

Lidé města

5 / 2001



Revue pro etnologii, antropologii
a etologii komunikace

1 **Slovo úvodem** *Mirjam Moravcová*

Filosofické zamyšlení

3 **Dějinný základ proměny duše v ducha** / Historical Basis of the Transformation of Soul into Spirit *Ladislav Benyovszky*

Studie

12 **Politické kultury reálného socialismu** / Czech Political Culture in the Era of 'really existing Socialism' and Today *Marek Skovajsa*

36 **Město jako prostor mizení.** K estetice mizející reprezentace prostoru stability / Town as a Space of Disappearance *Jiří Bystřický*

47 **Vznik a zánik symbolických hranic.** Národní identita polských Tatarů / Rise and Fall of symbolical Borders *Katarzyna Warmińska*

62 **Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku III** / Czech non-Catholics in the Romanian Banat and Bulgaria III *Zdeněk R. Nešpor, Martina Homofová, Marek Jakoubek*

Dokumenty doby

87 **Havana** / Havana *Josef Opatrný*

Materiály

95 **Hra Flaška.** Dětské formalizované hry – stabilitost formy a proměnnivost leitmotivu / The Game Bottle. Children's formalised Games B Stability of Form and Variability of Leitmotiv *Dana Bittnerová*

105 **Televizní diskusní pořad o meziethnických vztazích.** (Na hraně 26. 4. 1999) / Television Discussion Programme about inter-ethnic Relations (Na hraně 26 April 1999) *Lucie Hašová*

Výzkumy

123 **Projekt Český antisemitismus jako součást české i střeoevropské kultury a konstanta židovských dějin (1869–1938)** / Project "Czech Anti-semitism as a Part of Czech and Central European Culture and a Part of Jewish History" *Blanka Soukupová*

129 **Bulharofonní muslimové (Pomáci)** / Bulgarian Speaking Muslims *Lenka Nahodilová*

Zprávy

a. Zprávy osobní

139 **Životní jubileum profesora PhDr. Richarda Jeřábka, DrSc.** *Vladimír Směkal*

140 **Sedmdesátiny PhDr. Jiřího Kořalky, DrSc.** *Mirjam Moravcová*

b. Zprávy z konferencí

143 **Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů** *Lucie Procházková*

144 **100. výročí založení Podřipského muzea v Roudnici nad Labem** *Jan Štovíček*

145 **O neverbální komunikaci** *Lucie Procházková*

Dějinný základ proměny duše v ducha

Ladislav Benyovszky

Prvopočátečním určením bytnosti člověka je ZOON LOGON ECHON, animal rationale. Descartes však, poté, kdy ve slavné druhé meditaci určil jako nezpochybnitelný základ veškerého filozofování *ducha* (mens) a přistupuje k výzkumu jeho vnitřní povahy, píše: „...ale co je člověk? Rozumný živočich? Ne, to neřeknu, poněvadž později by bylo nutno zkoumat, co je to živočich (animal) a co znamená být rozumný (rationale), a tak z jedné otázky bych se dostal k několika těžším“.¹

Do jaké míry je tato Descartova teze odmítnutím určení člověka jako rozumného živočicha, určení, které bylo považováno za všeobecně platné? Předběžná odpověď zní: natolik, nakolik Descartes uskutečnil proměnu *duše* (anima) v *ducha* (mens), tzn. natolik, nakolik je pro něho pojem „duše“ poprvé již jen homonymní, nepřesný, neoprávněně směřující to, co metodicky jisté poznání smísit nesmí², resp. nakolik je jím akcentovaný pojem „duch“ (mens) pojmem „s doposud neznámým obsahem“³.

Proměna *duše* v *ducha* však není odmítnutím veškerého ontologického obsahu určení animal rationale. Člověk zůstává rozumným živočichem, pouze s tím, že rozumnost, od které má být myšlen, je *duch* (mens), tzn. účinné (působné) sebezajišťující určování jsoícího co do jeho bytí.

Čeho je výrazem tato proměna, čeho je výrazem to, že Descartes zakouší pojem duše jako jen homonymní a zavádí nový pojem ducha? Čeho je výra-

¹ Descartes, R.: *Úvahy o první filosofii*, Praha, Svoboda, 1970, s. 45. Slova v závorce doplnil L. B. dle lat.-fr. vydání Descartes, R.: *Meditationes de prima philosophia*, Meiner, 1919, ke kterému odkazují dále v podobě „*Med.*, s. ...“

² *Med.*: Appendix, def. VI.: „... animae nomen est aequivocum, et saepe pro re corporea usurpatur“

³ *Med.*: II., 82

zem související s tím „neochota“ určit člověka explicitně jako „rozumného živočicha“?

Určení ZOON LOGON ECHON není určení náhodné, určení prostě „nějak“ historicky vzniklé a tradované. Je *nutné* a lidský pobyt rozumným živočichem vsutku jest, totiž vždy, pokud se *Ereignis* „děje“ (Geschichte) jako bytí.⁴ Proto Descartova „neochota“ určit člověka jako „rozumného živočicha“ také není žádnou náhodnou ani nutnou *historickou* událostí, ale výrazem proměny „dění“ (Geschichte) *Ereignis*, výrazem proměny toho, jak se člověka „týká“ to, co bylo, jest a bude. Jak ovšem konkrétně tuto „proměnu“ určit, jak se musí „dít“ *Ereignis*, nahrazuje-li Descartes závazně pro celou vážněji míněnou novověkou filosofickou tradici⁵ pojem duše (anima) konceptem ducha (mens)? Proměnou v „dění“ *Ereignis*, jejímž výrazem je proměna duše v ducha, je to, že *Ereignis* ustavena jako *bytí* nabývá definitivně významu *skutečnosti* (actualitas, Wirklichkeit).

Viděli jsme⁶, že k „dění“ specifičnosti a vzájemných souvislostí bylosti, přítomnosti a budoucnosti v jejich vazbě na člověka, tzn. k *Ereignis*, náleží, že se musí rozhodnout (Entscheidung) do podoby *přístupnosti* (ALETHEIA) (jen) vznikajícího a zanikajícího (FYSIS) *přítomného*. Takto rozhodnutý „dotek“ (Angang) může být zakoušen tak, že skrývavě-odkrývává temporální závaznost (TO CHREON) ve které se jednotlivé „jsoucí“ ukazuje, je *jeho (!) ukazování se (Anwesenheit) a stálost (Beständigkeit)*. V povaze temporální syntézy FYSIS-ALETHEIA je tedy od počátku (Anfang) skryto, že to, co se nás týká po způsobu FYSIS – sice TA FYSIKA – *ukazuje se* proto a potud, pokud se *vzpříčí* (ADIKIA) „ontologicky“ proň konstitutivní trvání závaznosti skrývání a odkrývání (TO CHREON). Proto mohou „TA FYSIKA“, „věci“, být zakoušeny též jako *jsoucí*, jako to ukazující se (Anwesende) a stálé (Bestehende), sama FYSIS pak jako *jejich* ukazování se (Anwesen), *stání, stabilita, stálost* (Beständigkeit). Pro takto rozhodnuté bytí člověka ve světě je charakteristické, že počátek (*Ereignis*) se člověka „týká“ už jen jako ukazování se (Anwesenheit) a stálost (Beständigkeit) toho, co se ukazuje (Anwesende) a *stojí tu* (Bestehende), už jen jako *bytí*.

Pokusme se však vníknout do vnitřního významu tohoto „bytí“. Co to

⁴ Pro porozumění této tezi a celému následujícímu textu je nezbytné srovnat filozofické zamyšlení „Dějinný původ určení člověka jako rozumného živočicha“, in: *Lidé města* 4/2000, s. 3–10

⁵ Srov.: „Druhou část metafysiky tvořila racionální psychologie či pneumatologie, zabývající se metafysickou povahou duše, totiž ducha jako věcí.“ Hegel, G. W. F.: *Malá logika*, Praha, Svoboda, 1992, s. 92, § 34

⁶ Srov. Benyovszky: Dějinný původ člověka jako rozumného živočicha, in: *Lidé města* 4/2000, s. 3–10

je „ukazování se“ a „stálost“ toho, co se ukazuje a stojí (tu)? Jakkoli toto „bytí“ je oním „jest“ (přítomností) zakoušeným na v průběhu času vznikajícím, zanikajícím a proměňujícím se jsoucím (přítomným), je – pokud se *Ereignis* „děje“ v této „ražbě“ – přístupné nikoli jako přítomnost ve smyslu „ted“, jako specifický způsob „dotyku“, či jako „bod“ v plynutí. Je přístupné (již jen) jako *naléhavost*, *nápor*, jako v opozici ke všemu co *bylo* a *bude* a tedy *není*, každému „ted“-jsoucím vlastní „ukazování se“ a „stálost“. Proto je čímsi dvojznačným: Ukazováním se (Anwesenheit) se stálostí (Beständigkeit) ve smyslu *spočívání*, *stability* (Bestehen), *stání* (Stehen), *kladu* (Setzen) – s akcentem na vyvstání, nápor. *Toto* bytí, přítomnost ve smyslu oné naléhavosti (náporu) přítomného, kterou prožíváme jako zůstávání zde a nikoli uplývání (Bestehen) a „zároveň“ jako činění na nás nátlaku a nikoli neukazování se (Bestehen), je označováno jako *skutečnost* (actualitas, Wirklichkeit)⁷.

Ve veškerém lidském konání se prosazující a veškerým lidským konáním prosazovaný „dotyk“ člověka a oné nesmírnosti toho, co bylo, co jest a co bude, realizující se (již jen) jako vztah ke *skutečnosti*, se *zprvu* jistě může dít jen tak, že skutečnost (ukazování se a stálost) je zakoušena v *bezprostřední identitě* se skutečným, jak je tomu u Aristotela. Bytí je zde *plně* ve jsoucím (ERGON), je jemu náležející a jím rozpoutávanou *skutečností* (ENERGEIA). Vzhledem k tomu je však (jen) *na čase*, aby skutečné (jsoucí) bylo zakoušeno *od* (své) skutečnosti (jsoucnosti), jako skutečné (Wirkliche) ve smyslu uskutečněné (Gewirkte) uskutečňováním (Wirken) a už jen proto a potud působné (Wirkende).⁸ *Tehdy* přítomnost (Gegenwart) definitivně zakrývá svůj trvací význam („nyní“) v prospěch významu „stát“, „spočítat“, „zůstat“ a v tomto smyslu „činit nápor“ – „Bestehen“. Bytí (skutečnost) dospívá do své bytostné a nejtrvalejší podoby, do podoby přítomnosti jako *nekonečné bezčasé působnosti* (*náporu*, *kladu*), jíž je přítomné (skutečné) jen stavem (Bestand). Tento význam (přítomnost jako nekonečná bezčasá působnost, stálost a zůstávání) je míněn pojmem „bytí“, pokud se *Ereignis* „děje“ jako skutečnost (actualitas, Wirklichkeit).

Tato zkušenost s *Ereignis*, resp. již jen s jejím konstitutivem, ve které se

⁷ „Daß sich das Seiende schon früh zu dem bestimmt, was später und heute das „Wirkliche“ heißt, liegt in der anfänglichen Auslegung des Seins als Anwesenheit und Beständigkeit begründet.“ Heidegger: Gesamtausgabe, Bd. 66, Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, s. 289

⁸ Das Seiende als das Wirkliche ist „wirklich“, d. h. in Wahrheit das Seiende. Das Wirkliche ist das Gewirkte eines Wirkens, welches Gewirkte selbst wieder wirkend und wirkfähig ist.“ Heidegger, Nietzsche, II., c. v. s. 399

skrývá, tzn. s bytím, je vlastní novověku. Poprvé (jen historicky bráno) ji vyjádřili Spinoza a Leibniz, totiž tím, že bytí zakoušeli jako *perseverare*. „Perseverare“, to není žádný náhodně volený termín. Míní neustálost, totiž neustávání, setrvávání, trvání, zahrnuje však též rys sebezpotvrzování. Oba tyto rysy míní Spinoza, když píše: „Conatus, quo unaquoeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est proeter ipsius rei actualem essentiam“.⁹ A oba tyto rysy míní Leibniz, když charakterizuje monádu jako „constitutive substantiali perseverante“.¹⁰

Descartes však k určení bytí jako *skutečnosti* pouze dospívá, aniž by ho dosáhl. Dospívá proto, že *předběžně* stanovuje a zkoumá – na slavném příkladu kousku vosku – bytí jednotlivého jsoucího jako *identitu* a *zůstávání*, jejichž základem je „*cosi*“ rozprostraněného, poddajného a proměnlivého (*extensum quid, flexibile, mutabile*).¹¹ Určení bytí jako *skutečnosti* Descartes nedosahuje proto, že ještě nedokáže skutečnost jednotně a celkově vypracovat. Substancí míní v *prvním plánu* existenci (*existentia*), tzn. to, „díků čemu (skrze co) existuje“ (*per quam existit*; *Med.*, Appendix, Def. V.) vnímané, což je tradiční (*actus essendi*) i Descartovo (srov. *Princ.* I., 51) ontologické určení boha. Substancí však Descartes rozumí „také“ „každou věc, ve které je něco bezprostředně obsaženo jako v subjektu“ (*Med.*, Appendix, Def. V.), tzn. každý „subjekt“ (zde „horizont smysluplnosti něčeho jako něčeho“). Tyto „subjekty“ pak jsou dva: *mens* (*l'esprit*, duch) a *corpus* (*corps*, těleso) (srov. *Med.*, Appendix, Def. VI, VII). Nejde zde přitom o to, že by byl výraz „*substance*“ synonymní v aristotelském smyslu (*univoce*): „*Ataque ideo nomen substantiae non convenit Deo allis univoce, ut dici solet in Scholis, ...*“ (*Princ.*, I. 51), metodické vodítko „*univoce-aequivoce*“ je Descartem ve zkoumání ontologické diference opuštěno. Vztah „*per quam existit*“ (*Deus*) – *subiectum* (*mens, corpus*) je myšlen – především proto, že zmíněné metodické vodítko nechává ještě vnějšně vůči sobě stát *samostatné* významy a že „substancí, která nepotřebuje žádnou (jinou) věc, se může rozumět jedna jediná – bůh“ (*Princ.*, I. 51) – jako *racionální rozdíl* (*distinctio rationis*) (*Princ.* I., 62), tzn. tak, že „*per quam existit*“ lze jasně myslet jen jako „*subiectum*“ a „*subiectum*“ lze jasně myslet jen jako „*per quam existit*“ (srov. *Princ.*, I., 63).

Člověk je *animal rationale* vždy, když se *Ereignis* „děje“ jako bytí.

⁹ Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata...*, pars III., propositio VII.

¹⁰ Leibniz, G. W.: *Werke*, IV., 1992, Darmstadt, s. 269 (*De ipsa natura sive de vi in sita actibusque creaturam*, 1698)

¹¹ *Med.* II., ss. 88–91

Descartova „neochota“ určit člověka jako „animal rationale“ je výrazem proměny dění *Ereignis*, totiž (sebe) konstituce bytí ve skutečnost (Wirklichkeit). K uchopení bytí jako skutečnosti však Descartes ještě nedospívá. Není v našem zamýšlení spor?

Descartes k explicitnímu uchopení bytí jako skutečnosti ještě nedospívá, přesto je však u něho tato proměna již při díle. Jak je to možné?

Viděli jsme¹²: Pokud se *Ereignis* „děje“ již jen jako „dotek“ (Angang) člověka s tím, co je přítomno a bylo a bude nepřítomno, tzn. tak, že člověk svět vnímá jako FYSIS, bylost (Gewesen) a budoucnost (Zukunft) jsou *sice stále tu*, ovšem již jen jako sám jako *takový* neuchopitelný fakt, že je člověku přístupné (právě jen) přítomné v jeho přítomnosti. Tento fakt, že jsoucí je jako jsoucí člověku neskryto, *neskrytost, přístupnost* jsoucího jako jsoucího pro člověka, je ALETHEIA. ALETHEIA je tato přístupnost jsoucího jako jsoucího, *fakticky* je to bylost a budoucnost a tedy poslední způsob, jak je tu v epoše metafysiky prodlévání (Weilen, Währen)¹³, co do své „působnosti“ je pak tím, co umožňuje člověku uchopit jsoucí jako takové a v tomto smyslu *pravda*.¹⁴

Pro nás je podstatné: *Ereignis* se konstituuje v temporální situaci FYSIS-ALETHEIA – jedno nelze bez druhého. Potud také výše sledovaná proměna FYSIS a jejího konstituentu „bytí“ ve skutečnost (Wirklichkeit) znamená proměnu ALETHEIA. Stručně dohlédnout, v čem ona proměna musí spočívat, není obtížné.

Znamená-li jsoucí „*působné*“ (skutečné), jak se musí „dít“ ALETHEIA? Musí se dít *skutečným*, tzn. působným způsobem, totiž jako přístupnost jsoucího jen pro *sebezajišťující* vědění, tzn. přístupnost pro *metodické*, sebe sama vůči naléhání jsoucího tak zajišťující myšlení. Proměna bytí ve skutečnost je proměnou pravdy (ALETHEIA) v *jistotu a sebezajišťování*.

Jakkoli Descartes ještě nedospívá k explicitnímu chápání bytí jako skutečnosti, proměna bytí ve skutečnost je u Descarta již „při díle“. Totiž proto, že Descartes – historicky bráno jako první – dospívá k určení pravdy (ALETHEIA) jako jistoty a sebezajišťování.

Fakticko-historicky se u Descarta proměna pravdy v jistotu děje jako

¹² Srov. pozn. 4

¹³ „Aber die Metaphysik bringt das Sein selbst nicht zur Sprache, weil sie das Sein nicht in seiner Wahrheit und die Wahrheit nicht als die Unverborgenheit und diese nicht in ihrem Wesen bedenkt.“ (b: 5. Auflage 1949: entbergende bergende Ge-währnis als Ereignis) Heidegger: *Co je metafysika?*, Praha, OIKOYMENH, 1993, s. 12

¹⁴ Německý termín pro pravdu (Wahrheit) zachovává tento konstitutivní (währen) i „působnostní“ (Wahre) význam.

program všeobecné *pochybnosti*, *everze*, jako program nejšířejí vypracovaný v první meditaci. Fakt, že základním dějinným smyslem tohoto programu vskutku je proměna pravdy (ALETHEIA) v jistotu, nejnáze nahlédneme, uvědomíme-li si, že je uskutečňován za předběžného Descartova přesvědčení, že nám jsoucí v jeho jsoucnosti *není* bezprostředně přístupné, přesvědčení, jež Descartes vyjadřuje konstatováním, že veškeré naše poznání má charakter „být získáno smysly nebo jejich prostřednictvím“ – „vel a sensibus, vel per sensus“ píše Descartes – což je ovšem jeho základní diskvalifikací vzhledem k tomu, že lze prokázat, že nás smysly klamou.

Konkrétní průběh „*everze*“ je všeobecně znám. Descartes postupně zbaňuje platnosti bytí *jednotlivé* i *všeobecné*, protože to vše je jako od počátku smysluplné od sensuality a dospívá k závěru, že dosavadní vědění stojí na nejistých (nikoli apodiktických) základech vzhledem k tomu, že stojí na východiscích uchopených jako předpoklady možnosti jednotlivých jsoucen, tzn. na východiscích získaných *od* předběžně sensuálně zpřístupněného jsoucna.

V této radikální situaci „nejhlubší skepse“ si však uvědomuje, že o jsoucnosti a nejsoucnosti jednotlivých jsoucen (vnímaných věcí i pochybujícího „já“ samého) a jejich předpokladů možnosti je *během pochybování* rozhodováno „něčím“ co má *právě proto* povahu východiska (ohledně přiznání jsoucnosti či nejsoucnosti) – povahu ARCHÉ, povahu toho „odkud“ (OTHEN, unde) je „něco“ smysluplné jako jsoucí či nejsoucí, a pokouší se to pojmově fixovat. Po rozhodující otázce „ale odkud vím, že není nic rozdílného od toho, co jsem posoudil jako nejisté a o čem není možno mít sebemenší pochybnost“¹⁵ nechává jako tomuto „odkud“ (ARCHÉ, principium) vystoupit nerozhodnutému vzájemnému zprostředkování „bůh-klamatel-já“. Bližším výzkumem tohoto zprostředkování pak zjišťuje, že *nutně* jest tímto ARCHÉ, a tedy také *nutně jest*, (jen) *Ego* (já). Argument se (zjednodušeně vyjádřeno) děje následovně: Jestliže vpravdě neexistuje klamatel, jest vnímaný svět, jeho předpoklady možnosti (klasická ARCHAI) i já sám. Jestliže však klamatel existuje, vnímaný svět i já sám chápaný jako to, co na sobě jsem schopen vnímat, nikoli jako ten, kdo je deceptorem klamán, *nejsem*. Vzhledem k tomu, že o jsoucnosti či nejsoucnosti klamatele nemůže být rozhodnuto *nutně*, s naprostou jistotou nemohou *nutně* být ani jednotlivá jsoucna, ani *jejich* (od nich smysluplné) předpoklady možnosti (ARCHAI), ani deceptor sám. To, co jest *nutně* a co tudíž je tím „odkud“ je svět smysluplný jako jsoucí či nejsoucí, ARCHÉ, je

¹⁵ *Med., II., s. 76*

však Já (Ego), které *jest* a spoluúčastní se ontologického zvýznamnění i tehdy, jestliže klamatel *jest* (sice jako jím klamaný), i tehdy, kdy klamatel není. Descartes je tak doveden ke slavnému závěru: „Konečně je třeba uzavřít a stanovit, že tato věta, *Jsem, existuji*, je nutně pravdivá ve všech případech, kdy ji pronáším nebo chápu svým duchem.“¹⁶

Proměna ALETHEIA v jistotu historicky realizovaná Descartovou „everzí“ dospívá tak k novému určení *principu*, východiska, (ARCHÉ) filosofování.¹⁷ Tímto principem, tím prvním odkud je jsoucí právě jako jsoucí smysluplné, je „já“ (Ego). Toto „já“ musí být proto také nejzazším kořenem, ze kterého je nutno myslet jsoucno „člověk“.

Protože Descartes již nestojí v situaci ALETHEIA, nemůže přijmout *metodický postup* stojící v pozadí určení člověka jako ZOON LOGON ECHON. Že člověk je *animal rationale* „neřekne“, protože v pozadí tohoto určení stojí pochopení toho „co je živočich“ a „co to znamená být rozumný“, což je v Descartově situaci „několik těžších“ otázek¹⁸ vzhledem k tomu, že to jsou pojmy podléhající pochybnosti. Bezprostředně a apodikticky je zapotřebí myslet člověka od „Já“. Co to ovšem je, Descartem získané „Já“?

Oním „Ego“ není míněna nějaká jednotlivá osoba (empirická osoba), protože ta jako každé jsoucno podléhá pochybnosti. Význam onoho „já“ musí být vytěžen ze situace samé. Z ní se podává, že Já je princip spoluúčastníci se po způsobu „klamaný“ ontologického zvýznamnění jsoucna, či – jestliže deceptor neexistuje –, sám *autor* tohoto nechání vystoupit jsoucí jako jsoucí. Blíže analyticky postihnout vnitřní strukturu tohoto ontologického „pole“ – „Já“ jako „klamaný“ „a“ „autor“ a jako takový „východisko ohledně jsoucnosti či nejsoucnosti veškerého zakoušeného“ –, to přesahuje Descartovy možnosti. Jakkoli je schopen toto pole pojmově zafixovat, nedokáže je filozoficky zpracovat. Ona pojmová fixace zní: „jsem médiem mezi bohem a nicotou“¹⁹ a artikulovaně zpracovat ji dokáže až Kierkegaard. Descartes ji proto jen identifikuje s tím, jako co se v oboru empiricky přístupného podává, s faktem „být vzhledem k ostatním jsoucnům „ze sebe“ a díky tomu jim nechávat vystoupit jako jsoucím či nejsoucím“, s faktem, který je jedním slovem zván *spontaneita*. Ta se tak posléze stává tím, co Descartes uchopuje jako bytostné určení člověka.

¹⁶ *Med. II.*, s. 76

¹⁷ Descartes určuje „Já“ jako první princip filozofie (le premier principe de la philosophie). Srov. *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, in *Ouvres choisies de Descartes*, Paris, Garnier, nedatováno, s. 25

¹⁸ Srov. pozn. 1

¹⁹ *Med. IV.*, s. 154

Nazývá ji „já“ (Ego), „duch“ (mens), „myšlení“ (cogitatio): „Jsem tedy přesně řečeno veskrze jen myslící věc (res cogitans), tj. duch (mens), čili mysl (animus), čili intelekt (intellectus), čili rozum (ratio), slova významu pro mne dříve neznámého.“²⁰ Toto „cogitatio“ klade do přísné opozice vůči tradičnímu určení „duše“ (anima).²¹

Jakkoli však Descartes kritizuje určení *animal rationale*, dospívá přesto k jeho všeobecnému významu. „Já“ uchopené po konkrétnější analýze jako soupatřičnost „kogitačních modů“ (modi cogitandi) se pokouší jakožto „duševní funkce“ za zprostředkování „funkcemi tělesnými“ spojit s tělesem (corpus)²² a dospět tak k člověku jako „nejtěsnějšímu spojení ducha a těla“. Tím, jakkoli jinou cestou než tradice a jakkoli s novým významem „rozumnosti“, dospívá k pochopení člověka jako jsoucná mezi jsoucný, jsoucná, které je „živé“ (tělesné funkce), živého jsoucná, kterému je vlastní „rozum“ (mens, ratio). Posouvá tak určení ZOOM LOGON ECHON na novou významovou rovinu, aniž by ho překročil.

²⁰ *Med., II.*, s. 83

²¹ „Substanci, v níž je bezprostředně obsaženo myšlení (cogitatio), zde nazývám duchem (mens, esprit). Mluvím zde spíše o duchu než o duši, poněvadž slovo duše (anima) je mnohoznačné ...“ *Med.*, Appendix, def. VI., (srov. pozn. 2)

²² Komplexně vypracováno až v pozdním pojednání „O vášních duše“.

Historical Basis of the Transformation of Soul into Spirit

Ladislav Benyovszky

Methodologically the reflection implements the thought of the historical nature of being (seinsgeschichtliche Denken), discovered by Martin Heidegger. It focuses on an explicit attempt at stressing the historical foundation of the constitution of subject. This is why it briefly examines the constitution of reality (Wirklichkeit, actualitas) from time and indicates the transformation of "accessibility" (ALETHEIA) into certainty as a historical foundation of the transformation of soul (PSYCHĚ) in the notion of spirit (MENS). In topical and historical terms it watches how Descartes, who explicitly rejected the theory of soul to the benefit of the theory of spirit, did not yet materialise the transformation of being into reality because he did not reflect the productive importance of substance. The study therefore makes it possible to see that the notion of "self", coined by Descartes, may be the foundation of modern concepts of man as an acting individual, while the man himself is not yet understood as an acting individual. In this the reflection sees the specificity of Descartes' position in European philosophical thought.

Politické kultury reálného socialismu

Marek Skovajsa

Česká společnost se rychle vzdaluje od zlomového roku 1989, který, jak se ukazovalo teprve postupně, s sebou přinesl velký počet obtížně řešitelných problémů nápravy, obnovy i vytváření zcela nového v nejrůznějších oblastech sociálního života. V politické oblasti, kde změna byla nejdříve a nejjasněji patrná, se tyto problémy týkají jak jejích „objektivních“ stránek, jako je např. rámec politického dění stanovený ústavou a zákony, napětí mezi zamýšleným a reálným fungováním institucí nebo hledání přiměřené role českého státu na mezinárodní úrovni, tak také stránek „subjektivních“. K nim patří postoje veřejnosti k institucím, osobnostem a tématům politického diskurzu, utváření a proměna hodnotových orientací, vývoj v konstrukci a percepce sociální skutečnosti. Obtíže spojené se stále trvající transformací české společnosti (nezaměstnanost, ekonomická stagnace, xenofobie, extremismus) znamenají pro politický systém zátěž, jejíž nebezpečnost je nepřímo úměrná míře kongruence „subjektivní“ stránky politiky s její stránkou „objektivní“. Ač se pozorovatelé českého politického vývoje shodují na tom, že institucionální rozvrh české politiky a vůli jejích politických elit lze hodnotit pozitivně, toto konstatování samo o sobě neposkytuje žádné měřítko pro ocenění reálných šancí jejího dalšího vývoje. Je třeba si všimnout i hlubších struktur, nejen hesel a záměrů, které jsou v politickém procesu vědomě nabízeny a prosazovány. Demokratická obnova české společnosti započala před více než deseti lety, což je doba, jak se ukázalo, dostatečně dlouhá k tomu, aby se vyjevily překážky a vnitřní hranice této obnovy. Deset let ale znamená velmi málo z hlediska historické paměti a vývoje hlubších, dlouhodobých struktur ovlivňujících lidské chování a myšlení, stejně jako i celý společenský život, v němž se odehrávají. Následující text se snaží doložit význam a skrytou

aktualitu kulturních kontinuit mezi minulým a současným politickým zřízením.

Pojem politická kultura

Pro politického vědce přesvědčeného o vědeckém statu a metodě svého oboru – a jistě se tací najdou – je zkoumání politických systémů, jejich skutečného fungování a možných scénářů jejich dalšího vývoje oborem, který se, pokud si chce činit nárok na hlubší a užitečné poznání, nesmí spokojit s pouhým sledováním a odrážením oblasti politického zdání, jakou představují právní normy, verbální projevy politických aktérů, falešné racionalizace jednajících osob nebo neprohlédnuté formy prosazování zájmů. Jeho alespoň ideálním cílem by mělo být politické jevy pochopit a vysvětlit, tj. odhalit vnitřní logiku jejich sepětí, převést je na zjiitelné a pokud možno i měřitelné veličiny, vystopovat kauzální nebo kvantitativní závislosti mezi těmito veličinami. Za velmi účinný nástroj takto obezřetného a poučeného, a současně velmi ambiciózního zkoumání politických jevů, byl svého času (60. léta) považován pojem politické kultury.¹

U zrodu pojmu politická kultura stála inspirace antropologická, sociologická i psychologická. Podnětem k jeho zavedení byla neuspokojivost pouze normativního a racionalistického přístupu, který nebyl schopen vysvětlit, proč stejné instituce fungují a *ex hypothesi* stejně racionální jedinci se chovají v různých společnostech velmi odlišně. Předpoklad jednotné racionality byl vyvrácen psychologickým a antropologickým poznatkem, že jednotlivci se vyznačují svébytnou osobnostní strukturou a žijí v určitém kulturním kontextu. Nový přístup mohl navázat na bohatou tradici politické filosofie (Aristoteles, Montesquieu, Tocqueville) a historického zkoumání národních mentalit (Lamprecht, Masaryk), stejně jako na práce kulturních antropologů a psychologů (Benedictová, Meadová, Fromm). Díky těmto vlivům byl politický systém považován za závislý na kulturních a psychických vzorcích přítomných u jednotlivců, kteří ho uskutečňují. Jak říká jedna z klasických definic, „[p]olitická kultura je soubor postojů, přesvědčení a pocitů, dávajících řád a význam

¹ Českých prací zabývajících se teorií politické kultury a výzkumem politické kultury české společnosti je poskrovnu. Jmenujme alespoň dvě, přehledový článek Vajdová, Z.: „Politická kultura: teoretický koncept a výzkum“. In *Sociologický časopis*, 32/3: 339–351, a politickopsychologický výzkum Klicperová-Baker, M. et al.: *Ready for Democracy? Civic Culture and Civility with a Focus on Czech Society*. Praha, Academy of Sciences of the Czech Republic 1999.

politickému procesu a poskytujících hlubší domněnky a pravidla, jež určují chování v politickém systému. ...Politická kultura je agregátním projevem psychologických a subjektivních dimenzí politiky.“² Autorovi této definice byla už v roce 1968 známa základní námitka proti konceptu politické kultury, která se často objevovala v pozdějších diskusích,³ a sice, že termín „politická kultura“ svádí svou snadnou intuitivní pochopitelností k tomu, aby byl používán bez přesného vymezení, a to zejména jako poslední pomocný prostředek tehdy, když selhaly všechny ostatní možné způsoby vysvětlení zkoumaného jevu.⁴ Existující bohatá literatura o politické kultuře sice dostatečně potvrzuje nebezpečí nereflexovaného užívání nebo zneužívání pojmu, ale současně poskytuje dobrý argument proti jeho naprostému odmítání.

Klasické pojetí politické kultury: Almond a Verba

Pojmu politická kultura lze kromě vágnosti a schopnosti vysvětlit úplně cokoli vyčítat i celou řadu dalších slabin. Zejména námitka *kulturní podmíněnosti* postihuje celou svou vahou klasické dílo teorie politické kultury *The Civic Culture* autorů Gabriela Almonda a Sidney Verby. Jejich zaujatost je západní a demokratická. Ač faktická část jejich zkoumání a Almondova základní klasifikace politických kultur podle oblastí vychází z boasovského difusionismu,⁵ Almond a Verba vnášejí na politické jednání jednotlivců silné normativní nároky, které se spíše než difusionismu blíží pozitivistickému evolucionismu.

Studie o „občanské kultuře“ zakládá své teoretické úvahy a výzkum na osvícenských, racionalistických představách o průběhu politického procesu. V ní i v řadě pozdějších prací almondovské školy lze snadno postřehnout společný zájem, kterým je zjištění způsobilosti konkrétních společenských útvarů k řízení skrze aktivní, racionálně jednající občany. Kritérium politické kultury je kritériem emancipovanosti národů nebo společností. Jednotlivci jsou hodnoceni podle svých občanských způsobilostí, které se

² Pye, L. W.: „Political Culture“. In: D. L. Sills (ed.): *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 12. New York, Macmillan/Free Press 1968, s. 218.

³ Pro přehled o diskusi rozvinuté kolem užitečnosti a smyslu pojmu politická kultura srov. Thompson, M. – Ellis, R. – Wildavsky, A.: „Political cultures“. In: Hawkesworth M., Kogan M. (eds.): *Encyclopedia of Government and Politics I*. London and New York, Routledge 1996, s. 507n; Fleron Jr., F.J.: „Post-Soviet political culture in Russia: An assessment of recent empirical investigations“. *Europe-Asia Studies*, 48/2: 225–260; von Beyme, K.: *Die politischen Theorien der Gegenwart*. Opladen, Westdeutscher Verlag 1992, s. 161–170.

⁴ Pye, L. W.: cit.d., s. 224.

⁵ Schemel, Y.: „Les cultures politiques“. In *Traité de science politique 3. L'action politique*, Publié sous la direction de M. Grawitz, J. Leca. Paris Presses Universitaires de France 1985.

jeví tím větší, čím jsou aktivnější a čím jasněji si jsou vědomí svých práv. U Almonda a Verby se zřetelně projevuje vliv tohoto emancipačního hlediska v typizaci politických kultur podle míry převládajících postojů k společenské angažovanosti. V návaznosti na systémově teoretické rozlišení mezi „vstupy“ a „výstupy“ politického systému jsou politické kultury klasifikovány ve schématu parochialita – poddanství – občanství podle míry zapojení občanů do politického procesu. Hlavní proměnnou, podle níž jsou historické a současné společnosti přiřazovány k některému z těchto tří typů, se stává míra participace členů společenství na jeho řízení. Důležitá je však přitom subjektivní stránka politické participace, totiž jak jednotlivci vnímají politický systém a jak vnímají svou roli v něm.

V prvním typu, *parochiální kultuře*, lze sotva mluvit o specificky politickém rázu společnosti, protože chybí diferenciaci společenského řádu a jasně vymezená a samostatná politická třída⁶. Oba základní prvky politického procesu, tj. ovlivňování těch, kdo činí politická rozhodnutí, ze strany jednotlivců a skupin (*input*), a rozhodování a jednání politické moci (*output*), ještě nebyly v parochiálních kulturách rozvinuty, odděleny a svěřeny samostatným institucím. Do této skupiny patří kmenové společnosti a takové komunitní subsystémy, v nichž nedošlo k vydělení specificky politických rolí.

V *poddanských* společnostech je již na velmi pokročilém stupni vývoje výkonná a administrativní část politické struktury, ta však dosud postrádá protiváhu ve zprostředkujících institucích veřejného mínění a občanské společnosti a zejména v jejich základu, silném já jedinců, kteří chtějí hrát v politickém procesu aktivní roli. Úzká politická třída v tomto typu uspořádání ovládá masu obyvatelstva, jemuž nebyla v plném rozsahu přiznána lidská ani občanská práva. Tato asymetrie ve fungování politického systému vede za určitých historických okolností, např. v Evropě 18. století, k emancipačnímu hnutí znevýhodněných vrstev, čímž vznikají předpoklady pro dosažení dalšího stupně politické kultury.

V těch moderních společnostech, kde se bývalá poddanská vrstva z velké části včlenila do politicky plnoprávné třídy a kde došlo k demokratizaci politického procesu, se životně důležitou rolí stal *občan*, znající svá práva a odpovědnosti a aktivně spolupracující na politickém vedení státu. Tento *participační* typ politické kultury je nutnou podmínkou demokracie. Protože však typ občana, který má jasno o svých povinnostech i právech vůči společnosti a skutečně je vykonává, je pouze učebnicový, Almond

⁶ Almond, G. – Verba, S.: *The Civic Culture, Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Newbury Park, Sage Publications 1989, s. 16–19.

a Verba připustili, že i v demokratické společnosti přežívají kulturní vzorce a psychologické struktury odpovídající poddanské a parochiální politické kultuře⁷. Kombinací těchto tří prvků dospěli ke smíšenému typu občanské kultury, která reprezentuje za současných podmínek nejbližší aproximaci k ideálnímu demokratickému zřízení.⁸

Tímto závěrem Almond a Verba uznali, že emancipace není proces všezahující, ale že v některých oblastech a za některých okolností je nutné, aby jednotlivci nebyli zcela svéprávní (vztahy uvnitř rodiny, škola). Každý z kulturních vzorců je funkční v jiném typu společenství, do něhož je jednatel socializován, a na úspěchu těchto dílčích socializací závisí role, jakou sehraje jako občan v politickém systému. Politický systém dosahuje relativní stability tehdy, když kultura, nutně sestávající z překrývajících se kulturních vzorců různého typu, ve vysoké míře odpovídá podobně komplexní struktuře příslušných politických systémů a subsystémů.⁹

Základní klasifikace politických kultur Verby a Almonda uznává kulturní pluralitu a promíšenost ideálních typů v konkrétních podmínkách. Jednoznačně však favorizuje typ politické kultury odpovídající západní demokracii, kterým je participační občanská kultura. Jak v sympatii k západní demokracii, tak i v charakterizaci demokracie, již v sobě implicitně obsahuje typologie politických kultur a která je osvícensko-racionalistická, se projevuje – ostatně nijak neskrývaná – kulturní tendence, která způsobila, že se studie *The Civic Culture* stala předmětem ostré kritiky jakožto dílo znehodnocující modely politického uspořádání lišící se od modelu severoamerického. Tato jistě oprávněná kritika však přehlíží, že Almond a Verba svou průkopnickou prací připravili velmi účinný nástroj pro posouzení toho, nakolik se konkrétní společnosti blíží demokratickému ideálu, který i přes svou kulturní podmíněnost je pro velkou část současného světa závazný a uznávaný.

Jak už bylo řečeno výše, teorie politické kultury čerpá ze smíšených zdrojů, mezi jinými antropologických, sociologických a psychologických. Ač se antropologovi a podobně i filosofovi bude jevit jako neudržitelná nebo pouze omezeně platná,¹⁰ což ukazuje už problém kulturního absolutismu nebo relativismu, může si uchovat význam užitečného nástroje pro komparaci a hodnocení politického vývoje k demokracii v úžeji vymezeném diskurzu euroamerické politologie.

⁷ Almond, G. – Verba, S.: cit. d., s. 22–26.

⁸ Schemel, Y.: cit. d., s. 256.

⁹ Srov. Almond in Schemel, Y.: cit. d., s. 257.

¹⁰ Srov. Pateman, C.: „The Civic Culture: A Philosophic Critique“. In Almond, G. – Verba, S.: *The Civic Culture Revisited*. Boston, Little, Brown 1980; Schemel, Y.: cit. d. *passim*.

Explicativní funkce pojmu politická kultura spočívá v převedení politických fenoménů na kulturní vzorce přítomné v daném sociálním společenství a také na nositele těchto kulturních vzorců, lidské bytosti, jejichž psychologické zkoumání poskytuje účinné prostředky pro porozumění politickému procesu. Podle definice Almonda a Verby je kultura „psychologická orientace vůči sociálním objektům“.¹¹ Tato orientace má kognitivní, afektivní a hodnotové složky, podle částí psychického aparátu, který se v nich uplatňuje. Politická kultura sestává podle Verby ze „systému empirických přesvědčení, expresivních symbolů a hodnot definujících situaci, v nichž probíhá politická činnost“.¹² Každá z těchto složek vykazuje u konkrétního jedince znaky, které umožňují přiřadit ho k některému z typů politické kultury, což umožňuje detailní a typově bohatou klasifikaci psychických předpokladů politických systémů, zejména demokracie.¹³ Redukce politických jevů na psychologické proměnné představuje jistě potřebný, ačkoli nejistý krok na cestě k hlubšímu porozumění politickým procesům. Ve výzkumu mimopolitických podmínek demokracie hrají psychologické aspekty důležitou roli, a je proto na místě zmínit se o některých základních příspěvcích politické psychologie k politologické analýze založené na konceptu politické kultury.

Psychologické předpoklady politiky: Adorno a kol., Eysenck

Ve středu zkoumání politických kultur leží politicky relevantní postoje, charakteristické a určující pro jednání členů daného společenství. Nejsou jimi jen názory na politická témata, ale rovněž vzory cítění a myšlení zdánlivě naprosto bez vlivu na politické chování. Podle autorů modelových výzkumů politických postojů, např. Theodora W. Adorna a kol. nebo Hanse Jürgena Eysencka, jsou názory, postoje a hodnoty subjektu zpravidla uspořádány do *osobnostní struktury* (Adorno a kol.) nebo *souboru postojů* (Eysenck), v jejichž rámci tvoří určitý koherentní a vnitřně jednotný celek. Osobnost lze chápat jako organizaci trvalých vnitřních dispozic k chování. Je charakterizována svými rysy, dispozicemi uspořádanými do hierarchií a vyvíjejícími se v čase, obdařenými silou, jejichž velikost lze měřit. Postoji se rozumí „dispozice reagovat stejným způsobem na podobné stimuly a situace“.¹⁴

¹¹ Almond, G. – Verba, S.: *The Civic Culture*, s. 13.

¹² Citováno in Schemel, Y.: cit.d., s. 246.

¹³ Klicperová-Baker, M. et al.: *Ready for Democracy? Civic Culture and Civility with a Focus on Czech Society*. Praha, Academy of Sciences of the Czech Republic 1999, s. 76n.

¹⁴ Grawitz, M.: „Psychologie et Politique“. In: *Traité de science politique 3. L'action politique*, Publié sous la direction de M. Grawitz, J. Leca, Paris, Presses Universitaires de France 1985.

Vstupní hypotézou Adorna a jeho spolupracovníků bylo, že „politická, ekonomická a sociální přesvědčení jednotlivce často utvářejí obsažný a koherentní vzorec, jako by byla držena pohromadě ‚mentalitou‘ nebo ‚duchem‘, a že tento vzorec je výrazem hlubokých trendů jeho osobnosti“.¹⁵ Osobnost přitom neplatí za poslední *explicans* politických jevů, zde zejména ideologie, ale je pokládána za produkt společenských vlivů a socio-ekonomických podmínek vývoje jednotlivce. Význam pojmu osobnosti tkví v tom, že funguje jako „činitel zprostředkující sociologické vlivy na ideologii“, tj. politické smýšlení jedince.¹⁶ Konkrétním záměrem výzkumu Adorna a kol. bylo získat charakteristiky tzv. autoritářské osobnosti, osobnosti, kterou její rysy a postoje predisponují k podpoře fašismu.¹⁷ Za účelem zjišťování a měření autoritářských rysů osobnosti byla sestavena tzv. F-škála náchylnosti k fašismu a metodologie, která umožňovala měřit skrytý totalitní potenciál sledovaných osob, aniž by jim přímo odhalovala svůj záměr explicitními otázkami na politická témata. Nespornou výhodou tohoto postupu bylo, že výzkumníci vyloučili řadu rušivých reakcí, jež mohou vyvolat otázky dotýkající se politicky důležitých námětů. Takovými reakcemi jsou např. zatajování skutečného názoru ze strachu před nesouhlasem nebo výsměchem tazatele nebo společnosti (tzv. non-attitudes), odpovědi podle nedostatečně interiorizovaného stereotypu, který ve skutečnosti neodpovídá vlastnímu stanovisku dotazovaného, nebo jednoduše neporozumění některým politiky sice často používaným, ale přesto nejasným termínům.

Podle autorů *Studíí o autoritářské osobnosti* je například souhlasný postoj k trestu bičováním za sexuální trestné činy projevem vysokého fašistického potenciálu. Ten se však snáze projeví v odpovědi na takto zdánlivě nepodstatnou otázku, než v otázkách explicitně se dotýkajících reálných postupů fašistických režimů. Nepřímý výzkum politických sklonů přitom zcela zřejmě předpokládá, že postoje každého jedince vytvářejí značně soudržný celek, kde se části navzájem podmiňují, neboli že předpoklad osobnosti jakožto stabilní organizace postojů a dispozic odpovídá skutečnosti.

Hans J. Eysenck se ve vlivné práci *The Psychology of Politics* (1954) pokusil

¹⁵ Adorno, T. W.: *Studies in the Authoritarian Personality*. Gesammelte Schriften Bd. 9.1. Soziologische Schriften II. Erste Hälfte, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, s. 149.

¹⁶ Adorno, T. W.: cit.d., s. 156.

¹⁷ Těmito osobnostními rysy jsou: lpění na konvencích, podřízenost autoritě, autoritářská agrese, anti-intracepce (negativní postoj k ideálnímu a subjektivnímu), pověřivost a stereotypní myšlení, oceňování moci a tvrdosti, destruktivnost a cynismus, projektivita (přesvědčení o zkaženosti světa, spiknutí atd.), přehnané obavy týkající se sexu.

překonat jednostranné zaměření studie o autoritativní osobnosti na typ pravicového extremisty. Současně svou teorií souborů postojů usiloval o vyjasnění koexistence a sepětí různých, často tematicky nesouvisajících nebo nekonzistentních postojů v rámci jedné osobnosti. Vychází z přesvědčení, že „sociální a politické jednání všeho druhu je zprostředkováno postoji, a tedy výzkum povahy, vývoje a modifikací postojů má základní význam pro rozvoj vědecké politické psychologie“.¹⁸ Postoje jsou chápány jako modifikace centrální nervové soustavy, tvořící základnu naučeného chování.¹⁹ Omezení Eysenckovy práce ovšem představuje behavioristické východisko, které ignoruje vnitřní duševní pochody jako nepřístupnou „černou skříňku“, čímž se vzdává šance na objasnění kauzálních a obsahových souvislostí mezi postoji zastávanými subjektem a spokojuje se s konstatováním statistických korelací mezi naměřenými údaji.

Eysenck doplňuje starší kontinuum konzervativnost – radikalita, které přímo odpovídá politickému štěpení konzervativci – socialisté, o druhý rozměr psychické jemnosti a tvrdosti (*tender-mindedness a tough-mindedness*), pocházející od W. Jamese.²⁰ Druhé rozlišení vnáší jemnější diferenciaci do typologie osobností s pravicovou nebo levicovou orientací. Avšak např. přiřazení vlastností jako skepticismus (zde protiklad dogmatismu) nebo pluralismus osobám vykazujícím vysoký stupeň psychické tvrdosti, ke kterým podle Eysencka patří komunisté, dokládá, že zkušenostní východisko Eysenckových tezí bylo dobově a místně podmíněné. Přisouzení relativní svobodomyšlnosti stoupencům komunismu, které Eysenck zařadil do kvadrantu tvrdost – radikalita,²¹ může být platné v konkrétní historické situaci britské demokracie 50. let, ale vzhledem ke zkušenosti s typem „konzervativního komunisty“, vyskytujícím se v reálněsocialistických režimech, nelze tuto vlastnost vztahovat na příslušníky komunistických stran a hnutí obecně. Z příkladu je zřejmé, že byla-li Eysenckova charakterizace komunistické osobnosti správná, spadaly pod označení „komunista“ v 50. letech ve Velké Británii zřejmě odlišné typy osobnosti než např. v 80. letech v Československu. Rozdíl mezi oběma typy a rozdíl jejich funkcí v příslušném politickém systému odpovídá rozdílu mezi politickou

¹⁸ Eysenck, H. J.: *The Psychology of Politics*. London, Routledge and Kegan Paul 1968, s. 265.

¹⁹ Eysenck, H. J.: cit. d., s. 243–251.

²⁰ Rysy „psychicky jemné“ osobnosti jsou podle Williama Jamese tyto: racionalismus, intelektualismus, idealismus, optimismus, religiozita, víra ve svobodu vůle, monismus, dogmatismus. „Psychicky tvrdá“ osobnost má naopak tyto vlastnosti: empirismus, sensualismus, materialismus, ireligiozita, fatalismus, pluralismus, skepse (Eysenck, H. J.: cit. d., s. 131).

²¹ Eysenck, H. J.: cit. d., s. 130.

kulturou v obou společnostech. Závislost na sociálním kontextu existuje u všech termínů označujících politicky relevantní psychické typy – např. revolucionář, konzervavec, radikál, umírněný, liberál.

Psychologické pochopení vývoje politických systémů, např. režimů reálného socialismu, by vyžadovalo popsat všechny proměny politicky relevantních struktur osobnosti, které se udály v jejich průběhu. To je ovšem pouze utopický úkol, kterému by se mohla více přiblížit literatura než věda. Navzdory nevyhnutelným omezením v látce a platnosti zobecnění poskytly práce Adorna a kol., Eysencka a dalších politických psychologů (Rokeach, Milbraith) velmi účinný nástroj pro psychologickou interpretaci politického chování lidí a pro porozumění člověku jako politické bytosti. Poměrně přesvědčivě ukázaly, že postoje k různým, navzájem zdánlivě nesourodým objektům spolu mohou vnitřně souviset na rovině organizace osobnosti a že politické jednání nebývá nahodilé, ale sleduje zákonitosti dané osobnostní strukturou. Pro politickou analýzu je velmi užitečné chápat člověka jako nositele vzájemně propojených názorů, hodnot a postojů, jež ho za daných okolností uzpůsobují k určitému politickému jednání více než k jinému. V podmínkách konkrétního politického systému to znamená, že lidé s jistými rysy osobnostní struktury mu prokazují vyšší podporu a mají v něm větší prostor k uplatnění než ostatní, což umožňuje popsat politický systém prostřednictvím osobnostních rysů, které s ním zvláště silně korelují, a posuzovat tento systém podle vyspělosti osobnostních typů, s nimiž se vzájemně podporuje. To, že je možné rozlišit politické subjekty podle jejich základní orientace v postojích a v názorech na nejrůznější témata, a k jednotlivým třídám postojů přiřadit vzorce společenského chování, je důležitým, nikoli však jediným²² východiskem zkoumání politických kultur.

²² Neopomenutelnou součástí zkoumání politických kultur je historické poznání, které nejenže poskytuje materiál, na němž lze provádět klasifikační práci, ale, jak je patrné už u Verby a Almonda, samo nabízí kritéria, podle nichž je možné klasifikace navrhnout. Příklad historického přístupu dává v práci *Deutschlands politische Kultur* Kurt Sontheimer. Z různých období německých dějin vybírá základní modely politických postojů a sleduje jejich pozdější působení (Srov. Sontheimer, K.: *Deutschlands politische Kultur*. Berlin, Rowohlt 1991, s. 33–60). Politická kultura v dané době a společnosti v sobě obsahuje pozůstatky politických kultur dřívějších období a různých lokálních a etnických společenství, ve vysoké míře překryté, rozmělněné nebo pozměněné novějším vývojem. To poukazuje na nejednotnost národních politických kultur, v nichž vedle sebe přetrvávají postoje vlastní různým dobám, různým etnickým společenstvím a různým společenským vrstvám. Vlivy starších modelů se podle Sontheimera krystalizují do tradic, které ovlivňují v následujících dobách politické jednání jednotlivců. Např. pro vysvětlení antiliberálního směřování německé politiky v 19. a 20. století uvádí následující tradice: etatismus, nepolitičnost, idealismus, vyhýbání se konfliktům, formalismus. Zjevně nelze historii z úvah

Politická kultura reálného socialismu

Zbývající část textu se zabývá vzorci české politické kultury reálného socialismu 70. a 80. let. Prvotním záměrem je odhalit ty součásti politické kultury komunismu, jež přetrvávají v postojích české společnosti polistopadového období. Toto hledání nemá být samoučelné, ale mělo by pomoci k pochopení toho, nakolik je politická kultura české společnosti po pádu komunismu ovlivněná dějinnou zkušeností reálného socialismu, nakolik je její potenciál směřování k demokracii omezen touto předchozí zkušeností a na jakých tématech nebo postojích se nejjasněji ukazuje kontinuita nebo naopak rozchod s postoji převládajícími v komunistickém režimu. V podobě, v jaké koncepci politické kultury vypracovali Almond a Verba, se její výzkum snaží zjistit, jak dalece se občané podílejí na řízení státu a jiných sociálních útvarů, neboli jak dalece politický systém naplňuje demokratický ideál vlády lidu sobě samému. Poměřováním participace se zkoumání politické kultury nevyčerpává, patří však k jeho klíčovým pojmům, zejména pokud se občanská kultura chápe v rámci osvícenské emancipační vize.²³ Výsledky tohoto srovnání jsou v nejlepším případě jen předběžné, ať už z důvodu použité metody obsahové analýzy textů, která by měla být doplněna dalšími kvalitativními i kvantitativními rozbory, nebo z důvodu stále neukončené diskuse o pojmových nástrojích tohoto rozboru, jako jsou politická kultura, participace a další.

Pojem politická kultura provází ve zkoumání postsocialistických společností stejné riziko, jaké mu hrozí i v jiných oblastech, totiž jeho zneužití jako posledního vysvětlovacího prostředku tam, kde selhaly všechny analytické nástroje. Přesto při hodnocení politické kultury komunistických společností dospívají různí autoři k velmi podobným závěrům. Pro Fredericka Flerona Jr., který podává přehled o novějším využití pojmu politická kultura v sovětologii a v ruských a postsovětských studiích, je nezbytné rozlišovat v komunistických zemích dvojí kulturu: *kulturu oficiálně vyžadovanou* a *kulturu reálnou*, představující kompromis mezi spontánními postoji a potřebami obyvatel na jedné straně a diktátem režimu na straně druhé. Proti příliš optimistické představě o vytvoření nové demokratické kultury takřka ze dne na den pod vlivem převratných politických změn staví

o politické kultuře vykázat, protože by jim tím hrozilo, že přehlédnou důležité a dlouhodobě působící vlivy.

²³ Srov. Verba, S. – Nie, N. H.: *Participation in America*. Chicago, The University of Chicago Press 1987, Kapitola 1; Memmi, D.: „L'engagement politique“. In: *Traité de science politique 3. L'action politique*, Publié sous la direction de M. Grawitz, J. Leca. Paris, Presses Universitaires de France 1985, s. 315n.

Fleuron Jr. předpoklad, že politická kultura se vyvíjí jen zvolna, asimilací historických zkušeností, a že pád komunismu znamenal zánik „ideální“ politické kultury a nezbytnosti se k ní hlásit, ale jen v omezené míře modifikoval kulturu „reálnou“, která se pozvolna formuje pod vlivem politického a psychického vývoje společnosti a jednotlivců.²⁴ Teprve poznání této reálné kultury a zejména dopadu, který na ni měla historická zkušenost s komunismem, může přispět k pochopení současného stavu a možného budoucího vývoje postsocialistických společností.

Vliv reálného socialismu na kulturní a psychologické rysy společnosti byl tak silný, že lze mluvit o zvláštní *odcizené politické kultuře*, která charakterizuje komunistické režimy.²⁵ Příznačné pro tuto kulturu je oslabení všech tří složek občanské politické kultury – parochiální, poddanské i participační – a převaha negativních, pesimistických a pasivních postojů k politickému systému a politickým procesům. Politické odcizení lze chápat jako výsledek trvalého napětí mezi ideální a reálnou politickou kulturou, mezi požadavky politického systému a potřebami a přirozenými tendencemi občanů. Situace těchto společností je anomická, protože je sužuje neustálý hodnotový konflikt.²⁶ Je proto třeba si všimnout obou stran tohoto konfliktu, kultury ideální i kultury reálné.

Analýza politické kultury společností, u nichž jsou dobré důvody předpokládat, že existují značné rozdíly mezi verbálním chováním (názory) a vnitřními postoji jejich příslušníků,²⁷ se nemůže spolehnout na běžně užívaná data z empirických názorových šetření. V případě totalitních režimů, pro které navíc neexistuje dostatek sesbíraných dat, je proto téměř nezbytné uchýlit se ke kvalitativním a interpretativním metodám zjišťování stavu politické kultury. Následující část se přehledovou formou pokouší naznačit komplexnost propletení politických kultur v československé společnosti 70. a 80. let. Vzhledem ke stále neukončeným diskusím o přesném významu pojmu „totalitní“ a k víceznačnosti termínu „socialistický“ bude pro tuto společnost přednostně používáno označení „reálně-socialistická“. Toto označení vhodně upozorňuje na základní rozdělení politické kultury socialistických států mezi kulturu oficiální, ideální, vyžadovanou na straně jedné a kulturou praktikovanou, reálnou, zjiřitelnou na straně druhé. Ideální politická kultura je ideologický konstrukt teorie

²⁴ Fleron Jr., F. J.: „Post-Soviet political Culture in Russia: An assessment of recent empirical investigations“. *Europe-Asia Studies*, 48/2: 225–260.

²⁵ Kličperová-Baker, M. et al.: cit. d., s. 63.

²⁶ Tamt.

²⁷ Fleron Jr., F.J.: cit. d.

marxismu-leninismu. Jako taková je jednotnější a lépe charakterizovatelná než diferencovaná kultura reálná, současně ale nemá na reálnou kulturu a společnost valný vliv. Zdrojem jejího poznání jsou odborné i populární publikace o socialistickém životním stylu, socialistické morálce, socialistické osobnosti atd. Reálná politická kultura je souborem několika kulturních podtypů, z nichž se pro účely politologické analýzy zdá užitečné sestavit následující typologii:

1. **Politická kultura přijetí.** Totalitní režim se těší alespoň částečné podpoře a důvěře obyvatelstva. Odtud snaha uskutečnit jeho požadavky i v oblasti politiky a sociálně relevantních postojů. Nároky režimu a jeho ideologie jsou pomocí racionalizací přijímány a uváděny do praxe. Dá se očekávat, že tento přístup bude ztrácet na významu spolu s poklesem věrohodnosti politického systému.

2. **Politická kultura adaptace.** Nároky kladené systémem na jednotlivce jsou plněny zdánlivě, skutečné motivy jsou individuální a často také egoistické. Rozšíření tohoto postoje je pro režim nebezpečné, protože vytváří zdání pevné společenské podpory, která se však může zhroutit, jakmile adaptace přestane být vhodným prostředkem k dosažení osobních cílů. Občané se nepřizpůsobují ani tak ideální politické kultuře, jež je formulována vágně a s jejímž dodržováním většinou není spojen žádný prospěch, jako spíše faktickým požadavkům systému, s nimiž se musí vyrovnávat v každodenním životě.

3. **Politická kultura útěku.** Politická socializace v reálnosocialistické společnosti je co možná nejvíce převáděna na státní a státu podřízené instituce. Tato socializace ale nemůže jednotlivcům nabídnout skutečnou politickou aktivitu, pouze je činí konformními se systémem. Frustrovaná potřeba participace a rozpor mezi přáními a možnostmi vedou u občanů k vytvoření reaktivních postojů k politickým objektům. Vzhledem k povaze režimu jsou tyto reakce eskapistické, utvrzují a zdůvodňují pro jedince jeho pasivitu. Jejich důsledkem je reorientace zájmu na soukromé cíle a potřeby, karikaturizace veřejného, nihilismus ve vztahu k institucím a společensky prosazovaným hodnotám.

4. **Politická kultura protestu.** Tato kulturní forma zahrnuje postojové vzorce disponující své nositele k opravdové politické participaci, a tím, z povahy politického zřízení, k protisystémové činnosti. Ta se snaží zastávat stejnou funkci jako politická aktivita v demokratické společnosti, naplnit racionalistickou představu o politice jako soutěži rovnoprávných a solidně informovaných jedinců. Avšak protestní participace v totalitním režimu

se odehrává v jiných institucích než běžná participace v demokraciích a vyžaduje i od občanů jiné soubory postojů (např. v souvislosti s tím, že ve svobodné společnosti bude politická aktivita více korelovat s vysokým sociálním statusem a ekonomickým blahobytem než ve společnostech nesvobodných).

Zmíněné subtypy politické kultury v totalitních společnostech se u konkrétních jedinců spolu v různých poměrech mísí. Každý z nich má jiný vliv na stabilitu režimu a představuje jiné dědictví pro politickou kulturu společností v přechodu k demokraciím. Následující část textu ukazuje na základě literatury zastupující jak oficiální, tak protestní postoje rysy ideální a reálné politické kultury reálného socialismu.

Ideální politická kultura

Reálný socialismus charakterizovala politizace všech životních oblastí, kterou se projevoval a zároveň udržoval při životě jako totalitní systém. Tzv. občan socialistického státu měl být zcela podřízen kontrole státní moci ve všech svých činnostech, aby se omezila jeho iniciativa a předešlo se následkům přirozené divergence zájmů a sklonů. V popírání práva na soukromí a sebeurčení dospěl reálný socialismus až tak daleko, že se pokoušel diktovat nejen pravidla chování, totiž vnějších lidských projevů, ale rovněž postojů, myšlenek a citů. Ty totiž mohly vyústit ve skutečně svébytný a jedinečný lidský čin, kterým by narušily zdánlivou pevnost systému.

Teoreticky byl tento totální nárok společnosti na řízení postojů a činnosti jednotlivce vyjádřen v koncepci tzv. socialistického jednání,²⁸ které nemá být pouhou adaptací, „chováním“, jak tomu je v západních společnostech a jejich teoretické reflexi, ale zevnitř poháněnou, autonomní činností člověka. Předpokladem takového „jednání“ ovšem fakticky je, aby i osobní pohnutky byly kontrolovány politickou mocí.

Teorie socialistického aktivismu

Vlastní termín politická kultura ve smyslu, jaký mu dala západní politologie, patřil ve slovníku marxismu-leninismu k termínům okrajovým.²⁹ Jeho obsahu, tj. komplexům postojů k politickým objektům však autoři marxismu-leninismu věnovali značnou pozornost, jednak díky paradoxní blízkosti svých teoretických východisek k východiskům teorie politické kultury (osvícenské kořeny marxismu i pojetí občanské kultury ve smyslu

²⁸ Filipcová, B. – Filipec, J.: *Různoběžky života*. Praha, Svoboda 1976.

²⁹ Např. Wiatr, J. J.: *Spoleczeństwo, polityka, nauka*. Warszawa, Książka i wiedza 1973, s. 253, 263.

Almonda a Verby), jednak díky nezbytnosti dané povahou socialistického politického systému sledovat a usměrňovat postoje obyvatelstva. Ekvivalent demokratické participace by bylo možné hledat v tom, co se v reálně-socialistické terminologii nazývalo uvědomělou angažovaností občanů, avšak ta měla zcela jiný význam než aktivní účast na procesu politického rozhodování.

Učebnice vědeckého komunismu a sociologické práce režimních autorů vyzdvihují aktivistické stránky vzorového života v socialismu s odkazem na klasické marxistické texty. Aktivistický a participativní obraz politiky ve společnosti emancipovaných načrtl historicky velmi vlivným způsobem už ve svých raných spisech Marx. Svou teorií se snažil napomoci emancipaci skupin diskriminovaných nebo marginalizovaných ve společnosti jeho doby, např. Židů nebo průmyslových dělníků, a tedy také upozornit na nezbytnost jejich plné participace v politickém procesu. Protože však v Marxově myšlení není místo pro představu, že by třídy mohly dospět ke konsensu, ale má se za to, že vládnoucí vrstva bude slepě hájit svůj zájem,³⁰ je aktivismus utlačované třídy postižen mánií osamělosti a nedůvěry k partnerům a institucím politického procesu. Osvobození se stává sebeosvobozením, pro které je nutné opustit cestu kompromisních řešení *ad hoc*³¹ a vydat se směrem k prosazování vlastního politického projektu, který počítá s nevyhnutelností „třídního antagonismu“. Požadavek aktivismu určitých vrstev společnosti, vzešlý z pouze parciální analýzy politické a společenské situace určité doby, brzy překročil své myšlenkové východisko, vizi emancipačního pokroku, a proměnil se v bojové heslo jedné části společnosti – „lidu“, „dělnické třídy“. Tím se marxismus vyvinul v ideologii sloužící jako nástroj prosazování dílčích zájmů.

V reálněsocialistické situaci viselo klasické marxistické pojetí politického aktivismu takřkajíc v prázdnu, protože emancipace hlášaná Marxem byla režimem prohlášena za dosaženou. To se v určitém smyslu s příchodem industriální společnosti v socialistických státech skutečně stalo a třídní rozdíly volající po zcela nekompromisním postupu utlačované vrstvy byly industrializací vymazány.³² Vybízení k občanské angažovanosti v reálném socialismu se stávalo stále prázdnějším, protože systém naopak potřeboval poddanskou pasivitu ovládaných, aby nebyly ohroženy jeho základy.

³⁰ K dodnes platné charakterizaci marxismu srov. Aron, R.: *Plaidoyer pour l'Europe décadente*. Paris, Éditions Robert Laffont 1977, s. 33–47.

³¹ Grulich, V.: *Osobnost a její společenský rozvoj*. Praha, Panorama 1983, s. 249.

³² Aron, R.: cit. d., s. 181–188.

Revoluční participace byla (už) bezpředmětná a demokratická participace zakázaná. Proklamovaná občanskost a vynucená poddanskost občanů socialistického státu vedly k tomu, že se rozbujely parochiální tendence, které byly přirozeným útočištěm před expanzí státní moci do osobních životů lidí.³³

Zdánlivý aktivismus reálného socialismu však měl v myšlení marxistických ideologů vyústění zcela protichůdné k normativním očekáváním západní politické teorie, a to ve zrušení politiky.³⁴ V tomto bodě se s velkou jasností ukazuje, jak dalece byla nepřátelská demokratické politické kultuře a participaci marxistická nauka, jež pojímala politiku jako špinavou hru, účast na které nelze považovat za morálně chvályhodnou.

