

Lidé města

2 / 1999



Revue pro etnologii, antropologii
a etologii komunikace

Filosofické zamyšlení

- 1 **Město a jeho hradby** *Jan Sokol*

Studie

- 5 **„Mystika“ a „magie“.** Úvaha o možnostech uplatnění kulturně-dějinné klasifikace v dějezpytné práci / *Mysticism and witchcraft* *Jan Horský*
 23 **Súčasná obytná sídliska na Slovensku.** Na príklade bratislavskej Petržalky / *Current housing estates in Slovakia* *Zuzana Beňušková*
 38 **Češi – jací jsme a jací chceme být.** Pohled dospívajících na sebe sama / *Czechs how are they and how they want to be* *Mirjam Moravcová*
 66 **Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku** / *Czech non-Catholics in the Romanian Banat and Bulgaria* *Zdeněk R. Nešpor, Martina Hornořová, Marek Jakoubek*

Dokumenty doby

- 89 **Svatební dojmy z roku 1908** / *Wedding impressions from 1908* *Radana Květová*

Materiály

- 100 **Rituály přijetí dítěte do lokální komunity.** Obec Peristerona – jihozápadní část Kypru / *Rituals of accepting a child into a local community* *Petra Jeřábková*
 107 **Skákání gumy v druhé polovině 90. let 20. století** / *Chinese jump rope in the second half of the 1990s* *Dana Bittnerová*

Výzkumy

- 122 **Židovská problematika v očích českých novinářů** / *Jewish problems seen by Czech newspaperman* *Hedvika Novotná*
 127 **Projekt globální výchova – výchova k toleranci** / *Project of global education for tolerance* *Zuzana Hadj Moussová*

Zprávy

a. Zprávy osobní

- 132 **Svátek filosofů** *Jaroslav Kohout*
 133 **Pocta Univerzity Karlovy Prof. Philipu V. Tobiasovi** *Martina Chmelová*

b. Zprávy z konferencí

- 134 **Národnostní menšiny a jejich sociální pozice ve střední Evropě** *Helena Nosková*
 137 **Jazyk a školstvo národnostných menšin v krajinách strednej Európy v 2. polovici 20. storočia** *Helena Nosková*
 139 **Mezinárodní konference Mosty k zítřku** *Magdalena Henčlová*
 142 **Etnomuzikologický seminář** *Věra Thořová*

c. Zprávy z muzeí

- 143 **Hrdličkovo muzeum člověka UK** *Božena Škvařilová, Vilma Bezděková*
 149 **Výstava Zpět do Evropy v Národním muzeu v Praze** *Martina Chmelová*
 150 **Výstava Archeologický institut N. P. Kondakova v Praze (1931–1952) ve Slovanské knihovně, Klementinum** *Martina Chmelová*

152 Recenze

164 Bibliografie

Město a jeho hradby

Jan Sokol

*Na hradbu uruckou vystup, procházej se po ní,
prozkoumej základy její, bedlivě prohlédni zdívo,
zda jeho cihly nejsou z pálené hlíny
a jeho základy nepoložilo mudrců sedm.*
(Gilgameš; I. Přel. L. Matouš.)

Město, natěsnané sídliště tisíců lidí na úzkostlivě využitém prostoru, dělaly a dělají jeho hradby: proto se obyvatelé pražských sídlišť tak rádi o víkendu vydávají „do města“ a proto má z amerických měst skutečně městský charakter jen newyorský Manhattan, ze všech stran omezený vodou. Evropská sídliště na periferii historických měst stejně jako ostatní americká města jsou právě jen obrovskými „sídlíšti“, která se bez břehů rozlévají do krajiny, jež jim městský charakter nemůže dát. Snad jen na tom nejužším „downtownu“, kde se každá čtvereční stopa vyvažuje ne zlatem, ale šeky, lze cítit aspoň něco z té neodolatelné soustřeďující síly, která evropská města formovala v dobách, kdy se venku za hradbami nedalo (bezpečně) žít.

Starobabylonský epos o Gilgamešovi, nejstarší zachovaná literární památka vůbec, dává nahlédnout do duše prvních obyvatelů měst. Urucký panovník polobůh Gilgameš po marných pokusech, jak uniknout smrti, dostane geniální nápad: postaví kolem města hradbu, která bude na věky hlásat jeho velikost. Stavba, kvůli níž panovník sužuje obyvatele těžkými robotami, dovršuje krok, jímž se člověk definitivně vystěhoval z přírody. Nadále bude žít ve městě, ve světě vytvořeném lidmi; bude tam žít bohatě, bezpečně a pohodlně a živit se chlebem a pivem, podivuhodnou potravou, kterou pracně nachystaly lidské ruce. Ovšem příroda, odkud kdysi vyšel, zůstane venku za hradbami. Bude mu cizí a spíše nepřátelská. Příběh divocha Enkidu, jehož nevěstka Šamchat svede a nakonec ochočeného přivede do města, ukazuje, že vrátit se už nelze: zvířata, s nimiž dříve žil, se teď městského Enkidu bojí a ve strachu před ním prchají.

Město v pravém smyslu tedy není jen velké sídliště, nýbrž enkláva bohatého a bezpečného života v umělém lidském světě, od divoké a nebezpečné přírody přísně oddělená hradbou. Bohatství, které za staletí nastřádaly úspěšné zemědělské kultury, se jednoho dne investuje do stavby hradeb – do založení města. Hradba symbolizuje i zakládá trvalost města jako instituce, která má přetrvat věky a dát svým obyvatelům jistotu neomezeného bezpečí, aby i oni začali investovat s výhledem daleko přesahujícím hranice individuálního života. O tuto jistotu uruckých hradeb se opře prosperita a bohatství města, nad nímž venkovan upřímně žasne, možná i trochu závidí. Takový upřímně zděšený a nechápající pohled zvenčí představuje o dva tisíce let mladší autor biblické Apokalypsy, který vidí ve městě cosi dábelského, „Babylon“, „nevěstku“, jež musí padnout: „Běda, běda, tak veliké město, které se oblékalo do kmentu, purpuru a šarlatu, které se zdobilo zlatem, drahokamy a perlami – a v jedinou hodinu je zničeno takové bohatství!“ (Zjevení sv. Jana, 18,16).

Městský život tedy od počátku charakterizuje neslýchané bohatství a přepych (dnes je jistě třeba dodat, že silně relativní!), jinde neznámé pohodlí a bezpečí, zaručované nedobytnou hradbou. Možnosti řemesel a obchodu, kde se dá obratem ruky zbohatnout – a ovšem také zchudnout. Možnost obživy i pro ty, kdo nemají půdu, pro mladší syny, vydědence, podnikavce i dobrodruhy odkudkoli – z celého světa. Vznik společností bez „přirozené“ hierarchie rodů a pevné autority pozemkového majetku, kde nakonec nezbyde, než si nějaké vládce zvolit. Zato je ovšem městský obyvatel nadále odsouzen žít právě za hradbami, neboť tam venku už není doma. A pokud by hradby měly snad padnout, je to pro všechny obyvatele neodvratný konec. Proto zůstane město po tisíciletí institucí trvale ohroženou, zcela závislou na míru a politické stabilitě, na síle panovníka a pevnosti svých hradeb. Každý společenský otřes dopadne především na ně: po pádu Říma budou jeho Fórum po dlouhá staletí zase spásat krávy.

Pocity, jaké zaznamenal Gilgameš, museli mít i naši předkové ve vrcholném středověku a vášnivá odezva Apokalypsy v husitství vyjadřuje také pocity venkovana tváří v tvář nestoudnému přepychu a pohodlí rozmařilého města. Nicméně města přežila, po válkách a vpádech se vždycky znovu vzpamatovala a od pozdního středověku se začínají vyvíjet docela jiným směrem. Bezpečí, společenský mír a právo, dříve zaručované jen městskou hradbou, se s růstem panovnické moci šíří i kolem nich, až nakonec v různých „landfrídech“ pokryjí celé země. Město přestává být ohroženou enklávou, kterou je třeba bránit, kuriózní výjimkou v moři

přírody, a přednosti městského života pozvolna prosakují i do menších sídel a vsí. Nakonec v 19. století ztratí městské hradby svůj smysl a stanou se překážkou rozvoje. Proto je pokrokové městské správy s takovou chutí zboří a „město“ se začne šířit do okolí. Je to ale už úplně jiné město.

Město v pravém smyslu, „historické“ město, je určováno především svou ohrožeností, uzavřeností a omezeností: stručně řečeno hradbou. Žilo vždycky v nebezpečí a nesmírné náklady, jež si ohrazení vyžádalo, nutily obyvatele úzkostlivě hospodařit s místem. Vlastním jádrem města, srdcem jeho funkce a zdrojem bohatství bylo přirozeně tržiště. Jen to, co zbylo, se smělo využít k bydlení. Tato základní okolnost dala i našim historickým městům jejich tvar. Plány třeba Kolína, Českých Budějovic, Jičína, Pelhřimova, Telče, Nového Města nad Metují nebo Poličky dokládají nepoměr mezi velkorysým náměstím, jež musela radnice žárlivě střežit před expanzí majitelů – neúspěšnou etapou tohoto zápasu a ústupkem hrabivosti podnikavých obchodníků v 16. století je třeba vznik podloubí – a stísněnou zástavbou okolních uliček. Nouze o místo vyháněla stavby do výšky: v Paříži jsou už v pozdním středověku běžné čtyřpodlažní domy. Ale i ve všech ostatních historických městech můžeme pozorovat úpornou snahu využít každý kousek místa. Že by někde ve městě mohly růst stromy a tráva, nikoho ani nenapadlo. Jen král či aristokrat si uhájil kus prostoru jako dvůr, později sad či ohrazenou zámeckou zahradu. Pozoruhodnou výjimku zde představuje pražské Nové Město, když se velikašský panovník rozhodl ohradit pár set hektarů zahrad a polí v naději, že se z nich jednou stane město. Novoměstské dvory pak inspirovaly i stavitele Vinohrad, jejichž půvab dodnes dělají více méně volné prostory uvnitř bloků.

Omezená rozloha města přinášela jistě značné praktické problémy. Nejen požáry, ale i epidemie a noční zločinnost jsou daní za stísněné bydlení. Koncem středověku je nutno opustit znečištěné domovní studny a přejít k veřejným vodovodům z řek. Naopak ovšem právě úsporné zacházení s prostorem umožní i řadu neslýchaných novinek – na prvním místě dlažbu, postupně i veřejné osvětlení, rozvody a kanalizaci a nakonec veřejnou dopravu. S tou budou americká města vždycky zápasit, protože v rozplzlém velkosídlišti se prostě nedá udržet. Podstatné však je, že právě tato omezenost dala všem historickým městům jejich tvar. Od 18. století, jak se poměr mezi městem a jeho okolím začíná obracet, se objevují první racionálně plánovaná „sídliště“. Vycházejí z představ utopistů a fyziokratů a vyjadřují jejich představy či ideály: zejména ideál rovnosti. Mají sloužit především k příjemnému a zdravému bydlení. Na nějaké hradby už nikdo

nemyslí a místa je dost. Tak vzniká Mannheim, později Washington, i nové čtvrti okolo historických center. Příjemnosti městského způsobu života a možnosti obživy v průmyslu lákají do měst statisíce lidí, vznikají „okrajové“ čtvrti, periferie, vilové čtvrti a nakonec sídliště. To však už nejsou města.

Městské hradby jsou většinou minulostí a jen pár zapadlých městeček si kousky zachovalo pro potěšení turistů. A přece tato dávná minulost vtiskla historickým čtvrtím měst zvláštní ráz, který nelze ničím nahradit. Je to především kompaktnost, vynucená nouzí o místo. V takovém městě se všude dostanete pěšky – a cestou se navíc nikdy nenudíte. Stísněné poměry nabízejí chodci pestrost, kterou se dnes snaží napodobit jen obchodní střediska typu pařížských Halles – pochopitelně pod jednou střechou, případně s klimatizací. Historické město žilo z příchozích, z vesničanů, kteří přicházeli prodávat a kupovat. Proto má dodnes přívětivou tvář pro chodce, který v něm nebydlí. Daleko obtížnější je zajistit v něm dnes obvyklý bytový komfort, o němž se v době jeho vzniku – a dokonce ještě před sto lety – nikomu ani nesnilo. Úhlavním nepřítelem historických měst je ovšem doprava, zejména automobil. Jsou to, jak víme, města pro pěší, sem tam nějakého osla nebo mulu, a těžko se vyrovnávala už s nástupem kočárů v 16. a 17. století. Problém dopravy jim ostatně přinesly až nové čtvrti a sídliště, která se veřejnou dopravou obsluhují nesmírně špatně – a přesto se chtějí na úžasných možnostech kompaktních měst, jejich historických jader nějak přiživit. Neboť jen tam mají smysl paláce obchodu a bank, burzy i politická střediska, ale i úřadů, divadel nebo muzeí – typických zdrojů městské obživy.

„Mystika“ a „magie“

Úvaha o možnostech uplatnění kulturně dějinné klasifikace v dějezpytné práci

Jan Horský

Od 80. let se objevují studie, které se snaží propojit postupy etnologie, kulturní antropologie a historiografie. Nejednou se v nich však objevuje nemalý sklon k zjednodušujícímu pohledu, jenž se předně projevuje snahou vyložit evropský kulturní vývoj historických dob odkazem na schéma kulturního vývoje, odvozené studiem přírodních kultur. Příkladem může být snaha „číst“ evropskou reformaci 16. století pomocí kulturní antropologie odvozeného obecného schématu *vyprazdňování symbolů* a jeho *sociálních důsledků* (Clifford Geertz), o němž uvažuje Peter Burke.¹ Chci na příkladu z dějin českého náboženského myšlení poukázat na potřebu vyvarovat se zbrklosti při uplatňování obecných schémat na konkrétní látku a nutnost uchránit se před snahou o jednoznačné vyznění našeho výkladu. Půjde o možnost uplatnění již starší teorie o „odčarování světa“ a o pojmy „mystika“ a „magie“ a jejich užívání jako kategorií kulturně dějinné či historicko-sociologické klasifikace.

* * *

Výchozí rozlišení:

(I.)

V dějinách myšlení (v dějinách pojmů či idejí) se dějezpyt snaží rozkrýt jak obsahy vědomí minulých dob, tak i určitá (pro samotnou studovanou dobu) nevědomá propojení mezi jednotlivými obsahy vědomí.

V prvním případě (1.) jde o řešení, řekněme, „febvrovské“ otázky, jak se

¹ Burke, P.: Historiker, Anthropologen und Symbole. In: Habermas, R. – Minkmar, M. (Hrsg.): *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie*. Berlin 1992, s. 21–41.

badatelsky dostat do vědomí lidí minulých dob. V literatuře jsou promýšleny různé, k tomu příhodné přístupy počínaje (bereme-li v úvahu české dějepisce) míněním Karla Stloukala,² jenž v rámci „empirického“ založení dějepytu chce v zásadě *ideje* sledovat jako *motivy*, vystupující v prame-
nech, přes noeticky již důslednější dilttheyovsky laděné úvahy Zdeňka Kalisty o historikově (znovu) *prožívání* představ minula³ až po snahu Františka Kutnara, ne nepodobnou úsilí Luciena Febvra, proniknout do vědomí minula rozbořem *struktury* tehdejšího *pojmosloví*.⁴ Tento výčet postupů je snad nutno ještě doplnit o Weberův důraz na *ideálně typickou konstrukci* vědomých motivů („subjektivně míněných smyslů“) sociálního jednání individuí.⁵ Z uvedených českých historiků připouští zejména Kalista (podobně jako Weber) nemalou míru hypotetičnosti (či historikova subjektivismu) našeho obrazu o rázu představ člověka minulých dob.

V druhém případě (2.) můžeme dva (či více) pojmy, myšlenky, ideje, o nichž máme dostatek pramenných důvodů se domnívat, že byly přítomny ve vědomí lidí studované doby, navzájem propojit s tím, že je považujeme za *příbuzné volbou* (v německé literatuře: *wahlverwandt*).⁶ Takové propojení pojmů či myšlenek konstruuje my s tím, že se domníváme, že se odehrálo v podobě jakési – samotnými lidmi studované doby nereflektované, neuvědoměné – *přesmyčky* v mysli. Ernst Troeltsch shledává například tímto způsobem „příbuzenství volbou“ mezi pojmem církve kalvinského pietismu (puritanismu), v němž je velmi akcentován prvek náboženského individualismu a niternosti, na jedné straně a demo-

² Stloukal, K.: *O smyslu československých dějin*, citováno podle: Havelka, M. (vyd.): *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*. Praha 1995, s. 766 a 772.

³ Kalista, Z.: *Cesty historikovy*. Praha 1947. Při historikově *prožívání* jde o to, „aby určitá představa mohla z vědomí, které se obrátí ve vašem prameni, přejít ve vědomí vaše“ (s. 120). To není možné jinak, než že ji svým způsobem badatel znovu prožije. Jakmile si však uvědomíme tuto okolnost, stane se podle Kalisty jednak zřejmým, že velmi záleží na subjektu historikově (co je schopen znovu prožít), a jednak se nám dějepyt vyjeví jako *činnost tvořivá*, v některých momentech ne nepodobná básnictví, avšak odlišná od něj pramennou podložeností.

⁴ Kutnar, F.: Základní otázky historického pojmosloví. In: Kostlán, A. (vyd.): *Druhý sjezd československých historiků (5.–11. října 1947) a jeho místo ve vývoji českého dějepiscetví v letech 1935–1948*. Praha 1993, s. 229–235.

⁵ Weberovu metodu v české literatuře nejnověji pojednává: Havelka, M.: Max Weber a počátky sociologie náboženství. In: Weber, M.: *Sociologie náboženství*. Praha 1998, s. 68–115. O ohlasu Weberovy noetiky v českém dějepiscetví: Horský, J.: *Noetika kulturních věd Maxe Webera a české dějepiscetví*. Ústí n. L. 1994, s. 8–16.

⁶ Jan Škoda překládá jako *příbuzenství volbou* obrat Maxe Webera *Wahlverwandtschaft*. Srov. Škoda, J. (vyd.): *Max Weber, Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*. Praha 1997, např. s. 244; Weber, M.: *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*, herausgegeben und eingeleitet von K. Liechtblau und J. Wei, 2. Auflage. Weinheim 1996, s. 51.

krací v politické oblasti na straně druhé. Tato souvislost nebyla v samotném 17. století ani záměrná, ani vědomá.⁷ Historik tak může v oblasti dějin myšlení tematizovat *dějinné procesy*.⁸ Tematizovatelnost určitého procesu na základě „příbuzenství volbou“ nelze však ztotožnit s jeho *substancionalitou*.⁹ Procesy nalezené v rámci dějin pojmů a idejí je spíše nutno považovat za *myšlenkové struktury* tak, jak o nich mluví Zdeněk Kalista, tj. za vždy do určité míry apriorní schémata utřídění či hodnocení látky.¹⁰

Jednou ze známých teorií dějinného procesu, jež shledává právě „příbuzenství volbou“ jak mezi jednotlivými náboženskými idejemi, tak mezi prvky náboženské nauky a celkovým laděním kultury, je teze o procesu *odkouzlení, odčarování* („Entzauberung“) obrazu světa, vyslovená Maxem Weberem.¹¹ Pro nás je zde zajímavé, že „odčarování“ světa je dáváno do souvislosti s vytlačováním magických prvků z náboženství a to dále,

⁷ Troeltsch, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen 1912. Neudruck 1994, např. s. 734. Troeltsch zde o pojmu sboru u anglosaského kalvínského pietisticky laděného puritanismu říká: „Damit ist der Kirchenbegriff im Übergang zu individualistisch-demokratischen Gedenken, und es liegt auf der Hand, da ein solcher Kirchenbegriff *wahlverwandt* ist mit der politischen Demokratie“.

⁸ Teorie dějinného procesu byla v českém dějepiscetví učiněna poprvé výrazně otázkou ve sporu o smysl českých dějin. Srov. Petrůň, J.: Spor o smysl dějin a dějepisu. In: *Václav Husa*. Velké osobnosti Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, AUC, phil. et hist. 5 – 1988. Praha 1989, s. 29 ann.

⁹ Tj. tematizovatelnost procesu by historik neměl ztotožňovat s odhalením určité nesporné vývojové souvislosti, jež by měla povahu jakéhosi „obsahu“ dějin, ba až dějinného zákona. Již proto ne, že jednu a tutéž ideu (pojem) lze zajisté pojednat v rámci více procesů, které se k „teorii historického procesu“ propracoval prvotně Jan Slavík, a to od tematiky „historického pojmosloví“, když začal uvažovat o tom, že *dějiny pojmů* (např. „národ“ či „svoboda“) jsou vlastně teorií *historického procesu*. Slavík však právě nejednou směšuje onu „tematizovatelnost“ se „substancionalitou“ dějinných procesů. Srov. Slavík, J.: *Historické pojmosloví*. In: Kostlán, A. (vyd.): *Druhý sjezd československých historiků (5.–11. října 1947) a jeho místo ve vývoji českého dějepiscetví v letech 1935–1948*. Praha 1993, s. 219–228.

¹⁰ Kalista, Z.: *Cesty historikovy*. Praha 1947, s. 170–173. Kalista mluví o „myšlenkových strukturách“ jako o „apriorních představách“. „Vidíme, jak zmíněná právě apriorní představa, či lépe snad řečeno: *myšlenková struktura*, se (...) zmočňuje jednotlivých událostí, zjevů, procesů atd. a dodává jim ve svém celku, v kontextu svého celku hodnoty, které by samy jinak neměly.“ Myšlenkové struktury však pro Kalistu nejsou nikterak nevázané konstrukty badatele: „Struktura, které užíváme, nevzniká u nás z nás, nýbrž z určitého studia. >Vývoj husitského hnutí po skončení bouří husitských< není žádný náš prožitek, bezprostřední subjektivní zkušenost, nýbrž *myšlenka*, vyvozená z určitého pohledu na naše dějiny XV. století a jejich pozorování.“ Myšlenkové struktury jsou „sice *apriora*, pokud jde o věc samu, kterou hodnotíme, resp. posuzujeme, ale nikoli pokud jde o proces historický vůbec.“

¹¹ Max Weber soudí např.: „Velký proces dějin náboženství – proces *odčarování* světa, který započal starožidovskými proroky, ve spojení s helénským vědeckým myšlením a zavrhl všechny *magické* prostředky blaženosti – byl tak dovršen“ v evropské, zejména kalvínské, reformaci. Srov.: Škoda, J. (vyd.): *Max Weber, Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*. Praha 1997, s. 246.

alespoň v křesťanském kulturním okruhu, souvisí s *odhodnocováním svátosti*, zejména svátosti oltářní.¹² K tomuto procesu odkazuje i Peter Burke ve výše citované studii.

(II.)

Souběžně s výše uvedeným rozlišením dějepisných postupů je potřeba rozlišit rovněž *dvojí pojmosloví*: (1.) badatelovo pojmosloví (tj. naše dnešní pojmy) a (2.) pojmosloví studované doby, jehož pomocí lidé tehdy přemýšleli a jež je skryto pod slovy, termíny, jimiž k nám promlouvají historické prameny.¹³ Prvé pojmosloví (badatelovo) je zaváděno zcela oprávněně jako projev *naší* snahy nějak *nalézt dnešek* v dějinách, snahy porozumět *naší* kultuře a společnosti v jejich *dějinnosti*. Jakkoliv je nutné usilovat o „náčrt“ dějin pomocí našich „myšlenkových struktur“ (našeho pojmového aparátu), nesmí to znamenat umenšení zájmu o druhé pojmosloví, tj. o pojmy studované doby. Propojit tato dvě pojmosloví však není jednoduchý a se samozřejmou jistotou vykonatelný úkon.

Problémem prvních, badatelských pojmů je jednak jejich rozmanitě a nejednotné užívání jednotlivými autory, jednak neostrost pojmových hranic. Obé je dáno jak vývojem samotného dějepisectví, tak povahou studované látky. Příkladem na následujících stránkách bude užívání pojmu *mystika* u Vlastimila Kybala v jeho studii o Matějovi z Janova (z roku 1905). Kybalův pojem „mystiky“ pak ryze pracovně porovnávám se způsobem, jímž s tímto pojmem pracuje Ernst Troeltsch. Ponechávám při tom stranou, že u Kybala jde spíše o kategorii kulturně dějepisného utřídění látky a u Troeltsche o pojem sociologie náboženství. Půjde mi především o různost obsahů pojmů.

Jiný problém spočívá právě v provazování našeho a minulého pojmosloví. Dnes můžeme – pravda – odvodit z historických pramenů určité *obecné myšlenkové figury*, můžeme několik takovýchto figur buď spojit v jakýsi *vývojový řetězec*, nebo je jako *ostře protikladné* položit do kontrapo-

¹² Weber „magii“ často připisuje katolickému pojetí svátosti. Na některých místech u něj je patrný protiklad: „magie“ – „nauka“. Jinde spojuje „magii“ s „mysteriálními kulty“. V souvislosti s nimi mluví o „spáse díky svatosti manipulace jako takové“ („Erlösung durch die Heiligkeit der Manipulation als solche“). O této manipulaci pak platí *jako o každé magii*, že tihne k vytrhování z každodennosti.

¹³ Srov.: Chartier, R.: Intellektuellen Geschichte und Geschichte der Mentalitäten. In: Raulf, U. (Hrsg.): *Mentalitäten-Geschichte*. Berlin 1987, s. 69–98. Na s. 72. Roger Chartier upozorňuje na rozlišení, jehož nutnost zdůrazňoval již Lucien Febvre, totiž rozlišení mezi (1.) pojmy, jejichž pomocí historik pořádá obraz myšlenkového světa minulé doby, a (2.) dějinnými způsoby myšlení, které se vyznačovaly vlastním pojmoslovím.

zice a spatřovat v někdejší řešení napětí mezi nimi jakoby *uzlový okamžik* určité epochy apod. Můžeme při tom dosáhnout i nemalé *jednoznačnosti* našeho výkladu a *ostrosti* oddělení jednotlivých vývojových stupňů či kdysi *proti sobě stojících idejí*. Tato ostrost odlišení a protikladnost myšlenkových figur však nejednou rázem zmizí, když se celou věc pokusíme promyslet pojmoslovím studované doby. Příkladem může být vývojové schéma: Středověká „mystika“ častého přijímání svátosti oltářní (Weberovou terminologií ovšem „magie“) – její přerod v protestantskou spiritualistickou mystiku – její přeměna v moderní racionalismus.

* * *

Pojem „mystiky“ u Vlastimila Kybala a Ernsta Troeltsche:

Kybalovy a Troeltschovy studie spadají do doby (počátek 20. století), kdy byly zvláště ve více či méně protestantsky laděné části historicko-sociologické a následně i dějzpytné literatury přeznačeny některé základní pojmy jako *askese*, *sekta* či *eschatologie*, které nemalou měrou souvisejí i s pojmem *mystiky*. Nemalý podíl na změně v obsahu a užívání těchto pojmů měl právě Troeltsch. Poměrně záhy na to v české dějepisné literatuře upozornil Julius Glücklich.¹⁴ Samotný termín „mystiky“, „mysticismu“ byl v českém dějepisectví v době, kdy Kybal psal svého „Matěje z Janova“ užíván v poměrně širokém významu a někdy až protichůdně. Jako příklad může posloužit způsob užívání termínu „mystika“, „mysticismus“ u Antonína Rezka (1887)¹⁵ a Rudolfa Holinky (1929).¹⁶

¹⁴ Glücklich, J.: Nové názory o vývoji křesťanských církví a skupin. In: ČČH, XX, 1914, s. 189–191. Základním rysem Troeltschovy změny bylo, že, oproti starší Ritschlově škole, shledává askesi a eschatologické prvky jak v prvotním křesťanství, tak v nejednom protestantském směru. Tím to, co bylo starší protestantskou historiografií pocítováno jako nežádoucí (a tudíž katolické – askese, eschatologická očekávání a pod.), bylo Troeltschem shledáno i mezi protestanty a Troeltsch navíc odmítl i negativní hodnocení těchto jevů.

¹⁵ Rezek, A.: *Dějiny prstonárodního hnutí náboženského v Čechách od vydání tolerančního patentu až na naše časy*. Praha 1887. Antonín Rezek vidí spojitost mezi „mysticismem“ a pietismem (s. 120): „Ve Slezsku“ v 2. pol. 17. stol. „počaly se jeviti příznaky zvláštního mysticismu u mužů, jímž úzkoprsá orthodocie luteránská nepostačovala a kteří proto z pravidla stávali se katolíky“. „Mysticismus slezský byl pak předchůdcem pietismu“ (s. 54). Jako hlavní rys pietismu přitom Rezek uvádí, že „člověk musí všechen vnitřní i zevnější život s jasným vědomím dle křesťanských zásad zříditi“ (s. 54). Dále pak, „kdo v takovéto jednotě s Bohem a se stejně smýšlejícími stojí, ten dle pojmu pietistů jest obrozen neboli znovuzrozen“ (s. 54–55). Pietismus pak je velmi blízký tradicím Jednoty bratrské (s. 55). Avšak mezi základními rysy pietismu neshledáváme bezprostřední spojení se s Bohem. To co Rezek uvádí v souvislosti s pietismem by např. u Ernsta Troeltsche spadalo spíše pod pojem „seky“ než „mystiky“. Rezek užívá termín „mystika“, „mystický“ či „mysticismus“ rovněž jako součást poměrně negativního hodnocení. Tak u Rezka

Vlastimil Kybal užívá často termín *mysticismus*, *mystika*, *mystický* v souvislosti s myšlením českých předhusitských reformátorů Jana Milíče z Kroměříže a Matěje z Janova pokud jde například o jejich nauku o církvi a především pak o požadavek častého laického přijímání svátosti oltářní a způsob jeho zdůvodňování.¹⁷ Tyto termíny užívá různým způsobem. Říká kupříkladu, že „ve středověkém katolictví žil stále *mysticismus* a *pietismus*, který se řídil spíše požadavky a pravidly biblického křesťanství než církevními zákony a teoriemi“. „*Mystiky* a *pietisty* oddané církvi“ má pak za ty, pro něž „*svátost oltářní* a její *časté přijímání* bylo nejbezpečnějším prostředkem náboženského *očistění* a *posvěcení* a *intimního spojení s Bohem*“. Kybal tak „*mystiky* a *pietisty*“ odlišuje od *kacířů*, *schismaticů* a *radikálních reformátorů*, neboť „v jejich očích“ – právě na rozdíl od mystiků a pietistů – byla „*svátost oltářní*, její *podávání* i *přijímání* jedním ze základů nenáviděné církevní hierarchie a dogmatiky“. ¹⁸ Žádání a časté

nalezneme např. následující formulace: „*bylat' falešná mystika* Komenského zajisté po-
blouzněním“ (s. 54). Dále (s. 120): „Genese prstonárodního hnutí náboženského ukazuje, že došlo se v Čechách do bludiště atheismu nebo *mystického panteismu* ne pro přílišnou učenost, nýbrž pro velikou nevzdělanost a zanedbanost lidu našeho“ (míněno pro 18. století). A o kus dále (s. 120): „Tato bezkonfesionálnost a naprostá nechuf jakémukoli přís-
nějšmu dogmatickému řádu musila vést k různým odchylkám, zejména jakmile „církevní kázeň“ časem se porušila. V jakých *výstřednostech mystických, blouznivských* a již i také *oplz-
lých* octla se obec Herrnhutská brzy po svém založení (...), jest obecně známo“.

¹⁶ Holinka, R.: *Sektářství v Čechách před revolucí husitskou*. In: *Sborník Filosofické fakulty University Komenského v Bratislavě*, r. VI, č. 52 (3). Bratislava 1929. „*Mysticismus*“ v Holinkově pojetí v sobě skrývá až nebezpečí: „Tak zvláště za předchůdců Husových (...) v době zlověstných konstelací mocenského i mravního postavení církve, kdy pod do-
jmem tíživých vidin příští Antikristova *rozkvete gotická zbožnost v záhadný květ mysticismu* se všemi *záluďnými odstíny*“ (s. 130). Holinka dává „*mysticismus*“ 14. století do souvislosti s askesí a tehdejší „*pietismem*“ a naopak do protikladu k „*střízlivé povaze*“: „...že bis-
kupu Janovi [IV. z Dražic] >pietisté onoho věku< (...) nebyli úplně nesympatičtí (...) lze (...) vyčísti z výtky, kterou mu učinil metropolita, že, maje v nenávisti řády žebravé, jest laskavý na kající ženy, tj. bekyně. Ale přece jen tento poslední pražský biskup byl pova-
hou veskrze střízlivý a pozitivní a nejsa světákem, nebyl ani přílišným *asketou*, ač *jemné-
ho sklonu k mysticismu* nelze mu upřít“ (s. 170). Podobně mluví o *mysticko-asketickém* rázu hnutí beghardů a bekyní (s. 219). Holinka rozlišuje pak např. „*mystiku klášterní*“ a „*ně-
meckou mystiku prstonárodní*“: „Sektářství některých beghardů a bekyní nevyvrstalo
bezprostředně a jediné z *mystiky klášterní*, která, již zpopularisována, našla si přístup
ovšem i do domků bekyní. Rozhodujícími byly vlivy jiné, cizorodé: prvky křesťanského
spiritualismu a hlavně sektářství bratří a sester svobodného ducha, jejichž fluktuaci nad
hladinou *německé mystiky prstonárodní* jest velmi těžko zjišťovati a kontrolovati“ (s. 215).

¹⁷ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova, jeho život, spisy a učení*, 1905. Mimo dále v textu uvedených
příkladů mluví Kybal např. o Milíčově a Janovově „*mysticismu* a *spiritualismu*“ (s. 163).
Dále jako „*mystiku*“ označuje Janovovu (z Milíčovy odvozenou) nauku o překonání proti-
kladu vůle lidské a vůle Boží „*vzdáním vlastní vůle spojením vlastní bytosti s Bohem*
přijímáním svátosti oltářní“ (s. 196). Konečně mluví Kybal např. o Janovově „*mysticko-
kontemplačním myšlení*“ (s. 202–203).

¹⁸ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova... c. d.*, s. 296.

přijímání svátosti oltářní Kybal považuje za „výron ducha mysticky naladěného“.¹⁹

O obsahu Kybalova pojmu „mystika“ si dále můžeme učinit představu z jeho výkladu o svátosti oltářní v učení Matěje z Janova jako o *unifikačním prostředku*. Svátost tuto svou sjednocující úlohu vykonává jednak (1.) mezi přijímajícími a Kristem jednak (2.) mezi přijímajícími navzájem. V prvním smyslu, jenž nás zde vzhledem k obsahu pojmu „mystiky“ bude předně zajímat, mluví Matěj z Janova o „>intimním odění se Kristem<“ a o Kristově *inexistenci v našem bytí*. V terminologii Matěje z Janova je to „svátostné spojení“. Ve svátosti oltářní je dáno lidem „*požívání Boha* (frui deo)“ a to „bezprostředně, vhodně a sladce“.²⁰ Poté, co Kybal takto představí Janovovy myšlenky, přikročí k jejich hodnocení. Matějův pohled mu „*jest cele mystický*“ v tom smyslu, že jeho vlastním smyslem a pravým cílem není nic jiného než tvrzení *úplného zbožnění přijímatelova a stálého požívání Boha ve svátosti oltářní*. A Kybal dále dodává, že „*tento mysticismus jest církevní předně proto*, (1.) že zná a žádá spojení duše věřícího s Bohem *toliko prostřednictvím svátosti církvi spravované a udílené*, a (2.) za druhé proto, že nežádá splynutí lidské a božské osobnosti (...), nýbrž žádá jen *spojení lidské vůle s vůlí božskou*“. Kybal zároveň mluví o Matějově učení jako o „*církevně realistickém mysticismu*“.²¹

Shrňme-li jednotlivé znaky Kybalova vymezení „mystiky“ či „mysticismu“, získáme následující obraz:

Předně (1.) Kybal „mystiku“ spatřuje v učení o *úplném zbožnění člověka*.

Dále (2.) však zároveň – tím, že Matěj z Janova toto spojení s Bohem klade do souvislosti s přijímáním svátosti oltářní – je v Kybalově pojetí „mystika“ spjata také s – řekněme – *věcným, předmětným* či *vnějším prostředkováním*.²²

¹⁹ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...* c. d., s. 298.

²⁰ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...* c. d., s. 311–313.

²¹ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...* c. d., s. 313.

²² „Vnější prostředkování“ by však nekorespondovalo s pojetím „mystiky“ u jiných autorů. V souvislosti s Milíčem a Janovem mluví o „mystice“ např. také Jiří Gabriel. „V dějinách české filosofie“ – soudí např. – „měla mystika vliv na Jana Milíče z Kroměříže, Tomáše Štítného, Matěje z Janova a některé lidové sektáře“. Gabriel při tom chápe „mystiku“ jako „formu nadpřirozeného >spojení s věcným božským principem<“. Ve svém encyklopedickém vymezení pojmu „mystika“ soudí, že „mystikovi nestačí pouhá víra; touží po *nejbezprostřednějším styku* s nadpřirozenem: Bohem (pravým bytím, prapodstatou světa)“. Mystikové, soudí dále Gabriel, hledají „prostředky, jak se přiblížit Bohu, jak se mu podobat (>unio mystica< – mystické spojení)“. V tomto bodě Gabrielova vymezení by bylo možné spatřovat prostor pro souznění s pojetím Kybalovým (pokud jde o prostředkování přijímáním svátosti oltářní). Gabriel však záhy dodává, že prostředkem k „unio mystica“ pro mystiky jsou „*nadpřirozené dispozice duše k bezprostřednímu styku s Bohem*“. „Mystiku“ pak svým způsobem staví do protikladu k racionální nauce: „Ve středověku byla mystika

To by ovšem již někteří jiní autoři označovali jako magii či jako magický prvek. Ernst Cassirer by např. mluvil o magickém pojetí symbolu.²³ Max Weber – což je na tomto místě pro nás důležitější v souvislosti s jeho teorií „odčarování světa“ – by patrně tento prvek Janovova učení považoval za *magický*, neboť by spíňoval Weberem uváděný znak magičnosti, totiž že svatost (posvátnost) je spatřována v *samotné manipulaci* (ve vnějším, viditelném „procesu“). V tomto smyslu stojí za povšimnutí, že Kybal mezi mystiky řadí i Taulera s tím, že Tauler „prohlašuje přijímání svátosti za nejistější prostředek k dosažení věčného cíle“.²⁴

Dále (3.) nacházíme v Kybalově pojetí „mystiky“ také důraz na *biblické křesťanství*. Tím by, pravda, Kybalovo vymezení bylo podobné Troeltschovu (viz níže), jenž klade v pojmu „mystiky“ důraz na aktivaci božské jiskry obsažené v lidské duši Písmem. Avšak u Troeltsche v protestantské mystice jde právě jen o *prostředkování Písmem*.

Konečně (4.) se v Kybalově pojetí – pravda zde patrně jen v specifických případech typu nauky Matěje z Janova – mluví o *mysticismu církevním*. To, co prostředkuje mystické sjednocení, totiž svátost oltářní, je vysluhováno jedině v rámci *církve* a jejího kultu. Mluvit bychom také mohli o *církevní sakramentální mystice*.

Proti Kybalovu pojetí mystiky můžeme pro srovnání postavit Troeltschovo, vzniklé v téže době (Troeltschovy „Sociální nauky“ vyšly knižně poprvé roku 1912). Ernst Troeltsch uvádí *mystiku* jako jeden z *typů sociologické organizace křesťanství* (vedle církve a sekty). Říká: „*Mystika* je víra v *bezprostřední přítomnost Kristovu v duších*, ve výronu Kristova ducha, tvořícího záranky a obsahujícího přímé zjevení Boží. *Nezná Krista tělesného*, nýbrž zná ho *jen jako mystickou skutečnost a moc*, která se projevuje v *přítomném a vnitřně procítěném sjednocení s Bohem* a ve *vykoupení v Bohu*. [Mystika] nemá zapotřebí dějin, ani společenství, ani kultu, anebo spíše *zvnitřňuje všechno to v pouhý podnět k vlastnímu náboženskému životu*. (...) Tvoří užší kruhy osobního společenství, které se spojují se zálibou ve *klášterích* nebo se *shromažďují kolem náboženských virtuosů ve volných křesťanských skupinách*“.²⁵

– se svým zdůrazňováním *subjektivní stránky vztahu člověka k Bohu* – soupeřkou oficiální racionalizující theologické spekulace“. Mluví pak o oficiálních mysticích (Bernard z Clairvaux), i o těch, kteří byli spíše mimo oficiální nauku (Eckehard, Suso, Taule). Gabriel, J.: heslo: „Mystika“. In: *Stručný filosofický slovník*. Praha 1966, s. 292–293.

²³ Cassirer, E.: *Filosofie symbolických forem I*. Praha 1996, s. 15–59.

²⁴ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...* c d., s. 297.

²⁵ Troeltsch, E.: *Z dějin evropského ducha* (vyd. a přeložil J. Werstadt). Praha 1934, s. 17–18.

Charakteristiku *mysticismu* vyslovuje Troeltsch také v souvislosti s *protestantským mystickým spiritualismem*. Ten se odvolává na *v duši spočívající božský světelný základ*,²⁶ jenž je *pouze aktivován setkáním s Biblií a s Kristovým zvěstováním*. V obdobném smyslu pak mluví Troeltsch o *kvakerech* (kteří podle něj vycházejí z *mystického rozmachu* protestantského *spiritualismu*) jako o „zvěstovatelích vnitřního světla, osobního znovuzrození skrze věčného Krista, [dále jako o zvěstovatelích] *identity ducha ve znovuzrozeném [člověku] a v Biblii, [dále] obsaženosti božského světla v jiskře sídlící v každém člověku, která se pouze stykem s Biblií vymaňuje ze zajetí těla a zatmění*“.²⁷

Odlišnost Kybalova a Troeltschova pojetí „mystiky“ a „mysticismu“ může být zčásti dána již tím, že prvé vyrůstá z popisu středověkého katolictví, druhé zejména ze studia jednotlivých evangelických směrů. Rozdíl může být dán i tím, že Troeltsch mnohé pojmy přeznačuje (např. askese) a užívá v dosud v protestantské literatuře neobvyklém smyslu. V Troeltschově pojetí mystiky nalezneme (1.) samozřejmě *bezprostřední stýkání se* lidské duše s Bohem („*unio mystica*“), avšak jde o (2.) styk možný díky víře v *bezprostřední přítomnost Krista v duších lidí*, či díky *jiskře Božího světla* přítomné v každé lidské duši. Nejde-li o „Krista tělesného“, pak by v Troeltschově pojetí „mystiky“ nebylo patrně zcela nutné časté přijímání svátosti oltářní, pokud by nebylo považováno za onen „podnět“. Natož, aby svátost oltářní mohla být pojata jako „vnější“, „věčný“ prostředek (tj. ve Weberově terminologii: pojata „magicky“). V duchu Troeltschova zaměření pozornosti k protestantské mystice se (3.) spoléhá na *způsobilost Písma* aktivovat onen „světelný základ“ v duších lidí. (4.) Troeltsch „mystiku“ – ovšem z hlediska sociologického, nikoli teologického – *odlišuje od církve a od kultu*.

Srovnání Kybalova a Troeltschova pojetí poskytuje jasný obraz rozdílu alespoň v jednom bodě, ne nezajímavém s ohledem na výše zmíněnou teorii o „odčarování světa“. Zatímco Kybalův pojem „mystiky“ se částečně *překrývá* s pojmem „magie“ v podobě, jak jej užívá Weber (nikoli však s pojmem „magie“, jak jej užívají někteří jiní autoři²⁸), Troeltschův pojem

²⁶ „...auf einen göttlichen Lichtgrund in der Seele...“

²⁷ Troeltsch, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen 1912, Neudruck 1994, s. 870 a 912.

²⁸ Schmitt, J. C.: *Der Mediävist und die Volkskultur*. In: Dinzelbacher, P. – Bauer, D. R. (Hrsg.): *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*. Paderborn – München – Wien – Zürich 1990, s. 33. Jean-Claude Schmitt se zde vyslovuje např. k pojmovému rozlišení „náboženství“ a „magie“. V návaznosti na Émila Durkheima a Marcela Mause se vžil

„mystiky“ je od „magie“ *zřetelně odlišen*. Toto odlišení: „magie“ (ve Weberově pojednání kulturně dějinného významu jednotlivých momentů náboženského vývoje) – „mystika“, souvisí s Troeltschovým výkladem, v němž – na základě „přibuzenství volbou“ – vyslovuje tezi o vývojové spojitosti mezi protestantským spiritualistickým mysticismem a moderním racionalismem. Oba myšlenkové proudy se spoléhají totiž na všem lidem společný základ spočívající v duši člověka. Troeltschovo pojetí tímto svým prvkem značnou měrou souzní s teorií o „odčarování světa“.²⁹

* * *

Historikovo pojmosloví a pojmosloví studované doby:

Řekneme-li, že v Troeltschově pojetí mystiky není prostor pro „materiální“, „věcné“ či „zevní“ prostředkování styku duše s Bohem pomocí svátosti oltářní, pak ono: „materiální“, „věcné“, „zevní“, jsou *naše termíny*, pro jejichž užití nenalezneme nikterak pádné důvody v pojmosloví pramenů studované doby. Užíváme jich v souladu s naším pojmoslovím, jehož pomocí se snažíme utřídit myšlenkový ráz minulých dob, případně i pojednat určité vývojové procesy. Oporu pro takovouto charakteristiku středověkého (katolického) pojetí nalézáme u evangelických autorů. Z českých historiků jmenujme např. Františka Žilku,³⁰ z evropských teologů

vymezování „náboženství“ tak, že mezi jeho rozhodující znaky náležel sklon k vytváření institucí, k abstrakci v myšlení a tendence k metafyzickému systému. „Magii“ pak naopak náleží individualismus (kouzelník nepotřebuje ani „církev“, ani laickou asistenci) a konkrétnost. Schmitt sám poznamenává, že se tyto kategorie stávají problematickými, jakmile je uplatňujeme na zcela specifické dějinné situace. Odkazuje pak na názor, jež vyslovil Keith Thomas. „Náboženství“ zde není chápáno jako samostatný (od „magie“ oddělený) systém, nýbrž jako soustava symbolických praktik, jež jsou podrobeny církevní autoritě (vysloveno na základě studia anglických pozdně středověkých a raněnovověkých poměrů), jež vždy znovu rozhoduje, co je (ještě) náboženství a co je (již) magie. Netřeba zdůrazňovat, že vymezení „magie“, zformulované v návaznosti na Durkheima a Mause, je odlišné od stanoviska Weberova. S Weberovým způsobem užívání termínu „magie“ by více souzněl postoj Thomasův. Sám J.-C. Schmitt je spíše nakloněn pojetí Thomasovu. Rozhodně dbá více na dobové rozlišení mezi „magií“ a „ne-magií“, než např. Jacques Le Goff, jenž mluví o „bílé“ a „černé magii“ ve středověku. Prvou spojuje se zázraky svatých, druhou s čarodějnictvím. Středověké teologické myšlení by však v tomto smyslu pojmu „bílá magie“ neužilo. Srov. Le Goff, J.: *Kultura středověké Evropy*. Praha 1991, s. 251 a nn.

²⁹ Troeltsch, E.: *Die Soziallehren...*, c. d., s. 870–871.

³⁰ Žilka, F.: Ježíš Kristus a začátky církve křesťanské. In: Šusta, J. (vyd.): *Dějiny lidstva od praveku k dnešku II*. Praha 1936, s. 433–434. Od 4. století začaly do křesťanské církve pronikat pohanské prvky. Ty se podle Žilky projevovaly mimo jiné i tím, že se lidé začali spokojovat zárukami, kterých se jim dostává „prostřednictvím *mysterijních svátostí*, pojiňmaných dost *zevně a materiálně*“. S tím podle Žilky souvisí i to, že „veškerá bohoslužba nabývá rázu *mystického sjednocování s Bohem*“. Vidíme zároveň, že Žilka užívá pojmu „mystika“ ve významu blízkém Kybalovu pojetí.

např. Rudolfa Bultmanna.³¹ Oba „zmaterializování“ či „zvnějšnění“ svátosti zmiňují v souvislosti se změnami, které v dějinách křesťanství přineslo 4. století.

Lze říci, že se nám dnes možná pojetí svátosti oltářní a její prostředkování jeví jako „zevní“ a „materiální“ v důsledku jiného (moderního) pojetí *duchovního*, *duchovna*, než jaké měl člověk středověku. Z téhož důvodu tíhneme dnes k zřetelnému odlišování „mystiky“ a „magie“, popř. k odlišování „církvní sakramentální mystiky“ a „mystiky spirituálistické“.

V samotném protestantismu lze však nalézt přinejmenším dvojí výklad možnosti *mystického spojení*: (1.) Výklad *spiritualistický*, tj. ten, který má na mysli Troeltsch v rámci svého výkladu o kvakerech a protestantském spiritualismu. (2.) Výklad Lutherův, v němž je možnost dosažení *unio mystica* podpořena, alespoň potenciálně, učením o *skrytém Bohu* (de Deo abscondito). Luther používá myšlenky *deus absconditus* ve smyslu Areopagitově (tj. i novoplatónském), neboť podle něj umožňuje pochopit – jak soudí Peter Meinhold – mystérium vtělení (*potest intelligi mysterium Incarnationis*). Luther pak při vyjmenovávání míst, kde se Bůh skrývá (latet) prokazuje svůj sklon k mystice tím, že jej nechá skrývat se mimo jiné jak ve věřící duši, tak v Evangeliiu, ba dokonce i ve svátosti večeře Páně.³² V rámci tohoto Lutherova pojetí by bylo myslitelné vyložit mystické spojení mezi duší a Bohem jak prostřednictvím Písma, tak svátosti večeře Páně.

To, co se při popisu pomocí našeho pojmosloví může jevit jako ostře protikladné (církvní sakramentální „mystika“ – „mystika“ spiritualistická), pozbyde jednoznačnosti v okamžiku, kdy přihlédneme k pojmosloví (ke způsobu myšlení) studované doby. Skrytost Boha lze jen velmi obtížně uchopit pomocí moderního pojmosloví, v němž je zřetelně odlišeno fyzické a psychické, látka a duch (či duše). Avšak toto striktní odlišení látkového a duchovního, fyzického a psychického se v evropské kultuře postupně rodilo až v době raně novověké. Roger Chartier mluví v souvislosti se způsobem líčení a zobrazování mariánských zázraků ke konci 16. století o *změně náboženské sensibility*. Zázrak přestává vystupovat jako

³¹ Bultmann, R.: *Dějiny a eschatologie*. Praha 1994, s. 47–49.

³² Meinhold, P.: Mariaverehrung im Verständnis der Reformatoren des 16. Jahrhunderts. In: *SAECULUM – Jahrbuch für Universalgeschichte*. XXXII, 1981, s. 45, pozn. 9 a 10. Bůh je v Lutherově pojetí skryt následovně: v těle Kristově (*corpore Christi, in quo latet divinitas*), ve víře (*fides ad eo resultans*), v církvi, ve které je skryt Kristus (*Ecclesia, in quo latet Christus*), v jakékoli věřící duši (*anima quolibet fidelis*), v podobě chleba ve svátosti (*species panis in sacramento*), v panenství (*Virginis uterus vel ipsa virgo*), ve slově evangelia (*verbum Evangelii*).

konkrétně popsateľný děj (např. Panna Marie zachrání neprávem odsouzeného tím, že ho drží a nadlehčuje ve své náruči, aby se na šibenici neuškrtil) a nabývá naopak na nepopsateľném, *duchovním obsahu*.³³ Peter Burke pak s odvoláním na Huizingovu tezi o přechodu *od symbolického ke kauzálnímu myšlení* uvažuje – s ohledem na studie, které vykonali Hugh Trevor-Roper a Robert Mandrou – o vzniku *nové mentální struktury* v polovině 17. století. Spatřuje souvislost této kulturně dějinné proměny s rozšířením descartovské kosmologie.³⁴

Byť lze prvopočátky zřetelného oddělování fyzického a psychického klást do souvislosti s reformačním myšlením, zejména se spiritualisticky laděnou teologií Huldriha Zwingliho (např. jeho pojetí svátosti jako pouhého symbolu, znamení),³⁵ Lutherovo učení o skrytém Bohu je srozumí-

³³ Chartier, R. (ed.): *Les usages de l'imprimé*. Paris 1987, s. 83–127. Zde citováno podle: Chartier, R.: Die wunderbar errettete Gehenkte. Über ein Flugschrift des 16. Jahrhunderts. In: R. Chartier, *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*. Frankfurt a. M. 1992, s. 101–145, zvláště s. 121. Oproti staršímu líčení mariánských zázraků jako „fyzického děje“ objevuje se ke konci 16. století jak v textu, tak ve vyobrazení líčení mariánského zázraku jako konkrétně již nepopisovaného tajemství, mystéria.

³⁴ Burke, P.: *Historiker, Anthropologen und Symbole...*, c. d., s. 30–33. Tyto Burkeho úvahy je na jedné straně možno považovat za velmi podnětné, pokud jde o postřehnutí proměny *stylu myšlení*, či *mentální struktury* v evropské kultuře na počátku v prvních dvou raněnovověkých stoletích. Na straně druhé mohou tyto úvahy posloužit i jako podnět k bedlivému zvažování toho, do jaké míry lze v historickém výkladu užívat jako nástroj „čtení“ kulturního vývoje schéma odvozená antropologickým či etnologickým studiem přírodních národů. Peter Burke tyto otázky zmiňuje v souvislosti se snahou vystopovat kořeny moderního exaktního myšlení (shledává je v prvopočátku v protestantském důrazu na přesný výklad Písma) či v souvislosti s úvahami na téma, jež bylo Huizingou pojato jako přechod od symbolického ke kauzálnímu myšlení či Weberem jako odkouzlení obrazu světa. Burke je zaujat dvěma zlomovými obdobími, kolem roku 1520 a kolem roku 1650. Reformace – soudí Burke – „byla krizí symbolických reprezentací, ve které inovátoři tradice stále znovu připomínali prázdnotu jejich slov a činů“ (s. 30). Pro takovéto pojetí má za nápomocnou Geertzovu „teorii inkongruence“, podle níž se společnost mění, zatím co symbolické systémy přetrvávají neproměněny, dokud nepřijdou lidé, kteří ukáží jejich prázdnotu (s. 29). Burke však zároveň upozorňuje na určité nesrovnalosti, jež tato teorie přináší. Jednak (1.) jako by zde implicitně bylo obsaženo učení o samospádně se měnící sociální infrastruktuře na jedné a za ní občas zaostávající (kulturní, duchovní, symbolické) nadstavbě na straně druhé. Jednak (2.) se Burke táže, jak může vůbec nastat nějaká inkongruence, když má zároveň platit, že „symboly sociální reality právě tak vytvářejí jako vyjadřují“ (s. 30). Přece však Burke má cestu sledování vyprázdnění symbolů za schůdnou při snaze o vystižení obecných sociálních změn 16. a 17. století v Evropě. Obdobně jako reformace působí v polovině 17. století i descartovská kosmologie. A tak dochází k „přechodu od tradičního pohledu na svět, v němž zaujímá symbolika ústřední místo, k modernímu náhledu na svět, ve kterém je postoj k symbolům již mnohem dvojnásobnějším“ (s. 31). A Burke dodává, že tento model změny připomíná přeměny nazírání světa antropologií zjištěné v Africe (!).

³⁵ Huldrih Zwingli říká: „Věříme, ano víme, že všechny svátosti jsou daleko toho, aby zprostředkovávaly milost, že ji ani nepřinášejí ani neudělují. (...) Neboť milost, tak jak při-

telnější, budeme-li jej „čist“ pomocí kategorií myšlení ještě ne „moderního“. To znamená myšlení, v němž je poměr psychického a fyzického ještě v leccem jiný, než pro člověka novověku. V tomto smyslu se učí, že – vezmeme-li za příklad bratrskou teologii 20. let 16. století – Kristus je ve svátosti oltářní přítomen *duchovně a posvátně*, což zároveň znamená, že *pravě a mocně*. Při tom Bratři velmi zdůrazňují, že toto učení o přítomnosti Krista ve svátosti je zcela odlišné jak od uznání jeho *podstatné* (jak by požadoval Luther), tak i *znamenáné*, čili symbolické (jak učil Zwingli) přítomnosti.³⁶ To, co by se v moderním pojmosloví zdálo být samozřejmostí, totiž: „duchovně“ to je jakoby (jen) „pomyslně“ nemůže tedy být zásadního rozdílu mezi „duchovně“ a „znamenáně“ (symbolicky); je v pojmosloví 16. století nemyslitelné. V něm znamená „duchovně“ rozhodně: *nějak*, oproti „znamenáně“, jež se Bratřím zdálo být jakoby: *nijak*. Avšak ono „duchovně“ (tj. jak jsme *my* řekli: *nějak*) je zároveň rozhodně jinak, než „podstatně“, než „tělesně“, „hmotně“ a „zemsky“.

Navrátíme-li se do 14. století, nalezneme v dobové terminologii běžné rozlišení mezi „svátostným“ a „duchovním“ přijímáním svátosti oltářní. Matěj z Janova například rozlišoval trojí způsob přijímání těla Kristova: (1.) „*Duchovně přijímati*“ – přetlumočuje Janovovy úvahy Kybal – „znamená milostí, jež jinak sluje věc svátosti (*res sacramenti*), lnouti k Bohu a s Bohem tvořiti jednoho ducha. Toto přijímání děje se vírou, nadějí a láskou. Tedy duchovně přijímati znamená bratrskou láskou spojovati se s mystickým tělem Kristovým čili zůstávati ve společnosti svatých jednotou ducha, svorností vůle a účastenstvím ve všech darech Ducha sv.“ Dále pak (2.) „*svátostně přijímati* jest svátost v tělesných ústech přezívati a ochutnávati jen způsoby čili akcidence chleba. Konečně (3.) *duchovně a svátostně přijímati* jest svátost pod způsoby vína a chleba v ústech přezívati a zároveň věc svátostnou, tj. milost v duchu a v pravdě ochutnávati“.³⁷

V těchto Janových úvahách lze shledávat jistou *podvojnost*, jež by se z hlediska užití moderního (badatelského) pojmosloví (rozlišení „magie“ – „mystika“; „mystika církevně sakramentální“ – „spiritualistická mystika“) mohla jevit až jako *rozporuplnost*. Nacházíme zde v rámci „duchovního přijímání“ prvky, které by vyhovovaly světu již nemalou měrou „od-

chází nebo jak je Duchem Božím dávána, je darem, který přichází toliko od Ducha (...) Duchu není třeba nějakého vodiče nebo dopravního prostředku, neboť sám je silou a nositelem, který všechno přináší, a sám nemusí býti přinášen“. Srov.: Zwingli, H.: *Počet z víry a Výklad víry. Dva vyznavačské listy curyšského reformátora*. Praha 1953, s. 43–44.

³⁶ Odložilík, O.: *Jednota bratří Habrovanských*. In: ČČH, XXIX, 1923, s. 29.

³⁷ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...*, c. d., s. 226–227.

čarovnému“ („...s Bohem tvořiti jednoho ducha...“; „...děje se vírou, nadějí a láskou...“). Tomu, kdo by četl Janovy úvahy jen veden tezí o procesu „vyprazdňování symbolů“ či o procesu „odčarovávání světa“, mohla by na mysl přijít otázka, jakou roli má pak „přijímání svátostné“, když – z hlediska moderny – vše podstatné jakoby se odehrálo již při „přijímání duchovním“? Avšak pro Janova je duchovní přijímání *pouze přípravou* k přijímání svátostnému. Kdyby tomu tak nebylo, neměl by vlastně ani smysl jeden z ústředních reformních požadavků Matěje z Janova, totiž časté přijímání svátosti oltářní laiky. Duchovní přijímání působí podle Matěje z Janova jen Duch svatý, kněz při něm nemá nijakou roli. Laikům je však nutno vlastního častého přijímání (tj. nikoli, že by kněz mohl přijímat za ně), neboť „kněz přijímá svátostně toliko sám pro sebe, protože tvoří a obětuje mocí svého úřadu, ale přijímá důvodem vlastní zbožnosti“. ³⁸ Zároveň je nutno vzít v potaz i Janovo pojednání poměru principu *První Pravdy a svátosti oltářní*, jež je plně v duchu Janovem zastávaného realismu. „Tato pravda jest připravena a uložena“ – říká Kybal – „ve svátosti oltářní, aby všichni věřící společně a často jí požívali a sobě jí přivlastňovali; jest proto *svátost oltářní summou zákona křesťanského*, neboť, oplývá duchem a životem Ježíše Krista učí veškeré pravě spasitelné“. ³⁹

Zmíněná *podvojnost* Janovova pojetí (jež může být z hlediska moderního až *rozporuplností*) je z hlediska pojmového systému či způsobu myšlení studované doby *nekontradiktorická*. ⁴⁰ Důvodem je zajisté Janův aristotelско-scholastický styl myšlení: Duchovní přijímání je *virtus, res* či *substantia* přijímání svátostného, „poměr duchovního přijímání k přijímání svátostnému jest jako substanciální uvedení formy z předcházející dispozice ke skutečné formě“. ⁴¹ Důvodem však zajisté je také jiné, než moderní, pojetí „duchovního“.

Podvojnost, obsažená v Janovově pojetí častého laického přijímání svátosti oltářní, má ještě jednu tvář. Je zde jistá podvojnost mezi (1.) častým přijímáním jako zdroje vnitřní očisty a posily duše přijímajícího a (2.) častým přijímáním, působícím jen tehdy, když k němu přistupují vnitřně

³⁸ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...*, c. d., s. 314–315.

³⁹ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...*, c. d., s. 157.

⁴⁰ Snad by se zde hodil odkaz na to, jak Philippe Aries charakterizuje, s odvoláním na Luciena Febvrea, vymezení mentality určité doby jako tehdejší *slučitelnosti postojů (attitudes)*, které se od té doby staly *neslučitelnými*. Je však nutno uznat určitý rozdíl mezi „mentálními postoji“ a „pojmy“, zvláště pojmy v teologickém či vědeckém myšlení, neboť odborné myšlení tihne vždy k logické koherentnosti. Srov.: Aries, Ph.: *L'histoire des mentalités*. In: Le Goff, J. (ed.): *La nouvelle histoire*. Paris 1986, s. 167.

⁴¹ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...*, c. d., s. 314.

již očištění, připravení přijímající. Jinak řečeno, je zde otázka, zda moc, kterou v sobě skrývá časté přijímání, je spojena (1.) s vlastním obsahem svátosti, nebo (2.) s niterným prožitkem přijímajícího. Tato podvojnost či určité vnitřní napětí obsažené v nauce o častém přijímání byla ostatně příčinou diskusí jak v samotné studované době, tak i mezi historiky, tuto nauku hodnotícími. Počátkem 2. poloviny 15. století je v prvopočátcích Jednoty bratrské patrný rozpor mezi bratry Vilémovskými a bratry Chelčickými. Vilémovští dbali na časté laické přijímání svátosti oltářní. Svátost byla u nich při tom podávána i hříšníkům ještě před zpovědí. „Připisovaliť patrně“ – soudí o tom Jaroslav Goll – „přijímání svátosti jakýsi zázračný účinek“. A dodává, že tak postupoval „nejspíše někdy také Matěj z Janova sám, než autorita církevní ho pokárala“. Naproti tomu „zvláštní známkou bratří Chelčických“ bylo „horlení pro hodné přijímání“. I pro ně měla svátost oltářní prvé místo mezi svátostmi, avšak požadovali, aby její přijímání bylo „hodné“ jak se strany podávajícího, tak se strany přijímajícího, tj. aby kněz i přijímající byl předem „očištěn“ od hříchů. O Chelčických říká Goll obecně, že „jim platily více vnitřní náboženské smýšlení a život zbožný a v pravdě křesťanský nežli zevnější bohoslužba, i svátosti k ní počítaje“.⁴² Vilémovští spatřují význam svátosti tedy v její samotné očištné síle, Chelčičtí naopak v očištění, jež předchází jejímu přijímání.

Uvedená podvojnost má svůj ohlas i v různosti dějzpytného hodnocení požadavku častého laického přijímání. Vedle zdůrazňování *mystičnosti* (jak je ukázáno u Kybala) nalezneme i shledávání *mravního významu* požadavku častého přijímání. Je tomu tak částečně i u Kybala samotného (jenž vedle „mysticismu“ shledává v Milíčově a Janovově nauce právě i její mravní význam) či plně u Otakara Odložilíka. Milíč – říká Odložilík v přímém rozporu se stanoviskem Kybalovým i s učením samotného Milíče – „nedoporučuje častého přijímání proto, aby se věřící mysticky spojoval s Bohem a mysticky vtěloval v Krista; časté přijímání má význam, možno říci, výchovný. Věřící, který denně přijímá Krista a jest s ním v neustálém obecenství, jest jím přitahován a veden k osobnímu ukázněvání“.⁴³ Tam, kde se spatřuje „mystický“ význam častého přijímání, jako by se spoléhalo na moc samotné svátosti, tam, kde se shledává „mravní“ význam, jako by

⁴² Goll, J.: *Chelčický a Jednota v XV. století*. Vyd. K. Krofta. Praha 1916, s. 64–65.

