorka Milada Horáková; několik desítek poslanců už bylo na útěku, nebo se ilegálně skrývalo a na zasedání se nedostavilo. Faktem ale je, že většina ústavodárného Národního shromáždění, tedy většina tehdejšího parlamentu, tuto vládu schválila. A to nikoliv jenom komunisté a so-

<sup>1</sup> Několik tisíc studentů pochodovalo na Hrad a demonstrovalo proti přijetí demise ministrů demokratické, národně socialistické a lidové strany. Srv. např. Karel Kaplan, *Nekrvavá revoluce*, Sixty-Eight Publishers, Toronto 1985, str. 167–179.

ciální demokrati, ať už fierlingerovci nebo zastrašený zbytek nefierlingerovců. I národní socialisti i lidovci, kteří tam seděli, pro to hlasovali, v čele s předsedou parlamentu Jožkou Davidem.<sup>2</sup>

### **Jak jste byste charakterizoval tuto dramatickou situaci šesti únorových dnů?**

Jako postupující komunistický přechod z legální platformy na pučistickou platformu, jako policejní převrat. Já jsem to v našem Ústředním sekretariátě viděl, když jsem tam šel, a s těmi policisty mluvil. Ale protože jsem tam měl svou místnost jako předseda Ústřední sekce vysokoškoláků a měli jsme tam sekretariát, tak mě tam policajti pustil. Tím pádem jsem se tam mohl pohybovat po chodbách a navštívit také zasedání představenstva strany, kde se jednalo o tom, jestli se přijme nebo nepřijme komunistický návrh, který se záhy zamítl. Když Fierlinger odtamtud odešel se svojí partou – s Evženem Erbanem, s Johnem Jungwirthovou, křičel po chodbě: „Tady já nebudu, já s Majerem jednat nebudu, on není žádný socialista.“ Potom v rozhlase udělal prohlášení jménem takzvané Sociálně demokratické levice, že se připojují k Ústřednímu akčnímu výboru a podporují návrh na přijetí demise ministrů prezidentem a ustavení nové, obrozené vlády Národní fronty. Nás odtamtud vyhnali. Ti lidé, kteří to tam obsadili, se po roce 1968 octli také na dlažbě, když byli vyloučeni z komunistické strany. To bylo groteskní.

Já jsem si tam tehdy ve své místnosti zapomněl aktovku, tak jsem kamarádovi, levičákovi, fierliengerovci, který pak byl jedním z těch nejenergičtějších reformních komunistů a novinářů v roce 1968, říkal: „Hele, přines mi tu aktovku. Když mě tam nechceš pustit, tak mně ji přines tady k tý bráně“. On mi ji sice přinesl, ale profilovanou, jestli tam nemám nějaký kontraband nebo revolver nebo něco takového. A po dvaceti letech byl v té situaci taky. Takže to jsou ty ironie revolucí.

### **Bál jste se?**

Bylo to deprimující. Ale člověk to bere trochu jako jistý životní neúspěch, jako třeba dopravní nehodu nebo propadnutí u zkoušky. Říkal jsem si, že tímhle život přece nekončí. Zatím nás ani nezabili, ani nejsme mezi těmi, které už zatýkají. A oni už tehdy některé lidi zatýkali a ubíjeli. Ministerského radu doktora Marjanka z ministerstva spravedlnosti zatkli hned v prvních dnech, protože měl dohled nad vyšetřováním takzvané krčmaňské aféry.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Srv. např. Karel Kaplan, *Nekrvavá revoluce*, Sixty-Eight Publishers, Toronto 1985, s. 167–179.

<sup>3</sup> Výbušniny poslané třem ministrům – Janu Masarykovi, Prokopovi Drtinovi a Zenklovi, což bylo v režii komunistické strany. Komunisté vyslýchali Marjanka, který se po výsleších StB v cele oběsil. Srov. Karel Kaplan, *Pět kapitol o únoru*, Doplněk, Brno 1997, s. 116–131.

### **Napadlo Vás, že může dojít i na Vás? Napadlo Vás emigrovat?**

Ano, taky mě to napadlo, ale říkal jsem si: „Tak zatím ještě nezavřeli ani Majera, nezavřeli ani Laušmana, tak proč by zavírali zrovna mně?“ Kromě toho člověk taky uvažuje o vlastních rodinných vztazích, tak jsem si říkal: „Mám opustit své rodiče a svou snoubenku, když to ještě iminentně nehrozí?“

Pak se začalo zatýkat, tak jsem o tom začal uvažovat, ale to už zase nebylo tak jednoduché. V souvislosti s tím, že někteří začali odcházet, že jsme o tom věděli, že jsme tomu pomáhali, jsme do toho přece spadli. Kdyby se to bylo nestalo, tak bychom se byli o ten přechod ilegálně pokusili, a buď bychom se byli dostali na druhou stranu, anebo bychom do toho spadli při svém pokusu, ne při pokusu kamarádů. Nebo bychom byli na hranicích zastřeleni. Ty věci se nedají plně racionálně plánovat. Byli lidé, kteří počítali s tím, že budou zatčeni, a stejně neodcházeli, protože ta situace byla velmi nepřehledná.

V polovině 50. let jsem prvně mluvil s ministrem Prokopem Drtinou. Drtina byl zatčen v posledních únorových dnech, kdy ho ve vile, kterou obýval v Dejvicích, přepadli estébáci, a on se pokusil vyskočit z okna, přičemž se navždy zchromil. Nejdříve ho dali na Bulovku jako nemocného člověka. Vzhledem k tomu, že to byl ministr, dali ho do samostatného pokoje, což byla tenkrát výjimka. Pak mu do toho pokoje postavili policajta, takže návštěvy, které za ním chodily, se musely legitimovat. Pak tam místo policajta přišel civilní policista – estébák, to už tam k němu pouštěli jenom nejbližší příbuzné. No a potom ho odtamtud dali do nemocnice na Pankráci, nakonec ho z nemocnice převezli do Ruzyně, tam ho drželi tři roky, a pak ho v sousední místnosti odsoudili. Tam se sešel senát a odsoudil ho za velezradu, které se údajně dopustil jako ministr před únorem, nakonec ho nechali podepsat nějaký protokol. On tím přiznal, že jeho jednání bylo v rozporu se zákonem a bezpečností státu.

### **Takhle se tenkrát lidé likvidovali.**

Ano. Bylo to rafinované, surové a hrozné. Drtina říkal, že když byl čtyři roky v samovazbě, měl halucinace. Navštěvovaly ho postavy z *Kupce benátského* a on s nimi mluvil. Nejdříve ho převezli na Mírov, kde se ocitl mezi řadovými politickými vězni, a odtamtud ho přeložili do Leopoldova. Tam tehdy říkal: „Já jsem v tom Mírově poslouchal, že všichni říkali, že to přeci musí prasknout a že půjdou domů. Ale jak to může prasknout, když není žádná válka: Nejdřív musí být válka a ten komunismus musí prohrát, a my pak můžeme jít z kriminálu domů, když nás mezitím nezamordují“. Každý soudí podle těch zkušeností, které má. On měl zkušenost, jak to probíhalo s jeho příbuznými za války, když



je zavřeli do koncentráku a on byl v emigraci. Oni to jen taktak přežili a líčili mu, za jakých okolností jejich život v koncentráku probíhal.

Že potom studená válka měla méně horké fáze a že se nakonec režim po čtyřiceti letech zhroutil a podařilo se studenou válku vyhrát, toho jsme se sice někteří dožili a tak se z toho dostali, ale to své si neseme v sobě. A právě proto, že se to vyhrálo vlastně takovým polokompromisem, že se to vyhrálo takovou fešáckou sametovou revolucí, může se zdát, že ten režim je kontinuitou normalizačního, husákovsko-jakešovského režimu. Nový režim převzal zákony a postupně je novelizoval, doplňoval a některé rušil, ale ten přechod byl plynulý.

Představitelé minulého režimu, hlavně pokud to byli představitelé hospodářství, nebo pokud to nebyli vyloženě prominentní politikové, kteří sami odešli, nebo které komunistická strana sama vyloučila, vlastně neutrpěli žádné občanské újmy. A dodneška ani lidé z represivního aparátu nebyli ve velkém postižení. Je to několik desítek lidí, kteří byli odsouzeni, pokud se jim prokázalo svědecky, že se dopustili takových nebo onakých protizákonných skutků. Ale někde svědci nejsou, nebo už nejsou způsobilí vypovídat. Vždyť z nás se postupně stávají sklerotici nebo lidé postižení Alzheimerovou chorobou, nemáme všech pět pohromadě, jak tedy můžeme toho grázla usvědčit z toho, že on to byl, který to a to takhle udělal. A většina těch lotrů už je navíc po smrti, protože byli často starší než jsme my. My, dnešní osmdesátníci, jsme tehdy byli ty mladší ročníky. A nadto je mnohé zákonně promlčeno.

### **Co si v této souvislosti myslíte o spravedlnosti?**

Že spravedlnost je pokračováním právního řádu, který existoval za normalizace a který vypadal jinak před normalizací. Právní řád a jeho aplikace před normalizací se přiblížil normálnímu právnímu řádu právního státu. Prokurátorský dohled vypadal v druhé polovině 60. let tak, že soudy soudily opravdu podle litery zákona, ne libovolně. I když vždycky nějaký zákulisní zásah státní bezpečnosti možný byl, ale to už v druhé polovině 60. let bylo protiprávní.

To, co bylo de facto s právním řádem provedeno v 70. a 80. letech, byl návrat k situaci let padesátých, i když se už nedělala ta zvěrstva a justiční vraždy, jako tehdy. Ale právní řád byl zase rozvolněn a zase byly senáty povolných soudců, kteří udělali to, co jim státní bezpečnost přímo nebo prostřednictvím prokuratury doporučila. Disidenti tak byli souzeni předpojatě, nikoli nestranně podle platného zákonodárství. Nedávaly se ovšem hrdelní tresty. Režim ve věznicích nebo policejní režim před zatčením měl však natolik volnou ruku, že sku-

tečně docházelo k porušování zákonů ze strany bezpečnostních orgánů a potom i orgánů soudních.

V tom smyslu se 50. léta vrátila a normalizátoři rozbourali právní situaci, ke které se dospělo v druhé polovině 60. let a která platila ještě přibližně až do konce roku 1969, než vydali derehabilitační zákon. Rehabilitační zákon z června 1968, podle kterého proběhla řada revizí procesů z 50. let, byl zrušen. Rehabilitovaní lidé byli zase derehabilitováni na základě zákona z roku 1970, který byl vydán za Husáka a který aplikoval ministr spravedlnosti doktor Jan Němec. Tento Němec byl šéfem případových civilních tlup, které obsazovaly sekretariát sociální demokracie v únoru 1948. By to jeden z fierlingrovců, jenž se v roce 1970 stal ministrem spravedlnosti a prováděl derehabilitace lidí, kteří během oněch dvou let od června 1968 do června 1970 byli na základě revizí buďto osvobozeni, nebo jim byly podstatně sníženy tresty.<sup>4</sup>

### **Jak jste to vnímal?**

Jako recidivu. Jako návrat diktatury z 50. let v mírnějším provedení. Patočka to jednou nazval tak, že ta diktatura „vydoupnala“, a jakožto slabší reaguje slaběji, ale reaguje jako diktatura.

### **A Vy jste si myslel co?**

Že jsme zase v té kleci, v níž platí pravidlo: jsi v kleci se šelmou a pamatuj, že hneš-li neopatrně rukou, je po tobě.

### **Jak se díváte na komunisty ze své a starší generace?**

Naši komunističtí vrstevníci teď říkají: „V tom osmačtyřicátém jsme byli mladý a blbý.“ Ale copak my jsme byli starý a chytrý? My jsme byli jenom jinak blbý, než byli oni, jenže jsme nebyli tak sprostý nebo na tu svou blbost jsme nepřisáhali, kvůli té své blbosti jsme ty druhý neposílali k lopatě.

Byl to do jisté míry dobový amok a ideologicky propagačně zneužitá těžké zkušenosti mnoha lidí, kteří se ke komunistické straně hlásili. Hlásili se tam, když uvažují nad svou generací, například děti z rodin, které byly postiženy krizí. Nebyli to jen dělníci, byli to také pekaři, protože když si dělníci nemohli koupit rohlíky, pekař je nemohl péci, protože by se neprodaly. Po 2. světové válce si tito krizí postižení lidé, kteří navíc zažili Mnichov, říkali: „Ten Západ je prohnilej a zbabělej a pro něj my jsme šumafuk, a teď se o nás konečně zajímají

<sup>4</sup> O rehabilitaci požádalo kolem 18 000 postižených. Do jara 1970 bylo rehabilitováno pouze 3500 případů, viz Fr. Čapka, *Dějiny země Koruny české v datech*, Libri, Praha 1999, s. 797.

Rusové. Němci navíc všechny Slované, nás s nimi, prohlašovali za méněcennou rasu, a Rusové jim to nandali a teď jsou pro nás opora do budoucnosti“. Toho všeho se propagačně zneužilo v rozhodujících momentech před volbami 1946, pak v době puče, pak při prvních komunistických, jakoby revolučních upevňovacích opatřeních, která tenkrát ještě nevypadala tak hrozně. Nesouhlasící lidé ještě neviseli na šibenicích. Když tam potom začali viset jejich vlastní lidi, tak si teprve říkali: „Tady asi není něco v pořádku“.

**Z pohledu dnešní mladé generace je to těžko představitelné. Máme odlišnou životní zkušenost – zkušenost člověka, který žije svobodně, může se svobodně pohybovat, může studovat a má v podstatě neomezené možnosti. Máme se zkrátka dobře.**

To je pravda. Ve srovnání s tím, čím jsme v různých etapách života prošli, to tak je. Přesto se domnívám, že by se náš právní systém měl nějakým způsobem stabilizovat a upevnit. Celková úroveň, nejen technická, ale také duchovněná a politická, by měla být vyšší. Kritéria, která zde platí, by měla být zřetelnější, jejich obhajoba a formulace by měla být institučně zabezpečena lépe než tak, jak jsem o tom hovořil.

Vezměte si například staré Rakousko. Tam to samozřejmě bylo všelijak zapšklé, ale položte si otázku, jestli by byl Masaryk v dnešním prostředí možný – ve starém Rakousku možný byl. Pokud šlo o Masarykovo společenské renomé, hned po šlechtici nebo po velkopřemyslníkovi to byl tehdy jako univerzitní profesor někdo. Když měl kauzy, kvůli kterým šel k soudu, např. hilsneriádu, věděl, že když k soudu přijde, jeho argumenty budou nepředpojatě posouzeny a soud rozhodne věcně, na základě liberálně koncipovaného zákona. Máte dneska tuto jistotu?

**Nevím. Dnešní doba je asi jiná.**

To teda je. To je sociologicky zcela jiný útvar. Ale dají se hledat jiné cesty.

**Jak?**

Pomocí konkrétních lidí, osobností. Ty buď přijdou nebo nepřijdou. Není nikde psáno, že musejí přijít. Můžou přijít, ale není žádná záruka, že přijdou. To je moment nejistoty lidského postavení ve světě. A když přijdou, není žádná záruka, že vyhrájí, nebo že uplatní svoje hlediska. Je jen naděje a musí být snaha hlediska nejdříve ujasnit a pak je uplatňovat, ale záruka zdaru není.

Masaryk, jenž byl přirozeně geniální člověk, měl obrovské charisma a štěstí. Ve Vídni měl žáka. Jako soukromý docent musel dávat soukromé hodiny a ne jen jednou za týden přednášet na univerzitě. Toho svého žáka, milionářského synka, přesvědčil, že odložil svoji zamýšlenou sebevraždu. Když ji pak přece spáchal, odkázal Masarykovi všechno, nač měl v rodině nárok. Masaryk se sice nestal milionářem, ale na tehdejší dobu získal relativně tolik peněz, že se nemusel starat o to, jestli založí jeden nebo dva časopisy, jestli podpoří jednu nebo tři nadace, jestli pošle člena rodiny na takové nebo onaké léčení. Vzhledem k jeho názorům se vždycky našli osvícení lidé, bankéři, nebo jinak vlivní a zámožní lidé, kteří říkali: „Tuto akci, o které mluvíte, my podpoříme“. Jako prezident měl potom otevřené konto v Živnobance u generálního ředitele Preise. Preis otevřel konto pro mimořádné výdaje, které prezident nebo prezidentská kancelář mimo svůj státní – státem stanovený – rozpočet, mohli použít. Masaryk mohl deset, dvacet miliónů vrhnout každý rok, kam chtěl. V tehdejší době to bylo tolik, jako kdybych měl dnes sto, dvě stě miliónů k dispozici. Pak se dají věci dělat.

Havel také mohl určité věci dělat proto, že ty milióny v nějaké formě měl – například z udělených mezinárodních cen. Nebýt toho, řada akcí, které rozhovořoval za svého prezidentování, by nemohla být. Vždyť je to hrozné – u nás existují bohubilé nadace, které jsou odkázané na státní podporu. Kde tady najdete osvíceného bankéře, který by to udělal, ať už pro prezidenta, pro rektora nebo pro kardinála. Vždyť jsou to mnohdy nahodilí zbohatlíci, švindléři, kteří k tomu přišli jako slepý k houslím nebo spíše jako zloděj k nalezené peněžence. Můžete od nich potom čekat přesvědčení, že veřejný zájem vyžaduje příspěvi? Oni budou sponzorovat nějakou akci jenom v případě, když to bude znamenat reklamu jejich zboží, jinak nedají ani pětikorunu.

Je zase ovšem pravda, že lidé byli tak slušní, že když císař pán zatroubil do útoku, tak jich šly milióny do zákopů a byly přesvědčeny, že to tak musí být – alespoň zpočátku. Pak už ne, ale to už se nedalo nic dělat. Takhle by dnes lidé obalamutitelní nebyli. Ti lidé byli tak poslušní, že byli přesvědčení, že když je císař pán do zákopů pošle, tak tomu Francouzovi to břicho musí propíchnout. Když přijdete do Verdunu a vidíte ty statisíce kostí a lebek lidí z obou stran, kteří se tam dva nebo kolik let mordovali, tak si řeknete, radši sebezpopulističtější Klaus, jen když tohle není.

Přesto bych trval na tom, že je třeba hledat ani ne cesty, to je příliš silné slovo, ale stezičky a různé skulinky, aby se usilovalo o určité vyjasnění problémů a metod, jak s nimi zacházet. Pokud by k tomu naše vzpomínky nebo úvahy přispěly, stojí za to je zachytit. Za nás ještě platilo *litera scripta manet*.

## V roce 1950 jste byl zatčen. Z čeho jste byl obviněn?

Byl jsem obviněn z velezrady a ze špionáže. Dohromady bylo v této skupině obžalováno kolem třiceti lidí, z nichž jsem přišel do styku sotva se čtyřmi, pěti. Jiní na tom byli podobně, často se znali vždycky jenom dva lidé, a každý z nich byl zařazen do nějaké „podskupiny“. Stýkal se s několika lidmi trvaleji, častěji, a hovořil s nimi o nějakých věcech, které v té době byly kvalifikovány jako trestné. Když to nebylo kvalifikováno jako rozvracení republiky, což je náplň velezrady, tak to bylo kvalifikováno jako podvracení, což je příprava k velezradě, nebo jako napomáhání k trestné činnosti. Věděl a nepověděl, jak se tomu tenkrát lidově říkalo, což bylo neoznámení trestného činu.

V první hlavě trestního zákona je soupis trestných činů, který se týká politických deliktů. Pokud se podle tohoto zákona na ochranu lidově demokratické republiky dozvíte o připravovaném trestném činu, jste povinna ho ohlásit. Pokud tak neučiníte, proviňujete se proti zákonu. Zákon byl jednomyslně odhlasován počátkem října 1948 a dostal číslo 231/48 sb. Hned nato byl odhlasován zákon číslo 232/48 sb. o zřízení státních soudů.<sup>5</sup> Oba navrhoval tehdejší ministr spravedlnosti Čepička, Gottwaldův zeť, a parlamentní zpravodaj tyto zákony objasňoval sněmovně a obhajoval jejich naléhavou potřebu, doporučoval poslancům, aby je schválili. Shodou okolností byl tímto zpravodajem dr. Jiří Hájek, který byl potom za Dubčeka ministrem zahraničí a poté jedním z prvních tří mluvčích Charty.

Fakticky nám dávali za vinu buď to, že jsme se sdružili za účelem rozvracení republiky, které mělo spočívat v tom, že jsem zprostředkoval kontakt svých dvou přátel s převaděči, nebo že jsme systematicky napomáhali nebo se chystali napomáhat lidem v odchodu do zahraničí a že jsme nějakým způsobem do zahraničí dopravovali nějaké informace, které byly kvalifikovány jako špionážní, neboli ohrožující bezpečnost státu.

Já jsem byl obžalován z obou těchto trestných činů. Jedním z převaděčů přátel byl sochař, který byl postaven do čela obžalované skupiny. Na Chodsku měl letní byt a tyto lidi převedl. Při tom se během vyšetřování ukázalo, že už předtím převedl někoho jiného – to všechno mu bylo přičteno k tíži. Mně mohli prokázat pouze to, že jsem tento kontakt evidoval. Druhým z nich byl můj kolega vysokoškolák, kterému jsem zprostředkoval kontakt s rodinou tohoto sochaře a jeho přáteli na Chodsku, kteří tam umožňovali ilegální přechody do Ba-

---

<sup>5</sup> Do pravomoci zvláštního Státního soudu spadalo souzení trestních činů podle zákona č.231/48 sb. – tedy všechny větší politické procesy. Státní soud sídlil v Praze, Brně a Bratislavě, zasedal také v okresních městech a velkých závodech. Srov. K. Kaplan, *Nekrvavá revoluce*, s. 202–206.

vorska, které tehdy patřilo do americké okupační zóny. Z toho jsem byl přímo obviněn. Špionáž měla spočívat v tom, že mě moji přátelé poslali na malém listu papíru vzkaz, že potřebují psací stroj, nějaké knihy plus pozdravy rodině, a já jsem byl ochoten tyhle věci vyřídit a provést. Přitom se ukázalo, že na tuto skupinu lidí, kteří převáděli, a kteří potom referovali příbuzným lidí, co odešli, byl napojen agent StB, který to všechno zkreslil. Věci, které si sám vymyslel, nebo sám organizoval, potom připsali nám. My jsme byli během vyšetřování donuceni, abychom podepsali protokoly, v nichž jsme se přiznali k činnosti, kterou měl na kontě tento spolupracovník Státní bezpečnosti.

Ze špionáže jsem potom byl vyviněn, nebyl jsem pro ni odsouzen, protože se usoudilo, že jsem ji nenaplnil. Nějaký vzkaz jsem sice dostal, ale kromě toho, že jsem někam doručil nějaké knihy, které se stejně ztratily, protože v tom měl už prsty ten provokatér, jsem nic jiného neprovedl. Knihy byly buď zahozeny nebo zašantročeny, a žádný vzkaz jsem zpátky neposílal, poněvadž to nebylo možné. Paní, která hranice zpět do Československa skutečně překročila, když předtím pobývala ve sběrném táboře v Německu, kde se s našimi přáteli setkala, dal tento spolupracovník StB hned sbalit. Dal ji zatknout, jakmile se objevila na kontaktní adrese, kam přicházely zprávy od skupiny z Chodska, která dělala převody.

Byl jsem tedy odsouzen pro velezradu a dostal jsem 12 let trestu. Prokurátor se odvolal, protože jsem nebyl odsouzen pro špionáž. My jsme měli advokáty ex offa,<sup>6</sup> s nimiž jsme se viděli těsně před procesem a potom při procesu, což bylo různé podle stupně nebezpečnosti, kterým StB příslušnou skupinu označila. My jsme měli ten vyšší stupeň nebezpečnosti, a proto byl proces tajný. To znamená, že v obecnstvu směli být jen nejbližší příbuzní, a to jen při jeho zahájení a při vyhlášení rozsudku, nikoliv v průběhu soudního líčení. Při výpovědi obviněných a svědků nesměl být v obecnstvu ani nikdo z nejbližších příbuzných. Zase to však nebyl natolik vysoký stupeň, aby advokáti vůbec nemohli během procesu s námi promluvit. Když byla pauza po výpovědích všech obviněných, mohli jsme se s advokátem poradit. Porada tenkrát trvala pár minut a můj osobní advokát, právník, který se mi tehdy představil jako doktor Nohavec, řekl: „No uvažte to, jestli se odvoláte, nebo ne. Tu špionáž jste vyvrátil, tak odvoláte-li se, odvolá se vám prokurátor, a budete u toho odvolacího líčení“ – to bylo před Nejvyšším soudem, od státního soudu byla jediná odvolací instance Nejvyšší soud – „budou Vás z toho znovu usvědčovat a potom můžete dostat trest i za tu špionáž“. Proto jsem se neodvolal. Prokurátor se však stejně

<sup>6</sup> Přiděleného z úřední moci.

odvolal, takže jsem u Nejvyššího soudu byl v lednu 1952. Tohle se odehrávalo v srpnu 1951, zatčen jsem byl v březnu 1950. Vesměs jsme byli zatčeni na jaře 1950 a soud byl od 5. do 8. srpna 1951. U Nejvyššího soudu byl můj původní rozsudek potvrzen, Nejvyšší soud neuznal důvody prokurátora pro odvolání ve věci špionáže.

Všechny tyto věci mám, protože v 60. letech bylo ex post možné nahlížet do soudních spisů a do protokolů StB, které byly přiloženy do soudních spisů, a z nichž soud vycházel při našich soudních výsleších. Všechna jména, včetně mého právníka, jsem tam mohl najít.

### **Co bylo potom?**

Mezi líčením u Státního soudu v srpnu 1951 a líčením u Nejvyššího soudu jsem byl podle tehdejších předpisů ještě kvalifikován jako „odsouzený“, nikoliv jako „potrestaný“. S potrestaným člověkem už se zacházelo jako s člověkem bezvýhradně provinilým a podrobeným regulím, které se na tuto kategorii vztahovaly. Projevovalo se to prakticky tím, že člověka oslovovali, pokud mu nenadávali a neoslovovali ho jenom číslem, jako odsouzeného.

To vše se časem zrušilo, dokonce se zrušila ta čísla. Od jara 1953, po smrti Stalina a Gottwalda, když nastoupil do prezidentského úřadu Antonín Zápotocký, odpadla praxe, kdy jsme se museli jako odsouzení i jako trestaní hlásit číslem. V běžných věznicích nás potom oslovovali jménem, to v nás vyvolalo naději, že už by to mohlo prasknout. Ve věznicích se speciálním režimem to mohlo být i jinak. Pokud se stalo, že byl někdo znovu obviněn z činu, který nevyšel najevo do jeho prvního odsouzení, byl znovu souzen, respektive šel znovu do vyšetřovací vazby – nejprve do policejní, potom soudní, pak znovu k soudu, a dostal dodatkový trest. Totéž se týkalo útěkářů. Když se někdo pokusil o útěk a byl chycen, pokračoval ve výkonu trestu plus ve výkonu nového trestu, který dostal za pokus o útěk. Útěk se často také kvalifikoval jako velezrada nebo špionáž, protože se usuzovalo, že kdyby se vám útěk jako vězni přes hranice na Západ podařil, tak tam vyzradíte důležitá tajemství, mimo jiné ta, která jste zjistila během svých vazeb, vyšetřování a věznění, což bylo trestné. Právnický výraz pro to je notorieta.

Když nás roku 1960 při hromadné amnestii z Valdic, kde jsem tehdy byl, propouštěli, museli jsme podepsat prohlášení, že jsme si vědomi, že se dopouštíme trestného činu, budeme-li hovořit o čemkoli, co jsme se dozvěděli během svého věznění. Kdybychom byli řekli, že jsme byli svědky toho, že někdo někoho utloukl, že se někdo oběsil, nebo utrpěl smrtelný pracovní úraz v dolech

a zahynul tam, dopouštěli jsme se trestného činu. Myslím, že to byl Uhl, kdo nám po roce 1989 řekl, že tím jsme jim vlastně vycházeli vstříc. Málem nás obvinil, že jsme se stali spolupracovníky StB.

Ta situace však byla taková: vysvlékli nás z té opičárny, samozřejmě nás prohlédli, profilcovali, to znamená, že zjišťovali, zda na nějakých důvěrných tělesných místech – u mužských prakticky přicházela v úvahu ústa nebo konečník – nevynášíme moták nebo něco jiného ilegálního. Civilní šaty měl jen málokdo, protože během věznění se většina šatů posílala rodinám. Jeden z takových pěkných vtipů byl, že rodina, která měla možnost psát vězni jednou za tři měsíce, nebo dostat odpověď jednou za tři měsíce, a vidět ho v Leopoldově jednou za pět měsíců, dostala z věznice balík se šatstvem. Rodina nevěděla, co se stalo, jestli jste mrtvý nebo živý. Samozřejmě se ptali a během nějaké doby, týdnů, někdy měsíců se zjistilo, oč jde: že je to jen pořádkové opatření. Takovýchto legráček využívala vězeňská správa, jak se dalo.

Když jsme mezi 9. a 11. květnem 1960 byli z Valdic propouštěni, přešli jsme k vydávání civilních šatů, které jsem já, stejně jako většina ostatních politických vězňů, neměl – mám na mysli civilní šaty, v nichž jsme byli zatčeni, – věznice nám na zálohu půjčila šaty, které nám zpravidla nepadly. Mezitím jsme se museli zastavit u stolu, kde nám předložili k podpisu to prohlášení, že nic nepovíme. Mohl jsem nepodepsat, udělat čelem vzad a jít si zase obléknout ten mundur. To se jednomu spoluvězni v té skupině, která byla propouštěna společně se mnou, skutečně stalo.

Říkali jsme si, že to pro nás není nic závazného. Když nás kvůli tomu budou chtít honit, nejdříve to budou muset zjistit a někdo to bude muset dosvědčit. Nespolehlivým lidem to nebudeme povídat a přátelé si to nechají pro sebe, udělají si na to názor a budou k tomu mít také naši informaci, že z toho v případě vyzaření budeme mít potíže.

Vesměs jsme to podepsali a potom jsme se samozřejmě řídili podle vlastního úsudku. Byly také věci, které na lidi nepraskly a které byly mnohem nebezpečnější, kdyby se je StB dozvěděla, než ty, které zjistila a které imputovala obviněným a které jsme do toho protokolu podepsali. Ty by v některých případech znamenaly absolutní trest.

Tohle si na svobodě každý reguloval podle vlastního uvážení. Je samozřejmě, že jsme měli zájem na tom, aby se veřejnost dozvěděla co nejvíce o nepravostech, které se děly. Že to přineslo nějaký výsledek, bylo vidět v 60. letech a zejména v roce 1968, kdy se o mnoha procesech psalo, kdy se psalo o tom, jak probíhala vyšetřování a jaká byla ve skutečnosti soudní praxe. Přispělo to



k otřesení důvěry v režim i u lidí, kteří skálopevně spoléhali na komunistickou ideologii a na pravdomluvnost vedení komunistické strany, byrokracie a komunistických soudů.

### **Co s Vámi provedli po rozsudku?**

Já jsem se po rozsudku v srpnu 1951 dostal do takzvaného trestního komanda v kamenolomu Mořina, což bylo u Berouna, nedaleko Karlštejna. Dneska jsou lomy, kde jsme pod třicetimetrovými nebo dokonce šedesátimetrovými srázy pracovali, zatopeny v hlubině. To se udělal odstřel a po odpálení jsme šli každý na svou kolej a tlačili před sebou hunt, do kterého jsme nakládali odstřelený kámen. Byly tam velké balvany, které se musely rozbít kladivem, což bylo nejtěžší, protože jsme nevěděli, jak do kamene uhodit, aby praskl po žíle.

V dole byli strážní a civilní stráž, která měla černé obleky. Příslušníci této závodní stráže byli často starší lidé, téměř důchodového věku, kteří tuhle práci dělali a uměli. Někteří z nich byli dobromyslní a buď nám poradili, nebo sami popadli kladivo praštili do kamene, aby se rozpadl. Našinec by do toho tloukl hodiny a nic. V mém případě byla potíž v tom, že jsem do lomu přišel po roce a půl vazeb, kde jsme se pořádně nenajedli, a nyní jsme měli plnit těžkou normu, náročnou pro zdatného, zdravého, fyzicky zručného muže, což našinec nebyl. Byli jsme navíc vyhladovělí, hubení – místo toho, abychom my mávali kladivem, kladivo mávalo s námi. Byl to začarovaný kruh, protože když jsme nesplnili normu, nedostali jsme přídatky, což znamená, že jsme se opět pořádně nenajedli a náš výkon nemohl jít nahoru, dokonce šel dolů. Nesplnění normy, zejména pod určitou hranici – o třicet, dvacet procent – znamenalo být postižen jenom tím, že jsme neměli přídatky, nedostali jsme pár deka sádla nebo nějaký chléb navíc. Pokud plnění normy bylo ještě nižší, byli jsme trestáni. V montérkách, ve kterých jsme pracovali, jsme šli spát do bunkru na beton, kde nám ke všemu bylo zima, protože jsme leželi na tvrdé a studené zemi – pokud tam zrovna tu noc nepřišlo tolik lidí, že jsme si ani nemohli lehnout vedle sebe a všichni jsme vedle sebe stáli nebo nanejvýš seděli.

Toto se nejkřutěji dělalo v některých érách a v některých lágrech. Střídaly se různé éry zpřísněného nebo uvolněného režimu. Někdy to mělo logické důvody, například po nějakém pokusu o skupinový útěk, někdy to bylo pro nic za nic nebo na základě takzvané politické situace ve světě – ohrožení tábora míru tábořem imperialismu apod. Jindy to bylo ze zlovůle nějakého náčelníka. Vězeňská stráž tehdy byla součástí SNB, takže všichni nosili červené výložky. Ve styku s kterýmkoliv členem stráže jsme museli používat oslovení pane veliteli.

Kromě toho tam byli skuteční velitelé jednotlivých věznic nebo pracovních táborů, kteří měli hodnost náčelníka. Někdy to byla libovůle nebo plán náčelníka, že si na nějakou dobu zavedl ostrý režim.

Kamenolom Mořina jakožto trestní komando se řadil k nejhorším lágrům, jako byly například tábory na Jáchymovsku, případně v uranových dolech na Příbramsku, kde byly tábory Bitíz a Vojna. Z tábora Vojna má být zřízen skanzen, který má připomínat nucené komunistické pracovní tábory, kterým se ovšem úředně říkalo všelijak – Ústav nápravného zařízení například. Tato zkratka se podobala OÚNZu (Okresní ústav národního zdraví), takže pokud to bylo někde spisově vedeno pouze pod takovouto zkratkou, nepoučený občan, a tím spíše cizinec, si mohl myslet, že jde opravdu o nějakou léčebnu.

Na komandech, jako byl například Králův Dvůr nebo důl Fierlinger, to nebylo těžké, protože jsme při práci v dole nad sebou několik hodin neměli přímý policejní dozor. Já jsem byl na Kladně z trestu přidělen na noční směnu, kde jsme měli možnost styku jenom s minimálním počtem zaměstnanců – prakticky s důlním technikem, s ohňáři, kteří tam sledovali požáry, kvůli nimž se některé štoly zazdívaly, a s pumpaři, kteří museli stále hlídat čerpadla, která z dolu čerpala spodní vodu. Na ubikaci jsem našel řadu lidí, s nimiž jsem si mohl volně pohovořit. Když jsem se po směně vyspal, měl jsem možnost jít několik hodin na volnou plochu mezi budovami, kde jsem ve dvou nebo ve třech hovořil s lidmi, s kterými jsem si měl co říct. Tam jsem měl jistotu, že nás neodposlouchává ani žádný udavač, ani žádné zařízení. To bylo příjemné.

### **Jak dlouho jste byl na Mořině?**

Asi pět měsíců, od konce srpna 1951 do ledna 1952. Pak jsem tam měl vážný úraz, a když mě bachař dovezl do Pankrácké nemocnice, doktor Rusňák, vězeň, který tam vykonával lékařskou službu, mi při rentgenu pošeptal: „Neboj se, zpátky už nepůjdeš.“ A napsal mi to tak, že jsem se na tuhle hroznou práci už nemusel vrátit a šel jsem do cementáren v Králově Dvoře. Tam jsem byl v dobré partě. Tu a tam za mě zaskočili, když jsem nestačil tempu. Když jsem se zapracoval, vypukla akce přípravy hromadného útěku. Asi třicet nás vybrali z ubikací a v antonech nás převezli na Pankrác, kde nám vyhrožovali. Protože nic nezjistili – buďto to bylo falešné udání, nebo to byla akce, kterou si tamější náčelník vymyslel, aby vykázal služební horlivost – tak nás menší část poslali na Příbramsko nebo Jáchymovsko a větší část, kolem dvaceti lidí, na důl Fierlinger v Kladenské pánvi.

Tento důl se předtím jmenoval Mayrau, znal jsem ho z války, protože jsem na Kladensku asi půl roku fáral jako totálně nasazený, jak už jsem zmiňoval.

Šachta Mayrau byla v obci Vinařice, na západ od Kladna. Tam jsem ironií osudu mohl pracovat pro Fierlingerovu „socialistickou“ vlast. Strávil jsem tam asi rok života.

### **Jaký jste měl úraz?**

Měl jsem přeraženou levou dolní čelist, zlomená žebra, několik vytlučení zubů a samozřejmě pořádný otřes mozku. To byla asi moje záchrana, protože jinak bych tam mohl utrpět ještě něco horšího, nebo bych tam dostal tuberu.

V roce 1953 se rušila komanda, kde vězňové přicházeli do styku s civilními pracovníky. Kde byl uran, byli také civilisti, kteří však bývali podrobeni nuceným výslechům, než byli přijati, a podepsali prohlášení, že s vězni nebudou nic mít. To na Kladensku nebylo. Po berlínském povstání v nově budovaných čtvrtích, kde bylo pohromadě mnoho stavebních dělníků, kteří byli špatně placeni a po stávkách v Plzni<sup>7</sup> v červnu téhož roku nás začali z komand stahovat buď na uran nebo do pevných věznic. Já jsem se dostal do pevné věznice díky lékaři, který mě na Pankráci zachránil před návratem na Mořinu. Tento lékař byl v odváděcí komisi a řekl mi: „Pamatuj si, že máš šelest na srdci a že už v dolech nemůžeš pracovat“.

Šel jsem do Leopoldova, kde jsem byl přes čtyři roky, odtamtud na Mírov, tam jsem byl skoro rok, a z Mírova do Valdic, kde jsem byl přibližně dva roky. Odtamtud jsem se v květnu 1960 na amnestii vrátil do civilu.

### **Jak těžké bylo přežít výkon trestu?**

Když jsem se v létě 1953 ocitl v Leopoldově, přešel jsem po několikátýdenním pobytu na samotce na společné cely. V mezidobí od června 1953 do prosince téhož roku byl v Leopoldově poměrně volný režim, což byla zřejmě reakce na zničující režim, který tam panoval přinejmenším celý rok předtím. Vězňové při něm byli vystavováni cílené šikaně, hladu, na samotkách museli denně několikrát mýt podlahu, takže při minimálním větrání, které bylo možné jen na po-vel, tam byly desítky, ne-li stovky případů tuberkulózy. Po výměně prezidentů skončil gottwaldismus a nastoupil Zápotocký, v Sovětském svazu skončil stalinismus. Trestní komando Mořina bylo zrušeno, protože tam to řvalo. O tom se vědělo v celém okolí. Zrušeny byly také mimořádné režimy, jako v Leopoldově. Potom nastal volný režim, takže jsme ve společných dílnách měli měkké normy. Dělali jsme takzvanou konopu – provázky ze snopů, do kterých tehdejší samovazače vázaly posečené obilí, se musely rozplétat a dělala se z nich jednotlivá

---

<sup>7</sup> Jednalo se o bezprostřední reakce na měnovou reformu.

provazová povřísla stanovené délky. Ke každému se přivázal kolíček a udělala se z nich kytice. Na to byla norma tehdy snadno splnitelná.

Na vycházce jsme prakticky mohli chodit s kým jsme chtěli. Mohlo se přecházet z trojice do trojice a mohli jsme si vybrat partnera, nebo si někdo vybral nás a probrali jsme téma, které nás zajímalo. Na celách jsme byli takřka politicky homogenní, takže jsme tam pořádali přednáškové večery. Z dvaceti lidí, kteří na celách bydleli, jsme se snažili, ne-li každý večer, tak dvakrát třikrát týdně, aby měl někdo přednášku na nějaké téma, které si buď sám vybral, nebo o které ho část či většina vězňů z cely požádala. Tu a tam, pokud jsme měli dobrého chodbaře, přeběhli jsme z cely na celu a zúčastnili jsme se jiné přednášky, o kterou jsme měli zájem, nebo přeběhl takhle někdo, kdo přednášel.

To skončilo v prosinci 1953, od té doby se to v této podobě už nikdy nevrátilo. Rozházeli nás, řada z nás byla na kratší nebo delší dobu zase přechodně na samotkách. Ale i když jsme se dostali jinam, skoro vždy se stalo, že na velkých celách byl někdo, kdo dovedl na nějaké téma souvisle promluvit nebo odpovídat na dotazy. Když jsme na přelomu roku 1954 a 1955 směli odebírat Rudé právo, tak jsme ho komentovali. Politice „rozuměl“ každý, každý do ní mohl mluvit, ale přirozenou autoritu měli lidé, kteří už předtím byli v politice činní nebo byli váženými odborníky, znali svět, znali jazyky a měli za sebou první válku, druhou válku nebo obě, dva exily nebo německé koncentráky, takže komentovali události, které jsme přefiltrovaně dostávali v denním tisku. Haléře, které jsme vydělali na konopě nebo na peří, které se na celách nebo na dílnách dralo, nebo z přebírání cibule a podobných prací, dala celá cela dohromady a koupilo se jedno Rudé právo, o kterém se potom diskutovalo. Časem z toho byly maléry. Buď tam byl nějaký udavač, nebo se nějakou indiskrecí něco dostalo ke sluchu dozorců. Lidí pak chodili do korekce neboli samovazby, která trvala pět či deset dní a mohla se několikrát opakovat. Samovazba znamenala dva dny půst, třetí den poloviční dávka, ve sklepě na betoně.

Ale v Leopoldově panoval až do roku 1956 velmi solidární, nezlomný a optimistický duch, protože ti, kteří ho měli, se stali takovými přirozenými autoritami a ostatní je respektovali a dávali jejich názor dál. V únoru 1956 vystoupil Chruščov v Moskvě s pranýřováním kultu osobnosti. Na základě toho nastalo například v maďarské a polské komunistické straně pozdvižení, že soudruzi, kteří byli v 50. letech odsouzeni k smrti nebo k dlouhodobým žalářům, byli také oběťmi Stalinových zločinů. Stejnými oběťmi zločinů jako Kirov, Bucharin nebo Zinovjev a jiní sovětské představitelé, kteří s Leninem dělali říjnovou revoluci a které Stalin postupně nejdřív vyřadil z vlivných stranických funkcí,

pak z funkcí státních, pak je dal vyšetřovat, odsoudit a nakonec zabít. V Sovětském svazu se rehabilitovalo úřední cestou, v Maďarsku a Polsku se zvedla vlna mezi komunistickými funkcionáři, která žádala rehabilitaci jejich vlastních Slánských – popraveného Rajka v Maďarsku a odsouzeného Gomulky v Polsku. Po Slánském u nás ani pes neštěkl.

Po Chruščovově vystoupení na 20. sjezdu KSSS, jeho kritice „kultu osobnosti“ a zrušení „kolektivního řízení strany“ čili popření „vnitrostranické demokracie“, se naši komunisté pod vedením Novotného usnesli, že Slánský byl popraven právem. Ale potají začali suchou cestou pouštět domů vězněné komunisty tak, že jim buď přerušili trest, zrušili nebo snížili rozsudek, a podobně. Na svobodě je nechali pracovat mimo nomenklaturní stranické funkce. Tak například Eduard Goldstücker se stal profesorem germanistiky na Univerzitě Karlově, a tak dále. To všechno se ale dělo jakoby z milosti vedoucí stranické garnitury Novotného, Širokého a Zápotockého, kteří sice chtěli vnitrostranické uvolnění, ale o oficiální rehabilitaci nebylo ani řeči, nejméně v případě již zmíněného bývalého generálního tajemníka Slánského. Slánského exhumace nebyla možná, protože ho spolu s ostatními předními komunistickými funkcionáři, odsouzenými k trestu smrti v témže procesu, spálili a jejich popel rozvezli v prosinci 1952 po kladenských silnicích.<sup>8</sup>

Takhle se suchou cestou dostal domů také generál Pavel, bývalý komunistický interbrigadista ze španělské občanské války, který se v 50. letech setkal ve vězení například s generálem Palečkem a jinými účastníky zahraničního odboje za druhé světové války, což mělo svůj význam v roce 1968, při povolení činnosti Klubu poúnorových politických vězňů K-231.

V roce 1956 za řadou vězňů přijeli exponenti Ústřední rehabilitační komise, kterou zřídila čs. komunistická strana po 20. sjezdu KSSS. V ní byly kromě stranických orgánů také orgány prokuratury, generální a vojenské, které přeshetřovaly některé křiklavé případy, o kterých se dozvěděly na základě iniciativ rodin odsouzených. Z kriminálu jsme stížnosti mohli podávat jen těžko. Straničtí představitelé dostali za úkol vypracovat zprávu o porušování socialistické zákonnosti. Jedna rehabilitační komise, o které vím z vlastní zkušenosti, přijela také do Leopoldova. Šéfkou byla prokurátorka Malášková, prokurátor v hodnosti majora a zapisovatelka. Jejich jmen jsem použil po propuštění jako podklad pro stížnost o porušení zákona a žádost o povolení obnovy procesu. Komise si předvolala kolem třiceti lidí a kladla otázku, jak to bylo s naší trestnou

<sup>8</sup> Srv. např. Muriel Blaive, *Promarněná příležitost – Československo a rok 1956*, Prostor, Praha 2001, s. 31–51, 102–116, 204–205.

činností, s jejím vyšetřováním a s průběhem soudu. Tam jsem mohl do protokolu říct o věcech, které se daly použít ke stížnosti o porušení zákona a k rehabilitaci soudní cestou.

V průběhu roku 1956 nám povolili návštěvu každý měsíc. Během půl roku jsem měl více návštěv, než jsem měl za předchozí tři roky, které jsem v Leopoldově seděl. Předtím jsme měli povolený dopis jednou za tři měsíce a návštěvu jednou za pět měsíců. Návštěvy najednou probíhaly volněji, mohli jsme se bavit nerušeně, mohli jsme říci, že jsme byli vyšetřováni revizní komisí. Bylo to na dobré cestě.

Po maďarských událostech se ale všechno zastavilo, všichni reformátoři byli ukřiženi, pokud se sami ze strachu nestáhli.<sup>9</sup> Když se moji rodiče na ministerstvu spravedlnosti informovali, bylo jim řečeno, že mám naději, když podají žádost o milost. Já jsem ji nechtěl. V roce 1958 jsem měl na žádost svých rodičů povoleno řízení o podmíněném propuštění, což tehdy mohlo být po odpykání poloviny trestu. Projednávat to měl soud příslušející věznici nebo pracovnímu táboru, kde se vězeň nalézal. To už jsem byl ve Valdicích. Přišel za mnou okresní soudce z Jičína s okresním prokurátorem. Projednání žádosti probíhalo tak, že přisedící z velitelství věznice doložil, že hrubým způsobem porušuji výkon trestu. To se pro tento případ zorganizovalo tak, že když jsme byli na samotkách, měli jsme v rohu cely prádelní hrnce, do kterých čtyři lidé konali potřebu. Jednou denně to vždy dva z nich nebo každý z jedné cely vynášel. Já jsem to vynášel s nějakým utřinosem, který mi řekl: „Hele, prófo, já bych se chtěl učit německy, napiš mi nějaký věty, nebo já Ti dám nějaký věty a opravíš mi je.“ Já jsem to udělal, a vzápětí byl filcunk – přišel velitel oddělení, prohledal můj kavalec, našel to, dal mě k raportu a náčelník mě dal deset ostrých. Pro ten týden, kdy se mělo konat řízení o mém podmíněném propuštění. Tuto lhůtu jsem strávil v půstu, pouze každý třetí den poloviční dávky, v podzemí s jednou dekou, v montérkách. Pak mě oblékli do nového munduru, oholili mě, předvedli mě tam a zástupce věznice řekl: „Porušil hrubě výkon trestu, právě jsme ho museli odsoudit na deset dní do temnice a k polovičním dávkám“. Prokurátor byl drzý a sprostý, takoví byli zejména ti venkovští, jejichž vzdělání mělo většinou formu rychlokursu. Ptal se, jestli jsem příbuzný Pavla Kohouta. Pavel Kohout měl už v té době malér, protože napsal divadelní hru, kde se distancoval od svého mládí, kdy stalinismus nadšeně podporoval, jako to po roce 1956 udělala velká část umělců. Dělal si legraci ze mne, z Pavla Kohouta a pak jsem odtamtud napochodoval zpátky do díry. Takhle se ty věci dělaly.

<sup>9</sup> Maďarský pokus o svržení komunistické diktatury, který byl potlačen, viz Muriel Blaive, tamtéž, s. 47–51.

Během roku 1959 už se mnoho lidí propouštělo blahosklonně na podmínku a pak přišla amnestie. Stovky lidí ale zůstaly vězněny pod různými záminkami špionáže, že se pokusili o útěk, a podobně. Útěky byly často provokované. Na Jáchymovsku byly šachty, které vedly podzemím v kopci. Stačilo prorazit padesát metrů, a parta se ocitla v údolí. Jeden z party byl předem velitelstvím získán a informoval o každém metru, který se razil. Vězeňská stráž pak zalehla venku se samopaly, a když začali vězni vybíhat, tak je skládali jako na střelnici. Takhle se decimoval třídní nepřítel.

### **Jak významná byla pro Vás některá setkání ve vězení a jaké aktivity tam političtí vězňové vyvíjeli?**

Některé kontakty a některé obsahy rozhovorů byly takřikajíc z nouze ctnost – v nouzi čert mouchy lapá, takže každá lidská hodnota se tam jevila dvojnásobně krásná. Faktem však je, že bezprostřední vzpomínky, výroky a reakce často velmi zkušených a lidsky cenných spoluvězňů byly plnohodnotnou náhradou za četbu velké literatury. Mohl jsem tam zcela nehledaným způsobem a zcela upřímně, bez společenských konvencí (které mohou všechno zkreslit, ztlumit nebo stylizovat až přestylizovat) získat vhled do zkušeností, do duchovního světa lidí a do jejich srdcí, která se v běžném životě otvírají jenom málokdy. Proto si myslím, že ta léta zdaleka nebyla ztracená, že mi dokonce dala něco, co by mě možná v životě jinak nepotkalo. Také mě to nutilo k tomu, abych vyslovil nebo dal jednáním najevo ty lepší stránky své osobnosti – stránky, které jsou hodny toho, aby druhé lidi, ať už ve stísněné situaci nebo také při společné radosti, posílily, potěšily, povznesly a snad také trochu obohatily, jako splátku za hodnoty, které jsem dostával od nich.

Přestože tam nebyla možná žádná soustavná odborná práce, byli tam lidé, kteří byli opravdu tvůrčí – např. básník Václav Renč nebo národohospodář Jiří Hejda, s nimiž jsem byl v pravidelném kontaktu po delší dobu. Ani významné osobnosti, s nimiž jsem byl v kontaktu krátce a nahodile, nemohly samy soustavně pracovat. V roce 1956, v mezidobí, kdy byl režim uvolněný, jsme měli návštěvy každý měsíc. Pokud šlo o povolenou četbu, tu a tam jsme si ji mohli vyžádat nebo byla na velitelství k zakoupení či dlouhodobému zapůjčení. Někteří z prokazatelně tvůrčích lidí, jako bylo několik spisovatelů, dostali tehdy přechodně povolení mít sešit a zapisovat si do něj. Ty sešity jim zase vzali po maďarském povstání, když přišly represálie, utužování, přemísťování a vystěhovávání nejen v rámci věznice, ale i do jiných věznic.

Přestože nám soustavná a smysluplná práce chyběla, kompenzovali jsme to tím, že jsme se do nejvyšší možné míry snažili bičovat svoji paměť, případně také schopnost nějakého uceleného podání vlastních znalostí nebo interpretace dobré knihy, k níž jsme se náhodou, například z vězeňské knihovny nebo načerno propašované, dostali. Myslím si, že naše duševní kapacity neležely zcela ladem. Z hlediska soustavné práce to pochopitelně byla léta ztracená. Pro všechny. I takoví lidé jako například básník Zdeněk Rotrekl nebo spisovatel Jiří Stránský, kteří tam řadu věcí zaznamenali na různé útržky toaletního papíru a hlavně si je uchovali v paměti nebo si alespoň uchovali podněty, které později transformovali, básnicky řečeno přetavili, jistě po mnoha stránkách o něco přišli. Ale získalo se tam přece jen lecos, k čemu by člověk v běžném životě přišel jen stěží, nahodile nebo v mnohem menší intenzitě.

### **Byli pro vás někteří lidé, s nimiž jste se tam setkal, důležití vzhledem k Vaším pozdějším životním aktivitám?**

Jmenoval jsem národohospodáře Jiřího Hejdu, který byl odsouzen v procesu s Miladou Horákovou. Hejda byl autorem jednoho z neoficiálních programů hospodářské reformy, která měla řadu socialistických prvků – možná socialistickou základnu – a přitom obsahovala také prvky liberální, tržní a především pevný právní řád. A také řád morální. Poznal jsem celou řadu sociálnědemokratických funkcionářů, ať už předsedů krajských organizací nebo bývalých poslanců, od nichž jsem čerpal řadu informací, úsudků a názorů. V mnohém mi byli vzorem životního postoje, pokud šlo o jednotlivé politické problémy. Seznámil jsem se s bývalým sociálnědemokratickým novinářem Miloslavem Šimákem, o dva roky mladším než jsem byl já. S ním jsem byl v srdečném, těsném, podnětném a také trochu ilegálně produktivním přátelství až do jeho smrti v roce 1993, neboť jsme v 70. letech a potom na sklonku 80. let měli, hlavně díky jeho odvaze a nápaditosti, sporadické ilegální kontakty s našimi politickými přáteli v zahraničí. Nemluvě o kontaktech domácích. Nešlo samozřejmě o přípravu povstání, ale o výměnu informací a kritickou výměnu pohledů zevnitř – v „ohradě“ – a venku, ve svobodném světě.

Mohl bych jmenovat celou řadu lidí, o kterých jsem se zmiňoval ve svých porůznu uveřejňovaných člancích a v korespondenci, ale omezím se jen na některé. Na předsedu pražského kraje, sociálního demokrata a poslance Vladimíra Görnera, který velmi statečně vystupoval v době únorového převratu. Rád jsem měl poslance Josefa Veverku z Liberce, s kterým jsem měl ilegální styky, ještě než byl zatčen. Já jsem byl zatčen asi o půl roku později, naštěstí jsme na sebe



nikdy nic nevyzradili, takže jsme si po této stránce mohli jeden druhého vážit. Společně jsme se potom v roce 1968 pokoušeli legalizovat sociální demokracii jako stranu. Skoro všem těmto starým pánům jsem potom byl na pohřbech.