Socialistickou „veřejnou aktivitu“ není možné ztotožňovat s občanským zapojením do politiky, jež je běžné v demokratických státech. „Třídní“ soběstřednost totiž brání emancipujícím se vrstvám vstoupit do dialogu s již emancipovanými a uznat je nikoli za nepřátele, ale přinejmenším za protihráče. Bez konsensu založeného na společně ctěných hodnotách však nemohla vzniknout jiná než pouze „socialistická“ demokracie.

„Nečistá“ politika se může otevřít aktivnímu politickému jednání pouze díky morálně nezávaznému kompromisu, jímž si utlačovaná třída pomáhá k ovládnutí bojiště. Tím se však politika ruší, protože po završení politického boje vyvolaného dosavadní nespravedlností společenského zřízení už nebude o co usilovat. Zanikne ve vlastním slova smyslu politický aktivismus a nahradí jej aktivismus společenský, totiž takový, ve kterém člověk jako „nový subjekt dějin“ nebo „zázračně proměněná lidská osobnost“³⁵ bude moci volně prosazovat svůj zájem již proto, že se vždy bude shodovat se zájmem celku. Podle M. Šolcové se tak stane harmonizací soukromého s veřejným, tj. blíže neurčenou utopickou fúzí zájmů přirozeně se od sebe lišících podle rozdílností vlastních každé politické společnosti. Zatímco se tato představa prokázala jako zcela nemístná, prozrazuje mnoho o jiném ryse politické kultury prosazované v socialistickém světě, a sice o nápadném stírání rozdílu mezi soukromím a oblastí veřejné činnosti.

Soukromé a veřejné

V *Dopise Gustávu Husákovi* (1975) Václav Havel odhaluje reálné síly, jež utvářely občanské postoje v reálněsocialistickém státě. Strach, existenční

³³ Sonthheimer, K.: cit. d., s. 67–73.

³⁴ Šolcová, M.: *Socialistický způsob života*. Praha, SPN 1978, s. 172, 176.

³⁵ Šolcová, M.: cit. d., s. 173.

³⁶ Havel, V.: *O lidskou identitu*. London, Rozmluvy 1989, s. 20–25.

nátlak, policejní perzekuce jsou nástroje, kterými režim nutil občana k „vnějškové adaptaci“, jejímž trvalým psychickým průvodcem je „lhostejnost“ ke všemu ne čistě soukromému.³⁶ Devastace veřejného prostoru totalitním režimem posiluje v člověku jeho egoistické sklony, oblast politiky se stává víc než kdy jindy doménou kariéristů. Právě sobectví a bezohledná vůle k sebeprosazení, schopná zradit hodnoty i osoby, byly podle Havla v socialismu často rozhodnou kvalifikací pro výkon politické moci.³⁷

Neexistuje však žádná empiricky měřitelná „míra sobectví“, jíž by bylo možné využít ve srovnání reálnosocialistických a demokratických společností. Komunistický režim jistě podporoval sobecké stránky lidské povahy, aby si zajistil veřejný pořádek založený na spokojenosti obyvatelstva a aby zabránil politické mobilizaci, jež by mohla nastat, kdyby občané překročili obzor svého soukromí a pokusili se artikulovat a prosazovat společné zájmy. Soukromý blahobyt v mezích možností výměnou za politickou pasivitu byl obsahem „společenské smlouvy“, o níž se hovoří v souvislosti se 70. léty.

Byla-li Havlova analýza společenského úpadku způsobeného socialismem správná, jak se potom ono systémově založené sobectví projevovalo v lidech i v tom, co zbývalo z veřejného života? Občané socialistického státu museli uzavřít kompromis s personálním i myšlenkovým aparátem systému, což znamenalo, že na úrovni sociálních vztahů byli nuceni dodržovat zásady opatrnosti, mizeze a oportunistu, a na úrovni mentální si museli vnutit autocenzuru a vypěstovat odolnost proti ideologickému tlaku.

Almond a Verba vyslovili důrazný požadavek, aby si soukromí člověka, spadající do sféry parochiality, udrželo svá práva ve společnostech poddanského i občanského typu.³⁸ Důvodem je nepotlačitelnost lidských pudů a potřeb, jež lze uspokojovat jen v soukromí, odděleném od veřejného a sociálně viditelného dění. Avšak politická teorie reálného socialismu si klade za úkol napomoci společnosti k tomu, aby zničila křehké dělící přepážky mezi veřejným a soukromým a umožnila tak proniknout státu do soukromé domény a současně osobní zvláštnosti jednotlivců do společného prostoru státu. Taková byla realita žitého socialismu, ačkoli podle úvah obhájců systému mělo dojít ke sjednocení zvláštních zájmů a zrušení reálných sociálních protikladů. Komunistickým převratem však vznikl stát zvětšující porobení většiny nomenklaturní menšinou a podporující bujení

³⁷ Havel, V.: cit. d., s. 23.

³⁸ Almond, G. – Verba, S.: cit. d., s. 20.

egoismu na obou stranách mocenského rozmezí: u držitelů moci stejně jako u bezmocných. Oficiální požadavek aktivismu, zdánlivě zaměřený na rozvinutí občanské kultury, se nemohl naplnit tam, kde bylo veškeré občanství z podstaty systému nežádoucí.

Své mobilizační nároky, které ovšem byly pouze zdánlivé a neměly vést ke skutečnému zapojení občana do politiky, podporoval a podkládal reálný socialismus vzory chování a myšlení, jež doplňovaly obraz ideálního občana socialistické demokracie. Tyto modelové vlastnosti jsou samy o sobě a v nezdeformované podobě velmi žádoucí pro demokratickou politickou kulturu, avšak v komunistické teorii musely být zbaveny vlastního obsahu a ideologicky zatemněny.

„Uvědomělost“

Exemplární pro proces ideologického vyprazdňování je případ tzv. *uvědomělosti*, která, pokud je chápána jako kognitivní a afektivní zapojení do společenského života při sledování určitých osobních, skupinových nebo konsensuálních cílů, je přirozeným rysem demokratické společnosti. V reálném socialismu však být uvědomělý znamená žít v nevědomosti o podstatných negativních faktech týkajících se povahy režimu, protože uvědomělost se omezuje na pouhé přijímání, a často jen nekritickou poslušnost vůči nařízením vydaným politickou mocí.

Významově blízký a podobně prázdný byl pojem ideové vyspělosti. Ideová vyspělost a lpění na tzv. socialistických hodnotách jsou podle jiné marxistické autorky předpokladem angažovanosti v socialistickém státě a dávají svým držitelům „pocit domova“.³⁹ Tato nevhodně užitá blochovská metafora přispívá alespoň k podhalení psychologického instrumentáře tvůrců vzorového politického smýšlení socialismu. Oporou uměle konstruované socialistické politické kultury se stal neurčený a neurčitelný, protože iracionální pocit sounáležitosti, blízkosti a podobnosti se skutečnou nebo údajnou většinou společnosti.

Kolektivismus

Kolektivismus, společný jmenovatel řady postojů politického člověka v socialismu, není specifický pro komunistické režimy, sdílí ho s ním nacionalismus a řada dalších ideologií. Přesto se zdůraznění kolektivního vůči individuálnímu jeví jako původní, i když ne výlučný moment reálně-

³⁹ Hajko, D. a kol.: *Človek v socialistickej spoločnosti*. Bratislava, Smena 1983, s. 57.

socialistické kultury. Přiznání se ke kolektivistické vizi je významné tím, že tak režim odhalil svůj skrytě negativní postoj k aktivnímu občanství, které je nutně individualistické, a odkázal do velmi těsných mezí požadavky uvědomělosti, aktivního úsilí o politické sebeosvobození a plného rozvoje osobnosti.

Reálněsocialističtí teoretikové chápali člověka především jako součást skupiny⁴⁰ a jeho zájem jako podřízený, nanejvýš rovnocenný kolektivním hodnotám, a to pouze až socialistická společnost přinese „splynutí“ osobního a veřejného zájmu. V kolektivu probíhá „formace člověka“. Typem kolektivu *par excellence* je pracovní četa nebo pracovní skupina, která se podle V. Grulichy může objevit až v socialismu a v níž lze dalekosáhle „formovat“ osobnosti jejích členů. Zaměstnání jako dějiště nevyhnutelného střetávání jednotlivců závislých na šanci získávat hmotné i nehmotné statky s despotickým státem, je nejpříhodnějším prostředím pro rozvíjení socialistického kolektivismu. Každodenní spolupráce a sdílená zkušenost v zaměstnání jistě má skutečný sblížovací a solidarizující účinek, současně ale zůstává oblíbeným místem státního zasahování do života a psychiky lidí v socialistické společnosti.

Socialistický kolektivismus nicméně byl systémově okleštěn a popřen připuštěním výjimečného společenského postavení vládnoucí elity. Aby legitimizovala svůj nárok na veškerou moc a z ní plynoucí volnost při prosazování vlastních zájmů, státně-stranická mocenská elita musela vůči kolektivismu postavit představu „vyspělejší“ a „uvědomělejší“ skupiny, socialistického předvoje.⁴¹ Touto trhlinou v kolektivistickém celku, kterou ideologové s ohledem na prospěch politické elity zaplnili úderníky, hrdiny práce, partyzány, osvoboditeli a vzorovými komunisty, probleskuje opět jasněji úzkostlivě skrývaná podstata režimu, založeného na dominanci menšiny nad společností.

Reálná politická kultura: mezi přijetím a protestem

Aktivismus jako zakrývání politické bezvýznamnosti individuální občanské iniciativy, *uvědomělost* jako potlačení právního vědomí a samostatného myšlení, *kolektivismus* jako popření tradičního západního modelu individua, jež zakládá svou identitu na autonomně a odpovědně učiněných rozhodnutích a činech. To jsou význačné rysy socialistické politické kultury, kterou nelze chápat jako komplex deskriptivních proměnných vysti-

⁴⁰ Grulich, V.: cit. d., s. 295.

⁴¹ Filipcová, B. – Filipec, J.: cit. d., s. 347.

hujících politicky podstatné rysy dané společnosti, ale jako mocensky prosazovaný předpis a jako nástroj udržení systémové stability. Vedle této kultury a v úzkém spojení s ní, totiž jak s její vnější a propagovanou podobou určenou k manipulaci občanů, tak také s jejím cynickým vnitřním obsahem, konstatujícím nadvládu stranického aparátu, se však vytvořila protikultura, jež byla reakcí na zvrácenost společenské situace a vzpourou proti nenormálním podmínkám: touto druhou kulturou si občané, zbavení svých práv a svobod, kompenzovali vlastní „systémovou“ méněcennost v reálněsocialistické společnosti, bojovali proti režimu, ale také mu některými jejími formami prodlužovali život.⁴² Za typy posledně uvedeného eskapistického rysu politické kultury reálného socialismu je možné považovat různé formy dobrovolného odmítnutí komunikovat sociálním kódem socialistického režimu spojené s pokusy vybudovat vlastní subkulturní náhražky (např. rozvíjení staršího motivu švejkovství, ale také trampování nebo zahrádkářství a mnohé další více nebo méně pitoreskní role a aktivity). Přinášejí psychické odlehčení, ale současně znamenají naprostý ústup z participace, jinou verzi stažení se do parochiality. Kromě nich se však vyvinuly i pozitivní, aktivní typy socialistické antikultury. Protože se však politická antikultura socialistických zemí vytvářela za podmínek nesvobody a deformovaných sociálních vztahů, není překvapivé, že mnohdy nevyhovuje představám západní politické vědy o tom, jak by měly vypadat demokratické predispozice občanů.

Antikultura socialistické společnosti byla antipolitická. Oblast veřejného, diskuse o společensky relevantních záležitostech, byla většině občanů uzavřena. S výjimkou příslušníků elity bylo obyvatelstvo vyloučeno z účasti na reálném politickém rozhodování. Jak už bylo zmíněno výše, režim uzavřel společnost do malého prostředí jejích partikulárních zájmů, kde jedině mohli práva zbavení občané dosáhnout kompenzace za sociální a politickou bezmoc. Vznikl tak jakýsi život ve „výklenku“,⁴³ kdy se do sféry privátního přesunulo těžiště veškerého lidského úsilí a angažovanost se zredukovala na pouhé přizpůsobení nárokům režimu.

Komunistický režim zde jen dále oslabil ve střední Evropě tradičně neduživou občanskou společnost, pro kterou bylo v socialistickém Československu 70. a 80. let vyvíjení jakékoli činnosti ještě těžší než v sousedním

⁴² Sontheimer, K.: cit. d., s. 67–79.

⁴³ Výraz „výklenek“ a „společnost výklenků“ (Nische, Nischengesellschaft) použil pro označení útěku východoněmeckých občanů před politikou Günter Gaus. Srov. Sontheimer, K.: cit. d., s. 71.

Maďarsku nebo Polsku.⁴⁴ Srovnání normalizované československé nebo východoněmecké společnosti s Maďarskem a Polskem potvrzuje často zdůrazňované varování před přečehováním explikační síly pojmu politické kultury při analýzách krátkodobých změn, a sice v tom smyslu, že rozdíly v úrovni občanského sebevědomí a politické kultury se nemusejí nutně odrážet v obdobných rozdílech mezi srovnávanými politickými systémy.⁴⁵ Ve světle tohoto zjištění se ukazuje, že politickou kulturu nelze činit odpovědnou za výkyvy v historickém vývoji politických systémů, ale pouze za převládající tendence a obecné rysy, které se projevují *à la longue*.

Společnost režimu čelila novými, okolnostem přiměřenými prostředky, vytvářejícími nový podtyp politické kultury. Z osobního aktivismu vzniklo opoziční hnutí, jež se odmítlo deklarovat za politickou sílu a potíralo režim tam, kde se dopouštěl bezpráví proti individu. Občanské iniciativy jako Charta 77 demaskovaly iluzornost reálněsocialistické společenské smlouvy tím, že poukazovaly na cenu, jež za tuto smlouvu občané platili: omezení na uspokojování soukromých potřeb a malých zájmů v mnoha různých „výklencích“.

Zatímco se režim pokoušel přesvědčit obyvatele, že za hranicemi veřejného zbývá místo pro svobodný život, byla podle Havlova výkladu v *Moci bezmocných* právě obrana práv jednotlivého občana, vydaného všanc excesům systému, spojujícím tmelem Charty. Disent tedy, jak to také odpovídá antipolitické kultuře zplozené normalizací, neusiloval o politické působení v běžném smyslu, ani nechtěl vytvářet politické strany nebo hnutí, které by čelily komunistické straně jako protihráči v politické hře, ale považoval se za sdružení jednotlivců na obranu jiných jednotlivců.⁴⁶

Občanské iniciativy se objevily v situaci, kdy politično bylo rozbito a politická aktivita v „naivním“ západním smyslu nemožná. Boj za občanské svobody vedly ve značně roztmeleném společenském celku, kde neměly možnost působit prostředky masového ovládnání, k nimž neměly přístup, ale musely apelovat na vědomí lidské důstojnosti a etické citění. Ačkoli tedy Havel tvrdí, že „život v pravdě“ je „mocenským faktorem nebo politickou silou“,⁴⁷ forma chartistického vystoupení je nepolitická, srovná-li se s *postoji* k věcem veřejným v demokratických zemích. Je proto příznačné, že na jiném místě Havel píše o zátěži „tradičním politickým myšlením a tradič-

44 Schoepflin, G.: *Politics in Eastern Europe: 1945–1992*. Oxford, Blackwell 1993.

45 Almond, G. – Verba, S.: cit. d., s. 20–21.

46 Havel, V.: cit. d., s. 103.

47 Havel, V.: cit. d., s. 83n.

ními politickými zvyklostmi“, máje na mysli zavedená a společností interiorizovaná pravidla politické, tedy i demokratické hry.

Poměřeno kritérii Verby a Almonda, vypracovanými především pro Spojené státy, ale ne vždy přenosnými do jiných společenských kontextů, se budou Havlovy úvahy o politice ze 70. let jevit jako svým způsobem „zaostalé“, nerozlišující náležitě mezi parochiálním, poddanským a občanským typem politické kultury. Totalitní režim smazal rozdíly mezi typy politické kultury a ochromil jejich funkce. Veřejné vystoupení chartistů bylo ohraničeno orientací na společenství, v masové reálněsocialistické společnosti byl a vzhledem k sociální i místní specifičnosti hnutí musel být jeho vliv velmi omezený. Havlova „postdemokracie“ je utopií společenství nahrazujícího nefunkční společnost, je výsledkem odvrácení člověka od zkompromitované sféry politiky k osobnímu vztahu, určenému vzájemnou odpovědností. To ale není krédo západní teorie politické kultury, jež se snaží najít podmínky demokratického politického zřízení ve společnostech, jež mnohonásobně přerostly rámeč jednotlivcem přehlédnutelných a ovlivnitelných skupin.

Reálnou politickou kulturu v socialismu vytvářely dva protipohyby při způsobení a odmítnutí vnucovaných pravidel hry. Pohyb adaptace vedl dovnitř, z politické nebo vůbec společenské oblasti do nejužšího soukromí a je příznakem úpadku politické kultury, ztrátou participace. Těto zátěže se nezabavilo ani opoziční politické myšlení, představující opačný pohyb. Odtud vychází pokus o překonání politiky nepolitickým, který je formulován jazykem základní filosofické reflexe, nikoli politologického diskurzu. Nechybí mu určitý patos, utopičnost, potřebné v době útlaku. S tím souvisí také nedůvěra k návratu do politiky, pochybnosti o participaci v západním pojetí a vize vlastní cesty, všechno to součástí stanovisek, které se v českém politickém životě projevují dodnes.

Závěr

Politická situace a vývoj každé společnosti mají své „subjektivní“ podmínky ve vzorcích postojů a osobnostních rysech jedinců, kteří společnost utvářejí. Toto je předpoklad teorie politické kultury, která si činí nárok na to, že zná způsob, jak převádět obtížně pozorovatelné a pochopitelné komplexní politické jevy na důvěrně známé vnitřní psychické názory, postoje a hodnoty, a tím pozvedává politickou vědu na vyšší stupeň poznání. Stoupenci politicko-kulturní explanace mohou být přesvědčeni, že jejich přístup je schopen odhalit ty vlastnosti společností a skupin, které v dlouho-

dobé perspektivě určují jejich politické zřízení, vývoj jejich politických institucí a chování tváří v tvář politickým problémům. Typ politické kultury vypovídá o možnostech společnosti dosáhnout nebo udržet si určitý vládní systém, např. demokracii při přechodu od totalitního režimu. Znalost politické kultury předchozího období proto může být nesmírně užitečná pro poznání politické kultury současné a obě pro odhadnutí šancí dané společnosti uspět v politickém projektu, na jehož realizaci pracuje. Mezi politickou kulturou a konkrétním stavem společnosti však neexistuje jednoznačný vztah už proto, že vliv politické kultury je i podle teorie patrný až v delším časovém trvání.⁴⁸ Současné není poznání politické kultury ani zdaleka exaktní a jednoznačné, protože je zatíženo řadou metodologických nejasností a vždy také vyžaduje interpretující přístup.

Pro pochopení politické reality české společnosti je nevyhnutelné – a proto je překvapivé, jak málo se tak činí – získat přesnější a hlubší poznání politické reality předchozího systému. Toto poznání není samoúčelné nebo pouze teoreticky zajímavé, ale za pravděpodobného předpokladu kontinuity a kauzálního propojení s mnoha prvky dnešního politického systému může také mnohé vypovědět o současném stavu politiky. Z něho lze čerpat poučení o nejrůznějších sociálních a politických otázkách: např. o perspektivách vývoje politického systému, o změnách hodnotových a postojoyých orientací české populace (postoje k menšinám, vnímání institucí aj.), o vyhlídkách koexistence české společnosti s ostatními v rámci stále více se integrující Evropy. Přehled – nikoli vyčerpávající – rysů politické kultury reálně-socialistického Československa odhalil některé vzorce chování a myšlení, jejichž přítomnost nebo aspoň zprostředkovaná působnost v dnešní společnosti by mohly potvrdit další hlubší výzkumy. Nijak nepřekvapí, že pozůstatky politické kultury minulého režimu neznámají pro dnešní českou společnost právě pozitivní dědictví. Typy a subtypy reálně-socialistické politické kultury (ideální, reálná: přijetí, adaptace, reakce, protest) nedostatečně podporují dva ze základních aspektů demokratické politické kultury, participaci a důvěru v politické instituce. Kultura protestu sice představuje velmi radikální formu participace na politickém dění, ale současně v sobě nese tradici antipolitického smýšlení, které brání v identifikaci se systémem a jeho institucemi. Všechny ostatní jmenované formy kultury pak nedostatečně podporují participaci na procesu politického rozhodování, čímž zhoršují výkonnost českého politického systému a – alespoň z hlediska obvyklého u teoretiků politické kultury – snižují kvalitu české demokracie.

⁴⁸ Srov. Schemeil, Y.: cit. d., s. 246n.

Literatura:

- Adorno, T. W.: *Studies in the Authoritarian Personality*. Gesammelte Schriften Bd. 9.1. Soziologische Schriften II. Erste Hälfte. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1975.
- Almond, G.A. – Verba, S.: *The Civic Culture, Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Newbury Park, Sage Publications 1989.
- Aron, R.: *Plaidoyer pour l'Europe décadente*. Paris, Éditions Robert Laffont 1977.
- von Beyme, K.: *Die politischen Theorien der Gegenwart*. Opladen, Westdeutscher Verlag 1992.
- Eysenck, H.J.: *The Psychology of Politics*. London, Routledge and Kegan Paul 1968.
- Fleron Jr, F.J.: „Post-Soviet Political Culture in Russia: An assessment of recent empirical investigations“. *Europe-Asia Studies*: 48/2: 225–260.
- Filipcová, B. – Filipec, J.: *Různoběžky života*. Praha, Svoboda 1976.
- Grawitz, M. – Leca, J. (eds.): *Traité de science politique 3. L'action politique*. Paris, Presses Universitaires de France 1985.
- Grawitz, M.: „Psychologie et Politique“. In: *Traité de science politique 3. L'action politique*, Publié sous la direction de M. Grawitz, J. Leca. Paris, Presses Universitaires de France 1985.
- Grulich, V.: *Osobnost a její společenský rozvoj*. Praha, Panorama 1983.
- Hajko, D. a kol.: *Člověk v socialistické společnosti*. Bratislava, Smena 1983.
- Havel, V.: *O lidskou identitu*. Rozmluvy, Londýn 1989.
- Klicperová-Baker, M. et al.: *Ready for Democracy? Civic Culture and Civility with a Focus on Czech Society*. Praha, Academy of Sciences of the Czech Republic 1999.
- Memmi, D.: „L'engagement politique“. In: *Traité de science politique 3. L'action politique*, Publié sous la direction de M. Grawitz, J. Leca. Paris, Presses Universitaires de France 1985.
- Pye, L.W.: „Political Culture“. In: D.L. Sills (ed.): *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 12. New York, Macmillan/Free Press 1968, s. 218–225.
- Schemeil, Y.: „Les cultures politiques“. In: *Traité de science politique 3. L'action politique*, Publié sous la direction de M. Grawitz, J. Leca. Paris, Presses Universitaires de France 1985.
- Schoepflin, G.: *Politics in Eastern Europe: 1945–92*. Oxford, Blackwell 1993.
- Sontheimer, K.: *Deutschlands politische Kultur*. Berlin, Rowohlt 1991.
- Šolcová, M.: *Socialistický způsob života*. Praha, SPN 1978.
- Thompson, M. – Ellis, R. – Wildavsky, A.: „Political Cultures“. In: Hawkesworth, M., Kogan, M. (eds.): *Encyclopedia of Government and Politics I*. London and New York, Routledge 1996.
- Vajdová, Z.: „Politická kultura: teoretický koncept a výzkum“. In: *Sociologický časopis*, 32/3: 339–351.
- Verba, S. – Nie, N.H.: *Participation in America*. Chicago, The University of Chicago Press 1987.
- Wiatr, J. J.: *Spółczesność, polityka, nauka*. Warszawa, Książka i wiedza 1973.

Czech Political Culture in the Era of 'really existing Socialism' and Today

Marek Skovajsa

The prospects for an harmonious and unimpeded development of democracy in the post-communist countries remain one of the central concerns of the political science research at the beginning of 21st century. These countries' chances to develop a stable and prosperous democracy are limited or pre-determined by the continuing presence of the patterns of thought and behavior which evolved in response to the specific conditions of life in a communist political system. The extended exposition to the influence of the patterns of attitudes typical of the communist regime could not fail to modify the patterns of attitudes which determine political behavior of the citizens in the post-communist era. In this article, the conceptual framework of the political culture theory is used in an attempt to discover and investigate the various psycho-cultural effects the political system of so called "really existing socialism" had on the post-communist political culture in the Czech Republic. In the first part, a survey of the most important concepts of the political culture theory relevant for the study of post-communist political culture is offered. Notably, Almond and Verba's notion of the civic culture and various psychological theories (Adorno, Eysenck) are sketched out and their importance for the question discussed is established. In the analysis of the Czech communist and post-communist political culture the distinction introduced in earlier studies of communist political systems between an ideal and an actual political culture is maintained, the former being the set of political attitudes postulated by the official ideology and the latter the one to be empirically found in the society. Within the actual political culture, four main subtypes were distinguished: 1. culture of acceptance; 2. culture of adaptation; 3. culture of escape; 4. culture of protest. The ideal political culture was sought in the texts of Marxist-Leninist authors concerned with the citizens' political activity. The political activism proclaimed by the official ideology was shown to remain in the domain of mere postulations. Similarly the concept of "political awareness" was deprived by the official ideology of its emancipatory content and changed into a means of manipulation. Less veiled was the official support for the citizens' escape into the private sphere and the emphasis on collectivist, as against individualist, values. In the closing section of the article various elements of present Czech political culture which can be traced back into the communist political culture, both ideal and actual, are discussed. The inheritance of the communist past includes: predominance of passive orientations toward politics, excessive proportion of parochial, "privatist" attitudes and, in the political elite, a preference for the conception of "antipolitical" politics, a conception that favors informal political structures, community-based solidarity and extra-institutional channels of political communication.

Město jako prostor mizení

K estetice mizející reprezentace prostoru stability

Jiří Bystřický

I.

Město jako objekt mediačních změn

„...systém pohlcuje svůj vlastní způsob reality, nafukuje své vlastní prázdné formy, až dosáhne absolutní hodnoty a jeho vlastním ironickým osudem je jeho zvrát.“ P. Virilio

Problematiku města lze jistě nahlížet z mnoha explikativních rovin. Nicméně jedna z nich, v níž město nabízí k „vidění“ ten zvláštní fenomén „nucené introverze“ – o němž se často zmiňuje právě Paul Virilio – vede k úvaze nad přiměřenou referencí k problému „nucené introverze“. Uvedený fenomén je důsledkem vstupu multinacionální ekonomie v globálním rozměru do měst, která tak změnila nejen svou kartografii centra a periferie, ale především zavedla zřetelné hranice vlivu dominantních společností, jimiž nově vytyčila moderní interface přístupu a odmítnutí.

„Nucená introverze“ je poněkud zvláštní výsledek náporu, který představuje vpád multinárodních korporací do měst, jež se až do nedávné doby mohla sama pro sebe, tedy přesněji pro své obyvatele, definovat nejen prostorově vymezenou lokalitou, ale i institucemi, nevybočujícími z rámce jednoho národního či teritoriálního dispozitivu. Důsledek vlivu multinacionální ekonomie je totiž patrný již při prvním přiblížení. Objekty, které tyto instituce mají k dispozici, naznačují jednu důležitou změnu. Nic z toho, co obyvatelům měst, dosud neproblematicky navyklým na porozumění svému městskému prostoru, tyto instituce nabízejí, není tak úplně shodné s tím, kde jsou lokalizovány. Najednou máme před sebou objekt, který je sice zde, v tomto městem ohraničeném prostoru, ale jeho reference k teri-

toriu jako místu svého zakotvení je nejistá. Je sice zde, ale není zde jako to, co je jen a jen na svém místě. Vše, co není jen a jen na svém místě, vše, co odkazuje za hranice lokální dispozice svého umístění a trvání, poněkud narušuje představu o vztahu k tomu, co dosud panovalo jako názor o umístění. Místo pevného svazku s lokálním, je zde najednou nový aspekt: svazek s lokálním je pouze dočasně dispoziční, je orientován na lokalitu jenom svou zjevnou neúčastí na trvalém spojení s místním. (Většinou zde není ani ochota začlenit se do tradice výstavby jako místa „lokální stability“.) Navíc: každá takováto instituce zároveň plní funkci dohlázele z vnějšku. Multinacionální ekonomické instituce tak nutně přeformátovávají vztah k porozumění domácím událostem: přesněji, k lokálnímu porozumění času a prostoru. Vytvářejí nerovnováhu mezi tím, co jsou to místní události a tím, co za události považuje nadnárodní korporace, která je v daném prostoru pouze manifestována svojí dočasnou přítomností. Je-li instituce navíc mediálně známá a dostatečně etablovaná v řetězci „mediovaných“ referencí, začne dříve nebo později uskutečňovat to, čemu J.-F. Lyotard říká „*efekt vytlačování reálného*“ jeho mediační instancí.

Při současném rozvoji tele-technologií, satelitní TV, digitální informační dálnice atp., je zřejmé, že převaha společností, které uvedené technologie mají k dispozici, se nějak podstatně dotkne i prostorového a časového obrazu města. Neboť právě onen zprostředkovaný, *mediovaný efekt reálného* postupně začne vytlačovat bezprostřední reálné. A tak by nebylo s podivem, kdyby obyvatelé města přestali vnímat jako relevantní to, čemu jsou uvyklí, co ve městě vidí a co si především díky svému vlastnímu, tradicí podepřenému názoru prostorově lokalizují. Protože dispozitiv lokalizace bude neustále převzorkován tele-technologií do podoby, která je vlastní tomu médiu, které obrazy vytváří, šíří a poskytuje k užívání těm, kdož jsou součástí jeho multinacionálního dosahu. Multi-prostorové dispozitivы elektronických médií tak budou zpětně dodávat hranice a význam lokálnímu. A to v opačném měřítku: namísto tradičně platné estetiky stabilních obrazů a objektů, vyvstane proměnlivý, neustále mizející obraz objektů, jako důsledek vlivu formátování příslušnou tele-technologií. Důsledek tohoto jevu je zřetelně patrný a Virilio jej popisuje vcelku věrohodně: „*Od estetiky zjevování se stabilního obrazu, prezentovaného samotnou jeho stabilitou, k estetice mizení nestabilního obrazu, symbolizovaného jeho unikáním (kinematickým... apod.), jsme svědky transmutace reprezentací. Objevování se forem, objemů určených setrvat po dobu trvání jejich hmotného základu, bylo vystřídáno obrazy, jejichž jediným trváním je okamžik, kdy se objeví na sítnici oka...*“ (Virilio:1984:15/

Městské objekty jsou takto vystaveny „*krizi pojmu dimenze*“, neboť konfigurace prostorových objektů a doplňkových částí města podléhají technologické deregulaci mediálního zprostředkování. Virilio poměrně přesně dovozuje, že to, čemu dnes říkáme „urbanismus“, je v zásadě pouze „...*komponováno či dekomponováno prostřednictvím systémů přepravy, tranzitu a přenosu...*“, tedy multiplikačně provázaných sítí, jejichž cílové určení leží mimo teritorium města. Neboť ony vysoce efektivní spoje pro transport a transmigraci mají ve své bazální rovině charakter transmitujících entit, tedy v podstatě mediačních položek, které lze popsat jako nemateriální konfigurace.

Právě tyto nematerializované konfigurace efektivních spojů multinacionálních ekonomik umožňují „čist“ nové „monumenty“ města. Nikoliv tedy ty staré a přesně lokalizované výstavby, jež dříve nebo později plní přítomňující roli monumentu okamžiku, jež je každému městu vlastní, ale naopak: virtuální, proměnlivé a lokalitu přesahující konfigurace transportních sítí vytvářejí novou formu monumentalizace. Přesněji: opětovně se vystavuje před sítnice očí pouze jednotlivé, mnohdy zcela separátní. Tzn., že se vystavují formy přepisu dat nevázané na žádný prvek tradičního významu dané lokality, okamžiky „*ne-přítomné*“, protože zprostředkované a lokálně pouze průchozí (formy přenosu dat), v nichž i dopravní síť tvoří pouze zdánlivou oporu. Za každou instrukci o provedení převodu mediovaných dat dnes stojí informační technologie neutrálních a odtažitých displejů obrazovek. Jejich vliv a dosah na ty, jimž je určen tok informačního převodu, je dostatečně zřetelný: neustále si totiž vynucující ono Baudrillardovské – „to be connected“¹ pro každého z nás. Tím nás odvádějí od místa, které si spojujeme s významem **lokální** stability, a přeměrovávají nás svou „*ne-přítomností*“ do míst, ve kterých je jejich informace v rámci konfigurační sítě materializována, je tedy už bez ohledu na naši pozici nějak zprovozněna.²

Dominiem prostoru dnes tudíž může být především to, co je s ním spojeno pouze svojí nepřítomností. Prostor města jako teritoria zdánlivých

¹ Obrazy, přesněji tele-obrazy produkované prostředky virtuálního generování, již nemají mnoho společného s původní mocí reprezentace a neslouží ani k jakémusi zrcadlení či alespoň představování. Jsou používány především proto, aby ti, kdož je užívají, mohli být na ně doslova napojeni. „Dnes již dokonce nejde ani o to mít tělo, nýbrž být na tělo napojen (connected): být napojen na vlastní sexualitu a na vlastní libido.“ Baudrillard, *J./1995/ SAD*, Praha. s.6.

² A toho lze dosáhnout např. i směnnými transakcemi v rámci sítí, které pak zpětně mají vliv na kupříkladu výši úrokových sazeb, výstavbu kontrolních terminálů, periferních lokací atp., nastavují novou optiku monumentalizace.

hranic či lokalizace je už předem vyprázdněn tehdy, ztratí-li se vlivem technologie transportů smysl pro pojem dimenze, která má empirické krytí v místě, kde se uskutečňuje rozměr lidské existence a subjektivního pobytu. Ať už pobytu ve smyslu jeho extenze existenciálního výkonu individuální subjektivity, či pobytu ve smyslu pouhého řazení se do lokálně konfigurovaných dimenzí prostoru svého pracovního, studijního, turistického či jiného. Virilio tento efekt dovádí do následné podoby: „Skutečně, existují-li tu ještě „monumenty“, nejsou již řádu viditelného, navzdory celé té přeměře architektonických kliček – tato nesouměrnost (disproporce) se nezapisuje ani tak do řádu vnímatelných zjevností, estetiky souboru těles zjevujících se pod sluncem, nýbrž spíše v ztemnělém světélkování terminálů, konzol a dalších elektronických „tabulí noci“. ... Příliš rychle se zapomíná na to, že předtím, než se stala souborem technik, jež nám umožňují skrýt se před nepohodou, byla architektura nástrojem měření:

Sumou vědění, které umožňovalo, poměřujíc nás s přirozeným prostředím, organizovat prostor a čas společnosti.“ /Virilio:1984:13/

Konflikt, který vyplývá z nezadržitelného vpádu vlivu multinacionálních ekonomik a elektronických médií, je nyní dostatečně zřetelný. Ona „geodetická“ schopnost původního smyslu architektury, totiž schopnost definovat jednotu času a místa pro naše individuální i skupinové aktivity je podrobena konfrontaci s jinou formou definice času a prostoru: se strukturálními a transpozičními prostředky masové komunikace a „medializace“. Ona geodetická schopnost stabilního „zarámování“ časových a prostorových směrnic do hmotných objektů, jejichž dosažitelnost byla možná pouhým taktilním aktem, je nyní vystřídána „tekutým formátem“ prostředků masové komunikace, kde hlavní referencí k prostoru a času je formát „ne-přítomnosti“ a „nestability“. Každá procházka městem, které tak zřetelně vymezuje a ohraničuje hranice toho, co lze vidět a časově „projít“, je nyní už poněkud jinou záležitostí. Ne že by se na skutečných objektech v teritoriu města něco radikálně změnilo. Přesto je nápadný jistý pohyb, který odebírá městu jeho dosavadní privilegia jednoho stanoviště. Každý, kdo chce v městě být součástí města a zároveň součástí sebe samého, chce-li tedy sjednotit či uvést v soulad své časové a prostorové dispozice s tím, co „nabízí“ dané město, bude mít před sebou zjevnou komplikaci: bude muset přejít, v rámci strukturace souřadnic, jimiž řídí svůj pohyb prostorem jako kontrolovaný pohyb v čase,³ do tzv. určujícího režimu.

³ Samozřejmě, že čím větší a intenzivněji fungující město či metropole, tím je rozestup mezi těmito dvěma formáty časo-prostorového rozvrhu patrnější.

Tím je ovšem zcela zřetelně režim, který má schopnost jedince začlenit do souvislostí, odpovídajících daným „rychlostem mizení“ mediovaných obrazů do souvislostí a vlivu „transportní topografie“ multinacionálních ekonomik, vlivu a efektu hyper-representace komunikačních kanálů médií. Neboť teprve v nich je subjekt součástí onoho jevu multiplikace, který tyto dvě instance – tj. multinárodní ekonomiky a komunikační prostředky masové společnosti – zavedly, jako svoji průvodní podmínku extenzivní existence.

Subjekt obrazu a defragmentace města

„Dnešní subjekt... omezuje svůj duševní obzor subjektu na kontakt se svými obrazy a obrazovkami.“

J. Baudrillard

Jako součást extenzivního modu existence je každý, kdo prochází městem v jeho tzv. reálném čase, nucen nastavit režim svého časo-prostorového „nacházení se“ do polohy extenzivní. Tedy do polohy přizpůsobené podmínkám převládající dominance nad-teritoriálních institucí. Ačkoliv je tedy součástí pohybu a toku času v lokalitě, jejíž lokální stabilita je stále ještě zřejmá, přesto pohyb každého jedince je již kontaminován evidentním protipohybem vůči časoprostorové dominanci příslušného teritoria. Onen protipohyb je veden v linii extenzivních dispozic a utilit, jimiž disponují „monumenty“ extenze: multinacionální ekonomiky a média.

Důsledek je vcelku zřejmý. Nejprve je možné začít se chovat tak, jako bychom chtěli zrušit režim prostoru a času reálného teritoria. To lze již dnes vcelku pohodlně tím, že např. město Helsinky nebudeme vůbec navštěvovat v reálném modu, ale rovnou v modu virtuálním.⁴ S pomocí Internetu lze projít virtuální Helsinky, včetně obchodů, divadel a galerií, aniž bychom měnili svůj vlastní časový režim v situaci, kdy se neheme s pohodlného křesla ve svých pracovních či obývacích pokojích.

⁴ W. Welsch v tomto modu spatřuje určité řešení. Spočívá v možnosti využití této technologie k nové formě sebe-prezentace. Nazývá je virtuálními komunitami. „Ve virtuálních komunitách se můžeme rozhodnout, do jaké míry odkryjeme či zastřeme sama sebe, kterou stránku sama sebe budeme prezentovat, či jaký image určité postavě vytvoříme. /Rozumí se i postavě cestovatele či návštěvníka města./ Při vyjadřování sama sebe jak v každodenním životě, tak i pomocí elektronické komunikace, si můžeme sama sebe plněji uvědomit“. Welsch, W. /1997/: *Undoing Aesthetics*. London. Sage. s. 7.

Pro člověka to má zajímavý dopad: jakmile začne převádět režim subjektivní kontroly času v podmínkách „reálného“ vedení souřadnic prostoru a času a přejde na režim extenze, podpořený tele-technologiami a hyperrealitou, pak s růstem extenze režimu sebe-zakoušení klesá u něho schopnost adjustace tohoto režimu v systému individuálních identifikací. Ty jsou nahrazovány suplementy a člověk tak s vysokou akcelerací míří ke stádiu fragmentární subjektivity. Analogickým způsobem se ovšem od tohoto okamžiku začne vyvíjet i jeho vztah k městu: přesněji k oné lokální stabilitě.

Jestliže dříve byla člověku oporou pro adjustační techniky individuálních identifikací např. vůně určitého místa, kouzlo časového toku na přelomu léta atp., pak nyní vede ke stejnému efektu v rámci extenze člověka opačný přístup: přístup individuální „defragmentace“ lokality podle měřítka zvolené extenze. Ta je téměř vždy definována vztahem k rychlosti. Každá takováto extenze pak začíná mít typický charakter závodění. P. Virilio v rámci své koncepce dromologie přímo uvádí, že „...bohatsví je vlastně jedním z aspektů vztahu k rychlosti“. V obecném náhledu pak uvádí, že vlastně „...každá společnost je založena na sobě příslušném vztahu k rychlosti“. Tzn. že každá společnost je svým způsobem dromokratická.

Město lze tedy projít, nahlédnout či zaznamenat, aniž bychom potřebovali být i jen jeden jediný záchytný bod. Je-li rychlost procházení vysoká, pak jediným referentem je vztah k času. A ten je opět referencí nikoliv k reálným objektům města, ale k určujícím režimům: v tomto případě k rychlostem translace elektronických médií. Tedy přesněji k hyperrealitě.

Nelze se příliš podívat, že v tomto případě dochází k permanentní fragmentarizaci teritoria, k jeho suplementaci virtuálním režimem vlastní extenze, k důslednému potlačení všeho, co by dominantním formám multiplikace odporovalo. (Multiplikativní je v tomto případě jak subjektivní extenze jedince, tak i zvolený vztah k rychlosti a příslušná reference k obrazům, načteným či dohledávaným v hyperrealitě médií.)

S ohledem na recepci mediálního diskurzu a technik zobrazování je dnešní člověk podroben především režimu mediálních extenzí. To znamená, že jeho chování se nápadně podobá modelům satelitů, tedy neustálého „orbitálního přesazování“, jak podotýká Baudrillard, vlastních funkcí směrem k objektům, které produkují pouze replikované obrazy, či simulakra. Dnes se tak člověk sám, a to včetně svého „...vlastního těla, svého myšlení a svého životního prostoru, stal satelitem“. Je totiž neustále na změněných oběžných drahách svých zážitků a dojmů nikoliv z reálných objektů,

keré lze ještě ve městě nalézt, ale z bezděčně „datové reality“: té, která mu jako jediná zbývá. Když totiž „přeobsadil“ většinu svých drah v rámci orbitálního pozorování vnějšku, vyprázdnil zároveň objekty lokální stability. Místo reálného ho začíná oslovovat jím samým evokované hyperreálně. Vstoupil tak do toho modu náhledu, jímž je zprostředkovaně instalován v tzv. datové komprimované realitě. Pro zjednodušení, stačí registrovat diferenci mezi řečí a čtením tzv. reality a jejím mediálním zobrazením: způsob uchopení tohoto rozdílu je právě onou komprimací. Neboť ke stlačení a převzorkování dat dochází sice u obou „realit“, ale ona původní je jediná, která klade odpor proti reprodukci a mizení. Stručně řečeno: člověk si svým způsobem trvá na svém.

Komprimovaná realita má vcelku zřetelné obrysy pouze tehdy, je-li disponována příslušným mediálním doprovodem. Přesněji řečeno, je-li zde už k dispozici reprodukovatelný obraz, vždy „přiložitelný“ na konkrétní objekt, se kterým se ve městě člověk setká. Rozumí se, že jde většinou o objekty zvýšeného zájmu. Od památek, přes typizovaná nákupní centra až po nové monumenty bank a nadnárodních koncernů. Je-li tedy komprimovaná realita již součástí orbity člověka.⁵ Pak jedinec volí jen to, co umožňuje soulad reprezentací. Na jedné straně reprezentace příslušné orbity, pokud chce jedinec – subjekt popisovat či označovat to, co je k vidění tak, jak to umožňují parametry příslušné orbity, tedy virtuálního odstupu. Na druhé straně reprezentace „reálně“ viděného, tzn. co virtuální reprezentace umožní na reálném v zastoupení zbylých znaků ještě vidět. Ale zde je právě komplikace: reprezentace viděného v tomto bodě poněkud selhává, neboť je v zásadě nahrazena parametry orbity: drahou linie odstupu a drahou linie úniku. Nechce-li být totiž jedinec – subjekt zcela vyprázdněn, musí volit obě verze přístupu k objektu: odstup podle definice vzdálenosti a únik podle definice mizení.

Problematiku mizení obstarává za člověka – subjekt tele-technologická dispozice estetiky nestabilních obrazů. Ačkoliv člověk před sebou vidí z určité přijaté vzdálenosti např. kostel, jeho náhled je přesto komprimovaný: vidí objekt jako předmět časového úniku, tedy nikoliv jako to, co je stále na místě, ale spíše naopak. Dovolává se jiného modu přístupu a čtení svých hranic. Kostel je pro člověka dneška v zorném poli mizení, protože

⁵ Na objekt lze nahlížet jak z pozice turisty, tak třeba z pozice domorodce, je-li po ruce příslušná dráha odstupu, která umožňuje de-fragmentarizovat objekt a jeho okolí podle matrice dané orbity – pozorování určitého objektu geologické stability je tak podrobno režimu „převodu odstupu“. Blízké a vzdálené, stejné a jiné, atp. jsou v tomto režimu pouze verze odstupu.

reprezentace už jsou transfigurovány. Bereme totiž stále do úvahy fakt, že objekt, nahlížen takto člověkem – subjektem, je vřazen do určité časové perspektivy. A zároveň připomínáme poznámku cestovatele Victora Segalena o tom, že lokalizace je neúprosná: *„Jestliže objekt je to, co je před nás vrženo – ob-jactus – potom je neoddělitelný od trajektorie či dráhy a střemhlavého úprku, pro subjekt je vizuální perspektiva doprovázena časovou perspektivou, jejíž posunování naše vědy nebo technovědy komunikace nezastavily. Nekonečně se tak zrychluje obraz v riziku brzkého zážehu nehody v tomto rušném přívalu skutečnosti, která, jak všechny znaky naznačují, bude bezprecedentní.“* /Virilio:1997:120/

Města tak zažívají efekt dvojího vyprazdňování. Za prvé jsou reprezentována tím, co v nich není, tedy jsou nahlížena drahou *orbity*, která disponuje jiným vztahem k rychlosti – tudíž nepostřehnutelně vymazává téměř vše stabilní. A za druhé: na místo spojení subjektivního režimu s režimem dané lokality dochází spíše k tomu, že danou lokalitu rastrujeme podle obrazů, jež už dříve známe z rozmanitých příruček, časopisů, reklam atp. Známá je poznámka U. Eca o tom, jak rozmanité skupiny turistů při příjezdu do Paříže nafotí Eiffelovu věž přesně tak, jak ji už dříve znají z doporučeného bedeckera /tj. z předem nastaveného úhlu a dokonce i typu osvětlení/. Takováto forma reprezentace města je ovšem typickou ukázkou jeho vyprazdňování. Město jako fenomén lokální stability mizí ve prospěch města virtuální reprodukovatelnosti.⁶ Relevantní je tak záznam v médiích, či záznam pořízený pro potřeby subjektivní extenze. V této verzi dochází na tvrzení P. Virilia, že přecházíme od *„estetiky zjevování stabilního obrazu k estetice mizení nestabilního obrazu“*. Transfigurace reprezentace se v tomto okamžiku stává ukončenou. Alespoň v režimu zjevování. Neboť vše to, co bylo možné doposud číst jako prvky stability, pevné a neměnné objekty, odcházející s postupujícím časem počítaným řádově na desítky a stovky let, je nyní, ve fázi zbytnělé extenze dominantního paradigmatu

⁶ Problematiku reprodukce, hyperreality a dopadů nápodoby pouhou modulací je tématem, které poměrně přesně zařadil do souvislostí tele-obrazů koncem 70. let J. Baudrillard. „Jen přiřazení ke vzoru má nějaký význam, protože nic už nevzniká ve shodě se svým koncem... Setkáváme se tu se zpodobněním v moderním slova smyslu, kdy industrializace je jen jeho počítačící forma. Modulace je nakonec fundamentálnější než sériová opakovatelnost, odlišuje protiklady více než kvantitativní ekvivalence, a záměna termínů je větší než jakým je právo ekvivalence, strukturám, nikoliv tržní zákon hodnoty. Nemusíme jen hledat tajemství kódů v technice a ekonomice, naopak je to ve skutečné možnosti průmyslové výroby, že jsme nuceni hledat v původu kódu a zpodobnění. Každý typ zpodobnění zahrnuje předchozí. Stejně jako typ padělků byl uchopen typem sériové produkce... spočívá veškerý postup výroby v procesu převrácení do operační simulace.“ Baudrillard, J. /1995/: *Symbolic Exchange and Death*. London. Sage. s. 56–57.

hyper-komunikačních technologií pouhým stavem v rozložení toku dat, vzhledem k jejich nezměrné schopnosti přesunu obrazů a dat v řádu světelných rychlostí.

Každý objekt, který v teritoriu města znamenal či mohl znamenat jistou evidenci „zastavení“ času v lokálních souřadnicích, tedy jinak řečeno každý objekt lokální stability města, uměl „zajmout“ čas do té míry, do jaké byl člověk schopen číst čas v režimu dne, měsíce či roku. Namísto toho přichází hyper-technologie, která toto čtení času a schopnost člověka načítat objekty lokálních teritorií jako svědky „zastavení“ času ohraničuje či přímo ruší.

Nedosti na tom: „fragmentarizovaný“ jedinec – subjekt naší doby již nenachází v městech to, co v nich doposud bylo k nalezení. Totiž něco, co mělo evidentně pevnější a stabilnější formy zjevování, než jaké má každý subjekt k dispozici. Nalézá pouze své vlastní záznamy z objektů na úrovni bezprostředního vědomí.⁷ Fraktální subjekt je totiž už výsledkem neko- nečných vnitřních diferenciací, mnohačetných zlomů, jímž je jedinec – subjekt vystaven v kontaktu s tele-technologemi, s jejich vícenásobnou simulací jednoho a téhož v rozmanitých verzích, aniž by tyto poukazovaly na způsob, jak se jednotlivé verze fenomenálně liší. (Baudrillard hovoří o rozmanitých klonech unifikující verze subjektu.) Domy, ulice, čtvrti, náměstí, hřbitovy či kostel představovaly určitou topografii zdisciplinova- ného prostoru, který se stával nejen předlohou, ale přímo maticí verti- kálních a horizontálních souřadnic, uvnitř kterých se člověk „učil“ číst členění prostoru tak, jak byl nejen ekonomicky, politicky, právně či sociálně strukturován. Učil se také, jak rozumět tomu, co lze označit za dispozitivu časoprostorové adjustace. Fragmentarizovaný jedinec – subjekt současnosti, zavlčený do paradigmatu hyper-technologického členění časoprostoro- vých fluktuací ani nemá utilitu, s jejíž pomocí by ten předchozí model mohl nahradit. Tím je neustále jakoby tlačěn k výpomoci suplementy – náhražkami, které přicházejí nikoliv proto, aby umožnily nahradit ono ztracené zakotvení, ale aby nahrazovaly náhražky za nově vzniklé vakuum.

⁷ Téma fragmentarizace se objevuje v několika zásadních textech P. Virilija. Navazuje na Mandelbrotovy „Fraktální objekty“ jako geometrii fragmentarizace a má tím na mysli sku- tečnost, že jsme nyní ve věku mikro-příběhů, v období převahy umění fragmentu. „Rozměr (dimenze) nemusí být celkem, může být vysvětlen ze zlomků (částí). Pro mnoho přírodních objektů /jako je např. pobřeží V. Británie/ znamená dimenzionální jednota znásilňující zjednodušení. Vidíme, že zde došlo k nahrazení jednoty (pojmu jednoty kon- tinua) vědomím fragmentu, neuspořádanosti. A zde je vidět převrácení. Fragment znovu získává svoji autonomii, svoji identitu na stupni bezprostředního vědomí, jak by řekl Bergson.“ P. Virilijo /1997/: *Pure War*. New York. Semiotext(e). s. 41.

Suplementy pouze poukazují na stav, v němž takto „uvolněný“ jedinec – subjekt, vyvázaný z tradičních vazeb na pevné obrazy lokální stability a socio-kulturní matrice čtení času a prostoru, přechází na satelitní vizualizaci toho, co vidí. Přechází na dimenze prostoru a času, dané příslušnou orbitou, z níž teprve vidí to, co vidí: začíná i sám sebe číst přes nepochopení toho, co je to za události, které jsou jakoby zdánlivě začleněné mimo tento náš dosud platný a fungující prostor a čas. Přechází tedy na stav, v němž to, co se nyní děje, je jen pouhou ozvěnou toho, co se v transfiguračních maticích hyper-technologí dávno zrodilo a co se k člověku obrací jen tím, co virtuální město, jako prostor znásobených hranic a limitů propouští, lomí a převádí do roviny přiblížnosti. Přibližuje člověku události, jež nejsou jeho tím, že jsou komprimovány na míru, kterou není naučen číst a rozumět jí v bezprostředním náhledu. Tzn. jsou mu stráženy na obraz, který prostředky masové komunikace umějí prostrčit před jeho vlastní rozlišovací schopnosti. Nikoliv tak, aby je úplně blokovaly či pouze dočasně vyřadily ze hry. Naopak tak, aby je četl ve formě matrice, která jen úspěšně participuje na neuvěřitelné blízkosti toho, co má člověk dávno k dispozici. Na touze k opakování již viděného a potřebě vidění jen těch rozdílů, které diferencují v jednotlivostech. V detailu. J. Baudrillard v tomto ohledu hovoří přímo o promiskuitě detailu. Mikrodynamika vidění je tak výsledným efektem tohoto procesu, který začal velmi nenápadně a jak se zdá, pouze náhodou vypadá, že končí rovněž v mezích své prvotní nenápadnosti. Dnes už je k tzv. opravdovému vidění totiž jen to, co na první pohled prostě nevidíme.

Literatura:

- Baudrillard, J. /1988/: *America*. London – New York, Verso 1988.
 Baudrillard, J. /1995/: *Symbolic Exchange and Death*. London, Sage 1995.
 Baudrillard, J. /1995/: *Svět videa a fraktálový subjekt*. Praha, SAD 1995.
 Lyotard, J.-F. /1991/: *The Inhuman*. Stanford, California. SUP 1991.
 Lyotard, J.-F. /1998/: *Rozepře*. Praha, Filosofie, FÚ ČAV 1998.
 Virilio, P. /1991/: *The Aesthetisc of Disappearance*. New York 1991.
 Virilio, P. /1997/: *Open Sky*. London – New York, Verso 1997.
 Virilio, P. /1984/: *L'espace critique*. Paris, Ch. Bourgois Editeurs 1984.
 Virilio, P. /1999/: *Přexponované město. Labyrinth 5–6/99*, Praha.
 Virilio, P. /1997/: *Pure War*. New York. Semiotex(e), 1997
 Welsch, W. /1997/: *Undoing Aesthetics*. London, Sage 1997.

Town as a Space of Disappearance

Jiří Bystřický

The study is concerned with the problem of aesthetics of the vanishing representation of the space of stability, on modern production of linked town planning and media systems which are able to generate their own ways of reality according to an algorithm of emptying of forms a given system uses. (The originally natural environment has acquired a new organisation of space and time in society. This materialises according to the criteria of the forms which are being introduced: instead of the visible outstanding objects – built-up area, houses, streets and shops, etc. – one can see the “signs of night” – computer networks, server terminals, electronic displays of information boards, etc).

In this case it is a system of new configuration networks of urban space. This leads to an ironic result: a reversal of the principle of construction of reality in which each concept of geological stability is turning into its very opposite – a sphere of instability, a principle of displacement of what had originally been real. This change has been largely influenced by the present-day development of tele-technologies with their high transport speed or with the way of mediated de-territorialisation of natural space.

From this viewpoint one can say that what is now called town planning is just a model, constructed or removed by means of a system of transport, transit and transfer. The very sphere of transfer and individual transmitting networks is delineating new borders and principles of displacement directly inside the towns. In them, there is a revision of the original meaning of built-up areas and stability of a certain area. A locality as a firm delineation of space is vanishing to the benefit of transformation of the content of messages from institutions which make part of multinational economies. They are eroding the consciousness of belonging to a specific area because the main source of information about a given locality is almost always subject to a system of a configuration network of dominant transfers. They produce “localities”, but only within the framework of their attachment and generation of the importance of the content of a message, especially in view of the multi-national, trans-territorial and, first and foremost, virtual occupation of space. The configuration of spatial objects and individual parts of a town thus succumb to technological deregulation of mediation by the media. To put it exactly: within the framework of the presented deregulation they discreetly enter the ground of modern aesthetics of disappearance.

Vznik a zánik symbolických hranic

Národní identita polských Tatarů

Katarzyna Warmińska

Úvod

V současném světě, v němž se od kdekoho očekává, že vymezí svou národní identitu, představují polští Tataři skupinu, jež byla zformována na základě odlišného náboženského a národnostního charakteru, které se ovšem podařilo najít si své místo ve světě rozděleném na národy. Tato skupina sice reprodukuje své národnostní a náboženské hranice (polští Tataři jsou muslimové), avšak zároveň založila svou národnostní identitu na základě silné sounáležitosti s polskostí. Proto je na jedné straně nutno, aby Tataři uznávali příslušníci polské většiny, přičemž na druhé straně oni sami si chtějí podržet svůj svéráz. Na rozdíl od dalších menšin obývajících Polsko (kupříkladu Ukrajinců nebo Litevců) se také silně identifikují s polským státem, díky čemuž nelze považovat v tomto případě vztahy mezi menšinou a většinou za konfliktní.

Jak vytvořili polští Tataři symbolické hranice, jež na jedné straně tuto skupinu vydělují z polské většiny, pokud jde o náboženství i národnost, zatímco na straně druhé jim umožňují zůstat součástí polské národní kultury? Obecně vzato lze konstatovat, že kombinací a integrací tří prvků jejich identity: náboženství (islám), národnosti (tatarská) a postavení v zemi (v Polsku).

V tomto příspěvku se zaměřím na národní identitu polských Tatarů. Soustředím se na její formování, strukturu a obsah, transformaci i mechanismy, jež jí umožňují uchovat si svůj charakter. Vycházíme-li z toho, že identita je výslednicí sociální klasifikace světa, je nutno vzít v úvahu i vztahy příslušníků určité skupiny k jiným společenským subjektům. Tatarská skupina vždy rýsovala symbolické meze tak, aby její příslušníci

mohli snadno určit, v čem se podobají a v čem se odlišují, a tak definovat „stejnost“ i „jinakost“.¹

Tataři přišli do Polska už ve 14. století. Je to skupina emigrantů, kteří se sem přišli usadit. Tataři dnes žijící v Polsku jsou potomky přistěhovalců, kteří dorazili do Litevského velkoknížectví ve 14. století po pádu Zlaté hordy. Podmínky, které jim byly stanoveny při usidlování, byly příznivé. Byla jim dána půda oplátkou za vojenskou službu. Měli osobní volnost i náboženskou svobodu. Někteří z nich získali šlechtický titul. V průběhu dějin se objevila jen kratší období (například v 17. století), kdy byli Tataři svých výsad zbaveni. Početnost této skupiny mezi 14. a 19. stoletím kolísala, avšak nikdy nepřekročila zhruba deset tisíc. Hlavní tatarská centra byla umístěna ve východním Polsku, ve Vilniusu a jeho okolí, v Trakaji, Minsku, Slonimu a Podlesí. V meziválečném období představovali Tataři jednu z nejméně početných menšin v Polsku. Bylo jich asi pět až šest tisíc. Tehdy však byly založeny dvě tatarské organizace. Jednou z nich byl *Muslimský náboženský svaz*, což byl náboženský spolek, a druhá se nazývala *Kulturní a vzdělávací sdružení Tatarů v Polské republice* a byla založena na národnostní bázi. Obě organizace vydávaly periodika s náboženským, vzdělávacím a národnostním obsahem. Ve dvacátých a třicátých letech se začala formovat a šířit tatarská národnostní a národní ideologie. Tohoto úkolu se ujala malá, leč velice aktivní skupinka tatarské inteligence. Válka a poválečné období způsobily značné změny v postavení této skupiny. To se týkalo i migrace z východních oblastí Polska na západ. Tato menšina, jež bývala integrována a po dlouhá léta soustředěna na jednom místě, se rozptýlila. Většina polských Tatarů se rozhodla odejít z okolí Vilniusu a Nowogródku a vydat se na západ. Pouze pár starších lidí zůstalo v místě jejich rodiště. V západní části Polska se polští Tataři ocitli v cizím prostředí, jak kulturně, tak společensky. Ostatní přistěhovalci, což byla směs obyvatel přicházejících z různých oblastí Polska, na ně hleděli jako na cizince. Jejich neznalost Tatarů, jejich zvláštního náboženského a národnostního charakteru, vedla často ke konfliktům. A tak se v šedesátých letech začali Tataři stěhovat do okolí Białystoku, kde malá skupinka jejich krajanů žila už před druhou světovou válkou. Tato migrace tuto skupinu znovu integrovala a obnovila svazky, jež byly zpřetrhány válkou a poválečným

¹ V letech 1991–1994 se konal průzkum národnostní, náboženské a národní identity polských Tatarů (muslimské víry), kteří žijí v Białystoku, Sokółce a Gdaňsku. Učinila jsem 40 pohovorů s 30 osobami. Výběr byl smíšené povahy: záměrné – v případě předáků skupiny a náboženských a národnostních aktivistů – a metodou sněhové koule v ostatních případech. Všechny rozhovory měly problémový charakter.

děním. V současné době žije zhruba 3 000 až 4 000 Tatarů poblíž Białystoku, ale lze se s nimi setkat i ve Varšavě, Gdaňsku a Gorzówě Wielkopolském. Białystok je náboženské, organizační i kulturní středisko této menšiny. Tataři mají šest muslimských společenství a také tři mešity a několik hřbitovů. Založili také roku 1992 dvě organizace: *Muslimský náboženský svaz* a *Svaz polských Tatarů v Polské republice*, které je zastupují. V devadesátých letech jsme byli svědky obnovy a vzestupu tatarského písemnictví. Tato menšina vydává vlastní tiskoviny jako např. *Muslimský život*, *Anály polských Tatarů*, *Svět islámu* či *Paměť a vytrvalost*. Tyto časopisy, jež nevycházejí zcela pravidelně, se zabývají muslimskými otázkami, popisují tatarské tradice a poskytují informace o místních společenstvích a jejich problémech (viz Miśkiewicz 1990, 1993; Warmińska 1999).

Náboženská a národnostní identita polských Tatarů

Nejprve se zaměřím na to, co to znamená tatarství a muslimský charakter, protože pouze v tomto kontextu lze náležitě rekonstruovat faktory spjaté s polskostí.

Podle mých respondentů představuje islám prvek, jenž je pro jejich svéráz naprosto nezbytný. Třebáže Tataři obývají Polsko už šest set let, nebyli asimilováni do katolického společenství a jejich náboženské cítění je velice silné. V jejich muslimské tradici lze sice vysledovat určité křesťanské výpůjčky, avšak ty jsou naprosto bezvýznamné a nestírají hranice menšiny vymezené jejím náboženstvím.

„Tatarský islám“, což je definice používaná mnoha badateli, se vztahuje především na každodenní i sváteční náboženské obřady, dodržování a výkon náboženských svátků v rodinném kruhu. Podle náboženské tradice se Tataři modlí, oslavují narození, uctívají zesnulé a slaví svatby. Vlastně je to směs tatarské tradice, místních výpůjček a požadavků pravé víry. Nejvýznamnějšími povinnostmi, jež islám od svých věrných vyžaduje, jsou podle respondentů pět denních modliteb, půst během ramadánu, příkázání, rituální očista před modlitbou a zákaz pití alkoholu.² Nikdo z nich nezachovává pevněji pět pilířů islámu a ani je nijak zvlášť nezná.³ Někteří se modlí jednou či dvakrát denně, nejčastěji však jednou týdně při společných modlitbách v mešitě. Další pilíře víry, kupříkladu poutě či milo-

² Při společných slavnostech (např. tatarských plesech) či na rodinných shromážděních se běžně pije alkohol a jí vepřové.

³ Těmi pěti pilíři jsou vyznání víry („není Boha kromě Boha a Můhamed je jeho prorok“), modlitba (vykonávaná pětkrát denně), milosrdné skutky, půst (během měsíce ramadánu) a pouť do Mekky.

srdné skutky, nemají pro mé respondenty takový význam jako modlitby a půst během ramadánu. Pro tatarskou religiozitu má největší význam skupinový charakter jejich činnosti. Svátky trávené společně posilují jejich pouta a stvrzují jejich náboženskou příslušnost.

Tataři si jsou vědomi současného vývoje a někteří z nich usilují o změnu náboženského obrazu skupiny. Chtějí islám očistit od všech nečistých nánosů. To je ovšem charakteristické nejen pro tatarskou menšinu v Polsku. Dilemata týkající se čistoty islámu se objevují i v jiných muslimských společenstvích. Avšak ostatní členové této menšiny vykazují silnou tendenci k udržování statutu quo. Uvědomují si, že díky kontinuitě náboženské tradice se jim podařilo uchovat si vlastní svéráz a nestat se katolíky. Povaha jejich víry jim též umožňuje vést hranice mezi jejich skupinou a dalšími muslimy jiného původu.

Islám polských Tatarů je natolik spjat s jejich národností, že změny v jejich náboženském postavení si vynucují novou definicí tatarství. Mnozí respondenti zastávají stereotypní názor, že „každý Tatar v Polsku je muslim a každý muslim v Polsku je Tatar“. To má dvojitý význam. Na jedné straně dokazuje relativní izolaci této menšiny od světa islámu. Na druhé straně však odhaluje hloubku etnicizace náboženství. Náboženské a národnostní prvky tatarské identity se překrývají, takže lze snadno přecházet od národnostní identity k náboženské a obráceně. Můj výzkum prokázal, že systém náboženských příkazů udržuje i posiluje etnicitu a stává se základním činitelem, jenž určuje formu identity v této dimenzi. Když byli moji respondenti tázáni, zda se považují za Tatary, všichni o této otázce hovořili v kontextu svého muslimského náboženství. Jeden z nich řekl: *„Ten, kdo ztratil své náboženství, ztratil i svůj tatarský charakter. Pouze ti, kdo si uchovali své náboženství, jsou stále Tataři.“* Je ovšem pravda, že tomu, co znamená muslim či Tatar, připisují odlišné významy. Někteří zdůrazňují náboženství, jiní se sami definovali jako tatarští muslimové, zatímco další jako muslimští Tataři. Etncizace náboženství v mnoha případech vyústila v takové prolínání tatarství a muslimského charakteru, že se zdálo, že respondenti mezi těmi dvěma pojmy ani nerozlišují. Etncizace tak jejich náboženství propůjčila zvláštní charakter. Naplnila je významem, učinila je zvláštním, výjimečným a hluboce zakořeněným v tradici. Pomáhá jim udržovat jejich identitu.