⁴³ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...*, c. d., s. 294 a 299–300; Odložilík, O.: Jan Milíč z Kroměříže. Kroměříž – Praha 1924, s. 22. Odložilík čte Milíče v tomto bodě nemalou měrou ahistoricky, v duchu hodnocení české reformace běžného v českém dějepiscetví té doby. Je pravdou, že Milíč klade důraz na *hodné přijímání*, tj. na vnitřní mravní očištu přijímajícího, což

se vše soustředilo na vnitřní, duchovní přípravu přijímajícího před přijímáním. Avšak i zde platí, že protikladnost: „mystické“ – „mravní“ je protikladností badatelova moderního pojmosloví. Důsledná snaha o uchování této protikladnosti však vede – jak ukazuje příklad Odložilíkův – k ukvapenému a upřílišněnému závěru. Při porozumění pomocí pojmosloví studované doby není nikterak „vtělování se v Krista“ (tj. *pro nás* „mystické“) neslučitelné s důrazem na „hodné přijímání“ (tj. *pro nás* „mravní“).

Odmítání Odložilíkova závěru v jeho jednoznačnosti („mravní“, „výchovní“ význam častého laického přijímání) však nemusí být ihned popřením historikova práva hledat určité zárodky či ještě takřka nezřetelné prvopočátky historických procesů. Důraz na „hodné přijímání“ u Milíče a Janova a snad ještě více u Jednoty bratrské (zde zastoupené Bratry Chelčickými) lze považovat právě (a pouze) za jeden z těchto zárodků pozdějšího již nápadněji „odčarovaného“ obrazu světa v reformaci 16. a 17. století. Postupovat tak je možné právě s odkazem na jejich *přibuzenství volbou*.

* * *

Uvedené nemění nic na tom, že Matěj z Janova je snad veškerou dějepisnou literaturou řazen mezi ty osobnosti, jimiž začíná „česká reformace“ či u nichž koření husitství. Při tom bývá konstatováno (nejnověji např. František Šmahel) jak ovlivnění evropskými myšlenkovými proudy, tak svébytný a samostatný český vývoj.⁴⁴ Vedle Janovovy nauky o církvi a o Antikristu lze právě i požadavek častého laického přijímání svátosti oltářní považovat za jeden z myšlenkových kořenů české reformace 15. století.⁴⁵

by opravňovalo spatřovat z hlediska kulturně dějinného *mravní význam* Milíčova důrazu na časté přijímání. Avšak zároveň Milíč jednoznačně mluví právě i o „vtělování“, o tom, že „jako krupěje dešťové, stékající v pramen nebo v řeku vtělují se v ni a stávají se v ní jedním pramenem, tak hodní přijímatelé, vtělující se v Krista, účastni jsou jeho božství, ač dobrá substance jejich stále v nich trvá“. Srov. Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...*, c. d., s. 299–301.

⁴⁴ Šmahel, F.: *Husitská revoluce II. Kořeny české reformace*. Historický ústav AV ČR Praha 1993, např. s. 13. Šmahel zde uvažuje obdoby myšlení českých reformních kazatelů a myslitelů 14. století s chiliasmem a dalšími ideovými směry. Přece však dodává, že „přímé vlivy“ myslitelů jako Joachyma de Fiore u Milíče a Janova „nejdou dostatek průkazné“.

⁴⁵ Kybal, V.: *M. Matěj z Janova...*, c. d., s. 317–318. „Idea častého přijímání laického vyrostla z biblicky zanicené a mysticky naladěné duše Matějovy, uspokojovala náboženské potřeby sourodých duší. Působením Matěje z Janova stala se základní barvou české zbožnosti 14. st. Její smysl a tendence byly hluboce reformní – ale zevnější forma byla církevní a pokud možno pravověrná. Kněží byli jedinými tvůrci a udělovateli tohoto reformního léku. Další vývoj žádal zkonkrétnění této myšlenky a zjevné zahrocení protikněžské... Z této potřeby vyplývala idea kalicha. V ní jest implicitně obsažen požadavek častého přijímání i s jeho reformními snahami, jmenovitě se snahou vyrovnati se kněžím v používání

Co je zde řečeno s ohledem na starší literaturu, nachází značnou oporu také v závěrech nejnovějších studií, které zdůrazňují značnou „pověrečnost“ a sklon k „magii“ v lidovém prostředí předhusitských Čech. František Šmahel říká např., že se ve spisu Štěpána z Roudnice „dovídáme o magických formulích proti bolestem (např. >bláto Pán udělal ze slin<) napsaných na ovoci, plodu vavřínu, oplatkách či olovených destičkách“. S ohledem na výše uvedené může nám přijít na mysl, že takto pojaté magické léčebné prostředky nemají již nikterak daleko k tomu, co lze s některými autory označit za „magické“ pojetí svátosti oltářní. Šmahel sám, byť upozorňuje na odpor k lidové magii a pověrečnosti u českých reformátorů, tuto *možnou* souvislost načrtává, když mluví o „mystériu kalicha“. Soudí, že „česká reformace dobře znala i respektovala“ „magická a rituální schémata lidové zbožnosti“, „neboť důrazem na časté přijímání svátosti oltářní i zavedením laického kalicha nesledovala nic jiného, než právě zdemokratičtění svátostných úkonů“.⁴⁶

* * *

Vše zde vyřčené je míněno jako příklad, na němž měla být poodkryta problematičnost kulturně dějinné či historicko-sociologické interpretace myšlenkového vývoje. To, co se nám při uplatnění našich pojmů (částečně převzatých dějezpytem ze sociologie náboženství a dalších oborů) bude jevit jako – abych tak, s dovolením, řekl – *ne-příbuzné volbou*, jako až protikladné (Kybalův pojem „mystiky“, překrývající se s „magií“ – Troeltschův pojem „mystiky“ s jeho spiritualistickou čistotou), může se nám při zohlednění dobového pojmosloví vyjevit jako relativně blízké. Dějezpytec tak musí vždy vyváženě propojit jak snahu proniknout „do vědomí“ lidí minulých dob se snahou o nalezení pro lidi studované doby nevědomých, vývojových souvislostí, tak nutnou potřebu zavádění vlastního (moderního) pojmosloví s nezbytností podrobného promýšlení pojmosloví studovaných dob.

této nejvzácnější svátosti. Kališník měl však i očitým aktem, totiž pitím vína z kalicha, býti na roven postaven knězi, jenž byl nyní snížen na prostého služebníka ve smyslu jah-nův a kněží prvotní církve. Mezi ideou častého přijímání 14. st. a ideou kalicha 15. st. jest, opakuji, vnitřní a vývojová souvislost.“

⁴⁶ Šmahel, F.: *Husitská revoluce II*, ... c. d., s. 16–22, citováno ze s. 19 a 21.

Mysticism and witchcraft**A reflexion about the possibilities of using a cultural and historical classification in historic work***Jan Horský*

This report is devoted both to the use of the term “mysticism” in the Czech historiography of the “Goll school” and the difficulties encountered when applying social and cultural, and anthropological classification in historic work. Czech historians such as Vlastimil Kybal used the term “mysticism” in a meaning which is closer to the term “witchcraft” as used in sociological literature by Max Weber and current cultural anthropology. Kybal meant with “mysticism” association with God, incarnation in it, but mediated through an act of sacrament and the subject matter of sacrament. This use differs from the work with the term “mysticism” as used, e.g., by Ernst Troeltsch. Vlastimil Kybal speaks about “mysticism” especially in connection with the demand of the frequent lay communion of altar sacrament as advocated by Jan Milíč z Kromerize and Matej z Janova. The theme of frequent acceptance of altar sacrament is also a telling example of a diversity of cultural situations. It enables, in fact, various “readings.” There is, e. g., an interpretation stressing the “magic” features of frequent lay acceptance of altar sacrament (incarnation into Christ, mediated by sensually perceived entity). This interpretation may be supported by the findings of František Šmahel about popular culture in the pre-Hussite era. At the same time, the demand of frequent lay sacrament can be interpreted in relation to its “ethical” importance (stress on the sacrament only being accepted by a man purged from sins and given by a “moral” priest). This interpretation is in keeping with an older way of reviewing the importance of the Hussitism.

Súčasn  obyt n  sídliska na Slovensku

(Na príklade bratislavskej Petržalky)

Zuzana Beňušková

Soci ln  prostredie mesta pat r k dominantným témam urbánnej etnológie. Diferenciácia spoločenstva, stabilita a zmena, tolerancia a intolerance, to boli hlavn  línie výskumu mestského prostredia na Slovensku v poslednom desaťročí. O živote obyvateľov miest v medzivojnovom období, napriek obmedzeniam v z skavan  informácií, vedia etnológovia už pomerne veľa vypovedať. Výskumy však spravidla končia rokom 1948. Analýzy obdobia socializmu sú v slovenskej urbánnej etnológii ojedinel , často sa obmedzia na obdobie 50. rokov, na represálie, ktor  znamenali prerušenie predchádzajúcej kontinuity vývoja, resp. na oživenie občianskej aktivity v 60. rokoch. Ako sa mestsk  spoločnosť formovala ďalej, ak  podoby mala sociálna a teritoriálna diferenciácia a spolo ens  život v tomto období a ako to všetko vnímali ľudia v rôznych sociálnych prostrediach, vieme zatiaľ viac z autopsie než z vedeckého výskumu. Spôsob života v mestských prostrediach za posledn ch 40 rokov sa stal akoby nezauj mav m, notoricky známym a pri uplatnen  hodnotiaceho prístupu priam patologick m.

Z antropologického hľadiska však tak to spôsob nazerania na konkrétne spoločenstvo v konkrétnom čase neobstoí. Je to skôr dôsledok ľpenia na vychoden ch chodn  koch, ktorého opornými piliermi sú etnicita a politick  diferenciácia. Urb nna etnológia sledujúca obdobie do 1. polovice 20. storočia si metodologicky počína už vcelku suverénne. Smerom k súčasnosti, keď spomenut  kategórie prestali hrať rozhodujúcu úlohu, nastáva moment, keď sa javí vhodnej e dať za 50. rokmi 20. storočia bodku. Oživenie politickej diferenciácie v 90. rokoch prinieslo nov  impulzy a nové poznatky – predovšetkým z ulíc, v ktorých sa dialo niečo nev edn . Politick  virvar akoby zatienil svoj vlastn  dopad – sféru v edn , ka do-

dennú, ktorej zmeny síce neboli také nápadné ako protestné zhromaždenia na uliciach, ale zato boli trvalejšie a zasiahli život každého obyvateľa mesta. Čo znamenala pre zmeny v každodennom živote obyvateľa mesta napr. tzv. malá privatizácia, obnovenie živností, reštitúcie, prehlbovanie majetkovej diferenciácie, otvorenie hraníc, oddelenie štátnej a miestnej správy, nárast potreby sebaidentifikácie, vznik luxusných štvrtí a pod.? K takýmto problémom sa urbánna etnológia zatiaľ koncentrovane nevyjadřila, aj keď nezávisle od seba vznikli viaceré práce, ktoré nemožno nebrať do úvahy.

Ak hovorím o mestskom prostredí, zámerne používam plural, pretože nielenže sa od seba rôzne mestské prostredia aj v rámci jedného mesta teritoriálne a sociálne odlišujú (čo bolo aj v minulosti), ale treba brať do úvahy aj ich vnútornú diferenciáciu (ktorá je už v dávnejších obdobiach ťažšie skúmateľná). Tak sa vyčleňujú historické jadrá miest a centrá, korzá,¹ námestia,² objekty,³ štvrte, mestské časti.

V rámci výskumu mestských štvrtí tvoria osobitnú kategóriu sídliská budované od 60. rokov v dôsledku socialistickej urbanizácie. Podľa stavebného materiálu sa domy z betónových panelov začali nazývať panelákmi. Pojem „bývať v paneláku“ pomerne rýchlo nadobudol nielen hmotný, ale aj sociálny obsah. Počet výskumov, ktoré sa tomuto sociálnemu obsahu venovali v slovenskej etnológii sa dá zrátať na prstoch jednej ruky. Realizované boli prevažne kvantitatívnou metódou pomocou dotazníkov, ktorá sa v takomto prostredí ukazuje pre možnosť zovšeobecnenia ako obzvlášť produktívna. Napriek tomu, že mnoho etnológov pozná prostredie panelákového sídliska z vlastnej skúsenosti bývania v ňom, pokus o pretlmočenie takejto skúsenosti bol len v jednom prípade, aj ten nebol publikovaný.⁴

Ako najprovokatívnejšie v rámci výskumu obytných sídlisk sa ukazuje najväčšie sídlisko na Slovensku – Petržalka, ktoré s počtom cca 130 000 obyvateľov by mohlo byť tretím najväčším mestom Slovenska (po Brati-

¹ Luther, Daniel: Soziale Kontakte in den Strassen der Stadt. In: *Ethnokulturelle Prozesse in Gross-Städten Mitteleuropas*. Zost. D. Luther. Bratislava 1992, s. 51–56.

² Bitušiková, Alexandra: Stabilität und Veränderung der Funktion des Hauptplatzes im Licht der historischen Entwicklung. In: *Stabilität und Wandel in der Großstadt*. (Ed. Z. Beňušková – P. Salner.) Bratislava 1995, s. 113–124.

³ Beňušková, Zuzana: Palast der Präsidenten und Pioniere (Die Zeit in den Schicksalen eines Objekts). In: *Stabilität und Wandel in der Großstadt*. (Ed. Z. Beňušková – P. Salner.) Bratislava 1995, s. 103–111.

⁴ Ide o výsledky sondy Z. Škovierovej prednesené na konferencii Slavnosti v moderní společnosti v Strážnici, r. 1991, kde referovala o spoločenskom živote v dome, v ktorom býva, avšak z etických dôvodov sa rozhodla príspevok nepublikovať.



Scate-park v Petržalke je popri basketbalových hriskách a klzisku jedným z mála priestorov atraktívnych pre mládež. Foto Z. Beňušková, 1999

slave a Košiciach). Sídlisko sa začalo budovať v 70. rokoch 20. storočia, posledné obytné domy boli odovzdávané do užívania v druhej polovici 80. rokov. Po prvýkrát sa s výsledkami etnologického výskumu realizovaného v Petržalke – a ďalších sídliskách v rôznych častiach Bratislavy – stretávame v článku V. Feglovej a P. Salnera,⁵ zameranom na výskum prežívania sviatočných príležitostí. O závery tohto priekopníckeho výskumu sa možno oprieť do súčasnosti. Ďalšou dotazníkovou sondou realizovanou tiež v Petržalke bol výskum D. Raticu,⁶ kde porovnával názory na bývanie obyvateľov dvoch veľkostných typov obytných domov. Metodologicky prínosné je vnímanie vnútornej diferenciacie sídliskového prostredia. Výskum ukázal, že ľudia žijúci v blízkom susedstve, ale v odlišných typoch domov, vnímajú tie isté veci odlišne. Premietli sa tu aj hodnotiace stanoviská voči Petržalke (avšak len negatívne čo môže byť dôsledkom spôsobu kladenia otázok). Do tretice sa faktami zo života Petržalčanov, a ich predstavami súvisiacimi najmä s existujúcou infraštruktúrou stretávame

⁵ Feglová, Viera – Salner, Peter: Sviatočné príležitosti v súčasnom mestskom prostredí. (Výsledky ankety na bratislavských sídliskách.) *Slovenský národopis*, 33, 1985, s. 88–115.

⁶ Ratica, Dušan: Psychologische Aspekte der Adaptation in der Umwelt einer Wohnsiedlung. In: *Ethnokulturelle Prozesse in den Großstädten Mitteleuropas*. Bratislava 1992, s. 57–65.

v sociologicky ladenom príspevku D. Šimku a J. Mládeka.⁷ Opäť ide o narábanie s výlučne kvantitatívnymi údajmi. Príspevok je orientovaný smerom do praxe, tá sa však ubera inými smermi, diktovanými politikou a komerciou. Metodologicky odlišný prístup uplatnili pri charakteristike Petržalky V. Feglová a P. Salner v ďalšej spoločnej štúdií,⁸ v ktorej sa cez historický prístup pokúsili vysvetliť na jednej strane pozíciu Petržalky v rámci Bratislavy a na strane druhej súčasnú charakteristiku sídliska, správanie a politickú orientáciu Petržalčanov. Prvá časť, v ktorej sa držali faktov je bez výhrad prijateľná. Druhá časť, kde vychádzajú viac zo stereotypov (anonymita, vyššia rozvodovosť, kriminalita, indiferentnosť prostredia), predsudkov (devastácia životného prostredia prisťahovalcami do Bratislavy), domnienok a volebných výsledkov (ktoré sa v ďalších voľbách nepotvrdili), než z konkrétneho výskumu alebo vlastnej skúsenosti, provokuje k overeniu viacerých predostretých konštatovaní. V podstate táto štúdia ukazuje, že historický prístup v prípade výskumu nových mestských sídlisk nemusí byť produktívny ba ani nevyhnutný. Orientáciu do minulosti netreba hľadať v dejinách danej lokality, ale skôr vo všeobecnejšej rovine tradícií (sviatkovania, bývania, susedských vzťahov, rodinných väzieb, sociálneho zloženia a pod.), ktorá odlišuje naše sídliská od podobných napr. v Amerike či Ázii.

Petržalské sídlisko nevyčerpáva všetky etnologické výskumy realizované na obytných sídliskách. Spomenúť možno napr. výskum Z. Beňuškovej v mestskej časti Bratislavy – Devínskej Novej Vsi,⁹ kde na príklade kultúrnych aktivít chorvátskeho etnika sledovala vzájomnú integráciu starej časti obce – dediny a novej časti – sídliska. Ďalej možno spomenúť výsledky výskumu filantropie, ktoré v prostredí mesta Nitra realizovala V. Feglová,¹⁰ kde sa zmieňuje aj o osobitostiach dobročinných aktivít na nových sídliskách. Iný pohľad uplatnil J. Čukan pri výskume na nitrianskom sídlisku Klokočina, kde sledoval vnímanie domova a kontakty s rodiskom rodákov z lokalít ležiacich blízko Nitry.¹¹

⁷ Šimko, Dušan – Mládek, Josef: Petržalka – životné prostredie a jeho humanizácia. *Slovenský národopis*, 41, 1993, s. 201–215.

⁸ Feglová, Viera – Salner, Peter: Bratislava und Petržalka zwei Gestalten einer Stadt. *Acta Ethnographica Hungarica*, 42, 1997, č. 1–2, s. 167–174.

⁹ Beňušková, Zuzana: Význam chorvátskeho etnika pre formovanie miestnej kultúry v Devínskej Novej Vsi. *Slovenský národopis*, 42, 1994, s. 486–494.

¹⁰ Feglová, Viera: Komunitné iniciatívy v mestskom prostredí. (Na príklade Nitry.) In: *Diferenciácia mestského spoločenstva v každodennom živote*. Zost. P. Salner – Z. Beňušková. Bratislava 1999, s. 190–203.

¹¹ Čukan, Jaroslav: Rodisko a domov v ponímaní Nitranov z Radošinskej doliny. *Etnologické rozpravy*, 7, 2000, č. 1, (v tlači).

Problematika obytných sídlisk sa letmo premietla aj v slovenskej sociológii, kde sa dostali do pozornosti aj sociálnoantropologické aspekty. Inšpiratívna je diskusia P. Gajdoša a I. Kusého o negatívnom vplyve obytného prostredia sídliska na psychiku človeka. Architekt I. Kusý je zástancom myšlienky, že „hodnoty, ktoré sú spojené s hmotným obytným prostredím nemajú až takú váhu ako tie, ktoré sú spojené s existenciou sociálnych vzťahov“ a netreba ich preceňovať.¹²

Dosiaľ azda najvýstižnejšie približuje sociálny priestor sídlisk v bývalom Československu publikácia Musil a kol.: Lidé a sídliště. Z výsledkov tohto výskumu vyberáme niektoré poznatky, ktoré nabúrali negatívne stereotypy a predsudky a sídliskovú komunitu vnímajú realisticky bez ideologických hodnotení aj napriek tomu, že publikácia vyšla v polovici 80. rokov: „Na jednej strane naše výskumy, ako napokon aj niektoré zahraničné, poukázali, že neplatí staršia téza, podľa ktorej sa sídliská vyznačujú oslabením sociálnej komunikácie a vzájomnej pomoci medzi ľuďmi a veľkým počtom izolovaných osôb. Na druhej strane však chýba bohatší verejný život v bydlisku umožňovaný a upevňovaný existenciou spoločenských a záujmových organizácií a existenciou tradičných miest sociálnej komunikácie v meste ... Zdá sa však, že sa začína na sídliskách vytvárať nový typ mestského spoločenstva, ktorý je založený na ekonomických a sociálnych záujmoch ľudí, na existencii samosprávnych inštitúcií s vymedzenou vecnou a územnou zodpovednosťou, na užívaní spoločného občianskeho vybavenia a tiež na vzájomných vzťahoch medzi obyvateľmi sídlisk.“¹³ Ako charakteristický prvok sídlisk – platný do súčasnosti – je nedostatok zariadení a priestorov, v ktorých by sa mohla rozvíjať sociálna komunikácia, preto sa vyvinul špecifický sociálny život s dôrazom na neformálnu sociálnu komunikáciu orientovanú predovšetkým na rodinný kruh, na deti, matky a ženy a už menej na mužov. Tento rys umocňujú rodiny s deťmi, ktoré sú v podobnej fáze rodinného cyklu a stoja pred podobnými problémami každodenného života. V porovnaní s medzivojnovým prostredím mesta je dôležité zistenie, že chýbajú tzv. stredné formy komunikácie (záujmové, profesionálne) a ešte viac absentujú vyššie formy spoločenského a verejného života (teritoriálne spoločenské organizácie). Aj tu sa dozvedáme, že neformálny sociálny život je viac rozvinutý v menej veľkých a vysokých objektoch s uzavretejšími formami dvorov (porovnaj D. Ratica: Psychologische Aspekte...).

¹² Gajdoš, P.: Bývanie a obytné prostredie z pohľadu detí. *Sociologický zápisník*, 1995, č. 3, s. 2. Kusý, I.: Architekti – projektanti sociálneho života. *Sociologický zápisník*, 1996, č. 1, s. 2.

¹³ Musil, Jiří a kol.: *Lidé a sídliště*. Praha 1985, s. 317.

Sociálna komunikácia v Petržalke

Vráťme sa však k sídlisku Petržalka a k poznatkom získaných z autopsie a výskumnou sondou, ktoré poslúžili ako ideové východisko načrtnutých zovšeobecnení. Výstavba Petržalky vyriešila bytový problém tisícom rodín, tak rodeným Bratislavčanom, ako aj početným prisťahovalcom, no sídlisko si rýchle vyslúžilo aj celý rad nelichotivých prívlastkov, vychádzajúcich z neestetického, málo polyfunkčného životného prostredia a akumulácie negatívnych sociálnych javov. Po roku 1989 sa k negatívnym charakteristikám pridružili ďalšie všeobecné trendy vývinu spoločnosti – individualizmus, majetková diferenciacia, nárast kriminality a drogovej závislosti, nezamestnanosť, redukcia predškolských zariadení, privatizácia, komerčné využitie verejných priestranstiev atď. Ako sa tieto zmeny premietli do sociálneho života Petržalčanov? Ako sa za vyše dvadsať rokov svojej existencie diferencovalo teritórium novej Petržalky, ktorá nie je homogénnym celkom? Ako vnímajú sociálny priestor sídliska jeho obyvatelia, do akej miery sa s ním identifikujú? Aké sú susedské a medziľudské vzťahy v jednotlivých obytných blokoch po rokoch spolužitia? To je len časť z otázok, ktoré by si zaslúžili pozornosť zo strany etnológov pri výskume obytného sídliska. Súčasný premeny života v rôznych typoch mestských štvrtí nám vo všeobecnosti unikajú medzi prstami a uchopiť ich spätne o pár rokov bude ťažšie a s odlišným výsledkom.

Základným diferenciačným prvkom medzi bývaním v Petržalke je teritórium a typ domu – z hľadiska dispozičného a tiež forma vlastníctva bytu.

1. Teritórium

Petržalka predstavuje teritoriálne heterogénny celok, navonok vyjadrený aj subteritóriami Petržalky s vlastnými názvami (Lúky, Dvory, Zrkadlový háj, Ovsie, Malé Centrum, niektoré ešte vnútorne diferencované číslami) Obyvatelia Petržalky osídľovali jej jednotlivé časti v súvislosti s etapami výstavby, spravidla im bol byt pridelený bez možnosti výberu lokality. Časom sa vyprofilovali plusy a zápory jednotlivých štvrtí. Tradičný systém hodnotenia priestoru – od jadra mesta reprezentovaného administratívnym centrom tu absolútne nefunguje. Okolie mestského úradu, ktorý stojí ako solitér v nezabývanom priestore, obklopený frekventovanými komunikáciami, nepredstavuje nijako osobitne preferovaný obytný priestor, ba nedaľko neho (paradoxne hneď za centrálnym kultúrnym stánkom) sa nachádza ulica, ktorá je najčastejšie spájaná s asociálnym dianím v Petržalke (kriminalita, špina). V blízkosti nie sú žiadne zaujímavé obchody či sluby



Chorvátske rameno poskytuje rekreačné zázemie v centrálnych častiach Petržalky.

Foto Z. Beňušková, 1999

(obchodný dom Petržalka nemá). Výhodou centrálnych častí sídliska je veľa spojov mestskej hromadnej dopravy smerujúcich do rozličných častí Bratislavy. Veľké nezastavané plochy sú vyhradené pre roky plánovanú rýchlodráhu. Oblúbenejšie sú okrajové časti, ktoré poskytujú obyvateľom rekreačné zázemie niektoré aj blízkosť k centru Bratislavy (zaradené sú do tzv. širšieho centra Bratislavy). Obvodové bytovky sídliska poskytujú tiež medzi betónovými stavbami alternatívu vnímania životného prostredia (výhľady na hrad, zeleň, vodné plochy). Miesto bývania je teda dôležitým prvkom v identifikácii sa človeka s prostredím a hodnotením jeho kvalít.

Teritóriá jednotlivých subjednotiek sídliska spravidla oddelujú cestné komunikácie, železnica a vodný kanál (Chorvátske rameno). Tieto prekážky sú často prekonateľné len vo vymedzených priestoroch, takže pre obyvateľov predstavujú komunikačnú bariéru. Zároveň ich každodenné aktivity orientujú do vnútra subjednotky, čo prispieva k vytváraniu predpokladov pre sociálnu komunikáciu v rámci nej (školy, obchody, služby).

2. Typ domu

a) **Z hľadiska dispozičného.** Na kvalitu sociálnej komunikácie má **výška domov**. Už vyššie sme uviedli nerovnakú obľubu bývania vo veľkých a malých domoch. V podstate v Petržalke sú všetky domy veľké (až na málo

výnimiek majú 8–12 podlaží), ale aj rozdiely medzi nimi sú nezanedbateľné. V dlhých 11-poschodových domoch s terasami pozdĺž 1. poschodia a v 12-poschodových vežiakoch sa v jednom vchode nachádza 48 bytov, schodiská sú minimálne využívané, sú excentricky umiestnené, čo znižuje ich bezpečnosť. Obyvatelia sa stretávajú v prízemných spoločných priestoroch a vo výťahoch. V 8-poschodových domoch, ktoré majú obvykle vstupy s dvoma schodiskami, je minimálne 32 bytov. Na nižšie poschodia sa bežne chodí po schodoch, ktoré sú umiestnené centrálné – schodisko je tu predposledný identifikačný prvok pred bytom v hierarchii dom, brána, schodisko, poschodie, byt. Ľudia obvykle spoznajú najprv susedov zo „svojho“ schodiska, ktoré má len 16 bytov a je v rámci väčšiny petržalských domov najpriaznivejšie pre rozvíjanie sociálnej komunikácie.

Ďalší nezanedbateľný dispozičný aspekt pre rozvoj sociálnej komunikácie je **veľkosť bytu**. V domoch, v ktorých existuje len jeden typ bytu (3 alebo 4 izbový) možno predpokladať aj relatívne homogénne obyvateľstvo bytov – z hľadiska štruktúry členov domácnosti aj z hľadiska veku. V domoch, kde sú väčšie byty striedané s garsónkami, sú popri rodinách s deťmi aj bezdetné domácnosti, jednotlivci a dôchodcovia. V malých bytoch – garsónkach je menšia stabilita osadenstva, často sú pre ich obyvateľov len prechodným riešením bývania.

b) Z hľadiska formy vlastníctva – sociálne prostredie determinuje aj typ bytov, či ide o byty štátne, družstevné alebo v osobnom vlastníctve. Jednotlivé domy, resp. vchody boli pri prideľovaní bytov vyčlenené ako štátne alebo ako družstevné (prípadne niektoré byty ako podnikové). Štátne byty boli v minulosti prideľované bezplatne, takže sa do nich dostali napr. sociálne slabé rodiny (aj rómske, sociálne ťažšie prispôsobiteľné) popri vysťahovalcoch z asanovaných objektov v meste a popri protekčných nájomcoch, ktorí si takýto byt vedeli vybaviť v rozpore s pravidlami ich prideľovania. Spoločenstvo takýchto domov je značne heterogénne a sociálne neprispôsobiví obyvatelia ich viditeľne devastujú. Aj keď družstevné byty boli v podstate tiež bytmi sociálnymi (vzhľadom na ich obmedzenú, presne vymedzenú možnosť získania), pri ich získaní boli ich obyvatelia finančne zainteresovaní a sú výsledkami cieleného úsilia. Záujem obyvateľov o kvalitu bývania a prostredia je spravidla v týchto domoch väčší, nie je to však pravidlom. V posledných rokoch sa zvyšuje počet bytov odkúpených do osobného vlastníctva (pričom ich majitelia môžu, ale nemusia zostať členmi bytového družstva). Dopad tejto zmeny vlastníctva na sociálne vzťahy je zatiaľ predčasné hodnotiť.

Výskumná sonda

Pokúsím sa načrtnúť obraz o sociálnej komunikácii v jednej časti Petržalky, vychádzajúc z osobného poznania prostredia a rozhovorov s obyvateľmi konkrétneho domu. Ide o výskumnú sondu, z ktorej nemožno robiť všeobecnejšie závery, aj keď podobných domov a sociálnych vzťahov je v Petržalke veľa.

Z hľadiska uvedenej typológie sa pre rozvoja sociálnej komunikácie v rámci susedských vzťahov sa javí ako najprívetivejší družstevný 8-poschodový dom. V takomto dome som urobila prieskum susedských vzťahov a identifikácie sa obyvateľov so svojím bydliskom: Ide o objekt s piatimi vchodmi, v ktorých je 144 bytov. Napriek tomu, že opticky je vnímaný ako jeden dom, z hľadiska stavebného i administratívneho sú to dva domy, jeden so 4-izbovými a druhý s 3-izbovými bytmi. Každá časť mala pôvodne jednu samosprávu, v súčasnosti sú tu štyri samosprávy.

V rámci vymedzeného objektu opäť rozdiely v rámci susedskej komunikácie determinujú nasledovné činitele. Medzi ne patrí:

1. Dĺžka bývania v objekte – spravidla frekventovanejšie susedské vzťahy majú pôvodní obyvatelia domu, teda tí, ktorí sa doň prisťahovali po kolaudácii objektu ako prví nájomcovia a spolu prežívali celé „zabývanie“ objektu. Prisťahovalci zapadnú medzi ostatných, najmä ak majú deti podobného veku ako väčšina susedov a ak sú komunikatívni.

2. Veľkosť bytu – 3-izbové byty osídľovali spravidla manželia s jedným dieťaťom predškolského veku a v priebehu dvoch rokov sa im narodilo ďalšie dieťa. Do 4-izbových bytov sa sťahovali viacdetné rodiny a tiež rodiny s väčšími deťmi, pôrodnosť v týchto rodinách po nasťahovaní bola nižšia. Zo sociálneho hľadiska tu boli teda rodiny v neskoršej fáze rodinného cyklu.

3. Pohlavie – intenzívnejšia je komunikácia medzi ženami, najmä tými, ktoré sa zblížili počas starostlivosti o malé deti. Komunikácia mužov je viac účelová, menej konverzačná.

4. Individuálne dispozície – schopnosť a potreba komunikácie je u jednotlivcov rôzna.

5. Fungovanie domových samospráv, ktoré vytvárajú priestor pre komunikáciu ich členov.

6. Výnimočné udalosti – v ktorých sa zaangažujú viacerí obyvatelia za nejakým účelom (petície, stavebné úpravy a pod.).

Sonda u 10 obyvateľov domu, ktorých by bolo možné označiť za typických predstaviteľov, t. j. obývajúcich dom od počiatku jeho sprevádzko-

vania (13 rokov) s deťmi školského či predškolského veku, normálne komunikatívnych, ukázala nasledovné vzťahy:

- Dotazovaní si tykajú so 7–21 susedmi. Viac si tykajú ženy so ženami a muži s mužmi. Striedavo o polovicu menej.
- Vzhľadom na to, že ide o rovesnícku skupinu, niektorí z nich sa poznajú aj z iného prostredia, napríklad, zo školy alebo zamestnania (max. zistený počet 5 takýchto známych). Z tých, s ktorými si tykajú však za priateľov/ku označili len 1–5 osôb.
- Z dotazovaných sa nikto nenavštevuje s viac než s tromi susedmi. Ide spravidla o neohlásené a zriedkavé návštevy (2x do roka), s konkrétnym účelom – informácia, vzájomná výpomoc, spoločné záujmy).
- V rámci vlastnej brány poznajú podľa mena a bytu všetkých obyvateľov, okrem čerstvých prisťahovalcov a podnájomníkov (nepoznajú maximálne trochu). Mimo vlastnej brány je poznanie susedov podstatne nižšie, najčastejšie vedeli uviesť okolo 10, aj tých však nevedia celkom presne priradiť k bytu. Podľa mena (krstného) je poznanie susedov diferencované, niektorí vedia mená len tých s ktorými si tykajú, niektorí takmer všetkých (schránky, voličské zoznamy, rozprávanie). Mimo vlastnej brány je poznanie mena opäť výrazne nižšie.
- Pomerne slabá je znalosť zamestnania susedov. V rámci vlastnej brány respondenti približne poznajú zamestnanie maximálne polovice susedov, mimo vlastnej brány uvádzajú 2–5 osôb.
- Susedia sa vzájomne identifikujú často aj podľa auta, keďže parkovisko je pred domom. Viac aut vedia k ich majiteľom priradiť obyvatelia spodných poschodí, ktorí majú bezprostrednejší kontakt s ulicou (od dvoch až „skoro všetkým“). Zaparkované auto je tiež indikátorom, či sú jeho majitelia doma.
- Viac sa poznajú ľudia v rámci družstevných samospráv, pretože sa občas (min. 1x do roka) stretávajú na schôdzach.
- Medzi činitele, ktoré susedov najviac zbližujú patria deti, záujmy, povahy, vzájomná výpomoc, starostlivosť o dom a okolie.
- Negatívne názory na susedstvo sa u niektorých viažu výlučne ku konkrétnym ľuďom, z bežných negatívnych činiteľov sa vyskytla hlučnosť, bezohľadnosť, nedbanlivosť (neporiadok, vytápanie), nezáujem o veci spoločné. Konflikty medzi susedmi sú pomerne výnimočné, príčinou býva upozornenie na vandalstvo ich detí, na hlučnosť, zaberanie spoločných priestorov.
- Na dotaz, či by v prípade odsťahovania bolo dotazovaným smutno za

susedmi, jednoznačne odpovedali áno. Tiež sa nedomnievajú, že v iných štvrtiach Bratislavy by mali susedov lepších. Porovnanie s kvalitou susedských vzťahov v predchádzajúcom bydlisku už nie je celkom jednoznačné v prospech súčasného susedstva, viac však prevažuje hodnotenie súčasných susedov ako lepšie.

- Na ulici pred vlastným domom nemá nikto z dotazovaných pocit anonymity, pred okolitými domami pocit anonymity vzrastá úmerne so vzdialenosťou od vlastného domu.
- K citovej fixácii a identifikácii s bydliskom prispieva aj celkový charakter štvrte. V porovnaní s mnohými inými časťami Petržalky hodnotia skúmanú štvrť dotazovaní jednoznačne ako lepšiu. Za pozitívum považujú najmä skutočnosť, že je blízko mesta, na ktoré sú orientované ich aktivity (kultúra, nákupy), že je zároveň blízko Rakúska (kde poniektorí chodia na nákupy a v rámci rekreačných aktivít) a že je na okraji Petržalky. S negatívnymi prívlastkami Petržalky (anonymná džungľa, nocľaháreň, Brooklin, liaheň drogovu závislých, šedivé sídlisko bez pozitívnych podnetov) sa nestotožňujú (iba 1x drogy). Nikto z respondentov by nezamenil súčasný byt za rovnaký v inej lokalite Bratislavy.

Sociálna komunikácia mimo domu

Vzájomné stretávanie sa ľudí na sídlisku sa nedeje len v priestoroch vlastného domu a v jeho bezprostrednom okolí, ale významne k nemu prispieva infraštruktúra blízkeho okolia. Využívanie vybavenosti sídliska je podmienené generačne, pohlavím ako aj majetnosťou obyvateľov, avšak vo všeobecnosti možno za najvýznamnejšie priestory, ktoré podmieňujú a spájajú cesty jednotlivcov, považovať obchody, a dopravu (zastávky prostriedkov hromadnej dopravy a statická doprava). S privatizáciou existujúcich obchodov často súvisel zánik niektorých obchodov ležiacich mimo frekventovaných komunikačných ťahov, ale aj zánik často navštevovaných obchodov na výhodných miestach z dôvodu kúpy priestorov pre iné obchodno-podnikateľské účely, čo priestory umŕtvalo. S rozvojom živnosti však vzniklo množstvo menších obchodíkov, ktoré vznikli vo veľkoryso riešených vstupných vestibuloch obytných domov, alebo dômyselnými prístavbami v exteriéroch. Spravidla ich vlastní a vedú miestni obyvatelia, čím prispievajú k tvorbe familiárnejšej atmosféry na sídlisku. Sieť obchodov sa podstatne rozšírila (napr. v skúmanej časti Petržalky sú už len spomienkou hodinové čakania v rade pred jedinou samoobsluhou v sobotu dopoludnia, ktoré boli do roku 1989 samozrejmosťou).



Hrajúca fontána – upravený mikropriestor pred Mestským úradom v Petržalke, ohraničený frekventovanými komunikáciami. Foto Z. Beňušková, 1999

Selektovanejšie, ale intenzívnejšie vplývajú na sociálnu komunikáciu služby a zariadenia pre trávenie voľného času – pohostinstvá, športoviská, ihriská, parky s lavičkami. Túto funkciu plnia tiež kultúrne a komunitné zariadenia (kluby, záujmové krúžky, farnosti), ktoré však pre mládež od 15 rokov a starších v niektorých častiach Petržalky absentujú a celkove je podiel takýchto inštitúcií na počet obyvateľov Petržalky mizivý.

Sieť škôl je priestor, kde sa spoznáva nielen najmladšia generácia, ale aj generácia rodičov. Zoznamovacím priestorom matiek sú najmä detské ihriská a lavičky. Generačné aspekty sociálnej komunikácie sú samostatnou kapitolou výskumu sociálnej kultúry sídlisk a sú opäť vnútorne diferencované. Nie je napr. výnimkou, keď sa dieťa vráti domov z veľkého dvora plného detí z dôvodu, že nemá vonku žiadneho kamaráta. Detské partie sú podmienené vekom, teritóriom, navštevovanými školami a záujmami. Kým deti do 15 rokov sú všeobecne tolerované pod oknami ba aj v bránach obytných domov, v podstatne zložitejšej situácii je dospievajúca mládež, ktorej skupiny postávajúce a hlučne debatujúce pod bránami či oknami sú prijímané s nevôľou, ba aj strachom tých obyvateľov, ktorých deti v skupine nie sú. Priestory pre 15–20-ročnú mládež na sídlisku v pod-

state poskytujú len športoviská (scate-park, ihriská, ľadová plocha, posilovňa a pod.). Združovanie dospelých (bez detí) vonku na priestranstvách mimo domov je výnimočné. Ľudí v dôchodkovom veku žije v Petržalke na sídlisku málo a možno ich označiť za „neviditeľnú“ generáciu.

Analogická sociálnej komunikácii medzi matkami malých detí je aj komunikácia medzi majiteľmi psov, ktorí sa často združujú podľa vzájomnej znášanlivosti a povahe ich zverencov, a ich spoločné záujmy a nutný čas strávený vonku ich motivuje k nadviazaniu sociálnych kontaktov.

Medzi ďalšie formy komunikácie na sídlisku možno označiť aj formy neosobné, oznamovacie tabule, reklamné plochy, a masmédiá ako lokálne noviny a lokálna televízia – ktoré sprostredkujú informácie, tlmočia názory na aktuálne problémy, príležitostne vypisujú ankety, a ktoré monitorujú určitú časť života na sídlisku. Najmä tieto masmédiá majú možnosť prispievať k formovaniu lokálnej identity, v silnej konkurencii ďalších televízií a tlače bezplatne vhadzovanej do schránok, však často zostávajú nepovšimnuté.

Záver

Podobnú sondu, akú sme urobili v prostredí obytného sídliska, realizovali E a P. Salnerovci v lokalite v centrálnej časti Bratislavy, kde bývajú.¹⁴ Podobne konštatujú, že prežívajúce závery o spoločenskej izolovanosti jednotlivcov či rodín je potrebné prehodnotiť. Upozorňujú na skupinový charakter kontaktov (podľa pohlavia, veku, záujmov). Formovanie susedskej komunity a v nej utváraných vzťahov má v staršej lokalite dávnejšiu históriu, avšak pre analýzu týchto vzťahov v súčasnosti (bez ambícií porovnať sociálne kontakty v rôznych časových pásmach) hlbší ponor do histórie ani v Starom meste nie je nevyhnutný.

Adaptácia na prostredie je spätá s citovou fixáciou a identifikáciou s ním. V prostredí Petržalky sa identifikácia k obytnej lokalite spája s ulicou, štvrťou, v ktorej človek býva. Napriek relatívne spokojnosti s bývaním v skúmanej lokalite, nízka príťažlivosť obytného sídliska ako celku spôsobuje, že s Petržalkou sa obyvatelia skúmanej štvrte identifikujú len v niektorých situáciách, napr. pri stretnutí s Petržalčanmi mimo Bratislavy, pri hromadnom čakaní na dopravu smerujúcu do Petržalky a pod.). O dianie v iných štvrtiach Petržalky javia minimálny záujem, čo sa prejavuje nízkou sledovanosťou petržalských lokálnych masmédií, nepoznaním

¹⁴ Salner, P. – Salnerová, E.: K problematike spoločenských kontaktov v súčasnom veľkomestskom prostredí. *Národopisné aktuality*, 19, 1982, č. 4, s. 285–290.

BRATISLAVSKÁ PRVÁ
FAXISLUŽBA
16 333
4542 9383
Mobil: 0903 757 757
0905 767 757
OBOBNÁ A NÁKLADNÁ DOPRAVA

3. STRANA
Starosta a primátor
sa hrali na ihrisku

8. STRANA
Vampir i Tom Cruise
v jednom tele

13. STRANA
Reality - predaj,
vymena, prenájom

PETRŽALSKÉ NOVINY

11. 6. 1999 číslo 12 ročník 5 <http://www.mrk-agency.sk> DVOJTYŽDENNÍK / 2

Mali sme štvrté narodenie

V sobotu nám prišlo aj počasie a znelo, že ešte aj letci a leteckého dňa nám prajú - určite na oblohu akoby začali vykrúcať práve nad petržalským parkom. Slávili sme tam štvrté narodenie - všetci a predovšetkým...

Článok obyvateľa Petržalky uverejnený v Petržalských novinách, 12/1999.

názvov ulíc v iných častiach, nezáujmom o činnosť miestneho zastupiteľstva a poslancského zboru, pokiaľ sa netýka najbližšej lokality. Nízku identifikáciu s Petržalkou spôsobila aj skutočnosť, že väčšina jej obyvateľov sa sem nasťahovala nie preto, že si ju vybrala, ale z nedostatku možností zvoliť si lokalitu bývania. O nízkej identifikácii obyvateľov s Petržalkou ako celkom svedčila aj búrlivá reakcia na článok uverejnený v úvodnom čísle lokálnych Petržalských novín, ktorý mal provokatívny názov „Petržalčanmi až do odtrhnutia“ (išlo o pomyslené odtrhnutie od Bratislavy). Identifikácia s prostredím je podmienená časovo a generačne, takže vyslovenie hodnotení vo vzťahu k Petržalke by vyžadovalo komparáciu s inými obytnými sídliskami podobného veku.

Spojenie etnologických aspektov a metód výskumu so sociologickými sa javí ako optimálne pri hľadaní špecifik spôsobu života v súčasnom mestskom prostredí. Pre urbánnu etnológiu sa výskumom súčasných procesov a javov otvára priestor, v ktorom môže produktívne komunikovať s príbuznými vednými disciplínami a širšej verejnosti poskytnúť čo najobjektívnejší pohľad na náš každodenný život.

This work was supported, partly, by Grant Agency for Science, Grant No. 2/5073/98.

11. 6. 1999

Majové dni sa tradične nesú v znamení osláv. Navrhnutú oslavu v tak protichodnej hodnotej Petržalky pripravili obyvatelia domov na Osuského ulici 5 a 7. Oslavu stavenia majú. Program, ktorý otvorili svojím vystúpením deti z materskej škôlky na Gessayovej ulici, apodiró vystúpenie ľudovoumeleckého súboru Lipa pod vedením Paľa Bólu. Slávnosť oficiálne otvoril predseda domového výboru pán František Kolár, k občanom sa prihovril poslane MZ Petržalky pán Jozef Mikoláško.

Nevšedná udalosť v Petržalke

Pán František Kolár v prihovore k občanom a susedom povedal: Sme tu na to, že sa nám podarilo zrealizovať myšlienku stavenia mája, ktorá nás trápiť už vyšie roky, teda od obdobia, kedy sme si my, obyvatelia na Osuského ulici 5 a 7 začali budovať náš spoločný dom vlastnými silami a formou brigád upravovať a skrášľovať priestory domu a okolia tak, aby sme mohli kútiťme bývať. Spoločne úsilie nás susedov spoilo tak, že sme si začali prostredníctvom spoznávať sa, pripraviť aj lepšie rozumiť, tolerovať sa a pomáhať si. Napríklad tak princíp občianskeho porozumenia, založeného na systematických potrebách, funkčnosti (odvety, skutočného života a činnosti človeka. Domovému výboru pod vedením Františka Kolára, v zložení: J. Horváth, I. Witthamová, V. Ondráček, P. Hornák, Ing. L. Heriban a P. Šabál, sa podarilo zakomunikovať aj ďalších obyvateľov domu, ktorí neistne pomáhali v čase svojho osobného voľna. Medzi najaktívnejších patrili: M. Vodiak, P. Hornák (vchod č. 5), manželka Koutná, manželka Vasilová, P. Godányiová, P. Sedláčik, Ing. L. Bábán, M. Kováčik, J. Gráf, J. Trepláč, Ing. P. Andel, K. Ledener, P. Palán, M. Harango, Š. Prihel, P. Rigo, S. Makový.

Čo však všetkých tesilo bolo to, že potom nezostali ani mladí, ktorí ochotne pomohli. Boli to najmä: V. Wittgubier, B. a P. Godányi, R. Harango, J. Horváth, P. Papež, T. Heriban, B. Chudák, M. Polák a ďalší.

Podakovanie patrí aj správcovi domu na Osuského ulici 5 a 7 p. Miroslavovi Kováčikovi a jeho personálu, ale i ďalším, ktorí sa podieľali na realizácii projektu našej myšlienky. S. Henkešovi, M. Kiczovi, J. Balážovi, K. Kratochvíľovi, M. Arzavčevovi, I. Paškovi a iným. Bez ich pomoci by sa táto akcia pravdepodobne neuskutočnila. Snahu všetkých symbolizoval ozdobený maj vo dvore na Osuského ulici počas všetkých majových dní. Skoda len, že prvú lastovicu v Petržalke spolu s obyvateľmi nepriatel oslávil nikto z vedenia MZ v Petržalke a nestála za pozornosťou ani poslancom za jednotlivé politické strany, ktorým dôvera dal toto občianstvo. Domový výbor Osuského 5-7, p. Vasilová

Current housing estates in Slovakia (example of Bratislava's Petržalka)

Zuzana Beňušková

The social environment of a city is one of the dominant issues of urban ethnology. Differentiation of society, stability and change, tolerance and intolerance, these were the main directions of the research of urban environment in Slovakia in the past decade. Ethnographers are able to provide a thorough description of the life of urban residents in the inter-war period. However, the research usually ends with the year 1948. Analyses of the socialist era are rare in the Slovak urban ethnography. The way of life in urban environments over the past 40 years seems to have become uninteresting, a sort of common knowledge, and if an assessing approach is applied, almost pathological.

A special category of urban neighbourhoods of current town is created by housing estates built as a result of socialist town planning since the 1960s. Within a research of residential housing estates it has been proved that the most provocative role is played by the biggest housing estate in Slovakia – Petržalka. With its population of about 130,000 residents it might feature as the third biggest city of Slovakia, after Bratislava and Košice. The housing estate started to be built in the 1970s and the last blocks of flats were put into use in the latter part of the 1980s. The presented study summarises knowledge about neighbourly communication the author collected through her own research and an inquiry conducted in two prefabricated houses in Petržalka.

The author arrives at the conclusion that a similar inquiry to that conducted in the environment of the housing estate had been carried out by E. and P. Salners in a locality in central Bratislava. They, too, found that the surviving conclusions about social isolation of individuals and families should be reconsidered. They highlight a group character of contacts (according to sex, age and interests). Adaptation to an environment is connected with emotional attachment and identification with it.

In the environment of Petržalka the identification with a residential locality attaches a person to the street and neighbourhood he/she inhabits. Despite a relative satisfaction with housing in the locality under observation, a low attraction of the housing estate as a whole has caused the residents of the observed neighbourhood to identify themselves with Petržalka only in some situations such as when meeting the housing estate's inhabitants outside Bratislava, when waiting for public transport heading for Petržalka and the like. There is hardly any interest in what happens in other parts of Petržalka, which is reflected in small interest paid to Petržalka's local media, ignorance of street names in other parts of it, and lack of interest in the work of the local town hall if it does not relate directly to the local place. The low identification with Petržalka was also caused by the fact that most of its inhabitants had moved there not because they had selected the place, but because they had no other choice. Since identification with an environment depends on time and generations, the formulation of an assessment in relation to Petržalka requires comparison with other housing estates of a similar age.

Češi – jací jsme a jací chceme být

Pohled dospívajících na sebe sama

Mirjam Moravcová

Představy o sobě samých si utváří každá společnost, komunita či skupina, ať již se definuje na principu etnickém, národně-politickém, sociálním, lokálním, náboženském či jiném. Připisuje si kulturní zvláštnosti, dovednosti, osobité vzorce chování, jednání, etiketu komunikace, a také na mentalitě či idejích budované charakteristiky, které pak v konfrontaci s *jinými, cizími, druhými* vnímá a vyzdvihuje jako kulturní odlišnosti či dokonce jako pro sebe typické vlastnosti. Jsou pro ni důkazem specifčnosti vlastní skupiny. Z těchto jednotlivostí si skládá vlastní obraz. Jím se porovnává s *jinými* na stejném principu definovanými společnostmi (komunitami, skupinami). Budování vlastního obrazu provází proces sebeuvědomování. Avšak nejen ten. Vlastní obraz zůstává trvalou součástí kolektivního vědomí společnosti (komunity, skupiny), a to součástí důležitou. Má sílu modelovat společnost, napomáhat její integraci a aktivizaci, avšak také signalizovat vznikající tendence směřující k vlastní desintegraci a desiluzi ze sebe sama.

Etnický – národní autoobraz

Autoobraz moderní národní společnosti, tedy společnosti vědomé si své národně politické jsoucnosti a nezpochybnitelnosti své existence, vzniká a funguje na analogických principech jako každý jiný skupinový (kolektivní) autoobraz. Ať již je konstruován na charakteristikách etnických, kulturně-historických či národně-politických, patří k nástrojům sebeuvědomování, sebedocenění a sebeidentifikace s národní společností. Tedy nikoli pouze vědomí společného lokálního původu a společných etnických kořenů, společného dějinného vývoje, jazyka, kulturních východisek a kulturního dědictví, ale také z těchto představ o sobě samých vyplývající

kresba vlastního obrazu patří k myšlenkovému vybavení příslušníků moderní národní společnosti. Patří k tomu duchovnímu vlastnictví, pomocí kterého si i moderní národní společnost konstruuje svou identitu, posiluje vědomí své sounáležitosti, jedinečnosti a odlišnosti.¹

Mezi ostatními komponenty (ve vztahu k ostatním komponentům), na nichž si příslušníci té které národní společnosti budují vědomí své identity, má však vlastní etnický (národní) obraz do jisté míry zvláštní postavení.

1. Oproti většině ostatních komponentů národní identity nelze vlastní etnický obraz považovat za přesně ohraničený konturami, za ustálený a neměnný – a to ani v obsahové výpovědi, ani v symbolech, jimiž je vyjadřován a prezentován. I když je mu připisována značná konstantnost, setrvačnost a dlouhodobost,² podléhá záměrné i neřízené proměně. Na jedné straně elity pomocí prvků nově vkládaných do tohoto obrazu modelují postoje národní společnosti, na druhé straně proměňující se společenská a kulturní realita této společnosti ovlivňuje pohled jejích příslušníků na sebe sama. V obou případech je obraz revidován.³

Na vlastní etnický (národní) obraz platný v určité době nutno pohlížet jako na společenský konstrukt složený ze stavebních prvků, které vznikly v různých časových horizontech a jejichž platnost je prověřována přítomností. Každý přítomný etnický (národní) autoobraz vrství tedy v sobě prvky různých historických období. Nese charakteristiky, které do něho v různém čase vložili elity i řadoví nositelé obrazu odlišných názorových orientací, nestejných sociálních i lokálních východisek. Stabilita a setrvačnost jednotlivých charakteristik v etnickém (národním) autoobrazu závisí pak na míře stereotypizace, kterou prošly. Je určována intenzitou jejich fixace v ustálený hodnotící soud a hloubkou jejich zakódování do kolektivní paměti. Posun přijaté charakteristiky do autostereotypu zpomaluje její zapomínání.⁴ Především autostereotypy se v etnickém (národním) autoobrazu stávají předmětem mezigenerační výměny.

¹ Bedřich W. Loewenstein označil sebeidentifikaci národní společnosti, v jeho vyjádření „ztotožnění se s určitými skupinovými kulturními hodnotami“, za definování se pomocí „plotů“. Srov. týž: *My a ti druzí. Dějiny, psychologie, antropologie*. Brno, Doplněk 1999, s. 61–62.

² Krekovičová, Eva: *Medzi toleranciou a bariérami. Obraz Rómov a Židov v slovenskom folklóre*. Bratislava, Academic Electronic Press 1999, s. 7–9.

³ Na proměnlivost kritérií při utváření vztahu k *druhým, jiným, cizím* upozornil např. i B. W. Loewenstein. V jeho pojetí obraz sama sebe a obraz cizího „jsou kontrární dvojice, které člení prostor naší zkušenosti a umožňují jednat“. Srov. týž: *My a ti druzí. Dějiny, psychologie, antropologie*. Brno, Doplněk 1999, s. 59–60, 66–67.

⁴ Otázkou zůstává míra vztahu etnického autoobrazu k historické paměti. Přijmeme-li stanovisko J. Pentikäinena, že změna etnického autoobrazu je závislá na zapomínání

2. Obraz vlastního etnika (národa) nazírají ti, kteří si ho konstruují, jako obraz nadřazený autoobrazům skupinovým. V jejich pohledu stojí nad autoobrazy, které si o sobě budují jednotlivé sociální vrstvy, lokální komunity a názorově vyhraněné skupiny. Současně ovšem všechny tyto skupiny svými představami o sobě samých vstupují do tvorby etnického (národního) autoobrazu a stigmatizují ho. Prosazují v něm charakteristiky, na nichž skupině záleží především, na nichž buduje svou prestiž a které hodnotí jako kladné rysy své existence. V kritickém pohledu na jiné skupiny téže národní společnosti však do konstrukce autoobrazu národa vkládají i negativní charakteristiky, které pranýřují, od nichž se distancují a proti nimž bojují.⁵ Tyto jiné skupiny vlastní národní společnosti se z pohledu hodnotitelů stávají *vnitřními cizinci*.⁶

Jednotlivé skupiny národní společnosti ovlivňují etnický (národní) autoobraz v intenzitě přímo úměrné svému společenskému významu, své názorové sevřenosti a své početnosti. Jimi konstruované charakteristiky v etnickém (národním) autoobrazu zůstávají ovšem pouze jedním ze zdrojů jeho výstavby. V tomto obrazu si mohou i odporovat a navzdory této rozpornosti jsou zpravidla vnímány jako pravdivé.⁷ Současně jsou tou vrstvou etnického (národního) autoobrazu, která může být snadněji přetavena a překryta představami vytvořenými jinými komunitami a skupinami etnika (národa).

V rámci autoobrazu jedné národní společnosti existuje tedy vedle globálních sebehodnotících pohledů řada modifikací, které jsou sice přijímány do kontur etnického (národního) obrazu, avšak současně jsou chápány v ohraničující podmíněnosti lokální, sociální či skupinové.

a přijímání nových informací, pak musíme pracovat i s premisou, že obsah a hloubka historické paměti ovlivňuje podobu autoobrazu. Srov. Pentikäinen, J.: *Oral Transmission of Knowledge*. In: *An Anthropological Study of Education*, Calhoun, C. J.– Ianni, F. (zost.), The Hague 1976, s. 11–28.

⁵ Negativní charakteristikou v autoobrazu Čecha byla kolem zlomu 19. a 20. století např. vize Čechony (podlézavého občana Rakouska-Uherska), ve 40. a 50. letech 20. století např. tvrzení o sklonu k udavačství.

⁶ Vztah obrazu vlastní a jiné skupiny téže národní společnosti je určitou analogií vztahu obrazu vlastního a jiného národa – ovšem analogií významově zúženou, s časově ohraničenou platností. Přijmeme-li názor B. W. Loewensteina, že obraz sebe sama a cizího jsou „kontrární dvojice, které člení prostor naší zkušenosti a umožňují jednat“, a že vlastní záporné charakteristiky „jsou odštěpovány do obrazu méněcenných ‚druhých‘“, pak obraz jiné skupiny téže národní společnosti zůstává výsekem autoobrazu národního, výsekem, který základní charakteristiky národního autoobrazu neeliminuje. Srov. Loewenstein, B. W.: *My a ti druzí. Dějiny, psychologie, antropologie*. Brno, Doplněk 1999, s. 59–60, 66–67.

⁷ Na možnost protičtení a protipólných názorů vyjádřených v etnických obrazech upozornila např. E. Krekovičová (c.d., s. 10). Tato protičtení dala do hypotetické souvislosti se změnou postojů v čase, s různorodostí postojů society, schopností tolerance, s koexistencí a spoluprací různých etnik a skupin.

3. Etnický autoobraz nevyjadřuje realitu ani není reflexí reality.⁸ Zrcadlí pouze postoj k sobě samým, vizi, jakými chceme být, jakými se chceme vidět, případně jakými se nechceme vidět, čeho se chceme zbavit, co odsuzujeme na části vlastní společnosti. Etnický autoobraz je tedy mýtem o sobě. Zdůrazňuje ovšem především kladné charakteristiky – kýžené i skutečné. Na nich buduje. A v této rovině vlastní heroizace pak vyjadřuje zakódované či širě přijímané postoje a akceptovanou škálu hodnot. I satira na sebe sama, pokud v etnickém obraze vystupuje, je skrytou glorifikací vlastní společnosti. Ani odsuzující charakteristiky, které alespoň v autoobrazu Čecha moderní doby lze nalézt, neruší základní tendenci obrazu ke glorifikaci vlastní národní společnosti. Jsou autokritikou směřující k sebeočistě a nápravě.

Sebeoslavující obsahové kontuře etnického autoobrazu se podřizuje i přijetí ustálených soudů *druhých, jiných, cizích* o nás. Respektovány a přejímány jsou pouze soudy pozitivní, oslavující, a to opět bez ohledu na pravdivost tvrzení.

4. Do konstruování autoobrazu moderní národní společnosti cíleně zasahují kulturní a politické elity. Činí tak na dvou principech: na principu odlišení od *druhých, jiných, cizích* a na principu profilování vztahu a hodnotícího postoje k *vlastní* společnosti. V prvním případě je konstruování autoobrazu pro elity součástí národně-politického emancipačního zápasu, v případě druhém prostředkem mobilizace (nebo také destrukce) národní společnosti. Vstup elit do procesu utváření autoobrazu je pak vždy podřizován společenským a politickým cílům a má přímý vztah k dobovému pojetí vlastenectví.⁹

⁸ E. Krekovičová v návaznosti na úvahy Jacquesa Le Goffa označila autoobraz i obraz druhého, v její definici *mentální obraz*, za ztělesnění imaginárna. (Srov. Krekovičová, E.: ..., cd., s. 8, Le Goff, J.: *Středověké mentality a dějiny imaginárna*. Text 2, 1994, s. 59–67, týž: *Kultura středověké Evropy*. Praha 1991, s. 128 a n.)

⁹ Vazbu dobově determinovaného pojetí vlastenectví a autoobrazu na realitu české a slovenské národní společnosti prokázali Josef Kandert a Jiří Kořalka. K tématu se vyslovil i Dušan Třeštík. Srov.: Kandert, Josef: Kořeny českých a slovenských národních obrazů. In: *Konference o česko – slovenských vztazích v bádání o lidové kultuře. II*. Zlín, Muzeum jihovýchodní Moravy ve Zlíně, 1991, s. 1–8. – Týž: The Roots of Czecho-Slovak Folk Models. *Slovenský národopis*, 40, 1992, č. 1, s. 52–55. – Týž: How to be a Czech and other. In: *Konstruovaný obraz světa a etnografie*. (Constructed image of the World and Ethnography.) Praha, Národopisná společnost 1993, s. 21–26. – Kořalka, Jiří: Češi v habsburské říši a v Evropě 1815–1914. *Sociálně historické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích*. Praha, Argo 1996. – Týž: Sociálně historické souvislosti vytváření novodobého českého národa. In: *Lidé města*, sv. 11 (Mezietnické dialogy), Praha 1997, s. 46–60. – Týž: Národní stereotypy. *Grapheion. Evropská revue o moderní grafice, umění knihy, tisku a papíru* 1, 1999, s. 60–63. – Třeštík, Dušan: Češi. Jejich národ, stát, dějiny a pravdy v transformaci. *Texty z let 1991–1998*. Brno, Doplněk 1999. – Srov. též Holý, Ladislav: *The Little Czech and the Great Czech Nation*. Cambridge, University Press 1996.

5. Na procesu utváření aktuálního obrazu o sobě a členech vlastní národní společnosti se podílí nejen vědomí historie vlastní kultury a vědomí v minulosti glorifikovaných společenských hodnot. Podílí se na něm také prožívaná současnost této kultury, která v reálu uznávané společenské hodnoty reviduje. Střet často idealizované, až mýtické vize z minulosti a realita přítomnosti pak nejednou může vyvolat ostrý rozpor. Rozpor nejen generační, ale často i identitní.

Autoobraz Čecha v konfrontaci generací dneška

Deklarovaným, prosazovaným i faktickým činitelem současného společenského vývoje v České republice se stala změna, tedy proces působící proti transmisi dosud uznávaných hodnot. Proměnou prochází i sebereflexe české společnosti. Zvažováno je nazírání na sebe sama, na hodnotu a význam dosud platných skupinových charakteristik. Revidovány jsou kulturní tradice, k nimž se česká společnost přihlašovala, jimiž se zviditelňovala a v nichž spatřovala svá pozitiva. Korigovány jsou tedy přístupy k těm kulturním fenoménům, na nichž jsou budovány etnické obrazy předávané mezigenerační výměnou.