Ještě bych chtěl něco říci k tomu, co člověku může dát kriminál obecně. Přečtěte si Kertészův román, který dostal Nobelovu cenu za literaturu za rok 2002.<sup>10</sup> Kertész je maďarský spisovatel, Žid, který byl jako patnáctiletý odvláčen do koncentráku. Jako hošík projel se svými vrstevníky Osvětímí a prošel také rampami, kde byla „hrubá“ selekce. Židovští kápoové, kteří byli určení k tomu, aby je předběžně připravili pro selekci, kterou potom dělali esesmani, je instruovali, co mají říkat. Všichni tihle patnáctiletí kluci o sobě měli prohlašovat, že jsou šestnáctiletí, protože jakmile hoch vzrůstem trochu na šestnáct vypadal, nešel rovnou do plynu. Ti, kteří šli na druhou stranu, šli do plynu, aniž to tušili. Ti, co zůstali, prošli baráky, odkud byli nakládáni do vlaku a odváženi do jiných věznic, koncentráků nebo do fabrik na nucené práce. Kertész těžce onemocněl, prošel Buchenwaldem, ale přežil to. Kertész v knize přímo hovoří také o tom, že tam také zažil chvíle štěstí. Když největší nejistota a hrozba pominula a člověk se ocitl ve vězeňském prostředí se slušnými nebo odolnými lidmi, úleva a možnost svobodné výměny dojmů, myšlenek a obsahů vědomí vlastně vedla k tomu, že se uprostřed toho největšího pronásledování najednou cítil docela lidsky a také svobodně. Na první poslech to zní neuvěřitelně. Můžete si říci, že to byli lidé, kteří měli zvláštní výhody nebo kterým se poštěstilo, že se dostali do podmínek, v nichž se dalo s velkou nadějí nebo s velkou pravděpodobností přežít, ale tak to nebylo. Stejně se cítili i lidé, kteří byli krajně ohrožení a smrti unikli o vlásek. Vězení, to byla také přehlídka lidí, kteří představovali různé fáze předchozích režimů. Setkal jsem se s představiteli Slovenského státu, což byli vysocí úředníci, vysocí propagandisté nebo členové vlády. Byli tam samozřejmě Němci odsouzení jako reprezentanti protektorátního režimu nebo pracovníci bezpečnostního aparátu, kteří byli v Sovětském svazu odsouzeni jako váleční zločinci nebo zajatci. Defilovali přede mnou představitelé československého demokratického meziválečného režimu, kteří byli postiženi podle takzvaného velkého retribučního dekretu a odsouzeni za svou činnost jako protektorátní činitelé nebo naopak za politickou činnost v přechodném „benešovském období“ 1945 až 1948, pokud se ji podařilo právně zkrotit tak, aby to už byla činnost velezrádná nebo jinak zhoubná.<sup>11</sup> Někteří také byli odsouzeni za svou údajnou nebo i fakticky

<sup>10</sup> Imre Kertész, *Člověk bez osudu*, Academia, Praha 2003.

<sup>11</sup> Dekret o potrestání nacistických zločinců, zrádců a jejich pomahačů a o mimořádných lidových soudech, vydán 19. 6. 1945. Proti rozsudkům mimořádných lidových soudů se nebylo možno odvolat.

prokázanou politickou činností poučnou. Ve skutečnosti byli jakožto osobnosti demokratického Československa trestáni za to, že se angažovali pro československý stát. Byli donuceni k tomu, aby se podepsali pod protokol, který vypadal strašně, i když ve skutečnosti šlo o normální plnění úřední povinnosti nebo o nezávaznou zdořilostní či kavárenskou debatu s oficiálním představitelem nekomunistického státu.

Rád bych zdůraznil, že jsem tam zažil také okamžiky inspirativní a krásné, nejen relativně, vzhledem k prostředí a osudu, do něž jsem byl uvržen a jemuž jsem byl vystaven, ale také absolutně. Poslední věc, kterou bych k tomu řekl, je to, že jsem tam čerpal povzbuzení a životní příklad nejen z vynikajících osobností, ale též z prostých řadových lidí, mezi nimiž byli úctyhodní otcové rodin, sedláci, dělníci, živnostníci, drobní podnikatelé, vojáci z povolání a kněží – a to nejen představení řádů a biskupové, ale i prostí venkovští kněží a řadoví členové řádů, kteří vynikali svým smýšlením, životní odolností a morální vytrvalostí.

Vzdělané a intelektuálně samostatné lidi jsem našel také mezi nahodilými oběťmi okupačního režimu. To byli například řadoví landšturmáci. Landsturm byla poslední fáze odvodů, kterou hitlerovský režim zavedl, když sbíral padesátníky, staré sedláky nebo tovární zaměstnance a pověřoval je strážní službou v zázemí, ale nasazoval je také jako rezervu frontových jednotek. Konkrétně mám na mysli jednoho šumavského sedláka, který se svojí jednotkou likvidoval část české vesnice z vojenských důvodů, neboť jim to nařídila vyšší šarže. Potom byli zajati a usvědčeni a dostali u lidového soudu deset až patnáct let, i když tam nakonec tak dlouho nezůstali, neboť mohli být individuálně amnestováni v roce 1955, kdy se amnestovali lidé odsouzení v rámci retribučního dekretu. Mám na mysli naše občany německé národnosti nebo německé občany, kteří na území protektorátu působili jako vojáci, úředníci nebo u policie. Mezi nimi se našli lidé nezávadní, s nimiž jsem jako se spoustou vězňů vycházel velmi korektně.

Když se mnou v roce 1969 v Lancasteru rozmlouval o těchto otázkách sir Cecil Parrot, navrhl mi, abychom o tom společně vydali v angličtině knihu. V té době jsem měl v živé paměti všechny časové i personální souvislosti a byl bych po dokumentární stránce mohl takový obraz spolehlivě podat. Protože jsem však nebyl rozhodnut zůstat v exilu, neodvážil jsem se na tento Parrotův návrh přistoupit. Po návratu do normalizační Prahy jsem ovšem záměrně všech-

---

Retribuce byla komunisty využívána jako prostředek k odstranění odpůrců. Ministr spravedlnosti Prokop Drtina přiznal, že do vězení se dostávaly osoby, na něž se obvinění teprve chystalo a odpovídající trestný čin ještě nebyl spáchán. Viz Libor Vykoupil, *Slovník českých dějin*, Brno 1994, s. 270–71.

na tato témata vymazával z paměti, protože nikdy nebylo jisté, že vás StB o některých z nich bude znovu vyslýchat. Dnes bych tedy takový obraz i s pracovním úsilím stěží rekonstruoval. Možná, že Vy, Vaši examinátoři i čtenáři budou po této stránce zklamáni. Pro mne je však celá tato vězeňská tematika velmi intimní a citově hluboká záležitost, o které se možná ještě pokusím sám něco napsat, ale která se týká tolika mně drahých lidí, že není pro mne snadné o tom mluvit.<sup>12</sup>

### **Jak jste žil, když jste se vrátil z kriminálu?**

Z vězení jsem se vrátil při takzvané všeobecné amnestii, která všeobecná nebyla, protože z ní byly stovky lidí vyřazeny buď pod záminkou, že byli vedoucími ilegální skupiny nebo se dopustili špionáže, která ohrožovala bezpečnost republiky, nebo že hrubým způsobem narušili výkon trestu. Mohl to být například útěkář, který se označoval zelenou nášivkou na rameni, ale pod pojem hrubé narušení výkonu trestu se mohlo zahrnout také mnoho dalších disciplinárních deliktů. Zkrátka: když jsme se my amnestovaní vrátili domů, zůstaly ještě ve vězeních pro politické zločiny stovky lidí.

Já se hned po rodinných a přátelských objetích viděl s docentem Patočkou. Jak jsem už říkal, znali jsme se osobně a rodinně už před mým uvězněním a naše vztahy byly velmi otevřené a kontakty časté. Teď jsme se vídali nejméně jednou měsíčně – na neutrální půdě nebo u nás. U Patočků jsme se většinou nescházeli, protože jejich byt byl poměrně malý a paní Helena byla dosti často nemocná. Zemřela na jaře 1967, ale již řadu let předtím trpěla cévním onemocněním, které se později projevovalo jako onemocnění psychické – trpěla například fobiemi.

Já jsem po amnestii musel začít fyzicky pracovat, jako téměř všichni amnestovaní političtí vězni. Nastoupil jsem jako pomocný dělník na pražské městské vinici v Tróji, kde je kaplička svaté Kláry, podle které se areál vinice jmenoval. Do měsíce jsem však byl zneschopněn, poněvadž se zjistilo, že tuberkulózní nález, který mi našli už v roce 1956 v Leopoldově, je v akutním stavu a musel jsem se jít léčit. Vynikající plícař, doktor Podzemský, mě poslal do motolské nemocnice k primáři Platilovi, což byl odchovanec a přítel bratra Jana Patočky Františka, profesora mikrobiologie na lékařské fakultě. Odtud mě poslali do léčebny v Prosečnici u Kamenného Přívozu na Sázavě, kde jsem strávil půl roku. V sanatoriu mě Patočka navštívil s mým spolužákem Radimem Paloušem, jednou tam přišel na návštěvu Ivan Sviták, který mi přine-

<sup>12</sup> K výstavě Milady Horákové vyšla publikace *Pocta všem, kteří vzdorovali*, Státní úšřední archiv, Praha 2000, v níž je příspěvek J. Kohouta k tomuto tématu, který je otištěn v příloze této práce.

sl knížku francouzského osvícenského myslitele Condorceta, s tím, že se mám pustit do jejího překladu.

Po návratu ze sanatoria jsem byl ještě půl roku v pracovní neschopnosti – rok byla hranice, která rozhodovala o tom, zda půjdu do invalidního důchodu nebo budu uschopněn pro práci, ať už naplno nebo na částečný úvazek.

### **Jak to dopadlo?**

Nemusel jsem se naštěstí vracet k lopatě, ale mohl jsem si hledat místo nějakého vrátného nebo skladového či kancelářského manipulanta. Od 1. ledna roku 1962 jsem se dostal do Filosofického ústavu ČSAV na částečný bibliografický úvazek, takže jsem byl vlastně Patočkovým podřízeným, neboť on byl ve Filosofickém ústavu vedoucím bibliografie a knihovny. Můj úvazek byl nejdříve padesátiprocentní, pak nižší, protože tam určitou úlohu hrály finance. To místo dva roky předtím zastávala moje žena, která byla od roku 1957 vyhozena ze školské služby. Já jsem po své nemoci na stoprocentní úvazek pracovat nemusel. Uschopněn jsem sice byl, ale jakožto osoba se změněnou pracovní schopností. Manželka se dostala jako vychovatelka do domova mládeže. Já jsem ke své práci bibliografických excerpčí dělal příležitostné překlady, výtahy pro časopis *Výtvarné umění*, tu a tam popřípadě práci pro nějaké jiné nakladatelství nebo instituci.

Tato situace trvala do roku 1966, kdy jsem docílil zrušení původního rozsudku a byl jsem přijat za knihovníka spojené knihovny Filosofického a Sociologického ústavu ČSAV. Sociologický ústav byl oficiálně založen v roce 1966 a jeho ředitelem se stal Miloš Kaláb, s nímž jsem se znal ze studií. Do té doby jsem nemohl zastávat žádné odborné místo, nýbrž jen místo na úrovni dokumentaristy. Kaláb mě zaměstnal jako knihovníka ve společné knihovně obou ústavů, kde se sociologický knižní fond teprve začal budovat. Zde jsem působil až do léta 1968, kdy jsem byl zařazen jako odborný pracovník do oddělení dějin filosofie, které vedl dr. Robert Kalivoda. Formálně trvalo mé nové zaměstnání na plný úvazek do léta 1970. Fakticky to bylo tak, že jsem od září do prosince 1968 byl oficiálně na stáži ve Vídni, od ledna do prosince 1969 oficiálně na univerzitě v britském Lancasteru, přičemž jsem zůstával odborným pracovníkem Filosofického ústavu. Měl jsem k tomu patřičná povolení ústavu i prezidia akademie věd stejně jako spousta jiných zaměstnanců akademie, kteří v tom období pracovali v zahraničí. Po návratu z Lancasteru jsem byl přeřazen do dokumentace, kde jsem zůstal do léta roku 1970. Tehdy byla v ČSAV provedena reorganizace, ze dne na den byl zrušen Filosofický ústav a Sociologický ústav

a byl vytvořen společný Ústav pro filozofii a sociologii ČSAV, v němž už nebylo místo pro obor a výzkumný úkol, na kterém jsem od léta 1968 pracoval. V srpnu jsem byl z ČSAV propuštěn.

### **A co Patočka?**

Od počátku roku 1962 jsem Patočkovi služebně podléhal a díky němu jsem byl také v roce 1966 přijat do knihovny, která mu podléhala. Jakožto Patočkův podřízený jsem na základě jeho návrhu dostal jeden den v týdnu studijní volno. V něm jsem pracoval na přípravě hesláře pro filosofický slovník, který Patočka navrhl a který jsme s několika dalšími pracovníky ústavu dávali dohromady. Když už jsme ho měli v ucelené podobě, přišel rok 1968 a byl konec. Po návratu z ciziny v roce 1970 jsem se s Patočkou stýkal znovu prakticky až do vypuknutí Charty.

### **S Patočkou jste se tedy scházeli i v letech normalizace.**

Ano. Můj kontakt s Patočkou byl v 60. i v 70. letech velmi intenzivní. Od roku 1965 jsem měl to privilegium, že mi Patočka tykal a že jsem jako jediný z naší generace mohl tykat také já jemu. V roce 1967 se slavily Patočkovy šedesátiny. To už byla kulturní obleva a řada pracovníků Filosofického ústavu, kteří Patočku respektovali, a také jeho žáci – byť to příliš neproklamovali, protože byli členy KSČ, nicméně ho respektovali jako učitele a jako vynikajícího originálního myslitele, – prosadili, aby k jeho šedesátinám vyšlo speciální číslo Filosofického časopisu. Bylo v něm Zumrovo interview s Patočkou o jeho filosofickém působení, včetně zahraničního – nejprve v Paříži, potom v Berlíně a ve Freiburgu.

V tomto jubilejním čísle je uveřejněn můj článek s názvem „Konstanty a proměny Patočkovy filosofie“.<sup>13</sup> V té době to byl první monografický pokus Patočku interpretovat a filosoficky ho celkově zařadit. Tento článek vyšel také v německém překladu v 90. letech a tam v poznámce blíže rozvádím, co jsem tenkrát nikde napsat ani říkat nemohl. Zaměřil jsem se hlavně na to, abych ukázal, že Patočka je fenomenolog od kosti. Fakt, že se v 50. letech zabýval intenzivně filosoficky také Marxem, hegelovskou levicí a německým idealismem, je profesionální filosofický výkon, ale nikterak Patočku nezařazuje do neomarxistického proudu. Tak se to totiž pokoušeli interpretovat někteří kritičtější filosofové mezi našimi marxisty, podle kterých byl Patočka vlastně neomarxista, což ani způsobu Patočkova filosofování, ani jeho dílu neodpovídalo.

---

<sup>13</sup> Viz Filosofický časopis, roč. XV, 1967, č. 5, s. 599–608.

Tím jsem snad cosi vykonal pro to, aby se Patočka nevykládal jinak než jaký byl a aby nedocházelo k matení pojmů. V tomto smyslu jsem snad trochu přispěl k tomu, aby hlavní Patočkova myšlenková linie a i linie jeho díla zůstala pro širší veřejnost nekontaminovaná jinými hledisky.

### **Zmínil jste se o Chartě. Podepsal jste ji?**

Ne. Proč bych ji podepisoval? Já jsem se angažoval v 50. letech a byl jsem deset let v kriminále. Všichni ti, kteří Chartu podepsali, pokud vím s výjimkou Drtiny a některých nepolitických katolíků, v kriminále v 50. letech nebyli. Měl jsem už své v těle, proč bych měl nastavovat kůži znovu? A také nás naši přátelé, kteří do té Charty šli, šetřili. Oni si byli vědomi, že mají proti nám životní i pracovní náskok. Ať už se jim v 50. letech dařilo jakkoliv, nebyli na tom tak špatně jako my v kriminále. Neodnesli to tolik jako my ani zdravotně, ani existenčně, takže nás k podpisu nevybízel. To byly okolnosti, které mluvily proti tomu, abych se oficiálně stal chartistou.

Radim Palouš, s nímž jsem se samozřejmě po celou „chartistickou“ dobu stýkal, se stejně jako ostatní *patočkovci* – tedy náš bytový seminář – na Chartě oficiálně a aktivně podílel. Nikdo z tohoto okruhu kromě mne a kolegyně Hartmannové v 50. letech vězněn nebyl. Kolegyně Hartmannová Chartu 77 rovněž nepodepsala, třebaže toto hnutí po celou dobu jeho existence intenzivně podporovala. Kromě důvodů, které jsem již uvedl, jsme si říkali, že bude dobré, když Charta bude mít určité zázemí, které nebude mít estébáky pověšené přímo v patách, takže budeme moci kontaktovat další občanské kruhy nebo instituce, které Charta bude informativně nebo jinak potřebovat.

### **Přijal jste od Jana Patočky nějaké osobní filosofické poselství?**

Já jsem spíš dostal od Patočky životní podněty a morálněpoliticky závažné příklady. On mě vlastně celkově všeobecně inspiroval. Měl některé zásady velmi široce formulované, měl životní moudrost, moudrost věků – pravidla, která se tradují ve vzdělaneckých vrstvách po mnoho generací. Měl například zásadu *non multa, sed multum*, nezabývat se mnoha věcmi, ale jednou věcí se zabývat mnoho. Věnovat jí velmi mnoho pozornosti, práce a setrvat u ní dlouhodobě, celoživotně, nebo z ní udělat nějaký základ pro další životní činnost. Jinak mě fenomenologie spíš znepokojovala jako problém nebo přístup k řešení velkých filosofických otázek, který vypadal trochu záhadně. Tato určitá neprůhlednost mě lákala a pobízela k tomu, abych se snažil do ní více proniknout. Abych to shrnul, působil na mě jako velký osobní příklad, když odmyslím jeho nedostižný talent a jeho životní štěstí.

Patočka se včas dostal do přímého styku s velkými mysliteli. V roce 1929, když byl jako stipendista v Paříži, poznal Husserla, který na pařížské univerzitě přednášel francouzsky Karteziánské meditace. Za tři roky dostal Patočka stipendium do Německa. Shodou okolností to byl převratný školní rok 1932/33, kdy v lednu 1933 Hitler formálně a zdánlivě legálně převzal moc v Německu a stal se říšským kancléřem. První semestr Patočka strávil v Berlíně, kde ho mocenský zvrat potkal, ale již předtím se snažil z Humboldtovy univerzity dostat do Freiburgu, kde působil Husserl. Husserl tam už v té době byl emeritním profesorem, ale působili tam jeho asistenti a také Martin Heidegger, který platil sice za nepřilíš věrného Husserlova žáka, ale určitě za největšího, protože to byl nejoriginálnější myslitel, který z Husserlovy školy vzešel. Patočka měl příležitost osobně slyšet jeho přednášky a chodil do Heideggerova semináře. Poté co se Hitler stal kancléřem, vstoupil Heidegger do nacistické strany. Od dubna 1933 byl zároveň rektorem, kterého dělal rok, ale v nacistické straně zůstal až do pádu hitlerovského Německa. Podobně jako u nás, pokud už někdo jednou v komunistické straně byl, přestože měl menší nebo větší pochybnosti nebo se s komunismem rozešel, netroufl si z toho vyvodit praktické důsledky: odejít ze strany znamenalo velkou existenční komplikaci, popřípadě ohrožení občanské svobody.

Prakticky tedy studoval Patočka v té době u Husserla, u Heideggera spíše formálně, poněvadž ten jako rektor neměl tehdy mnoho přednášek ani seminářů, třebaže už oficiálně převzal Husserlovu stolicí. Patočka si nicméně z té doby odnesl o Heideggerovi představu jako o vynikajícím a naprosto originálním mysliteli. Ve Freiburgu ovšem studoval hlavně Husserlovo dílo pod vedením Husserlova asistenta Eugena Finka, který byl o dva roky starší než Patočka. Husserl se tehdy velmi zaradoval, že konečně přichází adept fenomenologie z jeho staré vlasti.<sup>14</sup> Fink byl Husserlem pověřen, aby Patočku do jeho díla zasvětil.

Bez ohledu na to, že jsem od samého počátku nahlížel, že Patočkův formát nemám, viděl jsem v Patočkovi vzor soudobého filosofa, jemuž jsem se snažil podle svých sil přiblížit. Patočka pro mne tedy nebyl vzorem konkrétním, ale spíše ideálním, jako jím byl například T. G. Masaryk, kterého jsem četl dříve, než jsem začal studovat filosofii na vysoké škole. Toho jsem samozřejmě jako vysokoškolského učitele zastihnout nemohl. Zato Patočka byl pro mne ztělesněním zásad, které jsem ctil na Masarykovi jako mysliteli ukazujícím, že filosofii je třeba znát pro život, ve kterém jde o hledání pravdy: že pravdu člověk musí husovským způsobem cítit a lpět na ní tak, jak je to vyjádřeno v Husově odkazu

---

<sup>14</sup> Edmund Husserl se narodil v Prostějově.

z Kostnice. Potud na mne Patočka jistě působil silněji než všechny knižní příklady, protože osobní vztah a osobní prožitek je daleko účinnější, je všestrannější nežli účinek četby nebo nepřímý vliv.

Obávám se, že jsem to *in concreto* nikdy nepřivedl tak daleko, abych se mohl považovat za fenomenologa nebo filosofa, který fenomenologické metodě opravdu do hloubi porozuměl a je schopen ji při filosofické četbě nebo filosofickém uvažování aplikovat. Třebaže je to pořád můj cíl, myslím, že se mu blížím, jak říkávají matematikové, asymptoticky, tak jako se sobě blíží dvě rovnoběžky, které se sice protnou, ale v nekonečnu.

### Proč?

Protože jsem se jak z vnějších příčin, tak z vnitřních popudů nezabýval filosofií soustavně, nýbrž jenom příležitostně, někdy jsem ji jenom tak kradl po nocích. Ani během těch posledních 18 let, co jsem v důchodu, jsem se filosofií nevěnoval soustavně. Buď proto, že jsem neměl schopnost plného soustředění, nebo proto, že jsem se vždy rozptyloval veřejnými zájmy. Vedle existenčních povinností, které má každý normální člověk, jsem věnoval teoretickou pozornost také veřejnému dění, literatuře v širokém slova smyslu a pěstování osobních styků, často více nebo méně riskantních. Návrat k filosofické a teoretické práci byl u mne vždy po krůčcích a s přestávkami. Dnes už si to ani moc nevyčítám, třebaže to dříve bylo spíš okolnostmi a teď si za to mohu spíše sám.

### Jaký význam pro Vás mělo, že jste si s Janem Patočkou začal tykat?

Morálně obrovský, psychologicky trochu problematický. Na jedné straně mě povznášelo, že nebetyčně mě převyšující myslitel, člověk duševně i životně o tolik zralější, mě bere – jistě jen v některém ohledu – za sobě rovného a snad dokonce v něčem i ostřílenějšího. Na druhé straně jsem si uvědomoval, jak nesnadno jeho vysokému hodnocení dostojím a jak lehce ho mohu zklamat. Dodnes to považuji za jeden z netušených životních darů a nejsem si jist, zda jsem s ním dost vděčně nakládal. O nějaké mé – byť jen přibližné – odborné zaslouženosti takového Patočkova vztahu ke mně nemůže být ani řeči. Po jeho neohroženém vystoupení ve věci Charty 77 bledne mých deset let ve vězení jako pouhý projev jakéhosi nesouhlasu vedle Patočkova před celým světem vedeného útoku na sám kořen našeho historického neštěstí.

Vedle daru života a věrného rodinného a přátelského zázemí byl Patočkův důvěřivý otevřený postoj vůči mně největším osobním štěstím, jaké mě potkalo. Pomáhalo mi překonat ostatní nezmary a posilovalo mě při zvládání teore-



tických i praktických obtíží. Dodává mi dokonce naději, že snad ani filosoficky není pro mne dosud všem dnům konec. Pokud vím, bylo pro Patočku – vedle mnoha úctyhodných vztahů s řadou tvůrčích osobností – nejcennější jeho přátelství s profesorem J. B. Součkem z pražské evangelické teologické fakulty, jedním z našich největších novozákoníků.

### **Byl jste také účastníkem bytových seminářů. Jaké byly jejich začátky a průběh?**

Několik z nás mělo příležitost navštívit Patočku doma již v době studia u příležitosti kolokvií. On zcela ochotně kolokvia absolvoval u sebe doma. To byly vlastně ústní zkoušky, na jejichž základě vyučující zapsal do indexu, že jsme absolvovali úspěšně jeho přednášku nebo seminář. Tam, kde bylo třeba vysvědčení, dal známku na vysvědčení jakožto výsledek této dílčí zkoušky.

Pak se stalo, že mě při podobně motivované návštěvě jednou paní Helenka Patočková pozvala na nedělní oběd. Já jsem tehdy neměl v Praze rodiče, kteří sice v Praze bydleli přes válku, ale potom byl otec služebně mimo Prahu. To byly možná vnější okolnosti, které vedly k tomuto pozvání, dalším podnětem bylo to, že Patočka rád občas prostřednictvím své paní pozval někoho ze studentů, které považoval za filosoficky zainteresované.

Já jsem se už dříve zmiňoval o tom, že jsme na Filosofické fakultě měli sociálnědemokratickou studentskou sekci, na jejíž schůze jsme zvali fakultní učitele, kteří buď inklinovali k sociálnědemokratickému pojetí politiky nebo byli politicky neutrální. Patočku jsme si ovšem nikdy netroufli pozvat. Když se na podzim roku 1947 politické problémy vyostřovaly, domnívali jsme se, že pokud se nebudeme doopravdy angažovat jako komunističtí kolegové, neobstojíme v polemice s nimi. Vedli jsme s nimi jakýsi ideologický i organizační zápas. Ten se týkal i personálních otázek.

Tehdy jsem z nějakých narážek vydedukoval, že Patočka by byl rád, kdyby byl jmenován mimořádným profesorem. Dva Patočkovi bratři už profesory byli – rozhodně jím byl jeho starší bratr František, profesor mikrobiologie na Lékařské fakultě UK. Mladší bratr Cyril byl stavař, nevím, byl-li v té době docentem nebo už profesorem na pražské technice. V každém případě šlo o rodinu a generaci, kde se považovalo přímo za povinnost o univerzitní kariéru usilovat. Pro Patočku by profesura byla znamenala také finanční zlepšení: hospodářské poměry soukromých docentů nebyly nijak skvělé. Měli platy středoškolských učitelů, byli však vyvázáni z výuky na střední škole a místo toho měli povinnost přednášet a konat semináře na univerzitě nebo technice. Pořád ale

zůstávali pracovníky, které vysoká škola neplatila. Platil je příslušný minister-  
ský odbor jakožto středoškolské profesory na dovolené.

Zmiňoval jsem se myslím o tom, že počátkem roku 1948 jsem o možnosti  
Patočkovy profesury mluvil se sociálnědemokratickým poslancem MUDr. Bě-  
lehrádkem, který mi slíbil, že bude věc podporovat. Bělehrádek měl za sebou  
nacistický kriminál, byl prvním poválečným rektorem UK a tehdy stál před roz-  
hodnutím, má-li kandidovat v nadcházejících volbách do parlamentu nebo se  
stát československým reprezentantem UNESCO v Paříži.

Mezitím ale přišel únorový převrat a všechno bylo jinak. Já jsem v období  
převratu bydlel v Hradčanské koleji v Dejvicích a první, kdo mě po 25. únoru  
navštívil, byl Patočka. Přišel velmi ustaraný, co je se mnou, jestli už mě nepro-  
hání policie nebo mi nehrozí zatčení. A to udělal ve chvíli, kdy sám byl na černé  
listině a rozhodnutím akčního výboru byl zbaven docentury na FF UK!

Od té doby jsem nevěděl dne ani hodiny. Akční výbor mě postihl podmí-  
něným vyloučením. Moji slušní, levicově orientovaní kolegové ze sociální de-  
mokracie, se snažili mě na fakultě udržet. Dostal jsem lhůtu dvou semestrů  
na dokončení studia a složení druhé státnice, ale byl jsem vyloučen ze Spol-  
ku posluchačů filosofie a byla mi vyslovena veřejná důtka. Patočka byl nejpr-  
ve akčním výborem zbaven práva vyučovat, ale někteří komunističtí studenti,  
kteří navštěvovali jeho přednášky a semináře, si uvědomovali Patočkův formát  
a charakter a v akčním výboru se za něj bili. Patočka pak zůstal na fakultě jako  
docent do konce školního roku 1949/50. V březnu 1950 mě zatkli.

Během roku 1948 jsem se s Patočkou vídal hlavně na jeho přednáškách  
a seminářích. V šibeniční lhůtě – do 13. prosince 1948 – jsem odevzdal jak pí-  
semnou státní práci z ruštiny, tak písemnou práci z filosofie. Tu jsem odevzdá-  
val profesorovi Kozákovi. Téma práce znělo „Masaryk a materialistická dialek-  
tika“. Jeden ze strojopisů jsem dal k posouzení Patočkovi a někdy v září jsem  
od něj dostal korespondenční lístek, kde mou práci velmi pochválil. Mám od  
Patočky několik korespondáků, pohlednic a dopisů, ale tenhle lístek se mi  
ztratil. Zároveň v něm oceňoval ještě tři – čtyři kolegy ze svých seminářů s po-  
litováním, že teď už nemáme moc vyhlídek pokračovat, protože budoucnost fi-  
losofie v ČSR je nejistá. Tehdy jsem také Patočku požádal, aby mi šel za svěd-  
ka na svatbu, která se konala 25. září 1948 na Staroměstské radnici. Máme  
z ní několik hezkých fotografií s usmívajícím se Janem Patočkou, který stojí  
vedle našich rodičů a básníka Františka Hrubína, svědka mé manželky Jasně-  
ny Rónové.

**Jak se tam ocitl Hrubín? Mohl byste mi něco říci o tom, jak jste se seznámil s paní Jasněnou, o tom jsme ještě nehovořili.**

To souviselo s celou poválečnou situací českých vysokoškoláků, kterých se po šestiletém uzavření univerzit a technik počínaje 17. listopadem 1939 sešlo najednou v mimořádném letním semestru v létě 1945 plno ročníků. Já s Radimem Paloušem, maturanti z roku 1943, jsme se ocitli v týchž lavicích vedle maturantů od roku 1939 do roku 1945, a to jak na přednáškách a seminářích z filosofie, kterou jsme studovali společně, tak každý ve „svém“ předmětu – Palouš na historii, já na ruštině.

**Proč jste si vybral ruštinu?**

Rusy jsme doma měli rádi. Otec tam pobyl od léta 1915 do začátku roku 1920, když jako devatenáctiletý rakouský voják přeběhl k Rusům do zajetí a po více než dvou letech pobytu v zajateckých táborech a na práci u sedláka se dostal do legií. Od nejtělejšího dětství jsem ho slyšel prozpěvovat ruské písně. Vedle vrělých styků s řadou legionářů – „brášků“ – zejména ruských se vídal také s některými ruskými emigranty (rodiče byli např. za kmotry holčičce z česko-ruského manželství – při těch křtinách jsem prvně viděl pravoslavného popa). No, a pak jejich obrovský podíl na porážce Hitlera – i když jsme z bojů o Prahu věděli, že „včas“ nepřišli, jak tvrdila komunistická propaganda, ale skoro po všem. A navíc postojem svého generálního štábu vlastně zbytečně prodlužovali agónii Pražského povstání a rozmnožili jeho oběti. Myslel jsem si tehdy – bral jsem doslova oficiální vládní propagandu -, že budeme mostem mezi Západem a Východem, že významně přispějeme k jejich vzájemnému porozumění, což nám usnadní naše slovanství, které má jazykově blíž k Východoevropanům a kulturně patří k Západu. Zkrátka jsem propadl jakémusi „duchu doby“ a jen postupnými šoky jsem se z jeho moci dostával.

Jasněna byla maturitní ročník 1940, byla lidsky zralejší než já, citově mnohem opravdovější, mnohem zasvěcenější znalkyně ruštiny a ruské i naší a světové literatury. K ruštině se dostala několikaletým stykem s bratry Machoninovými. Nejstarší Sergej se vrátil roku 1943 z koncentráku Sachsenhausen s ostatními vysokoškoláky, odvečenými tam po 17. listopadu 1939, poté co je prezident Hácha fakticky na Němcích vyškemral za to, že souhlasil s nasazením několika praporů protektorátního takzvaného „vládního vojska“ k strážní službě v severní Itálii.

Propadl jsem tehdy Jasněninu kouzlu a ona zas chudák začala za mnou klopýtat ve stopách mých politických aktivit. Pod otcovým vlivem („bolšánům

nevěř, pořád lžou, jako tenkrát za první války v Rusku“, říkal stále) jsem vstoupil do „jeho“ sociálnědemokratické strany, abych „čelil“ komunistické sociální demagogii odpovědnějším a demokratickým přístupem. Ale třebaže jsem pak v převratných únorových dnech roku 1948 zažil podvodné, policejně podepřené převzetí ČSSD, dělal jsem si víc iluzí o dalších možnostech, jak čelit pokračující komunizaci, nežli má mnohem romantičtější láska Jasněna. Myslím, že by byla se mnou odešla do ciziny, kdybych se k tomu byl hned po únorovém převratu odhodlal. Čím dál víc však váhala, zejména proto, že zdraví jejího otce, postiženého mozkovou mrtvicí, se v rozkolísané pounorové situaci začalo prudce zhoršovat a on na počátku léta umřel. Jasněninou hlavní starostí pak bylo podepřít zdrcenou matku, která na ní lpěla.

Já jsem lehkověrně doufal, že – jak říkával můj otec – se žádná kaše nejlí tak horká, jak se uvaří, a že tedy i přes politický postih budu s to nějak v ústraní přečkat kritickou dobu. Že Stalin budto vyprovokuje válku a rychle ji prohraje, nebo že bude chtít se Západem koexistovat, a pak bude muset přestat se stupňováním mezinárodního i vnitropolitického napětí.

A tak jsme se tedy rozhodli pro sňatek. Jasněnka se už z doby, kdy psávala do středoškolského Studentského časopisu, znala s řadou literátů a požádala Františka Hrubína, pro něhož jsme jako ruštináři dělali prozaické překlady některých klasických Puškinových pohádek, které on potom přebásňoval do češtiny, aby nám šel za svědka. Na naší svatbě si pak dobře rozuměl jak s Patočkou, tak s mým otcem při rodinném obědě, který připravily naše maminky a tety.



*Jaroslav Kohout si bere za ženu svou Jasněnu.  
Za svědky byli Jan Patočka (vlevo vzadu)  
a František Hrubín.*

Spěchali jsme přitom dokončit zkoušky, v čemž jsem Jasněnu – jakožto pod-  
míněně vyloučený – musel předběhnout, a oba jsme začali učit na střední škole,  
ona jako suplentka na Smíchově, já jako zatímní státní profesor na gymnáziu  
v Ječné ulici. A společně jsme překládali. Pak ale někteří přátelé začali mizet, ně-  
kteří do kriminálu, jiní za hranice a já jsem byl jednou nohou doma a druhou  
v kriminále. V takovém napětí nebylo ani pomyšlení na to přivádět na svět děti.

### **Byla to ta doba, kdy jste se začal s Patočkou sbližovat také mimofakultně?**

Ano, Patočka si k sobě zval na návštěvu dva nebo tři studenty a probíral s ni-  
mi některé filosofické otázky, diskutované v semináři nebo probírané v před-  
náškách. Často při tom rozvíjel problém, který se řešil oficiálně ve výuce. Ale  
mluvilo se také o věcech politických. Já jsem se ho například během dvou let,  
od února 1948 až do mého zatčení na jaře 1950, několikrát ptal, zda také ne-  
uvažuje o odchodu do ciziny. Mohu myslím věřit tomu, co mi v roce 1987 říkal  
v Paříži bývalý kolega z Filosofické fakulty Vladimír Peška, když jsem se poprvé  
od roku 1969 zase dostal na Západ. Peška se jako nestraník stal na naší soci-  
álnědemokratické kandidátce předsedou Spolku posluchačů filosofie SPF, za-  
tímco do té doby tam byli předsedy komunističtí studenti. Peška se v této funkci  
v únoru velmi angažoval proti komunistům. Byl tehdy také jedním z pětičlen-  
né delegace, které velící důstojník SNB povolil návštěvu prezidentské kanceláře  
při proslulé, násilně rozehnané studentské demonstraci dne 25.2.1948. Peška  
potom zjara přešel hranice a dostal se do Francie, kde dostudoval a stal se pra-  
covníkem Denisova slovanského ústavu. V roce 1987 byl ředitelem knihovny  
tohoto ústavu.

Peška mi po téměř 40 letech řekl, že šel do zahraničí cestou, kterou měl jít  
Patočka. Profesor Václav Černý, Patočkův o dva roky starší přítel, byl od roku  
1945 do roku 1948 oddaným stoupencem prezidenta Beneše a po únoru 1948  
měl příležitost organizovat ilegální odchody – tehdy ještě poměrně bezpečné,  
protože hranice nebyly zadržované a službu tam ještě konali Benešovi věrní „fi-  
nanci“. Patočka měl prý příležitost odejít s celou rodinou a Peška říkal, že právě  
tuto cestu, připravenou pro Patočku, nabídl Černý jemu, protože Patočka ji před-  
tím odmítl. Já jsem se o další podrobnosti nezajímal, protože ani v roce 1987 ne-  
bylo jisté, že mě po návratu nebude StB tvrdě vyslýchat. Co člověk neví, to nepo-  
ví. A co ví, i když nechce povědět, tak z něj za určitých okolností mohou dostat.

Patočka po komunistickém převratu o odchodu do zahraničí uvažoval, ale  
na mou přímou otázku mi tenkrát řekl, že to zavrhl, protože není jasné, jak se  
věci vyvinou. Byl si vědom, že rodina – tři malé děti – ho potřebuje a nechtěl



*Na dceřině svatbě, 12. 10. 1984*

riskovat její ohrožení, ať už v ČSR, kdyby se věc nepodařila, nebo venku, kde není nic připraveno a kde by se muselo začínat v německých uprchlických táborech. Uváděl také, že by jeho otec nepochopil, proč do ciziny odchází. Patočkův otec patřil k volnomyšlenkářské protirakouské generaci, která se těšila na vznik Československé republiky a byla k novému státu naprosto loajální. Opustit stát pro lidi tohoto typu nepřipadalo tak snadno v úvahu. „Tohle já bych svému otci nevysvětlil, proč utíkám z vlastního státu“, říkal Patočka. Jeho otec byl starý pán přesvědčený o tom, že když oni mohli být proti Rakousku a přežít to a když teď nežijeme pod nacismem, kde se to přežít nedalo, že to můžeme přežít podobně jako za první světové války.

Komunistický režim se v počátcích zaměřil na lidi otevřeně politicky vystupující proti KSČ, ale v širší veřejnosti to ještě nevypadalo na masové pronásledování z třídně politických důvodů. To se v roce 1948 ještě obecně nepředpokládalo. Nebyli jsme na to mentálně připraveni a účinek převratu byl proto o to strašnější. Masové pronásledování jsme si začali doopravdy uvědomovat až v průběhu podzimu roku 1949, kdy nastalo velké zatýkání kolem Milady Horákové. Pak šly do vězení tisíce lidí a rozběhly se desítky, ba stovky politických procesů.

Až do mého zatčení byly mé mimofakultní kontakty s Patočkou ojedinělé a nepravidelné. Na jaře 1949 jsme sice uvažovali o jakémsi letním týdenním filosofickém semináři v Heřmanově Městci, odkud byli naši kolegové bratři Löwi-

tové, z čehož ovšem sešlo, protože se těmto dvěma obětavým pořadatelům podařilo legálně vycestovat z ČSR, kam se už za komunistického režimu nevrátili. S Patočkou jsme tedy byli v osobním styku jako účastníci občasných, ale zcela nepravidelných „bytových seminářů“. Tak jsme to ale nenazývali, to pojmenování vzniklo až po srpnu 1968. Od manželky a od Paloušových a dalších přátel, kteří zůstali v osobním styku i po mém zatčení, vím, že víceméně pravidelné schůzky s Patočkou pokračovaly po celá 50. léta. Tu a tam to bylo také – beze mne – u nás, ale spíše to bývalo u Stuchlíků, kteří bydleli ve stejném domě jako my. Naše přítelkyně Eva Stuchlíková byla nejen nadanou a oddanou Patočkovou posluchačkou, ale jako psychologka byla leckdy i jeho důvěrnou konzultantkou.

Po roce 1960 už jsem se těchto schůzek zase zúčastňoval. Náš užší okruh kolem Jana Patočky byla spíše uzavřená společnost. Patřili do ní manželé Paloušovi, my, manželé Hejdánkovi, doktorka Holubová, kunsthistorička, která se s Patočkou sblížila, když ležel jako lazar v Mariánských Lázních s páteří asi v roce 1953. Jasněna do této společnosti přivedla některé ze svých bývalých žáků. Její žákyní z Drtinova gymnázia byla například Jiřina Majerová, která chodila se Sašou Klimentem, budoucím spisovatelem a redaktorem slavných Literárních novin v 60. letech. Přivedla tam také Jiřinčina spolužáka Jiřího Němce, který pak studoval psychologii a Jasněnu uháněl, aby ho někdy pozvala, až u nás bude Patočka. Náš „patočkovský“ okruh tedy tvořili vedle nás Paloušovi, Hejdánkovi, Jiří a Dana Němcovi, Klimentovi a jejich kamarád Ivan Vyskočil – herec, spisovatel a režisér – s manželkou Evou a docentka Holubová s Evou Stuchlíkovou. Tento okruh lidí se s Patočkou tak jednou za měsíc scházel. V té době už byla paní Patočková nemocná, tak se to u Patočků nekonalo a Patočka přicházel sám do bytů některé z uvedených rodin.

V 60. letech už měl Patočka samozřejmě veliký okruh známých, s nimiž se scházel spíše za účelem uměnovědných, literárněvědných či historických debat. Patočka se například přes dceru Janu, která vystudovala DAMU a potom v divadelnictví působila jako odborná kritička, poznal s divadelníky, např. s Otomarem Krejčou. Krejča velmi stál o to, aby ho Jana seznámila s otcem. Tak vznikl další z „bytových“ kroužků – kroužek reprodukčních a autorských dramatických umělců. Patočka se takto blíže seznámil též s dramatikem Josefem Topolem. Napsal řadu pronikavých recenzí Vyskočilových her a knížek a přes Vyskočila navázal kontakt s dalšími pracovníky divadla Na zábradlí, kde se také poprvé setkal se jménem Václav Havel. Širší okruh zájemců o Patočkovy názory rostl zejména po jeho penzionování v roce 1972, ať už mezi literáty, bohemisty, historiky či mladými filosofy v užším smyslu slova.

Náš „patočkovský“ okruh se pravidelně scházel až do vzniku Charty. Za necelé tři poslední měsíce Patočkova života od vzniku Charty jsme se však jako skupina nesešli. Většina z jeho účastníků Chartu podepsala – Hejdánkovi, Němcovi, Paloušovi, Eva Stuchlíková, Milu Holubová. Když byli chartisté za Vyskočilem, řekl jim: „Já na to nemám, já mám tři nedostudované děti, já si na to netroufám“. Přesto se držel, nepodepsal Antichartu a potom měl potíž, aby vůbec mohl hrát v nějaké divadelní kavárně. Poslední roky před listopadem působil v Osvětové besedě Národního domu v Praze 5, kde měl svůj kamrlík, psal a hrál představení.

Prosinec 1976, těsně před Chartou, jsem trávil v posledním turnusu roku v Mariánských lázních, protože mě v roce 1975 operovali ledvinu. Pár dní před odchodem jsem dostal od Patočky lístek: „Až se uvidíme, bude bohdá o čem důležitém třeba promluvit“. Kolem 20. prosince jsem se vrátil do Prahy a pokoušel jsem se Patočkovi volat. On pak volal k nám, ale zase nestihl mne. Tenkrát jsme dostali od rodičů, kteří žili v Litoměřicích, jablka. Naložil jsem je a odvezl k Patočkovi do Tomanovky, kde bydlel u Sokolů, ve vile otce našeho nynějšího děkana Jana Sokola, manžela Patočkovy dcery Fanyanky. Patočka tehdy nebyl doma, byl tam jenom Honzík, jeho syn, a ten říkal: „Jé, to bude otec litovat, že jste ho nestihl. Otec někde pobíhá, rád by s vámi mluvil, ale kdy se vrátí, to nevím, no zkuste na něj počkat“. To už se připravovalo vystoupení Charty 77, o čemž jsem neměl zdání. Po Honzíkovi jsem vzkázal, ať mi otec zavolá, ale on se už neozval. Mezitím to spustili. Na Tři krále StB sebrala čtyři spisovatele, kteří vezli první stovky chartistických podpisů do parlamentu.

Já jsem se o tom dozvěděl z rozhlasu, z tisku a propagandistické kampaně, která se potom rozběhla. Eva Stuchlíková, Miloslava Holubová a Patočka to podepsali, ale nikdo z nich mi to nechtěl říct. Patočka by mi to asi řekl, ale nestihl to vzhledem k tomu, že už byl v jednom kole, protože na něho naléhali jak spisovatelé, tak jiní signatáři.

V Patočkovi viděli mnozí od druhé poloviny 60. let hlavu, která nás reprezentovala na nejvyspělejší filosoficko-politické úrovni, a to ne ve smyslu nějakého stranictví, ale ve smyslu všeobecného kulturního uvolňování a upevňování právních institucí. Patočka to dovedl formulovat v některých svých článcích, v divadelnických publikacích i na veřejných přednáškách v Akademii.

Víme od Václava Havla, že když byl Patočka osloven, aby se stal jedním ze tří mluvčích Charty, řekl něco v tom smyslu, že je ochoten to přijmout pouze tehdy, jestliže takovou nabídku odmítne Václav Černý. K tomu došlo a téměř sedmdesátiletý Patočka tuto úlohu přijal jako posláni.



Jsem přesvědčen, že Jan Patočka tuto roli přijal jako službu filosofii a politice vůbec a české zvláště. Že tím realizoval etický postulát formulovaný Kantem, kterého má podle mého názoru na mysli v textu z 21. ledna 1977, nazvaném „O povinnosti bránit se proti bezpráví“. Tento text Patočka jako mluvčí naskicoval a zveřejnil sice dva týdny předtím, ale je s uvedeným datem v rekonstruované podobě publikován ve sborníku *Charta 77*.<sup>15</sup> Místo, které tu mám na mysli, zní: „Signatáři si jsou však vědomi, že už před 180 lety se pomocí přesného členění pojmů osvětlilo, že všechny mravní povinnosti spočívají v tom, co může být nazváno povinnostmi člověka k sobě samému, povinnostmi, které v sobě zahrnují i nutnost bránit se proti každému utrpěnému bezpráví“.

Myslím, že tu Jan Patočka v dramatické historické situaci předvedl, co v praxi znamená Rádlův filosofický odkaz z jeho posthumní knihy *Útěcha z filosofie*, co po smyslu se shoduje s tím, co řekl Sókratés svým soudcům a čím se řídili jeho velcí následovníci Boëthius, Hus, Thomas More a za druhé světové války například katolický kněz a existenciální myslitel Paul Landsberg. Ten k výměru etického jednání přidal moment „včasnosti“, jak o něm hovoří Nerudovy verše: „...čas žádný dvakrát se nenarodí, čin dvakrát nezraje...“. Landsberg svou etickou koncepci zaplatil životem v nacistickém koncentračním táboře Oranienburg, když se předtím jako štvanec na francouzsko-španělském pyrenejském pomezí vzdal úmyslu spáchat sebevraždu požitím jedu.<sup>16</sup>

Během posledních dvou měsíců Patočkova života se s ním setkala moje žena u Němců, ale já už jsem ho do jeho smrti neviděl. Chtěl jsem ho jít navštívit, když ležel po mrtvici na interně na Strahově. Den předtím tam byla Eva Stuchlíková s docentkou Holubovou a ty mě ujistily, že mu vlastně nic není, že se z okna smál, když s nimi hovořil, že každou chvíli přijde domů a že je zbytečné, abych za ním chodil. Ony ale byly jenom vně nemocnice, dovnitř je nepustili, protože tenkrát byla chřipková epidemie. Druhý nebo třetí den dostal Patočka další záchvat, který už nepřežil.

V oněch prvních „chartistických“ týdnech jsem si uvědomoval, že Patočka je pevně odhodlán neslevit z požadavků Chartou formulovaných. Myslím, že se na situaci díval analogicky jako za mnichovské krize a v létě roku 1968, kdy – jak vím – byl toho názoru, že se nemá kapitulovat. Připouštěl sice, že politik může mít své důvody k ústupkům, ale on situaci neposuzoval politicky instrumentálně, nýbrž jako filosof. A v kontextu Charty 77 jako filosof jednal. Domnívám se, že Patočka tehdy také nechtěl zůstat nic dlužen svému o dvě genera-

<sup>15</sup> *Charta 77* – dokumentace, tamtéž, s. 31–34.

<sup>16</sup> viz Paul L. Landsberg, *Zkušenost smrti*, Vyšehrad, Praha 1991, předmluva Jana Sokola, s. 10.

ce staršímu českému filosofickému kolegovi, který jako jediný mezi filosofy, co jich kdy na světě bylo, založil stát. Tak to Patočka o Masarykovi napsal v jedné ze svých posledních masarykovských studií – k promýšlení Masarykova myšlenkového dědictví se Jan Patočka od mládí znovu a znovu vracel.

Jedna ze signatárek Charty mi později řekla, že se Patočka zajímal, jak se na tu záležitost dívám já, zda o tom vím a zda s tím souhlasím. Já jsem s tím samozřejmě souhlasil, což Patočka věděl od Radima Palouše, ale jeho vždy zajímaly konkrétní názorové odstíny. Já jsem se tehdy především o Patočku strašně bál, protože jsem věděl, že poslední roky měl velké srdeční a potom i mozkové problémy, ale o tom jsem s ním už nemluvil. Všichni jsme věděli, že ho v posledních letech silně bolela hlava, skoro při každé naší seanci si bral prášek proti bolesti, což jsme tenkrát nebrali vážně. To si člověk myslel, že staršího člověka, notabene pořád hlavou pracujícího, ta hlava občas bolet musí.

Přátelé jako třeba Palouš nebo Kliment mi o Chartě neřekli prostě proto, že jsem byl měsíc v Mariánkách. Kdybych nebyl pryč, tak bych se nejspíše zajímal o to, čím se právě zabývají. Možná bych viděl i připravovaný text. Korespondovat o takových věcech se samozřejmě nedalo. Záměrná a vážnější okolnost byla, že už mě Patočka zřejmě nechtěl angažovat. A pokud to neřekl nahlas, tak si určitě myslel, že mám své v těle a že je zbytečné, abych nesl kůži na trh, když už ji mám odřenou.

Přitom si myslím, že kdybychom se tehdy těsně před Vánocemi v roce 1976 setkali, třeba když jsem mu přinesl ta jablka, tak by mě to byl řekl, a já bych to asi na místě podepsal. Po té akci samotné už se mi do toho nechtělo. Palouš mi výslovně řekl: „Podívej se, hlavní je, že jsi s námi a že nejsi tak na ráně, jako jsme my. Budeš pro nás moci něco udělat, můžeme se Ti s leccíms svěřit, budeš náš nenápadnej souběžník.“ A tak to potom bylo.

Když Jan Patočka zemřel, bylo třeba rychle napsat nekrolog. Palouš mě vyzval, abych to udělal a nějak to k nim doručil. Byli tehdy obleženi fízly, jejich staršího syna Jana za tmy přepadli na mostě Legií, nedaleko jejich bytu na Kampě, a hrozili mu, že ho shodí z mostu, třebaže Jan jediný z nejužší rodiny Chartu nepodepsal. Muselo to být napsáno ze dne na den. Za tmy jsme se s Aničkou Paloušovou setkali pod schody ve Všehrdově ulici a další den šel text, podepsaný jediným tehdy zbývajícím mluvčím z první trojice, profesorem Jiřím Hájkem, do světa.

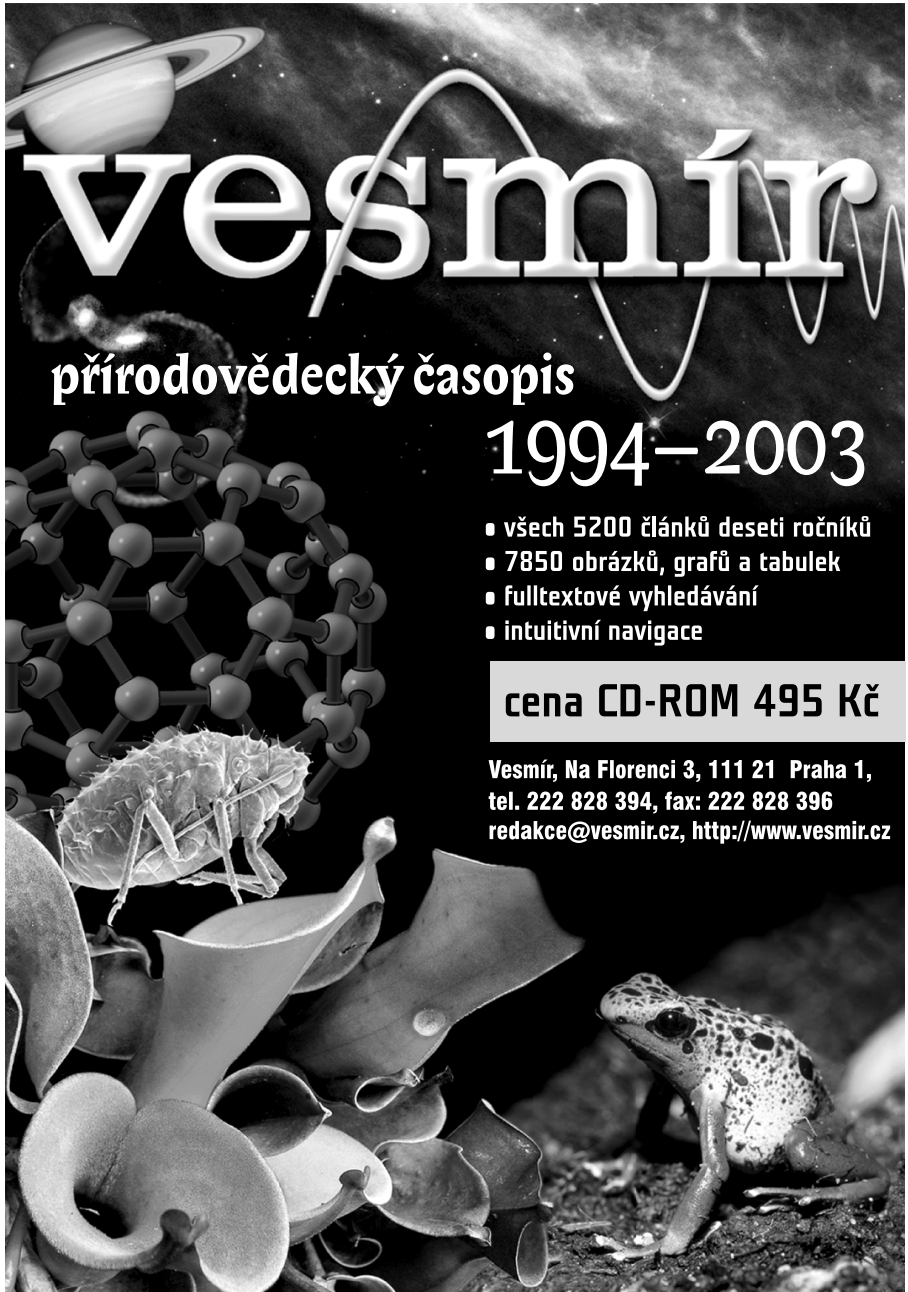
# vesmír

**PRÍRODOVĚDECKÝ 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**



# 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>

# FALZIFIKACE A DISNEYLANDIZACE MĚSTA

*Václav Cílek*

## Summary:

*The changes of the historical centres of some most important Czech towns (Praha, Český Krumlov) were after 1990 abrupt and for residents often extremely demanding and unpleasant ones. Almost 4000 residents have left the Prague historical city centre (total population is now approx. 16 thousand residents). Unlike in 60ties and 70ties when most of the visitors were coming for a personal education, the entertainment seems now to be the principal motive for the majority of tourists. Example of this trend can be viewed e.g. by establishing of a new kind of museum – museums of tortures, that seem to fill the demand for “big emotions“ of emptied mass tourism. The loss of a distinct “genius loci“ is the result of entertainment consumption – towns like Madrid, Praha, Madrid seems now to in respect to emotional atmosphere to be almost replaceable cities. The remedy might be simple and traditional one – to keep residents and functioning social network in the historical city centres.*

## Úvod

Hlavním impulsem k napsání této eseje je každoroční soubor pozorování z Českého Krumlova. Jezdím sem posledních 10 let každoročně, zhruba 3-4x do roka a město jsem znal z dřívější doby. Frekvence návštěv odpovídá tomu stavu, kdy člověk má

s místem v podstatě stálý kontakt, ale ne tak stálý, aby jej oslepil ke změnám. V průběhu posledních dvou let mi opakovaně bylo jasné, že Krumlov roku 2002-2004 je jiné město než Krumlov roku 1990-1995. Otázka, co se zde děje a v čem je město jiné, je hlavním předmětem tohoto eseje<sup>1</sup>.