Náboženství tudíž sehrálo významnou, ne-li základní roli při určování tatarského charakteru této menšiny. Ze sledování polských Tatarů vyšlo

najevo, že jedinec nemůže zahrnout náboženství a být nadále spjat s touto menšinou (počet osob tatarského původu, které nejsou muslimy, není ani znám), protože život v tomto společenství se točí kolem náboženských svátků. Stejně obtížné je vstoupit do této skupiny, jelikož ta není ochotna přibírat ty, kdo přestoupili na islám. Náboženství Tatarů se na základě tradice spojuje hlavně s muslimským rodinným původem, jenž má určující charakter. Proto nestačí být muslimem, aby byl někdo pokládán za Tataru.

Tatarství se chápe jako primární kategorie a má velice složitou povahu. Být Tatarem podle pokrevních svazků znamená pocházet z tatarské rodiny. Jak jsem se již zmínila, národnostní pouta nemají absolutní přednost před jinými druhy vazeb, kupříkladu náboženských. Avšak aby byl zachován výlučný charakter příslušnosti k této menšině, aby byla homogenní a měla svůj svéráz, respondenti dávají přednost endogamii. A tak antropologické rysy, jimiž se liší od Netatarů, taktéž přispívají k existenci národnostních hranic. Specifické fyzické rysy jakožto prvek, jenž utváří tatarský charakter, je podle mne prvotním určujícím činitelem národnostních vazeb. Dalším rysem, jenž z nich činí Tatary, je tradice. Někteří respondenti jsou však poněkud nespokojení, protože se domnívají, že tato dimenze jejich života je příliš slabá. Další aspekt etnicity se pojí s jejich etnickým jménem, jež je pro mnohé respondenty důležitým znakem jejich sounáležitosti. Jiní se však na to dívají odlišně a tvrdí, že pojem Tatar je vlastně pejorativní, na němž ulpívá určité stigma. Posledním prvkem tatarství je skupinová vize, sdílená jejími příslušníky. Dějiny této menšiny mají trvalý, koherentní ráz. Polští Tataři v nich nacházejí národnostní kořeny a pocit, že sdílejí společný osud. Kromě toho reinterpretací a mytologizací dávných dějů může skupina vysvětlovat i současnou situaci, obzvláště poměr mezi menšinou a většinou.

Polskost – národní identita polských Tatarů

Jak jsem se již zmínila, polskost patří ke klíčovým prvkům, jež představují identitu polských Tatarů. Je tudíž nutno věnovat se jak významu, jenž je polskosti přiřkládán, tak samotnému výkladu tohoto pojmu. Za tímto účelem je třeba připomenout kulturní a historické okolnosti, za kterých se formovala národnostní identita polských Tatarů. Je též zapotřebí uvést ty prvky, jež definovaly polskou národní identitu a vymezily hranice mezi Poláky a ne-Poláky.

Polská národní identita se vytvořila v 19. století. Především se vztahuje na myšlenku národní nezávislosti a roli státu, jenž je chápán jako její

obránce. Myšlenka převahy národa nad státem se zrodila na protest proti aktuální politické situaci (dělení Polska v 18. století). Je vyjádřena touhou po vytvoření etnického národa. Polská mytologie glorifikuje minulost a poukazuje na někdejší velikost Polska jakož i jeho skvělá vítězství. Idea matky vlasti se syny a dcerami jakožto příslušníky jedné veliké rodiny se opírá o mýty z minulosti a mesianistické vize budoucnosti. Příslušnost k této rodině je organická, nevyhnutelná a naprosto nepřevoditelná. Stát a národní nezávislost mají přednost před takovými záležitostmi, jako je blahobyt jejich členů či společenská rovnost.

Dalším základním prvkem polské národní identity je katolické náboženství. Stereotyp „pravý Polák je katolík“ se nevztahuje na osobní sféru jedince, nýbrž na jeho počínání na veřejnosti. Katolicismus je jinou formou demonstrace národního cítění Poláků. Polský nacionalismus byl a dosud je etnoreligiozní. Důvody, jež z náboženství učinily tak závažný prvek polské národní identity, jsou historické. Ve svém boji za nezávislost se Poláci vždy utkávali s nepřáteli odlišné víry (Turky či Mongoly, kteří byli muslimové, Švédy či Prusy, kteří byli protestanti, a Rusy, kteří byli pravoslavní) (Mach 1993). Podle současného sociologického výzkumu sdílejí Poláci pevné přesvědčení, že existuje pevná vazba mezi náboženským a národním aspektem příslušnosti k polskému národu. Kromě toho mají tendenci slučovat národnostní a náboženskou identitu i tehdy, když mluví o jiných národech (kupříkladu protestant je Němec, pravoslavný Rus či Bělorus) (Nowicka 1991).

Polská tradice obsahuje záporný stereotypní obraz Tatara či muslima. Polská národní mytologie se zmiňuje o krvavých, sveřepých bojích proti muslimům. Podle ideové představy o Polsku jakožto „bašty“ křesťanství spatřují Poláci v muslimech a Tatarech nepřátelské, pohanské, barbarské a odpudivé vetřelce a tuto kolektivní představu stvrzuje písemnictví (Mach 1993).

Může se kdokoli stát Polákem?

Především je nutno zdůraznit měřítka, podle kterých respondenti rozhodují o příslušnosti k polskému společenství, protože jenom tak lze objasnit jejich interpretaci polskosti. Svůj rozbor jsem opřela o typologii E. Nowické, jež byla zveřejněna v jejím výzkumu současného národního ztotožnění Poláků. Měřítka polskosti roztřídila podle jejich obsahu do šesti základních kategorií:

1. psychologické (sebeidentifikace);

2. hodnotící (služba vykonaná Polsku);
3. kulturní (znalosti polského jazyka, kultury, dějin a tradic, katolické náboženství);
4. územní (Polsko jako rodiště a místo, kde člověk stráví život);
5. institucionální (polské občanství);
6. biologické (alespoň jeden z rodičů je polského původu) (Nowická 1990: 58–60).

Empirický materiál shromážděný během výzkumu ukazuje, že tatarští respondenti splňují všechna zmíněná kritéria polskosti, přičemž katolické náboženství je jediné kritérium, jež se z nich vymyká.

Nejpočetnější skupina respondentů souhlasila s názorem, že Polák je člověk s polským občanstvím. „*Polák je polský občan* [I.2]“⁴. „*Tady musejí mít samozřejmě polské občanství*“ [I.4]⁵. „*V jakém smyslu Polák? Když má polské občanství, ano, jak to stojí v polské ústavě*“ [I.14]. Podle některých jiných respondentů být Polákem znamená narodit se jako Polák. „*Polákem se nelze stát. Polákem se musí člověk narodit*“ [I.5] Tady respondent zdůraznil, že nestačí se narodit v Polsku, nýbrž narodit se v polské rodině. Znalost polského jazyka a kultury je dalším měřítkem uváděným respondenty. „*Polákem se lze stát, pokud člověk žije jako ostatní členové společnosti*“ [I.15]. „*Kromě jazyka? Pokud se jako takový identifikuje, může se stát Polákem. Musí se sám identifikovat s jazykem a kulturou*“ [I.8]. „*Je nutno být jako Polák vychován*“ [I.29]. Někteří další respondenti podtrhávali význam pouta k národu, jež chápali jakožto službu vykonanou vlasti. „*Ne každý, kdo žije v zemi, je Polák. Pokud jí pohrdá a dělá jí škodu, není to Polák*“ [I.29]. „*Musí být věrný Polsku, své vlasti*“ [I.13]. To, že někdo žije v Polsku, bylo také velice důležité. „*Ten, kdo se tu narodil, je Polák. Avšak ten, kdo sem přijde, se může stát Polákem*“ [I.28]. Další tázaný uvedl, „*Polákem se lze stát buď na základě občanství či přistěhování*“ [I.12]. Někteří respondenti také brali v úvahu aspekt vlastní identifikace, kterou považují za důležitý prvek polskosti.

Lze tedy uzavřít, že tatarští respondenti nahlízejí na kritéria příslušnosti k polskému národu podobně jako většina Poláků.

Jsem Polák?

Shora uvedená měřítká vymezují příslušnost k polskému národu

⁴ Označení [I...] znamená číslo rozhovoru.

⁵ Překlad některých odpovědí respondentů není doslovný, protože mnozí oslovení nemluví standardní verzí polštiny.

a u Tatarů též představují řadu vlastností, ke kterým se hlásí, když se zmiňují o své polskosti. Moji respondenti určovali svou polskost podle tří měřítek: územního, psychologického a hodnotícího.

Měřítka příslušnosti

Většina respondentů se považovala za Poláky, protože se v Polsku narodili. Říkali: „já jsem Polák od narození a také jím zůstanu, avšak jsem i muslim a podržím si své náboženství“ [I.7]. „Já jsem Polák. V Polsku jsem se narodil, kdybych se narodil na Krymu, byl bych Tatar. Ztráta jazyka se rovná ztrátě národní identity. Jsem Polák. Tatarství je abstraktní záležitost. My jsme Poláci do morku kostí, jenom naše náboženství je odlišné“ [I.22]. Narození v Polsku je patrně jedním z nejdůležitějších faktorů. Nicméně někteří respondenti u vědomí přistěhovalecké povahy jejich menšiny zdůrazňovali skutečnost, že Tataři obývají Polsko tak dlouho, že nabyli práva sami o sobě prohlašovat, že jsou Poláci. Tvrdili: „Polsko je naše vlast. Tataři už jsou v Polsku velice dlouho (...). Nemohu přece říkat, že mou vlastí je Mongolsko. Vlast je země, ve které jsem se narodil a ve které žiju“ [I.5]. „Myslím, že mám právo nazývat se sám Polákem, protože tu jsme už tři sta let. To něco znamená“ [I.4]. „My tu žijeme už tak dlouho. Jako můj dědeček i otec a já, teď je to tak dávno. A já mám syny, takže jakpak bych neměl mít právo říkat, že jsem Polák? Já jsem Polák. Když naše děti berou do války a do armády, proč bychom nemohli být Poláky, vždyť přece žijeme v Polsku“ [I.3].

To, že obývají Polsko, Tataři váže k zemi tak silně, že se Polsko stalo jejich vlastí. Jejich pouta neplynou pouze z toho, že se tu narodili. Také se opírají o pocit společné kultury a především společných dějin. „Moje vlast je tady. Polsko mi dalo všecko. Pokud jde o mé náboženství, jsem Tatar“ [I.15] „Myslím, že jsem Polák (...) vrostli jsme do této kultury a také jsme ji tvořili. Například za druhé polské republiky bylo několik politických aktivistů. Také přece byl zápas o Vilnius a kromě toho naši předkové něco vykonali proto, aby tato země existovala“ [I.29]. Pouto k Polsku jako vlasti vychází ze dvou typů prožitků. Jeden respondent to vyjádřil takto: „Moje vlast leží kdesi ve stepích. Ale teď je v Polsku. V polštině se to nedá přesně vyjádřit. Německy se tomu říká ‚Heimat‘ a ‚Vaterland‘“ [I.8]. Uvedení těchto dvou pojmů Heimat a Vaterland jasně ukazuje postoj respondentů k Polsku. Na jedné straně je Polsko jejich soukromou vlastí, ke které přilnuli, protože přilnuli k prostředí, v němž strávili celý svůj život („Ano, člověk tu v Polsku pořád žije“, „My tady žijeme“, „Strávil jsem tu celý život“). Ale na druhé straně se Polsko stalo i jejich ideovou vlastí („Polsko je má vlast“).

Hodnotící měřítko je dalším důležitým prvkem, o němž se tatarští respondenti často zmiňují. Služba Tatarů Polsku, obzvláště jejich vojenská služba, představuje základní kostru jejich vidění minulosti.⁶ „Polsko je má vlast. Bojoval jsem za něj a byl jsem v Německu v zajetí. Nikdy bych do žádné jiné země neodjel“ [I.8]. „Žili jsme tu tak dlouho, tak proč bychom nemohli říkat, že jsme Poláci? Naši dědové bojovali za Polsko, naši otcové a teď naši synové bojují také“ [I.13]. „Samozřejmě to je naše vlast, získali jsme ji vlastní krví. A podívejte se na všechny ty pomníky na našich hřbitovech s těmi bojovníky, kteří se tam zapsali svou krví. To dokazuje, že naše místo je tady“ [I.14].

Je každý Polák katolík?

Moji respondenti zavrhovali náboženské měřítko k určení příslušnosti k polskému národu. Stereotypní názor, že každý Polák je katolík, sdílí skoro polovina polské společnosti (Nowická 1990a). Tataři jako muslimové toto měřítko nespĺňují. Moji respondenti se pokusili vyvracet různými způsoby tento stereotypní obraz pravého Poláka. Uváděli příklad jiných Poláků, kteří žijí v Polsku, a přitom mají odlišné náboženství. Pokusili se přenést důraz na územní a institucionální kritéria. Říkali: „Koneckonců existuje několik miliónů rozkolníků, anebo aspoň statisíce. To nevím přesně. V Polsku existuje spousta náboženství“ [I.4]. „Ono se to liší, jsou přece Poláci, kteří nepraktikují víru, a přesto to jsou katolíci. A já jsem Polák“ [I.10]. Jiní respondenti zavrhovali představu o prolínání katolicismu a polskosti. Uváděli vlastní příklad i příklady jiných lidí, které znali, a které podle nich dokazují, že se lze věnovat jinému náboženství a přitom být Polákem. Zde uvedme několik výroků: „jsem muslim a jsem Polák. Mám kamaráda a ten je pravoslavný a přitom je to Polák. Takhle to cítím“ [I.14]. „Pravý Polák může být katolík, pravoslavný i Tatar. Nelze tvrdit, že jenom katolík je Polák. Lze být i muslimem a přitom i Polákem. Lze si podržet své prostředí a přitom být Polákem. Koneckonců jsme se v Polsku narodili a žijeme tu“ [I.15]. „Já jsem muslim i Polák. Podle mě může být Polák jak katolík, tak třeba svědek Jehovův“ [I.2]. Jeden respondent polemizoval s představou, že pouze katolík je dobrým občanem: „To je jako obvykle přehánění. Špatný občan může být i věřící“ [I.9].

⁶ Od doby svého usazení byli Tataři povinni sloužit ve vojsku. Vytvářeli několik jednotek, takzvané roty, které za války představovaly zvláštní oddíly jízdy. Kmenová organizace Tatarů trvala ve vojsku až do 17. století. To, že se Tataři podíleli na polských vojenských formacích, bylo pro soudobé tatarské aktivisty (působící ve 20. století) důkazem neantagonistických polsko-tatarských vztahů. V očích aktivistů se tatarští válečníci stávali oddanými obránci polského státu. Díky jejich věrnosti a hrdinství vyhrálo Polsko mnoho významných bitev. Tato mytologizace se týkala starých časů a období druhé světové války a je dodnes přítomna v tatarské národnostní ideologii.

Podle některých respondentů je tento stereotyp (že pravý Polák je katolík) výrazem šovinismu a nesnášenlivosti. „Je to nesnášenlivost, znamení pokřesťanstění polského státu. To, co se poslední dobou děje, to dokazuje“ [I.1]. „Je to čistý šovinismus. Nedovedu to pochopit, podle mého záleží jen na člověku samém, ať už je to přistěhovalec nebo Arab. Jestli byl někdo pokřtěn, anebo je to Arab, Žid nebo černoch, na tom nesejde“ [I.2]. Jeden z respondentů zdůraznil, že spojování polskosti s náboženstvím je politická záležitost, která může všem Polákům uškodit. Uvedl příklad rasových vztahů v USA. „To znamená, že my respektujeme polské zákony, avšak když se do škol zavádí náboženství, zákony už nejsou polské (...) takové zákony nejsou objektivní. Já jsem viděl film o černošských protestech v Americe. Běloši nepovažovali černochoy za sobě rovné. A to byla záležitost pravdy, ne nějaké černošské pravdy, ani bělošské pravdy, ale pravdy objektivní. Takže tady to má být stejné. Já jsem proti přítomnosti náboženství ve školách. Školy patří celému národu, takže mají být objektivní. Existují přece kostely a tam náboženství patří. Náboženství se teď zavádí do míst, kde nemá být přítomno. Podle mě je to politika“ [I.11].

Polkost jako formální identifikace s národem

Abych zjistila, jak polští Tataři vykládají svou národnostní příslušnost a určila vztahy mezi polskostí a dalšími složkami identity (muslimstvím a tatarstvím), požádala jsem respondenty, aby uvedli svou národnost v imaginárních průkazech totožnosti. Uvědomovala jsem si, že takové rozhodnutí od nich vyžaduje přesnou, jednoznačnou identifikaci ve vztahu ke kategoriím fungujícím jak uvnitř, tak vně této menšiny. Proto jsem jim nic nenavrhovala a ponechala jsem jim naprostou volnost volby.

Všechny odpovědi respondentů lze rozdělit do tří kategorií. První skupina uváděla polskost a muslimskost jako dva základní prvky jejich sebeidentifikace. Druhá skupina uvedla polskou národnost a tatarský původ. Zbytek zdůrazňoval důležitost polského občanství.

Když se většina respondentů zařazovala mezi ostatní příslušníky polského národa, zdůrazňovala dva činitele: národnostní a náboženské. „Já jsem Polka i muslimka. Cítím se jako Polka. Můj manžel, otec i já máme všichni polské občanství“ [I.10]. „Národnost? Polská samozřejmě, avšak dříve se psávalo ‚muslimského původu‘“ [I.4]. „Polská národnost, ne tatarská. Copak umím psát tatarsky? My tu jsme jako Poláci, třebaže jsme si uchovali své náboženství“ [I.3]. Rozbor nejtypičtějších výroků ukazuje, že většina respondentů zdůrazňovala svou náboženskou identitu pomocí výrazu „Poláci muslimské víry“. Takto se vyjadřovali nejen kvůli hlubokému vztahu ke svému muslimskému náboženství,

nýbrž především proto, že takto chtěli omezit vztah k polskosti dané katolickým náboženstvím. Poukazem na svou odlišnou víru (tu nemohli a ani nechtěli skrývat) se snažili vytvořit takovou představu polského národa, ve které mohou zaujímat své místo nejen katolíci, nýbrž i lidé odlišných náboženství. A v ní hraje náboženství roli samo o sobě.

Ti, kdo by uvedli ve svém průkazu totožnosti polskou národnost a tatarský původ, představovali menšinu. Jeden z respondentů řekl: *„já mám polskou národnost. Moje žena je Ruska; je to Polka, která kdysi žila v Rusku. Takže je to sovětská občanka, avšak v občance má uvedeno Tatarka. My takovou národnost nemáme. Já bych napsal Tatar, protože se za své náboženství nestydím. Není to přece zločin“* [I.2]. Tento typ postoje je příznačný pro ty, kdo spojovali národnost s náboženstvím, přičemž mezi tyto dva znaky kladli rovnítko. Dva respondenti při určování své formální identifikace použili výraz *„Polák neslovanského původu“*. Říkali: *„já jsem vždy uváděl polskou národnost a tatarský původ. Existuje přece Polák neslovanského původu. Polský Tatar. Jsem hrdý na to, že jsem polský Tatar. Mí předkové bojovali za tuto zemi, byli s ní spjati. Můj postoj k Polsku je velice citový“* [I. 29]. *„Já jsem Polák i Tatar, a ne Slovan. Jsem Polák, pokud se jako Polák cítím, a když jedním ve prospěch země“* [I.19]. Respondenti nechtěli zakrývat svůj svéráz, odlišnou národnost ani náboženství. Vytvořili novou kvalitu, kterou lze shrnout pojmem – „neslovanská polskost“. Tento pojem vysvětluje neobvyklý jev, totiž existenci skupiny, jejíž příslušníci jsou Poláci ne proto, že pocházejí od bájného krále Piasta, nýbrž na základě nerozlučných svazků s polským národem, své věrnosti i službě vlasti. Vlastní identifikace a územní aspekty příslušnosti k polskému národnímu společenství jsou pro ně mnohem podružnější.

Pro příslušníky třetí skupiny bylo velice příhodné, že nemusejí v průkazu totožnosti uvádět žádnou národnost ani původ. *„V současné době bez nějakých potíží čistě polské občanství, polská národnost, žádné náboženství. Jsme tady už tak dlouho, že je těžké ještě něco vysvětlovat“* [I.9]. *„Dneska to už není žádná národnost. Žádná národnost se nevyžaduje. Člověk píše prostě občan Polské republiky. Žádná náboženská identifikace není nutná. Kdysi člověk musel psát katolík, řecký katolík nebo muslim. Teď už nic takového není. Tohle bývalo před válkou“* [I.7]. *„Polská národnost, co jiného mám říkat? Cítím se jako Polák. Žiju v Polsku“* [I.5] Tady jsou patrně rozhodující institucionální a územní aspekty, jelikož nevyžadují žádná další prohlášení.

Miśkiewicz, jenž studoval tatarskou menšinu v meziválečném období (Miśkiewicz 1990), konstatuje, že tehdy 50 % respondentů uvádělo tatar-

skou národnost, zatímco pouze 38 % se deklarovalo jako Poláci. Tato menšina byla tedy poněkud rozdělena, třebaže, jak Miśkiewicz zdůrazňuje, všichni Tataři cítili silná citovou pouta jak k polskosti, tak k tatarství. Dnešní Tataři se vyznačují národní dvojznačností, jelikož se identifikují se dvěma národními kulturami, polskou i tatarskou. V tomto kontextu nelze hovořit o naprosté změně jejich národní identity. Spíše je to záležitost polyvalence, neboť přebírají rozličné kulturní vlivy (polské, muslimské i tatarské) a identifikují se s jejich prvky.

Závěr

Tataři podle respondentů jsou a cítí se Poláky, jelikož se narodili v Polsku a žijí v něm. Polsko pro ně představuje nejen zemi, kde sídlí, nýbrž především vlast, kterou si vyvolili za místo osídlení již před staletími. Jejich silné pouto k Polsku vychází z jejich osobních prožitků i z přesvědčení o jejich podílu na polské kultuře i dějinách. Sloužili Polsku, hájili ho a bojovali za něj. Podle tatarských respondentů není náboženské měřítko činitel, jenž by zpochybňoval jejich národnostní identitu. Svou náboženskou odlišnost nechtějí a nemohou popírat. Avšak chtějí zpochybnit stereotyp, že Polák musí být katolík. Činí tak uváděním statistických údajů, svého vlastního příkladu i faktorů tmelících polský stát.

Na základě jejich odpovědí lze sestavit obraz národa, jež sdílí celá menšina. Tataři nahlíží na národ v územně občanském pojetí jako na politické, právní a kulturní společenství s vlastním historickým územím. Když respondenti hovoří o své polskosti, nejčastěji zdůrazňují význam územních a institucionálních kritérií, jež chápou jako rozhodující pro svou příslušnost k polskému národnímu společenství. Územně občanský model nabízí jednotlivci možnost volby. Má volnost výběru společenství, ke kterému chce náležet. Kdyby Tataři národ pojímali jako národnostně genealogické společenství, v němž panuje organická a přirozená příslušnost, komplikovalo by to formování jejich národnostní identity ve vztahu k polskosti. Navíc etnický model národa, postulovaný například polským nacionalismem, zdůrazňuje význam společného původu, nikoli společného území.

Náboženství Tatarů představovalo další prvek, díky němuž si respondenti zvolili občanštější pojetí národa. Jejich náboženský svéráz je automaticky vylučuje z polského národního ideálu úzce spjatého s katolicismem. Přesto však všichni Polsko považují za svou vlast. Takto se nejen ztotožňují se svým bezprostředním okolím, ve kterém se narodili a ve kterém nyní žijí. Také se ztotožňují s polskou minulostí, polskými symboly a pol-

skými tradicemi a zároveň utvářejí ideová pouta s touto zemí. To, že bojovali za nezávislost polského národa (to je důležité z hlediska polské národní mytologie), jim umožňuje považovat se za věrné a statečné obránce. Proto se tak horlivě chápou hodnotícího měřítka.

Poměr mezi polskostí, tatarstvím a muslimskostí je velice složitý. V závislosti na kontextu (v dnešní či minulé době) polští Tataři připisovali rozličné významy pojmu polskosti. Avšak nehledě na dané okolnosti je zřejmé, že vždy působí jako základní prvek vrhající světlo na význam různých situací. Rozhodně podmiňuje jejich poměr ke společenským partnerům.

Na základě odpovědí respondentů lze konstruovat dva modely.⁷ Ti, kdo spadají do prvního modelu, tíhnou k minimalizaci významu etnicity při zařazování do národnostních kategorií. Zdůrazňují svou muslimskost, a tudíž se sami prohlašují za muslimské Poláky. „*Já se považuju za Poláka i muslima. Tatarství patří minulosti. Teď jsme muslimští Poláci*“ [I.4] Ti, kdo reprezentují druhý model, se snaží kombinovat všechny tři aspekty své identity, které jsou podle jejich mínění nerozlučné, třebaže mohou nabývat různé váhy: „*Já jsem polský Tatar a muslim. Všechny prvky jsou pro mne důležité. Prvním je to, že jsem muslim, druhým, že jsem Polák, a třetím, že jsem Tatar*“ [I.12]. „*Já říkám, že jsem polský Tatar, muslim. Nejdřív muslim, potom Tatar a nakonec Polák*“ [I.5].⁹

Je nutno konstatovat, že v nedávných letech se národnostní identifikace polských Tatarů změnila. V období před druhou světovou válkou představovala polskost jen jednu z variant určujících národní identitu. Teď se stala jedním z hlavních kontextů, s nimiž se Tataři ztotožňují.⁹

Národní identita nejen umisťuje příslušníky tatarské menšiny do určité sociální dimenze, v daném času a místě, avšak taktéž jim umožňuje sdílet společné hodnoty, znaky a tradice prostřednictvím vlastního ztotožnění a prožitků sdílených s ostatními příslušníky polského národního společenství. Díky tomu všemu mohou ve světě rozděleném na národy polští Tataři nalézt vlastní místo.

⁷ Všichni moji respondenti byli požádáni, aby se sami zařadili do jedné z následujících kategorií: 1. Polák, 2. Polák tatarského původu, 3. Polák-Tatar, 4. Tatar, 5. Tatar-Polák, 6. polský muslim, 7. polský tatarský muslim.

⁸ Ráda bych dodala, že všichni respondenti se v témže poměru zařadili do kategorie muslimský Polák a muslimský polský Tatar.

⁹ Je však nutno podtrhnout, že veškerý materiál pro tento výzkum byl nashromážděn ve specifické situaci: především měli respondenti naprostou volnost vyjádření a byli si vědomi toho, že ve společenské realitě se nemusejí identifikovat. A tak výsledky výzkumu spíše naznačují určité trendy, jež se projevují mezi příslušníky této menšiny a jež poukazují na jejich národní polyvalenci.

Literatura:

- Mach, Z.: 1993. *Symbols, Conflict, and Identity. Essays on Political Anthropology*. Albany, State University of New York Press.
- Miśkiewicz, A.: 1990. *Tatarzy polscy 1919–1939*. Warszawa, PWN.
- Miśkiewicz, A.: 1993. *Tatarska legenda. Tatarzy polscy 1945–1990*. Białystok, KAW.
- Nowická, E.: 1990. *Narodowe samookreślenie Polaków*. In: E. Nowicka (red.) *Swoi i obcy*. Warszawa, Uniwersytet Warszawski.
- Warmińska, K.: 1999. *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*. Kraków, Universitas.

Text byl přednesen na konferenci „Borders; Breaking Points“ pořádané o. s. Pro Civitate v říjnu 2000.

Rise and Fall of symbolical Borders

Ethnic identity of Polish Tatars

Katarzyna Warmińska

In the present-day world in which many people are expected to define their ethnic identity, Polish Tatars constitute a group which had been formed on the basis of a different religious and ethnic nature, but which has managed to find its place in a world divided into nations. Admittedly, the group reproduces its ethnic and religious borders (Polish Tatars are Moslems), but it also derives its ethnic identity from a strong feeling of making part of the Polish nation. Unlike minorities inhabiting Poland such as Ukrainians and Lithuanians it is also significantly identified itself with the Polish state. It cannot be said that their relationship with the majority Polish society includes any conflict.

Polish Tatars have created symbolical borders, which on the one hand separate them from the Polish majority, but on the other they make it possible for them to remain part of the Polish national culture. They have achieved this through the combination and integration of three elements of their own identity, namely religion (Islam), ethnic group (Tatar) and position in the country (in Poland).

In this paper, based on an empirical survey, the writer examines ethnic identity of Polish Tatars. She focuses on its creation, structure, content, transformation as well as mechanisms, which allow it to preserve its distinctive nature. She assumes that since identity results from social classification of the world, it contains the relations of members of a certain group to other social entities. The Tatar group has always delineated its symbolical bounds in a way allowing its members to determine in which way they resemble each other and in which they differ, thus defining their 'sameness' as well as 'distinctiveness'.

According to the respondents, Tatars are and feel to be Poles because they were born in Poland and live in it. For them, Poland is not only a country they inhabit, but, first and foremost, their homeland which they selected as a place of residence several centuries ago. Their strong attachment to Poland is based on their

personal experience as well as conviction about their share in the Polish culture and history. They have served and defended Poland and they have fought for it. They do not and cannot deny their religious distinctiveness. But they do want to question the stereotype that a Pole must be a Catholic. They do so by presenting statistical data, their own example and the factors keeping together the Polish state.

On the basis of their replies one can paint the picture of a nation shared by the whole minority. Tatars look at a nation through a spatial and civic approach as a political, legal and cultural community with its own historical area. When the respondents speak about their Polish character, they most often stress the importance of territorial and institutional criteria, which they consider as a decisive factor for their belonging to the Polish national community. The spatial and civic model offers an individual the possibility of choice. He has a freedom of choosing the community he wants to make part of. If Tatars understood a nation as a national and genealogical community, dominated by organic and natural links, it would complicate the creation of their ethnic identity in relation to the Polish character. Moreover, the ethnic model of a nation, put forward by the Polish nationalism, stresses the importance of joint origin, not territory.

The Tatars' religion constituted another element thanks to which the respondents preferred a more civic concept of nation. Their religious distinctiveness automatically separates them from the Polish national ideal closely linked with the Catholic church. But still all of them consider Poland as their homeland. They also identify themselves with the Polish past, Polish symbols and Polish traditions, and at the same time they create ideological links with this country. Since they fought for independence of the Polish nation (this is vital from the viewpoint of the Polish national mythology), they can regard themselves as loyal and brave defenders. This is why they so eagerly seize the assessing criterion.

The relationship between the Polish, Tatar and Moslem characters is complex. Depending on the context (at present or in the past) Polish Tatars have ascribed varying meanings to the notion of Polish character. But regardless of given circumstances it is obvious that it has always played the role of a basic element casting the light on the importance of various situations. It certainly conditions their relationship with their social partners.

Two models can be constructed on the basis of the respondents' replies. Those belonging to the first model tend to downplay the importance of ethnic character when national categories are created. They stress their Moslem character, calling themselves Moslem Poles. Those from the other model try to combine all three aspects of their identity which are in their view inseparable, though their weight may differ.

In short, ethnic identification of Polish Tatars has changed in the past years. Before World War Two their Polish nature was only one of the alternatives determining their ethnic identity. Now it has become one of the main contexts with which Tatars identify themselves.

Ethnic identity not only places the members of the Tatar minority into a specific social dimension, in a given time and place, but also allows them to share joint values, signs and tradition through their own identification and experience shared with other members of the Polish national community.

Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku¹

Část třetí – Vojvodovo, obec denominačního typu

Zdeněk R. Nešpor, Martina Hornofová, Marek Jakoubek

„Ortopraktická“ diferenciacie svatohelenských nekatolíků na základě odlišných důrazů individuální etiky vedla, jak jsme již viděli, k náboženskému rozkolu v obci a k „vyšupování“ radikálních kazatelů Antonína Svobody a Jana Chorváta působením „zesvětštělé“ části sboru a jeho církevních nadřízených, negativně se stavějících k jakýmkoli sektářským „novotám“. I Chorvát byl ale nakonec vypovězen, což vedlo rigoristickou část helenského sboru, ony „věřící“ k odchodu z církve h. v. a k založení sboru svobodné církve reformované pod vedením Petra Kýšky. Ještě než k tomu ale došlo, oddělila se od těchto „věřících“ skupinka, která pokládala helenské poměry za nadále natolik neudržitelné, že raději volila dobrovolný odchod z obce. Napřed ovšem vyslala své zástupce, aby přesun vyjednali s imigračními úřady Bulharského království.² Teprve pak v květnu

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

² Viz též ve druhé části přítomné práce. Fenoménem druhotné emigrace svatohelenských do Bulharska se zabývali zejména: Auerhan, Jan: *Čechoslováci v Jugoslávii, Rumunsku, Maďarsku a Bulharsku*. Praha 1921, s. 93; Findeis, Jan: Vojvodovo. In: *Jubilejní ročenka československé kolonie v Bulharsku 1868–1928*. Sofie b.d., s. 220; Heroldová, Iva: Vystěhovalectví do jihovýchodní Evropy. In: *Češi v cizině*, 9, 1996, s. 92–93; Michalko, Ján: *Naši v Bulharsku. Pädesiat rokov ich života, práce, piesne a zvykov*. Myjava 1936, s. 244; Míčan, Vladimír: *Za chlebem vezdejším. Evangelisační návštěva československých osad evangelických v Rumunsku*. Brno 1931, s. 31–49; Nešpor, Zdeněk R.: Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů. In: *Religio, Revue pro religionistiku*, 7, 1999, č. 2, s. 139–141; 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. 54–56; týž: Njakoj problemi na adaptacijata na češkite zaselnici na severozapadna Balgarija. In: *Vtori međunaroden kongres po bulgaristika*, Sofia 1986. Dokladi 15 – Folklor. Sofia 1998, s. 480–486; Secká, Milena: Češi v rumunském Banátu. In: *Češi v cizině*, 8, 1995, s. 98; Vaculík, Jaroslav: Bulharští Češi a jejich reemigrace v letech 1949–50. *ČL*, 70, 1983, č. 2, s. 83; Vařeka, J.: Češi v Bulharsku. *ČL*, 77, 1990, č. 1, s. 81.

1897 ze Svaté Heleny odešlo asi 20–25 rodin, které pěšky putovaly do Bulharska, kde byly do vyřízení potřebných formalit usazeny na Suvatu (doslova „neobdělávaná půda“) na Plevensku. Přijetí okolními Bulhary ovšem bylo daleko méně přátelské, než ze strany bulharských úřadů, docházelo zde k četným i ozbrojeným potyčkám. Čeští osadníci byli proto přesunuti do Saseku na Kněžsku, kde se k nim během léta 1898 připojila další skupina 20–30 rodin radikálních nekatolíků ze Svaté Heleny. Noví kolonisté se zde začali zařizovat k trvalému životu, do začátků si postavili jednoduché polozemnice, vykopali studně a oseli pole. Ani Sasek však neměl být konečnou stanicí jejich druhé emigrace. Špatná místní voda totiž způsobovala ve spojení s dotěrným hmyzem velkou nemocnost lidí i dobytka, většina Čechů záhy onemocněla malárií, a ani zde se nesetkali s vlídným přijetím starousedlíků. Vzájemné potyčky vyvrcholily rok po jejich příchodu „nájezdem“ bulharských obyvatel okolních vesnic, kdy tito zasypali sasecké studny a rozbořili všechna stavení. Pro část kolonistů – 18 rodin – to byla taková rána, že se rozhodli vrátit do Svaté Heleny a posílili tam vznikající sbor svobodných reformovaných,³ většina však vytrvala a v součinnosti s bulharskými úřady pokračovala v hledání vhodného místa pro založení nové české vesnice na severozápadním okraji země. To bylo nakonec nalezeno v Gladnom poli na místě středověkého sídliště Goljama Laka mezi stávajícími vesnicemi Bukovci (dnešní město Mizija) a Krušovica na Orjachovsku. Čeští kolonisté ze Saseku, kteří tam nechtěně museli strávit ještě jednu zimu, spolu s dalšími osmnácti slovenskými rodinami z Mrtvice⁴ a několika rodinami bulharskými,⁵ zde v posledním roce 19. století založili obec, jež o málo později dostala jméno Vojvodovo.⁶

– Podle tradice, ve Vojvodovu všeobecně přijímané, přišli jejich předkové do Bulharska „na pozvání bulharského cara,“ aby kraj kulturně pozdvihli. Nehledě na nesmyslnost označení car – jde samozřejmě o zkreslení – je pro nás ústní podání svrchovaně zajímavé. Ukazuje se jím totiž, jak výrazně si česká enkláva sebe sama cenila, zejména v porovnání se zaostalými (ve smyslu kulturním) a modlářskými (ve smyslu náboženském) Bulhary. K tomu níže v textu.

³ Penčev, V.: *Tempus edax rerum...*, c.d., s. 54–56.

⁴ Již v roce 1885 přišlo na Plevensko několik slovenských rodin z Banátu, bulharské úřady je usadily do etnicky smíšené vsi Mrtvice (dnes Podem), později též do Gorní Mitropolje a Brašljanice. Heroldová, I.: *Vystěhovalectví...*, c.d., s. 93. Z jaké části Banátu přišli ani důvod jejich druhotné emigrace se dosud nedařilo uspokojivě vysvětlit. Významnou hypotézu uvedeme dále v textu, máme totiž za to, že tito (později vojvodovští) Slovinci byli nositeli tamního nazarenství a jako takových byl jejich odchod z Banátu motivován religiózně, stejně jako i odchod „věřících“ ze Svaté Heleny. Pro tuto hypotézu by svědčila i jejich bezproblémová integrace do nové obce.

⁵ Viz pozn. č. 17.

⁶ Penčev, V.: *Tempus edax rerum...*, c.d., s. 56 uspokojivě prokázal původ tohoto jména



Vojvodovo. První stavení v obci z r. 1900. Foto Z. R. Nešpor, 1999

Na tomto místě je třeba upozornit na zažité mylné hodnocení české marxistické etnohistorie, že totiž odchod části obyvatel Svaté Heleny do pozdějšího Vojvodova byl motivován výhradně sociálně, chudobou a nedostatkem půdy, způsobeným skupinovou endogamií.⁷ Třebaže zde zřejmě i tyto důvody působily, rozhodně nemohly být stěžejní. Těžko si totiž představit tradičního venkovana, jenž by „z chudoby,“ kdy vlastnil dům a alespoň něco půdy, odešel do chudoby daleko větší, do nezajištěné existence stěhujícího se člověka. Tato nejistota byla ostatně sdostatek potvrzena popsanou složitostí druhotné emigrace, v balkánských poměrech ovšem snadno očekávatelnou. Je tedy třeba dát za pravdu starším výkladům,⁸ potvrzovaným ostatně bádáním zahraničním⁹ a nejnověji i čes-

u bulharských úřadů a předložil i několik hypotéz, proč bylo zvoleno. Důležité je, že shodně s případem Svaté Heleny, toponymum nevolili osadníci sami. Srv. pozn. č. 55 v první části.

⁷ Secká, M.: Češi..., c.d., s. 98; Vaculík, J.: Bulharští Češi..., c.d., s. 83. Ještě dříve Findeis, J.: Vojvodovo..., c.d., s. 220–223, který si však zároveň uvědomuje (ibid., s. 223), že přesunu se účastnili výhradně „svobodní reformovaní“ (ve skutečnosti jejich předchůdci, naše poznámka), aniž by z toho ovšem vyvodil patřičné závěry. K důvodům tohoto mylného hodnocení srv. Nešpor, Zdeněk R.: Banátští Češi, c.d., pozn. č. 56 na s. 139.

⁸ Auerhan, J.: Češi..., c.d., s. 93; Míčan, V.: Za chlebem..., c.d., s. 31–49; Michalko, J.: Naši v Bulharsku..., c.d., s. 224.

⁹ Penčev, V.: Tempus edax rerum..., c.d., s. 54–56; týž: Njakoj problemi..., c.d., s. 480–486.

kým,¹⁰ že ze Svaté Heleny do Bulharska odešla právě a výhradně část oněch „věřících,“ lidí zvláště dbalých osobní náboženské etiky a že tito odešli, protože nemohli dále snášet v jejich optice zesvětštělý charakter obce a její církevní správy. Taková ostatně je i historická paměť na Svaté Heleně¹¹ a tento výklad nepřímo potvrzuje jejich svrchovaná religiozita, příkladně vyjádřená mimoděk zmiňovanou skutečností, že na Saseku používali „místo slabikáře Bible.“¹²

Dostáváme se tím ke skutečnosti, již si ostatně všimli již doboví pozorovatelé, že náboženský život vojvodovských Čechů „býval tak mocný, že vše ostatní se jevilo jen nutnými jevy průvodními,“¹³ že náboženství „hralo a hrá aj dnes u nich větší úlohu, ako u všetkých ostatných [Slováků v Bulharsku],“¹⁴ což tyto ovšem vedlo k „osvícenským“ intelektuálním odsudkům.¹⁵ V těchto soudech i v ústním podání pamětníků se nám vyjevuje klíčový charakter religiozity pro pochopení života a proměn české enklávy v této etnicky a konfesně smíšené obci. Stěžejní roli náboženského sebevymezení, na niž jsme již mnohokrát upozorňovali v případě Svaté Heleny, je třeba mít neustále na paměti i při studiu dějin Vojvodova, třebaže zde se zajisté projevovala vzhledem k mateřské obci v mnohém odlišně. „Věřící“ ze Svaté Heleny totiž sice tvořili přinejmenším polovinu obyvatel nové obce, významnou roli zde však hrály i další etnické a konfesní skupiny. Vedle již zmíněných slovenských nazarenů šlo zejména o Bulhary rozličného vyznání, pravoslavné, katolíky a paulikiány,¹⁶ kteří

¹⁰ Heroldová, I.: Vystěhovalectví..., c.d., s. 93; Nešpor, Z. R.: Banátští Češi..., c.d., s. 139n.

¹¹ Tak p. Alois Boháček říká: „do Bulharska odešli z příčiny, že se nemohli dohodnout... proto že odešli, na truc, na hněv.“ Dále např. rozhovory s vulgo Brabec (Ten však tvrdí, že vedle údů „svobodné církve“ odešly ještě dvě katolické rodiny. Odjinud to však doložit nemůžeme a patrně jde o omyl.) a p. Adolfem Kopřivou. Viz pozn. č. 1.

¹² Penčev, V.: Tempus edax rerum..., c.d., s. 64. Obd. Michalko, J.: Naši v Bulharsku..., c.d., s. 248.

¹³ Findeis, J.: Vojvodovo..., c.d., s. 223.

¹⁴ Michalko, J.: Naši v Bulharsku..., c.d., s. 244.

¹⁵ „Snaha po absolutním křesťanství vedla k ochlazení citu vědomí národní příslušnosti, sváděla k popírání denního života a tím ke snižování životní úrovně.“ Findeis, J.: Vojvodovo..., c.d., s. 224. Níže ovšem ukážeme, že k žádnému snižování životní úrovně nedocházelo, že naopak náboženská etika typu „světské askeze“ (Weber) spoluvytvářela značnou ekonomickou a kulturní převahu Vojvodova nad okolními bulharskými vesnicemi.

¹⁶ Paulikiáni („pavlikáni,“ jak se ve Vojvodovu říká) byli mystickou křesťanskou sektou, založenou Konstantinem (Silvanem) z Cibossa (†684) v Arménii. Odmítali křesťanskou církev jako zesvětštělou a v manichejském duchu učil o věčném zápase dobra se zlem. Zamítali manželství a masité pokrmy. Svým rozšířením v Thrákií výrazným způsobem ovlivnili pozdější (od 10. stol.) bulharské bogomily v obou jejich větvích, starobogomilské a dragovické. Podzemní ale mnohde i veřejné (Bosna) trvání bogomilství – a souběžné označení „paulikiánství“ – je na Balkáně doložitelné přinejmenším do 15. století,

do království přišli z jiných oblastí Balkánu na základě stejného imigračního zákona jako banátští Češi.¹⁷ Než se však dostaneme k výkladu o těchto menších nábožensky a etnicky diferencovaných skupinách, pokusíme se předložit jistou charakteristiku vlastní české enklávy.

Za těmito krajany, jak jsme již viděli, stála dlouhá a poměrně spleťtá cesta vlastní náboženské víry a její – především „ortopraktické“ – negativní vymezení vůči ostatním „bezvěrcům.“ Proto je pochopitelné, že i ve Vojvodovu zprvu vytvořili vlastní sbor, ostražitě sledující okolní dění prizmatem této radikální interpretace Evangelia. Služby Boží vykonávali sami,¹⁸ patrně ovšem jen osoba k tomu ustanovená sborem, ze Saseku si přivezli „obrovskou“ česky psanou Bibli.¹⁹ Jen stran oddavků museli přistoupit na formální církevní svatební režim, vyhovující bulharským zákonům. Za tím účelem k nim jezdil metodistický farář Bančo Todorov z Plevenu. Jak ale sledovali počínání metodistických misionářů, shledali posléze, že se od nich „líší jen ve formálnostech,“²⁰ což můžeme dobře pochopit odkazem na převážně „ortopraktické“ vymezení jejich víry. Jinak řečeno, přísná metodistická morálka se nelišila od stejně přísné morálky svatohelenských „věřících,“ a byť zde byly jisté odlišnosti věroučné, o ty v tomto typu zbožnosti (téměř) vůbec nešlo. A tak v roce 1902 celý český vojvodovský sbor přestoupil k metodismu. Téhož roku si

okrajově však zřejmě i dále. Zda se v případě nám známých paulikiánů vojvodovských jednalo o nějakou odnož tajných bogomilů, je sice pravděpodobné, nikoli však doložitelné, stejně tak mohlo jít i o hanlivé označení bez vnitřního obsahu ve smyslu pozn. č. 49 ve druhé části.

¹⁷ Penčev, V.: *Tempus edax rerum...*, c.d., s. 55. Tak např. otec jednoho z našich informátorů, p. Toško Stančeva byl Bulhar z (nyní jugoslávské) Gorní Lysiny. Heroldová, I.: *Vystěhovalectví...*, c.d., s. 93 udává etnokonfesní složení Vojvodova: 410 obyvatel v r. 1904, z toho 210 Čechů, 100 Slováků, 29 katolických Bulharů a 57 „Srbů“; cca 800 obyvatel v r. 1928, z toho 476 Čechů, 74 Slováků, 127 Bulharů, 15 Rusů, 1 Němce a 1 maďarskou rodinu; 798 obyvatel v r. 1934, z toho 525 Čechů, 104 Slováků, 148 pravoslavných Bulharů, 12 Rusů a 6 „Srbů“. Autorka se ovšem mylí, udává-li mezi vojvodovskými „Srbů,“ ve skutečnosti totiž šlo o pravoslavné Bulhary, přicházející ze Srbska. K tomu též Penčev, V.: *Tempus edax rerum...*, c.d., s. 58–59. Tento autor uvádí demografický vývoj Vojvodova takto: v r. 1905 416 obyvatel, z čehož 308 protestantů všech vyznání, 65 pravoslavných a 43 katolíků; v r. 1910 409 obyvatel, z čehož 310 protestantů, 57 pravoslavných a 42 katolíků; v roce 1920 616 obyvatel čili 550 protestantů, 45 pravoslavných a 21 katolíků. Ani zde si však nemůžeme být jisti přesností uvedených statistik, jde spíše o čísla orientační, z nichž jaksí „vypadávají“ předem zmiňovaní paulikiáni (snad sčítaní jako pravoslavní) a nazareni (snad jako protestanté).

¹⁸ Heroldová, I.: *Vystěhovalectví...*, c.d., s. 93; Michalko, J.: *Naši v Bulharsku...*, c.d., s. 244; Penčev, V.: *Tempus edax rerum...*, c.d., s. 61.

¹⁹ Tato Bible je dnes pohřešována, ztratila se někdy v období komunistické diktatury, na její existenci však vzpomínají všichni vojvodovští. Výpověď informátorky pí. Anny Bosilové, viz pozn. č. 1. Podle popisu se nám nepodařilo určit, o jaký tisk jde.

²⁰ Auerhan, J.: *Čechoslováci...*, c.d., s. 94.



Vojvodovo. Obytný dům z r. 1900 rekonstruovaný v 60. letech. Foto Z. R. Nešpor, 1999

také – s finanční pomocí bulharského ústředí této církve – postavili vlastní kostel.²¹ Charakteristické je, že ve vojvodovské lokální terminologii je tento kostel dodnes nazýván buď „dolním“ (proti pozdějšímu darbistickému „hornímu“ kostelu) nebo spíše „evangelickým,“ zatímco přesnější určení typu „metodistický“ bývá vyslovováno jen při formálních příležitostech.²² Vojvodovští se cítili a cítí vnitřně pravověrní (tedy „evangelíci“), metodismus pro ně byl (a je) jen jakousi vnější podobou tohoto údoivství v Církvi Kristově.

²¹ Dolní (metodistický) kostel byl postaven v roce 1902, po reemigraci opuštěn a užíván jako sklad a sýpka. Dnes je ve špatném technickém stavu, prázdný. Bude se v nejbližší době bourat a na jeho místě bude postaven nový kostel téže víry (územní rozhodnutí již bylo vydáno a bulharské metodistické ústředí přislíbilo stavbu financovat). Jde o podélnou přízemní stavbu z vepřovic, částečně truplovanou o rozměrech cca 17 x 6 m, připomínající obvyklé obytné stavení. Krov je dřevěný, pokrytý taškami. Uvnitř je kostel rozdělen na modlitebnu asi 12 x 6 m a obytnou místnost (pro faráře) o rozměrech cca 5 x 6 m. Do obou prostor vedou vstupní dveře z průčelí, spojoval je též vnitřní průchod (dnes zazděný). Současné uspořádání doplňuje přístavba čtvercové chodbičky cca 1,2 x 1,2 m v zadní části někdejší modlitebny, umožňující průchod z obytné místnosti za dům. Tato přístavba je dle svého charakteru pozdější, její stáří odhadujeme na cca 40 let. Někdejší kostel je uvnitř zcela prázdný, pouze v obytné místnosti jsou uloženy trosky harmonia.

²² Viz výpovědi všech našich vojvodovských informátorů, pozn. č. 1.

Individuálně etické důrazy, s nimiž se ve vojvodovské církvi setkáváme, se pochopitelně valně neliší od důrazů svatohelenských „věřících“, z nichž tito vzešli. I zde, jak se shodují dobové prameny s ústním podáním, byl zapovězen alkohol a kouření,²³ divadlo, tanec a světské zábavy vůbec.²⁴ Toto všechno bylo v místní optice pokládáno za smrtelný hřích, za protivení se vůli Boží. Podobně tomu bylo i stran další popracovní činnosti, dobový pozorovatel poznamenává, že „knihy mají naši krajané pouze náboženské a také časopisy odebírají jen církevní.“²⁵ Obec zůstávala nábožensky endogamní a stejně tak byly na minimum omezeny i kulturní, společenské a pracovní vztahy s okolními bulharskými vesnicemi.²⁶ Nutně tím ovšem byly zintenzívněny vztahy uvnitř skupiny, což zajisté vyhovovalo jejímu náboženskému charakteru. Nezbytná vzájemná pomoc byla vnímána jako cosi chvályhodného, Bohem nařízeného a spásu podmiňujícího. Lze tedy plně souhlasit se soudem Vladimira Penčeva, že nejdůležitějšími etnodiferencujícími a etnozachovávajícími faktory české enklávy ve Vojvodovu byly „náboženství, jazyk, škola a folklorní tradice. Zvláště bych pak zdůraznil roli náboženství.“²⁷

Přesto však lze na příkladech politicko-správních vztahů, krajanského hnutí a lidové zpěvnosti sledovat postupné zmírňování některých těchto nařízení, způsobené zejména vlivem okolní společnosti a školní osvětou. Je třeba si však uvědomit, že k tomuto zmírnění docházelo až ve druhé generaci přistěhovalců, že nikdy nedosáhlo míry obecné „profánní“ společnosti a konečně, že záhy vyvolalo protichůdné rigoristické tendence.

Správu obce sice formálně zajišťovalo místní kmetstvo (obecní úřad) v součinnosti s bulharskými státními úřady, v jejím čele však fakticky stál

²³ Heroldová, I.: Vystěhovalectví..., c.d., s. 93; Findeis, J.: Vojvodovo..., c.d., s. 223; Michalko, J.: Naši v Bulharsku..., c.d., s. 245-7 (tento autor ovšem – nepochybně mylně – soudí, že k zřeknutí se alkoholu došlo až ve Vojvodovu.); Penčev, V.: Tempus edax rerum..., c.d., s. 61. „Nepilo se. Víno se pěstovalo, ale nepilo se... A jestli někdo kouřil, tak se schovával“, vzpomíná pí. Anna Stančevová roz. Skřivánková a shodně hovoří i všichni ostatní naši informátoři. Zákaz alkoholu platil i pro takové příležitosti jako svatební hostiny, které byly sice bohaté, podávalo se však jen jídlo, zákusky a bílá káva. Ve Vojvodovu sice byl jeden hostinec, vedený Bulharem, Češi do něj však nechodili. Viz pozn. č. 1. Nezbytně přítomnou otázku, proč révu pěstovali, když víno nepili, můžeme snadno zodpovědět: vyráběly se z ní rozinky.

²⁴ Viz předchozí poznámka, ke specifickému lokálnímu zvyku „zpívání u vlaku“ a vojvodovské zpěvnosti vůbec níže v textu.

²⁵ Auerhan, J.: Čechoslováci..., c.d., s. 94. Obd. Michalko, J.: Naši v Bulharsku..., c.d., s. 248.

²⁶ Penčev, V.: Tempus edax rerum..., c.d., s. 62; týž: Njakoj problemi..., c.d., s. 485. Podobně informátorka pí. Toška Jenakijevová říká, že Češi si Bulhary (téměř) nikdy nebrali, protože „oni byli hodně věřící.“ Viz pozn. č. 1.

²⁷ Penčev, V.: Tempus edax rerum..., c.d., s. 59.

všemocný volený kostelní výbor.²⁸ Vzhledem k rozsáhlé faktické autonomii, již bulharské úřady této – v jejich očích nesmírně žádoucí²⁹, poněvadž pracovitě a ekonomicky velmi úspěšné – obci popřávaly, kostelní výbor de facto vykonával moc zákonodárnou, výkonnou i soudní. Určoval společenské normy a tvrdě vyžadoval jejich plnění, fakticky zastupoval i případnou soudní instanci. „Oni měli tu moc, že mohli uspořádat vztahy, nebo dávat manžele znovu dohromady, mohli soudit rozepře mládeže a veškeré druhy přečinů, viníci byli nuceni podrobit se rozsudku místního soudu [tj. kostelního výboru] a oni se podrobovali. Vůbec nejezdili vymáhat svá práva soudní cestou do Orjachova nebo jinam, ledaže by se to někomu stalo nikoli jeho vůlí nebo vinou formalit.“³⁰ Zároveň pochopitelně platilo, že k téměř žádným přestupkům těchto norem nedocházelo, což na příkladu neexistence krádeží dokumentuje výpověď jedné z informátorek Vladimira Penčeva: „můžeš nechat své nářadí na poli, jít si odpočinout; to nářadí je na svém místě; takhle to bylo vždycky, pokud tady byli oni [Češi].“³¹ Teprve ve druhé generaci, v souvislosti s rozštěpením sboru na metodistickou a darbistickou část, lze sledovat ústup kostelního výboru do pozadí a přesun jeho faktické moci na místní kmetstvo, tvořené příslušníky obou majoritních vyznání. I tehdy však trvala svrchovaná moc lokální správy, a to přes skutečnost, že mnozí Češi začali postupně vstupovat do Bulharského zemědělského svazu a zcela okrajově i do strany sociálně demokratické.³² Účast v těchto politických stranách byla pro většinu pouze deklarativní, zaměřená na venek, a v samotném Vojvodovu nehrála nejmenší roli.

Krajanské hnutí vojvodovští Češi dlouho zcela odmítali a i později se k němu chovali přinejmenším zdrženlivě. Názor některých badatelů, že „trvalo i určitý čas, než se sofijskému ústředí čs. spolků podařilo zapojit Vojvodovské do krajanské činnosti,“³³ je třeba odmítnout jako přílišný eufemismus. Ve Vojvodovu sice byla po dlouhých nábožensky motivovaných sporech založena odbočka Národního domu T. G. Masaryka, neměla však na obecní dění jiný vliv, než že zde sídlila škola, přičemž i ta byla darbistickou částí vsi dlouho bojkotována. Stejně i pokus o zavedení Sokola v roce 1928 byl na dlouho odsouzen k nezdaru, tělesné cvičení „bolo od-

²⁸ Ibid., s. 62; týž: Njakoj problemi..., c.d., s. 485.

²⁹ Vzpomeňme i již zniřované tradice, že vojvodovské pozval bulharský „car“. Viz pozn. č. 2.

³⁰ Penčev, V.: Tempus edax rerum..., c.d., s. 62.

³¹ Ibid., s. 62.

³² Heroldová, I.: Vystěhovalectví..., c.d., s. 94; Vařeka, J.: Češi..., c.d., s. 82.

³³ Heroldová, I.: Vystěhovalectví..., c.d., s. 93.

súdené k zatraceniu,³⁴ a třebaže se později prosadilo, vždy se týkalo jen naprosto minoritní skupiny. Také když se několik rodin, vedených národními pouty ale i nedostatkem půdy v obci, přestěhovalo na Žitný ostrov, v naprosté většině se, patrně „zděšení“ tamními náboženskými – v jejich očích neslýchaně „profanizovanými“ – poměry, během krátké doby vrátilo do mateřské obce.³⁵ Na druhou stranu třeba zmínit, že stejně jako se vojvodovští z náboženských důvodů odmítali sdružovat na jiném (krajanském) základě než právě na tomto, účastnit se hnutí v jejich očích bezbožného,³⁶ tak sofijští intelektuálové, technici a průmyslníci v této obci viděli jen centrum náboženského tmářství, jakýsi „relikt středověku a balkánských poměrů.“³⁷ Situace se začala normalizovat až ve dvacátých či ještě spíše ve třicátých letech „zsvětštěním“ druhé generace metodistického sboru.

Konečně obdobně tomu bylo i v případě lidové zpěvnosti a folklorních tradic vůbec. „Religiózní obřadnost do velké míry vymýtila folklor,³⁸ který byl (především národní písně) až druhotně zaváděn školou. Před založením národní školy (1926; do té doby se učilo podomácku a později ve shromáždění, od roku 1910 ve Vojvodovu ovšem působili jen bulharští učitelé), jak se pamětníci shodují, se zpívaly jen „písničky z kostela.“³⁹ Byly to české náboženské písně a to i v obdobích, kdy metodističtí kazatelé byli bulharské národnosti.⁴⁰ Tradiční slavení svátku Narození Páně a Nového roku tak spočívalo v dětském průvodu vsí, který se zastavoval

³⁴ Michalko, J.: Naši v Bulharsku..., c.d., s. 257.

³⁵ Penčev, V.: Tempus edax rerum..., c.d., s. 58. Náboženská interpretace této skutečnosti je naše.

³⁶ Zajímavé je, jak již jsme upozornili v pozn. č. 81 v první části naší studie, že velkosredišťští nekatolíci, též potomci svatohelenských, se ke krajanskému hnutí po kratším váhání naopak postavili bezvýhradně kladně, zatímco tamní katolíci záporně. Důvody tedy není třeba hledat ve specifickém postoji toho kterého vyznání, jako spíše v konkrétní lokální situaci. Zatímco totiž jugoslávské krajanské hnutí se k religiozitě zprvu stavělo indifferenčně a později bylo (alespoň na lokální úrovni Velkého Srediště) zcela ovládnuto nekatolíky, „intelektuálně ladění“ sofijští Češi svým protináboženským postojem dost dobře nedali vojvodovským metodistům a darbistům šanci do hnutí se zapojit. Ve Velkém Središti se hnutí stalo baštou protestantismu, sdružením na konfesním základě (což pak vedlo až ke změně etnicity tamních katolíků), ve Vojvodovu něčím zcela okrajovým a nevýznamným.

³⁷ Svědectvím toho budiž Jubilejní ročenka československé kolonie v Bulharsku 1868-1928. Sofie b.d. (?1929), passim; Michalko, J.: Naši v Bulharsku..., c.d., s. 224n. Srv. Nešpor, Z. R.: Banáťští Češi..., c.d., pozn. č. 56 na s. 139.

³⁸ Penčev, V.: Njakoj problemi..., c.d., s. 485.

³⁹ Výpovědi pí. Anny Bosilové, pí. Mariany Genovové roz. Hružové, pí. Anny Stančevové roz. Skřivánkové a p. Toško Stančeva. Viz pozn. č. 1. Shodně i Penčev, V.: Tempus edax rerum..., c.d., s. 61.

⁴⁰ Podle našich informátorů Anny a Toško Stančevových, viz pozn. č. 1. Shodně s tím uvádí Michalko, J.: Naši v Bulharsku..., c.d., s. 246, že „vo všetkých troch [metodistickém, darbistickém a nazarenském] shromážděniach užívá se k spevom: Nová Harfa Siona a Malý křesťanský kancionálek.“ K otázce, co je míněno onou „Harfou Sionskou“ se dostaneme níže v textu.

před kařždým stavením a pod okny zpíval několik nábořženských písní. Zajímavý je jeřtě jeden literaturou dosud opomíjený lokální zvyk, totiž „zpívání u vlaku.“ Vojvodovská mládeř asi 15–25 letá se po nedělním dopoledním kázání v kostele a po obědě, stále oděná v krojích, vydávala k vlakovému nádraží a čekala zde do příjezdu vlaku. „Neměli kam jít, procházku dělali,“ říká jeden z našich informátorů.⁴¹ Když vlak zastavil, skupinka začala zpívat nábořženské písně a vlak odjel, teprve když dozpívali. Odjezd se tak prý mnohdy o několik minut opozdil. Mladí zpěváci pak řli dál k řece, hráli zde kolektivní hry nebo se procházeli, před večerem se vrátili domů. Vysvětlit tento zvyk, jehoř počátky si naši informátoři nepamatují a který trval až do reemigrace obce po druhé světové válce, jinak než vědomím exkluzivity vlastního nábořženského přesvědčení, svrchovnosti vlastního soteriologického nároku a touhou vykázat se touto výjimečnou nadějí navenek, se zdá přinejmenším obtížným a zřejmě nemořžným. Vlivem řkoly sice docházelo i k nenábořženské zpěvnosti, zprvu jednoznačně odmítané,⁴² tato se však mimo řkolu neprosadila.⁴³

Religiózní diferencí jsou, po našem soudu, podmíněny i časté dobové soudy, že vojvodovřtí krajané „sú tieř najlepřie postavení hospodársky [z bulharských Čechů a Slováků]“⁴⁴ nebo že Vojvodovo je dokonce „podle bulharských úřadů nejvýstavnějši vesnicí v Bulharsku.“⁴⁵ Vysvětlení této ekonomické úspěšnosti obce spatřujeme, stejně jako v případě Svaté Heleny,⁴⁶ ve vzájemném nábořžensky podmíněném soutěžení, plynoucím z pochopení (úspěšné) výdělečné činnosti jako Bohu libé a svými výsledky svědčící o spásném zařtížení toho kterého člověka respektive té které rodiny, jinak řečeno, v protestantské etice, v oně „světské askezi,“ charakterizované Maxem Weberem.⁴⁷ Proti tomuto výkladu nijak nesvědčí ani několik emigračních vln z Vojvodova,⁴⁸ protože nebyly motivovány nijakou

⁴¹ P. Tořko Stančev, shodně vypovídají i ostatní naši informátoři, zejm. pí. Anna Bosilová, pí. Anna Stančevová roz. Hruřzová a p. Ludvík Kopřiva. Viz pozn. č. 1.

⁴² Michalko, J.: Naři v Bulharsku..., c.d., s. 247, 250.

⁴³ Ibid., s. 247; Heroldová, I.: Vystěhovalectví..., c.d., s. 93; Peňčev, V.: Tempus edax rerum..., c.d., s. 61.

⁴⁴ Michalko, J.: Naři v Bulharsku..., c.d., s. 255.

⁴⁵ Heroldová, I.: Vystěhovalectví..., c.d., s. 92.

⁴⁶ Viz závěr druhé části naší práce.

⁴⁷ Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XX, 1904, passim – XXI, 1905, passim; týž: Sociologie nábořženství. Praha 1998, zejm. s. 345n.

⁴⁸ Vedle již zmíněné emigrace několika rodin na Žitný ostrov na počátku 20. let (viz pozn. č. 35) jde zejména o odchod cca 80 osob do Argentiny v roce 1928 (Peňčev, V.: Tempus edax rerum..., c.d., s. 58) a 32 lidí do Belinci o sedm let později (ibid., s. 58). Heroldová, I.: Vystěhovalectví..., c.d., s. 93 tuto třetí emigrační vlnu mylně klade až do roku 1935.



Vojvodovo. Bývalý dolní (metodistický) kostel. Foto Z. R. Nešpor 1999

obecnou místní „chudobou,“ nýbrž spíše „nedostatkem prostoru“. Nedostatkem půdy, jíž se stávající hospodáři nechtěli vzdát, zcela v duchu svrchu popsané protestantské etiky, a který tak o to tíživěji doléhal na jejich četné potomky.

V souladu s významem věci jsme se dosud věnovali „ortopraktickému“ vymezení české etnické skupiny ve Vojvodovu, fenomenologii jejího vztahu ke světu a vlastnímu místu v něm. V rámci sektářského typu zbožnosti je totiž toto sebepochopení a z něho plynoucí negativní sebevymezení vůči okolní společnosti klíčové. I na tomto poli jsme však zaznamenali jistý posun od prvotní sektářské exkluzivity k neutrálnějšímu pochopení okolí, posun od důsledné partikularity k jistým kompromisům a větší shovívavosti. Tento posun bude ještě nutné teoreticky hlouběji ohledat, napřed se ovšem musíme zaměřit na další aspekt vojvodovské religiozity, na její formálně církevní charakter a tím i na vymezení stran ortodoxie. Přestože totiž dogmatické rozdíly ve Vojvodovu nehrály nijakou stěžejní úlohu, nebyli bychom zcela právi pochopení této polyetnické a polykonfesní obce, nezmnili-li bychom i tyto. Konečně se musíme zaměřit i na vztah vojvodovských Čechů a Slováků k jinoetnickým – a jinokonfesním, což zde pochopitelně hrálo roli větší – skupinám v rámci samotné obce, zejména



Vojvodovo. Interiér bývalého dolního kostela. Foto Z. R. Nešpor 1999

k bulharským paulikiánům a pravoslavným. Také zde budeme moci sledovat významný posun ve druhé generaci přistěhovalců.