Proces zvažování vlastního obrazu probíhá ve všech generacích české populace. Výrazně však poznamenává zejména mládež. Ta autoobrazy generace rodičů a prarodičů aktuálně konfrontuje vlastní zkušeností i zkušeností a názorem, které jí zprostředkovávají zájmové a přátelské skupiny, a také mediálně šířené informace. Mládež si vytváří nový obraz o sobě, obraz dosud nevykrytalizovaný, avšak již odrážející postojové změny ke své vlastní společnosti.

Střet autoobrazů generace dospělých a nově se formujících pohledů dospívajících mladých lidí nám ukázaly výpovědi třinácti a čtrnáctiletých žáků 8. tříd. Získali jsme je v rámci výzkumu etnické tolerance, intolerance a rasismu mezi žáky základních škol ČR.¹⁰ Výzkum byl realizován z podnětu MŠMT ČR v květnu a červnu 1998 metodou dotazníkového šetření. Výběr městských lokalit, v nichž jsme výzkum uskutečnili, respektoval výchozí výzkumný záměr. Orientoval se na velká města, tedy na lokality, kde mezietnický diskurs probíhá intenzivněji. Respektoval však i různou míru koncentrace romského obyvatelstva v městské populaci.¹¹

Problém revize autoobrazu české národní společnosti nebyl zařazen do

¹⁰ Materiál celého výzkumu je uložen v Institutu základů vzdělanosti Univerzity Karlovy v Praze, ve Fondu terénních výzkumů, složka Životní styl mládeže II (1998). V poznámkovém aparátu budou uváděny pouze číselné odkazy na čísla dotazníků, z nichž je údaj převzat.

¹¹ Srovnej Moravcová, M.: Výzkum etnické intolerance mezi žáky základních škol. *Lidé města*, 1/1999, s. 143–149.

programu výzkumu. Daly k němu podnět odpovědi na otevřenou otázku *Co obdivuješ na Čechách*.¹² Cílem otázky, na niž každý žák sám formuloval odpověď, bylo dát šanci dětem z jiných než českých rodin vyjádřit svůj názor na Čechy. Odpovědi českých dětí však neplánovaně daly možnost zachytit nově se tvořící obraz vlastní společnosti.

Otevřená otázka *Co obdivuješ na Čechách* (a ovšem také na Američanech, Romech, Švédech a Vietnamcích) byla položena celkem 3.438 žákům¹³ z 25 měst Čech, Moravy a Slezska.¹⁴ Sledovány byly názory dětí v Praze,¹⁵ Brně, v osmi okresních a statutárních městech na Moravě a ve Slezsku a v 11 okresních a čtyřech menších městech v Čechách.¹⁶ (Srov. tab. I.) Z celkového počtu 3.438 dotázaných celkem 380 buď národnost svého otce neuvedlo, nebo otce deklarovalo v jiné než české národnosti.¹⁷ Odpovědi

¹² Otázka protisměrná „Co neobdivuješ, co odsuzuješ na Čechách (Američanech, Romech, Švédech, Vietnamcích),“ nebyla položena. Stalo se tak po konzultacích s řediteli škol, kteří upozorňovali na rozpor mezi úsilím učitelů o vyvážené mezinárodní klima ve školách a negativním dopadem otázek vyzývajících k formulování etnofobních odpovědí. Při projektu rozsáhlého plošného výzkumu jsme tato přání respektovali. Dali jsme přednost vyloučit možnost vyvolání intolernančních emocí, a to přesto, že jsme si uvědomovali odbornou spornost vypuštění protisměrné otázky.

¹³ K 1. červenci 1998 žilo, podle údajů Českého statistického úřadu, na území České republiky celkem 267.917 dětí ve věku 13 a 14 let (137.145 chlapců a 130.772 dívek). Z nich odhadem polovina, tedy 133.958 (68.572 chlapců a 65.386 dívek), navštěvovala 8. třídy ZŠ. Otázka tedy byla položena celkem 2,7% žákům, kteří v polovině roku 1998 chodili do 8. tříd základních škol v ČR. – Údaj o počtu dětí ve věku 13 a 14 let srov. Věkové složení obyvatelstva České republiky v roce 1998. *Statistické informace*, roč. 1999, č. 184, řada 4 – Obyvatelstvo. Praha, Český úřad statistický 1999, s. 52.

¹⁴ Výzkum ve vstupní koncepci sledoval názory žáků 8. tříd z 47 městských lokalit České republiky. Dotaz „Co obdivuješ na Čechách (Američanech, Romech, Švédech, Vietnamcích),“ byl do dotazníku vložen dodatečně po vyhodnocení prvních shromážděných dat. Ve své podstatě návodná otázka, která vybízela k formulaci kladných pozic, měla konfrontovat míru reálné vstřícnosti komunikovat s romskými a vietnamskými spolužáky (zjišťovanou jinými otázkami) s deklarovaným názorem na Řomy a Vietnamce.

¹⁵ V Praze výzkum vycházel ze záměru získat srovnatelná data ze čtvrtí s vyšší koncentrací romského obyvatelstva. Sledoval názory žáků základních škol v Praze 3 (Žižkov), 4 (Nusle, Pankrác), 5 (Smíchov), 7 (Holešovice, Letná), 8, 9 (Libeň, Klánovice) a 10.

¹⁶ V rámci širšího koncipovaného výzkumu, který sledoval postoje žáků 8. tříd ve 47 městských lokalitách ČR, byla otázka „Napiš, co obdivuješ na Američanech, Čechách, Romech, Švédech a Vietnamcích“, položena pouze ve 24 městech Čech a Moravy. Zodpověděli ji žáci základních škol v Praze a v Brně, a dále v Čechách: v České Kamenici, Českém Krumlově, Děčíně, Hradci Králové, Chocni, Jindřichově Hradci, Kaplicích, Klášterci nad Ohří, Kutné Hoře, Letohradě, Litoměřicích, Pardubicích, Sokolově, Táboře a Velešíně, a na Moravě a ve Slezsku: v Bruntále, Frydku-Místku, Havířově, Kroměříži, Novém Jičíně, Olomouci, Opavě, Ostravě.

¹⁷ Výpočty prvního stupně pro soubor 3.438 dotázaných žáků provedli Milan a Filip Šatra. Další výpočty uskutečnila M. Moravcová. Rozhodnutí zohlednit ve vyhodnocení prvního stupně národnost otce jako určující pro rozčlenění dotázaných dětí podle národnosti ovlivnila skutečnost, že dotázaní podstatně častěji uváděli národnost svého otce a naopak o národnosti matky pomlčeli. – Jinou než českou národnost otce deklarovalo z dětí, kterým byla otázka položena, celkem 194 (5,6 %). Národnost otce neuvedlo či neznalo celkem 186 dětí (5,4 %).

těchto respondentů jsme proto při rozvaze o tvořícím se autoobrazu Čecha nevzali v úvahu. Názory těch 3.058 dětí, které své otce označily za Čechy, vypověděly o postojové hladině v konkrétních 25 městech.

Mimovolně získané spon-tánní výroky dětí nám dovo-lily položit si tři otázky: 1. otázku, jaké charakteris-tiky připisují mladiství Češi českému národu, 2. otázku, na čem budují svůj vztah k vlastní národní společnosti, a 3. otázku, v čem se jejich pohled liší od stereotypních soudů a autoobrazů generace dospělých.

Autoobraz Čecha

– východisko k zvažování

Moderní česká společnost si v průběhu své národně-politické emancipace po-stupně vybudovala mýtus o sobě sama. Již na přelomu 19. a 20. století k tomuto sebehodnotícímu pohledu patřilo tvrzení o vysoké vzdělanosti českého národa, o jeho cílevědomém kulturním vzestupu, o hudebnosti jako přirozeném i získaném umu, o řeme-slné dovednosti, o schopnosti rychlé adaptace, o značné dávce dobromysl-né vychytralosti, o schopnosti řešit problémy výhodnou oklikou, o pova-hové ohebnosti a současně nezlomnosti, o jedinečnosti vlastního kultur-ního dědictví, o jedinečnosti českého průmyslu. S tímto autostereotypem se v rámci generační transmise seznamovala ještě generace dnešních šedesátníků, tedy generace narozená před rokem 1939.

Tab. 1. Dotázaní žáci podle okresu a lokality (absolutně)

Okres	lokalita	celkem* chlapci dívky	
Praha	Praha	933	454 498
			v tom:
	Praha 3	52	23 25
	4	165	70 84
	5	98	37 57
	7	147	73 68
	8	104	- -
	9	92	47 38
	10	239	115 114
	Klánovice	74	33 35
Brno město	Brno	267	- -
Bruntál	Bruntál	111	60 47
Český Krumlov	Český Krumlov	145	72 71
	Kaplice	91	38 63
	Velešín	39	21 18
Děčín	Česká Kamenice	45	28 17
	Děčín	49	23 25
Frýdek-Místek	Frýdek-Místek	89	33 53
Hradec Králové	Hradec Králové	151	74 72
Chomutov	Klášterec nad Ohří	77	43 30
Jindřichův Hradec	Jindřichův Hradec	47	28 19
Karviná	Havířov	187	- -
Kroměříž	Kroměříž	80	- -
Kutná Hora	Kutná Hora	80	44 32
Litoměřice	Litoměřice	29	- -
Nový Jičín	Nový Jičín	86	32 51
Olomouc	Olomouc	166	75 88
Ostrava	Ostrava	128	43 77
Opava	Opava	50	27 21
Pardubice	Pardubice	187	105 73
Sokolov	Sokolov	88	40 41
Tábor	Tábor	97	44 45
Ústí n. Orlicí	Choceň	95	48 41
	Letohrad	83	38 39
Celkem		3438	- -

Poznámka: *Včetně těch, kteří neoznačili, zda jsou chlapcem či dív-kou.

Generace dnešních čtyřicátníků ve svém autoobrazu má zakódovanou představu o švejkovství jako výjimečnosti, o rovnostářství a současně o závistivosti české populace, o její vysoké vzdělanosti, vynikající tvůrčí a kreativní schopnosti, o její přirozené inteligenci, o schopnosti rychlého přizpůsobení se politickým i lokálním podmínkám a schopnosti úspěšného varírování v různých situacích. Do svého dospělého života vstupovala tato generace s vizí jedinečnosti české kultury a její nezastupitelnosti v rozvoji národní společnosti, přijímala stereotyp o schopnosti Čechů všude se uplatnit a vyniknout, měla vizi o sportovní zdatnosti ve fotbale, hokeji a tenise.

Autoobraz Čecha v pohledu třinácti- a čtrnáctiletých

Co si však myslí o Česích třinácti- a čtrnáctiletá mládež konce druhého tisíciletí, mládež, která svůj školní věk prožila v podmínkách nového vývoje občanské společnosti České republiky? Jak uvažuje o své národní jsoucnosti v čase úsilí politických elit o zařazení ČR do evropských struktur?

Postoj mnohých dotázaných dětí k samotné otázce *Co obdivuješ na Česích* naznačuje skutečnost, že více než jedna čtvrtina tuto otázku ignorovala.¹⁸ Ve vysokém podílu tak učinily děti z České Kamenice (86,7 %), Ostravy (71,1 %), Sokolova (60,2 %), Děčína (59,2 %) a Pardubic (57,2 %), tedy z měst intenzivního mezinárodního kontaktu. Dalších více než 15 % žáků pak na otázku zareagovalo strohými výroky *neobdivuji vůbec nic, nic, nic moc, nevím, nezajímám se o to*.¹⁹ Častěji tento postoj zaujaly děti z Bruntálu, Ostravy, Prahy, Děčína, Velešína.²⁰ V obou případech tyto děti charakteristiky vlastního národa odmítly hledat, a to charakteristiky kladné i záporné. Četnost apriorního nezájmu dětí z některých měst kontrastně vystoupila na pozadí vstřícnosti dotázaných z ostatních lokalit. V tomto srovnání se intenzivnější nezáměr o kresbu autoobrazu projevil jako záležitost názorové hladiny mladistvých z určitých městských prostředí.²¹

¹⁸ Z dotázaných 3.058 dětí, které deklarovaly českou národnost svého otce, dotaz nezodpovědělo 876 (28,6 %).

¹⁹ Ve významu *nevím, co obdivovat* odpovědělo 151 (4,9 %) a ve významu *neobdivuji nic* 346 (11,3 %) a ve významu *nic moc, něco málo* 26 (0,8 %) dětí.

²⁰ V Bruntále, Ostravě, Praze, Děčíně a Velešíně odpovědělo: *nic, nevím, nezajímám se* z celkového počtu dotázaných 24,0 % až 28,0 % dětí.

²¹ Vazbu ignorování dotazu na dosažené vzdělání otců dětí se nepodařilo prokázat. Ostentativní přezírání bylo tedy jednoznačně záležitostí lokální. Naopak odpovědi typu *nevím i typu* na Česích není co obdivovat ve vyšším podílu uváděly děti otců se základním a vysokoškolským vzděláním – na rozdíl od dětí otců se vzděláním středoškolským a odborným. Tvzení, že na Česích nelze nic obdivovat pak ve výrazně vyšší míře uváděly děti otců nezaměstnaných. Kritika sebe sama v národní existenci má tedy kořeny i v rodinném prostředí.

Osobité stanovisko k dotazu zaujala skupina 57 dětí (1,9 %). Čechy deklarovala v nerozlišujícím pohledu lidské společnosti, přesněji v nerozlišujícím pohledu na euroamerickou společnost. V názoru těchto dětí *se nelišíme, můžeme na Čechách obdivovat něco jako na každém národě, jsme dobří i zlí, můžeme posuzovat pouze člověka, jsme všichni lidé, i když mluvíme různou řečí*. Odmítnutí vyjádřit konkrétní etnický obraz vesměs nezahrnulo pouze Čechy, ale i ostatní národnosti, na něž zněl dotaz. Bylo jasnou a uvědoměle formulovanou pozicí. V argumentaci se ovšem dotázaní opírali o tři myšlenkové konstrukce. Budovali na myšlenke kulturní rovnocennosti národních společností, na myšlenke rovnocennosti lidí jako jedinců a na myšlenke zodpovědnosti jedince sama za sebe, za své chování a jednání, tedy zodpovědnosti nezaštitěné kolektivní existencí. Odmítli hodnotit jak národní společnost jako celek, tak i jednotlivce jako člena této společnosti. Stanoviska, která naznačují nový směr myšlení, byla pozicí především dívek.²² Ve výraznější míře jsme je zaznamenali u dětí z Prahy, Jindřichova Hradce, Kutné Hory, Bruntálu a také z Nového Jičína.²³ Uvědomělou pozicí bylo i striktní odmítnutí a zpochybnění otázky jako takové. Rezolutní výrok *bez komentáře* zazněl ovšem pouze od pěti dětí.²⁴

Na protipólu pozic, které budovaly na myšlenke kulturní rovnocennosti lidských společností, stála pozice absolutního obdivu k Čechům a české společnosti, tedy pozice vzepjatého přesvědčení o vlastní dokonalosti a mimořádnosti. Výroky *obdivuji všechno, jsou skvělí, jsou dokonalí, jsou nejlepší, jsou o tisíc let vyspělejší než Amici, jsou jen a jen oni* naznačily absenci jakékoli autokritiky.²⁵ Vycházely sice ze základní pozice sebeglorifikace, s níž pracuje každý autoobraz, avšak posunuly ji do polohy totální bezvýhradnosti. A tento postoj bezvýhradnosti k vlastnímu národu vyjádřilo 251 dotázaných (8,2 %). Bezvýhradnost k sobě samým se stala deklarova-

²² Zatímco z chlapců pozice rovnocennosti a osobní zodpovědnosti formulovalo pouze 0,7 % (22) z dívek tak učinilo 1,6 % (46).

²³ Vazbu obou stanovisek na úroveň vzdělání otce na obor jeho aktuálně vykonávaného povolání se nepodařilo přesvědčivě prokázat.

²⁴ Formulaci *bez komentáře, no comment* uplatnilo ovšem pouze pět dětí: po jednom z Prahy, z východočeských měst Chocně a Letohradu a dvě z Ostravy. Mezi nimi byli čtyři dívky a jediný chlapec. V celém souboru dotázaných znamenali 0,1 %. Srov. dotazníky č. 0221, 2249, 2753, 2793, 2796.

²⁵ Výroky dětí měly značnou plasticitu, srov. např. *děláte si legraci, všechno* (Olomouc 0596), *jsou OK* (Bruntál 1539), *jsou super* (Sokolov 2291). Autokritiku do výroků bezvýhradného obdivu zařadili pouze dva žáci. Postavili do protikladu společnost a politickou realitu. Srov. výroky: *všechno (otevřenost, toleranci) kromě vlády* (Ostrava 2822), *jsou nejlepší, jenom ta politika* (Havířov 5521).

ným stanoviskem především dětí vysokoškoláků a středoškoláků,²⁶ otců kategorie zaměstnanců²⁷ a podnikatelů; naopak v menší intenzitě ji vyslovily děti nezaměstnaných a důchodců. Měla i výraznou lokální dimenzi. Ve vysokém podílu patřila k názoru dětí z Chocně (21,1 %), Opavy (16,0 %), Kaplic (12,1 %), Tábora (10,3 %) a Kutné Hory (10,0 %).²⁸

Pouze 44,0 % z dotázaných dětí (1.346) konkretizovalo svůj obdiv určité české populaci. Svou vizi rozevřelo do deseti různých kulturních charakteristik. Budovalo je na jevech, činnostech a postojích, které se dotýkají: sportu, mentality a vzorců chování, fyzického vzhledu, kultury a životního stylu, profesní dovednosti, jazyka, životního prostředí, vztahu k ČR, vztahu k národní společnosti, vztahu k jiným etnikům.

Tab. II. Charakteristiky obdivu Čecha

charakteristika	absolutně	charakteristiku uvedlo v %	
		z těch, co dotaz zodpověděli (1.346)	z celého souboru (3.484)
Sport	253	18,8	8,3
Mentalita a vzorce chování	447	33,2	14,6
Fyzický vzhled	57	4,2	1,9
Kultura a životní styl	188	14,0	6,1
Profesní dovednosti	53	3,9	1,7
Jazyk	31	2,3	1,0
Životní prostředí	17	1,3	0,6
Vztah k ČR	66	4,9	2,2
Vztah k národní společnosti	184	13,7	6,0
Vztah k jiným etnikům	22	1,6	0,7
Jiná, ostatní	28	2,1	0,9
Celkem	1.346	100,0	44,0

Skutečnost vysokého akcentování sportu, přesněji sportovní zdatnosti a sportovních úspěchů, v odpovědích jednoznačně ovlivnil čas výzkumu, situovaný do doby doznívající euforie z vítězství českého hokejového týmu

²⁶ Zatímco děti otců se základním vzděláním pozici bezvýhradnosti vyjádřily z 3,7 % a děti otců s odborným vzděláním ze 4,5 %, děti středoškoláků z 5,4 % a děti vysokoškoláků z 5,9 %.

²⁷ Děti pochopily kategorii *zaměstnanec* ve smyslu člověk, který pobírá plat za vykonanou práci a chodí tedy do zaměstnání. Mezi zaměstnance řadily i kvalifikované dělníky nej-různějších profesních specializací zaměstnané v průmyslu, dopravě a službách. Kategorii *dělník* spojovaly pouze s výkonem nekvalifikované manuální práce.

²⁸ Více než 9 % dětí stanovisko bezvýhradnosti vyslovilo v Olomouci (9,6 %) a Novém Jičíně (9,3).

v Naganu. Toto nadšení, které dostalo nejružnější slovní peripetie, bylo pozicí okamžiku, nesporně však dokládá obecně známou integrační sílu sportu v okamžicích vítězných sportovních zápasů i mimo ně.

Osobní vlastnosti, mentalita a vzorce chování, úroveň vzdělanosti a postoje se v pozicích dětí staly nejčastěji uváděnými charakteristikami Čechů.²⁹ Právě v těchto kvalitách a příznacích spatřovali mnozí chlapci a dívky typické rysy vlastní národní společnosti. Výběrem znaků formulovali ovšem současně svou vizi žádoucích etických hodnot a žádoucího či odmítaného společenského jednání. V sebehodnotícím pohledu dětí jsou Češi lidé dobří, s dobrou povahou, dobrým, krásným chováním.³⁰ Jsou přátelští a vlídní v jednání i v komunikaci s druhými, upřímní, skromní, dobro-srdeční, štedří.³¹ K typickým českým vlastnostem děti přiřazují smysl pro humor, a také vtipnost, veselost a zábavnost, schopnost radovat se z malých věcí.³² Tato po desetiletí Čechy opakovaná tvrzení o schopnosti dívat se na sebe sama i na okolní svět z odlehčené polohy humoru a satiry stále náleží mezi jimi často tradované autostereotypy. V autoobrazě Čecha, vyjádřeném dětmi, vystupuje nadále i chytrost, vynalézavost, schopnost improvizace, přirozená inteligence.³³ Ozývá se i tvrzení o pracovitosti³⁴

²⁹ Zastoupení typů charakteristik srov. tab.1.

tab. 1 Obdiv vzorců chování, mentality, osobních vlastností

typ obdivu	absolutně	v %	
		z těch, co typ obdivu uvedli	z celého souboru
dobří lidé	55	12,3	1,80
vstřícnost ve vztahu k druhým	50	11,2	1,63
smysl pro humor	53	11,9	1,73
vtipnost, zábavnost	26	5,8	0,85
pracovitost, píle	28	6,3	0,91
vytrvalost, cílevědomost	25	5,6	0,81
chytrost, vynalézavost	66	14,7	2,16
hrdost	19	4,2	0,62
čestnost	4	0,9	0,13
úroveň vzdělání	41	9,2	1,34
postoje	7	1,6	0,23
záporné vlastnosti	60	13,4	1,96
ostatní	13	2,9	0,42
Celkem	447	100,0	14,62

³⁰ Formulace dotázaných dětí přímo zněla: *dobří lidé, dobrá povaha, dobré chování*. Pouze výjimečně děti ve výročích použily spojení: *krásná povaha, lidskost, slušní lidé a skvělí lidé*.

³¹ Jednotlivci uváděli charakteristiky: *ochotní, pohostinní, ohleduplní, klidní, trpěliví a vstřícní* (vždy ve dvou případech), *neagresivní, důvěřiví, schopní porozumění* (vždy v jednom případě).

³² Celkem pět dětí označilo Čechy jako lidi společenské a lidi s přirozeným chováním.

³³ Tvrzení o vynalézavosti a přirozené inteligenci Čechů většinou vyzněla jako prostý obdiv. Byla vesměs formulována slovy: *inteligence, vynalézavost*, výjimečně širším výrokem – např. *líbí se mi na nich, že umějí vymýšlet* (Frýdek–Místek 1845). Pouze jednotlivci vyna-

a překvapivě také o *houřevnatosti, vytrvalosti a průbojnosti*.³⁵ V ojedinělých výrocích pak byla Čechovi připsána i *hrdost, odvážnost, schopnost adaptace* a také vysoce pozitivní *postojová vyhraněnost*.³⁶ Naopak mínění o *vzdělanosti* jako typické vlastnosti Čecha upadlo v zapomenutí³⁷ a ustoupilo z představ o sobě samých.

V negativním autoobrazě, kresleném ovšem vždy jednotlivci, bylo Čechům připsáno *sobectví, bezcitnost, hádavost, lakota a hrabivost*,³⁸ *vychytralost*,³⁹ *domýřlivost*,⁴⁰ *závistivost*.⁴¹ V kontextu společenské komunikace některé děti zmínily i snahu *zneužívat druhého, nerozhodnost, manipulovatelnost* a také charakterovou *ohebnost*⁴² a pasivitu – vyjádřenou slovy *nechají si všechno líbit*.⁴³ Pouze dva kritické soudy překročily v pozicích dotázaných dětí hranici ojedinělého mínění a přijaly platnost obecnějšího soudu. V názoru řady z nich je typickým rysem Čechů *blbost a hloupost* – často nahlížené v souvislostech společenského jednání. Za další příznačnou vlastnost české populace označily děti *nepoctivost*.⁴⁴ Svůj názor vyjádřily nejružnějšími výroky: *dlouhoprstost, jejich zlodějovost, uměť dobře krást, umění kohokoli kdykoli okrást, nejrychlejší zloději na světě (viz naše politika), vynalézaví v podvodech, tunelářství, nový sport tuneling*.⁴⁵ V postojích

lézavost a inteligenci přenášeli do nadneseně nekritických poloh. Srov. např. výrok: *řká se, že pokud na něco nepřijde my, nepřijde na to nikdy* (Hradec Králové 2065). – Obdiv k chytrosti Čechů jednotlivci vyjádřili také výroky: *nikdy se neztratí* (Choceň 0151), *schopnost něco dokázat* (Přábor 1929), *pud sebezáchovy* (Praha 8 – 5850).

³⁴ Zazněl i výrok: *přemýřlejší, jak si ulehčit práci* (Klářterec nad Ohří 2484).

³⁵ Jednotlivci psali i o *cílevědomosti, průraznosti, tvrdohlavosti, bojovnosti, síle a podnikavosti*.

³⁶ Pouze dvě děti však vyjádřily názor, že Čeři jsou věrní zásadám, které přijali. Srov. výroky: *stojí si za svým názorem* (Pardubice 1686), *mají své názory a nevzdávají se jich* (Choceň 0168).

³⁷ Vzdělanost jako předmět obdivu uvedlo pouze sedm dětí (Hradec Králové 2075, Praha 7 – 5604, Praha 4 – 0401, 0402, Jindřichův Hradec 1746, Praha 10 – 0764) a z nich dvě tuto charakteristiku ještě omezily pouze na část české společnosti (Praha 4 – 0342, Nový Jičín 2390).

³⁸ Srov. např. výroky: *snaží se nadržat co nejvíce peněz pro sebe* (Hradec Králové 2087), *nechali by si pro korunu koleno vřtat* (Pardubice 1642).

³⁹ Srov. výroky: *jsou vychcaní jako díra do sněhu* (Pardubice 1651), *českou vyčůranost* (Sokolov 2288).

⁴⁰ Srov. např. výrok: *sebejistota, že si myslí, že jsou na světě sami* (Praha 5 – 2663) – Domýřlivost byla nazvána i *nahuleností* (Olomouc 0814).

⁴¹ Např. výrok: *jejich pud závisti* (Praha 5 – 0295).

⁴² Srov. např. výrok: *podležíme co se dá* (Český Krumlov 5229).

⁴³ Srov. např. Olomouc 0817, Praha 7 – 5710.

⁴⁴ Ve skupině dětí, které za charakteristiku Čechů označily nepoctivost, pocházelo celkem 27,3 % z národnostně smířených česko-slovenských rodin, v nichž matka byla Slovenka.

⁴⁵ Srov. dotazníky č. Frýdek-Místek 1817, Kutná Hora 2168, Praha 10 – 2782, Praha 10 – 0780, Praha 5 – 2524, Praha 7 – 5703, Klářterec nad Ohří 2456, Havřířov 5529 (vytunelování státu).

dětí nepoctivost sice nenalezla jakýkoli obdiv, shovívavost či omluvu; nebyla postavena na roveň chytrosti. Byla však přijata jako vize současné reality české společnosti. Zůstala autokritickým sebeočisťujícím tvrzením, ovšem tvrzením, které zakotvilo a funguje v představách o sobě samých.

Většina pozitivních i negativních vlastností, pochopených jako charakteristika v autoobrazě Čecha, se v pozicích dotázaných dětí stala širě přijímaným autostereotypem. Pouze některé z těchto charakteristik se ukázaly příznačné pro stanoviska určitého lokálního prostředí: např. tvrzení o chytrosti opakovaly především děti z východočeských měst, Olomouce a Bruntálu, tvrzení o pracovitosti především děti z měst jihočeského a západočeského regionu, tvrzení o přátelství dětí z měst severní Moravy, tvrzení o čestnosti dětí z Olomouce, o houževnatosti dětí z Kutné Hory a Tábora. V pozicích dětí z Brna pak zcela chyběl obdiv k inteligenci Čechů. Názor na sebe sama, na kýžené i odmítané typické vlastnosti, se tedy zřejmě i v dnešní medii utvářené přítomnosti místně modifikuje.

Mezi pozitiva v pohledu na sebe sama promítly některé děti (57), a z nich především chlapci, i fyzický vzhled Čechů. Škála jejich vizí byla však velice malá. Soustředila se na pubescentní obdiv k druhému pohlaví – zazněla chvála na krásu dívek, *českých holek, českých ženských, Češek*, na krásu chlapců, *kluků, našich kluků*. Zaznělo i konstatování že *Češi jsou krásní*.⁴⁶ Do negativního obrazu se dostala v pohledu jedné třídní skupiny obezita Čechů – evokovaná výrazem *břicha*.⁴⁷ Detailnější popis osobitých fyzických rysů však chyběl.⁴⁸ Ve srovnání s vjemem osobních, etiketních a intelektuálních vlastností, fyzický vzhled vlastní společnosti dětí nezaujal. V autoobrazě kresleném třináctiletými a čtrnáctiletými nemá větší význam.

Profesní dovednost, tak široce zakódovaná v autoobrazě generace dnešních šedesátníků, zůstala okrajovým tvrzením, přesto nevymizela. Řčení *zlaté české ručičky* dostalo ve výročí dětí nejen nové ekvivalenty *zlaté ruce, šikovné, dobré ručičky*, ale i satirickou podobu *zlaté pracičky*.⁴⁹ Řemesl-

⁴⁶ Odkaz na krásu dívek zazněl ve 30 výročí, na krásu chlapců v 8 výročí a na krásu Čechů jako takových ve 12 výročí.

⁴⁷ Odsudek obezity slovem *břicha* vyslovili čtyři spolužáci – tři chlapci a jedna dívka – z Klášterce nad Ohří a v satirické formulaci *pupky* dívka z Bruntálu.

⁴⁸ Pouze dva žáci upozornili na ráz obličeje (Brno 1210) a na pleť (Litoměřice 0255). Zazněl však i satirický výrok *šikmé oči* (Nový Jičín 2408).

⁴⁹ Satirou byla parafráze: *zlaté ručičky, které nikdy makat nebudou* (Havířov 2844).

nou dovednost jako charakteristiku Čecha dotázaní vyjádřili ještě dalšími dvěma standardními výrazy: *šikovnost a zručnost*. Jednotlivci použili i slova *dovednost, řemeslnost, machři*.⁵⁰ Stereotypní soud o řemeslné dovednosti jako typickém umu Čechů si uchovali především chlapi.⁵¹ Ovšem častěji ho zmínily pouze děti z Letohradu, Tábora a Opavy.⁵² Uváděly ho děti, které své otce označily za podnikatele, *zaměstnance a dělníky*,⁵³ děti otců všech vzdělanostních kategorií. Lze soudit, že autostereotyp o řemeslné dovednosti Čecha zůstal dnes již pouze rodinnou tradicí, tradicí přijímanou především v mužské linii a navíc tradicí rodin z určitých lokalit.

Téměř se naopak vytratila z povědomí dotázané mládeže charakteristika průmyslové vyspělosti české společnosti a jedinečnosti českého průmyslu.⁵⁴ Pouze výjimečně zájmově zainteresovaní jednotlivci – chlapi z rodin odborně, středoškolsky a vysokoškolsky vzdělaných otců – odkázali na český zbrojní průmysl (tamara),⁵⁵ na výrobu skla, slivovice a také piva, které jiní označovali za typický nápoj Čechů.

Obdiv ke kultuře a životnímu stylu vyjadřovaly děti buď všeobecným odkazem na *českou (naši) kulturu, životní styl a tradice* nebo specifikujícím odkazem na jednotlivé kulturní činnosti, dovednosti, památky a projevy každodennosti.⁵⁶

Ke kultuře jako k hodnotě se tito třináctiletí a čtrnáctiletí přihlašovali sice v nezanedbatelném počtu, avšak vnímali ji jako blíže nespecifikovaný

⁵⁰ Autostereotyp o řemeslné dovednosti Čechů měl ve výrocích dotázaných 13 a 14 let starých dětí relativně sevrěnou podobu. Použité slovní vyjádření srov. v tabulce.

Tab. 2. Autostereotyp řemeslné dovednosti Čecha

slovní obrat	absolutně	v %	
		z těch, co slovní obrat uvedli	z celého souboru
varianty rčení zlaté české ručičky	22	53,7	0,72
šikovnost	9	21,9	0,30
zručnost	5	12,2	0,16
ostatní	5	12,2	0,16
Celkem	41	100,0	1,34

⁵¹ Řemeslnou dovednost jako obdiv budící charakteristiku Čecha uvedlo 30 (1,1 %) chlapců, 9 (0,3 %) dívek a 2 děti, které neudaly své pohlaví.

⁵² Pouze v těchto třech městech uvedlo více než 3 % dotázaných dětí autostereotyp o profesní dovednosti Čechů.

⁵³ Srov. pozn. 22.

⁵⁴ Obdiv k průmyslové výrobě vyslovilo pouze 12 dětí (0,4 % dotázaných).

⁵⁵ Zbrojní průmysl zmínili dva chlapi z Prahy 10 (2718, 2714), tamaru chlapec z Českého Krumlova (5316).

⁵⁶ Četnost odkazů na jednotlivé kulturní činnosti, kulturní fakta a projevy každodennosti se ovšem různila. Rozložení zájmu dětí uvádí následující tabulka (na s. 52).

nadčasový fenomén národní jsoucnosti. Pouze jednotlivci její hodnotu vážali na kontinuální vývoj a posunuli ji do roviny dědictví. Výroky *Češi mají kulturu, která s nimi jde po generace, zachovali si svou kulturu* zůstaly však naprostou výjimkou.⁵⁷ Stejně tak umělecké činnosti a umělecké památky neznamenal v obdivu k vlastní společnosti širě uznávanou hodnotu. Jednotlivci zmínili filmovou tvorbu (komedie), filmové herce. Dramatické umění jiných forem nemělo naproti tomu pro tyto pravnuky nadšených divadelních ochotníků žádnou cenu. I povědomí o hudebnosti Čechů se stalo minulostí. Autostereotyp *Co Čech to muzikant* zazněl pouze jedenkrát.⁵⁸ Také význam památek, včetně památek historické i současné architektury, zůstal okrajovou záležitostí,⁵⁹ záležitostí především dětí z pražských škol⁶⁰ a dětí z rodin středoškoláků a vysokoškoláků. Naproti tomu tradice vlastní české společnosti, vnímané v historickém i přítomném kontextu, interpretovala alespoň malá skupina dotázaných dětí jako pro sebe dosud platnou kulturní hodnotu. Ve výročí dětí byly ovšem tradice vesměs zmíněny v obecné rovině kulturního dědictví – někdy daného do souvislostí dějinného vývoje, jindy do souvislostí lidové kultury.⁶¹ Konkrétně svou představu uvedly pouze tři děti – dvě zmínily

Tab. 3. Obdiv ke kultuře a životnímu stylu

typ obdivu	absolutně	v %	
		z těch, co typ obdivu uvedli	z celého souboru
kultura – celek	33	17,6	1,08
film	8	4,2	0,26
hudba	8	4,2	0,26
výtvarná díla, architektura			
památky, muzea	16	8,5	0,52
tradice, dějiny	30	16,0	0,95
pokrm, nápoje	77	41,0	2,52
životní styl	7	3,7	0,23
životní pohoda	7	3,7	0,23
ostatní	2	1,1	0,10
Celkem	188	100,0	6,15

⁵⁷ Praha 8 – 6183, Český Krumlov 5263.

⁵⁸ Olomouc rodina 0833. – Autostereotyp *Co Čech to muzikant* formuloval také další chlapec, ovšem z rodiny Slováků a Češky. Jeho výpověď není vzata v úvahu (Havířov 2837).

⁵⁹ Z celkového počtu 17 dětí, které jako hodné obdivu deklarovaly památky, odkázaly pouze dvě na architekturu a dvě na hrady.

⁶⁰ Na památky odkázaly děti ze základních škol v Praze 5, 7, 9, 10. Naopak žáci 8.tříd ZŠ v Praze 3 a 4 je nezmínili ani jedenkrát.

⁶¹ Výroky dětí byly relativně různorodé: *drží se tradic – někteří* (Český Krumlov 5325), *máme pěkné tradice* (Letohrad 2172), *smysl pro tradice* (Letohrad 2197), *staré zvyky* – *Velikonoce* (Bruntál 1530), *udržují určité zajímavé tradice, které třeba v USA nejsou* (Praha 5 – 2533), *jsme národ, který si uchovává tradice a snaží se, aby se o nás jakožto malém státě vědělo* (Praha 4 – 0325). Četnost výroků o tradicích a dějinách srov. tab. 4.

vítání hostí chlebem a solí (*podávání chleba a soli*)⁶² a jedno Velikonoce.⁶³ Výjimečně zazněl obdiv k vlastní historii. I ta zmizela z obdivovaných hodnot.⁶⁴

Nejrozšířenější kulturní charakteristikou, charakteristikou z hlediska lokálního globální, se staly odkazy na nápoje (pivo), pokrmy (bez konkretizace) a také na českou nestřídmost v pití piva a nenasytnost v jídle.⁶⁵ *Žravost a oddanost pivu* zmiňovaly děti v pozitivním i negativním kontextu.⁶⁶ Vjem těchto projevů každodennosti převážil nad ostatními fenomény životního stylu. Pouze okrajově zazněly i názory o *pohodě, pohodovém životě*, tedy o nekonfliktním a klidném způsobu života.⁶⁷

Český jazyk, českou řeč označilo jako hodnou obdivu v celém souboru dotázaných dětí, které deklarovaly českou národnost svých otců, jen 31. Pokud tyto děti pocházely z ryze českých rodin, psaly nejčastěji o *naší řeči*,

Tab. 4. Obdiv k tradicím a dějinám

typ obdivu	absolutně	v %	
		z těch, co typ obdivu uvedli	z celého souboru
tradice obecně	14	46,7	0,46
zvyky	7	23,3	0,23
dějiny	7	23,3	0,23
předci	1	3,3	0,02
hymna	1	3,3	0,03
Celkem	30	100,0 /+1%/	0,98

⁶² Zvyklost podávání chleba a soli uvedli dva spolužáci z Kroměříže (1956, 1955).

⁶³ Srov. dotazník č. 1530 (Bruntál).

⁶⁴ Pokud jednotlivci zmínili, že na Česích obdivují dějiny, mluvili o *historii* v obecné rovině. Pouze dva výroky obdiv konkretizovaly: *že dokázali vybojovat nezávislost na Rakousko-Uhersku, později na SSSR (Pardubice 1723), jejich postavení v dějinách* (Děčín 0105).

⁶⁵ Četnost odkazů na nápoje a pokrmy srov. tab. 5.

Tab. 5. Obdiv k nápojům a pokrmům

typ obdivu	absolutně	v %	
		z těch, co typ obdivu uvedli	z celého souboru
pivo	30	39,0	0,98
konzumace piva	22	28,6	0,72
kvalita piva	14	18,1	0,46
víno	3	3,9	0,10
česká kuchyně	4	5,2	0,13
oblíbená jídla	4	5,2	0,13
Celkem	77	100,0	2,52

⁶⁶ Škála výrazů a formulací, jíž děti vyjadřovaly oblibu pití piva u Čechů, byla pestrá. Užily např. slov *pivní mozol* (Kutná Hora 2149), *vlohy pro pivo* (Praha 4 – 0433), *nejlepší pitci piva* (Olomouc 0841), *pivní národ* (Kutná Hora 2150), *chuť pít* (Velešín 1514), *vožralost* (Praha 9 – 5929).

⁶⁷ Názor, že pohoda života je hodna obdivu vyslovilo 7 dětí (Praha 4 – 0321, 0428, Nový Jičín – 2397, Praha 5 – 2658, Praha 9 – 5936, 5980, Praha 8 – 6189).

našem krásném jazyce. Pouze výjimečně ovšem význam české jazykové komunikace dokázaly přenést do symbolické výpovědi o vztahu k vlastní národní společnosti. Pak vypověděly o ztotožnění se s ní a o nesouhlasu s úrovní její společenské komunikace. Ve významové poloze jazykového ztotožnění použily v odpovědi formulace *že mluví stejně jako já*. Ve významové poloze společenské kritiky použily zkratového spojení jazykové formy a obsahového sdělení – *že každý mluví jiným jazykem*. Naproti tomu romské děti, které se přihlásily k české národnosti, zmiňovaly *těžký jazyk, složitý jazyk* i to, že Češi *umějí výborně český jazyk*.⁶⁸ Vyjadřovaly tedy svou pozici k obtížnosti naučit se češtinu.

Pouze pro malou skupinu dotázaných dětí zůstala tedy čeština kulturní hodnotou a prostředkem sebeidentifikace. Naprostá většina rodný jazyk vnímá jako samozřejmost, jako přirozený prostředek své jazykové komunikace.

Životní prostředí a krajina Čech, Moravy a Slezska do obdivovaných charakteristik v podstatě nevstoupily. Pouze výjimečně jednotlivci z různých městských lokalit vyslovili obdiv k umístění země, obdiv k přírodě, obdiv či kritiku stávajícího životního prostředí a také uznání kladného vztahu Čechů k přírodě.⁶⁹ I země, v níž žijeme, se stala samozřejmým vlastnictvím.

⁶⁸ Rozložení odpovědí vyjadřujících obdiv k českému jazyku srov. v tab. 6.

Tab. 6. Typ obdivu k češtině

typ obdivu	absolutně	v %	
		z těch, co typ obdivu uvedli	z celého souboru
jazyk-řeč, krásná řeč	19	61,3	0,62
sebeidentifikace	6	19,3	0,20
kritika	1	3,2	0,03
složitost jazyka	5	16,2	0,16
Celkem	31	100,0	1,01

⁶⁹ Pozornosti zasluhují zejména tři výroky o vztahu k přírodě: *že maj ještě nějaký vztah k přírodě a emocím* (Praha 8 – 5829), *že dokážou uznat krásy přírody* (Olomouc 0880), *oblíbený vzor v přírodě* (Praha 4 – 0453). – Zastoupení různých typů tvrzení srov. tab. 7.

Tab. 7. Obdiv k přírodě a životnímu prostředí

typ obdivu	absolutně	v %	
		z těch, co typ obdivu uvedli	z celého souboru
poloha země	2	12,6	0,1
příroda-prostředí	7	43,8	0,2
čistota	1	6,2	0,0
znečištěné prostředí	3	18,7	0,1
vztah k přírodě	3	18,7	0,1
Celkem	16	100,0	0,5

Téměř 8 % dotázaných dětí (250) na otázku *Co obdivuješ na Čechách* zareagovalo nikoli vizí obrazu vlastního národa, nýbrž spontánním vyjádřením vztahu k ČR a ke svému češství. Podalo tedy výpověď o svém společenském postoji ke dvěma významným hodnotám – státu a národu – hodnotám, které ztotožnilo s Čechy.

Česká republika se do hodnotícího pohledu dětí dostala v šesti významových polohách:⁷⁰

1. v pozici reflexe listopadu 1989 jako dějinného zlomu, jako aktu odporu a síly české společnosti podstoupit zápas a dosáhnout vítězství,
2. v pozici české státnosti a státu jako garanta samostatnosti, svobody a demokracie,
3. v pozici osobních stanovisek k prezidentovi, vládě, politikům a politice ČR,
4. v pozici hrdosti na fiktivní známost ČR ve světě a snahu prosadit se v evropském kontinentu,
5. v pozici dobrých vztahů se Slovenskem a
6. v negativním hodnocení chudnutí a chudoby.

Průvodním rysem těchto výroků byl záměr sdělit nikoli pouze fakt, nýbrž i stanovisko. Zatímco však osobnosti politického života (V. Havel, V. Klaus) nalezly jednoznačně příznivý ohlas, vláda (trojkoalice) a politici byli hodnoceni jak pozitivně – s odkazem na jejich snahy vybudovat prosperující stát, tak v problematičnosti a zpochybnění tohoto jejich úsilí.⁷¹ Postoje k politické realitě republiky, pokud je děti vyjádřily, pak vyzněly téměř jednoznačně kriticky, záporně a odmítavě – ať již byly formulovány

⁷⁰ Četnost různých vyjádření k České republice srov. tab. 8.

Tab. 8. Pohled na Českou republiku

typ pohledu	absolutně	v %	
		z těch, co typ obdivu uvedli	z celého souboru
listopad 1989	4	6,1	0,13
státnost	6	9,1	0,19
pozice k politikům a politice	26	39,4	0,85
známost ve světě	19	28,8	0,62
vztahy ke Slovensku	1	1,5	0,03
chudoba	10	15,1	0,33
Celkem	66	100,0	2,16

⁷¹ Příkladem obou stanovisek jsou např. výroky: *dobrá vláda, zvláště poslanci* (Choceň 2242), *snaží se, abychom byli dobrý stát* (Pardubice 1735), *na nás vůbec nic, máme mizernou vládu* (Kaplice 1483), *naše skvělé politiky, kteří nás vždy dostanou do nějaké bryndy* (Kaplice 1469), *smysl pro srandu ve vládě* (Praha 10 – 2682), *schopnost politiků nalhávat lidem kravinu* (Kaplice 1457).

jako sdělení nebo jako satira.⁷² Výroky jednotlivců naznačily až deziluzi z vlastního státu.⁷³ Do kritických stanovisek k němu se promítl i vjem chudoby a chudnutí, i když jej vyjádřila procentně nepatrná část dotázaných dětí – dětí především otců se základním vzděláním a dělnických povolání (v klasifikaci dětí)⁷⁴. S těmito kritickými výroky naopak přímo kontrastovaly nereálné, oslavné a nejednou až velikášské představy o mezinárodním významu a ohlasu ČR, představy nejednou podmalované pýchou a hrdostí na tento kýžený stav. Formulace dětí zpravidla zdůrazňovaly kontrast malé rozlohy státu a velikosti jeho významu – nadále tedy fungoval glorifikující autostereotyp *jsme malí, ale významní*.⁷⁵

V daleko větším počtu však děti ve svých výpovědích, ač netázány, cítily potřebu formulovat svou pozici ke své národní identitě. Schéma těchto výpovědí budovalo /i/ na myšlence národní příslušnosti, /ii/ na myšlence národní soudržnosti, /iii/ na myšlence vlastenectví a /iiii/ na myšlence národní jinakosti či zvláštnosti.

Tab. II. Typy národní sebeidentifikace

typ sebeidentifikace	absolutně	příslušný typ uvedlo	
		z těch, co typ sebeidentifikace uvedli (184)	v % z celého souboru (3.438)
proklamace češství	79	39,6	2,6
národní soudržnost	52	30,8	1,7
vztah k vlasti, národu	45	24,9	1,5
národní zvláštnosti	8	4,7	0,2
Celkem	184	100,0	6,0

Uvědomělou pozici své národní příslušnosti, svého češství, vyjadřovaly děti šesti různými formulacemi.⁷⁶ V nich použily:

⁷² Srovnej výroky: *velkou trpělivost s politikou* (Nový Jičín 2391), *politickou nestabilitu* (Kaplice 1459), *nepoblijou se z politiky* (Praha 3 – 1612), *jsme dobrý národ, akorát na politiku* (Praha 9 – 5955), *je tu správný bordel, ale je tu hezky* (Praha 5 – 2633).

⁷³ Srovnej výroky: *to, že vydrželi žít v tomto státě* (Nový Jičín 2402), *že tu dokáží žít* (Praha 10 – 0728), *to, že ještě neemigrovali z této země* (Sokolov 2293).

⁷⁴ Jako dělníky klasifikovaly děti především nekvalifikované dělníky vykonávající manuálně náročné práce. Srov. pozn. 22.

⁷⁵ Srovnej výroky: *i když jsme malý národ, dokážeme se prosadit* (Bruntál 2305), *je to malý národ, ale dokáže se ve světě proslavit* (Hradec Králové 2082), *jsme známí po celém světě* (Olomouc 0831), *i když jsme malý stát, dokážeme se tak postavit, že o nás ví celý svět* (Praha 4 – 0337).

1. prosté hrdé konstatování *Jsem Čech* – bez potřeby vyjádřit jakékoli další stanovisko k možnému obdivu,
2. konstatování *Jsem Čech a proto obdivuji (mám rád) český národ* – s vyjádřením podmiňující vazby národní příslušnosti a obdivu k národu,
3. konstatování *Není co obdivovat, nic neobdivuji, nevím co obdivovat – ale jsem Čech, nestydím se za to, jsem rád, že k Čechům patřím* – s vyjádřením pozice hrdosti na češství bez ohledu na nedostatky národní společnosti,
4. konstatování *Nemohu se k sobě vyjádřit, musel bych obdivovat sama sebe – jsem Čech* – s vyjádřením nechuti a etické nevhodnosti obdivovat sama sebe,
5. konstatování *Jsem hrdý, jsem rád, nestěžuji si, že jsem Čech*, je dobré být Čechem – s vyjádřením sebevědomí a sebedocenění příslušníka národní společnosti, a konečně
6. konstatování *Jsem jeden z nich, jsme to my, jsou to mí lidé, jsou moje rodná krev, je to můj (náš) národ* – tedy konstatování vyjadřující vědomí přirozené sounáležitosti se společenstvím lidí týchž etnických kořenů.⁷⁷

Sebedeclarace v české národní příslušnosti zůstala vesměs osobní záležitostí jednotlivců; častěji zazněla pouze od dětí z Prahy, Brna a Hradce Králové. Avšak jen na šesti školách: třech pražských (Praha 4, 5, 7), jedné choceňské, kroměřížské a tábořské patřila ke stanovisku kolektivnímu – ke stanovisku malé uzavřené třídní skupiny.⁷⁸

⁷⁶ Podíl šesti různých typů formulací uvědomělého češství srov. tab. 9.

Tab. 9. Typy charakteristik uvědomělého češství

typ formulace	absolutně	v %	
		z těch, co typ formulace uvedli	z celého souboru
Jsem Čech	18	22,78	0,59
Jsem Čech a proto obdivuji č.n.	11	13,92	0,36
neobdivuji nic, ale jsem Čech	5	6,33	0,16
neobdivuji sama sebe	3	3,80	0,10
Jsem hrdý, že jsem Čech	8	10,13	0,26
Jsem jeden z nich	34	43,04	1,11
Celkem	79	100,00	2,58

⁷⁷ Dotázané děti vyjádřily pocit sounáležitosti s českou společností různými formulacemi. Příkladem uvádím výroky: *že maj MĚ!* (Praha 10 – 2737), *jsou mojí národnosti a to je dobré* (Nový Jičín 2422), *Jsem jeden z nich a jsou to oni* (Hradec Králové 2177), *to jsem já* (Praha 4 – 0411).

⁷⁸ Náznak skupinového postoje naznačily i výroky žáků jedné ZŠ z Prahy 8. Zde však analogickou pozici zaujali vždy dva žáci dvou paralelních osmých tříd. Formování skupinových stanovisek je předmětem dalšího výzkumu.

Vlastenectví a vztah k vlasti (rodné zemi, zemi kde žijí), pokud je dotázané děti povýšily na hodnoty hodné obdivu, založily na pěti myšlenkových spojeních. Použily tvrzení:⁷⁹

1. Češi jsou vlastenci, jsem vlastenec a miluji českou zem,
2. je to moje vlast, rodná zem, zem v níž jsem se narodil, nejlepší zem,
3. je to zem v níž žijí, kde rád žiji, žiji v České republice,
4. je to dobrý národ, hrdý národ,
5. jsem z Moravy.

Vlastenectví tedy dnešní třinácti a čtrnáctiletí mladí lidé pochopili ve třech různých významových souvislostech: v souvislosti své národní společnosti, v souvislosti teritoria obývaného Čechy (Moravy) a v souvislosti existence své státní příslušnosti, tedy v souvislosti občana České republiky. Souběžně tedy funguje vlastenectví – vztah k národu a vlastenectví – vztah k českým zemím.

Tvrzení typu Češi jsou *dobrý, fajn, hrdý, správný národ* vypověděla o existujícím vztahu vlastenectví – národní společnost, vztahu, který ovšem v jednotlivých městech vyjádřili opět pouze jednotlivci. V počtu více než čtyř dotázaných tak učinily pouze děti z Prahy 4 a Českého Krumlova.

Všechny ostatní výroky o vlastenectví se již dotýkaly jednoznačně území, tedy Čechy obývaného teritoria, chápaného v rovině zemské (Čechy, Morava) a výjimečně i v rovině republikové. V takto pochopeném vlastenectví se ukázaly hodné pozornosti dvě pozice, i když obě zůstaly výjimečné nejen z hlediska celého souboru dotázaných, nýbrž i z hlediska těch, kteří své představy o obdivu Čechů konkretizovali.

Moravské vlastenectví, formulované shodně slovy *jsem z Moravy*, vyjádřila pouze osmičlenná skupina spolužáků z jedné ZŠ v Brně. Takto pochopené vlastenectví, tedy vlastenectví moravské stavěné do kontrastu s českým, zůstalo tedy pozicí uzavřené kamarádké skupiny – party. Děti z jiných moravských lokalit zařazených do výzkumu je neakceptovaly.⁸⁰

⁷⁹ Podíl různých charakteristik vztahu k vlastenectví a rodné zemi srov. tab. 10.

Tab. 10. Typy charakteristik vztahu k vlasti

typ formulace	absolutně	v %	
		z těch, co typ formulace uvedl	z celého souboru
vlastenci	8	17,8	0,26
rodná země	7	15,5	0,23
země kde žijí	8	17,8	0,26
dobrý národ	14	31,1	0,46
moravské vlastenectví	8	17,8	0,26
Celkem	45	100,0(-0,1)	1,47

Podstatně zajímavější se ukázala pozice vlastenectví svázaného s Českou republikou. Výroky *žiji v České republice, jsem z ČR – oni také, žijí ve stejné zemi jako já, bydlím tu, patřím do ČR*, vyslovené dětmi, které otce (a také matku) deklarovaly v české národnosti, otevírají dvě možnosti výkladu.⁸⁰ Jsou buď výrazem ztotožnění se romských dětí, které se deklarují v české národnosti, s občanskou společností ČR, nebo výrazem posunu v pojetí vlastenectví u dětí z českých rodin z roviny národně-politické do roviny státně-politické. V obou případech by znamenaly významnou hodnotovou změnu. I tyto výroky zůstaly ovšem výjimečné.

Národní soudržnost, jako charakteristika promítnutá do kontur auto-obrazu Čecha, získala ve vizích dotázaných dětí dvě hodnotící podoby. Byla pochopena:⁸²

1. jako absolutní soudržnost – výroky *drží spolu, pomáhají si a*
2. jako relativní, situačně omezená soudržnost – výroky *sjednocují se spolu v době krize, nebezpečí.*

V souvislostech autostereotypů, které jsou vlastní Čechům narozeným před rokem 1939 i před rokem 1959, je do jisté míry překvapením přesvědčení určité, byť početně ohraničené, skupiny dotázaných o soudržnosti jako typické charakteristice české společnosti. Zásadně výraznějším významovým posunem je však položení většího důrazu na soudržnost jako absolutní, tedy situačně neohraničenou, charakteristiku české společnosti. Dotázané třinácti a čtrnáctileté děti vyjádřily pozici, která nekoresponduje s autostereotypem střední a starší generace. Pro tuto generaci typickou

⁸⁰ Pouze v jediném dalším případě zminil Moravu jeden z dotázaných žáků ZŠ v Litoměřicích. Na otázku co obdivuješ... uvedl: *nic, jenom na Moravácích* (0251). Výrok naznačil vztah k Moravě, avšak nic více.

⁸¹ Formulaci *žiji zde* atd. použily samostatně jednotlivé děti z různých městských lokalit: Prahy, Brna, Bruntálu, Chocně, Opavy. V Českém Krumlově tak učinila i dívka, jejíž matka je Polka, otec Čech.

⁸² Početní zastoupení tvrzení o absolutní a situačně omezené soudržnosti Čechů srov. tab. 11.

Tab. 11. Typy charakteristik vztahu k vlasti

typ formulace	absolutně	v %	
		z těch, co typ formulace uvedli	z celého souboru
absolutní soudržnost	28	53,9	0,92
situačně vymezená soudržnost	22	42,3	0,72
odmítnutí charakteristiky	1	1,9	0,03
ochota bojovat za národ	1	1,9	0,03
Celkem	52	100,0	1,70

vlastností české společnosti je její rozhádanost v čase klidu a okamžité sjednocení v čase národních krizí.

Přestože názor o soudržnosti a vzájemné pomoci jako charakteristické vlastnosti české společnosti vyjádřila řada dětí, pouze jedenkrát zazněl názor, že Češi jsou ochotni za svůj národ bojovat.⁸³ A naopak pouze jediné dítě vyjádřilo přesvědčení, že Češi jsou do sebe zahleděnými individualisty – *že při sobě moc nedrží*.⁸⁴

Tvrzení o soudržnosti české veřejnosti čerpaly děti zřejmě v rodinném prostředí. Jejich četnost stoupala v přímém vztahu k dosaženému vzdělání otců. Nejčastěji je formulovaly děti vysokoškoláků. Byly to ovšem především děti z východočeských měst Letohradu, Chocně, Hradce Králové a Pardubic, děti ze Sokolova a z moravského Nového Jičína, které autostereotyp o vlastní soudržnosti vyslovily.⁸⁵

Cit pro národní jinakost a zvláštnost, tedy čtvrtou z pozic k národní identitě, kterou děti vyjádřily, zařadilo mezi obdivované charakteristiky Čecha pouze osm jednotlivců. Jejich názor byl osobní pozicí bez jakékoli zjevné vazby na úroveň vzdělání a sociální pozici rodinného zázemí, na lokalitu či školu.⁸⁶

Vztah k vlastní národní existenci a k češství jako platné hodnotě vyjádřil ve svých výpovědích nezanedbatelný počet dotázaných dětí. Učinili tak žáci 8. tříd ZŠ z většiny měst, která se stala předmětem výzkumu. Přesto v některých městských lokalitách tyto výroky zcela chyběly. Nenapsaly je děti z Frýdku-Místku, Olomouce, Děčína, Velešína. Naopak v největší intenzitě národně sebeidentifikující výroky zazněly od dětí z Prahy, Hradce Králové, Chocně, Letohradu, Jindřichova Hradce, Nového Jičína a Bruntálu. Pro pozice dětí ze Sokolova bylo pak příznačné zdůraznění soudržnosti české společnosti a naproti tomu úplná absence výroků, kterými by se dotázání do této společnosti zařadili.

⁸³ Stanovisko žáka z Letohradu (0184).

⁸⁴ Stanovisko žáka z Brna (1338).

⁸⁵ Ve všech těchto městech soudržnost jako typickou vlastnost Čechů uvedli nejméně čtyři žáci. Jejich podíl na celkovém počtu dotázaných z dané lokality se ovšem různil: Letohrad (7,2%), Chocně (4,2%), Hradec Králové (2,6%), Pardubice (2,1%), Sokolov (4,5%), Nový Jičín (4,7%). Autostereotyp o soudržnosti české společnosti v počtu čtyř vyslovili i žáci základních škol z Bruntálu (3,6%) a z obvodu Prahy 10 (2,9%). Uvedlo ho i pět dětí z obvodu Prahy 4 (3,0%).

⁸⁶ Stanoviska žáků z Prahy, Litoměřic, Kaplic, Chocně, Opavy, Havířova.

V kolektivu žáků tříd a škol vyjadřovali vztah k češství a české společnosti vesměs jednotlivci. Předávání této sebereflexe je tedy záležitostí především rodinné komunikace, rodinného prostředí a rodinné výchovy. Rodina je nositelem tradice vztahu k vlastní národní společnosti. Pouze výjimečně se ukázaly náznaky možného formování skupinového vztahu k národu uvnitř dětských skupin v rámci třídy a případně školy (Praha, Český Krumlov, Tábor, Chocẽ, Brno, Kroměříž).

Hrdost na národní příslušnost ve větší intenzitě deklarovaly děti otců s odborným a vysokoškolským vzděláním – v přímém protikladu k stanoviskům dětí středoškolaáků a otců, kteří dosáhli pouze základní vzdělání. Častěji ji měly potřebu vyjádřit děti z rodin podnikatelů. Ty ovšem současně méně zdůrazňovaly soudržnost české společnosti. Naproti tomu ve stanoviscích dětí, které své otce označily za zaměstnance, zaznělo vědomí národní hrdosti i soudržnosti téměř rovnovážně.

Nevýrazná skupina dotázaných dětí zařadila do kontur autoobrazu Čecha i charakteristiku vztahu k jiným etnikům a etnickým skupinám. Jakkoli byla tato stanoviska různě formulována – zdánlivě vstřícně, kriticky či sarkasticky – vyzněla většinou intolerantně. Intolerance směřovala proti Romům⁸⁷ a v menší míře i proti cizincům jako takovým⁸⁸. Tematizována byla zejména jejich přítomnost v ČR, vstřícnost k imigračnímu procesu a ponechávání prostoru *těm špatným* z nich. Naproti tomu zazněla i tvrzení upozorňující a striktně odsuzující rasismus a jeho propagátory.⁸⁹ Zazněl ovšem také vážně myšlený názor, že Češi jsou tolerantní, k cizincům přátelší a dávají jim prostor k svobodnému životu v republice. Potřeba vyslovit se k otázce intolerance a tolerance v ČR se projevila jako záležitost osobní pozice bez zjevné vazby na demografickou charakteristiku rodiny či na lokální zázemí. Ovšem byli to především žáci různých pražských škol, kteří se k problému přihlásili.⁹⁰

Co říci závěrem.

1. U dotázaně třináct a čtrnáct let staré české mládeže neexistuje všeo-

⁸⁷ Výrok: *že to vydrží s cikánama* (Praha 8 – 6172), *nervy žít s Romy* (Praha 10 – 2715), *až na cikány dobrý* (Praha 9 – 5930), *neumí žít s Romy* (Praha 10 – 2710).

⁸⁸ Výrok: *že v Čechách nechávají bydlet i cizí národnosti* (Letohrad 0212), *že mají s těmi špatnými výdrž* (Klášteřec nad Ohří 2467).

⁸⁹ Výrok: *že nezabijou Sládka* (Olomouc 0599), rasistická oblast (Frýdek-Místek 1830).

⁹⁰ K toleranci a intoleranci se vyslovili i jednotlivci z Olomouce, Brna, Frýdku-Místku, Hradce Králové, Letohradu, Pardubic, Litoměřic a Klášteřce nad Ohří.

becně přijímaný obraz Čecha. Fungují pouze lokální modely tohoto obrazu. A ty se navzájem výrazně liší – zejména v osobních charakteristikách připisovaných Čechovi, ale také v důrazu kladeném na kulturní identitu a zvláštnost Čechů. Sjednocující rysy lze vystopovat ve stanoviscích dětí z určitých regionů – výrazněji se odlišují pohledy dětí z měst středo-východních a východních Čech a pohledy dětí ze severočeských měst.

2. Z hlediska mezigenerační výměny jsou v pozicích třináct a čtrnáct let staré české mládeže nejkonstantnější autostereotypy, které vycházejí z charakteristik mentalit a intelektuálních schopností. Nejživotashop-nější se ukázal sebe glorifikující autostereotyp o vtipnosti, smyslu pro humor, o přirozené dobrotě Čechů.

3. V obraze Čecha kresleném touto mládeží odezněly naopak stereotypy o kulturních, uměleckých a také profesních dovednostech, tedy stereotypy, které podnes traduje střední a zejména starší generace. Vymizely i stereo-tyпы o průmyslové vyspělosti českých zemí a jedinečnosti českého průmyslu, dříve hluboce zakódované do povědomí české populace.

4. Z nových prvků, které zařadily dotázané děti do obrazu vlastního národa, to byly především charakteristiky vzorců chování: chování eticky pozitivního (štedrost, soudržnost) zejména však negativního (zlodějna, bezcitnost, společenská pasivita). I tyto pohledy mají svou lokální intenzitu (např. tvrzení o nepoctivosti: Praha, Hradec Králové, Klášterec n. Ohří, Frýdek-Místek).

5. Autoobraz Čecha doložený v pozicích dětí významně formuje v prvním plánu konkrétní rodina a v druhém plánu lokální společnost, přesněji lokální společenské klima vázané na místní kulturní tradice. Intenzivnější vliv přátelské skupiny spolužáků se nepodařilo prokázat.

6. Vliv sociálního postavení a vzdělání otců na postoje dotázaných dětí se podařilo prokázat pouze v základním vztahu k národní existenci a v akcentování významu kulturní svěbytnosti.

7. Vztah k vlastní národní identitě budují děti na mlhavém povědomí kulturní totožnosti a společné dějinné tradice. Transparentněji však vystu-puje pouze vize typického národního nápoje (pivo) a národních pokrmů.