## Celková situace

Poprvé ve zhruba sedmisetleté historii středoevropského města se stalo něco tak neobvyklého, jako je úplná změna funkce historických jader těch měst, které jsou vyhledávány turisty. Klasické město poskytovalo svým obyvatelům několik základních funkcí – ochranu, prostor k životu a k sociálním kontaktům a možnost směny. Současná turistická města mají jednu hlavní funkci a tou je zábava. Od disneylandů se liší jenom její umírněnější formou a bytelnějšími kulisami. Zdá se, že ještě v 60. a 70. letech přicházeli návštěvníci do měst hlavně za poznáním, zatímco dnes se jim jedná nejvíc o to, jak se pobavit a co nakoupit. A protože se kupují hlavně zbytné věci, pak i nakupování se stává jenom zvláštní druhem zábavy. Stále je ještě možné potkat klidné skupiny sou-

---

<sup>1</sup> Kratší a jednodušší verze tohoto článku vyšla v časopise Respekt (V. Cílek: *Krumlov jako Disneyland. Jak připravit historické město o ducha*. Respekt 24,18, 2004), kde vzbudila poměrně velkou pozornost, proto se zde k tématu vrátím.

středně diskutující nad památkami, ale dnes se už jedná o okrajovou záležitost<sup>2</sup>.

Máme vypracované postupy, jak chránit budovy, ale jak to je s duchem města? Vždyť turisté sami často uvádějí, že v daném místě je ani tak neláká nějaká určitá památka, ale projít se a nadýchat se charakteristické atmosféry. A neděje se náhodou něco opačného: nezvelebujeme budovy a neničíme přitom ráz sídla? Jak se vlastně z historické budovy s pohnutou historií stane sterilizovaná kulisa vhodná pouze na pohlednici? A kdyby se do dnešního Staroměstského náměstí narodil Franz Kafka, nepsal by náhodou jako Viewegh?

Památková péče se téměř století zabývá pojmem „falzifikace památky“. Ta vzniká třeba když zbouráme barokní věže gotického chrámu a znovu je vystavíme podle toho, jak si zrovna představujeme gotický styl, anebo když z dosud stojícího hradu kus odbouráme, aby vznikla malebná ruina. Tyto věci se koncem 19. století (a leckdy i později) děly ještě poměrně často. V této době se domnívám, že nastal čas zabývat ještě vážnějším jevem – falzifikací nikoliv budov, ale historických center celých měst<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> David Lyon v knize *Ježíš v Disneylandu* (MĚ, edice Myšlenky, Praha 2002, str. 21-24) popisuje disneyfikaci jako proces, který trivializaci bagatelizuje lidský život a způsobuje, že žádnou angažovanost nelze brát vážně. Zatímco Lyon rozlišuje disneyzaci (proces, kdy postupy běžné v disneylandu jsou používány např. v obchodních střediscích) a disneyfikaci; používám v tomto článku slovo disneylandizace – jedná se mi o slovo „Land“ jako o plochu města, o reálné místo, jehož funkce se dramaticky mění. Zatímco disneyfikace je určitým způsobem zacházení s hodnotami, tak mcdonaldizace představuje propracovanou, odlidštěnou, ale účinnou organizaci práce.

<sup>3</sup> Viz např. knihu Koolhaas R. et al. (2000): *Mutations. Harvard Project on the City*. 700 stran. Arc en reve centre d'architecture.

## Český Krumlov

Vezměme si jako příklad Český Krumlov, město, jehož památková obnova, patří (i přes mnoho výhrad) mezi nejzdařilejší a nejcitlivější v celých Čechách, ale přesto město, do kterého dnes vstupujeme, je v dobrém i špatném podstatně jiné, než jaké bývalo před rokem 1989. Tehdy: nádherné, pochmurné město opadávajících omítek. V osm večer už bývalo obtížné dostat v nečetných zakouřených hospodách něco k jídlu. Lidé, které člověk na šedavých ulicích potkával, byli pracovníci lesního závodu zvyklí na les a motorovou pilu, horníci grafitových dolů, podezíraví důstojníci místní posádky, vcelku adaptovaní Romové a zbytek seděl doma. Bývalo to rozkládající se město nabitě atmosférou minulých století. Kdyby sem ještě v této době přišel Egon Schiele, mohl by i nadále malovat svůj cyklus mrtvých měst.

Dnešní Český Krumlov je rok od roku krásnější, čistší a upravenější. Mnoho historických domů bylo již restaurována a tak postupně dochází i na továrničky a mlýny z konce 19. století. Počet hotelů a penzionů dosahuje mnoha desítek a počet míst, kde dostanete alespoň kávu, je v samotném městě odhadován na neuvěřitelné tři stovky! V sezóně je město hlučné dlouho přes půlnoc. Máme zde dojem, že místní lidé chodí snad už jenom do restaurací, které sami vlastní. V zimě Krumlov opět připomíná to staré místo, ale v teplé polovině roku jasné barvy a červené begónie v oknech předstírají jiné město – takové jaké bychom dnes našli v Podunají, ale před válkou až někde v severní Itálii. Kulisy zůstaly, ale kus se hraje jiný. Stíny minulosti, která zarmucuje, ale i prohlučuje, byly nahrazeny přioopilou dovádívosť. Málo platné, je to jiné město.

Výčet hmotných a sociálních faktorů, které vedou k falzifikaci města:

a – město má jiný rytmus, lidé dřív chodili spát se setměním nebo do desíti, protože ráno museli vstávat, turisté chodí spát po půlnoci, vstávají na osmou.

b – lidem se vyplatí adaptovat svůj dům na penzion a chodit spát na sídliště.

c – když lidé bydlí na sídlišti, tak tam také nakupují a žijí, pracují ve městě a jsou rádi, když z práce mohou vypadnout domů do klidného paneláku.

### Staroměstské náměstí v Praze

Zastavme se u jiného příkladu – Staroměstského náměstí v Praze. Jak příjemné místo může být popraviště českých pánů! Není to tak dávno, co lidé obcházelí chodník s kříži popravených obětí, anebo zde alespoň pietně zpomalovali krok. Dnes je zde tolik lidí, že kříže nejsou vidět, stánky stojí na samém okraji popraviště, takže lidé po něm nevědomky šlapou. Celá věc má symbolickou rovinu dupání po vlastní historii. Náměstí je v sezóně (jež začíná před Velikonocemi a končí před Vánoci) přečpané stánky a kavárničkami na chodnicích, které dokonce blokují už i tak úzkou Karlovu ulici. Z centra Starého Města, ale i Malé Strany a dalších míst někam zmizeli starousedlíci. Pokud si nechceme si stěžovat na hluk a ruch dlouho přes půlnoc, tak nám asi bude nejméně vadit přihlouplá, upadlá průměrnost většiny jinak naleštěných obchodů a restaurací podobného typu jako v dalších evropských městech. Je možné pochopit, že na letišťích celé Evropy a asi i většiny světa vládne stejná atmosféra, ale tady se začíná jednat o něco horšího – o to, že ulice Madridu, Milána, Prahy či Barcelony začínají být svojí atmosférou zaměnitelné.

Jaká je bilance zisků a ztrát? Výhody: především město je opravené, důležité budovy mají nové střechy a omítky a přežijí další jedno či dvě století. Daří se tu obchodu, ale někdy není jasné, kam plynou zisky. Nevýhody: místní lidé byli vytlačeni jinam, duchovně je město vyprázdněné, škála pocitů nashromážděných za minulá staletí byla redukována na základní požadavek – užít si. Atmosféra a funkce města se změnila: složitý sociální prostor byl redukován na zákon nabídky a poptávky. Takovéto město – myslím – přestává inspirovat umělecká díla a probouzet velké či hluboké city. Současná česká literatura se stále víc odehrává na periferii (M. Urban – Vinohrady, E. Hakl – Dejvice a Stromovka, Žižkov; J. Topol – Anděl). Lidé, kteří byli schopni velkých vznětů, se odstěhovali jinam. Všimněme si jedné věci – o Praze nehovoříme jako o městě Pražského hradu a chrámu sv. Mikuláše, ale o městě Franze Kafky, J. W. Mozarta či Rudolfa II. Turisty nelákáme na Václavské náměstí, ale na odkaz Karla IV. Město to jsou správné budovy a vhodní lidé.

Během posledních deseti let odešlo z historického středu Prahy asi 4000 rezidentů, takže počet místních obyvatel poklesl na 17 590 lidí: Za poslední tři roky je úbytek zhruba tisíc rezidentů. Během restitucí se noví majitelé snažili o vybudování obchodních ploch a „kanceláří s dobrou adresou“. Dnes dochází (ale jen velmi pozvolna) k opačnému procesu. Firmy dávají přednost větším plochám s možností parkování v klasických okrajových čtvrtích jako je Smíchov, Karlín, Vinohrady a další a ustupují z přelidněného centra. Část kanceláří se opět mění na byty, jež jsou tentokrát luxusnější a zaměřené na

cizince, jichž v historickém středu města žije kolem 2000<sup>4</sup>.

### Pleť města

Koncem srpna 2004 probíhala v Horažďovicích akce studentů architektury Symbiosis. Cílem bylo nalézt slabé body města pokusit se o nějaký druh přirozené revitalizace městského centra. B. Blažek při své přednášce o sociální ekologie města vyzdvihl jako jeden z příjemných rysů Horažďovic to, že mají „pleť“. Mínil tím, že na povrchu domů jsou čitelné vrstvy různých omítek, zbytky nápisů. Tato zdánlivě okrajová záležitost jako je historicita omítek ve skutečnosti vytváří silný či slabý náboj města.

V umění a literatuře 20. století (V. Boudník, A. Tapies, I. Calvino, E. Medková) jsou činěny občasně, ale pravidelné zmínky o opadaných omítkách a holých zdech, jako o rysu, který má zvláštní emoční náboj. Město s historickými domy, ale opravenými fasádami část tohoto náboje ztrácí a je nutné počkat, až omítky zestárnou a je opět začnou opadávat. Ruský malíř Vasilij Ľutuník, který maluje stará města, jev vysvětluje následujícím (metafyzickým) způsobem: ve starých domech se děje, vzpomínky otiskují do zdí. V literatuře vystupuje opakovaný motiv starých postav a příběhů vystupující ze starých zdí (R. M. Rilke, N. V. Gogol). Je-li omítka opadaná, tak dávné tragédie jakoby vystupovaly, vyhržávaly ze zdí. Nová omítka však jakoby udržovala dávné příběhy uvězněné uvnitř domů. Čerstvě omítnuté město ztrácí narativitu. Je to možná v pořádku (protože i nové omítky opadají), pokud nedojde k vybourání interiérů, ztráta materiálu domu znamená ztrátu příběhu



*Terezín. Kontrast mezi starou a novou omítkou. K životu patří nové a uhlazené věci, ale právě zde máme dojem, že zastírají „otlučenou“ historii.*

a paměti. Překrytí starých omítek novými přispívá ke sterilizaci města.

### Muzeum mučení

Posun od vážného města k disneylandu ukazují muzea mučení jako pasti na turisty – „tourist traps“ – nadšeně a vědomě navštěvované turisty. Jev zřejmě souvisí s dobou, která potřebuje velké emoce (stejně jako u reklamy), aby přehlušila vnitřní prázdnotu. Muzeum mučení se vesměs pojímá jako mučení inkviziční, tedy trpět pro názor, což je moderní pojetí. Středověké mučení mělo zejména význam ochrany společnosti před kriminalitou. Tato „muzea“ (Praha – Karlova ulice, Český Krumlov – náměstí, sklepení Křivoklátu a jinde) co se týče návštěvnosti nahrazují dřívější vlastivědná muzea a bude zajímavé sledovat, nakolik se jedná o krátkodobý fenomén.

### Falsifikace přírody a krajiny?

Pojmy jako autenticita, verifikace a falzifikace jsou běžně diskutovány v památkové péči, ale dají se použít na krajinu a přírodu vůbec? Nejmenší problém budeme mít se slovem autenticita, které označuje co mož-

<sup>4</sup> Časopis Respekt se k problému mizejícího ducha městského centra vrátil v článku E. Bártové *Jednu Prahu magickou – a zabalit*, Respekt 36,6, 2004.



ná nejpůvodnější stav památky a to nejenom co do vzhledu, ale také co do funkce a materiálu. V přírodě se autenticita vždy vztahuje k nějakému období – např. pokud pylový diagram určí na dané lokalitě podobné zastoupení dřevin a bylin, jaké nalézáme i dnes, můžeme hovořit o vcelku autentické krajině třeba sklonku doby bronzové. Asi třetina rostlinných druhů ČR jsou neofyty, jacísi imigranti z různých částí světa. Autentická příroda je taková, ve které přibylo co nejméně nových druhů a ubylo co nejméně druhů původních; a zároveň se v ní dnešní stav reliéfu a vodních toků co nejvíc blíží některému z dřívějších stavů.

Jak vypadá falzifikovaný les? Z dálky je zelený a působí úplně přirozeně, takže člověk se může ptát: *Na co si ti ekologové neustále stěžují, když je tady tolik stromů?* Při podrobnější prohlídce však můžeme odhalit, že takový les je jen jakási vnějšková nápodoba tradičního lesa. Místo původních dubů zde rostou americké kultivary, zmizela většina druhů vyšších hub, dole u potoka se v podrostu se najednou objeví třeba křídlatka původem odněkud ze Sachalinu. A pokud se podíváme ještě hlouběji, můžeme zjistit, že v takovém lese se proměnila půdní mikrobiální společenstva a genetická analýza může odhalit, že i ten buk, co vypadal tak domácí, ve skutečnosti pochází z karpatské lesní školky odněkud na Slovensku a je odlišný od místního buku, jaký zde roste již od poloviny holocénu. Jinými slovy, že ten domácí český les za vaší chalupou je vlastně převlečený cizinec<sup>5</sup>.

U gotického kostela můžeme určit, jak původně vypadal, a pak jej chrá-

<sup>5</sup> Změny české krajiny jsou popsány v knize autorů: Cílek V., Mudra P., Ložek V. a kol.: *Vstoupit do krajiny. Příroda a paměť středních Čech* (Dokořán, Praha)

nit v jedné dané, co nejvíc autentické formě. Jenže příroda a krajina se neustále proměňují. Jsou neustálým tokem možností a změn bez jasných začátků a jednoznačných konců. Myslím, že skutečná falzifikace začíná, když se snažíme krajinu a přírodu přespříliš vylepšit. Když na návsí zasadíme místo lípy stříbrný smrk (tzv. „bavorizace“ české vesnice), když do Českého krasu přivezeme čemeřici nebo koniklec slovenský odněkud ze Slovenského krasu anebo když naprosto zbytečně sáhne po semenáčku stromku sice stejného druhu, ale neznámého původu. Tento strom bude totiž nejspíš žít v symbióze s jinými houbami, které budou lákat jiné mravence, a ti budou po lese roznášet jiná semena a hubit jiný hmyz. Přírodní památka neznamená jenom zadržení zániku, ale neustálé obnovování. M. Heidegger v této souvislosti hovořil o prodlévání a čekání<sup>6</sup>.

### Potvrzení autenticity

Jak to funguje v těch městech, které se pustily do stejně složitých oprav budov a ulic a přitom si dokázaly udržet či dokonce posílit svůj charakter? Namátkou můžeme jmenovat Litomyšl, Uherský Brod, Jičín a Litoměřice. Základní rozdíl – a může to být hlavní rozdíl mezi autenticitou a falzifikací – je v tom, že v těchto městech převládají a žijí místní lidé, kteří se na ulicích poznávají a zdraví a když přijdou do obchodu, tak rozeznají svého prodáváče či číšníka a on rozezná je.

<sup>6</sup> Dnes již napůl zapomenutou, ale dosud velmi podnětnou a překvapivě moderní knihou o ochraně krajiny a jejího rázu je dvoudílná monografie J. S. Procházky *Ochrana přírody a přírodních památek* (Praha 1926). Analýzou dějinnosti pobytu člověka ve světě, jež má úzký vztah k paměti a obecněji památkám, se zabývá Martin Heidegger v knize *Bytí a čas*, 1–487, (český překlad Oikoymenth, Praha 2002).

# VZDĚLÁVACÍ STRATEGIE ROMSKÝCH ŽÁKŮ STŘEDNÍCH ŠKOL

(Analýza efektivity dotačního programu MŠMT  
*Podpora romských žáků středních škol*)

**Dana Bittnerová**

Na konci roku 2003 navázala Fakulta humanitních studií spolupráci s MŠMT na projektu Analýza efektivity dotačního programu *Podpora romských žáků středních škol*. Primárním cílem výzkumu bylo vypracování relevantní expertízy, která by vyhodnotila účelnost vynaložených státních prostředků v oblasti vzdělávání Romů. Jejím adresátem se stalo MŠMT, resp. vláda. Ukázalo se však, že zjištění z tohoto výzkumu mohou mít širší dosah. Díky nastavení dotačního programu a absence jiných přístupných zdrojů dat lze učinit dané poznatky předmětem vědeckého poznání právě v oblasti vzdělávání Romů.

Dotační program *Podpora romských žáků středních škol* vešel v účinnost na základě zákona v roce 2000. Do roku 2002 tento program spadal do působnosti Rady vlády pro národnostní menšiny. V současné době jej zajišťuje MŠMT. Je určen dětem a mladým lidem z romských rodin, především ze sociálně slabých rodin. Do programu se mohou přihlásit romští žáci všech středních škol, které jsou zařazeny v síti středních škol ČR – maturitních i nematuritních oborů (učilišť a praktických škol), včetně speciálních a vyšších odborných škol. Finanční příspěvek z dotačního programu se v současnosti vyplácí v ma-

ximální výši 7000,- Kč na osobu za jedno kalendářní pololetí. Pomáhá hradit náklady na školné, stravování, ubytování, školní potřeby a ochranné pomůcky. Žák starší 26 let může také žádat o příspěvek na cestovné. Administrativně je tento dotační program garantován školou. Když škola neprojeví vůli pro své žáky zažádat o dotaci, žák na ni nedosáhne.

Realizovaný dotační program *Podpora romských žáků středních škol* má tedy posílit motivaci Romů ke školnímu vzdělání. Zároveň však nabízí výchozí data pro sledování vzdělávacích strategií dětí a mladých lidí z romských rodin. Deklarace romství spojená s tímto dotačním programem je totiž jedním z mála relevantních příznaků, podle nichž lze provádnout věrohodné analýzy stavu a tendencí ve vzdělávání Romů v ČR.

## **Cíle výzkumu, metody a stav jeho realizovanosti**

Cíle, který si výzkumný projekt vytkl, logicky vycházejí z objednávky MŠMT a i s ohledem na problematiku školství výrazně směřují do oblasti aplikované antropologie.

V tomto smyslu se prvním a klíčovým krokem stala analýza školní trajektorie romských žáků středních škol, kte-

ří žádali o dotaci. Akcent přitom spočíval v kvantitativním sběru a vyhodnocení dat. V centru pozornosti se ocitla a) otázka volby střední školy, upřednostňování maturitních či nematuritních oborů, b) otázka kontinuální vzdělávací kariéry, c) otázka genderového a věkového rozložení romských žáků středních škol, d) otázka jejich školní úspěšnosti v závislosti na nejrůznějších faktorech a e) otázka jejich následného směřování do ekonomických struktur společnosti ČR (zaměstnání, následné studium, nezaměstnanost). S ohledem na objednávku MŠMT pozornosti neunikla ani otázka využití přiznané dotace právě v závislosti na úspěšnosti studia.

Výzkum školních trajektorií romských středoškoláků, kteří žádali o dotaci dosud proběhl ve dvou etapách. S ohledem na časový horizont bylo zvoleno výběrové šetření. V první etapě výzkumu (listopad a prosinec 2003) byl stav studia zjišťován pouze u žadatelů o dotaci v prvním pololetí roku 2000 a v prvním pololetí roku 2003, a to ve čtyřech krajích ČR s nejvyšším zastoupením žadatelů (Moravskoslezský, Ústecký, Středočeský a Praha). Klíčový se přitom ukázal soubor žáků – žadatelů v prvním pololetí roku 2003. Výzkum realizovaný přímým kontaktem terénních pracovníků s představiteli školy podchytil údaje o 672 žácích 135 škol (98,4% žáků – žadatelů). Druhá etapa (květen až říjen 2004) si pak vytkla za cíl doplnit sledovaný soubor o žáky-žadatele ze zbývajících krajů ČR, kteří musejí být v první etapě výzkumu z časových důvodů opomenuti. Zde však úspěšnost v zjišťování dat s ohledem na korespondenční metodu výzkumu klesla na 75,7% (343 žáků). Přesto však v současné době jsou shromážděny údaje o více než 1000

žácích, kteří se prostřednictvím dotačního programu přihlásili ke svému romství, unikátním souborem informací.

Druhým cílem, který obě etapy výzkumu sledovaly, bylo zjišťování názorů a zkušenosti škol s dotačním programem. Kvalitativně-quantitativní analýza (vyjádřené názory mluvčích škol byly kódovány a kvantitativně vyhodnoceny) ukázaly na řadu problémů, které se pojí nejen s realizací vlastního dotačního programu, ale také s podmínkami, které školy nabízí žákům z romských rodin. Tyto informace spolu s výraznou neproporcionálností v rozložení žadatelů v jednotlivých krajích ČR vedly k vytčení dalších badatelských úkolů.

Jedním z nich je výzkum plánované následné vzdělávací kariéry romských žáků po ukončení ZŠ. Smyslem tohoto výzkumu je evaluovat zjištěné závěry z prvních dvou etap výzkumu. Konfrontace již analyzovaných dat s údaji o žácích – absolventech ZŠ ukáže nejen míru proporcionality v souboru žáků-žadatelů, ale také jasně konstatuje, jak velké procento žáků z romských rodin žádnou další vzdělávací kariéru neplánuje. S ohledem na rozsah zvoleného úkolu bude opět přikročeno k výběrovému šetření. Výzkum se zaměří především na lokality s vyšší koncentrací romské populace. V současné době probíhá pilotní výzkum, který by měl získat informace z 30 základních škol.

Součástí tohoto výzkumu bude i kvalitativní sběr dat. Sledovány budou jednak strategie vedení škol a učitelů při motivování romských žáků k úspěšnému přechodu na další třetí stupeň školy, jednak jejich zkušenosti s přístupem k žákům z romských rodin. Zde se jako klíčovou jeví problém nízké míry institucionální arbitrár-

nosti romství a s tím spojené otázky: Kdo je romský žák?

Výzkum by se však neměl vzdálit středním školám, naopak měl by se na ně vrátit. Na základě kvalitativního i opět kvantitativního výzkumu by měly být ověřeny a holisticky vysvětleny skutečnosti, které ukázal kvantitativní výzkum dotačního programu. Následnost této etapy po výzkumu na základních školách je logická. Podstatnými se v současné době jeví tři otázky:

**a)** stabilita romských žáků v prvním ročníku (časová následnost jejich selhání a motivy tohoto selhání versus úspěšná motivace pro pokračování ve studiu – v to počítajíc i dotační program,),

**b)** studijní úspěšnost žáků pobírající dotaci ve srovnání s žáky bez dotační podpory (srovnávací analýza studijních výsledků a počtu zameškaných hodin romských žáků SŠ s dotací, bez dotace a ostatních žáků)

**c)** administrativní podpora romských žáků vedením školy v sobě zahrne výzkum vůle a procedurálních kroků při zajišťování dotačního programu MŠMT. Tedy osloví nejen školy, které se již do programu zapojily, ale také ty, které pro své žáky tuto finanční podporu neadministrují.

Tento výzkum proběhne tedy jak na školách, které garantují svým žákům možnost přihlásit se do programu, tak ty které tento program z nejrůznějších důvodů pro sebe dosud neobjevily nebo nepřijaly za vlastní.

Nejdůležitější částí výzkumu by se ovšem měla stát kvalitativní analýza postojů samotných romských žáků středních škol. Na základě položených rozhovorů s žáky budou zjišťovány jejich postoje ke vzdělání (funkčnost školy, docenění jejího významu, kariérní volba a její motivy,

následné zařazení do ekonomiky a společnosti ČR, podpora rodiny, vzory), postoje k dotačnímu programu (zavazuje, pomáhá, jak se dozvěděl, jak jej administruje, jak nakládá s penězi – dočerpá?, ví o jiných možných dotacích, zažívá pocit exkluze v souvislosti s programem).

Dva poslední úkoly výzkumu jsou pouze vědeckou perspektivou, krokem, který bude následovat po splnění předchozích cílů výzkumu. S jejich realizací za příznivé konstelace se počítá až v roce 2005 a 2006.

Jak vyplývá z výše uváděných zadaných úkolů, projekt využívá jak kvantitativní tak kvalitativní metody sběru dat. Údaje vztahující se ke školní úspěšnosti byly získány na základě dotazníkové ankety; v první etapě administrované terénním pracovníkem, v druhé etapě zadané korespondenčně. Forma dotazníkového šetření bude využita i při zjišťování následné volby další vzdělávací kariéry žáků základní školy.

Naopak kvalitativní metody byly a budou využity při zjišťování postojů představitelů škol a žáků k perspektivám jak dotačního programu, tak zvyšování vzdělání dětí a mladých lidí z romských rodin. Primárním nástrojem kvalitativního výzkumu se stanou položené rozhovory s aktéry škol.

### Realizátoři výzkumu

V současné době byl výzkum realizován ve dvou etapách. Iniciátorem první se stalo MŠMT, které projekt zaštitilo nejen vahou své instituce, ale také přímou dotací na jeho uskutečnění. Na financování se ovšem podílel i Kabinet pro výchovu k demokratickému občanství Fakulty humanitních studií UK, který hradil statistické

zpracování dat. Druhá etapa je pak v současnosti hrazena výhradně z prostředků Kabinetu, ale zároveň je morálně podpořena úzkou spoluprací s MŠMT.

Vědeckým a odborným vkladem do úspěšného zvládnutí první a druhé etapy vytýčeného úkolu přispěl tým kmenových pracovníků **CVVOE** při FHS UK a jejich externích pracovníků pod vedením D. Bittnerové a M. Hajscké. Statistické vyhodnocení zajistila **firma Point**, konkrétně M. Šmídová. Reálně na projektu dále participovali či participují (dle abecedy): M. Bořkocová, L. Budilová, J. Kačírek, M. Levínská, M. Moravcová, O. Poduška, L. Prudký, P. Sedláčková. Velký dík patří antropoložce M. Šobrové z MŠMT, která s přípravou výzkumu významně pomohla.

### Výsledky výzkumu a jejich adresát

Jak již bylo řečeno v úvodu, výzkumný projekt navazuje na zadání MŠMT a směřuje tak i nadále především do oblasti aplikované antropologie. Interpretace dat kvalitativní a kvantitativní povahy poskytnou komplexní pohled na problematiku romského středního školství a významu státních dotací v procesu zvyšování školní motivace žáků z romských rodin.

Adresátem tohoto výzkumu by se měly stát:

**1.** Státní instituce působící v oblasti výchovy na úrovni celostátní (MŠMT) využijí výsledky výzkumu pro evaluaci vlastního dotačního programu a pro vytváření a inovování koncepcí výchovy

dětí ze sociokulturně znevýhodněného prostředí.

**2.** Na úrovni krajů a případně lokalit mohou státní instituce konfrontovat vlastní práci v oblasti vzdělávání romských žáků středních škol s prací v jiných regionech. Zároveň je mohou motivovat k zavedení účinných opatření, které by posílily trend vstupování a úspěšného zvládnutí středoškolského studia romských žáků (např. tlak na zvýšenou informovanost pověřených pracovníků, účelné směrované finanční dotace školám).

**3.** Závěry výzkumu se stanou důležitým zdrojem informací pro učitele a studenty, kteří se orientují na problematiku vzdělávání žáků ze sociokulturně znevýhodněného prostředí.

**4.** Výzkum má bezprostřední dopad i na akademický rozvoj poznání. Kromě praktických poznatků je jeho ambicí formulovat také teoretické závěry.

V současné době tedy již existuje expertíza, která vyhodnocuje a interpretuje výsledky první etapy výzkumu. Jako taková se stala podkladem pro informaci pro vládu ČR o realizaci sledovaného dotačního programu. Reálným odběratelem těchto poznatků se stala i odborná a vědecká veřejnost, která měla možnost se s výsledky práce seznámit na odborných seminářích a vědeckých konferencích, případně ve vědeckých sbornících. V současné době se připravují data k vypracování studie, která by měla doplnit zjištění o stavu čerpání dotace pro celou ČR.

**Marek Jakoubek, Ondřej Poduška: ROMSKÉ OSADY V KULTUROLOGICKÉ PERSPEKTIVĚ, Doplněk, Brno 2003**

Přestože o publikaci její editoři hovoří jako o sborníku, snesla by na první pohled zařazení do kategorie monografie (nemíním tím ovšem etnografická monografie). Velice hezky graficky pojatá knížka reflektující problematiku romských osad na Slovensku je nejen tématicky sevřená, ale do značné míry i teoreticko-metodologicky provázaná. Právě snaha o interpretaci reality romských osad v kontextu jejího života, v kontextu romistiky jako vědní disciplíny i v kontextu antropologického a sociologického (zde kulturologického) diskursu se stala onou červenou nití, která texty jedenáctičlenného mladého autorského týmu protkává. Proč tedy editoři texty reflektující a interpretující romskou kulturní a sociální realitu nazvali sborníkem? Vysvětlení, přesněji mých spekulací se nabízí několik. První důvod vyplývá z geneze publikace. Jí předcházelo myšlenkové vřeni a disputace badatelů, kteří řešili rozpor mezi prožitou realitou v slovenské romské osadě na straně jedné a vědeckým potažmo sociálně-politickým diskursem romské problematiky na straně druhé. Písemné, sofistikované (někdy až nad rámec zacílení obsahu textu) formulování thesís, hypotéz a argumentů bylo tedy vyústěním tvůrčí diskuse, již editoři publikace nechtěli nechat zapadnout. S tím je spojen druhý, možná pádnější důvod, proč editoři neprezentují texty jako monografii. Polemika, která v autorském kolektivu probíhala, nesměřovala výhradně mimo něj. Jak

vyplývá z některých kapitol, vztahujících se především k otázce pochopení smyslu a struktury romské osady a její kultury, sami badatelé měli na zřeteli různé, často i protichůdné interpretační rámce. Tato myšlenková pluralita, byť přispívá k holistickému zvažování romské problematiky, mohla být důvodem pro prezentování textů jako vedle sebe stojících možných názorů ve sborníku a nikoliv jako lineárně návazný a gradující text monografie. Třetím důvodem se pak logicky mohl stát i pocit nevyváženosti v zastoupených řešených tématech, či naopak vřazení textů ryze teoretizujících vedle empiricky ukotvených prezentací z výzkumu. Podstata a přínos publikace „Romské osady v kulturologické perspektivě“ však nespočívá v polemice, zda se jedná o sborník či monografii, nýbrž v interpretačních rámcích, které přináší.

Nejsilněji přítomnou myšlenkou je pojetí kultury romské osady jako kultury tradiční společnosti. Právě tato idea v řadě textů tvoří ono jednotné interpretační schéma nebo naopak otevírá polemiku o její platnosti a limitách. Pojetí romské osady jako tradiční společnosti pro autory publikace v prvé řadě znamená odmítnutí evolucionistického přístupu (Předmluva, M. Jakoubek a O. Poduška). Autoři přistupují ke kultuře romské osady jako k autonomní nekompatibilní struktuře ve vztahu ke kultuře slovenské majority. V prvním kroku (Romské osady – enklávy tradiční společnosti, M. Jakoubek) navíc autor odhlíží od všech determinací života obyvatel romské osady v kulturním prostoru Slovenska. Naopak možná přečenuje dosah kontinuity kultury, když tradičně spojuje kulturu romských osad s kastovním uspořádáním v Indii. Tradiční kulturu romské

osady pak chápe jako kulturu primárně založenou na funkčních příbuzenských sítí. Akcentace sociálních vazeb v analýze kultury sice nepřináší rozbor struktury kultury jako takové. Dovoluje zato analyzovat pozici jedince – nositele kultury a následně zvažovat i pravidla a mechanismy transmise (mezigenerační výměny) kultury jako takové. Tento přístup pak autorovi umožňuje zvažovat otázky sociální mobility, kulturní změny, přijímání nových kulturních modelů, které jsou podmínkou křížené integrace obyvatel romských osad do majority Slovenska.

V tomto směru M. Jakoubek nachází v romských osadách jiný smysl a pravidla pro fungování příbuzenských sítí než v majoritní společnosti. Zásadní odlišností je, že prostor pro individualitu a osobní autonomii je zásadně limitován apriorním společenským statutem a zájmy širší rodiny, a to mnohdy do té míry, že hodnota individuality v kontextu kultury není relevantní. Z této perspektivy M. Jakoubek pak vysvětluje pozici politiky a možnosti či spíše nemožnosti pozitivní sociální mobility jedince i rodiny v rámci vlastní společnosti i v rámci slovenské majority (*společenské uspořádání chápou jako „shůry dané“*. s. 28). Premisa závaznosti příbuzenských sítí je uplatněna i ve vztahu k ekonomice, byť by si tato otázka zasloužila hlubšího studia. M. Jakoubek totiž posléze přiznává určitou možnost pozitivní sociální mobility rodiny v závislosti právě na ekonomických ukazatelích, přestože je symbolicky společenský vzestup založen na předeklarování výchozího rodinného původu, tedy na revizi rodinné sítě.

Pojetí kultury romské osady jako kultury tradiční společnosti není však jediné, skrze které lze hodnotit sociální a ekono-

mickou situaci v osadě. Druhým konceptem (interpretačním rámcem), který zde nachází uplatnění, je nahlížení kultury romské osady prismatem teorie kultury chudoby (Romská osada – tradice versus regres, K. A. Novák). Autor zde dospívá k závěru, že tlak vědomé i neuvědomované akulturace vyplývající z života s či vedle slovenské společnosti na straně jedné a neschopnost a překážky při jejím dosažení na straně druhé, mění původně tradiční kulturu Romů z osad v kulturu ghetta směřující k sociální a ekonomické patologii.

V jiném pohledu je poté pozice a transformace kultury obyvatel romské osady zvažována z hlediska kulturní a historické souvislosti s prostorem Slovenska (Kultura romských osad a analýza sociální situace, M. Tošner). Přičemž autor zamítá státnost v pohledu na kulturu Romů a na kulturu nahlíží jako na dynamickou a procesuální entitu. V takto nastaveném úhlu pohledu je odmítnuta představa romské osady jako izolované, v čase a prostoru autonomní enklávy tradiční kultury a naopak jsou vyzdvíženy momenty, kdy dochází spontánně či vynuceně k reálnému propojování či alespoň napojování kultury osady na kulturu majority. Soužití ve společném prostoru, v měnících se společenských, politických a ekonomických podmínkách skutečně provází kontinuální kulturní přejímky a trvale si vynucuje jistou míru adaptace na nové systémy a struktury. Vše je přitom spíše hodnoceno z perspektivy akceptace Romů majoritou než naopak. Poskládaná mozaika citací a podnětných myšlenek nás přivádí na závěr k diskusi otázky ztráty autenticity romské kultury, otázky opět relevantní v kultuře majority, popřípadě v ideologii

romských aktivistů. V logice textu autor odmítá případný etnoemancipační mýtus, který by „zlatý věk“ Romů vztahoval k životu v osadě. Zatímco je nanejvýš nepravděpodobné, že by obyvatelé romských osad tento mýtus vzali za svůj, romantický přístup pomáhajících institucí by ovšem mohl vést k tendencím kulturu „v její čistotě“ konzervovat.

Téma utváření „novodobého“ romského národa se opakovaně vynořuje a vrací jako jeden z klíčových momentů úvah a polemik. Jestliže autoři deklarovali romskou osadu jako enklávu tradiční společnosti, zároveň tak (verbis expersis) odmítli možnost nahlížet na její obyvatele jako na nositele kolektivní národní romské identity. Asi právě proto se rozhodli zvláštní pozornost věnovat diskursu, který jde proti tomuto názoru (Konstruktivistická analýza romské nacionální mýtotvorby, T. Hirt, M. Jakoubek). V kontextu zvažovaných společensko-politických souvislostí a podivností podali obraz národního obrození dalšího národa, který pro svoje (či jeho – protože na jeho uvědomování se často podílejí Neromové) etablování používá adekvátní, dvousetletou historií potvrzené účinné nástroje. Anachronismus, který autoři v konstituování romského národa vidí, je vlastně důkazem nedostatečnosti a neúčinnosti novodobých vědeckých diskursů v konkurenci s ideologiemi, které akcentují emoce nikoliv poznání.

Jak ale vyplývá z předchozích textů, otázka národa není pro obyvatele osad aktuální, a zároveň ji autoři odmítají jako jednu z fází na cestě integrace do globální společnosti. Logická setrvačnost vlastní kultury budovaná na principu kultury tradiční společnosti dosud brání přijetí

ideologických importů, které by vyrovnaly kulturní odlišnost. Obyvatelé osad se sice nebrání přejímkám vybraných kulturních prvků pocházejících z majority (Specifika kulturní změny v romských osadách na východním Slovensku, M. Krausová, M. Jakoubek). V intencích svobodné volby tyto jevy integrují do struktury vlastní kultury a přiřítají jim „tradiční“ obsahy (byť rozbor těchto integrovaných kulturních prvků je prezentován jako kategorizující výčet, bez vysvětlení, zda se jedná o záměnu formy, přijetí dalšího prvku téhož významu či zda je onen prvek nositelem dosud nemanifestovaných postojů). Avšak, jak autoři uvádějí, zesílený akulturační tlak adaptační procesy neurychlí. Naopak z výkladu vyplývá, že v důsledku intervencí ze strany pomáhajících institucí dochází k destrukci výchozí kultury (sociální struktury a na ni vázaný hodnotový systém), aniž by následovala úspěšná *implementace principů moderní občanské společnosti* (s. 74), což vede k podtržení pocitu společenské exkluze Romů.

Rozklad kultury tradiční společnosti romské osady dokumentují i další texty, které se soustřeďují na rozbor vybraného kulturního jevu. V tomto směru autoři publikace přistoupili k popisu a rozboru dosud nejstabilnějších složek výchozí kultury obyvatel romské osady. Významnost a schopnost sociální stratifikace si doposud udržela barva pleti (Barva pleti, M. Hajská, O. Poduška). Možná právě zvažování míry pigmentace každého jedince je dosud badatelsky nezhodnoceným aspektem, skrze který si Romové uvědomují a reflektují vlastní individualitu a individualitu druhého, pro kterou jinak není v kultuře romské osady dle nabízené teorie příliš místa.



Druhou relativně stabilní složkou v kultuře Romů na Slovensku jsou věrské představy (Specifika romské religiozity, L. Budilová, M. Jakoubek; Fenomén zočí, M. Hajsá). Přesto i ony doznávají změny. Jak velmi rozšířené praktiky proti uhranutí, tak v etnografické literatuře zmiňovaná přísaha u kříže se na základě současných nálezů zjednodušují a ztrácejí na procedurální závaznosti. Interpretace přísahy u kříže v kontextu Lévy-Bruhlovy koncepce ordálií pak vnáší do textu spekulativní oživení, které na autory prozrazuje vašeň pro hledání a vysvětlování etnografických specifik.

Odbornou část publikace uzavírá teoretická úvaha o sebenaplňujícím se proroctví ve vztahu k Romům a nejen k nim (Mertonova koncepce „sebenaplňujícího se proroctví“ v kontextu interetnických konfliktů, Š. Bolf, M. Jakoubek). Smyslem této kapitoly ovšem není jen deklarovat nevstřícnost nepoučených členů majority, není to jen návrat k otázce, proč Romové volí defenzivní adaptační strategii, nebo naopak, proč jsou v opozici vůči „proroctví“ a tedy usilují o své národní probuzení. Ale gradace této kapitoly spočívá v proklamativním odmítnutí etnické či národní dimenze jako zla, které reálně i potenciálně desintegruje dnešní jak jinak než etnický pluralitní svět.

Kniha však tímto mementem nekončí. Ve své poslední čtvrtině se pokouší zinscenovat autenticitu života v romské osadě. Vhled do reality života některých obyvatel romské osady přináší příběhy, které zapsali L. Budilová a M. Jakoubek. Naprosto ojedinělým, o to více živým, je pokus dramatisace zážitku z pobytu v romské osadě (Kaj o aligatoris/ Kde je krokodýl. Terénní drama, Rostislav Bro-

žík). Scénické zpracování jevů tradiční kultury není etnologií (či spíše etnografií a folkloristice) cizí. Proto i z tohoto důvodu lze tuto formu pokládat za adekvátní způsob zprostředkování každodennosti romské osady.

Knižka Romské osady v kulturologické perspektivě přináší další postřehy a hodnocení sociálně neutěšené situace Romů v osadách na Slovensku a nevyhýbá se ani ideologicko etickým úvahám. Souvisí to se zacílením publikace, která chce mít svůj dosah ve sféře aplikované antropologie. I když text samozřejmě nepřináší návody k řešení, poskytuje jistá doporučení. Banální proklamace o nutnosti poznání kultury Romů (sociální struktury a hodnotových systémů) související s ideologií aplikované antropologie nejsou tak zajímavé, jako opětné upozornění na limity v procesu kýženě akulturace obyvatel romských osad a na možnosti ve vyústění tohoto procesu.

Publikaci lze číst z mnoha úhlů pohledu. Pro romisty přináší další reflexi života a postavení Romů v prostoru střední Evropy. Badatelům v oblasti antropologie, etnologie, sociologie či kulturologie (v oblasti věd o kultuře) může být příkladem nápaditého přístupu i ukázkou hravého pokusu jak interpretovat kulturní realitu, a jak hledat inspirace v oborově uznávaných teoriích. Útlá knížka by se mohla stát i poučením pro laiky, poučením, které by mohlo odbourat emoce ve prospěch věčnosti (ale lze to vůbec?).

**Dana Bittnerová**

**Michel Odent: LÁSKA JAKO VĚDA,** (z angličtiny přeložil Jakub Florian), Slezská grafia, s.r.o., Opava 2001

Jsme svobodné bytosti jednající podle vlastní vůle a sami si vytvářející svůj život nebo jsme mechanismy řízené našim hormonálním systémem? Kde je hranice mezi vědomým rozhodováním a jednáním podle nevědomých instinktů a jak to všechno vlastně funguje? A pokud existuje spojitost mezi pocity lásky a chemickými procesy v těle, jak tento mechanismus vyladit tak, aby přinášel co nejméně bolesti ať už pro zúčastněné, nebo pro celou planetu? Tyto otázky vyvstávají při čtení knihy Michela Odenta *Láska jako věda*. Otázka lásky a emocí vůbec je doménou spíše básníků než exaktních vědců. Tím vzácnější je tato kniha, která shrnuje vědecké studie lásky z různých vědních oborů.

Autor implicitně definuje lásku hodně široce<sup>1</sup>. Všechno, co obvykle spadá do tohoto pojmu je středem jeho zájmu: láska sourozenecká, dětská, sexuální, láska k domácím mazlíčkům, láska zvířat k lidem, láska k celku atd. První láska, se kterou se člověk setkává, je láska mateřská. A právě mateřské lásce je věnována větší polovina knihy.

Základ autorova zájmu o otázku lásky položil Eugen Marais, který v roce 1920 začal provádět experimenty s antilopami, aby dokázal, že mateřská láska koreluje s bolestmi při porodu. Marais zjistil, že samičky antilop, které při porodu vdechovaly chloroform a éter, se odmítá-

ly starat o svá čerstvě narozená mláďata. Přirozeně, člověk je podstatně komplikovanější tvor než antilopa, a kromě fyziologických a pudových mechanismů v něm fungují mechanismy kulturní, společenské atd. Ale otázka byla položena: jaký je vztah mezi průběhem porodu a vývojem mateřské lásky u člověka?

Tato otázka vyvolala sérii studií v celém světě zaměřených na zkoumání lásky, jejích kořenů a vlivu mateřské lásky na další vývoj jedince a společnosti<sup>2</sup>. Bylo zjištěno že vznik a vývoj lásky matky k dítěti je značně ovlivněn hormony, které se uvolňují v těle matky při porodu<sup>3</sup>.

Citlivě zvládnutý porod a období po něm přispívají k hormonální rovnováze optimální pro rozvoj mateřského chování a mateřské lásky. Zásahy do tohoto procesu, ať už medikamentózní nebo psychického rázu, hormonální rovnováhu narušují a tím ztěžují rozvoj vztahu mezi matkou a dítětem. Důsledky takových zásahů mohou být katastrofální.

U kořene jakékoliv lásky stojí obecná schopnost milovat sebe či druhé. Porucha schopnosti milovat, neboli neláska, může

<sup>2</sup> Viz kapitoly 2, 3, 4, 5, 6, 10, 14, 15.

<sup>3</sup> Poprvé souvislost mezi hormony a mateřskou láskou zkoumal Terkel a Rosenblatt (1968) v pokusu s krysami. Autoři zjistili, že panenské krysí samičky, které dostaly injekci krve, odebrané krysím matkám do 48 hodin po porodu, se začaly chovat jako matky. Toto zjištění nastartovalo řadu dalších studií. Bylo prokázáno, že nadbytek estrogenu a úbytek progesteronu, k němuž dochází v těle matky v období kolem porodu přispívá k rozvoji mateřského chování. Dalším důležitým hormonem je oxytocin, který byl dokonce pojmenován hormonem lásky (Odent, s 10). Oxytocin se uvolňuje při pohlavním styku, při porodu stimuluje děložní stahy, po porodu stimuluje vypuzování mléka z prsu, a také ovlivňuje mateřské chování.

<sup>1</sup> Na rozdíl např. od Scotta Pecka (1990), který má podstatně užší definici lásky.

vést až k násilné kriminalitě (v případě, že je obracená ven) nebo až k sebe-destructivnímu chování (v případě, že je obracená dovnitř). Podle studií uvedených autorem, je násilná zločinnost mladistvých úzce spojená s komplikacemi při porodu a odloučením od matky nebo odmítnutím matkou po něm<sup>4</sup>. Například sebevražedné chování dospívajících je korelováno s křížením při porodu a způsob sebevraždy úzce souvisí s potížemi, které dítě při porodu mělo. Například sebevraždy udušením souvisí s dušením se při porodu, zatímco sebevraždy spáchané mechanickými prostředky s mechanickými poporodními poraněními (Odent, 2001, s. 15). Zajímavé je, že drogová závislost během dospívání je korelována s anestetiky podávanými matce při porodu (Odent, 2001, s. 15).

Způsoby, jak se společnost stavěla k porodům, a jak a nakolik do nich zasahovala, se liší podle časového období a kulturního prostředí. Mállokterá společnost – kromě národů takzvaně primitivních – do procesu porodu nezasahovala. Autor uvádí, že nastávajícím matkám bylo odpíráno soukromí při porodu, různě se s nimi manipulovalo, byl narušován první kontakt mezi nimi a jejich dětmi, atd. Nejextrémnější byl snad přístup k dětem v antickém Řecku ve Spartě, kde novorozeného chlapce po porodu hodili na podlahu a čekali, zda to přežije. Výsledkem byla společnost plná agrese s nedostatkem lásky k sobě i ostatním.

<sup>4</sup> „Adrian Raine a jeho výzkumný tým z Los-angeleské university v Kalifornii sledovali 4269 pokusných osob, narozených v téže nemocnici v Kodani. Zjistili, že hlavní rizikový faktor pro to, aby se zkoumaná osoba stala v 18 letech násilným zločincem, bylo spojení porodních komplikací s raným odloučením od matky či odmítnutím matkou.“ Odent (2001), s. 14.

Dalším druhem lásky, kterým se autor zaobírá, je láska sexuální neboli sexualita. Podle studií uvedených autorem, se při intimním styku, podobně jako při porodu, v těle člověka uvolňuje koktejl hormonů, který poskytuje pocit uspokojení a tím přispívá k přežití druhu. Z hlediska lásky jsou důležité endorfiny, které vytvářejí mezi zúčastněnými určitou formu závislosti, podobnou té, která se vytváří mezi matkou a dítětem.

Podobnou roli hrají hormony při vzniku a trvání takzvané romantické lásky. Zkoumat romantickou lásku je ovšem podstatně složitější úkol, než zkoumat lásku sexuální. Sexualita je si však u lidí a zvířat podobná, takže alespoň nějakou informaci o účincích hormonů lze získat z pokusů se zvířaty. Ovšem romantická láska a monogamie, která z ní vyplývá, je u zvířat podstatně méně častá než u člověka. Většina zvířat je polygamních anebo promiskuitních. I v případě monogamních druhů, jako třeba u labutě, nelze s určitostí říct, co přesně zvířata cítí. Autor uvádí, že podle dnes existujících informací je stimulantem romantické lásky hormon z řady amfetaminů zvaný fenyletylamin. Na začátku zamilovanosti se jeho hladina zvyšuje a člověk prožívá euforické pocity. Ovšem po počátečním období zamilovanosti odeznívá. Zatím není jasné, zda je to tím že hladina fenyletylaminu v mozku klesá a nebo zda mozek začíná být na tento hormon méně citlivý. (Odent, 2001, s. 50–51).

Celkově kniha představuje zajímavý a poučný souhrn fyziologických a etnologických studií souvisejících s láskou. Největším přínosem je to, že autor přesvědčivě a na základě vědeckých poznatků poukazuje na důležitost vlivu porodu a ob-

dobí těsně po něm na rozvoj lásky mezi matkou a dítětem, na schopnost milovat sebe a druhé, a také na ničivé následky, ke kterým zásahy do přirozeného procesu porodu mohou vést. Dalším důležitým a velmi zajímavým aspektem je role hormonů jako faktorů ovlivňujících naše chování.

Vzhledem k českému názvu této knihy si autor vytkl velký cíl, který se v jedné knize nedá zvládnout. Co je *láska*? Je láskou to, co probíhá mezi milenci při sexuálnímu aktu? I když jedním s partnerů je prostitutka (viz kapitola o sexualitě)? Je láskou to, co cítí mladá slečna když vidí pohledného chlapce (viz. kapitola o sexuální přitažlivosti)? Stejně tak fyziologie a etnologie zdaleka nevyčerpává pojem *věda* inzerovaný v názvu knihy. Proč se například autor nezabývá psychologickými aspekty lásky? Psychologie je přeci vědní obor, který má k tématu lásky snad ze všech vědních oborů nejbližší<sup>5</sup>.

Další zajímavá otázka, která vyvstává při čtení této knihy – co je primární: hormonální reakce na podnět nebo reakce emoční? Jinými slovy, nakolik jsou naše emoce manipulovatelné hormonálním systémem daným nám od přírody, a nakolik to jsou projevy naší osobnosti? Z autorovy knihy vyplývá, že naše emoce spouštějí určité hormonální reakce. Ale i opačně, určité dávky hormonů vyvolávají určité druhy chování. Co je tedy primární, emoce nebo hormony? Na tuto otázku bohužel odpověď zatím známa není.

*Inna Čábelková*

<sup>5</sup> Tento problém může být způsoben nepřesným překladem názvu. Přesněji by se anglický název „The Scientification of Love“ měl být přeložen jako „Zvědetštění lásky“. Pak pojem *věda* v názvu ztrácí na důrazu.

#### Literatura:

- Marais, E.N. 1937, *The Soul of the White Ant*. Methuen, London, UK. V M. Odent (2001) s. 5.
- Peck M. S. *The Road Less Travelled*, Arrow books limited., London 1990
- Raine, A., Brennan, P. a Mednik, S.A. 1994. *Birth complication combined with earlymaternal rejection at age 1 year predispose to violent crime at 18 years*. Arch. Gen. Psychiatry, 51, s. 984–988. Odent (2001), s. 20
- Terkel, J. a Rosenblatt, S. 1968. *Maternal behavior induced by maternal blood plasma injected into virgin rats*, Journal of Comparative Physiological Psychology. 65, s. 479–82., V M. Odent. (2001) s. 12.

**FORMAS PLURALES DE HABITAR Y CONSTRUIR LA CIUDAD, ALTERIDADES, Año 8, Núm. 15, 1998,** Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Antropología, México D. F. 1998

Po předcházejících svazcích zabývajících se např. identitou (2. číslo), kulturou chudoby a odkazem O. Lewise (7. číslo), symboly a rituály (13. číslo) atd. je přítomné (15. číslo) od roku 1989 nepravidelně vycházejícího časopisu *Alteridades* věnováno urbánní antropologii, zejména v Mexiku, Guatemale, Argentině a okrajově i jinde v Latinské Americe. Jednotlivé pří-

spěvky, jež mají různou kvalitu, se zabývají životem lidí v hlavním městě Mexika, v Guadalajaře, Veracruz, Ciudad de Guatemala, Buenos Aires aj. a formám, jakým svůj život v nich konstruují.