Vojvodovského nekatolického sboru „věřících“ ze Svaté Heleny se ujal, jak bylo svrchu řečeno, bulharský metodistický farář z Plevenu. Etnická diference kazatele a sboru byla ovšem na obtíž, kterou si uvědomovaly obě strany. Proto se – nedá se již zjistit, zda přímo vojvodovští věřící nebo bulharské ústředí této církve – záhy obrátili na metodistickou církev slovenskou s žádostí o vyslání kazatele. Žádosti bylo vyhověno a v roce 1906 přišel do Vojvodova jeho první farář M. Roháček,⁴⁹ jenž své vzdělání nabyt v nám již dobře známé Staré Turé a snad i odtud pocházel.⁵⁰ Roháček vedl pravidelná kázání v metodistickém shromáždění ve čtvrtek večer a v neděli ráno a večer, vyučoval děti v nedělní škole. Nezůstal však v obci dlouho, poněvadž – v očích svých věřících – „zhřešil“ proti rigoristické morálce první generace vojvodovských. „Roháček se proti prýsným náboženským mravom vojvodovským prehřešil jednak svým životem, jednak, že sa

⁴⁹ Michalko, J.: Naši v Bulharsku..., c.d., s. 245; Penčev, V.: Tempus edax rerum..., c.d., s. 60.

Auerhan, J.: Čechoslováci..., c.d., s. 94 uvádí až rok 1910, patrně však mylně.

⁵⁰ Ze Staré Turé pocházeli již Antonín Svoboda a Jan Chorvát, kazatelé na Svaté Heleně, k tomu podrobněji ve druhé části přítomné práce. Tato shoda by svědčila spíše pro skutečnost, že Roháčka si vyžádali sami vojvodovští.

pustil tiež do politiky," popisují dobové prameny situaci, „preto musel odísť z Vojvodova a roku 1920 rozviedol sa tiež s vlastnou rodinou.“⁵¹ Jaké konkrétní příčiny vedly k vypuzení faráře, není dnes sdostatek jasné, není to však ani nijak důležité, víme-li, že tyto byly jednoznačně „ortopraktické.“ Po Roháčkovi sbor převzal další plevenský farář, který do Vojvodova dojížděl, Nikola Pulev a po něm (1926) opět nastoupil vlastní kazatel József Harman, tentokrát maďarské národnosti.

Ještě v tomto prvním období, v období sektářské výlučnosti, se obec vypořádala s bulharskými paulikiány, kterých bylo asi 4–5 rodin. Pro různost ve víře je sociálními tlaky donutila vesnici opustit,⁵² místo nich se přistěhovali pravoslavní Bulhaři z Boslegradska a několik rodin též pravoslavných ruských emigrantů, prchájících před bolševickou revolucí. Vztahy Čechů k jejich pravoslavným spoluobčanům přitom byly sice chladné, dobře charakterizovatelné trvajícím náboženskou endogamií,⁵³ nicméně však korektní. Jen vlastní kostel, třebaže s jeho stavbou započali již v roce 1928, nebylo pravoslavným „dovoleno“ dokončit před odchodem Čechů z Vojvodova. Byl dostavěn až v roce 1950, stejně jako hostinec.⁵⁴

S generační výměnou v období první světové války, ale i s frontovými zkušenostmi některých jejích obyvatel, však souvisela postupná ztráta etického rigorismu větší části metodistického sboru, dobře patrná z dobových svědectví.⁵⁵ Ve druhé generaci došlo k jistému „kompromisu se světem,“ který si však nesmíme představovat jako naprostou shodu s „profánní“ společností. I v tomto období vesnickou societou tvrdě vyžadované plnění náročných etických norem výrazně převyšovalo normy obecně platné. Tak tomu bylo i za dalších bulharských kazatelů Marinova a Simeona Popova (od r. 1937). Toto „mravní pochybení“ větší části obce však proti sobě záhy vyvolalo odstředivou reakci.

Počátkem 20. let totiž do Vojvodova přišel samozvaný kazatel Emil (podle jiných pramenů Bohumil) Kowal z Lužice,⁵⁶ který se v obci usídlil a později

⁵¹ Michalko, J.: Naši v Bulharsku..., c.d., s. 245.

⁵² Penčev, V.: Njakoj problemi..., c.d., s. 484; shodně i naši informátoři, viz pozn. č. 1.

⁵³ Viz pozn. č. 26. Ještě po druhé světové válce, kdy se reemigrace do Československa (většinou) neúčastnily smíšené rodiny, ve Vojvodovu zůstalo jen pět takových rodin. Penčev, V.: Tempus edax rerum..., c.d., s. 67.

⁵⁴ Ibid., s. 60; týž: Njakoj problemi..., c.d., s. 484.

⁵⁵ Findeis, J.: Vojvodovo, c.d. ..., s. 223.

⁵⁶ Ibid., s. 223 (Findeis ovšem Kowalovo vyznání nezná); Heroldová, I.: Vystěhovalectví..., c.d., s. 93; Michalko, J.: Naši v Bulharsku..., c.d., s. 246; Penčev, V.: Tempus edax rerum..., c.d., s. 60–61; týž: Njakoj problemi..., c.d., pozn. č. 34 na s. 485.

sem přivedl i svou manželku.⁵⁷ Na jeho etnicitě, snad německé, poněvadž „nemluvil česky, pletl tak, ale víc německy,⁵⁸ přitom příliš nezáleželo, důležité bylo, že Kowal se, jakožto nositel nové konfese, stal důsledným obhájcem někdejší asketické morálky a na svou stranu přivedl část metodistického sboru. Ve Vojvodovu nastal paradoxní rozkol mezi „pravověrnými,“ hlásícími se k tradiční morálce a novému vyznání a „zsvětštělymi,“ hlásícími se k výkladu Evangelia v obci tradičnímu, avšak ustupujícími ve svých etických důzrazech.

Kowal totiž byl darbista,⁵⁹ což se projevovalo na poli věroučném jeho spory s metodistickými faráři stran odlišného výkladu křtu a Večeře Páně,⁶⁰ především však v rovině „ortopraktické“ důrazem na praktickou aplikaci všeobecného kněžství a kritikou „profanizované“ morálky metodistického sboru. Kolem Kowala se brzy začala shromažďovat skupinka podobně naladěných zastánců starých pořádků, vznikly tak „darbistické jámy“ (Penčev), hloučky „pravověrných,“ hlásících se k rigoristické morálce a přijímajících Kowalovy věroučné změny. Ty pro ně totiž byly jen čímsi podružným, uznávali je, protože v Kowalovi našli hlasatele své věci, skutečně dbajícího na morální výklad víry. Díky sponzorským darům z Německa, zprostředkovaným Kowalem, si darbisté mohli již v roce 1925 postavit vlastní shromáždění. Vznikl tak druhý vojvodovský kostel, podle polohy zvaný „horní.“⁶¹ Po jeho dokončení došlo k definitivnímu rozkolu vojvodovských nekatolíků, kdy o málo větší část zůstala věrná kostelu metodistickému a menšina přešla k darbistům. V dobové optice se tento rozkol jevil naprosto zásadním, bylo řečeno, že „největší škodou zůstane to, že rozdělením byli hluboce zasaženi i mladší a nejmladší.“⁶² Praxe však ukázala, že vývoj směřoval jinam.

⁵⁷ Podle výpovědi p. Toško Stančeva za Kowalem přišla žena, s níž pak žil v horním kostele.

Zda byli oddáni však nikdo nevěděl, děti spolu neměli. Viz pozn. č. 1. Vzhledem k asketické morálce, vyžadované Kowalovým sborem, však máme jeho sňatek za nepochybný.

⁵⁸ Výpověď p. Toško Stančeva, viz pozn. č. 1.

⁵⁹ Darbistické hnutí, jinak též zvané Plymouthští nebo Uzavření bratří, založil v r. 1831 anglikánský kněz John Nelson Darby v Plymouthu. Jejich učení vychází najmě z kalvinismu, nepokládají však křest a Večeři Páně za nezbytné ke spasení. Obdobně jako jiné protestantské sekty kladou značný důraz na individuální etiku. Jsou orientováni výrazně eschatologicky, neuznávají církevní hierarchii. Název „Boží děti,“ známý z Vojvodova, se jinde nevyskytuje. K tomu dále v textu.

⁶⁰ Michalko, J.: Naši v Bulharsku..., c.d., s. 245. Srv. předchozí poznámku.

⁶¹ Jeho budova stojí dodnes, z části je využívána jako místní lidová knihovna, avšak chátrá. Vzhledem k rozsáhlým poválečným stavebním úpravám, kdy kostel byl přestavěn na kino, se dnes již nedá určit jeho někdejší stavební dispozice. Dle vyprávění pamětníků svým vzhledem připomínal dolní (metodistický) kostel (viz pozn. č. 21), i v něm bydlel kazatel.

⁶² Findeis, J.: Vojvodovo..., c.d., s. 224.

V horním kostele se darbisté scházeli k bohoslužbám ve stejné řasy, jako dřívě v metodistickém, jediným významnějším rozdílem bylo, že kázali všichni mužřtí řlenové darbistického sboru, a to vždy ten, kdo měl „vnuknutí Ducha svatého.“ Je ovšem pravdou, že až do Kowalova odchodu do Ameriky (ve 30. letech) „najviac vnuknutia mával Kowal.“⁶³ Sbor byl bulharskými náboženskými zákony omezen jen stran oddavků, v nichž podléhali státem uznané církvi metodistické. Ovšem, jak již bylo mnohokrát zdůrazněno, na věrouce těmto přísným věřícím valně nezáleželo. „I samotní věřící byli jen stěží schopni určit rozdíly [mezi metodisty a darbisty]... ‚Kázalo se jedno a to samé,‘ ... ‚měli jsme jaksí jednu víru. Vždyť jsme evangelíci,‘ “ přičemž jediný rozdíl informantka viděla v tom, že „ ‚Já jsem byla v horním kostele, a tak jsem nechodila do dolního.‘ “⁶⁴

Darbistický sbor ve Vojvodovu trval i po Kowalově odchodu a z pramenů mizí až v souvislosti s poválečnými reemigracemi. Jejich shromáždění sice trvala dále, Kowalem znovuvznícený etický zápal však i zde postupně uvaldal, darbisté se posléze zcela připodobnili sboru metodistickému, ze kterého vzeřli. Jedinou skutečnou diferencí zůstala příslušnost k tomu kterému shromáždění, příslušnost děděná v jednotlivých rodinách. Stran tohoto krátkého intermezza je však zajímavá ještě jedna skutečnost, starřími výzkumy podchyceně označení darbistů jako „Božích dětí.“⁶⁵ Jelikož v tomto případě nemáme co dělat s autentickým označením darbistickým, jako nejpravděpodobněřší možné vysvětlení se jeví, že se jim dostalo z původního uherského nazarenství wirzovského typu⁶⁶ prostřednictvím slovenských nazarenů žijících ve Vojvodovu, kteří se zřejmě stali řleny darbistického kroužku.⁶⁷ Nebylo by to výrazněji překvapující, tato skupinka totiž zřejmě v obci rozřšířila i svou náboženskou literaturu, především zpěvník z pramenů známý jako „Nová Harfa Siona,“ který pak byl užíván ve všech třech (metodistickém, darbistickém i nazarenském)

⁶³ Michalko, J.: Naři v Bulharsku..., c.d., s. 247.

⁶⁴ Penčev, V.: Tempus edax rerum..., c.d., s. 60.

⁶⁵ Ibid., s. 60–61; Heroldová, I.: Vystěhovalectví..., c.d., s. 93; Michalko, J.: Naři v Bulharsku..., c.d., s. 245.

⁶⁶ K tomu podrobněji ve druhé řasti přítomné studie.

⁶⁷ Zda někteří etnický slovenřtí nazareni přistoupili k darbistům (možná s nedlouhým mezičlenstvím ve sboru metodistickém), není pramenně doložitelné, z uvedeného je to však velmi pravděpodobně. Mluvila by pro to i skutečnost, že Vojvodovo spoluzakládalo 18 nazarenských rodin, zatímco pamětníci hovoří jen o 3–5 rodinách (pí. Anna Bosilová) resp. 15–20ti osobách nazarenů (p. Tořko Stančev), viz pozn. ř. 1. Že někteří z nich přestoupili nejpozději ve druhém desetiletí k metodistům je pramenně doložitelné, viz Auerhan, J.: řechoslováci..., c.d., s. 94.



Vojvodovo. Bývalý horní (darbistický) kostel přestavěný na kino. Foto Z. R. Nešpor 1999

shromážděních.⁶⁸ Je tudíž na místě, abychom svou pozornost věnovali i těmto nazarenům – „nazaretánům“ nebo „nazaritánům,“ jak zní lokální termín.

Nazareny bylo všech osmnáct slovenských rodin z Mrtvice, které spoluzakládaly Vojvodovo.⁶⁹ K této početně omezené skupině zřejmě nikdy nepřistoupil žádný Čech původem ze Svaté Heleny, ta naopak postupně ztrácela příklonem značné části svých členů k některému z ostatních vojvodovských vyznání. Pro pochopení místní religiozity je však její existence klíčová. Podle zpěvníku, který užívali a jehož užívání rozšířili i mezi obě hlavní náboženské skupiny obce (na Svaté Heleně se neužíval), který identifikujeme jako nějaké pozdější vydání „Harfy nové na hoře Sion znějící“ českého exulanta Jana Liberdy, je totiž jednoznačně můžeme považovat za skutečné potomky dolnouherských etnicky slovenských nazarenů.⁷⁰ V kontextu naší práce tak poprvé označení „nazareni“ nabývá

⁶⁸ Srv. pozn. č. 41.

⁶⁹ Findéis, J.: Vojvodovo..., o.c., s. 224; Michalko, J.: Naši v Bulharsku..., c.d., s. 246; Penčev, V.: Tempus edax rerum..., c.d., s. 60. Několik dalších slovenských rodin později přišlo i ze Srbska, tak prarodiče naší informátorky pí. Anny Bosilové. Viz pozn. č. 1.

⁷⁰ Podrobněji k tomu ve druhé části studie. K Liberdovu zpěvníku zejm. pozn. č. 25 a 48 tamtéž. O podobně pojmenovaný zpěvník sester Royových, který by ve Vojvodovu případně zavedl až M. Roháček, přitom jít nemohlo (Roháček přišel do Bulharska v roce 1906, první vydání Písní sionských..., c.d., je z roku 1908).

podoby nikoli negativního hodnotícího přídomek, ale „řádného“ skupinu vymezujícího názvu. Vojvodovští nazareni – alespoň pokud se dá soudit podle útržkovitě dochovaných pramenných stop – byli skutečnými nazareny se vším, co s touto vírou souvisí, stejně jako již v Uhrách se zpočátku alespoň formálně hlásili k církvi a.v.⁷¹ Když pak seznali, že v mezích bulharských zákonů tohoto zaštitění není zapotřebí, přestali je užívat a z pramenů tak mizí jakékoli zmínky o luteránech ve Vojvodovu. Vlastní shromáždění si, vzhledem k malému rozsahu skupiny, nikdy nezbudovali, k pobožnostem se scházeli v domku svého náboženského učitele Jana Súpka,⁷² podle ústního podání až do poválečného návratu Čechů a Slováků do vlasti.

Vojvodovo bývá po právu charakterizováno jako obec polyetnická a polykonfesní,⁷³ vedle Čechů a Slováků zde žili Bulhaři a později i Rusové, Maďaři a Němci, vedle metodistů, nazarenů a později darbistů i pravoslavní, katolíci a po jistý čas paulikiáni. K tomu bývá dodáváno, že vojvodovští Češi byli náboženskou sektou,⁷⁴ to však je správné jen zčásti. Toto vymezení jistě platí pro námi ohraničené období sektářského partikularismu, pro období života první generace vojvodovských kolonistů. Rigoristické chápání víry v tomto období bylo již sdostatek podrobně vylíčeno, souvisí s ním také vytlačení paulikiánů z lokální skupiny a chladný až přezíravý vztah k pravoslavným a katolickým bulharským spoluobčanům. Tyto charakteristiky však přestávají platit, sektářský typ této skupiny mizí v letech první světové války. Pro meziválečné období tudíž již není vhodné o vojvodovských Česích a Slovácích hovořit jako o náboženské sektě případně sektách, užíváme-li tohoto termínu v jeho religionistickém vymezení v návaznosti na Maxe Webera a Ernsta Troeltsche.⁷⁵ Je třeba je charakterizovat jinak. Z literatury i ústního podání totiž víme, že k žádnému negativnímu (sebe)vymezování – s významnou výjimkou několika prvních let trvání darbistického sboru – již nedocházelo. Metodisté, darbisté a snad i nazareni se vzájemně přijímali jako stoupeneci odlišných, avšak rovnocenných interpretací Evangelia⁷⁶ i jako lidé

⁷¹ Michalko, J.: Naši v Bulharsku..., c.d., s. 244.

⁷² Ibid., s. 246; Penčev, V.: „Tempus edax rerum...“, c.d., s. 60.

⁷³ Penčev, V.: Tempus edax rerum..., c.d., např. na s. 56 aj., tuto charakteristiku ostatně užíváme i my.

⁷⁴ Penčev, V.: Njakoj problemi..., c.d., passim.

⁷⁵ Takto v celé přítomné studii, srv. poznámku č. 65 v její první části.

⁷⁶ Srv. ono svrchu citované: „...měli jsme jaksi jednu víru. Vždyť jsme evangelíci“ (pozn. č. 64), nebo slova pí. Anny Stančevové roz. Skřivánkové: „Všeci věříme v jednoho Boha, jeden Pánbu je náš – i metodisti i darbisti“ (viz. pozn. č. 1).

a spoluobčané. „Neměli zlost mezi sebou,“⁷⁷ v obci neexistovaly náboženské hádky a rozbroje, svatby, pohřby a podobné významné sociálně integrativní obřady, např. již zmíněné „zpívání u vlaku,“ byly vykonávány zásadně společně. Také etické normy, jejichž dodržování bylo societou vyžadováno, se, po krátkém radikálně asketickém intermezzu po vzniku darbistického sboru, v obci sjednotily. Celkově došlo k jejich určitému zmírnění, k přiblížení se okolní společnosti, v posledku nakonec i k několika nábožensky exogamním sňatkům s pravoslavnými Bulhary, vždy ovšem sňatkům Česky s Bulharem. K sňatkům mezi metodisty, darbisty a nazareny přitom docházelo vždy. Zřejmě jediným konfesně-diferencujícím znakem tak zůstávaly rozličné kostely, do nichž se chodilo na bohoslužby, přičemž příslušnost ke kostelu se dědila v rodinách. Na základě těchto a dalších charakteristik považujeme za vhodné vojvodovskou československou etnickou skupinu od první světové války do reemigrace na konci 40. let charakterizovat jako pospolitost denominačního typu. Poněkud stranou této pospolitosti stáli místní Bulhaři, kteří sice byli též přijímáni jako svébytná denominace, jimž však českou (protestantskou) majoritou v české (protestantské) vesnici například nebylo „dovoleno“ dokončit stavbu pravoslavného kostela.

Již Joachim Wach si uvědomil rozdíl mezi religiozitou „přirozené skupiny,“ najmě klanovou a kmenovou, ale vlastně každou formou náboženskosti, kdy je tato komplexně svázána s ji nesoucím společenstvím (rodinnou, etnickou či lokální skupinou), a „specificky náboženskými skupinami,“ existujícími vedle sebe ve větším, k jejich religiozitě indifferenčním sociálním či politickém společenství.⁷⁸ Pro tyto specifické náboženské skupiny, od náboženských sekt odlišné v onom relativním vzájemném přijímání se a zpravidla také „zabydlením křesťanství v kastovním systému lidské společnosti,“⁷⁹ zavedl sociologizující protestantský teolog Richard Niebuhr označení „denominace.“ Ukázal totiž, že sektářský typ skupiny, vymezený Weberem a Troeltschem, v pluralitní společnosti zpravidla trvá jen jednu generaci, že „sociologický charakter sekty je téměř vždy v běhu času proměňován přirozeným procesem rození a umírání a na základě těchto strukturálních změn nezbytně přicházejí změny v doktríně a eti-

⁷⁷ Výpověď p. Toško Stančeva, shodně i ostatní informátoři, viz pozn. č. 1. Tak i Penčev, V.: *Tempus edax rerum...*, c.d., s. 61.

⁷⁸ Wach, Joachim: *Sociology of Religion*. Chicago 1963, s. 54–205. K důvodům vzniku specificky náboženské skupiny *ibid.*, s. 109–112.

⁷⁹ Niebuhr, Richard H.: *The Social Sources of Denominationalism*. New York 1929, s. 6.



Vojvodovo. Typický „český“ hřbitovní náhrobek. Foto Z. R. Nešpor 1999

ce.⁸⁰ Jinak řečeno, náboženská sekta částečně opouští svou asketickou morálku, uzavírá se společností kompromisní „smlouvu na půli cesty“ (Niebuhr), mění se v denominaci. Pro denominaci (v terminologii jiných autorů „církve třídy“), jejíž existence naopak obvykle trvá řadu generací, je tedy charakteristické umenšení někdejšího negativního vztahu ke společnosti a (zejména) jiným náboženským skupinám v ní obsaženým, harmonie se (sekulárními) mocenskými strukturami v zásadních otázkách a naopak respekt společnosti vůči této.⁸¹ S denominacemi se ovšem setkáváme pouze v rámci názorově a mocensky pluralitních společností, kde každá z nich zůstává omezena na skupinu etnický, sociálně nebo lokálně odlišnou. Obecně bylo řečeno, že „povaha vztahu společnosti a náboženství se liší vzhledem k typu společnosti – její velikosti, stupni pohyblivosti, míře technizace, rozsahu vnitřní diferenciaci ad. Hranice, uvnitř kterých se může dít náboženský vývoj, jsou dány nepominutelnými faktory sociálního systému.“⁸² Jinými slovy společnost vytváří a v dalším vývoji usměrňuje typy náboženských skupin, nikoli naopak.

⁸⁰ Ibid., s. 19–20.

⁸¹ Yinger, J. Milton: *Religion, Sociology and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion*. New York 1946, s. 149–150.

⁸² Ibid., s. 128.

Bylo tomu tak i v případě Vojvodova, přinejmenším jeho české a (zcela okrajové) slovenské části. Soudní, správní a náboženská autonomie, zajištěné podmíněná ekonomickou úspěšností, z něj totiž proti zbytku Bulharska vlastně vytvořila zcela samostatnou, vnitřně pluralitní enklávu, v níž se vyskytovaly rozličné náboženské výklady světa, aniž by některý z nich byl s to nabyt převahey. Rostoucí technizace společnosti, která nutila k otevření se bulharské společnosti, ve spojení s osvětovým působením školy a frontovými zkušenostmi veteránů z první světové války pak nezbytně vedly k odvrhnutí někdejšího partikularismu, k onomu „kompromisu se společností.“ Podmínky byly dány, náboženský vývoj v jejich mezích alespoň částečně vyvedl druhou generaci vojvodovských kolonistů z někdejší, negativním sebevymezením podmíněné, sektářské výlučnosti. Z Vojvodova se stala rurální pospolitost denominačního typu.⁸³

Náš výklad náboženských dějin této české obce v severním Bulharsku bychom mohli na tomto místě ukončit, poněvadž téměř celá využila poválečných reemigrací a vrátila se do Československa. Dosavadní národní a osvětové působení české školy ve spojitosti s bídnými válečnými poměry na Balkáně vyvolaly mezi vojvodovskými Čechy a Slováky velkou touhu po staré vlasti. Z někdejších 127 českých a slovenských rodin ve Vojvodovu po reemigraci ve vsi zůstalo nebo se do ní vrátilo jen šest rodin, z toho pět smíšených a jediná pouze česká (Kopřivovi).⁸⁴ Fenoménu reemigrací a jejich vlivu na religiozitu banátských a bulharských Čechů se totiž budeme věnovat ve čtvrtém, závěrečném oddíle naší práce. Protože však další a současná náboženská situace v obci dosud nijak podchycena nebyla a protože ji pokládáme za velmi zajímavou, alespoň ve stručnosti se ji v následujících řádcích pokusíme charakterizovat.

Mělo-li Vojvodovo na konci čtyřicátých let přes sedm set obyvatel a reemigrovalo-li 580,⁸⁵ znamenalo to faktické vylidnění obce (zůstalo v ní asi 30–40 bulharských a smíšených rodin), která pak byla dosídlena bulharským etnikem z jiných oblastí země. Mělo by to také znamenat úplné setření lokální paměti, ztrátu vojvodovského genia loci, de facto

⁸³ V mateřské kolonii, na Svaté Heleně k něčemu takovému v úplnosti nikdy nedošlo. Viděli jsme sice (zejm. ve druhé části přítomné studie), že k jistým oslabením sektářského charakteru tamní nekatolické skupiny došlo ve druhé polovině 19. století a dochází k němu i o sto let později, mizivý kontakt s okolní společností, náboženská uzavřenost skupiny i negativně působící vnější podmínky k tomu ale nedaly možnost. Naopak ve Velkém Središti (viz v první části) šel vývoj stejným směrem jako ve Vojvodovu.

⁸⁴ Penčev, V.: *Tempus edax rerum...*, c.d., s. 67. K reemigraci dále Heroldová, I.: *Vystěhovalectví...*, c.d., s. 94; Vaculík, J.: *Bulharští Češi...*, c.d., s. 83.

⁸⁵ Viz v předchozí poznámce.

vznik osady nové, fungující na zcela jiných principech a společenských vazbách. K ničemu takovému však ve větší míře nedošlo, byť se o to komunistické bulharské úřady usilovně snažily. Vedle nepochybného lokálně patriotického působení česko-bulharských rodin, které zůstaly v zemi, zde totiž velkou roli hrála i kontinuita představovaná metodistickou církví, kontinuita, již se nepodařilo přetřhnout.

Takové pokusy zde přitom byly, obec se měla stát etnicky bulharskou, ideově a nábožensky nejlépe komunistickou nebo alespoň pravoslavnou (proto byla v roce 1950 dovolena dostavba ortodoxního kostela). Vzpomínky na její české a protestantské kořeny měly být z paměti obyvatel vymazány. Oba stávající kostely byly pochopitelně uzavřeny, z dolního (metodistického) se stala sýpka a skladiště, horní (darbistický) byl později přebudován na biograf. Metodistickému faráři Simeonu Popovovi, který ve Vojvodovu působil od roku 1937, bylo zakázáno kázat zbylým Čechům, Slovákům a těm Bulharům, kteří k metodismu přestoupili (především ve smíšených rodinách). V roce 1949 pak byl jako „americký špión“ odsouzen na sedm a půl roku do pracovního tábora.⁸⁶ Vojvodovské kmetstvo – v té době již plně bulharské a plně novoosídlenecké – se však za Popova postavilo a tak dlouho úřadům dokazovalo jeho nevinu, až byl po pěti letech propuštěn.⁸⁷ Na nátlak úřadů se ovšem musel z obce vystěhovat do Sofie, od roku 1960 mu byla dovolena pastorační činnost v Šumenu. Snahy po likvidaci vojvodovského češství a jejich neúspěch jsou ovšem nejmarkantněji vidět na místním hřbitově. Po odchodu Čechů a Slováků totiž zřejmě došlo k jeho likvidaci, přičemž byl okolo pravoslavného kostela založen hřbitov nový.⁸⁸ Toto místo je dodnes jasně ohraničené navršeným hliněným valem, nikdy se na něj však nepohřbívalo a později (protože nebylo vnímáno jako posvátný prostor) dokonce začalo být využíváno jako malé pole. Bylo zoráno, pěstuje se na něm kukuřice. Pohřbívání pokračovalo na místě starého hřbitova, pravděpodobně úřady tedy alespoň prosadily, že všechny náhrobní nápisy (i české) musí být vyvedeny cyrilicí.

⁸⁶ Popov, Božidar: Simeon Popov. In: Popov, Simeon: *Zašto vjarvam v Boga*, b.m. 1992, s. 1.

⁸⁷ *Ibid.*, s. 1. Shodně i výpovědi našich informátorů pí. Anny Bosilové (její manžel byl v 50. letech předsedou kmetstva) a p. Toško Stančeva, viz pozn. č. 1.

⁸⁸ V pramenech se s dokladem něčeho takového nesetkáváme, svědčí pro to však skutečnost, že nejstarší hrob na vojvodovském hřbitově nese poremigrační letopočet 1949, nápisy na všech (i českých) hrobech jsou psány cyrilicí. Pro záměrnou likvidaci spíše než pro postupný zánik neudržováním by svědčilo urputné mlčení všech našich informátorů v této věci, kdy titó (všichni nábožensky založení) si zřejmě uvědomují svůj díl „viny,“ neschopnost zachovat místo posledního odpočinku svých předků.



Vojvodovo. Klub důchodců, dnešní metodistická modlitebna. Foto Z. R. Nešpor 1999

Náboženský život ve Vojvodovu, stejně jako všude jinde, ovšem v období komunistické diktatury postupně ustupoval do pozadí i zcela mizel. Metodisté byli zbaveni svého kostela, kazatele a – přinejmenším formálně – i své víry. Zvolna upadalo i pravoslaví. Ortodoxní kostel přestal být užíván někdy v 70. letech, vyžadoval-li někdo církevní zaštitění přechodových rituálů, byl zván pop z některé z přilehlých obcí.

K opětovnému oživení religiozity došlo až po pádu komunistické vlády v Bulharsku, podílely se na něm oba dva zmíněné náboženství zachovávající faktory, tedy kontinuita smíšeného osídlení a kontinuita metodistické církve. U paní Anny Stančevové, která jediná zůstala „evangelistka“,⁸⁹ zatímco ostatní obyvatelé obce byli většinou („matrikovými“) pravoslavnými, se totiž již v období totality scházeli vojvodovští Češi a Slováci k jistým „etnozachovávajícím shromážděním.“ Na tuto tradici navázal na počátku devadesátých let metodistický farář z Šumenu Božidar Popov, syn někdejšího vojvodovského kazatele Simeona. Začal do Vojvo-

⁸⁹ Její zvlášť hluboký vztah k víře předků dokumentuje i skutečnost, že po paměti dokáže zpívat české náboženské písně „Musím mítí spasitele“, „Pánbůh je láska“, „Tak samotná bloudíš v tom světě“ aj. a to přes skutečnost, že v současném metodistickém shromáždění se pochopitelně káže a zpívá výhradně bulharsky. Viz pozn. č. 1.

dova jednou za měsíc dojíždět a u Stančevů doma kázal i podával Večeři Páně, zprvu jen pro vojvodovské Čechy, (okrajově) Slováky a jejich bulharské partnery.⁹⁰ Postupně se k nim ale začali přidávat i jejich bulharští spoluobčané, přičemž je obtížné rozlišit, zda z důvodů čistě duchovních, zda proto, že v obci není jiná náboženská správa nebo konečně z důvodů materiálních.⁹¹ Ať již ale motivace byla jakákoli, všichni postupně přijali nový křest v řece za vsí a dnes je téměř celá obec (cca 500 obyvatel) metodistickou, přičemž účast na bohoslužbách je značná.⁹² Rostoucí velikost sboru jej ovšem záhy donutila hledat si jinou modlitebnu než soukromé stavení. Byla nalezena v podobě někdejšího Klubu důchodců na vojvodovské hlavní ulici; tato místnost je k bohoslužbám užívána bez rozsáhlejších úprav. V brzké době se však připravuje stavba nového kostela na místě bývalého kostela dolního, územní rozhodnutí již bylo příslušnými úřady vydáno a bulharské ústředí metodistické církve přislíbilo stavbu financovat.

Téměř celé současné Vojvodovo tvoří řádný sbor metodistické církve, který je duchovně spravován, stejně jako tomu bylo v počátcích obce, farářem Atanasovem z Plevenu. Tento farář do vojvodovské kazatelské stanice přijíždí každý týden, vede zde bohoslužby i církevní správu, křtí, oddává a, až to bude třeba, bude i pochovávat. Podávání Večeře Páně je však z jakési nostalgie vyhrazeno šumenskému faráři Božidar Popovovi, který do Vojvodova za tím účelem jezdí každý měsíc. Vojvodovští k němu, jako k znovuzakladateli svého sboru, mají pochopitelně obzvlášť vřelý vztah, zatímco Atanasov je jejich „pouhým“ duchovním. Poměry se však změnily, na někdejší asketickou morálku vojvodovských Čechů a Slováků zbyly jen vzpomínky. „Vino se pěstovalo, ale nepilo se... A jestli někdo kouřil, tak se schovával,“ vzpomíná paní Stančevová a dodává, že „teď pijou a kouří všichni“⁹³ (notně pije i ona sama). Stejně tak o svatbách za časů sektářské

⁹⁰ Ve Vojvodovu dnes žijí čtyři smíšené rodiny: pí. Anna Stančevová roz. Skřivánková se svým manželem Toškem, pí. Anna Bosilová, pí. Mariana Genovová roz. Hružová s manželem Rajčem a p. Ludvík Kopriva s manželkou Lazarinkou. Viz pozn. č. 1.

⁹¹ Metodistka pí. Toška Jenakijevová konverze vysvětluje plně materialisticky: „Von [Božidar Popov] jim začal nejprv něco dávat... cukr, rýžu, aj peníze... církev jim platí léky... a tak je přilákal.“ Viz pozn. č. 1.

⁹² V období naší poslední návštěvy Vojvodova se bohoslužby ve shromáždění účastnilo „jen“ 22 osob (právě se sklízela kukuřice), jindy jich však bývá daleko více a do malé modlitebny se ani nevejdou. Aby se s omezenými prostředky co nejlépe využilo místo, jsou místa k sezení upravena ze židlí, na něž jsou příčně položena prkna. Tak se do místnosti vejde více lidí, než kdyby zde byly židle pouze narovnané. Využita je skutečně každá píď prostoru.

⁹³ Výpověď pí. Anny Stančevové roz. Skřivánkové, viz pozn. č. 1.

výlučnosti i v období denominačního kompromisu nikdy nehrála muzika a nikdy se nepilo, „nedávali pít. A teď, jesi nejní pití, tak žádnéj nepude na svatbu.“⁹⁴

Czech non-Catholics in the Romanian Banat and Bulgaria

Part III – Vojvodovo, a village of denomination type

Zdeněk R. Nešpor – Martina Hornofová – Marek Jakoubek

There was already a mention in Part II of the study that the Achurch-goers or the sectarian part of the non-Catholic congregation in Svatá Helena were unwilling to put up with what was for them a too secular situation in the community and that they left it in two waves (May 1897–Summer 1898). Now the study takes a closer look at their fate.

These people accepted an invitation from the Bulgarian government and moved to the newly constituted Bulgaria where they were granted some colonisation incentives. They founded the village of Suvat, from which they were expelled by local Bulgarians, and later Sasek, where the situation repeated, and eventually Vojvodovo (1900). This village was co-founded by Banat Slovaks of the Nazaren belief and a number of Bulgarian families of the Orthodox, Catholic, and Paulician denominations (evidently descendants of the erstwhile dualist, Agnostic Paulicians).

In fact, the religious diversity of the newly established community strongly influenced its further development. At first, the groups apparently closed themselves. Religious sectarians from Svatá Helena identified their belief on the basis of an ascetic ethic similar to Methodism and they built a house of prayer, a Achurch (1902, later called the lower church). However, under the influence of surrounding society and school their religious fervor was tuned down in the second generation, which can be documented by a change in political and legal relations (the diminishing importance of the church committee), folk songs and less militant attitudes to the compatriots' movement. However, despite this slackening the community always distinguished itself with a much higher degree of religious belief than the surrounding society, which played a major role as an ethno-preserving factor of Bulgarian Czechs. Along with an ethical lapse of Methodist minister M. Roháček the described development still provoked a controversial reaction. In the early 1920s German Darbist preacher E. Kowal came to

⁹⁴ Viz předchozí poznámka.

Vojvodovo. He started to assemble around him the advocates of Aold orders of ascetic piety. Kowal and a minor part of the Methodist congregation left the church and founded a Darbist congregation (1925), assembled around the upper Achurch, built in the same year. However, since here, too, the traditional sectarian ethic was soon relinquished, too, the two groups were soon only divided by their membership of different Achurches.

There was a tendency toward a continual inter-confessional reconciliation, a sort of religious tolerance and solidarity, which was joined along with Methodists and Darbists also by the Vojvodovo Nazarens and | with some reservations | the Orthodox church-goers. In the 1920s and 1930 Vojvodovo became a village with religious pluralism and a tolerant community of a denomination type. This development was backed by the real legal, administrative and religious autonomy of the community.

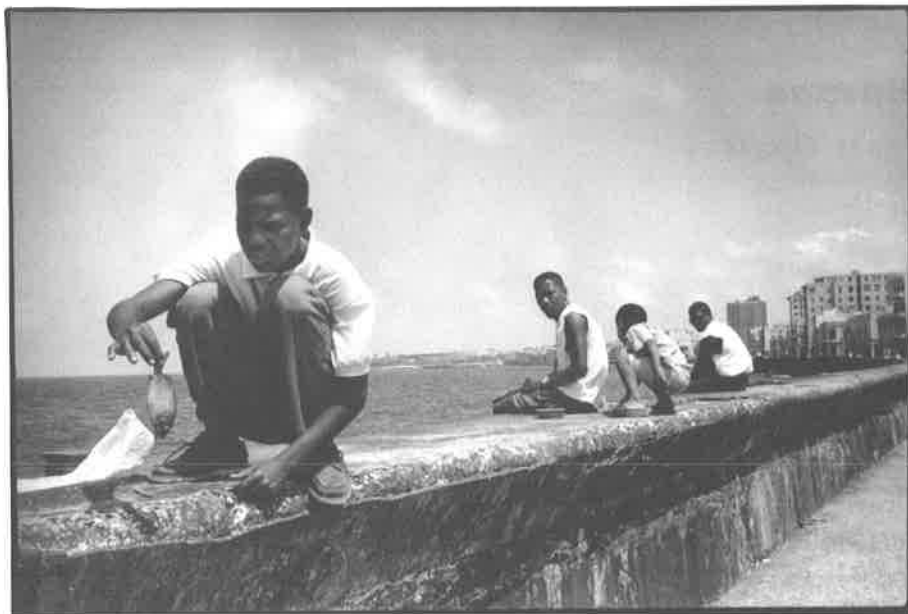
Vojvodovo's religious development in this direction was entirely halted by the post-war repatriation of almost all of the community back to Czechoslovakia. This will be dealt with in the final part of the study. The village was settled by Bulgarians, and the authorities evidently tried to „obliterate“ its Czech past (liquidation of churches and the cemetery, imprisonment of the Methodist preacher). However, the attempt failed, among others on religious ground. Thanks to the preacher S. Popov and his son Bozhidar Popov the Methodist church could renew local tradition and with the help of a handful of mixed families, which rejected the post-war re-emigration to the community, now Bulgarian, it returned after the 1989 collapse of the communist regime. In fact, Methodism became the only belief of so far formally Orthodox Bulgarians. However, the ascetic ethic of Czech colonists is no longer present in this form of Methodism.

Havana

Josef Opatrný

Havana patří k nejstarším městům založeným Evropany na západní polokouli a jak její dnešní architektonickou podobu tak etnické a sociální složení obyvatel aglomerace utvářela řada faktorů. Významnou roli hrál především fakt, že havanskou zátoku považovali Španělé za jeden z nejlepších přirozených přístavů ve svých koloniích. Parametry Havanské zátoky – její velikost, hloubka, úzký vjezd chránící ji před pronikáním vln z rozbouřeného moře i vynikající obranné možnosti dané skalnatým pobřežím, nad nímž se tyčily pahorky vhodné pro ustavení dělových baterií téměř zaručujících nedobytnost města – vedly první kolonisty k rozhodnutí přemístit osadu založenou původně v místě dnešního nevýznamného přístavu Batábano del Sur na jižním pobřeží ostrova do lépe položené lokality.

Po roce 1519 tak u zátoky začala růst osada přitahující svým bohatstvím zájem evropských konkurentů španělské koruny vrcholící útokem francouzského piráta Jacquese Sorése v polovině 50. let 16. století. Vypálení Havany připomnělo jak koloniálním úřadům tak koruně, že samy přírodní podmínky nezaručují ještě naprostou bezpečnost města a do konce století postavili stavební dělníci a otroci koruny při vjezdu do zátoky tři mohutné pevnosti – Fuerzu, Puntu a Morro, které měly spolehlivě ochránit plavidla shromažďující se z příkazu úřadů v rozlehlé Havanské zátocce před společným odjezdem do Sevilly v naději, že společná plavba flotily doprovázené vojenskými plavidly zamezí útokům lodí evropských konkurentů či karibských pirátů. Díky tomuto postavení – Havana se stala americkým terminálem transatlantického spojení španělské koloniální říše – přesáhl význam přístavu daleko hranice ostrova, což znamenalo velký impuls pro hospodářský rozvoj této části Kuby.



Havana, 1998. Foto Pavel Hroch.

U města obklopeného pevnými hradbami, jimiž se Havana odlišovala od většiny měst koloniální Ameriky té doby, vystavěli královský arzenál určený k opravám a stavbě válečných lodí španělské koruny. Nepracovaly zde jen stovky kvalifikovaných dělníků, ale další stovky otroků dovezených z Afriky a ovlivňujících etnickou podobu rostoucího města. Metropolitní i koloniální úřady pak vydávaly přísná nařízení chránící lesy kolem Havany sloužící jako surovinová základna pro potřeby arzenálu. Na rozdíl od mnoha jiných zákonů a příkazů dbali příslušní úředníci na dodržování zákazu klučit les v blízkosti Havany, což vedlo k trvalým stížnostem městské rady. Zákaz totiž omezoval využívání půdy v okolí města, zejména rozvoj zemědělství, přičemž bylo i toto hospodářské odvětví kuriózně stimulováno existencí arzenálu a přítomností posádek obchodních i vojenských lodí v přístavu. Místní producenti masa, kukuřice a dalších plodin nacházeli právě u zásobovatelů flotily i arzenálu nejspolehlivější zákazníky požadující stále větší objem dodávek.

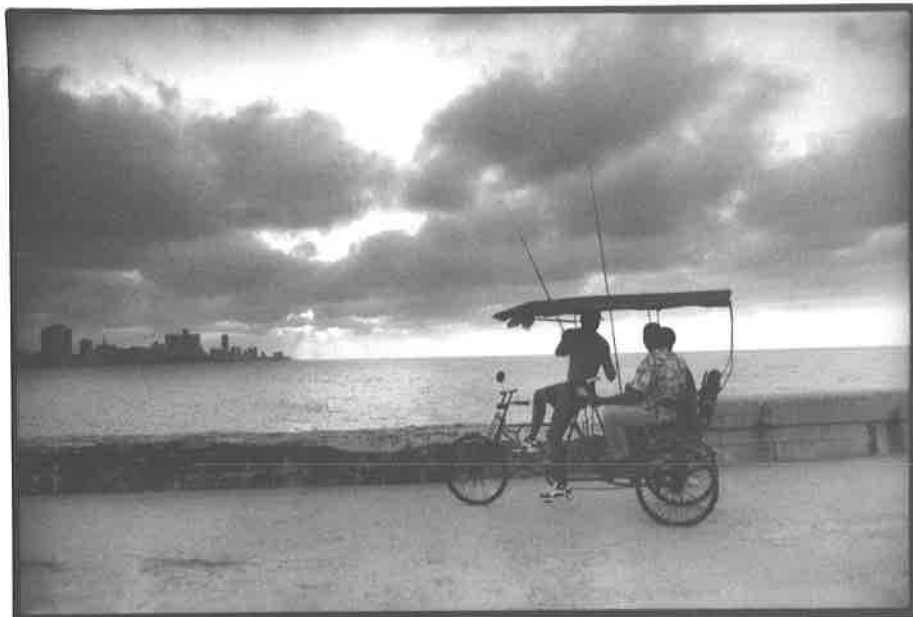
V první polovině 18. století přerostlo napětí mezi oběma potřebami do otevřené krize v souvislosti s rozvojem třtinových plantáží v okolí Havany. Výroba cukru, vyváženého ve stále větší míře do světa právě prostřednictvím havanského přístavu, pak ovlivňovala podobu města a jeho okolí ve



Havana, 1998. Foto Pavel Hroch.

dvou směrech. Cukrovary potřebovaly obrovské množství paliva a plantáže rostoucí množství pracovních sil v podobě černých otroků. Jejich počet stoupal i v havanských palácích plantážníků svěřujících provoz svých statků na venkově úředníkům a žijících po větší část roku buďto v Havaně nebo v evropských metropolích. Stále víc cukru směřovalo přitom na světový trh bez španělských prostředníků, což odporovalo koloniálním zákonům. Potřeby kubánských statkářů v oblasti dovozu otroků pokrývaly obchodní domy z Britských ostrovů. Británie proto jevila o Kubu, resp. Havanu, stále větší zájem, který vrcholil útokem a obsazením města v závěru sedmileté války. Několikaměsíční okupaci na přelomu let 1762–1763 pak považuje kubánská historiografie za mimořádně významný faktor dalšího rozvoje města a ostrova vůbec. Producenti cukru navázali během této doby pevné kontakty s britskými partnery a třebaže Británie podle paragrafů pařížského míru Havanu Španělsku vrátila, přinesla okupace velký impuls rozvoji plantážního hospodářství v havanské oblasti.

Hospodářský růst se odrazil i v architektuře. Kromě budov stavěných úřady či církví v podobě nové mohutné pevnosti Cabaña, paláce generálních kapitánů, katedrály a několika klášterních komplexů se objevila nová



Havana, 1998. Foto Pavel Hroch.

či modernizovaná sídla statkářů a obchodníků, jejichž výstavnost fascinovala úředníky přicházející do kolonie z metropole. Rychle se vytvářely předpoklady pro to, aby Kuba mohla nahradit po zničení cukrových plantáží na Saint Domingue během povstání barevné části obyvatel tuto francouzskou kolonii v pozici největšího světového exportéra třtinového cukru. Na přelomu 18. a 19. století procházela Havana a její okolí obdobím výrazných hospodářských a sociálních proměn, které se odrážely v podobě složení a počtu obyvatel města. Podle censusu z roku 1794 měla přes 54 tisíc obyvatel, přičemž asi 55 % tvořili mulati a černoši, z větší části otroci. Do roku 1811, kdy proběhlo další sčítání, vzrostl počet obyvatel Havany téměř třikrát. Kromě 40 tisíc kreolů zde žilo více než 26 tisíc svobodných mulatů a černochoů a dalších téměř 30 tisíc otroků stejné barvy kůže. Na počátku čtyřicátých let, nový census se konal na Kubě v roce 1841, pak žilo v Havaně podle různých údajů mezi 140 až 160 000 lidí dlouhodobě a dalších víc než 20 000 osob přechodně. Počet kreolů a Španělů přitom podle jednoho pramene o málo překračoval 60 000, zatímco počet svobodných barevných dosahoval téměř 36 000 a počet otroků přesáhl 40 000.

V této době už přijížděl do Havany celé čtyři roky vlak. V roce 1837 byla totiž uvedena do provozu první železniční trať v Latinské Americe. Vedla z Havany



Havana, 1998. Foto Pavel Hroch.

do Bejúcalu a britští inženýři uskutečnili její výstavbou plán kubánských producentů cukru spatřujících v železnici optimální prostředek pro dopravu nákladů z vnitrozemí k přístavním molům, odkud odvážely americké a britské lodi cukr, a v menší míře i kávu a tabák, na světový trh. Rostoucí podíl černošského obyvatelstva v celkové populaci ostrova však přitom stále víc zneklidňoval mluvčí kreolské komunity. Obávali se opakování událostí v bývalé francouzské kolonii v bezprostředním sousedství Kuby, kde povstání otroků úplně zlikvidovalo nejen vrstvu bílých plantážníků, ale veškeré bílé obyvatelstvo. Hovořili a psali o hrozbě „barbarizace“ kreolské kultury i v případě, že by k podobné explozi nedošlo. Znepokojovala je tendence, kterou zaznamenal americký editor slavného Humboldtova spisu o Kubě počátku 19. století John S. Trasher. Ten v padesátých letech psal o odchodu svobodných barevných popř. uprchlých otroků do velkých měst, tedy hlavně Havany, v jejichž anonymním prostředí posilovali společenskou vrstvu pohybující se na hraně či za hranou zákona. Ve stejné době se rozšiřovala „barevná“ škála obyvatel Havany příchodem první vlny tzv. „smluvních dělníků“. Od roku 1847 je úřady přivázely k práci na plantážích z Číny a po vypršení kontraktu konstatovaly jejich přesun do měst. V Havaně tak brzy vznikla čínská čtvrť s množstvím levných jídelen, prá-

delen a obchodů, odkud vycházeli Číňané nabízející různé služby do celého města.

Druhou polovinu 19. století poznamenalo na Kubě rostoucí napětí mezi kreolskou společností a španělskými úřady, přerůstající opakovaně v povstání, jejichž představitelé žádali nezávislost. Havana se silnou vojenskou posádkou nebyla sice stoupenci nezávislosti nikdy přímo ohrožena, ale nakonec museli Španělé kapitulovat i tady. Když do tzv. druhé války za nezávislost zasáhly v roce 1898 Spojené státy, vylodily se na Kubě silné americké oddíly a pobřeží blokovala americká válečná flotila. Po jejím vítězství nad atlantickou skupinou admirála Cervery požádalo Španělsko o příměří a mírová jednání. Havana se stala na několik let sídlem americké okupační správy, která zahájila v tehdy asi čtvrtmilionovém městě řadu stavebních aktivit, dokončovaných později kubánskými úřady. Některé měly zlepšit hygienické podmínky ve městě, jiné pak sloužily ke zdokonalení dopravní sítě a podstatnou měrou napomohly rozšiřování aglomerace západním směrem.

Mezi zbytky městských hradeb a řekou Almendares – ani ta se ovšem nestala trvalou překážkou rozvoje města a po výstavbě mostů a tunelů pokračovala výstavba i na jejím levém břehu – vyrostly během stavebního boomu ve dvacátých a padesátých letech rezidenční čtvrti Vedado, Reparto Kohly, Reparto Almendares, Alturas de Miramar atd. Se starou Havanou je spojovala široká komunikace Malecón vybudovaná na některých místech přímo na útesech několik metrů nad hladinou moře, jejíž chodník rozšiřující se na čtených místech v plochy o desítkách či dokonce stovkách čtverečních metrů se postupně stal promenádou pro všechny vrstvy obyvatel Havany, místem hrátek mileneckých párů, veřejnou pláží a místem, kde mladí i staří rybáři zkoušeli své štěstí při chytání s pruty i tradičním způsobem – nahazováním šňůry vytácející se z kotouče podoby kladky volně ležící na betonu chodníku. Informace o Malecónu se záhy objevily v turistických průvodcích zaměřených především na klientelu ze Spojených států, odkud přijíždělo do subtropického ráje stále víc návštěvníků všech sociálních vrstev. Ti nejbohatší si budovali v Havaně či jejím bližším či vzdálenějším okolí pohádkové paláce, z nichž největší proslulosti dosáhl Dupontův komplex na Varaderu. Méně majetní bydleli v havanských hotelích poskytujících na telefonickou objednávku z USA veškeré služby včetně mladých dam různých odstínů pleti či informací o kasinech, jejichž počet stoupal zejména ve čtyřicátých a padesátých letech hlavně díky širokým aktivitám mafie. Národní kasino nedaleko



Havana, 1998. Foto Pavel Hroch.

městského centra inzerovaly americké turistické kanceláře jako Monte Carlo Ameriky, přičemž právě tato zařízení turistického průmyslu stála za plánem likvidace valné části Havany vybudované mezi starým městem a Vedadem v prvních desetiletích 20. století. Přímo nad Malecónem měla být postavena řada mnohapatrových hotelů, které by přispěly výrazně k diverzifikaci kubánské ekonomiky založené stále na exportu třtinového cukru. Miliónová Havana se měla stát městem služeb všeho druhu, ale k realizaci plánu nakonec nedošlo.

První výškové hotely měnící zcela siluetu města zasáhly výrazně i do jeho sociální tváře v době, kdy na východě ostrova získávalo stále silnější pozice hnutí odmítající programově masivní americkou přítomnost na Kubě. Zatímco stavební dělníci dokončovali hotel Hilton, očekávali političtí komentátoři každým dnem pád Batistovy vlády. 31. prosince 1958 opustil diktátor skutečně Havanu a odešel po jistých peripetiích do Španělska, kde nikdy nezapomněl svým bývalým spojencům a patronům ve Washingtonu, že mu nakonec v boji proti Castrovým partyzánům zastavili veškerou pomoc. Vítězové zatím obsadili bez boje hlavní město a otevřeli zatím poslední etapu jeho historie. Hned na počátku 60. let opustily město desítky tisíc obyvatel rezidenčních čtvrtí a na jejich místo se nastěhovaly

statisíce lidí z venkova, částečně do opuštěných rezidencí, částečně do domů nové výstavby ve východní části města za Havanskou zátokou. Vzhled novostaveb, typově důvěrně známých českému čtenáři z domácího prostředí, podstatně vylepšovala část balkónů a lodžii plných tropických rostlin, jejichž úponky pokrývaly v některých případech značné části budov. Katastrofální důsledky měla pak porevoluční migrace pro mnoho činžovních domů z první třetiny století. Nebyly výjimkou případy, kdy neodborné úpravy nájemníků nedbajících zákonů statiky vedly k propadnutí stropů a zhroutil se staveb. Obecně pak výrazně stoupl počet obyvatel těchto budov, v nichž v řadě případů nevydržela vodovodní a elektrická síť silné přetížení, což vedlo k opakovaným haváriím a soustavným problémům s vodou a elektřinou.

V kritickém stavu se ocitly i některé ulice staré Havany v těsné blízkosti přístavu, kde přivodila silná nákladní doprava zřízení desítek domů z 18. či 19. století. Na druhé straně byly některé stavby, především palác generálních kapitánů, ale i menší budovy, velmi citlivě restaurovány – jejich skvělé fasády ovšem vytvářejí ostrý kontrast s ruinami v bezprostředním sousedství. Stejně ostrý kontrast lze pozorovat mezi různými skupinami obyvatel Havany zejména potom, co Castrova vláda označila ze jednu z velmi perspektivních oblastí kubánské ekonomiky turistiku. Příliv zahraničních návštěvníků znamená nejen rostoucí objem deviz pro stát, ale také zlepšené ekonomické postavení zaměstnanců podniků turistického průmyslu. Rozmach turistiky však doprovází ještě rychlejší rozmach prostituce, jejíž téměř úplnou likvidaci v první polovině 60. let označovaly úřady za jeden z největších úspěchů revoluce. Více než dvoumilionové hlavní město Kuby tak zase začíná dostávat v jistém ohledu ráz, který mělo na počátku 50. let. Na jedné straně hotely, stavěné nyní především španělskými a v menší míře kanadskými společnostmi a kasina pro cizince a jejich místní průvodkyně, na druhé straně pak Havana, kterou zachytil na svých fotografiích i Pavel Hroch.

Hra Flaška

Dětské formalizované hry – stabilita formy a proměnlivost leitmotivu

Dana Bittnerová

Dětská hra je jedním ze stavebních kamenů společenské komunikace dětí. Ve svém principu ji však děti nevyužívají poušálně. Konkrétní – vhodnou hru volí s ohledem na společenský kontext, s ohledem na charakter a cíle komunikace. Hledají ji buďto v již osvojeném, fixovaném repertoáru dětských her, nebo repertoár aktualizují přejímáním nových herních schémat, inovací starých nebo vymyšlením nových originálních her. V reakci na potřeby komunikace se tak utváří poměrně pestrý repertoár dětských her, který jednak reaguje na aktuální požadavky na řešení interpersonálních vztahů uvnitř dětské skupiny a jednak respektuje preferované formální a estetické nároky kladené dětmi na vlastní kulturní jevy. V kostce lze říci, že repertoár dětských her té které dětské skupiny koresponduje s psychosociálním vývojem dítěte a s kontextem širší kultury (kultury společnosti, v níž jsou věkovou skupinou).

Hry v herním repertoáru dětí se různí jednak po formální stránce a jednak z hlediska vnitřního smyslu hry, účelu, pro který je ta která hra hrána. Formální stránka je dána v prvé řadě vnitřní strukturací hry – nastavením herních rolí hráčů, tedy tím, jaké postavení zaujímá určitá herní role k jiným herním rolím hry.¹ Druhým aspektem formální stránky je scénické ztvárnění hry – výpravný rámec, do něhož je zasazena akce jednotlivých her-

¹ Rozlišuji pět základních vztahových konfigurací herních rolí v dětských formalizovaných hrách: 1. Hry „jediného“ hráče (jen on administruje hru, ostatní zúčastnění jsou jen diváky), 2. hry jednoho proti všem (existuje první resp. poslední hráč a proti němu stojí masa ostatních hráčů, jejich role jsou konkurenční, především hry typu *na babu*), 3. hry rovného boje (hráči mají stejné role, ale zároveň jsou v konkurenčním vztahu, např. *skákáni gummy*), 4. hry soudržnosti (všichni hráči mají stejnou roli a nejsou v konkurenčním vztahu), 5. hry skupinové soudržnosti (v konkurenčním vztahu stojí dvě soupeřící skupiny, např. *vybika*). (Bittnerová, D: Dětské hry v sociální komunikaci skupiny dětí. In: PSŠE: 4. třída. Výzkumná zpráva. Praha, Pedagogická fakulta 1999, s.7–15)

ních rolí. V této souvislosti ne všechny hry pracují s imaginací, s navozením iluze fiktivní reality. Naopak všechny hry stojí na dramatizaci akce (a následně na režijním ztvárnění příběhu), tedy na realizaci dějové zápletky a s tím souvisejících pravidlech pohybu hráčů v herním poli a cílu hry.

Vedle formální stránky druhou podmínkou realizace určité hry je její aktuální vnitřní smysl, vnitřní obsah, který naplňuje cíl konkrétní společenské komunikace. Hry tedy mají svoji vnitřní obsahovou stránku – pointu či leitmotiv, pro který je hra v dětské skupině oblíbená² a který do jisté míry koresponduje se psychosociálním kontextem, v němž je hra realizována (který reflektuje funkci realizované herní akce). Adekvátní použití leitmotivu hry, uvědomování si smyslu, proč je hra hrána, pak umožňuje dětem si hru „užít“. Určitý leitmotiv ovšem není pevně svázán s určitou hrou. Naopak jsou to děti, které jej vkládají – hledají a nalézají v hrách. Proto nemusí být leitmotiv vůbec totožný s vnější podobou herního scénáře, s ústředním motivem dramatu hry. Může to být epizoda hry, která potřebné naplnění ideového záměru dětem nabídne.³ O leitmotivu hry by se také dalo hovořit jako o semiotické stránce hry, která se etabluje při realizaci herní akce, v rámci konkrétní komunikace v dětské skupině, a která samozřejmě nějakým způsobem nasedá na obsah hry.

Tedy v podtextu každé herní akce je přítomen leitmotiv, myšlenka či účel, pro který je hra hrána. Je to vlastně to, co děti na hře baví. A proměnlivost toho, co všechno může děti na hře bavit, způsobuje, že neexistuje dětská hra, která by byla svázána s jediným leitmotivem. Naopak jedna jediná dětská hra může poskytnout hráčům celou řadu leitmotivů – vnitřních smyslů, pro které ji hráči hrají.

² O tomto problému hovořili dr. Kučera, dr. Klusák a dr. Rendl v rámci svých příprav na seminář „Herní folklor“. Dr. Kučera dokonce aspekt, co děti na hře baví, pokládá za jedno z možných kritérií klasifikace her. Analýza vývoje leitmotivů her dětí by jistě doplnila poznatky v oboru vývojové psychologie.

³ Takto např. dívky ve třetí třídě si oblíbily hru *Hloupá kuchařka* – scénicky propracovanější hru na babu, protože je bavil nejen dramatický rámec akce, ale především se těšily vymyšlením vlastní metamorfózy. Herní scénář: Dívka zvolená za kuchařku (honi) říká: „Já hloupá kuchařka dala jsem do polívky všechny druhy stromů / domů / šelem / učitelé atd.“

Ostatní si tajně určí, kdo bude co. Např. u zmiňovaného druhu učitelek se dívky hlásily k nejméně či více oblíbeným osobám učitelského sboru – identifikovaly se jejich jménem. Po té šeptářka – dívka, které druhy věcí, zvířat, rostlin či osob ostatní pošeptaly- řekla nabídku kuchaře. Kuchařka si zvolila jednu položku. Ten, komu příslušela, musel kuchaře v honičce uniknout. Nepodařilo-li se mu to, střídal kuchařku v její funkci.

V repertoáru her určité skupiny dětí se kýžené leitmotivy etablují různým způsobem. Vedle hledání, popřípadě vymyšlení nových her s adekvátním leitmotivem mohou děti leitmotivy do her programově vnášet, tedy podřídit formální stránku hry žádanému vnitřnímu obsahu. Děti vlastně „přešijí“ hru leitmotivem „na míru“. Použijí starou, známou formu a naplní ji novou myšlenkou, novým cílem hry. Výsledkem tohoto procesu je pak vnitřní nebo i vnější restrukturalizace již osvojeného herního schématu.

Ne vždy jsou tyto proměny pozorovateli zřetelné. Mnohdy pouze vnitřní prožívání herní akce mění její leitmotiv (společenský dopad, cíl akce), vytváří novou korespondenci se společenským kontextem. Tak si lze také vysvětlit, proč některé konkrétní hry zůstávají součástí společenských aktivit dětí od mateřské školy až na druhý stupeň základní školy nebo i do dospělosti.⁴

Existují však některé formalizované dětské hry, ve kterých jsou tyto posuny více než zřejmé. Někdy totiž nestačí pouze připisovat hře nebo její epizodě nový význam nebo skrze akcentuaci jiného aspektu hry zažívat radost ze hry. V tomto případě je pro naplnění záměru přece jen nezbytné trochu pozměnit obsah hry, zavést či potlačit některý z dějových motivů. Tyto zásahy však nenarušují tolik původní herní schéma (formální stránku), aby bylo nutno hru označit za novou.

Situace, v nichž děti takto flexibilně přistupují k obsahu hry při zachování její formy, nejsou výjimkou. Jen pro ilustraci uvádím inovaci her *Kdo má rád, co má rád*⁵ a *Nebe, peklo, ráj*⁶. Hru *Kdo má rád, co má rád* upravily

⁴ Dalo by se říci, že je to vlastnost hry nebýt z hlediska nabízeného leitmotivů utilitární, být flexibilní. Zároveň by však bylo chybou odmítat myšlenku, že existují hry, které dokáží tímž leitmotivem zaujmout hráče různých věkových a sociálních skupin.

⁵ Hra *Kdo má rád, co má rád* je typem hry *Všechno lítá, co peří má*. Při sledované hře hráči stáli v kruhu vymezeném gumou a říkali: „Kolotoč se točí, okolo mých očí. Kdo má rád, co má rád.“ Ten, na kterém byla řada či byl jinak určen, řekl libovolné slovo. V případě, že se jednalo o jídlo, zůstávali hráči uvnitř kruhu, označovalo-li slovo věc, museli hráči z kruhu vyskočit. Kdo vyskočil poslední nebo dokonce se mu nepodařilo vůbec vyskočit z gumy ven, ten vypadal. (13. 5. 1997)

Dne 25. 6. 1997 již děti hrály hru s pozměněnými pravidly. Říkaní se zkrátilo: „Kdo má rád, co má rád.“ Již nezáleželo, zda bylo vyřknuto slovo označující jídlo či jinou věc a živého tvora. Hra se stala prostředkem manifestování postojů dětí. Nikdo tedy nevypadal a vyřkovaná slova velmi často představovala jména spolužáků, popřípadě učitelů. K výsměchu docházelo pouze, když guma uvízla na nohou některého z hráčů v okamžiku vyslovení všeobecně zamítaného jevu (např. šubánky, společensky odmítaný spolužák Patka atd.)

⁶ Hra *Nebe peklo ráj* pracuje s herní rekvizitou – papírovou skládačkou, která funguje jako osudí. Čísla či znaky na vnějších čtyřech čtvercích zaužívaným algoritmem otevírají možnost vybrat si jediné číslo či znak z vnitřní jedné nebo druhé čtveřice čísel nebo znaků, pod nimiž se nachází odpověď na artikulovanou otázku. Např.: Co vyhraješ? S kým budeš chodit?

děti ve třetí třídě tak, aby se stala otevřenou tribunou jejich interpersonálních postojů. Tedy namísto aby se soustředily na to, aby správně zareagovaly na slovo označující jídlo, manifestačně vykřikovaly a štítivě reagovaly na jména spolužáků a učitelů. Také do hry *Nebe peklo ráj* se souběžně se zvyšujícím se věkem dětí prosadil leitmotiv manifestace interpersonálních vazeb – zde lásek. Ve druhé třídě si prostřednictvím této hry děti losovaly výhry, ve třídě páté partnery.

Podobným vývojem prošla také námi vytipovaná hra *Flaška*, která zůstávala součástí aktivního herního repertoáru dětí sledované skupiny – třídy celých pět let.

Zde citovaná data byla získána v rámci longitudinálního výzkumu dětí – žáků základní školy, který probíhá za podpory grantového projektu GAČR – „Žák v měnících se podmínkách současné školy“. Výzkum byl veden metodou zúčastněného pozorování a metodou řízených a polořízených rozhovorů s dětmi jedné vybrané třídy základní školy v Praze. Průběžně, při celodenních návštěvách třídy, v době vyučování uskutečňovaných každý týden, mapoval realitu dětské skupiny od její druhé třídy (od školního roku 1995/1996) do třídy šesté (školní rok 1999/2000).