8. Více než 15 % dotázaných dětí naproti tomu vyjádřilo, ač netázáno, potřebu deklarovat se v pozici Čecha. V jejich stanoviscích se výrazně odlišily dvě pozice: nekritický obdiv k českému národu na jedné straně a hrdost na češtví na straně druhé. Zatímco prvá pozice u jednotlivců nejednou souvisela s xenofobními postoji, pozici druhou často provázela etnická tolerance, vstřícnost a snaha o pochopení druhého. Obě pozice pak měly výrazný odlišující lokální rozměr, který se až na výjimky nepře-

krýval. Češství jako platnou hodnotu častěji deklarovaly děti z Prahy, východočeských a jihočeských měst a také z měst severozápadní Moravy a Slezska.

9. Za důležitou hodnotu Čecha označila část dětí Českou republiku. Postoj k vlastnímu státu děti rozevřely od kritiky současné reality až po velikášské představy o jeho mezinárodním významu.

10. Malá, avšak nezanedbatelná skupina dotázaných dětí odmítla jedince hodnotit jako příslušníka etnika a národa. Postavila se na pozice kulturní rovnocennosti, svobodné volby a osobní zodpovědnosti každého za své jednání, chování a postoje. Tato skupina dětí ukázala nový směr myšlení.

Czechs how are they and how they want to be A teenagers' look at themselves

Mirjam Moravcová

Self-image is a major part of collective conscience of modern national society. Whether built on ethnic, cultural and historical or national political characteristics, it is always among the instruments of self-consciousness, self-esteem and self-identification. It is part of the mental ownership by means of which even modern national societies build their identity, strengthen the consciousness of their solidarity, uniqueness as well as distinctiveness. It has a force to mould a society, to help its integration, but also to highlight arising tendencies toward disintegration and disillusion from itself.

In relation to other components with which members of a modern national society build the consciousness of their identity the own national image has to some extent a special position: it is not delineated by exact contours, it is not unchangeable, it combines in itself elements of diverse historical eras and it simultaneously includes some characteristics inserted in it by both the elite and ordinary bearers of the self-image. Its contours also accept those characteristics of group self-images with which groups of various opinions, and social and local origins build either their prestige, or, by contrast, which are rejected when different groups are regarded. As a rule, despite the resulting discrepancy, both characteristics are perceived as true. The self-image of a nation is superior to the group self-images. In its whole it does not express or reflect reality. It is a vision of who we would like to be. The basic tendency of this vision is not damaged even by negative characteristics. These are part of self-criticism heading for "self-cleaning".

The presented study deals with the question of the current transformation of the self-image of a Czech among older schoolchildren. It is based on answers obtained

through a field survey conducted in 25 towns of Bohemia, Moravia and Silesia (see Table III) in 1998. Views of pupils from ethnically-mixed schools in Prague, Brno, 19 district towns and for the sake of comparison also four smaller towns of the Czech Republic were recorded. The survey recorded answers from 3,438 children at the age of 13–14 years (pupils of the eighth classes of Czech elementary schools). However, only 3,058 of them said that their father was Czech. The survey is only based on the answers from these children. It reacts to the statements included in the replies to the open question What do you admire on Czechs? The respondents therefore themselves formulated their view and they were also given the opportunity not to reply to this question. More than one-fourth of them ignored the question. This largely concerned the children from Česká Kamenice, Ostrava, Sokolov, Děčín and Pardubice. The frequency of their lack of interest contrasted with a positive approach of children from other localities. However, another 15% reacted with the statements "I don't admire anything" (in particular children of fathers with higher or elementary education). Admiration for the Czech population was therefore only displayed by 44 % of those polled.

Testimonies by these 1,346 children made it possible to follow the three questions: a) what characteristics are ascribed by teen-age Czechs to the Czech nation; b) in what does their look at themselves differ from the view of the generation of adult people; and c) on what do they build their national self-identification and their relationship with their own national society.

The analysis of answers led to the following conclusions:

1. There is no generally accepted image of Czech among the Czech youth under examination. There are only local models of the image. They strongly differ, especially in personal qualities ascribed to the Czech. Children from south and west Bohemia view Czechs as hard-working, while those from east Bohemian towns believe they are intelligent, and children from north Moravian towns regard them as friendly.

2. From the viewpoint of intergenerational exchange the Czech youth aged thirteen to fourteen most often display self-stereotypes based on characteristics of mentality and intellectual abilities. There is the stereotype of wittiness and sense of humour and natural goodness, etc.

3. The image of the Czech, depicted by this youth, does not involve the self-stereotypes about cultural, artistic as well as professional capabilities. The same goes for stereotypes about industrial achievements of the Czech Lands and uniqueness of the Czech manufacturing, formerly deeply anchored in the consciousness of the Czech population.

4. When it comes to new elements, included by the children under examination into the image of their own nation, these were primarily the characteristics of patterns of behaviour, which meant ethically positive behaviour (generosity, solidarity), but also very negative qualities (rapacity, callousness, social passivity). These views, too, differ along regional lines (such as the statement about dishonesty in Prague, Hradec Králové, Klášterec n. Ohří, Frýdek-Místek).

5. The self-image of the Czech, proved in the children's attitudes, is strongly and primarily formed by the specific family, and secondly by the local society or, to be

more precise, by the local social climate bound to local cultural traditions. An intensive influence of a friendly group of children from the same schoolclass was not proved.

6. The relationship with one's own national identity is built by children on the basis of a vague consciousness of cultural identity and common historical tradition. However, a major role is only played by the vision of a typical national drink (beer) and national dishes.

7. On the other hand, a need to declare oneself in the position of the Czech was voiced, though unasked, by more than 15 % of the children under observation. There were two markedly different positions: an uncritical admiration for the Czech nation on the one hand and pride of being Czech on the other. While the former position was often associated with xenophobic attitudes among some individuals, the latter was frequently accompanied with ethnic tolerance, an obliging attitude and effort to understand a different nation. Both positions had markedly differentiating local dimensions which almost never overlapped. Czech national feeling as a valid value was very often declared by the children from Prague, east and south Bohemian towns as well as from north Moravian and Silesian towns.

8. A part of the children called the Czech Republic a vital value of a Czech. The attitude toward one's own state was perceived by the children in a variety of reactions ranging from the criticism of the current reality to megalomaniac ideas about its international importance.

9. A small, but not negligible group of the children under examination refused to value an individual as a member of an ethnicity or a nation. It stood up for the position of cultural equality, free choice and personal responsibility for behaviour, deeds and attitudes.

Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku¹

Část první – Počátky Svaté Heleny

Zdeněk R. Nešpor, Martina Hornofová, Marek Jakoubek

O českém vystěhovalectví do (nyní) rumunského Banátu v první polovině 19. století, o životě a zvycích tamní české (a slovenské²) enklávy a o její částečné reemigraci po druhé světové válce existuje již bohatá literatura.³ Poválečná etnologie, zaměřující se do značné míry na studium etnických procesů, zde nacházela široké badatelské pole. Tak byla studována adaptace a eventuelní integrace české menšiny do rumunské společnosti, jejich vzájemné ovlivňování, stejně jako uchovávaní tradiční české kultury v rámci menšinových komunit. Hojně byla sledována i poválečná reemigrace banátských Čechů, jejich usazování v českém pohraničí, volném po odsunu sudetských Němců, a jejich postupná asimilace. Problematika

¹ Studie vznikla na základě terénního antropologického a religionistického výzkumu ve Svaté Heleně a Vojvodově v září – říjnu 1999. Materiály z tohoto výzkumu, zejm. fotodokumentace a magnetofonové nahrávky, jsou k dispozici v knihovně UK IZV a v archivu autorů.

² V česko-slovenských komunitách v Rumunsku a Bulharsku nikdy nedocházelo k národní diferenciaci a nedochází k ní ani v současné době. Rozdělení státu, pokud o něm potomci někdejších vystěhovalců uvažují, je vnímáno jako cosi nejasného a zřejmě zbytečného.

³ Základní literaturu k dějinám českého vystěhovalectví do Banátu představuje: Auerhan, Jan: *Čechoslováci v Jugoslávii, Rumunsku, Maďarsku a Bulharsku*. Praha 1921; Heroldová, Iva: *Vystěhovalectví do jihovýchodní Evropy*. In: *Češi v cizině*, sv. 9, 1996, s. 67–95; Hruza, František: *Domov v cizině*. Ostrava 1992; Jech, Jaromír – Secká, Milena – Scheufler, Vladimír – Skalníková, Olga: *České vesnice v rumunském Banátě. Češi v cizině*, sv. 5, 1992; Karas, František: *Československá větev zapomenutá nebem i zemí*. Praha 1937; Míčan, Vladimír: *Za chlebem vezdejší*. *Evangelisační návštěva československých osad evangelických v Rumunsku*. Brno 1931; Nešpor, Zdeněk R.: Banátská Češi jako potomci tolerančních sektářů. *Religio. Revue pro religionistiku*, VII, 1999, 2, s. 129–144; Secká, Milena: Češi v rumunském Banátu. In: *Češi v cizině*, sv. 8, 1995, s. 92–115; Schlögl, Jindřich: *Dějiny českých osad v rumunském Banátě. Naše zahraničí*, VI, (1925), passim, – VII, (1926), passim; Špoula, Stanislav: *Příspěvek k problematice české menšiny v rumunském Banátě*. Diplomová práce na KEF FF UK. Praha 1982; Urban, Rudolf: *Čechoslováci v Rumunsku*. Bukurešť 1930.

Čechů bulharských sice byla zkoumána značně omezeněji, přesto i zde – především díky bulharským etnologům – byly vykonány důležité kroky a publikovány alespoň nejzákladnější informativní práce.⁴ Ovšem jeden podstatný rys těchto vystěhovaleckých komunit – jejich vypjatá religiozita – byl, zejména v poválečném etnologickém bádání, do značné míry opomíjen, jindy pak různě komolen a dezinterpretován.

Předmarxistický český národopis a historiografie si této religiozity sice všímaly,⁵ zřídka kdy z ní však vyvodily podstatný závěr, že totiž náboženský život těchto českých enkláv „býval tak mocný, že vše ostatní se jevilo jen nutnými jevy průvodními.“⁶ Jinak řečeno, že religiozita je oním úhlem pohledu, ze kterého je jediné možné rozumět a vykládat místní kulturní specifickou. Bylo tomu tak zejména pro „osvícenský“ pohled většiny těchto badatelů na skutečnost náboženství. Náboženství pokládali za přežitek temných dob lidové nevzdělanosti, za cosi primitivního, co je třeba překonávat zejména osvětou. Tak Jan Findeis, autor, jenž si nejlépe uvědomil zmíněnou fundamentalitu náboženské problematiky, zároveň kriticky napsal, že jejich „snaha po absolutním křesťanství vedla k ochlazení citu vědomí národní příslušnosti, sváděla k popírání denního života a tím ke snižování životní úrovně. Největší škodou zůstane to, že rozdělením byli hluboce zasaženi i ti mladší a nejmladší.“⁷ Je nepochybné, že takto apriorním hodnocením docházelo k četným zkreslením a dezinterpretacím.

Neporozuměli bychom však meziválečnému studiu naší problematiky, nezmínili-li bychom ještě jeden jeho pól, totiž vyhroceně náboženské vnímání věci. Někteří autoři, zejména protestantské orientace, se snažili nahlížet historický vývoj Svaté Heleny a Vojvodova z ryze náboženské per-

⁴ V Sofii vycházející edice Goljama češka biblioteka, zejm. sv. 3 Istorija i tipologija na edna civilizatorska rolja. Dále: Auerhan, J.: *Čechoslováci ...*, c.d.; Heroldová, I.: *Vystěhovalectví ...*, c.d.; *Jubilejní ročenka československé kolonie v Bulharsku 1868–1928*. Sofie b.d.; Michalko, Ján: *Naši v Bulharsku. Pädesiat rokov ich života, práce, piesne a zvykov*. Myjava 1936; Nešpor, Z. R.: *Banátští Češi ...*, c.d.; Vaculík, Jaroslav: *Bulharští Češi a jejich reemigrace v letech 1949–50*. ČL, 60, 1983, s. 82–84; Penčev, Vladimír: *Njakoj problemi na adaptacijata na českitе заселници на северозападна Балгария*. In: *Vtori meždunaroden kongres po balgaristika, Sofia 1986. Dokladi 15 – Folklor*. Sofia 1998, s. 480n.; Vařeka, Josef: *Češi v Bulharsku*. ČL, 77, 1990, s. 81n.

⁵ Tak Auerhan, J.: *Čechoslováci ...*, c.d., s. 74n., 93n.; Findeis, Jan: *Vojvodovo*. In: *Jubilejní ročenka československé kolonie v Bulharsku 1868–1928*. Sofie b.d., s. 220–225; Karas, F.: *Československá větev ...*, c.d., s. 31; Schlögl, J.: *Dějiny českých osad ...*, c.d., Urban, R.: *Čechoslováci ...*, c.d., s. 37; viz též pozn. č. 8.

⁶ Findeis, J.: *Vojvodovo ...*, c.d., s. 223.

⁷ *Ibid.*, s. 224. Že tomu tak skutečně bylo, svědčí např. úplné nábožensky podmíněné odnárodnění českých katolíků ve Velkém Središti (dnešní Jugoslávie, viz dále v textu), takže ti to byli po druhé světové válce odsunuti s tamními Němci. K tomu Heroldová, I.: *Vystěhovalectví ...*, c.d., s. 85.

spektivy. Byl to především bratrský kazatel Vladimír Míčan,⁸ horlivý zastánce své víry, který vedle bohaté redaktorské a ediční práce zasvětil svůj život právě českým emigrantům nekatolických vyznání po celé Evropě. Pravidelně je navštěvoval, kázal v jejich kostelech a modlitebnách, sjednával jim kontakty v mateřské zemi a naopak – což je pro nás nejdůležitější – české souverce informoval o jejich životě.⁹ Míčanovy knihy však bohužel značně trpí jednak nábožensky apologetickým a popularizačním charakterem, jednak přílišnou vírou v hodnověrnost ústního podání o mnohdy poměrně dávných skutečnostech. Je k nim tedy třeba přistupovat značně kriticky, hodnotné informace se zde mísí s pouhými domněnkami, mnohé je – zřejmě neúmyslně – zamlčováno a interpretováno ve prospěch myšlení protestantského proti katolickému. Z katolické strany ostatně docházelo k témuž.¹⁰

Zřejmě zde je třeba hledat důvody dosti malého dobového i pozdějšího dosahu Míčanovy práce, která však přesto pro nás je do značné míry stěžejní.

Naprosto odlišná situace nastala s nástupem marxistické ideologie v Československu. Studium náboženských fenoménů se téměř vytratilo z vědeckého bádání, nepočítáme-li v ně povrchní a dobovým klasikům plně poplatné práce „vědeckých ateistů.“ Bylo tomu tak i v případě banátských a bulharských Čechů. Nejdůležitější práce na tomto poli sice jejich religiozitu zmiňovaly,¹¹ avšak jako cosi poměrně okrajového, překonaného, jako cosi o čem raději lépe nehovořit. A to i přesto, že si autoři sami uvědomovali náboženskou podmíněnost řady etnologických jevů, např. endogamie v případě svatohelenských baptistů.¹² Jiní badatelé pak nepovažovali za nutné náboženské založení těchto krajanů – jež druhdy bylo považováno za úhelný kámen jejich vztahování se ke světu – vlastně ani zmínit.¹³ Všechna tato nedocnění skutečnosti, byla nepochybně podmíněná vlád-

⁸ Míčan, V.: *Za chlebem ...*, c.d., passim.

⁹ Vedle knihy uvedené v předchozí poznámce napsal řadu dalších spisů o nekatolické emigraci, např.: Míčan, V.: *Česká emigrace v Polsku a na Volyni*. Brno 1924; týž: *Pod Páně korouhví. Ze života našich exulantů*. Brno 1940; týž: *Srbská evangelická církev v Horní a Dolní Lužici*. Brno 1924; týž: *Ve vyhnanství*. Brno 1927.

¹⁰ Tak Schlögl, Jindřich: *Práce a zvyky krajanů v rumunském Banátě na podzim a v zimě. Naše zahraničí*, XI, 1 (1931), s. 157–161, v celém díle zcela samozřejmě o banátských Čechích hovoří jako o katolících, aniž by vůbec zmínil existenci tamních nekatolíků (přitom zejm. ve Sv. Heleně, odkud pocházel, nekatolíci tvořili více než polovinu obce). Obd. Klíma, Stanislav: *České osady dolnouherské*. ČL, 8, 1899, s. 23.

¹¹ Jech a kol.: *České vesnice ...*, c.d., s. 11n., 58n.; Robek, A. – Heroldová, I.: *K etnické problematice Československa, zvlášť českého pohraničí, po druhé světové válce*. ČL, 60, 1983, s. 7.

¹² Jech a kol.: *České vesnice ...*, c.d., s. 62.

¹³ Heroldová, I.: *Reemigrace zahraničních Čechů a Slováků po 2. světové válce*. In: *Češi v cizině 1*, Praha 1986, s. 67–95; Vaculík, J.: *Bulharští Češi ...*, c.d., s. 82–84.

noucí společenskou ideologií. A tak jediným československým autorem komunistické éry, který si otázku vztahu víry a etnické diferenciaci položil, byl Stanislav Špoula. Ve své diplomové práci, vypracované na základě terénního výzkumu v rumunském Banátu počátkem 80. let, se vrátil k někdejší akcentaci náboženské problematiky, jež se mu – shodně jako i při našem výzkumu současném – jevila stěžejní pro pochopení mnohých specifických rysů české menšiny v rumunském Banátu.¹⁴

Opětovné přihlížení k otázkám náboženským se v Československu objevilo po listopadovém převratu r. 1989. Autoři dosud tyto faktory odsouvající kamsi do pozadí je najednou začali ne-li akcentovat, tedy alespoň psát o nich daleko šířeji a otevřeněji. Popřevratové studie českých etnologů a etnohistoriků bez výjimky o religiozitě banátských Čechů hovoří a někdy ji kladou i jako ústřední badatelský problém.¹⁵ Obdobně tomu je i v postkomunistickém Bulharsku. Zde zmiňme alespoň studii Vladimira Penčeva, jenž si všiml religiozních příčin odchodu části svatohelenských Čechů do Bulharska.¹⁶

Mezi různými přístupy dosavadní odborné i popularizační literatury k předmětu našeho studia však třeba zmínit ještě jeden. Listopadový převrat totiž zároveň otevřel cestu různým nadšencům, domnívajícím se nalézat „v cizině zapomenuté bratry a sestry“ a libujícím si v expresivních popisech zaostalé banátské reality. Faktografická úroveň jejich práce je přitom většinou malá,¹⁷ seriózní badatelé se jejich vývody nezabývají. Na pomezí tohoto přístupu však stojí i evangelicko-propagační dílo Františka Hruzy,¹⁸ svou náboženskou podmíněností i nejasnou hodnověrností části z množství uváděných faktů nikoli nepřipomínající někdejší dílo Míčanovo. Obě práce však třeba zmínit již jen pro to, že jde o dosud nejrozsáhlejší rozbor náboženských dějin Svaté Heleny. Při jeho studiu ovšem platí výhrady svrchu zmíněné.¹⁹

¹⁴ Špoula, Stanislav: *Příspěvek k problematice ...*, c.d., s. 15.

¹⁵ Heroldová, I.: *Vystěhovalectví ...*, c.d., mj. s. 85, 93; Nešpor, Z. R.: *Banátská Češi ...*, c.d., s. 130n.; Secká, M.: *Češi ...*, c.d., pozn. č. 55 na s. 113; též: *Češi v Rumunsku*. In: *Češi v cizině*, 9, 1996, s. 98–99.

¹⁶ V. Penčev svůj výklad uzavírá slovy: „zvláště bych zdůraznil roli náboženství jako etnikum deferencujícího a etnikum zachovávajícího faktoru v existenci vojvodovské etnodi-aspory.“ Penčev, Vladimír: *Tempus edax rerum, ili Za minaloto i nastojašteto na vojvodovskite Čechi*. In: *Čechi v Balgarija, Istorija i tipologija na edna civilizatorska rolja*, sv. 2. *Komemorativno razključenje na „chomo bochemikus.“* Sofia 1996, s. 59–60. Obd. týž: *Njakoje problemi ...*, c.d., s. 484–486.

¹⁷ Secká, M.: *Češi v Rumunsku ...*, c.d., s. 97.

¹⁸ Hruza, F.: *Domov v cizině ...*, c.d., *passim*.

¹⁹ Hruza vychází vedle ústního podání zejména z kroniky Jana Schlögla (mylně ji připisuje jeho otci Jindřichovi, jehož nesprávně píše Schlägl), i zde se však ve svých citacích do-

Souborná studie shrnující dosavadní bádání, vycházející přitom jak z terénních výzkumů, tak i z mnohdy rozporné literatury sekundární, jež je nám ovšem jediná dostupná (vyjma několika pramenů primární povahy²⁰), studie jež by se důsledně dotýkala náboženského vývoje a jeho proměn na Svaté Heleně a ve Vojvodovu, taková studie však dosud napsána nebyla.

* * *

V této stati se chceme věnovat náboženskému vývoji českých nekatolických komunit v rumunském Banátu a Bulharsku, tedy dějinám Vojvodova a nekatolické části Svaté Heleny. Kde to bude potřebné, budeme se zabývat i náboženským vývojem katolického obyvatelstva. Neklademe si však nárok na úplné vyčerpání této problematiky. Soudíme totiž, jak bude zřejmé z dalšího textu, že banátští nekatolíci jsou se svou specifickou religiozitou kýmisi značně odlišným od jejich katolických spoluobčanů a že je proto třeba věnovat pozornost právě jim. Konečně problematika tamního katolicismu byla popisována přeci jen hojněji než problematika nekatolíků, nepochybně i pro markantní převahu prvních zmíněných.²¹

Zde je třeba poznamenat, že v následujícím textu budeme označení „nekatolíci“ používat pro skupinu věřících negativně se vymezujících primárně vůči katolické církvi, včetně jejích uniatských částí, sekundárně i vůči církvi pravoslavné. Označení „protestanté“ případně „evangelíci“ by bylo zavádějícím, protože – jak bude zřejmé dále – nebyli zřejmě sva-

pouští chyb. Tak např. Magyarli osadníkům „neutekl“ po necelém roce (ibid., s. 4) nýbrž – alespoň podle kroniky – až po sedmi (Schlögl, J.: *Památník ...*, c.d., s. 13), stavba zdí nabíjením rozmíchané jílovité hlíny s plevami mezi dřevěné bednění, „truplováním“, nezačala hned po založení obce (Hruza, F.: *Domov ...*, c.d., s. 5.) ale až „v posledních dobách“, tj. zřejmě počátkem 20. století (Schlögl, J.: *Památník ...*, c.d., s. 35) apod. Další výhradou budiž i to, že např. v partiích o faráři Jauzovi (Hruza, F.: *Domov ...*, c.d., s. 9) Hruza bezostyšně opisuje kroniku (Schlögl, J.: *Památník ...*, c.d., s. 30n.) bez uvozovacích znamének i bez udání pramene.

²⁰ Zejm. se jedná o gernickou farní kroniku *Historia Domus* (Unzeitig, Franz: Gedenk-Buch der Pfarre Weitzenried im K. K. Illirisch-Banater Grenz-Regiments-Bezirke No. 14. Rkp. uložený na gernické faře, Gernik 1853n., nečíslováno), v Čechách zatím nedostupnou (farář P. Václav Mašek ji odmítá zapůjčit k okopírování a badatelům dovoluje studovat ji jen – navíc mnohdy poměrně zběžně – na půdě fary) a svatohelenskou kroniku rodiny Schlöglů (Schlögl, Jan: *Památník o Sv. Heleně*. Rkp., Bratislava 1934). Xerokopie opisu této kroniky, pořízeného Radoslavem Schlöglem v r. 1969, získaná při našem výzkumu, je nyní k dispozici v knihovně UK IZV. V naší práci citujeme z tohoto opisu, provedli jsme i číslování stran.

²¹ Srov. pozn. č. 10. Demografická převaha katolíků ovšem platí jen uvažujeme-li banátské (a později bulharské) Čechy jako celek. Vyčleníme-li Sv. Helenu a její deřinou kolonii Vojvodovo – níže ukážeme, že pro takové vyčlenění jsou dobré důvody – situace se rázem změní.



Svatá Helena, celkový pohled

Foto Z. R. Nešpor, 1999

tohelenští a vojvodovští Češi stoupenci řádných reformovaných či luterských církví, za jaké se mylně považovali a za jaké byli považováni, nýbrž náboženskými sektáři.

Problematicku jsme rozdělili do několika oddílů, jež budou – vzhledem k rozsahu popisované látky – uveřejňovány postupně. V prvním oddíle se budeme věnovat náboženským dějinám Sv. Heleny od příchodu českých osadníků do Banátu přes poměrně kusé zprávy o jejich životě tam do události, která zásadním způsobem svatohelenskou nekatolickou skupinu transformovala. Touto událostí byl náboženský rozkol a následný odchod části helenských nekatolíků do Bulharska na přelomu 19. a 20. století, způsobený velmi pravděpodobně příchodem učitele a kazatele Chorváta. Druhý oddíl věnujeme dalšímu vývoji vznikajících, transformujících se a zanikajících náboženských skupin na Sv. Heleně od tohoto mezníku do současnosti. Třetí oddíl bude zaměřen na náboženské dějiny Vojvodova, na události bezprostředně následující po odchodu osadníků z mateřské obce, na založení nových osad, náboženskou diferenciaci Vojvodova a jeho další vývoj až po reemigraci (téměř) celé vsi do Čech. Konečně čtvrtý oddíl bude věnován náboženské otázce poválečných reemigrantů – nekatolíků

i zkoumání masové, dosud však málo podchycené banátské reemigrace v současné době. Vzhledem k povaze věci (studium jevu, jenž dosud trvá) v tomto posledním bodě jde jen o první pokus o uchopení problému.

Na tomto místě bychom však rádi upozornili ještě na jeden problém metodologický: totiž do jaké míry je při etnohistorickém a dějinně-náboženském výzkumu této oblasti použitelné ústní podání. Dosavadní badatelé se k němu stavěli značně kriticky, zpochybňovali jeho výpovědní hodnotu.²² V hodnocení situace slovesné tradice v rumunském Banátu Vladimír Karbusický konstatoval, že „vzpomínky dnešních Čechů na minulost jsou ...zlomkovité, nepřesné a celkově málo významné.“²³

Náš terénní výzkum tomuto názoru zdánlivě odporuje. Mnozí příslušníci starší generace rádi o historii Svaté Heleny hovoří, jejich výklad je přitom soustředěn na memoráty o vzniku osady.²⁴ Povahou však zřejmě nejde o skutečné v rodinách a rodech děděné memoráty, nýbrž o znalosti druhotně – především z dosavadní odborné literatury – získané a jako takové teprve zpracováváné, různě upravované a zkracované fantasí lidových vypravěčů. Na Svaté Heleně se tak zajímavým, následnou teoretickou reflexí však bohužel obtížně od sebe rozlišitelným způsobem mísí skutečná dějinná paměť potomků „otců zakladatelů“ se sekundárně získanou vědomostí o tom „jak to skutečně bylo,“ přičemž druhé bývá začasté přikládána větší váha. Tak v mnohých rozhovorech bylo lze slyšet, že konkrétní spoluobčan „hodně ví o staré Heleně“ poněvadž četl „tu knihu“²⁵ nebo i argument – v hádce mezi dvěma bratry, kdo lépe zná, jak se věci měly – že to jedna strana ví lépe, poněvadž „já sem to čet‘.“²⁶ Proti předchozím výzkumům²⁷ tedy musíme konstatovat značný posun vzhledem ke zjištěnému vlivu literatury na předávání tradice. Nejasné ovšem zůstává, jak je možné, že, šlo-li zejména o literaturu staršího data vydání (20.–30. léta 20. stol.) bylo její masivní působení zjištěno až našim výzkumem, zatímco

²² Obecně je známa skutečnost ztráty historické paměti a jejího tradování ve folkloru nejpozději ve třetí generaci od sledované události.

²³ Jech a kol.: *České vesnice ...*, c.d., s. 12; obd. Secká, M.: *Češi v Rumunsku ...*, c.d., s. 97.

²⁴ Výpovědi Josifa a Václava Švejdových (vulgo Trnka), Aloise Hřízy (vulgo Brabec), starosty Peka, Adolfa Kopřivy, P. Václava Maška. Viz pozn. č. 1.

²⁵ Většinou se hovoří o „té knize“ nebo o „kronice,“ respondenti si přitom nepamatují ani její název ani autora. Jen několik „znalců historie“ ví, že „těch knih“ bylo vlastně několik. Dnes jsou povětšinou ztraceny. Na základě jejich popisu je však s velkou pravděpodobností můžeme identifikovat (v pořadí dle přibližné četnosti výskytu): Schlögl, J.: *Dějiny českých osad ...*, c.d., (vyšlo i samostatně jako zvláštní otisk z Našeho zahraničí 1926); Míčan, V.: *Za chlebem ...*, c.d.; Karas, E.: *Československá větev ...*, c.d.; Urban, R.: *Čechoslováci ...*, c.d.; různé separáty z ČL. Viz pozn. č. 1.

²⁶ Rozhovor s Josifem a Václavem Švejdovými (vulgo Trnka). Viz pozn. č. 1.

²⁷ Jech a kol.: *České vesnice ...*, c.d., s. 19.

velký etnografický a folkloristický výzkum v první polovině 60. let konstatoval tento vliv jako nulový nebo nanejvýš marginální?²⁸

Výpovědní hodnota ústního podání dnešních potomků prvních osadníků Sv. Heleny o počátcích tamního osídlení a jeho vývoji zhruba do přelomu století je vzhledem k zmíněným skutečnostem minimální až nulová. Ani my proto nebudeme s takto získaným materiálem pracovat.

Jiná situace ovšem nastává pro období meziválečné, jehož pamětníci ve Svaté Heleně dosud žijí, ale i pro období zhruba vymezené přelomem století na straně jedné a první světovou válkou na straně druhé. Třebaže jeho pamětníci již nežijí (nejstarším respondentům našeho výzkumu bylo okolo 85–90 let), dosud žijí jejich přímí potomci, kteří mnohdy byli svědky někdejších vyprávění o důležitých událostech. A protože – jak ještě bude podrobně nastíněno dále v textu – skutečnosti týkající se náboženských dějin byly zde vždy vnímány, zejména v nekatolickém táboře, jako cosi svrchovaně důležitého, právě o nich se nejčastěji hovořilo a právě ony nejméně upadaly v zapomnění. Na takto získaná data ovšem nesmíme hledět (byť mnohdy i to by bylo oprávněné) jako na výčet přesných jmen; dat a činů, nýbrž spíše jako na pevnou strukturu, ustálenou formu vyprávění v lidové paměti zafixovanou a dále předávanou. Pohlížíme na ni jako na líčení sledu reálných událostí, avšak ne vždy zcela spolehlivou stran datace absolutní. Takové použití ústního podání pamětníků pro zachycení náboženského vývoje je po našem soudu relevantní. Jeho validita se přitom zvyšuje množstvím shodně vypovídajících respondentů i případným nálezem shodně interpretovatelných pramenných stop. Ústní podání je pro nás nezastupitelným pramenem mimo jiné i proto, že naprostou většinu skutečností nebylo odkud vyčíst, neexistují k nim (téměř) žádné prameny písemné povahy ani sekundární literatura. Tím je zároveň i řečeno, že právě pro nedostatek písemných pramenů heuristiku ani nelze provádět jinak.

Poněkud odlišná je situace Vojvodova, tato odlišnost přitom je podmíněna skutečností, že obec byla založena na samém počátku 20. století. Ani zde se nemůžeme opřít o prameny písemné povahy.²⁹ Proti Svaté Heleně

²⁸ Jako jedno z možných vysvětlení se nabízí skutečnost, že (podle ústního sdělení) někdy v průběhu 80. let došlo ke zřícení evangelické fary, v níž byla uložena mj. objemná knihovna někdejšího kazatele Jana Košťála. Než byla fara opravena (v polovině 90. let), celá tato knihovna se ztratila.

²⁹ Dřívější literaturou uváděná kronika Vojvodova (Neco Petkov: Istorija za selo Vojvodovo) se ztratila zřejmě při přesunu písemných materiálů z vojvodovského kmetstva (obecní úřad) do Mizije. Při našem výzkumu se nám ji nepodařilo nalézt.



Svatá Helena, obytný dům, přestavba 70. léta 20. století

Foto Z. R. Nešpor, 1999

však celá historie obce spadá do námi vymezeného období použitelnosti ústního podání. Věc je ovšem komplikována tím, že se – na rozdíl od Sv. Heleny – téměř celá obec vrátila v rámci poválečných reemigrací do Československa, kde navíc měla „docela jiné starosti“ než úvahy nad vlastními dějinami. Přesto však i zde, zejména ve smíšených rodinách, jež reemigraci odmítly, se setkáváme s hodnověrným ústním podáním pamětníků a i zde platí, co bylo řečeno o validitě tohoto podání týkajících se náboženských dějin. I my je tudíž budeme využívat jako jeden z pramenů této studie.

Tolik snad úvodem, nyní můžeme přistoupit k meritu práce, totiž k postupnému vylíčení náboženských dějin svatohelenských a vojvodovských nekatolíků i jejich potomků reemigrovaných do Československa.

I. Svata Helena, její vznik a vývoj do náboženského rozkolu

Vzhledem k neexistenci hodnověrných primárních pramenů týkajících se přesné datace založení Svate Heleny, setkáváme se v odborné literatuře s množstvím různých a různým způsobem podložených letopočtů,³⁰ jež

³⁰ O nezřetelnosti problematiky svědčí i skutečnost uvedení dvou rozdílných (!) letopočtů založení obce: 1822 a 1826 (Heroldová, I.: *Vystěhovalectví ...*, c.d., s. 69, 93).

variují od roku 1818 do 1826.³¹ Mnozí badatelé se proto uchylují k závěru, že Svatá Helena a zřejmě i nedaleká, v 19. století zaniklá osada Elisabethfeld (Alžbětinky, u místních Čechů se dodnes udržuje označení Lizabeta), byly založeny mezi lety 1820–24.³² K přesnějšímu určení na základě dochovaných pramenů zřejmě ani dospět nelze, i tak je ovšem zřejmé, že založení Svaté Heleny a Alžbětinek předcházelo založení dalších českých osad v rumunském Banátu (zejména v l. 1827–28).³³

Není to ovšem jediná odlišnost, jež Svatou Helenu vymezovala proti ostatním obcím. Zatímco totiž všechny ostatní české vesnice v rumunském Banátu (Gerník, Rovensko, Eibentál, Šumice, Biger, Nová Ogradena, Albián) včetně Alžbětinek byly – přinejmenším do konce 19. století – osídleny výhradně římskými katolíky, Svatá Helena vznikla jako osada cele nekatolická. První katolíci se do ní přistěhovali zřejmě až r. 1847 po zániku nedalekých Alžbětinek.³⁴

Také stran mateřských českých oblastí, z nichž pocházeli potomní banátské kolonisté, nacházíme četné odlišnosti. (Tato místa zdánlivě značně variují, jakoby banátské kolonisté měli svůj původ na většině území Čech.) Setkáváme se zde zejména 1. s oblastmi pošumavskými až po Plzeňsko,³⁵ dále 2. s Kladenskem a jeho okolím,³⁶ 3. s Posázavím a jihovýchodním okolím Prahy³⁷ a 4. se značnou částí někdejšího kraje Čáslavského včetně několika přilehlých oblastí (panství Chrudimské, Pardubické, Královéhradecko).³⁸ O bližší určení mateřských obcí pozdějších obyvatel Gerníku,

³¹ Rok 1818 uvádí, podle pramenů dochovaných na obecním úřadě, helenský starosta Pek (viz pozn. č. 1); 1820 Unzeitig, F.: *Historia Domus ...*, c.d., nečíslováno, a Schlögl, J.: *Památník ...*, c.d., s. 6; 1822 Heroldová, I. (viz předchozí pozn.) a Klíma, S.: *České osady dolnouherské. ČL*, 8, 1889, s. 22; 1823 Schlögl, J.: *Dějiny českých osad ...*, c.d., s. 39; 1826 Heroldová, I. (viz předchozí pozn.).

³² Jech a kol.: *České vesnice ...*, c.d., s. 18; Secká, M.: *Češi ...*, c.d., s. 93; též: *Češi v Rumunsku ...*, c.d., s. 98.

³³ Unzeitig, F.: *Historia domus ...*, c.d., nečíslováno; Jech a kol.: *České vesnice ...*, c.d., s. 18; Urban, R.: *Čechoslováci ...*, c.d., s. 28. Svatohelenská kronika umísťuje tuto další vlnu stěhování z Čech do let 1823–4 (Schlögl, J.: *Památník ...*, c.d., s. 13), patrně však mylně.

³⁴ Karas, F.: *Československá větev ...*, c.d., s. 31; Secká, M.: *Češi v Rumunsku ...*, c.d., s. 28; Urban, R.: *Čechoslováci ...*, c.d., s. 28.

³⁵ Auerhan, J.: *Čechoslováci ...*, c.d., s. 65; Jech a kol.: *České vesnice ...*, c.d., s. 11; Klíma, S.: *České osady ...*, c.d., s. 22; Secká, M.: *Češi ...*, c.d., s. 93; Schlögl, J.: *Dějiny českých osad ...*, c.d., s. 38–39; Schlögl, J.: *Památník ...*, c.d., s. 6; Unzeitig, F.: *Historia domus ...*, c.d., nečíslováno.

³⁶ Secká, M.: *Češi v Rumunsku ...*, c.d., s. 98.

³⁷ Auerhan, J.: *Čechoslováci ...*, c.d., s. 65; Heroldová, I.: *Vystěhovalectví ...*, c.d., s. 93; Klíma, S.: *České osady ...*, c.d., s. 22.

³⁸ Auerhan, J.: *Čechoslováci ...*, c.d., s. 65; Brandejs, Stanislav: *Zpráva o stavu českých osad v Banátě, SHS. Naše zahraničí*, III, 1922, s. 164; Heroldová, I.: *Vystěhovalectví ...*, c.d., s. 93; Jech a kol.: *České vesnice ...*, c.d., s. 11; Klíma, S.: *České osady ...*, c.d., s. 22; Míčan, V.: *Za chlebem ...*, c.d., s. 30; Secká, M.: *Češi v Rumunsku ...*, c.d., s. 98; Schlögl, J.: *Památník ...*, c.d., s. 7; Unzeitig, F.: *Historia domus ...*, c.d., nečíslováno.

Bigeru a Rovenska se pak pokusil Stanislav Špoula, využil přitom matriku, v níž postupně přechází jedinečný pramen původně *Historia domus* P. Fr. Unzeitiga.³⁹ Tak obyvatelé Gerniku pocházeli z obcí na Domažlicku, Klatovsku, Plzeňsku, Plasku a Hořovicko – Zbirožsku (námi vymezená oblast 1.) a z Kladenska – Slánska (oblast 2.).⁴⁰ Obyvatelé Bigeru přišli z Domažlicka (oblast 1.) a Kladenska (oblast 2.).⁴¹ a obyvatelé Rovenska z Berounska, Hořovicka, Zbirožska, Kladenska a Slánska (oblast 2.).⁴² Obyvatelé katolických obcí tedy zřejmě bez výjimky pocházeli z jihozápadních Čech, nebylo tomu však u původně nekatolické Sv. Heleny jinak? Zřejmě právě oni pocházeli z oblasti středovýchodních a východních Čech. Projdeme-li dostatečně podrobně stávající literaturu, zjistíme, že tomu tak s velkou pravděpodobností bylo. Tak svatohelenská Schlöglůva kronika jmenovitě uvádí, že rodiny pěti původních obyvatel pocházely z Pardubicka a jedna z Kouřimska,⁴³ vedle toho jsou zmiňovány obce Velim, Hořátek, Libice, Kšely a Nebužely⁴⁴ a – stále jen v souvislosti se Sv. Helenou – další oblasti Čáslavského kraje.⁴⁵ Také ti nekatolíci, kteří na konci 30. let 19. století Sv. Helenu opustili a odešli do Velkého Srediště v jugoslávské části Banátu, zřejmě pocházeli z přilehlých oblastí, totiž z Chrudimska a Královéhradecka.⁴⁶

Lze tedy usuzovat, že zatímco banátští katolíci měli svůj původ v jihozápadních Čechách, tamní nekatolíci spíše v oblasti Čech středovýchodních a východních. Snad sebou přitom strhli i některé katolíky (jinak bychom nemohli vysvětlit současný vznik Alžbětinek), nepochybně však do Banátu přišli ještě před příchodem jihozápadočeských katolíků a zřejmě i bez souvislosti s touto druhou migrační vlnou. Vzhledem k trvání Vojenské hranice proti „tureckému nebezpečí“ v Banátu (byla zrušena až

³⁹ *Historia domus* sice kdysi obsahovala podobnou matriku i pro první osadníky Sv. Heleny, ta se však nedochovala (je vytržena); proto Špoula nemohl totéž provést i pro tuto obec. Domníváme se, že výsledky by byly značně odlišné, než pro obce předchozí, důvody ozřejmíme v dalším výkladu.

⁴⁰ Špoula, S.: *Příspěvek k problematice ...*, c.d., s. 112–114. Špoula mezi Gernickými uvádí i přestěhovač z Chrudimska a Čáslavska (ibid.), tato lokalizace je však podle jeho soudu jen nejistá. Soudíme, že je nesprávná, že autor se k ní odhodlal, poněvadž nemohl jinak doložit v literatuře zmiňované (viz pozn. č. 38) osídlování z námi vymezené oblasti č. 4. Srv. předchozí poznámku.

⁴¹ Ibid., s. 116.

⁴² Ibid., s. 115.

⁴³ Schlögl, J.: *Památník ...*, c.d., s. 7. Odtud cituje Míčan, V.: *Za chlebem ...*, c.d., s. 30.

⁴⁴ Ibid., s. 30.

⁴⁵ Heroldová, I.: *Vystěhovalectví ...*, c.d., s. 93; Jech a kol.: *České vesnice ...*, c.d., s. 11; Klíma, S.: *České osady ...*, c.d., s. 22; Secká, M.: *Češi v Rumunsku ...*, c.d., s. 94.

⁴⁶ Brandejs, S.: *Zpráva o stavu ...*, c.d., s. 164.

r. 1873) dosavadní literatura mnohdy tradovala přesvědčení, že tato měla být osazována „*pracovitými a hlavně spolehlivými* [naše zvýraznění] *kolonisty*“,⁴⁷ přičemž ona spolehlivost měla být zaručena především jejich katolicitou. Zřejmě však jde o přesvědčení mylné, nebo jen částečně pravdivé. Einwanderungs-Patent Josefa II. (1784) totiž k přesídlování výslovně vyzýval všechny obyvatele západních částí monarchie bez rozdílu vyznání⁴⁸ a svou roli zde hrály ještě některé další skutečnosti, zejména vstřícný postoj správy vojenské hranice k přistěhovalcům, ať tito byli jakékoli víry. Ještě než se ovšem podrobněji dostaneme k tomuto problému, jenž bezprostředně souvisí s otázkou, kým vlastně tito první svatohelenští stran své víry byli, měli bychom věnovat pozornost důvodům jejich příchodu do Banátu.

V návaznosti na Historii Domus P. Fr. Unzeitiga a zejména kroniku Schlöglu téměř veškerá dosavadní literatura soudila, že všichni banátští Češi na toto území přišli zlákáni oravickým boháčem Magyarlim (Mandžárli).⁴⁹ Tento magnát si od rakouské vlády pronajal podunajské lesy v oblasti Banátu, které hodlal vytěžit a prodat jednak jako vlastní dřevní hmotu, jednak z této vyrábět dřevné uhlí, a protože práce místních valašských (rumunských) a srbských obyvatel se nevyplácela, vysílal své agenty do Čech, kde měli najmout potřebné pracovníky. Tuto Magyarliho akci lze datovat pomocí zachované nájemní smlouvy do roku 1820.⁵⁰ Vedle toho přistupovala paralelní snaha vojenských velitelství 13. rumunsko-banátského hraničářského pluku v Karansebeši a 14. ilyrsko-banátského hraničářského pluku v Bílé Cerkvi, doložená četnými přípisy rakouské vládě, osídlit pomezí vojenské hranice schopnými osadníky, jenž by v době míru vedle starosti o svou obživu vykonávali strážní službu a v případě eventuální války tvořili účinný první val proti postupující turecké armádě.⁵¹ Pro tuto osídlovací akci v polovině 20. let agitovali v Čechách

⁴⁷ Secká, M.: *Češi ...*, c.d., s. 93. Dle záměrů rakouské vlády mělo být oním „odkladištěm sektářů“, tedy lidí potenciálně státu nebezpečných, rakouské Sedmihradsko, zatímco pohraniční Banát měl zůstat „čistý“, osazený výhradně obyvateli tzv. státotvorných a tedy tolerovaných vyznání (srov. Heroldová, I.: *Vystěhovalectví ...*, c.d., s. 67n.; Nešpor, Z. R.: *Banátští Češi ...*, c.d., s. 134–136), v praxi tomu tak ovšem nebylo. Temešské vojenské velitelství, které mělo organizaci usazování kolonistů v Banátu a Sedmihradsku na starost, nečinilo těchto rozdílu. (Viz pozn. č. 61).

⁴⁸ Heroldová, I.: *Vystěhovalectví ...*, c.d., s. 67.

⁴⁹ Hruza, F.: *Domov ...*, c.d., s. 4; Klíma, S.: *České osady ...*, c.d., s. 22; Schlögl, J.: *Dějiny českých osad ...*, c.d., s. 39; Secká, M.: *Češi ...*, c.d., s. 93; Špoula, S.: *Příspěvek k problematice ...*, c.d., s. 8; Urban, R.: *Čechoslováci ...*, c.d., s. 7.

⁵⁰ Špoula, S.: *Příspěvek k problematice ...*, c.d., s. 41.

⁵¹ Heroldová, I.: *Vystěhovalectví ...*, c.d., s. 67n.; Secká, M.: *Češi ...*, c.d., s. 93.

vládní zmocněnci, novým kolonistům přitom slibovali řadu výhod: dostatečné množství půdy (poté, co si ji sami vymytí) a stavebního dřeva, zproštění daní na určitou dobu a stálý plat 5 fl. měsíčně na osobu.⁵² Tato na dlouhou dobu rozložená, časově nepřilíši náročná a v podstatě domácí hraničářská vojenská služba pak zároveň zbavovala tíživé povinnosti mnohaleté vojenské služby vymezené nesedlákům v Čechách.

Agitace pro osidlování Vojenské hranice ovšem tvořila až onu druhou vlnu kolonistů, vedla k založení Gerniku a dalších katolických osad, zatímco Svatá Helena a Alžbětinky jí o několik let předcházely. Vznikly tedy tyto dvě české obce pouze působením Magyarliho agentů, kteří „*tam [v Čechách] lid z chudé vrstvy zlákali a za malý peníz získali, slibující jim mnohé i hmotné výsady a vyhlídky?*“⁵³ Částečně tomu tak zřejmě bylo, na druhou stranu již Vladimír Scheufler upozornil že „*do Banátu odcházeli lidé z bídy, vesnický proletariát ...není správný.*“⁵⁴ Katolické novoosídlence (kteří založili Alžbětinky) zřejmě do Banátu vedla snaha vyhnout se letité vojenské službě, snad i ve spojení s (domnělým) určitým zlepšením jejich sociálního, ekonomického a právního postavení,⁵⁵ jejich nekatolické bližní (zakladatele Sv. Heleny) však patrně i cosi jiného. Magyarli pak jejich příchodu využil, pozval i je na své pozemky a aby nevznikaly třenice mezi příslušníky obou vyznání, osadil je do samostatné obce.

Nejasným dlouho zůstával původ toponym Elisabethfeld (Alžbětinky) a Svatá Helena, přičemž těžko šlo předpokládat, že by si nekatolíci ať již jakéhokoli konkrétního vyznání dobrovolně zvolili druhé zmíněné. Zřejmě je třeba je považovat za čest vzdanou dvěma Magyarliho dcerám, Alžbětě a Heleně,⁵⁶ přičemž přívlastek „Svatá“ je s největší pravděpodobností až pozdějšího data.⁵⁷

Uvedli jsme již, že zlepšení sociálního, ekonomického a právního posta-

⁵² Unzeitig, F.: *Historia domus ...*, c.d., nečíslováno.

⁵³ Schlögl, J.: *Památník ...*, c.d., s. 6. Obdobně všechna díla uvedená v poznámce č. 49.

⁵⁴ Jech a kol.: *České vesnice ...*, c.d., s. 16.

⁵⁵ Ibid., s. 16.

⁵⁶ Jech a kol.: *České vesnice ...*, c.d., s. 14; Míčan, V.: *Za chlebem ...*, c.d., s. 32; Schlögl, J.: *Památník ...*, c.d., s. 7. Děkan na Gerniku P. Václav Mašek v rozhovoru uvedl, že šlo o dcery císaře Ferdinanda (viz pozn. č. 1). Jde však o omyl, císař Ferdinand V. Dobrotivý zemřel bezdětný a ani žádný jiný Habsburk oné doby neměl dvě dcery těchto jmen, o omyl patrně způsobený tradiční lidovou idealisací panovníka a přímým vztahováním se lidu k němu. K tomu srv. Kutnar, František: *Sociálně myšlenková tvárnost obrozeneckého lidu*. Praha 1948, s. 131n.

⁵⁷ Podle informací P. V. Maška (viz pozn. č. 1) jej Helena dostala až poté, co místní katolíci získali do své kaple sochu Sv. Heleny, nyní umístěnou na oltáři katolického kostela (tedy po roce 1852).

vení nebylo zřejmě jediným důvodem stěhování nekatolických Čechů do rumunského Banátu. Lze předpokládat, že zde působily ještě i vlivy náboženské, podobné těm, které vedly nekatolické Slováky do Báčky a na mnohá místa dolních Uher, totiž snaha (mnohdy i vrchnostensskou a státní správou vynucená) hledat nebo přinejmenším rozšiřovat tak vlastní náboženskou svobodu.⁵⁸ V následujícím výkladu se přidržíme *mírně upravené* hypotézy o původu svatohelenských nekatolíků, kterou publikoval Zdeněk R. Nešpor.⁵⁹ Podle této studie jsou nekatolíci ze Svaté Heleny (přinejmenším duchovními) potomky tolerančních sektářů z východních Čech.

Príslušníci netolerovaných náboženských sekt, které se ve středovýchodních a východních Čechách (tedy v námi dříve vymezených oblastech 3. a 4.) a na českomoravském pomezí objevily po vydání Tolerančního patentu (1781),⁶⁰ měli být, nepřistoupí-li k některému z povolených vyznání, na základě dvorského dekretu z 12. října 1782 deportováni k vojenskému velitelství do Temešváru a jím osazeni jako hraničářské vojsko v rakouském Sedmíhradsku a v Banátu. Přestože účinnost tohoto dekretu byla z různých důvodů po necelém roce pozastavena, do Banátu bylo transmigrováno okolo tisíce osob, o jejichž dalších osudech většinou nemáme zpráv. Jen málokterí splnili totiž požadované podmínky, zejména přihlášení se k některému z tolerovaných vyznání a směli se vrátit do Čech, velká část naopak zřejmě zůstala osazena na území spravovaném temešským vojenským velitelstvím. Odjinud pak víme, že toto s nimi nakládalo jako s jinými novousedlíky, nečinilo jim stran jejich odlišné víry žádné překážky.⁶¹ Proto lze zřejmě uvažovat, že někteří z nich, případně další jejich souvěrci přišedší na jejich popud z Čech, se podíleli jako oni „nekatolíci“ či přinejmenším jejich podstatná část na osídlování Heleny, pozdější Svaté Heleny. Takový výklad dokládají i některé důkazy nepřímé,⁶²

⁵⁸ K tomu srv. Revka: Ze života slovenských nazarénů v Báčce. *Naše Slovensko*, I, 1908, 10–11, s. 471; Auerhan, J.: *Čechoslováci ...*, c.d., s. 103.

⁵⁹ Nešpor, Z. R.: *Banátští Češi ...*, c.d., zejm. s. 132–137. Skutečnosti doložené v této studii zde přejímáme bez přímých citací.

⁶⁰ Podrobněji k této problematice Nešpor, Zdeněk R.: *Poznámky o genezi východočeského tolerančního sektářství*. Bakalářská práce na UK IZV. Rkp., Praha 1998. Tam i další literatura.

⁶¹ Tak Heroldová, I.: *Vystěhovalectví ...*, c.d., s. 87 uvádí, že roku 1780 (letopočet je s největší pravděpodobností chybný) státem deportovaní tzv. deisté (tj. toleranční sektáři) a „katolická sekta ze Vsetína a jiných měst Moravy“ (?) „shromáždili se v trenčanském komitátu, později v Pešti, nejdříve je osadili na důlním panství v Sedmíhradsku ... ale v srpnu 1780 usadili 106 rodin v Aradu, na komorním panství v obcích Keréka Ternovo. Každý dostal 100 fl. vedle dalších kolonizačních výhod.“

⁶² Nešpor, Z. R.: *Banátští Češi ...*, c.d., s. 136–137, 141.

mezi jiným především označování helenských nekatolíků, odkazující k tolerančnímu sektářství, hovor o Svaté Heleně jako o „zemi zaslíbené,“ k čemuž místní klimatické podmínky a trvalé strádání tamních osadníků zajisté nemohly zavdávat příčinu, náboženská endogamie uvnitř obce jako i její potomní vývoj, vedoucí k rozpadu nekatolické části na řádný sbor helvetského vyznání a část sektářskou.⁶³

K ověření uvedené hypotézy přítomný výzkum bohužel, vzhledem k neexistenci primárních pramenů, nepřinesl mnoho nového. Tato se však jeví vysoce pravděpodobnou přinejmenším potud, pokud toleranční sektářství nechápeme jen v úzkém pojetí jako určitý uzavřený konglomerát pevně sevřených náboženských skupinek, nýbrž šířeji jako jistou fundamentální tendenci spočívající v důrazu na vlastní výklad Písma lidovými mysliteli, okolo kterých se vždy shromažďovaly tu širší tu užší kroužky věřících, v religiousně založené asketické etice a v odporu k institucionalizovaným církvím, zprvu katolické pak i protestantským, jež byly vnímány jako příliš profánní. Zmíněné tendence věroučných výkladů a – především – náboženské praxe přitom nebyly v tolerančních Čechách charakteristické pouze pro náboženské sektáře ale i pro členy řádných protestantských sborů, přičemž pouze na konkrétních lokálních faktorech záleželo, zda se ta která obec předtolerančních a tolerančních nekatolíků po vydání a rozšíření patentu stala sektářskou nebo reformovanou (nebo naprosto ojediněle luterskou). Tak například sbor v Hořátvi (odkud zcela nepochybně vyšli někteří potomní svatohelenští) po toleranci právě z těchto důvodů odmítl kazatele augšpurského vyznání a požadoval reformovaného⁶⁴ a není proto nepřesvědčivá domněnka, že jeho další vývoj

⁶³ Důležitá je i skutečnost, že vojvodovští Češi, v naprosté většině potomci svatohelenských, při svých bohoslužbách užívali vedle Bible zejména zpěvník „Nová harfa Siona.“ (Michalko, J.: *Naši v Bulharsku ...*, c.d., s. 246.) Byť se nedochoval žádný exemplář tohoto zpěvníku, dá se s velkou mírou pravděpodobnosti usuzovat, že šlo o nějaké vydání „*Harfy nové na hoře Sion znějící*“ Jana Liberdy, jediného českého zpěvníku podobného jména, mnohokrát vydaného pro účely pietistických emigrantů v Lužicích a Sasku a odtud hojně pašovaného tajnými náboženskými emisary do rekatolizovaných Čech. A právě tato kniha byla hojnou i mezi českými tolerančními sektáři a výrazným způsobem přispěla k formování tohoto náboženského hnutí. (Ducieux, Marie-Elisabeth: *Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století. Literární archiv*, XXVII, 1994, s. 61–72; Nešpor, Z. R.: *Poznámky ...*, c.d., s. 200, pozn. č. 67 na s. 219; Šorm, Petr: *Kulturní a sociální rozměr tajného nekatolictví na Opočensku v první polovině 18. století. Diplomová práce na Katedře historie PedF UJEP Rkp., Ústí nad Labem 1997*, s. 37–38.) K této otázce se podrobněji vrátíme ve třetí části přítomné studie.

⁶⁴ Bašus, Bedřich B.: *Luterství a kalvínské v Polabí v době toleranční. In: Toleranční sborník. Praha 1984*, s. 109; Hellich, Jan: *Následky Tolerančního patentu na panství poděbradském. Časopis pro dějiny venkova*, XIII, 1926, s. 234; Nešpor, Z. R.: *Poznámky ...*, c.d., pozn. č. 78 na s. 66.



Svatá Helena, katolický kostel z r.1879

Foto Z. R. Nešpor, 1999

vedl k rozštěpení na část reformovanou, jež zůstala v Čechách a (menší) část sektářskou, která směřovala za větší náboženskou svobodou do rakouského Banátu a usadila se na Heleně. Podobně tomu zřejmě bylo i v dalších obcích, ať již tyto byly explicitně sektářské nebo se navenek jeví jako reformované. K této problematice se ještě vrátíme, zde je však třeba připomenout, že pojmu „sekt“ užíváme důsledně v jeho sociologickém, striktně nehodnotícím pojetí.⁶⁵ Máme jím na mysli určitý specifický typ náboženské skupinovosti, vymezené exkluzivitou spásy a vědomým volným aktem vstupu v dospělosti právě na základě seznání této exkluzivity. Tedy náboženské skupiny jež „odmítají myšlenku národního, státního

⁶⁵ K tomu podrobněji Nešpor, Zdeněk R.: Pojmy ‚církev‘ a ‚sekt‘ v českém předmarxistickém dějepiscství a sociologii náboženství. In: Horský, Jan (ed.): *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení*. Ústí nad Labem 1999, s. 204–247; Lužný, Dušan: *Nová náboženská hnutí*. Brno 1997, s. 116n.

a masového křesťanství. Jsou ...omezeny na malé a úzké kruhy, rozvíjejí však v těchto kruzích křesťanskou ideu s přísnou, nekompromisní důsledností ...Podstatou sekty je uvědomělý a vyspělý svatý sbor, jehož svatost záleží v praktickém mravním konání, nikoli v božskosti instituce a jejich pokladů milosti.⁶⁶

Podobný nepřímý důkaz religiózně podmíněné geneze Sv. Heleny nám poskytuje srovnávací analýza tamní onymie s jejím protějškem u příslušníků tolerančního sektářství. Vezmeme-li 27 příjmení, která podle Jindřicha Schlöglu byla na Sv. Heleně nejčastější,⁶⁷ se sedmi se setkáváme zároveň i mezi tolerančními sektáři.⁶⁸ Tím samozřejmě není řečeno, že by zmíněné rodiny nezbytně musely migrovat do Banátu, přesto však stojí takový soud za úvahu, poněvadž jde o shodu statisticky poměrně významnou. Zejména uvědomíme-li si, jak malý zlomek výsledkových protokolů a dalších akt vrchnostenských, státních i církevních stran tolerančního sektářství zůstal zachován. A dále to, že příjmení banátských Čechů nepochybně prodělala značný vývoj ať již komolením nebo vytvářením různých přízvisek, která postupně mohla nahradit rodné příjmení,⁶⁹ třeba již jen proto, že matriky (katolická i protestantská) byly na Sv. Heleně podobně jako i v ostatních obcích zavedeny až tři desetiletí po příchodu tamních Čechů. Schlöglův seznam navíc obsahuje nejběžnější svatohelenská jména v období počátku století, tedy dávno po příchodu alžbětinských katolíků na Sv. Helenu – nevíme tedy, kdo z nich vlastně byl

⁶⁶ Troeltsch, Ernst: *Z dějin evropského ducha*. Praha 1934, s. 53.

⁶⁷ Schlögl, J.: *Dějiny českých osad ...*, c.d., s. 40: Boháček, Borovička, Čermák, Černík, Dobiáš, Eliáš, Hnízdil, Hrdý, Hruza, Karban, Klepáček, Knourek, Kovařík, Kulhavý, Mlejnek, Mocek, Pávek, Plachý, Poupá, Rezba, Skřivánek, Šibal, Štěpnička, Švejda, Táborský, Urbánek.

⁶⁸ Čermák Václav z Lažan [1784; letopočet v hranaté závorce odkazuje na poslední výskyt v pramenech z českých panství, zda ovšem se potom jmenovaný vystěhoval nebo ne, s jistotou nevíme] (Schulz, Václav: *Listář náboženského hnutí poddaného lidu na panství Litomyšlském v století XVIII*. Praha 1915, č. 227), Jakub z Újezdce s rodinou [1783] (ibid., č. 55, 58, 68, 72, 75, 77, 121); Černík z Opočínku [1820] (Rezek, A. – Šimák, J. V.: *Listář k dějinám náboženských blouznivců českých v století XVIII. a XIX*. Praha 19271 – 19342, č. 493); Kulhavý František z Poříčí [1801] (Schulz, V.: *Listář ...*, c.d., č. 55, 58, 68, 77, 286, 288, 307), Jan s rodinou tamtéž [1801] (ibid., č. 55, 57, 68, 72, 77, 93, 97, 152, 286, 307), Mikuláš z Horek [1783] (ibid., č. 121); Mlejnková Marie [1786] (Rezek, Antonín – Šimák, J. V.: *Listář ...*, c.d., č. 182); Ružička z Tikova [1795] (ibid., č. 323); Skřivánek František z Nořína [1782] (Schulz, V.: *Listář ...*, c.d., č. 91); Urbánek z V. Vyklekú [1791] (Rezek, Antonín – Šimák, J. V.: *Listář ...*, c.d., č. 289).

⁶⁹ Signifikantní je, že tato rozkolísanost vlastních jmen trvá dodnes: tak například Václav a Josif Švejdové jsou obvykle nazýváni Trnkovi, Alois Hruza – Brabec, P. Václav Mašek – Lovčík apod. Původně přitom zřejmě šlo o přídomky z důvodu rozlišení stejnojmenných, tyto se však v rodinách dále dědily a dědí (viz pozn. č. 1). K této rozkolísanosti dlužno řadit i hláskové změny typu „Skřivánek“ – „Křivánek“ apod.

nekatolíkem a kdo ne. Srovnáme-li ovšem příjmení věřících, hlásících se k tolerančnímu sektářství s šestnácti známými z oněch asi třiceti rodin, které obec založily,⁷⁰ shoda se ještě výrazně zvětší. Jedenáct z šestnácti těchto příjmení prvních helenských je totiž dohledatelných mezi tolerančními sektáři ve středovýchodních a východních Čechách.⁷¹ Takto významná shoda již zřejmě nemůže být jen náhodnou, uvědomíme-li si dále, že velká část z takto nalezených shodných příjmení pocházela z těchže nebo bezprostředně okolních vsí.⁷²

Na základě těchto nepřímých dokladů lze konstatovat, že banátští nekatolíci skutečně měli svůj původ v českém tolerančním sektářství. Zda přitom Helenu založili přímo oni někdejší transmigrovaní, jejich potomci, nebo teprve příslušníci další emigrační vlny, složené snad z příbuzných někdejších transmigrovaných sektářů, kteří se nějak dozvěděli o relativní náboženské svobodě, již se transmigrovaným v Sedmihradsku a v Banátu dostalo a zatoužili po ní též, nevíme. Pro poslední uvedený výklad by přitom svědčily v pramenech ojedinělé popisy návratu obrácených rodin na panství Pardubické do oblastí, kde se velmi často setkáváme se jmény, jež potom potkáváme i mezi zakladateli svatohelenského sboru.⁷³ Takto zprostředkované poznání oné „země zaslíbené“ zřejmě působilo mezi těmi sektáři, jenž se sice po čase přihlásili k církvi reformované, nikdy s ní však nesplynuli, „byli tam živlem rozkladným, neochotným, neduchovním.“⁷⁴ Protože sborem byli

⁷⁰ Karas, F.: *Československá větev ...*, c.d., s. 35: Čermák, Fiala, Jelínek, Kavka, Klepáček, Kňourek, Kopřiva, Kovařík, Kulhavý, Mlejnek, Petráček, Pitra, Růžička, Řezba, Skřivánek, Stehlík, Strnad, Urbánek.