Argentinská antropoložka Mónica Lacarriue rozebírá ve svém článku *El dilema de lo local y la producción social de la feudalización* (s. 7–23) některé „staré“ sociologické a antropologické koncepty jako *kultura*, *identita* a *místo* a vytvoření „nových“ jako *globalizace*, *mundializace* a *deteritorializace*. Především se zabývá věštbou, s níž počátkem 70. let přišel Umberto Eco, který tvrdil, že na konci 20. století dojde k „medievalizaci“ měst, dále podobnou myšlenkou Armanda Silvy (1992) o znovuvytváření labyrintických hradů charakterizovaných obrannými hradbami a vytvářejících novou estetiku měst a Maffesoliho (1990) analýzou současného *neotribalismu* (*městských kmenů*). Autorka si klade otázku jak vysvětlit tento zjevný „nový středověk“, který charakterizuje současná města. Svůj výzkum realizovala převážně v soukromých čtvrtích Buenos Aires v privilegovaných konurbálních zónách vznikajících od 80. let a v 90. letech výrazně proliferujících. Tyto „čtvrťi na zámek“ (*barrios con candado*), tj. téměř hermeticky uzavřené mikrolokality, se objevují především v mnohamiliónových velkoměstech, kam patří např. Mexico City, Buenos Aires, São Paulo, Lima, Bogotá a řada dalších. Za vysokými zdmi těchto mikrolokalit se pak vytváří vlastní sociální svět s vlastními pravidly. Příkladem do jisté míry otevřeného prostředí může být moderní mexická kolonie Polanco, jež je symbolem americké životní cesty, symbolem stále globalizovanějšího Mexika. M. Lacarriue dochází k závěru, že jde o typ

*představovaných komunit* (Anderson, 1993) či *idealizovaného světa* (Appadurai, 1994), kde se vedle domácích lokálních společenství objevují rovněž širší nadnárodní agropace obchodníků operující na globálnější úrovni. Polanco je tak zřejmě symbolem změněné identity spočívající ve vytváření jakéhosi teritoriálního amalgamu nebo-li místem bez sociálního významu (Castells, 1995).

María Gracia Castillo Ramírezová z regionální pobočky INAH v Jalisco ve svém újeji vymezeném příspěvku – *Analco: un barrio en la historia* (s. 25–33) – sleduje historické transformace termínu *barrio* (čtvrť) a jeho polysémantičnost. Analco je typickým případem, na němž lze velmi dobře demonstrovat, jak se pojem vyvíjel v čase a prostoru. Původně to byla menší indiánská osada, v koloniální době ohraničená politická jednotka závislá na Audiencii Nová Galicie a po vyhlášení nezávislosti přičleněná ke Guadalajaře jako jedna z městských čtvrtí. Od poloviny 19. století v souvislosti s industrializací se Analco změnilo v jednu z nejhustěji osídlených městských zón následkem masivní rurálně-urbánní migrace. Příliv venkovanů ze všech koutů Mexika umožňuje autorce nazírat Analco jako případ kulturní diverzity či jako určitý typ prostorové diferenciace, jenž se v budoucnosti bude střetávat s tendencí městské unifikace.

„Bez čtvrtí není města“, konstatuje na začátku svého příspěvku nazvaného *Semantizarás el territorio: los vecinos de Analco y las explosiones 1992 en Guadalajara* (s. 35–44 Rossana Reguillo z Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Vychází z teze H. Lefebvra, který ve studii *Od rurálního k urbánnímu* (1978) sleduje čtvrť jako so-

ciální konstrukt, v němž se proplétá materiální a symbolické a postupně se přetváří v *topos*, který organizuje a orientuje sociální život komunity. Modelem čtvrti jako systému, který je v procesu permanentního konstruování, je autorce opět guadalajarské Analco, které vidí jako čtvrt „rodinného typu“, v němž se lidé sice navzájem znají, ale zároveň se sem neustále stěhují mexičtí *campesinos* – Indiáni i mesticové – kteří tak neustále vytvářejí její sociální a kulturní dynamiku. Protikladem měnicího se Analca je ta část města, která se nachází na „druhé straně“ kdysi řeky San Juan de Dios, dnes Calzada Independencia, která vznikla ve 20. století zasypáním říčního koryta a kde žijí naopak nejbohatší obyvatelé. Tato hlavní tepna mnohamiliónové metropole se tak stala symbolickou linií, která ji rozděluje na dvě obrovské a zřetelně diferencované „poloviny“ charakterizované sociální, kulturní, ekonomickou i politickou „endogamií“.

Druhé největší mexické město a její výše zmiňovaná symbolická linie je námětem následujícího článku – *Guadalajara vista desde la calzada: fronteras culturales e imaginarios urbanos* (s. 45–55) – od Renée de la Torre z Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) – Occidente. Tato autorka možná ostřeji než v předcházejícím článku analyzuje Calzada Independencia jako území nikoho, *ne-misto*, jak by jej charakterizoval M. Augé (1993), jako teritorium supermodernity, jehož smyslem je udržovat kulturní hranici, jež se stala geografickou a symbolickou osou vytyčující inkluzi a exkluzi jejích obyvatel.

Mexické antropoložky María Ana Portalová a Vania Sallesová se v jednom z nejzajímavějších článků tohoto čísla na-

zvaném *La tradición oral y la construcción de una figura moderna del mundo en Tlalpan y Xochimilco* (s. 57–65) zabývají otázkou, která je v posledních letech v sociálních vědách velmi rozvíjena – komplexními formami, v nichž různé sociální skupiny konstruují své představy či vize o moderním světě, která podle předního mexického filozofa L. Villora (1994) vyjadřuje zvláštní způsob pochopení místa člověka v přírodním a sociálním kosmu. Pro svůj výzkum si vybraly dva sousední obvody (*delegaciones*) z jižní části federálního distriktu – Tlalpan a Xochimilco – původně rurální zóny, které inkorporaci do městského prostředí ve 40. letech velmi utrpěly. Metodou orální historie zkoumají kosmovizi synkretizovaných skupin, a to na základě analýzy dvou legend – o Černém Charrovi a různých typech conceptualizací o nahualech. V obou případech jde zřejmě o transformace původní mezoamerické formy. Cecilio Robelo v *Slovníku nahujské mytologie* (1982) uvádí, že Indiáni a vesničané věří, že *nahualli* je starý Indián se zapálenýma očima, který se umí přeměňovat v ošklivého černého psa, který běhá po polích a škodí lidem. Autorky zjistily, že mezi Xochimilckými a Tlalpanskými existuje binární pojetí *nahualismu*, když vedle známějších mužských nahualů identifikovaly též krásnou ženu Lloronu, jež je zjevnou transformací prehispanké bohyně Tepencutli, popřípadě jinou ženskou bytostí Mictlancíhuatl – bohyně pekla a podsvětí, jejímž mužským binárním opozitem je Mictlantecutli. Důkladným rozbořem řady lokálních variant těchto legend dospěly k závěru, že *nahualismus* je důležitým faktorem sociální kontroly a zároveň formou kontrakulturní a kontraetnické rezistence, neboť nahualismus již

od koloniální doby nabyt skutečných rysů protišpanělského odporu.

Nedaleko od Xochimilca a Tlalpanu se nachází jiný významný obvod federálního distriktu – Coyoacán – jehož část zvanou La Candelaria si vybral k svému výzkumu Jorge E. Aceves Lozano ze CIESAS-Occidente. Svůj příspěvek nazval *Memorias del vecindario: de una historia oral de La Candelaria, Coyoacán* (s. 67–81) a podobně jako v předcházejícím případě také používá metodu orální historie. Nsleduje však postupné transformace mezoamerických legend a mýtů nově zakomponovaných do urbánního prostředí (ostatně etnokulturní a sociální složení coyoacánského obyvatelstva se poměrně výrazně liší od toho, které nacházíme v Xochimilcu a Tlalpanu), ale prostřednictvím výpovědi informátorů spíše sleduje proces integrace do nových trhů práce, které způsobily v La Candelarii významné modifikace ve využívání a exploataci jejího území. La Candelaria tak rozhodně není místem etnické a kulturní rezistence, jakož spíše jedna z mnoha socioekonomických základů hlavního města.

Kulturní antropolog Guillermo de la Peña z téže instituce jako předcházející autor obrací v článku *Cultura de conquista y resistencia cultural: apuntes sobre el Festival de los Tastoanes en Guadalajara* (s. 83–89) naši pozornost opět k hlavnímu městu spolkového státu Jalisco na mexickém středozápadě. Autorovi jde o určitou modifikaci Fosterova konceptu *kultury dobývání* z roku 1960, který tím, že příliš naléhá na hegemonii, způsobuje dosti negativní nazírání na postkolumbovské nativní kultury. Koncept kultury dobývání rozvíjí dále konceptem *kulturní rezistence*, což studuje na příkladě jedné

z nejznámějších slavností guadalajarského regionu – *Tastoanes* či *Tastuanes* (patrně odvozeno z nahuaského *tlatoani* = pán), metodologicky dále opřený o Spicerův koncept *perzistentní identity* (1962) spočívající v explicitní obraně etnických hranic a Shadowův koncept *latentní identity* (1985), který se objevuje ve vybraných sociálních situacích jako jsou rituály nebo otevřené konflikty. Domnívám se, že fiesta Tastoanes odpovídá spíše druhému konceptu, neboť jde zřejmě o symbolický diabolický rituál imitující miztónskou válku (*Guerra del Miztón*) podněcovanou indiánskými proroky, kteří hledali cesty k založení království *Tlatol* (Dábla). Pravidelně se opakující slavnost se stává zkušeností komunitárního života, dovoluje Indiánům Jalisco alespoň symbolicky a na krátký čas vyjít z muzeí a konečně posiluje kolektivní identitu uprostřed industrializovaného světa. Otázkou zůstává, nakolik je tato identita zjevná či naopak skrytá.

Ze západní pobočky CIESAS pochází také přední mexická kulturní antropoložka Patricia Safa Barrazová, která ve své studii *Memoria y tradición: dos recursos para la construcción de las identidades locales* (s. 91–102) vychází z pamětí Margarita Ramíreze Luny, lokálního kronikáře kdysi indiánské osady Los Reyes založené ještě před Cortésovým příchodem do Tenochtitlánu a za koloniální éry tvořící část jurisdikce Coyoacán, jež byla zase součástí Marquesado del Valle. Přibližně do poloviny minulého století byla jednou ze zemědělských zásobáren hlavního města, poté však místní studny a další zdroje vody začaly zásobovat centrum města, což způsobilo rychlý zánik lokálního zemědělství. Místní, většinou indiánské obyvatelstvo, se muselo prakticky okamžitě přizpůsobit

bit novým ekonomickým podmínkám. Do té doby bylo Los Reyes „místem“, tj. prostorem majícím pro své obyvatele význam a lišícím se od jiných „míst“. Obyvatelstvo bylo nejen rychle mesticizováno, ale původní osada přestala mít pro ně význam lokální identity, neboť se „rozpustila“ v tomto „kulturním srdci hlavního města“, jak je Coyoacán nazýván. Studie tak poukazuje na paradoxy identity, na exkluzi „jiných“ a následnou „meltingpotizaci“, jež je v Mexiku podmínkou účasti na životě „všech“.

Text článku *La tradición oral y la creación de elementos identitarios en Xochimilco* (s. 103–111) pocházející od Maríe Patricie Pensado Leglisové je prvním výsledkem výzkumného projektu zabývajícího se analýzou identity obyvatel Xochimilca a jejími odlišnostmi od ostatních obyvatel Ciudad de México. Autorčino bádání má dvě dimenze: 1. orální tradice – tj. hledání toho, co dříve charakterizovalo tradiční komunitu, 2. pokračující znovuvytváření identitárních elementů skrze pořádání festivů, kultury venkovských prací a vnímání národní a lokální historie. V některých centrech Xochimilca – např. v San Gregorio Atlapulco se konají některé festivity neznámého původu, o nichž se soudí, že jsou předšpanělským odkazem. Tyto praktiky nadále vytvářejí a posilují sociální imaginárno (*imaginario social*) a znovu a znovu je potvrzují jako komunitu, resp. jako *misto*: „Xochimilco je hlučnou vesnicí par excellence a prý se zde pořádá na čtyři stovky fiest...“ (s. 107).

Do Jalisca nás vrací Ana María de la O Castellanos v příspěvku *El replanteamiento de las identidades políticas locales: el caso de Zapopan, Jalisco* (s. 113–120), který je snahou o rekonceptualizaci toho,

co znamená „být Zapopánцем“ v důsledku enormního nárůstu počtu obyvatel (v roce 1950 sotva 27 000, v roce 1995 již téměř 800 000 lidí). Metodou orální historie se pak snaží postihnout změny a redefinovat identitu a politické praktiky v Zapopanu za posledních třicet let. Analýza se opírá o čtyři body politických praktik a zapopanské identity: 1. generační kontinuity a diskontinuity – za „autentické Zapopance“ jsou považováni ti, jejichž rodiny pocházejí z obce (*municipia*), 2. generaci „Gerberových dětí“ – zapopanskou identitu v jedné z nejsoučasnějších generací lokálních politiků, kteří přežili závratnou transformaci, jíž utrpěla obec, když se stala součástí Guadalajara, 3. politickou praxi, její konflikty, specifické rezoluce na obranu individuálních i skupinových zájmů apod. a 4. Movimiento Auténtico Zapopano (MAZ) a znovuvvedení lokální politické identity. Ta je nominálně rozlišována takto: *zapopanos* jsou nazýváni ti, kteří se zde narodili nebo ti, kteří se zapojili do boje za pokrok v Zapopanu, jako *zapopenses* lidé, kteří sem přicházejí, neusazují se zde, ale mají pro obec nějaký užitek a konečně *zapopillos* jsou ti, kteří sem přijíždějí zřídkakdy, zpravidla za nákupem při průjezdu městem a poté se sem již většinou nevracejí.

Raúl Nieto Calleja z Departamento de Antropología na UAM-Iztapalapa si v článku *Lo imaginario como articulador de los órdenes laboral y urbano* (s. 121–129) klade tyto otázky: jaké jsou existující vztahy mezi *obývat* a *pracovat*? Jakým způsobem se praktiky znamenající *obývat* a *pracovat* začleňují do městské zkušenosti? Jaké jsou sociální důsledky tohoto začleňování do megalopole jakou je Mexico City? Autor vidí město jako v podsta-



tě imaginární prostor, v němž se utvářejí mechanismy městské identity, jimiž může být alterita, sociální diferenciacie, distinkce a segregace.

Za hranice Mexika – do sousední Guatemaly – nás zavádí studie Manuely Camusové z Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales nazvaná *Ser indio en La Terminal* (s. 131–145). La Terminal je lidově označení komplexu zahrnujícího tržištní korpus v Guatemala City. Zároveň je to obrovská socioekonomická základna, která umožňuje na relativně malém prostoru studovat etnickou a kulturní heterogenost jejich klientů i prodávajících. Z hlediska vztahu, který aktéři udržují mezi rodnou vesnicí a hlavním městem, rozlišujeme tři skupiny: 1. ti, kteří mají dvojí rezidenci, 2. migranti již usazení ve městě a 3. narození a socializovaní v hlavním městě. Autorka rozvíjí tezi, podle níž si každá z těchto skupin vytváří svoji formu městského života a vlastní praktiky, prostřednictvím nichž definují svoji etnickou identitu. La Terminal je tak nazírán především jako etnický prostor, v němž indiánská populace, jež představuje přibližně polovinu guatemalského obyvatelstva, vyjadřuje svůj odpor vůči městské asimilaci.

Mexická socioložka Gabriela Vargas Cetinová z jihovýchodní pobočky CIESAS v článku *Música, lugar y espacio: la música como recurso colectivo en San Cristóbal de Las Casas* (s. 147–155) vychází z myšlenky A. Giddense (1990), podle níž modernita způsobila disociaci místa a prostoru a času a z toho důvodu odstranění (*disembedding*) existujících sociálních vztahů, přičemž prostorem (*espacio*) rozumí fyzické místo, zatímco místo (*lugar*) je prostor, v němž se odvíjejí určité sociální vztahy. Chiapaský San Cristóbal

v jižním Mexiku je navíc místem, který prostřednictvím hudby má vždy i politické konotace, protože pomáhá vytvářet referenční skupiny a označuje sociální třídy, etnické skupiny a sociální hierarchii.

Závěrečný příspěvek – *México en la calle* (s. 157–164) – jehož autorkou je Martha Patricia Ponce Jiménezová ze CIESAS-Golfo v Xalapě ve Veracruz, je zaměřen na sociologii chudoby, jedno z nejnosnějších témat latinskoamerické socikulturní antropologie. Čísla jsou šokující: v Latinské Americe žije asi 160 000 000 lidí v extrémní chudobě, z čehož je 96 000 000 mladších patnácti let. V Mexiku v 60. letech žilo 20% lidí v chudobě, v 70. letech 30% a počátkem 90. let již 40%, což vede některé analytiky ke konstatování, že je situace tak dramatická jako v Nigérii nebo středoamerické Nicaragui. Ulice Xalapy nazývané též „veracruzskými Aténami“ jsou pro řadu dětí životním prostorem – školou, hřištěm, parkem i domovem – místem jejich socializačního procesu.

Jak je z příspěvků patrné, 15. číslo *Alteridades* teritoriálně zdaleka nepokrývá celé Mexiko. Články se soustřeďují převážně na hlavní město a Guadalajaru, stranou zájmu zůstává celý Yucatán, kde především neustále rostoucí Cancún a Mérida by si zasloužily pozornost urbánních antropologů. Podobně opomíjí celý tak odlišný (*alterado*) mexický sever, kde hlavně Tijuana, Mexicali a Ciudad Juárez nabízejí velké možnosti k výzkumu, neboť právě do těchto pohraničních velkoměst míří tisíce *hispanos* (*chicanos*), kteří zde čekají na svoji příležitost – zpravidla ilegální útěk do USA nebo hledají práci ve velkých továrních komplexech zvaných *maquiladoras* s podílem severoamerického kapitálu. Obecně je však tře-

ba říci, že problematika mexicko-americké hranice je v centru pozornosti mnoha badatelů na obou jejích stranách. Časopis tak alespoň částečně poodhaluje a naznačuje šíří záběru současné mexické sociální a kulturní antropologie v oblasti antropologie města a lze si jen přát, aby tento záběr byl nadále rozšiřován a naše představa o kontrastech mezi nesmírnou sociální, kulturní a etnickou rozmanitostí na jedné a stále globalizovanějším urbánním makrokosmem na druhé straně se stávala úplnější.

*Marek Halbich*

**Peter Burke: FRANCOUZSKÁ REVOLUCE V DĚJEPISECTVÍ,** Lidové noviny, 25. svazek Knižnice Dějin a současnosti. (z anglického originálu *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929–89* přeložil Pavel Kolář), Praha 2004

Na otázku proč doporučit antropoložkám a antropologům k pozornosti knihu Petera Burkeho (\*1937, badatel v evropských kulturních dějinách, od roku 1979 profesor na Emmanuel College v Cambridgi) Francouzská revoluce v dějepisectví (mimoходом atraktivně zvolený volný překlad anglického titulu) je poměrně snadná odpověď. Žádný jiný intelektuální projekt 20. století s tak silnou historickou a současně antropologickou perspektivou nedosáhl tak pronikavého úspěchu jako okruh

badatelů (mužský rod je na místě<sup>1</sup>) kolem časopisu *Annales: économies. sociétés. civilisations*. Protože je však úspěch veličina relativní, zaujme v souvislosti s tzv. školou *Annales* (jejíž reprezentativní texty z let 1929–89 Burke ve své brilantní eseji analyzuje) spíše konstatování, že patří k exportnímu artiklu (jazykově) francouzského kulturního podniku – je předmětem velmi dynamického kulturního transferu.<sup>2</sup>

Přestože Burke v úvodu skromně přiznává, že jde o studii z dějin idejí bez větších badatelských ambicí, pouhou osobní úvahu souputníka a outsidera, který *Annales* sledoval až z druhého břehu lamanšského průlivu (po tři desetiletí sic!) a že zásadní sociálně a kulturněvědné zkoumání fenoménu *Annales* přinese 21. století, můžeme jeho slova považovat za pouhou rétorickou strategii. Burkeho sonda do (jazykově) francouzského společenstva a duchovědného diskursu 20. století je vynikajícím příkladem studie, která kombinuje konceptuální analýzu s vyprávěním nesporné literární kvality. Autor na jedné straně předkládá silná vysvětlení, na straně druhé přináší přitažlivá pochopení. Tento originální přístup však v sobě obsa-

Implicitně (v tomto ohledu lze studii považovat za mimořádně zdařilou) a velmi vágně bychom ji asi označili jako kulturně emancipační. Autor upozorňuje na to, že *Annales* byly až do konce 60. let 20. století veskrze maskulinní komunitou („Pierre Chaunu sepsal dizertaci za pomoci své ženy“), převažovaly andro- a evropocentrické orientace. Tematicky se však dostávalo pozornosti opomíjeným a okrajovým sociálním a kulturním skupinám.

<sup>2</sup> Na problematiku stránku tohoto aspektu upozorňuje Burke ve svém minisrovnání (jazykově) anglické a francouzské intelektuální tradice (empirismus, metodologický individualismus x teorie, holismus).

<sup>1</sup> V etické rovině Burkeho výkladu je nutné dodat, že chybí normativní perspektiva, z které by bylo explicitně zřejmé její hodnotové zakotvení.

huje některá tvrzení, která považují za poněkud sporná.

Tyto kontroverze obsahuje v prvé řadě základní konceptuální rámec, do kterého Burke svoji analýzu situuje. Proti konvenčnímu a přijatému konceptu *Annales* jako „intelektuální školy“ (kterou zakládá zdůrazněním nepřítomnosti jednotné teorie a metody jako základních charakteristik<sup>3</sup>) staví koncept „intelektuálního hnutí“. Problematické je ale Burkeho určení jeho dynamiky, která je odvozena od sociální praxe (1. konflikt paralelních struktur na periférii s etablovanými strukturami v centru, 2. převzetí moci kontra-elitou personifikované Fernandem Braudem, 3. začátek procesů diferenciací). Odvozování dynamiky intelektuálního hnutí ze sociální praxe by potom ale znamenalo redukci jeho ideové výbavy na ideologickou výzbroj.

Již v úvodu jsem upozornil na to, s jakou bravurou autor pojímá tak mnohovrstevnatý problém jako je fenomén *Annales* a s jakou elegancí se vyrovnává s tak obsáhlým materiálem, který sebou jeho zpracování nese. Další kladné doporučení se proto týká periodizace. Ta není určena událostmi (které jinak ale v Burkeho líčení nechybí), nýbrž generacemi. Použití konceptu generace v sociálních vědách (velmi produktivního a v posledních letech plujícího na konjunkturalistické vlně) je však poněkud zúženo na jedinou kategorii, kterou je společná historická zkušenost. V první generaci, zosobněné Lucienem Febvrem (1878–1956) a Marcem Blo-

chem (1886–1944), ji určuje studium na *Ecole normale supérieure*, účast v 1. světové válce, působení na univerzitě ve Štrasburku (1920–33) a společné angažmá v redakci *Annales d'histoire économique et sociale*. Generační souvislost, která zahrnuje nejen obě výše zmíněné osobnosti<sup>4</sup>, byla však přerušena ve 40. letech, kdy se Bloch na rozdíl od staršího Febvrea zapojil do protinacistického odboje a kdy naopak Febvre i přes kolegův nesouhlas pokračoval v redakční práci (pod pozměněným titulem *Mélanges d'histoire sociale*).

Jestliže v předchozím případě zůstává tento přístup i s uvedenou výhradou produktivní, jeho opakování pro okruh osobností, které se hlásily k programu *Annales* nebo zakotvily v jejich institucionálním rámci (v konvenčním označení druhá generace<sup>5</sup>), oslabuje jeho výkladový potenciál. Definujeme-li velmi obecně tři kategorie generační příslušnosti<sup>6</sup> a porovnáme-li podle nich většinu níže uvedených,

<sup>4</sup> Bylo by možné hovořit o celé intelektuální generaci, charakterizované generační kohortou narozených v letech 1872–1886, zakládající společnou sociální popř. historickou zkušeností studia na výlučné *Ecole normale Supérieure* a první světové války. Tuto skupinu jako jádro generační jednoty by i přes mírnou světonázorovou diferenciaci tvořili např. geograf A. Demangeon, antropolog M. Mauss, ekonomický sociolog F. Simiand, ekonom Ch. Rist, politolog A. Siegfried, sociální psycholog Ch. Blondel, sociolog M. Halbwachs, religionista L. Gernet, historik starověku A. Piganiol, sinolog M. Granet ad.

<sup>5</sup> Burke do ní zahrnuje Labrousse (\*1895), Braudela (\*1902), Brunschwiga (\*1904), Dupronta (\*1905), Morazé (\*1913), Gouberta (\*1915), Mandrou (\*1921), Martina (\*1924).

<sup>6</sup> *Generační kohortu* určenou ročníkem narození, studia nebo povolání; *generační souvislost* určenou společnými historickými a sociálními zkušenostmi, *generační jednotu* vytvářenou názorově spřízněnými skupinami.

<sup>3</sup> Vzhledem k tomu, že Burke pomíjí institucionální zakotvení jako jedné ze zakládajících charakteristik školy (přítomné v případě *Annales* od r.1929 v instituci odborného periodika, po 2. světové válce ještě navíc v podobě *Centre des Recherches Historiques*), vyzovují z toho, že se vymezuje proti pojetí *Annales* jako intelektuální školy.

konstatujeme mimoběžnost a rozptyl. Vyostřený příklad představuje přerušení spolupráce Braudela a Mandrou. Tím, že jej autor uvádí, otevírá ve své studii další, dosud opomíjený problém a varuje se tak úskalí retrospektivního přístupu. Větší na reflexi fenoménu *Annales* přijímala jejich rétoriku a redukovala je tak na dějiny úspěchu. Burke jasně ukazuje, že neexistovali jen úspěšní, ale i odmítnutí/odmítnuté, popř. vyloučení/vyloučené. Při pokusu definovat další, kteří/teré se v nějaké spojitosti s *Annales* objevili („třetí generace“) opouští zvolený konceptuální rámec zcela a rozhodující význam přiznává roku 1968 s jeho obecnějšími sociálně-kulturními souvislostmi.<sup>7</sup>

Pro Burkeho na některých místech rozporuplný přístup je symptomatická metafora „revoluce“, kterou *Annales* v moderní historiografii podle něj představují. Na jedné straně jejich programu (analýza – antropologie – interdisciplinarita), tématům (religiozita, hmotná kultura, imaginace, sexualita atd.), konceptům (např. *mentalité*, *longue durée*, *structure*) a využívání jiných typů pramenů (mj. ikonografie, literatura, kartografie) přiznává jedinečnost, která měla od základů otrást konvenční historiografii („starým režimem“). Na druhé straně, když se pokouší o kontextualizaci a komparaci pro *Annales* typických inovací, ukazuje, že nepřed-

stavovali ani tak „revoluční“ diskontinuitu (programově proklamovanou, viz sebeoznačení *nouvelle histoire, autre histoire*), jako spíše rozvíjeli několik intelektuálních tradic a tvořili jeden z proudů obecnějšího historiografického trendu.

Ve chvíli, kdy Burke přechází od obecného rámce své studie k samotné analýze jednotlivých textů pocházejících z autorské dílny *Annales*, mistrně vynikne jeho detailní znalost těchto profilujících děl a jistota s jakou se orientuje v jejich konceptuálním ustrojení. Mohli bychom s pochybností poukazovat na nastavení kritérií<sup>8</sup> („významnosti“ a dlouhodobějšího „dopadu“ jednotlivých prací), podle kterých vybírá z té mimořádně velké, šest desetiletí trvající produkce. My však máme možnost na malém prostoru studovat způsob tak obsáhlé kritické reflexe, která je založena na přehledné a zdařile zvolené kombinaci chronologie – téma – monografie (např. 70. léta 20. století, antropologizace historie, *Montaillou* – interviews s lidmi 14. století) a „zrcadle“ kritiky doma (tj. ve Francii) i v zahraničí (USA, Británie, Itálie, Polsko, Brazílie),

<sup>7</sup> Během 70. let 20. století prošlo francouzské vysoké školství a s ním spojené badatelské instituce významnou strukturální proměnou (jako jeden z důsledků „květnových událostí“), což se nemohlo neprojevit na jejich personálním obsazení, byl jeho způsob realizace je otázkou diskuse (Burke, který se pohybuje především v rovině idejí, otázku „sociální reprodukce“ vcelku pochopitelně odbývá narativní zkratkou).

<sup>8</sup> V této spojitosti alespoň několik slov k metodické rovině Burkeho studie. Vedle kritérií výběru děl, by bylo asi problematizovatelné i určení kritérií, kdo stojí ve středu *Annales*, kdo na okraji a kdo už za ním. Zajímavější a plodnější je ale např. Burkeho metodika používání konceptuální opozice *voluntarismus* (uznání autonomie jednání historických aktérů) – *determinismus* (metafora vězení) a její traktování („svoboda“ u Febvrea a Blocha – „uvěznění“ u Braudela a Labrousse – „vysvobození“ u jejich následovníků). Vedle základních metodicko-logických postupů pracuje autor také s prostou komparací, výjimečně se statistikami, m. biografickou a geografickou. Jakým způsobem se vyhnul úskalí retrospektivního přístupu a reprezentativního výběru jsem zmínil výše.

že už nezbyvá mnoho co dodat. Podrobit subtilní charakteristice konkrétní diskursivní objekty (knihy), které se nacházejí v průniku zájmu jak užší odborné tak i širší literární veřejnosti, se ukázalo jako velmi nosné. S tím, jak ve druhé třetině 20. století některé práce *Annales* a jejich autoři/autorky (např. Braudel, Duby, LeGoff, Chartier, Ozoufová, Perrotová) nabyli prostor v politickém a mediálním diskursu, stala se zároveň Burkeho volba obecnějším výkladem společenských a kulturních aspektů euroatlantické civilizace.<sup>9</sup>

*Zdeněk Nebřenský*

**Alan Dundes, Carl R. Pagter:  
WHEN YOU'RE UP TO  
YOUR ASS IN ALLIGATORS.  
More Urban Folklore from  
the Paperwork Empire,  
Wayne State University Press,  
Detroit 1987**

Důvody pro recenzování práce vydané před více než patnácti lety mohou být, pomíne-li efekt *libri prohibiti* a nedostatek dostupnosti originálů (natož pak překladů) zahraniční literatury, v našem společenskovědním diskursu pocíťovaný tak tíži-

vě, v zásadě dvojí. Prvním z nich může být objevení se nového titulu, který danou publikaci náhle aktualizuje; druhým z nich, zdaleka ne tak konjunkturálním, může být prostý fakt, že dané dílo obsahuje zajímavá témata či souvislosti, které unikly v době jeho vydání pozornosti. Recenze je pak snahou na tato témata či souvislosti upozornit. Následující řádky jsou vedeny druhým z těchto důvodů – tedy snahou upozornit na knihu, která unikla v době svého vydání (z nejruznějších příčin) širší pozornosti domácí odborné veřejnosti, ale která skýtá značné možnosti dalšího studia a interpretací.

Jméno známého amerického antropologa a folkloristy Alana Dundese, autora desítek odborných publikací, v naší akademické obci zpopularizované především publikačními a pedagogickými aktivitami Zdeňka Salzmann, je spojeno především s třemi cykly témat. Prvním z nich je bezesporu sběr a klasifikace mytologie a tradičního folklóru původních obyvatel Ameriky, druhým pak aplikace propovského funkcionalismu na americký folklór, související se zavedením analytických termínů *motifém* a *allomotiv*. Třetím a zřejmě nejvýznamějším Dundesovým přínosem antropologii a folkloristice je vytvoření teorie tzv. mytofolklórního kontinua, tedy sloučení rozmanitých druhů orality vyskytujících se v lidských kulturách (konkrétně mýtu a folklóru, studovaných obvykle odlišnými disciplínami) do širšího celku. Teorie mytofolklórního kontinua má v americké antropologii status paradigmatické teorie v podstatě dodnes, o čemž svědčí její prezentace jako vědeckého pohledu na mýty, legendy a pohádky v standardních vysokoškolských učebnicích disciplíny typu Hicks, Kottak, či

<sup>9</sup> „Prodej knihy (Le Roy Ladurieho *Montailou*) se rapidně zvýšil poté, co Mitterand v televizi prohlásil, že ji četl, zatímco sama vesnice byla pohřbena pod návalem turistů“ (s. 82). Tento úsměvný příklad jsem zvolil spíše jako ukázkou Burkeho narativní strategie. Serióznější je položit si otázku typu – proč v některých moderních společnostech existuje poptávka po reinterpretaci tradic v takové míře, že jejich autorům (méně autorkám) příznává velkou míru společenského uznání? Pro africkou a ve velké míře i asijskou historiografii nepředstavují *Annales* fenomén.

Rosman a Rubel. Kromě těchto tři témat se ale Dundes zabývá rozmanitou další tematikou – zmiňme jen problematiku vztahu literární a orální kultury, antisemitský a obecně rasistický folklór, monografie o afrických pohádkách, biblickém folklóru, vampyrismu a mnohé další.

Podobně i Dundesova práce z konce 80. let s postmoderním názvem *When You're Up to Your Ass in Alligators. More Urban Folklore from the PaperWork Empire*, kterou vydal společně s Carlem R. Pagterem, se tradičním oblastem zájmu autora, ale na první pohled i tradičním zájmům oboru, vymyká. Materiálová práce výsledků terénního sběru se zabývá na první pohled odtazitým až bizarním tématem – ukázkami *office copier folklore*, tedy moderního amerického urbánního folklóru, šířeného pomocí kopírovacího stroje. S desítkami komických i méně komických hesel, vtipů a obrázků, visících na nástěnkách i stěnách kancelářských místností všeho druhu, je jistě obeznámen každý z nás, ale seriózní reflexe této problematiky dosud v odborném diskurzu chyběla. Pokud pomineme Reisnerovy americké práce o graffiti ze 70. let, má v domácím prostředí k těmto studiím tématicky zřejmě nejbližše Benešova a Hrníčková studie o nápisovém folklóru z roku 1993, z největších prací pak studie Bittnerové o replikaci psaných folklórních textů, obsažená ve sborníku Ústavu etnologie Slovenské akademie věd z roku 2003.

Dundesova a Pagterova sbírka, která je vlastně pokračováním předešlého nekomentovaného sběru obou autorů *Urban Folklore from Paperwork Empire* (1975), obsahuje více než 100 obrazových příkladů, vybraných z více než 500 variant kolujících po celých Spojených stá-

tech amerických, tedy slovy autorů z více než 500 *distinct copier folklore traditions* (str. 14). Soubor příkladů je rozdělen na 8 sekcí, které ale, jak autoři zdůrazňují, nejsou jasně definovanými analytickými kategoriemi, nýbrž pouhými klasifikačními pomůckami pro orientaci v sebraném materiálu – na sekce 1) Definice a slovní hříčky, 2) Vizitky, 3) Pozvánky a dopisy, 4) Poznámky, motta a ocenění, 5) Instrukce a testy, 6) Komiksy a kresby, 7) Dvojsmysly, 8) Parodie. Oproti prvnímu sběru autorů byly v prezentované knize zavedeny 4 nové kategorie, ale jak uznávají sami autoři, i tak je kniha jen zlomkovým výběrem z nepřeberného množství textů *office copier folklore*. Hlavními kritérii autorů pro výběr konkrétních textů byla jejich multiplikovaná existence, variace a přenos pomocí kopírovacího stroje. Na rozdíl od klasických evropských folkloristů se autoři nezajímají o původ a konkrétní průběh transmise prezentovaných textů. Hlavním kritériem výběru zůstává fakt, zda byl daný text bez ohledu na místo a čas jeho vytvoření „folklorizován“ procesem opakované reprodukce a variace. Zároveň autoři do *office copier folklore* nezahrnují texty, které lze současně nalézt v americké folklórní tradici. Autoři zveřejňují reprodukci kompletních, neupravených textů, přičemž u všech z nich je uvedeno místo, čas sběru a krátký komentář. Uveřejněny jsou i varianty jednotlivých textů.

Tématicky lze v souboru prezentovaných (písemných i obrazových) textů kromě pracovních problémů vysledovat důraz na sexualitu, symbolický genderový boj, občanskou opozici proti byrokracii, problematiku rozporu mezi konvenční morálkou a praktičností, či na nejrůznější druhy parodie a travestie. Poměrně často se ob-

jevují témata v soudobé americké společnosti tabuizovaná – jako např. rasismus (vtipy o nižší mentální schopnosti některých etnik, převážně Poláků a Italů) či explicitní sexismus (vtipy o nižší mentální schopnosti žen). Díky v americké společnosti kontroverzní tematice těchto textů měli autoři značný problém s nalezením nakladatele své sbírky – v našem prostředí můžeme najít zajímavou paralelu s dobově podobně kontroverzní sbírkou erotického a skatologického folklóru Kryptadia J. K. Obrátila (1999).

Cílem Dundesovy a Pagterovy sbírky však není pouhé představení sbírky úsměvných textů – autoři jsou si vědomi faktu, že odkryli novou, závažnou formu předávání folklórních textů v moderní společnosti: *It has become increasingly apparent to us that the invention and rapid diffusion of office copier folklore represents a major form of tradition in modern America* (str. 13). Moderní studium urbánního folklóru, které má ve Spojených státech již od 70. let velkou tradici, a které je spojeno s jmény jako Jan H. Brunvald a tématy jako urbánní legendy či afroamerický městský folklór, tak našlo nové pole působnosti. Za urbánní folklór tato výzkumná orientace nepovažuje tradiční rurální folklór (obvykle asociovaný s menšími kulturními celky a tradicemi) přenesený do nového prostředí města, ale typologicky odlišný typ orality, který je spojen s moderním globalizovaným světem. Jevy urbánního folklóru jako např. *contemporary legends* tvoří novou vrstvu orality, která není vázána na konkrétní kultury či lokální celky, snadno prostupuje hranice jednotlivých národů, kultur a sociálních vrstev, přičemž jen nepatrně mění svůj obsah a formu. Dundesovu knihu tedy mů-

žeme chápat nikoliv pouze jako soubor textů vytržených z širších souvislostí, ale též jako prezentaci nové metody transmise tradičních kulturních prvků a nového pohledu na městský folklór. Některé texty, jak dokazují autoři, mají všechny vymezující znaky tradičního folklóru – kromě ústnosti přenosu – a přesto byly prokazatelně v oběhu po celá desetiletí, některé z nich přes padesát let! V práci je naznačen i vztah *office copier folklore* k „tradičnímu“ orálnímu folklóru a naznačena jejich možná koexistence, tak i možnosti, kdy se právě díky *office folklore* přenosu zachovala a udržela folklórní tradice, jejíž ústní transmise byla z nejrůznějších důvodů problematická (dlouhé, komplikované texty, morální důvody).

Přes novátorskou prezentaci zachycených výsledků nového typu kulturní transmise textů se autoři nepokouší o širší interpretaci. Nekladou si předem se nabízející otázky jako např. srovnání představených témat a stereotypů s veřejně (tj. mediálně i axiologicky) prezentovanou americkou populární kulturou, která tyto témata ostentativně vytěšňuje, popřípadě zcela neguje. Přitom nabízený soubor představ je zajímavý nejen pro etnology a folkloristy zabývající se funkcí folklórního humoru jako pomůcky pro vyrovnání se s morálkou a pravidly dané kultury, ale i pro antropology díky své výpovědi o napětí mezi veřejně prezentovanou, explicitní kulturou a vnitřní, skrývanou kulturou. Autoři se ohledně dalších možností interpretace spokojují s vágním konstatováním: *We believe these materials reflect major concerns in American values and worldwiew and that they represent an almost unexplored area in symbolic communication and humor* (str. 17). Na kritiky

výzkumů (nejen) urbánního folklóru, které se zabývají pouhým sběrem a nepokoušejí se pomocí nasbíraných textů vytvářet integrální sociologickou teorii (nejen) americké společnosti, odpovídají autoři poukazem na tradičně deskriptivní statut disciplíny, který se nemá interdisciplinárně rozšiřovat směrem k antropologii, sociologii či americkým studiím.

Souhrnně vzato tvoří kniha zajímavou sbírku dat o moderní americké urbánní kultuře, pozoruhodnou co se týče obsahu i metodiky folkloristického sběru, která si (ale je poctivě zdůraznit, že vědomě!) neklade vyšší interpretační nároky. Nové výzkumné pole, které autoři odkryli (a na které navázali dalšími sbírkami z let 1991, 1992, 1996 a 1999), představuje novou oblast výzkumu, která může být zajímavá nejen pro etnology, folkloristy či kulturní antropology, ale prakticky pro všechny badatele zabývající se výzkumem moderní společnosti.

Fakt, že *office copier folklore* je minimálně od začátku 90. let masově rozšířen i v domácím prostředí, činí tematiku Dundesovy a Pagterovy knihy zajímavou prakticky pro kohokoliv z domácích badatelů zabývajících se otázkami kulturní transmise hodnot, vztahu mezi literární a orální kulturou, či studiem textů obecně. Jistě zajímavé by byla např. další interpretace prezentovaného materiálu či srovnání amerického materiálu s domácí situací. Některá jen na první pohled okrajová témata jako opozice skryté a explicitní kultury či nepřímé vyjadřování hodnot dané kultury humorem, které texty *office copier folklore* obsahují, patří mezi z hlediska věd o kultuře zajímavá a v našem prostředí stále ještě nepříliš diskutovaná témata.

**Petr Janeček**

**Sv. Dionýsios Areopagita:  
O MYSTICKÉ THEOLOGII.  
O BOŽSKÝCH JMÉNECH,  
(z ruštiny přeložil Alan  
Černohous), Dybbuk,  
Praha 2003**

Spisy *De divinis nominibus* (O božských jménech) a *De mystica theologia* (O mystické theologii) představují ústřední část rozsahem nevelkého, nicméně co do vlivu a významu v rámci pozdně patristické a středověké spirituality ztěžší docenitelného souboru novoplatónských křesťanských textů, který je souhrnně označován *Corpus Areopagiticum*. Autora, dobu ani místo vzniku neznáme: spisy se poprvé objevují na scéně roku 532, kdy se jejich autority dovolávali monofysitští severiani při disputaci se zastánci chalkédónského dogmatu; je příznačné, že již při této příležitosti byla zpochybněna pravost jejich autorství, které severiani přisuzovali Dionysiovi z Areopagu, jehož podle 17. kapitoly Skutků apoštolských obrátil při své návštěvě Athén Pavel z Tarsu. Nařčení z podvrhu ani skutečnost, že se spisy objevily nejprve v heterodoxních kruzích, nebyly na překážku jejich rychlému šíření a narůstající oblíbenosti na celém křesťanském východě, kde si nakonec – mimo jiné i zásluhou proslulého komentáře Maxima Confessora uvádějícímu na pravou míru některá, z hlediska ortodoxie problematická místa – skutečně vydobýly autoritu, jež by náležela spisům apoštolského otce. Když pak Hilduinus ze Saint-Dennis († 840) a posléze Iohannes Scotus Eriugena († 877) přeložili soubor do latiny, následovala srovnatelná vlna zájmu i na Západě, která vyvrcholila v díle Scota Eriugeny



a později silně ovlivnila i Tomáše Akvinského; domnělého autora souboru Západ posléze zcela adoptoval, když byl v hagiografickém textu *Passio sanctissimi Dionysii* ztotožněn s prvním pařížským biskupem a mučedníkem sv. Denisem. Ohledně autorství *Corpus Areopagiticum* však tradičně panovaly určité rozpaky a tuto otázku se jednoznačně nepodařilo vyřešit ani modernímu bádání: mezi učenci nicméně panuje shoda alespoň potud, že korpus nemohl vzniknout dříve než v druhé polovině 4. století (část badatelů ho přitom na základě dosti pravděpodobné závislosti některých míst spisu *De divinis nominibus* na Proklovi datuje ještě zhruba o století později): dřívější dataci by vylučovala celá řada anachronismů souvisejících s pozdějším dogmatickým vývojem a zejména pak užitá novoplatónská terminologie, pojmová schémata a další reálie, jež zcela jistě odrážejí až pozdní poplótinovský vývoj tohoto myšlenkového směru. Přes tento konsensus zůstává identita autora stejně nejasná jako kdykoliv předtím, a to i navzdory všem pokusům přisoudit tento soubor někomu z okruhu sv. Basila či dokonce Severovi z Antiochie; tyto nedoložitelné spekulace příznačně podtrhují nikoliv poslední paradox spjatý s areopagitiky, a sice že jedno z nejvlivnějších a myšlenkově nejpronikavějších děl křesťanského platónismu, mystiky a spirituality zůstává anonymní.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Reálie k této pasáži čerpán zejména z P. Rem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, New York: Oxford University Press, 1993, *passim*; z obsáhlé předmluvy k anglickému vydání Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, Tran. by Colm Luibheid, New York: Paulist Press, 1987, s. 11–33; a z A. von Ivánka, *Plato Christianus*, Praha: OIKUMENÉ, 2003, s. 242nn.

V dochované podobě *Corpus Areopagiticum* obsahuje celkem čtyři spisy (vedle výše zmíněných jsou to dále *De caelesti hierarchia* (O nebeské hierarchii) a *De ecclesiastica hierarchia* (O církevní hierarchii)) a sbírku deseti vesměs velmi stručných dopisů; mezi jednotlivými spisy jsou sice dílčí rozdíly a určité diskrepance – zejména pak v celkovém theologickém ladění i dílčích akcentech *De divinis nominibus* na jedné straně a oběma *Hierarchiemi* na straně druhé-, přesto však *Corpus* představuje až překvapivě myšlenkově soudržný a jednotný soubor textů, který je jakožto celek nadán určitou strukturou a promyšlenou výstavbou. Rekonstrukce pořadí jednotlivých spisů je sice nejistá a zůstává nadále předmětem vědeckých sporů, jež dále komplikuje skutečnost, že autor často odkazuje na své další texty, které se buď nedochovaly, či – jak se domnívají někteří učenci – jsou zcela fiktivní; na druhé straně je však zřejmé, že ústřední role v celé této struktuře náleží spisu *De mystica theologia*. Nevíme sice, zdali má jakožto metodický úvod předcházet všem ostatním, oddělovat či spojovat hierarchické spisy a *De divinis nominibus*, popř. celý *Corpus* jako shrnutí a podtržení základních myšlenek uzavírat: ať je tomu jakkoliv, tento stručný spis představuje hermeneutický klíč k celkovému záměru pseudodionysiovského myšlení a zároveň je též i nanejvýše zhuštěným kompendiem autorovy theologie, novoplatónismu i mystiky, jež ostatní spisy s trochou nadsázky pouze dále rozvíjejí či konkretizují.

Sám název spisu zasluhuje podrobnější výklad, jelikož jak pojmy „mystický“ tak i „theologie“ jsou pro autora nadmíru důležité a v rámci *Corpusu* jsou zatíženy vzhledem k pozdější tradici ne zcela běž-

ným významem. Slovo theologie má pro autora dva hlavní ustálené významy: jednak (a to nejčastěji) je jím myšleno Boží slovo v celé škále možných významů od druhé osoby Trojice až po biblický text, dále ovšem může též nabývat poněkud techničtějšího významu „řeči o Bohu“, jež je ovšem chápána poněkud šířeji než v pozdějším tradičním výměru *intellectus fidei*: theologií zde může být jakákoliv smysluplná, inspirovaná či jinak závazná řeč o Bohu a božském. Konkretizující adjektivum „mystický“ pak po mém soudu neodkazuje primárně ani tak ke specifickému typu mystické zkušenosti, jejímž teoretickým rozpracováním je autor pověstný, nýbrž odpovídá spíše termínu „skrytý“, a to hned na několika významových rovinách: lze mu rozumět jednak ve smyslu tajný či skrytý před nezasvěcenci;<sup>2</sup> tento esoterní, mysteriózní rozměr pseudodionysiova myšlení je opakovaně zdůrazňován i mimo *De mystica theologia*; v kontextu daného spisu je po mém soudu ovšem třeba slovu skrytý rozumět v prvé řadě jakožto opozitu termínu „zjevný“ ve smyslu oprostěný či očištěný ode všech typů zjevnosti: mystická theologie tak podle mého mínění znamená totéž co anafatická theologie, kterou lze potom chápat současně jako esoterní návod k interpretaci Pisma a zároveň též jako metodický základ vskutku náležitěho – protože anafatického – poznávání Boha ústícího ve specifický pseudodionysiovský typ mystiky.

V první kapitole spisu je předesláno, že na cestě k poznání Boha, Příčiny všech jsooucn, bude třeba odložit vše aisthetické i noetické a současně vše, co je, i vše, co není: poznání Boha totiž neznamená

ani tak specifický intencionální akt, nýbrž je to sjednocení (HÉNOSIS) s tím, který je mimo veškeré jsooucn a mimo veškeré rozumové poznání. Předpokladem takového připodobnění je oproštění se od všeho jsooucn i od sebe sama, jež je následováno extatickým pozdvižením do božského stínu či – podle pseudodionysiovského oxymoron – zářivé temnoty, v níž je božská Příčina skryta. Jelikož je tato transcendentní Příčina příčinou všeho jsooucího, je stejně oprávněné i chybné přisuzovat jí nejrůznější afirmativní pojmenování, jež jsou odvozena z nižších, na ní závislých ontologických řádů, jako je obdobně adekvátní i neadekvátní hovořit o Ní tak, že všechna tato afirmativní pojmenování negujeme. V případě řeči o Příčině všeho jsooucího je totiž zavádějící, když se aristotelsky domníváme, že negovaný výrok je jednoduše opakem původního afirmativního výroku: Příčina všeho jsooucího předchází nejen veškeré jsooucn, ale též i veškerý zápor a vši negaci. Autor se v této souvislosti odvolává na neznámý, takřka jistě fiktivní text připisovaný apoštolu Bartolomějovi, který prý tvrdil, že tato Příčina je sama jak výmluvná tak i mlčenlivá, což podle autora znamená, že nemá žádná slova ani žádné myšlenky, které by jí mohly učinit zjevnou, neboť se nachází z ontologického hlediska na vyšší rovině než veškerá slova a myšlenky. Její zjevnost je zcela jiného typu, zjevnosti nezjevného, když se Příčina dává poznat pouze tomu, kdož v rámci extatického výstupu dosáhl samotného vrcholu, zanechal za sebou božské světlo, hlasy a slova a vnořil se do mlčenlivé temnoty, v níž spočívá.

Archetypem pro takovýto vzestup je Mojžíšův výstup na horu Sinaj, jenž je v následujícím textu podrobněji interpre-

<sup>2</sup> Srov. např. *Myst. theol.* 1000 A či *Divin. nom.* 597 c.

tován v rámci Pseudodionysiovy koncepce zasvěcení sestávající ze třech fází: nejprve je třeba jako Mojžíš podstoupit očistu (KATHARSIS), dále pak následuje vzestup, během něhož se podobně jako Mojžíšovi při výstupu na Sinaj dostává zrakových a sluchových vjemů, jež sice odkazují – vesměs symbolicky – k božskému, nacházejí se ovšem na mnohem nižší rovině než ono a v žádném případě jím sami nejsou; tato etapa – v kontextu hierarchických spisů obvykle označovaná jakožto osvětlení (FOTISMOΣ) – vrcholí kontemplací místa, v němž božské přebývá, nikoliv ovšem jeho samého; tato místa jsou tím posledním, k čemu se může pozvednout mysl: i nesofistikovanější a nejjemnější pojmy a filosofické spekulace transcendentní Příčiny nikdy nedosahují. Závěrečnou etapu extáze (TELEIÓΣIS) je tak vnoření do skryté temnoty nevědění, v níž je nutno vzdát se všeho smyslového, noetického, a v posledku i sebe sama: o tom, kdož se připodobnil Bohu, nelze říci, že je sám sebou, ani že sám sebou není, jeho vědění je vědění, které transcenduje každou mysl, je to vědění i nevědění, paradoxní vědění ničeho.

Zbytek spisu precizuje vodítko k pospanému mystickému vzestupu, které v prvé řadě záleží v péči o náležitou řeč o božském, kde autor rozlišuje řeč afirmativní a řeč negativní. Zatímco řeč afirmativní představuje sestupný proces, v jehož rámci vycházíme od toho, co je (z ontologického hlediska) prvotní a směřujeme k tomu, co je jakožto druhotné níže, v případě řeči negativní je postup opačný, když vycházíme z toho, co je nejníže a skrze jednotlivé negace se postupně dobíráme toho, co je výše a prvotnější: tato pasáž, v níž je snad možné spatřovat

vzdálenou ozvěnu Platónova rozlišení vzestupné a sestupné dialektiky z Podobenství o úsečce, je dále rozvedena ve čtvrté kapitole spisu, v níž se postupně ukazuje jako ohnisko třech velkých témat, jež se zde v pozoruhodné symetrii vzájemně zrcadlí: vedle základní souvislosti pojmů PROODOS a EPISTROFÉ v rámci novoplatónské ontologie je to problematika autorova tvůrčího plánu v celém *Corpusu* a konečně též specifikace způsobů, jakým zmíněný vzestup realizovat. Autor zprvu stručně sumarizuje a uvádí do vzájemného vztahu své spisy *O theologických reprezentacích*, *O božských jménech* a *O symbolické theologii*: první z nich by měl pojednávat o Boží jednosti, Trojici a Inkarnaci; v druhém je řeč primárně o jménech, jež Bohu přisuzuje Písmo; třetí by pak měl hovořit o tom, jakými způsoby je božské zobrazováno v tom, co lze vnímat smysly. Všechny tyto spisy se tak primárně zabývají výroky příslušející afirmativnímu způsobu řeči o božském, tyto výroky – a to je třeba zdůraznit – přitom nelze chápat jako vzájemně zcela rovné. Je-li řeč o tom, že je Bůh dobrý a o tom, že Bůh je např. oheň, pak se jedná v obou případech o afirmativní výroky, ovšem první z nich je podle autora vyšší než druhý, přičemž míra výše/níže je identická s vyšší či nižší adekvátností daného výroku vzhledem k naprosté transcendenci Příčiny všeho. Samotná triáda zmiňovaných spisů je uspořádána tak, že v jejím rámci postupně klesá adekvátnost probíraných výroků: autor navíc podotýká, že druhý spis je mnohem objemnější než první, a třetí zase než druhý. Podle komentáře P. Rorema je toto tvrzení možným klíčem k pochopení autorovi intence a zároveň též poukazem k tomu, že první a třetí spis se neztratily, ale spíše nebyly

zřejmě vůbec napsány:<sup>3</sup> zmiňovaná triáda spisů je možná pouze alegorickou ilustrací autorovy novoplatónské ontologie, kde z transcendentního Jedna postupně vycházejí jednotlivé ontologické roviny, jež původní jednotu rozvíjejí a drojí do mnohosti ústící nakonec v partikularitě estetických jsoucen. Na pozadí této ontologie je též třeba chápat zcela symetrický koncept negativní řeči o Bohu, jež začíná negováním nejnižšího výroku, který Bohu přisuzuje něco zjevně zcela neadekvátního z estetické oblasti (např. Bůh je kámen) a pokračuje postupně k negaci výroků, jež jsou vyšší a vyšší: tímto způsobem je tak v zásadě realizována novoplatónská EPISTROFÉ, obrat – interpretovaný výše metaforou výstupu na Sinaj – vedoucí postupně skrze jednotlivé ontologické roviny zpět do blízkosti Jednoho. Novoplatónská ontologie tak vzájemně provazuje na první pohled poměrně disparátní afirmativní a negativní řeč, a ukazuje je v posledku jakožto dva komplementární způsoby jedné jediné řeči o božském. Poslední dvě kapitoly spisu jsou tak v jisté symetrii vůči rekapitulaci jednotlivých sestupných stupňů, na nichž byl demonstrován afirmativní způsob řeči, vystavěny jakožto ukázka jejího vzestupného negativního způsobu: nejprve autor ukazuje, jakým způsobem je třeba postupovat na estetické rovině jsoucen, kdy je nutno se skrze negaci pozvednout od dílčích symbolů, jež se dávají smyslům, k jejich noetickému významu, aby následně přešel i k negování výroků, jež by jinak náležely do sféry spisu *De divinis nominibus* či ještě výše: autor posléze neguje i ty výroky, jež byly vždy považová-

ny za výsostné, jako Bůh je moudrost, život, světlo, dobro, pravda apod. Možnost negativního způsobu řeči má však přesto nepřekročitelnou mez, jež je současně mezi veškeré řeči vůbec: stejně jako je Bůh výše než jakékoliv tvrzení, nelze ho v posledku postihnout ani žádnou negací; jediné co zbývá po poslední nejvyšší negaci je řeč beze slov v zářivé temnotě nevěděni.