Hru *Flaška* hrály děti ze sledované třídy pod tímž názvem ve druhé, čtvrté, páté a částečně i šesté třídě. Pravidla, podle kterých se ve všech čtyřech ročnících hrála, vycházela z téhož schématu. V době herní kampaně⁷ hry *Flaška* se děti o přestávce shromažďovaly u jedné z lavic ve třídě. Na ní jeden, libovolně který hráč (tedy zpravidla sociálně silný – respektovaný spolužák), roztácel láhev od nápoje (o obsahu asi 0,5 l). Ten, na koho ukázalo hrdlo lahve, byl „zasazen“, v rámci hry se dostával do výlučného postavení. Co obnášelo toto označení (stigma), do jaké míry bylo pocítováno jako degradující, jak bylo nazíráno spoluhráči a diváky, to vše záviselo na konkrétním leitmotivu, pro který děti v jednotlivých ročnících hru hrály.

⁷ Kampanovitost, tedy skutečnost, že konkrétní forma kulturního jevu je přítomna ve společenské komunikaci dětí pouze po určitou dobu (od několika dnů až po několik týdnů), je pro dětskou kulturu více než charakteristická. Tedy i každá hra se po určité době přehraje a je nahrazena jinou. Není tím však vyloučen návrat hry. Řada her zůstává latentní složkou herního repertoáru i po té, co zmizela ze společenského života.

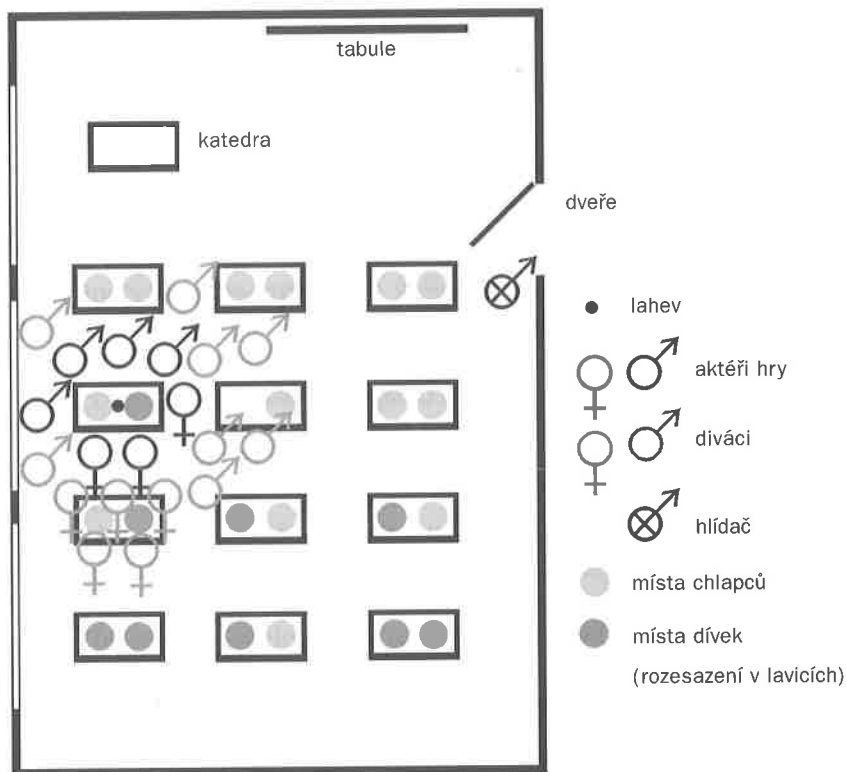
Ve druhé třídě los flašky stavěl označeného do nezáviděníhodné situace. Komu padl, tomu se všichni ostatní účastníci hry smáli a odtahovali se od něho. Leitmotivem jejich zábavy bylo simulovat marginalizaci člena vlastní skupiny. Děti si užívaly pocit uvolnění, že to nejsou ony, komu se smějí. Vylosovaný si zkusil, jak zvládá jejich výsměch. Příznačné je, že jsem tuto hru viděla hrát pouze chlapce.

O dva roky později, ve třídě čtvrté, děti, opět to byli chlapci, „oprášily“ zavedenou formu hry *Flaška*. Los však již nepřinášel opovržení a priori. Tentokrát se lahví točilo dvakrát, aby los pároval děti ve třídě. Vyloučeny při tom nebyly ani izosexuální páry. Leitmotivem hry se nyní stal průzkum vzájemných sympatií mezi dívkami a chlapci, potažmo manifestace individuálních postojů k dotyčné – vyvolané osobě. Hráči totiž různě spontánně reagovali na toho, kdo byl vyhlášen. Zůstávali klidní, přiřkl-li jim los společensky atraktivního nebo alespoň neutrálního spolužáka, nebo museli vystát výsměch spoluhráčů, když vstoupili do páru s nežádoucí osobou.

V okamžiku eskalace hry se pak leitmotiv opět posunul. Vyvolávací vykřikovali výhradně jména problematických osob – např. jména učitelek, nebo jména společensky marginalizovaných spolužáků. Všichni hráči pak s odporem padali na zem, z dosahu hrdla lahve. Manifestovali společenskou nepřijatelnost vyvolaných osob vůbec. Proto nehledali oběť, se kterou by marginalizovanou osobu spojili. Nezajímala je. Handrkování, kdo byl označen jako partner marginalizovaného, by měnilo inovovaný leitmotiv. Navíc tak dramatickou, emočně nabitou hru by toto handrkování zdržovalo. Dynamika akce by poklesla, a tím by mizel i excitovaný prožitek.

Hra *Flaška* se objevila i v páté třídě. Dětinské vysmívání však bylo to tam. Hra se zahalila v háv dospělosti. Oficiálním cílem *Flašky* bylo se odhalit, postupně podle losu láhve odkládat oděvní součástky.⁸ Leitmotiv však nespočíval v napětí, že děti konečně uvidí svlečené spolužáky. Hra měřila odvahu každého v oblasti sexuálního nasazení. Leitmotivem bylo komunikovat s druhým pohlavím na základě uvědomované sexuální odlišnosti a přitažlivosti. Leitmotivem vlastně bylo prokázat svoji dospělost. Hry se pak účastnili výhradně společensky úspěšní chlapci a dívky, ti vyspělejší.

⁸ Hru *Flaška* hráli žáci pátého ročníku i v paralelně sledované třídě, kde prováděl výzkum David Doubek. Varianta hry, kterou popsal, však nespočívala ve svlékání oděvních součástí, nýbrž los pároval dívky a chlapce, aby se mohli políbit. Jak Doubek uvádí, leitmotivem hry bylo dokonce líbat jediného chlapce – idola třídy. (Viz Doubek, D.: Šplhání a podvádění. In: *PŠŠE: 5. třída. Výzkumná zpráva*. Pedagogická fakulta, Praha 2000, s. 7–8.)



Uspořádání třídy v okamžiku hry Flaška. Pátá třída, Praha 1999

Naopak „dětinštější“ spolužačky a spolužáci, kteří se nedokázali dát v šanc, se do hry aktivně nezapojili. Stávali se však diváky. Vědomí, že se děje něco nepřístojného, je mobilizovalo v ostraze vůči učitelům. Tedy i ti, kteří neměli kuráž se přímo do hry zapojit, si vychutnávali pocit společně sdíleného tajemství. Jejich leitmotivem pro diváckou účast ve hře byl právě pocit napětí z porušování tabu.

V páté třídě se *Flaška* mihla ve společenském dění třídy ještě jednou. Tři společensky nejúspěšnější dívky, možná náhodně, jako okamžitý nápad, jako východisko z nudy, roztočily láhev. Leitmotivem tohoto jediného kola hry bylo strhnout pozornost atraktivního chlapce, přivábit ho. Štouchanec lahví měl být pro něho výzvou k zahájení komunikace. Volba formy provokace chlapce jasně manifestovala, jaký společenský kontext má být navozen. Symbolika dívčí iniciativy nevyprovádala o dětinském poškádlení, ani o hrubé agresi, nýbrž o flirtu. Chlapec se tedy formálně ohradil, aby

neztratil tvář, pak však přistoupil k lavici dívek, aby si roztočil láhev. Přišla však učitelka a herní akce skončila. Nasnadě je, jaký leitmotiv chtěli dívky a chlapec v tuto chvíli roztočit.

Na konci školního roku v šesté třídě, v době, kdy dětské formalizované hry naplňovaly komunikaci dětí jen okrajově, byla hra *Flaška* opět vytažena na scénu. Leitmotiv, který ji tentokrát uvedl v život, spočíval, podobně jako ve třídě páté, v ověřování si vlastní hodnoty a odvahy v oblasti „sexuálních“ vztahů. Protože však byly děti o rok starší, aktivita hráčů se z hlediska sexuálního nasazení zvýšila. Inovace tradiční herní formy tentokrát zprostředkovávala přímý fyzický kontakt chlapců a dívek.

Hra, která nadále pracovala s lahví jako s rekvizitou, figurovala v repertoáru dětí v šesté třídě pod dvěma názvy, a to pod jménem *Flaška* a pod označením *Vadí-nevadí*. Byť již podoba hry v páté třídě přítomností fantů upomínala na hru *Vadí-nevadí*, zadávání úkolů ve hře šestáků potvrzovalo, že zde skutečně došlo ke zkřížení herních motivů z obou herních forem. Na jedné straně akčním prvkem hry nadále zůstávalo točení lahví, popřípadě botou, které losovalo dalšího hráče (ten, kdo právě plnil úkol, ho v kole následujícím zadával). Na straně druhé si hráči dávali úkoly, které se podle dětí dotýkaly intimity jednotlivce, a od kterých mohl každého osvobodit pouze již zmiňovaný fant. Partnera ve hře však výzvou: „Vadí-nevadí?“, neoslovovaly. Typy úkolů pak korespondovaly se zkušeností dětí tohoto věku. Např. pohlídat druhého po vlasech, po tváři, políbit ruku (zde dívka chlapci), sáhnout na rameno, dotknout se hlavy.

Nárazově, v průběhu pěti sledovaných let školní docházky mnou sledované třídy byl v komunikaci dětí několikrát uplatněn scénář hry *flaška*. Svou formou dokázala hra vyhovět společenským nárokům druháků, čtvrtáků, pátáků i šestáků. Se změnou společenských – resp. psychosociálních okolností ve sledované dětské skupině se ovšem měnil leitmotiv hry, který pak následně do jisté míry ovlivnil i formální stránku hry. Surový výsměch z leitmotivu hry *Flaška* vstupem dětí do období puberty mizel. Ústřední myšlenkou hry se stala otázka přítomnosti dvou pohlaví v dětské skupině a jejich vzájemného vztahu. Na významu získávalo měření sil v oblasti sexuálního nasazení, ocenění druhého a společné sdílení zakázaného. Míra partnerského sblížení se pak prohlubovala. Pohyb směřoval od exhibice k doteku, od manifestace k realizaci. Původně chlapecká (izosexuální) hra se proto ve vyšším věku dětí neobešla bez smíšeného (hetero-



Dvě dívky diskutují o průběhu hry Flaška. Praha, červen 2000. Foto: Dana Bittnerová

sexuálního) publika, aby posléze stavěla na rovnocenné hráčské účasti obou pohlaví.

Šest kazuistik hry *Flaška* ukázalo, že děti dokáží prolongovat životnost určité dětské hry, udržet ji v aktivním herním repertoáru své skupiny po několik let. Tato stabilita hry v herním repertoáru skupiny je pak právě zaručena nacházením nového a nového leitmotivu, tedy je dána schopností využít osvojenou formu hry pro jiný společenský či individuální záměr.

Závěrem by bylo možno říci, že tato miniatura, tato mikroanalýza hry Flaška ve své podstatě dokumentuje jeden aspekt fungování a tradování kulturních fenoménů v kultuře vůbec. Nacházení nového leitmotivu (nebo vnitřního významu či funkce) pro již zavedené formy je jednou z vlastností kultury, jak zajistit nejen její kontinuitu, ale i reprodukci. Skutečnost, že původní formy kulturních fenoménů v kontextu měnících se společenských i existenčních podmínek určité kultury nabývají nových vnitřních významů, že se původní formy aktualizují, se podílí na stabilitě této kultury, její struktury a na jejím rozpoznání.



Běžný den ve třídě, která opakovaně hraje hru Flaška. Praha, červen 2000. Foto: Dana Bittnerová

Literatura:

- Bittnerová, Dana: Transmise dětských formalizovaných her v herním repertoáru dětské skupiny. *Český lid*, 86, 1999, s. 310–324.
- Bittnerová, Dana: Dětské hry v sociální komunikaci skupiny dětí. In: *PSŠE: 4. třída. Výzkumná zpráva*. Praha, Pedagogická fakulta 1999. 32 s. rkp.
- Bogatyrev, Petr: *Lidové divadlo*. Praha 1940.
- Bourdieu, Pierre: *Teorie jednání*. Praha, Karolinum 1998.
- Frolec, Václav: *Dítě a tradice lidové kultury*. Brno, Blok 1980.
- Caillois, Roger: *Hry a lidé*. Praha, Nakladatelství studia Ypsilon 1998.
- Huiziga, Johan: *Homo ludens*. Praha, Mladá fronta 1971.
- Kučera, Miloš: Láska v jedenácti a dvanácti. *Pedagogika*, 44, 1994, č. 1, s. 68–76.
- Kučera, Miloš: K problematice hry: příklad pubertální třídy. *Lidé města*, 1, 1999, s. 3–28.
- Leščák, Milan – Sirovátka, Oldřich: *Folklór a folkloristika*. Bratislava, Smena 1980.
- Orlov, S. P.: *Hry slovanských dětí*. Praha, Československá obec sokolská 1928.
- Pospíšilová, Jana: Folklór a život dětí. In: Sirovátka, Oldřich a kol.: *Město pod Špilberkem*. Brno 1993, s. 110–122.
- Scheufler, Vladimír: Dětské skupiny. In: *Stará dělnická Praha*. Praha, Academia 1981, s. 139–143.

The Game Bottle

Children's formalised Games B Stability of Form and Variability of leitmotiv
Dana Bittnerová

Game is one of the cornerstones of children's social communication. Children select a game with a view to the social context, character and objectives of communication. They select it either from a fixed game repertory or they update the repertory by adopting new game schemes, innovating old games or inventing new games.

The children's flexible approach to the content of a game, while keeping its form, is evidenced in the paper with the use of the example of the game *Flaška (Bottle)*. Transformations of its content were examined in the active game repertory of schoolchildren from an elementary school class in Prague during five years (1996–2000).

The rules according to which the children played *Flaška* in the second, fourth, fifth and sixth classes are based on the same concept. During the game campaign children gathered at one of the banks in a class during the pause. Here, any of the children, but usually a socially strong, highly respected, schoolboy, twirled a bottle from a beverage. The one who was targeted by the neck of the bottle acquired a special position. This designation depended on the concrete leitmotiv for which children in the individual classes played.

In the second class the leitmotiv was to simulate marginalisation of a member of one's own group, while two years later it was an examination of mutual affection between boys and girls. In the fifth class the game measured the schoolchildren's courage in the sphere of sexual display and violation of taboo. At the end of the sixth class the game mediated direct physical contact of boys and girls. At the children's higher age the originally boyish (isosexual) game could not exist without a mixed (heterosexual) audience.

A microanalysis of the game *Bottle* has described one aspect of the working and transmission of cultural phenomena in culture in general. The search for a new leitmotiv or internal meaning in established forms is one of the aspects of culture, an aspect ensuring not only its continuity, but also reproduction.

Televizní diskusní pořad o mezičetnických vztazích

(Na hraně 26. 4. 1999)

Lucie Hašová

Úvod

Článek se snaží pomocí poznatků zdvořilostní teorie P. Brownové a S. Levinsona analyzovat některé aspekty televizního diskusního pořadu *Na hraně*. Ve zdvořilostní teorii se hovoří o tzv. pozitivních a negativních zdvořilostních strategiích, tedy strategiích, které ohrožují či zachovávají tvář mluvčího nebo adresáta. Podle koncepce Brownové a Levinsona (1987), odvolávající se ke Goffmanovu pojetí tváře (1967), má mluvčí i adresát negativní a pozitivní tvář, což je obrazné vyjádření přání, aby a) mu nebyly kladeny překážky a b) dosáhl souhlasu. (Čmejrková, 1996).

Naše analýza se snaží postihnout strategie zachovávající a ohrožující tvář, popsat, jak jednotliví účastníci diskusního pořadu zachovávají nebo ohrožují tvář svou i tvář druhého, jak se s ohrožováním své tváře vypořádávají, jak tvář druhého v některých případech nejen zachovávají, ale dokonce „vylepšují“. V analyzovaném diskusním pořadu je celá řada účastníků, kteří mají různé role, proto různá zachovávání a ohrožování tváře své i tváře druhého probíhají různými směry, na různých úrovních.

Charakteristika pořadu *Na hraně*

Televizní diskusní pořad *Na hraně* pravidelně (s výjimkou letních prázdnin) vysílá Česká televize v premiéře v pondělí ve 22,20 na ČT 1 a v reprízách ve středu v 5,30 na ČT 2 a ve čtvrtek ve 14,25 na ČT 1. Vysílání trvá 40 minut. Na internetu se dočteme, že „*Na hraně* je občanský, generační diskusní pořad pro mladé lidi, který poskytuje prostor pro výměnu názorů nad problémy současnosti všem, kdo se ho chtějí zúčastnit. Dovoleno je vše, především pak vlastní názor, myšlenka a humor“ (www.academica.cz). V poslední době se diskusní pořad *Na hraně* zabýval např. těmito tématy:



Rok 1999 v české společnosti; Rasismus, xenofobie, tolerance; Má česká muzika šanci?; Česká zahraniční politika a vstup České republiky do EU; Narůstající preference KSČM; Dnešní česká pravice; Impuls 99; Význam Československa; Kosovský konflikt; Ekologické iniciativy na konci 20. století; Jak uspět na trhu práce; Zdravotně postižení.

Natáčení pořadu se koná vždy v úterý předchozího týdne v 18,30 v pražském Dejvickém divadle. Natáčení se účastní vždy dvě moderátorky, 3–4 hosté a několik desítek mladých lidí do 30 let, kteří se k natáčení předem přihlašují. V televizi je pak prezentován sestřih celé diskuse. Tato konečná podoba je nám také východiskem pro analýzu.

Prostředí analyzovaného pořadu

Naše analýza se zabývá diskusním pořadem *Na hraně* ze dne 26. 4. 1999. Diskuse se účastnily moderátorky Lucie Vopálenská a Alena Červenková (v prepisech označené LV a AČ), hosté Monika Horáková (MH), Petr Uhl (PU), Jakub Polák (JP) a Ondřej Giňa (OG) a několik desítek romských (1R, 2R...) a neromských (1N, 2N...) studentů. Z nich do diskuse vstoupili 4 romští a 10 neromských studentů (z nich jedna dívka, DN).

Moderátorka LV ve svém prvním vstupu explicitně pojmenovává téma pořadu: *Úloha politiků a přístup naší společnosti k otázce xenofobie a rasismu*. Téma je zadáno dost široce a všeobecně. Několik faktorů přispívá k tomu, že téma je výrazným způsobem zúženo, a to na problematiku romské menšiny v České republice.

Ještě než moderátorka oznámí téma pořadu a než zazní úvodní znělka, je dán prostor jednomu z diskutujících. Již první diskusní příspěvek dává do značné míry charakter celému diskusnímu pořadu. První tvář, kterou divák na obrazovce vidí, je tvář romského studenta. Student navíc hovoří

o potlačování Romů bílou většinou. Teprve poté zazní znělka, objeví se titulky, pak se objeví moderátorka se svým prvním vstupem.

Zúžení všeobecně zadaného tématu je dále dáno výběrem hostů a složením studentské části publika. Tři ze čtyř hostů se v době natáčení profesionálně zabývali problematikou romského etnika u nás, čtvrtý host byl romským moderátorem České televize. V publiku jsou kromě studentů neromských i studenti romští.

První replika, která v analyzovaném pořadu zazněla:

*1R: jeden cikánský baron, (.) * napsal dopis Masarykovi a prosbu velkou prosbu o to aby jeho vnuk moh nastoupit do školy. (.) že je velice chytřej a tak dál a tak dál a moc bojoval o to aby se do toh- té školy dostal. (.) zkrátka náz ničili, (.) velice tvrdě. (.) za komunistů to bylo více skryté, (.) bylo to pod rouškou nějaké ideologie, (.) a: ničili nás úplně stejně. ono je velice těžké (.) aby se zamyslel a řekl. v jaké době jsme se vlastně měl dobře. (.) bude chvilku přemějšet a nebude to dlouho a řekne. ((mlasknutí)) (.) hm (.) v žádně.*

Poznámka o romském etniku v České republice

Při sčítání lidu v roce 1991 se k romské národnosti přihlásilo 32 903 obyvatel České republiky. Počet Romů je však nepochybně mnohem vyšší. Podle vládních odhadů činil jejich počet v roce 1991 cca 150 000–200 000. Mnozí Romové přišli na území České republiky po roce 1945 (řada „českých“ Romů zemřela během druhé světové války v koncentračních táborech). Romské obyvatelstvo žije převážně ve městech. V roce 1980 bylo v České republice dvanáct měst, ve kterých žilo více než 1000 Romů, většinou v severních Čechách (např. Most, Teplice, Ústí nad Labem, Chomutov) a na severní Moravě (např. Ostrava, Karviná). (Nekvapil 1997)

V analyzovaném diskusním pořadu se účastníci několikrát zmiňují o koncentračním táboře v Letech u Písku. V tomto koncentračním táboře zemřela v době druhé světové války řada českých a slovenských Romů. V poslední době se často mluvilo o možnosti postavit na místě někdejšího tábora pomník. Jedním z největších problémů plánovaného pomníku je skutečnost, že na místě zmíněného tábora dnes stojí vepřín. Řada romských i neromských aktivistů se snaží (nebo snažila) o likvidaci tohoto vepřína.

Role a tváře jednotlivých účastníků diskusního pořadu

Role a tvář moderátorek

Obě moderátorky se snaží vystupovat naprosto nestranně, staví se pou-

* Vysvětlení transkripčních symbolů je na straně 121.



ze do role usměrňovatelek diskuse. Pokud bychom použili termíny zdvořilostní teorie Brownové a Levinsona, můžeme společně s nimi říci, že moderátorky v maximální míře zachovávají tvář všech lidí ve studiu přítomných, kalkuluje i s tváří širšího publika (tj. s tváří televizních diváků) (Čmejrková, 1996). U moderátorek jednoznačně můžeme mluvit o zdvořilosti pozitivní.

Otázky, které moderátorky kladou, jsou vesměs všeobecné, široce zaměřené. Svým charakterem dávají diskutujícím dostatečný prostor se k dané problematice vyjádřit. Jsou formulovány srozumitelně a jasně. Je velmi pravděpodobné, že moderátorky mají většinu otázek předem připravenou. Mohou na ně bez problémů reagovat jak přítomní mladí lidé, tak pozvaní hosté.

Příklady široce pojatých otázek, které dávají diskutujícím dostatek prostoru vyjádřit se k dané problematice:

LV: v jakém stavu: je naše společnost co se týče, rasismu a xenofobie?

LV: =a je naše společnost dostatečně informována o (.) například charakteru romské komunity?

LV: lze podle vás vůbec od politiků žádat, aby se zastávali menšin, když jim jde o (.) hlasy většinových voličů?

LV: máte někdo recept jak čelit generalizacím?

AČ: jak hodnotíte přístup politiků k problematice xenofobie rasismu?

Zachování tváře všech lidí přítomných ve studiu i všech diváků u televizních obrazovek je dáno také výběrem lexika v jednotlivých otázkách moderátorek. Přestože jsou otázky naprosto srozumitelné, obsahují i výrazy a obraty z vyšších stylistických vrstev (*čelit generalizacím*). Moderátorky tak nabízejí diskutujícím svou kultivovanou a vstřícnou tvář. Jejich přívětivou



tvář dále doprovázejí gesta, mimika. Často se setkáváme s tím, zvláště, pokud mluví mladí lidé, kteří častěji než hosté mívají občas problémy s formulováním svých myšlenek, že moderátorky mluvčího po celou dobu jeho promluvy pozorují, chápavě příkyvuji.

K celkově pozitivnímu a vstřícnému obrazu obou moderátorek patří také to, že jsou pokaždé pěkně oblečeny a upraveny.

Tvář moderátorek není ohrožována ani studenty ani hosty. V přepisu celého pořadu prakticky nenajdeme případ, kdy by se někdo pozastavil nad zněním otázek, nějak slovně moderátorky napadl, apod.

Role a tvář hostů

Role pozvaných hostů patří k nejsložitějším a nejméně vděčným. Hosté jsou zde v jistém protikladu k diskutujícím mladým lidem. Od hostů se očekává (ba přímo vyžaduje), že se diskuse aktivně zúčastní (zatímco mladí lidé mohou pouze poslouchat), ať chtějí či nechtějí, v průběhu diskuse „něco říct musí“ a pokud se k tomu náhodou nemají, jsou moderátorkami k diskusnímu příspěvku vyzváni.

Hosté zřejmě také předem (alespoň z části) znají otázky, které jim mohou být během diskuse položeny. Potud se tedy mohou připravit, připravit si tvář, kterou budou prezentovat v odpovědích na otázky moderátorek, jednak v diskusi s přítomnými mladými lidmi a jednak ve svém jednostranném dialogu s diváky u televizních obrazovek. Snaha zachovat si tvář tedy u nich probíhá minimálně dvěma směry: je třeba obstát v případných útocích ze strany studentů a zároveň obstát v očích televizních diváků. Hosté jsou (na rozdíl od studentů) většinou lidé zvyklí vystupovat v médiích, formulovat své postoje a názory „na kameru“, „pro lidi, co se dívají na televizi“.



Hosté jsou vlastně pokaždé pozváni proto, aby reprezentovali nějakou vyšší instanci, např. politickou stranu, úřad vlády, průmyslový podnik apod. Málokdy jsou tedy v roli sebe sama jako člověka prezentujícího své vlastní názory. Tato skutečnost samozřejmě výrazným způsobem ovlivňuje jejich rozhodování jakou tvář, nebo spíše jakou masku se rozhodnou ukázat. Hosté mohou často očekávat nejrůznější výpady ze strany studentů. Ti např. bez nějakých okolků kritizují práci ve studiu přítomného politika, resp. práci politické strany (úřadu, instituce), kterou zastupuje. Také otázky moderátorek, jakkoli všeobecně znějící člověku, který se danou problematikou profesionálně nezabývá, se mohou hostů, kteří jsou naopak v daném oboru odborníky, často nepříjemně dotýkat. Použijeme-li opět terminologii Brownové a Levinsona založenou na protipólech ohrožení a zachování tváře vlastní i tváře druhého, hostům se ze všech diskutujících daleko nejčastěji stává, že se někdo pokouší ohrozit jejich tvář a jejich nelehkým úkolem je svou tvář si zachovat.

Jak již bylo řečeno, v analyzovaném pořadu byli přítomni čtyři hosté. Zatímco chování prvních tří hostů (MH, OG, JP) se z hlediska zachování tváře jeví jako celkem bezproblémové, host PU je diskutantem komplikovaným a konfliktním.

Host Petr Uhl

Petr Uhl byl do pořadu pozván jako zmocněnec vlády pro lidská práva. V analyzovaném pořadu se setkáváme v souvislosti s P. Uhlem s několikaletým ohrožením tváře. PU je jednak člověk, jehož tvář je ohrožována, jednak je sám mluvčím něčí tvář ohrožujícím.

Nejprve sledujme příklad, kdy je tvář PU ohrožena jedním ze studentů.

4R: *dneska je mi osumnáct roků a. (.) pořád jsem neviděl ještě pořádný skutek, aby někdo proti tomu začal skutečně bojovat proti tomu rasismu. (.) jako ty diskuse jsou pěkný ale, (.) skutky nikde. (.) no já mám za (.) za svý léta hodně jsem toho zažil, (.) co se týká rasismu, (.) no a (.) rád bych se zeptal tam, (.) pana Uhla nebo jak proti tomu bojovat konečně. nebo (.) koho se mám zeptat. nebo za kým mám jít. když mě nechcou pustit na zábavu? (.) nebo když když mně nedá někdo šanci studovat na konzervatoři? jenom protože jsem černej, (.) nebo že jsem měl někdy problémy v rodině, (.) nebo něco takovýho. (.) rád bych se zeptal.*

PU: *hm ((zakašlání)) já se tím teda zabývám profesionálně a. (.) navrhuji tedy vládě nějaká opatření (.) antidiskriminační. (.) e těžko mohu radit vám. ale už skutečnost že jste tady. (.) a mluvíte o tom. a vysílá se to v televizi. (.) tak to už je čin. (.) e s těmi našimi názory které tady vyslovujeme. (.) souhlasí totiž jenom menšina lidí. (.) a (.) možná že (.) někoho přesvědčíme kdo se dívá kdo s dívá na tento pořad, (.) že (.) máme (.) kus pravdy. (.) když se dožadujeme rovnosti lidí před zákonem. (.) lidé si to ani neuvědomují tu diskriminaci. oni to tu vaši. oni to necítí. (.) mluvmě o ní. (.) působme i na ty politiky, a (.) vychovávejme i státní úředníky, a já mám takové heslo, (.) zažeňme rasismus a xenofobii do ilegality.*

Romský student obviňuje P. Uhla, který, jak už bylo řečeno, vystupuje v tomto pořadu jako profesionál v otázkách romské menšiny u nás, že od něho dosud neviděl pořádný skutek, který by nějakým způsobem řešil problematiku rasismu u nás. Tvář P. Uhla je romským studentem evidentně ohrožována. P. Uhl si svou tvář zachovává s použitím různých prostředků. Je samozřejmě potřeba reagovat okamžitě, když už byl takto zřetelně „vyvolán“ (*rád bych se zeptal tam (.) pana Uhla*). Na začátku své promluvy získává PU čas (pauza, zakašlání) a pak vysvětluje, že je profesionálem vládní organizace a že se tedy vlastně nemůže zabývat problémy jednotlivců. Následuje pochvala romského studenta, že v diskusi vystoupil, a dále jakási všeobecná výzva všem (zřejmě všem ve studiu i všem u televizních obrazovek) končící až pateticky: *zažeňme rasismus a xenofobii do ilegality*. Výběr lexika a stylistická rovina vůbec patří k nejnápadnějším prostředkům, kterými si PU snaží zachovat svou tvář. Zatímco replika romského studenta vykazuje rysy mluvenosti, hovorové češtiny (*ty diskuse jsou pěkný, když mě nechcou pustit na zábavu*), reakce PU obsahuje cizí slova (*navrhuji tedy vládě nějaká opatření (.) antidiskriminační, lidé si to ani neuvědomují tu diskriminaci*) a je pronesena češtinou spisovnou.

Jiným případem ohrožení tváře, se kterým se PU vypořádává, je ohrožení tváře jeho kolegy, politika V. Mlynáře jedním z (neromských) studentů.

3N: *to já nevím pokud šlo třeba o (.) koncentrační tábor (.) v Letech u Písku tak (.) co sem já (.) slyšel přímo od (.) různých (.) romských iniciativ a podobně, (.) tak od nich zaznívalo že, (.) oni o to v podstatě nestojí aby za ně bojoval nějaký pan (.) Mlynář. eště takovýmhle (.) dost způsobem že spíš tím většinu lidí (.) namíchne než (.) ab- aby čemukoli prospěl.*

1R: *Romové e (.) za druhé světové války trpěli stejně ta:k (.) jako Židové, (.) jako kdokoliv jinej (.) a vubec se o tom nikdy (.) nemluvalo. (.) je to stejná je to stejná historie (.) této republiky a okolních republik (.) a ten kdo: trošičku soudně myslí. (.) tak řekne ano. (.) utrpení je stejné jak pro vás tak pro nás jako pro kohokoli jiného.*

PU: *já se (.) musím zastat Vladimíra Mlynáře zastat, (.) nedělal to pro žádné hlasy. (.) on si uvědomoval že ty hlasy ztratí nutně je ztratil. a (.) já si myslím že bychom mu měli být vděční za tu energii, s jakou do té věci šel. (.) chtěl bych říct že (.) politikové (.) přichází a odcházejí.*

Osoba V. Mlynáře, někdejšího ministra vlády bez portfeje, je (nebo v jisté době byla) v povědomí lidí (televizních diváků) často spojována s romskou problematikou (jako ministr bez portfeje se V. Mlynář stal mimo jiné předsedou Rady pro národnosti a meziresortní komise pro záležitosti romských občanů). Ještě konkrétněji je jeho osoba spojena s úvahami o vybudování pomníku na místě někdejšího koncentračního tábora v Letech u Písku.

P. Uhl se ohrožení V. Mlynáře brání: *já se (.) musím zastat Vladimíra Mlynáře zastat, přeměňuje jej téměř na pochvalu: myslím že bychom mu měli být vděční.* PU se tedy snaží o zachování ohrožené tváře V. Mlynáře, resp. všeobecněji o zachování tváře politiků, kteří se zabývají (zabývali) romskou problematikou v České republice. Do této skupiny patří také samotný PU. Zachováním tváře V. Mlynáře se tedy PU snaží o vylepšení tváře celé skupiny zmiňovaných politiků, a tedy také tváře své.

Jednou tvář P. Uhla ohrozí dokonce další z hostů, JP

JP: *né já jesi ste si vši- mluvil jsem i i i trochu za sebe. i i i já patřím k těm, kteří podléhají těm, kteří svá malá darebáctví třeba rádi schovávají, ale aspoň do určité míry si to reflektuju, a snažím se to (.) snažím se s tím bojovat. a v tom bych viděl i cestu, (.) cestu z toho. neschovávat se za ty velká ideologie. neřešit to (.) velkými politickými gesty, že jo k jakým bohužel při vsí úctě k Petru*



Uhlovi, (.) musím nesouhlasit, jaký by měl být ten památník v Létech, (.) já sám ee většinu naprostá většina Romů. těch obyčejných lidí, že jo který mi o tomhle mluví. tak prostě eee jich ee se to netýká. konec konců když se podíváme na roms- (.) kulturu, že jo ta nikdy nestála na nějakých mon- (.) budování monumentů a podobně je zajímavý praktický život.=

PU: =nikdo v této vládě nenavrhoval, (.) žádný památník nebo pomník. (.) tato slova nikdy nepadla, (.) a tradují se nepřáteli.(.) našeho plánu, konečně se zbavit té velkovýkrmny, (.) která (.) opravdu (.) ee ruší tu pietu, a je nepřijatelná. jo takže památník tam být nemá. (.) tady to už padlo. (.) nemá být památník. (.) tam je památník

Jak je patrné, v této ukázce (podobně jako v té předchozí) se diskutuje o plánovaném pomníku na místě někdejšího koncentračního tábora. JP ohrožuje tvář PU svým vyloženým nesouhlasem s jeho názory, resp. s názory našich politiků na danou problematiku vůbec. Vidíme, že PU reaguje velice rázně a opět téměř pateticky: *(.) tato slova nikdy nepadla, (.) a tradují se nepřáteli.(.) našeho plánu.*

Jak uvidíme po analýze dalších hostů, PU je hostem s daleko nejčastěji ohroženou tvář.

Host Jakub Polák

Jakub Polák je v titulku diskusního pořadu uveden poněkud všeobecně jako aktivista občanských hnutí.

Ze strany studentů a moderátorek není tvář JP ani jednou ohrožena. Do jakéhosi konfliktu se JP dostává pouze s PU (viz naposledy analyzovaná ukázka). Tento konflikt však vzápětí urovnává moderátorka LV, využívá repliky JP (repliky, která, jak jsme viděli, je pro PU problematická) ke

zformulování své další otázky. Moderátorka se studentů ptá, jestli s JP souhlasí. Replika PU je tedy ponechána bez povšimnutí (což je samozřejmě také možno chápat jako ohrožení tváře PU) a diskuse dále navazuje právě na repliku JP. Student, který se ujímá slova, navíc začíná svou promluvu *já bych s tímhle bych určitě souhlasil*, čímž také on přispívá k zachování tváře JP.

PU: *=nikdo v této vládě nenavrhol, (.) žádný památník nebo pomník. (.) tato slova nikdy nepadla, (.) a tradují se nepřáteli.(.) našeho plánu, konečně se zbavit té velkovýkrmny, (.) která (.) opravdu (.) ee ruší tu pietu, a je nepřijatelná. jo takže památník tam být nemá. (.) tady to už padlo. (.) nemá být památník. (.) tam je památník*

LV: *já se teď obrátím především na vás v publiku, nad e (.) vy jste také našimi hosti hosty a to hlavními, kdybyste měli reagovat na: (.) slova pana Poláka. (.) myslíte si (.) stejně jako on že (.) e takověto generální odsuzování menšiny (.) je jakousi léčbou komplexů té většiny, souhlasíte s ním?*

4N: *já bych s tímhle bych určitě souhlasil, protože je to vždycky jednodušší najít si nějakého obětího beránka, a na něj prostě svrhnout svoje neúspěchy, a nějaký svoje nějakou svoji prostě nedobrou, (.) zkušenost nebo něco a říci no. on za to může protože já jsem přece ten dobrý, ale prostě (.) on to zavinil, tak proto on (.) jako jeho potrestám, jemu něco udělám protože já vlastně přeci zato nemůžu. (.) ...*

Host Monika Horáková

Monika Horáková je psycholožka, místopředsedkyně Meziresortní komise pro záležitosti romských občanů, (romská) poslankyně za Unii svobody.

Ve své promluvě se MH v jedné chvíli dostává do formulačních nesnází. Náhlým váháním a neschopností pokračovat (viz přepis) si na krátkou chvíli ohrožuje svou vlastní tvář. Moderátorka LV pomáhá MH zachovat si tvář. MH chce citovat výrok jistého politika (M. Macka), v rozhodující chvíli si však nemůže vzpomenout na přesné znění citátu. Moderátorka do její promluvy pohotově vsune chybějící slova, na která MH navazuje.

MH: *...e já můžu například uvést na to si možná všichni z nás tady vzpomínají, výrok pana e doktora Macka, (.) který srovnával vlastně, který řešil otázku otázku=*

LV: *=bydlet či nebydlet vedle Romů.=*

MH: *=bydlet či nebydlet vedle Romů, a srovnával tento příklad, (.) s tím když vás pokouše dogma tak už taky s těmi psy nechcete mít nic společného.*



Na jiném místě se setkáváme s tím, že MH na chvíli jakoby přebírá úlohu moderátorky a diskutuje s jedním romským studentem.

LV: dokážete to nějak překonat překousnout.

2R: no musím překousnout. protože chci žít normálně.

MH: máš na základě e týdletý špatný zkušenosti celkově špatný postoj, (.) nebo negativní postoj (.) ke všem Neromům jak se tady říká nebo k Čechům (.)

2R: ne: to zas nemám. (.)

MH: děkuju

2R: jsem snad normální člověk.

MH pokládá romskému studentovi, který právě dokončil své vyprávění o tom, jak byl v Praze zbit skinheady, dosti sugestivní otázku: *máš na základě e týdletý špatný zkušenosti celkově špatný postoj, (.) nebo negativní postoj (.) ke všem Neromům jak se tady říká nebo k Čechům (.)* Romský student zjevně odpovídá podle jejich představ. Krátký dialog mezi MH a romským studentem (resp. mezi dvěma Romy, což je také situace, s níž se v celém diskusním pořadu nikde jinde nesetkáme) vyznívá jednoznačně kladně pro romské etnikum, přispívá k vylepšení tváře nejen tohoto romského studenta, ale zřejmě i romského etnika jako celku (alespoň v kontextu tohoto diskusního pořadu). Dialog samozřejmě působí zároveň i opačně, zachování jedné (romské) tváře probíhá na pozadí ohrožování druhé (bílé, neromské, české) tváře.

Host Ondřej Giňa

Ondřej Giňa byl v době vysílání této debaty romským moderátorem České televize. Poznamenejme, že romský moderátor není na obrazovce České



televize nijak běžným jevem. O tom svědčí i otázka moderátorky AČ a jednoho ze studentů adresovaná OG.

Otázka AČ a odpověď OG:

AČ: *hodnotí vás veřejnost (.) podle: (.) způsobu jakým zvládáte svojí práci? anebo vás hodnotí na základě, (.) příslušnosti k určitému etniku. myslím tím ve vaší profesní kariéře. (.) hodnotí vaši práci nebo hodnotí to že (.) tam prostě jste?*

OG: *no (.) já bych jaksí rád upřesnil že já jsem se do české televize: jako moderátor zpráv, (.) nedostal jenom na základě toho že jsem Rom.=*

AČ:: *=jistě=*

OG: *=že můj původ je romský. jo (.) tady vznikla do- dohoda mezi (.) mezi médií mezi českým rozhlasem českou televizí, (.) a na základě toho dnes e a v základě toho že jsem, (.) prokázal jisté schopnosti, (.) mohu prostě moderovat zprávy.*

Otázka studenta a odpověď OG:

2N: *a to přece vycítíte jestli se k vám chovají kvůli tomu jak vypadáte, nebo kvůli tomu jaké máte schopnosti.*

OG: *já jsem po dobu po dobu (.) své působnosti v české televizi zaznamenal (.) velice pozitivní reakce nejen nejenom od Romů, ale i od Čechů. a já bych (.) této chvíli využil a všem jim poděkoval. protože (.) dostávám celou řadu dopisů, (.) a (.) v něm prostě mi nikdo nenaznačuje, že (.) jsem Rom nebo něco takového ale, (.) líbí se jim to a (.) jsou konečně rádi že je v české televizi změna.*

((smích publika))

Otázku AČ i otázku neromského studenta můžeme do jisté míry chápat jako pokus o ohrožení tváře OG. Zdůrazňování něčí příslušnosti k jistému menšinovému etniku (jehož pověst navíc v očích většinové společnosti není valná) jistě ohrožováním tváře je. OG takové zdůrazňované přísluš-



nosti čelí v krátké době hned dvakrát (viz dvě právě uvedené ukázky). Podle reakcí OG se můžeme domnívat, že byl na otázky podobného ražení předem připraven, je na ně zvyklý, nenechá se jimi vyvést z míry a dokáže na ně (jakkoli jsou závažné) reagovat dokonce s humorem: *líbí se jim to a (.) jsou konečně rádi že je v české televizi změna.*

Role a tvář studentů

V analyzovaném pořadu se v jednom místě setkáváme s tím, že jedna z moderátorek ve své otázce explicitně pojmenovává roli mladých lidí v tomto pořadu:

LV: já se teď obrátím především na vás v publiku, nad e (.) vy jste také našimi hosti hosty a to hlavními, kdybyste měli reagovat na: (.) slova pana Poláka. (.) myslíte si (.) stejně jako on že (.) e takovéto generální odsuzování menšiny (.) je jakousi léčbou komplexů té většiny, souhlasíte s ním?

Role studentů (resp. všeobecně mladých lidí) v diskusním pořadu je minimálně dvojí. Jednak role spíše pasivní, studenti vytvářejí ve studiu publikum; jednak role aktivní, kdy se sami hlásí do diskuse, reagují na otázky moderátorek, případně diskutují s hosty. Jak již bylo řečeno, mladých lidí je ve studiu několik desítek. Do diskuse se mohou a nemusí zapojit. (V našem analyzovaném pořadu se do diskuse zapojilo 14 studentů.) Jejich role je ve srovnání s úlohou hostů mnohem jednodušší a méně závazná. Na obrazovce se např. neobjevuje jejich jméno, jako tomu pravidelně bývá při diskusních příspěvcích hostů a moderátorek. Studenti tedy se svými názory vystupují anonymně. Častěji než u hostů se u nich setkáváme s tím, že své názory formulují neformálněji a emocionálněji.



Příklady neformálních a emocionálních projevů bílých studentů:

4N: *jako mně se líbilo že ty si řek tam nahoře to co se ti stalo a (.) a potom si říkal že vlastně ne- nemáš nějakou nenávist k bílejím. (.) a (.) to se mi strašně líbilo ale. teď jako (.) mě by zajímalo co tady kdo z nás dělá,*

DN: *a vlastně (.) jsou zvyklí žít ve velkých celcích jako jo:, že prostě jsou, maj své přátele, a to že že asi taky by se neradi promíchali. nebo „já teda nevím jako“,*

V analyzovaném diskusním pořadu navíc vyvstává skutečnost, že studenti patří ke dvěma odlišným skupinám, ke skupině romské a bílé. U romských studentů je citové zaujetí vzhledem k probírané problematice pochopitelné.

Příklady neformálních a emocionálních projevů romských studentů:

3R: *já jsem se chtěl ještě vrát- vrátit k tomu:, (.) jak dlouho (.) jestli máme čekat na: tu další generaci jo, (.) já si myslím že čekáme dost dlouho protože tu bydlíme vlastně mezi bílýma v český republice sedum set let. (.) a: (.) nic se nezměnilo.*

1R: *ano s tím jsem se opravdu setkal, že mnoho Romů (.) e mi řeklo (.) ty Češi jó tohle tohle támhle, (.) ty jsou špatný ty dělaj tohle špatně, (.) a já nevím co všechno možný:=-*

Studenti tedy vlastně nemají problém se zachováním své tváře. Jakou tvář jim nabízejí moderátorky, již bylo řečeno. Z jejich strany tedy k žádnému ohrožení nedochází. Rovněž hosté většinou nejsou těmi, kteří by na výroky mladých lidí nějak útočili. V celém přepise se setkáváme pouze



s jedním případem, kdy je tvář jednoho diskutujícího bílého studenta hostem ohrožena, kdy dochází k otevřenému konfliktu. Jak je patrné, diskutovat s PU není nijak snadné. Pozorujeme-li průběh následující ukázky, vidíme, že výměna jednotlivých replik je velmi rychlá (to naznačují „=“ a současně řečené úseky), oba mluvčí si skáčou do řeči, hádají se. U studenta více než u PU můžeme sledovat jakousi snahu o dohodu: 2N: *=diskutovat o tom samozřejmě., jasně že jasně že jasně že se to musí změnit to je to je (.) úplně zákonitě., zatímco PU do poslední chvíle útočí: PU: ale smířoval jste se s tím. a to mně vadí.,* ohrožuje studentovu tvář a ukazuje svou vlastní velmi nespokojenou, v diskusi až agresivní tvář. Můžeme říci, že pro PU ze všech účastníků diskusního pořadu daleko nejvíce platí charakteristika lingvisty F. Ericksona, který říká, že: mluvit s druhým člověkem je jako šplhat po stromě, který šplhá po vás. Student, který se dostal do diskuse s PU, by nejspíše toto přirovnání mohl potvrdit.

PU: ...a (.) vy jste říkal totéž. vy s tím sice nesouhlasíte, (.) ale spokojujete se s tím. já se s tím spokojit nemohu, a budu proti tomu neustále vystupovat. aby lidé (.) na základě zkušenosti z jinými lidmi, (.) nějakým způsobem diskriminovali (.) romy třeba.

2N: no samozřejmě že s tím nesouhlasím ale těm lidem se můžeme se jim divit, že je to většinový názor naší společnosti,=

PU: =ale ano (.) můžeme se jim divit. já se jim divím já jsem se nepřestal jim divit. (.) a je to už rok a čtvrt a mě to stále trápí=.

2N: =ale to z nich nejde vymlátit nějak já teda nevím=

PU: =ne vymlátit ne ale diskutovat.=

2N: =diskutovat o tom samozřejmě.

PU: ano tak jako já [diskutuju s váma]



2N: *[já jsem disku-] já jsem já jsem tady konstatoval fakt já já [jasně že jasně že jasně že se to musí změnit] to je to je (.) úplně zákonité.*

PU: *[ale smířoval jste se s tím. a to mně vadí.]*

Svou tvář úplně nezměněnou si samozřejmě zachovávají ti studenti, kteří do diskuse nezasáhnou vůbec. Těch je většina (je to dáno i omezeným vysílacím časem). Ti občas k zachování, resp. ohrožení tváře některého z diskutujících přispějí nějakou celkovou reakcí publika (smích, nespokojené mumláni). I jejich celkem pasivní role je pro tento pořad nezbytná, pomáhají vytvářet dojem neformální diskuse.

Za zmínku snad stojí, že sledujeme-li pořad *Na hraně* pravidelně, zjistíme, že někteří studenti se natáčení účastní opakovaně. Tito „opakovaní účastníci“ také patří k těm, kteří pravidelněji přispívají do diskuse.

Závěr

V analyzovaném diskusním pořadu lze sledovat různé typy pozitivních a negativních zdvořilostních strategií. Projevy pozitivní zdvořilosti jednoznačně převažují nad projevy zdvořilosti negativní. To je dáno celkovým charakterem diskusního pořadu *Na hraně*, jehož cílem není určité problémy řešit, ale spíše o nich diskutovat a konfrontovat názory příslušníků mladší generace s názory odborníků. Naprostá většina projevů ohrožení tváře (své nebo tváře druhého), na které jsme v tomto pořadu narazili, je nějak spojena s osobností P. Uhla.

Transkripční symboly

PU, JP, MH, OG označení hostů

LV, AČ označení moderátorek

1R, 2R, 3R, 4R označení romských studentů

2N, 3N, 4N, DN označení neromských studentů

(.) – pauza

? – otázka

. – zakončovací intonace

, – pokračovací intonace

= – překotné navázání na předchozího mluvčího

PU: ano tak jako já [diskutuju s váma]

NS3: [já jsem disku-] já jsem já jsem tady konstatoval fakt já já
– v hranatých závorkách jsou úseky promluvy vyřčené

současně dvěma mluvčími

stavu: – dloužení vokálu

e, ee – hezitace (váhání)

„*já teda nevím jako*“ – úsek pronesený se smíchem

Literatura:

Brown, P., Levinson, S.: 1987. *Politeness: Some universals in language usage*. Cambridge, University Press.

Čmejrková, S.: 1996. Vstřícnost a kamenná tvář sfingy aneb výraz tváře v mezilidské komunikaci. *Slovo a slovesnost* 57, 102–108.

Erickson, F.: 1986. Listening and speaking. In: Tannen, D., Alatis, J. E. (eds.): *Languages and Linguistics*. Washington, 294–319.

Nekvapil, J.: 1997. Tschechien. In: Goebel, H., Nelde, P. H., Starý, Z., Wölck, W. (Hrsg.): *Kontaktlinguistik. Contact Linguistics. Linguistique de contact*. Berlin-New York, 1641–1649.

www.academica.cz

Poznámka: Tento příspěvek byl v německé verzi přednesen na konferenci Polyslav, konané ve dnech 7. – 9. 10. 1999 v Toruni (Polsko), německá verze bude rovněž publikována ve sborníku z této konference.

Television Discussion Programme about inter-ethnic Relations

(Na hraně 26 April 1999)

Lucie Hašová

The article is trying, by means of the knowledge from the politeness theory by P. Brown and S. Levinson, to analyse some aspects of the television discussion programme *Na hraně* (On the Edge), which was devoted to the life of Romanies in the Czech Republic.

The author analyses positive and negative politeness strategies of the anchormen and participants in the discussion – representatives of the civil service, politicians, Romany activists and Romany as well as non-Romany students. By means of specific examples it shows how the individual participants in the programme preserve or threaten their image, how they come to terms with the threat to their image, how they either deliberately threaten the image of other people or preserve and sometimes not only preserve, but also “improve” the image.

The analysis has shown that the used strategies largely differed and were socially determined. The initial role, which had been assigned to the participants in the debate, to a large extent influenced the choice of strategy. However, it was also significantly influenced by the experience of individual participants in the performance in a public discussion. This is why the threat and keeping of one’s and someone else’s image was conducted in various ways and on various levels.

The author successively analysed various types of positive and negative politeness strategies. Signs of positive politeness clearly prevailed over the signs of negative politeness. This was caused by the general character of the discussion programme *Na hraně*, which is not devised to resolve certain problems, but to discuss them and confront the views of the young generation with those of experts. The overwhelming majority of signs of a threat to image (one’s own or someone else’s), which she found in the programme, was in this or other way connected with the personality of Petr Uhl.

Note: This paper was delivered in German at the conference *Polyslav*, held on October 7–9 in Toruń, and a German version will also be published in the proceedings from the conference.

Projekt Český antisemitismus jako součást české i středoevropské kultury a konstanta židovských dějin (1869–1938)

Blanka Soukupová

Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií zahájila ve spolupráci s Židovským muzeem v Praze v únoru roku 2001 rozsáhlý mezioborový výzkumný plán věnovaný kulturnímu fenoménu českého antisemitismu v letech 1869 až 1938.

Zadání výzkumu

V našem pohledu bude provedeno šetření tohoto jevu ze zorného úhlu diferencované a diferencující se většinové české společnosti a menšinových židovských společenství (asimilantů, sionistů, ortodoxních Židů), jejich rozdílných mentalit. Při analýze působnosti českého antisemitismu akcentujeme tu skutečnost, že jde o jednu ze součástí vzájemně propojené kultury české, českoněmecké, středoevropské i evropské. Cílem našeho badatelského záměru je 1. rozbor kulturního a sociálního podloží, z něhož český antisemitismus vyrostl, 2. odhalení příčinných souvislostí jeho vývoje, 3. zjištění univerzality i domácích specifik tohoto jevu, 4. zformování modelu exponovaného chování většiny k menšině a modelu obranných menšinových reakcí, 5. detekce ohnisek střetů ve společnosti. Ptáme se tedy, kdo byli čeští antisemité, proč a kdy se v českém prostředí prosazovali, nebo naopak neměli úspěch, jaké faktory sehrávaly při přijímání nebo odmítání antisemitismu v českém prostředí určující a jaké vedlejší role, jak se antisemitismus projevoval v jednání i mentalitě většiny a menšiny a zda lze na základě srovnání s antisemitismem druhé poloviny minulého

století a prvních čtyř desítek 20. věku předpovědět varianty geneze vzájemného soužití české společnosti a židovské náboženské a národní komunity.

Náš výzkumný plán reaguje na tu skutečnost, že jednou z klíčových otázek, jimiž je kvalita občanské společnosti v České republice po roce 1989 vystavena osudové zkoušce, je problém zvládnání tolerance, formování ovzduší oboustranného respektování většin a menšin i komunit, jejichž emancipace – sociálně-etnická, kulturně etnická i politicko-etnická – se stala výrazným rysem soudobého společenského vývoje. Bolestně se rodící občanské češství – aspirující na své začlenění do demokratického, občanský jednotícího evropanství – přitom neohrožují primární impulsy přicházející zvnějšku, jakkoli je nelze podceňovat, ale jeho vlastní křehkost. Ta je dána také nedostatečnou schopností náročné a často nepřijemné reflexe vlastní minulosti. Její nepoznání a nepochopení ovšem zakládá riziko opakovaného uplatnění nosných mechanismů záměrného i neplánovaného vzájemného nepochopení se, netolerance, xenofobie i rasismu. Řečeno jinak: vize rozvoje velké integrační síly lidstva, vyznačující dnešní Evropu, má svůj neopominutelný historický rozměr.

V historické chvíli procesu demokratizace společnosti, nezbytného k přijímání České republiky do evropských institucí (struktur), v dějinném okamžiku zviditelnování menšin a komunit provázaném s nárůstem xenofobních až rasistických

pocitů i postojů, v okamžiku vzájemného odcizování se generací, krize rodinných vazeb vedoucí k narušení předávání historické zkušenosti nabývá na aktuálnosti také analýza moderního antisemitismu v české společnosti.

Shrnutí současného stavu poznání – východiska výzkumu

Při plnění tohoto velkého badatelského i občanského úkolu bereme v potaz skutečnost, že chybí syntetická česká práce o fenoménu antisemitismu v českém prostoru, jež by vytvořila důstojnou paralelu k úvodním souhrnným přehledům některých etap od Christopha Stölzla, Michaela A. Riffa, Hanse-Dietera Helliga, Garyho B. Cohena, k historickému srovnávacímu výzkumu provedenému Česko-německou komisí historiků a dalších. Zmíněný nesporný výzkumný skluz oproti např. německé historiografii, ale i francouzské, ruské a d. nedostatečně vyrovnává pouze relativně zpracované (i když s nestejnou vědeckou erudicí historiků) celospolečensky atraktivní téma tzv. hilsneriády (byť ani v tomto případě nechybějí chybné závěry, za všechny jmenujme alespoň populární tezi o téměř osamoceném vystoupení T. G. Masaryka proti pověře o rituální vraždě). K relativně prozkoumaným patří zvláště doba Protektorátu Čechy a Morava (15. březen 1939 – květen 1945), z velmi malé části období první (např. otázka statistického zjišťování národnosti v poměru k úvahám o židovské identitě související s problémem antisemitismu) a druhé republiky (např. antisemitismus agrární strany), podobně jako poválečného antisemitismu. V případech válečných let jde tradičně o tzv. konečné řešení židovské otázky; dominuje fenomén Terezína, Osvětimi-Birkenau (v poslední době

i Lodže), politickopravních předpokladů genocidy. Nověji se řeší otázky zapojení českých židů do domácího i zahraničního odboje, sociálních a demografických východisek (změn) židovského obyvatelstva (v návaznosti na starší německý výzkum problému emigrace), průběh tzv. konečného řešení v jednotlivých městech, méně již charakter českého protektorátního antisemitismu. Také česká antropologie, s výjimkou několika sond do 90. let minulého století (zápas československé sociálnědemokratické strany s antisemitismem, analýza národněsociálního antisemitismu), první republiky (Peroutkův týdeník Přítomnost a antisemitismus) a holocaustu (vzpomínky na prožitek koncentračního tábora Terezín s črtami o českém chování během Protektorátu Čechy a Morava i návazných vyhlazovacích táborů), pohledu do soudobého myšlenkového světa osobitě profesní skupiny (českých novinářů), znalostní vakuum příliš nerozrušila.

Analýza koncepčních a metodických přístupů, předpokládané (zkoumané) teze

Primárně vycházíme z následujících předpokladů, které promítáme do své koncepce analýzy vývoje a mnohovýstevných funkcí (včetně tvorby obranných postojů, změn mentalit) antisemitismu:

1. Základní charakter českého prostoru před Mnichovem determinovalo soužití Čechů, Němců, židů (českých, německých) a Židů (sionistů ovlivňujících společenskou pohybu od druhé poloviny 90. let minulého století) v historických hranicích zemí Koruny české. Skupina ortodoxních Židů byla nepočetná. Výzkum antisemitismu chápeme jako rozbor jedné ze součástí vzájemně spojených kultur: české i českoněmecké,

s nimiž dějiny Židů (židů) po staletí tvořily neoddělitelnou jednotu. Zároveň ho však včleňujeme do rámce česko-židovské (židovské) historie, ovšem s plným vědomím její provázanosti s většinovými kulturami. Obraz českých dějin bez Židů (židů), stejně jako portrét minulosti Židů (židů) nezakomponovaný do dějin národů, které Židy (židy) obklopovaly, tendenci k zobrazování židovských dějin jako čehosi naprosto nesrovnatelného, odmítáme jako nemoderní a historicky zavádějící koncepcce.

2. V českém prostoru v mnohonárodnostním Rakousko-Uhersku i Československé republice (od roku 1918) se na relativně nevelké ploše setkávaly různé významné kulturní proudy. České prostředí je zeslabovalo či zesilovalo, modifikovalo, vtiskovalo jim svůj osobitý ráz a postupovalo dále na východ. Zatímco v epoše monarchie hrála úlohu hlavního zprostředkovatele kulturní výměny pro prostor zemí Koruny české Vídeň (jakoli byly zejména od druhé poloviny 90. let 19. století stále významnější i zpětné české impulsy pro Vídeň), během první republiky rakouské podněty ustoupily do pozadí. Čeští Němci se stále zřetelněji orientovali na Německou říši (Berlín, Drážďany), v české společnosti působily říšskoněmecké i rakouské vlivy, které se oficiální propaganda – se souhlasem většiny české společnosti – s nestejnou intenzitou snažila překrýt především propagací francouzského kulturního světa. Vyjádřeno jinými slovy: český antisemitismus je neuchopitelný sám o sobě, ale pouze jako součást evropského (nebo alespoň středoevropského) duchovního proudění.

3. Střední Evropa se po roce 1848 stala klasickým prostorem národnostního neklidu a konfliktů, prorůstajících takřka do všech sfér života společnosti

(včetně nejintimnější oblasti rodinné a příbuzenské). Tato její tradice nás zavazuje ke zkoumání vývoje obrácení nové pozornosti většinové společnosti k Židům v závislosti na národně politických a hospodářských motivech, jež zastínily v modernizujících se společenských náboženskou nevráživost vůči Židům. (V prvé fázi moderního antisemitismu se většinová česká společnost vymezuje vůči Židům jako těm, kteří zesilují němectví. Jsou pociťováni jako národní nepřátelé, i když nechybějí ani prvky rasového antisemitismu. Národní motiv se však ozývá jak v 90. letech minulého a prvním desetiletí 20. století, tak za první republiky.) Jinými slovy: antisemitismus moderní české společnosti existuje ve složité propojenosti s rakušanstvím, češtvím, němectvím, aktivizujícím se židovstvím (asimilujícím se, uvědomujícím se na bázi národní /od poloviny 90. let 19. století/ i asimilovaným), od roku 1918 českoslovenstvím.

4. Vzestup českého antisemitismu, kulminujícího ve druhé polovině 90. let 19. a na počátku 20. století, byl časově souběžný s procesem výrazné ideologicko-politické diferenciaci české společnosti. Při změně společenské homogenity v heterogenitu bere za své i stálost a dosavadní význam kulturních jevů. Ve výzkumném projektu postihneme relativně rychlou diferenciaci českého antisemitismu na bázi etnické, stranické (sociální) a profesní. Předpokládáme, že v 90. letech se antisemitismus stal programovým ideologickopolitickým nástrojem politických hnutí a stran (radikálního křídla mladočeské strany, národněsociálního a křesťanskosociálního hnutí a později strany), současně se však vyprofilovala protiantisemitská fronta (sociálnědemokratická strana, realisté).

Zároveň si budeme klást otázku příčin zachování, modifikace nebo odmítnutí ustálených obrazů Židů (jako národa cizího, roztahujícího se v českých zemích, ničivě solidárního, ziskuchtivého, fyzicky nepracujícího, asketického, vnějškově přizpůsobivého, výkonného, polotalentovaného, bezohledného, nemravného atd.) ze strany jednotlivých antisemitsky orientovaných stran, hnutí a skupin, případně důvodů jejich znovuoživení (zejména v rámci České obce fašistické) za první republiky.

5. Československá republika byla v postoji k židovskému obyvatelstvu nejliberálnějším státem vzniklým na troskách zaniklých monarchií. Přítomný projekt bude analyzovat, nakolik se na charakteru tehdejší české společnosti podílelo kultivační působení idey českoslovenství, některých politických stran a hnutí programově bojujících proti antisemitismu od 90. let minulého století, nakolik v jistém slova smyslu završený úspěch asimilačních hnutí a nakolik vliv československé elity (vedle skupiny kolem Hradu zejména německy hovořících intelektuálů židovského původu).

6. Antisemitismus je často deklarován jako židovský problém. On je ovšem i problémem většinové společnosti, jejíž charakter zasahuje. Předpokládáme, že plní funkci nebezpečného upřednostňování její národní identity na úkor jsočnosti ostatních, přispívá ke snížení úrovně společenského a politického dialogu a v konečném důsledku zatemňuje i „žitě“ dějiny – každodennost příslušníků většinové společnosti.

7. Každá akce vyvolává reakci. Řečeno jinak: vývoj antisemitismu je zároveň dějinami židovských prožitků generalizujícího zavrňování židovského elementu i obranných tlaků proti skryté nebo i neskrývané niterné i účelové

nevraživosti vůči jejich menšině. Ptáme se tedy, jak antisemitismus zpětně formoval židovské společenství: z jedné strany jeho vůli po urychlení procesu asimilace, jeho hrdost na vlastní identitu deklarovanou jako náboženskou jsočnost (v 90. letech typickou pro českožidovské asimilanty) a z druhé strany vznik a rozvoj židovského národního hnutí – sionismu. Základem našeho řešení otázky antisemitismu je i předpoklad, že se tyto reakce (spolu s reakcí ortodoxně židovskou) doplňují, že židovský prožitek antisemitismu nelze analyzovat bez přítomnosti všech těchto pohledů. Jinakost asimilovaného, sionistického a ortodoxního židovství zřejmě zakládala různost vztahů k antisemitismu, židovský základ pak určitou univerzalitu vnímání.

8. Zrod sionismu, jehož první průnik do českého prostředí můžeme datovat rokem 1894, nejvýznamnější reakce na rozkvétající antisemitismus, byl provázen niterným zájmem, současně však tvrdým odmítnutím ze strany rivalitního českožidovského asimilačního hnutí, které aspirovalo v 90. letech minulého století na přeměnu v politickou stranu. Souboj dvou protikladných ideologií se táhl celou první republikou a pokračoval ještě v koncentračním táboře Terezín. Proto si klademe otázku významu antisemitismu pro spor mezi asimilanty a sionisty. Zároveň se snažíme dešifrovat, co a proč bylo z diferencované antisemitské výbavy transformováno do myšlenkového světa asimilantů a později i sionistů, respektive, zda existuje fenomén židovského antisemitismu, jaká byla jeho funkce v názorové výměně mezi asimilanty a sionisty. Jaký vliv měl na jejich mentalitu, na jejich prožitek fenoménu domova, vlasti, mateřského jazyka atd.?

9. Důležitým (a možná nejdůležitějším) nástrojem antisemitismu byl etnický stereotyp (obraz) nepřítel i sebe sama. Výzkum ukáže, na jakých tradicích se tyto představy formovaly, které společenské události je měnily zásadně a které umožňovaly návaznost.

10. Každý kulturní jev se v různých společnostech projevuje univerzálně i specificky. Na závěr se proto musíme ptát, jaké jsou kořeny převzaté obecnosti i vyprofilované osobitosti českého antisemitismu, respektive rozdíly mezi jeho českou, českoněmeckou, vídeňskou, říšskoněmeckou atd. vnější tváří (deklaracemi) a vnitřní podstatou (funkcí, dosahem /významem/). Ve zvoleném komparativním pohledu půjde o jedinečnost většinovou i menšinovou židovskou (asimilantskou a od 90. let i sionistickou, ortodoxně židovskou). Každý člověk, každá většina i menšina je konstituovaná i „skrze druhé“. Dění dějin můžeme porozumět jen komplementaritou většinového a menšinového vnímání jednotlivých společenských jevů.

Periodizace, časový sled prací

Ve svém výzkumném záměru si klademe za cíl rozbor kulturního fenoménu českého antisemitismu (jeho místa, vývoje, významu) v letech 1869 až 1938. S vědomím jisté vágnosti periodizačních mezníků byl jako spodní datum zvolen rok vydání prvé české práce (Nerudovy brožury *Pro strach židovský*), která začlenila domácí protizidovské hnutí do evropského rámce a zároveň dala mocný impuls obranným filosemitským i židovským reakcím. Horní periodizační datum – opět s jistou rezervou – pak vyznačuje v českém prostředí počátek nového poměru k židovským spoluobčanům v souvislosti s jejich postupným vyřazováním ze společenského života. Mezi

těmito dvěma časovými body lze z hlediska našeho výzkumného cíle sledovat několik transparentních etap. Zároveň předpokládáme, že periodizace dějin, jak ji stanoví historická antropologie, bude oproti periodizaci určené historiky předsunutá.