⁷¹ Čermák, Kulhavý, Mlejnek, Růžička, Skřivánek, Urbánek viz pozn. č. 68. Dále Fiala František z Pardubicka s manželkou [1784] (Rezek, Antonín – Šimák, J. V.: *Listář ...*, c.d., č. 149), Jiří z V. Vyklekú [1791] (*ibid.*, č. 256); Jelínek Adam z Poděbradska [1792] (Schulz, V.: *Listář ...*, c.d., č. 292), Jelínková Anna ze Stříteže [1801] (*ibid.*, č. 307), Jiří z Křechoře [1786] (*ibid.*, č. 185–7, 190, 205), Jozef z Pekel [1801] (*ibid.*, č. 307), Matěj z Jikve s rodinou [1790] (Rezek, Antonín – Šimák, J. V.: *Listář ...*, c.d., č. 235), Mikuláš ze Stříteže s rodinou [1783] (Schulz, V.: *Listář ...*, c.d., č. 37, 55, 121), Václav z Javorníku s rodinou [1784] (*ibid.*, č. 55, 58, 68, 77, 93, 97, 216, 218, 235); Kavka Jiří a Vojtěch ze Zálší [1790] (*ibid.*, č. 55, 285), Václav s rodinou z Heřmanic [1782] (*ibid.*, č. 54); Kopřiva Jan a Václav z V. Vyklekú [1791] (Rezek, Antonín – Šimák, J. V.: *Listář ...*, c.d., č. 256–7, 289), Václav z Ostrova [1794] (*ibid.*, č. 490), Václav z Popovce [1794] (*ibid.*, č. 552); Pitra – „Pitro“ Matěj z Písku s manželkou [1791] (*ibid.*, č. 280, 282, 285–286), „Pitro“ František z Dol. Újezda [1783] (Schulz, V.: *Listář ...*, c.d., č. 55, 58, 68, 72, 77, 93, 97, 132, 152–3; Strnad Jakub z Heřmanic [1782] (*ibid.*, č. 55), Jan z Heřmanic s rodinou [1801] (*ibid.*, č. 36–7, 39, 58, 68, 77, 88, 117, 121, 125, 278, 307), Jozef z Javorníku [1801] (*ibid.*, č. 55, 58, 68, 121, 307), Mikuláš z V. Sedliště [1782] (*ibid.*, č. 55, 58, 68, 70, 77), Vojtěch z Netřeb [1783] (*ibid.*, č. 91, 121).

⁷² Viz pozn. č. 68 a 71, nápadně často se zde setkáváme s obcemi (Č.) Heřmanice, Horky, Javorník, Poříčí, Střítež, Velké Vykleky.

⁷³ Rezek, A. – Šimák, J. V.: *Listář ...*, c.d., č. 149, 155.

⁷⁴ Medek, Rudolf: *Východočeští blouznivci, Reformační sborník*, VIII, (1946), s. 20.

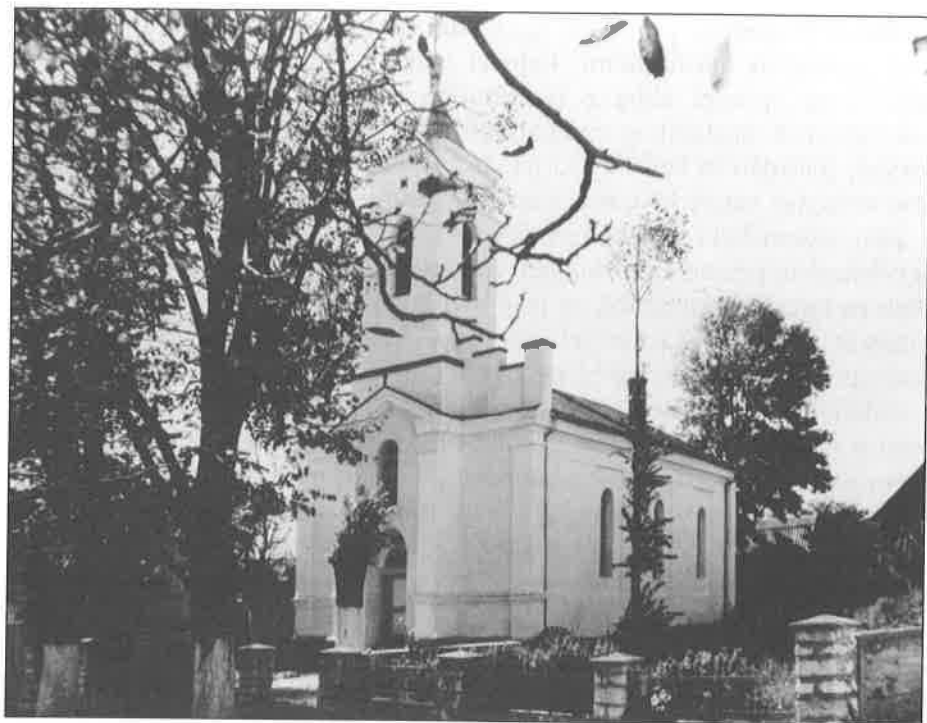
vyučování a sami sbor nepovažovali za „dostatečně bohumilý,“ dostatečně blízký vlastní sektářské náboženské praxi i učení, zřejmě se spolu se svými souvěrci vydali hledat místo, kde by se mohli usadit a být plně právi vlastní víře. Jejich cesta je přitom zavedla do temešského Banátu, kde se sice později setkali s katolickými dřevorubci z jihozápadních Čech, kde však ještě před tím založili první českou osadu.

Pro dokumentaci dalšího vývoje nekatolické Heleny, později Svaté Heleny, bohužel z pramenů nemáme dostatek informací, ty se množí až stran náboženského rozkolu v obci. Víme, že Magyarli zastavil těžbu dřeva v temešském Banátu v roce 1826 či 1827,⁷⁵ čímž připravil české osadníky o jejich dosavadní obživu. Tito se obrátili na vojenskou správu, která je zaměstnala jako hraniční vojsko stejně jako v té době přicházející druhou (katolickou) vlnu přistěhovalců z Čech. Tíživá ekonomická situace přesto přiměla některé z helenských odejít ve druhé polovině 30. let 19. století do rovin nynější Jugoslávie.⁷⁶

Po léta trávající a ničím nepřeklenutelný rozpor mezi katolickými a nekatolickými krajany ve Velkém Središti nám opět jiným způsobem dokumentuje sílu víry banátských Čechů. Není patrně důvodu domívat se, že

⁷⁵ Klíma, S.: *České osady ...*, c.d., s. 23; Secká, M.: *Češi ...*, c.d., s. 94; Schlögl, J.: *Památník ...*, c.d., s. 7. Srov. pozn. č. 19.

⁷⁶ Touto druhotnou migrací vznikly částečně české obce Bela Crkva, Gaj, Kruščice a Velké Srediště. Poslední jmenovaná je pro nás zvláště významná, protože jako jediná byla částečně nekatolickou, jako jediná byla založena mimo jiné i helenskými někdy kolem roku 1838. (Heroldová, I.: *Vystěhovalectví ...*, c.d., s. 83.) Vzhledem k této skutečnosti byl i další vývoj Velkého Srediště rozdílný od vývoje ostatních českých vsí v srbském Banátu, což opět ukazuje na nezbytnost studia této etnohistorické problematiky v dějinně-náboženském kontextu. Zatímco totiž všichni ostatní příslušníci české enklávy v nynější Jugoslávii se připojili ke krajanskému hnutí, ve Velkém Središti nastal rozkol podmíněný religiozním rozdělením obce. Nekatolíci přišedší z Heleny, jichž se na opačném břehu Dunaje po čase ujal reformovaný kazatel, se k tomuto hnutí stavěli zpočátku zdrženlivě ale postupně spíše kladně, samozřejmě pokud neomezovalo jejich náboženské cítění. Nebyli sice nikdy horlivými stoupenci nacionálního hnutí, a když toto po II. světové válce bylo utlumené, nevidilo to zřejmě příliš, protože „život dnešních velkosredištských Čechů se soustřeďuje především kolem evangelického kostela“ (Ibid., s. 85), hnutí jako takovému se však nebránili. Naproti tomu místní katolíci, původně tedy obyvatelé Gerniku a snad i dalších katolických obcí v temešském Banátu, jaksi „zaspali dobu,“ nestačili si v krajanském hnutí vybudovat dostatečně silnou pozici a proto toto nejprve opustili, posléze docela i bojkotovali. Začali se vyhýbat svým krajanům a postupem času se natolik přiblížili tamní enklávě německé, jejíž kostel navštěvovali, že s ní byli po II. světové válce jako zcela germanisovaní z Jugoslávie odsunuti. (Ibid., s. 85.) Proces vedoucí až ke změně etnicity byl způsoben původní rozdílností víry, vedoucí od osobních sporů (Brandejs, S.: *Zpráva o stavu ...*, c.d., s. 166) a náboženské endogamie obou částí obce (Heroldová, I.: *Vystěhovalectví ...*, c.d., s. 85) až ke svým dalekosáhlým důsledkům. Je třeba upozornit, že tento typ postoje druhotně emigrovaných ze Sv. Heleny ke krajanskému hnutí nebyl typickým. Nekatolíci obyvatelé bulharského Vojvodova se ke krajanskému hnutí stavěli naopak chladně až odmítavě. K tomuto problému i jeho srovnání se situací ve Velkém Središti se podrobněji dostaneme ve třetí části naší studie.



Svatá Helena, baptistický (původně evangelický) kostel z r. 1887

Foto Z. R. Nešpor, 1999

ve (Svaté) Heleně tomu bylo jinak a to i přes (ojedinělý) opačný soud pramenů.⁷⁷ Když se tam po zániku nedalekých Alžbětinek v roce 1847 přistěhovali první katolíci, vedlo to taktéž k náboženské endogamii, styky s ostatními českými vesnicemi zůstaly ze stejného důvodu mizivé.⁷⁸ Protože v obci dlouho nebyla škola, děti byly vyučovány doma, katolické a nekatolické zvláště.⁷⁹ Tento stav trval i po příchodu prvních diplomovaných učitelů a skončil až ekonomicky podmíněným zánikem „evangelické“ školy roku 1896 či 1897.⁸⁰ Na čas je snad sjednotila stavba kostelů, kdy

⁷⁷ Schlögl, J.: *Památník ...*, c.d., s. 29, 31 opakovaně uvádí, že mezi katolíky a „evangelíky“ nebylo sporu, ten mezi ně přý vnesli až protestantští kazatelé Svoboda a Chorvát. Jde však patrně o záměrné zkreslení podmíněné Schlöglovou katolicitou (k tomu podrobněji Nešpor, Z. R.: *Banátští Češi ...*, c.d., s. 135–136; Špoula, S.: *Příspěvek k problematice ...*, c.d., s. 69) a jeho negativním osobním vztahem k Chorvátovi.

⁷⁸ Secká, M.: *Češi ...*, c.d., s. 99.

⁷⁹ Schlögl, J.: *Památník ...*, c.d., s. 16.

⁸⁰ První letopočet uvádí Míčan, V.: *Za chlebem ...*, c.d., s. 52 a Schlögl, J.: *Památník ...*, c.d., s. 30; druhý Urban, R.: *Čechoslováci ...*, c.d., s. 30.

nekatoličtí osadníci pomáhali katolíkům se stavbou kostela za slib, že oni pak pomohou nekatolíkům. Katolíci však po dohotovení svého kostela (1879) od splnění slibu z neznámého důvodu upustili, nekatolíkům nezbylo než postavit si svou modlitebnu vlastními silami. Netajili se ovšem pohrdáním katolíky za jejich „zradu“ ani tím, že jejich kostel má být větší než katolický a svůj záměr také provedli (1887).⁸¹

Jaká ovšem byla víra helenských nekatolíků před zbudováním kostela a příchodem prvních reformovaných farářů z Čech, o tom prameny mlčí.⁸² Byli to řádní reformovaní, za jaké byli později považováni a za jaké se – užívajíc přitom označení „evangelíci“ – sami považovali? Nebo u nich naopak převládaly sektářské tendence podmíněné jejich původem? Ze svrchu uvedeného, z religiozně založené skupinové nesnášenlivosti nejen k Valachům (Rumunům), jež byla obecně českou záležitostí,⁸³ ale i ke katolickým spoluobčanům, a dále z náboženské endogamie, vycházející z pocitu exkluzivity vlastního soteriologického nároku, dalo by se spíše soudit na verzi druhou. Svatá Helena zřejmě vznikla jako obec sektářská a tento svůj charakter podržela i v dalším svém vývoji byť, jak uvidíme dále, v poněkud umenšené míře. Bohoslužby (do 50. let 19. stol., kdy byla na Gerniku zřízena fara, i katolické) konal vždy jeden k tomu vyvolený vesničan znalý náboženských otázek u sebe doma a to až do zřízení evangelického kostela. Teprve pak na Helenu dojížděl jednou až dvakrát ročně reformovaný farář z Clopodie, neznalý ovšem místních záležitostí a nestarající se nijak valně o víru svých „oveček“.⁸⁴ Až příchod protestantských kazatelů z Čech na přelomu 80. a 90. let 19. století přinesl změnu. Pak ale zároveň došlo k rozkolu v nekatolické části obce, rozkolu, který do té míry ovlivnil další

⁸¹ Hruza, F.: *Domov ...*, c.d., s. 7. Hruza ovšem mylně klade dostavbu kostela až do r. 1895 (k tomu Secká, M.: *Češi ...*, s. 109). „Zradu“ katolíků těžce nesou helenští nekatolíci dodnes. Viz pozn. č. 1.

⁸² Tyto skutečnosti bývají z historických pramenů obecně málo dostupné a pokud jede o Svatou Helenu je situace odlišná jen zdánlivě. Tak Schlöglův kronika (Schlögl, J.: *Památník ...*, c.d., s. 17–18 a 84n.) a po ní literatura sekundární (zejm. Jech a kol.: *České vesnice ...*, c.d., s. 58n.; Klíma, S.: *České osady ...*, c.d., s. 22; Schlögl, J.: *Práce a zvyky ...*, c.d., s. 157–161) sice popisují některé religiozně založené zvyky svatohelenských, vždy však jen katolické. Kolik z těchto a zda nějaké jiné týkaly se tamních nekatolíků, o tom se z pramenů nedozvídáme.

⁸³ Daneš, I.: Příspěvek k otázce adaptace a asimilace Čechů v rumunském Banátu (Na základě výzkumu z let 1979–1980). *ČL*, 59, 1982, s. 53, 55; Secká, M.: *Češi ...*, c.d., s. 100; též: *Češi v Rumunsku ...*, c.d., s. 99. Zde si je třeba uvědomit, že tato nesnášenlivost nebyla podmíněna jen vědomím vlastní nadřazenosti ekonomické, kulturní a sociální, ale i vědomím nadřazenosti vlastní víry. Upozornila na to zejména Milena Secká v obou citovaných studiích.

⁸⁴ Nešpor, Z. R.: *Banátští Češi ...*, c.d., s. 138.

dějiny banátských a bulharských nekatolíků, že mu musíme věnovat v dalším výkladu pozornost.

Jaký byl charakter nekatolické zbožnosti do té doby, nevíme, snad jen její sektářský ráz se zdá nezpochybnitelný. Co však bylo konkrétním obsahem učení M. Trnky, Švejdy a jeho syna Josefa,⁸⁵ prvních domácích kazatelů místních nekatolíků, těchto svébytných interpretů Evangelijní tradice, zda a nakolik se ve svých výkladech blížili či naopak vzdalovali obecně přijímaným interpretacím, nedá se bohužel soudit. Z mlhavých oparů dohadů a nedoložitelných sdělení se svatohelenští nekatolíci vynořují až těsně před přelomem 19. a 20. století a to díky náboženskému rozkolu po příchodu ordinovaných kazatelů z Čech.

Czech non-Catholics in the Romanian Banat and Bulgaria Part I

Zdeněk R. Nešpor – Martina Hornořová – Marek Jakoubek

The issue of Czech emigration to the present-day Romanian Banat and a secondary emigration of a part of Banat Czechs into Bulgaria was comprehensively studied by the Czech, especially post-war, ethnography. However, the research largely omitted a major ethno-differentiating and ethno-preserving factor of this enclave, namely its religious anchoring. The presented study is trying not only to fill the gap, but also to show the vital importance of religious feelings for the life of Banat and Bulgarian Czechs.

So far, Banat Czechs have only been studied as a whole, as participants in emigration (most scholars agree on their economic and social motivation) in the early 1820s when they reportedly left for work to Banat as timber men. However, this concept is evidently wrong as it only refers to the Catholic part (majority) of settlers, originating from southwest Bohemia. The non-Catholic part of the Banat Czechs, the founders and later inhabitants of the village of Svata Helena (Sfinta Elena), originating from the centre of east Bohemia, arrived in Banat sooner and for a different reason.

It was their religious exclusivity. They were descendants of the "east Bohemian tolerance sectarianism," a popular religious movement which arose after the Tolerance Decree was issued in 1781. It can be described especially with a stress on ascetic religious practice and negative self-definition toward the Catholic as well

⁸⁵ Uvádí je Schlögl, J.: *Památník ...*, c.d., s. 30.

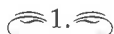
as both recognised Protestant churches. As a "third party," not recognised by the state, a part of the tolerance sectarians were sent to Banat and Transylvania in the 1780s and later, in the 1820s, they were joined by other co-religionists from Bohemia. It was them who founded Svatá Helena, the first Czech settlement in Banat. Only some years later Czech Catholics, too, started to move to Banat, founded further settlements and also moved to Svatá Helena in the 1840s.

However, the non-Catholic part of Svatá Helena maintained its sectarian character; strict separation of the Catholic and non-Catholic parts of the village is typical of the village during the whole of its existence. However, the originally ascetic nature of the non-Catholic community gradually lost its grip on some inhabitants. This development provoked a controversial reaction by most of the community, which was strengthened by the arrival of preachers of the free reformed church in the 1880s and 1890s. Further religious development of Svatá Helena will be the subject of Part II of the presented study.

Svatební dojmy z roku 1908

Radana Květová

Dopis Terezy Stieberové – roz. Tiché¹ ze dne 7. 8. 1908 adresovaný sestře Hildě Hannauerové² – odeslaný z Vlasatic na Moravě (u Moravského Krumlova, okr. Břeclav) do Prahy.



Naši Drazí!

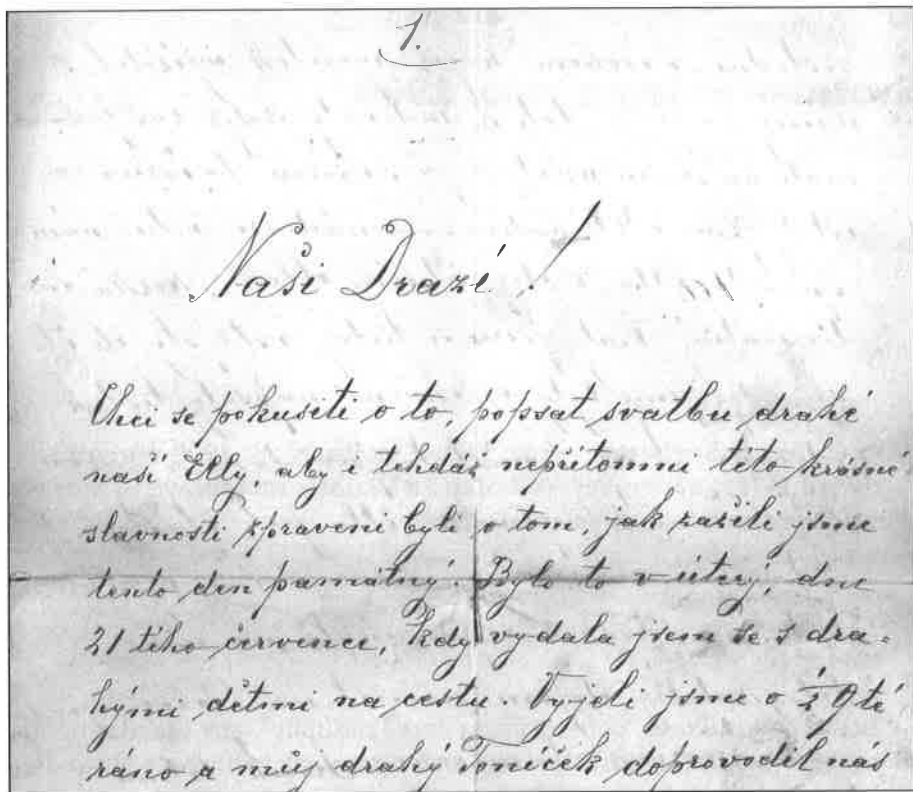
Chci se pokusit o to, popsat svatbu drahé naší Elly³, aby i tehdy nepřítomní této krásné slavnosti zpraveni byli o tom, jak zažili jsme tento den památný. Bylo to v úterý, dne 21 tého července, kdy vydala jsem se s drahými dětmi na cestu. Vyjely jsme o 1/2 9té ráno a můj drahý Toníček⁴ doprovodil nás do Roudnice. Cesta byla deštivá a dosti smutná anto se můj drahý muž necítil zdrav a tak jsem se těžce od něho loučila. Zavedl nás starostlivý tatíček do vagónu II třídy, přesvědčil se o pohodlí našem, ještě

¹ Terezie Stieberová (1862–1946), která popisovala svatbu své neteře Gabriely Matouškové, byla dcerou Aloise Tichého a jeho druhé manželky Gabriely, rozené Budešínské. T. Stieberová i její sestra Vilemína Matoušková – matka nevěsty – byly neteřemi druhého stupně Jana Nerudy.

² Hilda Hannauerová (1872–1953), manželka architekta z Prahy-Nuslí, byla vlastní sestrou Terezie Stieberové.

³ Gabriela Matoušková, dcera Jana a Vilemíny Matouškových, se narodila roku 1886 ve Vlasaticích. Studovala na dívčím lyceu v Brně a od roku 1906 na Filosofické fakultě české pražské univerzity. Zemřela čtyři měsíce po svatbě v listopadu roku 1908.

⁴ Antonín Stieber (1859–1914), manžel pisatelky dopisu, byl hospodářský úředník na různých panstvích na Moravě a v Čechách. Od roku 1903 působil jako ředitel panství v Libochovicích.



2.

poslední „S Bohem“ a již rychlík ujížděl s námy ku Praze. Děti se radovaly, když zas jednou matičku Prahu uzřely a já s nima. Do Brna zavítaly jsme o 4 té hodině. Na nádraží vstříc nám spěchala Ella, v elegantním obleku, hezká, interesantní. Vzaly jsme si lístky, vstoupily do vlaku, když jsme byly v čekárně napsaly lístek Zdenovi⁵. A nyní nastalo povídání a znovu vítání se. Viděla jsem, že Ella jest šťastná, s takovým ohněm horovala o svém vyvoleném s takovou láskou vzpomínala na něho. Velmi dobrý dojem učinil na mne vjezd před zámek vlasatický. Jeník⁶, Vilma⁷, Valy

⁵ Ing. Zdenek Možný z Prahy byl ženichem Gabriely Matouškové.

⁶ Jan Matoušek (1848–1916), otec nevěsty, byl správce na panství Josefa Herbersteina v Dolních Kounicích a Vlasaticích u Moravského Krumlova na Moravě. Zemřel v roce 1916 v Chotěšově u Libochovic.

⁷ Vilma Matoušková, roz. Tichá, matka nevěsty, se narodila v roce 1865 v Dolních Kounicích a zemřela v roce 1946 v Praze.

a Anynka Benzovic⁸ vyšli nám vstříc, srdečně nás vítajíc. Jeník zas zotaven a statný jak dříve býval, Vilma něžná, s láskou v oku. To bylo povídání! Byt velice dobrý dojem na mne udělal; prostranný

3.

jest a spolu útulný a jest na něm vidět dobrý vkus obývatelů. Dole síň s prostranou kuchyní, pak předkuchyně, vchod do ní ze dvorku pro drůbež, velký pokoj jež užívají služby, velká komora, špižirna vzdušná a hned hraničí sklepy. Pak schodiště s pěkným kobercem, chodba s velkým stolem, lavicí a stojanem s květoucími květinami. Jedny dveře vedou do jídelny, z té se přijde do Elly pokoje, z tohoto do salónu prostraného odtud' do velké ložnice, z tohoto pokoje do hostinského pokojíčku a odtud' opět jinými dveřmi do jídelny. Z chodby pak do dvou útulných pokojíčků. Pak vedou třetí dveře do komory světlé velké. Přes chodbu kam se přijde z této místnosti jsou podle sebe tři hezké pokoje asistentů a pak dvě velké místnosti s kuchyní, bývalý to byt pana správce Scherfa. Zde měly mladé dívky své ložisko a šatstvo a kufry všech hostů.

4.

Ve středu a ve čtvrtek stále se konaly většinou v kuchyni přípravy ku svatbě. Vilma toho měla tak mnoho na práci a na starosti a byla jsem ráda, že jsem jí mohla pomoci. Ve čtvrtek jela Ella s Valy do Brna prvním vlakem obstarat poslední koupě a večer přijely v dobré náladě zpět. V pátek ráno jela Ella svému ženichu naproti ku vlaku do Vranovic. Udělal Zdena na mne dobrý dojem; jest takový mírný a elegantní zjev. Slušelo to mladým snoubencům velmi. Ella v bílých šatech mulových, velice vkusně ušitých v účesu který jí velice dobře sluší a Zdena též jako ze škatulky.

Obědvali jsme v besídce v zahradě. Odpůldne přijel náš drahý bratr Rudolf⁹ a paní ředitelová Benzová. Večeřelo se v jídelně. Vilma již po celý den dělala hostiny. Byla telecí pečeně, smažená kuřata, koláč krémový a dort panama a pilo se šampaňské.

⁸ Valy Benzová, přítelkyně nevěsty, přijala roli roli družičky. Anynka byla její mladší sestra.

⁹ Rudolf Tichý, syn Aloise Tichého (1829–1913) a jeho třetí manželky Gabriely Tabelle, se narodil r. 1879 ve Vlachově Březi. V době, kdy byl ředitelem na panství knížete Schwanzerberga v Třeboni, se stal starostou města Třeboně. Zeměl v roce 1927 v Třeboni.

5.

Byl to takový útulný večírek a v náladě takové sváteční a spolu milé. V úmluvě o dni svatebním rozešli jsme se, totiž Jeník, Zdena a já s Vilunkou a Helenkou.¹⁰

Ostatní společnost vytrvala v malém pokojíčku až do dvou hodin a to bylo smíchu a povídání až konečně Ella s Hildou pustily se do franciny. Ella se divila Hildě, jak pěkně mluví a litovala, že dříve o tom nevěděla. Pak mi ještě dlouho, dlouho Ella povídala až jsme obě usnuly. Časné zrána v den svatební slyšela jsem Vilmu vše nařizovati. Všichni jsme brzy vstali a Ella se Zdenou a Rudolfem šli o půl sedmé na mši svatou, byla obětována za náš drahý párek. Pak nastalo uklízení, chystání v

6.

kuchyni, o to jsme se ale nestaraly, neb zde byla kuchařka z Brna. Pak Vilma s paní Benzovou prostřely stůl ku svatební hostině v salónu, hodně bohatě byl zdoben kvítím a hezky se to vyjívalo. Rudolf napsal jmena osob ku každému příboru kde se má každý usaditi. V čele stolu nevěsta se ženichem, vedle nevěsty ředitel hosp. pan Wunsch, vedle ženicha pan Páter Antonín Stejskal vedle pana ředitele Wünsche paní prokuristová Možná, vedle ní roztomilý její pan manžel, pak matinka nevěsty Vilma, pak paní ředitelová Benzová, pak já, naše Vilunka s Helenkou. Vedle pana pátera Jeník otec nevěstin, pak Helenka Malá, sestra

7.

ženichova, vedle ní roztomilá dceruška Sylva 4letá; pak pan klenotník Malý, první družička dobrá přítelka Elly Vally Benzová, bratr náš Rudolf, naproti jim družička druhá, naše Hilda s panem asistentem Pfeifrem a Anynka Benzová.

Po osmé hodině vítala Vilma s Jeníkem a Ella se Zdenou praští hosté. Přijeli z lázní z Luhačovic. V prvním kočáře Helenka Malá se svým mužem a roztomilou dceruškou Silvinkou, v druhém pan ředitel Wunsch s paní Možnou a v třetím Jeník s panem prokuristou Možným. To bylo hned živo v celém

¹⁰ Helena, Vilunka a Hilda byly dcery pisatelky dopisu.



Gabriela Možná-Matoušková, 1908

Foto: F. Schiller, Vídeň

8.

domě. Vchod do domu okrášlen byl chvojím a nad dveřmi jméno, vlastně začáteční písmena E z bílých a Z z červených květů. A nyní nastalo všeobecné oblékání. Snídaně na vidličku pozůstávala ze sardinek, šunky studené a jazyku. Nevěstu oblékala Vally ve dvou pokojíčkách, které my nyní obýváme, ženich se oblékal v pokoji Rudolfově. Já jsem měla práci s mými dětmi Viluškou a Helenkou, Hilda se oblékla sama. Přišla nás tam pozdravit paní Možná s Helenkou. Když jsme byly oblečené, šly jsme do salonku upraveného z Elly pokoje a představil se nám pan prokurista Možný, s panem ředitelem Wünschem. Bavili jsme se dobře; přišly i dámy a již za chvíli objevila se v jí-

9.

delně nevěsta, spanilá, krásná, v bílých hedvábných šatech s dlouhou vlečkou a krásně arrangovaným závojem. Věneček z myrthy byl upravem jako diadem. Rudolf se ženichem rozdávali všem myrthové proutky s bílými mašličkami. Předjely kočáry. Nevěstin kočár ozdoben byl bílým závojem a myrthou; zdobily ho Hilda s Anynkou a biče měli kočové ozdobené stuhami bílými a myrtou. Před odjezdem do kostela nastalo loučení nevěsty s domem otcovským. Jeník s Vilmou byli velmi dojata a i rodiče ženicha. Zdena byl bledý, velmi dojata i Ella a slzeli. Vilma, dávajíc požehnání Zdenovy, vzala jej kolem krku řkouc: „Udělej drahé dítě mé šťastné!“

10.

Sešli jsme po schodišti dolů. Do prvního kočáru usedli si Vally hezoučká v bílých hedvábných šatech a Rudolf elegantní družba. Do druhého náš Hildík v bílých vyšívaných šatečkách s květovanou širokou stuhou se svým družbou panem Pfeifrem, hezkým mladým mužem. Obě družičky měly krásné kytice Vally s růžovými, Hilda s bílými stuhy. V třetím kočáře jsem jela já se třemi mladinkými hezounkými družičkami. Anynka Benzová seděla vedle mne, Vilma s Helenkou naproti s rozpuštěnými vlásky bílou stuhou svázanými s myrtovým věnečkem ve vláskách. Každá držela v ručkách po dvou krásných růžových poupátkách. A ty šťastné tvářinky, ta zářící štěstím očka, zdálo se mi, že svěřeni mi tři andílkove.

11.

Do čtvrtého kočáru vstoupila paní ředitelová Benzová v modrých hedvábných šatech s panem prokuristou Možným. Pak se ty čtyry kočáry od kostela opět vrátily a jela v prvním paní Možná s panem ředitelem Wünschem, paní malá s panem Malým a Silvinkou (zmýlila jsem se, ty jeli ve čtvrtém kočáře v prvním oddělení) pak Vilma se ženichem a Jeník s nevěstou.

To bylo dívků a právě když jeli jsme do kostela přestalo pršet. Svatební průvod uvítala hra varhan. Oltáře byly ozdobeny čerstvým kvítím a koberce položeny byly až ven ke kočárům. Obřady byly jednoduché ale tak velice dojemné. Byl to krásný polověnc sestávajíc z elegantních, hez-

kých lidí. Roztomilý pohled byl na ten trojlístek nejmenších družiček, držících se za ručinky, Sylvinka uprostřed Vilunky a Helenky v bílých šatečkách s modrými stuhy.

12.

Po obřadech byly projevy blahopřejné. Zdena s Rudolfkem dojmutím oba zbledli. Vzpomínala jsem na muže mého drahého vzdáleného, jehož co svědka zastupoval bratr Rudolf, ženichových svědkem byl pan ředitel Wunsch. Z kostela jela nevěsta v kočáře prvním se ženichem a moc jim to slušelo jakož i družičkám i družbům. Zavítavše domu, spěchala jsem se s Vilmou převléci, brzy na to usedli jsme k tabuli a začala hostina. Jídelní lístek byl následující: Polévka s játrovou rýží, pstruhy marinované a s majonezou, husy se zelím, zvěřina se smetanovou omáčkou, kolem z máslového těsta koláčky a uprostřed bruslinky, kuřata a kachna pečená s kompotem a saláty hlávkový a okurkový.

13.

Pak studený nákyp se smetanovou pěnou který jsme si udělaly s Vilmou den předtím, pak černá káva, zmrzlina, cukrovinky a vína i šampaňské. Před pitím šampaňského vstal Rudolf a držel řeč as následujícího obsahu: Jak krásné a povznášející jest sblížení dvou srdcí když se najdou, poznají a ohněm pravé lásky k sobě přilnou, že pak v pozdějším, příštím spolužití splynou v bytost jednu a ten život teprve pak tu pravou, plnou cenu má. Že přeje přestátným snoubencům blaha nejvyššího a štěstí neminouc!

Nastalo připíjení po opravdu dojemné a krásné řeči Rudolfově, bylť on při řečnění tak dojat, že pohnutí zračilo se na každé tváři přítomných. A nyní pili jsme na milé přátelství s novými milými příbuznými.

14.

As po čtvrté hodině šla se nevěsta chystat na cestu. Měla na cestu moc elegantní cestovní hnědý kostum s bílou krajkovou halenkou. Vzala i šperky co obdržela co svatební dary. Skvostná byla růže zlatá s poupátkem a listy stříbrnými co podala Elle Sylva krásné přáníčko k tomu moc hezky přednášejíce. Skvostný a drahocenný byl dar ženi-

chův náušnice brilantové, od otce ženicha krásná broche k nim a matky skvostný zlatý řetěz. Krásné tři podnosy stříbrné ten velký s Elly monogramem, moc vkusný podnos od Prášků¹¹. Od babičky a dědouška v pouzdře krásné lžíce stříbrné polevkové s velkou naběračkou, a vázu květinovou. Od Rudolfa v etui vidličky a nožečky desertní, od ředitelů Benzů v pouzdře smetanovou lžící a 12 lžiček kávových.

15.

Od Mařenky lahvička se sklínky na likeur. Od Artztů mísa kompotová s vidličkou a lžící. Od Hildy ruční práci běhouna, od Vilunky červenou plyšovou dečku a od Helenky pouzdro na kapesníčky. Od Toníčka a ode mne dostanou mladomanžele přibory velké, které ještě schází. Ženich byl obdařen krásnými manžetovými knoflíčky diamantovými od Jeníka a Vilmy. Pak společnost nežli se rozejela povečeřela. Velice dobře jsme se pobavili ale nescíselněkrátě jsme litovali že schází dědoušek s babičkou, že není přítomen můj drahý Toníček že schází Artztovic¹², Hannauerovic, Mařenka¹³, Prášků a Benno¹⁴ s rodinou. Byli by se všickni tak pobavili a potěšili vespolek. Škoda, přeškoda! Dědoušek s babičkou by bývali měli velkou radost do jaké milé, vážené a ctěné rodiny dostala se Ella. Jsou mi všickní velmi sympatičtí.

16.

Po odjezdu novomanželů a milých hostů ježto jsme byli všickní vyprovázet až ke kočárům, bavili jsme se dále, já s Helenkou a Vilunkou až do 10ti hodin, ostatní společnost do 12cti. V neděli, den po svatbě šli jsme všickní mimo Vilmy a Jeníka na ranní mši svatou. Byl svátek sestry drahé Anny a mé dobré nebožky maminky Stieberové. Bylo příjemno, však na cestě z kostela přšelo. Den o svatbě přšelo snoubencům štěstí. V neděli to bylo ještě moc hezké ve společnosti Rudolfa našeho drahého. Těžce se

¹¹ Míneha rodina Vojtěcha Práška a Anny Práškové, rozené Tiché (nevlastní sestry pisatelky dopisu, Anna Prášková-Tichá (1856–1907), neteř a pozdní láska Jana Nerudy, pocházela z prvního manželství Aloise Tichého s Terezií Šrámkovou.

¹² Míneha rodina Gabriely Arztové-Tiché (1865–1921), dcery Aloise Tichého z jeho druhého manželství.

¹³ Marie Červená, rozená Tichá (1866–1940) sestra pisatelky dopisu.

¹⁴ Benno Tichý (1860–1914), nejstarší syn Aloise Tichého a jeho druhé manželky, hospodářský úředník na panstvích v Libochovicích a Vuničkách.



Hrob Gabriely Možné-Matouškové (†13. 11. 1908) na Malvazinkách v Praze.

Foto: ?

s námi loučil odpůldne a na nádraží doprovodila jej jeho družička, Hilda a Anynka. Byli jsme všickni moc dojati, neb máme Rudolfka moc rádi a on zas nás. Tak bychom mu přáli štěstí pravé. Slyšeli jsme jen chválu o nevěstě jeho. Kéž jim Bůh žehná! Ellunko, na Tebe vzpomínáme stále a těšili jsme se z toho, že měli Jste tak krásně na cestu svatební.

17.

Volba to byla šťastná podívat se do Českého Švýcarska na tu božsky krásnou krajinu naší drahé Vlasti. A sdílet ty dojmy s bytostí milovanou a milující – nic krásnějšího si nelze myslet. Dleli jsme tam s Toníčkem a dětmi před krátkou dobou – bylo to překrásné! V pondělí opustila nás ta milá,

hodná paní ředitelová Benzová, Hilda s Anynkou ji doprovázely. Pak nám nastalo balení a pakování Elly vstřetku krásné a důkladné výbavy. Prádlo skvostné, důkladné a i věci ostatní. Je o ní postaráno svědomitě. Došel již list od Elly a Zdeny – jsou neskonale šťastni – požehnejž jim Bůh! V neděli opustily nás rozzmilá Vally a veselá Anynka Benzovy. Hilduška jela

18.

s nimi na 4. dni, jsouc tak laskavě vyzvána panem a paní ředitelovic Benzovic.

Zastesklo se nám po všech a tak jsme s drahou Vilmou vše uváděly do dřívějšího pořádku. Viluška s Helunkou jsou moc hodné a stále se něčím zaměstnávají. Viluška šije Helence na pannenku šatečky za 4 haléře jedny, to je laciná švadlena a předc si vyšila denně 24. haléřů. Hilduška se nám dnes dne 7. 8. vrátila z Neu-E... Tetinka Vilma s dětmi jí byly v Mislicích vstříc. S tak mladým svěžím děvčátkem zavítá do domu hned jiný život. Ozývá se smích dětí, jsou šťastné Vilma s Helenkou že zde mají zas Hildu.

19.

Hra na klavíru též zas zní domem i veselý zpěv. V neděli zde budou dožinky; Helenka se již učí s kočičkou tančit. Ta má ta zvířátka něco ráda. Kolem ní stále Žolík, Voksl, mancina a kadet a jak se o ně stará aby se hodně napapaly. Chceme ještě podniknout výlet na Macochu a snad i do Sloupců a pak do Brna. Na hrobečku drahého našeho miláčka Hugonka¹⁵ jsme již byly v pátek. Má ten růvek takový hezounký, celý porostlý břečtanem a u hlavinky růžový keř a po obou stranách karafiaty. Pomníček je zachovalý a obě tuje tak zrostlé a bujné. Položily jsme na hrobeček čerstvý věnec a velkou kyticí.

20.

V úterý jsme zde již 3. neděle! Ten čas letí a my v brzku zase se vrátíme k tomu našemu zlatému tatíčkovi který již tak po nás touží jako my po něm.

¹⁵ Hugo Stieber, syn pisatelky dopisu, zemřel záhy po narození.

dostala již buclaté tvářinky, to strýčkovo
 „Helenko cucni si“ neminulo se účinkem.
 A tak si hezky vespolek povídáme, vzpomínáme
 na naši drazí a máme se vespolek
 rádi. Zůstane mi pobyt v milých
 Vlasaticích vždy velice milou vzpomínkou
 a přeji si neskonalé by vždy šťastně
 zde žili Jeník s Vilmou drahou.

Vlasatice, dne 7. 8. 1908.

Teréza Stieberová

Jsme zde spokojeně a klidně živy. Helenka dostala již buclaté tvářinky, to strýčkovo „Helenko cucni si“ neminulo se účinkem. A tak si hezky vespolek povídáme, vzpomínáme na naši drazí a máme se vespolek rádi. Zůstane mi pobyt v milých Vlasaticích vždy velice milou vzpomínkou a přeji si neskonalé by vždy šťastně zde žili Jeník s Vilmou drahou.

Teréza Stieberová

Vlasatice, dne 7. 8. 1908.

Telegramů dostali Ella se Zdenou a jich rodiče 110 a množství dopisů.

Redakční poznámka: V textu dopisu nebyly provedeny žádné úpravy lexikální, tvaroslovné ani pravopisné. Čísla odkazují na stránku v dopisu.

Rituály přijetí dítěte do lokální komunity

Obec Peristerona – jihozápadní část Kypru

Petra Jeřábková

Přijetí narozeného dítěte do společnosti dospělých a vrstevníků má své pevné místo i v životě moderní evropské společnosti. Tento akt, jeho formální průběh, jeho významový obsah a také společenský dosah jsem sledovala v lokalitě Peristerona v rámci výzkumu rituálů, které symbolizují přechod jedince z jedné sociální skupiny do druhé (přechodové rituály).¹ Vytipovaná obec přísluší do spádové oblasti přístavního města Polis v jihozápadní, tedy řecké části Kypru. Výzkum jsem realizovala metodou opakovaných řízených rozhovorů a metodou zúčastněného pozorování v letech 1994–1999.

Peristerona je zemědělská obec, ve které trvale žije přibližně 200 obyvatel. Život obce je úzce spojen s nejbližším přístavním městem Polis,² kam lidé míří nejen za prací, ale i za zábavou. S rozvojem automobilové dopravy začali dojíždět i do vzdálenějšího přístavního města Pafosu.³ Jejich každodenní život je tak velmi úzce spjat s životem a životním stylem města. Mísí se v něm prvky života moderního města – se všemi jeho technickými vymoženostmi (automobily, spotřební elektronika) a mediálně zprostředkovávanou kulturou – s tradičním životem kyperské vesnice. Na jedné straně obyvatelé Peristerony obdivují technokratický, vylepšený obraz způsobu života moderního městského člověka, ovšem na straně druhé zde přetrvává ekonomická i společenská vazba na tradiční rodinu, a také na lokální společnost. Každá rodina vlastní a obhospodařuje polnosti, věnuje

¹ Konceptně vycházím z teorie Arnolda van Gennepa. Srov. van Gennep, A.: *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1996.

² Město Polis je od obce Peristerona vzdáleno 15 km.

³ Vzdálenost města Pafos je podstatně vyšší. Činí 50 km.



Křest. Peristerona 1992.

Foto: A. Savva

se zemědělství jako hlavnímu nebo vedlejšímu zaměstnání.⁴ Obyvatelé Peristerony bydlí v tradičních domech vesnické zástavby, lpí na pevných sousedských vztazích, v rodinném i společenském životě dodržují řadu tradičních svátků a obřadů. Z tradice vychází i obřadní celek vztahující se k přijímání novorozence do rodiny, církve a vesnické komunity. V této stati se zaměřím především na symbolické akty přijetí dítěte do širší vesnické komunity.

Narozené dítě je podle ustálených, obecně dodržovaných a sociální kontrolou lokální společnosti obce přísně sledovaných zvyklostí postupně přijímáno do rodiny, církevní obce a do lokální (sousedské) komunity, kterou tvoří všichni obyvatelé obce Peristerona.

K přijetí rodinou se váže především akt přijetí dítěte otcem. Otec novorozence vezme a drží jej na rukou. Místem tohoto aktu se dnes stala porodnice, dříve jím byl dům, kde se dítě narodilo. Narodí-li se chlapec, dává otec zřetelněji najevo svoji radost a uspokojení z narození syna – pokračovatele rodu – jména. Přijímána však je i dívka.

Zatímco přijetí dítěte do rodiny je samostatným rituálem, bezprostředně časově vázaným na jeho narození, rituál přijetí dítěte do řad pravoslavných věřících, tedy křest, a rituál přijetí dítěte do lokální (sousedské) komunity jsou posunuty na pozdější dobu dle individuálního rozhodnutí rodiny – avšak nejpozději do šesti měsíců jeho věku. Oba rituály vytvořily jeden obřadní celek, k němuž náleží: církevní obřad v kostele s významnou

⁴ Každá rodina vlastní polnosti. Rozdíl je pouze ve výměře. Ta také určuje, zda je zemědělství hlavním či vedlejším zdrojem obživy. Hlavní pracovní silou místního zemědělství jsou ženy, které jsou v domácnosti. Pracují na vlastních menších polnostech a za mzdu vypomáhají na rozsáhlejších usedlostech cizích.

aktivní roli kněze a kmotra, rituál přijetí lokální (sousedskou) komunitou doprovázený hostinou a kontrolou dítěte po tři dny pomezního období jeho života. Církevní křest a rituál přijetí do komunity obce jsou situovány do odpoledních hodin a vzájemně časově propojeny. Ponechaly si ovšem svůj autonomní obsahový význam. Překrývají se v jediném obřadním aktu: v rituálním očištění dítěte.

Církevní křest, tedy akt přijetí do pravoslavné obce (se všemi duchovními důsledky), je v obci

Peristerona, stejně jako na celém Kypru, nejdůležitějším krokem v životě každého jednotlivce. Je základním krokem pro začlenění člověka do života vesnické komunity i pro další etapy jeho života. Bez křtu není možný církevní sňatek, který je jedinou přípustnou formou sňatku na Kyperské vesnici, ani řádný pohřeb. Křest je událost, kterou je nový člověk zařazen do široké společnosti pravoslavné církve i do života vesnické komunity.

Než je dítě pokřtěno, není plnohodnotným členem vesnické komunity. Na některých řeckých ostrovech (např. Korfu) nemá dokonce narozené dítě až do svých křtin žádné jméno, získává ho až při křtu. V obci Peristerona, obdobně jako na Kypru vůbec, se v současné době dává dítěti jméno již při narození (tedy v okamžiku, kdy je přijato jako nový člen rodiny). Jméno se však stává závazným až po čtyřiceti dnech od narození, kdy je dítě poprvé přivítáno knězem v kostele. Jakmile kněz veřejně ve svém požehnaní dítě osloví jménem, je jméno nezměnitelné.

Křest dítěte není ovšem chápán jako pouhé pokřtění, tedy podle pravoslavné věrouky zbavení dědičného hříchu. Znamená i vytvoření rezervního rodinného zázemí, které dítě získává v rodině kmotra. Kmotr se ode dne křtu stává členem širší duchovní rodiny dítěte. A právě tato širší rodina:



Kmotr obléká pokřtěné dítě do nových šatů.
Peristerona 1992.

Foto: A. Savva.



Motlitba a poučení kmotra před odchodem z kostela.

Peristerona 1992.

Foto: A. Savva.

kání dítěte do nových šatů,⁶ které je závazným úkonem kmotra, oni jsou svědky prvního přijímání „těla a krve Kristovy“ – podávání chleba a vína dítěti. Oni také tvoří stafáž při předání putovního obřadního kříže z majetku kostela, které před odchodem z kostela vkládá kněz do rukou kmotra. Oni také doprovázejí pokřtěné dítě do domu rodičů.

Křtem je dítě očištěno a poprvé přijato do společnosti pravoslavných křesťanů, proto je nezbytné dát mu nové šaty. Toto přijetí však není definitivní a nevztahuje se na vesnickou komunitu. Tou je dítě přijímáno až následně – v čase pro dítě pomezním, kritickým, kdy je ohroženo zlými silami a kdy musí být chráněno.

V průběhu tohoto pomezního období, které trvá tři dny po „očištění“ (církevním křtu), postupně vesnická komunita přijímá dítě mezi sebe. Zatímco účast při obřadu v kostele není pro příslušníky vesnické komunity závazná, je jejich účast při symbolickém přijímání dítěte do širší společnosti – vesnické komunity povinností. Rituální přijímání je situováno do

rodiče dítěte, jeho sourozenci, prarodiče, kmotr a jeho rodina, kmotři sourozenců a jejich rodiny se účastní církevního křtu. Oni také tvoří křestní družinu při odchodu do kostela, oni jsou přítomni u církevního obřadu v kostele, oni přihlížejí jak kněz ponořuje dítě do křtitelnice naplněné „míros“ – svěcenou vodou, olivovým olejem a mletými kostmi svatých,⁵ jak posvěcuje zlatý křížek (dar od kmotra) a zavěšuje ho na krk dítěte. Oni sledují symbolické oblé-

⁵ Mleté kosti svatých jsou získávány v Jeruzalémě. Starší respondenti opravdu věří, že jde o kosti svatých, mladší respondenti tomu nevěří, říkají, že jsou to kosti zvířecí (ovčí, kozí).

⁶ Nové šaty a veškerá křestní výbava jsou tradičně závazným darem od kmotra.



Křestní hostina. Peristerona 1994
Foto: P. Jeřábková.



Tanec mužů po křestní hostině.
Peristerona 1994
Foto: P. Jeřábková.

domu rodičů dítěte. Jeho první důležitější fází je představení dítěte sousedské obci. Tomuto aktu je vymezen čas od příchodu křestní družiny z kostela do příchodu posledního hosta křestní hostiny. V čase, který zabírá i několik hodin, stojí rodiče i s dítětem před domem, otec samostatně, matka drží dítě. Společně dítě ukazují a rituálně představují sousedům. Přicházející hosté rodičům gratulují. Dítě oslovují s přáním všeho nejlepšího do života. Nejbližší příbuzní předávají rodičům dárky, většinou peníze. Přinést rodičům dárek je povinností pouze pro kmotra a nejbližší rodinu. Pro většinu vesnické komunity však není obdarování závazné. Odevzdání daru symbolizuje přijetí dítěte dalšími členy širší rodiny. Povinností sousedů je pouze přijít a vyslovit osobní blahopřání. Rodiče děkují a naopak na památku i jako dík za vstřícnost vůči dítěti a jeho akceptování jako člena komunity dávají návštěvníkům symbolický dar – několik mandlí v bílém cukru.⁷ Po celou dobu, kdy přicházejí sousedé na křestní hostinu, drží dítě matka.

Křestní hostina začíná příchodem prvního hosta. Naplňuje čas večera

⁷ Mandle jsou dárkově zabaleny, aby příchodům sloužily jako památka. Jakou formou jsou zabaleny nebo naaranžovány, záleží pouze na rodičích pokřtěného dítěte.

a noci. Je situovaná mimo dům, do dvora a přilehlých ulic a je přístupná celé lokální komunitě. V průběhu neformální zábavy se přítomní baví v malých skupinách mužských a ženských, konzumují tradiční pokrmy křestní hostiny,⁸ muži tančí a zpívají. Dítě ochraňuje kříž.

Tímto aktem je dítě vesnickou komunitou přijato. Jejím definitivním členem se však stává až po skončení pomezního období.

V pomezním období se dítě nachází od okamžiku křtu a oblečení nových šatů do prvního vykoupání po křtu. V tomto období, které trvá tři dny, musí být, podle představ lokální společnosti Peristerony, chráněno. Ochranu zajišťuje křticí voda s olejem, která ulpěla na těle dítěte, a kříž, který kmotr přinesl z kostela a umístil v blízkosti dítěte. Kříž dítě chrání, udržuje zlé magické síly daleko. V době pro dítě nejkritičtější, kterou je první noc po jeho očištění, se proto musí nacházet v jeho bezprostřední blízkosti.⁹ Tento kříž je vrácen do kostela však již následující den ráno. Nebezpečí ovšem i nadále trvá. Proto se po všechny tři pomezní dny nesmí dítě umýt a nesmí být vyprány jeho šaty. Dítě musí po celou dobu zůstat tak, jak bylo odneseno z kostela, tzn. vykoupané v oleji a mastné. Po celé pomezní období kmotr, který převzetím kříže přijal i zodpovědnost za bezpečí dítěte v pomezních dnech, a také kterákoli žena z vesnice mohou kdykoli přijít dítě zkontrolovat, aby se ujistili, že toto pravidlo nebylo porušeno. Dítě je tedy pod ochranou kmotra a prostřednictvím žen i pod ochranou komunity jako její nový člen.

Teprve po třech dnech přijde kmotr dítě vykoupat. Do nádoby, ve které dítě koupe, vloží medailon s obrazem Panny Marie. Ten nadále dítě ochraňuje. V téže lázni jsou posléze, jako závěrečný akt přijímacího rituálu, vyprány i šaty dítěte. Poté se voda, ve které zůstala posvátná substance „*míros*“, vylije na místo, kudy nikdo nechodí.

Tedy je dítě začleněno do lokální společnosti definitivně a bez dalších přijímacích rituálů.

Přijímání dítěte do komunity i jeho ochrana v pomezním období má pravděpodobně kořeny ve velmi starých magických praktikách, které v této formě přetrvaly dodnes.

⁸ Při křestní hostině se závazně podává *makaronáda* (zapečené makarony s mletým masem, smetanou a skořicí), *kleftiko* (kozí maso pečené v peci umístěné na dvoře), plněné vinné listy a zelenina (rajčata, okurky, fazole), olivy. Pokrmy jsou volně k dispozici na stole, který je umístěn před domem. Každý host se obsluhuje sám, sám si nakládá pokrmy na talíř. Makaronádu připravují ženy dopoledne v den křtin, *kleftiko* muži den před hostinou.

⁹ Tento kříž je putovní, používá se i pro další účely (např. při pohřbech) a je trvale uložen v kostele.

Rituals of accepting a child into a local community

Petra Jeřábková

As part of a research of transition rituals in the Cypriot mountain village of Peristerona I watched the act of baptism and its formal course, content and social impact. This paper focuses on symbolical acts of acceptance of a child both into the community of the Orthodox church and the broader village community.

Peristerona is an agricultural village with about 200 permanent residents. Although the village residents have a very close relationship with the nearby town, they have also very close ties with their family, insist on neighbourly relationships, and preserve a number of traditional ceremonies and rituals. Tradition supports a ritual which consists of the acceptance of a child into the closest family, the local community as well as the Orthodox church.

A child is accepted into the closest family immediately after its birth and this act is an independent ritual. On the other hand, acceptance into the church and the village community is postponed to a later time, but six months after the birth of the child at the latest. Both rituals make part of a single, comprehensive ritual, which includes the selection of a godfather, a religious ritual in church with an active role played by the priest and the godfather, the ritual of acceptance by the village community connected with a feast and, last but not least, the protection and observation of a child in the transient period which lasts another three days after the baptism is made.

Baptism is the most important act in the life of every individual. Without baptism one cannot undergo further vital events in life such as the church wedding or legally valid burial. Baptism is also a vital step for the inclusion of an individual into the local village community. The child is not regarded as a fully-fledged member of a village community unless it is baptised.

However, baptism is not only viewed as the acceptance of a child by the Orthodox church and the village community. It also amounts to the creation of a secondary family background the child obtains in godfather's family.

The whole process of the acceptance of a child into a local community is gradual and lasts several days. The child is finally included into it only after three days, after the transient period ends. After three days the child is bathed and finally included into the village community without any further acceptance rituals.

Skákání gummy v druhé polovině 90. let 20. století

Dana Bittnerová

Guma (skákání gummy) je v současné době stabilní složkou repertoáru dětských formalizovaných her. Vznikla jako další možnost řešit disporci mezi omezeným herním prostorem dětí ve městě a jejich potřebou pohybu. Skloubila prostorovou nenáročnost s poměrně značným fyzickým nasazením hráčů. Byla v dané chvíli inovací v rámci „stacionárně-dynamických“ her dětí ve městě. Stejně jako její „starší sestry“ z města – školky se švihadlem, školky odbíjení míče o zeď či zem, skákání panáka – potřebovala speciální herní rekvizitu a byla konstruovaná jako sled těžších a těžších, pohybově náročnějších cviků. Stejně jako jim i jí vykazali dospělí místo na ulici, dvorku a hřišti. Tak ovlivnili, že i guma se hrála a hraje především v teplých měsících roku.

Kolébku skákání gummy, jak uvádí Jana Pospíšilová s odvoláním se na německou etnoložku Utu Schier-Oberdorfer, se staly Spojené státy padesátých let. Odtud se přes severní Evropu postupně rozšířila po celém starém kontinentě (Pospíšilová 1993, s. 120). Např. v Německu (SNR) se guma – „Gummitwist“ prosadil v první polovině šedesátých let (Bauche 1965, s. 137). Na otázku, jak dlouho musely čekat české děti na skákání gummy, doposud výzkumy přesně neodpověděly. Na základě předběžné ankety však lze konstatovat, že již okolo roku 1965 skákání gummy patřilo mezi herní aktivity pražských dětí.¹

Skákání gummy zůstaly děti věrné i na konci tisíciletí, v druhé polovině 90. let 20. století. A právě v předkládaném příspěvku bych ráda představila současný stav skákání gummy v Praze. Pokud se bude nabízet materiál, obohatím svá zjištění o pohled z historické a teritoriální perspektivy.

¹ Informátorka narozená v roce 1951 vypověděla, že v době kdy chodila do osmé či deváté třídy se v Praze 7 – Letné začínala guma skákat.

Prezentovaný materiál vychází z dat, která jsem shromáždila v průběhu terénního výzkumu uskutečněného v letech 1997–1998. Informátory se staly děti – především dívky první, druhé, třetí a čtvrté třídy základních škol v Praze 1 a v Praze 3, a také trojice dívek z primy osmiletého gymnázia v Praze 9. Určitý snímek stavu skákání gumy v 70. letech 20. století, který poskytne případná srovnání, jsem pak získala na základě předvýzkumu prováděného u 10 žen narozených v Praze v letech 1964–1966, přičemž pouze jedna z nich dokázala poměrně komplexně rekonstruovat herní pravidla a skokovou sestavu.

Konkrétní herní akce současných dětí jsem pozorovala především v jarních a letních měsících roku, a to buď na volných prostranstvích, nebo v místnosti školní družiny, která v dané chvíli sloužila jako herna. Ve většině případů hru hrály dívky (sledovala jsem sedm čistě dívčích herních skupin). Při svých výzkumech jsem se ovšem setkala také s jednou smíšenou hráčskou skupinou (chlapců a dívek), a dokonce i s jednou čistě chlapeckou sestavou hráčů – „skákačů“. Tedy přesto, že je skákání gumy obecně pokládáno za dívčí „sport“, může vzniknout konstelace, kdy i pro chlapce se stává tento způsob hraní společensky akceptovaný či dokonce vyhledávaný.

Základní pravidla hry

Základní principy skákání gumy se jak z hlediska teritoriálního, tak z hlediska střídání hráčských generací nemění. I pro sledované hráčské skupiny zůstala základem hry – nezastupitelnou herní rekvizitou prádlová či kulatá guma o délce alespoň 3 metry (německá literatura uvádí 7 m). Hru nadále měly hrát alespoň tři hráči. Dva z nich stáli naproti sobě a rozkročenýma nohama drželi gumu tak, že obvod gumy vytvářel obdélník, jehož vrcholy byly nohy hráčů. Absenci jednoho z nich děti dokázaly ovšem suplovat. Za nepřítomného hráče dávala gumě požadovaný tvar např. židle nebo kmen stromu.

Třetí hráč pak mezi dvěma linkami gumy skákal dohodnutou skokovou sestavu. Po jejím zvládnutí se poloha gumy zvyšovala o jeden stupeň náročnosti. V případě chyby ve skoku (spletení sledu skoků, přišlápnutí gumy, zachycení gumy oděvem) hráč „vystoupil“ a na jeho místo přišel další. Do hry se vrátil až po vystřídání všech, kteří byli v pořadí za ním. Skákal pak znovu od série, ve které učinil chybu. (Nezačínal ani od začátku, ani chybnou sérii nepomíjel, ani nenavazoval na sérii, kterou zkazil hráč

před ním.) Vítězil ten, kdo nejdříve doskákal předepsanou sestavu ve všech stupních obtížnosti (výškových stupních, popřípadě stupních rozpětí gumy a skokových sestav).

Stupně obtížnosti

Prvním z parametrů obtížnosti u sledovaných akcí skákání gumy byly výškové stupně, které děti odvodily či podřídily mírám lidského těla. Stále se zvyšující výška gumy zvyšovala náročnost skokové sestavy v dané sérii. Již v tomto ohledu neexistovala mezi jednotlivými hráčskými skupinami shoda. Lišil se nejen počet realizovaných stupňů, ale i jejich rozložení na těle hráčů. Tradicí kodifikované byly v principu pouze tři první stupně obtížnosti (na kotníky – jedničky, na lýtka – dvojky, ke kolenům – trojky). K nim hráči přidávali různý počet dalších stupňů, které umísťovali podle naučeného, odkoukaného či vymyšleného pravidla.

poloha na těle	skupina A	skupina B	skupina C	70. léta	Německo
paty				nulky	
kotníky	jedničky	jedničky	jedničky	jedničky	jedničky
lýtka	dvojky	dvojky	dvojky	dvojky	dvojky
kolena	trojky	trojky	trojky	trojky	trojky
stehna		čtyřky			
pod zadek	čtyřky	pětky	čtyřky	čtyřky	čtyřky
boky/nad zadek		šestky	pětky		
pas	pětky	sedmičky		pětky	pětky
hrudník		osmičky	šestky		šestky
ramena			sedmičky	šestky	
krk		devítky			sedmičky
hlava		desítky		sedmičky	

Tab. 1 Tabulka umístění výškových stupňů skákání gumy vzhledem k lidskému tělu u tří vybraných hráčských skupin pražských dětí v druhé polovině 90. let 20. století v porovnání s hráčskou zkušeností dívky na počátku 70. let a s formou hry v současném Německu (Münsteru) (Hegemann-Fonger, 1995, s. 257).

Příkladem mohou být tři hráčské skupiny dívek, u nichž byl materiál sebrán komplexně. Dívky ze třetí třídy z Prahy 3 (skupina A) si vystačily s pěti stupni obtížnosti. Jejich o rok starší spolužačky (skupina B) respektovaly „školkovost“ při skákání gumy a pro výškové stupně našly deset poloh na těle.²

² Varianta hry dívek ze skupiny B ovšem inspirovala mladší dívky (skupina A). Chtěly se v dané chvíli vyrovnat jejich úrovni, hrát hru stejně obtížnou. Začaly proto dočasně skákat gumu v deseti stupních obtížnosti. Výchozí škálu však nezměnily. Šestky začaly počítat od hrudníku, sedmičky vztáhly k ramenům, osmičky byly na krku, devítky na hlavě, u desítek nezbylo, než je držet rukama nad hlavou.

Dívky ze čtvrté třídy z Prahy 1 (skupina C) skákaly sedm stupňů, přičemž dospěly k téměř stejné výšce jako dívky s desetistupňovou škálou. Varianta ze 70. let 20. století oživila hru „nulkami“ a následných sedm stupňů vyšplhalo až k hlavě. (Srov. tab. 1.) Není bez zajímavosti, že děti při konkrétní herní akci následně korigují umístění gumy. Vyrovnávají tak tělesné disproporce vyplývající z odlišného vzrůstu hráčů. Gumu se tedy snaží umístit vodorovně (výzkum M. Klusák, 1998, Tachlovice okr. Praha západ).

Skutečnost, že právě polohy jedniček, dvojek a trojek jsou takřikajíc zvykově kodifikované v rámci dětské populace, lze vysvětlit i tím, že právě ony je možno bez problémů skákat. Skákaly se ovšem zpravidla i čtyřky. Vyšší stupně si však žádaly speciální techniky pro realizaci série skokové sestavy. Opět záleželo na individuálním pojetí, jaký zástupný způsob skákání byl zvolen či prosazen. Dívky z skupiny A „*to braly nůžkami*“ – nůžkami přesakovaly linky gumy. Obvyklejší však bylo (skupiny B, C, 70. léta) „*to chodit*“ – v zásadě překračovat linku gumy. Ovšem i „*chození*“ mělo své limity. Ve výškovém stupni dosahujícím na hrud' či na ramena používaly dívky další postup. Buď si pomáhaly rukama – linky stahovaly k zemi a stoupaly na ně, aby mohly z nich vyskočit (skupina C)³, nebo skokovou sestavu vůbec přenechaly rukám a skoky naznačovaly pohybem dlaní a předloktí (skupina B). Dle výpovědi informatorky, která prožívala své dětství v 70. letech, se poslední dva výškové stupně odpoutaly od skokové sestavy. Hráčka stála uprostřed uvnitř nebo vně pole vymezeného gumou. Linky gumy splétala po způsobu pletení na krosnech (vznikala na obou stranách točená šňůra). Uprostřed, v místě, kde se přehazovaly linky gumy, se spletenec roztáhl, aby vzniklo očko. Tím pak hráčka prostrčila hlavu, načež si sedla na bobek a v zápětí se poslepu vztyčila, jakoby vyplavala na hladinu. Cílem bylo trefit se mezi obě linky gumy, kterými pro ztížení hry dívky držící gumu uhýbaly.