Spis *De divinis nominibus* představuje nejrozsáhlejší text celého souboru, přičemž jeho valná část (kapitoly 3–14) je věnována podrobné interpretaci vybraných biblických theonym. Tento oddíl, který v žádném případě nepostrádá specifickou imaginativní vášeň, myšlenkovou hloubku i filosofickou závažnost, však v následujícím textu zmíním jen letmo a zaměřím se zejména na úvod spisu, v němž autor vytýčuje základní momenty své interpretační metody. Autor předesílá, že jeho cílem je podat výklad jmen, které Bohu přisuzuje Písmo, nakolik to jen lze: výklad se ovšem nemá v souladu s Pavlem z Tarsu nechat vést „vemlouvavými slovy lidské moudrosti, ale prokazovat se Duchem a mocí“ propůjčené evangelistům,<sup>4</sup> jejímž působením se lze pozvednout od řeči a myšlení k dosažení jednoty (HENÓSIS) s První příčinou, jež je nadřazena a zcela odlišná ode všeho, co se nám jejich prostřednictvím dává. Z tohoto důvodu nelze k postižení První příčiny užít jiná slova a pojmy než ty, jež byly jí samou zjeveny v Písmu. Současně je však třeba mít na paměti, že jakožto nekonečná, nezměrná a stojící nade vším jsoucnem se takto První příčina sama omezila pouze kvůli naší spáse: stejně jako nemohou tělesné smysly uchopit to, co je noetické, tak nelze prostřednictvím jiných jsoucen adekvátně uchopit, co je za vším jsoucnem

<sup>3</sup> P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, s. 198.

<sup>4</sup> 1 K 2,4.

(a žádné jsoucno přítom není) a v myšlení porozumět tomu, co je za vším myšlením: žádné slovo tedy nemůže vyjádřit nevyjádřitelné Dobro, Jedno, Nadpodstatnou podstatu (HYPERÚSIOS ÚSIA). Přímá kontemplace či pochopení jeho samého není dosažitelné jsoucím: přesto však nelze říci, že by První příčina všeho byla zcela nepřístupná a nesdělitelná: o své vlastní vůli naopak osvětluje všechna jsoucna v té míře, která jim přísluší, a její paprsky vyzývají ta jsoucna, jež jsou k tomu vhodná, aby se jí připodobňovala. Autor dále rozlišuje dvojí způsob, jak se přiblížit, nakolik to jen lze, První příčině: první je podán v metaforice proměnění na hoře a je odkázán do eschatologické roviny;<sup>5</sup> druhý zohledňuje specifický vzestup, jehož prvním fází je přechod od symbolů božského vnímatelných smysly k pojmům, které tyto symbolizují; druhým krokem – jak již bylo avizováno v *De mystica theologia* – je oproštění se od veškerých pojmů a všeho noetického, jež vede k úplnému ustání vši noesis a pozvednutí k jejímu původu a cíli, jež už ovšem nelze vyjádřit řečí a pojmut myšlením: jelikož veškeré myšlení je myšlením jsoucího, to, co transcenduje jsoucno, musí nutně transcendovat i myšlení. Je stejně adekvátní hovořit o Příčině jakožto o Bezejmeném jako ji pojmenovávat bezpočtem jmen náležejícím jsoucům, mezi těmito jmény však mají výsadní postavení ta, jež se nacházejí v Písmu: autor v této souvislosti často zdůrazňuje, že tato jména vystihují božskou podstatu v takové úplnosti, jak to jen prostřednictvím řeči lze; v Písmu žádné náležitě božské jméno neschází a ani nepřebývá.

V druhé kapitole spisu se pak autora pozornost obrací – zprvu na pozadí

shrnutí diskuse trojjednoty – k problematice boží jednoty a diference: zde však naše běžné představy o jednotě a diferenci nutně selhávají a je třeba pokusit se v tomto případě myslet specifickou jednotou v diferenci a opačně diferenci v jednotě. Tato problematika je předvedena na slavném obrazu několika lamp, jež osvětlují místnost: můžeme sice zřetelně odlišit jednotlivé zdroje světla, nicméně pokud jde o světlo samotné, nelze odlišit světlo pocházející z konkrétní lampy; navíc kdybychom jednu z lamp odnesli mimo dům, zářila by stejnou měrou jako uvnitř, aniž by došlo k tomu, že jas ostatních by polehkl nebo se nějak zmenšil. Skrze dialektiku jednoty a diference První příčiny jsou posléze artikulovány základní rysy autorovy ontologie: jednota První příčiny je jednotou přesahující veškerou jednotu tělesných věcí, jednotu duší i vši jednotu, jíž jen lze myslet: První příčina, resp. participace na ní, je sama zdrojem veškeré jednoty i jsoucnosti. První příčina je po způsobu pečete obtisknuta ve všem jsoucím, i když – vinou rozličných kvalit jsoucího – nedokonale a částečně. Autor v této souvislosti zavádí pojem AGATHOPREPAI (nejlépe asi božská rozrůznění), který opisuje způsob, jímž se dějí jednotlivá vyjití (PROODOI) z Božského počátku (THEARCHIA): božský počátek přítom funduje jednotlivé ontologické roviny přímo, nikoliv zprostředkovaně, jak by tomu bylo u pohanských novoplatóniků; tato fundace je potom pochopena jakožto velkorysé dobrovolné sdílení Dobrého natolik, nakolik to daná rovina jen umožňuje: je to dar všemu jsoucnu. V tomto ohledu Božský počátek sjednocuje i diferencuje veškeré jsoucno, i když sám žádným jsoucnem není; tato situace mimo jiné umožňuje

<sup>5</sup> Mt 17, 1–8; Mk 9, 2–8.

vzestup k THEÓSIS, když je Počátek (ARCHI-THEOS) – po způsobu jednoty a diference – přítomen v každém a ve všem. V oblasti božského má ovšem jednota nad diferencí určitou převahu: Jednota představuje počáteční stav, z něhož se posléze skrze jednotlivé PROODOI rozvinulo celé ontologicky rozrůzněné veškerenstvo: Jedno, jež se v těchto PROODOI diferencuje, přitom vždy podržuje svou primordiální jednotu.

Smyslem božských jmen je pak oslavovat a veleben tuto rozvinutou diferencovanou jednotu: podle mínění některých autorů v dalším výkladu autor postupuje tak, že probírá jména v sestupné hierarchii jednotlivých vyjití: po Jednom a Trojici následuje podle mínění A. von Ivánky toto pětistupňové schéma: Dobro (TO AGATHON) – Jsoucnost (ÚSIA), Život (ZOÉ), Moudrost (SOFIA) – Moudrost (SOFIA), Moc (DYNAMIS), Mír (EIRÉNĚ) – Vševládny (PANTOKRATÓR), Věčnost (AÍÓN) a další pojmy odvozené z Platónova Parmenida – Dokonalý (TELEION), Jedno (HĚN).<sup>6</sup>

Zcela na závěr bych se rád dotknul problému současného českého vydání spisů *De divinis nominibus* a *De mystica theologia*: případného čtenáře je třeba upozornit na to, že – jak ostatně i vydavatel J. Šavrdra sám v předmluvě přiznává – nejde o pokus přinést vědecký překlad stěžejních Areopagitových spisů, jako spíše o to „strávit s knihou několik podnětných okamžiků“, resp. „pomoci na Vaši cestě“.<sup>7</sup> Proti takto přiznané intenci nelze nic namítat, ovšem na druhou stranu je třeba upozornit, že by tak bylo možno učinit možná i jiným způsobem, než sekundár-

ním překladem z ruštiny, který – nikoliv snad nutně neobratností překladatele – vede k tomu, že v přeloženém textu, který místy působí dosti surrealisticky, lze autorův jinak precizně pojmově vystavěný text v nejlepším případě jen tušit. S trochou nadsázky lze říci, že překladatel s vydavatel svým počinem nechtěně napodobili původní gesto severianů a pod Dionýsiovým jménem vydali zcela nový apokryf. Rubem této jinak úsměvné záležitosti je pak ovšem smutná skutečnost, že na použitelné české vydání *Corpusu Areopagiticum* si budeme muset z ekonomických důvodů zřejmě ještě nějaký čas počkat: díky počínu nakladatelství Dybbuk, jež v tomto ohledu poněkud připomíná praktiky asijských trhůvčů přišivajících etikety renomovaných značek na zboží vyrobené kdesi v Číně, je totiž zřejmě nyní saturována určitá část zájemců, kteří by si tuto knihu jinak koupili.<sup>8</sup> Vážný zájemce o Areopagitovo myšlení se tak asi bude muset ještě nějaký čas spokojit např. s řecko-francouzským vydáním *De divinis nominibus* v edici *Sources Chrétiennes* či neméně dobrý moderním anglickým překladem.<sup>9</sup> Ze sekundární literatury, jež může být při studiu užitečná, mohu vedle příslušných pasáží z von Ivánkovi knihy dále vřele doporučit zejména podrobný anglický komentář Paula Rorema.<sup>9</sup>

**Josef Kružík**

<sup>6</sup> A. von Ivánka, *Plato Christianus*, s. 256.

<sup>7</sup> sv. Dionýsios Areopagita, *O mystické theologii. O božských jménech*, s. 7.

<sup>8</sup> (Ps.) Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie Céleste*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1970; Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, New York: Paulist Press, 1987.

**Phillip Cole: PHILOSOPHIES OF EXCLUSION, LIBERAL POLITICAL THEORY AND IMMIGRATION**, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000

This book deals with a question that might seem very specific, almost reduced. The question is whether a liberal political theory allows for immigration controls. Should a state according to liberal theory restrict or regulate immigration into a country or not? Having read this book, we might in advance state that Cole comes to a conclusion that from the strictly liberal point of view, there can be no reasons for those who call themselves liberals to accept any of the arguments in favor of regulating immigration. He even claims that "...liberal political philosophy, supposedly triumphant over other ideologies, cannot cope with this phenomenon within its own theoretical limits."<sup>1</sup>

But this question involves a much broader range of issues, the most important being: definition of a membership in a community, rules of being accepted as a member, inclusion rights, but also, like in almost all liberal theories dealing with differences, it involves the issue of how differences fit into universal human value, which is presumed to be a basis for equality and freedom. In that sense, as Cole says, "boundaries of membership" seem to be far more important than physical boundaries. It seems that principle of equality, the core stone of liberal political philosophy is possible only under suppo-

sition of exclusive membership practices, i.e. political community within boundaries. At the same time, Cole quotes Walzer, who says that "The community itself is a good – conceivably the most important good – that gets distributed."<sup>2</sup> That wouldn't matter much and would be a matter of philosophical discussion if there were not at least two challenges demanding a policy-relevant conclusions: migrants within liberal states and at their borders and supranational and globalization pressures on a concrete political community organized as a state.

Let me immediately draw a table, which should classify types of positions of liberal theorists and name some of the consequences of their positions, according to Cole. The table is mine, but it concisely presents the relevant positions (see table).

As Cole states, there are two dimensions of citizenship, external and internal, the former drawing a line between members and outsiders, actually drawing a line around community and the latter drawing a line between citizens and mere subjects, within society. This is the position in the society of so-called denizens<sup>3</sup>, who are deprived of rights entitled to citizens, rights to political participation mainly. They are at the same time within society and out-

<sup>2</sup> Cole, p.4, see also Michael Walzer (1983), *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, (Martin Robertson, Oxford)

<sup>3</sup> An expression designating resident aliens, a term used by Tomas Hammar: denizens as opposed to citizens, residents with permanent residence without citizenship, he estimates that it is the half of the foreign population in Western Europe in 1987. In T. Hammar (1990), *Democracy and the Nation-state: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration* (Avebury, Aldershot)

<sup>1</sup> Cole, p.2

Criteria for membership	Consequence
All criteria are arbitrary	Anybody can be a member
Some criteria are non-arbitrary, but nation is arbitrary	Restrictions – but it is not clear on the basis of what
Nation is non-arbitrary	Criterion of membership would be participating in the nation. Problem: there is no non-arbitrary concept of nation
All criteria are arbitrary, but the need for a political community must keep the borders closed, nation is important, but based on contingency	Does this position lead to racism? It seems that only the chosen ones can be members.

side of it. In addition to that, liberal theory demands that the line cuts across an individual, who is at the same time subject and sovereign (a citizen). That’s why Frances Webber speaks of euro-racism<sup>4</sup>, because he thinks that the guest workers remain hostage to the “host” community in the EU, while member state citizens are privileged. Existence of resident aliens is a problem for a liberal theory and in that case institutional racism is inevitable.

So, if there are no reasons inherent to the liberal theory to restrict immigration, we might opt for the following pessimistic conclusion of a Hobbesian type: liberal theory is confined to national borders, despite the fact that adherence to nation is arbitrary. Internationally, there is no liberal theory to pursue, therefore immigration policy of the liberal state should just consider best interests of its citizens, but it can’t be ethical. In other words, international order is of a Hobbesian type, therefore we cannot extend liberal principles on it and the states are absolutely sovereign, therefore there can be no international justice.

Cole questions the last presumption, saying that the type of the state we are discussing is labeled as Westphalian model dating from 1648. Nowadays issues that challenge this type of sovereignty are: human and minority rights, fiscal responsibility and international stability and environmental issues.<sup>5</sup> Globalization is marked by a deterritorialization of politics, rule and governance. Proportion of national legislation which reflects international legal standards has increased significantly over a century.<sup>6</sup>

Now, if we take a position that immigration should be regulated according to interests of the citizens of the host country, there is always the question of cost and benefit. It is generally assumed that

<sup>5</sup> See Cole quoting Krasner, Stephen D. (1999), *Sovereignty: Organized Hypocrisy* (Princeton University Press, Princeton), p. 18

<sup>6</sup> For example, Great Britain is a member of the following institutions, which influence its legal system: the International Monetary Fund, the World Bank, the World Trade Organization, the G8, the Organization for Security and Cooperation in Europe, the Council of Europe, the European Union, the United Nations and the Commonwealth. P. 22

<sup>4</sup> Cole, p. 9, see bibliography for details.



immigrants are a burden to the welfare system. It is illuminating to know that someone took an effort to do the research on the issue and to compare contribution of immigrants to the welfare system through taxes and benefits received in Western Europe and Canada. The result is that contributions might be positive, but they are definitely not negative.<sup>7</sup>

Further in the book, Cole disputes Walzer's arguments for immigration restrictions. Walzer claims that political community needs a shared identity and therefore has the right to choose members, like a club, where members define admittance criteria. At the same time, alien groups already within national borders cannot be expelled, because they have "territorial or locational right". The community has the right to protect its members' conception of themselves and the community as a whole, therefore: if the borders are open, then there will be more control on a local level, therefore freedom of movement would be restricted for everybody welfare reasons: influx must match tax collection distinctiveness of culture: self-conception of a group must be guarded by immigration control.

These are Walzer's arguments, but Cole suggest a regional model, where local authorities have demands on citizens, but do not decide about membership. In addition to that, Cole criticizes Walzer's analogy of a membership in a community and membership in a club, because clubs are also restricted by external rules and the whole idea is based on a "first come first served" rule. It is not clear why would

those who have arrived earlier be entitled to change the admittance rules for those who have arrived later.

As for fears from open borders related to the effect on labor market and wage level, the fear of overloading public institutions and social welfare programs, and the consequences for the political character of the liberal egalitarian state (for people it is easier to live with someone who is like them), Cole has to say that they are based on speculations, not facts. For the facts, it is necessary to quote the Held study, together with Cole: "Studies of the impact of immigration on overall wage rates in a host economy, and the differential impact of immigration of the wage rates of different class and ethnic groupings in national labor markets, suggest marginal but arguably constructive impacts."<sup>8</sup>

Cole also discusses whether a nation could be the concept to outweigh the concept of humanity.

Some authors<sup>9</sup> also divide immigrants to liberal and nonliberal, the latter being from non-Western countries, who are hard to tolerate and assimilate (only political assimilation is in question) claiming that the influence of those could undermine the system from within. I will refrain from criticizing this point of view here.

So the key-question of this work "can there be a consistently liberal solution to the question of membership of political communities" gets a negative answer from Cole. What he pleads for is

---

<sup>8</sup> D. Held, A. Mc Grew, D. Goldblatt and J. Perraton (1999), *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, (Polity Press, Cambridge) p. 324

<sup>9</sup> Frederick Whelan

---

<sup>7</sup> Cole, quoting a study by Held et. al., see bibliography for details.

“international constitutional order based on human rights”.

I might say that this book represents an excellent overview of the relevant issues, problems, positions, studies and authors on this delicate and pressing issue. It also gives a deeper insight into the consequences of liberal theory in respect to membership issues, but also inspires into further research on how the respect for equality should be promoted in societies with such diversified interests.

*Selma Muhić-Dizdarević*

**Otto Pöggeler: BILD UND TECHNIK. HEIDEGGER, KLEE UND DIE MODERNE KUNST, Wilhelm Fink Verlag, München 2002**

Kniha německého profesora Pöggelera je dokladem, že německým profesorem projde a vyjde téměř všechno. To je tristní konstatování nad knihou, jejíž název vzbuzuje velká očekávání, neboť když Günter Seubold v roce 1993 velmi diskutabilní formou „zveřejnil“ Heideggerovy poznámky k dílu Paula Kleea,<sup>1</sup> dalo se očekávat, že se to stane impulsem k ještě větší věcné diskusi zahrnující vztah filosofa Heideggera k malíři Kleeovi. Skvělou ukázkou pozitivního využití je habilitační přednáška Siegberta Peetze *Welt und Erde. Heidegger und Paul Klee*,<sup>2</sup> ve které Peetz tematizuje věcnou příbuznost Heideggerových přednášek o původu uměleckého díla<sup>3</sup> s Kleeovými teoretickými postoji, tak

jak je Klee zachytil např. ve statích *Wege des Naturstudiums*<sup>4</sup> či *Exakte Versuche im Bereiche der Kunst*.<sup>5</sup> Pöggeler jde dokonce ještě dál, jestliže v názvu své práce Heideggera a Kleea spojuje s problematikou moderní techniky, což je Heideggerovo velké poválečné téma, které vyústilo v odvážné analýzy povahy (Wesen) techniky jakožto *Ge-Stell* (totální manipulovatelnost) včetně alternativy k této povaze techniky ve smyslu Součtveří (Geviert) Země a Nebe, božských a smrtelných.

Heidegger předvedl úvahy týkající se povahy techniky ve smyslu *Ge-Stell* a Součtveří v tzv. brémském přednáškovém cyklu *Einblick in das was ist*, který je k dispozici jako svazek 79 Heideggerových sebraných spisů pod titulem *Brémské a freiburské přednášky*.<sup>6</sup> Právě na základě těchto přednášek jsou pak srozumitelné

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Ursprung des Kunstwerks*, in: Gesamtausgabe Bd. 5, *Holzwege*.

<sup>4</sup> In: *Staatliches Bauhaus Weimar 1919–1923*, Herausgegeben vom Staatlichen Bauhaus in Weimar und Karl Nierendorf, Köln. Bauhausverlag. Weimar/München 1923. Nejlépe přístupné in: Paul Klee, *Das bildnerische Denken. Form- und Gestaltungslehre* Band 1, Hrsg. von Jürg Spiller, Schwabe, Basel-Stuttgart 1971<sup>3</sup>, S. 63–67.

<sup>5</sup> In: *Bauhaus*, Vierteljahrzeitschrift für Gestaltung, 2. Jahrg. Nr. 2, Dessau 1928. Úplný text opětovně publikován v prospektu *Junge Menschen kommt ans Bauhaus*, Bauhaus Dessau, Hochschule für Gestaltung pod názvem *Paul Klee spricht*, Dessau 1929. Nejpřístupnější in: Paul Klee, *Das bildnerische Denken. Form- und Gestaltungslehre* Band 1, Hrsg. von Jürg Spiller, Schwabe, Basel–Stuttgart 1971<sup>3</sup>, S. 69–70.

<sup>6</sup> M. Heidegger, Gesamtausgabe III. Abteilung, Bd. 79 *Bremer und Freiburger Vorträge*, hrsg. von Petra Jaeger, Klostermann, Frankfurt/M. 1994. Brémský cyklus *Einblick in das was ist* na S. 1–77. K biografickým detailům viz R. Saffranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Hanser Verlag, München–Wien

<sup>1</sup> G. Seubold, *Heideggers nachgelassene Klee-Notizen*, in: *Heidegger-Studies* IX (1993), s. 5–12.

<sup>2</sup> In: *Heidegger-Studies* XI (1995).

Seuboldem arbitrárně publikované Heideggerovy poznámky k dílu Paula Kleea, které se ještě za Heideggerova života staly legendou, jelikož se mělo za to, že Heidegger vypracoval a přednesl přednášku o Kleeovi, která měla být protipólem Heideggerova pojednání *O původu uměleckého díla* z třicátých let. Seubold na úvod publikovaných poznámek uvádí,<sup>7</sup> že „nejprve to byl Georg Schmidt, ředitel veřejných uměleckých sbírek v Basileji, jenž se na Heideggera obrátil s – nevyplněným – přáním, aby napsal tu knihu o Kleeovi.<sup>8</sup> Walter Biemel pak ve své heideggerovské monografii uvádí „Přednášku pro architektky ve Freiburgu i.B. o Paulu Klee“ v roce 1956.<sup>9</sup> O této přednášce hovoří i Otto

Pöggeler.<sup>10</sup> Podle Anemarie Gethmann-Sieffertové se ona přednáška konala dokonce roku 1960 – rovněž před freiburgskými architektky; a navrch ještě tvrdí, že k této přednášce „existují obširně, doposud nepublikované náčrtky a vypracování“.<sup>11</sup> Nicméně hned v zápětí Seubold bodře konstatuje:<sup>12</sup> „A konečně můžeme odkrýt oponu: v pozůstalosti žádná taková přednáška není,<sup>13</sup> a už vůbec neexistuje žádné „rozsáhlé vypracování“. Co se v pozůstalosti nachází, to jsou – ve srovnání s vysoce vyšroubovanými očekáváními – dost chatrné, heslovité poznámky – celých 17 lístků, které ani vzdáleně nepřipomínají nějakou přednášku či jen přípravu na nějakou přednášku.“

Pöggeler na úvod své knihy (S. 19) tyto Heideggerovy poznámky zmiňuje a vyvozuje z toho domněnku, že Heidegger dospěl k poznání, že v jeho stati *O původu uměleckého díla* doposud nedošlo k promyšlení, ba ani položení otázky po určení povahy moderního umění. Nicméně Pöggeler ihned dodává (S. 21), že ne-

1994, S. 449–451. Safranského referát referuje I. Dubský, *Ve věci Heidegger*, OIKOYMENH, Praha 1997, s. 92–93. – Brémský cyklus obsahuje čtyři přednášky: *Věc* (Das Ding), *Ge-Stell*, *Úklad* (Gefahr) a *Obrat* (Kehre). Úvodní přednáška *Věc* vyšla ještě za Heideggerova života in: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, S. 163n. Druhá přednáška *Das Ge-Stell* vyšla v přepracované podobě jako mnichovská přednáška *Die Frage nach der Technik*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, aby pak vycházela separátně spolu se čtvrtou přednáškou *Die Kehre* pod názvem *Die Technik und die Kehre*, Opuscula 1, Neske, Pfullingen 1962. Do češtiny byla přeložena přednáška *Věc* in: M. Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, přel. I. Chvatík, Praha 1993, s. 7–41.

<sup>7</sup> *Heidegger-Studies IX* (1993), S. 5–6.

<sup>8</sup> Srv. D. Jähning, *Die Kunst und der Raum*, in: *Erinnerungen an Martin Heidegger*, hrsg. G. Neske, Pfullingen 1977, S. 140. H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929–1976*, Frankfurt/M. 1983 S. 158n. – Heidegger však tento návrh odmítnul a vzkázal Petzetovi: „Kdybyste tu knihu o Kleeovi mohl napsat Vy.“ (Petzet, S. 158.)

<sup>9</sup> W. Biemel, *Martin Heidegger*, Reinbek 1973, S. 154. V českém vydání (Mladá Fronta, Praha 1995) na s. 207.

<sup>10</sup> O. Pöggeler, *Kunst und Politik im Zeitalter der Technik*, in: *Heideggers These vom Ende der Philosophie*, hrsg. M. F. Fresco, R. J. A. van Dijk, H. W. P. Vijgeboom, Bonn 1989, S. 111.

<sup>11</sup> Anemarie Gethmann-Sieffert, *Martin Heidegger und die Kunstwissenschaft*, in: *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1988, S. 251.

<sup>12</sup> *Heidegger-Studies IX* (1993), S. 6.

<sup>13</sup> Nelze sice vyloučit, že by se „přednáška“ nekonal a že by Heidegger rukopis někomu nevpůjčil či nedaroval. Vzhledem ke stavu věci je to však nepravděpodobné. Označení „přednáška“ sice pochází od samotného Heideggera; nicméně uvádí ho na seznamu pro označení *oné* rukopisné pozůstalosti, ze které bude v následujícím citováno. Je proto třeba počítat s tím, že lístky nalézající se v pozůstalosti jsou onou „přednáškou“ – která pak ovšem měla spíše charakter semináře či debaty.

lze přehlédnout fakt, že Heidegger Kleeovi vlastně nerozuměl, jelikož nechápal, že Klee vycházel ze satyry, Heidegger dále ignoruje Kleeovu cestu do Tunisu a pozdní obrazy andělů. Heidegger přistupuje ke Kleeovi jen na základě jeho teoretických spisků z doby Kleeova působení na Bauhausu, jmenovitě na základě spisku *Tvůrčí vyznání*<sup>14</sup> a přednášky *O moderním umění*, kterou Klee přednesl v Jeně roku 1924.<sup>15</sup> Podle Pöggelera pak nutně muselo dojít mezi Heideggerem a Kleem k odcizení, takže se Heidegger ve věcech malířství a umění spíše orientoval na Paula Cézana (S. 22).

Pöggeler v první části své knihy *Klee a moderna* (S. 25–59) přibližuje okolnosti života a díla Paula Kleea, při čemž hojně cituje Kleeovy *Deníky* z let 1898–1918.<sup>16</sup> Pöggeler neustále zmiňuje Kleeovu tendenci k romantismu a spojuje ji s Heideggero-

vým pojetí povahy umění ze stati *O původu uměleckého díla*, odkazuje na svou stat *Nová mytologie. Hranice aplikovatelnosti pojmu německého romantismu*.<sup>17</sup> Kleeovo působení na Bauhausu ve Výmaru a Dessau vystihuje Kleeova snaha o analýzu elementů formování obrazové konstrukce, což fixuje Kleeův oblíbený pojem *genesis*, s nímž výhradně se umělec vyrovnává, takže může nalézat nové formy všeho viditelného (S. 35). Závěrečnou fází Kleeovy tvorby po rozprášení Bauhausu a emigraci do Švýcarska, kde se projevila Kleeova choroba (roztroušená skleróza), Pöggeler vystihuje konstatováním pra-tragiky lidského ducha, který kvůli konečnosti a rozporuplnosti doznává pádu, a tak umělec již není – jak to Klee formuloval v přednášce *O moderním umění* – kmenem stromu, jehož korunou je krása, jež umělcem pouze prochází, nýbrž umělec je místem, na kterém se na vzdory tragickému údělu prosazuje nové umělecké dílo, byť pro vzdálené a doposud skryté časy (S. 41).

Aby Pöggeler dokázal k sobě přivést myslitele Heideggera a malíře Kleea, načrtává v druhé části své knihy *Filosofie a umění u Heideggera* (S. 61–116) analogický biografický rámec týkající se Martina Heideggera. Silně přitom zmiňuje Heideggerovo katolické zázemí a jeho přerušené studium katolické theologie. Poté Pöggeler letmo referuje jednotlivé Heideggerovy kurzy i nepublikované texty počínaje rokem 1919 do roku 1973, a snaží se v každém kurzu či textu najít podněty, jež byly využitelné pro formování Heideggerova pochopení povahy umění. Nej-

<sup>14</sup> P. Klee, *Schöpferische Konfession*, první vydání in: *Tribüne der Kunst und Zeit* XIII, Hrsg. von Kasimir Edschmid, Erich Reiß Verlag, Berlin 1920, S. 28–41. Přístupněji in: Paul Klee, *Das bildnerische Denken. Form- und Gestaltungslehre* Band 1, Hrsg. von Jürg Spiller, Schwabe, Basel-Stuttgart 1971<sup>3</sup>, S. 76–80. Důležitým textově-kritickým pramenem je především faksimile rukopisu *Tvůrčího vyznání* publikovaná in: P. Klee, *Schriften*, hrsg. von Christian Geelhaar, Köln 1976, Abb. 51–58; samotný esej na S. 171–175.

<sup>15</sup> P. Klee, *Über die moderne Kunst*. Prvně publikováno in: P. Klee, *Über die moderne Kunst*, Verlag Benteli, Bern 1945. Text pochází z rukopisné pozůstalosti a byl předlohou k přednášce, kterou Klee pronesl při příležitosti výstavy svých děl v *Kunstverein* v Jeně 26. 1. 1924. Do češtiny přeložila Alena Bláhová in: P. Klee, *Vzpomínky, deníky, esej*, Praha 2000, s. 59–83.

<sup>16</sup> P. Klee, *Tagebücher 1898–1918*, hrsg. und eingel. von Felix Klee, Köln 1957; P. Klee, *Tagebücher 1898–1918*. Textkritische Neuedition. Bearb. von Wolfgang Kersten, Stuttgart 1988.

<sup>17</sup> O. Pöggeler, *Die neue Mythologie. Grenzen der Brauchbarkeit des deutschen Romantik-Begriffs*. In: *Romantik in Deutschland*, hrsg. von R. Brinkmann, Stuttgart 1978, S. 341n.

častěji se Pöggeler dovolává svých osobních zážitků ze setkání či z korespondence s Karlem Löwithem, Elisabeth Blochmannovou, H. W. Petzetem či Hans-Georg Gadamerem a dalších. Pöggelerův výklad tak začne nabývat povahy sledu anekdot a exhibujících zajímavostí. Jako hlavní zdroj Heideggerova pojetí mýtické povahy umění zmiňuje Pöggeler v první řadě Hölderlina, Nietzscheho, Schellingovu filosofii mytologie a fascinaci archaickým filosofováním řeckých presokratiků (S. 77). Heidegger promýšlí povahu uměleckého díla z pozice kritiky tradiční (platónské) metafysiky (a tedy i platónské pojetí povahy umění a krásy), kterážto metafysika vrcholí v Nietzscheho pojetí vůle k moci, jež v sobě zahrnuje motivy dekadence, zdání (tj. *Schein* jako protiklad pravdy) a nihilismu, jimž má neadekvátněji čelit právě umění. Metafysické pojetí povahy umění se zformovalo do podoby estetiky (S. 79n), což odpovídá určení povahy lidství člověka ve smyslu *animal rationale*, takže se umění stahuje do domény smyslovosti, počítkovosti a dojmu. Technika se dostává do hry spolu s nepodmíněností absolutního nároku sebe samu chtějící vůle disponovat všim skutečným, takže se její povaha v odkazu na Ernsta Jüngerova stává totální mobilizací, jež vrcholí likvidační válkou a Osvětimem. Na ni podle Pöggelera Heidegger nejvýznamněji reaguje právě brémským cyklem *Einblick in das was ist* (S. 101–103), kde vůči naprosto devastující nivelizaci odehrávající se povahou techniky staví Heidegger zkušenost prostých věcí – jako exemplum slouží džbán, který Pöggeler tvrdošjně vztahuje k Lao zi, *Dao De Jing* I.11.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Např. in: *Knihy mlčení. Texty staré Číny*, s. 44 (přel. O. Král): Hrnčíř roztáčí kruh, aby vy-

Nicméně zde je nejslabší pasáž knihy, která ji v zásadě diskvalifikuje jakožto celek. Pöggeler, tak jak to na sotva dva a půl stranách prezentuje, Heideggerovy myšlenky vůbec nepochopil a to, co předkládá, jsou jen vnější, zcela bezvýznamné detaily, jako např. když v pasáži z přednášky *Die Gefahr*, kde Heidegger (srv. Bd. 79, S. 56-57) vypočítává znamení, na nichž lze rozeznat jedinou skutečnou nouzi (*die Not*), která je realizujícím se modem doteku úkladu (*Gefahr*) vzhledem k člověku, z nichž jedním je smrt, dalším bolest a třetím znamením je chudoba, tak že např. ve znamení chudoby se odehrává historická realie v podobě blokady Západního Berlína, či že Heideggerova slova o fabrikaci mrtvol byla anticipována Hannah Arendtovou.<sup>19</sup> Zato však zcela šlape mimo, vzne-

robil nádobu / ale teprve to *nic* v ní / přivodí smysl a účel nádoby! – Proti Pöggelerovi by šlo nicméně (a dost možná, že oprávněně) namítnout, že Heideggerův příklad se džbánem je zvolen explicitně jako vyrovnání se s Descartesem, který v *Principech filosofie* II.17–18 (čs. překl. Praha 1998, s. 101–103) na příkladu džbánu demonstruje nemožnost existence prázdna. Motiv džbánu, který se objeví v Heideggerově přednášce *Věc* (*Das Ding*, in: Bd. 79, S. 5–23; in: GA I. Abt. Bd. 7 *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt/M. 2000, S. 165–187), totiž pochází z dřívějšího *Dialogu na polní cestě* (Αρχιλοσση. *Ein Gespräch selbdrift auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen*, in: GA III. Abt. Bd. 77 *Feldweg-Gespräche* 1944/45, hrsg. von I. Schüssler, Klostermann, Frankfurt/M. 1995) a objeví se tam ve chvíli (Bd. 77, S. 126n.), kdy mudřec, badatel a učenec probírají technizovaný pohled na věci a badatel téměř doslova opakuje Descartesova slova z *Princ. phil.* II. 17–18. V mírně upravené verzi se pak tento výklad objeví v přednášce *Věc* (čs. překlad I. Chvatík in: M. Heidegger, *Básnický bydlí člověk*, Praha 1993, s. 11n.)

<sup>19</sup> H. Arendt, *Sechs Essays*, Heidelberg 1948, S. 9.

se-li otázku, zda tu technika není Heideggerem bez jakékoliv diferenciaci učiněna monstrem (S. 102), ačkoliv Heidegger věnuje dlouhé pasáže v brémském cyklu, jmenovitě v přednášce *Die Gefahr*, tomu, jak nesmíme pojímat techniku ani jako dobro, ani jako zlo, a už vůbec ne jako cosi jen neutrálního.<sup>20</sup> Ba největší lapsus předvede Pöggeler na závěr svého referátu, když tvrdí, že Heidegger si prý představuje, že obrat (*Kehre*) nastane tím, že technice se vymezí její hranice, čímž se nám opět naskytnou věci v jejich původní prostotě, o níž nám však Pöggeler nic neřekne (S. 102). To je buď Pöggelerův výsměch, nebo naprostá ignorace, jelikož Heidegger EXPLICITNĚ řekne, že technika nikdy nebyla v lidských rukách a že ji tedy nelze stran lidí nijak zvládnout a tedy překonat.<sup>21</sup> Stejně jako nám explicitně řekne, že věc *jako věc ještě nikdy doposud* nebyla,<sup>22</sup> takže není možné, aby – jak praví Pöggeler – se nám věci *opět* naskytny ve své prostotě. Hovoří-li Heidegger o překonání povahy techniky, čili nikoliv o překonání techniky, nýbrž *povahy* techniky (*Wesen der Technik* ve smyslu *Ge-Stell*), má na mysli překonání v tom smyslu, jako překonáváme chorobu tím, že ji prostě absolvujeme, protpříme a ona sama, je-li přivedena k uskutečnění, odezní a vytratí se. Proto nás Heidegger vyzývá, abychom povahu techniky uznali a uctili,<sup>23</sup> namísto

abychom o ní vynášeli ukvapené hodnotící soudy. Jde totiž o to, že povaha techniky není ničím technickým,<sup>24</sup> a tak obratem (*Kehre*) není žádné vykázání techniky do jejich mezí, protože žádné meze pro povahu techniky neexistují, protože povaha techniky sama je dynamikou vytyčování mezi včetně toho, že určí a vynutí si na povaze lidství člověka (která je povahou techniky nastavena již jen jako lidský zdroj), aby ji pojímal jen jako cosi instrumentálního, jako cosi jen technického, a tak se domníval, že povaze techniky a technice samé přísluší nějaké hranice. *Obratem* (*Kehre*) je spíše a výhradně vzhled do toho, že povaha techniky je epochální podobou realizující se povahy pravdy a tj. sebe-odpírajícího podávání se doteku bytí, čili že *Ge-Stell* jakožto povaha techniky je epochální podobou bytí jsoucího,<sup>25</sup> které však pod vlivem univerzálního nastavování sledu zastavování všeho, co jest, do podoby pouhého zdroje, který je kdykoliv okamžitě k dispozici, kteréžto jsoucí již není jsoucnem, ale právě jen *zdrojem* (*Bestand*).<sup>26</sup> *Obratem* (*Kehre*) je dbalost toho, že povahou techniky se odehrává samo bytí, které se však odpírá a odpírá i toto své odpírání.<sup>27</sup> prvním rysem je rys *protikladení*, z něho vzejde rys *vysazení se z* (prostoty *Součtveří* alias *Počátku-Ereignis*) /*heraussetzen*/, z něho rys *vsazení se do* (odcizení dějin bytí) /*entsetzen*/, z něho rys *odsazení se od* (sebe) /*absetzen*/, z něho rys *zasazení si* (úderu) /*zusetzen*/, který se vyhrotí rysem *uložení si úkladu, nastrojení si úkladu* /*nachstellen-nachsetzen*/. Tento komplex

<sup>20</sup> Bd. 79, S. 57-62.

<sup>21</sup> Bd. 79, S. 61: Allein, die Technik ist ... von ihrem Wesen her niemals ein Mittel in der Hand des Menschen gewesen. Bd. 79, S. 30: Das Bestellen ist kein menschliches Gemächte.

<sup>22</sup> Bd. 79, S. 46; S. 20–21; S. 9: Dinge überhaupt noch nie als Dinge zu erscheinen vermochten. S. 10: Was ist nun aber das Ding als Ding, dass sein Wesen noch nie zu erscheinen vermochte?

<sup>23</sup> Bd. 79, S. 60: das Wesen der Technik zu würdigen.

<sup>24</sup> Bd. 79, S. 60: Das Wesen der Technik ist selber nichts Technisches.

<sup>25</sup> Bd. 79, S. 51: Das Wesen des Ge-Stells ist das Sein selber des Seienden.

<sup>26</sup> Bd. 79, S. 26; S. 32; S. 40; S. 44.

<sup>27</sup> Bd. 79, S. 52-53.

kladení a sázení je smyslem povahy techniky ve smyslu *Gestell*. Tento komplex je tím, co přináší *dostavení se obratu* /Einkkehr der Kehre/. Heidegger volí pro tento komplex sebe-odpirajícího ukládání si termín *Gefahr*, jež je vlastní povahou techniky.<sup>28</sup> *Úklad* není žádnou pozitivně vykazatelnou hrozbou nebo nebezpečím, nýbrž je to primordiální dynamismus odehrávání se počátečnosti Počátku (Ereignis), která se v autentické podobě podává nám lidem jako *prostota Součtveří svítícího světa*, která je do blízkosti shrnována a v ní opatrována věcmi, např. džbánem, jenž na sobě vykazuje shrnování dimenzí Součtveří Země a Nebe, božských a smrtelných. Jestliže v samoúčelném sledu vynucování si zastavovaných zdrojů, tj. jestliže v povaze techniky promyslíme to, že je to samo bytí tak, jak nechává (klasicky řečeno) jsoucí, aby bylo jsoucí, jestliže v povaze techniky zahlédneme samo bytí, bytí tak, že se samo jakožto bytí odpírá, pak – podle Heideggera – jsme povahu techniky prodělali, jelikož pochopili a (snad) i přijali. Jen když přijmeme chorobu, když se jí nesnažíme přechodit či nepřipustit, jen tak jí nejsnáze proděláme. Jestliže v povaze techniky nahlédneme samotný Počátek-*Ereignis*, zahlédneme v úkladu, který si bytí samo strojí (Gefahr), to, co zachraňuje (*das Rettende* v odkazu na Hölderlina).<sup>29</sup> Záchrana není žádným posledním soudem, po kterém nastane rajský stav, v němž věci budou věcmi, smrtelní smr-

telníky očekávajícími příchod božských jakožto zvěstujících poslů nejzazšího Boha, nýbrž je to přitakání a dbající respektování prostých vztahů ke všemu, co bylo-je-bude-není, je to nechání světa, aby svítil, a tak nechával vše, co bylo-je-bude-není prodlévat v tom, čím bylo-je-bude-není. To je, kupříkladu, rys společný Heideggerovi i Kleeovi a potažmo Cézannovi, což však Pöggeler v záplavě nepodstatných detailů a samolibých anekdot nechá bez povšimnutí, jelikož k tomu by bylo zapotřebí, aby tento rys Heideggerova myšlení pochopil.<sup>30</sup>

Ve třetí části *Klee v Heideggerově zorném poli* (S. 117–158) Pöggeler hojně cituje z kleeovské kapitoly Heideggerovy biografie od H. W. Petzeta *Auf einen Stern zugehen*;<sup>31</sup> a samozřejmě i z Heideggerových Seuboldem publikovaných poznámek k dílu Paula Kleea. Na S. 139 Pöggeler zvažuje, zda Klee není pro Heideggera – podobně jako básník J. P. Hebel – malířem rodné hroudy, zda v něm Heidegger nehledal malíře neporušené idyly, kterou měl Heidegger údajně vyhledávat v provincii, ať na své todtnauberské chaloupce nebo v rodném Messkirchu. Nic není Kleeovy, kosmickému malíři směřujícímu k srdci

<sup>30</sup> Ukázka afinity Heideggera, Cézanna a Rilkeho srv. Ch. Jamme, *Ztráta věcí. Cézanne – Rilke – Heidegger*, přel. J. Loužil, in: *Filosofický časopis* (1991), 4. Na výše zmíněném rysu vykazování prostých vztahů mezi vším, co bylo-je-bude-není, staví i výše zmiňovaná přednáška Siegberta Peetze *Welt und Erde. Heidegger und Paul Klee*, in: *Heidegger-Studies* XI (1995). Teprve na tomto základě by šlo Heideggera sblížovat s taoistickým stylem myšlení, nikoliv na chatrné a nahodilé příbuznosti exemplárního motivu (džbán).

<sup>31</sup> H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929–1976*, Frankfurt/M. 1983.

<sup>28</sup> Bd. 79, S. 53: Dieses Nachstellen ist das eigentliche Stellen, das sich im Wesen des Ge-Stells ereignet.... Das innerste Wesen des Stellens, als welches das Ge-Stell west, ist das gekennzeichnete Nachstellen.... Das in sich gesammelte Stellen als Nachstellen ist die Gefahr.

<sup>29</sup> Bd. 79, S. 72n.

Stvoření, vzdálenější nežli provinční idylka, nic není více neadekvátní Heideggerovi, který se snažil promýšlet „možnost, jak adekvátně zohlednit bytí toho, co *se děje* v současné době po celé Zeměkouli, neřkuli dostatečně určit vztah člověka k tomu, co doposud slulo „bytí“.“<sup>32</sup>

Ve čtvrté části *Od van Gogha k Cézannovi* (S. 159–194) Pöggeler ukazuje, jak Heidegger nalézal spřízněnost spíše u van Gogha, u něhož dle Pöggelera Heidegger měl zahlížet zachycení narušenosti a nuzoty současné epochy (S. 170), a Cézanna, který podle Pöggelera Heideggera zaujal tím, že v jeho dílech dochází ke zjevování nikoliv pouhých předmětů, nýbrž jsoucího jakožto jsoucího (S. 184), což Cézanna v Heideggerových očích sblížuje se samotnými počátky západního filosofování u Řeků. Poslední oddíl čtvrté části je věnovaný Heideggerovu vztahu k Rilkeovi a malířce Paule Modersohn-Beckereové, s jejíž tvorbou, kdy žena-umělkyně protestuje svou tvorbou proti pozici pouhé ženy, Pöggeler spojuje Heideggerovu snahu vztahovat své myšlení k aktuálním otázkám (S. 190n.) a poukazuje na fakt, že Heidegger dospívá skrze válečnou kritiku Nietzscheho k přehodnocení vztahu k Rilkeovi, jemuž přičítá biologizující tendence vedoucí k ideovému základu národně-socialistického hnutí (S. 193).

V páté části *Klee, nebo Picasso?* (S. 195–215) je spíše než o Heideggerovi o různých formách hodnocení váhy díla Picassa a Kleea, byť Pöggeler letmo zmíní, jak Heideggera zasáhl svým dílem G. Braque (S. 201), který v zobrazovaných věcech, v nichž se koncentruje svět, pou-

kazuje na otevřený dynamismus zobrazování, které jde paralelně s přírodou a je vybudováno z mnoha možností malířských forem. V oddílu nazvaném *Klee a východní Asie* (S. 204–215) se o Kleeovi a východní Asii nedozvíme nic než to, že Klee měl jednu básnickou sbírku Čínské lyriky. O Heideggerovu vztahu k převážně japonskému myšlení Pöggeler opět zmiňuje vnější historiky, které se často Heideggera ani netýkají, takže na závěr může zcela vágně prohlásit, že východní a západní kultury se od sebe oddělily, aby si ze svých pozic připravily možnost pro nová střetnutí (S. 215).

V šesté části *Sochaři* (S. 217–231) Pöggeler popisuje vliv myšlení M. Heideggera na sochaře Bernharda Heiligerera a Eduarda Chillidu, jemuž Heidegger dedikoval svou meditaci *Die Kunst und der Raum*.<sup>33</sup> V závěrečné části VII. *Techniky a umění během globalizace* (S. 233–245, upozorňují *na plurály* v názvu oddílu) je čtenář vystaven nekontrolovatelnému sledu Pöggelerových asociací, jejichž smysl není ani trochu patrný, natož jak se to vše pojí k Heideggerovi a Kleeovi.

Kniha profesora Pöggelera tak v celku vyznívá jen jako sled zajímavých historek a nepodstatných detailů, které lze věcně sotva využít pro interpretující práci jak s dílem Paula Kleea, tak s myšlením Martina Heideggera. Lze je spíše využít při neformálních kavářenských debatách spadajících do existenciální kategorie *Gerede-žvást*, ve který se filosofie čas od času, bohužel, rozmělní, snad aby se na veřejnosti – ve sféře veřejného anonyma *das Man selbst* – presentovala jako ducha-

<sup>32</sup> M. Heidegger, úvodní pasáž k přednášce *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, S. 2.

<sup>33</sup> M. Heidegger, *Die Kunst und der Raum*, in: GA I. Abt. Bd. 13 *Aus der Erfahrung des Denkens*, hrsg. von H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt/M. 1983, S. 203–210.



plné utrácení času. M. Heidegger charakterizoval tázání jako zbožnost myšlení,<sup>34</sup> nicméně jisté otázky jsou samoúčelnou exhibicí kumulující učenosti, která se navelek chce presentovat jako angažovaná do aktuálních, tedy palčivých problémů, které jen zamlžují podstatný vhled do toho, co se týká myšlení (Sache des Denkens). A Pöggelerovy jako z pistole vystřelované otázky jsou přesně takovýmto mlžením.

*Aleš Novák*

## **Pierre Francastel: MALÍŘSTVÍ A SPOLEČNOST (VÝTVARNÝ PROSTOR OD RENASANCE KE KUBISMU),**

(z francouzštiny přeložila  
Jana Spoustová), Barrister &  
Principal, Brno 2003

Naše vizuální vnímání je pro nás natolik samozřejmé a svým způsobem natolik spolehlivé, že se při jeho užívání zcela přirozeně soustřeďujeme na obsahy, jež přináší, nikoli na metodu, kterou tak činí. Vidíme-li osoby, krajinu, nějaké děje, nenapadne nás, nemá-li také metoda našeho vnímání vliv na to, jaký obsah vlastně spatřujeme. Bezpochybnost spatřeného světa nás pak vede i k samozřejmému přijímání obrazových vyjádření, která ji nikterak nenarušují, jsou tedy „realistická“, a ke stejné přirozené kritice těch, které vykazují odchylky, větší či menší, vůči našemu spolehlivému vidění.

Historie malířství, a zobrazování vůbec, nazíraná tímto prizmatem, získává pak dvě (vzájemně návazné) interpretace – napřed jako postupný vývoj až k „dokonalé“ formě zobrazení „vyjadřujícího skutečnost“, který nasměrován od renesance skončil vynálezem fotografie, posléze pak – po vzniku a postupném přijetí nefigurativního umění – jako oddělení „abstraktního“ umění v opozici k umění takto „realistickému“.

Autor práce Malířství a společnost se staví ostře proti takto obecně přijímanému konceptu dospění malby k „vizuálně dokonalé“, „realistické“ formě. „Nemůžeme vycházet z toho, že by výtvarný prostor renesance spočíval ve zvládnutí zobrazovacího systému, který by odpovídal neměnnému stavu lidské zkušenosti. Rovněž by nebylo správné se domnívat, že poznatky quattrocenta jsou založeny na záměrném přiblížení zobrazovacího způsobu přírodě“. (s. 71) Na základě svého velmi precizního strukturního rozboru vzniku renesanční malby a jejího postupného rozvíjení ukazuje pak malířství jako etapovitě vynalézání souboru znakových prvků, které byly posléze vzájemně provazovány, až vytvořily celistvý znakový systém, který byl nakonec přijat a k jehož struktuře se vztahuje naše soudobá, mimovědomě přijatá metoda nazírání. To, čemu tedy přiznáváme „realističnost“ zobrazení, je vlastně návyk na historicky podmíněný a posléze zřejmě měnitelný způsob nazírání, dostatečně však v jisté době pokrývající naši dobovou praxi.

Fragmentárnost tohoto systému zobrazení je zřetelně patrná na jeho počátku, v rané renesanci, kde můžeme nalézt jeho jednotlivé prvky (ve svém dalším díle Figura a místo je nazývá figurami) ještě izolované uprostřed předchozího, středově-

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, S. 36; *Vorträge und Aufsätze* 2000, S. 36: Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens.

kého zobrazovacího systému. Francastel prokazuje, jak postupně byly vynalézány a vzájemně propojovány prvky, které by vyjádřily nová soudobá pojetí prostoru. Ukazuje, jak objev Brunellesciho „otevřeného prostoru“, který stál u jeho nového pojetí architektury, byl posléze adaptován pro dvojrozměrné vyjádření v obraze coby monokulární projekce výřezu ploch ve výřezu scény, čímž nakonec došlo k vytvoření představy uzavřeného kubického prostoru jako systému vizuální reprezentace o světě člověka. Průkazné jsou zejména analýzy segregace zobrazovacích rovin, které zautomatizovanému vnímání reprezentují jednotlivé odstupy v krajině a na způsoby dalšího průniku do větší hloubky, např. vedutou (s. 42 n).

Na základě tohoto konceptuálního přístupu k malířskému znaku Francastel již dříve, než v Čechách častěji citovaný Flusser, vyvrací představu o realističnosti fotografie a obdobně jako malířství ji považuje za stejně výrazový, konceptuální znakový systém (s. 31).

S tímto pojetím obrazového znakového systému autor slibuje analýzu cesty malby ke kubismu (viz podtitul díla). V tomto smyslu jistě slib plní – na analýze impresionismu, zejména Degasova, pointilismu, Cézanna a postimpresionismu Goghova a Gauguinova ukazuje rozpad renesančního pojetí prostoru. V objetí umění padesátých let, kdy zejména ve Francii doznávaly různé eklektické etapy postkubismu v pojetí Picassa, Légera a jeho následovníků (Estève, Gischia), soustředil svoji pozornost posléze na zobrazení, v nichž spatřuje otevřenost prostoru, nezátíženou renesančními znaky. Pravo-  
věrný, originální kubismus počátku století ke své škodě kromě několika poznámek

nechává stranou. Ona dualita otevřeného prostoru autorovy současnosti vůči kubicky uzavřenému prostoru malířského vyjádření renesančního typu, kterou Francastel vytyčil jako hlavní znak kubistické metamorfózy, totiž z dnešního hlediska k vysvětlení této proměny nestačí. Nikoli totiž takto založený otevřený prostor, ale sémantické elementy, které vytvořil kubismus, procházejí celými dějinami malby 20. století. Jsou tak postupně základem dadaismu, kde jsou zkoumány výsledky jejich vytržení ze zavedeného kontextu, jejich vzájemné vztahy jsou principiálním obsahem tvorby surrealismu, jsou hledány nové principy jejich organizace v seriálním umění šedesátých let a jejich časoprostorové strukturální vazby v relačním vyjádření digitálních médií. Pluralistické prostory, které svými vztahy zakládají, jsou výsledkem náhledů na dříve univerzální prostor právě z pozic jejich organizace – příkladně reprezentované vzájemnou spjatostí autonomních prostorů v počítačových hrách, na něž je pohyb ve své časoprostorovosti vázán, jsou dozajista něčím jiným, než Francastelem vysněná universalistická jednota otevřeného prostoru.