V námi vymezeném časovém období rozpoznáváme čtyři hlavní etapy ve vývoji antisemitismu:

Období let 1869 až počátku 90. let 19. století. Antisemitismus byl pravděpodobně většinovou společností využíván jako prostředek nacionálněpolitického a hospodářského soupeření česko-německého. Předpokládáme, že převládající židovskou reakcí se stávalo urychlení procesu asimilace, jemuž nahrávala postupující laicizace společenského života.

Období od první poloviny 90. let 19. do první poloviny prvního desetiletí 20. století (v českém pohraničním prostoru s většinovým německým obyvatelstvem od druhé poloviny 80. let minulého století). České země zasáhla vlna moderního antisemitismu táhnoucí se od západu na východ. Byly zakládány antisemitické instituce (korporace, strany), tisk, docházelo k pokusům o obvinění z rituální vraždy (neúspěšně 1893, 1896, 1898, 1900, úspěšně 1899), vznikla kultovní díla českého antisemitismu. V politickém zápase v rámci Rakousko-Uherska se profilyvaly síly bojující z různých důvodů proti antisemitismu. Židovští asimilanti reagovali vyzdvihováním svého češství (německví), zároveň i hrdého židovství, deklarovali potřebu modernizace židovského náboženského ritu. Objevila se první „smíšená“ manželství, v neortodoxních židovských rodinách se prosazovalo paralelní přijímání křesťanského zvykoslovného cyklu. České země se seznamovaly s židovským nacionalismem – sionismem.

Období od druhé poloviny prvního desetiletí 20. století do konce 1. světové války. Dozníval antisemitismus předchozího období; asimilanti a sionisté, od počátku neústupní protivníci, pokračovali v ideologickém souboji.

Období první republiky. Po prvotních poválečných výbuších byl antisemitismus odsunut na okraj společenského a politického života. V českém prostoru převažující asimilanti sdíleli národnost a svátky s většinovým obyvatelstvem. Prožitkem židovství měl stále více podob. Latentně nebezpečný antisemitismus se radikalizoval v českoněmeckém prostředí již v první polovině 30. let, v české společnosti předběhl nacistickou propagandu minimálně o rok. Zdá se, že měl v první řadě podobu konkurenční zášti, i když se objevily vedle mocenských a ekonomických zájmů také zřetelně rasistické motivy.

Metody, prameny

Při řešení přítomného projektu využijeme metodu archivně-historickou v kombinaci s metodou komparace, doplňkově i metodou terénního výzkumu. V mém semináři probíhá sběr vzpomínkových vyprávění jednotlivců orientovaných k první republice, k postoji většinového obyvatelstva k židům (Židům) a naopak, k odrazu tohoto vztahu v mentalitě: z pozice většinového českého (českoněmeckého) obyvatelstva a z pohledu jeho židovských spoluobčanů – asimilantů i sionistů.

Vzhledem k časovému období budou pochopitelně prvořadě naše závěry formulovány na pramenech tiskového charakteru (v celé jeho stranické a ideologickopolitické škále) a na analýze archivního materiálu (ZST SOA Praha, AHMP, fond PP a PM SÚA Praha) konfrontovaného s memoárovou literaturou. Důraz bude kladen na studium dobových stranických materiálů a agitačních spisů i brožur. Jako mimořádně důležitý pramen bude využita vyvíjející se antisemitská karikatura, anekdota, předzprávka, hádanka atd. Projekt je koncipován tak, že své místo jako osobitý pramen nalezne i vybraná beletrie (např. dílo českožidovského spisovatele Vojtěcha Rakouse bylo službou českožidovskému hnutí, reakcí na antisemitismus).

Časový harmonogram, předpokládané výstupy

V průběhu let 2001–2003 počítáme s těmito výstupy

- Český antisemitismus v národněpolitickém boji: antijudaistická tradice, moderní nacionalismus a židovská reakce (1869 – počátek 90. let 19. století),
- Český antisemitismus jako mocensko-ideologický nástroj politických hnutí (stran) a jako impuls k proměnám židovství (od 90. let 19. století do první světové války),
- Československá republika: antisemitismus jako jev na okraji? Podstata a příčinné souvislosti antisemitismu a židovské obrany v demokratickém státě.

Bulharofonní muslimové (Pomáci)

Lenka Nahodilová

Antropologický terénní výzkum bulharofonních muslimů, kteří žijí ve vesnicích v západních Rodopech, probíhá od roku 1998. Jeho projekt vznikl z osobní iniciativy realizátorky v rámci výzkumné činnosti a díky ochotě obyvatel zkoumaných vesnic.

Muslimské obyvatelstvo v Bulharsku

Na území dnešního Bulharska žije přibližně jeden milión muslimů.¹ Tento údaj zahrnuje několik skupin sunnitských muslimů a také menší skupiny šitů. Etničtí Turci tvoří jejich nejpočetnější část. Podle různých údajů čítají půl miliónu až jeden milión osob.² Turci obývají především oblast Kardžaljska v jihovýchodní a východní části pohoří Rodopy a některé oblasti v severovýchodním Bulharsku. Turecké obyvatelstvo je převážně venkovské, žije však také v několika větších městech, např. Kardžali a Momčilgrad ve východních Rodopech a Šumen či Razgrad v severovýchodním Bulharsku. Velmi těžko zjis-

titelnou část muslimského obyvatelstva tvoří některé skupiny Romů.

Druhou početně největší muslimskou menšinu tvoří bulharofonní muslimové. Bulharská věda (etnografie, folkloristika, historie) je od poloviny 19. století nazývala Pomáky. Toto jméno je však samotnými Pomáky v některých oblastech (západní a střední Rodopy) považováno za poněkud pejorativní, a proto jsou dnes ve vědecké literatuře častěji označováni jako „mohamedánští Bulhaři“, „muslimští Bulhaři“, „Bulhaři-muslimové“.³ Sami bulharští muslimové se většinou nepovažují ani za Bulhary ani za Turky.

Počet bulharofonních muslimů – Pomáků lze z výsledků sčítání lidu v roce 1992 pouze odhadovat. Odhady se pohybují mezi 220 až 300 tisíci osob. Bulharofonní muslimové převážně žijí (asi 80 %) v západní a střední části pohoří Rodopy, které se táhne podél dnešních bulharsko-řeckých hranic.⁴ Druhý region dnes

¹ Internetový zdroj <http://www.cit.bg>: In and out of the Collective, Vol. 2, January 1999, Evangelos Karagiannis. Srov. také Poulton, H. – Farouki, S.: *Muslim Identity and the Balkan State*. London 1997, s. 33 – autoři uvádějí 1 026 000 sunnitských muslimů, údaj je převzat z Rezultati ot prebrojavaneto na naselenieto, Demografski charakteristiky. Vol.1, Sofia, Nacionalen Statističeski institut 1994, s. 341–344.

² Údaje o počtu Turků se pochopitelně různí. Jejich přesný počet lze s ohledem na formulaci otázky při sčítání jen odhadovat. Např. Word directory of Minorities, 1990, s. 124 uvádí 900 000 etnických Turků. Údaje vycházející ze sčítání lidu v roce 1992 viz Poulton, H... c.d. uvádějí 500 000 etnických Turků.

³ Při označení Bulharů–muslimů záleží na celkovém postoji autora k vzájemnému vztahu této menšiny a majoritní bulharské společnosti a rovněž na způsobu interpretace bulharských dějin, resp. osmanské vlády na Balkáně. Celkově lze říci, že vědecké práce na dané téma vydané v posledních deseti letech jen zřídka a obvykle jen velmi nepatrně opouštějí interpretační schéma používané již v dobách vytváření bulharského národního státu, schéma, které hodnotí osmanskou vládu na Balkáně výhradně negativně.

⁴ Potíže s určením jejich počtu souvisí s formulací otázek ve sčítacích dotaznících. Při sčítání

obývaný převážně muslimským netureckým obyvatelstvem je v severním a severovýchodním Bulharsku na Šumensku a Rusensku. Také tento kraj sousedí s oblastmi, ve kterých žije turecká menšina.

O původu jména „Pomák“ (bulh. Pomak) existuje několik více či méně opodstatněných vědeckých teorií. Bulharská historiografie většinou hledá původ názvu Pomák v příbuznosti s některými slovanskými slovy, např. „maka“, „pomagač“, „pomije“. Slovo „maka“ (muka) podporuje představu o všeobecně násilné islamizaci v období osmanské vlády. „Pomák“ je tedy ten, který byl násilím donucen přestoupit na islám, „pomachen“ (zmučen). Etymologie pomak – pomagač navozuje představu Pomáků pomocníků, pomáhačů Bulhary „nenáviděného“ osmanského státu a předpokládá, že bulharští muslimové přestoupili na islám, když sloužili v osmanské armádě. Spojení se slovem „pomije“ – pomeje je již jednoznačně pejorativní. Méně známá teorie zdůrazňuje podobnost jmen „Pomák“ a „Polák“. Podle ní jsou Pomáci původně repatriované obyvatelstvo z jižních oblastí Polsko-litevského státu, oblastí, které se v 16. století staly součástí osmanské říše.⁵

Kulturní areál Rodop

Západní, střední a východní Rodopy nejsou pouze geografické celky, ale také kulturně-historické regiony, které se odlišují zastoupením etnických a konfesních skupin, různým stupněm jejich kulturní asimilace a také způsobem obživy.⁶ V západních Rodopech lze poměrně přesně geograficky vymezit dnešní hranici mezi bulharsky mluvícím muslimským a nemuslimským obyvatelstvem. Předěl tvoří řeka Mesta, která přibližně v severojižním směru odděluje pohoří Pirin a Rilú od nejzápadnějších hřebenu Rodop. Jižní hranici oblasti obývané bulharskými muslimy administrativně definuje bulharsko-řecká státní hranice.⁷ Celá oblast středních Rodop je osídlena bulharsky mluvícím obyvatelstvem z hlediska náboženského promíšeným. Pomáci zde tedy netvoří enklávu. Na východě podél dolního toku řeky Ardy postupně začíná kompaktní osídlení turecky mluvícím obyvatelstvem.

Zadání výzkumu

Již ve výchozí rozvaze jsme výzkum zaměřili na otázky etnické, náboženské a kulturní sebeidentifikace Pomáků. Zajímalo nás obnovení projevů religio-

lidu v roce 1992 byly například v dotaznících uvedeny tři kolonky č. 11, 12, 13, dotazující se na etnickou příslušnost, rodný jazyk a náboženství. Etnická skupina „Pomaci“ nebyla při tomto sčítání uznána. Respondenti se proto museli deklarovat buď jako Bulhaři nebo jako Turci. Srov. Karagianis, E.: c.d., s. 1.

⁵ Podle etnografických prací z konce 19. a začátku 20. století bývá ve folklóru slovo Pomák dávano do souvislosti se slovy a rčeními označujícími věci negativní, hanlivé, opovrženíhodné. Zřeknutí se víry bylo podle některých folkloristů z pozic pravoslavných křesťanů nepřijatelné a proto prý v lidové slovesnosti vznikala slovní spojení jako „jade kato Pomak“ (jí jako Pomák), „pomaška rabota“ (špinavá práce), „pomatam se“ (odmítám něco), „makne“ (jít slepě za něčím). Srov. Šiškov, S. N.: *Balgaromohedanite. Pomaci*. Plovdiv 1936, s. 125. Tyto výklady dnes neobstojí.

⁶ Např. ve středních Rodopech, v okolí města Smoljan, kde lidé žijí převážně z turismu a kde poměr muslimů a křesťanů je přibližně rovnoměrný, si dnes muslimové ve větší míře než jinde ponechali nová bulharská jména přidělená násilím v 70. letech.

⁷ Na řecké straně hranic (západní Thrákie) žije obyvatelstvo podobné Pomákům, taktéž muslimského vyznání a místy si dosud zachovávají svůj slovanský dialekt.

zity ve srovnání s obdobím komunistického režimu. Současně nás zajímaly ty projevy každodennosti vázané na nábožensko-etnické povědomí, které v nových společenských podmínkách získaly volný prostor. Mezi tyto projevy patří návrat k původním muslimským jménům, návrat k muslimským rodinným obřadům jako obřadům a slavnostem veřejným, obnovení a výstavba nových mešit a obnovení náboženské výuky při nich a také rozvíjení kontaktů s islámským světem.

Vytyčené problémové okruhy jsme sledovali ve dvou pomáckých vesnicích v údolí horního toku Mesty v západních Rodopech. Srovnávací sondy jsme realizovali v několika dalších vesnicích na jižních svazích Rodop – jednak v oblasti, která administrativně náleží k městu Goce Delčev, jednak v oblasti položené severněji, patřící již k Velingradsku. Osou námi sledované oblasti je řeka Mesta a také úzkokolejná železniční trať Septemvri – Dobrinishte. Terénní antropologický výzkum jsme prováděli opakovaně během tří dlouhodobých pobytů. Realizovali jsme je v červenci až srpnu a v říjnu až prosinci roku 1998 a dále v březnu až červnu roku 1999. V roce 2001 jsme uskutečnili krátkodobý návratný výzkum, při kterém jsme se soustředili na ověření dříve shromážděných informací a na zaznamenání aktuálních společenských a ekonomických změn.

Výzkum jsme prováděli standardizovanými biografickými rozhovory, nestandardizovanými rozhovory a zúčastněným pozorováním. V rámci možností jsme pořizovali obrazovou a zvukovou dokumentaci. Hlavním tématem ne-

standardizovaných rozhovorů byl lidový výklad historického původu Pomáků a míra jejich současné religiozity – sledovaná na dodržování náboženských předpisů, na dodržování, významu a formě rodinných obřadů i náboženských svátků. V biografických interview jsme zjišťovali paměť na poměry a míru religiozity ve starším období, zejména před nástupem komunistického režimu. Zajímaly nás také vzpomínky na místní průběh tzv. obrodného procesu (program asimilace), který začal na začátku 60. let a trval do roku 1974. Zkoumali jsme též úroveň možné náboženské synkrece v oblastech, kde se mezi kompaktním muslimským osídlením vyskytují křesťanské vesnice či smíšená města. Zjišťovali jsme také existenci „čarodějnictví“ v pomáckých vesnicích.

Dosažené poznatky

Názory Pomáků na *vlastní původ* jsou odlišné od dosavadní převládající oficiální teorie, která vychází z představy násilné islamizace. Dotazovaní svůj původ spojovali s pradávnými kmeny (Kumány, volžskými Bulhary), které přijaly islám přímo od Arabů resp. od Proroka. Na dnešní bulharská území přišli mnohem dříve před příchodem osmanských Turků. Podle některých respondentů si Pomáci-muslimové v klidu žili během vlády Osmanů až do roku 1912, kdy jak říkají „navlezla Balgarija“.

Paměť na asimilační tlaky, kterým byli Pomáci od roku 1912 (po připojení *další části Rodop* k Bulharsku⁸) v několika vlnách vystaveni, je generačně ohraničená. Kampaň organizovanou bulharskou vládou a pravoslavným Synodem

⁸ Některé severovýchodní regiony Rodop byly k Bulharsku připojeny již v roce 1885, ostatní v roce 1912.



Stará mešita ve vesnici Medeny Polany Foto L. Nahodilová, 1999

v letech 1912 a 1913 zmiňují pouze nejstarší. Vypravují, že za asistence bulharských ozbrojených „osvobozovacích“ oddílů (komiti) byli muslimové hovořící bulharsky násilím donuceni k přestupu na ortodoxní křesťanství a ke změně vlastních jmen. K tlakům na změnu jmen se bulharská vláda odhodlala ještě několikrát. V paměti staré **i střední** generace zůstávají méně akce z třicátých a živěji akce z padesátých let. Tzv. obrodný proces 60. a 70. let naproti tomu patří k dosud živě pocítovanému prožitku. Během něho byli Pomáci znovu nuceni vzdát se muslimských jmen. Asimilace se nevyhnula ani jiným prvkům kulturní identity, a tak byly zejména ženy nuceny vzdát se tradič-

ních součástí oděvu, které pro ně měly též kulturně náboženský význam („fere-džeta tj. dlouhé černé závoje a „šalváry“ tj. dlouhé široké kalhoty).⁹ V interpretaci obyvatel zkoumaných vsí se záměna jmen a odstraňování součástí tradičního oděvu stala manifestním znakem násilné, neakceptovatelné asimilace.¹⁰ K oběma – jménům i oděvu – se jako k symbolům své kulturní totožnosti vztahují i dnes.

Zjistili jsme, že vlastní jméno bylo a dosud je nedílnou součástí náboženské i etnické identity. Dnes má stále vlastní jméno značný význam i mezi mladými lidmi. Dokladem toho je, že jinak nábožensky celkem vlažné mladé ženy označují změnu jména za „největší hřích“. Stále ještě však jednotlivci pod-

⁹ Markova, L. V.: Etničeski menšinatva v sovremennoj Evrope, In-t etnologii a antropologii RAN, 1997 str. 157–158. – Tzv. obrodný proces se uskutečnil za asistence vojska a pod nátlakem neskrývaného policejního teroru.

¹⁰ Pomáci vzpomínali, že během „obrodného“ procesu došlo v západních Rodopech k ozbrojené vzpouře. Oběti na životech byly na obou stranách, kvůli jménu bylo mnoho lidí uvězněno.



Vnitřek staré mešity ve vesnici Medeny Polany Foto L. Nahodilová, 1999

léhají představám možné skryté úřední šikany a diskriminace a ponechávají si bulharská jména.¹¹ Přes tyto jednotlivé případy lze říci, že se v západních Rodopech téměř všichni vrátili ke svým původním jménům a používají je v soukromí i v úředním styku. Svým dětem rovněž dávají tradiční muslimská jména.

Tlaky proti tradičnímu stylu odívání, přesněji proti oděvním symbolům, měly nejednoznačný ohlas. Co se týče šatu pomáckých žen, ten se i dnes odlišuje od moderního oděvu městského a také od oděvu, který nosí ženy v křesťanských obcích. „Šalváry“ přetrvávají v různých variantách. V některých vesnicích byly dokonce nahrazeny „mo-

dernější“ variantou v podobě širokých kalhot sportovních souprav. Vždy však přes ně ženy nosí delší vrchní oděv, sahající ke kolenům.¹² Zahalování vlasů, a u některých žen i tváře, je dosud běžnou kulturní zvyklostí, i když nikoli zvyklostí obecnou. Starší vdané ženy šátek nosí vždy. Při styku s cizími lidmi a v přítomnosti mužů si též zahalují dolní část tváře. Mladé ženy si tvář již nezahalují a šátek nosí pouze na veřejnosti a doma v přítomnosti cizích lidí a mužů. Přestože zakrývání vlasů šátkem je více společenskou zvyklostí muslimských žen než náboženským předpisem islámu, pro pomácké ženy představuje znak nejen kulturní, ale i **nábožen-**

¹¹ Respondenti vyprávěli o případu mladé ženy, která se v 90. letech odstěhovala z vesnice do střediskové obce. Ponechala si přidělené bulharské jméno kvůli tomu, aby se vyhla problémům se získáním státního mateřského příspěvku. V námi zkoumané lokalitě jsou některé mladé ženy přesvědčeny o tom, že v daném kraji místní úřad nevyplácí ženám s muslimským jménem mateřské dávky. Někteří lidé také mluvili o tom, že s muslimským jménem je těžší najít práci a snaží si o ni přijít.

¹² Místní ženy nejčastěji nosí šatové zástěry buď v zářivých a pestrých barvách, nebo naopak jednobarevné v barvě tmné.

ské identity. Např. při svátku „chátim“ v nábožensky nepřilíh založené vesnici si uvázaly krásné sváteční šátky i velmi mladé „moderní“ ženy, které jindy šátek (jako jedny z mála) nenosí.¹³ Intenzita nošení šátku se ovšem v různých obcích liší. Závisí na společenské situaci, rodině a také na ženě samotné. Zahalování hlavy tedy již není příkazem. Na druhé straně nošení šátku nepovažují pomácké ženy za diskriminující či omezující. V kontextu oděvní kultury je dokonce vnímají jako součást svého vlastního estetického projevu.

Také pokrývka hlavy, která náleží k tradičnímu oděvu Pomáků-mužů, se stala předmětem „obrodného“ procesu. Tlaky však směřovaly nikoli k jejímu odložení, nýbrž ke změně, „modernizaci“ tvaru. A takto postavené snahy měly úspěch. Staří muži sice pokrývku hlavy nosí vždy, avšak dnes oblékají běžné pletené čapky nebo barety, zavedené v 70. letech v průběhu „obrodného“ procesu. Předchozí tvary čapek byly zapomenuty stejně jako osmanské fezy. Ty užívají jen imámové na slavnostech a v mešitách – staly se jejich distinktivním symbolem.

Podle vzpomínek starších lidí na místní náboženský život existovaly v prvních desetiletích 20. století v městečkách a větších obcích náboženské školy „medresy“. Fungovaly jako základní školy s vyučovacím jazykem tureckým. Mužům poskytovaly náboženské i všeobecné vzdělání. Většina těchto škol byla v druhé polovině 20. let 20. století nahrazena státními školami. Paměť na

vládu komunistického režimu je přímočaře spojena s potlačením všech islámských náboženských institucí.¹⁴ Podle obecného povědomí veškerá islámská náboženská, vzdělávací a kulturní činnost byla postupně zastavena nebo přešla do ilegality. Znalost věrouky, obřadů a tradic udržovali staří imámové (hodžové)¹⁵, jejich tajní žáci a samouci.

Po společenském uvolnění na počátku 90. let se v muslimských obcích znovu poměrně rychle a zcela samovolně obnovil čilý náboženský život. Od roku 1993 byla postupně v mešitách obnovena náboženská výuka dětí školního věku. Děti většinou vyučuje „mladý“ hodža, který získal své náboženské a jazykové vzdělání v některém bulharském tzv. nižším islámském učilišti (Momčilgrad, Šumen, Srnica – pouze základní učiliště). Zaměření a obsah výuky závisí na osobnosti hodžy. Většinou je více než na memorování koránu zaměřena na to, co je pro děti přitažlivější a praktičtější – na realie a historii islámu. Na konci vyučovacího cyklu děti však přeci jen umí části textu koránu recitovat, což je s velkou slávou předváděno při svátku „chátim“.

Za finanční podpory zahraničních náboženských nadací místní obyvatelé opravili staré mešity a v obcích vybudovaných po roce 1950¹⁶ postavili mešity nové. Náboženské nadace (nejčastěji turecké, syrské, ale i saudskoarabské) také částečně sponzorují fungování středních a vyšších islámských škol v Bulharsku. Prostřednictvím Hlavního bulharského mjuftijstva poskytují sti-

¹³ Šátky jsou buď bílé (u starších žen) nebo pestrobarevné s květinovými vzory.

¹⁴ Mešity coby náboženská a vzdělávací centra byly zrušeny na konci 40. let.

¹⁵ Imám je islámský duchovní – na Balkáně běžně označován jako hodža.

¹⁶ Řada dnes obývaných pomáckých vesnic byla vybudována v období po druhé světové válce, např. na místě železniční zastávky. Některé z nich obývají původní vysokohorští polokočovní pastevci, kteří byli nuceni odejít z vysokohorských oblastí.

pendia nadaným studentům z řad Pomáků ke studiu na vysokých školách v islámských zemích (nejč. Sýrie, Saudská Arábie). Část z nich tam získává náboženské vzdělání, které je ve srovnání s balkánskou islámskou školou ortodoxní a rigidní. Tito imámové se neshodují v některých názorech s místními hodžy a ani se netěší přílišné oblíbenosti prostých lidí. Úctu a prestiž stále mají místní staří hodžové.

Míra religiozity, tj. dodržování náboženských předpisů, není ve všech generacích a ve všech vesnicích stejná – měřeno dodržováním předepsaných modliteb, návštěvou mešit, návštěvou Mekky a pitím alkoholu. Modlitbu pětkrát denně provádí většinou jen starší muži a ženy. Pouze na páteční modlitbu (bulh. džuma) se v mešitě schází více lidí – mezi nimi i mladší muži. Pouť do Mekky vykonal z finančních důvodů jen málokdo, většinou pouze starší hodžové, či mladí absolventi zahraničních vysokých islámských škol. Alkoholu se pomáctí muži striktně nezřikají. To se však týká jen střední generace mužů, na nichž se podepsaly asimilační snahy a ateistická výchova nejvíce. Starší muži nepijí vůbec. Mladí muži často pijí alkohol zcela zanechají po svatbě. Ženám je však přísně zakázán a jeho požívání (a také kouření cigaret) není společen-



Slavnost Chatim, Černa Mesta. Foto L. Nahodilová, 1999

sky vůbec přípustné. Výrazný rozdíl v míře religiozity jsme zaznamenali v nových a starých vesnicích. V obcích vybudovaných po roce 1950 není náboženský život (stejně jako společenský život) tak živý a pestrý a také vztah k dodržování náboženských předpisů je vlažnější. Například mnoho mužů zejména střední a mladé generace pije běžně alkohol a do mešity příliš často nechodí. Nedodržování náboženských předpisů však neznamená ztrátu vědomí muslimské kulturní identity. Ta se reprodukuje v rodinných obřadech a cír-



Nová mešita ve vesnici Černa Mestam. Foto L. Nahodilová, 2001

kevních slavnostech. Např. svatby jsou dnes mezi Pomáky téměř výhradně „náboženské“. Úřední akt je druhotný a novomanželé svůj sňatek mnohdy kvůli poplatkům za změnu úředních dokumentů úřadům ani neohlásí.

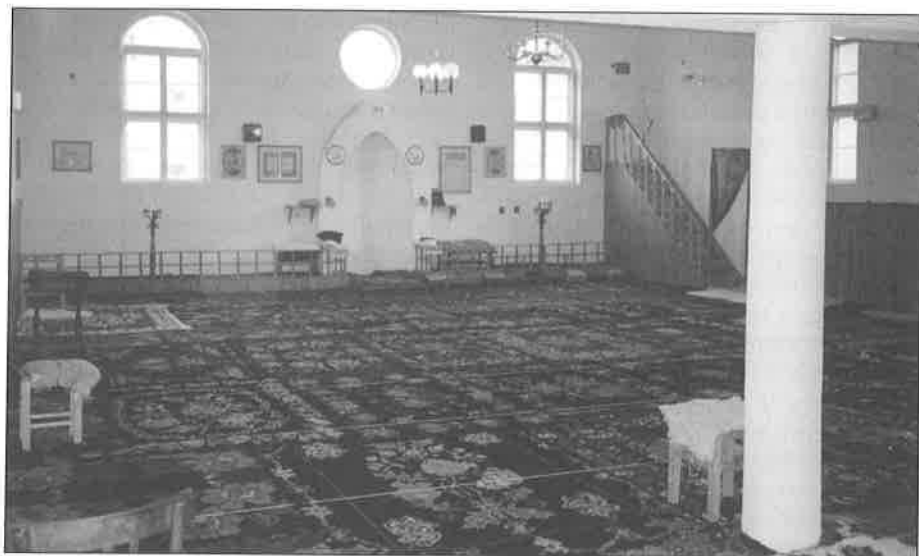
Rodinné islámské *obřady* zásadně prohlubují vědomí náboženské a kulturní identity. V současné době se promítají svým významem do života celé lokální společnosti a stávají se zde kulturně integrujícím prvkem. Svatby, jak již bylo řečeno, probíhají dnes vždy v mešitě. Jsou společenskou událostí, i když jejich velikost co do počtu hostů a délky trvání závisí na finančních možnostech zúčastněných rodin. Pohřby probíhají zásadně podle islámských náboženských předpisů. Rituální mužská obřízka (bulh. „sjunet“) byla obnovena v dvoj- jediné podobě rodinného, společností sledovaného *obřadu*. Jako rodinná

i společenská slavnost je vnímán také „chátim“ (tj. dosažení schopnosti recitovat korán). Oba rituály mají u Pomáků značnou společenskou prestiž a stávají se místní veřejnou událostí. I tzv. vyprovázení na vojnu (bulh. „izpraštaneto v chazarmata“), věc společenské prestiže oslavence a jeho rodiny, dostává islámský kontext – mnohdy bývá označován arabským slovem „mewlúd“ tj. narozeniny Proroka Muhammada.¹⁷

Mezi islámské svátky a významné dny, které Pomáci respektují, patří postní měsíc ramadán. Půst striktně dodržují většinou jen starší lidé, hodžové a také spíše ženy, než muži pokud připadne na *zimní měsíce* s větší přísností než v *létě*, které je pracovně nejvytíženějším obdobím. Významným dnem je i „malý svátek“ – svátek ukončení půstu (bulh. stejně jako turecky „kucuk bajram“).¹⁸ Mohutné oslavy se váží ke dnům „vel-

¹⁷ Kropáček, L.: Duchovní cesty islámu, Praha 1992

¹⁸ „Malý svátek“ neboli „svátek ukončení půstu“, více tamtéž str. 222



Vnitřek nové mešity v obci Ribnovo. Foto L. Nahodilová, 1989

kého svátku“ (bulh. „goljam bajram“, „kurban bajram“). Při nich bývá rozdávána almužna – Pomáky nazývaná „erfa“ (arab. „zakát“), děti z chudých rodin chodí na koledu a jak sváteční pokrmy tak i maso z poraženého zvířete se rozdávají nejen sousedům a známým, ale také chudým. Společenský význam má také „c ašúrá“ (bulh. „ašura“) – rituální modlitba za déšť,¹⁹ připadající na 10. muharram islámského kalendáře. Ze strany bulharských oficiálních islámských institucí je podporován a zaváděn nový lokálně netradiční svátek „narozenin Proroka Muhammada“. Podle tureckého vzoru je stanoven pevným datem slunečního kalendáře. Má zjevně politický charakter a jeho oslavy zatím nezískaly mezi lidmi prestiž ani oblibu.

Náboženská synkreze Pomáků, tedy v tomto případě prolínání islámských

a křesťanských symbolů rituálů a obřadů, byla a je dodnes zdůrazňována některými bulharskými etnology. V odborné bulharské literatuře se můžeme dočíst o prolínání a přebírání některých rituálů (např. požívání vepřového masa na Nový rok bulharskými muslimy, slavení svátků křesťanských svatých apod.). Výskyt náboženské synkreze bývá často lokalizován do oblasti středních Rodop. Dodnes je častým argumentem a důkazem pro teorie, které považují bulharské muslimy výhradně za násilím islamizované křesťany. Náš výzkum nezaznamenal v nábožensky smíšených městech západních Rodop rituály, které by přímo narušovaly islámské náboženské předpisy – jako např. požívání vepřového masa. Zachytil ovšem značnou míru vzájemné tolerance. Například při naší návštěvě v roce 1999 probíhaly vlivem shody

¹⁹ V suchém létě ženy a děti občas provádějí islámem běžně uznávanou tzv. „modlitbu za déšť“. Interpretace, intenzita konání a znalost o tomto rituálu se v různých vesnicích značně liší. Váže se k němu ovšem bohatá lidová slovesnost.

kalendářů oslavy nejdůležitějších křesťanských a muslimských svátků jen s několikadenním odstupem. Muslimové s nadšením a zvesela, mnohdy se sklenkou v ruce, oslavili svůj nejdůležitější Velký svátek. Křesťané slavili o týden později Velikonoce, nejdůležitější náboženský a zároveň významný státní svátek reprezentující bulharskou státní identitu. Sdělovací prostředky a politická reprezentace ho také náležitě propagovaly. Známi a přátelé z rozdílných náboženských skupin si vzájemně u příležitosti svátku popřáli, popřípadě si navzájem darovali příslušný kolední či sváteční pokrm (chalva a mazanec). Veřejných oslav na náměstí městečka se však vzájemně neúčastnili, ani do nich jinak nezasahovali. Vánoční svátky Pomáci neslaví, a to ani v nábožensky nepřilíživých rodinách. Stavění vánočního stromečku jsme zaznamenali sporadicky a s odůvodněním: „kvůli dětem“. Vánoční stromeček se vyskytuje pouze sporadicky v některých rodinách, v nichž mladí rodiče získali vzdělání (většinou pedagogické) ještě za minulého režimu.

Bulharofonní muslimové (Pomáci) mají dnes oficiálně v Bulharsku stejná politická práva a svobody jako většinové obyvatelstvo. Jejich zájmy dnes zastupuje Hnutí za práva a svobody (DPS), které pro ně zůstává stále preferovanou stranou. Strana vznikla na začátku 90. let mj. také jako reakce na fakt, že bulharská ústava neobsahuje pojem „menšina“. Dosavadním cílem bylo hájit a podporovat v daném legislativním rámci zájmy a práva etnických Turků

a ostatních skupin bulharských muslimů (Pomáků a Rómů). V loňském roce se podařilo prosadit zavedení výuky náboženství a turečtiny do státních škol. Tato možnost byla zatím ve školách muslimských obcí s nadšením využita. Sami bulharofonní muslimové se zatím nijak politicky neangažují a nemají žádné státoprávní ambice. Tato skutečnost je dána několika faktory. Během komunistického režimu se nevytvořila žádná „pomácká“ intelektuální elita. Bulharská vláda (zejména poslední vláda v čele s pravicovými SDS 1997–2001), byla zatím vůči náboženským a kulturním požadavkům vstřícná a tolerantní. Rodopy tvoří nejen kulturní, ale také geografickou enklávu poměrně odtrženou od zbytku Bulharska a její obyvatelé se potýkají s každodenními ekonomickými těžkostmi a na politiku jim „nezbývá čas“. Důležitou a pozitivní roli tu hraje také kulturně náboženské ovzduší, které jednoznačně deklaruje toleranci a úctu k druhému jako zásadní společenské hodnoty. Jakýmsi heslem je námi nesčetněkrát slýchaná věta: „...*Korán iska čoveka, da go uvažavaš. To vsičkite religii sa ednakvi. Vsičkite govorjat za edno i sašto: da ne kradeš, da ne lažeš, da ne ubivaš chorata... Nie sme si mjusulmani, našata religija e naj tolerantnata religija... glavno e čovaka, da go uvažavaš! (...Korán vyžaduje vážiti si človeka. Všetchna náboženství jsou stejná. Všetchna říkají jedno a to samé: aby člověk nekradl, nelhal a nezabíjel lidi. My jsme tady muslimové, naše náboženství je nejtolerantnější. Důležité je vážiti si člověka!)*“

a. Zprávy osobní

Životní jubileum profesora PhDr. Richarda Jeřábka, DrSc.

Richard Jeřábek se narodil 14. 5. 1931 v Rožnově pod Radhoštěm, v kraji, který dýchá duchem národních dějin a tradic. Nelze vyloučit, že genius loci se podílel na formování jeho budoucího profesního zaměření.

Po maturitě na Palackého gymnáziu ve Valašském Meziříčí a studiu národopisu a dějin umění na Filozofické fakultě MU v Brně v první polovině padesátých let byla životní dráha našeho jubilanta už jasně strukturovaná. Kariéru vysokoškolského učitele na oboru etnografie zahájil již jako student, v jednatřiceti letech se habilitoval a v r. 1964 vytvořil z etnografického semináře (který byl do té doby součástí katedry archeologie) samostatnou katedru etnografie a folkloristiky na filozofické fakultě tehdejší univerzity J. E. Purkyně v Brně. V r. 1968 byl jmenován profesorem. V době normalizace po r. 1969 se katedra stala oddělením historických kateder a byla znovu obnovena až v lednu 1991, kdy byl jubilant zvolen do funkce vedoucího.

Jeho vědecká činnost má široký záběr. Od mladického zaujetí krajovými obyčejí rodného Valašska přešel ke studiu různých jevů hmotné kultury, tradičního zaměstnání a dopravy (zejména výzkumy tradičních způsobů nícení ohně a osvětlování obydlí, získávání pitné vody, ukládání obilí, tradiční rybnářství, plavení dříví, voroplavba, doprava a obchod provozované na karpatských tocích). Spolu s A. Jeřábkovou studoval též ikonografii lidového kroje, později věnoval pozornost i některým složkám společenské a duchovní kultury, např. maskám

a obyčejům s maskami, objížďkovým obyčejům, vzniku poutních míst a lidové korespondenci. Svou uměnovědnou erudici zužitkoval ve studiu lidové výtvarné kultury, a to z hlediska terminologie, symboliky, historiografie, sběratelství.

Badatelskou pozornost věnoval Richard Jeřábek i otázkám metodologickým. Hledal možnosti uplatnění exaktních postupů v interpretaci ikonografických témat a motivů, a to starozákonních, trinitálních, mariologických i světských.

Jeho jednotlivé studie v širokém, nikoliv však v povšechném, záběru zahrnují mnohá odvětví tradičního lidového umění v českém, karpatském, popř. i evropském měřítku (jsou to např. výzkumy maleb a grafiky, nástěnných maleb a lidových, malovaných betlémů, úlů, nábytku, keramiky, výšivek a krajek, votivních předmětů, ale též různých projevů výtvarného a turistického folklorismu, současných výtvarných aktivit a proměn lidové estetiky, folklorního kýče, neprofesionálního a naivního umění).

Mimo výčet necháme čtené studie o bibliografické práci, a četná slovníková hesla i organizování encyklopedií.

K teorii národopisu a jeho pojetí v českém i jinonárodním prostředí směřují příspěvky o pojmech a proměnách etnografie a folkloristiky (UŘ 1991), o lidové tradici v minulosti i v přítomnosti, o pojmu národa a národnosti, o současných proměnách lidové kultury, mj. na družstevní vesnici. Autorsky i redakčně Richard Jeřábek participoval na kolektivních monografiích *Podluží. Kniha o lidovém umění a Horňácko. Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat* (Brno 1966), Lanžhot. *Příroda a dějiny* (Praha 1983, s D. Holým). Ze studijního pobytu v Rakousku vytěžil přehled o zastoupení lidové kul-

tury českých zemí v národopisném muzeu ve Vídni a v Kittsee v Burgenlandu (FE 27, 1993) a na základě rozboru zahraničních etnologických kompendií poukázal na deformovaný obraz Čechů a jejich kultury v zrcadle evropské etnologie (in: *Constructed Image of the World and Ethnography*. Prague 1993). Příležitostně vstupoval i do problematiky mimoevropského národopisu, např. studii o stáří, typech, rozprostření, životnosti a současných funkcích podzemních obydlí v mediteránní oblasti.

Profesor Jeřábek je aktivním členem mnoha významných našich i mezinárodních etnologických časopisů a společností, kde reprezentuje dobré jméno české etnologie.

Podílel se a podílí i na několika grantech, z nichž jmenujme grantový úkol GA ČR *Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska* a individuální grantový projekt *Biografický slovník k evropské etnologii*, jehož rozsah činí asi 900 hesel.

Dílo jubilanta zdaleka není ukončené a charakterizuje jen jednu část jeho renesanční osobnosti. Jeho kolegové a přátelé ho znají jako milého společníka, průvodce a organizátora na téměř každoročních poznávacích zájezdech po Evropě.

Pro pracovníky příbuzných oborů je povzbuzující jeho smysl pro interdisciplinaritu a respekt k mezioborovým tématům – etnologie s psychologií, sociologií, religionistikou, dějinami umění – a to nejen pokud jde o studijní programy, ale i studentské práce a badatelské zaměření.

Za psychology a další příbuzné vědy mu přeji mnohá léta tvořivé práce, poznávacích cest a dobrých mezilidských vztahů. To vše nechť podporuje jeho osobní zdatnost a mladistvost.

Vladimír Směkal

Sedmdesátiny PhDr. Jiřího Kořalky, DrSc.

(*7. 2. 1931 ve Šternberku na Moravě)

Jubilea patří k těm krátkým a současně nezastupitelným okamžikům, v nichž se zamýšlíme nad zanechaným otiskem osobnosti jubilanta. Náleží k těm spravedlivým chvílím, v nichž rekapitulujeme jeho práci a bilancujeme jeho působení v oboru, který si zvolil za své celoživotní poslání. A v obou směrech Jiří Kořalka, významný historik českých a střeoevropských dějin 19. a prvé poloviny 20. století, obstál. Patří k vědeckým osobnostem, které kmetský věk dožitých sedmdesátí let vítá v plné pracovní aktivitě, k osobnostem, které nesnižují svůj činorodý elán a završují právě v těchto letech své dosavadní badatelské úsilí monumentálními syntézami.¹

Pro českou a zejména světovou historickou obec představuje Jiří Kořalka badatele, který problematiku dějinného vývoje moderní české společnosti pojal jako integrální součást vývoje střeoevropského. V tomto kontextu soustavně po téměř pět desetiletí sledoval nezadatelné místo české společnosti v evropských politických a společenských zápasech. Z těchto pozic koncipoval i dvě stěžejní monografie, v nichž vyústilo jeho dlouholeté studium moderní české společnosti. Díla *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815–1914, Sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích* (německá verze 1991, česká verze 1996)² a *František Palacký (1798–1876) – Životopis* (1998)³ přinášejí nejen nový pohled na dějinný vývoj českých zemí, ale i východiska studia střeoevropských dějin 19. a počátku 20. století vůbec. V této výkladové dvojedinosti

také spočívá zásadní význam obou úctyhodných prací.

V českém dějepisectví reprezentuje Jiří Kořalka badatele, který vždy záměrně zařazoval do spektra svých odborných zájmů i problémy z pohledu historika politických dějin mezní. Ve svém celoživotním díle se opakovaně navracel nejen k otázkám sociálních struktur a vztahů, k otázkám národní a sociální identity, nýbrž také k problémům vzájemných postojů většinové společnosti a národnostních/etnických menšin. Z tohoto zorného úhlu sledoval i život a postavení českých menšin v zemích střední Evropy. Trvale se tak přibližoval problémům, které v druhé polovině 20. století sledovala a v dnešní současnosti nadále sleduje etnologie. Hraniční oblast historicko-etnologickou (v pojmosloví 80. let 20. století) či oblast historicko-antropologickou (v pojmosloví přelomu 20. a 21. století) zohlednil i ve svém badatelském díle z posledního období – z let 1996–2000, kterým se chceme věnovat.⁴

Problém konstituování moderní české společnosti a její proměna v národně-politický subjekt patří k důležitým a trvalým odborným zájmům Jiřího Kořalky. V posledním badatelském období tento svůj zájem jubilant obohatil o dva další rozměry. Zaujaly ho otázky konstruování a fungování národních stereotypů o *druhých, jiných, cizích*. Konkrétně zpracoval velice citlivou oblast – kriticky analyzoval ustálené soudy ovlivňující v 19. století vzájemné pohledy Čechů a Němců.⁵ V těchto souvislostech sledoval i karikatury a jejich využití v politickém střetu a v politické argumentaci zacílené na širší vrstvy společnosti.⁶ Neméně podnětný byl i jeho návrat k problému národní identity. Tento problém otevřel ovšem z nového

zorného úhlu pohledu. Položil si otázku podmiňující či omezující vazby národní identity k identitám regionálním, konfesním a sociálním. Rozpornost a současně neodlučitelnost těchto identit přivedla J. Kořalku k pojetí propojenosti identity národní a permanentního vstřebávání širších kulturních podnětů. Takto vystavený problém řešil s ohledem na společnost českou⁷ a v aktualizujícím záběru i v pohledu na židovskou komunitu v českých zemích konce 19. století.⁸

Na své předchozí dlouhodobé badatelské zájmy o sociální rozevírání české společnosti, o postavení, vzájemných vztazích a životě různých sociálních vrstev navázal Jiří Kořalka dílčími pracemi o společenském prostředí Tábora⁹ a o postavení tábořských živnostníků a řemeslníků ve společnosti města.¹⁰ V nich ukázal postoje různých sociálních vrstev maloměsta, jejich myšlenkovou orientaci, společenské jednání i společenskou organizovanost. Právě v těchto pracích pomáhal tříbit nazírání na kontrast a podmiňující souvislosti životního stylu města. Současně postavil model fundované, výpovědně relevantní regionální historické mikroanalýzy. Každodennost města, tentokrát centra českého národního hnutí Prahy, zaznamenal však také zcela neobvyklým způsobem. Prizmatem rodinného prostředí Františka Palackého ukázal různé stránky způsobu života elit českého národa v desetiletích nástupu jejich národně-politických zápasů.¹¹ Prostřednictvím chodu domácnosti, drobných denních starostí, stravování, péče o oděv, ale také prostřednictvím cestování, společenských kontaktů a mezigeneračních vztahů v respektované rodině až zbožněného otce národa definoval nejen sociální ukotvení protagonistů národně-

-politického zápasu, ale i jejich kulturní vazby na měšťanskou společnost.

Českým menšinám v německy mluvících zemích,¹² které vznikly díky konfesionální nesvobodě a pracovní migraci, věnoval J. Kořalka pozornost zejména v polovině 90. let. Řešil otázky kontrastu mezi uchováním národní svébytnosti a rychlým přizpůsobením v oblasti pracovní, sousedské a životního stylu v širokém slova smyslu. Prokázal, že právě proto byli Češi většinovou společností akceptováni a v dalším vývoji volili dvojí cestu: návrat do českých zemí nebo asimilaci v druhé generaci.

Z mezních oblastí badatelského zájmu jubilanta, které oslovují etnologa, nutno zmínit také jeho práce o reflexi husitství jako symbolu národní identity a symbolu úspěšného mezinárodního uplatnění Čechů v evropském kontextu.¹³

Jiří Kořalka, přední český mezinárodně uznávaný historik, své životní poslání svázal se studiem dějinného vývoje české společnosti a jejího místa v Evropě. I když svými pracemi zasahoval do problémů, které řeší i jiné společenskovední disciplíny, zůstal vždy na pozicích historika. Také do mezních oblastí etnologie vstoupal z této své nezvratné pozice. K etnologii zaujal stanovisko nekompromisního dějepisce, který dovede nejen respektovat specifika tohoto oboru, ale i pochopit jeho nezastupitelnou výpovědní hodnotu. A právě proto obohatil etnologické poznání. Věříme v mnoho dalších pracovních počinů, a to i z mezních oblastí dotýkajících se etnologie.

Mirjam Moravcová

¹ Úplnou bibliografii prací PhDr. Jiřího Kořalky do roku 2000 sestavila Květa Kořalková. Soupis jeho prací z let 1953 až 1990 uveřejnila v pamětním spise: *Český historik Jiří Kořalka. Tisk k šedesátým narozeninám (*7. 2. 1931)*. Tábor, Muzeum husitského revo-

lučního hnutí 1991, s. 9–37. Soupis prací z let 1990 až 2000 publikovala v pamětním spise *Český historik Jiří Kořalka po deseti letech. Tisk k sedmdesátým narozeninám (*7. 2. 1931)*. Tábor, Husitské muzeum 2001, s. 11–29.

² *Tschechen im Habsburgerreich und in Europa 1815–1914. Sozialgeschichtliche Zusammenhänge der neuzeitlichen Nationsbildung und der Nationalitätenfrage in den böhmischen Ländern*. Wien, Verlag für Geschichte und Politik – München, Oldenbourg 1991, 324 s. – Češi v habsburské říši a v Evropě 1815–1914. Sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích. Praha, Argo 1996, 354 s.

³ *František Palacký (1798–1876). Životopis*. Praha, Argo 1998, 661 s.

⁴ Pohled na Kořalkovu badatelskou činnost z let 1953 až 1996, v níž se dotýkal styčných problémových okruhů, které řešila česká etnologie, srov. Mirjam Moravcová, Pozdrav PhDr. Jiřímu Kořalkovi, DrSc. k životnímu jubileu. In: *Lidé města*, sv. 11, (Mezietnické dialogy). Praha, Institut základů vzdělanosti UK – Nadace Ethnos 1997, s. 5–9. Výběrový soupis prací sestavila Květa Kořalková: Výběrová bibliografie prací Jiřího Kořalky k problematice teorie národa a problematice sociálních vztahů. In: *Tamtéž*, s. 10–31.

⁵ Proměny obrazu Čechů ve veřejnosti Německa v průběhu 19. století. In: *Lidé města*, sv. 9, (Mezietnické dialogy). Praha, Institut základů vzdělanosti UK – Nadace Ethnos 1996, s. 49–66.

⁶ Národní stereotypy Čechů a Němců v karikaturách 19. a počátku 20. století. *Graphieion, evropská revue o moderní grafice, umění knihy, tisku a papíru*, 3, 1999, č. 9 (1), s. 60–63.

⁷ Protestantismus und tschechisches Nationalbewusstsein. In: *Protestantische Mentalitäten*. Ed. Johannes Dantine, Klaus Thien, Michael Weinzierl. Wien, Pöschel Verlag 1999, s. 153–166. – Sociálně historické souvislosti vytváření novodobého českého národa. In: *Lidé města*, sv. 11 (Mezietnické dialogy). Praha, Institut základů vzdělanosti UK – Nadace Ethnos 1997, s. 46–60. – Das tschechische Österreichertum im 19. Jahrhundert. In: *Brennpunkt Mitteleuropa*. Ed. Ulfried Burz, Michael Derndarsky,

Werner Drobesh. Klagenfurt, Carinthia 2000, s. 207–218.

⁸ Národní identita Židů v českých zemích 1848–1918 mezi němečtím, češtvím a sionismem. In: *Židé v české a polské občanské společnosti*. Ed. Jerzy Tomaszewski, Jaroslav Valenta. Praha, Univerzita Karlova 1999, s. 9–25.

⁹ Společenské prostředí města Tábora na přelomu 19. a 20. století a Emanuel Chalupný. In: *Emanuel Chalupný, česká kultura, česká sociologie a Tábor*. Ed. Josef Zumr. Praha, Filosofia 1999, s. 221–231.

¹⁰ Táborští živnostníci a řemeslníci v letech 1848–1850. In: *Táborský archiv*, sv. 8 (1997–1998), Tábor 1998, s. 217–233. – Tschechische Handwerker und Gewerbeleute im Umbruchjahr 1848. In: *Zeiten*

Wende Zeiten. Festgabe für Richard Georg Plaschka zum 75. Geburtstag. Ed. Horst Haselsteiner, Emilia Hrabovec, Arnold Suppan. Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien: Peter Lang 2000, s. 73–85.

¹¹ Palacký, c.d.

¹² Češi v Německu. In: *Češi v cizině*, sv. 9, 1996, s. 121–132. – Češi ve Švýcarsku. In: *Češi v cizině*, sv. 9, 1996, s. 133–136. – Češi v Porýní a Vestfálsku 1890–1914. In: *Češi v cizině*, sv. 10, 1998, s. 7–38 (spolu s Květou Kořalkovou).

¹³ K zahraničnímu zájmu o druhý život husitství v Čechách (Z korespondence Františka Palackého na přelomu let 1826–1828). *Husitský Tábor*, sv. 12, 1999, s. 131–139.

b. Zprávy z konferencí

Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů

Etnologický ústav AV ČR Brno,
23. října 2000

Konference, která byla pořádána 23. 10. 2000 na půdě Etnologického ústavu AV ČR v Brně, se zúčastnili odborníci jak z České republiky, tak ze Slovenska. Organizátorkou tohoto setkání byla Dr. Jana Pospíšilová (Etnologický ústav AV ČR, pobočka Brno).

Hlavním tématem všech příspěvků byl opakující se, navyklý pohled a způsob chování k lidem odlišných kulturních vzorců – etnický stereotyp, jeho místo v lidském vnímání a jednání.

Úvodní seznámení s problematikou se týkalo především toho, jak jsou vlastně jedincům etnické stereotypy vnucovány socializací a výchovou již od dětství. Etnické kategorie totiž nevznikají přímo

zeně, jako např. klasifikace typu – malý, velký, široký, úzký, atd. Je tedy nutné klást větší důraz na to, aby vlastnosti etnikům a jejich příslušníkům byly připisovány až na základě dlouhodobého a přesného empirického výzkumu a zkušeností, které z nich vyplývají. K tomu by měla přispět i změna v přístupu systému školství a vzdělávání.

Další námět k diskusi poskytl otázka vizuálních stereotypů, které se ve velké míře promítají do postojů majoritní společnosti vůči ostatním etnikům – u nás zejména Židům, Romům, Němcům atd. V těchto případech totiž velmi často dochází k zobecňování vlastnosti toho určitého etnika.

Z terénních výzkumů zúčastněných vyplývají podobné závěry. Etnické stereotypy jsou automatické myšlenkové návyky, jejichž změna je nesnadná, a velmi často se stávají zobecňováním typických jevů. K vymýcení těchto stereotypů, jak se shodli přítomní, je nutné zaměřovat se přímo na jedince, naučit

se dívat na věci očima druhých a hlavně stále se snažit dozvídat se více o kultuře ostatních, nepropadat xenofobii.

Velká pozornost byla věnována mediálním zdrojům, zejména tisku. Jak lze rozeznat zaujatý a nezaujatý text? Co jsou neutrální zprávy a co v nás vzbuzuje pocit věrohodnosti? Na adresu těchto problémů bylo poznamenáno, že neutrální popis reality je asi pouhou vizí, neboť každý popis pracuje s pojmy, které už byly mnohokrát použity a mohou tedy vyvolat různé asociace.

Při následující debatě se účastníci konference víceméně shodli na tom, že dobrá zpráva by měla obsahovat přinejmenším přesný záznam dokumentů a rozhovorů s doplněním vlastních údajů, přičemž by měla být potlačena příliš útočná i obranná rétorika textu.

Závěrem bylo shrnuto, že do komunikace a vztahů majoritní společnosti a ostatních etnik se promítají oboustranné etnické stereotypy. Ty omezují a vymezují apriorně kvalitu i formální stránku vzájemných vztahů. Tyto vztahy by měly být více budovány na autentických zkušenostech kontaktu, osobních zážitcích a prožitcích a na vstřícném postoji k vzájemnému soužití v budoucnosti. *Lucie Procházková*

100. výročí založení Podřipského muzea v Roudnici nad Labem Roudnice nad Labem, 9. listopadu 2000

Dne 9. listopadu 2000 se v Roudnici nad Labem uskutečnila konference k 100. výročí založení Podřipského muzea v Roudnici n. L. s názvem Podřipské muzejnictví, na kterou navazovala slavnostní vernisáž výstavy k uvedenému výročí.

Konference chtěla podat obraz podřipských muzeí a připomenout výročí roudnického muzea. Konferenci zahájil referát Kvida Kastnera Vymezení regionu Podřipska, kde oblast Podřipska rozčlenil na užší a širší Podřipsko, jak je už v části regionalistiky přijímáno. Nato Jan Štoviček promluvil na téma Národopisná výstava československá roku 1895 – impuls k založení Podřipského muzea v Roudnici nad Labem, kde ukázal, jak přípravy výstavy a samotná výstava urychlily založení muzea v Roudnici n. Labem. Dále architekt J. Moravec informoval o materiálech vztahujících se k podřipským muzeím ve fondech Státního okresního archivu Litoměřice v Lovosicích. Po něm vystoupil Otakar Špecinger s referátem o vývoji Městského muzea v Kralupech nad Vltavou, kde se koncentroval na obnovu tohoto muzea v 90. letech a na jeho další činnost. Přednáškový blok uzavřel Jan Štoviček referátem o počátcích muzea ve Slaném, v němž ukázal na vývoj tohoto městského muzea od jeho založení v roce 1885 a epizodě, která tomu předcházela, a svůj výklad dovedl až do roku 1920.

Poté v odpoledních hodinách se uskutečnila vernisáž výstavy k 100. výročí založení Podřipského muzea v Roudnici n. L. Na řadě dokumentárních kreseb, fotografiích a archivních dokumentů, prezentovaných tu vesměs poprvé, byl podán obraz o vývoji tohoto muzea za uplynulých sto let.

Podřipské muzeum v Roudnici nad Labem bylo založeno na poradní schůzi konané 12. června 1900. U kolébky muzea stáli E. Špindler, J. Michálek, K. Rozum a jiní. Konstituování muzea bylo dovršeno na ustavující valné hromadě muzejního spolku v lednu 1901, kdy bylo zvoleno muzejní kuratorium

a jmenování kustodi pečující o sbírky. Prvním a zároveň dlouholetým kustosdem tohoto muzea se stal prof. Karel Rozum. Ten vedl muzeum od roku 1900 až do své smrti v roce 1933. Karel Rozum se stal vlastním tvůrcem muzea a jeho zásluhou muzeum také získalo většinu svých sbírek. Jeho sen o specializované národopisné expozici však skončil už kolem roku 1910 pro nedostatek vhodných prostor. K. Rozum byl vynikajícím znalcem lidových zvyků a architektury, jak nasvědčovala řada jeho kreseb a článků v Zíbrtově Českém lidu, k jehož spolupracovníkům patřil, i skutečnost, že v roce 1908 vybudoval expozici českého lidového zvykosloví v Národopisném muzeu československém v Praze. K. Rozum také ve 20. až počátkem 30. let 20. století zachránil roudnické muzeum před likvidací, takže v roce 1934 bylo obnovené muzeum nazváno jeho jménem. Od roku 1934 pak muzeum vedl prof. J. Dobr, a to až do jeho likvidace kolem roku 1955. Poslední zbytky muzejních sbírek byly odvezeny v roce 1963 do litoměřického okresního muzea. V roce 1999 bylo roudnické muzeum obnoveno. Jubilejní akce roku 2000 byla také první větší akcí tohoto obnoveného muzea, které opět nese jméno prof. K. Rozuma. Osobnost K. Rozuma připomenula i jubilejní výstava, která byla slavnostně otevřena též 9. listopadu 2000. Na ní byly poprvé veřejnosti prezentovány některé fotografie a kresby K. Rozuma z jeho pozůstalosti, kterou muzeum věnoval Rozumův vnuk Dr. Karel Macas. Tato část pozůstalosti navazuje na tu část pozůstalosti, kterou v letech 1956–1964 darovala Rozumova dcera Luběna Macasová národopisnému oddělení Národního muzea v Praze. Doklady z Rozumovy pozůstalosti zde byly dopl-

něny archiváliemi týkajícími se roudnického muzea z fondů Státního okresního archivu Litoměřice se sídlem v Lovosicích. Výstava trvala jeden měsíc do 10. prosince 2000.

Konference i výstava k 100. výročí trvání Podřipského muzea Karla Rozuma v Roudnici nad Labem vhodně připomenula jubileum muzea před rokem obnoveného, a to přestože na konferenci téměř nezazněly referáty připomínající samo Podřipské muzeum (až na příspěvek Jana Štovičky). O něm však zájemce najde dost informací ve Vlastivědném sborníku Podřipsko, vydaném Společností pro obnovu Podřipského muzea v Roudnici n. L. a nyní samým muzeem ve spolupráci se Společností Podřipského muzea K. Rozuma, v níž se dřívější společnost přeměnila.

Jan Štoviček

O neverbální komunikaci Brno, 20. listopadu 2000

Neverbální komunikaci byl věnován brainstorming (hledání nových nápadů), který se konal 20. listopadu 2000 na půdě Pedagogického centra v Brně. Setkání se uskutečnilo na žádost ředitele Pedagogického centra v Brně, Svatopluka Švarce, a jeho zástupkyně Markéty Jedličkové, kteří jsou řešiteli projektu k právě projednávanému tématu. Diskusi řídil Prof. Josef Smékal z Fakulty sociálních studií Masarykovy Univerzity v Brně.

Cílem tohoto setkání – brainstormingu bylo sestavit nebo alespoň částečně nastínit, jak by měla vypadat metodika ke vzdělávacímu kurzu pro učitele, kteří budou pracovat s dětmi cizinců, kde neexistuje žádný styčný jazyk pro dorozumívání. Domluva je tedy možná pouze

pomocí neverbální komunikace, přes kterou se později dá přejít ke komunikační slovní.

Existuje zde již určitá zkušenost ze škol v utečeneckých táborech, kde byly pro potřeby komunikace vytvořeny vícejazyčné slovníky. Ale časem se ukázalo, že tato metoda není plně vyhovující. Nesmí se totiž zapomínat ani na situace, kdy se do těchto škol dostanou děti, které jsou bez rodičů, a neznáme tedy ani jejich stáří, zemi, odkud přicházejí, ani náboženskou příslušnost a přece je nutné s nimi navázat nějakým způsobem komunikaci.

Velké problémy mohou nastat také tehdy, je-li psychika dítěte vážně narušena, odmítá jakoukoliv spolupráci s učitelem. Důležité je, podotýkají odborníci z řad psychologů a pedagogů, v takových případech dítě zbavit strachu, protože v mnoha případech ani nevíme, co všechno mohlo prožít, než se dostalo k nám (zážitky z válečného konfliktu, zima, hlad, ztráta jeho nejbližších, atd.).

Odbourat všechny tyto překážky by se mohlo podařit právě formou neverbální komunikace, na kterou by mohla navázat od nejjednodušších výrazů komunikace verbální – ze strany učitele vždy s úsměvem a vlídným tónem, sdělují lingvisté.

Protože však schopnost neverbální komunikace není v řadách učitelů příliš rozvíjena, rozhodlo se v rámci svého projektu právě Pedagogické centrum v Brně pro sestavení kurzů k nácviku tohoto druhu komunikace. Součástí kurzu by také měla být jakási metodologie gest – jaká gesta při komunikaci používat, jaká ne, která vypustit úplně, naučit se některá gesta potlačit, apod. Jak bylo na setkání poznamenáno, zde by bylo velmi výhodné kontaktovat

dramatické oddělení JAMU v Brně, kde už určité zkušenosti jsou ze spolupráce se sluchově postiženými dětmi a nejedná se o dorozumívání pomocí znakové řeči, ale o alternativní formy komunikace.

Nezbytnou součástí kurzu by také měla být znalost určitých pravidel a zvyků u některých etnik, a to hlavně kvůli předcházení situacím, ve kterých by dítě bylo nuceno k něčemu, co jeho kulturní a náboženská příslušnost nedovoluje, nebo dokonce i přísně zakazuje.

Závěrem se většina diskutujících shodla na tom, že pro tento projekt je nezbytné soustředit veškerou dostupnou literaturu k tomuto tématu, kontaktovat odborníky ze zemí, kde už mají zkušenost z tohoto prostředí a hlavně získat podporu v řadách tuzemských odborníků, kteří budou mít zájem a budou ochotni se do tohoto projektu zapojit a spolupracovat tak na přípravě k vytvoření příznivějších podmínek pro lidi, kteří k nám míří z různých končin světa.

Lucie Procházková

c. Zprávy z muzeí

Obnovení muzea v Roudnici nad Labem

Dne 9. června 1999 bylo v Roudnici nad Labem téměř po čtyřicetileté odmlce obnoveno Podřipské muzeum Karla Rozuma. Iniciativa vzešla od Společnosti pro obnovu Podřipského muzea, která vznikla v roce 1990 s cílem obnovit v Roudnici nad Labem zaniklé muzeum. Duší celého dění byl roudnický historik PhDr. Kvido Kastner, který po řadu let stál v čele uvedené společnosti, jež se nyní přeměnila na Společnost Podřipského muzea Karla Rozuma a působí nyní při muzeu jako zájmová muzejní společnost. Ta sdružuje zájemce o podřipskou vlastivědu a je nápomocna muzeu v jeho práci.

Podřipské muzeum Karla Rozuma v Roudnici nad Labem v okamžiku obnovy mělo za sebou již téměř stoletou historii. Bylo založeno v letech 1900–1901 a svou činnost ukončilo v roce 1955, respektive 1963. Poté nastala dlouhá pauza. Až v uvedeném roce 1990 vznikla zmíněná Společnost pro obnovu Podřipského muzea, která začala připravovat obnovení muzea sběrem knih a časopisů, ale i sbírkových předmětů, připravovala a pořádala přednášky, vydávala vlastivědný sborník Podřipsko atd. Vlastivědná práce v Roudnici nad Labem se mohla opřít o řadu zájemců, kteří usilovali o obnovení muzea jako střediska vlastivědné práce na Podřipsku. Úsilí vlastivědných nadšenců našlo podporu u zdejšího městského úřadu, který poskytl finanční dotaci zmíněnému sborníku a posléze obnovenému muzeu poskytl potřebné prostory, byť jsou minimální (3 místnosti v budově přístavby radnice), a finanční dotaci.

Slavnostní akt obnovení Podřipského muzea Karla Rozuma v Roudnici nad Labem se uskutečnil, jak uvedeno, 9. června 1999 v obřadní síni roudnické radnice. Zúčastnili se ho představitelé okresního úřadu v Litoměřicích a městského úřadu v Roudnici nad Labem, a to Ing. Ivana Tulisová, vedoucí referátu kultury okresního úřadu v Litoměřicích a Zdeněk Kubínek, místopředseda města Roudnice nad Labem. Mimo to tu byli přítomni zástupci okresního vlastivědného muzea v Litoměřicích, Městského muzea v Kralupech nad Vltavou, okresního vlastivědného muzea v České Lípě, Státního okresního archivu v Lovosicích, Galerie moderního umění v Roudnici nad Labem a Městské knihovny v Roudnici nad Labem. Slavnosti se zúčastnila také rodina spisovatele Miloše V. Kratochvíla a vnuk spoluzakladatele a dlouholetého kustoda muzea Karla Rozuma Dr. Karel Macas.

Podřipské muzeum Karla Rozuma v Roudnici nad Labem dnem 9. června 1999 začalo svou novou éru. Svě sbírky musí budovat od začátku, neboť původní sbírkový fond muzea byl z většiny po roce 1955 zničen a rozkraden a zůstala jen nepatrná část, která přešla do jiných muzeí. Vlastivědná práce však už jedno desetiletí byla vzkříšena díky Společnosti pro obnovu Podřipského muzea. Doufejme, že tato práce bude nadále pokračovat a muzeu přejeme šťastnou cestu.

Jan Štoviček

Sidonie Nádherná z Borutína

Padesát let od úmrtí poslední majitelky zámku Vrchotovy Janovice

červen–září 2000, Kabinet knižní kultury Knihovny Národního muzea

Návštěvníci výstav znají barevnou litografii Maxe Švabinského z roku 1913 s názvem Baronka Sidi Nádherná. Představuje mladou ženu v dekoltované róbě, s růží na prsou. V době portrétování bylo Sidonii Nádherné dvacet osm let. V témže roce v Paříži ji započala portrétovat pod vedením Augusta Rodina sochařka Klára Rilkeová-Westhoffová. Od té doby uplynulo přes osmdesát let, baronka Nádherná je už padesát let mrtvá, ale její krása má stále své obdivovatele. A drama jejího života, zveřejněné teprve v posledních letech, poutá nové a nové zájemce.