Ovšem výškové stupně nebyly jediným prostředkem, jak stupňovat náročnost hry. Již informatorka popisující skákání gumy v první polovině 70. let uváděla „*hejbačky*“, kdy dvě hráčky, které držely gumu, volně uhýbaly třetí hráčce při jejích skocích. Do druhé poloviny 90. let ovšem přišly děti vyzbrojeny opět škálou rozpětí gumy, různými stupni vzdálenosti obou jejích linek. Dívky ze sledovaných hráčských skupin za výchozí stav považovaly „*normální*“ nebo „*jednoduché*“ (v Brně roku 1990 nazývané „*normálky*“ – Pospíšilová, 1993, s. 121), kdy šíři, rozpětí gumy určovalo

³ V tomto případě se pozice skoků přes linky gumy změnily ve skoky na linky gumy tehdy, když ten který skok a priori na linku nemířil.



Devítileté dívky skáčí široké trojky, Praha 15. 5. 1997

Foto: D. Bittnerová

volné rozkročení nohou. Po nich následovaly „úzké“ (v Brně „rusky“). Při úzkých jedničkách hráčky stály ve stoji spatném, při úzkých dvojkách měly nohy křížem, při úzkých trojkách a čtyřkách gumu držely pouze na jedné noze. Výše se „úzké“ nehrály. Dalším stupněm rozpětí gumy byly „široké“ (v Brně „vrata“), které dívky opět hrály maximálně do čtvrtého výškového stupně. Vzdálenost obou linek určovalo maximální rozkročení. Při širokých jedničkách hráčky často seděly s nohama od sebe. Při širokých dvojkách až čtyřkách docilovaly hráčky dostatečné šíře gumy s pomocí rukou, gumu přidržovaly v patřičném rozpětí. Vrcholem byly „vševědky“, tedy původní „hejbačky“, kdy hráčky, které držely linky gumy, s nimi třetí hráčce uhýbaly.⁴

Podobně jako vysoké výškové stupně vyžadovaly speciální techniky zdolání gumy, tak i u „širokých“ děti vynalezly způsob, jak se vyrovnat s handicapem velké šířky. Např., když měly skočit rozkročmo vně linek gumy, opřely se rukama o zem. Při tomto vzepření již pro ně nebylo problémem držet rovnováhu.

⁴ Také německá badatelka Heike Hegemann-Fonger uvádí ve své práci, že v Münstru děti v první polovině devadesátých let skákaly – „Engespaß“ – úzké, „Autobahn“ – široké. Dále zaznamenala držení gumy na jednu nohu již při jedničkách tzv. „Pferdefuß“ či „Einbahnstraße“. Do možností držení gumy zahrnula také překřížení linek gumy – „englisch“, u nás viz „mašličky“. (Hegemann-Fonger, 1995, s. 256)

Stupňování náročnosti sérií skoků se někdy nezastavilo pouze u těchto dvou výše jmenovaných parametrů výšky a šířky gumy. Zaznamenala jsem dokonce závazný sled skokových sestav. Při absolutní důslednosti by pak hra probíhala ve třech stupňujících se liniích náročnosti – 1. výškové stupně, 2. šířka rozpětí gumy, 3. skokové sestavy. Dívky (skupina A) však k myšlence stupňovat náročnost hry ve třech liniích nepřistupovaly systematicky.⁵

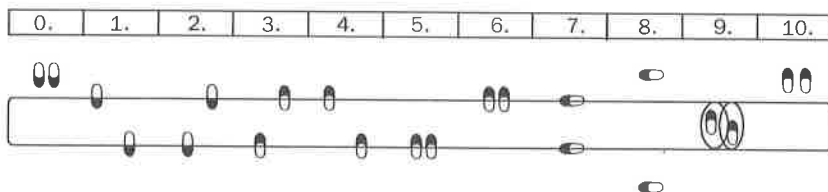
Skokové sestavy

Již Jana Pospíšilová ve své studii uvádí, že v Brně sklonku osmdesátých let existovalo na dvě desítky skokových sestav. Ovšem ani děti z Prahy nehrály jen několik ustálených skokových sestav. Na základě výzkumu lze konstatovat, že neexistovala hráčská skupina, která by měla sestavu identickou se sestavou dětí z jiné přátelské trojice, třídy či školy. Mezi dětmi se vyskytovala celá řada skokových sestav a jejich variant. Lze v nich ovšem odhalit invarianty a pomocí nich konkrétní sestavy posuzovat.

Skoky uplatňované ve skokových sestavách lze principiálně analyzovat podle dvou, respektive tří aspektů: 1. podle toho, zda hráč skáče čelem k linkám gumy či bokem, 2. podle toho, zda hráč linky gumy přeskakuje (skáče mezi linky a vně linky gumy) či na ně skáče (šlape, přišlapuje je),⁶ 3. podle toho, zda hráč skáče snožmo (současná akce obou nohou) nebo přeskakuje z jedné nohy na druhou. Většina skoků, které jsem zaznamenala, byla vedena snožmo v různé šířce rozkročení. Skoky prováděné z levé nohy na pravou či naopak (odraz z jedné nohy a dopad na druhou) se pak

⁵ Gradace náročnosti v prováděných skokových sériích byla ve skupině A poměrně komplikovaná. Nejprve se stupňovala výška, pak šířka první základní skokové kombinace (viz níže). Poté hru znesnadnila repetice v sérii skoků „číslovky“, a to v jednotlivých výškových stupních. Načež se změnila skoková sestava – „pekařky“, skákaná opět ve výškových stupních – normálně a ve „vševědkách“. Poté následovala další sestava respektující opět pouze výškové stupně („rem tam tom“). Hru pak zakončovala rozvedená figura „roční období“.

⁶ Sestavu čelem k linkám gumy a se skoky na gumu jsem zaznamenala u informatorky narozené 1964.



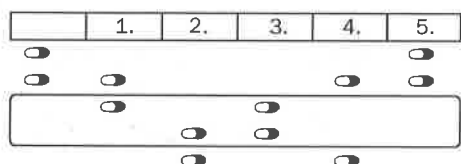
uplatňoval především u „chození“ gumy, které se ve svém důsledku neomezovalo pouze na vysoké výškové stupně, ale stalo se součástí i konkrétních sestav (viz „Dandík“).

V reálných skokových sestavách se děti většinou nerozhodly pro jediný způsob skákání (např. neskákaly výhradně celou sestavu snožmo, čelem k linkám gumy a nepřišlapovaly je). Nevyloučily tedy možnost kombinovat jednotlivé prvky. Přesto v konkrétních skokových sestavách velice často převažoval jeden ze způsobů skákání, který byl doplňován, vylepšován o figury či skokové etudy z dalších způsobů.

Děti ze sledovaných skupin uplatňovaly ve skokových sestavách převážně skákání bokem k linkám gumy a základem byly skoky snožmo do pole a mimo pole, které vymezovala guma. V zásadě jsem zaznamenala dvě základní skokové kombinace (sled jednotlivých skoků), z nichž pak, obohaceny 1. o další skokové figury, 2. o různé gradační prvky (např. repetice či redukce) a 3. o doprovodný text, vycházely další sestavy. Děti je ovšem vnímaly jako naprosto odlišné, a tedy je i jako jiné deklarovaly – pojmenovávaly.

I. První typ základní skokové kombinace spočíval v proměnlivém rozkročení nohou (viz obrázek).

I. Základní skoková kombinace



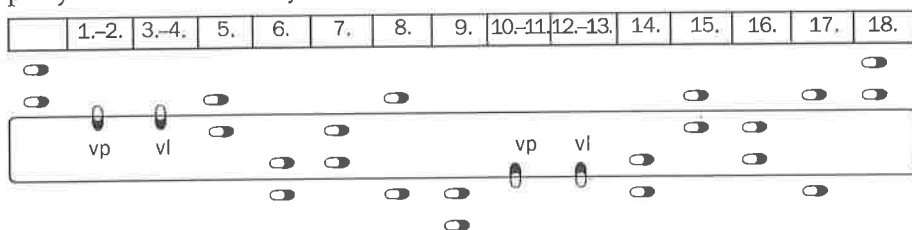
Tento základní typ pak dívky také skákaly jako jednu z mnoha sestav. Posledním skokem však byl skok do většího rozkročení. Poté již nenásledoval skok, ale vykročení z herního pole.⁷

Varianty skokových sestav

V jedné z konkrétních skokových sestav (bez názvu) (15. 5. 1997) se základní skoková kombinace dvakrát opakovala, a dále byla obohacena o figuru dvojího nakročení pravou a levou nohou čelem k linkám gumy.

⁷ Z vlastní autopsie uvádím, že tato sestava končila stejnou figurou jako sestava v pozn. 6. Linky gumy se dvěma úkroky stiskly kotníky, lýtky či kolena (podle výškového stupně), hráčka se otočila o 90° a vyskočila z gumy, případně z ní vykročila zvednutím nohy za gumou. Odtud patrně pochází uváděná redukce odchodu z hracího pole namísto vyskočení.

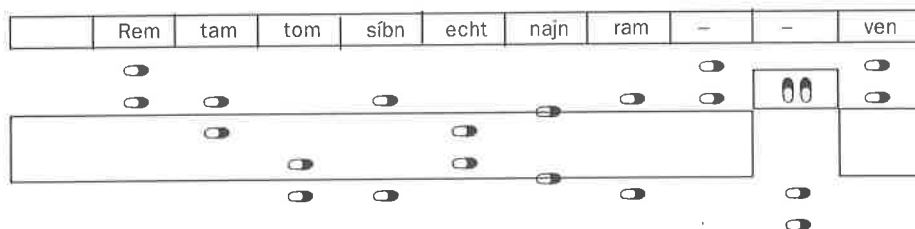
Skoková sestava se původně skákala na básničku. Ovšem, jak sama dívka, která hru v hráčské skupině prosadila, přiznala, básničku se nenaučila, takže do sledované dětské skupiny hra přešla v podobě redukované na pohybovou stránku hry.



vl – nakročení levou nohou a tůknutí špičkou této nohy dovnitř obdélníku gumy
vp – tentýž krok prováděný pravou nohou

„Rem tam tom“ (13. 5. 1997) je dalším příkladem variace prvního typu základní skokové kombinace. Tato sestava kombinaci rozšířila o figury skoku na linky gumy, o dvojí vyskočení z pole a figury skákané čelem k linkám (srov. popis „kohouti“ – „autíčka“). Navíc skoky rytmizovaly markátské verše: „Rem tam tom síbn echt najn ram – – ven“.

„Rem tam tom“ se skákalo v rozpětí gumy „jednoduché“ a zaznamenala jsem je pouze na výškovém stupni jedniček (není však vyloučeno, že se skákaly i ve dvojkách, trojkách atd.)

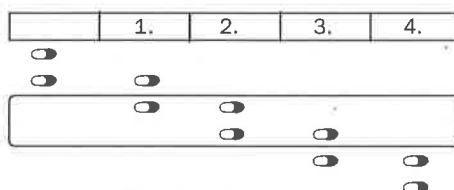


Také u „číslovek“ (13. 5. 1997) hráči skákali první typ skokové kombinace. Zkomplikovali ji však opakováním základní sestavy v jednotlivých výškových stupních, které se sestupně v jednotlivých sériích redukovalo. Tedy hra začínala na úrovni jedniček a základní sestava se opakovala třikrát, stejně tak ve dvojkách a trojkách (čtyřky se již neskákaly). V druhé sérii se v jednotlivých stupních základní sestava opakovala dvakrát a v poslední sérii jednou. Sestava se skákala pouze v rozpětí gumy „jednoduché“. (Srov. „počítačky“, viz níže.)

„Žížalky“ (26. 6. 1998) byly svérázným způsobem realizace prvního typu základní skokové kombinace. Tuto hru děti nerozšířily ani o atraktivní figury, ani kombinaci neopakovaly, ani skoky neprovázela básnička. Hru charakterizoval způsob skákání – „skákání“ v leže. Hráč ležel (od toho žížalky) uprostřed gumy s nohama pokrčenýma v kolenou. Ty pak přehazoval podle předepsané sestavy.

II. Druhým typem základní skokové kombinace bylo skákání s neměnným rozkročením nohou – naprosto pravidelná řada skoků v poli gumy vedená zleva doprava či naopak (viz obrázek).

II. Základní skoková kombinace



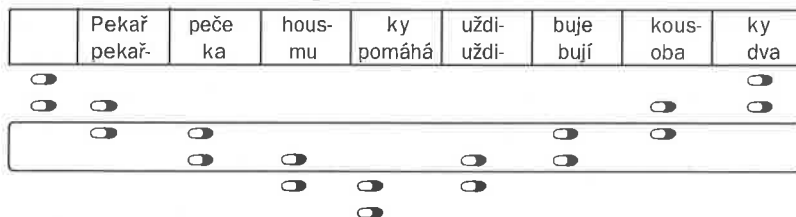
Varianty skokových sestav

„Pekařky“⁸ (15. 5. 1997) zreplikovaly výchozí základní skokovou kombinaci. Navíc bylo skákání rytmitizováno písničkou, která se skandovala:

Pekař peče housky, uždibuje kousky.

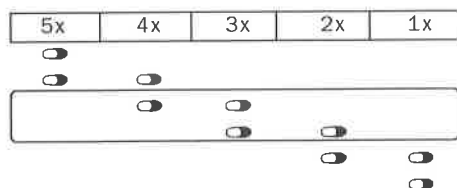
Pekařka mu pomáhá, uždibují oba dva.

„Pekařky“ se skákaly při šířce gumy „jednoduché“ a ve „vševědkách“, a to pouze ve třech výškových stupních.



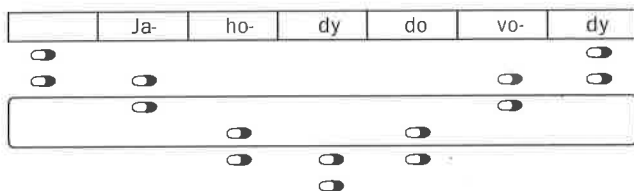
Skokové sestavy „počítačky“, které nesly tento název, jsem zaznamenala dvojího typu. V první sestavě (19. 6. 1998) se opakovaly jednotlivé skoky ve zvoleném počtu sestupně od pěti do jedné (první pětkrát, poslední jednou).

⁸ Již Jana Pospíšilová ve svém výzkumu v Brně-Líšni v roce 1990 zaznamenala, že se na básničku Pekař peče housky skákala guma. (Pospíšilová 1993, s. 121.)

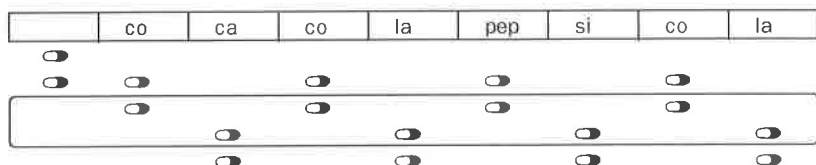


Druhé „počítačky“ (19. 6. 1998), byly principem shodné s „číslovkami“. Tedy v prvním kole hry se sestava opakovala pětkrát. Hráč doskákal z leva doprava, pak zpět zprava doleva, tedy při pěti opakováních skáče třikrát zleva doprava a dvakrát zprava doleva. Sestupně hráč pokračoval až k jedinému opakování. U jiné hráčské skupiny jsem zachytila pouze trojí maximální opakování.

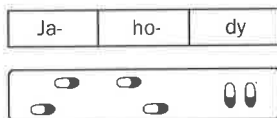
Určitou redukcí druhého typu základní skokové kombinace byly „jahody“. Při skákání této sestavy vypadl skok do středu pole vymezeného linkami gumy. Sled skoků se zde podřídil rytmu rýmovaného říkání: „Jahody do vody“.



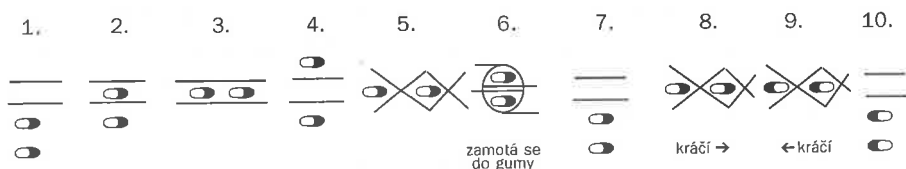
Ještě k většímu zjednodušení došlo v sestavě „Coca-cola“ (15. 5. 1997), a v její variantě (20. 6. 1998). Skákání se omezilo na přeskakování levé a pravé linky gumy. Tento způsob by bylo možno pokládat i za další typ základní skokové kombinace, nebo za redukcí výše uvedených kombinací směřující až k skokové figuře. „Coca-coly“ byly v obou zaznamenaných případech skákány na říkání. V prvním případě skoky doprovázela slova: „Coca-cola, Pepsi-cola“. Při druhé skokové sestavě se střídalo fonetické a správné „čtení“ slov: „Coca-cola, koka-kola“ (fonetický přepis).



Ještě blíže skokové figuře stály druhé „jahody“ (11. 6. 1998). Skoky se skákaly výhradně v poli vymezeném gumou, a záleželo na rychlém střídání skoků – nakročení levé a pravé nohy (levá vpřed pravá vzad a naopak) a následného souskoku do stoje spatného. Skoky doprovázelo několikrát opakování: „Jahody, jahody, jahody“.



Zvláštním pojetím skákání gumy byl „Dandík“ (11. 6. 1998), sestava tentokrát již nikoliv skoků, ale kroků uvnitř a vně linek gumy. Dívky nyní držely gumu rukama těsně u sebe. Úzkou šterbinu mezi oběma linkami hráčka rozevírala nohou, nešlo-li jí to, tak s pomocí rukou. Z prostoru gumy pouze vyskakovala. Sestava viz obrázky. Kroky a skoky byly původně provázeny básničkou, kterou se však informatorka nenaučila.



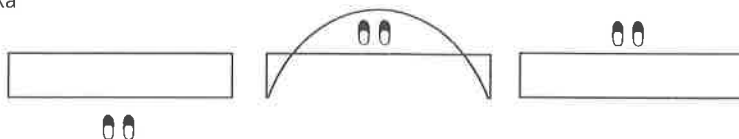
Figury

Jak bylo již výše uvedeno, jednotlivé skokové sestavy obsahovaly nebo byly obohacovány o figury – efektní více či méně komplikované skoky. Tyto skoky však nežily pouze v rámci skokových sestav. Existovaly i samostatně a jako takové se i izolovaně od skokových sestav skákaly, a to buď jako jednotlivé skoky nebo bujely opakováním motivu ve svébytnou sestavu.

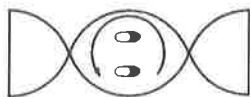
Jako samostatné figury dívky skákaly např. „autíčka“ (18. 6. 1998) nebo také nazývané „kohouti“ (19. 6. 1998),⁹ „tarantule“ (18. 6. 1998) (skok jako „autíčka“ ovšem skákaný pozadu), „Sindibád“ (15. 6. 1998) (přeskočení obou linek gumy překážkovým skokem s rozběhem). Všechny tyto figury děti skákaly ve výškových stupních.

⁹ Hráčka stála čelem k oběma linkám gumy. Podebrala bližší linku pod nártu obou nohou a přeskočila snožmo druhou linku gumy. Ocítla se tak „v zajetí“ oka zkřížené gumy. V druhém kroku vyskočí ze sevření ve směru prvního skoku. Poté se figura opakuje na druhou stranu.

Autíčka



Skokovou figurou pojatou jako sestava byla „roční období“. Hráčky stály uprostřed překřížené gumy. Do gumy se neskákalo, ale pomocí rukou se guma překřížila a vstoupilo se do ní. Hráčky skákaly stále dokola, aniž by sevření gumy opustily. Každým skokem se otočily zhruba o 210° (tedy maximum, co se hráčka dokázala otočit kolem vlastní osy). Rytmus skokům dávalo vyjmenovávání 1. ročních období (jaro – léto – podzim – zima), 2. měsíců v roce (leden – únor – březen – duben – květen – červen – červenec – srpen – září – říjen – listopad – prosinec) a 3. dnů v týdnu (pondělí – úterý – středa – čtvrtek – pátek – sobota – neděle). Na slovo neděle se mělo podle jedné z hráček vyskočit z gumy ven, podle druhé nikoli. Směr otáčení se mohl pro každou sekvenci skoků změnit, ne však v jejich průběhu. S ohledem na značnou fyzickou náročnost skoků slova neříkal hráč, jeho skoky rytmizovaly ty, které držely gumu. Sestava se skákala pouze v „jednoduchých jedničkách“.



Také „mašličky“ lze hodnotit jako figuru rozvinutou do sestavy. Nevznikly však rozhodně jako prvek odvozený z původního skákání gumy. Linky gumy byly totiž a priori překřížené – uprostřed v základní pozici se vytvořil kříž, který rozdělil prostor vymezený gumou na dvě části. Hráčka pak skákala z jednoho pole do druhého. Ty, které držely gumu jí pomáhaly rozvíráním pole, do něhož skákala.

Novotvary

Skákání gumy nebo i guma jako herní rekvizita inspirovala děti k hledání a vymýšlení dalších typů her, které se vzdalují výchozí formě. U některých je sepetí s původním skákáním gumy více než patrné.

Příkladem může být „černoušek“ (20. 6. 1998). Hra již nespočívala ve skákání gumy, ale v eskamotérství na gumě. Gumu si hráčky navlékly křížem



Olympiády 1997. Síť – prolejšačka vytvořená z gumy. Devítileté dívky. Praha 22. 5. 1997

Foto: D. Bittnerová

jako u „mašliček“. Jedna z nich se pak vyvlíkla z gumy a šla po zkřížených linkách k druhé tak, aby guma zůstávala napjatá a neustřelila.

Hrou, která se již zcela osvobodila od předlohy skákání gumy a gumu využila pouze jako herní rekvizitu, byly „Olympiády 1997“ (11. 6. 1997). Dva hráči drželi gumu oběma rukama. Načež začali říkat „Olympiády 1997“, a zároveň manipulovali s gumou. Na „sedm“ gumu na libovolném místě přišlápli a ruce natáhli tak, aby guma byla ve všech svých částech napjata. Vznikla tak nepravidelná síť – „prolejšačka“. Tu museli ostatní hráči prolézt, aniž by se gumy dotkli.

Závěr

V současnosti se skákání gumy těší značné popularitě, a to především u dívek. Postupně vytlačuje z aktuálních herních repertoárů školky se švihadlem či s míčem. Zároveň hraní s pomocí gumy provází výrazný variační proces, který dokazuje, že život tohoto folklórního jevu je stále na vzestupu. Transmise a zároveň transformace základních skokových kombinací, které vznikají často v důsledku špatného zvládnutí – naučení nebo pozapomnění hry (v souvislosti s kampaňovitostí hry v teplých měsících roku) vede neustále k vynořování dalších a dalších variant. Vedle toho i sama

struktura hry dává prostor k inovacím, k zavádění nových prvků do hry. Základní skokové kombinace a následně i skokové sestavy jsou na jednu stranu dále rozšiřovány, na straně druhé se osamostatňují zvláštní – atraktivní skokové figury. Vlastnost folklóru – být synkretický – se projevuje i zde. S řadou skokových sestav se začaly pojít texty říkaček nebo písniček, které rytmizují skákání gumy. V neposlední řadě guma jako rekvizita inspiruje děti k vytvoření herních schémat, která buď okrajově či vůbec nemají vztah k původnímu výchozímu skákání gumy.

Literatura

- Bauche, Ulrich: „Gummitwist.“ Ein neues Kinderspiel in Hamburg. In: *Beiträge zur deutschen Volks – und Altertumskunde*, 9, 1965, s. 137–139.
- Bittnerová, Dana: Dětské hry v sociální komunikaci skupiny dětí. In: *PSŠE: 4. třída. Příloha závěrečné zprávy o řešení grantového projektu: „Žák v měnících se podmínkách současné školy.“* Praha 1999, 32 s. (s. 19–23.)
- Bremm, Heinz M.: *Kinderspiele auf dem Straßen und Schulhöfen der 60er Jahre.* Frankfurt am Main, M. Heinz Bremm Verlag 1996, 50 s.
- Hegemann-Fonger, Heike: *Zum Wandel des Kinderspielens. Eine empirische Analyse des Freizeitverhaltens von Grundschulern.* Münster, Universität Münster 1995, 353 s.
- Pospíšilová, Jana: Folklór a život dětí. In: Sirovátka, Oldřich a kol.: *Město pod Špilberkem.* Brno 1993, s. 110–122.

Chinese jump rope in the second half of the 1990s

Dana Bittnerová

The "Chinese jump rope" game is at a present a stable part of the repertoire of children's formalised games. It was born in the 1950s as another possibility of solving the discrepancy between a limited room for children's games in the city and their need of movement. In the given moment it was a novelty within the framework of "stationary-dynamic" games of children in the city. Just as its "elder sisters" from the city – such as games with the skipping rope, various ball games and hopscotch – it needed a special game requisite and it was constructed as a succession of increasingly difficult exercises. Just as in the case of other games, it was, too, given its place by the adults in the street, in a courtyard or on a playground. Due to this, the Chinese jump rope has been mainly played in warm months of the year.

The presented portrait of a children's formalised game – the Chinese jump rope – is based on a field research carried out in 1997–1998. The information was provided by children – especially the girls from the first, second, third and fourth classes of elementary schools in Prague 1 and Prague 3 as well as three girls from the first class of an eight-year secondary school in Prague 9. A certain image of the state of the Chinese jump rope in the 1970s, which will provide certain comparisons, was obtained on the basis of a preparatory research conducted among ten women born in Prague between 1964 and 1966.

At present the game "Chinese jump rope" is very popular, especially with girls. It gradually pushes out from the current game repertoire other games such as skipping the rope or the ball games. At the same time the playing of the Chinese jump rope is accompanied with a significant variation process which proves that the life of this folklore phenomenon is still on a rise. A transmission and at the same time transformation of basic skipping combinations which often arise due to the bad practice – learning or forgetting a game (in connection with the limitation of the game to the warm months of the year) – leads to constant establishment of new and new variants. Moreover, the very structure of the game provides opportunities for innovations, for introduction of new elements into the game. The basic skipping combinations and subsequently skipping configurations are being widened on the one hand, but special skipping patterns are becoming independent on the other. The quality of folklore – to be syncretic – plays a role here, too. A number of skipping configurations is linked with texts of nursery rhymes and songs which provide rhythm to the skipping game. Last but not least, the Chinese jump rope as a requisite inspires children to create game schemes which only have a marginal or no relation with the original, initial Chinese jump rope.

Židovská problematika v očích českých novinářů (některé z výsledků etnologické sondy)

Hedvika Novotná

Česká republika prochází v současné době stále ještě obdobím velkých přeměn. Není to v tomto století poprvé. Také vztah k Židům¹ a židovství se v průběhu 20. století proměňoval. Zatímco začátek století byl poznamenán následky nedávné vlny pogromů, období první republiky je označováno za jedno z nejdemokratičtějších a nejtolerantnějších vůbec. Samozřejmě i tato doba měla své zápory, ale v porovnání s léty následujícími šlo o téměř marginální excesy. Během druhé světové války bylo vyvražďeno devět desetin českých Židů a porážka nacismu poté vzbudila velké naděje, že ta zbylá desetina, které se podařilo přežít, již nikdy antisemitismus nepozná. Celý civilizovaný svět také po zkušenosti holocaustu antisemitismus jako iracionální a nemorální koncepci odmítl, tím však antisemitské myšlenky z podvědomí některých jednotlivců nevyvymizely. Navíc došlo k dalšímu zlomu, ke komunistickému puči v roce 1948. Komunistická ideologie sice hlásala jako svoji hlavní doktrínu „internacionalismus“, ale již rok po únorovém puči byl vyhlášen „boj proti sionismu“, čímž byl vlastně legalizován latentní antisemitismus komunistického režimu. Původcem této „koncepce“ byl strach z čehokoliv, co se vymykalo průměru, vykonstruovaným „třídním“ škatulkám, a tím Židé, vedle dalších skupin

„nepohodlných“, bezesporu byli. Antisemitská doktrína však postupně ztratila svůj emotivní náboj a akční razanci a její návrat na počátku normalizace v 70. letech již zůstal jen na úrovni frází. Listopadové události roku 1989 vedly k naději, že tato problematika bude moci být konečně jednou provždy uzavřena. Byly posíleny diplomatické styky s Izraelem, došlo k uvolnění náboženských svobod a možnosti sdružování občanů do společenství a organizací, otevřela se diskuse o holocaustu, antisemitismu a židovské otázce vůbec (kromě krátkého období koncem šedesátých let od války vůbec poprvé). Občanské svobody však umožnily také prezentaci extremistických názorů, a bohužel právě obava ze ztráty nebo omezení dosažených svobod často umožňuje jejich existenci bez postihu.

V letech 1997–98 jsem provedla výzkum, jehož cílem bylo zmapovat postoje novinářů k Židům a židovské otázce, antisemitismu a jejich znalosti židovských dějin a kultury. Výzkum byl založen na dotazníkovém šetření, které probíhalo anketní metodou v roce 1997. Dotazník obsahoval 23 převážně uzavřených otázek, sledujících názory respondentů na rozličné otázky týkající se Židů v Čechách. Dotazník byl určen českým novinářům zejména proto, že právě novinářská obec má velký vliv na

¹ V celé práci je pojem Žid psán s velkým počátečním písmenem. Není to důsledek mého ztotožnění se s definicí židovství jako národnosti bez ohledu na další možnosti, ale přizpůsobení se současnému úzu: ačkoliv je možné užívat oba způsoby psaní tohoto slova (tj. žid i Žid), přednost je dávána obvykle právě tvaru s velkým počátečním písmenem.

formování názorů veřejnosti, a při takto citlivém tématu i jemné nuance ve formulacích v masmédiích mohou značně ovlivnit celkové vyznění zprávy. Právě z tohoto důvodu jsem do dotazníku zařadila i poměrně komplikované znalostní otázky, a také právě z tohoto důvodu jsem se nebála zařadit do dotazníku i otázky značně problematické a provokativní – při předpokládané úrovni vzdělání a rozhledu novinářů by samotný dotazník neměl jakkoliv ovlivnit jejich postoj k dané problematice, což by se mohlo stát, kdyby byly podobné otázky kladeny třeba studentům.

Výběr jednotlivých masmédií vycházel z požadavku, aby byla v šetření zastoupena celá škála názorových proudů, reprezentovaných jednotlivými periodiky, ale bez zastoupení extremistických titulů, které by při malém počtu respondentů výsledky výzkumu značně zkreslily. Extremistické tituly typu Špígl či Republika by navíc měly být spíše součástí zvláštního výzkumu, opírajícího se především o samotný tiskový materiál. Oslovení byli redaktoři sedmi celostátních a jednoho regionálního deníku a redaktoři Českého rozhlasu, jejichž činnost je do značné míry srovnatelná s redakcemi denního tisku. Do výzkumu jsem nezařadila redakce televizní, protože jejich způsob práce a hlavně prezentace je natolik odlišná, že by si zasloužila samostatný výzkum. Redakce všech vybraných médií sídlily v Praze. Anketa podchytila názory 80 respondentů,

distribuíváno bylo celkem 115 dotazníků (návratnost: 69 %). Pokud jde o rozvrstvení respondentů dle pohlaví, věku, profesní specializace a postavení v zaměstnání, odpovídá výběrový soubor skutečnosti.

Cílem výzkumu bylo zjistit názory a postoje respondentů k šesti základním okruhům problémů, s nimiž se židovská identita potýká.

1. Problém povědomí o identitě Židů

Židé v České republice tvoří nějakou specifickou menšinu,² která by byla na první pohled rozeznatelná od ostatní populace – naopak, jsou integrovanou součástí majoritní společnosti, a to natolik, že jejich „židovství“ je vlastně pouze soukromou záležitostí každého z nich. Tak je dokonce problematické hovořit o „Židech“ jako o skupině obyvatel, protože nemají žádné společné znaky, na jejichž základě by je bylo možno z ostatní společnosti vyčlenit.³ Můžeme hovořit o židech – příslušnících židovské náboženské obce, nebo o Židech, kteří mají židovské předky. Jsou Židé, kteří se ke svému židovství otevřeně hlásí, Židé, kteří o něm nehovoří, a na druhou stranu ti, kteří o svém židovském původu nevědí, nebo jej na základě negativních zkušeností důsledně popírají; je tedy otázkou, koho z těchto různorodých lidí nazvat Židem, aniž bychom se dostali na úroveň nacistické ideologie a jejích norimberských zákonů.

Jak je tedy pojímána židovská identita?⁴ Hebrejské slovo „jahadut“ lze do

² Židé tvoří zvenčí rozeznatelnou menšinu. Od roku 1991 se však mohou v České republice opět deklarovat ve své židovské národnosti, stejně tak tomu bylo za první republiky. Židovská náboženská obec je státem uznanou církví resp. náboženskou společností.

³ Pojem Židé je definován jako „pojmenování příslušného specifického etnika, které tvoří židovský národ ve státě Izrael, a současně národnostních menšin, skupin a jednotlivců, kteří žijí v diaspoře v různých zemích světa“. Cit.: Měšťan, P. In: *Velký sociologický slovník*. Praha 1996, s. 1456.

⁴ Termín „identita“ označuje obecně totožnost, v práci je termín užíván ve smyslu G. P. Stona: „situování jedince v sociálním objektu a jeho participace nebo členství v sociálních vztazích“ (*Velký sociologický slovník*. Praha 1996, s. 119–120).

češtiny přeložit jako „judaismus“ (tj. v našem kontextu náboženství) i jako „židovství“, tedy ono problematické, které zahrnuje jak příklon k víře, tak i k určité kultuře, národu, zemi.

Respondenti se rozdělili do dvou přibližně stejně velkých skupin, z nichž jedna chápe židovství jako národnost a druhá jako náboženství. Pro většinu respondentů, ať už chápou židovství jakýmkoliv způsobem, je však Žid především minulostí, součástí mýtů a pověstí, ať už reprezentovaných rabi Löwem, Franzem Kafkou, nebo oběťmi nacistických koncentračních táborů.

Dovolte mi v této souvislosti spíš jako jeden z možných názorů na problém židovské identity citovat Rudolfa Vrba z rozhovoru, který byl otištěn v týdeníku Respekt: „... Ale kdo jsou Židé, nevíme. Někteří lidé říkají, že je to národ. Jiní, že Židé jsou náboženství. Další tvrdí: ne, je to rasa. To jiní popírají a ukazují na odlišnosti mezi Židy z Jemenu, Ruska, Španělska. Podle mě tuhle otázku není třeba nastolovat, když nacisté nejsou u vlády. A když u vlády jsou, je jedno, ke které kategorii se kdo hlásí, protože k likvidaci jsou určeni všichni.“⁵

2. Problém chápání Židů jako integrační součásti české společnosti

Tato otázka je již částečně zodpovězena v bodě předchozím. Respondenti považují židovství za součást české minulosti. V současnosti již Židé netvoří žádnou charakteristickou skupinu a respondenti je proto vnímají přednostně jako přátele, známé, kolegy atp. a nikoliv jako Židy, i když povědomí o jejich židovském původu zhusta mají.

Židé jsou tedy dnes vnímáni buď jako groteskní tajuplné postavičky jakoby

vystřižené z Olbrachtových povídek, nebo jako oběti nacistické zvěle, se kterou nemá nikdo z nás nic společného a které by se dnes podle některých již raději neměly ozývat, aby nerušily naši radostnou přítomnost něčím nepříjemným. Žádný konkrétní „vztah“ k Židům však většina společnosti necítí, což by mohlo být z jedné strany hodnoceno kladně, protože pak by tito lidé mohli být vůči antisemitismu imunní. Na druhou stranu však lze takový výsledek vnímat tak, že nezájem spolu s neznalostí a skrytými předsudky mohou vést ke snadnější manipulovatelnosti.

3. Problém znalosti židovských dějin a kultury a jejich spjatosti s českými zeměmi

Znalostní otázky v dotazníku byly poměrně těžké a také jejich výsledky nebyly nikterak uspokojivé. Ani polovina respondentů nebyla schopna alespoň přibližně správně vysvětlit pojmy s židovstvím spojené a pouze asi 60 % respondentů bylo vůbec ochotno odpovídat na otázku spojenou s historií Židů v Čechách.

Důvodem je absence vnímání Židů jako jednoho z nezanedbatelných prvků našich dějin a kultury, na něž dosud navazujeme. To je podle mého názoru způsobeno zejména přístupem komunistického režimu, který Židy (stejně tak jako další minority) ze svého slovníku téměř úplně vymazal. S tím souvisí i nechuť společnosti přiznat, že i někteří z jejich představitelů mají svůj podíl viny na věcech minulých. Stejně tak se dodnes téměř nemluví o tom, jakým způsobem byli často „vítáni“ Židé vracející se z nacistických koncentráků, ale

⁵ Peňás, J. – Šídlo, J.: Jedna z věcí, kterou nám odepřeli – důstojnost smrti. Rozhovor s R. Vrbou. In: Respekt 30/1998.

ani o tom, že mnozí Češi Židům s nasazením vlastního života za války pomáhali. Téměř neprostudováno zůstává téma židovského protinacistického odboje, ať už domácího, nebo zahraničního.

I když jsou respondenti postiženi komunistickým systémem výchovy a vzdělávání, nelze zapomenout, že jako novináři jsou z velké většiny absolventy vysokých škol a měli by tvořit součást intelektuální elity národa.

4. Problém přetrvávání stereotypů a předsudků ve vnímání Židů

Současné pojetí Židů je především mytické a jako takové tedy i stereotypní. Respondenti většinou dokáží vyjmenovat typické židovské vlastnosti (pracovitost, moudrost, šetrnost) a typické židovské profese (obchodník, literát, politik). Židé tedy v jejich povědomí dnes figurují často zejména jako vysoce postavení lidé s velkými možnostmi ovlivňovat světové dění, i když tuto větu by jistě většina z nich nevyslovila. Výsledky výzkumu totiž opět potvrdily, že respondenti se často stydí nebo obávají odpovídat na některé otázky tak, že by to bylo možné považovat za projev jejich negativního postoje.

5. Problém způsobu vnímání antisemitismu

Většina respondentů vnímá antisemitismus zejména ve spojení s nacismem a jako jeho hlavní příčinu tedy uvádí etnickou odlišnost. Nicméně respondenti připouštějí, že i dnes se antisemitické názory vyskytují, ať už ve stejné míře jako před listopadem 1989, nebo častěji. Polovina respondentů je přesvědčena, že by se projevům antisemitismu mělo

a dalo čelit více, než jak je tomu dnes.

Z většiny výzkumů veřejného mínění na dané téma totiž vyplývá, že v České republice žije asi 7–8 % lidí, kteří pociťují rasovou nenávist vůči Židům.⁶ V poměru k těm, kteří pociťují stejnou nenávist třeba vůči Romům (více než 70 %), je to poměrně málo. V poměru k tomu, že v České republice nežije dnes více než 0,3 % Židů z celkového počtu obyvatel, je to alarmující.

Kde se tato nenávist bere? Nejjednoduší, ale zároveň nejpresnější vysvětlení pro příčinu jakéhokoliv typu nenávisti je odlišnost předmětu nenávisti od toho, kdo nenávidí. Jak však již bylo výše řečeno, většina Židů žijících v Čechách je dnes již asimilována a přinejmenším na první pohled se od svého okolí nikterak neliší. Základním pramenem nenávisti vůči nim tedy nejčastěji jsou předsudky, které se utvářely po celá staletí, a které se stereotypně přenášejí z generace na generaci a opakovaným předáváním se stávají pevnějšími. Jediný možný způsob, jak lze takové stereotypní názory ovlivnit, je výchova. V dnešním mediálním věku jsou nejvýhodnějším prostředkem pro výchovu, respektive ovlivnění názorů co největšího množství lidí a jejich prostřednictvím pak změna výchovy, média.

6. Problém postoje k současným projevům židovství

Respondenti chápou židovství jako otázku minulosti a přemírou zájmu o tuto problematiku mohou tedy být často zneklidnění. V zásadě jsou totiž přesvědčeni, že židovství dnes již nepředstavuje žádný problém a že tedy není třeba se k němu vracet.

⁶ Srov. *Jak dále? Materiály z kolokvia „Za občanskou společnost, demokracii a humanismus“*. Praha 1993, s. 38.

Ale jak je vidět z výsledků výzkumů sledujících výskyt antisemitismu není otázka židovství dnes ještě zcela uzavřena. A stejně tak není uzavřena pro mnohé Židy. Zatímco dřívější zkušenosti s perzekucemi a násilím židovskou identitu spíše obnovovaly a upevňovaly, po holocaustu se mnozí Židé, kteří neodešli do nově vzniklého Izraele, své židovské identity spíše vzdávali. A nejde jen o to, že by se odklonili od svého tradičního náboženství – ostatně jsou známy i opačné případy – ale spíše o to, že pod tíhou stálého pocitu strachu a bezmoci se snažili svůj židovský původ a z něho vyplývající odlišnost od zbytku společnosti utajit.

Tato zkušenost se zapsala i do generace jejich dětí a vnuků a ti se s ní vyrovnávají dodnes. Zatímco jejich rodiny se snažily o co největší asimilaci s prostředím a pomíjely tedy výchovu k židovské identitě, mimo tento okruh se vždy našel někdo, kdo neváhal vyjadřovat své názory na jejich původ. Ocitali se tak v jisté rozpolcenosti. Podle rodinné výchovy Židy nebyli, ale podle svého okolí ano, aniž by často vlastně věděli, co židovství obnáší a znamená.⁷

Pokud tedy dnes, téměř deset let po listopadovém převratu, hovoříme o tom, že židovství není žádným problémem, s nímž by se měl kdokoliv jakkoliv vyrovnávat, musíme si uvědomit, že je mezi námi nemálo lidí, pro něž je

jejich vlastní identita dosud neuzavřenou kapitolou.

Výše popsany výzkum se zabýval mnoha různorodými otázkami. Je třeba říci, že byl v první řadě sondou, která by měla sloužit jako základ podrobnějšího a obšírnějšího výzkumu vnímání Židů a židovské problematiky u nás a jeho závěry jsou tedy relativní. Ale i z těchto závěrů vyplývá mnohé, nač bychom se jako společnost mohli v budoucnu zaměřit. Především je to změna koncepce vzdělání, protože znalost dané problematiky otupuje předsudky a stereotypy a přispívá k jejímu lepšímu pochopení. A nelze v této souvislosti nepodotknout, že doporučovaná učebnice pro střední i vysoké školy, *Dějiny zemí Koruny české*,⁸ obsahuje jen velmi málo zmínek o českých Židech, Němcích či Romech. V další řadě by pak měly proběhnout veřejnou diskusí výsledky výzkumů, které se židovské problematiky týkají, tedy výzkumů zaměřených zejména na holocaust a případnou českou participaci na něm, jakož i na další otázky s touto dobou spojené (viz např. výše zmíněný židovský protinacistický odboj). Česká společnost dosud není s problematikou holocaustu vyrovnána, a to se přenáší i na současný vztah k Židům. Teprve po náležitém vysvětlení lze totiž za minulostí udělat tlustou čáru.

⁷ Charakteristický popis těchto pocitů lze např. nalézt v knize: Gál, F.: *O jinakosti*. Praha 1998, s. 12–21.

⁸ Srov. *Dějiny zemí Koruny české I., II.* Praha 1992.

Projekt globální výchova – výchova k toleranci

Zuzana Hadj Moussová

Z psychologického hlediska je možno říci, že kultura, do níž jsme se narodili, je základním rámcem vývoje naší osobnosti. V kulturním prostředí získáváme (kromě jiného) základní hodnoty, které nám pak slouží jako referenční rámec pro posuzování jiných kultur a jejich hodnot. Každá kultura má soustavu hodnot, která tvoří její specifickou a dovoluje jedincům, aby se identifikovali jako skupina sdílející podobné cíle a podobné vidění světa. Když se příslušníci různých kultur dostanou do kontaktu, dochází ke konfliktu mezi jejich hodnotami, protože jsou v mnoha případech opačné nebo nesourodé, i když jiné mohou být podobné nebo dokonce identické.

Hodnoty jsou výsledkem kultury, takže odrážejí zájmy společnosti. Jsou kulturními prvky, které jsou buď v rozporu, nebo jsou akceptovány jako nové způsoby vidění života. V současném otevřeném a globalizovaném světě se stírají hranice mezi kulturami a nerozlišeně se na nás valí kulturní vlivy, které často nejsme schopni zpracovat. Setkáváme se s tolika různými podněty, že to začíná otrásat naši vlastní kulturní identitou.

Prvním krokem, který lze učinit k řešení problému, je poznání, že naše kultura není něco samozřejmého, daného, že podobným způsobem prožívají svou kulturu a kulturní hodnoty i příslušníci jiných kultur. Uvědomění si multikulturního charakteru světa (a zde bych chtěla poznamenat, že takový byl svět vždycky, pouze v současné době tento

rys globalizace světa vystupuje více do popředí) by mělo vést přes respekt a uvědomění si vlastní kultury k respektu a toleranci vůči kulturám odlišným. Zde má nezanedbatelnou roli výchovné a vzdělávací působení. Ukazuje se totiž, někdy i velmi tragickým způsobem, že pouhý kontakt, pouhé přebývání různých kulturních skupin ve stejném prostoru nevede k poznání, tím méně k toleranci a respektu.

Mezikulturní výchova a vzdělávání by měla umožnit jedinci rozvíjet pochopení a přijetí různorodosti jako pozitivního jevu, měla by mu pomoci hodnotit rozdíly mezi lidmi z různých kultur jako přínosné. Mezikulturní vzdělávání a výchova vede k tomu, aby se vytvořily respektující vztahy mezi různými kulturami, aby bylo možno vyhnout se negativním událostem, ke kterým dochází v multikulturních společnostech, ne pouze v majoritní skupině – jako např. odmítání menšinové skupiny (rasismus, xenofobie) – ale také mezi menšinami, jako je asimilace, akulturace, ztráta kulturních hodnot, ztráta individuální identity, opovrhování vlastní kulturou, násilná integrace a adaptace.

Termín globální výchova je používaný v posledních letech ve snaze identifikovat řadu výchovných nároků, které jsou kladeny stále globálnější společností na výchovné systémy celého světa. Globální výchova se snaží rozrušit hranice a poskytnout otevřenější vidění světa, ve kterém žijeme, aby tak umožnila kolektivní uvědomění světového občan-

ství v globální vesnici solidarity a odpovědnosti, řešení problémů životního prostředí, vytváření sociálního vědomí, aktivní rozvíjení tolerance a dialogu, respektu a ocenění kulturních rozdílů pomocí mezikulturního vzdělávání. Jako příspěvek k řešení tohoto úkolu vznikl z iniciativy dobrovolníků z organizace AFS ve Španělsku didaktický materiál, který by měl mezikulturnímu vzdělávání a výchově pomáhat.

Organizace AFS je nevládní nezisková organizace, která vznikla už v průběhu 1. světové války a v současnosti je rozšířená do zhruba 55 zemí. Zkratka AFS znamená American Field Service – polní služba při americké armádě. Založili ji řidiči ambulancí, kteří zblízka poznávali hrůzy, jež válka přináší, a jejichž úkolem bylo pomáhat zraněným lidem. Základní myšlenkou bylo, že pokud se lidé budou mezi sebou znát – poznávat, zmizí mezi nimi důvody k válkám. U nás byla tato organizace založena po 2. světové válce, ale po roce 1948 přestala existovat a obnovila svoji činnost až po roce 1989. V současné době existuje jako AFS–Mezikulturní programy ČR.

Základní činností, kterou se organizace AFS na celém světě zabývá, jsou výměny mladých lidí mezi 15–18 lety na dlouhodobé pobyty v cizích zemích. Výměna je založena na individuální bázi, to znamená, že jde o výměny jednotlivých studentů do rodin, kde žijí po dobu svého pobytu jako příslušníci hostitelské rodiny a navštěvují místní střední školu.

První roční výměnné programy se začaly realizovat po II. světové válce. Je nutné poznamenat, že jde skutečně o program, nikoliv jen zprostředkování výměny. To znamená, že se začíná pečlivým výběrem a přípravou mladého jedince před odjezdem, po celou dobu pobytu je účastník v kontaktu s pracov-

níky AFS a po návratu jsou nejen vyhodnocovány jeho zkušenosti (ve prospěch dalších vyjíždějících studentů), ale jde také o pomoc v jeho adaptaci nazpět do jeho prostředí s využitím toho, co se naučil. Je důležité si uvědomit, že i když jsou výměny individuální, netýkají se pouze vyslaného jedince, dochází k intenzivním kontaktům studenta s jeho hostitelskou rodinou i se spolužáky ve škole, kam během pobytu dochází, po návratu pak zase působí zprostředkované jeho zkušenost na jeho rodinu a spolužáky. Tím se mezikulturní zkušenost rozšiřuje i do jeho okolí.

Vzhledem k tomu, že s prvními ročními výměnnými programy se začalo již v roce 1947, nashromáždilo se za tuto dobu mnoho poznatků o působení mezikulturní zkušenosti. Je však zřejmé, že přímé výměny studentů se vždy budou týkat pouze menšiny a přestože, jak už bylo řečeno, zkušenosti jednotlivce se šíří i do jeho okolí, vždy jde o omezený počet lidí. Pracovníci AFS – dobrovolníci, především učitelé, hledali proto možnost jak zprostředkovat mezikulturní zkušenost a jak využít nashromážděné zkušenosti ve prospěch co nejširšího počtu dětí a mládeže. Druhým stimulem byl vznik programu EU Socrates, jehož aktivita Comenius 2 se týká právě vztahů mezi lidmi z různých zemí a výchovy k toleranci a vzájemnému porozumění. Tím dostaly snahy dobrovolníků AFS významnou podporu institucí Evropské unie.

Základní myšlenka a příručka Global education vznikly v Intercultura Španělsko (španělská organizace AFS), posléze se k projektu připojily organizace AFS v Portugalsku, Itálii, Francii a Belgii. Česká AFS–Mezikulturní programy se k projektu připojila v loňském roce a dnes již máme přeloženou a uprave-

nou příručku, s níž začali v letošním školním roce pracovat učitelé na čtyřech gymnáziích v České republice (gymnázia v Brně, Turnově, Šternberku a Příbrami). Do příštího školního roku počítáme s rozšířením programu na další čtyři školy, s nimiž již AFS vede jednání, uvažujeme i o spolupráci se středními odbornými učiteli.

Kromě překladu a adaptace příručky a přípravy učitelů pro její použití jsme připravili rovněž šetření, které by pomohlo hodnotit účinnost projektu Globální výchovy a vzdělávání a případný posun v postojích studentů vůči jiným kulturám v důsledku působení projektu (ve spolupráci s dr. Moravcovou z UK IZV). Zde byly vykonány pouze první kroky a referovat o výsledcích bude možné nejdříve za rok. O toto šetření projeví zájem rovněž kolegové ze Španělska, a proto doufáme, že bude možné porovnat výsledky a případné rozdíly mezi českou a španělskou mládeží.

Tolik tedy základní informace o původu programu a o současném stavu jeho realizace u nás. Dále následuje informace o programu samém.

Základem projektu Globální výchova a vzdělávání je program aktivit pro studenty středních škol (vychází to ze zaměření činnosti AFS na věkovou kategorii 15–18 let). Příručka, kterou jsme v AFS připravili pro české učitele, je překladem a adaptací Globální výchovy, vytvořené španělskou organizací AFS Intercultura v roce 1995. Příručka v podobě přeložených a adaptovaných verzí je v současné době používána mimo Španělsko také v Portugalsku, Itálii, Belgii a Francii.

Vytvoření didaktického materiálu ke globální výchově pro střední školy představuje součást širšího výchovně-vzdě-

lávacího projektu, který jde od přípravy učitelů přes použití materiálů a vzdělávání žáků až k výměnám studentů a profesorů z různých zemí. Celý projekt byl vypracován, jak už bylo řečeno, v rámci programu Evropské unie Socrates, konkrétně aktivity Comenius 2, který je zaměřen na mezikulturní výchovu a vzdělávání.

Obsah příručky je rozdělen do tří tematických bloků: Výchova k hodnotám, Mezikulturní výchova a Výchova dobrovolníků. Každý z bloků obsahuje teoretický úvod k tématu a větší či menší počet konkrétních aktivit vztahujících se k tématu. Některé aktivity je možno přirovnat ke hrám, které jsou používány v různých výcvikových programech – zvláště tam, kde jsou zaměřeny na sebepoznání či komunikaci. Jindy aktivity představují návrhy krátkodobých či dlouhodobých projektů, které studenti uskutečňují. Učitel má možnost používat aktivity podle možností své práce ve škole, podle předmětu, které vyučuje, případně i podle možností spolupráce s ostatními kolegy. Důležité je, že aktivity Globální výchovy a vzdělávání lze chápat jako multidisciplinární, to znamená, že řada témat, na které jsou zaměřeny, může prostupovat do obvyklých vyučovacích předmětů (literatura, zeměpis, dějepis, ale i výtvarná či hudební výchova apod.)

První z bloků obsahuje témata: lidská práva, výchova k míru, rasismus a xenofobie, rozvoj a životní prostředí. Druhý blok se dotýká témat: kultura, kulturní hodnoty, stereotypy, verbální a nonverbální komunikace, mezikulturní vzdělávání. Ve třetím bloku jsou témata: práce pro společnost, nevládní organizace a dobrovolnická práce.

Studenti by měli mít základní znalosti o Všeobecné deklaraci lidských práv, opírající se o univerzální hodnoty,

uznáváné mezinárodní komunitou. Pouze tak je možno dosáhnout zvýšené citlivosti studentů k porušování těchto práv i angažovanosti v boji za jejich ochranu.

Cílem mezikulturního vzdělávání je vybavit studenta nástroji, které mu usnadní pochopení kulturní různorodosti a porozumění a respekt k hodnotám různých kultur. Jde především o vymezení pojmu kultury a dále pak je podrobněji věnována pozornost kulturním hodnotám, kulturním předsudkům a stereotypům a verbální a nonverbální komunikaci.

Prostřednictvím výchovy dobrovolníků by měli studenti získat přístup ke konkrétním činnostem ve svém okolí, aby dokázali konat na místní úrovni, ale v globálních souvislostech. Zde je zřetelná souvislost s místem vzniku programu, tj. v nevládní neziskové společnosti. Základem je myšlenka, že občanskou společnost je možno vybudovat pouze aktivní angažovaností každého jedince.

Mezikulturní studie jsou centrálním tématem, které by mělo být přítomno ve všech oblastech vzdělávání, protože rozvíjí univerzální hodnoty, jako je spravedlnost, tolerance a solidarita, založené na poznání vlastní kultury a studiu a porozumění jiným kulturám. Znamená respektování kulturní rozmanitosti, která stále vzrůstá a otevírá cestu různým způsobům života, myšlení a chápání světa. Studenti se učí komunikovat s ostatními na základě studia vlastní kultury a porozumění jiným kulturním formám, za použití svých vlastních prostředků vyjádření a jsou vedeni k tomu, aby si stále více uvědomovali méně nápadné aspekty různých kultur. Kritická analýza a pochopení lidí z jiných kultur by měly utvářet motivaci k učení

a mezikulturním výměnám vyplývajícím ze solidarity a měly by vést k reflexi nad sociálními a ekonomickými nerovnostmi.

Přesto, že je pracovní materiál pro učitele rozdělen do několika odlišných částí, je samozřejmé, že témata se prolínají, takže mluvíme-li o kultuře a respektu k odlišnostem, mluvíme zároveň o lidských právech, patřících každému jedinci bez rozlišení. Mezikulturní výchova a vzdělávání rozvíjejí konkrétní náměty a integrují je do globálnějších pohledů. V multikulturním světě mohou zvyky a způsoby chování různých kulturních skupin, které žijí dohromady, vyvolávat konflikty a rozpory, ale zároveň je plný možností pro vzájemné obohacování prostřednictvím výměny perspektiv.

I při snaze přizpůsobit materiál našim podmínkám je velmi pravděpodobné, že učitelé při jejím používání budou muset jednotlivé aktivity ještě dále přizpůsobovat konkrétním podmínkám ve svých třídách, k dalším změnám jistě dojde v souvislosti se začleněním aktivit do různých kontextů ostatních předmětů. V některých případech jsou možné varianty uvedeny přímo v textu. Učitelé proto měli příručku chápat především jako inspiraci pro svou konkrétní práci se studenty.

Nejde totiž o to, aby studenti pouze nabývali znalostí o lidských právech, kultuře, komunikaci apod., ale aby zažívali jejich význam a působení prostřednictvím vlastní zkušenosti. Tam, kde bude pro tu kterou aktivitu nutné, aby studenti měli některé vědomosti, je vždy možnost jim je poskytnout ve vazbě na konkrétní činnost, kterou se zabývají.

Obecně lze shrnout, že základním cílem aktivit a tedy i podkladem pro hodnocení je úroveň, kterou se nám

podaří dosáhnout v diskusi, argumentaci a uvažování studentů nad daným problémem. Mnoho bude záležet také na učiteli, do jaké míry dokáže diskusi iniciovat a usměrňovat, aniž by brzdil aktivitu studentů.

Je třeba si uvědomit, že v podobném typu činnosti nelze nikdy předem zcela bezpečně určit, čeho dosáhneme, jak se bude aktivita vyvíjet, jak dlouho bude trvat i jestli budeme mít skutečně co hodnotit. Aktivita otevírají prostor pro samostatný, neomezený projev studentů. Učitel musí být stále připraven reagovat, povzbuzovat aktivní účast jednotlivých studentů, ale takovým způsobem, aby průběh dění nedisregoval.

Předkládané aktivity vyžadují tedy specifický přístup učitele. Nejde tolik o předávání poznatků, jako spíše o vedení studentů k vyvozování samostatných závěrů a k promyšlenému argumentování a obhajování vlastních názorů. Předpokládá to rovněž ochotu učitele otevřít sebe sama vůči studentům, což je poněkud riskantní a naši učitelé v hierarchické škole na to nejsou zvyklí (nejsou na to ostatně zvyklí ani studenti, což může být pro učitele problém).

Většina aktivit je založena na vlastní zkušenosti studentů, případně na jejich prožívání v průběhu aktivity. Učitel by měl umět vystoupit ze své klasické role toho, kdo je držitelem vědění, a měl by se stát spíše iniciátorem a moderátorem samostatné reflexe studentů. To znamená, že pokud chceme vést studenty k rozvíjení tolerance k názorům, které jsou

odlišné od našich, musíme totéž dokázat i my a případných změn názorů dosáhnout argumenty, nikoliv použitím autority.

Je pravděpodobné, že používání jiných modelů chování ve vztahu učitel – žák, než na jaké jsme v naší škole zvyklí, může mít za následek i změnu chování učitelů obecněji, protože pokud začneme otevírat školní prostor diskusi, pochybám, hledání, nutně se to přenesení i do jiných aktivit, nejen těch, které budou probíhat v rámci projektu Globální výchovy. Kolegové ve Španělsku ostatně konstatovali, že první změny, které program způsobil, byly právě změny ve stylu práce učitelů a v jejich přístupu k výuce i studentům. Tyto změny budou rovněž sledovány a výsledky budou moci být prezentovány nejdříve po roce.

Literatura:

Globální výchova a vzdělávání (1997–98).

AFS, Praha, 1998.

Hadj Moussová, Z.: *Projekt Globální výchova. Sborník konference Multikulturní výchova v období globalizace.* PeF UP, Olomouc 1999.

Hayesová, N.: *Základy sociální psychologie.* Portál, Praha 1998.

Helus, Z.: *Sociální psychologie I.* Karolinum, Praha 1995.

Murphy, R. F.: *Úvod do kulturní a sociální antropologie.* SLON, Praha 1998.

Surian, A.: *Promoting an European Dimension of Intercultural Education. European Journal of Intercultural Studies,* vol. 9, 1998.

a. Zprávy osobní

Svátek filosofů

Nejstarší německá Ruprechto-Karlova univerzita (založená roku 1386) v bádensko-würtemberském Heidelbergu (140 000 obyvatel) oslavila ve dnech 11. a 12. 100. narozeniny doyenů německých filosofů profesora Hans-Georga Gadamera (*1900). Před třemi lety proslovil Gadamer v pražském Karolinu dvě přednášky u příležitosti mezinárodního filosofického symposia k nedožitým devadesátinám profesora Jana Patočky (zesnulého 13. 3. 1977). V posledních měsících se jubilant sice objevuje na veřejnosti sporadičtěji a o holích, ale v úsměvném rozpoložení absolvoval dvoudenní náročné oslavy. Na obě téměř tisícíhlavá shromáždění,

uspořádaná na jeho počest ve velké univerzitní aule akademickou obcí, městem a spolkovou zemí, reagoval věcnou a bystrou replikou a na primátorské recepci pro několik set rozjařených stolovníků z různých konců Evropy se srdečně bavil. Celé město leželo starému pánovi u nohou a náš pražský autobus se radoval s radujícími, (protože panu profesorovi v Praze zachutnalo moravské víno, přivezli mu ho jeho čeští žáci a ctitelé celou baterií). Starosta Palerma mu udělil čestné občanství a Moskvané čestnou profesuru Lomonosovovy univerzity.

Řekne-li se u nás Heidelberg, vytane každému, kdo dával v dějepisu pozor, na mysl smutná postava „zimního krále“ Friedricha, kurfiřta falckého, kterého si jakožto hlavu protestantské Unie zvolili odbojní čeští stavové roku 1619 proti Ferdinandovi II. a který zanedlouho po bělohorské porážce zemřel v holandském exilu, podobně jako o několik desítek let později největší český filosof Jan Amos Komenský (v letech 1613–1616 v Heidelbergu studoval). Slavný Heideberský katechismus z roku 1583 byl chloubou německé reformace stejně jako půlmilionová „palatinská knihovna“, kterou po dobytí města vojsky katolické Ligy daroval bělohorský vítěz, bavorský vévoda Maxmilián, papežské knihovně ve Vatikánu.

Mohutná pevnost heideberského zámku byla těžce poškozena za válek o dědictví španělské a o císařské nároky Marie Terezie. Jeho krevelová silueta vévodí starému městu s historickými univerzitními budovami sevřenému strmými kopci nad zúženým údolím

H. G. Gadamer vychází z auly heideberské univerzity, kde právě skončilo filosofické kolokvium konané na jeho počest.

Foto: M. Skovajsa, 2000



Neckaru, překlenutého starobylým mostem připomínajícím Karlův, za nímž stoupá vzhůru proslulá „stezka filosofů“ (Philosophenweg): za slavných dnů německé romantiky tudy promenoval J. W. Goethe a G. W. F. Hegel, na počátku našeho století největší německý sociolog Max Weber a poté Karl Jaspers, jehož stoliči převzal roku 1949 náš oslavenec. Německá sociální demokracie si připomíná, že z tohoto města pocházel její parlamentní vůdce a první prezident Východní republiky Friedrich Ebert.

Universitas Ruperto-Carola má dnes vedle čtyř historických fakult (z toho dvě lékařské) několik soudobých fakult společensko-vědních, pět přírodovědeckých a řadu interdisciplinárních ústavů (z cca 15 000 studentů je 16,6 % zahraničních; 8 z jejich pracovníků se stalo nositeli Nobelových cen). Její rektor prof. Jürgen Siebke nedávno pobýval v Damašku na „sjezdu“ arabských absolventů heidelberských studií a na začátku letošního akademického roku byl hostem Univerzity Karlovy. Teď seděl jako pohotový pobočník vedle jubilanta, z druhé strany – vedle paní Gadamerové – si nervózně prohlížel text svého projevu německý spolkový prezident Johannes Rau, který zahájil řadu slavnostních řečníků mezi zahajovacím a závěrečným koncertním vystoupením univerzitního orchestru. Státnické projevy byly plny respektu ke Gadamerově světově proslulé hermeneutické filosofii a pilně se v nich skloňovaly její hlavní teze o předporozumění, hermeneutickém kruhu, o potřebě otevřenosti a vzájemného chápání v politice... Starý pán na dlouhé přednesené řeči lapidárně odpověděl, že je potěšen, když se jeho filosofie dovolávají praktičtí politikové a závěrem varoval: „Porozumění vyžaduje, aby každý samostatně myšlenkově pracoval,

aby se sám odpovědně rozhodoval – nestačí se pouze řídit uznávanými pravidly!“.