Jestliže však tato konkrétní analýza Francastelovi nevyšla, můžeme mu to s klidem odpustit. Sám říká, že celek renesančního vyjádření bylo možné spatřit až po uzavření této etapy přechodem k další, z jejíhož prizmatu se zřetelně vyjeví. Na neukončenost modernistické etapy, v jejímž toku se nalézal, ostatně sám upozorňoval a chápal svoji tezi jako prozatímní. Jestliže se nám dnes z odstupu postmodernistického, pluralistického postoje vyjevuje nová, z Francastelovy pozice nezřetelná pozice modernismu, o to více se potvrzuje obecná účinnost metody přístupu k vizu-

álním znakům, které položil základ<sup>1</sup>, když prohlásil, že „každá doba, každý člověk s sebou přináší v dané chvíli možnost nikoli vnímat svět jednou provždy daný, ale vytvářet systémy na základě určitého inventáře, ohraničeného skutky a obecnými znalostmi, pro víceméně širší (různě široké) společenství lidí. Každý prostor... je strukturou i přechodným inventářem forem a společenských vztahů“ (s. 49)

Metoda Francastelova se ukazuje jako metodicky účinná i při zkoumání jiných zobrazovacích systémů, než byl renesanční či kubistický. Žeginův Jazyk malířského díla (Praha 1970) užívá Francastelova přístupu (poprvé dílo vyšlo v roce 1951) k analýze obrazového znakového systému středověkého malířství. Také Žegin odhaluje, že objekty, jejichž zobrazení a rozmístění považujeme vzhledem k renesančnímu za nedokonalé, jsou vzájemně uspořádány ve svěbytném systému, vycházejícím z jiných zdrojů vědomí o prostoru, který člověka obklopoval, o umístění a postavení pozorovatele, o sociálních vztazích, než máme my i než mělo následující renesanční malířství.

Francastelem deklarovaný vztah vizuálních znaků a znakových systémů vůči

<sup>1</sup> Metoda Francastelova se ukazuje jako metodicky účinná i při zkoumání jiných zobrazovacích systémů, než byl renesanční či kubistický. Žeginův Jazyk malířského díla (Praha 1970) užívá Francastelova přístupu (poprvé dílo vyšlo v roce 1951) k analýze obrazového znakového systému středověkého malířství. Také Žegin odhaluje, že objekty, jejichž zobrazení a rozmístění považujeme vzhledem k renesančnímu za nedokonalé, jsou vzájemně uspořádány ve svěbytném systému, vycházejícím z jiných zdrojů vědomí o prostoru, který člověka obklopoval, o umístění a postavení pozorovatele, o sociálních vztazích, než máme my i než mělo následující renesanční malířství.

lidskému myšlení a v důsledku toho i také k uvědomělému vnímání dešifruje problémy fenomenologického postoje k obrazovému vyjadřování, jak je aplikuje např. Merleau-Ponty (Viditelné a neviditelné, Praha 1998). Fenomenologické pojetí předpokládá, že náš pohled může být natolik očištěn od předsudků mínění, že je možné začít toto nazírání jaksí od počátečního stavu. Problém je však v tom, že tato rekonstrukce myšlení se nevztahuje k čistému nazírání, ale k vnímání, v němž je zakotvena jeho zautomatizovaná a tedy většinou neuvědomělá struktura, kondenzovaná z jeho historie.

Malířství, jež je obecně považováno za způsob, jak získat estetické prožitky, mnohdy také jak získat jisté představy o viditelném (koncept malířství jako realismu), považuje tak Francastel za ten druh reflexe, který umožňuje uvedenou strukturaci vnímání nejen si uvědomovat, ale také ji aktivně transformovat.

*Jaroslav Vančát*

**E. Rekosh, K. A. Buchko, V. Terzieva (ed.): PURSUING THE PUBLIC INTEREST - A HANDBOOK FOR LEGAL PROFESSIONALS AND ACTIVISTS, Public Interest Law Initiative, Columbia Law School, New York 2001**

Tato kniha si zaslouží pozornost nejen pro svůj praktický charakter, pro který by měla být součástí knihovny každé „watch dog organization“ v České republice, ale též z hlediska teorie občanské společnosti a jejich organizací. Věnuje se totiž téma-

tu organizací prosazující veřejný zájem, což je v podmínkách českého prostředí téměř neprozkoumaná oblast. Obsahuje informaci o historii prosazování veřejného zájmu v Americe, jakož i srovnání s podmínkami východní a střední Evropy, kde veřejný zájem v období socialismu byl ztotožňován se zájmem státní a dodnes jsou patrné stopy tohoto přístupu v reakcích na vnímání zájmu veřejného.

V americkém prostředí nevyjadřuje termín *Public Interest* v právním kontextu oblast práva ani předmět sporu, jako spíš naznačuje, kdo je klientem právníka. V současné době je užíván pro označení především nevládních organizací, které podporují a hájí lidská práva v rámci amerického právního systému, bojují v oblasti životního prostředí a ochrany spotřebitelů. Do oblasti obhájců *Public Interest* jsou dále řazeny také skupiny právníků, kteří obhajují klienty bezplatně (což bývá v USA běžné, že velké právní firmy věnují část svého času případům *Public interest* a patří to k součásti budování dobrého jména firmy) a dále také tzv. *Legal Clinics*. Metoda výuky *Legal Clinics* je používána i v České republice, i když ne samozřejmě v takové míře a podobě jako v zemi svého původu, v USA. Základem této metody je poskytování bezplatné právní pomoci jednotlivcům studenty práva pod supervizí učitelů. Dalším výstižným příměrem, který je v knize uveden k osvětlení významu termínu *Public Interest*, je porovnání organizace prosazující veřejný zájem s klasickou právní praxí. Klasická právní praxe sleduje strategii použitím práva maximalizovat zisk klienta a minimalizovat jeho ztráty, zatímco praxe prosazování veřejného zájmu usiluje o společenskou změnu za použitím práva, případně změnou práva.

Charakter příručky se projevuje i v logice řazení a obsahu jednotlivých kapitol – kniha začíná tématem *Založení organizace prosazující veřejný zájem*, která objasňuje jednotlivé kroky začínající organizace – stanovení cílů a poslání, výběr organizační struktury, řízení organizace, strategické plánování, atd. Tyto poznatky se nevymykají poznatkům jak pracovníků neziskových organizací, tak poznatkům teorie občanských organizací. Přínosné zejména pro české podmínky je detailní zpracování otázky aktivit typických pro organizaci prosazující veřejný zájem, a to nejen proto, že (jak bylo již uvedeno) v České republice není toto téma uspokojivým způsobem zpracované teoreticky, ale též pro minimální zkušenosti existujících českých organizací s prosazováním veřejného zájmu a nepatrný počet organizací, které splňují kritéria organizace prosazující veřejný zájem dle amerického pojetí. Typy organizací prosazující veřejný zájem variiují právě dle typu činnosti, který vykonávají, tedy zda se zaměřují na litigační činnost, poskytování expertních konzultací, legislativní proces či na vzdělávání, včetně publikační činnosti, nebo na provozování poradenství prostřednictvím tzv. Právních klinik.

Kapitola druhá přináší návod, jak provádět skutečně přínosný výzkum a dokumentaci v oblasti případů veřejného zájmu. Je logické i vzhledem k vymezení klasického předmětu zájmu organizací prosazujících veřejný zájem, že základem jejich činnosti je monitoring, který je doporučováno provádět na základě tohoto postupu: stanovení předmětu zkoumání, specifikace problému, definování klíčových aktérů, vymezení potřebných informací, analýza práva, výběr metody zkou-

mání, stanovení a trénink výzkumného týmu a vytvoření vlastního harmonogramu výzkumu. Předmětem monitoringu pak může být jak jedno konkrétní právo v rámci dané lokality, tak jakákoli nebo všechna práva vztahující se k činnosti nějaké instituce, práva příslušníků sociálních menšin, práva jednotlivců při střetech se státními institucemi, práva jednotlivců při střetech s quasi-státními institucemi, práva vztahující se k oblastem řízeným nebo kontrolovaným státem, soulad výkonu veřejné správy se standardy lidských práv, včetně vydávání podzákonných norem či aplikace nově přijatých právních norem týkající se ochrany lidských práv.

Třetí kapitola je zaměřena na obhajobu případu veřejného zájmu, je proto věnována strategické litigaci. Ta podle profesora J. Greenberga z Columbia Univerzity plní dva účely – nutí právní systém k určité interpretaci právních norem a nutí orgány pověřené rozhodovat ve věci k redefinování práv obsažených v právních normách tak, aby skutečně upravovaly dané vztahy předpokládaných způsobem a zároveň nutí tyto orgány aplikovat ty normy, které z nějakého důvodu zůstávaly opomenuty (v České republice by se např. mohlo jednat o mezinárodní smlouvy o lidských právech). Ačkoli tato kapitola čerpá především ze zkušenosti evropských organizací prosazujících veřejný zájem (jako např. Evropského střediska pro práva Romů), zanechává dojem silného vlivu amerického právního systému, zejména v oblasti vlivu individuálního soudního jednání na změnu veřejného zájmu. Zdá se však, že autoři jsou si vědomi dopadů odlišností právních systémů, o čemž svědčí i poznámka o vhodnosti obracet se na soudy ústavní, které rozhodují o věcech veřejného zájmu

z perspektivy mezinárodních úmluv o lidských právech, na rozdíl od soudů obecných, které zpravidla nevybočují z rámce vnitrostátních norem.

Následující kapitola je věnována další metodě prosazování veřejného zájmu, kampaním, kterými autoři rozumí jakékoli záměrné působení na veřejnost, jehož cílem je probudit zájem o daný problém. Je zřejmé, že cíle kampaní jsou různé dle témat, která sledují (například práva žen, přijetí zákona o životním prostředí, atd.), kdy vedení kampaní podléhá stejným principům. Obdobně jsou shodné výsledky úspěšných kampaní – přijetí právní normy, její změna, aplikace, atd. Na závěr kapitoly je mezi příklady úspěšných kampaní zařazena kampaň Nadace tolerance proti zákonu o nabytí a pozbytí občanství ČR, který svého času negativně proslavil Českou republiku coby zemi otevřené projevující rasismus vůči Romům. Připomínka této úspěšné kampaně tak významně podporuje myšlenku, že i v České republice mohou být organizace prosazující veřejný zájem nejen potřebné, ale též prospěšné, a to nejen z hlediska postavení skupiny, s níž veřejný zájem souvisí (v tomto případě Romové), ale z hlediska „státního“ zájmu – po úspěšné kampani Nadace Tolerance došlo ke změně zákona, což bylo pozitivně hodnoceno mezinárodním společenstvím.

Kapitola pátá objasňuje podmínky pro obhajobu případů před mezinárodními mezivládními organizacemi. Kromě vysvětlení fungování zásadních mezivládních organizací, Rady Evropy a Organizace spojených národů, pak uvádí možnosti dané jednotlivými úmluvami o lidských právech. V souvislosti s Radou Evropy jsou tedy uvedeny způsoby, jak mohou

nevládní organizace využít možnosti obhajoby lidských práv dané Evropskou úmluvou o lidských právech, Evropskou sociální chartou, Evropskou úmluvou o prevenci mučení, Evropskou úmluvou o ochraně národnostních menšin, Evropskou chartou regionálních a menšinových jazyků a Evropskou úmluvou o občanství. Pozornost je také věnována činnosti Evropské komise proti rasismu a intoleranci a prostoru, který poskytuje nevládním organizacím.

V souvislosti s Organizací spojených národů jsou pak pojednány Rezoluce 1235 a 1503, Mezinárodní pakt o občanských a politických právech, Mezinárodní pakt o ekonomických, sociálních a kulturních právech, Mezinárodní úmluva o odstranění všech forem rasové diskriminace, Úmluva o odstranění všech forem diskriminace žen, Úmluva proti mučení a jinému nelidskému zacházení a Úmluva o právech dítěte. V kapitole je též zmíněna možnost využívat úlohy Organizace pro bezpečnost a spolupráci v Evropě při obhajování lidských práv.

Šestá kapitola se tématicky navrácí k historii prosazování veřejného zájmu, neboť pojednává o problému přístupu k spravedlnosti z pohledu dostupnosti právní pomoci, samozřejmě v současných podmínkách střední a východní Evropy. Toto téma je maximálně přitažlivé pro českého čtenáře, neboť dosud nebyl tento problém v České republice dořešen a s napětím je očekáván osud návrhu zákona o právní pomoci. Problém nedostatečného zastoupení klienta je ilustrován např. výsledky výzkumu, který uskutečnil Bulharský helsinský výbor v roce 1999 ohledně dostupnosti právního zastoupení mezi 993 vězni (muži i ženami). 54 % z nich

nebylo právně zastoupeno během vyšetřování, 40% nebylo zastoupeno ani během řízení před prvoinstančním soudem a 43 % z nich nebylo zastoupeno před soudem odvolacím. Kapitola se věnuje otázce nutných obhájeb a právníků *ex-offo*, a to též metodou srovnání právní úpravy vybraných zemí. Přístup k právní pomoci ve Střední a Východní Evropě je pak hodnocen jako nedostatečný. V kapitole jsou dále uvedeny příklady přístupu k právní pomoci ve vybraných státech, např. Velké Británii, Jihoafrické republice, aj.

Kapitola sedmá se věnuje otázce Právních klinik coby metodě výchovy nové generace právníků. Ačkoli v České republice je metoda právních klinik známa, není příliš používána, a proto je tato kapitola maximálně užitečná pro pracovníky právnických fakult, neboť kromě historie této metody a obecných poznámek o jejích přednostech přináší velmi podrobný návod jejího uvedení do praxe, včetně metodických poznámek a praktických příkladů. Pro ostatní čtenáře je zajímavá coby informace o další metodě prosazování veřejného zájmu, ale prakticky nepoužitelná, neboť právní kliniky jsou výlučně zřizovány při právnických fakultách coby součást vzdělávání studentů, kteří jsou za účast v nich hodnoceni standardním způsobem jako v ostatních předmětech.

Závěrečná osmá kapitola se zaměřuje na otázku vzdělávání veřejnosti o lidských právech, zejména formou tzv. *Street Law*. Metoda *Street Law* byla poprvé použita v USA v sedmdesátých letech a její podstatou je vzdělávání veřejnosti v oblasti práva s důrazem na praktické využití práva v každodenním životě. Jako příklad použití této metody ve Střední a Východní Evropě je zmíněn projekt COLPI (Consti-

tutional and Legal Policy Institute), který byl realizován v polovině 90. let s cílem ve třinácti zemích ve spolupráci s místní pobočkou Sorosovy Nadace prostřednictvím novin a speciálních kartiček distribuovat informace o právech při zadržení a zatčení policí. Bylo vytištěno přibližně 200.000 těchto kartiček v každé zemi a byly rozdávány především mladým mužům: na fotbalových zápasech, rockových koncertech, v metru, apod. Projekt byl hodnocen jako úspěšný, neboť vzrostlo právní povědomí o tom, jaká práva mají zadržené a zatčené osoby. Tento projekt byl realizován i v České republice, mnohý čtenář si proto možná vybaví oboustrannou kartičku o něco málo větší než vizitku, kdy na jedné straně byla uvedena práva zadržené osoby a na druhé osoby zatčené. V této kapitole jsou také uvedeny metody výuky lidských práv a příklady této výuky, což jistě vítají všichni, kdo se nějakým způsobem touto či podobnou problematikou zabývají.

Knihu lze proto doporučit jak těm, kterým je určena, tedy právníkům hájícím lidská práva či aktivistům nevládních organizací, ale též akademikům a studentům, neboť se dotýká málo zpracovaného tématu, jakým je prosazování veřejného zájmu. Jejím širšímu využití akademickými kruhy přejí i odkazy a doporučené zdroje, uváděné tematicky na konci každé kapitoly. Ale především jejímu širšímu využití přeje skutečnost, že kniha je nejen prodávána ve formě paperbacku za 29.95 USD, ale též je dána k dispozici k bezplatnému stažení v elektronické podobě na adrese [www.pili.org](http://www.pili.org).

*Petra Zhřivalová*

## **Radislav Hošek: NÁBOŽENSTVÍ STARÉHO ŘECKA, Vyšehrad, Praha 2004**

První část knihy je rozdělena chronologicky. Začíná obecným přehledem tématu, pak se zabývá předchůdci řeckého náboženství, náboženskými systémy minojské Kréty a Mykén, a v další kapitole náboženstvím homérských eposů, které stanovaly výchozí rovinu řecké mythologie i pro pozdější období. Zvláštní kapitoly jsou věnovány archaickému období Hellady, řeckým kultovním obřadům, attickým kultům a jejich obdobám v jiných částech Řecka v době klasické. Další části knihy jsou věnovány orfikům a pythagorejčům a také náboženství Thráků, jejichž studiu se autor věnoval častěji i dříve. Přes náboženství Velkého Řecka a vztahů mezi Řeky a Etruský v jejich náboženských systémech se autor dostává i k náboženství římskému, a k náboženství ostatních tzv. okrajových částí antického světa. Knihu uzavírá epilog, věnovaný konci dějin antického předkřesťanského náboženství a jeho zániku.

V knize je patrné, že se autor zabýval antickým náboženstvím po dlouhou řadu let, že pronikl do mnoha oblastí, včetně epigrafických dokumentů z řeckých svatyní (prof. Hošek se po dlouhá léta zabýval epigrafickými památkami), a nadto také, že umí psát čtivě, poutavě a čtenáře zaujmout. Etymologie božských epitet a přesné definice bohů jsou velmi složitým problémem, a každý by se tu pohyboval na tenkém ledě. Pravěk a náboženství doby bronzové nejsou oblastmi, které byly autorovi zvláště blízké. Počátky neolitu lze dnes datovat už jistě do 8., i do 9. tisíciletí př. Kr. (str. 25), Hypotézy o animistickém pravěkém náboženství mají dnes mno-

ho soupeřů, teorie o stěhování do Řecka z Balkánu a další hypotézy by asi narazily u dnešních archeologů na odlišně formulované názory. V mnohých případech by se dalo s autorem polemizovat také v kapitolách o krétském a mykénském náboženství. Přesto i tam lze nalézt mnoho poučného a autorovo hledisko lze pochopit z hlediska jeho přístupu, pro který jde o okrajové téma oproti centrálnímu, kterým je řecké náboženství pozdější doby.

Knihla přináší mnoho zajímavých detailů, citací pramenů epigrafických i jiných, ovšem autora jako by více zajímaly drobné postřehy z pramenů či nápisů o lidové rovině kultů a víry než celková struktura řeckého náboženství, ke kterému bychom v dnešní době, poučeném strukturalismem, mohli přistoupit jako k systému, i když otevřenému a jen málo fixovanému. Mircea Eliade formuloval správný přístup religionisty k náboženstvím: Zdržte se víry i nevíry a studujte tak, abyste se snažili pochopit stanovisko těch, kdo jsou myšlenkově uvnitř toho kterého náboženství. Stará religionistika se snažila náboženské představy fixovat, ale tím jí často podstata věci unikala. Při studiu starých náboženství a mythologie Ockhamova břitva nepomůže.

Pro flexibilnější přístup mi otevřely oči rozhovory v buddhistických a hinduistických kláštřech na Ceylonu v jižní Indii. Když jsem slyšel jinou variantu příběhu játáky (předchozích životů Budhových) či z ještě komplikovanější varianty legend o hinduistických bozích, ptal jsem se napřed: Proč to líčíte jinak, než ti, co jsou dvacet kilometrů dál? Odpovědí mi byl smích a jednoduchá odpověď: „Protože jsme dvacet kilometrů dál!“ Přestože nejsou mýty a ani náboženské představy

starého řeckého náboženství dogmaticky vázané jako v křesťanství (zejména v katolické církvi) či v islámu, převládal na tomto poli jen dosti obecně uznávaný konsensus, a především existovala zřetelná hierarchie náboženských představ a názorů, různé úrovně náboženství. Osobní rovina je rovinou proseb o uzdravení, vybředení z obtížné finanční situace, získání lásky milované osoby; na podobné rovině jsou i děkonné tabulky u sv. Antonička ve Spálené ulici na Novém městě pražském. Domácí oltářiky u Řeků i Římanů připomínou domácí ikonky v pravoslaví, nad nimi byl ještě o něco vyšší okruh oficiálního náboženství rodů, fýl, fratrií a dalších větších příbuzenských či (od Kleisthenovy reformy v Athénách) územních celků. Uctívána byla i profesní božstva, situace připomínající patronace světců nad řemeslníckými cechy ve středověku. Nad všemi těmito lokálními, příbuzenskými a profesními patrony stály pak oficiální kulty městských států. Řecký občan byl svobodný, ale cítil se být svobodný jen jako součást své obce, která byla základem jeho existence i v duchovním smyslu. I proto se dal Sokrates raději popravít, než by uprchl, jak mu to přátelé nabízeli, což nebyl tehdy velký problém. To, že Sokrata vnímali jako někoho, kdo rozvolňuje tradiční představy o bozích, vedoucích obec (a bylo na tom i něco pravdy), vedlo ostatně k jeho odsouzení. Uctívání patronky Athén Palas Athény bylo součástí dodržování zákonů athénské obce, první povinností občana.

Nad státním náboženstvím řeckých obcí byly svatyně nadnárodní. Jednak s věštírny, orákuly, z nichž nejznámější byly Delfy a Dodona (ale existovala řada dalších), jednak s působností základního významu z jiných nadstátních důvodů



(jako Olympia, hlavní město mírového setkávání, či Apollonův Délos), často uznávaných jako takové i mimo vlastní řecký svět. Konečně nejvýše stály mysterijní svatyně, kde se provádělo pro ty, kdo k tomu dozráli, zasvěcení do hlubších vrstev náboženského poznávání.

Jako všechna náboženství starověku, i řecké náboženství bylo hierarchické, přístup k vyššímu stupni vyžadoval delší přípravu, morální vyspělost a další kvality. Mysterijní svatyně byly přístupny každému bez rozdílu sociálního postavení a pohlaví; obvykle také příslušníkům jiných národů. Na Samothráce to bylo samozřejmostí, v Eleusině museli účastníci znát řecky, aby rozuměli sdělení. Zasvěcení bylo obvykle trojstupňové, ale nejvyššího stupně dosáhli jen málokterí. O ještě vyšších stupních, jaké jsou doloženy např. v mithraismu máme jen nejisté zprávy, i když u orfiků patrně existovaly. Moderní rekonstrukce eleusinských mystérií zachycuje zřejmě jen povrch toho, oč ve skutečnosti šlo, polemicky zaměřené zprávy křesťanských autorů nepodávají také mnoho závažného. Samostatný mystický přístup k duchovnímu poznání, jako známe např. ze středověké mystiky, tehdy snad existoval aspoň zčásti u pythagorejců, ale v řeckých mystériích zasvěcovali ještě, podobně jako ve starém Egyptě, hierofanti, v jistém připomínající i dnešní guru v ašrámech.

Mystéria byla brána velmi vážně, Aischylos byl jednou obviněn, že něco z mysterijní nuky prozradil a zachránil se před jistým trestem smrti jen tím, že prokázal, že v Eleusině zasvěcen nebyl. Úcta k oficiálnímu náboženství obce vyžadovala méně striktní přístup, podobně jako tomu bylo při uctívání císařů v římské říši. Byla spíše jen výrazem loajality k městskému stá-

tu či římskému impériu, podobně jako popisování manifestů loajality či účast ve volbách za komunistů (povinnost volit bychom asi měli znovu zavést, abychom pochopili, že bez nesení spoluodpovědnosti nebudeme mít brzy ani svůj stát). Židům i křesťanům ovšem vadilo i to, co ostatní Římané považovali za nepřilíš podstatnou formalitu.

V homérském náboženství měl Zeus suverénní moc jako vládce všech bohů, ale orfici, pythagorejci a jiné filosoficko-náboženské nauky viděly věci jinak. Pro ně byla řecká božstva silami, symboly sil, až příliš polidštěnými představami o silách, které vyjadřují strukturu reality za jejím povrchem, a nad tím je ve většině těchto systémů hlavní a jediný bůh. Zde už také mizí ona ostrá hranice mezi obvyklými definicemi monotheismu a polytheismu, která je ostatně i jinak poněkud umělá: anděly a andělské hierarchie má i křesťanství a islám, a Diova moc byla ostatně tak velká, že její síla by převážila vše ostatní ve vesmíru, včetně sil všech ostatních bohů.

Vcelku jde o zajímavou a čtivou knížku, ovšem ne vždy jsou v ní zohledňována jiná hlediska současné religionistiky, a soustředění na drobné dokumenty lidového náboženství neusnadňuje cestu k hlubšímu pochopení hlubokého významu náboženství pro antického člověka, který ještě zdaleka nebyl takovou nezávislou individualitou, jakou se cítíme být dnes my. Pro vědomí starých Řeky bylo jejich náboženství věcí opravdu zásadního významu, přestože v mnoha detailních otázkách náboženského přístupu, i v detailech rituálů byly volné výklady možné a obecně tolerovány; varianty mýtů pak byly jako imaginativní obrazy náboženských zážitků volným polem pro různé adaptace, i v řecké tragédii.

Kniha je jistě dobrým úvodem do problematiky pro širší čtenářskou obec, pro kterou je určena, a přináší mnoho zajímavých informací o lidovém náboženství na základě epigrafických pramenů. Ovšem pro ty, kdo se chtějí dostat dále, lze doporučit jako doplňkovou literaturu další, zčásti i v češtině publikované práce. Hlubší analýzu toho, co bylo hlavním obsahem náboženství starých Řeků, poskytují spíše knihy F. W. Otta, Karla Kerényiho (Řecká mytologie I-II, Praha 1995), J.-P. Vernanta (zejm. *Mythes et religion en Grèce ancienne*, Paris 1987), Mircea Eliadeho (Dějiny náboženského myšlení I-III, Praha 1995)<sup>1</sup> anebo také Waltera Burkerta (zejm. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart-Mainz 1977, též anglicky, má vyjít v nakladatelství Vyšehrad i česky), ovšem i Burkertova kniha o řeckých mystériích (*Antike Mysterien, Funktion und Gehalt*, München 1994, též anglicky) zůstává na povrchu věci, o které se dobyt podstatnějšího je rozhodně při nejmenším velmi obtížné (srov. též obdobnou knihu R. Hoška a R. Dostálové, *Antická mystéria*, Praha 1997).

*Jan Bouzek*

**Josef Blaha: TÓRA  
A MODERNÍ ŽIDOVSKÁ  
FILOSOFIE, Dobrá kniha,  
Bratislava 2003**

Jde vlastně o disertační práci jezuitu Josefa Blahy, která vznikala na základě studijních pobytů v Paříži, Heidelbergu a Jeruzalémě v průběhu devadesátých let minulého sto-

letí. Text o vztahu Tóry k židovské filosofii může zaujmout jak judaisty, tak filosofy, i když podle autora pojem „židovská filosofie“ je při nejmenším sporný.<sup>1</sup>

V kapitole Filosofie stvoření, kde krátce zmiňuje mýty ve starých náboženstvích, se Blaha snaží vysledovat doktrínu o stvoření v judaismu, která vychází z Tóry, je zachycena v synagogální liturgii a promýšleli ji i filosofové jako Maimonides nebo Rosenzweig. Uvádí klasická místa knihy Genesis, která poukazují na jedinečnost poselství Tóry vzhledem k sousedním náboženským kulturám biblického Izraele. V rámci všech myšlenkových proudů judaismu se postupně vyvinul pojem *creatio ex nihilo* – ješ meajin – stvoření z ničeho. Franz Rosenzweig ukazuje, že stvoření je *Gottes Selbstäusserung* – sebevyjádření Boha. Pro francouzského myslitele Andre Nehera, z jehož knihy „Existence Juive“ autor cituje, je rozhodující pojetí šabatu jako dne, kdy si Hospodin odpočínal od vši své práce. V oblasti praktikujícího judaismu je zdůrazňován *zikaron maa-se berešit* – vzpomínka na dílo stvoření, které si Židé připomínají každý šabat.

Názor, že Tóra má svůj vlastní způsob myšlení a lásku k moudrosti, podrobuje autor rozboru v oddílu Filosofie Tóry, kde mimo jiné uvádí rozdílnosti židovské a křesťanské interpretace. Křesťan čte Tóru (Pentateuch) Ježíšovou interpretací, Žid ji čte rabínskýmá očima. Židovské čtení Bible je velmi imaginativní, talmudické. Z hagadických textů Blaha analyzuje především cyklus příběhů o Abrahámovi „kvůli způsobu jeho myšlení“<sup>2</sup> odvrátit se od idolatrie směrem k živému Bohu. V du-

<sup>1</sup> Sám mám raději jeho esejistické pojednání *Traité d'histoire des religions*, ale to zatím do češtiny přeložena nebyla.

<sup>1</sup> Julius Guttman, židovský historik, mluví spíše o filosofii judaismu

<sup>2</sup> str. 43

chovným světě židovských myslitelů jde o to, vyjádřit kdo je Bůh, a naopak, podat definici toho, co Bůh není. Uvádí rovněž, že hebrejská tradice se staví záporně proti všem formám modloslužby a odmítá jakoukoliv formu klanění se s výjimkou modlitby Alejnu lešabeach.<sup>3</sup> Dotýká se rovněž otázky kontroverzního příkazu nevytvářet obrazy a sochy. V souladu s talmudickým traktátem Avoda Zara, 44b, konstatuje autor, že významní rabíni pojímali umělecká díla naprosto svobodně, přičemž ale rozlišovali jejich estetickou roli od náboženského významu, který jim byl přisuzován v jiném prostředí.

V návaznosti na své tvrzení, že Žid čte bibli rabínským očima se Blaha v další kapitole věnuje výkladům Filosofie talmudu Emmanuela Lévinase<sup>4</sup>, které dávají aktuální smysl prastarým talmudickým textům. Poukazuje na to, že v talmudu je řada textů, které jsou filosoficky velmi zajímavé. Především je to otázka důstojnosti lidského života a skutečnost, že člověk si nemůže osobovat právo nad druhým člověkem, nad jeho životem. Toto právo má pouze Bůh. Z toho vlastně vyplývá, že zabítí každého člověka je čin představující zabítí celého světa. Na textu z traktátu Berachot se autor snaží přesvědčivě doložit dialektiku talmudu. Talmud je závazný pro věřícího Žida, stejně jako Nový zákon pro křesťana. Dle autora podnětný Lévinasův text ukazuje, že za „pohádkovým textem“ se skrývá prastará židovská touha vystavět svět na spravedlnosti.

Myšlenka napodobování božích vlastností je ryze biblická myšlenka, kterou rozvádí kabala a proto kabala je pod-

le Blahy určitou formou odpovědi hebrejským způsobem na výzvu řecké filosofie. Kabala je tak určitou filosofií, filosofickým systémem, kde je Tóra interpretována mysticky. Proto se autor domnívá, že má místo v práci o židovské filosofii, i když sama o sobě je spíše předmětem židovské nauky o Bohu – teologie. Soudí, že kabala byla zcela jistě ovlivněna neoplatonismem. Myšlenky, jako například konstrukce SEFIROT nejsou vůbec slučitelné s hlavním myšlenkovým proudem hebrejské Bible a proto je kabala židovským ohlasem na řecký svět, podobně jako působila na křesťanství filosofie Platonova nebo později pod vlivem Tomáše Akvinského byla přijata křesťanským světem filosofie Aristotelova.<sup>5</sup> V závěru této kapitoly ukazuje na koncepční rozdíly v pojetí filosofie kabaly u Gerschoma Scholema a Mosheho Idela.<sup>6</sup>

Zatímco v první části dizertační práce představil Blaha základní principy judaismu, Tóru a stvoření, talmud a kabalu ve vztahu k filosofii, druhou část věnoval třem moderním židovským myslitelům: Franzi Rosenzweigovi, Martinu Buberovi a Emmanuelu Lévinasovi, jejichž filosofické koncepty odvozuje a rozvádí z principů Tóry. Svůj záměr, proč zvolil právě tyto tři myslitele, zdůvodňuje tím, že právě u nich nejvíce vyniká způsob filosofického myšlení pramenící z Tóry. Jednotlivé studie začínají krátkou životopisnou črtou o příslušném mysliteli, což podává čtenáři představu o tom, z jakého prostředí vychází. Na jejich dílech pak ukazuje, jakým způsobem tyto židovští filosofové promýšleli Tóru. Každý z této trojice prožíval během svého života mimořádně těžká

<sup>3</sup> Gershom Scholem, *Kabala*, Votobia 2000

<sup>4</sup> str. 45–46

<sup>5</sup> str. 78

<sup>6</sup> str. 126

období, což ovlivnilo jeho náboženské povědomí i smysl filosofického směřování.<sup>7</sup>

Rosenzweigova filosofie, uložená především ve velkolepém díle *Hvězda vykoupení*, nedává jednoduché odpovědi na složité otázky lidské existence, ale jde do hloubky lidského myšlení. Učí, že člověk je bytostně člověkem a to i ve své smrti. Rosenzweig např. nepřiznává člověku právo sebevraždy, neboť v rámci judaismu je kidašat chajim – svatost života – něčím nesmírně důležitým. V jiném oddíle, „Bůh a jeho bytí“, Rosenzweig poukazuje na to, že cesta k poznání Boha je náročná a složitá. Ukazuje k němu filosofickou cestu, cestu negativní teologie. Tato „via negationis“ je paradoxně ve shodě se samotnou podstatou judaismu. V rámci judaismu je boží jméno nevysovlovitelné, boží podstata je skrytá, přičemž negativní teologie tvrdí totéž. Totiž, že Boha můžeme poznat pouze jako nepochopitelné tajemství. Toto pojetí však neznamená agnosticismus, poněvadž jeho myšlenková cesta vede k mystické zkušenosti a u Rosenzweiga vede ke zjevení.<sup>8</sup> Při svém rozboru se Blaha opíral o vynikající znalce Rosenzweigovy filosofie – německého myslitele Bernharda Caspera a amerického myslitele Richarda Cohena. Cohen poukázal na to, že Rosenzweig tvoří určitou alternativu k Heideggerovi, Casper klade důraz na jeho míru lidství.

S osobností a filosofickými názory Martina Bubera nás autor seznamuje rozbořením jeho základních děl a také prostřednictvím jeho občanských a politických aktivit. Zabývá se dále analýzou některých pasáží z Buberových knih, věnovaných Tóře a poukazuje na to, že vždy je ve hře dialogický princip. Buber mluví o základním slovním spojení „Já – Ty“, v tom

smyslu, že pouze v tomto vztahu můžeme objevit věčné Ty – Boha, „které vyslovujeme celým srdcem a celou duší a celou bytostí“.<sup>8</sup>

Dílo Emmanuela Lévinase rozděluje Blaha na práce čistě filosofické, fenomenologické a ty, které se věnují studiu talmudu. Lévinas je dle jeho soudu vedle Adina Steinsalze a Jerome Schottensteina neoriginálnější mýslitel talmudu. Téma svobody promýšleli již středověcí židovští myslitelé. Talmud říká: „Všechno je předem dáno, kromě svobodné volby“, Pirkei Avot 3, 19. 9). Lévinas se staví po bok těchto velkých myslitelů, kteří popírali determinismus. Jsme zodpovědní za své skutky a nikdo nás této odpovědnosti nemůže zbavit.<sup>10</sup> Lévinas ve svém díle Totalita a nekonečno se snaží ukázat na alternativu filosofie moci, totiž ontologii. Tomuto textu (Totalita a nekonečno) věnuje Blaha značnou pozornost. Ukazuje na to, že člověk může žít buď v totalitě – uzavřenosti, v totalitním systému, který si vytvoří sám pro sebe, nebo se může otevřít transcendenci – Bohu – nekonečnu. Transcendence není negativita. Lévinas chápe transcendenci jako Cizince, jako toho Druhého, jako Tvář. Vyčítá evropské filosofii, že se dlouho uzavírala do pojmů, které byly v podstatě totalitní a podrobují ji kritice ještě radikálněji než Rosenzweig. Ukazuje, že nejde o to totalizovat, ale uznávat rozdílnost v mnohosti. Jako Buber, vidí Lévinas styčný bod své filosofie v překročení vlastního stínu, v tom, mít vztah s nějakou skutečností, aniž by tato skutečnost narušovala vlastní identitu. Lévinasova filosofie se otevírá světu, čer-

<sup>8</sup> Deut. 6

<sup>9</sup> str. 129

<sup>10</sup> Deut, 30,15–19

pá jak z řeckého, tak z hebrejského myšlení a navazuje přitom na díla Kirkegaarda, Rosenzweiga, ale i Bubera.

Blahova publikace Tóra a moderní židovská filosofie jejíž předností je zájem o tuto závažnou tematiku je jistě záslužná již proto, že v našem českém prostředí se vztahem Tóry a moderní filosofie judaismu nikdo dosud nezabýval. Bohužel redakční stránka textu vykazuje dosti nedůsledností, přehlédnutí a chyb. Vyskytují se i chybné přepisy z hebrejštiny, někde není zcela správný překlad či stylizace, místy se projevuje roztržitost textu. Do jaké míry bude studie Tóra a moderní židovská filosofie zajímavá i mezioborově je otázkou širší akademické diskuze.

*Jana Doleželová*

**Dana Podracká: JAZYKY Z DRAKA, MYTOLÓGIA SLOVENSKÝCH ROZPRÁVOK, Matice slovenská, Martin 2004**

Náhoda tomu chtěla, že jsem se na literárním večeru, který byl věnovaný lužickosrbské poezii a konal se v pražském sídle českého PEN klubu v říjnu loňského roku, seznámila s paní Danou Podrackou. Jmenovaná byla přítomna proto, že je nejen sama básnířkou, ale také překladatelkou, mj. lužickosrbské poezie. Překládá ovšem také z polštiny (například monografii Bohdana Urbankowského Světec, která se týká osobnosti papeže Janu Pavla II.) a ze staročestiny (převedla do moderní slovenštiny raný spis Lúdovíta Štúra Starý a nový vek Slovákov). Kromě řady básnických sbírek píše i beletrii, včetně knih pro děti

a byla poctěna celou řadou literárních cen. Za zmínku stojí také její kniha rozhovorů s Vladimírem Mináčem (Paradiso) a kniha dialogických esejů s Vladimírem Mečirem (Slovenské tabu).

Čtenáře časopisu Lidé města bych však ráda upozornila zejména na knihu Jazyky z draka, kterou mě autorka věnovala. Text knihy mě osobně okouznil, patrně právě tak, jako autorku okouznil svět pohádek jejího národa. Neuvěřitelné množství sebraného materiálu autorka uspořádala do sedmi základních oddílů (Spiritus movens = Duchovný hýbatel, Spiritus agens = Riadiaci duch, Cognitio mundi = Poznání světa, Regnum = Královstvo, Mundus secundus = Druhý svět, Mysteria temporis = Mystérium času a Mors = Smrt), které se pak, s ohledem na věčnost, dále dělí do typu slovníkových hesel pojednávaných pohádkových kategorií. V závěru je uveden Index rozprávok a Index mytologických prvkov. Při četbě si každý Čech nepochybně vybaví i paralely s českými pohádkami nebo s jednotlivými pohádkovými postavami (například Popelka, Sůl nad zlato, Šípková Růženka a Zlatovláska). Jindy se může poučit o svébytných slovenských pohádkách, které neznáme a jejichž leitmotivy se v českých pohádkách vyskytují v jiných souvislostech a jiných dějích. Mimořádně inspirující a obohacující jsou pak vysvětlení nejrůznějších pojmů a slovních obrátů, které mají „pohádkový“ původ nebo význam a používaly se, případně dosud používají i v běžné mluvě (např. dvanásta hodina, milostný odkaz na meči, mlčať o tom, čo v kostnici videla, nebo mená vyrezané do lípy).

Klasická recenze je v případě uvedené knihy nemožná a to ze dvou základních důvodů: jednak je text mimořádně členitý

a podrobně informovat čtenáře o jeho ob-  
sahu by znamenalo napsat novou knihu.  
Především však musím přiznat, že nejsem  
kvalifikovaná k tvorbě takové recenze,  
kterou, i s kritickým rozbohem, musí na-  
psat etnograf.

Kniha Dany Podracké vyšla v pěkné úpravě, a to v edici s názvem Knižnica Slovenských pohľadov, kterou už v roce 1922 založil Štefan Krčméry. Do roku 1952, kdy byla její existence přerušena, v ní vyšlo 151 knižních titulů. Obnovená činnost edice je chvályhodná a kniha o mytologii slovenských pohádek do ní plným právem patří.

*Helena Haškovcová*

**Karel Kaplan: STB O SOBĚ,  
VÝPOVĚĎ VYŠETŘOVATELE  
BOHUMILA DOUBKA, Úřad  
dokumentace a vyšetřování  
zločinů komunismu PČR,  
Praha 2002**

Poslední z dlouhé řady knih, které připravil zasvěcený historik komunistické éry v Československu, sám bývalý radikální komunist Karel Kaplan, by si měl přečíst každý, kdo snad ještě plně nepochopil zřůdnou podstatu systému, který se dostal k moci v Rusku na podzim roku 1917 a u nás v únoru 1948. Tato kniha, založená na svědectví velitele skupiny vyšetřovatelů Slánského procesu Bohumila Doubka, je ještě otřesnější než slavné literární pokusy vystihnout základní anti-humanismus tohoto spiknutí, jako jsou knihy Arthura Koestlera *Tma o polednách* nebo George Orwella *1984*. Jak doložíme, jde totiž o zásadní spiknutí nejen proti lid-

skosti, ale dokonce o pokus zničit skutečnost, fakta, existenci a místo nich vytvořit novou, falešnou realitu, založenou na promyšlené lži, úkladných vraždách a „vědeckém“ mučení.

Knihu vydal Úřad dokumentace a vyšetřování zločinů komunismu v nákladu dvou tisíc výtisků, ale není ji možno zakoupit v žádném knihkupectví, protože je neprodejná. Lze ji však sehnat v knihovnách, kam ji Úřad doručil.

Ve svém čtyřicetistránkovém úvodu Kaplan upozorňuje na to, že mezi lety 1948 a 1954 bylo politicky motivovanou perzekucí odsouzeno téměř sto tisíc lidí. Nadto desetitisíce obětí bylo „příkázáno“ do koncentračních táborů. V důsledku dalších, s tím spojených pronásledování, tak bylo postiženo „nejméně mezi 1,5–2 miliony občanů“ (23). Na výrobě hlavních politických mostřprocesů se podílelo víc než osmdesát vyšetřovatelů-mučitelů (391-94) pod vedením a dohledem třinácti sovětských poradců (415).

Vlastnoručně psaná výpověď Bohumila Doubka, velitele skupiny vyšetřovatelů letech 1949-53, zabírá 180 tištěných stran a stejný počet je věnován dokumentům, spojeným s vyšetřováním v letech 1956-57, mezi nimiž desítky stran opět sepsal sám podplukovník Doubek.

Podle jeho svědectví sověští poradci přesvědčili vyšetřovatele, že „každý, kdo je zatčen, je nepřítel“ (51). Bylo třeba „usvědčit vyšetřovaného za každou cenu“ (53). Surreálnost celého procesu vystihuje Doubkovo pozdní doznání: „Dnes vidím, že se tehdy nehledal pachatel nějakého činu, ale hledala se osoba, pro kterou měl být později nalezen i čin, který by jí byl přiřčen“ (52).

Proto byl nejprve příšerně mučen vedoucí tajemník krajského výboru KSČ

v Brně Otto Šling, aby se přiznal k tomu, že organizoval spiknutí proti generálnímu tajemníkovi strany Rudolfovi Slánskému (86), ale později došlo „k přeorientování vyšetřování na spiknutí vedené Slánským“ (113). Zničený Šling doznal oboje protichůdné nesmysly. Ještě nedlouho před zahájením procesu byl problém s tím, do které údajné spiklenecké skupiny má kdo být zařazen: „Slánský sám do poslední chvíle nevěděl, kdo s ním z jeho společníků bude souzen v jedné skupině“ (126).

Do Československa byl importován sovětský systém mučení. K jeho technologii patřily 14–16 hodinové výsledky, při nichž si obviněný nesměl sednout, nebyl mu dopřán žádný odpočinek, v cele musel chodit, až mu nohy otekly, tekla z nich voda, vyšetřující ho ponižovali, jak mohli, uráželi ho (nebo ji, například Marii Švermovou), křičeli na něho, bili ho, až omdlel a upadl na zem, mlátili mu hlavou do zdi, nadávali mu „Jevreji“ nebo „žide smradlavá“ (59). Eugen Lóbl, náměstek ministra zahraničního obchodu, „plných 14 dní byl vyslýchán denně asi 18-20 hodin různými referenty..., během krátkého odpočinku v noci byl pravidelně po 15 minutách buzen, takže byl fyzicky a psychicky zcela vyčerpán a v důsledku toho přistoupil na požadavky vyšetřování“ (331). Cílem bylo člověka „udělat“, (40) to je zlomit, zničit, k smrti unavit tak, aby byl ochoten podepsat, cokoliv mu bylo předloženo jako jeho vlastní doznání (64).

Rudolf Slánský nechápal, co se to děje, měl záchvaty zuřivosti a bezmoci, při nichž tloukl hlavou do zdi a vykřikoval svůj odpor (131). Nakonec, zmučen, byl ochoten přiznat i výmysly, jako že byl „agentem mezinárodního židovstva,“ (117) „naprosto však odmítal, aby byl po-

staven do světla sprostého zločince (jako vrah Jana Švermy)“ (132).

Doubek přiznává, že ani on ani jeho spolupracovníci často nevěřili vynuceným doznáním (138, 140, 143-5, 187-8, atd.), sám jmenuje víc než třicet nevinně odsouzených, ale „hlavním argumentem bylo..., že všechno, co se děje, je ve prospěch a v zájmu strany“ (174). Motivací vyšetřovatelů bylo sloužit straně: „Vladimír Kohoutek... neštítící se žádných prostředků, jen aby vyhověl“ (50). Při výsleších došlo k vraždám i sebevraždám (214 a 216). Mělo to prý vše sloužit „vyšším cílům“ a „vyšším zájmům“ (150). Mučitelé přišli z ústřední školy KSČ (171). I když ti hlavní z nich byli odsouzeni k několikaleťtým trestům vězení, odseděli si jen několik měsíců, byli omilostněni a přešli do výnosných zaměstnání.

Jak správně uvedl Koestler ve svém tušeném vylíčení sovětských procesů z druhé půle třicátých let, i v Praze začátkem padesátých let „při přípravě svědků... bylo používáno argumentace, že svým vystoupením mohou pomoci straně“ a „že jejich vystoupení bude ranou západním imperialistům“ (146). Jak vystihl Orwell, Velkému bratrovi šlo o to, aby každý uznal jeho neomezenou moc a miloval ho.

Doubkovo svědectví však jde mnohem dál a hlouběji. Masové zatýkání vlastních lidí, i těch nejvěrnějších a nejvíce osvědčených soudruhů, dlouhé a pečlivé – i když měnící se – sepisování předloh toho, čeho se má dosáhnout dlouhodobým fyzickým a duševním mučením, konečná fáze hotového, mnohokrát prepisovaného skriptu k předvedení v cirkusovém „procesu“, kde údajní viníci odříkávali z paměti předem naučené role, kde i žalobci, „obhájci“ a „soudci“,

jenom museli číst ze sepsaného libreta, nás přesvědčuje o tom, že tu šlo o přímo ďábelský pokus nahradit skutečnost falešnou pseudorealitou.

Tento proces falšování skutečnosti začal ovšem už Leninem, kdy do čela „světové revoluce“, kterou podle Marxe a Engelse měli provést proletáři, dosadil „avantgardu proletariátu“, totiž synky a dcerky aristokratů a bohatých měšťanů, protože dělníci neměli takové mesiášské sny. Trockij ve svých dějinách ruské revoluce se chlubil tím, že do čela průvodu desetitísíců dělníků poslal pár bolševiků s rudým praporem, takže se zdálo, že celý dav kráčí za bolševickou stranou. Oba pak představili svůj pečlivě zorganizovaný převrat v říjnu (listopadu) 1917 za spontánní dělnickou revoluci, i když v ní – v noci – jen gardy milicionářů bez odporu obsadily vládní budovy. Předstírání a podvody byly nedílnou součástí komunistického spiknutí na ovládnutí světa od začátku až do konce. Doubkovo doznání ilustruje vrcholnou fázi této vzpoury proti pravdě a faktům od třicátých do padesátých let. Nešlo jen o sadistický boj proti lidskosti. Byl to absolutní pokus o znetvoření skutečnosti, o vytvoření něčeho daleko zásadnějšího, než čemu se ve věku počítačů říká „virtuální realita“. Komunistům od počátku nešlo o pochopení a využití materialistické reality, ale o uskutečnění falešného jsoucna. Co úsilí a lidí obětovali snaze uskutečnit svou fantasmagorii a pseudoskutečnost!

*Petr Hrubý*

## **Jana Belišová: PHURIKANE GILA, STARODÁVNE RÓMSKE PIESNE, o.s. Žudro, Bratislava 2002**

Málokterý etnomuzikologický počín je završen tak sličným, a zároveň mnohotvarým publikačním výstupem: terénními zápisky s dokumentárními i ilustračními fotografiemi a úvodním textem v romštině a slovenštině o záměrech a metodách výzkumu (150 s.), „sborníkem písní“ – 123 notovými i textovými transkripce, které jsou přeloženy do slovenštiny a angličtiny (119 s.), a ještě CD s terénními nahrávkami 28 písní. To vše navíc ilustrováno a graficky originálně sjednoceno.

A o jaký etnomuzikologický počín vlastně šlo? Jana Belišová, iniciátorka a vůdčí osobnost celé akce, navštívila spolu s týmem spolupracovníků v průběhu necelého roku (srpen 2001 – květen 2002) třicet sedm romských osad východního Slovenska (výběr lokality vysvětluje největší koncentrací Romů) se záměrem nahrát co nejvíc romských písní typu *phurikane gila*, tedy „starodávných písní“.

Samotná forma publikace není v etnomuzikologii neznámá: připomíná kupříkladu slavnou „etnomuzikologickou epopej“ Ludvíka Kuby Slovanstvo ve svých zpěvech (notové transkripce), kombinované s Cestami za slovanskou písní téhož autora (terénní zápisky, objasňující okolnosti sběru a sdělující pokud možno i něco víc o interpretech). Zatímco Kuba si těžko mohl představit i zvukový záznam (své terénní záznamy pořizoval od 60.let 19.století), Belišová s kolektivem nahrávkami logicky doplnila transkripce. Notové transkripce samotné jsou ovšem – a v pří-



padě romských písní obzvlášť – záležitostí víc než obtížnou. Vzhledem k variabilitě slok je potřeba buď přepsat každý tón (to v případě, že chceme sledovat právě onen život písně), nebo vyabstrahovat základní model (což vyžaduje značnou odvahu). Autoři transkripce se vydali v podstatě druhou cestou – s několika málo výjimkami (např. s. 92). Škoda, že paspartizační údaje, které transkripce doplňují, nejsou vždy úplné: chybějící jméno interpreta je závažným nedostatkem.

Autorka v textu často zdůrazňuje, že jde o „záchrannou akci“, jejímž cílem je záchrana „umierajúceho bohatstva Rómov – ich starých žalostných piesní“ (s. 22). Formulace sama vyvolává otázky, a po důkladnějším seznámení s publikací jich ještě přibude.

Předně: Je možné zachránit něčí písně? Prostá otázka vede k jiné – jedné z nejzákladnějších a do samé hloubky možná nezodpověditelné – totiž: Co je vlastně hudba/píseň? Má její zvukový tvar svou povahou blíž řekneme ke krystalu, tedy k něčemu absolutnímu, znamenajícímu totéž v každé době, nebo spíš k jazyku, kterému rozumí jen ten, kdo se jej naučí? Jinými slovy: bude zachycený melodický tvar znamenat pro každého kdykoli a kdekoli totéž, nebo bude v úplnosti srozumitelný jen tomu, komu je ve chvíli svého vzniku určen? Naprostá většina etnomuzikologů (a ostatně i velká část hudebně-psychologické obce) by dala ruku do ohně za druhou možnost. V tom případě ale nelze nic „zachránit“, leda uschovat do zvukových konzerv pro případ dalšího výzkumu. Uchovat, tedy „zachránit“ zvukový jev by bylo možné jen tak, že bychom zachovali nezměněné všechny podmínky, v nichž jev existoval. To se nám pochopi-

telně těžko podaří – a ostatně jednou ze základních zásad vědy je nezasahovat do výzkumu. Bez naší záchranné akce budou hudbymilovní a hudebně nadaní Romové dál zpívat tak, jak to bude odrážet jejich život (složité otázky posilování vlastní identity pro zjednodušení nechávám stranou: ostatně jsem o nich psala v této souvislosti v *Romano džaniben*, říljaj 2003.)

Další otázka je zdánlivě mnohem méně teoretická: co tu vlastně znamená *phurikane gila* (ponechávám stranou terminologickou nejasnost, jde-li jen o převažující pomalé písně, běžně označované jako „čorikane gila“ – písně o chudobě, či patří-li do skupiny *phurikane gila* i rychlé taneční písně, což je běžný úzus)? Jinak řečeno: jak je vymezen předmět výzkumu? Představitelná jsou přinejmenším dvě různá kritéria: badatelovo vlastní (zejména pomocí hudebně-analytických rysů, ale také rysů textových – jazykových i obsahových), nebo podle označení respondentů/zpěváka.

Zastavit se u této otázky není zdaleka malicherností. Získaný materiál totiž buď vypovídá o tom, kolik písní určitého typu (o kterém si v daném případě autorka myslí, že je nejstarší dochovanou písňovou vrstvou) je v repertoáru zpěváků a zpěvaček nějaké oblasti, anebo naopak o tom, čemu říkají lidé určité oblasti *phurikane gila*, tedy co považují za starodávné oni. Při čtení úvodního textu („Niečo o róm-ských piesňach, najmä tých starých“, s. 21–24) se zdá, že bude autorka postupovat jednoznačně podle stylových kritérií (jakkoli je její charakteristika košatá). Poslech CD s terénními nahrávkami ukazuje ale jinam: jen sotva polovina by se vešla do hranic, vymezených stylem (s jistotou č. 1, která má ale slovenský text, č. 5, 6, 8, snad

10, 13, tradiční čardáše č. 15 a 16, těžko identifikovatelná 17, která je spíš osobní improvizací, než interpretací již existující písně, 18, 23–26 a dvě poslední – *Čhajori romaňi* a *Soven čhave soven* – jejichž přednes působí jako naučený z filmu nebo odjinud, což ostatně není nepředstavitelné). Jiné písně jsou naopak tak výrazně nestarodávné, že si jen těžko vysvětlují jejich zařazení.

Závěr je tedy dílem kuriózní, dílem banální: nedozvídáme se (přinejmenším prvoplánově) odpověď na to, co chtěli výzkumníci vědět, totiž jaké maximální množství *phurikane gila* lze ještě v terénu vystopovat a zachytit (na to by bylo potřeba víc než krátkodobé „spanilé jízdy“). Zato získáváme docela pěkný přehled o tom, co vlastně Romové na východním Slovensku zpívají. A navíc nám do knihovny přibyla hezká publikace.

A docela marginální závěrečná poznámka: skutečnost, že předmluva v obou svazcích je vedle slovenštiny ještě v romštině (a není v angličtině, do níž jsou naopak přeložené texty písní), přičemž rozhovory v terénu se vedly – jak vyplývá z deníkových zápisků – slovensky, nikoli romsky, je pro mne nesrozumitelným rébusem. Kolik Romů, kteří neumějí slovensky, si bude číst víceméně vědeckou předmluvu? A k čemu jsou anglické překlady písní, když se potenciální zahraniční zájemce nedozví nic o okolnostech, metodě, předmětu atp.? Pokud má publikace vést ty, kdo se nadchnou při poslechu písní, ke spontánnímu studiu romštiny srovnáváním slovenského a romského textu, jde o metodu opravdu nekonvenční. Těším se na její výsledky!