Sidonie Nádherná z Borutína se narodila na zámku Vrchotovy Janovice. Její šlechtictví nemělo sice dlouhou tradici, protože její rodiče Karel a Amélie pocházeli z rodin nobilitovaných za podnikatelské zásluhy až v devatenáctém století, ale zajišťovalo jí příznivé společenské postavení.

S bratry, starším Janem a dvojčetem Karlem, vyrůstala pod vedením anglické vychovatelky Mary Cooney a osvojila si mnoho vědomostí i cizích jazyků. Šťastná léta vždy provázely ztráty. Když jí bylo deset let, zemřel jí otec, za dalších patnáct let matka a v osudovém roce 1913 spáchal sebevraždu milovaný bratr Jan.

Mladá baronesa se celý život zajímala o umění i literaturu a vášnivě ráda cestovala. Seznámila se s mnoha osobnostmi, navázala mnoho přátelských vztahů s lidmi svých kruhů i se šlechtici „pera, ducha a štětce“. V jejím životě se hrála roku 1906 velkou roli návštěva Rodinova ateliéru, při které ji a její matku provázeli sochařův sekretář, o deset let starší pražský rodák, Rainer Maria Rilke. Básník, putující Evropou, také navštívil Janovice v letech 1907, 1910 a 1911. Vzájemná korespondence vyšla roku 1973 ve Frankfurtu nad Mohanem

a potvrdila celoživotní vzájemnou náklonnost.

S druhým rozhodujícím mužem svého života se Sidonie seznámila ve Vídni roku 1913. Byl to také rodák z Čech, z Jičína, o jedenáct let starší rakouský spisovatel a básník Karl Kraus. Vztah trval s malými přestávkami dvacet tři let, až do Krausovy smrti, do roku 1936. Publikování více než jednoho tisíce Krausových dopisů, pohlednic a telegramů Sidonii Nádherné v roce 1974 způsobilo nezasvěceným velké překvapení.

Poslední léta života přinášela Sidonii Nádherné jen trápení a smutek. Za druhé světové války se Janovice staly součástí německého vojenského prostoru a všichni obyvatelé se museli vystěhovat. Po válce se, už jako poslední z rodiny Nádherných, do zámku nevrátila. Než mohly být napraveny válečné škody, byla nucena odejít po únoru 1948 do exilu, kde v Anglii v roce 1950 zemřela. Místo, připravené na rodinném hřbitůvku v janovickém parku, zůstalo prázdné až do roku 1999, kdy se zásluhou mnoha osobností z české, německé i rakouské společnosti vrátily její ostatky domů.

Jednotlivé oddíly výstavy Knihovny Národního muzea jsou věnovány jejímu rodu, rodině, přátelům, společnosti, zámku i parku, záchranné roli Národního muzea, které objekt převzalo roku 1957 v havarijním stavu, oběma literárním expozicím, slavnosti návratu dne 25. 5. 1999 i dalším záměrům v budoucnosti.

Vedle padesátého výročí úmrtí Sidonie Nádherné bylo třeba připomenout i 70. výročí narození emeritního pracovníka Národního muzea a zachránce zámku Vrchotovy Janovice, publicisty Otto Janky a 100. výročí narození PhDr. Bohumíra Lifky, který navrhl zřízení expozice slavných návštěvníků zámku.

Na vernisáž navazovalo ve dnech 13. a 14. června 2000 odborné kolokvium k restaurování zámeckého parku ve Vrchotových Janovicích, které uspořádaly Národní muzeum, Státní ústav památkové péče v Praze a Adalbert Stifter Verein v Mnichově. *Helga Turková*

Parníkem po Praze, 135 let historie Pražské paroplavební společnosti

19. června – 30. září 2000,
Národní muzeum Praha

Výstava byla věnovaná prezentaci dlouhodobé tradice osobní lodní dopravy v Praze a 135leté historii Pražské paroplavební společnosti (PPS).

Řeka Vltava ovlivňovala život v Praze od nejstarších dob. Významnou epizodu znamenala paroplavba; měnil se charakter vltavských nábřeží i životní styl obyvatel města. Parníky a osobní lodní doprava patří k Praze již od 40. let 19. století a dodnes je součástí historického koloritu města.

První úspěšný pokus zavést v Praze osobní lodní dopravy je spojen se založením Pražské paroplavební společnosti (PPS) v roce 1865. Tento podnik iniciovala skupina pražských „přátel pokroku“ vedená obchodníkem se dřevem a pozdějším primátorem města – Františkem Dittrichem. První parník „Praha“ společnost získala už v roce 1865, další parník „Vyšehrad“ následoval o rok později. Od konce 80. let 19. století PPS vlastnila už poměrně velký lodní park, který postupně rozšiřovala. Jádro současného lodního parku však tvoří osobní motorové lodě.

Pražská paroplavební společnost byla prvním výhradně českým podnikem v lodní dopravě na českém území.

Vděčíme jí z velké části i za vznik české plavební terminologie a českého technického názvosloví v oblasti stavby a oprav lodí.

Společnost je po období, kdy podíl získal stát a patřila i Dopravnímu podniku hl. města Prahy, znovu od roku 1992 soukromým podnikem. Rostoucí zájem turistů o návštěvu Prahy přinesl i nebývalý rozvoj osobní lodní dopravy, rozšířil se okruh plaveb po Praze, zlepšila se kvalita služeb na osobních lodích.

Výstava, věnovaná 135leté historii PPS byla prezentací dlouhodobé a zavedené tradice osobní lodní dopravy v Čechách. *Vendula Segerová*

Z Čech až na konec světa

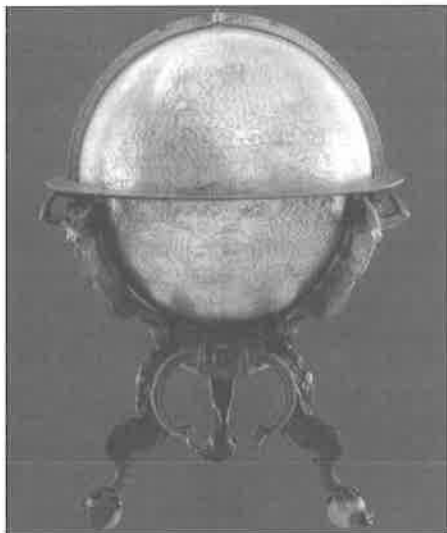
28. 10. 1999 – 26. 3. 2000,
Národní muzeum Praha

Výstava z Čech až na konec světa byla věnovaná cestám slavných i méně známých Čechů, kteří část života pobývali v cizině a o svém pobytu zanechali svědectví prostřednictvím cestopisu nebo sbírek.

Během historie se měnily i důvody, které v těchto případech k cestování vedly. Úvodní vitrína výstavy připomínala období křížových výprav, diplomatických misí. S tureckým poselstvem císaře Rudolfa II. seznamovaly cestopisy nebo vyprávění přímých účastníků.

Osudy Jana Ámose Komenského a Václava Hollara svědčí i o nedobrovolném cestování do exilu. V 17. a 18. století se do vzdálených zemí vydávaly také desítky misionářů.

Vojtu Náprstka přivedla do zahraničí, respektive do exilu, jeho politická činnost v roce 1848. Před zatčením utekl do Ameriky a za svůj desetiletý pobyt zde nashromáždil sbírku, která se



později stala základem sbírek muzea nesoucího jeho jméno.

Jméno Emila Holuba se již stalo synonymem pro českého cestovatele. Z dalších cestovatelů výstava připomněla: Josefa Kořenského a Stanka Enrique Vráze, kteří svými sběry obohatili nejen sbírky etnografické, ale i přírodovědecké, Otakara Feistmantela, Julia Zeyera. Dále byl zmíněn kapitán fragaty středo-mořského loďstva Rakouska-Uherska Karel z Adamovičů; hospodář misijní stanice na úbočí Kilimandžára Martin z Lány; lovec, průvodce „safarí“ výprav do severní a východní Afriky Bedřich Machulka. Nebyly opomenuty ani proslavené cesty Hanzelky a Zikmunda.

Všichni jmenovaní mají jedno společné – jejich zážitky a vzpomínky na daleké cesty se nám připomněly při pohledu na sbírky, které z nich přivezli a které nám k prohlédnutí umožnila výstava „Z Čech až na konec světa“.

Vendula Segerová

Pražská ulice včera a dnes

16. 6. – 29. 10. 2000, Národní muzeum

Pražská ulice je místo, kde denně pobýváme a mnohdy si ani neuvědomujeme, kolika ulicemi procházíme a jak vypadají. Bereme je jako něco samozřejmého. Každý, kdo někdy opustil své bydliště, využil, aniž si to možná uvědomil, služeb ulice. Ulice by nám měla ulehčit a zpříjemnit chůzi i pobyt svým povrchem, čistotou, případně i osvěžující zelení, měla by být bezpečně osvětlená, čitelně označená a může nás informovat také o zajímavých akcích, které se v městě konají. Toto vše, pokud to bezchybně slouží, bereme jako běžnou věc a dostatečně si vše uvědomujeme většinou teprve tehdy, když se objeví nějaké překážky v našem pohybu, nedostatky či dokonce havárie. Život na ulici a jeho uspořádání jsou dnes součástí života celého organismu města. Představitelé města se již v minulosti (stejně jako dnes) zabývali řešením jednotlivých problémů, a to prostřednictvím jak komunálních, tak i soukromých zdrojů.

Od konce roku 1989 prodělala naše



společnost citelné změny a ty se nevyhnuly ani pražským ulicím. Denně jsme svědky jejich proměn a nutno říci, že vesměs k lepšímu. Pomalu se ulice stávají živými, barevnými a stále se proměňujícími komunikacemi. K tomu nám výraznou měrou pomáhá firma JCDecaux, která se orientuje na vytváření ucelené koncepce městského mobiliáře, jeho výrobu, instalaci a údržbu, a to vše hradí z reklamního využití mobiliáře.

Základním principem vývoje veškerého mobiliáře JCDecaux je spolupráce firmy s předními světovými i domácími návrháři a architekty, kteří vytvářejí design jednotlivých prvků pro konkrétní města tak, aby vycházel z místních tradic a podmínek při zachování a rozvíjení funkčnosti mobiliáře pro uživatele.

Výstava instalovaná v Národním muzeu v Praze pod názvem Pražská ulice – včera a dnes chtěla návštěvníkům na dobových materiálech ukázat, jak pražská ulice vypadala v 19. století a zaznamenat její nejmarkantnější změny dnes. Novinové zprávy z konce minulého století ukazují jednak poněkud kuriózní názory a nařízení, ale zároveň z někte-

rých vidíme, že to, co vadilo obyvatelům Prahy před sto lety, vadí i nám. Některé problémy sužují obyvatele dlouho a je na nás, aby netrápily i ty, kteří přijdou po nás.

Vendula Segerová

Ve znamení nové doby

1. – 30. listopadu 2000, Národní knihovna ČR, Zrcadlová kaple Klementina

Vynález knihtisku v 15. století znamená počátek typografického věku. Objevuje se možnost psát bez pera a kalamáře. Tištěná kniha se stává nástrojem k rychlému šíření myšlenek. Kniha vydané od druhé poloviny 15. století do 17. století dokumentují obsahové bohatství, touhu po poznání věcí a míst blízkých i vzdálených, záliby čtenářů i tiskařský um.

Vynález knihtisku přinesl možnost většího počtu knih, které jsou k dispozici. Písmo, jímž se začaly tisknout první knihy, byla česká „bastarda“ a nejstarší prvotisky byly v českém jazyce. Ten se obracel k nejširším vrstvám. Latina zůstala jazykem učenců. Popularizující význam knihtisku se objevil i v druhé skladbě tištěných knih. Z počátku se jednalo o bibli a její části, dále o nábožensko-polemickou literaturu, zábavnou literaturu, kam se řadí i historiografie, literatura osvětová opírající se o studium astronomie, medicíny, meteorologie. Výstava prezentuje restaurované knihy z fondů Národní knihovny ČR a zahrnuje například tyto exponáty: Bible pražská, Staré Město pražské 1488, Bible kutnohorská, Kutná Hora, Martin z Tišnova 1489, Nový zákon (ilustrovaný), Staré Město Pražské 1497, Hartmann Schedel: Liber chronicarum, Nurnberg, Anton Koberger 1493. S pro-



sazováním humanismu vzrůstal i zájem o geografii a historii. Nejstarší tištěné doklady navazovaly na středověkou tradici a dále na vlastní cestovatelské zkušenosti. Historiografie se prezentovala dvojitým způsobem; beletrizací určenou pro širší čtenářské zázemí a faktografičností, odrážející počátky výuky dějin na univerzitě. Z umístěných exponátů můžeme vidět například: Oldřich Prefát z Vlkanova: Cesta z Prahy do Benátek a odtud potom po moři až do Palestiny, tj. do krajiny někdy židovské, země Svaté, do města Jeruzaléma k Božímu hrobu, Staré Město pražské, Jan Kozel 1563, Kryštof Harant z Polžic a Bezdrůžic: Putování aneb cesta z království Českého do města Benátek, odtud po moři do země Svaté, země Judské a dále do Egypta a velikého města Kairu, Staré Město pražské, Daniel Adam z Veleoslavína 1608, Ioannes Dubravius: Historiae regni Boemiae de rebus memoria dignis..., Prostějov, Jan Gunther 1552, Václav Hájek z Libočan: Kronika česká..., Menší město pražské, Ondřej Kubeš ze Žípů 1541.

Od počátku 16. století dochází k rozvoji knižní produkce a šíření a zobecnování umění knihtisku. Velká část knižní produkce se týkala polemik a diskusí různých náboženských vyznání. Například: Lukáš Pražský: Spis tento o pokání, Podolec, Jiří Štyrs 1523, Lukáš Pražský: Spis tento o původu i o pravdě kněžství trojeho, Mladá Boleslav, Jiří Štyrsa 1522. V tomto období dále vzrůstal zájem o přírodní vědy, techniku, publikace zaměřené na praktičtější stránky života, a to příručky o zdravém životním stylu, minuce a herbáře a později i publikace z oboru chirurgie, astrologie a alchymie. Například: Tadeáš Hájek z Hájku: Astrologia opusenta antiqua, Prague, Georgius Melantrichus 1564, Jan Černý:

Knih lékařská, kteráž slove herbář aneb zelinář, Norimberk, Mikuláš Klauďán u Jeronyma Holzla, 1517, Iohannes Jessenius a Iessen: De Sanquine vena secta dimisso indicium, Prague, Daniel Sedesannus 1608.

V průběhu 17. století dochází k diferenciaci jednotlivých disciplín známé z dnešního členění věd. Z technických oborů se objevuje hlavně zájem o hornictví a zpracování kovů.

Během třicetileté války neutichla vědecká ani odborná činnost. Docházelo hlavně k produkci publikací týkajících se hlavně filozofie a přírodních věd. Např. Rodrigo Arriaga, Curzus philosophicus, Typis moretus, 1632.

V období po třicetileté válce se objevuje zvýšený zájem o historii. Nejvýznamnější působení v této době bylo působení jezuity Bohuslava Balbína. Bohuslav Balbín: Epitome historica rerum Bohemicarum, Prague, typis Universitatis 1673, 1677.

Reformace i renesance ve snaze o zlepšení člověka a nápravě věcí lidských přinášela celou řadu literatury moralistické a didaktické. Nejprve se projevovala tendence překládat díla cizích autorů, po té i původní tvorba. Jan Blahoslav: Spis o zraku, jak člověk zrakem, tj. viděním a hleděním, sobě nebo jiným škoditi může. Staré Město pražské, Jan Schumann ml. 1610.

Rozvíjející se sociální a ekonomická struktura přinášela poptávku po řešení a informovanosti ze života českých zemí té doby. Výrazným tématem se stalo městské právo, které upravovalo vztahy v procesu výroby, směny zboží, v oblasti důlního podnikání. Pavel Kristián z Koldína: Práva města království českého, Staré Město pražské, Jiří Melantrich, Daniel Adam z Veleoslavína 1579, Mikuláš Šúd ze Semanína: Formy a notule



Dům historie Přešticka, 2001

listuov všelijakých ..., Staré Město pražské, Jiří Melantrich 1567.

V reformačním hlavně českobratrském prostředí dochází k produkci děl z oblasti hudby. Hudba a zpěv byly společnou modlitbou celého sboru a neoddělitelnou součástí bohoslužby. V této době vzniká celá řada zpěvníků a kancionálů. Tato tradice pokračovala s určitými úpravami i v katolických barokních kancionálech. K rozvoji hudby docházelo i v prostředí dvorském, na šlechtických zámcích a v městském prostředí. Například: Písňe duchovní evangelistické z Písem svatých..., Kralice, tiskárna Českých bratří 1615, Adam Václav Michna z Otradovic: Česká mariánská muzika radostná i žalostná..., Staré Město pražské, akademická tiskárna 1647.

Výstava je doplněna fotografickou dokumentací restaurátorských prací na vystavovaných knižních historických exponátech.

Martina Chmelová

Od zázračného obrazu k tradici našich poutí

16. 5. – 10. 6. 2001, Dům historie Přešticka

V galerii Domu historie Přešticka probíhala výstava, kterou pořadatelé nazvali „Tradice našich poutí“. U příležitosti 290. výročí konání první tzv. „velké“ pouti v Přešticích u Plzně dne 26. května 1711 si vytkla za cíl připomenout návštěvníkům prapůvod dnešních, většinou již ryze světských rado- vánek.

Především zázračnému obrazu Bolestné P. Marie Přeštické vděčí Přeštice za to, že se v barokních Čechách povznesly mezi proslulá poutní místa mariánské úcty. Po celé 18. století přicházelo do města velké množství poutníků, což vyvolalo nejen potřebu stavby velkolepého chrámu Nanebevzetí P. Marie, ale vedlo pochopitelně i ke značnému rozkvětu města.

Téma výstavy bylo takto souhrnně zpracováno zcela poprvé. Tvůrci expozice se pokusili do jednoho místa soustředit záplývky zpodobení Přeštických piet na nejrůznějších materiálech z mnoha pramenů, včetně přeštických domácností. Reprodukce originálu bylo možno zhlédnout jak v ojedinělé podmalbě na skle či v amatérských olejomalbách, tak v mědi, mosazi, kolorované keramice a na souboru devočních grafik. Podrobně byl rozveden tři sta let starý příběh o obrazu, který se kdysi věřícím před očima proměňoval, potil a slzel, aby je následně posiloval a uzdravoval. Úkazy dokládaly transkripce dobových výpovědí očitých svědků. Zmíněny byly i okolnosti objevu obrazu Divotvůrkyně Přeštické v domě „U Jůzlů“, jeho přenesení do původního gotického kostela a poté v r. 1711 do nově vybudovaného poutního chrámu, způsoby jeho uctívání procesími a obětními dary.

Část expozice byla věnována řádu benediktinů, kteří přinesli z kladrubského kláštera do svého poddanského města kulturu ducha. Originální řeholní oděv, literatura z doby jejich působení na přeštickém probošství, měděný štoček z r. 1711, sloužící k výrobě svatých obrázků a další drobnosti nejsou rozhodně běžně k vidění.

Kromě těchto vzácných starožitností se návštěvníci mohli pokochat souborem pohlednic vydaných k slavným přeštickým poutím a bohatou fotografickou dokumentací ze soukromých archivů. Součástí výstavy se stala i video-projekce se sestřihem autentických záběrů předválečných pouťových atrakcí.

Člověk nemusel být nutně věřícím, aby si z této výstavy odnesl dojem, že se opět jednou dobral kořenů dějin svého města.

Věra Kokošková

Ze sbírek muzea – malířství a umělecké řemeslo

11. 4. – 3. 6. 2001, Beroun – Jenštejský dům

Výstava zahrnovala reprezentativní výběr z děl nejvýznamnějších malířů, kteří jsou zastoupeni ve fondech berounského muzea, a to v široké paletě námětů a technik. Vše bylo doplněno ukázkami uměleckého řemesla od drobných, každodenních předmětů až po umělecky cenné solitéry. Výstava tak mapovala jednu z významných částí sbírkotvorné činnosti muzea.

MČKB

Veronika Palečková – výběr z díla Duben–květen 2001, Beroun – Jenštejský dům

Výstava akademické malířky Veroniky Palečkové, určená širší veřejnosti, prezentovala jak rozměrná plátna, tak i drobné grafické práce. Veronika Palečková patří mezi naše přední výtvarné umělce. Těžiskem její tvorby je zejména grafika, za niž získala četná ocenění. Účastnila se mnoha samostatných výstav a její práce jsou zastoupeny v mnoha sbírkách, jak u nás, tak i v zahraničí.

MČKB

Domácnost našich babiček

25. 4. – 30. 9. 2001, Žebrák – muzeum

Výstava připomenula prostředí a atmosféru života na přelomu 18. a 19. století. Ve stylizovaném interiéru lidového domu byl vystaven nábytek, běžné vybavení domácnosti a drobné zemědělské náčiní, tedy vše, co tvořilo součást každodenního života našich předků. Do výstavy byly začleněny i ukázky oděvu a lidového umění.

MČKB

Petra Lárišová: Židovská komunita v Bratislave v roku 1940. Historická demografia na základe sčítania ľudu.

Dokumentační středisko holokaustu, Bratislava 2000, 262 s.

Současní představitelé Židovské náboženské obce v Bratislavě hledali už delší dobu způsob, jak uctít památku bratislavských obětí šoa (hebrejské synonymum pro holocaust). Tak po diskusi s historikem Edom Nižňanským, kde padl návrh zpracovat a publikovat výsledky sčítání lidu z roku 1940, vznikla tato práce. Pomoc a podporu nabídlo i nově vzniklé Dokumentační středisko holokaustu, které od roku 1999 působí jako společný projekt židovské komunity a Nadace Milana Šimečky.

Autorka stála před nelehkým úkolem – napsat diplomovou práci a zároveň tak uctít všechny, kteří patřili do bratislavské židovské komunity v roce 1940, kdy probíhalo sčítání lidu. Sčítací komisaři zaznamenali v prosinci toho roku ve sčítacích arších 15 102 Bratislavany hlásící se k židovskému vyznání (z celkového počtu 138 988 obyvatel). Osвобоzení se jich na území města dočkalo asi 1 500.

Publikace je rozdělena do 10 kapitol a v obsáhlé příloze je předložen „Seznam židovských obyvatel na základě sčítání lidu v roce 1940“ a „Seznam, který sestavili bratislavští rodáci žijící v Izraeli“.

Úvodní část popisuje přístup k informacím získaným ze sčítání lidu v roce 1940 a způsob, jakým jsou tyto údaje autorkou zpracovávány. Práce vyhodnocuje základní demografické ukazatele charakterizující obyvatelstvo, jako např. počet, hustotu osídlení, rozmístění, strukturu podle věku, pohlaví, sociálního postavení, náboženství, zaměstnání,

vzdělání, národnosti a jiných znaků. Zvláštností tohoto sčítání lidu byla skutečnost, že každý občan židovského původu musel v kolonce „národnost“ uvést židovskou, protože pokud se tak nestalo, sčítací komisař mohl údaj opravit sám. Zmíněna je i doba, nálada a politická situace právě ve dnech sčítání.

„Historický přehled bratislavské komunity v první polovině 20. století“ ukazuje prudký nárůst židovského obyvatelstva v Bratislavě, protože po navrácení práv Židům se jich mnoho přestěhovalo z venkova do města. Židovská komunita v Bratislavě se tak stala konkurenceschopnou – objevují se židovští lékaři, právníci, technici, umělci, atd.

V tabulkách je dále zpracován „Nárůst populace ve 20. století v Bratislavě“ a „Národnostní a náboženské rozvrstvení obyvatelstva v Bratislavě“. Ukazuje se, že nárůst židovského obyvatelstva v letech 1910–1921 je největší (o polovinu větší než římsko-katolická populace a 30krát větší než evangelická). Národnost se zohledňovala až od roku 1921, kdy v Bratislavě pobývalo 3 758 Židů, v roce 1927 už 5 127 a v roce 1930 počet poklesl na 4 747. Ostatní obyvatelé se hlásili k německé, maďarské a částečně i československé národnosti.

„Sociální strukturu obyvatelstva Bratislavy“ v roce 1921 dokládá 3 758 osob hlásících se k židovské národnosti, z toho 1 883 zaměstnaných, především v obchodě a bankovnícko-směnárenských službách. Menší část tvořili zaměstnaní v průmyslu. Minimální zastoupení měli Židé v odvětvích jako je doprava, hospodářství a služba v domácnosti. Ve veřejných službách a svobodných povoláních pracovalo 444 osob.

Další část popisuje systém školství a vzdělávání židovské komunity. V roce 1928 bylo na Slovensku celkem 62

židovských základních škol, kde se vyučovalo slovensky, maďarsky nebo německy, a právě v tomto roce byla zavedena do vyučovacích osnov i hebrejščina. Trendem této doby bylo nedávat židovské děti do veřejných škol, kde např. ze sto žáků bylo asi jen 14 židovského vyznání. Na středních školách v Bratislavě připadalo v těch letech na každých tisíc studentů kolem 30 až 35 studentů židovských. Vysoké školství bylo v Bratislavě zastoupeno Komeniského univerzitou, kde se předmětem zkoumání staly tři fakulty – právníká, filozofická a lékařská, což ve školním roce 1927/1928 představovalo asi 305 židovských studentů.

Začátkem 30. let se ale situace začala měnit, pomalu se zvedaly vlny nenávisťi k židovským spoluobčanům. Antisemitské nálady se začaly projevat i na akademické půdě. Někde nebyli židovští studenti ani vpuštěni na přednášky, začalo postupné propouštění lékařů, vyšla dokonce i vyhláška na redukci počtu židovských studentů ve školství vůbec. Ke konečnému vyloučení ze studií došlo v roce 1940.

Druhá kapitola přímo analyzuje židovskou populaci v Bratislavě v roce 1940. Je věnována plošnému rozmístění židovských obyvatel, další kapitoly pak jejich složení podle věku a pohlaví, sociální struktury, národnostnímu a náboženskému složení komunity a migračním trendům v rámci komunity.

Co se týče plošného rozmístění Židů ve městě v roce 1940, neexistovaly čisté specifické nežidovské čtvrtě. Dalo by se říci, že Židé obývali všechny tehdejší městské části, rozdíl byl pouze v hustotě osídlení. Nej hustější osídlenou ulicí ve městě byla Židovská ulice (1 279 obyvatel), ale to byla vzácná výjimka, jinak převažovaly ulice do 100 obyvatel

židovského původu. Po celkovém zmapování města vyplývá, že asi 96 % židovské populace žilo v centru města, zbytek obýval okrajové městské části.

Třetí kapitola popisuje věkovou strukturu obyvательства. Židovskou populaci Bratislavy tvořili převážně lidé produktivního věku, počet 11 527 (z celkového počtu 13 573) tvořili jedinci do 55 let. Žilo zde 6 839 žen a 6 734 mužů.

Informace o stavu sociální struktury bratislavských Židů autorka přináší ve čtvrté kapitole své práce. Židovskou komunitu zastupovala vrstva bohatých průmyslníků a obchodníků, široké střední vrstvy úředníků a drobných živnostníků, ale relativně početné zastoupení měla i skupina městské chudoby. Koncem 30. let se začala prosazovat intolerance, nastala doba protizidovských opatření.

V roce 1939 vyšlo vládní nařízení, které kromě jiného pojednávalo „o určení pojmu Žid a o omezení počtu Židů v některých svobodných povoláních“, tzn. týkalo se židovských právníků, lékařů, lékárníků, zvěrolékařů, novinářů, umělců, inženýrů a techniků. Další nařízení vyloučilo Židy ze státních a veřejných služeb. Živnostníci, obchodníci a podnikatelé se zase stali objektem tzv. arizačního procesu, který je postupně zbavoval nejen obchodů, živností a podniků, ale vytvářel z nich vrstvu nezaměstnaných.

V těch letech bylo zlikvidováno 1 288 židovských podniků, obchodů a živností. Tato likvidace postihla i zbytek rodiny dotyčných osob, takže sociální struktura židovského obyvatelstva Bratislavy byla naprosto zničena.

Velký význam je kladen na pátou kapitole, popisující školství a vzdělávání židovské komunity. Chlapci navštěvovali školu se studiem Svaté Tóry v heb-

rejštině, hebrejskou gramatiku a psaní. Nejnadanější z nich pokračovali ve studiu na ješivách. O výchovu a vzdělávání děvčat se staraly doma matky. (Systém vzdělávání byl popsán v předchozích kapitolách.)

V roce 1940 došlo k vyloučení Židů ze všech typů škol na území republiky, žáci základních škol byli přeřazeni do oddělených tříd. V Bratislavě zbyly pouze čtyři lidové školy, které navštěvovalo 800 až 900 žáků. Charitativní organizace připravovaly přeškolovací kurzy, které pomáhaly mladým lidem vyučit se určitému řemeslu a zároveň připravit se na budoucí vystěhování do Palestiny.

Dalším významným ukazatelem pro společnost té doby bylo národnostní a náboženské rozčlenění židovské komunity (kapitola 6), přičemž informace ze sčítání lidu z roku 1940 byly velmi specifické – jiná než židovská (resp. izraelská) národnost v komunitě byla připuštěna jen ve výjimečných případech. Takže v Bratislavě se k této národnosti přihlásilo 13 542 členů židovské komunity, k maďarské 12, německé 10, slovenské 8 a ruské 1 – s poznámkou, že jde o výjimky. Jiná situace byla v případě státní příslušnosti, protože se každý mohl přihlásit k té, která odpovídala jeho původu. Ti, kteří se nemohli prokázat dokladem o státní příslušnosti, se dostali do kolony „bezdomovec“ (1 029 lidí).

Rozčlenění židovské komunity podle vyznání vypadalo asi takto: přibližně 75 % bratislavské komunity tvořili představitelé ortodoxního náboženského proudu, 25 % ostatních (spolu s reformisty a konvertity). Zajímavá byla otázka konvertitů. Určitý počet Židů přestupoval na jinou víru už v období první Československé republiky, hlavně z důvodu lepšího uplatnění se na trhu práce. Po nástupu antisemitských nálad přestupo-

valy do křesťanských církví i celé židovské rodiny.

V kapitole s názvem „Místo narození a migrační vlny do Bratislavy“ se autorka zajímá o židovskou komunitu vzhledem k místu narození a roku příchodu do města. Židé přicházeli do Bratislavy v několika větších vlnách. Např. v 17. až 18. století lze sledovat postupný příchod Židů z Čech a Moravy, kde byli vystavováni diskriminací. Rozpadem Rakousko-Uherska a vznikem Československa přišla nenávist vůči Židům ke slovu i v Bratislavě. Kolem roku 1920 sice nastalo uklidnění situace a Židé byli vnímáni jako rovnoprávní spoluobčané, ale 30. a 40. léta přinesla opět pronásledování a nenávist.

Zaměříme-li se na místo narození bratislavských Židů, kteří byli registrováni ve sčítacích arších v roce 1940, přes 56 % uvedlo za své rodné město Bratislavu (velká část uvedla západní Slovensko, menší počet byl ze středního a východního Slovenska). Dále bylo nejvíce zastoupeno Německo, potom Maďarsko, Protektorát Čechy a Morava, nejméně pak Polsko, Rusko a Ukrajina. Uváděny byly i jiné země, ale jen velmi zřídka – Jugoslávie, Rumunsko, Itálie, Švýcarsko, atd. V rámci bratislavské komunity měli Židé s rodištěm na Slovensku až 81% zastoupení z celkového počtu.

Při podrobnějším pohledu na migrační vlny Židů do Bratislavy se jako nejsilnější jeví v roce 1866, 1900, 1910 a ve 20. a 30. letech 20. století. Další migrace ve 40. letech měla spíše kolísavý charakter. Židé přicházeli také kvůli možnosti výdělku, lepšího živobytí a velké město poskytovalo určitou anonymitu. Bratislava byla vyhledávána pronásledovanými Židy také pro snadné získání falešných dokladů, ilegální pobyt a práci.

V závěrečném shrnutí práce je přehledně popsáno, jaké byly autorčiny záměry a co z toho se podařilo dokázat. Nebylo zřejmě možné dopátrat všechny členy židovské komunity v Bratislavě, ale i tak zde byl podán důkaz, jak se jim žilo v mnohoetnickém městě a jaké změny se s touto menšinou udály v rozpětí necelého půlstoletí.

Lucie Procházková

María Szmeja: Niemcy? Polacy? Ślązacy! Rodzimi mieszkancy Opolszczyzny w świetle analiz socjologicznych.

Kraków, TAIWPN Universitas 2000, 279 s.

Slezsko jako dějiny střední Evropy v malém, i tak by se dala číst historie tohoto regionu a osudy jeho obyvatel. Jeho geografické umístění na jednom z míst, kde, viděno očima západoevropanů, začíná evropská exotika: hranice mezi Východem a Západem (podobnou hranici exotiky může představovat např. i balkánský poloostrov) přímo vybízí k tomu, aby se toto území stalo předmětem studia společenských a historických věd.

Sociologické výzkumy jsou na slezském území dnešního Polska prováděny již od konce II. světové války (první výzkum vedl Stanisław Ossowski již v srpnu 1945!) a od té doby soustavně pokračují. Jedním z posledních výstupů mapování společnosti tohoto regionu je i recenzovaná kniha.

María Szmeja se životem obyvatel opolského Slezska systematicky zabývá od 80. let. Nejprve jako pracovnice Slezského institutu v Opole, od roku 1987 pak jako zaměstnankyně Sociologického ústavu Pedagogické akademie

v Krakově. Poznatky nashromážděné během dvou desítek let nyní předkládá v syntetizované podobě v recenzované monografii. *Niemcy? Polacy? Ślązacy!* tedy představují sumarizaci závěrů těchto výzkumů. Přestože hlavní těžiště tvoří analýza dat z období let 1930 do současnosti, svou povahou kniha nabízí i ucelený pohled na historii a život obyvatel opolského Slezska.

I když podtitul knihy říká, že jde o popis sebeidentifikace rodilých obyvatel opolského Slezska ve světle sociologických výzkumů, práce neobsahuje pouze rozbor kvantitativních dat. Polská sociologie šla jinými cestami než česká a používání kvalitativních metod nikdy nebylo v Polsku vnímáno jako „znesvěcení“ sociologie. Svou roli v tom bezpochyby sehrály osobnosti Stefana Czarnowského – žáka Émila Durkheima a Jana Szciepanského – žáka Floriana Znanieckiego.

Szmeja v plasticky líčeném obraze sebeidentifikace Šlonzáků kombinuje interpretaci statistických dat s autobiografickými výpověďmi. Zatímco údaje z plošných sociologických výzkumů čtenáře seznamují s makroekonomickým vývojem regionu, promluvy těch, kteří v popisovaném regionu žijí, vykreslují svět jejich každodenního života. Autorce nelze upřít, že právě v těchto výpovědích, v možnosti nahlédnout do osudů těch, jejichž životy byly více než kterých jiných poznamenány parními válci dějin 20. století, tkví jeden z hlavních přínosů knihy.

Kniha je členěná do šesti hlavních kapitol. Zatímco první, úvodní kapitola, nás stručně seznamuje se specifikou opolského Slezska, druhá nás již bezprostředně vtahuje do víru historických událostí. Najdeme zde jak metodologické úvahy o uchopení pojmů etnikum a národ

a vývoj populace ve Slezsku do novověku, tak stručný popis pozice obyvatel tohoto regionu od 19. století, kdy byl součástí Pruska, do současnosti. Nicméně hlavní těžiště knihy leží v následujících kapitolách.

V centrální, třetí kapitole *Slezsko jako vnitřní kolonie?* Szmeja nejprve analyzuje koncepcí Louise Wirtha (*The Problem of Minority Groups*, 1945), Edwarda Shilse (*Centre and Periphery*, 1961) a Michaela Hechtera (*Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536–1966*, 1975), v druhé části se pak soustředí na rozbor myšlenky perifernosti slezského hospodářství, slezské kultury a politické reprezentace. Wirth a Shils se ve svých analýzách zaměřují na situace, kdy nerovnost mezi jednotlivými skupinami byla výsledkem vnucené politiky jedné skupiny skupině druhé. Příkladem jim byla koloniální společenství nebo alespoň ta, při nichž byla dominantní skupina vzdálená od zbytku společnosti. Obě koncepce mají co do činění se situací, kdy má dominance spíše strukturální než statistický charakter.

Oproti těmto názorům lze podle Szmeji postavit pro Slezsko příhodnější koncepcí: model vnitřního kolonialismu. Hechter o něm uvažuje jako o zákonitosti vývoje průmyslové společnosti, kdy jedna ze skupin, obecně ta, která tvoří politické centrum, vnáší své vzorce kultury a hospodářský systém jiným, spolu s nimi žijícím skupinám. Centrální skupina je charakterizována především tím, že je držitelkou politické moci. Skupina na periférii pak zase především svou svébytnou kulturou. V takové situaci – ve vztahu dvou skupin – můžeme charakterizovat národní vývoj na základě tří komponent: kulturní, hospodářské a politické integrace.

Kulturní integrace tkví v postupném

zničení objektivních kulturních diferencí. Postupem času začnou všechny skupiny uznávat stejné hodnoty a vyjadřovat je stejnými kulturními symboly. Na tomto základě je pak i možné vytvořit společnou identifikaci s národním společenstvím. Hospodářská integrace jako další složka ovlivňující národní vývoj závisí na vyrovnání hladin/úrovní společenského a hospodářského vývoje různých společností v rámci jedné společnosti. Mírou hospodářského rozvoje jsou čistý příjem na jednoho obyvatele, kojenecká úmrtnost, vzdělání a způsob vlády. Pokud se tyto ukazatele v jednotlivých částech daného státu (popř. politicko-správní jednotky obecně) výrazně liší, poukazuje to právě na možnost existence vnitřního kolonialismu. Politická integrace se objevuje tehdy, když postavení ve struktuře společnosti kopíruje politické jednání skupin, a to jak volební chování tak parlamentní. A naopak, kulturní rozdíly se stávají nedůležité v okamžiku, kdy se objevují společné politické zájmy.

Otázka, kterou si Szmeja klade, je, zda tento model vnitřního kolonialismu můžeme aplikovat i na porozumění Slezsku. Jak již bylo předznamenáno, při odpovědi používá bohatý historický, národohospodářský a statistický materiál. Zdá se, že zatímco na ekonomické rovině je teze o zaostalosti periferie diskutabilní, v oblasti kultury a politiky je zásadní. Dále pak, získávání opravdové politické reprezentace je reálný, obecně pozorovaný proces. Šlonzáci i přes existenci německé opce získávají v regionu pevnou politickou pozici. Nejtěžší situace tak zůstává v kulturní sféře. Tedy pocit ovládnutí pomocí kultur zevnitř, vnucení cizích vzorců kultury, je pro Šlonzáky bolestný, zastíňuje ostatní rozměry společného života Šlonzáků a Poláků.

Pro antropologa je pravděpodobně nejzajímavější čtvrtá kapitola nazvaná *Šlonzáci z Opolského Slezska jako sociologická kategorie*. Zde v jednotlivých podkapitolách se autorka zabývá vymezením Šlonzáků jako pohraniční skupiny, etnika, systémem jejich kulturní identifikace a vztahem k Polákům.

Pro lidi žijící v pohraničí typické výpovědi o problémovosti jednoznačné národní identifikace („Paní, já bych netvrdila, že jsem jenom Němka nebo jenom Polka. Cítím se tak i tak, záleží kdy“) znemožňují získat náležité údaje z analýzy „tvrdých“ dat. Pro tuto, nepočítáme-li závěr pak poslední kapitolu, je charakteristická orientace na údaje získané z nespočetných rozhovorů, které autorka s Opolany vedla během svých výzkumů. Szmeja přistupuje k jejich etnické sebeidentifikaci na základě teoretických konceptů rozpracovaných Ewou Nowickou (*Przyczynek do teorii etnicznych mniejszości*, 1980) a Anthony D. Smithem (*National Identity*, 1991).

Pro skupinovou identifikaci Šlonzáků je však pro Szmeju nejvíce inspirativní schéma trvalého kulturního systému Edwarda Spicera (*Persistent Cultural System*, 1971). Ten na základě poznatků antropologů a historiků vytvořil systém univerzálních znaků, které lidem slouží pro jejich kulturní identifikaci. Podle Spicera je základem jakéhokoli systému identifikace společná víra v jedinečnou sounáležitost s popsányými symboly, byť mnohdy více chtěná než opravdu reálná, a s tím, co tyto symboly znamenají. Víru v to, že je symbol realitou, člověk nabývá během socializace. Trvalým se každý systém identifikace stává tehdy, jakmile začne dosahovat historického rozměru. Čili čím je daný symbol posazen hlouběji do historie, tím nabývá pro člověka větší opravdovosti. A tehdy také

začne sloužit jako nástroj interpretace meziskupinových vztahů. Na základě těchto úvah Szmeja rozeznává sedm identitotvorných témat. Území („*Jakmile nepochází odtud, tak to nelze, aby byl Šlonzákem*“), jazyk („*Jsem Šlonzačka, protože znám ten jazyk. Polský ne tak dobře, ale ten náš*“), náboženství („*Tam je vzájemné porozumění a sousedská výpomoc. Stejně je to i s katolickou a protestantskou vírou. Tam je lepší soužití*“), práce („*My, Šlonzáci, se od vás bratři Poláci naučíme pěkně mluvit, a vy se zase od nás naučíte pořádně pracovat*“), společně prožité události („*Já nevím, ve škole jsem měl dvojku z dějepisu*“, „*Válka byla zlá, ale když přišli Rusové, tak to bylo něco strašného*“), postoj k druhým („*V Německu nejsou považováni za Němce, protože přijíždějí z jiné země. Dokonce i když mají původ, tak jsou jenom Němci po předcích*“), postoj k národním hrdinům („*Známi Němci, to jsou asi Hitler a Goebels. Já jsem byla malá, když tu bylo Německo, takže nevím*“).

Co dodat závěrem? To, že po přečtení knihy zjistíte, že máte více otázek k danému tématu než před tím, kdy jste ji vzali do ruky, ještě nemusí znamenat, že je kniha špatná. V případě té recenzované jsem přesvědčen o pravém opaku. Přesto se však musíme ptát, hlavně v souvislosti se zpracováním biografického materiálu, po absenci hlubších teoretických analýz týkajících se paměti a zpracování vzpomínek. Tento nedostatek je navíc o to více zářející, uvědomíme-li si, že zde nenajdeme ani odkazy na autory, kteří se tímto tématem v Polsku systematicky a zevrubně zabývají (např. Tadeusz Banaszczyk nebo Elżbieta Tarkowska). Ojedinelé odkazy na Floriana Znanięckiego a Jana Ściepańskiego jsou přece jen velmi málo. V souvislosti se snahou zachytit v obrazu minulosti identitu Šlonzáků působí rovněž

zmiňovaný odkaz na Smithe (přece jen těžiště jeho práce je někde jinde) poněkud torzovitě. Rovněž to, že se autorka rozhodla opřít svou argumentaci v nejdůležitějších bodech své práce o kratší studie publikované časopisecky nebo ve sbornících (Hechterova koncepce vnitřního kolonialismu, Spicerovo schéma trvalého kulturního systému) není zrovna obvyklé. Přes tyto výtky kniha nabízí plastické a bezpochyby fundované nahlédnutí do osudů lidí žijících na Opolsku. Množství citací ze vzpomínek obyvatel regionu a jejich reflexí vlastní situace znamená, že čtenář může knihu pojímat i jako „vyprávění“ neobyčejného příběhu o obyčejných lidech. Za závěr knihy připojený „životopis“ Šlonzákova – z různých výpovědí poskládané typické zkušenosti s historií – je toho snad nejmýmlyvnějším dokladem.

Jakub Grygar

František Zich a kol.: Vytváření přeshraničního společenství na česko-německé hranici.

Ústí nad Labem, výzkumný tým Sociologického ústavu AV ČR v Ústí nad Labem 2000, 271 s.

Ústecký výzkumný tým Sociologického ústavu AV ČR předkládá sborník, který shrnuje dílčí studie, jež byly vypracovány při řešení projektu Nositelé vytváření přeshraničního společenství na česko-německé hranici, který byl realizován s podporou Grantové agentury ČR. Cílem jednotlivých příspěvků zahrnutých do tohoto sborníku bylo blíže identifikovat souvislosti, události a procesy, které probíhají na česko-německé hranici v současnosti a směřují k vytváření přeshraničních vazeb mezi obyvateli obou států.

Sborník uvádí příspěvek Františka Zicha Nositelé přeshraničního společenství a vytváření přeshraničního společenství na česko-německé hranici. Na základě sociologického výzkumu autor poukazuje na úlohu kontaktů současného českého obyvatelstva se zahraničím, dále na úlohu přeshraniční kooperace a na současnou situaci občanských přeshraničních vztahů na česko-německé hranici apod. Na něj navazuje Vladimír Ungr příspěvkem o přeshraniční institucionální spolupráci na česko-německé hranici, kde si všímá např. spolupráce škol v euroregionech Šumava a Egrensis apod. Na Šluknovsko zase obrací pozornost Milan Jeřábek příspěvkem o přeshraniční spolupráci zdejších obyvatel. Dále je tu příspěvek Miloslava Kafka o přeshraničních ekonomických vztazích v euroregionech Egrensis a Nisa. Zde mj. poukazuje na přeshraniční trh práce a na problémy spjaté s existencí asijské tržnice v Chebu. Na něj navazuje Jan Votruba příspěvkem příznačně nazvaným Přeshraniční spolupráce je i „vývozem“ genia loci. Zde se autor dotýká i velikonočních zvyků na česko-německé hranici, a to na příkladě společného programu českých a německých dětí o velikonočních roku 2000 v Tisé. Na analýze regionálního tisku je zase založena studie Rudolfa Fraňka o česko-německých vztazích v zrcadle regionálního tisku na česko-německém pomezí. Pohledem do minulosti se vztahem k současnosti je potom několik dalších příspěvků. Prvním z nich je příspěvek Václava Houzvičky Historická dimenze vztahu Čechů a sudetských Němců. Autor se zde dotýká otázky vysídlení sudetských Němců v roce 1945 a poukazuje na to, jak se to odráželo ve veřejném mínění let 1998–1999. Historickou problematiku také přede-

vším sleduje Kvido Kastner ve svém příspěvku Některé historické souvislosti česko-německých vztahů na lokální úrovni. Zabývá se tu analýzou odpovědí respondentů-starousedlíků z doby po roce 1945 a historických zpráv ve čtyřech vybraných lokalitách z různých regionů – Liběchova u Mělníka, Cvikova u České Lípy, Vilémova na Šluknovsku a Velké Hledešebí u Mariánských Lázní. Do euroregionu Nisa sáhl zase Ondřej Roubal příspěvkem Odraz historických událostí česko-německého vztahu v pohraničí v životních příbězích obyvatel euroregionu Nisa. Teorii pohraničního prostoru se potom v závěrečném příspěvku zabývá Barbora Spalová, která konkrétní doklady pro podložení své teorie přináší z oblasti Lužických hor.

Sborník je výsledkem pečlivého výzkumu ústeckého týmu Sociologického ústavu AV ČR. Výzkumu by prospělo, kdyby sem zahrnul původní německé obyvatelstvo, které zůstalo v českém pohraničí po roce 1945 a které vyvíjí svou činnost také v různých spolecích apod. To by bylo pro dané téma přínosné, i když by to asi vyžadovalo i speciální studii. *Jan Štoviček*

Blanka Soukupová: Česká společnost před sto lety. Identita, stereotyp, mýtus. Praha, Pastelka 2000, 164 s.

Knížka je sborníkem šesti autorčiných studií, které představují zajímavý a podnětný příspěvek k dějinám českého národně politického myšlení v 90. letech 19. století. Názvy studií, jež autorka pojímá jako „vzájemně propojené kapitoly“, (s. 164) vyjadřují obsah a do jisté míry i základní hodnotící autorčin přístup: 1. *Národní strana svobodomyslná: český*

protiněmecký, protirakouský, protižidovský stereotyp a autostereotyp (O proměnách češství) – 2. *Realisté a pozitivní češství* (O myšlenkové revoluci v české společnosti) – 3. *Sociální demokraté mezi češtvím a internacionalismem* (O touze po socialistickém státu) – 4. *Národněsociální dělnická opozice a strana mezi češtvím, antiněmečtvím a anitisemitismem* (O názorovém šovinismu) – 5. *Dobové české židovství* (O konfliktu autostereotypu a stereotypu) – 6. *Antisemitismus, sionismus a čeští židé* (O reflexi konstrukce odlišnosti).

Blanka Soukupová sledovala v materiálu, z něhož čerpala, základní problémový okruh – jak chápala sledovaná skupina svou vlastní identitu, své postavení v české společnosti, svou odlišnost od jiných skupin či proudů. Ten nebyl pojat z hlediska všech aspektů, které byly významné nebo připadaly v úvahu, ale jako vytváření „*vlastního modelu češství*“ (s. 6). Otázky češství postupovaly sice celou škálou úkolů, s nimiž se jednotlivé skupiny potýkaly, nicméně autorka vybrala pro každý případ aspekty, jež považovala za charakteristické a určující. V případě mladočechů to byl například vztah k punktacím, který umožnil nastínění jejich vztahu ke staročechům i vládě i ambiciózní a nereálné snahy o jednotu národa (snaha o získání dělnictva, o pronikání na Moravu a do Slezska) ap. To všechno je ilustrováno a dokládáno postoji k dobovým událostem a problémům – „*dělení Čech*“, 1. máj 1890, vnitřní úřední řeč, Jubilejní výstava, představa o dějinné úloze a postavení Čechů, vztah k antisemitismu, k „*Vidni*“, národopisná výstava, vztah k Němcům, k němčině, k Německu, k Badenihu vládě a jejím nařízením, postoje k národnostním bouřím, k židům, k sociálním problémům, k Dreyfusově aféře, Hilsne-

rově procesu, Masarykovi atd. Podobně či obdobně jsou konstruovány další části knížky, které je snad možné považovat za volně spolu související kapitoly, v nichž jsou prezentovány další „modely češství“. Reprodukovat či naznačovat jejich obsah by zde nebylo vhodné. Každá kapitola znamená nesporný materiálový a často i myšlenkový přínos. Nejobjevnější jsou poslední dvě studie věnované českému židovství.

Autorka nemohla a jistě ani nechtěla podat ucelený obraz českého národně politického myšlení doby, kterou sledovala. K tomu by bylo nutné nastínit pokusy o identitu dalších politických směrů, nepolitických organizací, zkoumat regionální proměnlivost „centrálních ideí“, provést srovnání nejen českých proudů, ale i názorů na německé straně, zařadit problémy ještě do širšího než česko-německého kontextu atd. Také charakter materiálu, z něhož by se vycházelo, by musel být nepoměrně širší (tj. nejen některá periodika a základní literatura, ale též vzpomínky, archiválie, beletrie, lidová slovesnost atd.). Stěží by takovou práci mohl uskutečnit jednotlivec.

Avšak již to, co autorka ve sborníku svých studií publikovala, si zaslouží uznání a pozornost, i kdybych se na výsledky díval jen z hlediska své profese (historika). Množství shromážděného materiálu je úctyhodné, jeho využití mnohostranné. Úvahy a závěry, které materiál umožnil, jsou formulovány věcně a střízlivě. Autorka je opírá především o noviny nebo jiný periodický tisk, který snad nejlépe může prezentovat názorovou odlišnost, ať již skutečnou, či jen deklarovanou. Systematičtější práce s tímto druhem pramenů, zejména pro svou časovou náročnost a problémy s verifikací údajů a interpretací názorů, nepatřila vždy k oblíbeným pracovním

postupům. Nicméně se ukazuje jako naprostá nezbytnost – jednak proto, že někdy jiné prameny chybí, jednak proto, že vypovídací hodnota archivního materiálu (ta je ovšem mimo veškeré pochyby) má přece jen své meze – shromažďovány byly většinou jen ty písemnosti, o něž měla příslušná instituce zájem (pokud šlo o policii, tak většinou doklady o „extremistech“ a mohl tak vznikat dojem, že množství materiálu bylo vyjádřením jejich společenského významu). I na vysokých školách se na katedrách historie začínají zadávat studentské práce, jejichž záměrem je zjištění, jaký ohlas měly různé závažné události v dobovém tisku. V souvislosti s tématem knihy Blanky Soukupové uvádím vcelku zdařilou magisterskou práci studenta Ústavu historie a muzeologie Slezské univerzity v Opavě M. Roznera o ohlasu Dreyfusovy aféry v dobovém českém tisku. Využití těchto prací by jistě bylo užitečné.

S tematikou posuzované knihy bezprostředně souvisí další autorčina studie, která analyzuje vztah sociální demokracie k židovské problematice;¹ chronologicky tento rámec přesahuje první část rozboru vztahu k bývalé monarchii a česko-německé problematice, jak se projevoval na stránkách Peroutkovy Přítomnosti.²

Závěrem jednu poznámku: autorka si osvojila vcelku efektivní pracovní metodu, kterou zdařile, avšak poněkud stereotypně uplatňuje ve své produkci;

¹ Československá strana sociálnědemokratická a antisemitismus (1889–1899). *Lidé města*, č. 3, 2000, s. 48–72.

² Rakousko-Uhersko, Rakousko, Němci a Německo v Peroutkově Přítomnosti I (do příchodu nacistů k moci v Německu roku 1933). *Lidé města*, č. 1, 1999, s. 67–103.

domnívam se, že by měla uvažovať ani ne tak o extenzívnym rozširovaní svého tematického záběru využíváním stejného postupu, ale spíše o rozšíření škály interpretačních přístupů účelnou konfrontací, o využití jiných druhů pramenů. To by jí umožnilo přejít od závěrů dílčí povahy (někdy již známých nebo předvídatelných) k širěji koncipovaným hodnotícím úvahám. *Dan Gawrecki*

**Elena Mannová (Eds.):
Mešťanstvo a občianska
spoločnosť na Slovensku
(1900–1989).** Bratislava, AEP 1998,
256, 24 s. obr.

Zborník štúdií nazvaný Mešťanstvo a občianska spoločnosť na Slovensku (1900–1989) zostavený Elenou Mannovou, je výsledným produktom vedeckého sympózia s rovnomeným názvom, ktoré prebehlo v dňoch 14.–15. októbra 1996 v Bratislave.

V zborníku autorka sústredila 19 príspevkov od rovnakého počtu autorov, ktorí uchopili fenomén slovenského mešťanstva z pohľadu viacerých vedných disciplín. Popri sebe tu nájdeme štúdie historiografické, etnologické a folkloristické, literárnovedné, sociologické a filozofické. Roznorodosť pohľadov na mešťanstvo (z hľadiska viacerých vedných disciplín) zintenzívňuje rozmanitosť spracovávaných tém.

Historické štúdie E. Mannovej a L. Lip-táka predkladajú prierez historickými determinantami, ktoré boli určujúce pri formovaní sa stredných vrstiev na Slovensku. Elena Mannová načrtáva sedem faktorov ovplyvňujúcich vývoj mešťanstva v slovenských mestách – agrárnu bázu spoločnosti, prevahu malých miest a „ruralizáciu“ prostredia,

relatívnu dominanciu stredných vrstiev v prvej polovici 20. storočia, etnickú heterogenizáciu slovenskej spoločnosti, konfesionálnu a regionálnu diferenciaciu a nestabilitu politického vývoja. Ľubomír Lipták sleduje vývoj elít v rokoch 1867–1918 z hľadiska posunu v ich majetkovej a hospodárskej základni analyzovaním daňových kníh mesta Trnava. Všíma si aspekt virilizmu (jeho znaky a ich transmisiu v novšom období) jako formalizáciu postavenia elít v spoločnosti. Jeho pozornosť zaujíma aj vzťah medzi starým mešťanstvom a šľachtou, vplyv džentry a inteligencie na staré vrstvy mešťanstva a následné prvky homogenizácie-vzdelanosť, modernizácia, vznik ČSR a podobne.

Sociologická štúdia pochádzajúca od autora Vladimíra Krivého mapuje charakter vývinu 49 obcí v rozpätí rokov 1921–1994. Vychádza zo štatistických údajov-demografických, konfesionálnych, etnických a volebných. Ján Pašiak charakterizuje mešťanstvo, jeho kultúru a životný štýl zo sociologického hľadiska. Pohybuje sa v rozmedzí rokov 1921–1994, ktoré člení na jednotlivé historické obdobia v slovenských dejinách.

Na súvis medzi intelektuálom a mestom poukazuje Peter Zajac. Rozoberá „traumy“ slovenského intelektuála v 19. storočí, prechádza jeho dejinami v období 1. republiky a návratu do miest, cez zbavovanie sa „buržoáznych“ intelektuálov a výchovou pracujúcej inteligencie v období socializmu, alebo jeho zlyhaním v období fašizmu. Problém národovectva a občianstva v 19. storočí a vzťah medzi prirodzeným a ústavným bytím národa analyzuje Tibor Pichler. Životné osudy konkrétneho predstaviteľa elity z prvej polovice 20. storočia, osobnosť Vladimíra Fajnora, predstavuje Katarína Zavacká cez jeho diela, myšlienkový odkaz,

doplňaný autobiografickými a profesijnými údajmi.

Zaujímavými príspevkami sú literárno-vedné štúdie. Autorka Dana Kršáková upozorňuje na dôležitý prínos memoárovej, beletristickej literatúry či periodickej tlače, ktorá je nevyčerateľným zdrojom slúžiacim pre rekonštrukciu obrazu zo života stredných vrstiev. Jedným z hlavných predstaviteľov slovenskej realistickej prózy je Janko Jesenský. Marcela Mikulová rozoberá jeho literárne dielo aj s ukázkami čerpajúcimi z malomestského prostredia slovenských mestečiek. Iný pohľad na „mesto v medzivojnovnej fikcii“ pochádza z pera Pavla Minára. Analýzou medzivojnovnej literatúry dostáva zaujímavé vnímanie toposu mesta jako kontrastu života na dedine.

Peter Sallner sleduje postupnú emancipáciu židovskej menšiny od konca 18. storočia cez jej vyformovanie sa jako mestotvorného elementu, následnú likvidáciu stredných vrstiev následnú deportovaním židovského obyvateľstva až k obdobiu po roku 1989 spojenému s renesanciou židovskej komunity.

Štúdia Evy Krekovičovej spracováva tému „vyšších vrstiev“ z folkloristického pohľadu. Rozoberá jednotlivé motívy s tematikou pánov vo vidieckom prostredí a ich variácie v slovenskej ľudovej piesni.

Autobiografickú metódu jako nosnú bázu výskumu uplatnila Zuzana Kusá. Interviewovala potomkov rodín predpreparatovej inteligencie deklarujúcej slovenskú národnosť.

Sociálne dejiny zachytávajúce každodennú kultúru sú prezentované Romanom Holecom a Magdou Zuberovou. Spôsob života meštianských vrstiev, kultúra bývania a odievania, ktorým sa tieto vydeľovali zo spoločnosti, tvoria zaují-

mavý pohľad na problematiku. Obidva príspevky sú organicky doplnené etnologicou štúdiou Moniky Vrzgulovej o sposobe života žien zo stredných živnostníckych vrstiev. Ďalšie aspekty života stredných vrstiev vo verejnom posobení v branných, športových a telovýchovných spolkoch približujú autori Miloslav Čaplovič a Ján Grexa. Špeciálnu tému predstavujú zdravotno-sociálne aspekty v medzivojnovnom období autorky Anny Falisovej.

Zborník Meštianstvo a občianska spoločnosť na Slovensku je zaujímavým interdisciplinárnym projektom inšpiratívnym aj pre ďalšie vedné obory. Otvára celú škálu nových problémov podnietených netradičnými postupmi či kombináciou viacerých metodológií.

Zostavovateľke zborníka Elene Manovej s kolektívom autorov sa podarilo skĺbiť do kompaktného celku množstvo pohľadov na jeden obsiahly problém. Vytvorili tak bázu pre ďalší výskum meštianstva a občianskej spoločnosti na Slovensku.

Ivica Bumová

Dušan Lužný: Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace. Brno, Masarykova univerzita 1999 (6. sv. edice Religionistika), 184 s.

S dvouletým zpožďením od deklarovaného data vydání se na pulty knihkupectví dostává druhá rozsáhlejší práce jednoho z mála našich v současnosti publikujících sociologů náboženství. Její vydání je o to významnější, že musí *de facto* suplovat v češtině neexistující přehled této disciplíny, neboť marxistické práce A. Sekota (*Sociologie náboženství*. Svoboda, Praha 1985) či J. Machalíka

(*Vybrané kapitoly vědeckého ateismu III. Náboženské sektářství*. SPN, Praha 1989), stejně jako Vidlákovo skriptum (*Sociologie náboženství I*. Karolinum, Praha 1991), jsou v kontextu moderního religionistického diskursu beznadějně *out of time*. Autor si tuto skutečnost zřejmě plně uvědomuje, neboť ve třech oddílech, na které rozdělil svou knihu, reflektuje tři stěžejní témata moderní sociologie náboženství (fenomény modernizace, sekularizace a globalizace), zatímco teorii náboženských skupin pojednal již ve svém předchozím díle (Lužný, Dušan: *Nová náboženská hnutí*. MU, Brno 1997: 116–126). Na druhou stranu se jí však brání slovy, že jde pouze o „*pozvání k dalšímu studiu*“, které „*si neklade za cíl vyčerpávajícím způsobem pojednat o historii sociologické reflexe vztahu náboženství a moderní společnosti*“ (s. 15).

V oddíle věnovaném modernizaci (s. 17–60) Lužný věrně a přitom i pro laiky dostatečně srozumitelně shrnuje tři stádia společenského vývoje A. Comta včetně jeho pozdní deklarace „*nábožensví humanity*“, zřejmě již ovlivněné jeho duševní chorobou. Dále upozorňuje na dvojitý pohled na náboženství v Marxově díle, kde je jednak chápáno ve feuerbachovském duchu jako odcizení člověka sobě samému, jako petrifikační činitel sociálního řádu, „*opium lidu*“, kdy však může být i ideovým výrazem změny tohoto systému. Dalším rozebíraným autorem je É. Durkheim se svou představou fundamentální integrační role náboženství v segmentárních (předmoderních) společnostech, která mizí v důsledku společenských změn spojených s nástupem modernity, aby byla nahrazena sebevražedností (dezintegrace) nebo sensu lato pseudonáboženskými integračními systémy, zejména vírou v pokrok. Konečně z díla M. Webera

Lužný vybírá jeho úvahy o „*duchu*“ (okcidentálního) kapitalismu, který vychází z asketické protestantské etiky a stoupající míry racionality v jednání subjektů. Již zde přitom vyvstávají dva problémové okruhy, které lze recenzované knize vytknout: 1. nedostatečný kontextuální rozhled a 2. poněkud nešťastné míšení historického a systematického přístupu.

(Ad 1.) Proč byli vybráni právě tito a ne jiní, neméně významní autoři? Z jejich současníků se přece úvahami o nástupu moderní společnosti věnovali i H. Spencer, E. Troeltsch či F. Tönnies, o kterých zde najdeme jen okrajové zmínky, ač třeba na dílo posledně jmenovaného – aniž je to přímo řečeno – Lužného kniha nejednou odkazuje (zejm. s. 133–135). Z pozdějších autorů naprosto nelze přehlédnout T. Parsonse, N. Luhmanna či A. Giddense, kterým je věnováno jen několik vět v jiných částech knihy, nemluvě o řadě antropologů. O autorově nedostatečně obecném rozhledu svědčí i skutečnost, že pouze vykládá – na jeho obranu dlužno říci, že téměř vždy zcela věrně – díla autorů, které si vybral, nedokáže však ukázat na zdroje, z nichž čerpali. Tak M. Weber není autorem koncepce „*etických náboženství*“, nastupujících v 6–4. stol. př. Kr. (resp. později v případě křesťanství a islámu) na místo starších (kmenových či „*přírodních*“) náboženských kultur (s. 53), neboť jen vychází ze starších úvah C. P. Tieleho (cf. Pertold, Otakar: *Úvod do vědy náboženské*. Melantrich, Praha 1947, s. 135), dichotomii sekta–kult zavedl J. M. Yinger (Yinger, J. Milton: *Religion, Society and the Individual*. Macmillan, New York 1957, s. 152–155) a ne R. Stark a W. S. Bainbridge (s. 94) apod. Také Augustinovo *civitas Dei* do češtiny obvykle nepřeklá-

dáme jako „*město Boží*“ (s. 109), nýbrž jako „*Boží obec*“.

(Ad 2.) Vynechání řady novějších či současných autorů při rozboru sociologických úvah o modernizaci společnosti plyne zřejmě z autorova kvazihistorického pohledu na disciplínu. Jako by se totiž modernizací zabývali jen „otcové zakladatelé“, na ně navazovali autoři sekularizačních teorií, přičemž později by došlo k reakci v podobě teorií globalizačních a deprivatizačních. Toto schéma je přitom jisté v základech oprávněné, „unikají“ z něho však takové skutečnosti, jako znovuoživení zájmu o Webera ve strukturálním funkcionalismu (cf. Parsons, Talcott: *Společnosti. Vývojové a srovnávací hodnocení*. Svoboda, Praha 1971, s. 28, 57, 89 aj.) i v kritických teoriích 70. let, které zpochybnily jak Parsonse tak „Troeltschovský syndrom“ sociologie náboženství (Swatos, William H.: „Weber or Troeltsch?“ JSSR XV, 2 (1976), s. 1976: 133–135), potomní návrat k Troeltschovi v letech devadesátých (Adams, J. Luther: Foreword in: E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*. Knox, Louisville 1992) apod.

Ve druhé části své knihy (s. 61–106) se Lužný věnuje tzv. sekularizačním teoriím, které v období po 2. sv. válce postulovaly mizení religiozity z veřejné sféry nejen na Západě (v řadě zemí třetího světa byla nahrazena nacionalistickými hnutími), privatizaci náboženského prožitku. Tak je rozebírán B. Wilson (vznik nových náboženských hnutí), Th. O’Dea, Th. Luckmann (koncepte „neviditelného náboženství“), P. Berger (problém náboženské legitimace v multikulturní společnosti), R. Stark (náboženství jako „kompenzátor“) a v současnosti obzvláště vlivný R. N. Bellah. Je třeba zmínit snad jen dva „kontexty“, které

Lužnému unikly. Jednak to jsou úvahy o „*implicitních*“ či „*politických*“ náboženstvích, tedy o tom, že některé totalitární ideologie (fašismus a marxismus, ale nejen ony) přijaly řadu religijních prvků a vytvářejí struktury blízké někdejšímu náboženství (cf. Maier, Hans: *Politische Religionen*. Český překlad: Politická náboženství. CDK, Brno 1999.), ve druhé řadě Lužný přechází významně studie G. Kepela (*Le Prophète et pharaon. Aux sources des mouvements islamistes*. Seuil, Paris 1984; *La Revanche de Dieu*. Český překlad: *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Atlantis, Brno 1996.), které ze zcela odlišných pozic dokládají Starkovu tezi, že „jedním z udivujících důsledků sekularizace je rozkvět náboženství, nikoliv jeho ústup“ (s. 94). Tento rozkvět je přitom patrný nejen v rovině nových náboženských hnutí, ale stále zřetelněji i v rámci tradičních náboženských kultur.