Na svátečním dopoledním kolokviu v sobotu 12. 2. pak promluvili profesori Richard Rorty (USA), Gianni Vattimo (Itálie) a Michael Theunissen (SRN). První z nich poukázal na podnětné Gadamerovo ovlivnění amerického neopragmatismu a analytické filosofie metodou výkladu jazykových, situačních a kulturních významů, oba další pak na filiaci gadamerovské hermeneutiky s Husserlovým „přirozeným světem“ a heideggerovskou obnovou ontologie. Na závěr prof. Gadamer odpověděl asi toto: jistě ode mne neočekáváte, že se dokážu okamžitě vypořádat s tak promyšlenými přednáškami mých mladších, i když třeba též již emeritovaných kolegů. Jsem rád, že mé filosofování je natolik živé, aby jim stálo za to se jím zabývat. Jsem ostatně spíš člověk okamžitého myšlenkového záblesku než systematick. Chtěl bych pouze vyslovit naději, že duchovně budou i napříště mít ten oživující smysl, aby mladá generace neviděla svůj cíl v pouhém ovládání přírody.

Když jsme po kolokviu sestoupili do foyer, kde pan profesor seděl na nízkém křesle obklopen davy mladých i starších posluchačů, a požádali ho o podpis do jeho knížek, vzpomněl si na setkání s naším profesorem Patočkou v letech 60. a s úsměvem ukázal na svou kravatu: „Ta je přece z pražské univerzity!“.

Jaroslav Kohout

Pocta Univerzity Karlovy Prof. Philipu V. Tobiasovi

Dne 16. 9. 1999 byl udělen čestný doktorát Univerzity Karlovy profesoru Philipu Valentinu Tobiasovi.



Ph. V. Tobias, Praha – Karolinum.
Foto: Jan Smít, 2000

Tento světově uznávaný antropolog a genetik se narodil 14. 10. 1925 v Durbanu (provincie Natal, Jihoafrická republika).

V roce 1950 ukončil svá studia v oboru histologie a fyziologie na univerzitě v Johannesburgu. Zde v roce 1953 obdržel titul PhD. za práci „Chromozomy pohlavní buňky a evoluce savců“.

V roce 1967 obdržel titul doktora věd za práci „Evoluce hominidů“.

Od roku 1957 se věnuje paleoantropologii, genetice a evoluci člověka. V roce 1964 popsal spolu s Louisem Leakeym a Johnem Napierem druh *Homo habilis* jako samostatný lidský druh.

Profesoru Tobiasovi se dostalo celé řady uznání doma i ve světě za vynikající výsledky v oblasti paleoantropologie a genetiky člověka. Je členem více než třiceti významných vědeckých společností. Patnáct univerzit ho jmenovalo doktorem honoris causa, na jedenácti evropských, amerických a afrických univerzitách je čestným profesorem a na padesáti univerzitách hostujícím profesorem.

Za zásluhy obdržel mnohá ocenění. V roce 1996 obdržel Huxleyho pamětní medaili (cena Královského antropologického institutu Velké Británie a Irska). V roce 1997 mu byla udělena medaile Wood Jonese (uděluje ji Královská kolej chirurgů v Londýně za významný přínos pro anatomii), cena Charlese Darwina (cena Americké společnosti fyzické antropologie) a Bolzanova cena. Byl třikrát navržen na Nobelovu cenu v oboru lékařství a biologie.

Jeho vědecký a lidský rozměr je potvrzen celoživotním bojem za lidská práva a rasovou snášenlivost v jižní Africe.

Martina Chmelová

b. Zprávy z konferencí

Národnostní menšiny a jejich sociální pozice ve střední Evropě

Opava, 5. – 6. října 1999

Ve dnech 5. – 6. října pořádal Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě

společně s Dokumentačním a informačním střediskem Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze konferenci *Národnostní menšiny a jejich sociální pozice ve střední Evropě*. Konference se konala při příležitosti 50. výročí založení Rady Evropy a k 185. výročí vzniku Slezského zemského muzea. Slezský ústav tak pokračoval v celém

cyklu mezinárodních konferencí věnovaných národnostní problematice, k jejímuž studiu přímo vybízí národnostně smíšené regiony Slezska a severní Moravy. Pořadatelé však z Opavy učinili centrum setkání badatelů nad národnostní problematikou z celé střední Evropy. Jenom v posledních pěti letech se na jeho půdě konaly tyto konference: **Etnika v pohybu I.** v roce 1994, **Etnika v pohybu II.** v roce 1996, **Národnostní menšiny a majoritní společnost v České republice a v zemích střední Evropy v 90. letech XX. století.**

Příspěvky, které na těchto mezinárodních konferencích odezněly, byly péčí vědeckých pracovníků Slezského ústavu publikovány na stránkách Slezského sborníku v jeho číslech z roku 1995 a z roku 1997 a v samostatném sborníku z mezinárodní konference z minulého roku se stejnojmenným názvem *Národní menšiny a majoritní společnost...*, který vydal Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě, Dokumentační středisko a informační středisko Rady Evropy, Opava 1998 a Praha 1998.

Vědečtí pracovníci z vědeckých institucí z Polska, Slovenské republiky, Maďarska a České republiky se i letos stali malou obdobou visegrádské čtyřky, když se pokoušeli o nástin problematiky sociálních pozic národnostních menšin v uvedených zemích.

Konferenci zahájil blok společného jednání, na kterém odezněly následující referáty: J. Macháčové a J. Matějčka *Dlouhodobé tendence vývoje pozic národnostních menšin v českých zemích*; dále sociologicky zaměřený referát *Změny sociální struktury národnostních menšin České republiky po druhé světové válce* přednesla Š. Hernová. Na ni navázala H. Nosková referátem *Územní a sociální migrace minorit jako pramen ke studiu*

novodobých dějin regionů Československa a poté O. Šrajerová příspěvkem Sociálna pozícia a národné vedomie národnostných menšín. Společný blok uzavřel P. Kaleta příspěvkem *Ukrajinci ve střední Evropě.*

Poté následovala živá diskuse týkající se nastíněných problémů a terminologie. Otázky účastníků vyvolal zejména příspěvek P. Kalety, v němž autor striktně odmítl existenci Rusínů na východním Slovensku i v oblasti Zakarpatské Ukrajiny na Ukrajině. Většina diskutujících se shodla na nutnosti přesněji popsat a zdokumentovat historický vývoj Rusínů i Ukrajinců v daných oblastech a nedat se ovlivňovat pracemi psanými v uplynulých 50 letech, které existenci rusínského národa popíraly. Rusíny zahrnovaly pod název Ukrajinci, maximálně připouštěly složené označení Ukrajinci-Rusíni. Účastníci konference se dále shodli i na užívání označení národní menšina místo doposud užívaného označení národnostní menšina. Další otázky vyvolaly referáty Š. Hernové, H. Noskové, O. Šrajerové, které obsahovaly rozdílné charakteristiky slovenské národní menšiny v České republice. Zatímco Š. Hernová se zaměřila na zobecnění sociologických výzkumů, H. Nosková si všímala hlavně původu a vývoje slovenské národní menšiny v ČR (Slováci ze Slovenska, slovenští reemigranti ze zahraničí, Romové ze Slovenska i další jinonárodní obyvatelstvo ze Slovenska deklarující slovenskou národnost). Oba výzkumy se doplňují co se týče určení síly národního cítění, vědomí i dalších ukazatelů ze života Slováků v ČR.

Po dopoledním společném jednání konference pokračovala v sekcích. V sekci pro období 1918–1938 odezněl úvodní inspirující referát V. Průchy *Sociální a odvětvová struktura obyvatelstva*

podle národnosti v meziválečném období, dále shrnutí výsledku z pokračujícího projektu, který řeší pracovníci Slezského ústavu J. Macháčová a J. Matějček pod názvem *Výsledky výzkumu sociálních pozic národnostních menšin v českých zemích 1918–1938*. K. Pudlo přednesl příspěvek *Czynniki wyznaczające pozycje ludności mniejszościowych grup narodowych w Polsce okresu międzywojennego*.

Diskutující se pak zajímali o metodologické přístupy badatelů.

V dalším bloku sekce odezněl zajímavý a námětově bohatý referát Z. Kárníka *Proměny ve vývoji národnostních menšin Kladenska, Mostecká a Ostravska na předělu let 1916–1921*, s podtitulem *K vlivu proletarizace*. Po něm následoval příspěvek R. Prokopa *K některým zvláštnostem společenských aktivit národnostních menšin a majoritního obyvatelstva ČSR v meziválečném období*. Blok uzavřel referát L. Nesládkové *Sociální profil židovské menšiny na Moravě v meziválečném období*. Všechny příspěvky zaujaly širší záběr, propracovaností tématu, právě tak jako jeho originalitou a novými poznatky. V diskusi odezněly otázky týkající se podrobnějších údajů z přednesené problematiky, zejména k referátu Z. Kárníka a L. Nesládkové.

Paralelně zasedala sekce pro období po roce 1945, kterou úvodním referátem *Vliv sociální stratifikace menšin v ČR na některé postoje z okruhu národnostní problematiky* otevřela G. Sokolová. L. Arday z Maďarska přednesl příspěvek *Minorities, Migrants and Refugees in the Process of Accessions to the European Schengen*.

Po něm následovaly informace zástupců slovenských občanských sdružení v ČR. N. Vokušová a V. Skalský ze Slovensko-českého klubu v ČR připravili příspěvek *Nový legislativní rámec pro migraci mezi SR a ČR*.

Jana Haluková z Klubu slovenské kultury hovořila o *Fóru slovenských aktivit – slovenských spolcích v ČR – ich činnosti a význame pre slovenskú národnostnú menšinu*.

Obsáhlý a metodicky propracovaný úvodní referát G. Sokolové, který přinesl zobecňující poznatky z rozsáhlých sociologických výzkumů, vyvolal také otázky z řad přítomných zástupců národních menšin v ČR, Polsku i Maďarsku, jak aplikovat obdobně zaměřený výzkum na vlastní národní menšinu v prostředí jiné majority.

Poté odezněl blok referátů věnovaný Slovákům v Maďarsku. J. Chlebnický seznámil přítomné s výsledky sociologického výzkumného projektu *Sociálne zázemie žiakov slovenských škôl*. A. Divičanová přednesla referát *Demografické, sociálne a kultúrne parametre slovenskej menšiny v Maďarsku*. M. Jakabová hovořila na téma *Program revitalizácie slovenskej menšiny v Maďarsku*.

Zájem účastníků národních menšin o problematiku Slováků v Maďarsku byl velký, protože referující volili aktuální současná témata, takže se rozvinula diskuse především k problematice vzdělávání národních menšin v mateřském jazyce.

Na závěr prvního dne jednání odezněly příspěvky o polské národní menšině v ČR. S. Gawlik referoval na téma *Současná sociální skladba národních menšin a jejich sociální problémy na příkladu polské menšiny*. T. Siwek přednesl referát *Sociální pozice polské menšiny v ČR v podmínkách přechodu k tržnímu hospodářství*. H. Ruseková hovořila na téma *Sociálně kulturní podmínky asimilace polské národnostní menšiny na Těšínsku*.

Ani pokročilá večerní doba nenarušila diskusi o polské národní menšině. Společně s dalšími tématy se pak přene-

sla na přátelské setkání účastníků konference.

Následující den měly v sekci pro období po roce 1945 podle programu odeznít příspěvky polských účastníků konference z Polska. Prvním byl Referát W. Lesiuka *Współczesna mniejszość w Polsce i Polacy w Niemczech w świetle traktatu polsko-niemieckiego z 1991 roku i jego praktycznej realizacji*, dále příspěvek S. Senfta *Kapitał zagraniczny i pomoc gospodarczą z RFN a mniejszość niemiecka w województwie opolskim po 1989 roku*.

Po diskusi následoval blok věnovaný Romům v ČR a SR. N. Pavelčíková přednesla referát *Sociální stratifikace romského etnika českých zemí po roce 1945, jeho vliv na současné problémy*. M. Dubayová se zamýšlela ve svých kulturně antropologických poznámkách nad pojmem chápání domova v romském etnickém společenství. L. Typovská přednesla *Informace o Romském projektu na katedře sociologie FF UP v Olomouci* a M. Blatníková hovořila o poradenských službách v úřadu práce.

Celý blok přinesl řadu otázek o problémech Romů v ČR a SR a diskutující se snažili hledat prostřednictvím referujících odpovědi alespoň na některé nejpalčivější otázky.

Paralelně zasedala sekce pro období 1918–1938, kde v její první části referovali autoři s příspěvky: T. Jiránek: *Potíže se začleňováním německé menšiny do hospodářství ČR v prvních letech existence republiky*; J. Tůma: *Názory německých politických stran na sociální postavení německé menšiny v českých zemích na konci 20. let*; J. Šebek: *Německý politický katolicismus a hospodářská krize 1929–1933*.

Po diskusi pokračovala druhou částí, kde referovali: J. Čechurová: *Menšina v menšině, »Péče« o Čechy v pohraničí*; P. Matula: *Existenčné podmienky českých*

stredoškolských profesorov na Slovensku 1918 až 1938; J. Vaculík: *Česká minorita na Volyni mezi dvěma válkami*; J. Englová: *Zajímavé prameny k poznání sociálních skupin nestátního úřednictva*; J. Premusová: *Vlastnictví jako důvod sídelní skladby Hlučína*.

Uvedené názvy mají dostatečnou vypovídací schopnost a alespoň v hrubých rysech informují o jednání sekce, které se pisatelka zprávy nemohla účastnit z časových a prostorových důvodů.

Ze závěrečného hodnocení konference, které přednesl Z. Kárník, vyplynulo, že jednání konference posunulo oblast bádání o národních menšinách opět o krůček dál. Všichni účastníci odjížděli s nadějí na pořádání další konference s problematikou národních menšin v příštím roce opět v Opavě.

Helena Nosková

Jazyk a školstvo národnostných menšin na Slovensku a v krajinách strednej Európy v 2. polovici 20. storočia

Stará Lesná, 28. – 30. 10. 1999

Někteří z účastníků konference se za necelé tři týdny setkali na mezinárodní konferenci, kterou pořádal Spoločenskovedný ústav SAV v Košicích. Pořádal ji nikoliv v Košicích, ale za přispění Nadace Friedricha Eberta ve středisku SAV ve Staré Lesné ve Vysokých Tatrách. Konference se konala ve dnech 28. – 30. 10. 1999 pod názvem *Jazyk a školstvo národnostných menšin na Slovensku a v krajinách strednej Európy v 2. polovici 20. storočia*. Účastnili se jí vědečtí pracovníci, představitelé státní a obecní správy z Rakouska, Maďarska, Ukrajiny, Běloruska, České republiky a Slovenské republiky. Tématem konfe-

rence bylo národnostní školství národnostních menšin a jejich vzdělávání v mateřském jazyce. Nejspontánnější jednání se týkalo Romů, romštiny a vzdělávání v tomto jazyce. Úvodní referát Mileny Hübschmanové z Indologického ústavu FF UK v Praze *Inspirace pro jazykovou politiku ve vztahu k romštině* poukázal na nové srovnávací metody v přístupu k jazyku menšin. Přítomní se dozvěděli o následcích tzv. kolonializovaného vědomí zasahujících vývoj jazyka některých menšin, mohli se seznámit s obdobnými problémy, které postihují s ohledem na vývin mateřského jazyka i další menšiny, např. Laponce. M. Hübschmanová stručně nastínila možnosti, které by mohly vést k rychlému vyrovnávání zanedbávaného jazyka a umožnily by minoritě rychlý vzdělanostní vzestup.

S problematikou Romů, romštiny a vzdělávání na Slovensku seznámila Anna Jurová ze Spoločenskovedného ústavu SAV v Košicích, která ve své práci nad poznáváním Romů v Československu, nyní ČR a SR, kombinuje metody historika, sociologa i kulturního antropologa. Její referát upoutal schopností srovnávání historického materiálu, tisku, dobových masmediálních rysů a precizací závěrů k problematice Romů na Slovensku v uplynulých 50 letech.

V diskusi vystoupili romští aktivisté, představitelé státní a obecní správy. Projednával se především palčivý problém romských osad na Slovensku a zlé sociální podmínky, ve kterých se v současnosti romská menšina na Slovensku nachází, i diskutované označení »sociální skupina«.

Další okruh referátů byl věnován maďarské menšině na Slovensku, kde odezněly zajímavé referáty o maďarském národnostním školství v maďarských

ostrovech na Slovensku a o sociologických výzkumech, které uskutečňují jak maďarští, tak slovenští vědečtí a pedagogičtí pracovníci. Autorkami referátů byly Mária Homišinová ze Spoločenskovedného ústavu SAV v Košicích a Anna Sándorová z Katedry hungaristiky Pedagogické fakulty v Nitře.

V diskusi dospěli přítomní k závěru, že menšinové národnostní školství je důležité na prvním stupni základní školy, protože umožňuje dětem lepší pochopení abstrakt a jejich úkonů. Maďarské děti z maďarských jazykových ostrovů na Slovensku, které navštěvovaly první stupeň ZŠ s vyučováním ve svém mateřském jazyce, se projeví jako daleko způsobilější v exaktních předmětech než maďarské děti, které navštěvovaly slovenskou školu a vytvořily si bariéry v těchto předmětech, protože nerozuměly plně jazyku, t.j. slovenštině.

Druhý den otevřel blok jednání o Slovácích v Maďarsku, kde o problematice slovenského menšinového národnostního školství hovořila Anna Divičanová z FF Univerzity L. Etvosa v Budapešti, Ján Chlebnický ze Slovenského výzkumného ústavu v Békešské Čabě a Adam Szentay z Výzkumné skupiny pre menšinové otázky MAV.

S obdobnou tematikou vystoupila Helena Nosková z Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR a Klubu slovenské kultury v ČR se sídlem v Praze, když v bloku referátů o slovenské národní menšině referovala o vývoji názorů slovenských občanských sdružení na vznik gymnázia s výukou slovenštiny v Praze i o nezájmu studentů a rodičů o menšinový typ školy. Referující i diskutující se v závěru diskuse k této problematice shodli, že škola národní menšiny musí být přitažlivá i pro majoritu, jinak je odsouzena k zániku.

Sumarizující referát z rozsáhlého sociologického výzkumu k dané tematice v oblasti národnostních menšin přednesla Gabriela Sokolová ze Slezského ústavu SZM v Opavě pod názvem *K otázce jazykového a národního vědomí národnostních menšin v ČR*. Olga Šrajeroová z téhož pracoviště přednesla příspěvek *Retropektiva, současnost a perspektiva školstva národnostných menšin v ČR*.

Sviatlana Piskun z Belrusian State University v Minsku vystoupila s referátem *Linguistic aspect inter-ethnic relationships in Belarus*.

O národnostním školství německé národní menšiny na Slovensku v meziválečném období hovořili vědečtí pracovníci Spoločenskovedného ústavu SAV v Košicích Soňa Gabzdilová a Milan Olejník. Postavením českých dětí, studentů a profesorů v letech Slovenské republiky 1939–1945 se zabýval Pavol Matula z téhož pracoviště. O dvojazyčnosti na Těšínsku hovořil Mečislav Borák ze Slezského ústavu SZM v Opavě, přičemž hlavní pozornost věnoval polské národní menšině a jejím spolkům.

I k tomuto bloku odezněla rozsáhlá diskuse, která přesáhla rámec menšinového školství a zabývala se také historií národních menšin.

O vzdělávání v ukrajinštině a rusínštině na východním Slovensku v průřezu 50 let referovali Mikuláš Mušíinka, Marián Gajdoš a Stanislav Konečný.

Zvláštní blok byl věnován situaci na Ukrajině, ve kterém o národnostních otázkách ve školství referovali pracovníci Institutu sociologii NAN z Kyjeva na Ukrajině.

Larisa Aza přednesla úvodní referát *Jazyková kompetentnosť v kontexte medzi-etnickej integrácie na Ukrajině*. O dalších problémech národnostních menšin na Ukrajině z pohledu jazyka a kultury

referovali Vladimír Taraseno a Anatolij Ručka.

Problematickou rusínštiny, vzdělanosti v rusínštině se zabývali referující ze Spoločenskovedného ústavu a ústavu národnostných štúdií PU v Prešově. Stanislav Konečný přednesl úvodní referát tohoto bloku, který nazval *Rusíni/ Ukrajinci na Slovensku a vývoj otázky spisovného jazyka*. Další příspěvky o současném stavu rusínského jazyka na východním Slovensku přednesli Vasil Jabur, Anna Plišková, Mikuláš Mušíinka, Alexander Zozulák a Mykola Makara.

Ivan Sjuzko z Ústavu svetovej ekonomiky a medzinárodných vzťahov v Užhorodu vystoupil se zajímavým příspěvkem *Optácia medzi ČSR a ZSSSR 1945–1947 a otázky jazyka a školstva*.

K okruhům otázek vývoje rusínštiny, postavení ukrajinštiny, ukrajinizace, národního vědomí Ukrajinců a národního vědomí se rozpoutala živá diskuse, která nepostrádala toleranci názorů obou stran.

Dvoudenní jednání konference závěrečným shrnutím uzavřel její hlavní organizátor Marián Gajdoš, který současně upozornil na publikování referátů a příspěvků ve sborníku z konference i na internetových stránkách odborného časopisu Spoločenskovedného ústavu SAV v Košicích nazvaného *Človek a veda*.

Helena Nosková

Mezinárodní konference Mosty k zítřku

Praha, 2. – 5. září 1999

Mezinárodní konference Mosty k zítřku se konala ve dnech 2. – 5. září 1999 v Národním domě na Vinohradech. Část zasedání proběhla na Židovské rad-

nici a ve vzdělávacím centru v Maislově ulici. Setkání, na něž se sjelo na šest set lidí z celého světa, pořádala nezisková nevládní organizace Hidden Child, která je základnou evropských sesterských organizací a dalších skupin Židů, kteří přežili holocaust. Kromě toho vydává informační materiály pro školy, sponzoruje přednášející na celém světě, pomáhá organizovat lidi s podobným válečným osudem, pořádá takovéto mezinárodní sjezdy apod.

Hlavním mottem všech setkání, počínajíc prvním, zahajovacím v New Yorku roku 1991, kde byla Hidden Child založena, je pomoci svým členům vyrovnat se s válečnými zážitky, hovořit o nich a šířit poselství minulosti ve většinové společnosti. Letos se, již po dvanácté, setkali lidé, kteří druhou světovou válku prožili jako děti jednak v koncentračních táborech Terezín, Osvětim apod. a jednak na útěcích a ve skrýších.

Cíle konference vyplývají ze záměrů, které si Hidden Child vytyčila:

- umožnit všem „child survivors“ poznat lidi z různých zemí, kteří sdíleli stejný osud, a vytvořit mezi nimi pocit sounáležitosti,
- podpořit jejich sebevědomí a sílu promlouvat,
- vytvořit českou odnož této organizace,
- přispět k hlubšímu poznání fenoménu holocaust odhalováním nesdělených či zapomenutých vzpomínek,
- zamyslet se nad perspektivami současného židovství.

Konference byla rozdělena do třídeního maratónu přednášek, seminářů a dalších doprovodných akcí. Akci zahájili předsedkyně Hidden Child Eva Benešová, izraelská velvyslankyně Erella Hadar, vrchní zemský rabín Karol Sidon atd. Poté přečetla herečka Táňa Fischerová dopis spisovatele a bojovníka za

lidská práva Eliho Wiesela adresovaný účastníkům setkání. Krátkou řeč pronesl i Rudolf Vrba, bývalý osvětimský vězeň, který svou válečnou zkušenost popsal v knize Naděje mi pomohla přežít. V dalších dnech asi čtyřicet lektorů přednášelo a debatovalo v seminářích, workshopech a blokových kurzech, jejichž téma lze rámcově rozdělit do okruhů válečné minulosti – např. táborové zkušenosti, důvody k emigraci, děti v rodinném táboře Osvětim-Birkenau, dětské domovy v Terezíně, židovství – např. můj vztah k Izraeli, k židovské obci jako instituci, Izrael jako diaspora, soužití – např. soužití s nežidovským partnerem, koexistence české, německé a židovské kultury, česko-německé vztahy.

Emocionálně náročné přednášky zpestřoval doplňkový program: promítání filmů, výstava „Židé o Židech“ či představení Dismanova souboru v dětské opeře Brundibár. Tuto operu napsal Hans Krása na libreto Adolfa Hoffmeistra ještě před druhou světovou válkou. V Terezíně se hrála s obrovským úspěchem od 23. září 1943 pětadesátkrát.

Součástí konference bylo i předávání cen Spravedlivých mezi národy v Jeruzalémské synagoze. Šlo o ocenění lidí nežidovského původu, kteří během druhé světové války poskytli úkryt židům, kteří se skrývali, většinou před transporty, a mnohdy jim tak zachránili život.

Přes obtíže spojené s pátráním po těchto „statečných a spravedlivých“ bylo rozdáno již patnáct tisíc cen, z toho šedesát lidem z Čech a Slovenska. Letos ji převzaly in memoriam dvě dcery manželů Holštajnových, kteří přes rok ukrývali židovské bratry Jacoba a Motla Krupovy.

Další mimořádnou událostí byla tryzna v Terezíně, související s příchodem židovského svátku Roš-hašana.

Vzhledem k mému odbornému zájmu

jsem se účastnila především setkání terezínských dětí z dívčího „heimu“ L410 a chlapeckého L417. Všichni přítomní zavzpomínali na atmosféru těchto dětských domovů, na výrazné osobnosti z řad vychovatelů a učitelů (Fredího Hirsche, německého sionistu, který byl znám svou láskou k dětem a touhou udržet jejich morálku fyzickou i psychickou aktivitou i v tak těžkých poměrech, jaké panovaly v rodinném táboře Osvětimi-Birkenau, nebo na Friedl Brandeisovou, učitelku výtvarné výchovy, která ve své práci pokračovala i v ghetu Terezín, atp.) i na své často kuriózní zážitky z každodenní reality. Mluvílo se o tajných skautských oddílech, o tvorbě dětských časopisů i zapomenutých divadelních představeních. Právě zde jsem byla svědkem toho, že se fenoménu holocaust dostalo lidských dimenzí, neboť místo faktů a čísel se vzpomínalo na konkrétní osoby.

I vzpomínky některých členů ze skupiny chlapců přeživších již zmiňovaný rodinný tábor v Osvětimi-Birkenau, tzv. Birkenau boys, na osudné červencové dny roku 1944, kdy vrchní táborový lékař Mengele dělal poslední selekce, na osvobození Rudou armádou v lednu 1945 byly velmi silným citovým zážitkem.

V debatě o česko-německých vztazích hovořil Pavel Tigrid, bývalý ministr kultury a od roku 1997 spolupředseda koordinační rady diskusního fóra v rámci česko-německé deklarace, o česko-německém fondu budoucnosti. Diskutující si položili otázku, proč mají předkládat komisi důkazy o délce pobytu v koncentračním táboře. Vždyť tyto doklady mnohdy ani neexistují. Smířlivý tón diskuse však prokázal ochotu přítomných jednat. Nežádají horentní sumy a spíše než o finanční ohodnocení jim jde o akt spravedlnosti a varování.

Tato konference byla jedinečnou událostí z mnoha důvodů. Setkali se zde lidé z celého světa, dávno ztracení přátelé a spoluvězni, židé, kteří se necítí být Židy, s těmi, kteří žijí svou původní kulturou, zvyky a náboženstvím. Hovořili spolu o minulosti, přítomnosti a budoucnosti své, židovského národa, svého odkazu. Tito lidé pocítili nutnost mluvit o všem, co zažili, o hrůze i dobru, které vychází z člověka. Utvrdili se v tom, že musejí zabránovat deformacím či úplnému zapomenutí toho, co se stalo teprve před šedesáti lety.

Byla to i příležitost zaznamenat slova tváře tolika přeživších. Toho ale česká média plně nevyužila. Ohlasy ve francouzském, rakouském či britském tisku byly snad větší než u nás (drobné noticky v Lidových novinách 4. 9., Zemědělských novinách 4. 9., 10. 9., v Magazínu TV Dnes 14. 9. či několik krátkých interview v televizi a v rádiu). O důvodech lze jen spekulovat, snad je izolace této skupiny ještě příliš silná, možná naše společnost ještě nedorostla pro otevřenou diskusi o holocaustu. Na druhou stranu určitě existuje strach těchto lidí veřejně vystoupit před televizní kamerou či uveřejnit své jméno. A pražská Židovská náboženská obec dostatečně neprezentovala tuto akci ve chvíli, kdy se téma židovství začíná vracet do centra zájmu většinové společnosti.

Nesmím však zapomenout zmínit se o pořádání akcí, které na tuto konferenci tematicky navazovaly, např. výstavu Helgy Hoškové v Archivu hlavního města Prahy, která se konala od 22. října do 13. listopadu, a předčítání básní dětí a mladých autorů z terezínského ghetta interpretované Táňou Fischerovou a Danielem Dobiášem v městském divadle v Turnově 9. listopadu 1999 atp.

Magdalena Henčlová

Etnomuzikologický seminář Praha, 10. – 11. listopadu 1999

Ve dnech 10.–11. listopadu 1999 uspořádal Etnologický ústav Akademie věd České republiky v budově předsednictva AV ČR na Národní třídě etnomuzikologický seminář na téma *Prameny lidových písní, hudby a tanců ve světle novodobých možností archivace, dokumentace a prezentace*.

Po zahájení členem akademické rady Vilémem Heroldem a úvodním slovem ředitele Etnologického ústavu Lubomíra Tyllnera promluvili hosté ze Slovenska – Oskár Elschek a Alica Elscheková ze Slovenského hudobného ústavu v Bratislavě. Ve svých referátech *Technická transformácia archívnych fondov etnomuzikologických inštitúcií a ich využitie* (O. Elschek) a *Klasifikácia a systematizácia archívnych fondov tradičnými a počítačovými technológiami* (A. Elscheková) seznámili oba etnomuzikologové posluchače se způsobem přepisu písňového materiálu do počítačových databází, jeho katalogizací a zpracováním zvukových nahrávek. Systematickou mnohaletou prací, nepřerušenou ani v období normalizace, jako tomu bylo například v Praze, podařilo se slovenským kolegům dosáhnout výsledků, které jim nelze než závidět.

K otázkám vydávání archívních zvukových záznamů a současných nahrávek tradiční hudby promluvil Jiří Plocek. Dušan Holý ve svém referátu *Nevědomost hříchu nečiní. Reflexe dosavadních výsledků některých projektů z oblasti lidové písně* se kriticky vyjádřil k některým současným edicím lidových písní a jejich recenzím. Jarmila Procházková z brněnského pracoviště EÚ se zabývala Janáčkovými záznamy lidových písní a tanců a jejich zpracováním.

Milena Secká z Náprstkova muzea ve svém referátu *Digitální záchrana Čapkovy fonotéky* prezentovala nově vydané zvukové nahrávky lidové hudby přírodních národů z fonotéky Karla Čapka, které z jeho pozůstalosti věnovala Náprstkovo muzeu rodina Scheinpflugova.

Marta Toncrová z EÚ Brno v referátu *Pramen a ediční praxe* uvedla některé problémy, s nimiž se editoři sbírek lidových písní v praxi setkávají (např. poměr spisovného jazyka a dialektu v lidových písních). Lucie Uhlíková z téhož pracoviště se ve svém referátu dotkla vztahu etiky a ediční praxe a předložila k diskusi problém publikace neetických textů lidových písní, například ve vztahu k cizím etnickým skupinám, v plném znění.

Eva Ryšavá z Národního muzea ve svém referátu *Katalogizace a bibliografie kramářských písňových tisků v Knihovně Národního muzea* seznámila posluchače se systémem řazení kramářských písní uložených v Národním muzeu, které vlastní nejrozsáhlejší sbírku v ČR, čítající přes 40 000 písňových jednotek. Na základě zajímavé videodokumentace se Jiřina Kosíková z EÚ Brno zabývala proměnami lidové kultury v současnosti. Na závěr večera prvního dne se uskutečnilo přátelské setkání účastníků semináře v prostorách nového pracoviště Etnologického ústavu Na Florenci.

Dopoledne následujícího dne bylo celé věnováno etnochoreologii. V referátu *Problematika tanečního zápisu v tištěných sbírkách a jejich reedicích. Možnosti katalogizace lidových tanců* kriticky zhodnotila Daniela Stavělová metodu tanečních zápisů současných editorů klasických sbírek v komparaci se staršími sbírkami a doplnila svá stanoviska praktickými ukázkami. Eva Kröschlová se vyjádřila k problematice strukturální analýzy

tanců a zhodnotila výsledky bádání etnochoreologické studijní skupiny ICTM, přičemž svůj referát strukturální analýzy forem lidových tanců názorně doplnila praktickým předvedením z videozáznamu. Problémem konvertibility českých lidových tanců při regionální kartografii a strukturální klasifikaci se ve svém referátu zabývala Hannah Laudová. Zdenka Jelínková věnovala svou pozornost problematice videodokumentace lidových tanců na Moravě a ve Slezsku a svůj výklad doprovodila praktickými ukázkami i videozáznamy.

Odpolední program zahájila dvojice programátorů ing. Jana Jára a ing. Lenky Lorencové z Českých Budějovic, kteří se podíleli na počítačovém programu projektu Etnologického ústavu – Generální soupis pramenů lidových písní v Čechách. Jejich referáty se týkaly sběru a ukládání dat do strukturovaných databází českého sbírkového fondu (J. Jára) a prezentace

a vyhledávání dat prostřednictvím internetu ve strukturované databázi českého sbírkového fondu (J. Jára – L. Lorencová). Techniky ochrany, digitalizace a využití etnomuzikologických fondů z Ústavu hudobnej vedy SAV se týkal referát Lýdie Mikušové z Bratislavy. Věra Thořová z EÚ Praha podala přehled archivace rukopisných písňových sbírek v Čechách, jejich historie i způsobu uložení. Na základě chystané edice písňové sbírky Jana Jeníka z Bratřic shrnul Jiří Traxler z EÚ Praha problémy kritických edic rukopisných sbírek a zpěvníků. Seminář ukončil Lubomír Tyllner referátem *Sbírka Čeňka Holase jako ediční problém*, v němž charakterizoval zejména otázky vzniklé při chystané edici dosud nevydaného sedmého dílu sbírky.

Bohatá a plodná diskuse k jednotlivým tématům i hojná účast přesvědčila o aktuálnosti přednesené problematiky a vytyčila nové úkoly do budoucna.

Věra Thořová

c. Zprávy z muzeí

Hrdličkovo muzeum člověka UK – historie a současnost

Hrdličkovo muzeum člověka UK

Historie

Hrdličkovo muzeum člověka UK nese jméno po svém zakladateli, Dr. Aleši Hrdličkovi (1869–1943), významném americkém antropologovi českého původu.

Myšlenky vedoucí k založení Muzea člověka obsahují dopisy T. G. Masarykovi uložené v Archivu prezidenta repu-

bliky. V dopise ze dne 22. 3. 1929 píše Hrdlička: „První snahou naší bylo pomoci české anthropologii, jedné zajisté z nejdůležitějších věd, a to se (zásluhou vašich výborných lidí Matiegky a Niederle) podařilo. Již dnes, ač dosud v počátcích, jest český Anthropologický ústav jedním z nejpřednějších a jeho výborný zajištěný časopis dělá všem čest. Mé úspory činí opět dosti pěkný obnos, a jest čas učinit další krok. Tento další krok vyhranil se během času a různými poznatky v jiných zemích i zkušenostmi vlastními. Jest to nadevše důležitý doplněk anthropologie pro vědu, pro lid, pro návštěvníky, pro kulturní status země. Tento krok jest vybudování Musea člověka“.



Odlitek podoby severoamerického Indiána,
součást kolekce z darů A. Hrdličky

Foto Jiří Ployhar

Rodina Aleše Hrdličky pochází z Humpolce. V roce 1882 se Hrdličkův otec rozhodl k emigraci do Spojených států, kde Aleš Hrdlička vystudoval medicínu a po krátké lékařské praxi se začal věnovat výhradně vědecké problematice, nejprve ještě stále jako psychiatr ústavu v Middletownu. Tehdy byly i do psychiatrie zaváděny antropologické metody, jejichž snahou bylo dokázat přímý vztah mezi tělesnými a duševními vlastnostmi. Antropologie s touto problematikou zaujala Hrdličku natolik, že se v roce 1896 vypravil studovat ji do Francie, k nejvýznamnějšímu badateli oboru prof. Manouvrierovi. Při první cestě do Evropy také navštívil Čechy a seznámil se s prof. L. Niederlem a prof. J. Matiegkou, jejichž zásluhou byla antropologie začleněna mezi univerzitní obory.

Po návratu získal Dr. Hrdlička díky své vědecké činnosti místo ve Státním patologickém ústavu ve Washingtonu, kde publikoval práce zaměřené na antropologii bělošské a černošské dětské populace a studie věnované anatomii mozku. Po několika letech byl pověřen zřízením antropologického oddělení při Národním muzeu ve Washingtonu, kde jako kurátor pracoval až do své smrti.

Ve své výzkumné praxi se zabýval dvěma hlavními tématy – řešením otázky etnických vztahů původního obyvatelstva Ameriky a problémem vývoje lidstva. Prostudoval zejména indiánské kmeny od Jižního Utahu a Colorada až k mexickým hranicím a řadu eskymáckých kmenů na Aljašce.

V oblasti studia evoluce člověka dosáhl vysokého ocenění. V roce 1926 byla Dr. Hrdličkovi udělena Huxley Memorial Medal of the Royal Anthropological Institute. Poznatky shrnul v článcích pro Science a především ve spise The Neanderthal Phase of the Man, které sehrály velkou roli v boji proti vznikajícím rasistickým teoriím.

Hrdličkova vědecká činnost zasahovala do všech oblastí fyzické antropologie a na svých výpravách nashromáždil množství cenného dokumentačního materiálu.

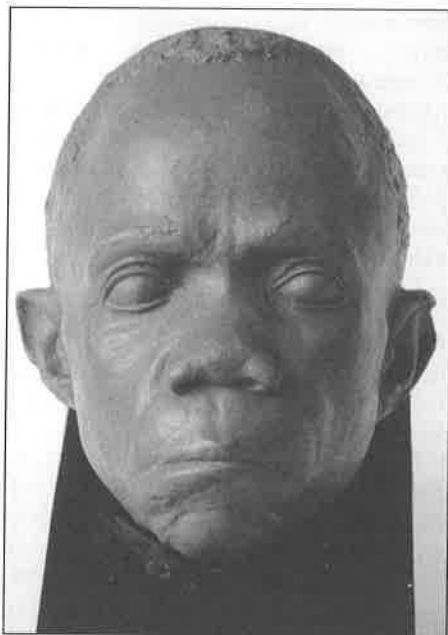
Dr. Hrdlička měl rovněž velké zásluhy o rozvoj české vědy. Dal podnět k založení časopisu Anthropologie a jeho existenci hmotně zajistil. Rozvoj české antropologie umožnil zřízením fondů určených k finanční podpoře vědecké práce při Královské české společnosti nauk, při České akademii věd a umění v Praze a při Karlově Univerzitě. Hrdlička dosáhl všeobecného uznání, byl dopisujícím a čestným členem mnoha učených společností a akademií. Univerzita Karlova

mu udělila titul doktora honoris causa a pamětní minci.

Na českém přednáškovém turné v roce 1922 se Hrdlička poprvé zmínil o připravovaném záměru zřídit při Karlově Univerzitě v Praze muzeum, které by se věnovalo člověku jako biologickému druhu. V březnu roku 1929 své plány oficiálně oznámil dopisem prezidentu Masarykovi, nabídl finanční podporu ve výši 1 milión korun a vypracoval podrobnou koncepci muzea.

Zdárné uskutečnění velkého projektu bylo zbrzděno hospodářskou krizí, která postihla Československo stejně jako jiné státy. Ministerstvo školství bylo nuceno pozastavit již zahájené budování vysokých škol a také stavbu budovy pro Muzeum člověka. Poklesem hodnoty cenných papírů utrpěly také Hrdličkovy fondy, které velkoryse přispívaly na rozvoj antropologie, včetně fondu na vybavení muzea. Bylo nutné přijmout provizorní opatření, aby otevření muzea nebylo oddáleno. Na návrh ředitele Antropologického ústavu profesora Jindřicha Matiegky byly sbírky prozatímne umístěny v budově této instituce. Dne 22. 10. 1937 bylo u příležitosti IV. Mezinárodního sjezdu pro dějiny reálných a technických věd muzeum provizorně otevřeno. Změna názvu z dosavadního Muzea člověka na Hrdličkovo muzeum člověka byla schválena v prosinci roku 1937.

Při vědeckých univerzitních ústavech, v Praze například při Ústavu pro normální a patologickou anatomii, existovaly dílčí expozice částečně přístupné veřejnosti. Známá byla výstava „Člověk“, která od roku 1910 putovala po různých německých městech. Nakonec byla umístěna jako Hygienické muzeum v Drážďanech. Většinou šlo o muzea lékařsky zaměřená. Hrdličkova koncepce



Ódlitek podoby afrického Pygmeje, součást kolekce z darů P. Šebesty
Foto Jiří Ployhar

pojímala člověka ze všech hledisek. Na základě vlastních zkušeností, které získal během praxe kurátora antropologického oddělení Národního muzea ve Washingtonu a v době budování antropologického oddělení na světové výstavě v San Diegu v letech 1914–1915, navrhl Hrdlička rozdělit muzeum na čtyři velká oddělení – oddělení fylogenetického a ontogenetického vývoje, rasové variability a oddělení s názvem Patologie a smrt.

Sběr materiálu pro muzeální účely byl prováděn hned od počátku. První dar, odlitek lebky z La-Chapelle-aux-Saints (*Homo sapiens neanderthalensis*) zaslal přímo A. Hrdlička. Následovaly další sbírkové předměty z výzkumných výprav, které byly finančně zajištěny z Hrdličkových fondů a bylo tedy

povinností nabídnout vždy materiál nejprve Hrdličkovu muzeu člověka. Samostatné výpravy do různých oblastí Ameriky, Asie a Afriky podnikali zejména J. Šebesta, V. Suk a J. Malý. Většinu kosterního materiálu pro muzeum obstaral prof. Matiegka v době, kdy se zabýval studiem tělesného charakteru středověkého českého obyvatelstva.

Válečná léta, uzavření vysokých škol, obsazení Antropologického ústavu německými vědci ani zřízení německého Institutu pro výzkum ras našťásti nepoškodily sbírky takovým způsobem, aby v roce 1945 nemohli antropologové na Hrdličkovy myšlenky navázat. Podstatně se však zhoršilo finanční zabezpečení. Podle dostupných pramenů přestaly po válce Hrdličkovy fondy existovat a muzeum za ně neobdrželo žádnou náhradu ani státní dotaci. V padesátých letech rozhodně nepatřila antropologie k preferovaným vědním oborům, a proto byla v roce 1956 tehdy již Katedra antropologie vystěhována spolu s Hrdličkovým muzeem člověka z budovy bývalého Antropologického ústavu do současných prostor ve Viničné ulici. Do dnešní doby se tak muzeum těsní ve třech místnostech, avšak především zásluhou antropologů prof. V. Fettera a doc. S. Titlbachové zůstaly sbírky zachovány v uspokojivém stavu.

Současnost

Novodobá historie Hrdličkova muzea člověka začíná v březnu 1993, kdy rektor Karlovy Univerzity prof. R. Palouš po prostudování dokumentů, které obsahovaly zakládací listiny HMČ, jmenoval konkurzním řízením kurátora. Hlavním úkolem tohoto kurátora byla podrobná inventarizace a katalogizace muzeálních exponátů. Nová koncepce

muzea plní tři funkce. První – zachráněná a dokumentační – je obsažena v evidenci a ochraně jednotlivých exponátů. Druhá – vědecká a výuková – spočívá ve zpřístupnění sbírkových předmětů a jejich využití pro další vědecká bádání. Na tuto oblast navazuje funkce popularizační, která je realizována formou přednášek, výstav, sympózií a dalších iniciativ. Jedním z úspěchů bylo uzavření smlouvy mezi Univerzitou Karlovou a Přírodovědeckou fakultou v Praze, která je zárukou další činnosti HMČ UK.

Podle nové koncepce má Hrdličkovo muzeum charakter univerzitní sbírky a je rozděleno do dvou částí – expozice přístupné veřejnosti a depozitář sloužící studijním a vědeckým účelům. Celkem obsahuje 4 000 exponátů. Část, která znázorňuje fylogenetický vývoj člověka, je dokumentována sádrovými odlitky nálezů evolučně pokročilejších primátů (Hominoidea) až po *Homo sapiens sapiens*. Zahrnují jak nálezy z našeho území (Šipka, Brno, Pavlov, Dolní Věstonice, Předmostí u Přerova aj.), tak nálezy zahraniční. Plastické rekonstrukce (*Australopithecus*, *Homo erectus*, *Homo sapiens neanderthalensis* a *Homo sapiens sapiens*), které názorně doplňují tento oddíl, byly zhotoveny v roce 1951 akademickou sochařkou J. Lukešovou pod odborným vedením prof. Fettera a doc. Prokopce.

S fylogenetickým vývojem úzce souvisí osteologická sbírka srovnávací anatomie, která obsahuje kostry a lebky obratlovců se zaměřením na primáty. Jedním z nejcennějších exponátů je kostra zraněného dospělého gorilího samce věnovaná doktorem Hrdličkou.

K osteologické části je řazena i unikátní frenologická sbírka a neméně zajímavá sbírka trepanovaných lebek z období neolitu.



Pohled do Hrdličkova muzea člověka UK

Foto Jiří Plojhar

K velmi vzácným patří též kolekce uměle deformovaných lebek středo- a jihoamerických indiánů.

Oddíl etnické antropologie obsahuje velkou sbírku odlitků obličejů – exponáty z cest profesora Suka, odlitky obličejů Mongolů a Eskymáků a odlitky různých antropologických typů ze Slovenska získané profesorem Malým. Uznávaný odborník života trpasličích lidských národů, etnograf a antropolog P. Šebesta, věnoval Hrdličkovu muzeu sbírku sádrových odlitků obličejů středoafriických Pygmejů. Sbíрку doplňují také odlitky rukou, přibroušených zubů, odlitky jizvyvého tetování a vzorník vlasů.

Pozoruhodná sbírka odlitků obličejů a sádrových bust indiánů, další z darů A. Hrdličky, je doplněna původními lebami.

Foitova sbírka plastik se poněkud liší

od dokonalých kopií obličejů obyvatel žijících na různých místech světa. Představuje umělecké ztvárnění života afrických černochů a napodobení jejich kultury.

Sbírka obličejových, většinou posmrtných masek významných osobností z oblasti vědy, kultury a politiky byla podle nalezených dokumentů darována HMČ mimo jiné po smrti jejich autora, sochaře Španiela. Jedná se například o posmrtnou masku T. G. Masaryka, E. Beneše, J. Masaryka a dalších.

Sbířky Hrdličkova muzea člověka jsou nesmírně bohaté. V současné době je muzeum přístupné veřejnosti, jsou pořádány přednášky, semináře a zejména výstavy, a to i ve spolupráci s muzei ostatními.

V roce 1992 připravilo Náprstkovo



Exponáty paleopatologické sbírky

Foto Jiří Ployhar

muzeum v Praze výstavu pod názvem „Tvůrci hrobů egyptských králů“. Součástí expozice se zde na čas stala i část sbírky několik tisíc let starých staroegyptských mumii, lebek a artefaktů, jež vlastní Hrdličkovo muzeum člověka, které je získalo ve dvacátých letech darem od prof. Černého. Výstava byla několikrát prodloužena a díky své atraktivnosti byla v roce 1994 zařazena do výstavního programu Etnografického ústavu Moravského zemského muzea v Brně.

Na spolupráci s Moravským zemským muzeem navázalo Hrdličkovo muzeum člověka v roce 1997, kdy byla do Brna zapůjčena významná část plastik z Foitovy umělecké kolekce.

V tomtéž roce bylo možné vidět exponáty Hrdličkova muzea člověka, tentokrát odlitky tváří, na výstavě „Ztráty a nálezy“, která probíhala v rámci projektu „Jitro kouzelníků?“ ve Veletržním paláci v Praze.

Ve vlastním Hrdličkově muzeu bylo až do letošního srpna možno zhlédnout výstavu archeologického materiálu ze sbírek Městského muzea v Ústí nad

Labem. Její místo nyní zaujala expozice věnovaná osobnostem, jejichž jméno je úzce spjato s Muzeem člověka – autorovi projektu muzea a jeho hlavnímu mecenáši dr. Aleši Hrdličkovi a jeho příteli a kolegovi prof. Jindřichu Matiegkovi, který vznik muzea koordinoval.

U příležitosti konání IV. Mezinárodního antropologického kongresu Aleše Hrdličky a 1. Memoriálu prof. Jindřicha Matiegky, které proběhly v srpnu a září 1999, se po více než šedesáti letech existence Hrdličkova muzea člověka podařilo doplnit a zkompletovat návštěvnícky velice atraktivní oddělení Patologie a smrti, a tím fakticky naplnit Hrdličkovy představy o obsahu sbírek.

Z lékařského a historického pohledu byla zpracována sbírka kostních patologií a abnormalit, kterou na přelomu devatenáctého a dvacátého století při svých výzkumech městských pohřebišť a kostnic v Čechách a na Moravě nashromáždil prof. Matiegka. Do dnešní doby se zachovala v počtu 140 kostí a 40 lebek. Podle dostupných informací obsažených v odborných pracích prof. Matiegky byla původně mnohem rozsáhlejší, avšak pro nedostatek prostoru v bývalém Antropologickém ústavu byla její část, stejně jako většina ostatního kosterního materiálu, uložena ve třicátých letech do hromadného hrobu na Olšanský hřbitov.

Paleopatologická sbírka není výjimečná svým rozsahem, ale svým obsahem. I když to není sbírka jednotného stáří a původu a nelze tedy na jejím základě vyvozovat informace o patocenóze a životním stylu konkrétní populace, je její demonstrativní hodnota nesmírná. Jsou zde obsaženy patologické změny běžně popisované, jako různé typy fraktur, dystrofické změny či změny zánětlivé, tak kostní patologie a abnormality

méně časté (Pagetova choroba), některé velice vzácné (např. progresivní osifikující myositida). Z tohoto materiálu byly vybrány ukázky jednotlivých patologií a abnormalit a umístěny na výstavní plochu. Čtvrté oddělení a tím i celá expozice Hrdličkova muzea člověka se tak stala kompletní.

S ohledem na množství návštěvníků stojí Hrdličkovo muzeum na pozici srovnatelné s podobnými institucemi. Návštěvnost v době hodin pro veřejnost je značná.

Během školního roku provedou navíc odborní lektoři Hrdličkovým muzeem člověka každý měsíc průměrně 25 exkurzí. Velký zájem projevují zejména všechny druhy středních škol z celé republiky, neboť návštěva expozice Hrdličkova muzea významně doplňuje výuku biologie na těchto školách a zároveň poskytuje informace o aktuálních problémech spojených s antropologií, zejména etnických menšin. V rámci přednášek navštěvují Muzeum člověka i studenti Univerzity Karlovy v Praze a Plzni, Západočeské univerzity v Plzni a Institutu základů vzdělanosti UK v Praze. Návštěva muzea se v posledních letech stala oblíbeným bodem kulturních programů členů různých spolků a klubů, neméně často navštíví muzeum i delegáti kongresů a sympozií pořádaných Univerzitou Karlovou či vědeckými ústavy Akademie věd ČR.

Bez ohledu na nelehkou minulost se podařilo naplnit Hrdličkovy myšlenky o funkci Muzea člověka. Je institucí podávající informace jak odborníkům, tak široké veřejnosti, přispívá k popularizaci moderní antropologie a podílí se na výchově mladých vědeckých pracovníků. Můžeme tedy říci, že splňuje požadavky na vědeckou instituci třetího tisíciletí.

Božena Škvařilová a Vilma Bezděková

Výstava „Zpět do Evropy“ v Národním muzeu v Praze 16. listopadu – 9. ledna 2000

Národní muzeum v Praze uspořádalo fotografickou výstavu Haymo Richtera na téma: „Zpět do Evropy – když se zhroutila železná opona“. Prezentovala snímky od konce roku 1989 do 1991.

Autor Haymo Richter žije v Kotzingu v Bavorském lese. Soubor jeho fotografií je zajímavou dokumentací viditelných změn v hraniční oblasti daného regionu. Jde především o svědectví zážitku a dokumentaci začátku tvorby mezilidských vztahů v oblasti, která tradičně měla mnoho společného. Výstava byla upravena v česko-německé verzi a svou výpovědí přispěla k zlepšení vzájemných vztahů v této regionální oblasti.

Výstava představila několik snímků o podobě hranice těsně před pádem železné opony. Hlavní důraz byl soustředěn na budování nového. Nového hraničního přechodu (Kdyně-Všeruby 1990), nových turistických stezek, kdy přímo symbolicky působí turistická stezka mezi Čertovým a Černým jezerem na trase bývalé železné opony, nových kontaktů na úrovni místní politiky a obchodní politiky. Budování tohoto nového přináší možnosti neomezeného setkávání a putování na obě strany hranice: vlakem z Čech na nádraží do bavorského Eisensteinu nebo z Bavorska na procesí Božího těla v Mrakově. Vrcholem setkávání byla chodská pouť k Panně Marii do Neukirchenu, která patří už po staletí k nejvýznamnějším mariánským poutím v Bavorsku. Mohla se konat poprvé po 45 letech.

Martina Chmelová

Výstava „Archeologický institut N. P. Kondakova v Praze (1931–1952)“ ve Slovanské knihovně, Klementinum

2. prosince 1999 – 15. ledna 2000

Velká emigrační vlna po roce 1917 přinesla do hostitelských zemí i velkou část ruské inteligence. Ta se snažila i v emigraci pokračovat ve své odborné činnosti, a to jak na bázi individuální, tak i spolkové.

Jedním z velmi významných center ruské intelektuální emigrace byla v meziválečném období Praha. Složení zdejší početné ruské komunity odráželo široké stavovské, profesionální a názorové spektrum. Do tohoto kontextu spadl i vznik tzv. Kondakovova institutu.

Nikodim Pavlovič Kondakov (1. 11. 1844 Chalaň – 17. 2. 1925 Praha) se jako pořijnový emigrant dostal z Oděsy přes Istanbul do Sofie a v roce 1922 do Prahy, nejprve jako mimořádný profesor, kde se po dvou letech stal doktorem honoris causa.

Kondakov se do Prahy dostal na pozvání, které bylo podporováno ze strany našeho státu, tzv. „Ruská akce“, na němž měl osobní podíl prezident T. G. Masaryk. S českým prostředím byl však Kondakov v kontaktu již dříve. Setkal se s F. Palackým, F. L. Riegrem, pravidelnější kontakty měl s J. Hlávkou, L. Niederlem, A. Muchou či s rodinou Masarykových.

Praha přijala Kondakova velmi vřele a zůstala i učencovým posledním útočištěm. Nástupcem N. P. Kondakova se stal další ruský emigrant Nikolaj Lvovič Okuněv (1886–1949), který svou dvacetiletou vědeckou a pedagogickou prací velmi ovlivnil české byzantologické a příbuzné bádání.

Kondakov, absolvent Moskevské uni-

versity, žák F. I. Buslajeva a K. K. Gerce, se soustředil na staré ruské a byzantské umění a související blízkovýchodní, balkánskou a zakavkazskou problematiku. Je považován za zakladatele ruské moderní archeologie a průkopníka ikonografické metody.

V letech 1888–1893 byl hlavním konzervátorem sbírky středověkého a renesančního umění Ermitáže. V roce 1898 byl Kondakov zvolen členem ruské Imperátorské akademie věd, postupně se stal i členem korespondentem francouzské, bulharské, rumunské akademie. Při své pedagogické činnosti v Oděse (od 1870), na univerzitě petrohradské (od 1888) a poté pražské, vychoval celou řadu špičkových odborníků (Ja. L. Smirnov, D. V. Ajnalov, M. I. Rostovceva, E. H. Minns a jiní).

Jeho pracovní metoda spočívala ve zkoumání umělecké památky v širokém kulturněhistorickém kontextu s hlavním důrazem na studium a interpretaci ikonografického materiálu. Styl chápal jako dobový formalismus, v jehož rámci umělec tvoří a zachovává tak tradici a kontinuitu. Klíčové místo přiznával Byzanci jako zprostředkovatelce pozdně antické tradice.

Kondakovovo úmrtí dalo podnět k založení instituce pojmenované na jeho počest. Zakladateli a členy Seminarija imeni N. P. Kondakova – Seminaria Kondakoviana – byli vesměs Kondakovovi ruští žáci a obdivovatelé. Tato instituce se stala jednou z nejvýznamnějších ruských zahraničních vědeckých institucí. Vznik a existence instituce byla umožněna díky podpoře československého státu a řady domácích a zahraničních příznivců. Sám prezident se v r. 1935 podílel nezanedbatelnou částkou.

V roce 1931 bylo Seminarium Kondakovianum zaregistrováno jako

nepolitický spolek pod jménem Archeologický institut N. P. Kondakova. Roku 1938 část Kondakovova ústavu opouští Prahu a stěhuje se do Bělehradu. Vedoucím bělehradského ústavu byl G. A. Ostrogorskij (1902–1976), soukromý docent ve Vratislavi, profesor bělehradské univerzity a řádný člen Srbské akademie věd. V roce 1941 německé bombardování Bělehradu ukončilo konfliktní vztahy mezi oběma částmi ústavu. Část věcí se podařilo zachránit a převézt z Bělehradu do Prahy.

Řízením české části institutu byl pověřen po odchodu N. P. Tola do Spojených států N. J. Andrejev. V období druhé sv. války byl Kondakovův institut veden jako nezávislý mezinárodní ústav při německé části Karlovy univerzity. Od roku 1946 do 1948 vedl institut Karel Schwarzenberg, od r. 1948 A. V. Florovskij. Poválečné období existence institutu bylo vyplněno snahou o obnovení vědecké a vydavatelské činnosti. Roku 1952 byl rozhodnutím vlády Československé republiky včleněn do svazku ČAV. Jeho další činnost byla postupně tlumena, až v roce 1953 byl ústav fakticky uzavřen. Kondakovův ústav, jedna z vůbec prvních takto specializovaných institucí na světě, upadá časem v polozapomnění.

Činností Kondakovova institutu bylo vydání a uspořádání vědecké pozůstalosti N. P. Kondakova, přednášková, pedagogická a publikační činnost. Dále studium tematiky oblasti studia byzantského, starého ruského a balkánského umění a východoevropské kultury vůbec, umění pozdní antiky, umění Blízkého východu a umění kočovných národů; členové ústavu se podíleli na archeologických výzkumech, z nichž je nejznámější výzkum v Dura Europos v Sýrii.

Ústav postupně vybudoval vědeckou knihovnu a shromáždil i kolekci sbírkových předmětů různého charakteru.

V určitém smyslu je následníkem Kondakovova institutu nynější Ústav dějin umění Akademie věd ČR. Zde je možno najít část osobní pozůstalosti N. P. Kondakova a některých dalších členů, téměř kompletní knihovnu, menší sbírku mincí, institucionální archivní fond a další artefakty různého charakteru. Sbírká ikon je zapůjčena jako depozitum v NG v Praze a kolekce koptských textilií je uložena v Uměleckoprůmyslovém muzeu.

Ve výstavní chodbě Slovanské knihovny v Klementinu je nevelká expozice dokumentující činnost Archeologického ústavu N. P. Kondakova (dále jen AINPK). Můžeme zde najít dokumenty vztahující se k historii, např.: tištěné stanoviny AINPK, projekt organizace vědeckého institutu, seznamy a adresáře členů, protokoly o zasedání vedení AINPK, inventární seznamy AINPK, seznamy knih velmi cenné knižní sbírky. Dále dokumenty k samotné činnosti AINPK, např. tiskařský štoček se „Sibiřským jezdcem“ – logem ústavu, letáky k odborným knihám, fotografie a jiné artefakty různého charakteru. Třetí část je věnována dokumentům o významných členech AINPK a významným osobnostem veřejného života. Nalezneme zde fotografie N. P. Kondakova, kněžny Jašvilové, Niederleho, Vasiljeva, Rostovceva a jiné, dále rodokmen Karla Schwarzenberga, studijní kresby Beljaeva, dopisy Alice Masarykové kněžně Jašvilové, významné členy AINPK, vyjádření J. Masaryka k přijetí za čestného člena, poděkování Hany a Edvarda Benešových za obdržené odborné knihy.

Martina Chmelová

Valeria Heuberger: Unter dem Doppeladler: Die Nationalitäten der Habsburger Monarchie 1848–1918. Wien, Verlag Christian Brandstätter 1997, 208 s.

Monografie rakouské etnografky Valerie Heubergerové *Pod říšskou orlicí: Národnosti habsburské monarchie v letech 1848–1918* vydaná vídeňským nakladatelstvím Christian Brandstätter si představuje obtížnou úlohu zachytit etnické procesy národů Rakouska-Uherska v letech 1848–1918. Bylo to období, kdy většina národů monarchie buď procházela národnostním uvědomováním, nebo jako Češi, Chorvaté, Maďari, Poláci, Slovinci začínala usilovat o samostatnost. To poslední platí zejména po rakousko-uherském dualismu r. 1867, kdy tyto relativně rozvinuté národy ztratily (vztahuje se to i na Slováky) naději na federální uspořádání vnitrostátních poměrů. Řada obrazových materiálů obsažených v knize vznikla v souvislosti s oslavami 60. výročí panování císaře Františka Josefa I. v roce 1908. Motto knihy, citát z románu Josepha Rotha *Pochod Radeckého*, v němž je ústy Chojnického proslovena zdrcující kritika císaře, vlády, úřadů i obyvatelstva různých národností, v níž se například Čechům připisuje role čističů bot, vystihuje názory nerakouských národností, zklamaných monarchií v posledním období její existence a prvním desetiletí po jejím rozpadu¹.

V koncepci knihy je patrný historicko-etnografický přístup. O tom svědčí i první kapitola *Národnosti*, která se zabývá celkovým pohledem na etnické

procesy v monarchii. Správně vyvozuje úlohu, kterou v životě etnik říše měla porážka u Hradce Králové v roce 1866. Popisuje též přírodní poměry říše, migrační přesuny příslušníků různých národností i snahu podpořit rakouské vlastenectví. Habsburská monarchie představovala zároveň spojnicí mezi západem a islámským orientem, mezi západní a východní Evropou. Některá etnika se lišila i vnitřně; platí to o Židech, stejně jako o Němcích. Sedmihradský Němec se jazykově, ekonomicky i kulturně a mentalitou lišil od vídeňského Rakušana, chasidský Žid od Karaima. Snahy seznámit jednotlivá etnika navzájem, posílit vlastenectví vedly k vydání monumentálního díla *Die Österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild*, in 24 Bände, Wien 1882–1902, do kterého přispěl svou vědeckou prací, jak víme, sám Alois Jirásek. V ilustracích se projevuje vliv tohoto monumentálního zpracování rakousko-uherské vlastivědy. Autorka chápe vznik habsburské mnohonárodnostní říše jako produkt dlouhého, staletého historického vývoje. Nacionální mozaika monarchie je zde představena nikoliv na základě historicky vzniklých celků, ale na etnickém principu. Národnosti jsou v práci řazeny do jednotlivých kapitol podle německé abecedy: Němci, Italové, Židé, Chorvaté, Maďari, Poláci, Rumuni, Rusíni/Ukrajinci, Srbové, Slováci, Slovinci, Češi, malé národnosti a *Finis Austriae*. Pečlivé studium etnických podkladů Valerie Heubergerové je možno sledovat v zachycení takových etnických ostrůvků, kterým ani domácí etnografie nevěnovala patřičnou pozor-

1 Dílo Josepha Rotha (2. 9. 1894 – 27. 5. 1939) rakouského antifašisty židovského původu, přítele E. E. Kische, jehož *Pochod Radeckého* byl do češtiny přeložen dva roky po jeho prvním vydání, r. 1934, podruhé česky vydán 1974, se na problém zániku Rakouska-Uherska zaměřovalo cílevědomě.

nost. Jsou to například, mimo jiné, Srbové na Slovensku, usazení u Trnavy. Snaha o objektivní zachycení etnických procesů vedla autorku v případě jednotlivých národů i k zaznamenání národních termínů. Tak tomu je i v kapitole věnované Čechům. Ale ani tak se nevystříhala některých chyb. Např. v kapitole Slováci se nezmiňuje o tzv. Apponyiho zákoně, naprosto vyhánějících slovenštinu ze škol, ačkoliv maďarizaci věnuje dostatek místa. Stejně tak je tomu s hlasisty nebo Luhačovickými poradami, které vedly ke konkrétní české pomoci Slovákům. Kapitola Češi je psána objektivně, ale chybí v ní například družstevní záloženské hnutí, které zformovalo český kapitál – včetně autorkou uvedenou Živnostenskou bankou. Vývoz bižuterie a jiného zboží z Jablonce nad Nisou nenastal v 17. století – tehdy se zde vyráběly flakónky na voňavky. Rozvoj tohoto nového odvětví započal na českém etnickém území v Turnově a Zásadě, odkud se šířil do německy mluvících oblastí. V souvislosti s místními jmény je třeba pochválit autorku, že krom německých prepisů, které jsou rakouskému čtenáři bližší, důsledně uvádí i místní jména v jazyku etnik obývajících nyní tato území. S tímto faktem respektování mezinárodního úzu se nesetkáváme často v pracích italských (kde pro ryze česká města používají i v učebnicích německé přepisy), ale občas i v Polsku a jiných zemích.