*Zuzana Jurková*

## **Karel Sklenář: ARCHEOLOGIE A POHANSKÝ VĚK, Příběhy z dětských let české archeologické vědy, Academia, Praha 2000**

Období vzniku moderní novověké archeologie lze klást na přelom 18. a 19. století. Více než 200 let trvání tohoto oboru můžeme charakterizovat různými způsoby. Například tisíce archeologických nalezišť, tunami nálezů v depozitářích mnoha muzeí, množstvím monografií, učebnic, časopiseckých studií či muzejních výstav. To je však jen jedna, zjevná tvář archeologického výzkumu. Existuje však i jiná, skrytější podoba archeologie. Tvoří ji životní osudy jednotlivých badatelů či příběhy konkrétních nalezišť a nálezů. O této intimnější stránce archeologie se zpravidla dozvídáme jen ojedinělé útržky publikované v rubrice Personalia ve zdravotních k významným životním jubileím či v bilančních nekrologích. Jediným badatelem, který se u nás soustavně dlouhou řadu let zabývá historií je Karel Sklenář (1938). Původem archeolog, dlouholetý zaměstnanec Národního muzea, dnes spisovatel na volné noze.

Sklenář se původně specializoval na období paleolitu a mezolitu (k jeho nejvýznamnější práci z tohoto oboru patří útlá, dosud nepřekonaná monografie *Nejstarší lidská obydlí v Československu, Praha Národní muzeum 1977*). Mnohem více lidí však zná Karla Sklenáře jako neuvěřitelně plodného autora populárně naučné literatury. K nejstarším autorovým počínům tohoto druhu patřila dnes již doslova legendární kniha *Učenci a pohané* (Praha, Mladá fronta 1974). Formou velmi čtivě

napsaných příběhů popsal Sklenář v této knize vznik a vývoj české archeologie od 2. poloviny osmnáctého do počátku 20. století. Po necelých třiceti letech připravil autor její druhé rozšířené vydání. Je třeba zdůraznit, že se nejedná o pouhý přetisk s drobnými úpravami. Naopak – původní text je rozšířen zhruba na dvojnásobek, podstatně se zvětšil rozsah obrazové přílohy a kapitoly otištěné již v prvním vydání jsou na mnoha místech doplněny a upraveny. Druhé vydání si proto zcela po právu zasloužilo i nový název.

Kromě původních životních příběhů J. Dobrovského, V. Krolmuse, J. E. Vocele, J. L. Píče a řady dalších badatelů, obsahuje kniha *Archeologie a pohanský věk* medailony dosud nepublikované (F. B. Petera Rohoznický, hrabě Eugen Černín z Chudenic) a „příběhy“ několika významných nalezišť a nálezů (Plešivec u Hořovic – hradiště z mladší doby bronzové, starolaténská bronzová falera z Hořoviček a unikátní spona ze Želenic, rovněž ze starší doby laténské). Kapitola věnovaná osobnosti a dílu A. Friče zaměřuje pozornost na počátky studia paleolitu, archeologické disciplíny, která je v Čechách (na rozdíl například od sousední Moravy) dosud na okraji odborného zájmu. Z rozšířených kapitol je možné připomenout alespoň stať Alšova Morana a roztocký lékař, v níž Sklenář přinesl nejenom řadu nových údajů o archeologovi Č. Ryznerovi, ale především se obšírně zabýval reflexí výsledků archeologického výzkumu v díle M. Alše.

Právě kapitola o Ryznerovi a Alšovi velmi názorně předvádí největší hodnotu Sklenářovy knihy. Odbornou archeologickou veřejností i laiky je Karel Sklenář všeobecně považován za historika a popu-

larizátora archeologie. V Učencích a pohanech i v Archeologii a pohanském věku se však představuje také, či spíše především jako historik mladšího novověku. Životní osudy jednotlivých badatelů a „příběhy“ slavných nalezišť a nálezů specifickým způsobem ilustrují společenské a kulturní poměry v Čechách od 2. poloviny osmnáctého do počátku 20. století (přesněji řečeno do skutečného, nikoliv kalendářního konce 19. století, které definitivně ukončila až 1. světová válka). Sklenář osobitým způsobem glosuje českou variantu evropského procesu formování moderních evropských národů.

Obě zmiňované Sklenářovy knihy nejsou jen zajímavé a atraktivní. Jsou především velmi poučené a cenné pro hodnocení současného stavu archeologického výzkumu. Dnešní profesionální archeologie představuje relativně uzavřený svět úzce vyhraněných specialistů, který s okolní společností spojuje ponejvíce ekonomické vztahy. Poslední „hvězdné“ období české archeologie skončila s legendárními šedesátými léty 20. století. Od té doby postrádá u nás tato disciplína jak charismatické osobnosti, tak dostatečnou finanční podporu. V rámci celosvětového vývoje hraje dnes česká archeologie stěžejní úlohu. Pokud chceme, aby se situace změnila, musíme hledat nové možnosti. Poslední „hvězdné“ období české archeologie skončila s legendárními šedesátými léty 20. století. Od té doby postrádá u nás tato disciplína jak charismatické osobnosti, tak dostatečnou finanční podporu. V rámci celosvětového vývoje hraje dnes česká archeologie stěžejní úlohu. Pokud chceme, aby se situace změnila, musíme hledat nové možnosti. Poslední „hvězdné“ období české archeologie skončila s legendárními šedesátými léty 20. století. Od té doby postrádá u nás tato disciplína jak charismatické osobnosti, tak dostatečnou finanční podporu. V rámci celosvětového vývoje hraje dnes česká archeologie stěžejní úlohu. Pokud chceme, aby se situace změnila, musíme hledat nové možnosti.

Potřebný časový odstup umožňuje Sklenářovi ukázat širší společenské souvislosti badatelské práce. Mimořádný rozvoj archeologie v devatenáctém a na počátku 20. století pramenil z těsné návaznosti na aktuální společenské procesy. Archeologie byla jedním ze základních zdrojů tvorby českého národního mýtu. Jakkoliv se nám dnes mohou zdát nacionalistická hnutí novověku diskutabilní, je nepochybné, že právě v nich našla archeologie své „velké téma“, respektive, že toto velké téma ji v podstatě zrodilo. Právě absence velkého tématu a ojedinelé komické pokusy svěřt se na vlně evropanství činí dnes z archeologie obor na nejnižších příčkách společenské prestiže, jehož základním úkolem je prosté přežití. Karel Sklenář dal své knize podtitul Příběhy z dětských let české archeologické vědy. Je dobré přečíst tuto knihu a vzít si z ní poučení. Abychom si nemuseli brzy notovat: nikdy se nevrátí pohádka mládí...

*Pro lepší srovnání uvádím na závěr základní údaj o obou monografiích. Vydání (Učenci a pohané, 1974): 339 stran formátu zhruba A5, 25 kapitol. Vydání (Archeologie a pohanský věk, 2000): 323 stran formátu zhruba A4, 31 kapitol. Nové kapitoly: Prolhaný kronikář (Václav Hájek z Libočan), Ze vzpomínek želenické spony, Z malíře archeologem a nazpátek (Josef Vojtěch Hellich), Z deníků posledního romantika, Jak páter Petera chodil na Břasy (František Bohuslav Petera Rohoznický), Nález v Hořovicích u Peteršburgu (hrabě Eugen Ervín Karel hrabě Černín z Chudenic), Tajnosti brdského Olympu, Zahradník z Kozla (F. X. Franc)*

**Václav Matoušek**

## **Timothy Taylor: THE BURIED SOUL. HOW HUMANS INVENTED DEATH, London and New York, Fourth Estate 2003**

Britský archeolog a antropolog T. Taylor se ve své nové knize opět (podobně jako v předchozí úspěšné publikaci *The Prehistory of Sex*) pokusil propojit poznatky obou úzce souvisejících vědních disciplín, výsledkem čehož je představení rozsáhlých interpretací archeologického materiálu. Výčet a popis archeologických nalezišť se v knize velmi spontánně prolíná s příklady určitých vzorců chování pozorovaných etnografy či antropology při pohřebních i dalších rituálech mezi rozličnými etniky po celém světě a také s autorovými vlastními zážitky souvisejícími se smrtí či pohřebními rituály. K interpretacím archeologického materiálu autor rovněž hojně využívá písemných historických pramenů, které blíže a přesněji osvětlují dějiny lidstva a jsou zároveň potvrzovány archeologickými nálezy, které by jinak byly jen těžce interpretovatelné. Hojně vysvětlování archeologických dat za použití analogických přístupů ke smrti ze současnosti činí knihu velmi čtivou a aktuální, nicméně čtenář by si měl být vědom toho, že uvedená vysvětlení nemusí být vždy ta správná a jediná možná, což však autor naneštěstí neříká a nezdůrazňuje. Na druhou stranu je ovšem pravda, že Taylor mnohdy pouze klade vedle sebe paralelní příběhy, aniž by sám vždy zdůrazňoval, že podobným způsobem lze vysvětlit i nalezené archeologické pozůstatky. Interpretace popsaných archeologických nálezů a její vztažení k popsaným prožitkům ze současnosti je

tak mnohdy ponechána na čtenáři, aby ji na základě nastíněných skutečností podle vlastního uvážení provedl.

Autor se snaží ukázat, že lidské postoje ke smrti od prehistorie až po současnost mají mnohdy společné rysy a v rámci své práce zdůrazňuje především kontroverzní praktiky, které dnes nejsou západní společností vnímány jako příliš humánní a proto se jejich existence mnohdy popírá a i mnozí vědci před nimi zavírají oči. Taylor tak upozorňuje například na praktikování kanibalismu nebo rituálního zabíjení, které bylo podle jeho přesvědčení běžnou součástí větší části lidských dějin v mnohých kulturách. To dokládá jednak archeologickými daty a písemnými historickými záznamy, jednak i exemplárními případy které se prokazatelně staly v současnosti či nedávné minulosti. Jeho hlavním záměrem bylo poukázat na jisté psycho-biologické vlastnosti, které jsou společné lidskému rodu od nejstarších dob až po současnost.

V deseti kapitolách se autor věnuje popisu četných archeologických nalezišť, především prehistorických, které odkazují k určitým pohřebním rituálním praktikám, které uvádí do vztahu s přesvědčením o existenci lidské duše, která je podle jeho přesvědčení právě tou nejdůležitější entitou, s níž se pozůstalí snaží během pohřebních rituálů nějakým způsobem vyrovnat a zajistit její další bytí tak, aby neškodila živým. V případě nebezpečných individuí se tak podle autora dělo především jejím vyčleněním do tzv. *liminálního stadia* (podle A. van Gennepa) či stavu limbu.

V první kapitole (*Ascending Underground*, s. 17–38) jsou připomenuta některá naleziště možných prehistorických pohřbů a to jednak neandrtálců (Shanidar v Iráku), jednak anatomicky moderní-

ho člověka (Skhul a Qafzeh v Izraeli, Dolní Věstonice, Grime's Graves v Anglii). Autor zároveň tvrdí, že násilí bylo možná hlavní součástí lidského života v neolitu a rozhodně popírá teorii, se kterou přišel R. Solecki na začátku 70. let, že neandrtálci ze Shanidaru patřili k mírumilovné a láskyplné společnosti. Následující kapitola je věnována problematice lidské duše a jsou zde rozebrány různé přístupy vědců o i filozofů, kteří buď potvrzují nebo popírají její existenci. Připomenuta je i současná problematika zážitků blízké smrti (*NDEs – Near Death Experiences*) a následně i náboženský fundamentalismus, jehož vyznavači jsou ochotni dobrovolně podstoupit vlastní smrt. Smrt podstoupená pro víru pro ně totiž není koncem, ale tím pravým počátkem.

Kanibalismus je hlavním tématem třetí kapitoly (*The Edible Dead*, s. 56–85), ve které autor poukazuje na velmi dlouhou historii této praktiky v dějinách lidstva a také na její přítomnost u dnešních primátů. Navíc vytyká některým sociálním antropologům, jmenovitě především W. Arensovi, že záměrně popírají, ignorují nebo reinterpretovali mnohé lidské aktivity, jako je např. kanibalismus (nebo lidské oběti či klitoridektomie). Tyto zvyky jsou pro ně příliš extrémní, než aby je zařadili do rámce „přívětivé“ kulturní diverzity. Sám poukazuje na četné archeologické nálezy lidských kostí se zářezy, které svědčí o kanibalismu, ať již nutričnímu, vyskytujícím se již od raných hominidů, nebo pohřebnímu. Oba typy popisuje také řecký historik Hérodotos, kterého Tylor hojně cituje, a kromě archeologických dat je dokládají také autorem zmíněná data etnologická. Autor je přesvědčen o tom, že jak u neandrtálců, tak u anatomicky moder-

ních lidí se vyskytoval jak kanibalismus, tak i záměrný pohřeb.

Hlavním a spojujícím tématem čtvrté až sedmé kapitoly (s. 86–192) je popis a interpretace pohřbu vikingského náčelníka z desátého století. Toto ojedinělé svědectví bylo zaznamenáno v rukopise přímého svědka pohřební ceremonie, arabského vyslance Ibn Fadlána. Pohřební rituál během druhotného a konečného pohřbu (fenomén popsany již na počátku 20. století francouzským vědcem R. Hertzem) sestával z kremace na lodí, které předcházelo obětování zvířat a dále několikanásobné znásilnění a následné ritualizované zabití mladé otrokyně, jedné z bývalých milenek zemřelého náčelníka, která byla po smrti spálena společně s ním. Obřad je vysvětlován jako součást tajného kultu vikingského boha Ódina, přičemž provedený rituál má zajistit, že duše zemřelého náčelníka odejde přímo do Valhally a nebude škodit živým. Autor postupně odkrývá možné výklady, přičemž se zmiňuje o dalších případech ritualizovaného zabití – lidské oběti v mexickém Tenochtitlanu, pohřbení zaživa deseti klečících osob v Nitranském Hrádku v době bronzové, násilné zabíjení doložené na tzv. *bog bodies*, tedy těl z doby železné a raného středověku nalezených a dochovaných díky konzervaci v bažinách – a dále řeší problematiku balzamování mrtvých těl (např. u Skythů nebo v případě V. I. Lenina). Dochází tak k novému závěru, že ritualizované zabití dívky otrokyně nemělo zajistit její další existenci po boku náčelníka ani nebylo obětí bohu (vyvrací tak interpretace M. P. Pearsona, M. L. Warmida a A. Rossové), nýbrž bylo provedeno za účelem vzbuzení žárlivosti náčelníka a přivolání jeho duše zpět do těla, které bylo násled-

ně spáleno. Tato interpretace je poněkud svérázná a patří k slabším místům knihy, jelikož není nijak přesvědčivě vyargumentována. Jistě má však autor pravdu v tom, že rituální zabití otrokyně (podle jeho interpretace obětního beránka) bylo pocítováno jako prospěšné pro komunitu jako celek a sloužilo k obnově skupinové solidarity; na tuto funkci společných náboženských rituálů ostatně upozornil již É. Durkheim (1912).

Následující dvě kapitoly (osmá a devátá; s. 193–248) jsou věnovány především nejstarším archeologickým nalezištím paleolitu (Dolní Věstonice, Domne Capelle), jejichž nálezy lze interpretovat jako pohřby obětních beránek a dále nalezištím neolitickým (Jericho), které dokládají, že pohřeb se v neolitu stal běžným rituálem, zatímco pojídání zemřelých bylo méně časté a naopak se více objevuje obětování zvířat. Dále autor řeší problém vampyrismu, jehož existenci dokládá nejen v křesťanském prostředí, ale i v balánsko-anatolijském muslimském světě.

Dvě závěrečné kapitoly knihy se na základě popsaných postojů ke smrti vztahují především k současnosti a poukazují zejména na shodné či podobné rysy v mentalitě a chování, které lze najít i v dnešní společnosti. Autor je přesvědčen o tom, že smrt jakožto nekontrolovatelná událost způsobuje, že se lidé neustále snaží převzít nad ní kontrolu, což se děje a dělo například lidskými oběťmi a možností použít trest smrti (včetně jeho současného použití, např. za vlády S. Husajna, G. W. Bushe či B. Clintona). V moderní společnosti je snaha izolovat se od smrti, k čemuž velmi účinně napomáhají nemocnice, které drží smrt pod institucionální kontrolou. (Na to již dříve upozornila řada auto-

rů, např. G. Gorer, , D. Sudnow, P. Ariès, R. Kastenbaum, N. Elias, P. Jupp....) V závěru autor poukazuje na to, že i dnes jsou lidé stále schopni zabít obětního beránka a jsou jim vlastní i další surové a necivilizované reflexy. I v současnosti se přitom rituálně zabíjejí děti a člověk se může stát obětí satanského rituálního zneužití. Společnost však před takovými praktikami údajně zavírá oči a proto ti, kteří tvrdí, že se stali obětí satanistického rituálního zneužití jsou dnes podle mínění Taylorova stejnými obětními beránky, jako oběti znásilnění za středověku, a v praxi jsou prohlášeni za mentálně nemocné.

Autorovi lze vytknout především to, že někdy možná až příliš násilně uvádí do souvislosti časově velmi vzdálené jevy (Např. když v jednom odstavci srovnává tzv. *bog bodies* s vystaveným nabalzovaným tělem Lenina, s. 169; nebo když při výkladu paleolitického pohřbu v Dolních Věstonicích plynule naváže na vlastní zkušenost z účasti na pohřebních rituálech konaných v roce 2000, s. 197–198.) Ve svých výkladech se až příliš spoléhá na jednotnou psychickou a mentální výbavu člověka, kterou mu implicitně přisuzuje od paleolitu až po současnost. I přesto, nebo možná právě proto, je kniha velmi čtivá až napínavá, když autor postupně rozvíjí možná interpretací schémata a prokládá je reflexivní antropologií a uváděním vlastních prožitků a zkušeností. Její přínos spočívá především v představení zajímavých možností a výsledků vycházejících z interdisciplinárního propojení archeologie, sociální antropologie a historie. „Živé“ interpretace jinak „mrtvého“ archeologického materiálu jsou jistě velmi přínosné a ukazují jednu ze zajímavých možností, jak lze s archeologickými daty

pracovat, ovšem při zachování stálého vědomí, že předkládaná vysvětlení jsou toliko jedna z možných a (zatím) není v možnostech současné vědy jejich platnost pro dobu prehistorickou plně prokázat. Věřím, že kniha může být přínosem nejen pro akademickou obec, ale navíc by díky svému zajímavému obsahu však mohla zaujmout i širší čtenářskou obec, které by představila nejdůležitější prehistorická archeologická naleziště a způsoby chování související se smrtí člověka v různých kulturách.

*Olga Nešporová*

### **Salomon Malka: EMMANUEL LÉVINAS, LA VIE ET LA TRACE, LC Lattès, Paris 2002**

Autorem Lévinasova životopisu je novinář a spisovatel Salomon Malka, který řídí v Paříži redakci vysílání rozhlasové stanice Radio-Communauté Juive. S Lévinasem se seznámil už jako žák Ecole Normale Israélite Orientale (ENIO), francouzské státní školy pro židovské děti, jejímž byl Lévinas ředitelem od roku 1946 až do poloviny 70. let.

Dá se bez nadsázky říci, že Lévinas je dnes znám jako jeden z nejvýznamnějších filosofů XX. století, i když jeho dílo do hloubky vlastně zná jen málokdo. Kniha S. Malky nezachází do samotného výkladu Lévinasových myšlenek,<sup>1</sup> klade si jiný cíl, otázku „Z čeho sestává filosofický život? Jak takový filosofický život vypadá?“ Vychází přitom ze stop, které po sobě Lévinas zanechal v paměti archivů, dokumen-

<sup>1</sup> Pokusil se o to knihou S. Malka, *Lire Lévinas*, Le Cerf, Paris 1984.

tů, ale zejména v paměti lidí, kteří s ním nebo jeho dílem žili.

Kniha má dvě části, vypráví nejprve o Místech, pak a Tvářích. V první části se autor přirozeně zastavuje nejprve v Kausasu, kde se Lévinas 12. ledna 1906 v rusky mluvící, judaismus praktikující rodině narodil. Pak sleduje Lévinasova studia ve francouzském Štrasburgu, v německém Freiburgu, příchod mladého doktora filosofie do Paříže v roce 1930, kde se uchází o francouzské občanství a kde se roku 1932 již jako francouzský občan žení, rukuje na vojnu, získává úřednické místo v Alliance Israélite Universelle. Určením této instituce bylo šířit francouzskou kulturu mezi židovskými dětmi ve Francii, v Maroku, Řecku, Sýrii, Palestině a jiných zemích Blízkého východu. Z nadaných žáků těchto škol se pak rekrutovali studenti ENIO, na kterou byl Lévinas po válce povolán jako ředitel. Poslední oddíl první části, oddíl nesoucí název „Stopa“, jeden z podtitulů celé knihy, je věnován tomu, k čemu má autor zřejmě nejblíže, Lévinasově působení ve zmíněné škole ENIO, a to konkrétně jeho pravidelným sobotním čtením, jichž se celá léta účastnil. Poslední kapitola pak pojednává o okolnostech vzniku jednoho z žánrů Lévinasových „nefilosofických“ textů, pěti knih, v nichž je sebráno jeho 23 *lectures talmudiques*, Čtení talmudu. Tyto knihy vznikly díky pravidelným konferencím židovských intelektuálů, na které byl Lévinas od počátku, tj. od roku 1957, zván. Poslední příspěvek „Paměť a dějiny“ napsal Lévinas pro tuto příležitost v roce 1989.

Za války byl Lévinas v zajetí v německém pracovním táboře. Francouzská vojenská uniforma ho uchránila před deportací či jinou formou fyzické likvidace.

Sám svou židovskou identitu v pracovním táboře nikterak neskrýval. A jako mnoho jiných, kdo přežili, se celý život vyrovnával s tím, co postihlo milióny a neminulo ani jeho vlastní rodinu na Litvě. O holocaustu i proto psát ani mluvit *přímo* nechtěl, nemohl. I autor recenzované knihy se však kloní k názoru, že na formování Lévinasova myšlení měla tato událost rozhodující vliv.

Druhá část o Tvářích je věnována lidem, kteří Lévinase ovlivnili rozhodující měrou jako myslitelé. Jednotlivé kapitoly jsou věnovány J. Wahlovi, M. Heideggerovi, J. Derridovi, P. Ricœurovi. Jedna kapitola pak okruhu lovaňských příznivců Lévinasova díla, mezi nimi také Leo Van Bredovi, zakladateli Husserlova Archivu v Lovani a zachránci jeho pozůstalosti. Van Breda se nezasloužil jen o život Husserlova díla. Bez jeho zásahu by totiž nedošlo ani k vydání Lévinasova stěžejního díla *Totality a nekonečna*, které jeho autor málem roztrhal poté, co bylo odmítnuto francouzským nakladatelským domem Gallimard.

Další kapitoly jsou věnovány výrazným osobnostem religiózního života, s nimiž se Lévinas setkal, v první řadě Janu Pavlu II, který organizoval každý rok pravidelná setkání s vybranými mysliteli celého světa. Význačné místo patří záhadné osobnosti judaismu, ve francouzském přepisu jménem Chouchani,<sup>2</sup> který zásadně ovlivnil Lévinasovo čtení textů židovské náboženské tradice. Pod vlivem Chouchaniho, který u Lévinasů bydlel po celý čas svého pařížského působení, od r. 1947 do roku 1953, dokonce Lévinas

<sup>2</sup> Vic o této záhadné osobnosti judaismu se může čtenář dovědět z knihy S. Malky *Monsieur Chouchani*, LC Lattès, Paris 1994.



údajně v té době upustil od psaní filosofických textů, aby se plně věnoval judaismu. „Od Chouchaniho jsem se naučil metodu“, která spočívala prostě v tom „brát talmud se všemi jeho aspekty, nikoli jako doktrínu, ale otevřené bohatství možností týkajících se aktuální situace, současného života,“ svěřil se Lévinas. (224) Tato metoda se nemohla neprojevit ani na pozdější Lévinasově filosofické tvorbě v užším slova smyslu.

První text, který Lévinas judaismu věnoval, se datuje rokem 1937 a důraz v něm byl již tehdy kladený na ritus jako věrnost, na přikázání z hlediska péče o druhého, na svobodu jakožto závazek, na praktikování náboženství jako vládu nad spontaneitou živého.<sup>3</sup>

Podle svědectví Lévinasova vnuka Davida je však třeba rozlišovat: Lévinas byl praktikujícím Židem, ale v jeho pojetí přitom nešlo o náboženství: „To je snad vůbec to první, co nás dědeček učil. U něj nebylo dichotomií náboženský/nenáboženský, věřící/nevěřící. Judaismus nežije v těchto kategoriích. To je základem všeho pro mého otce, mou matku, mé bratry a sestry. Možná to neodpovídá konvencím a je těžké to někomu vysvětlit. Neříkám, že myšlenka Boha by nám byla cizí. Ale víra není pojem figurující na prvním místě. Takovým pojmem je odpovědnost za druhého, povinnost, závazek, přikázání.“ (245)

Filosofický rozměr Lévinasových textů týkajících se judaismu je možné ilustrovat na jedné pasáži ze zmíněného raného textu o „Významu náboženské praxe“, v níž lze nalézt mnoho motivů fenomeno-

logické filosofie, ale také důraz na primát etiky nad ontologií, který je pro zralé dílo naprosto klíčový.

V roce 1937 Lévinas píše: „Ritus se všude vkládá mezi nás a realitu. Ruší jednání v jeho zacílení na pouhý život věcí. Potrava není jen věcí k požívání, je buď *košer* nebo *taref*. A tak dříve než přeloží do slov svůj náboženský cit, hledá Žid slova ve své modlitební knížce; jakkoli přirozeně mu přichází na mysl, přece nemají všechna stejnou účinnost. Sedmý den není jako jiné, je nepřístupný pro starosti všedních dnů. Než přistoupí k tak elementárnímu úkonu, jako je jídlo, zastaví se, aby vyslovil požehnutí. Dříve než vstoupí do domu, zastaví se, aby políbil *mezuzu*. Všechno se děje tak, jakoby nestál nohama pevně ve světě, který se mu nabízí; jakoby ve světě, který nám technika připravuje pro pohodlné, hladké používání, vyznačoval ritus neustále moment zastavení se, jakoby na okamžik přerušoval proud, který nás bez přestání spojuje s věcmi. V podstatě se totiž praktikujícímu Židovi svět nejeví nikdy jako něco přirozeného. Ostatní se v něm ihned cítí doma, dobře. Okolí, v němž žijí, je jim tak běžné, že už jej ani nevnímají. Jejich reakce jsou instinktivní. S věcmi jsou vždy odedávna obeznámeni, jsou jim důvěrně známé, všednodenní, profánní. Pro Žida naopak nic není zcela důvěrně známé. Existence věcí je mu něčím nezměrně překvapivým. Zasahuje jej jako zázrak. Zakouší každým okamžikem úžas nad faktem tak prostým a přesto tak neobyčejným, že svět je.“ (247)

Ta pasáž mě zaujala z jiného důvodu než autora životopisu, který ji cituje, aby doložil, že se Lévinas neobrací k náboženským věcem své tradice až po válce, ale že se jimi niterně a intenzivně zabývá dávno

<sup>3</sup> E. Lévinas, *Význam náboženské praxe*, pořad vysílaný 9. dubna 1937 na vlnách rozhlasové stanice France Culture, publikovaný později v *Les Cahiers du judaïsme*, prosinec 1999.

předtím. Zaujal mě způsob, jakým o nich mluví, co zdůrazňuje. Pro čtenáře deformovaného četbou klasiků fenomenologie se totiž zdá do očí bijící, že v něm Lévinas zaujímá stanovisko k jejich základním filosofickým tématům. Především k tzv. *epoché*, což je obrat umožňující podle Husserla tematizaci života vědomí v jeho vztahu ke světu a sobě samému, tedy obrat umožňující samu filosofii s jejím specifickým předmětem. Obrat, který je základem fenomenologické filosofie Lévinasových velkých učitelů, Husserla a Heideggera, obrat od přirozeného postoje pohlceného věcmi světa k faktu jeho bytí, obrat vyžadující vzepětí myslitelské vůle (Husserl) či mimořádnou naladěnost (Heidegger) je u Lévinase popisován jako cosi, co neustále, v každém okamžiku předchází jakýmkoli činností, jakémukoli jednání, vztahu k druhému v obecném slova smyslu, skoro bychom chtěli pointovat: úžas z „faktu“ bytí předchází jednání, a jeho příkázáním. Ale je to spíš naopak: úžas z bytí světa, a s ním veškerý postoj západní filosofie, pochází ze zvláštního nesamozřejmého postoje ke skutečnosti, který vychází z tradic ustaveného ritu. Přesto tu zaznívá silné echo toho motivu, z něhož od Platóna a Aristotela až po zmíněné zakladatele fenomenologického filosofování, k němuž se ostatně Lévinas bude hlásit i ve svém pozdním myšlení, je filosofický postoj vůbec založen: údiv nad bytím.

Zmiňuji se o tom proto, že Heidegger, s nímž je toto téma po právu zejména spojeno, byl pro Lévinase problém, stručně řečeno. Lévinas po válce nejenže nikdy nevkročil na území Německa, ale ani o Heideggerovi nemohl mluvit nikdy jen jako o mysliteli z největších. Nemohl mu odpustit angažování pro nacistický

režim. A možná i v této souvislosti poznamenal soukromě při jedné z mnoha konferencí, na nichž musel vyslechnout referáty o Heideggerovi, po celá léta po válce zdaleka nevlivnějšího německého filosofa ve Francii, že nechápe jak mohou filosofové pořád dokola omílat otázku, proč je něco spíše než nic, když je přece zásadní něco úplně jiného. Na jednom z těch kolokvií, věnovaném tentokrát (v roce 1979) „Heideggerovi a otázce po Bohu“, Lévinas navrhuje, zda by nebylo na místě nahradit otázku „proč jest něco spíše než nic“ otázkou, která jde proti přirozenosti, proti srsti takřkajíc: „Je spravedlivé být? ... Otázka se špatným svědomím nejvíce potlačovaná, která je však starší než otázka po smyslu bytí“.<sup>4</sup>

O tom, že Lévinas mohl v takových souvislostech reagovat emotivně až násilně, a že jeho myšlení samo má v sobě určitý prvek násilí, o tom vypráví Didier Franck, jeden z významných současných francouzských filosofů. Při prezentaci jednoho se sborníků na počest Lévinase, která se odehrála za přítomnosti oslavence, vystoupil s přednáškou o jednom z Lévinasových ranných spisů, a přistoupil k věci standardně, pokusil se o kritické zaujetí stanoviska. Lévinas, tehdy více než osmdesátiletý, vyskočil po prvních větách a se slovy, že „ještě nikdy nebyl tak špatně pochopen“, opustil sál. Po několika dnech se prostřednictvím Catherine Chalierové, Franckově kolegyni na universitě Paříž X v Nanterre, omluvil. Franck se v té souvislosti svěřil se svým stanoviskem: „Říci, že bytí je zlo, říci, že jste vinni tím, že jste, je neslychané. Neodpovídá to ostatně ani

<sup>4</sup> Viz sborník *Heidegger et la question de Dieu*, vydal R. Kearney a J. S. O'Leary, Paris 1980, str. 239.

duchu Bible, pokud stvoření je dobré. Nechápu, jak je možné tvrdit takovou věc. Ale je mi zároveň jasné, že na ní vše u Lévinase stojí a padá“. A dodává: „Konfesionální četba Lévinase jej proslavila, ale je to nesprávná interpretace. To, co je určující, je filosofické povahy“. (281–2)

Za zmínku stojí stanovisko Jeana-Luca Mariona, jiného ze současných francouzských filosofů fenomenologické provenience, který patří k nejvýznamnějším filosofům v dnešní Francii:

„Lévinase je třeba brát vážně. Spolu s Bergsonem je ... největším francouzským filosofem století. Velkým filosofem je podle mě ten, kdo přináší nové analýzy, vytváří nové přístupy, mění základní pojmy, takže po něm již filosofický slovník není tím, čím byl dosud. Jednou to byl Bergson, podruhé Lévinas, kdo něčeho takového dosáhl... Když se řekne, že etika je nejzazším horizontem filosofie, je to převrat dosavadního myšlení“. A dodává: „Ve vztahu k tomuto myšlení jsme na samém začátku, protože nebude možné skutečně měřit význam Lévinasova díla, dokud nepoznáme lépe Husserla – není vše publikováno, není vše osvojeno, a zejména ne to, co Husserl vykonal v otázce druhého a intersubjektivity – a dokud nevstřebáme Heideggera. Teprve pak lépe pochopíme Lévinasovu práci. Jeho myšlení je velmi hutné, silné, připomíná atomový reaktor, který teprve začíná pracovat, energie, kterou vydává, ještě není vyčerpána, právě naopak“. (279–280)

K nejpůsobivějším pasážím knihy patří vzpomínky Lévinasova syna Michaela, klavíristy a skladatele, kterým Malka věnuje jednu z posledních kapitol své knihy. Lévinas měl za to, že jen skutečně nadaní lidé mají právo zabývat se vědami

a uměním. Když svého syna, který zjevně zdědil muzikální talent své matky, přivedl v raném dětství na konzervatoř, neustále, až do jeho dospělosti a období nesporných úspěchů, se pravidelně chodil ptát kapacit, u nichž Michael studoval a pracoval: Myslíte, že můj syn skutečně má talent, smí volit tuto kariéru, smí se věnovat hudbě? Osobně mě zaujala pasáž, z níž vychází najevo, že Lévinas, který psát mohl jen doma, svá díla, i ta největší, jako byla teze *Totalita a nekonečno*, psal snad metr od klavíru, na němž Michael každý den vytrvale cvičil. Michael Lévinas se zamýšlí nad údajnou nemuzikálností svého otce, a nad vlivem, který mělo jeho psaní a myšlení na Michaelovo pozdější komponování hudby. Tvrdí, že Lévinas nemohl být nemuzikální, jen měl s přítelem ze štrasburských studií Mauricem Blanchotem vypěstovanou extrémní citlivost, ba ostych ve vztahu k umění, jehož techniku neovládal. Jestliže tedy Lévinas psal a přitom poslouchal hru svého syna, uvědomuje si syn, že jeho vlastní komponování v sobě nese vliv otceva specifického, přerývaného způsobu myšlení, které sotva načne nějaký motiv, už jej obrací, vystavuje otázce, v nejzajímavějších místech se přerušuje, jasné věty přecházejí v jednotlivé poznámky doprovázené pro Lévinase příznačným „n'est-ce pas?“ na konci každé promluvy. „Pojem se rodí a ještě v této fázi je podroben otázkám, během své formulace... přítomnost dechu, strach, s nímž přistupuji ke zvuku, jako k něčemu, co má blízko k šumu křídel, úzkost, která je v zabarvení zvuku, to vše jsem si odnesl z estetické dimenze práce mého otce a jeho stylu verbálního projevu,“ říká Michael Lévinas. (267–8).

Michael Lévinas tak svědčí o Lévinasově úzkosti při psaní, prezentaci své

myšlenkové práce, jejíž hodnotou si nebyl nikdy jist, ale svědčí i o hlubší úzkosti, která pramenila z osamělosti. „V životě mého otce byla velmi zvláštní osamělost... Osamělost člověka, který přišel z Litvy, který, jak si dnes zřetelně uvědomuji, žil v samozřejmě v naprosto mimořádném kulturním milieu, ale který přitom, běžný život všedního dne vnímal jinak. Můj otec nežil svým psaním stejným způsobem jako akademičtí chránění svými institucemi. Byl to ředitel jedné židovské školy, který jistě měl tu a tam možnost setkávat se s mimořádnými osobnostmi, byl navštěvován, žádán o rozhovor. Ale to nemluvím o letech, když už byl profesorem na universitě, mluvím o době v 50. letech, kdy byl ponořen do psaní, kdy vznikala Totalita a nekonečno, kdy se jeho myšlení vlastně teprve utvářelo. Tehdy to vůbec nebyl žádný uznávaný akademik. V té době chodil občas přednést přednášku do Collège philosophique, vytvořené mimo instituce, v bytě Jeana Wahla, a tu přednášku psal v nevýslovných mukách – nepředstavitelných pro nás, kdo dnes mají k dispozici text jakoby odlišný z jednoho kusu bronzu – a vždy na pokraji resignace, zrušení ohlášené přednášky, jako člověk, který nebyl integrován do akademické obce... Byl to člověk, otec rodiny, nadaný zvláštní silou, energií, ale vposledku byl osamělým člověkem, pro něhož telefonát z nějaké akademické instituce byl, řekl bych, něco jako droga, která mu navracela důvěru v sebe sama. Často na to myslím, protože se neustále mluví o marnosti psaní, někdy však lze psaní prožívat jako věc, které se naprosto nedostává uznání, která je doslova k ničemu...“ (262)

Malkova kniha je zajímavá mimo jiné tím, že je sto poměrně z blízka představitel zázemí osobního života, z něhož velké fi-

losofické dílo vzešlo, na základě důvěrné znalosti nastíněno prostředí, v němž se filosof pohyboval v době vzniku svých největších děl.

*Karel Novotný*

**Jan Stejskal:**  
**PODIVUHODNÝ PŘÍBĚH**  
**JANA JERONÝMA, Mladá**  
**fronta, Praha 2004**

Svou první a v mnohém směru objevnou monografii, vydanou v edici Kolumbus, věnoval mladý olomoucký historik Jan Stejskal českou historiografií opomíjené postavě kamaldolského mnicha Jana Jeronýma (ca.1370–1440), jenž se svým nekompromisním postojem k reformním snahám o řešení krize v církvi na přelomu 14. a 15. století přiřadil k významným oponentům svého známějšího současníka a spolužáka, mistra Jeronýma Pražského. Zatímco Jaroslav Bidlo jej před více než sto lety (1895) představil v dosud jediné česky psané časopisecké studii především jako kritika husitství,<sup>1</sup> Stejskal uvádí jeho životní příběh do mnohem širších souvislostí. Formou exkursů upozorňuje na problémy tehdejšího křesťanského světa, s nimiž byl Jan Jeroným konfrontován jako svědek a někdy i jako přímý účastník.

Práce je založena na jazykově i interpretačně náročném studiu dochovaných rukopisů italské provenience s přihlédnutím k dalším typům soudobých pramenů (kázání, traktáty, zpovědní příručky), jejichž vzájemná konfrontace spolu s vyu-

<sup>1</sup> Jaroslav Bidlo, *Čeští emigranti v Polsku doby husitské a mnich Jeroným Pražský*, Časopis Musea Království českého 69, 1895, s. 118–128, 232–265, 424–452.

žitím bohaté domácí a zahraniční literatury autorovi umožnila zaplnit torzovitá svědectví pramenů přesvědčivými hypotézami a vytvořit tak poměrně plastický a vnitřně sevřený obraz událostí první poloviny 15. století. Postava hlavního hrdiny tvoří důležitý spojující článek mezi jednotlivými oblastmi pozdně středověké Evropy a na jejich konkrétních životních osudech v různých částech kontinentu (studia v Praze, působení na krakovském dvoře, cesty na Litvu a do Palestiny, vstup do kláštera v toskánském Camaldoli, vystoupení na basilejském koncilu, internace v Benátkách) dobře vyniká složitost a rozporuplnost tehdejší doby. Ostatně jedním z charakteristických znaků autorova přístupu je soustavná snaha o vymanění se z tradičního bohemocentrického vnímání českých dějin, jež současně vede k odkrývání dosud málo známých analogií (například mezi autonomií italských republik a správou měst v husitských Čechách).

Nespokojenost se stavem církve podněcovala v tak konfliktním typu, jakým Jan Jeroným bezesporu byl, touhu po neustálém hledání nových cest, jež mu dlouho nedovolovala zakotvit na jednom místě. Z viklefismem ovlivněné Prahy vedly jeho kroky nejprve na královský dvůr v Krakově. Zklamání v úřadu opata premonstrátského kláštera v Polsku, který zastával krátce po návratu ze své misijní cesty na Litvu, jej však znovu přinutilo změnit své působišť. Přilákán pověstí svých misionářských předchůdců, rozhodl se odejít do kamaldolského eremu. Asketický životní styl tamního konventu mu přitom nezabránil, aby se vedle mravokárných kázání systematicky věnoval také organizační práci, jež mu záhy vynesla značnou vážnost a umožnila mu ujmout se i důležitých funkcí v řá-

du. Velké zkušenosti se skutečným stavem řeholního života získal zejména jako určený řádový vizitátor. Jeronýmovy ambice stát se řádovým generálem však zůstaly nenaplněny, neboť do cesty se mu postavil mladý a vzdělaný, i když méně zkušený humanistický reformátor Ambrogio Traversari, který v touze po „autentickém“ křesťanství pocítoval značný odpor ke scholastické teologii. V osobách papeži nakloněného humanisty a umírněného, ve scholastice zběhlého konciliaristy se tak střetly dva zcela odlišné koncepty mnišské i celocírkevní reformy, které jako by odrážely dva geograficky blízké a přitom tak vzdálené „světy“, jakými byly ve Stejskalově interpretaci Camaldoli a nedaleká Florencie.

Přestože žil dlouhou dobu v Itálii, byl Jan Jeroným svými současníky vnímán především jako dobrý znalec poměrů v Polsku a na Litvě. Zvláště zřetelně to vyšlo najevo na koncilu v Basileji, kam byl pozván kardinálem Julianem Cesarinim jako expert pro jednání s husitskou delegací. Zatímco v úloze vyjednavče koncilu na krakovském královském dvoře se jeho diplomatické služby nesporně osvědčily, jeho názory na církevní reformu, v nichž se otevřeně hlásil k výsledkům kostnického koncilu, zůstaly bez odezvy. Nezajímaly ani Aenease Silvia Piccolominiho, který Jana Jeronýma navštívil v basilejském klášteře kartuziánů jen proto, aby zapsal jeho svědectví o životě vzdálených a „divokých“ Litevců.

Stejskalovo podání překračuje hranice běžného životopisu. Nejen pro malý počet nesporných faktů z Jeronýmova života, ale zejména ve snaze přiblížit co nejdříve vývoj názorů, stabilitu hodnotového systému a motivace jednání hlavního hrdiny v kontextu dobových, často velmi

protichůdných myšlenkových proudů jsou do textu včleněny zdařilé exkursy z dějin mentalit, jež se věnují pohanství na Litvě, životu v kamaldolském eremu, řecké ortodoxii a ženské mystice. Přesvědčivě v této souvislosti vyznívá důraz položený na Jeronýmovu sebe prezentaci jako neo-hroženého misionáře i autorova polemika s americkým historikem Williamem P. Hylandem o Jeronýmově ztotožnění pohanů s muslimskými saracény.<sup>2</sup>

Přes všechna pozitiva lze ke knize vznést i některé drobné výtky. Určité nepřesnosti v dataci se autor dopustil hned na počátku kapitoly o Praze (s. 8), kde uvádí, že roku 1392 „je již doložen pobyt Jana Jeronýma v Polsku“, aby vzápětí sám tento údaj popřel tvrzením, že „roku 1393 byl již [rozuměj Jan Jeroným, pozn. R. Z.], jako mnich, na cestě do Polska.“

Za vážnější problém však považují to, že se Stejskal spokojil jen s konstatováním obecných důvodů, jež přiměly Jana Jeronýma k odchodu z Prahy na Litvu (inspirace příkladem sv. Vojtěcha v reakci na myšlenky, které se začaly šířit v Praze a s nimiž se nedokázal ztotožnit), aniž by uvažoval také o nějakém silném konkrétním impulsu, který Jeronýma utvrdil o správnosti vlastního rozhodnutí podniknout tak dalekou a nebezpečnou cestu. Tímto impulsem mohl být pražský pobyt Jindřicha z Derby, pozdějšího anglického krále Jindřicha IV., v říjnu 1392, který se v této souvislosti přímo nabízí a stojí proto za zmínku.

Jindřich měl již z předešlého roku zkušenost s Litevci, proti nimž v Prusku bojoval po boku Řádu německých rytí-

řů.<sup>3</sup> Do bojů chtěl znovu zasáhnout v létě 1392, avšak místo toho se nakonec vydal z Gdaňska do Prahy, kde strávil jedenáct dní jako host Václava IV., aby odtud pokračoval přes Benátky a Rhodos do Jeruzaléma. Jak dokládají účty z celé cesty,<sup>4</sup> navštívil nejen Pražský hrad, ale také Karlštejn a Václavův oblíbený Žebrák. K důležitým bodům programu patřila nepochybně návštěva u pražského arcibiskupa Jana z Jenštejna na Malé Straně, jehož Jindřich inspiroval, jak F. M. Bartoš domýšlí, bohužel bez jakéhokoliv důkazu, k podání stížnosti, v níž se obrací na panovníka se žádostí o nápravu křivd a škod, způsobených za jeho vlády duchovenstvu.<sup>5</sup>

Uvažoval-li v té době Jeroným již vážně o cestě na Litvu (do jeho odchodu z Prahy zbýval méně než rok), pak si setkání s Jindřichem jistě nenechal ujít. Příležitostí k tomu měl zřejmě hned několik: na Strahově, kde v té době působil, v arcibiskupově malostranském dvoře, či nejpravděpodobněji na právě konaném synodu pražské arcidiecéze. Přestože se zde pohybuje jen v rovině neověřitelných spekulací, nelze vyloučit, že případný rozhovor s budoucím anglickým králem mohl na Jeronýma zapůsobit stejně silně jako na Jenštejna a posílit tak jeho odhodlání uskutečnit plánovaný záměr.

<sup>3</sup> K Derbyho výpravám do Pruska srv. Francis R. H. du Boulay, *Henry of Derby's Expeditions to Prussia 1390–91 and 1392*, in: *The Reign of Richard II.*, ed. Caroline M. Barron and Francis R. H. Du Boulay. London 1971, s. 153–172.

<sup>4</sup> Popis celé cesty i s účty přináší Lucy Toulmin Smith, *Expeditions to Prussia and the Holy Land made by Henry, Earl of Derby, afterwards Henry IV., in the Years 1390–1 and 1392–3*. Camden Society 1894, New Series 52.

<sup>5</sup> František M. Bartoš, *Čechy v době Husově 1378–1415*. Praha 1947, s. 100–104.

<sup>2</sup> William P. Hyland, *John–Jerome of Prague. Portrait of a Fifteenth Century Camaldolese*, *The American Benedictine Review*, 46:3, 1995, s. 308–334.

Užitečné orientační vodítko pro další případné zájemce o studium Jeronýmova díla představuje seznam všech známých publikovaných i nepublikovaných děl Jana Jeronýma, který tvoří spolu s poznámkovým aparátem, jmenným rejstříkem a obrazovou přílohou důležitou součást knihy. Přínosem z badatelského hlediska je i přesto, že se autor při jeho sestavování dopustil několika nepřesností. Pomineme-li formální nejednotnost citace některých florentských rukopisů, při pozorném čtení nejvíc překvapí, že v seznamu u dvou souborů kázání *Linea salutis aeternae* (1405) a *Exemplar salutis aeternae* (1408) chybí odkaz na petrohradské rukopisy, objevené Alexandrem Brücknerem<sup>6</sup> (s. 26–27), ačkoliv stejně nezvěstné a pravděpodob-

ně ztracené rukopisy varšavské národní knihovny tu uvedeny jsou. Na jiném místě, mezi lokacemi traktátu proti čtyřem pražským artikulům z roku 1433, autor pro změnu vynechal varšavský rukopis L.Q. 144, který cituje spolu s krakovským rukopisem 385 v poznámce 144 (s. 104).

Uvedené výtky a několik víceméně zanedbatelných tiskových a citačních chyb, které se do textu vloudily (časopis Hlídka, v němž často publikoval Augustin Neumann, nevycházel v Praze, jak autor uvádí, nýbrž v Brně) však nemohou nic ubrat na kvalitě práce psané se ztatelně velkým zaujetím. Lze si jen přát, aby si kniha našla hodně stejně zapálených a zvědavých čtenářů.

**Roman Zaoral**

---

<sup>6</sup> Alexander Brückner, *Kazania średniowiecznej*, in: *Rozprawy PAU filologiczne* 24, Kraków 1895, s. 355–373.

**Zdeněk R. Nešpor, Mgr., Mgr.**

Antropolog, sociolog, specializuje se na oblast sociální antropologie moderní doby. Působí na Fakultě humanitních studií UK v Praze (U Kříže 8, 150 00, Praha 5), v Ústavu českých dějin FF UK v Praze (Jana Palacha 1/2, 110 00, Praha 1) a v Sociologickém ústavu AV ČR (Jilská 1, 110 00, Praha 1).

Spojení: [nespor@soc.cas.cz](mailto:nespor@soc.cas.cz)

**Josef Kandert, Prof., CSc.**

Sociokulturní antropolog, specializuje se na problematiku Afriky a problematiku lokálních sociálních skupin v prostoru Střední Evropy. Působí na Fakultě sociálních věd UK v Praze, na Fakultě humanitních studií UK v Praze (U Kříže 8, 150 00 Praha 5) a v Náprstkově muzeu Národního muzea v Praze (Betlémské náměstí 1/269, 110 00, Praha 1).

Spojení: [6467@mail.fhs.cuni.cz](mailto:6467@mail.fhs.cuni.cz)

**Ondřej Klípa, Mgr.**

Sociolog a politolog. Specializuje se na problematiku polské menšiny v České republice. Je doktorandem na Fakultě sociálních věd UK v Praze (U Kříže 8, 150 00, Praha 5).

Spojení: [onklipa@yahoo.com](mailto:onklipa@yahoo.com)

**Marek Jakoubek, Mgr.**

Sociokulturní antropolog, orientuje se na problematiku Romů ve středoevropském prostoru. Působí na Západočeské univerzitě v Plzni (Univerzitní 8, 306 14, Plzeň).

Spojení: [makoubek@hotmail.com](mailto:makoubek@hotmail.com)

**Lenka Budilová, bc.**

Orientuje na problematiku Romů. Studentka magisterského studijního programu na Fakultě humanitních studií UK v Praze (U Kříže 8, 150 00, Praha 5).

Spojení: [budlenka@mail.fhs.cuni.cz](mailto:budlenka@mail.fhs.cuni.cz)

**Radek Trnka, Ing.**

Specializuje se na antropologii komunikace a emocí. Působí na Fakultě humanitních studií jako asistent proděkana pro výzkum (U Kříže 8, 150 00, Praha 5), na téže fakultě je studentem doktorandského studijního programu.

Spojení: [radek.trnka@fhs.cuni.cz](mailto:radek.trnka@fhs.cuni.cz)

**Radmila Lorencová, Ing.**

Etnoložka se specializací na antropologii rituálu. Je doktorandkou Ústavu etnologie FF UK v Praze (Celetná 20, 110 00, Praha 1)

Spojení: [radkal@vo.lny.cz](mailto:radkal@vo.lny.cz)

**Aleš Novák, Mgr.**

Filosof se zaměřením na interpretaci díla Martina Heideggera, působí m.j. na Fakultě humanitních studií UK v Praze (U Kříže 8, 150 00, Praha 5).

Spojení: [ales.novak@fhs.cuni.cz](mailto:ales.novak@fhs.cuni.cz)

**Klára Doušová, bc.**

Absolventka bakalářského studijního programu Fakulty humanitních studií UK v Praze (U Kříže 8, 150 00, Praha 5).

Spojení: [dousova.klara@seznam.cz](mailto:dousova.klara@seznam.cz)

**Dana Bittnerová, PhDr., CSc.**

Etnolog, specializuje se na problémy mezinárodních vztahů a dětské kultury. Působí na Fakultě humanitních studií UK v Praze (U Kříže 8, 150 00, Praha 5) a na Pedagogické fakultě UK v Praze (Myslíkova 7, 110 00, Praha 1).

Spojení: [7641@mail.fhs.cuni.cz](mailto:7641@mail.fhs.cuni.cz)

**Václav Cílek, RNDr., CSc.**

Geolog, ředitel Geologického ústavu AV ČR, významný popularizátor a interpret několika vědních oborů, působí m.j. i na Fakultě humanitních studií UK v Praze (U Kříže 8, 150 00, Praha 5).

Spojení: [cilek@gli.cas.cz](mailto:cilek@gli.cas.cz)





# Sociologický časopis Czech Sociological Review

Recenzovaný oborový vědecký časopis  
vydáváný Sociologickým ústavem Akademie věd ČR.

V dubnu 2005 vychází monotematické číslo *Sociologického časopisu/Czech Sociological Review* nazvané *Sociologie bydlení* s příspěvky týkajícími se mimo jiné současné bytové situace, postojů veřejnosti k bydlení či spokojenosti s bydlením obecně. Hostujícím editorem čísla je Ing. Mgr. Martin Lux ze Sociologického ústavu AV ČR.

**Sociologický časopis/Czech Sociological Review, Vol. 41, č. 2**

Obsah

## Stati

Jiří Musil: Jak se formovala sociologie bydlení

Martin Lux: Spokojenost českých občanů s bydlením

Tomáš Kostecký: Postoje obyvatel k situaci na trhu s bydlením a bytové politice: existují v České republice „housing classes“?

Petr Sunega: Efektivnost vybraných nástrojů bytové politiky v České republice: zacíleno na podporu příjmově silnějších domácností?

## Ze sociologických výzkumů

Jaroslav Dupal: Bytová situace a přístupy mladých lidí k získání bytu na lokální úrovni

Božena Valentová: Vývoj sociálního bydlení ve vyspělých evropských zemích v kontextu vývoje bytové politiky

## Recenze

Annett Steinführer: *Wohnstandortentscheidungen und städtische Transformation*

M. Lux: *Bydlení věc veřejná*

Ivan Bičík a kol.: *Druhé bydlení v Česku*

L. Sýkora: *Suburbanizace a její sociální, ekonomické a ekologické důsledky*

R. Turkington, R. van Kempen, F. Wassenberg: *High-rise housing in Europe: Current Trends and Future Prospects* (Martin Lux)

## Zprávy

Obsah časopisu (od roku 1993) je uveřejněn na internetu na URL <http://sreview.soc.cas.cz>.

Vychází 6 x ročně (4 x česky, 2 x anglicky). Cena jednoho výtisku je 66 Kč + 5% DPH (3 EUR, 3 USD).

Předplatné na rok je 396 Kč.

Informace o předplatném a objednávky vyřizuje:

Sociologický časopis/Czech Sociological Review – redakce, Jilská 1, 110 00 Praha 1, tel. +420 222 221 761, +420 221 183 217, fax +420 222 220 143, e-mail: [sreview@soc.cas.cz](mailto:sreview@soc.cas.cz), [Eva.Strnadova@soc.cas.cz](mailto:Eva.Strnadova@soc.cas.cz)

# Sociologické studie

## Sociological Studies 2004

*Sociologické studie/Sociological Studies* je název edice, v níž jsou publikovány studie pracovníků Sociologického ústavu Akademie věd České republiky. Studie přináší výsledky sociologických výzkumů, komparativní analýzy, kritické teoretické stati či sociologické analýzy aktuálních společenských témat a jsou určeny jak vědeckým pracovníkům, tak i studentům společenských věd.