Reakci na sekularizační teorie, vyvolanou celosvětovým obrovským nástupem politicky angažované religiozity od poloviny 70. let, představuje Lužný v oddíle nazvaném globalizace (s. 107–136). Reprodukuje zde Casanovovy teze o „*deprivatizaci náboženství*“, úvahy o „*náboženském nacionalismu*“ M. Juergensmeyera, postmoderní sociální „*dediferenciaci*“ S. Lashe i globalizační teorii R. Robertsona. Přitom si uvědomuje, že „*se stále zřetelněji projevuje určitá nedostatečnost západního konceptu náboženství, který je silně poznamenán evropským etnocentrismem a do něhož se v moderní době promítly na jedné straně určité romantizující prvky idealizující minulost a na druhé straně modernistická očekávání idealizující budoucnost*“ (s. 136). Ukazuje tak, že čím blíže aktuálním diskusím, tím bližší mu popisovaná skutečnost je, dokáže ji pregnančně reflektovat i kontextuálně zasa-

dit. Snad jen tolik, že vychází-li Lužný i z filozofujícího Lashe, který se religijní problematikou zabývá jen dosti okrajově, postrádám dnes již světoznámou politologickou úvahu S. Huntingtona o střetu „civilizací“ (kulturních/náboženských okruhů), která je přece celá vybudována na religijních základech (*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Touchstone, New York 1972. V češtině cf. Kropáček, Luboš: *Blízký východ na přelomu tisíciletí. Dynamika přeměn v muslimském sousedství Evropy*. Vyšehrad, Praha 1999, s. 267–273).

Jak jsme viděli výše, Lužný si zřejmě byl dobře vědom nedostatků, které jeho práce má, a to, co si vytkl jako cíl, kvalitní zreferování některých koncepcí moderní sociologie náboženství, se mu skutečně podařilo. Někdy, ale jen někdy, je svými komentáři i přesáhl (např. odhalení protisekularizačních postojů v díle Th. O'Dey, s. 72). Vyzdvihnout je třeba i obsáhlé rejstříky (s. 147–183) a autorův zvyk vkládat do textu „okna“ s dlouhými, dobře volenými ilustračními citáty rozebíraných autorů, které dávají možnost blíže nahlédnout způsob jejich argumentace i přemýšlení. Lituji jen toho, že si Lužný nevezal příklad z H. Pavlincové a B. Horyny, kteří do své *Filosofie náboženství* (8. svazek téže ediční řady), zařadili i shrnující kapitolu o vývoji disciplíny v českém prostředí. Právě zde by to bylo navýsost podnětné. Meziválečná česká sociologie náboženství, jakkoli kvantitativně nebohatá, totiž dokázala reflektovat řadu skutečností, které západním vědcům nadlouho unikaly. Tak třeba úvahy o tom, že „konec náboženství“ je jen naším metodologickým omylem, najdeme u E. Chalupného (*Sociologie IV/2. Nauka o výtvorech a činnostech civilisace*, sv. 2. VI. náklad, Praha

1939, s. 221), z hlediska historické antropologie významné studie o lidové religiozitě vypracovali A. Bláha a M. Moudrý (viz Nešpor, Zdeněk R.: „Socioekonomické faktory náboženského vývoje podle českých předmarxistických filosofů a sociologů náboženství.“ In: Horský, Jan ed., *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení*. Albis international, Ústí nad Labem 1999, s. 353 až 354) apod.

Svými hyperkritickými připomínkami však nechci zlehčovat význam Lužného studie, již proto ne, že žádnou lepší dosud nemáme a asi dlouho mít nebudeme. Navíc v situaci minimální (nechci-li rovnou říci nulové) propojenosti antropologických a religionistických studijních programů na našich univerzitách, kdy většina antropologů, etnologů a kulturologů nezbytně musí hledat poučení o sociologii náboženství jen v knihách, je vydání Lužného studie zcela zásadním podnětem. Mělo by však, jak na to upozorňuje sám autor, být spíše jen „odrazovým můstkem“ k dalšímu studiu a – především – k vlastní terénní práci, jejímž nedostatkem stále trpíme.

Zdeněk R. Nešpor

Georges BATAILLE: Prokletá část / Teorie náboženství.

Praha, Hermann a synové 1999, 310 s.

Dvě odborné Bataillovy práce, vydané v českém překladu v jednom svazku, mají téměř jednotící výkladový princip: rozbor a interpretaci problematiky a tvorby energetického přebytku, chápaného v první části textu jako „prokletou část“ v rámci uspořádání jednoho celku, a způsob spotřebování či splavení daného nadbytku: druhá část textu pak

odkazuje k poněkud neproduktivní investici v podobě náboženské oběti. Bataillův přístup je sice mírně reduktivní, nicméně zavedení ekonomického větného režimu a způsobu vyvozování odpovídajících závěrů dává tušit, že autor pracuje s poněkud specifickými zákony obecné ekonomie (viz odpovídající kapitola textu) a současně se strategiemi soupeření uvnitř rozdílných diskursů. (Aztékové, Lámaismus, Islám, Reformace atp.)

Uvedený postup – tj. svérázné formy větných režimů a začasté přesměrování kontextuálních významů – je ovšem patrný i v jiných Bataillových textech, včetně prózy, neboť vychází z přesvědčení, že ten, kdo „užívá jazyka, přiznává svou bezmocnost“. Až v případě, kdy se odhodláme překračovat hranice jazyka, dostáváme se tak nad zákazy, které limitují vlastní prostor subjektivitu, prostor, v němž lze řešit problém přítomnosti: jinak též téma, které se v tomto textu objevuje spíše okrajově a v poznámkách. Specifické používání zavedené pojmové nomenklatury je pro autora příznačné i ve způsobu „zajištění“ svých obecných závěrů empirickými či textovými údaji. Celá střední část knihy, zaměřená na tzv. historická fakta I – III a současná fakta je toho vcelku zřejmým dokladem.

V předmluvě autor upozorňuje na základní rozpor: totiž na skutečnost, že téma knihy působí mírně řečeno zavádějícím dojmem, a je tedy vhodné práci číst spíše z hlediska převrácení principů, které dosud panují v příslušných vědeckých disciplínách, než z pohledu jednoho konkrétního vědeckého tématu. Neboť principy Bataillovy obecné ekonomie jsou zaváděny a textově „ošetřeny“ ve velmi neobvyklém rámci, stručně řečeno: o ekonomii se jedná pouze

z hlediska zprodukování převodu na energetickém obsazení jednotlivých lidských výstupů. A je jedno, zdali jde o činnosti, výtvořiny či přesuny chťení. Takto nahlíženo je zřejmě vhodnější číst dané texty jako pokus o revizi lidského vstupu do celkové energetické výměny v rámci univerza, či jako pokus o přerozdělení dosud panujících pravidel v rámci systému směn.

Autorův rozbor oběti, války či potlače tak má v tomto případě pouze doplňující charakter k primární literatuře (viz Saha-gun a Mauss, příp. Dumezil).

Pak ovšem můžeme nahlížet autorův záměr bez zbytečných předsudků a vnímat jeho reakci na platné ekonomické systémy z hlediska akumulace jako plýtvání sui generis. Neboť v tomto případě se akumulace jeví jako odsunutí, odklad či couvání (na tomto místě je vhodné připomenout jiný typ revize ekonomického diskursu: Lyotardovu „Rozeprí“, zvláště pak strany 276–282, a oběti str. 183–190, českého vydání) před „nevyhnutelným okamžikem splatnosti“, aby nakonec byla samotná energie vždy vyplývána /1999: 13/.

Téma plýtvání je u Batailla spojeno v jednu interpretační řadu tím, že je propojeno na řád věcí (viz. s. 78), a tyto, ovšemže zpětně, navazují na poznámky k řádu skutečnosti (s. 67).

Plýtvání tak souvisí s oddělováním, vyčleňováním jednotlivých bytostí, neboť tento princip je vázán řádem skutečnosti. „Oddělení je skutečně pouze tehdy, zůstávám-li v řádu věcí. Ono opravdu je skutečné, ale to, co je skutečné, stojí vně.“ /1998: 67/ Jedinečnost má tím charakter kontinuální spojitosti a autor ji hledá v intimitě. „Všichni lidé jsou ve své intimitě jediným člověkem.“

V tomto ohledu je příznačné, že M. Foucault oceňoval Batailla především za

naznačení linií převrácení vnějšího a vnitřního: v jiném pojetí než u Batailla je Foucaultem téma opět navráceno jazyku a rovněž produkci reprezentace.

Z hlediska převodu energetických obsazení je patrné, že plýtvání, autorem doprovázené např. rozbořem potlače, je v protikladu k řádu věcí, nicméně dostává své vážnosti – tzn. přechází v řád skutečného – teprve v momentu vstupu do řádu věcí. Jinými slovy: je-li samo proměněno ve věc. Bataillův koncept obecné ekonomie nyní dostává zřetelné obrysy: autor pracuje s pojmovou triádou řádu věcí – řádu skutečnosti – řádu plýtvání, kde všechny tři parametry energetické směny jsou vymezeny latentním efektem pojmu ztráty, finality, která přetáčí „podivný“ systém ekonomického provozu.

Finalitou schopnou tohoto převodu je dar, chápaný zároveň jako schopnost překročit subjekt, vyvázat se z fatálního řádu věcí a získat strukturované skutečnosti. *„Dar má schopnost překročit subjekt, který dává, ale výměnou za darovaný předmět si subjekt přivlastňuje právě toto překročení.“*

Toto překročení má entropický charakter a v jeho blízkosti stojí smrt. Evidentní nadbytek života, který autor nachází téměř na všech vývojových stupních, ztroskotává na své prokleté části: způsob spotřeby bohatství odvrací společnost od pravdy nadbytku. Rozumí se původního, energetického přebytku. Autor tak může říci, že *„současné formy bohatství rozkládají ty, kteří se považují za jeho držitele, a tropí si z nich posměch. Z tohoto hlediska je současná společnost nesmírný padělek, neboť tato pravda o bohatství potměšile přešla v ubohost.“* /1998: 88/ Je-li ovšem pravda v těsném významovém sousedství s ubohostí, je pro Batailla lež tím, co nakonec zasvěcuje nadbytek života revoltě.

Oddíly věnované historickým a současným faktům jsou zpracovány v zásadě jako instruktážní rozbor předem přijaté zásady obecné ekonomie (viz výše) a všechny čtyři části tak plní funkci deskriptivního instrumentáře základní teze.

Pojem energetického přebytku je včleněn do větného režimu vyvozování z předpokladu stejného vůči sekundárním odlišnostem: např. idea islámu jako podřízení vůči exemplifikované funkci dobývání, oběť a konstrukce božského a posvátného vůči spáse jako vyčlenění z modu produktivní činnosti. Odhlédneme-li od spíše popisných a dokumentujících částí, lze v samotném textu nalézt několikrát zdůraznění Bataillova apelu, kterým je nesena idea knihy: patrně nejzdařilejší popis je k dispozici v kapitole věnované Marshallovu plánu, tj. na samém konci *„Prokleté části“*: *„Bytosti, jimiž jsme, nejsou dány jednou provždy, jsou jakoby nabízeny růstu svých zdrojů energie. Většinu času činí z tohoto růstu, přesahujícího prosté přežívání, svůj cíl a důvod k existenci. V této podřízenosti růstu však daná bytost ztrácí svou autonomii, podřizuje se tomu, čím bude v budoucnu v důsledku růstu svých zdrojů. Růst totiž musí probíhat s ohledem na okamžik, v němž se rozloží do bezúčelného výdeje. Právě tento přechod je ovšem ze všeho nejtěžší. Vědomí se mu totiž brání, protože se potřebuje opířít o cosi nabytého, o něco, nikoliv o nic bezúčelného výdeje. Mělo by k tomu dojít ve chvíli, kdy vědomí přestane být vědomím něčeho. Jinými slovy, uvědomit si rozhodující význam okamžiku, v němž se růst (nabytí něčeho) rozpustí ve výdeji, to je právě vědomí sebe sama, tedy vědomí, jehož předmětem už nic není.“* /1998: 218/

Uvedená citace důkladně naplňuje autorův záměr a smysl přeměrování kon-

textů obecné ekonomie. Materializace růstu je jistý druh energetických výdajů, které neustále odsouvají intenci vědomí jako svého vlastního obsahu. Jsou směřovány k budoucnosti, tedy jsou-li předmětem příštích aktualizací jedince v závislosti na spotřební kvantifikaci, vědomí nepřichází k sobě jako vědomí sebe sama v tom, co pro sebe a o sobě vlastním obsahem vědomého: tj. nic jako to vše, co nepatří do sféry vlastní produkce vědomí.

V tomto případě vědomí negeneruje obsahy sobě rovné, ale jen obsahy kontaminované účelností: tj. ty, které v konečném důsledku odvádějí jedince od finality svého vlastního účelu. Obecná ekonomie tak předkládá v tomto pojetí scénář zástupných modalit účelů, které odklánějí bytostné obsahy vědomí mimo jejich vlastní sféru. Stávají se tak prokletím jedince, neboť zastupují v něm něco, co má v pravém slova smyslu zůstat prázdné: je to totiž teritorium difference subjektu v tom, v čem si je odlišen vůči už předem pořádané skutečnosti věcí. Pokud se toto nestane, nedochází ani k prolínání řádů. To je motiv, který je pro Batailla zcela zásadní.

Jinou otázkou ovšem je, zda-li je v tomto textu dostatečně zřetelný. Už bylo jednou zmíněno, že důležité vsuvky jsou zařazeny do poznámek, případně je nalezneme pod čarou. Možná, že i tato zvláštnost je důsledkem přesměrování kontextů obecné ekonomie.

Poslední část práce je věnována teorii náboženství a ve svém úvodu sleduje rozboru možného čtení Hegelova pojetí touhy v souvislosti s konceptem činnosti a výslednou negací. Kojevovo čtení Hegela není patrné pouze na první pohled z předsazené citace k úvodu: je téměř instantně přítomné i v dalších částech textu a Bataille tak pouze dovádí

některé zásadní formulace k vlastnímu scénáři: viz problém nutnosti jako oběti, spojení oběti a smrti, či konzumace oběti. *„Oběť je antitezí produkce, která je zaměřena do budoucnosti, je to spotřeba, jejímž jediným zájmem je okamžik.“* /1998: 259/

Finalitou oběti je návrat: provedení zpětného pohybu kruhu, tj. zacílení na ztracenou sféru intimity. Bataille tak v jiném kontextu opakuje teze vyslovené na samém počátku *„Prokleté části“*. Znalost řádu intimity nakonec umožní, podle autora, určitý přístup k vědomí sebe sama, přesněji: k získání distinktivních znalostí, tedy těch, s jejichž pomocí lze diferencii řádů zpřehlednit a odlišit.

To ovšem samo o sobě nestačí na to, aby při požadavku jasného vědomí toto vědomí mohlo uniknout z dilematu simultánní potřeby bezprostřednosti a činnosti. Zatímco činnost začleňuje člověka do řádu věcí a nutí jej k jeho překonání negací, pokud chce zpět k autenticitě, bezprostřednost je vlastní pouze božskému a v lidském rozvrhu je obtížně k zastížení. Přesto lze podle Batailla tyto dva mody směřování ke zničení řádu věcí bez nutnosti válek, které tento rozpor implikuje, doložit. Výstupem z tohoto latentního konfliktu je *„...uvažování o předmětech, vyřešených a zničených v intimním okamžiku, jako základ jasného vědomí sebe sama“*. /1998: 302/ Ačkoliv je tedy destrukce subjektu jako individua zahrnuta v destrukci objektu jako takového (tzn. patřícího do řádu věcí) přesto jej podle Batailla lze zvládnout bez použití militárních prostředků. Nahlíženo pouze z tohoto hlediska lze říci, že Bataillova kniha poskytuje návod k tomu, začít o této možnosti alespoň uvažovat. V kontextu soudobé akcelerace spotřeby to nemusí být zrovna málo.

Jiří Bystřický

Josef Vlk – Anna Vlková – Vladislav Vlk: Historie českého Boratína. Vydavatelství Forte, Ústí nad Labem 2000, 257 s. + 55 s. příloh + 39 s. fotodokumentace + mapa českého osídlení západní Volyně.

České vystěhovalectví na Volyň v 19. století přešlo již nepochybně, na rozdíl od jiných migrací té doby (srv. můj článek v *Cargo* č. 3–4/2000), do obecného povědomí naší veřejnosti, a to nejen úzce odborné. Mohlo by se dokonce zdát, že po vydání rozsáhlé syntetizující práce Jaroslava Vaculíka (*Dějiny volyňských Čechů*. 2 sv., Praha 1997 a 1998) již vlastně není o čem psát. Opak však je pravdou, dosud totiž citelně postrádáme hlubší analytický ponor do problematiky každodenního života na Volyni a stejně kusé zatím jsou i pokusy o postižení postupné integrace volyňských reemigrantů do české společnosti (záslužné avšak neúplné zůstávají studie I. Heroldové, A. Navrátilové, H. Noskové, L. Slezáka, J. Vaculíka ad.). Tuto absenci přitom nejcitelněji pociťujeme při studiu religiozity volyňských Čechů, jež bývá etnology zhusta redukována na vnější podoby jejich zbožnosti, na jejich formální církevní zařazení (Vaculík, o. c., I., s. 75n. a II., s. 48n.), zatímco ve vzpomínkách přímých účastníků zase převládá nadměrný subjektivismus (A. Balabán: *Mé vzpomínky*. Heršpice u Slavkova 1993). Recenzovaná publikace se snaží vyhnout oběma extrémům, snaží se zachytit běžný život českých emigrantů v jediné volyňské obci v jeho každodenní realitě a ve všech jeho složkách, v pohledu „zdola“, jak jej viděli (či spíše dnes vidí) oni sami. Její autoři patří mezi odcházející poslední generaci volyňských rodáků a své dílo odůvodňují

vnitřní potřebou „zanechat pro své potomky nějakou informaci o sobě, o svých předcích i o rodových kořenech, které nejsou v žádných archivech“ (s. 5).

Vycházejí přitom jak z dobové a sekundární literatury, která je na mnoha místech knihy doslovně přetiskována, z unikátních osobních vzpomínek roztroušených po soukromých archivech, tak i z přímého ústního podání nebo z vlastní paměti. Vzhledem k jejich ne-etnologickému vzdělání přitom samozřejmě nejde o dílo bezchybné a ve svém celku vyvážené. Autoři si patrně neuvědomují, že již sám způsob výběru a traktace uváděných pramenů by měl být veden pregnantním (a nejlépe čtenářům osvětleným) metodickým přístupem, neberou do úvahy osobnost citovaných autorů a účel sepsání těchto děl, neuvažují ani o možném postupném zkreslení folklorních podání apod. Je však otázkou, zda na skutečné odborné podání vlastně aspirovali a zda by takový způsob práce s pramenným materiálem nebyl věci na škodu, nepřipravil by jejich knihu o svébytný *esprit* vlastní právě jen – jakkoli metodicky nejednoznačným – dílům psaným „zdola“. Snad nejvíce totiž tato kniha připomíná všechny ty *pamětnice* českých lidových vzdělanců 19. a počátku 20. století, byť samozřejmě jde o „pamětnici“ vypracovanou nejmodernější technikou, vybavenou řadou map, fotografií, tabulek a schémat. Pro odborného čtenáře to ovšem znamená, že s recenzovanou knihou nelze pracovat jako s běžnou sekundární literaturou, že tato proň zůstane *pramenem*.

Právě v této „pramenné“ složce, v jedinečných záznamech a vzpomínkách na volyňskou každodennost, jež by komukoli než samým příslušníkům této skupiny zřejmě zůstaly utajeny, je recenzovaná monografie nejsilnější. Ať jsou to

hospodářské a sociální zvyklosti (s. 45 až 47, 52–59, 68–69, 93–98), druhotná migrace z Boratína do Argentiny a Spojených států (s. 48–49, 245–251, 290–292), místní vzpomínky na obě světové války (s. 71–88, 126–193), poválečná reemigrace (zejména) do Chotiněvsi na Litoměřicku (s. 205–242) nebo kulturní a náboženský život (s. 50–52, 61–68, 98–125, 203–205), vzpomínky „zdola“ vždy přinášejí něco nového. Velmi důležitá například byla striktní skupinová identifikace a následné dělení na religijním základě, v některých případech vedoucí až k opuštění obce (s. 46), později vystřídaná dělením na základě nábožensky podmíněného vztahu k divadlu a zábavám vůbec (s. 61n.). Přitom je však otázkou, pramenilo-li asketické odmítání divadla a světských zábav skutečně z „amerikanizace“ volyňských protestantů, již autoři zřejmě přeceňují, či spíše z poměrně málo vzpomínaného vlivu zelowských přistěhovalců, nebo z jiných příčin. Náboženský život přitom hrál významnou úlohu i v prvním poremigračním období, jak svědčí rychlá stavba chotiněvského evangelického kostela v letech 1950–1951, provedená navzdory nepřejícnému postoji státních orgánů (s. 236–239). Pro posuzování lidové držby statků a půdy a demografického vývoje je zase velmi přínosnou uvedená statistika (s. 265–286), ta ostatně vydatně pomůže i případným generalizacím.

Zásadní informace, které recenzovaná monografie právě díky svému lokálně omezenému, nesumarizujícímu pojetí přináší, tímto výčtem nejsou ani zdaleka vyčerpány. Její cena je totiž v tom, co odborným etnologickým studiím zůstává cizí *de natura rei*, v písemném zachycení osobních prožitků a subjektivně vnímaného smyslu, ve skutečnostech, jež

nebývají sdělovány a na které se „dovede ptát“ jen málokterý výzkum. Měla by se proto stát podstatným pramenem pro každé další úvahy o českém vystěhovalectví na Volyň, o životě volyňských Čechů i o jejich poválečné reemigraci do vlasti.

Zdeněk R. Nešpor

Zygmunt Bauman: Globalizace
Praha, Nakl. Mladá fronta 1998,
157 s.

V relativně velmi krátké době od anglického vydání se českému čtenáři dostává do rukou další kniha původem polského autora Zygmunta Baumana: *Globalizace*. V současnosti emeritní profesor sociologie v Leedsu a ve Varšavě přichází s textem, který částečně navazuje na jeho předchozí práce: *Postmodern Ethics* (1993) a *Life in Fragments* (1995). Český čtenář nalezne některé podstatné souvislosti a odkazy v knize, autorem speciálně sestavené pro naše vydání, s názvem „Úvahy o postmoderní době“ (Nakladatelství Slon, 1995). Zvláště pak kapitoly I a IV, tj. „Postmoderní osobnostní vzorce“ a „Morálka bez etiky“ vykazují obdobné parametry výkladového přístupu.

Podívejme se nejprve na základní témata:

Pojem globalizace je u Baumana centrován k několika rozhodujícím tendencím, které lze souhrnně označit jako globalizační proces. Jeho součástí je jednak změna dosavadní lidské situace, vyznačující se tzv. „časoprostorovou kompresí“, jednak důsledky, které s sebou přinášejí nové fragmentace času a prostoru, a rovněž i odlišné vzorce spojování takto nově rozděleného sociálního pole.

„Globalizace nejen spojuje, ale i rozděluje:

rozděluje, právě když spojuje – příčiny rozdělování zeměkoule jsou stejné jako ty, které podporují její sjednocování.“ (s. 8)

Jestliže pro globalizační procesy spojování platí „omezení“ na úrovni translačních prostředků komunikace – informační toky, kapitálové toky atp., pro rozdělování platí jiná úměra: proces lokalizace, tj. připoutávání k určitému místu. Z toho pak plyne efekt obrácené vazby: to, co je na jedné straně možné chápat jako globalizaci, na straně druhé znamená lokalizaci. Pro autora má tento postup ještě jeden zajímavý důsledek: únik do globalizace pro ty, kdož mohou využít vysoké akcelerace „hi-tech“ a tím se stát zcela nedostupnými pro standardní prostředky kontroly, a to i na úrovni států a vlád.

Vcelku zjevná nerovnost v přístupu k hi-tech a s tím související vysoce selektivní interface k možnosti připojení na provoz a distribuci komodit, obzvláště pak těch vysoce ceněných, tj. především těch, které v sobě obsahuje ekonomický provoz globalizačních procesů, které obcházejí běžně dostupný režim, jenž v zásadě platí pro lokální formy translace, se tak velmi brzo stala hlavním stratifikačním faktorem postmoderní situace.

Pro „lokalizované“ tato situace přináší pouze sociální deprivaci a degradaci, neboť ve světě, který je v trvalém pohybu, je imobilita pouze trpěným stavem a nikoliv vhodnou alternativou k převládajícím transversálními procesům.

Takovéto pojetí globalizace vytváří nové „formátování“ některých, dosud výsadních, pojmů sociologie. Podívejme se nyní na některé z nich.

První kapitola práce je nazvána „Čas a třída“. V souvislosti s výše uvedeným pokračuje Bauman v analýze procesů poslední čtvrtiny tohoto století a chápe ji jako velkou válku za nezávislost na

prostoru. Jestliže se začalo prosazovat pojetí, podle něhož společnost patří těm, kdo do ní investují (A. J. Dunlap), pak je vcelku zřejmé, že válka o nezávislost na prostoru dostávala podobu sice postupného, ale zároveň důsledného vymaňování rozhodovacích center na teritoriálním omezení. Jinak řečeno: jednalo se o výstup z mezí lokality (s. 17).

Tím ovšem dochází k jevu, který je pro Baumana zcela podstatný: „Každý, kdo může z lokality utéci, může utéci od důsledků“ (s. 18). Význam tohoto kroku je dostatečně patrný: rozhodovací centra se odpojovala od lokálních vazeb a závislostí, aby mohla provádět neefektivnější investice i za cenu poškození lokalit v případě, že projekt selhal. Důsledky pak nesla lokalita, tedy ti, kdož nejsou mobilní, nikoli transversální „globálové“.

V souladu s představou Paula Virilia dochází Bauman k závěru, že místo aby „vzdálenost byla objektivní, neosobní, fyzikální daností, stává se sociálním produktem“. Její délka se totiž neměří fyzikální veličinou pro vzdálenost, ale především dostupností nejrychlejších prostředků translace, s nimiž ji lze překonat. Tím se dosavadní omezení prostorových lokalit – státní hranice, kulturní či jazykové bariéry – stávají pouhým sekundárním důsledkem translačních rychlostí.

To je i důvod, proč lze chápat realitu „hranic“ jako zpravidla dostatečně fungující stratifikační jev. Pro globalizační elity je ovšem tzv. realita hranic téměř prázdňným pojmem. Naopak, pro lokální komunity je realita hranic vícenásobným komplexem převrstvených modalit času a prostoru, z něhož není úniku.

Potom i chápání a případné testování kategorií blízko – daleko s sebou přináší značné riziko a úzkostné váhání.

Ti, kdož disponují prostředky vysokých translačních rychlostí, nevstupují

do těchto kategorií prostě proto, že je pomocí časové a prostorové komprese překračují. Ti druzí naopak nemohou provést žádnou adekvátní odpověď na pomalost své mobility, která je v tomto časovém a rychlostním teritoriu zcela handicapuje. Globalizační elita, elita mobility, „defyzikalizuje“ prostor, zavádí jakýsi mocenský stav beztlíže. Jde vlastně o spojitě nádoby: tam, kde se provádí důsledná de-teritorializace moci, tam se projevuje stále zřetelnější striktní struktura teritoria (s. 29).

Efekt tohoto postupu je zřejmý: dochází ke vzniku tzv. „vylučovacích prostorů“.

Ve velkoměstech je budována celá síť budov a přilehlých prostor, která svojí strohostí, komplexem ochrany a zabezpečení, včetně elektronických kódů přístupu, vylučuje možnost jejího použití pro ty, kdož nepatří do elitní skupiny vlastníků přístupu, i když jde většinou o obyvatele stejného města. Je to jakási nová verze zákopové války, ve které jednoznačně platí pouze jedna finalita: totiž imperativ pro lokály: vstup zakázán.

Druhou kapitolu autor pojmenoval v návaznosti na první část: tedy jako „Válku s prostorem“. Jejím motivem je rozvedení problémů kontroly tzv. kartografických institucí, tj. bitvy o mapy. Podstatou tohoto kroku byla podle autora potřeba zajištění výkonné utility pro „zdaňující moc“. Proto je součástí „války s prostorem“ válka o právo kontrolovat kartografický úřad.

„Stále unikajícím cílem moderní války s prostorem bylo podřízení sociálního prostoru jedné jediné úředně schválené a státem sankcionované mapě.“ (s. 43)

Vynález malířské perspektivy umožnil přijetí jednoho centrujícího hlediska, s jedním podstatným odlišením: zavedením neosobního „oka“, tzn. od tohoto okamžiku nebylo podstatné, kde stojí ti,

co vidí, ale kde je onen centrující bod, z něhož lze vidět. Odtud už vedla krátká cesta ke „stejnému“: každý, kdo bude zastávat pozici v souladu s oním centrujícím bodem, bude prostorové vztahy vidět zcela shodně. Zavedení centrálních map jako centrujícího bodu je tak zároveň zavedením jednoho výkladového hlediska pro prostorovou orientaci. Moc kartografie znamená moc nad všemi případnými odlišnostmi a odchylkami, které jedna mapa učiní stejnými.

Tím se těžiště prostorové organizace, včetně kontextů blízko – daleko, posunulo od otázky „Kdo?“ k otázce „Odkud v prostoru?“. Důsledky tohoto posunu pak autor rozvádí po zbytek druhé kapitoly.

Za připomenutí stojí ještě jeden poznatek, totiž úvaha M. Croziera o „znejasňující“ cloně každé kolektivity, která si činí nárok na vládnoucí pozici. Jejím cílem je vytvořit kolem sebe linie nečitelnosti či neprůhlednosti tak, aby nebylo možné jedno přehledné použití.

Největší moc pak s ohledem na „clonu nečitelnosti“ mají „ty jednotky, kterým se podaří zůstat pro jiné jednotky zdrojem nejistoty“ (s. 46).

Obdobné pojetí lze nalézt v koncepci Panaoptika M. Foucaulta. Bauman ovšem provádí určité rozlišení a pracuje s odlišující verzí tzv. Databáze (podle M. Postera). Rozdíl je ovšem dosti podstatný: Panaoptikum umožňovalo separaci a kontrolu v jistých zřetelných liniích. Databáze kompletuje informace s velkým množstvím virtuálních a hypertextových odkazů, kde nevládnou žádné zřetelné linie zviditelnění: není tu možné vést zřetelnou linii odporu. Jedinou jistotou jsou sami lidé, kteří neustále zmnožují data o sobě samých, a to např. jenom pouhým používáním kreditní karty či mobilního telefonu.

Zatímco tak Panoptikum bylo podle autora zbraní proti rozdílnosti a odlišení, je Databáze jen jistým druhem „multitracku“ o tom, jakým převodem digitalizace jsme zahrnuti do řádu akceptovaných.

Problematika úpadku národního státu je tématem třetí kapitoly textu. Jejím obsahem jsou autorovy reflexe úpadku role a významu národního státu:

Především selhání kontrolních mechanismů na úrovni politického rozhodování, jehož důsledkem je situace, kterou poměrně přesně popisuje Claus Offe: politická síla se nyní stala problematickou. „*Plodnější než se ptát, co se má udělat, by mohlo být zkoumání, zda vůbec existuje někdo, kdo je s to vykonat, co je třeba.*“ (s. 84) Důsledek proniknutelnosti hranic – efekt translačních utilit globální elity – znamená, že svrchovanost nad územím je už pouze nominální, moc anonymní a její těžiště vyprázdněné. Bauman v tomto případě opět připomíná M. Croziera: totiž jeho zjištění, že veškerá strategie dominance spočívá v tom, zajistit dominantní straně co nejvíce manévrovací volnosti a svobody a svobodu rozhodování ovládané strany okleštit co nejprísnejšími omezeními (s. 85).

Strategie globálních elit je v zásadě shodná. Bauman v tomto případě uvádí dva zajímavé pojmy: „restratifikaci“ a „globalizaci“.

Oba pojmy jsou výsledkem nových „technologií rychlosti“, které propojují několik vrstev jinak zdánlivě samostatných a oddělených procesů: integrace a parcelování, globalizace a teritorializace.

Tato nová syntéza a rozptyl v jednom jediném, souběžně probíhajícím provozu globální mobility, tvoří neoddelitelnou jednotu „globalizačních“ a „lokalizačních“ tlaků. Restratifikace nově redistribuuje privilegia a deprivaci, bohatství a chudobu, svobodu a omezení. Jedná

se tak o dvě paralelní tendence, jež zcela nově formátují lidské dimenze prostoru. Virtuální prostor bohatství, majetku, svobody a možností je tak výlučnou doménou nových elit.

Z dané logiky plyne, že všemu pouze lokálnímu patří ten ochuzený a vysátý zbytek.

Čtvrtá kapitola knihy patří úvahám, které český čtenář v mírně odlišné verzi mohl sledovat ve výše zmíněném výboru Z. Baumana. „Turisté a tuláci“ patří do zájmové oblasti autora již delší dobu a jsou zařazováni do tzv. „Postmoderních osobnostních vzorců“. Zbývající dva členy této personální matrice tvoří hráč a zevloun. Výchozím tématem je zde možnost téměř okamžitého překonávání vzdáleností, čili situace, jako kdyby nám prostor byl jen a jen k tomu, abychom jej překonávali. Tím se smysl pro tzv. „přirozené hranice“ začal pomalu, ale jistě, slovy P. Virilia, v rozšířeném vztahu k realitě obrušovat rychlostí. Turista i tulák jsou pouhými konzumenty ve věku umělých saturací potřeb, jejichž naléhavost je dána snadností časo-prostorové komprese. Poptávce po konzumu je těžké odolat tam, kde se před ním není kde skrýt.

Poslední kapitola, „Globální zákony, lokální řády“ uzavírá autorovu argumentaci v režimu „továren na imobilitu“: tj. vězeňských systémů a modelu tzv. „prizonizace“. Prizonizace je totiž pravým opakem nápravy a jejím důsledkem pak neschopnost jedinců vřadit se zpět do běžného provozu. Bauman cituje příslušné pasáže z textu norského sociologa práva Thomase Mathiesena a v souvislosti s výše uvedenou prizonizací (pojem pochází od D. Clemmera) uvádí:

„*Za stávajících okolností je vězení spíše alternativou zaměstnání, způsobem, jak*

odbyť nebo neutralizovat značnou část obyvatel, jichž není zapotřebí ve výrobě, a pro které není práce, k níž by 'byli navraceni'“ (s. 131).

Tento stav je podle autora jistým důsledkem propojení triády, kterou lze popsat jako bezpečnost, zabezpečení a jistotu. Vycházejí z Freudova postřehu o přesunu úzkosti, tj. převodu určitých osobních svobod ve prospěch kolektivních jistot a bezpečí, lze očekávat, že výše uvedená triáda sklouzne do určitého obecného nápravného režimu. Důsledky tohoto režimu jsou mnohem citelnější pro ty, kdož se nemohou utéci do oblasti výdobytků globálních elit.

Eliminace nejistoty a hledání zabezpečení vytváří podmínky pro důsledné uplatňování různých variant nápravných režimů i mimo „tolerovaný“ rámec prizonizace. Nástupnické pojmy uvedené triády pak mění tento režim na novou triádu: omezování, odmítání a vylučování.

Výsledkem je stav, v němž globální elity překračují lokální omezení a vymaňují se z dosahu působnosti daného řádu. *„...pořádek a řád jsou lokální, kdežto elita a zákony volného trhu, jichž se drží, jsou translokální“ (s. 145).* Globální elity tak mají volnou cestu k dosažení stavu, v němž omezování pole nejistoty se nezadržitelně přesouvá všude tam, kde platí pouze lokální řád. Nové hradby vyloučení stanovují nový přístup k marginalizaci.

Závěr této kapitoly umožňuje poté autorovi konstatování, které předeslal v samotném počátku textu: totiž zjištění, že zcela konsekventní součástí *„...globalizačního procesu je postupující prostorová segregace, separace a vylučování“ (s. 9).*

Globalizační elity, dnes už natolik exteritorializované, že je nelze běžnými prostředky pro sledování časoprostoro-

vého pohybu zachytit, tak v souladu s poněkud pozměněnou Foucaultovskou koncepcí dohlížení, vyčleňují stále větší lokalizovanou většinu.

Její vyčlenění je ovšem současně její odsunutí: je to proces marginalizace v modu neviditelnosti, neboť probíhá prostředky, hraničícími svojí rychlostí translace s modem rychlosti světla. Na takto nastavených parametrech výkladu pak Bauman precizuje témata, jimž poté věnoval výše popsané kapitoly.

Tento text je vhodné považovat za nejen podnětný příspěvek k fenoménu globalizace, ale rovněž jako určitý „stimulační faktor“: iniciuje úvahy na témata, která uvedený proces doprovázejí. A lze jen dodat, že se nejedná o sekundární či banální obavy z toho, co nové formy „vylučování“ přináší.

Autorův text lze ovšem rovněž chápat jako výstražnou zprávu o nové separaci zavedených a pracně integrovaných pojmů sociologie.

Jiří Bystřický

Vlastivědný sborník Podřipsko

č. 10, 2000. Roudnice n. L., Podřipské muzeum Karla Rozuma – Společnost Podřipské muzeum 2000, 195 s.

Roudnické muzeum spolu se Společností Podřipské muzeum vydaly v roce 2000 devatenáctý svazek sborníku, který je věnován 100. výročí založení Podřipského muzea v Roudnici n. L. a 55. výročí ukončení druhé světové války. To se odráží i v náplni sborníku.

První část sborníku je věnována 100 letům Podřipského muzea. Uvádí ji příspěvek J. Štovička Karel Rozum – tvůrce Podřipského muzea v Roudnici n. L. Autor v něm nastínil životní osudy K. Rozuma a jeho činnost v roudnickém

muzeu, které v roce 1900 spoluzaložil a vedl jako kustod od té doby až do své smrti v roce 1933. Rozum patřil k spolupracovníkům Zíbrtova Českého lidu a Národopisného muzea československého v Praze, kde v roce 1908 spoluvy tvořil expozici českého lidového zvykosloví, k jehož předním znalcům patřil. Roudnické muzeum bylo vlastně jeho dílem a on je také ve 20. letech 20. století zachránil před zánikem. Na J. Štovička navazuje přehledný článek L. Kocourka o Podřipském muzeu a muzejním spolku v Roudnici n. L. Nato následují tři příspěvky J. Štovička, které přibližují osobnost a národopisnou práci K. Rozuma: Karel Rozum – etnograf Podřipska, Karel Rozum a lidová píseň a Karel Rozum a Klatovy, kde je nastíněna Rozumova činnost předcházející Roudnici a také činnost na Klatovsku, která následovala dále. Soubor článků k muzejnímu jubileu uzavírá příspěvek Q. Kastnera Podřipské muzeum Karla Rozuma v Roudnici n. L. v letech 1947–1950.

Druhou jubilejní část tvoří příspěvky věnované konci druhé světové války na Podřipsku. Uvádí je článek O. Špecingera, věnovaný náletu spojeneckých letadel na Kralupy n. Vltavou dne 22. 3. 1945. Nato navazuje širše teritoriálně pojatý příspěvek L. Kocourka Osvobození severozápadních Čech v roce 1945. Z tematiky květnového osvobození 1945 jsou tu i články O. Špecingera věnované Libochovicím v té době, téhož o Američanech v Budyni n. O. roku 1945, o táboru lidu na Řípu 6. 7. 1945 od Q. Kastnera, dále příspěvek M. France o internačním táboře v Roudnici v letech 1945–1946, vzpomínky M. Kubíka na roudnické studenty z Osvětimi aj.

Třetí část sborníku tvoří příspěvky vlastivědné. Z nich je možno připomenout zvláště příspěvek Z. Marjanky

o soukromém evangelickém dívčím výchovném ústavu v Krabčicích a jeho zakladateli faráři Václavu Šubertovi. Je tu ještě několik drobných historických článků a články přírodovědné.

Ve čtvrtém oddíle přináší nejdříve J. Peřina úvahu o díle filozofa P. Vincence Zahradníka. Poté O. Špecinger publikuje výběr korespondence pěvkyně Klementiny Kalašové, která se narodila před 150 lety v Horních Beřkovicích. Týž podává dále zamyšlení Seifertovy Kralupy nad Vltavou.

Sborník je dobrým svědectvím činnosti Společnosti Podřipské muzeum a obnoveného muzea v Roudnici n. L.

J. Štoviček

Anotovaná bibliografie

Články a knižní publikace k tématu sociokulturní problematiky města a meziethnických vztahů

Ed.: Kateřina Klápřtová

Etnicita, národnost, meziethnické vztahy, identita, multikulturalita, nacionalismus

Balážová, J.: Zvládne to Katici i v Čechách? – In: Amaro Gendalos (Naše zrcadlo). – Vol. 4, No. 6 (2000), s 8–11. *Rozhovor Jarmily Balážové (šéfredaktorky časopisu) a švédské Romky Kataríny Taikonové, autorky knihy „Katici, ty to zvládneš“, která u nás také vyšla v češtině, představuje osobnost paní Taikonové a okolnosti vzniku jejího díla.* LP

Barany, Zoltan: Romové v době císařství. – In: Romano džaniben. Časopis romistických studií. – Vol. VII, No. 3 (2000), s. 5–16. *Studie poukazuje na rozdíl životních podmínek východoevropských Romů v habsburské a osmanské říši, včetně odlišností v principech organizace obou států.* LP

Boisserie, Etienne: Evolution relative à la question des droits culturels des minorités nationales et groupes ethniques en Slovaquie depuis l'indépendance. [Vývoj kulturních práv národnostních minorit a etnických skupin v samostatné Slovenské republice.] – In: Documents de travail du CEFRES. No. 13 (oct. 1997) *Článek ukazuje konfliktní charakter problematiky minorit na Slovensku od počátku jeho samostatnosti. Od roku 1995 se totiž národnostní a etnické minority spolu s vel-*

kou částí opozice staví proti nové kulturní politice, která se tak stává důležitou součástí polarizace společnosti. LP

Búriková, Zuzana: Obraz „svojo“ a „mých“ etnik v orálnej historii nemeckého obyvateľstva Švedlára. – In: Slovenský národopis. – Vol. 48, No. 1 (2000), s. 24–52.

Dolní Spiš. Analýza postoje k německým rodilým mluvčím z jiných regionů Slovenska a z Německa. Reflexe Slováků, Rusínů, Romů, Židů, Rusů, amerických vojáků ve výpovědích pamětníků 30. a 40. let 20. stol. Pramen: biografická vyprávění zaznamenaná badatelkou, kroniky. DB

Bumová, Ivica: Prejavy (in)tolerancie voči židovskej komunite v prostredí Dolného Kubína v rokoch 1918–1945. – In: Slovenský národopis. – Vol. 48, No. 1 (2000), s. 53–82. *Dolný Kubín predstavoval obec s více než desetiprocentním zastoupením obyvatelstva židovského vyznání. Protižidovské nálady se aktivovaly v čase společenských změn. Posilovala je dvojjazyčnost. Kvalitu vztahů ovlivňovaly kontakty představitelů církví, media. Z dnešního pohledu respondentů byly tyto vztahy vstřícné, a to přes zaznamenanou izolovanost židovské komunity a neznalost její kultury. Pramen: archívní dokumenty, tisk, kroniky, memoárová literatura, vzpomínky pamětníků.* DB

Dorovský, Ivan: Příspěvek o slovan-ských Charvátech. – In: Pro přátele jižních Slovanů. Časopis Společnosti přátel jižních Slovanů v České republice. – Vol. 12, No. 4 (2000), s. 25–26. *Recenze sborníku Charvátská národnost na Slovensku, Bratislava, Slovenské Národné múzeum 1999. Sborník je věnován otázkám historie, onomastiky a etnologie.* MM

Gronfors, Martti: Od scientistní sociální vědy k zodpovědnému výzkumu: Poučení z výzkumu finských Romů. – In: Biograf, Časopis pro biografickou a reflexivní sociologii.

– No. 23 (2000), s. 7–16.
Reflexe zkušenosti vlastního výzkumu v kulturně cizím prostředí. Skepse autora, vybudovaná na negativní reakci zkoumaných po zveřejnění výsledků výzkumu, ústí jednak ve zpochybnění etické oprávněnosti studovat jiné, jednak v relativizaci role vědce a vědeckých principů v náhledu konkrétních sociálních a etnických subjektů. Mimovolně přinesl autor doklad o schopnosti romské ženy manipulovat veřejným míněním romské komunity. Upozornění na instituci krevní msty u finských Romů. MM

Havlová, Věra: Vznik a současné postavení psané romské kultury v České republice. – In: Romano džaniben. Časopis romistických studií. – Vol. VII, No. 4 (2000), s. 24–28.
Článek prezentuje závěry výzkumu, který byl součástí bakalářské práce studentky IZV UK. Seznamuje s chronologickým přehledem tvorby romských autorů, která byla u nás publikována v letech 1969–1999. LP

Hobsbaum, Erik: Národy a nacionalismus od roku 1780. Program, mýtus, realita. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2000.
Syntéza dějin novodobého evropského nacionalismu od konce 18. století do současnosti. DB

Jánská, Kateřina: Otázky kolem romské emigrace do Kanady. – In: Biograf, Časopis pro biografickou a reflexivní sociologii. – No. 23 (2000), s. 57–68.
Jednotlivé postřehy z rozhovorů s Romy,

kteří imigrovali do Kanady (Toronto). Deklarovaný výklad důvodů emigrace, existenční situace v Kanadě, vztahu k ČR. MM

Kašpar, Jan: Milost raného narození. – In: Pro přátele jižních Slovanů. Časopis Společnosti přátel jižních Slovanů v České republice. – Vol. 12, No. 4 (2000), s. 3–6.
Přetisk části autobiografického rozhovoru se spisovatelkou Lenkou Reinerovou, který uveřejnilo v příloze Salón Právo 7. 10. 1999. Vzpomínky na návrat z Mexika do Československa v r. 1945 a na persekuci během následujících let. Reflexe vztahu k etnický jiným. MM

Klvačová, Petra – Šmídová, Olga: Bílá místa na bílé mapě. – In: Biograf, Časopis pro biografickou a reflexivní sociologii. – No. 23 (2000), s. 75–84.
Postřehy z výzkumu romského obyvatelstva v lokalitě Lomy v Kladně. MM

Klvačová, Petra: Přijela jsem v padesátém šestém. – In: Biograf, Časopis pro biografickou a reflexivní sociologii. – No. 23 (2000), s. 85–102.
Upravený záznam interviu s romskou respondentkou narozenou v roce 1939. Město ve východních Čechách. Téma: životní osudy na Slovensku, po příchodu do Čech, uzavírání sňatku, rodina, rodinné vztahy, reflexe smrti. MM

Koutný, Jan: Osada ve Velké Vsi: S romskou rodinou na východním Slovensku. – In: Biograf, Časopis pro biografickou a reflexivní sociologii. – No. 23 (2000), s. 17–38.
Záznam pozorování vnitřních vztahů v jedné romské rozšířené rodině, postavení jejích členů, bytové poměry, vazby v rom-

ské komunity a vesnické společnosti, vztah k hodnotám. Zdůrazněny jsou skutečnosti rozrušující tradiční způsob života komunity na konci 90. let 20. století. MM

Kumanová, Zuzana: Veková struktúra obyvateľov Plaveckého Štvrtka s dôrazom na rómsku populáciu.

– In: Slovenský národopis. – Vol. 47, No. 1 (1999), s. 42–50.

Dynamika vývoje v letech 1970–1991. Srovnání s údaji o Slovenské republice. Konfrontace s životními postoji tří generačních skupin Romů v Plaveckém Štvrtku.

DB

Macura, Jiří: Český sen. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 1998. *Soubor statí. Rekonstrukce mýtů, legend a obrazů, které si konstruovala a tradovala společnost 19. a 20. století. Pojetí národa.*

DB

Müller Harald: Soužití kultur. –

In: Střední Evropa. Revue pro středoevropskou kulturu a politiku. – Vol. 17, No. 107 (2001), s. 30–46.

Chápání pojmu „kultura“ a jeho proměny z hlediska modernizace, států a jejich struktur, učení a přejímání, dynamiky mezinárodních vztahů a zvyšování možností mezikulturní komunikace.

LP

Nosková, Helena: Češi, Slováci a Romové po II. světové válce. (Majorita a minorita v zákonech a směrnicích.) – In: Romano džaniben. Časopis romistických studií. – Vol. VII, No. 3 (2000), s. 58–64.

Zamyšlení nad některými zákony a archivními prameny, které určovaly vztahy československé vlády, politiků, Čechů a Slováků k Romům v prvních poválečných letech 1945–1947.

LP

Postolle, Angele: Vers la constitution d'un ordre juridique européen des Tsiganes: les éléments de la protection internationale des Roms d'Europe centrale.

[K vytvoření evropského právního řádu týkajícího se Cikánů: Prvky mezinárodní ochrany Romů ve střední Evropě.] – In: Documents de travail du CEFRES. – No. 11 (1997).

Předmětem pracovního dokumentu jsou mezinárodní ustanovení zaručující ochranu Romů ve střední Evropě. Zachycena je logika vytváření evropského právního řádu týkajícího se Romů.

LP

Rajchenberg S, Enrique – Héau-Lambert, Catherine: Historia y simbolismo en el movimiento zapatista.

[Historie a symbolismus zapatistického hnutí]. 3ed. Mexico, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, 1996, s. 41–57. *Současné zapatistické hnutí v mexickém státě Chiapasu se hlásí k Emilianu Zapatovi, významné osobnosti Mexické revoluce (1911–1917), vůdci venkovského obyvatelstva a zastánci radikální pozemkové reformy. E. Zapata je jako symbol národního dědictví zařazován do galerie tzv. osvoboditelů utlačovaných spolu s dalšími postavami mexických dějin: Cuahtémokem (posledním vládcem Aztéků, který se r. 1521 postavil na odpor španělským dobyvatelům), Hidalgem (předním představitelům boje za nezávislost Mexika, popraveným 1811), Juarezem (prezidentem Mexika, který v r. 1858 vyhlásil zákony, jimiž mimo jiné rozdělil církevní půdu) a dalšími. Vůdce Zapatistů Marcos zdůrazňuje úctu k nativní kultuře a k národním symbolům minulosti: „Musíme se vrátit do minulosti, abychom šli vpřed a aby nám bylo lépe. V minulosti je cesta do budoucnosti. My a vy máme*

pouze naši budoucnost. Proto je minulost tak důležitá. Kdo žije pro něco nového, umře pro staré. LZ

Sannella Alessandra: Souffrance psychique et processus transculturels: l'amélioration du bien-être psychique et social des migrants dans une société multiculturelle.

[Psychické utrpení a transkulturní procesy: zlepšování psychického a sociálního stavu migrantů v multikulturní společnosti.] – In: *Esprit critique* (Revue électronique de sociologie). – Vol. 3, No. 4 (2001).

Studie, která prezentuje příspěvek k tématu sociálního vyloučení transkulturního charakteru s analýzou variant, které se objevují v souvislosti s migračními procesy. Tento výzkum má sloužit jako vodítko. LP

Scruton Roger: Průvodce inteligentní osoby po moderní kultuře.

– In: *Střední Evropa. Revue pro středoevropskou kulturu a politiku.* – Vol. 17, No. 107 (2001), s. 9–29.

První tři kapitoly ze stejnojmenné knihy. Začíná v 18. století výkladem uceleného pojetí kultury, přes spory o tento pojem až ke vzniku třech odlišných modelů. Vysvětluje také vztah kultury a kultu s přihlédnutím k možným druhům náboženského chápání. Pokračuje osvícenstvím jako nástupem moderní vědy a proměnami, které nastaly v oblasti intelektuálního vědomí, emocí a politiky. LP

Stockelová, Tereza: Klinická (?) smrt jednoho projektu. – In: *Biograf, Časopis pro biografickou a reflexivní sociologii.* – No. 23 (2000), s. 69–73.

Zpráva o koncepci projektu výstavby holo-bytů pro romské obyvatelstvo. MM

Szollosová, Diana: Etnicita ako významný faktor formovania politickej situácie Rožňavy v zrkadle republiky Československej (1918–1939). – In: *Slovenský národopis*, 47, 1999, č. 2–3, s. 182 – 204.

Otázka proměn národnostní a sociální struktury Rožňavy po vzniku ČSR na pozadí politického profilování města a ve vztahu k celospolečenskému vývoji na Slovensku. Postavení maďarského menšinového obyvatelstva ve městě. Omezení práv občanů. Pramen: archivní dokumenty z let 1923–1938. DB

Šavelková, Livia – Schirová, Klára: Učitelé bez titulu – In: *Romano džaniben. Časopis romistických studií.* – Vol. VII, No. 3 (2000), s. 35–43.

Informuje o postavení romských pedagogických asistentů v současné struktuře našeho školství. Osvětluje v čem spočívá jejich práce, jaké jsou vztahy s ostatními učiteli, jaká je spokojenost ředitelů škol, jak vypadá spolupráce s rodiči. LP

Štřiková, Edita: Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století.

Praha, Karolinum 1999.

Snahy českých osadníků o vytvoření vlastní obce v Sasku (20. léta 18. století) a posléze v Berlíně (30. léta 18. století). Zohledněny jsou zejména aktivity 20. až 50. let 18. století s důrazem na každodennost.

Připojeny portréty protestantských kazatelů. DB

Židé v české a polské občanské společnosti. Ed. Jerzy Tomaszewski, Jaroslav Valenta. Praha, DeskTop Publishing UK 1999.

Sborník příspěvků z konference. Vývoj identity a sociálního postavení židovského obyvatelstva na území ČR v druhé polovině 19. a ve 20. století. Problém českého anti-

semitismu po roce 1918, srovnání s poměry polskými. DB

Společnost, sociální struktura, sociální skupina, sociokulturní jev

Dülmen, Richard van: Kultura a každodenní život v raném novověku. I. díl. Dům a jeho lidé.

Praha, Argo 1999.

Autor se zaměřuje na měšťany a sedláky, podává rozpravu o modelu rodiny těchto vrstev, o hospodářské funkci a způsobu jejich života, o životě člověka v jeho generačních cyklech. Materiál pochází především z německých zemí. DB

Horská, Pavla: Naše prababičky feministky. Praha, NLN 1999.

Souhrnný přehled o emancipačních snahách českých žen v druhé polovině 19. století. Zohledněn je i aspekt postavení žen středních vrstev ve světě mužů a osobitosti jejich života. DB

Krátká, Kateřina: Celoškolní výlety jindřichohradeckého gymnázia v druhé polovině 19. století. – In:

Kuděj, Časopis pro kulturní dějiny. No. 2 (2000), s. 67–65.

Programová náplň výletních akcí, návštěva sousedních měst, průvod, hudba, stravování, hry, tělocvičné aktivity, tanec. Zmíněny ustálené atributy, oděvní symboly. MM

Le Goff, Jacques: Intelektuálové ve středověku. Praha, Karolinum 1999.

Vznik skupiny lidí, obyvatel středověkých měst žijících se intelektuální prací a jejich rozlišení podle oborů činnosti. Vytváření a působnost specializovaných korporací, univerzit. DB

Le Goff, Jacques: Středověký člověk a jeho svět. Praha, Vyšehrad 1999.

Soubor studií o způsobu života a kultuře jednotlivce i společenských skupin v kontextu různých vrstev společnosti. DB

Lenderová, Milena: K hříchu i k modlitbě. Žena minulého století. Praha, Mladá fronta 1999.

Cesta emancipace žen dokumentovaná životními příběhy příslušnic středních vrstev společnosti. Aspekt vzdělání, pracovního zařazení, politické aktivity, životního stylu. Vybudováno na autentických pamětech a vzpomínkách. DB

Mak, G.: Malé dějiny Amsterodamu. Praha, Cinemax 1999.

Pohled novináře na jednotlivé výseky z každodennosti prolnuté dějinnými událostmi. Autor sleduje sociální aspekt. DB

Marcotte Jean-Francois: Pour une sociologie unifiée. [Pro jednotnou sociologii.] – In: Esprit critique (Revue électronique de sociologie). – Vol. 2, No. 12 (2000).

Sociologie často odděluje témata objektivit a subjektivit. Debaty nad základem sociálních věd obvykle vedou k zdůraznění důležitosti metody v práci vědců. Stále je řešena otázka kvalitativního přístupu v sociálních vědách s přihlédnutím ke všem dostupným teoriím, analýzám a nově vzniklým skutečnostem. LP

Milandou, Augustin-Marie: Type connu! Qui ne le connaît pas?

[Známý! Kdo by ho neznal?] – In: L'Homme. – Vol. 141, No. janvier – mars (1997), s. 119–130.

Autor konžského původu si všímá, že v afrických městech, jako je Brazzaville (Kongo, 600 000 obyvatel), je patrné

odmítnutí jednoho z hlavních rysů velkoměstského života – anonymity. Konstatuje, že být „známý“, alespoň ve své čtvrti, když už ne v celém městě, s sebou přináší materiální a sociální výhody. Upozorňuje na skutečnost, že život ve městě není jenom anonymita uprostřed masy a je třeba nazírat jej v celé jeho diverzitě. Jeden z hlavních rysů afrického města lze podle něho vyjádřit slovy: „Žít znamená stát se známým.“ KČ

Mpyana Delphin Kaimbi: A propos de l'objectivité en sociologie. [O objektivitě v sociologii.] – In: *Esprit critique* (Revue électronique de sociologie). – Vol. 2, No. 12 (2000).

Jak garantovat vědeckou úroveň sociologických výzkumů bez ponoření se do osobních vztahů, bez předsudků atd.? Před odpovědí na tuto otázku je nutné vyřešit dva základní problémy: rovnici subjekt–objekt a sociální rekonstrukci (konstrukci sociologických teorií). LP

Nachtmannová, Alena: Spodní prádlo raného baroka. – In: *Kuděj, Časopis pro kulturní dějiny*, No. 2 (1999), s. 38–47.

Sonda o oděvu spodním (košile, spodničky, punčochy, spodní kalhoty), nočním, koupacím (do lázně), domácím a dětském v šatníku zejména pražských měšťanů. Oděvní doplňky a výzdobné detaily. MM

Navrátilová, Alexandra: Tradice brněnského měšťanstva a rozvoj národního vědomí. – In: *Folia ethnographica*. – Vol. 31, 1997, s. 85–95. *Příspěvek poukazuje na tradiční projevy společenského a kulturního života měšťanských obyvatel v Brně koncem 18. a v průběhu 19. století, které v sobě nesly národně uvědomovací snahy. Měšťanstvo představovalo vrstvu s výlučným postavením a až*

do přelomu 18. a 19. století k tomu přispívalo působení tradičních privilegií a podíl na utváření kulturního života města. Vztah českých měšťanských vrstev k lidovým tradicím byl v průběhu 19. století poznamenán probouzejícím se národním vědomím a úsilím prosazovat národní požadavky české části obyvatel Brna. MD

Onufráková, Miriam: K způsobu života a práce hercov (Etnologické pohledy). – In: *Slovenský národopis*, 47, 1999, č. 4, s. 393–407.

Zvykové příkazy a zákazy vymezující normy chování v divadle. Společenský život a etický kodex na půdě divadla. Slavnostní a pietní akty. Pravidla chování při zkouškách, premiéře. Postoje herců k normativní závaznosti zvykově přijatých pravidel. Pramen: nestandardizované rozhovory s herci tří souborů: SND v Bratislavě, Divadla A. Bagára v Nitře a Divadla J. G. Tajovského ve Zvoleně. DB

Ryantová, Marie: Taneční pořádky.

– In: *Kuděj, Časopis pro kulturní dějiny*. – No. 2 (2000), 40–56. *Stručná charakteristika proměn tanečních pořádků českých plesů v Praze od 20. let 19. století do roku 1948. Opírá se o doklady v Archivu Národního muzea a zabývá se tematickou výstavou uspořádanou v Národním muzeu v Praze v roce 1996. Výklad je zasazen do informací o prestižních domácích i běžných veřejných plesech české společnosti v hlavním městě.* MM

Velek, Luboš: „Takový život nestojí za zlámanou grešlí!“ Obrázky ze života českých poslanců 19. století.

– In: *Kuděj, Časopis pro kulturní dějiny*. No. 2 (1999), s. 49–63. *Vídeň, ubytovací podmínky v hostincích, život v podnájemch, stravování, praní prádla, náplň volných dnů (výlety, návraty*

domů). *Pramen: korespondence F. Palackého, F. L. Riegra, K. Adámka, F. Špindlera, J. Čelakovského.* MM

Všechny naše včerejšky, I. – II.

Paměť žen. Ed. P. Frýdlová. Praha, Nadace Gender Studies 1998.

Výpovědi pamětnic z různých společenských vrstev a profesních skupin o jejich životním uplatnění a průběhu kariérní dráhy. Hodnocení vlastní pracovní aktivity, úspěchů i proher v zaměstnání, v rodině a partnerských vztazích. Důraz je kladen na každodennost. DB

Weygr, František: Paměti, I. Za Rakouska (1879–1918).

Brno, Atlantis 1999.

Společenské poměry, život a myšlení středních vrstev pražské a vídeňské městské společnosti. DB

Rodina, rodinné obřady, slavnosti

Janíčková, A.: Vánoce u Kučových – In: Amaro gendalos [Naše zrcadlo]. – Vol. 4. No. 12. (2000). s. 14–16.

Článek zachycuje vyprávění paní Zlatici Kučové z Mirovic o tom, jak vypadají romské vánoce dnes a jak tyto oslavy probíhaly, když jako dítě žila se svou maminkou, olašskou Romkou, a tatínkem, slovenským Romem, který byl koňským handlířem. LP

Novotný, M. – Novotná, N.: Na největší cikánské party. – In: Koktail. Geographic Magazine. Vol. X. No. 7–8 (2001). s. 10–14.

Informace o jednom z nejudržovanějších a nejoblíbenějších svátků v Bulharsku – o dni svatého Jiří – „Georgiov den“. Svátek spadá na 23. dubna podle gregoriánského kalendáře, nebo na 6. května podle juliánského kalendáře. Vůbec největší ohlas nachází dnes svátek „Georgiov den“

v prostředí bulharských Romů, kde patří k významným rodinným slavnostem. LP

Náboženství, rituály

Pátková, Hana: Bratrstvie ke cti Božie. Poznámky ke kultovní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách. Praha, Koniasch

Latin Press 2000.

Náboženské aspekty činnosti profesních a ryze náboženských korporací ve vývoji století. Zohledněna je rozdílnost konfesní a připojen soupis bratrstev a cechů. DB

Thomová Soňa: Slavnosti a rituály (v Nepálu). – In: Lidé a země. –

Vol. 48, No. 7 (1999), s. 426–431.

Na území Nepálu se každoročně odehrává až 122 slavností a svátků. Většina z nich vychází z dávných legend a zvyků předků. Jsou zaznamenány v hinduistickém náboženském kalendáři. Ale oficiálních svátků, při nichž mají lidé právo na volný den, je „pouze“ 35. LP

Urbanismus

Pešek, Jiří: Od aglomerace k velkoměstu. Praha a středoevropské metropole 1850–1920. Praha,

Scriptorium 1999.

Formování urbanistického vzhledu, života, dopravy moderních velkoměst. DB

Vizuální antropologie

Jamin, Jean: Rapprocher un jour un mur et un regard. – In: L'Homme. – Vol.

141, No. janv. – mars (1997), s. 145–150.

Autor upozorňuje na dvě knihy fotografa Jeana Mounicqa doplněné komentářem

etnografa Marca Augého Paris retraversé (Paris, Imprimerie nationale 1992) a Paris ouvert (Paris, Imprimerie nationale 1995). Vyzdvihuje nevšední úhel pohledu, který snímky předkládají, a tím ukazují Paříž v novém světle. Mounicqovy fotografie hodnotí jako významný přínos pro vizuální antropologii města, který si zaslouží hlubší antropologickou reflexi. KČ

Seznam časopisů a sborníků,
z nichž jsou články excerpovány:

Amaro gendalos (Naše zrcadlo), 4, 2000
Romano džaniben. Časopis romistických studií, 7, 2000
Documents de travail du CEFRES, 11, 13, 2000
Slovenský národopis, 47, 1999, 48, 2000
Pro přátele jižních Slovanů. Časopis Společnosti přátel jižních Slovanů v České republice, 12, 2000
Biograf. Časopis pro biografickou a reflexivní sociologii, 23, 2000
Střední Evropa. Revue pro středoevropskou kulturu a politiku, 17, 2001
Esprit critique. Revue électronique de sociologie, 2, 2000, 3, 2001
L'Homme, 141, 1997
Kuděj. Časopis pro kulturní dějiny, 2, 1999
Folia Ethnographica, 31, 1997
Koktejl. Geographic Magazine, 10, 2001

Autorský tým:

DB – Dana Bittnerová
KČ – Klára Čermáková
LZ – Lucia Zamora
LP – Lucie Procházková
MD – Markéta Dvořáková
MM – Mirjam Moravcová

- 145 **O neverbální komunikaci** Lucie Procházková
c. Zprávy z muzeí
- 147 **Obnovení muzea v Roudnici nad Labem** Jan Štoviček
- 147 **Sidonie Nádherná z Borotína** Helga Turková
- 149 **Parníkem po Praze, 135 let historie Pražské parplavební společnosti** Vendula Segerová
- 149 **Z Čech až na konec světa** Vendula Segerová
- 150 **Pražská ulice včera a dnes** Vendula Segerová
- 151 **Ve znamení nové doby** Martina Chmelová
- 153 **Od zázračného obrázku k tradici našich poutí** Věra Kokošková
MČKB
- 154 **Ze sbírek muzea – malířství a umělecké řemeslo**
- 154 **Vernika Palečková – výběr z díla** MČKB
- 154 **Domácnost našich babiček** MČKB
- 155 Recenze

Redakční rada: V. Halászová, J. Kadeřábková, J. Kandert, K. Klápšťová, 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: Miloslava Turková

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, scan: YCM studio **Tisk:** TOBOLA Praha

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