Valerii Heubergerové se podařilo zobrazit etnickou mozaiku Rakouska-Uherska. Pracovala objektivně a snažila se ukázat etnické procesy v letech 1848–1918 zajímavě a detailně. Chybou práce bezesporu je, že nepoužila, krom prací Jiřího Kořalky, více českých děl. Na závěr bych chtěl opravit přehození textu ze str. 56 na 57, kde je plzeňská

synagoga popsána jako pražská synagoga a radnice. Nakladatelství Christian Brandstätter z Vídně se vydáním knihy Valerie Heubergerové podařilo uskutečnit dílo, které pomůže k lepší znalosti etnických procesů v hranicích bývalého Rakouska-Uherska.

Vladimír Kristen st.

Jiří Hanuš: Pozvání ke studiu církevních dějin.

Brno, CDK 1999, 160 s.

Historická antropologie je obor poměrně mladý, a proto také ne zcela jasně vymezený. Přitom je pochopitelné, že není v možnostech jediné metodologie, jediné vědecké školy nebo dokonce jediné badatele obsáhnout celé pole oboustranného působení člověka a dějin, historická antropologie proto v sobě zahrnuje množství těchto přístupů, množství značně různých metod, ale i výzkumných polí. Takovou metodou je třeba historická etnologie (chápaná jak ve smyslu historizujícího národopisu, tak i – omezeněji – jako etnohistorie mimoevropská), v českém prostředí zejména v poválečném období mimořádně rozšířená a dosahující značných úspěchů. V období komunistické diktatury v Československu přitom zmíněný přístup představoval téměř jedinou, proto však zároveň značně omezující, snahu o uchopení obecnější problematiky historicko – antropologické. Příkladem tématu, jemuž se z pochopitelných důvodů vyhýbal a které nebylo ve větším rozsahu studováno ani žádnou jinou vědní disciplínou, s výjimkou několika málo prací z pera „vědeckých ateistů,“ byly náboženské dějiny.

Víceméně dodnes pak platí, že studium

náboženských dějin jaksi propadá mezi ustálené vědní obory, plně se mu nevěnuje ani „profánní“ historik, ani religionista, ani teolog, přičemž však všichni jmenovaní s ním více či méně do styku přicházejí. Historiografie většinou totiž naráží na nedostatečnou znalost teologické problematiky a na vlastní kritický „osvícenský“ úhel pohledu na skutečnost náboženství, religionistice je od jejího vzniku bližší chápání spíše synchronní a proti dějinám náboženství se vymezuje začasté velmi kriticky. Konečně teologická (tedy zejména křesťanská) interpretace náboženských dějin již pro svou bazální zakotvenost v potřebě historicky vykládat zjevení, skutečnost přesahující meze empirického poznání, nemůže se stát platformou přístupnou i badatelům nenábožensky orientovaným. Jinak řečeno, studium náboženských dějin je trvale jakýmsi trpěným přívazkem studia historie, religionistiky a teologie, aniž by bylo skutečně pochopeno, hlouběji prováděno a na vysokých školách vyučováno. Je tudíž nepochybné, že každý kvalitní příspěvek na tomto poli je třeba vítat, zejména pak jde-li o uvedení do metody oboru, o praktickou příručku určenou studentům, budoucím badatelům. Dlužno se však ptát: platí to i o přítomné knize?

Sporný je totiž sám její název; jaký je vztah těchto „církvních“ dějin k obecnějším dějinám „náboženským“? Autor si tuto otázku, třebaže se neustále zaštiťuje svou „ekumenickou orientací“ (např. s. 5), vlastně ani neklade, apriorně vychází z předpokladu, že existuje pouze církev křesťanská. Na takové zúžení badatelského pole má samozřejmě právo, jenže hovořit bez dalších charakteristik o „církvi“, míní-li se tím církev křesťanská či mnohdy jen církev římsko-katolická, půl století od vydání stěžejních

syntéz sociologie náboženství (zejm. T. F. O'Dea: *The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs 1966; H. R. Niebuhr: *The Social Sources of Denominationalism*. New York 1929; J. Wach: *Sociology of Religion*. Chicago 1944; J. M. Yinger: *Religion, Society And Individual: An Introduction to the Sociology of Religion*. New York 1957), je nanejvýš na pováženou. Pochybnosti se pak ještě zvětší, nahlédneme-li do autorovy tvůrčí dílny hlouběji. V páté kapitole (s. 44–57) v návaznosti na katolického historika K.-V. Selge totiž vymezuje badatelské pole svých církevních dějin: *„naše situace v období církevního ekumenismu ... odpovídá tomu, jestliže jako předmět církevních dějin označíme dějiny jediné církve Ježíše Krista“* (s. 46). Tento předpoklad jednosti křesťanské církve (proč pak nepsat rovnou „Církev“?) je však podmíněn apriorním rozuměním věci, vychází z teologického uchopení problému a jako takový je pochopitelně pro jinak smýšlející, „profánní“ historiky nepřijatelný. Navíc, což si uvědomuje i Hanuš, naprosto neodpovídá historickým skutečnostem: dějiny křesťanství jsou daleko nejvíce dějinami množství různých skupin a skupinek, považujících (téměř vždy) jen sebe samé za onu Církev Kristovu, vylučujících z ní skupiny ostatní. Ne nadarmo nazval Ernst Troeltsch své stěžejní dílo *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*.

Projděme však Hanušovu práci celou. Proti prvním třem kapitolám (s. 7–43), představujícím jakýsi velmi zjednodušený úvod do teorie a metodologie historikovy práce a do pomocných věd historických, nelze vznést závažnějších námitek. Snad jen to, že totéž se lze dočíst podrobněji a na větší odborné výši prakticky v jakémkoli úvodu do

studia historie a příbuzných disciplín (např. I. Hlaváček a kol.: *Vademecum pomocných věd historických*. Jinočany 1997). Čtvrtá kapitola, zabývající se tzv. „novou historií“ (s. 32–43), pojednává poněkud rozporuplně vliv školy Annales na moderní dějepisectví, ale ani zde by, vzhledem ke zjednodušení nezbytným v tomto druhu prací, výhrady nebyly příliš značné. Odtud však autor poněkud neorganicky přechází k filozoficky zodpovídané otázce po úloze zbožnosti v postmoderní době a snaží se v návaznosti na Z. Neubauera doložit, že postmoderna vyhlašující konec starého a počátek nového věku (hnutí New Age) není vlastně až tak nová, o totéž se přece snažili chiliasté všech věků. Zajisté má pravdu, nutno se však ptát, je-li hnutí New Age skutečně jediným (nebo alespoň stěžejním) výrazem naší doby. A pochopitelně také proč se tato filozofická spekulace objevuje v popisné pojaté kapitole o škole Annales a jejím vlivu? Stejně i pokus o nalezení „českého předchůdce“ této školy v Zikmundu Wintrovi (s. 42) vyvolává spíše rozpaky. Třeba již jen proto, že o Wintrovi bylo po právu napsáno, že „nesmírné kvantum dosud neznámých a do podrobností jdoucích faktů ... prostě shromažďoval bez systému ... a že z těchto snůšek mozaik nelze vyvodit žádný obecnější závěr o povaze historických procesů“ (Kutnar, F. – Marek, J.: *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*. Praha 1997, s. 413). Výběr ukázky z Wintrova Života církevního v Čechách je pak, v kontextu svrchu již zmíněného theologizujícího přístupu autora, signifikantní: je zde řeč o nehodných kněžích a jejich rozličných přestupcích, přičemž v ukázce figuruje toliko kněží strany pod obojí, ačkoli i těch pod jednou mezi nehodnými dosti by se našlo (i ve Wintrově díle). Chybná je však i ci-

tace Života církevního, v roce 1895 (jak cituje J. H.) vyšel jen jeho první díl, druhý až o rok později (chyb v citacích je v Hanušově díle víc, např. A. J. Gureviče v češtině netranskribujeme jako „Gurjevič“ [s. 29, 147]; „Židovská bible“ [s. 144] pochopitelně neexistuje, jde o Tenach; *Histoire des croyances et des idées religieuses* M. Eliade je v českém překladu známa jako „Dějiny náb. myšlení“ nikoli „Dějiny náb. idejí“ [s. 149] aj.).

O páté kapitole již byla řeč, zde tedy jen tolik, že autor v ní dále řeší vzájemné vztahy historie a teologie. Rozebírá některá stěžejní díla protestantské „sekularizované“ historiografie přelomu století (kde poněkud nešťastně volí za příklad této sekularizace A. v. Harnacka, aniž by zmiňoval E. Troeltsche), aby mohl ukázat na následný posun protestantského myšlení k barthovské novortodoxii a jejímu odmítání historismu. Zato katolická historiografie po Vaticanu II. (Hanuš „cudně“ nehovoří o jejím stavu před koncilem) jde mu vstříc serióznímu vědeckému poznání. V takto úvodní práci informace dosti tendenční!

Šestou kapitolou (s. 58–108) pak jeho práce přechází spíše v antologii, na 47 stranách, navíc tištěných petitem, ukazuje rozdílné přístupy k náboženským dějinám prostě tak, že přetiskuje celé pasáže jiných autorů. Jeho volba přitom není nejšťastnější, vedle vynikajících badatelů (P. Brown, J. Kejř) se zde objevují díla zcela průměrná, mnohdy navíc zatížená katolickou apologetikou. Tak v článku A. Beretonové jen na s. 75 lze najít několik chyb: begrardi a bekyně zajisté nebyli třetím řádem sv. Františka, valdenství se odvozuje od Petra Valdése (Pierre Valdés) nikoli Valdena, o „více-méně přímém dědictví“ Joachima z Fiore u joachimistů lze spíše diskuto-

vat. Podobně když O. H. Pesch ukazuje, že Luther nedotáhl svůj biblismus do konce, není to pro nekatolíky zjištění až tak nové (srv. třeba A. v. Harnack: *Dějiny dogmatu*. Praha 1903, s. 365n.), vede-li to však k závěru, že „právě to, co v Lutherově myšlení není v linii 'povstání' jím zamýšleného [t.j. jeho „katolicita“, pozn. Z. R. N.] mu zajišťuje ještě i dnes trvalý vliv,“ (s. 104) je to pro kohokoli nekatolícky smýšlejícího jen velmi obtížně přijatelné.

Následuje kapitola o periodizaci dějin (s. 109–122), zevrubná a velmi popisně pojatá. Překvapí v ní ovšem absence úvah některých představitelů školy Annales (J. Le Goff) o „dlouhém středověku,“ zatímco E. Troeltsch je zde mylně považován za jejich nositele. V českém dějepisectví už od dob Pekařových je to sice omyl tradiční (upozornil na něj J. Werstadt: *Odkazy dějin a dějepisců*. Praha 1948, s. 173–176), přesto však omyl. Osmá Hanušova kapitola (s. 123–134) podává stručné dějiny či spíše jen výčet jmen a děl křesťanských dějepisců. I zde výrazně převažují katolícky orientovaní badatelé, absence takových jmen protestantského tábora jako A. v. Harnack či E. Troeltsch však přesto zaráží. Také krátké zmínky o bádání českém, třebaže zde již protestanté figurují, jsou dosti sporné, nesetkáváme se zde totiž s jediným „profánním“ historikem! Poslední kapitolu autor věnoval počátkům křesťanské církve (s. 135–145). Proč byla zařazena do příručky metodologického rázu a proč vlastně vůbec byla napsána, existuje-li dnes i v češtině nepřeborné množství hodnotnějších prací na toto téma, zůstává mi záhadou.

Jiří Hanuš píše v předmluvě své knihy, že „zjistil, že chybí základní příručka, určité uvedení do předmětu [křesťanských dějin, pozn. Z. R. N.]“ (s. 5) a pokusil se takou

vou prolegomenální knihu napsat. Vytkl si však cíl přesahující jeho možnosti. V rámci obecných úvodních kapitol nepodává totiž žádné nové a jinak nedostupné informace. Jinde pak jsou jeho výklady natolik zatížené vlastním teologickým chápáním věci, že jsou nepříjemné v rámci obecnějšího dějinně-náboženského diskursu. Ani slibované „údaje o pramenech a literatuře“ (ibid.) nejsou zdaleka vyčerpávající, jednostranně zohledňují díla katolických autorů proti dalším, zejména „profánním“ historikům. Jeho kniha by tak mohla být úvodem do studia křesťanských dějin toliko studentům katolických teologických fakult, kteří však by v ní – obávám se – zase shledali vanutí ducha až příliš ekumenického, pro studenty ostatní je matoucí a svým způsobem i nebezpečná. Lze-li totiž charakterizovat vědecký přístup k fenoménu náboženství důsledným nehodnotícím chápáním, trvale přítomnou snahou zůstat zde na zemi, zabývat se náboženstvím v jeho lidské, společenské a kulturní rovině, přičemž otázka existence či neexistence případného transcendentního protějšku není zodpovídána, pak Hanušova práce tuto charakteristiku nesplňuje.

Zdeněk R. Nešpor

Dopisy Mileny Jesenské.
Uspořádala Alena Wagnarová.
Praha, Prostor 1998, 272 s.

Knižní trh devadesátých let umožnil několik návratů (jen do poloviny 90. let byly vydány čtyři knihy) k politicky a lidsky angažovanému myšlení Mileny Jesenské (narodila se 10. srpna 1896 v Praze, zahynula 17. května 1944

v ženském koncentračním táboře Ravensbrücku), bez nadsázky jednoho z nejvýraznějších talentů moderní publicistiky, jedné z největších humánně smýšlejících osobností uzavírajícího se století, osobitě emancipované statečné energické obětavé ženy, jejíž občansko-politický, pracovní a intimní svět tvořily až neuvěřitelně neoddelitelný a přitom souladný obraz. Vedle v podstatě nezměněné reedice autorčiných úvah o místu ženy v soudobé společnosti, o poměru ženy a muže i o skutečných hodnotách života, sestavené Jesenskou a vydané roku 1926 (Cesta k jednoduchosti, Brno 1995), vyšla edice, respektive spíše pouhý přetisk aktuálních politických esejů s tématem česko-německých, německo-židovských a česko-židovských vztahů, článků původně určených pro týdeník Přítomnost Ferdinanda Peroutky a představujících vrchol novinářské tvorby M. Jesenské (Nad naše síly, Češi, Židé a Němci 1937–1939, Olomouc 1997). Obě tato díla „uvedlo“ především druhé české vydání (poprvé Sixty-Eight Publishers, Toronto 1982, podruhé Mladá fronta, Praha 1992) literárně pojatého životopisu Kafkova přítelkyně Milena, tedy s názvem určeným pro německého čtenáře, z pera Margarete Buber-Neumann, obdivovatelky Jesenské, její oddané přítelkyně, spoluvězeňkyně z Ravensbrücku, podruhé provdané za německého komunistu Heinze Neumanna, jehož život vyhasl v stalinském koncentračním táboře. Spolu se vzpomínkami Jany Černé (Honzy), dcery Jesenské, Adresát Milena Jesenská jde doposud o jedinou základní životopisnou práci, která – i přes faktografické nepřesnosti – nabízí relativně autentický – byť adorující – obraz naší nejlepší novinářky. Její výstižný portrét podala i Olga Scheinpflugová ve svých

nedokončených pamětech Byla jsem na světě (Mladá fronta, Praha 1994). Česká herečka a spisovatelka, manželka Karla Čapka, charakterizovala na dvou malých plochách Jesenskou jako nesmírně populární autorku ženských rubrik, půvabnou, vitální, nekonvenční, revoluční, ironickou, netrpělivou ženu, která zoufale neuměla hospodařit s penězi, střídala životní partnery, vyznávala étos přátelství, vyznačovala se věcností a osobní statečností.

Vědeckou monografii Mileny Jesenské však stále postrádáme. Skutečnost, že chybí i syntetická práce pojednávající o českém ženském hnutí v období první republiky, pouze dokresluje znepokojivou sporadicitu naší odborné produkce o ženách, pro 20. století ještě více torzovitá než pro období předchozí. Proto je nutno první skutečně kritickou českou edici alespoň části díla Mileny Jesenské od Aleny Wagnerové ocenit téměř jako průkopnický čin. Nelehkost jejího zadání vyplývala jak z nemožnosti shromáždit dnes dopisy v úplnosti (i některé z publikovaných dopisů jsou v současnosti zřejmě nenávratně ztraceny, jejich opisy vykazují často nekompletnost), tak z nesnadného dešifrování určitých osob, jejichž jména (nebo příjmení), dosud neodhalené pseudonymy, případně jen narážky na ně, se v textech objevují. Wagnerová musela projít pozůstalosti v Literárním archivu Památníku národního písemnictví, Deutsches Literaturarchiv v Marbachu nad Neckarem, oslovit soukromé majitele. Pouze dopisy Maxi Brodovi, pražskému Židu, příteli Franze Kafky, literárnímu a hudebnímu kritiku, překladateli a spisovateli, mohla převzít z českého vydání Brodova životopisu Kafky (Praha 1966). Za šťastné lze označit i řazení dopisů podle časové posloupnosti, přičemž tato svým

způsobem literární díla dokumentující všechny důležité etapy pisatelčina života (s výjimkou jejího věznění v koncentračním táboře) svědomitá editorka opatřila stručnými zasvěcenými úvody o pisatelčině vztahu k adresátovi a o tehdejších životních východiscích Mileny Jesenské.

Čtenář tak má jedinečnou příležitost sledovat vyzrávání její osobnosti již od gymnaziálních let na Minervě, kde se vzpírala přijmout předepsanou roli vzorné žačky (dopisy z let 1912–1916 určené obdivované Marii Hübnerové, herečce, Albíně Honzákové, profesorce dějepisu na Minervě, průkopnici ženské emancipace a ženského vysokoškolského studia, a básníku Otakaru Březinovi). Etnologa i historika zaujme především originální mladistvost upřímný a k podstatě jdoucí pohled Mileny Jesenské na úroveň a obsah výuky, autoritativní poměr učitele k žákovi na prvním českém dívčím soukromém gymnáziu. Další životní období Mileny Jesenské, její osobně nepříliš šťastný, pracovní ale velmi plodný a úspěšný vídeňský pobyt (uvozený zavřením do psychiatrické léčebny ve Velešlavíně) po boku vyvzdo-rovaného prvního manžela Ernsta Polaka, německého žida, bystrého literárního kritika (dopisy z let 1917–1924 herci Willymu Haasovi, Maxi Brodovi), je především jedinečnou výpovědí o Kafkovi a o prožitku tohoto složitěho vztahu z pozice rodící se české překladatelky a stále úspěšnější novinářky (dopisy Maxi Brodovi); podstatně méně se dovídáme i o tehdejší pracovní náplni Mileny Jesenské. Ta se stala určujícím tématem dopisů z etapy jejího plodného působení v pražském pravicovém a později levicovém tisku (dopisy z let 1922–1934, jejichž adresátem byl Karel Scheinpflug, redaktor, a Karel Hoch,

šéfredaktor národnědemokratických Národních listů, Otakar Štorch Marien, redaktor Pestrého týdne, Jaroslava Vondráčková, známá textilní výtvarnice a publicistka, Jaroslav Seifert, básník, Adolf Hoffmeister, avantgardní malíř, a jeho družka Stanislava (Staša) Jílovská, redaktorka, přítelkyně Mileny Jesenské od společně prožitých gymnaziálních let, Ladislav Tůma, redaktor Národních listů, Miroslav Rutte, spolupracovník Národních listů a Lidových novin i další). Vzhledem k postupné orientaci Mileny Jesenské, podruhé provdané za levicově smýšlejícího architekta Jaromíra Krejčara, na sociálně demokratická a komunistická periodika (sociálně demokratický deník Právo lidu, komunistický Svět práce a Tvorbu), datované od přelomu roku 1928 a 1929, jsme jako historici seznamováni s atmosférou v jednotlivých redakcích, právě tak jako s autorčinými pronikavými názory na podobu moderních novin a způsob její práce publicistky i překladatelky. Paralelně se dovídáme úsporně sdělované informace o rozvodu s Polakem, o napjatém vztahu s milovaným otcem i o vážné nemoci Jesenské, ústící v závislost na morfiu (1928). Čtvrté období životní poutě Mileny Jesenské spjaté s politicky angažovanou novinářskou prací pro Přítomnost (dopisy z let 1937–1939 věnované Olze Scheinpflugové, především však Willimu Schlammovi, rakouskému levicovému novináři židovského původu, od roku 1934 do léta 1938 žijícímu v pražské emigraci, později v USA, věrnému spolupracovníku Přítomnosti) osobně pokládám za nejzajímavější součást korespondence. Vedle rozchodu Jesenské s komunistickou stranou (dopis Scheinpflugové), do značné míry modelového zklamání části pokrokové inteligence po jistou dobu spojené s touto

politickou silou, je tu sugestivně vykreslena atmosféra v tehdejší smrtelně unavené české společnosti, žijící ve stínu fašistické Německé říše, i stále horší postavení židovských spoluobčanů. Neméně zaujme dopad tohoto ovzduší na českou žurnalistiku a samého Peroutku, právě tak jako na tápajícího Evžena Klingera, komunistického publicistu, posledního životního partnera Mileny Jesenské, ale i postřehy o počátcích kolaborace Emanuela Moravce. Závěrečné období korespondence (1938–1940, dopisy Ernstu Polakovi, Evženu Klingerovi, Rokytě Illnerové-Kučerové, redaktorce a opatrovnici dceři Jany po zatčení Jesenské /listopad 1939/, Janě) ukazují opět Milenu Jesenskou především jako velkorysou přítelkyni, která pomáhá k odchodu do emigrace Polakovi i Klingerovi, a milující matku plnou starostí o osiřelou Janu, již se ujal Fredy Mayer, redaktor Prager Tagblattu, se ženou Joši, Mileniní německožidovští přátelé.

Dopisy Mileny Jesenské, velká literatura a velké svědectví o proměnlivé době a její žurnalistice, tak končí symbolicky, v duchu celoživotního pisatelčina kréda: „*Zde stojím a nemohu jinak.*“

Blanka Soukupová

**Hana Posseltová-Ledererová:
Máma a já (Terezínský deník).**
Praha, Nakladatelství G plus G
1997, 151 s.

Reflexe koncentračního tábora Terezín má svou vědeckou, uměleckou (výtvarnou, literární, hudební) i memoárovou podobu. Toto téma, dnes znovu aktualizované, i když tradičně v odborné rovině zpracovávávané s nestejnou badatelskou

erudicí a etikou práce, není dosud zcela vyčerpáno. Přesvědčují nás o tom i vzpomínky Hany Posseltové-Ledererové, české středoškolské učitelky a překladatelky, kterou k sdělení jejího prožitku koncentračních táborů (od 24. října 1942 do 12. prosince 1943 Terezína, od prosince 1943 do 4. července 1944 Osvětimi, od 6. července 1944 do 12. března 1945 Hamburku, od března do dubna 1945, osvobození britskou armádou, Bergen-Belsenu) a prožitku návratu do mírových podmínek přiměla až smrt její matky, spoluvězeňkyně a přítelkyně (23. října 1977).

Kniha Hany Posseltové-Ledererové patří tedy k těm, které jsou vybudovány na vědomí velké sdělovací síly jedinečného osobního prožitku. Sama autorka ji plánovala jako působivou recepci holocaustu určenou především pro mladé lidi nekonfrontované s touto celospolečenskou tragédií, jejíž bezprostřední dozvuky bylo cítit ještě po skončení druhé světové války (vzpomínky uzavírá symbolické věnování vnuku Alešovi, dedikace z 21. února 1990, jež je zároveň holdem vlasti, ideologii českožidovské asimilace i umění vnímavého a současně zodpovědného lidství). Všechny tři zmíněné hodnoty tvoří zároveň osu bolestného vzpomínání na „šest zmrzačených let ... mládí“, jak vlastními slovy Posseltová-Ledererová zpětně léta 1939–1945 nazvala.

Memoáry ovšem nesou podtitul, který je poněkud zavádějící. Terezínský deník, jedna ze tří autentických částí knížky (vedle přetisku dopisu matce do vězení gestapa na Karlově náměstí, dopisu přítele Ledererové na dočasnou rozloučenou a přepisu záznamu otřesné několikaenní cesty v přeplněném dobytčím vagónu, bez pití i jídla, uprostřed náletů do Bergen-Belsenu i prvních postřehů

z tábora z 29. dubna), dva notýsky, které autorka, jak informuje v úvodu, již v červnu roku 1945 vykopala z úkrytu terezínského sklepa, tvoří totiž jen o něco více než třetinu textu. S odstupem sedmačtyřiceti let pak Posseltová-Ledererová, přes vědomí značného posunu v hodnotících stanoviscích lidsky vyzrálejší osobnosti i nepřesné lidské paměti, dopsala úvod k věznění v Terezíně: stručnou vzpomínku na protektorátní živoření rozdělené rodiny v Kutné Hoře, později Mladé Boleslavi a Praze, na okolnosti a průběh otcova zatčení, matčina věznění, dramatický nástup do transportu i počáteční neméně vypjaté dojmy z „nenormálnosti“ života v koncentračním táboře, včetně až dodatečně pochopeného prvního aktu záchrany, který jí a její matce umožnilo tehdy platící ustanovení nazvané scelování roztržených rodin. Tento „dodatek“, pro etnologa a historika především jedinečné svědectví o statečnosti nebo alespoň slušnosti mnoha obyčejných Čechů v Protektorátu Čechy a Morava (výpovědi o to závažnější, že dosud nejsme schopni podat profil průměrného českého chování v této etapě našich dějin) i korektnosti některých Němců, Posseltová-Ledererová již konfrontovala s dostupnou odbornou literaturou, aniž by ovšem snížila jeho výpovědní hodnotu. Stejnou optiku charakteristickou citlivým zájmem o každého jedince, schopností být vděčný nabízí i deník Snové a skutečnost – vzdálenému milému, další z naprosto bezprostředních pohledů na terezínskou každodennost (stísněné ubytovací, nedostatečné hygienické, stravovací, omezené pracovní podmínky, věčný strach z transportů na východ, o nichž se v září 1943 dávno tušilo, nebo i vědělo, že jsou transporty smrti, terezínskou nemocnici – občasný úkryt

před nimi – podivný ústav bez léků, vybavení, ale s dokonale profesionálním personálem, terezínský pohřeb prastrýce, významného germanisty Arnošta Krause, instituci dětského domova a domova mládeže i doteky tamějšího hektického kulturního života). Čtenáře zaujme i vsuvka o terezínských prominentech. Neméně zajímavé jsou také portréty či črty spolubydlících nebo výjimečných osobností, s nimiž se pisatelka v Terezíně setkala, případně přátelila (k nejosobitějším patří skupinový profil starých Němek židovského původu a starých lidí obecně, naprosto dezorientovaných dánských židů, Evy Ebertové, lékaře Gerharda Aarona, mladého básníka Hanuše Hachenburga, ale i fenomenálního klavíristy Gideona Kleina, inženýra Poláka, bývalého ředitele lihovaru v Mladé Boleslavi, statečného zachránce před záříjovým transportem roku 1943, a dalších), to vše na pozadí vzpomínek na 15. březen 1939, na otce a sestru odvěčené 10. června 1942, sílících pochyb o lásce milého, který zůstal „na svobodě“. Dvě emocionálně prudké českožidovskou ideologií podložené úvahy z října 1943, z času transportů na východ, lze chápat jako typický příklad tehdejšího smýšlení asimilovaných židů v Čechách: pocit hlubokého zakořenění v milované rodné zemi je střídán výbuchy bezmocné nenávisti k tzv. Teutonům, roztahujícím se, řvoucím, kradoucím a vraždícím brutálním sadistům, samozvaným představitelům nadřazené rasy vyhánějící židy, Teutonům, jejichž kultura je mladší než židovská („*Kde a jací byli ti Teutoni, když před šesti tisíci lety židi postavili chrám?*“). Problemke i pochybnost vůči mlčící české většině, vzápětí ji však překrývá vědomí českožidovské spjatosti. Škála argumentací ve prospěch českého vztahu k domácím

židům vrcholí v aktualizované typické ideji českožidovského hnutí: vnucením rasové ideologie jsou ohroženi i Češi, pro něž jde o absurdnost.

Stejně jako další dodatečné vzpomínky z Birkenau, z tzv. rodinného tábora, Hamburku a Bergen-Belsenu i terezínský deník doprovodila autorka poznámkami, případně odkazy na literaturu. Přes řadu živých vzpomínek – kolektivních (příjezd vězňů, jejich „iniciace“, nedůstojné ubytování, hygiena, strava, nesmyslná práce, masová vražda terezínských židů z 6. na 7. března 1944, „gynekologická“ prohlídka před odjezdem, úschova cenností atd.) i zcela originálních (vztah dozorce Fischera k Ledererové) – na psychické i fyzické živoření v největším vyhlazovacím táboře Osvětim je zřejmé, že tato část vznikla s časovým odstupem. To platí i o vysoce zajímavých vzpomínkách na nebezpečnou a těžkou práci vězeňkyň ve zničeném a prakticky nepřetržitě bombardovaném Hamburku, na shovívavost říšskoněmeckých celníků, některých (soucitných nebo vystřízlivělých?) neprominentních obyvatel města, setkání s nacisticky smýšlejícím kominikem i francouzskými a italskými zajatci, právě tak jako rozkládající se nacistickou disciplínu dozorců a dozorkyň, zřejmě již přesycených tvářích v tvář troskám říšskoněmeckých měst a hladu nacismem. Závěrečný vězeňský obraz zdánlivě krátkého pobytu v Bergen-Belsenu vybudovala pak autorka spíše než na vlastních vzpomínkách na doplnění a porovnání své lidsky otřesné zkušenosti s dostupnou literaturou, jejíž vybrané pasáže tvoří jádro celého finále vězeňského příběhu. Několik stran věnovaných příjezdu domů a nelehkému začlenění se do normálního života vybočuje z linie srovnatelných příběhů především hřeji-

vým lidským přijetím, kterého se Ledererovým po návratu (československým autobusem speciálně vyslaným do Buchenwaldu) dostalo u příbuzných Lesných. Společným jmenovatelem těchto a jiných vzpomínek je pak uznání spojeneckým armádám, které relativně rychle kritickou situaci v osvobozených koncentračních táborech zvládly, právě tak jako trpké konstatování nedomyšlené československé byrokratické mašinérie, s níž byli přeživší zubožení vězni konfrontováni.

Vzpomínky Hany Posseltové-Ledererové, noblesní vzdělané a soucitné Češky, patří v záplavě literatury o holocaustu k nejzajímavějším titulům. Jako takové je lze doporučit jak etnologům a historikům, tak i lidem, kteří jsou ochotni naslouchat minulosti.

Blanka Soukupová

Quido Kastner: Osidlování českého pohraničí od května 1945 (na příkladu vybraných obcí Litoměřicka).

Praha – Ústí n. L., 2. přepracované a rozšířené vydání, Sociologický ústav AV ČR 1999, 376 s.

Detašované pracoviště Sociologického ústavu AV ČR v Ústí n. L. vydalo v roce 1999 2. přepracované a rozšířené vydání historicko-sociologické monografie Quida Kastnera *Osidlování českého pohraničí od května 1945 (na příkladu vybraných obcí Litoměřicka)*, která je z technických důvodů rozdělena do dvou dílů. Autor v ní na základě pečlivého výzkumu a rozboru historických pramenů a terénního sociologického výzkumu vybraných lokalit dospívá k plastickému obrazu vývoje pohraničí od května

1945 až do současnosti. Ten v mnohém koriguje poznatky předchozího bádání, opřené často o různé fráze a klišé.

V úvodu práce vymezuje Quido Kastner základní pojmy, s nimiž dále operuje. Ukazuje zde, že odsun sudetských Němců z pohraničí po květnu 1945 byl jediným možným řešením předchozího vývoje a cituje závěr Z. Radvanovského z Pedagogické fakulty UJEP v Ústí n. L. o tom, že „*odsun tvoří se znovu-osídlováním pohraničí českých zemí po druhé světové válce ve své podstatě celek dvou částí jednoho historického procesu, které se vzájemně prolínaly a podmiňovaly*“. Tato teze je Kastnerovi východiskem pro další bádání o znovuosídlování pohraničí. Dříve však vymezuje pojem pohraničí a rozlišuje mezi českým vnějším a vnitřním pohraničím. Poté podává nástin germanizace českých zemí od středověké kolonizace a sleduje proměnu etnické skladby populace českého pohraničí v letech 1945–1990. Zde poukazuje nejdříve na příchod nových osídlenců a zdůrazňuje, že k hromadnému přesunu českého obyvatelstva do pohraničí docházelo ihned po skončení druhé světové války a že nejvíce nových osídlenců přišlo do pohraničí v letech 1945–1948 z vnitrozemí. Spolu s nimi sem přešli i Češi ze zahraničí, a to nejvíce volyňští Češi. Autor potom sleduje proces formování občanské společnosti v pohraničí v době od května 1945 do počátku roku 1948 a naznačuje vývoj až do počátku devadesátých let. Po těchto obecnějších pasážích se obrací ke konkrétnímu regionu - východnímu Litoměřicku – a na konkrétních dokladech sleduje vývoj tohoto regionu. Nejdříve vymezuje tento region, poté se zabývá etnickými a demografickými proměnami tohoto regionu v letech 1945–1947 a posléze se koncentruje na Úštěcko a na příchod

nových osídlenců z českého (a částečně i slovenského) vnitrozemí a ze zahraničí (zvláště z Volyně) během roku 1945. Po nástinu vývoje na Litoměřicku se obrací k Hlinecku jako jednomu z vnitřních zdrojů osídlení poválečného východního Litoměřicka. Z regionu Hlinecka si Q. Kastner vybral k hlubší sondáži mikro-region obce Všeradov, kde se pokusil o historicko-geografickou charakteristiku lokality. Zvláštní pozornost věnoval vývoji této obce po roce 1945. Dospěl k názoru, že obyvatelé Všeradova a dalších obcí Hlinecka, kteří zůstali doma, si zachovali víceméně tradiční způsob života bez převratné změny geografického prostředí a že se pro ně nestal určujícím česko-sudetoněmecký problém jako pro jejich krajany, kteří odešli do pohraničí. Dodává, že po materiální stránce však tito starousedlíci nedosáhli té úrovně jako ti, kteří se rozhodli pro nový život v pohraničním území. Na základě výzkumu respondentů ještě Kastner dodává, že mnozí říkají, že kdyby dnes stáli před možností odchodu do lepších podmínek, nezvolili by si je za cenu zhoršeného životního prostředí. Ze Všeradova se poté autor obrátil do Žitenic na Litoměřicku jako jednoho z cílů osídlenců ze Všeradova v roce 1945. Nastínil tu nejdříve geografické podmínky obce Žitenicé a pak vylíčil nové osídlení obce po květnu 1945. Poté podal obraz jejího vývoje v 50. – 90. letech tohoto století. Pak věnoval pozornost Volyni jako hlavnímu zahraničnímu zdroji osídlení pohraničního Litoměřicka po roce 1945. Uvedl stručnou historii volyňských Čechů. Po ní se soustředil na vývoj obce Vrbice jako jednoho z míst osídlení volyňských Čechů na Litoměřicku. Podal opět nejdříve geografický obraz obce Vrbice a po něm historický nástin vývoje obcí Vrbice a Vetlá

do roku 1945. Dále nastínil jejich vývoj po roce 1945. Dospěl k názoru, že volynští Češi tu našli skutečný domov a že pocit domova je dnes pro ně určující. K tomuto závěru došel na základě svého sociologického výzkumu. Závěr tvoří shrnutí poznatků.

Práce Quida Kastnera o osídlení pohraničí po roce 1945 na příkladu Litoměřicka je, jak již bylo řečeno, precizně zpracovanou historicko-sociologickou monografií, která na základě rozboru konkrétního materiálu reviduje mnohá

ustálená klíše. Autor provedl důkladnou analýzu historických faktů. Jeho závěry jsou podloženy konkrétními doklady, což se odráží i v bohatém poznámkovém aparátu, který tvoří více než polovinu knihy. Kastnerova práce má značný význam i pro etnografické studium, neboť sleduje problematiku osídlenců na základě a rozboru terénního výzkumu, který koresponduje s rozбором historicko-geografických předpokladů a podmínek.

Jan Štovíček

Bibliografie sestavila:
Kateřina Klápšťová

Etnicita, mezietnické vztahy, multikulturalita

Brandes, Detlef: Češi pod německým protektorátem. Praha, Prostor, 1999
Nové vydání základního díla v oblasti historie česko-německých vztahů. Rozsáhlá práce německého historika podává přehled dějin protektorátu až do roku 1945. Monografický charakter práce, šíře i hloubka zpracování dané tematiky nemá v české ani německé literatuře obdobu. Pro svou mimořádnou objektivitu je publikace ceněna německými i českými historiky. Kniha je opatřena novou předmluvou autora k českému vydání. ChM

Janata, Jaromír: Agrese tolerance a intolerance. Praha, Grada, 1999.
Tolerance a intolerance jsou dnes zcela běžné pojmy v každém jazyce. Být tolerantní je něco jako být dobrý, a intolerance je téměř synonymem zla. Tato kniha se snaží poutavou formou čtenáře seznámit s taji obou pojmů mezilidských komunikačních norem. Nastiruje vývoj a proměny evropské tolerance a intolerance, výhody a nevýhody současného vývoje v pluralistických společnostech. ChM

Letavajová, Silvia: Utečenci – obyvatelstvo Slovenska, morálne hodnoty vo vzájemných vzťahoch. – In: Tradícia, etika a civilizačné zmeny. Bratislava 1999, s. 144–150.

V Brezové pod Bradlom žijí Afgánci v pobyto-
vém utečeneckém táboře, asi 2 km od staré části obce. Silná je u nich tradice soudržnosti v islámské rodině. Rodinu zastupují muži, ale v táboře zabezpečují kontakt rodiny s okolím děti (mluví slovensky). Afgánci dodržují tradiční zvyky

(např. ramadán, i když přizpůsobený zdejšímu poměru). Jednotlivci, jichž je v táboře nejvíce, se nejrychleji vzdávají tradičního způsobu života. Nejtěsnější kontakty udržují Afgánci s obyvateli staré části obce, většinou staršími. Ti jejich kulturu hodnotí z hlediska vlastní kultury. Normy jim vlastní považují za dobré, cizí za divné až nepřijatelné. Jsou k nim přátelštější na rozdíl od těch, kteří je znají jen zprostředkovaně. Všichni se shodují na tom, že by Afgánci měli zůstat na Slovensku, dokud bude návrat pro ně nebezpečný a třeba i potom. MV

Pejčeva, Lozanka: „Ciganija“ i bálgarskata identičnost. Aksiologični aspekti [„Ciganija“ a bulharská identita. Axiologické aspekty]. Bálgarski folklor, č. 1–2, 1998, s. 132–141.

„Ciganija“ či „cikánská práce“ – bulharské výrazy vyjadřující negativní vztah, nečistotu, nedostatečné úsilí. Výraz ve stejných souvislostech používají i Romové. Prostřednictvím výzkumu svatebních orchestrů v Bulharsku hledá autorka parametry bulharské hudební identity, jejíž základní rysy určuje lidová hudba. Hudba svatebních orchestrů představuje směs bulharské lidové hudby s orientálními (tureckými, arabskými, romskými) elementy. V tom smyslu je chápána jako cizí a označuje se jako „ciganija“. Kořeny tohoto negativního vztahu lze najít při konfrontaci protikladů minulost-současnost, tradice-móda, vesnice-město, s přidáním etnického aspektu své-cizí. SB

Paríková, Magdaléna: Akceptovanie etiky v spolužití etník. – In: Tradícia, etika a civilizačné zmeny. Bratislava 1999, s. 135–146.
Pro Slovensko byla v minulosti charakteristická multietnická skladba obyvatelstva.

Jednotlivá etnika spolu žila ve shodě a vzájemném respektu – používání dvou až tří jazyků, hospodářské a obchodní kontakty, etnický smíšené sňatky. Ideologie nacionalismu, v 18. a 19. století pozitivní, vedla ve 20. století v Evropě ke vzniku malých států s mnoha menšinami. Přeceňování vlastního etnika a podceňování jiného, sociální, politické a jiné příčiny vydávané za vliv odlišné etnicity spoluobčanů vedly k vytvoření negativních stereotypů ve vztahu k jinému etniku ve vědomí lidí. Je otázkou, zda to vyvolal fakt, že porušování etiky přestalo být sankcionované. MV

Společnost, sociální struktura, sociální skupina, sociokulturní jevy

Beneš, Bohuslav: Etické prvky ve vzpomínkovém vyprávění přesídlenců. – In: Tradícia, etika a civilizačné zmeny. Bratislava 1999, s. 128–134. Existují dvě skupiny přesídlenců: 1. uprchlíci, navrátilci, novoosídlenci, 2. vyhnanci, odsunutí a přestěhovaní. V jejich vyprávění se převážně vyskytují etické pojmy jako pravda, právo, spravedlnost a svědomí, ale také otázky pomsty a nutnosti potrestat nepříteli. Vyprávění obsahují jednak vzpomínky na domov, jednak důvody pro odchod a způsoby přesunu, a konečně představy o „staré vlasti“. Vypravěči vystupují jako oběti, nebo naopak jako bojovníci proti nepříteli. MV

Bitúšková, Alexandra: K historii židovské komunity v Banské Bystrici. – In: Slovenský národopis 44:2, 1996.

Kniha podává historický přehled postavení židovské obce v Banské Bystrici a okolí. Popisuje jejich interakce s ostatními oby-

vateli města, míru vzájemné tolerance a komunikace. Kniha má tři části: historický přehled, postavení Židů v městské společnosti, sociokulturní aktivity Židů v Banské Bystrici. KM

Heitlingerová, Alena – Trnková, Zuzana: Životy mladých pražských žen. Praha, Slon, 1998.

Kniha pojednává o životech čtrnácti obyčejných pražských žen, které dosáhly zletilosti v době listopadové revoluce v roce 1989. Sestává se z rozhovorů s těmito ženami, teoreticko-metodologické části a závěrečného shrnutí. Metodologická část knihy vysvětluje postupy kvalitního feministického výzkumu, teoretická část pak nastiňuje společenský kontext, který poznamenal životy těchto mladých žen. V závěru jsou poznatky z rozhovorů shrnuty a komentovány v širších souvislostech analýzy dědictví komunismu a postupu postkomunistické transformace. ChM

Hlošková, Hana: Životní hodnoty v ženské autobiografii. – In: Tradícia, etika a civilizačné zmeny. Bratislava 1999, s. 112–120.

Autorka sleduje možnost využití autobiografie slučky (rukopis Adéla Čižmárová: Paměti vyšel knižně upraven, ve zkrácené verzi a pod pseudonymem r. 1991 v Bratislavě s názvem Spoveď života) pro studium morálky sociální skupiny, ke které Čižmárová, nar. r. 1912, celý život patřila. Čižmárová sloužila ve Sp. Nové Vsi, Košicích, Prešově, Sabinově, Gelnici, Užhorodě, Čope. Jednak slovně vyjadřuje svůj žebříček hodnot – dobro, štěstí, spravedlnost, solidarita – jednak v příbězích prozrazuje morální hodnoty, jimiž se celý život řídila: pracovitost, poctivost, víra v Boha atd. Věk Čižmárové, v němž začala psát své paměti (57 let), i změněné sociální podmínky po roce 1948 ovlivnily její žebříček hodnot. MV

Jirásková, Věra: Občan v demokratické společnosti. Praha, Slon, 1999. Tato kniha propojuje teoretický mezioborový přístup čítající právo, sociologii, politologii a filozofii, s praktickými návody, jak řešit občanské i životní situace. Publikace si klade za cíl naučit studenty dobře se orientovat v soudobé společnosti a pochopit fungování této společnosti a dále také přispět ke zvýšení sebevědomí občana, posílení jeho vědomí, že je základem demokratické společnosti, jakož i posílení jeho důvěry v její instituce. ChM

Mlynka, Ladislav: Výrobca – remeslník v hodnotových systémech lokálního spoločenstva. – In: Tradícia, etika a civilizačné zmeny. Bratislava 1999, s. 157–165. Výzkum byl prováděn v okolí Hurbanova, kolem Gabčíkova a na horním Pováží. I když jde o etnicky smíšené oblasti, větší význam než etnicita měla křesťanská morálka, kterou manifestovali obyvatelé návštěvou kostela, účastí na pohřbech atd. V místech s převahou zemědělské výroby žili řemeslníci pod vlivem hodnotového systému rolníka a téměř 78 % jich vlastnilo půdu. V průmyslovějších oblastech si řemeslníci budovali své postavení vlastní prací. Byli vyhledávanými ženichy i pro selské dívky. Většinou neuzavírali etnicky ani nábožensky smíšené sňatky. Žili zpravidla v dvougeneračních rodinách, za členy domácnosti považovali i učně a tovaryše. Nejvíce investovali do postavení domu, vzdělání svých dětí, modernizace dílen. Snažili se vyrovnat vyšším městským vrstvám, což navenek projevovali i oblečením. Tyto vrstvy je hodnotily zejména podle jejich ekonomické úspěšnosti. MV

Oates-Indruchová, Libora: Dívčí válka s ideologií. Praha, Slon, 1998. Publikace zahrnuje čtrnáct textů z feministické teorie, politické filozofie, filozofie

vědy, antropologie, kulturní, filmové a literární teorie, sociolingvistiky a psychoanalýzy a představuje počátky feministického hnutí v těchto disciplínách.

Prezentace historické návaznosti je dána ukázkami prací od konce osmnáctého století do první poloviny dvacátého století. Těžiště publikace je umístěno do sedmdesátých a počátku osmdesátých let tohoto století, takzvané druhé vlny feminismu. Jednotlivé texty jsou příkladem radikálního i liberálního feminismu. ChM

Otáhal, Milan – Vaněk, Miroslav: Sto studentských revolucí. Praha, NLN, 1999.

Publikace byla vydána u příležitosti deseti-letého výročí listopadové revoluce. Kniha přináší rozhovory, odbornou analýzu a interpretace výpovědí lidí, kteří se narodili v období let 1965–73 a zahrnují jejich vzpomínky a pohled na dobu socialismu, především pak na jeho pád, události na Národní třídě a studentskou stávkou. ChM

Santova, Mila: Folklor, tradicija, evolucija. Kak tezi ponjatija se schvaštat v edin malák grad

[Folklor, tradice, evoluce. Jak jsou tyto pojmy vnímány v jednom malém městě] – In: Bálgarski folklor. No.1–2 (1998) s. 98–111.

Odmítává reakce autorky na tendenci spojovat pojem folklór s negativním významem (zejména ve francouzské a frankofonní literatuře). Interview s představiteli obyvatelstva malého městečka Bench (Vlámsko, Belgie) a jejich chápání folklóru, evoluce a tradice v kontextu místního karnevalu; poukaz na to, že v době informační společnosti a globalizace potřebuje malé město přítomnost folklóru, aby vytvořilo svou vlastní kulturní identitu. Kladné hodnoty folklóru: stabilita a kulturní identita zabezpečené kodifikací tradic. SB

Stanoev, Stanoj: Praznuvajki pobedata... [Zatímco se oslavuje vítězství...] – In: Bálgarski folklor. – No.1–2 (1998), s. 22–31.

Bulharské město v době přechodu z totalitární sociální struktury do demokratické společnosti. Role města jako nositele moderních kulturních tendencí, viděna v celkovém vývoji státu jak z historického, tak ze sociálního hlediska. Posttotalitní doba dodává městu nové rysy; tím se město stává důležitým prostředím pro nové společenské síly v jejich snaze vytvořit si vlastní sociokulturní identitu. SB

Tkáč, Gabriel: Pražská kulturní zařízení. – In: Sociologický časopis. – Vol. 35, No 2 (1999), s. 244

Autor článku se zabývá kulturní sférou hlavního města naší republiky. V jejím vývoji si všímá odrazu radikální polistopadové změny, jejíž základní charakteristikou je dynamičnost podmínek veškerých aktivit a samotných cílů společnosti. Práce podává poměrně detailní geografický popis situace kulturních zařízení na celém území hlavního města. Obsahuje následující tematické okruhy: Kulturní zařízení města; Kulturní nabídka a poptávka po kultuře; Prostorové aspekty kulturní nabídky; Kultura v centrální části Prahy; Kultura ve vnitřním městě; Kultura v okrajových částech města. PD

Uchalová, Eva: Česká móda 1780–1870 – pro salon i promenádu. Praha, Olympia, 1999

Publikace představuje českou módní tvorbu v jejích místních historických souvislostech i odborném mezinárodním kontextu. Koncem 18. století pod vlivem osvícenství ženy odložily korzety a krinolíny a zvolily pohodlné, téměř reformní oděvy s ohlasem antického světa. Měšťanský biedermeier přivedl středoevropské ženy z antického

výletu zpět k tradiční módě zdůrazňující ženské půvaby a mateřské city. Vývoj módní linie od biedermeieru ke stylu druhého rokoka přerušily historické události roku 1848. V tomto období ženy prokazovaly vlasteneckou angažovanost i nošením specifického národního oděvu. S druhou polovinou století se vrací ženy zpět ke krinolíně, krajkám a luxusním materiálům připomínající styl původního rokoka. Text knihy provázejí fotografie exponátů sbírky oděvů a módních doplňků Uměleckoprůmyslového muzea v Praze a ilustrace z pražských módních časopisů, včetně stříhových příloh a komentářů. ChM

Válčinova, Galina: Hranitelní etiketi na drugostta. [Odlišnosti stravovací etikety] – In: Bálgarski folklor. No. 3 (1998), s. 9–20.

Autorka vychází ze stanoviska, že stravovací etiketa je jeden z určujících elementů každé kultury a může tedy fungovat jako klasifikační kritérium jinakosti/odlišnosti. Cílem článku je ukázat, zda je možné aplikovat tento princip na vztahy mezi řeckou (helénskou) kulturou a sousedních řeckých kultur Tráků a Skytů v antické době. Na příkladech z tvorby Homéra, Hesioda, Eshila, Herodota poukazuje na to, že podle stravovací etikety lze určit jistý sociokulturní model stejným způsobem jako na základě náboženských, přibuzenských či politických charakteristik. SB

Zlatkova, Meglena: Az i moite sãsedi na selo i v grada. Problemi na kulturnata identičnost [Já a mí sousedé na venkově a ve městě. Problémy kulturní identity.] – In: Bálgarski folklor. No. 1–2 (1998), s. 91–97. *Pokus o vysvětlení kulturní identity prostřednictvím interpretace jinosti; existence různých typů/vrstev jinakosti – nejen*

etnické, ale i regionální a sociální. Na pozadí autobiografického vyprávění staré bulharské ženy pocházející z horské vesnice, která se odstěhovala do velkého města, je vytvořen srovnávací model („my – tam – nahore“ proti „oni – tady – dole“); model odhaluje základní rozdíly mezi významem lidské osobnosti na venkově a ve městě.

SB

Rodina, rodinné obřady

Beňušková, Zuzana: Etické problémy a konfliktní situácie v inštitucionálnych formách rodinnej obradovosti. – In: Tradícia, etika a civilizačné zmeny. Bratislava 1999, s. 100–105.

V průběhu 20. století zasahoval do rodinných obřadů stát i církev. V letech 1948–1989 legislativní úpravy umožnily volbu mezi církevními a civilními obřady při narození (vítání občánků, křest) a pohřbech (občanské i církevní pohřby). Civilní obřad při sňatku byl ovšem jedine platný. Po roce 1989 se ozývaly hlasy po zrušení občanských obřadů, žádosti o křest dospělých lidí, dodatečné církevní sňatky. Po zrovnoprávnění církevních sňatků s civilními vznikly problémy tam, kde partneři byli různého vyznání. Pobouření veřejnosti vyvolal zákaz občanského rozloučení na katolických pohřbech nebo odmítnutí církevního pohřbu komunistům. Dodnes vznikají při rodinných obřadech konflikty. Mají je na svědomí častěji představitelé církví, kteří se vydávají za ochránce morálky, a jsou kritizováni samými věřícími.

MV

Darulová, Jolana: Etika meštianskej spoločnosti v medzivojnovém období (na príklade výskumov

rodinného a spoločenského života v Banskej Bystrici a Banskej Štiavnici). – In: Tradícia, etika a civilizačné zmeny. Bratislava 1999, s. 173–179. V malých městech se obyvatelé navzájem znali. Majetnější a vzdělanější vrstvy byly ostatními pozorně sledovány. Rodina byla patriarchální s pevně stanovenými úlohami mužů, žen i režimem dne. Důraz byl kladen na pracovitost, poslušnost a poctivost. Drobné přestupky řešil otec rodiny. Zakazovaný byl vztah s nežádoucím partnerem. Společenské postavení se manifestovalo používáním jazyka (nemusel být úřední) a oděvu nebo jeho součástí; zejména uniforma (studentů, horníků, hasičů, důstojníků, strážníků, policistů) byla znakem stavovské příslušnosti (zvláště slavnostní, nošená do kostela). Místem navazování společenských kontaktů, ale i známostí mladých lidí, bylo korzo. Nad dodržováním „mravného chování“ bděla veřejnost. Po roce 1948 došlo k uvolnění rodinných vazeb a k snahám oddělit děti od řemesel a obchodu dosud předávaných z generace na generaci.

MV

Jakubíková, Kornélia: Etické hodnoty obyčajových tradícií. – In: Tradícia, etika a civilizačné zmeny. Bratislava 1999, s. 86–91.

Autorka zkoumá vztah pojmů etika – etiketa – obyčej a vyjadřuje jej propojením vrcholů trojúhelníka. Dále sleduje, jaké etické hodnoty jednotlivé obyčeje obsahují: při narození dítěte starost o potomstvo, vzájemnou pomoc žen, svatební hodnotu manželství, rodiny, úctu k člověku, pospolitost a vzájemnou pomoc, pohřební úctu k mrtvým předkům. Tyto hodnoty byly tradiční společností dodržovány, jejich porušování odsuzováno veřejným míněním, církví trestáno.

MV

Náboženství, rituál

Armstrongová, Karen: Jeruzalém.

Praha, NLN, 1999

Jeruzalém je půdou tří největších mono-teistických náboženství – judaismu, křesťanství a islámu. Symbolická moc města je tak velká, že trvajících nejistota ohledně jeho budoucího postavení tvoří jednu z velkých překážek na cestě k mírovému uspořádání mezi Izraelem a jeho arabskými sousedy.

Publikace popisuje jednotlivé historické scenérie Jeruzaléma a předkládá obraz společného soužití i soupeření náboženských systémů.

ChM

Minkov, Ljubomir: Ritualnoto piene na alkohol při cheterodoksnite mjusjulmani v Bălgarija.

[Rituální pití alkoholu u heterodoxních muslimů v Bulharsku.] – In: Bălgarski folklor. No. 3 (1998), s. 28–36.

Článek vysvětluje různý vztah bulharských muslimů k alkoholu; jsou představeny různé muslimské skupiny: Turki-suniti, Bulhařimuslimové, heterodoxní muslimové – beктаši a aleviti. Ne všechny pozorované skupiny dodržují zákaz Koránu o pití alkoholu, ani to nevnímají jako porušení náboženského zákona. Zvláštní je situace u heterodoxních muslimů, kde ritus vyžaduje pití alkoholu o svátcích – Nevruz, Ašura, Ramadan-bajram, Kurban-bajram. Tato rituální praktika má mystický význam a pravděpodobně je silně ovlivněná ismaility (podle Ismaila ibn Džáfara), jejichž názory jsou velmi rozšířené mezi beктаši a alevity v Bulharsku.

SB

Tončeva, Veselka: Oplakvanijata na bălgarite mochamedani v Tetevensko [Oplakávání zesnulých u bulharských mohamedánů na Tetevensku.] – In: Bălgarski folklor. No. 3 (1998), s. 61–73

Článek prezentuje pohřební a zádušní praktiky bulharských mohamedánů na Tetevensku. Centrální místo zaujímá oplakávání zesnulého. Podrobně se analyzuje jeho hudební charakteristiky (dynamika, rytmus, melodičnost), slovesný obsah a scénografie. Závěrečné zjištění – pohřební ritus bulharských mohamedánů má křesťanský původ a odpovídá pohřebnímu ritu křesťanských obcí Tetevenského regionu.

SB

Komunikace jako sociokulturní jev

Brouček, Stanislav: Kráčmata kato češko javlenie. Njakolko kratki glavi ot života i kulturata na pražkata kráčma.

[Hospoda jako český jev. Několik krátkých kapitol ze života a kultury pražské hospody.] – In: Bălgarski folklor. No.1–2 (1997), s. 34–45. *Hospoda jako místo setkání v městském prostředí a její způsob fungování v obci intelektuálů. Krátký přehled rolí hospody v životě a tvorbě tří známých českých spisovatelů – Ignác Herman, Jaroslav Hašek, Bohumil Hrabal. Fenomén hospody, která existuje jako samostatný organizmus, má své odlišující znaky a přesně určená vnitřní pravidla komunikace. Tím představuje místní hospoda, na rozdíl od obyčejné veřejné restaurace, duchovní či politické centrum lokální městské společnosti.*

SB

Foretová, V. – Foret, M.: Komunikující město. Brno,

Masarykova univerzita, 1996, 107 s. *Práce je souborem šesti výzkumů zaměřených na otázku komunikace měst s veřejností. Výzkumný projekt byl proveden na čtyřech místech v Brně-městě, dále v Lošticích v okrese Šumperk a v Českém*

Krumlově. Výzkum prokázal do značné míry očekávaný fakt, že občané mají zájem na tom, být informováni.

Problematickou zůstává míra, do jaké jsou občané schopni poskytnutých informací využít. Zpracovaný výzkum je jako celek členěn do pěti částí: I. Komunikující město 1995; II. Konkrétní poznatky; III. Další možnosti komunikace a jejich využití v praxi; IV. Marketingová komunikace města; V. Příklady z Haagu. Zajímavá a praktická je zejména část pátá uvádějící holandské zkušenosti, protože Haag je velikostí a mnohými dalšími oblastmi, ve kterých lze aplikovat výsledky výzkumu, srovnatelný s Brnem. PD

Kloferová, Stanislava: Jak dnes mluví mladí vídeňští Češi I., II. – In: Naše řeč. – Vol. 81, No 2–3 (1998), s. 168, No 4, s. 224

Jazyková sonda zaměřená na mluvu nejmladší generace vídeňských Čechů je součástí projektu řešeného společně Ústavem pro jazyk český a Institutem für Slavistik ve Vídni. Cílem tohoto projektu bylo postihnout mluvu české menšiny v generačním rozvrstvení a přiblížit charakter českého krajského tisku v hlavním městě Rakouska.

Jazykové sondy týkající se mluvené češtiny byly prováděny na v současné době jediné existující české škole, která se nachází ve 3. vídeňském okrese (Sebastianplatz 3). Výzkum byl zaměřen na potomky přistěhovalců, kteří přišli do Vídně v 1. polovině našeho století. Jednotlivé části výzkumu postihují I. Hlásokosloví; II. Tvarosloví; III. Slovní zásobu.

V druhé části jazykové sondy týkající se mluvené češtiny byla předmětem zájmu interference češtiny a němčiny. Autoři se zaměřili na prolínání němčiny do češtiny v rovině gramatické a lexikální. Jednotlivé části práce jsou: I. Slova/slovní spojení

citová; II. Slova/slovní spojení vžitá; III. Kalky. PD

Mateeva, Vanja: Za bilingvizma na gagauzite vav vsekidnevната kultura. [O bilingvizmu Gagauzů v každodenní kultuře.] – In: Bălgarski folklor. No.3 (1998), s. 43–52.

Článek věnuje pozornost otázce, jak Gagauzové sami vysvětlují skutečnost, že jsou sice pravoslavní křesťané, ale mluví jazykem zvaným „tjurkce“ (turecký); dále si autorka všimá rozdílů mezi jejich turečtinou a turečtinou v Turecku a též situační vázanost obou komunikačních kódů: ve kterých situacích každodenního života uplatňují Gagauzové bulharštinu a ve kterých turečtinu. Jsou uvedeny názory různých autorů na etnický původ Gagauzů a na jejich přijetí tureckého jazyka. Článek se opírá o terénní výzkum v obcích Goričane a Božanovo (okres Varna) z roku 1996, autor využívá rovněž archivní materiály Centra východních jazyků a kultur SU „Kl. Ochridského“. SB

Vojtová, Jarmila: Jak píší vídeňští Češi. – In: Naše řeč. – Vol. 80, No 3 (1997), s. 168

Popsaný průzkum je součástí víceletého projektu, jehož cílem je analyzovat současný stav jazyka české menšiny žijící ve Vídni.

Obsahem práce této části projektu je zachycení a analýza některých specifických psaného jazyka vídeňských Čechů. Autoři přitom vycházejí z novin, informačních bulletinů a některých příležitostných tisků různých krajských spolků a organizací působících v hlavním městě Rakouska. PD

Zeman, Jiří: Mezinárodní konference Město a jeho jazyk. – In: Naše řeč. – Vol. 82, No 2 (1999), s. 112

Anotace: Pod tímto názvem uspořádaly ve dnech 22.–24. září 1998 Slovenská jazykovedná spoločnosť a Jazykový ústav Ľudovíta Štúra SAV mezinárodní konferenci, kde zaznělo 30 referátů z ČR, Slovenska, Německa a Francie.

Diskutované okruhy: Městský jazyk (jazykový systém typický pro městské prostředí); městská mluva (městská řečová varieta); mluva/řeč města (zvláštnosti komunikace ve městech v protikladu ke komunikaci na vesnici). Závěry konference budou mít podle aktérů praktický dosah a budou otištěny ve zvláštním sborníku. PD

Urbanismus

Kotačka, Lubomír: Výzvy a podoby urbanismu. – In: Sociologický časopis. – Vol. 34, No 1 (1998), s. 128

Pod uvedeným názvem se v Lodži ve dnech 24.–26. listopadu 1997 uskutečnilo desáté sympozium, pořádané jako obvykle po jedno- až dvouletém odstupu volně organizovanou skupinou českých, německých, polských a slovenských sociologů města, přičemž vůdčím duchem skupiny byl Prof. W. Strubelt z „Bundesforschungsanstalt für Raumordnung“ v Bonnu. Jubilejní sympozium organizovala sekce pro sociologii města při Polské sociologické společnosti spolu s Fakultou sociologie venkova a města a Fakultou regionální ekonomie a životního prostředí Lodžské univerzity. Celkem bylo předneseno 17 referátů, z toho 3 české provenience.

Projednávaným tématem prvního dne bylo: Dnešní urbanismus rozdělený do dvou sekcí: Formy urbanismu a Obytnost měst. Druhý den konference s mottem Nové jevy a jejich dopad zahrnoval sekce Internacionalizace měst a Výzvy pro města. PD

ChM Markéta Chmelová
MV Vlasta Matějová

KM Markéta Krausová
PD Daniela Pěničková

SB Borjana Staneva

Redakční rada: V. Halászová, J. Kadeřábková, J. Kandert, K. Klápštová,
J. Kraus, M. Moravcová, Z. Pinc, J. Rychlík, F. Schindler, B. Soukupová,
A. Svoboda, M. Turková, L. Tyllner, F. Vrhel

Vedoucí redaktor: Mirjam Moravcová

Výkonný redaktor: Eva Havelková

Obálka a grafická úprava: Aleš Svoboda

Adresa redakce: Legerova 63, 120 00 Praha 2

Vydává: Univerzita Karlova v Praze, Institut základů vzdělanosti
Publikace vychází ve spolupráci s Občanským sdružením pro výzkum
etnických, národnostních a sociálních otázek ETNOS

Nakladatel: SOFIS, Sdružení pro humanitní výchovu a vzdělávání,
Legerova 63, 120 00 Praha 2

Sazba: YCM studio **Tisk:** Tiskárna Den noc

Toto číslo revue Lidé města vychází za finanční podpory Grantové agentury
České republiky (grant č. 404/98/1117). Redakce za tuto podporu děkuje.

ISSN 1212-8112

Na zadní straně obálky: Peristerona, Kypr; Hrdličkovo muzeum člověka – Frenologicky značené lebky