Edice je pokračováním řady pracovních textů, které v Sociologickém ústavu AV ČR vycházejí nepřetržitě již od roku 1989. Studie jsou publikovány v českém nebo anglickém jazyce a jsou doplněny abstrakty a shrnutími v českém, anglickém a německém jazyce. Ročně vychází 8–13 textů. Seznam vydaných publikací a texty starší než dva roky jsou zveřejněny na adrese <http://texty.soc.cas.cz/>

04:01 Lukáš Linek: *Volby do Evropského parlamentu 2004 – analýza volební účasti a stranické podpory v České republice*; 73 s.

04:02 Simona Pikálková (ed.): *Mezinárodní výzkum násilí na ženách – Česká republika / 2003: příspěvek k sociologickému zkoumání násilí v rodině*; 146 s.

04:03 Tomáš Kostecký, Daniel Čermák: *Metropolitan Areas in the Czech Republic – Definitions, Basic Characteristics, Patterns of Suburbanisation and Their Impact on Political Behaviour*; 57 s.

04:04 Jiří Večerník: *Structural Tensions in the Interface between the Labour Market and Social Policy in the Czech Republic*; 87 s.

04:05 Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*; 115 s.

04:06 Dana Hamplová: *Životní spokojenost: rodina, práce a další faktory*; 43 s.

04:07 Jana Chaloupková, Petra Šalamounová: *Postoje k manželství, rodičovství a k rolím v rodině v České republice a v Evropě*; 60 s.

04:08 Alena Křížková: *Životní strategie podnikatelek a podnikatelů na přelomu tisíciletí*; 63 s.

04:09 Klára Vlachová, Blanka Řeháková: *Česká národní identita po zániku Československa a před vstupem do Evropské unie*; 39 s.

04:10 Martin Hájek (ed.): *Hierarchy as the Strength and Weakness of Communist Rule. The Legacy of Communist Rule IV: A Volume of Papers from the Seminar Held in Prague on September 11–12, 2003*; 145 s.

04:11 Jiří Černý, Markéta Sedláčková, Milan Tuček: *Zdroje utváření skupinových mentalit v České republice po roce 1989*; 90 s.



Vydal: Sociologický ústav AV ČR, Praha 2004

Objednávky přijímá a vyřizuje Tiskové a ediční oddělení SOU AV ČR, Jilská 1, Praha 1, 110 00, tel.: +420 222 221 761, e-mail: [Eva.Strnadova@soc.cas.cz](mailto:Eva.Strnadova@soc.cas.cz); <http://texty.soc.cas.cz/>

## Teorie, metodologie, dějiny oboru

**Caldararo, Niccolo: War, Mead, and Nature of Criticism in Anthropology.** – In: *Anthropological Quarterly* – Vol. 77, No. 2 (2004), s. 311–322.

*Zamyšlení nad povahou a významem kritiky v antropologii od vydání děl M. Meadové a R. Benedictové.* **pj**

**Hoffman, Danny: The Submerged Promise: Strategies for Ethnographic Writing in a Time of War.** – In: *Anthropological Quarterly* – Vol. 77, No. 2 (2004), s. 323–330.

*Etnografický sběr dat a jejich interpretace v konfliktu zmítaných oblastech je třeba provádět podle určitých pravidel a strategií.* **pj**

**Luther, Daniel: K metodě analýzi dějin české menšiny v Bratislavě: etnografia, etnológia alebo história mesta?.** – In: *Slovenský národopis*. – Vol. 51, No. 3 (2003), s. 389–395.

*Úvaha nad metodologickými postupy výzkumu dějin menšin konfrontující etnologický a historický přístup k problematice z hlediska strukturální antropologie C. Lévi-Strausse. Zdůrazňuje důležitost diachronního přístupu při studiu sociálních vztahů, které není možné pochopit bez referenčního rámce tvořeného „sociálním“ prostorem a „sociálním“ časem. Zároveň upozorňuje, že diachronní charakter mají pouze některé jevy, tudíž je třeba přehodnotit představy o celistvém vývoji a zaměřit se na konkrétní fakty. Zásadní rozdíl mezi historií a etnologií vidí v jejich perspektivě: historie vztahuje získaná data k vědomým projevům sociálního života, zatímco etnologie k jeho nevědomým podmínkám.* **mh**

**Pichot, A.: La naissance de la science. 1. Mésopotamie, Egypte. 2. Grece préocratique.** (Zrození vědy. 1. Mesopotamie, Egypt. 2. Předsokratovské Řecko) Folio, NRF Paris 1997. 303 + 474 str., lit., rejstřík. *Do dvou skromných svazků se autorovi podařilo vtěsnat neuvěřitelné množství materiálu o počátcích vědy v nejstarších civilizacích. Knížky jsou přehledně uspořádané a předvádějí krok za krokem, co dané civilizace uměly a dovedly, jak psaly a počítaly, jaké měly představy o Vesmíru, o životě a o člověku. Čtenář se poučí o současných znalostech nejstarších technologií, písem, početních dovedností, až po pythagorejskou matematiku, eukleidovské důkazy a hippokratovskou medicínu. V každé kapitole, doplněné chronologickými přehledy, jsou shromážděny ukázky původních textů a dokumentů (klínopisných tabulek, papýrů atd.) se stručným a velmi srozumitelným výkladem – prostě vzorná vědecká publikace, která z ničeho nepotřebuje „dělat vědu“.* **js**

**Hoquet, T. (éd.): La vie (Život)** Flammarion, Paris 1999. 246 str.

*V edici komentovaných čítanek filosofických textů GF, kde už vyšlo přes 30 svazků, je tento věnován tématu života a živého. Jako každý svazek začíná hutným úvodem editora (cca 30 str.). Následují tématické kapitoly Jednota života, otázka „principu života“, vědy o živém, vztahu života k hodnotám a nakonec ke smrti. V nich je opět tématicky seřazeno asi 30 krátkých ukávek (3 až 5 str.) z děl významných myslitelů a vědců všech dob, od Platóna přes Descarta, Spinozu, Kanta, Diltheye, Bergsona*

*až po Mayra, Monoda a Jacoba, každá se stručnou interpretací. Každý svazek doplňuje glosář pojmů a komentovaná aktuální bibliografie pro širší vzdělané publikum. Edice, jaká nám zde velice chybí. To by se to studovalo!* js

**Altman, Karel: České spolky na Moravě a lidová kultura (do roku 1918).** – In: Národopisná revue. – No 3. (2003), s. 123–127.

*Historie českého národopisu na Moravě v průběhu 19. století je spojena s prací českých spolků. Zájem o národopis a lidovou kulturu tvořil významnou a nedílnou součást českého národního hnutí, proto byl programově zahrnován do spolkové činnosti. Článek předkládá stručný přehled moravských spolků vyvíjejících národopisné aktivity a jejich vliv na rozvoj národopisného hnutí.* mh

**Uherek, Zdeněk: Slovenský národopis v minulých padesáti letech v kontextu evropských oborových periodik.** – In: Slovenský národopis. – Vol. 52, No. 1 (2004), s. 53–64.

*Článek se věnuje historii časopisu Slovenský národopis, změnám v jeho obsahu od jeho založení a srovnání s dalšími evropskými oborovými časopisy. Vyzdvihuje zejména jeho stabilitu, relativně rozsáhlou publikační činnost a kvalitní empirické základy publikovaných textů. Po roce 1989 se rostoucím počtem článků zabývajících se teoretickými a metodologickými problémy a tematikou kulturní identity, nacionalismu, kulturní konstrukce reality přiblížil podobným evropským oborovým časopisům.* mh

**Elschek, Oskár: Etnologické reflexie o koncepciach a stereotypoch.** – In: Slo-

venský národopis. – Vol. 52, No. 1 (2004), s. 65–71.

*Kritická úvaha nad koncepcí slovenské etnologie. Autor kritizuje zejména nedostatečné vymezení oboru jako takového i vůči ostatním disciplínám. Větší důraz by měl být kladen na témata etnicity, etnických fenoménů a diferenciačních procesů tradice v národním, etnickém, regionálním a historickém rozměru.* mh

**Adams, Jane – Gorton, D.: Southern Trauma: Revisiting Caste and Class in the Mississippi Delta.** – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 2 (2004), s. 334–345.

*Studie institucionálního a teoretického rámce práce dvou etnografů – Hortense Powdermakera a Johna Dellarda, jejichž práce přispěly k veřejnému diskurzu rasy ve Spojených Státech Amerických.* pj

**Bužeková, Tatiana: Dokazovanie pravdy alebo jej spoločné hľadanie?** – In: Slovenský národopis. – Vol. 51, No. 2 (2003), s. 244–252.

*Diskuse zabývající se problematikou rozdílnosti přístupů kognitivní a interpretativní antropologie a korektnosti vědecké polemiky. Autorka zmiňuje některé obecné problémy nekorektnosti vědecké diskuse, zejména užívání terminologie v rozdílném významu, ignorování argumentů oponenta a emotivní tvrzení týkající se osoby oponenta. Vědeckou diskusi je nutno chápat jako spolupráci, proto není dokazováním pravdy, ale jejím společným hledáním. Jako rozhodující faktor vidí zejména užívání shodné terminologie.* mh

**Boggs, James P.: The Culture Concept as Theory, in Context.** – In: Current

Anthropology – Vol. 45, No. 2 (2004), s. 187–209.

*Stat prezentuje pojetí kultury v antropologii jako vědeckou teorii. V antropologickém pojetí je kultura prezentována jako instituce v rámci liberálního politického zřízení a její vztah k aktuálním událostem je současně složitý, paradoxní a strategický. pj*

**Nešpor, Zdeněk R. – Horský, Jan: Historická antropologie? Metodologické problémy a paradoxy na pomezí dějepisců, sociologie a sociální antropologie.** – In: Kuděj. Časopis pro kulturní dějiny. – No. 1 (2004), s. 61–81.

*Teoretická úvaha nad metodologickými a epistemologickými problémy historické antropologie. Autoři prezentují proměny ve vývoji západního myšlení v souvislosti s historickou antropologií a vzájemné interdisciplinární působení historie, sociologie a sociální antropologie. Ukazují proces historizace sociologie a sociální antropologie a následné antropologizace historie. Vymezují dva směry pojetí historické antropologie – dějiny mentalit (inspirované Weberovou sociologií) a mikrohistorii (ovlivněnou Geertzovou symbolickou antropologií). mh*

**Nešpor, Zdeněk R. – Jakoubek, Marek: Co je a co není kulturní/sociální antropologie?** – In: Český lid – Etnologický časopis. – Vol. 91, No. 1 (2004), s. 53–79.

*Kritická úvaha nad současnou situací oboru v našich zemích. Shrnutí historického vývoje transformace etnografie a vzniku kulturní/sociální antropologie po roce 1989. Autoři se k transformačnímu procesu staví kriticky s poukazem na absenci teoretických a metodologických základů. Hlavní kritiku zaměřují na přílišnou akademičnost oboru u nás a nedostatečně kladený důraz na te-*

*renní výzkum. Antropologický diskurz vymezují na základě stacionárního terénního výzkumu se zúčastněným pozorováním jako dominantní metodou sběru dat, interdisciplinární otevřenosti, holistického přístupu a rozlišování emické a etické perspektivy, vše v rámci multiplicity výkladových paradigmat. Možnost uplatnění českých výzkumníků vidí téměř výlučně v zaměření na problematiku našeho prostředí, Balkánu, býv. SSSR či Mongolska, nikoliv exotických zemí. mh*

**Nosková, Jana: Biografická metoda a její využití v etnologii.** – In: Národopisný věstník. – Vol. XX, No. 62 (2004), s. 144–150.

*Nástin teoretických základů biografické metody, založený zejména na pracích Albrechta Lehmana. Autorka stručně shrnuje vývoj užívání biografické metody v etnologii a příbuzných oborech a tři nejčastější podoby jejich výsledků (doslovnou transkripci, zachycení dialogu výzkumník-informant a etnologický román). Zdůrazňuje potřebu nahlížet na biografickou skutečnost jako na skutečnost subjektivní, navíc ovlivněnou vývojem člověka a retrospektivním charakterem této metody. Závěrem přináší své vlastní zkušenosti s biografickou metodou užitou ve výzkumu Volyňských Čechů na Domažlicku a Šumpersku. mh*

**Herzánová, Lubica: Autobiografie a životopisné zápisky jako pramen.** – In: Etnologické rozpravy. – No. 2. (2003), s. 65–80.

*Úvaha nad autobiografií a autobiografickými texty (tzv. ego-dokumenty) jako pramenem antropologického výzkumu. V jejich rámci jsou rozlišitelné dvě roviny, které se vzájemně ovlivňují: odraz historické a so-*

ciální reality a subjektivní prožívání. Pozorovatelný je též možný konflikt současného a minulého autorova já. V procesu analýzy těchto pramenů nutno zohlednit též důvody vedoucí ke vzniku autobiografie a skutečnost komu je primárně určená jako čtenáři a brát v potaz možné zkreslení údajů nevědomé (v důsledku zapominání jako obranného mechanismu) či vědomé (pro vytvoření harmonického životopisu). *mh*

### **Etnicita, národnost, mezietnické vztahy, multikulturalita**

**Letavajová, Silvia: Problematika migrací utečenců z hlediska etnologie.** – In: Slovenský národopis. – Vol. 51, No. 3 (2003), s. 342–355.

*Na příkladu afghánských uprchlíků na Slovensku článek přibližuje etnologický přístup k uprchlické problematice. V daných souvislostech definuje související pojmy – akomodace, adaptace, akulturace a asimilace. Zmiňuje též vhodné metody etnologického výzkumu uprchlíků, z nichž za nejvhodnější považuje pozorování, zúčastněné pozorování, interview a zejména oral history. Situaci utečenců vidí obdobnou postavení tzv. „marginálního člověka“, definovanému Rogerem Bastidem. Marginální postavení migranta výstižně objasňuje aplikací teorie přechodových rituálů Arnolda van Gennepa, kdy procesy, kterými migrant prochází vidí odpovídající prelimitární, limitární a postlimitární fázi.* *mh*

**Tejani, Riar: Liberation Repatriated: Prospects of an Anthropology of Antiracism.** – In: Anthropological Quarterly –

Vol. 77, No. 2 (2004), s. 331–338.

*Situace imigrantů po příchodu do evropských zemí, otázky xenofobie a rasismu, potřeba a role antropologie antirasismu.* *pj*

**McElreath, Richard: Social Learning and the Maintenance of Cultural Variation: An Evolutionary Model and Data from East Africa.** – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 2 (2004), s. 308–321.

*Studium migrantů dvou různých východoafričských regionů a jejich adaptace na lokální náboženské představy a chování.* *pj*

**Mikeš, Jan: Kulturní identita migrantů v ČR. Polská menšina v Brně.** – In: Národopisný věstník. – Vol. XX, No. 62 (2004), s. 193–200.

*Etnografický nástin kulturní identity polské menšiny v Brně založený na případové studii polské migrantky, zakladatelky klubu Polonius. Analyzuje typ migrace, míru udržení etnické a kulturní identity a proces adaptace a integrace do kulturního prostředí majority. Důležitou roli v uchování etnické a kulturní identity přisuzuje existenci klubu Polonius, skrze nějž se minorita integruje (aktivní užívání polštiny, oslavy polských národních svátků, apod.).* *mh*

**Richter-Kovarik, Katharina: Kultura mantáckej minority v období socializmu.** – In: Slovenský národopis. – Vol. 51, No. 3 (2003), s. 321–341.

*Analýza ambivalentního vztahu veřejné moci vůči německé (tzv. „mantácké“) minoritě. Na jedné straně docházelo k její výrazné diskriminaci (neexistence tisku, škol, zastoupení ve státních orgánech, apod.), na straně druhé byly jejich kulturní osobitosti tolerovány a využívány pro cíle socialistické propagandy (mantácký folklór).*

*I přes snahu o identifikaci s mantáčkou kulturou, byla slovenskou majoritou vnímána jako německá minorita. V důsledku diskriminace se projevuje nejistota v deklarování etnické identity. Výrazné zlepšení situace po roce 1990.* mh

**Oriško, Josef: Slezští Moravci. Nevýrazná etnografická skupina v česko-polském pohraničí.** – In: Národopisná revue. – No 1. (2003), s. 33–37.

*Článek se zabývá etnickou skupinou česko-polského pomezí v oblastech Hlubčicka, Ratibořska, Hlučínska a Opavska. Jedná se o skupinu nevyhraněné národnosti, státní příslušnosti a jazyka (bilingvismus), směřující identitu německou, polskou, českou i moravskou, vymezující se jako Moravci. Výraznější vědomí etnické identity na polské straně (obrana před postupující polonizací). V české oblasti zaznamenána diferenciací Pražáků a Cysaraků (na základě bývalých hranic) oddělených řekou Opavou.* mh

**Kaleta, Petr: Lužičtí Srbové, jejich kulturní a vědecká činnost.** – In: Národopisná revue. – No 1. (2003), s. 37–40.

*Lužičtí Srbové v Německu představují nejmenší slovanský národ a zároveň jediný, který v moderních dějinách nedosáhl samostatnosti. Přes postupující germanizaci si stále zachovává intenzivní nacionalismus a lze předpokládat, že si svou etnickou identitu uchová i do budoucna. Zásadní podíl na udržení etnické identity Lužických Srbů má intenzivní činnost kulturních, vědeckých a společenských lužickosrbských organizací (Lužickosrbská Matice, Domowina, Institut sorabistiky Filologické fakulty university v Lipsku a Lužickosrbský institut) a jejich intenzivní spolupráce s evropskými vědci (např. Letní sorabistický kurz).* mh

**Tooker, Deborah E.: Modular Modern: Shifting Forms of Collective Identity among the Akha of Northern Thailand.** – In: Anthropological Quarterly – Vol. 77, No. 2 (2004), s. 243–288.

*Posun ve vědomí kolektivní identity u lidu kmene Akha žijícího v severním Thajsku od holistické formy k jejímu opaku.* pj

**Luther, Daniel: Česi a počátky etnickej transformácie Bratislavy (historicko-etnologický exkurz).** – In: Národopisná revue. – No 1. (2003), s. 11–16.

*Etnohistorická studie etnické transformace Bratislavy po roce 1918. Před vznikem ČSR byla společnost Bratislavy etnicky smíšená, s promaďarsky orientovanou a národně laxní slovenskou societou. Příchod Čechů znamenal hlásání československé identity a tím i začátek etnických změn, dopadajících na společenskou strukturu, hospodářský, společenský a kulturní život. Význam české komunity v Bratislavě pro autora představuje modelovou situaci pro urbánněetnický výzkum. V procesu transformace se plně projevila funkce etnicity jako transformačního činitele v městském společenství, rozkládajícího tradiční hierarchii personálních i kolektivních identit.* mh

**Holát, Pavel: Doteky archiváře a kněze Františka Teplého s Amerikou. Příklad obecného zájmu Čechů o život krajanů v USA na přelomu 19. a 20. století.** – In: Český lid – Etnologický časopis. – Vol. 91, No. 1 (2004), s. 1–12.

*Na příkladu jindřichohradeckého katolického kněze a archiváře Františka Teplého článek dokumentuje zájem české inteligence a kněžstva o českou emigraci v USA na přelomu a v 1. polovině 20. století. Zprvu osobní zájem se prostřednictvím rozsáhlé*

*korespondenci s českými kněžími v Americe měnil ve snahu o pochopení myšlenkového světa a kultury krajanů a postupně se obracel k úsilí o zachování českého etnika v USA a jeho odolávání asimilačním procesům a amerikanizaci. Za nejdůležitější bylo v této souvislosti považováno udržení češtiny jako mateřského jazyka (důležitá role matky), dodržování tradičních českých zvyků a uchovávaní "národních" krojů, jakož i správné fungování rodiny, spolku Hlahol a českých škol.* mh

**Dunajová, Alena: Mezi Čechy v rumunském Banátě.** – In: Národopisná revue. – No 1. (2003), s. 42–47.

*Črta ze života české minority v rumunském Banátě, založená na postřezích absolventky etnologie z rodinné rekreace ve vesnici Svatá Helena na přelomu roku 2002 a 2003. Stručný náčrt současné architektury, ekonomických aktivit a vybraných kulturních rysů (svatba, oslava Silvestra, pokrmy). Přetrvávající endogenní společnost vyvíjející se přirozeně od 20. let 19. století spojuje archaické a moderní rysy v autentický celek. V současnosti dochází k hromadné ekonomické reemigraci do Čech, díky níž spěje zdejší česká minorita k neodvratnému zániku.* mh

**Štěpánek, Václav: Mizející menšina. Historie a současnost českého osídlení v srbském Banátě.** – In: Národopisná revue. – No 1. (2003), s. 3–10.

*Článek stručně nastiňuje historický vývoj a současnou demografickou situaci české minority v srbské části Banátu. Přibližuje také historii kontaktů mezi českou minoritou v srbské a rumunské části Banátu. V současnosti dochází k silnému posrbšťování, zejména z důvodu neexistence čes-*

*kých škol, absence česky hovořících kněží a velkému odlivu českého obyvatelstva z etnicky homogenních vesnic do měst. Prognóza předpokládá v této oblasti vymizení češtiny do padesáti let.* mh

**Iovita, Radu P. – Schurr, Theodore G.: Reconstructing the Origins and Migrations of Diasporic Populations: The Case for the European Gypsies.** – In: American Anthropologist – Vol. 106, No. 2 (2004), s. 267–281.

*Podle zakořeněného pojetí tvoří Romové jednotnou etnickou skupinu, která do Evropy přišla z jižní Asie, a jejíž praktiky zůstaly po staletí zachovány. Toto pojetí je kritizováno; stať analyzuje získaná biologická data, ze kterých je patrné, že etnická jednotka existuje a je doložitelná v biologickém původu.* pj

**Ježík, Daniel: Rómski emigranti v belgickom Gente.** – In: Etnologické rozpravy. – No 2. (2003), s. 28–40.

*Popis situace romských emigrantů ze Slovenska žádajících o azyl v Belgii. Seznamuje s jejich životními strategiemi, sociální sítí a vybranými charakteristickými jevy (sociální byty, „špermi“, cigarety, zlato, apod.). Blíže se zaměřuje na ekonomické aktivity romských emigrantů (zajištění dopravy pro Romy, prodej starší elektroniky, prodej květin, roznos reklamy, práce na černo), zejména na jejich hudební produkci v porovnání s podobnou produkcí romských hudebníků z jiných států (belgických, rumunských, kosovských a bulharských). Kapely jsou vytvářené na rodinném principu a nepřesahují počet tří hudebníků. Hrají převážně v restauracích a kavárnách a jejich repertoár tvoří především slovenské lidové písně.* mh



**Agócs, Atilla: Sociálna identifikácia Bajášov na Slovensku.** – In: Etnologické rozpravy. – No 2. (2003), s. 41–53.

*Bajáši predstavujú jednu z málo početných skupín slovenských Romů. Jejich sociálnu identitu je možné zaznamenať ve třech vrstvách. První je příslušnost k celé etnokulturní skupině založené na společném původu (Rumunsko), mateřském jazyce (starorumunština), hospodářské činnosti (zpracování dřeva) a specifických kulturních rysech (polozemnice, změna jmen dětí, apod.), která byla ještě donedávna podporována přísnou endogamií. Druhou vrstvou je příslušnost k jednotlivým podskupinám (Goleci, Dunáši, „hornici“), vytvořeným na jazykovém, teritoriálním a kulturním základě. Třetí vrstvou je příslušnost k patri-lineárnímu rodu (Buzášovci, Bogdáňovci, apod.).* **mh**

**Kužel, Stanislav: Neformální ekonomické aktivity a paternalismus mezi slovenskými vesničany a Romy.** – In: Slovenský národopis. – Vol. 51, No. 4 (2003), s. 469–480.

*Analýza vlivu postkomunistické transformace majetku na sociální a mezietnické vztahy slovenských vesničanů a Romů. Na příkladu sousedské výpomoci mezi vesničany a mezietnické neformální ekonomiky vesničanů a Romů ukazuje míru segregace a marginalizace romského etnika, rostoucí s transformací vlastnictví a individualizací vlastnických vztahů. Lokální nárůst mezietnických konfliktů a segregace interpretuje spíše jako nezamýšlený důsledek postkomunistických ekonomických podmínek než jako nárůst nacionalismu a rasizmu v majoritní společnosti. Autor zdůrazňuje, že i Romové jsou součástí komplexní společnosti, proto je pro pochopení situace*

*v romských osadách nezbytné zkoumat nejen samotné romské osady, ale i majoritní společnost, s níž romské osady interagují, neboť ta přímo diktuje formu a rozsah segregace či integrace romského etnika.* **mh**

**Beňušková, Zuzana: Fungovanie náboženských komunit v etnicky zmiešanom lokálnom spoločenstve v Tekovských Lužanoch.** – In: Etnologické rozpravy. – No 2. (2003), s. 8–27.

*Článek představuje část širší výzkumné práce. Podává popis pěti náboženských komunit (římskokatolické, kalvinistické, protestantské, baptistické a Svědků Jehovových) a jejich vzájemných vztahů v etnicky smíšeném regionu na jihu Slovenska (Slováci, Maďari, Romové a Češi). Integrace probíhá na konfesním základě a překračuje etnicky definované skupiny. Náboženství tak představuje zásadní integrační faktor. Tradiční struktura obyvatelstva vycházející z etnické a zejména konfesní identity však v současnosti ustupuje do pozadí a důležitou úlohu začíná hrát identita založená spíše na ekonomickém základě.* **mh**

**Šimša, Martin: Ekonomické aktivity Židů na Vsetínsku.** – In: Národopisná revue. – No 1. (2003), s. 17–28.

*Článek podává přehled vývoje ekonomických aktivit židovského obyvatelstva na Vsetínsku od poloviny 17. století do počátku 20. století. Na počátku 20. století patřili židovští obchodníci mezi nejmajetnější osoby v regionu. Analýza směřuje k vysvětlení důvodů ekonomické úspěšnosti židovské minority a ekonomické závislosti valašské majority.* **mh**

## Náboženství, víra, pověra

**Csordas, Thomas J.: Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion.** – In: *Current Anthropology* – Vol. 45, No. 2 (2004), s. 163–185.

*Vztah změny, náboženství a lidského bytí z pohledu tradiční fenomenologie náboženství i z pohledu moderní teoretizace o podstatě změny. Od původu náboženství a niternosti prožívání až ke kritice, která modifikuje fenomenologické chápání náboženského objektu.* pj

**Ratnagal, Shereen: Archaeology at the Heart of a Political Confrontation.** – In: *Current Anthropology* – Vol. 45, No. 2 (2004), s. 239–260.

*Archeologie ve středu konfliktu o posvátné místo v severoindickém městě Ayodhya, kde byla na místě chrámu zasvěceném Rámovi, který dal zbořit generál Bahuru, postavena mešita. Muslimové popírají archeologické důkazy o existenci starobylého chrámu a odmítají nechat uvést posvátné místo do původního stavu.* pj

**Salner, Peter: Podoby judaizmu v súčasnosti (na príklade zmŕtvychvstania židovského cintorína).** – In: *Národopisná revue*. – No 1. (2003), s. 29–32.

*Studie se zabývá vlivem rekonstrukce bratislavského židovského hřbitova v letech 2001–2002 na vztahy uvnitř židovské komunity a následně na vztahy židovské minority se slovenskou majoritou. Konfrontace religiózních a sekulárních hodnot židovské komunity se staly klíčovým tématem.* mh

**Salner, Peter: História židovského cintorína v Bratislave.** – In: *Slovenský národopis*. – Vol. 51, No. 3 (2003), s. 356–372. *Článek přibližuje stručnou historii bratislavského židovského hřbitova od 17. století do současnosti. Analýza zachovaných epitařů přibližuje hodnoty a způsob myšlení bratislavské židovské komunity v 17.–19. století a naznačuje rozdíly mezi židovskou komunitou a majoritním prostředím, které ji obklopovalo.* mh

**Shay, Talia: Who Takes Care of the Loved Ones?** – In: *Anthropological Quarterly* – Vol. 77, No. 2 (2004), s. 289–301.

*Změna a variabilita v definici a významu smrti v současném Izraeli.* pj

**Podolinská, Tatiana: Boh alebo Satan? Úloha nového náboženského hnutia Slovo života v polarizácii rómskej kolónie v Plaveckom Štvrtku.** – In: *Slovenský národopis*. – Vol. 51, No. 1 (2003), s. 4–31.

*Článek mapuje náboženskou a sociální situaci v romské osadě. V souvislosti s působením protestantského hnutí Slovo života vykrytalizoval dlouholetý skrytý konflikt v otevřený konflikt náboženský, jehož průvodním jevem je i výstava tzv. „válečných plotů“, které oddělují zneprátené skupiny. Obě skupiny („tradiční“ a „progresivní“) jsou charakterizované vybranými kulturními rysy, zejména jejich vztahem ke hnutí Slovo života, k majoritní společnosti a k integračním tendencím. „Progresivní“ skupinu lze považovat za výrazně pro-majoritní. Autorka se zaměřuje zejména na úlohu, kterou v konfliktu sehrálo zmiňované náboženské hnutí a na jeho misijní stra-*

tegie. Úspěch misijní činnosti vidí zejména v prezentaci boha jako boha pro všechny (i pro Romy) a kladení důrazu na osobní charakter boha. **mh**

**Bužeková, Tatiana: Kognitivne aspekty koexistence náboženskej doktríny a povier: racionalita reflektívnych presvedčení.** – In: Etnologické rozpravy. – No 2. (2003), s. 54–64.

*Aplikace teorie „epidemiologie reprezentací“ francouzského antropologa Dana Sperbera na problematiku inkonsistence přesvědčení na příkladě protichůdnosti pověr a náboženského přesvědčení. Na rozdíl od ostatních sociálních věd bere v úvahu také psychologické faktory, tudíž postoj vůči nadpřirozeným představám podle ní závisí nejen na vnějším kulturním prostředí, ale také speciálních kognitivních mechanismech. V této souvislosti je nejdůležitějším prvkem důvěryhodnost zdroje informací. Inkonsistence některých představ tak nemusí svědčit o iracionalitě jedince, ale vyplývá z vlastností lidského myšlení.* **mh**

## Sociální mobilita a sociální strategie

### Městský prostor, urbanismus

**Bumová, Ivica: Vymedzenie strednej vrstvy v roku 1930 (Sociálna a profesijná diferenciacia obyvateľstva na príklade mesta Dolný Kubín).** – In: Etnologické rozpravy. – No 2. (2003), s. 94–122.

*Upravená a doplněná kapitola disertační práce. Analýza sociálního a profesního rozvrstvení střední třídy v malém slovenském městě založená primárně na archiv-*

*ních záznamech ze sčítání lidu, doplněná o data získaná biografickou metodou. Na základě analýzy vybraných kategorií členů střední vrstvy na starou a novou střední vrstvu. Nová střední vrstva se hierarchicky dále rozčleňovala na vyšší (elitu), střední a nižší. Ve svých závěrech autorka zdůrazňuje zejména heterogenost střední vrstvy horizontálně (v čase) i vertikálně (v prostoru), ačkoli její příslušníci vyznávali stejné hodnoty.* **mh**

**Bumová, Ivica: Transformácie politického kapitálu v mikroštruktúre mesta – Dolný Kubín v rokoch 1900-1950 (Prípadová štúdia).** – In: Slovenský národopis. – Vol. 52, No. 1 (2004), s. 1–31.

*Analýza proměn hodnotového systému střední třídy na malém městě v závislosti na politicko-ideologických změnách. Autorka dochází k závěru, že v důsledku politicko-ideologické změny mohou nastat tři možné situace. Hodnotový systém může buď kontinuálně pokračovat (po vzniku 1. republiky) nebo může nastat rozpor mezi původní a novou ideologií, přičemž dochází k dichotomii prezentování hodnot na veřejnosti a soukromí (po vzniku Slovenské republiky). Případně jednotlivec přizpůsobí své hodnotové orientace požadavkům nového systému.* **mh**

**Beňová, Nina: Bratislavský bezdomovci (Empirická sonda).** – In: Slovenský národopis. – Vol. 52, No. 1 (2004), s. 32–52.

*Stručný popis způsobu života a životních strategií bratislavských bezdomovců založený na intenzivním terénním výzkumu v letech 1999–2003. Bezdomovce lze rozčlenit podle místa, kde přespávají na: žijící na ulici, v dočasných přístřešcích a v ubytovnách. Ztráta domova způsobuje ze-*

*jména zpretrhání sociálních vazeb, které s sebou nese marginalizaci, izolaci a vydělování ze společnosti. K materiálnímu handicapu se tak přidává i handicap sociální. Charakteristickým znakem bratislavských bezdomovců je absence stálějších skupin vázaných systémem hodnot, pocitem vzájemnosti, apod. a vytváření pouze malých a nestálých komunit založených na právu silnějšího. Životní strategie se liší v závislosti na tom, zda je pro dotyčné bezdomovectví dlouhodobým problémem či pouze přechodnou situací.* mh

**Zajonc, Juraj: Mesto a spoločensko-historické procesy: východiská analýzy. Niekoľko príkladov z mesta Nitra.** – In: Slovenský národopis. – Vol. 51, No. 2 (2003), s. 178–192.

*Na příkladu etnourbánní studie města Nitry autor předkládá jeden z přístupů ke studiu urbánního prostoru – výzkum městských společenstev (lokálních, etnických, konfesijních, politických, profesních a zájmových) sledující vymezení sociálních vztahů v rámci města. Městská společenstva fungují na systému sociální komunikace a analýza jejich prvků poskytuje možnost pochopení města jako celku. K zakomponování procesuálního pohledu je nutné vymezení sledovaného časového úseku segmentovaného politickými, ekonomickými nebo kulturními mezníky (na státní i regionální úrovni). V rámci vývoje Nitry i celého Slovenska autor zdůrazňuje důležitost velkomoravské a cyrilometodějské tradice a agrární charakter města Nitry.* mh

**Regiony, vesnice, malé lokální komunity**

**Podoba, Juraj: Kultúrne zaostávanie ako determinant sociálnych konfliktov transformačného obdobia.** – In: Slovenský národopis. – Vol. 51, No. 4 (2003), s. 447–468.

*Charakteristika důsledků modernizačních procesů na stavební kulturu a kulturu bydlení na slovenském venkově 20. století ve vztahu ke každodenní kultuře a celkovému sociokulturnímu vývoji. Za pomoci aplikace koncepce kulturního zaostávání/kulturní mezery (cultural lag) W. F. Ogburna se pokouší o kulturologickou interpretaci sociálních procesů provázejících postkomunistickou transformaci slovenské společnosti. Komunistickým režimem prosazovaná modernizace vedla k vytvoření kulturní mezery mezi tradičními kulturními modely a vzorci chování a technologickými a kulturními inovacemi. Obecně se v postkomunistické Evropě projevuje kulturní zaostávání mezi kulturní a technickou stránkou modernizace.* mh

**Nováková, Katarína: Horskí nosiči vo Vysokých Tatrách. História a premeny motivácií socioprofesnej skupiny.** – In: Slovenský národopis. – Vol. 51, No. 2 (2003), s. 193–214.

*Rozpracovaná a doplněná část diplomové práce. Přehled historického vývoje a současného stavu socioprofesní skupiny horských nosičů s důrazem na motivaci a osobní strategie vedoucí k vykonávání tohoto povolání. Rozvoj v 19. a počátku 20. století jako možnost výdělku pro obyvatele podtatranských osad, postupně docházelo k profesionalizaci. V 50. letech 20. století přichází nová vlna nosičů (hlavně VŠ studentů), hledající v nosičství únik před realitou.*

*V súčasnosti se motivačnými činiteli stáva i možnosť sebezdokonalovania, horolezectvého tréningu, športovních výkonu, apod. Zásadným motivačným prvkom spoločným vsem generacím je láska a úcta k horám a prírode. Základní rozdělení je možné podle formy organizování na nosiče stálé, sezónní (brigádníky) a příležitostné.* **mh**

**Danglová, Olga – Popelková, Katarína: Podmienky a perspektívy miestneho a regionálneho rozvoja obcí malokarpatského regiónu.** – In: Slovenský národopis. – Vol. 51, No. 3 (2003), s. 299–320. *Prezentace částečných výsledků výzkumu transformačních procesů z pohledu regionální kooperace v malokarpatském regionu. Region charakterizován z hlediska sociálně-demografického, sociálně-prostorového, sociálně-ekonomického, civilizačně-infrastrukturního, organizační skladby a společensko-kulturních aktivit. Práce přibližuje společné a rozdílné možnosti sociologické a etnologické interpretace sociální mikroúrovně a naznačuje etnologické aspekty studia sociálních vztahů v procesu transformace a perspektívy následných kvalitativních výzkumů.* **mh**

**Šotovský, Ivan – Tvrдый, Lubor: Vývoj prirodzeného a migračního prírústku v obcích Moravskoslezského kraje v letech 1992 až 2001.** – In: Demografie – revue pro výzkum populačního vývoje. – Vol. 46, No. 1 (2004), s. 33–47. *Demografická analýza prostorového chování v regionu vedená ve dvou rovinách: posouzení sídelní hierarchie s primární prostorovou jednotkou obcí a hodnocení vývoje vitálních znaků a migračního chování trvale bydlícího obyvatelstva těchto obcí. Na základě analýzy navrhuje klasifikaci obcí pod-*

*le populačního chování, která má napomoci identifikovat problémové obce, v nichž bude pokračovat proces vysídlování. Rostoucí zájem o města s 1000–10000 obyvatel odpovídá západoevropskému modelu hledání sídel s lepším životním prostředím, větší bezpečností, nepřilíživě vzdálených od větších měst nabízejících možnost zaměstnání.* **mh**

**Šusteková, Ivana: Život a práca podomných obchodníkov z Kysúc v medzivojnovom období.** – In: Slovenský národopis. – Vol. 51, No. 4 (2003), s. 481–506. *Článek se zaměřuje na charakteristiku socioprofesionální skupiny a její vliv na tradiční kulturu daného regionu v meziválečném období. Podomní obchod charakteristický masovostí, hromadným výskytem v určitých regionech a spjatostí s přírodními a surovinovými možnostmi významně zasáhl všechny oblasti tradiční kulturu. V důsledku dlouhodobé nepřítomnosti mužů zaznamenáno zejména narušení přirozené dělby práce a spolu s ní i mezigeneračních a interpersonálních vztahů, což urychlilo rozpad velkorodin. Podomní obchod představoval zásadní činitel při formování specifických tradiční kultury regionu.* **mh**

**Taliga, Vladimír: Deputátnici na veľkostatku v 30. a 40. rokoch 20. storočia (Na príkladě Malých Vozokan a Tajnej).** – In: Slovenský národopis. – Vol. 51, No. 1 (2003), s. 51–72. *Zkrácená verze diplomové práce. Charakteristika socioprofesionální skupiny deputátníků (bířešů) na slovenském veľkostatku. Autor prezentuje vliv veľkostatků na sociální strukturu vesnice a pracovní migraci. Popis životních podmínek, struktury rodin deputátníků, práci na veľkostatku, interpersonálních vztahů v rodině, sousedských vzta-*

*hů a sociální pozice deputátníků v místní společnosti. Vzhledem k absenci nemovitého majetku byli deputátníci považováni za nejnižší sociální skupinu. V průběhu času skrze sousedskou výpomoc dochází k jejich postupné adaptaci a integraci do společnosti. Tato socioprofesionální skupina zaniká po roce 1945, kdy získali půdu ze zkonfiskovaných velkostatků.* mh

**Walsh, Andrew: In the Wake of Things: Speculating in and about Sapphires in Northern Madagascar.** – In: *American Anthropologist* – Vol. 106, No. 2 (2004), s. 225–237.

*Výzkum v komunitě malgašských hledačů safírů, kteří sami neznají jejich skutečnou hodnotu ani jejich význam pro asijské odběratele.* pj

**Bandy, Mathew S.: Fissioning, Scalar Stress, and Social Evolution in Early Village Societies.** – In: *American Anthropologist* – Vol. 106, No. 2 (2004), s. 322–333.

*Analýza vesnického procesu štěpení komunity v raném období bolivijské oblasti jezera Titicaca z pohledu rozvoje náboženských představ.* pj

## Gender

**Hemment, Julie: The Riddle of the Third Sector: Civil Society, International Aid, and NGOs in Russia.** – In: *Anthropological Quarterly* – Vol. 77, No. 2 (2004), s. 215–241.

*Budování občanské společnosti v Rusku dle západního vzoru. Analýza situace na základě etnologické práce se skupinami žen z ruských provincií.* pj

**Šalingová, Andrea: Vnímání ženského těla v dvouh různých společensko-politických systémech. Na příklade konstrukcie tehotenstva a pôrodu v ženských časopisoch v 70. rokoch 20. storočia.** – In: *Etnologické rozpravy*. – No 2. (2003), s. 123–144.

*Analýza konstrukcie genderu a vnímání ženského těla prostřednictvím těhotenství a porodu v ženských časopisech na Slovensku a v Německu v 70. letech 20. století. Autorka ukazuje ostrý kontrast v náhledu na ženu ve Spolkové republice Německo a socialistickém Slovensku. Německý časopis Brigitte vytvářel ideální představu těhotenství a porodu, čímž zprostředkovával informace otevírající ženě možnost volby a zpochybňoval tak „neměnná“ fakta týkající se tohoto problému. Naproti tomu slovenský časopis Slovenka vnímal tělo ženy-matky v rámci socialistického režimu jako symbol prosperity státu. Jevy spojené s těhotenstvím byly výrazně kvantifikovány, což ilustruje neosobní charakter doby a rozplynutí člověka v mase a číslech.* mh

**Štěpánová, Irena: Ženskost v díle ženském. Počátky spolku „cvičících se“ paní a dívek.** – In: *Národopisná revue*. – No 3. (2003), s. 123–136.

*V 19. stol. žena vnímána zejména jako pasivní pozadí pro dynamické mužské aktivity. Na základě zkušeností z ciziny se začíná ženské emancipační hnutí, rozvíjející se v těsném spojení s vlastenectvím. Na příkladě Tělocvičného spolku paní a dívek Pražských dokumentován vývoj české ženské emancipace. Hlavní náplň tvořily sportovní aktivity, ale nechyběla ani činnost filantropická (cvičení pro neslyšící děti, kurzy ošetrovatelství pro zájemkyně, apod.), pro ženská sdružení typická. Stručné srovnání se Sokolem.* mh

**Nováková, Lenka: Spolek Vesna a jeho národopisné aktivity.** – In: *Národopisná revue.* – No 3. (2003), s. 137–142.

*Od 2. pol. 19. stol. sílí snaha zapojit ženy výrazněji do veřejného dění, projevující se v českých zemích zejména úsilím o vyšší vzdělání a kulturní povznesení. Článek předkládá historii a přehled aktivit brněnského ženského spolku Vesna, zaměřeného nejen na zapojení žen do veřejného života a získání vyššího vzdělání, ale také spojeného se snahami o jazykovou rovnoprávnost a národní svěbytnost. Spolek pořádal pro ženy a dívky vzdělávací kurzy a kurzy češtiny, následně založil několik dívčích škol včetně šestiletého dívčího lycea. V rámci spolku existoval národopisný odbor, který se zabýval zejména sběratelskou činností (rozsáhlá sbírka výšivek a krojových součástí).* **mh**

## Kulturní formy

### Spolky

**Večerková, Eva: Lidová kultura v činnosti republikánského dorostu na Moravě (ve světle dobového tisku).** – In: *Národopisná revue.* – No 3. (2003), s. 128–131.

*Charakteristika mládežnické organizace při Československé agrární straně. Ve svém programu usilovala o získání mládeže pro hodnoty tradiční kultury, kterou prezentovala ve smyslu idejí a potřeb politické strany. Součástí kulturně osvětového programu proto bylo pěstování materiálních i duchovních projevů lidové kultury (sběr tzv. selských památek, užívání regionálních krojů, oslavy dožínky, apod.), jenž mělo být obranou proti urbanizaci. Na tomto příkladu autor ukazuje, jak jsou projevy tradiční kultury začleňovány do roviny stavovské reprezentace.* **mh**

**Pavlišťík, Karel: Sbor dobrovolných hasičů, významný fenomén v procesu formování společenského života v obci a v transformaci tradičních zvykoslovných aktivit na Zlínsku.** – In: *Národopisná revue.* – No 3. (2003), s. 143–153.

*Na základě analýzy písemných pramenů (dokumentů a kronik) i svědectví pamětníků článek přibližuje osobitou tradici Sborů dobrovolných hasičů v regionu a jejich společenské a kulturní aktivity. Primárním cílem pořádání kulturních a společenských akcí bylo získání prostředků pro činnost sboru. Vedle plesů, tanečních zábav, „zahradních slavností“ a ochotnického divadla byly pořádány slavnosti spojené výhradně s hasičskou tradicí (např. svěcení stříkačky), ale i tradicí lidovou (masopust, dožínky, stavění a kácení máje, apod.) Motivací ke kulturní činnosti byla postupně snaha probouzet národní uvědomění (za monarchie), snaha podporovat demokratické cítění (za 1. republiky) a snaha o růst kulturní úrovně spojený s udržováním lidové tradice (po 2. sv. válce). Díky intenzivní kulturní činnosti byly sbory pozitivním faktorem ve vývoji společenského a kulturního života ve venkovském prostředí.* **mh**

### Dar

**Mills, Barbara J.: The Establishment and Defeat of Hierarchy: Inalienable Possession and the History of Collective Prestige Structures in the Pueblo Southwest.** – In: *American Anthropologist* – Vol. 106, No. 2 (2004), s. 238–251.

*Role sociálních hodnot zkoumaná pomocí konceptu A. Weinerové, který se nazývá „nezcizitelné vlastnictví“. Jde o objekty ve vlastnictví pueblových indiánů Zuni, které nejsou určeny k výměně, mají symbolický*

*a ekonomický význam. Autorka upřednotňuje koncept „nezcizitelného vlastnictví“ před konceptem „prestižního zboží“, neboť je výstižnější pro porozumění roli sociálních hodnot.*

pj

## Technologie

### **De Beaune, Sophie A.: The Invention of Technology: Prehistory and Cognition.**

– In: *Current Anthropology* – Vol. 45, No. 2 (2004), s. 139–162.

*Evoluce technického pokroku rekonstruovaná na základě analýzy prehistorických nástrojů. Na základě posouzení výsledků metodami komparativní psychologie bylo navrženo několik hypotéz týkajících se kognitivního obsahu technických inovací u Homo Sapiens Sapiens a jeho předchůdců.*

pj

## Oděv

**Stoličná, Rastislava: Recepce svetovej módy v odevnej kultúre na Slovensku v 20. storočí z pohľadu etnológie.** – In: *Slovenský národopis*. – Vol. 51, No. 2 (2003), s. 158–177.

*V průběhu 20. století se na pozadí prudkých společenských změn mění i charakter odívání. Příznačná je zejména rozmanitost, rychlá proměnlivost, specializace a diferenciacie. Článek přibližuje vývoj oděvních tendencí na Slovensku a jeho podmíněnost sociálně-ekonomických potenciálem a politickým směřováním Slovenska. První polovina 20. století se vyznačovala markantními rozdíly v odívání ve městech (moderní a sociálně diferenciovaný oděv) a na vesnici (tradiční kroj či polokroj), způsobenými relativním zaostáváním v modernizačních a urbanizačních procesech. Ve druhé polovině 20. stol. byl v souvislosti s budováním*

*socialismu přirozený vývoj oděvní kultury násilně přerušen a zmanipulován do podoby potírající individualismus. Oděvy se vyráběly především pro manuálně pracujícího člověka. Po roce 1989 však společnost rychle navázala na trendy tzv. západního kulturního okruhu.*

mh

## Obřadnost a folklor

**Tyllner, Lubomír: Pohřební obřad a pohřební písně na jihočeských Blatech v 70. letech 20. století.** – In: *Český lid – Etnologický časopis*. – Vol. 91, No. 2 (2004), s. 131–152.

*Etnografický popis obřadu posledního rozloučení, jenž představuje laickou podobu katolického pohřebního rituálu vázanou na osobu zpěváka a ceremoniáře v jedné osobě. V obcích bez farností byl územ, umožňujícím důstojné rozloučení se zesnulým respektované celým venkovským společenstvím. Jádro práce tvoří záznam zpěvního repertoáru, pololidových duchovních a chrámových písní k pohřebnímu obřadu, pocházející ze tří zdrojů: kancionálu z roku 1840, výtahu z kancionálu z 20.-30. let 20. stol. a magnetofonového záznamu z roku 1975.*

mh

**Galiová, Zuzana: Súčasná povesti a fámy – možnosti výskumu v rámci internetovej komunikácie.** – In: *Etnologické rozpravy*. – No 2. (2003), s. 81–93.

*Úvaha nad možnostmi, které poskytuje Internet folkloristice při studiu současných pověstí a fám. Autorka vymezuje zmíněné žánry a jejich jedinečnost v rámci ostatních folklórních útvarů, zejména jejich krátkou životnost a tudíž i nesnadnou zachytitelnost. V této souvislosti zmiňuje výhody internetu při sběru tohoto materiálu prostřednictvím specializovaných webových*



stránek. Tento způsob sběru dat nejen umožňuje vlastní zaznamenání aktuálních fám a současných pověstí, ale díky anonymitě či změněné identitě osob zapojených do internetové komunikace též odbourává psychické zábrany omezující jejich šíření při běžném styku. **mh**

**Stavělová, Daniela: Jak se dnes v Čechách tancuje. Otázky taneční antropologie.** – In: Národopisná revue. – No 2. (2003), s. 67–69.

Článek načrtává základní výzkumné problémy a tematiku taneční antropologie jako cíleného výzkumu tance. Tanec nahlíží jako fyzický jev i kulturní produkt, behaviorální proces, který je součástí kontextu a zároveň souhrn představ a emocí. Na tomto základě navrhuje okruhy, na něž by se měl výzkum taneční antropologie zaměřit – formální aspekty tance, chování, během něhož se realizuje taneční struktura, interakce sociálních a kulturních faktorů a význam tanci připisovaný. V souvislosti s postmodernitou autorka považuje taneční události za virtuální svět mizejících či zmizelých prožitků. Taneční události tudíž mohou být zrcadlem vyprazdňujícího se hodnotového systému postmoderní společnosti. **mh**

**Javorská, Dana: Premeny tanečního repertoáru zemplínských obcí v 20. století.** – In: Slovenský národopis. – Vol. 51, No. 3 (2003), s. 375–388.

Transformace tanečního repertoáru tanečních zábav od čardáše a ženských a mužských tanců (na počátku 20. století) přes zlidovělé valčíky a polky a latinskoamerické tance (po 2. světové válce) až po moderní taneční styly (disko, techno, hip-hop, house, apod.), které od 80. let definitivně vytlačují lidové tance. **mh**

**Davidová, Klára: Rituální mejdan postmoderní doby.** – In: Národopisná revue. – No 2. (2003), s. 70–77.

Fenomén taneční hudby se ze skryté alternativní subkultury mění v široce diferenciováný trh se zábavou. Taneční párty se vyznačují nezastupitelnými prvky (DJ, tanec naplněný emocemi, drogy, osvětlení, bezčasovost), které mají ve svém souhrnu umožnit účastníkům uniknout ze všednosti a prožít euforické až exaltované štěstí. Lze je považovat za formu postmoderního rituálu (rytmus, monotónní tanec, trans, požívání psychotropních látek), jenž má stejně jako jiné rituály za úkol (ač nevědomě) zrušit historický čas a navodit bezčasovost.

Díky svým charakteristickým znakům (nevymezenost rolí, neurčitost pravidel) je taneční párty typickým postmoderním fenoménem a zrcadlem postmoderní doby. **mh**

**Lammelová, Zdeňka: Takový český Orient. Břišní tanec: způsob jak být ženou.** – In: Národopisná revue. – No 2. (2003), s. 78–85.

Břišní tanec se v českém prostředí objevuje v polovině 90. let. Jeho implementace do evropského prostředí s sebou přinesla proces jeho přetváření, který byl v České republice silně ovlivněný scénickým výrazovým tancem. V našem prostředí představuje převážně volnočasovou aktivitu, které se v rámci specializovaných kurzů věnuje stále více žen. Jeho obliba spočívá s souhrnu několika různých aspektů (exotičnosti, možnosti seberealizace, odreagování od denních problémů, apod.). V postmoderní společnosti typické rozmazáváním a překrýváním tradičních rolí představuje břišní tanec pro ženy jeden ze způsobů vyjádření jejich ženskosti. Kromě toho také zprostředkovává cestu k sebebepřijetí vlastního těla, které je

*dnes v důsledku mediálního obrazu dokonalé ženy často problematické.* mh

**Švábová, Veronika: Ve znamení bubnů. Africký tanec v Africe a v Čechách.** – In: Národopisná revue. – No 2. (2003), s. 86–91.

*Článek načrtává srovnání tradičních afrických etnických tanců s jejich formami prezentovanými v naší společnosti. K charakteristickým znakům afrického tance patří polycentrický pohyb těla, důraz na rytmus a hudební doprovod bubnů. Spolu s bubnováním představují součást alternativní kultury, zároveň jsou také vnímány jako alternativa k fitnessovým aktivitám. Autorka přibližuje pojetí afrického tance několika lektorů působících v České republice.* mh

**Švedlárová, Miriam: Basler Fasnacht očami cudzinca.** – In: Slovenský národopis. – Vol. 51, No. 1 (2003), s. 73–85.

*Zkrácená verze části diplomové práce. Etnografický popis tří denního karnevalu ve švýcarské Basileji s důrazem kladeným především na jeho organizační strukturu a karnevalové spolky. Charakteristickým rysem karnevalu je intenzivní vzájemná interakce pasivních diváků a aktivních účinkujících. Podle autorky představuje karneval pro Basilejce znak identity a vzájemnosti, zároveň se v něm odráží jejich povaha, starosti i humor.* mh

## SOUPIS EXCERPOVANÝCH ČASOPISŮ A PERIODIK

**American Anthropologist** – Vol. 106, No. 2, 2004

**Anthropological Quarterly** – Vol. 77, No. 2, 2004

**Current Anthropology** – Vol. 45, No. 2, 2004

**Český lid – Etnologický časopis** 1, 2/2004

**Demografie – revue pro výzkum populačního vývoje** 1/2004

**Etnologické rozpravy** 2/2003

**Kuděj. Časopis pro kulturní dějiny** 1/2004

**Národopisná revue** 1, 2, 3/2003

**Národopisný věstník** 62/2004

**Slovenský národopis** 1, 2, 3, 4/2003, 1/2004

**Autoři anotací:**

*js* – Jan Sokol

*mh* – Martin Heřmanský

*pj* – Petra Jeřábková

**Číslo 2/16 revue Lidé města**

vyjde v první polovině září 2005

**Číslo 3/17 revue Lidé města**

vyjde v první polovině prosince 2005

Objednávky zasílejte na adresu:

Revue Lidé města,

Fakulta humanitních studií

Univerzity Karlovy, U Kříže 8.

158 00, Praha 5, Jinonice