

Lidé města

8 / 2002



Revue pro etnologii, antropologii
a etologii komunikace

1 **Slovo úvodem** *Mirjam Moravcová*

Filosofické zamyšlení

3 **Transcendence a úzkost** / Transcendancy and Anguish *Ladislav Benyovszky*

Studie

13 **Identita deklarovaná a žitá.** Romští pedagogičtí asistenti – reflexe etnické, kulturní a občanské identity/ Declared and Experienced Identity. Romany Teaching Instructors – A Reflection of Ethnic, Cultural and Civic Identity

Mirjam Moravcová, Miloslava Turková

55 **Opolští Slezané jakožto těžce vymežitelná hraniční národnost v Polsku** / Opole Silesians as an Uneasy Borderland Group in Poland *Maria Szmejdová*

75 **Srovnávací studie vybraných hledisek vývoje národní identity u dětí litevské a polské většiny a menšiny** / A Comparative Study of Selected Aspects of the Development of National Identity among the Children of the Lithuanian and Polish Majority and Minority *Wojciech Sawicki*

85 **Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku.** Část čtvrtá – Religiozita reemigrantů. Závěry / Czech non-Catholics in the Romanian Banat and Bulgaria. Part IV Religious feelings of re-settlers and general conclusions *Zdeněk R. Nešpor, Martina Hornová, Marek Jakoubek*

Dokumenty doby

105 **Vzpomínka na cestu z Čech do Bagdádu** / Memory. Remembrance of Journey From Czech Lands to Baghdad *Kateřina Bartošová, Miloslava Turková*

Materiály

113 **Dějiny dvou sibiřských „metropolí“** / The History of Two Siberian “Metropolies” *Pavčina Brzáková*

132 **Srovnání prezentace kasin v České republice a u amerických indiánů** / Performance of Czech and Native American Casinos in Comparison *Daniela Pěničková*

Výzkumy

149 **Monitoring situácie rómskych osad na Slovensku** / Monitoring of the Situation of Roma in Slovakia *Marek Jakoubek*

157 **Reflexe nucených prací Čechů z protektorátu** / Reflection of Hard Labour of Czechs in the Period of Protectorate *Pavčina Krámská*

Diskuse

161 **Zrcadlo českého ego.** Úvahy nad knihou Ladislava Holého: Malý český člověk a skvělý český národ / The Mirror of Czech Ego. Reasoning about the Book by Ladislav Holy: The Little Czech and the Great Czech Nation *Mirjam Moravcová*

174 **Jaký charakter bude mít příští památkový zákon?** / Of what Character Will Be the Next Law Concerning the Historical Monuments? *Tomáš Hájek*

Zprávy

a. Zprávy osobní

179 **Profesor Andreas Moritsch** (1936–2001). Rakouský historik – slavista na

Na přední straně obálky: Evencká pěvkyně S. I. Gaiančok, 2001. Foto Pavčina Brzáková – Tradiční obydlí „chyška“ v romské osadě Milpoš, východní slovensko, 2001. Foto Bronislav Podlaha.

Osmé číslo časopisu Lidé města – Revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace jsme věnovali dvěma otázkám: otázce etnické a kulturní identity societ sdílejících určitý kulturní prostor a otázce kulturní rozdílnosti societ teritoriálně vzdálených, avšak v činnostech sobě významově a obsahově blízkých. V prvním případě jsme záměrně orientovali pozornost na širší středoevropský prostor, v případě druhém jsme pro komparaci osobitostí zvolili populace kontrastní, vzájemně vzdálené kulturně, civilizačně, historickým vývojem i sociálním a přírodním prostředím, v němž kontinuálně žijí.

Problém kulturní, etnické a národní identity, problém v současnosti stále aktuální a otevřený (i když po léta sledovaný a v teoretické rovině opakovaně prohlubovaný), jsme akcentovali ve třech různých rovinách. V souvislosti se specifickou etnickou situací českých zemí jsme se zaměřili na vysoce sledovanou romskou populaci. Položili jsme si otázku vztahu mezi kulturním ukotvením v rodinných tradicích, etnickou sebeidentifikací a deklarovanou národní příslušností u nově se formující profesní skupiny českých Romů, skupiny, která se z iniciativy státní administrativy v současnosti zařazuje mezi romskou kulturní elitu. Chtěli jsme tak zvýraznit a vědeckému zájmu přiblížit otázku rozpornosti žité a deklarované identity, a tedy upozornit na limity etnické a národní sebeidentifikace nezaložené současně na kulturních východiscích. V souvislostech území Polska byla pozornost zaměřena na populace dvou hraničních teritorií: polsko – německého a polsko – litevského. Otázkou se stala etnická a národně-politická sebeidentifikace lidí vyšlých z etnicky smíšeného lokálního prostředí, a také význam kulturních faktorů, které ovlivňují volbu a příklon k určité národní identitě a vznik dvojí obsahově rozdílné identity. Navozen byl tak problém kontextuálního vztahu postojů individuálních, postojů skupinových a postojů širě definovaných societ. V souvislostech s otázkou života českých menšin v jihovýchodní Evropě byl pak

opětne sledován vliv vnitřní ideologické (náboženské) orientace minoritní skupiny na autonomní vývoj menšinové lokální společnosti a na její druhotný teritoriální pohyb v rámci prvé i dalších hostitelských zemí.

Problém kulturní determinace jako rozlišujícího faktoru lidských činností, které vycházejí z analogických záměrů a jsou shodné ve své obsahové podstatě, otevřela stať o kasínech a jejich návštěvnících v prostředí velkoměstské Prahy a v prostředí indiánských rezervací v USA. Naznačil je však i výklad procesu sociální emancipace a kulturní modernizace jednoho ze sibiřských etnik. Zařazením těchto stať jsme sledovali dva cíle: vědomě se přihlásit k širší než ryze národní a středoevropské orientaci časopisu a ukázat možnosti i limity komparace svěbytných kultur.

V osmém čísle našeho časopisu jsme otevřeli novou rubriku – rubriku Diskuse. V této rubrice chceme zveřejňovat rozvahy a polemiky o problémech, názorech a teoretických přístupech našich disciplín. Do předkládaného čísla jsme proto programově zařadili jednak polemizující rozvalu nad budoucností památkové péče, jednak diskusi nad inspirativními názory a interpretacemi sociálního antropologa L. Holého. Předpokládáme, že rubrika Diskuse, která dává prostor pro výměnu vědeckých názorů, nalezne autorský ohlas v odborných kruzích i čtenářskou pozornost širší veřejnosti.

Vydání osmého čísla revue Lidé města je hrazeno z prostředků poskytnutých Grantovou agenturou České republiky komplexnímu projektu č. 405/96/K096. Redakce za tuto finanční podporu děkuje.

Mirjam Moravcová

Transcendence a úzkost¹

Ladislav Benyovszky

Novověk – svým historickým vývojem implicitně, ve svých filozofických představitelích pak explicitně – rozumí člověku jako *subjektu*, jako *skutečnému* (wirkliche) *jsoucnu*. Je tomu tak proto, že *Ereignis* se mu podává již jen jako *skutečnost* (Wirklichkeit). Jsoucí je *skutečně* – tzn. v pravdě (Lichtung), tzn. působně (Wirklichkeit) – jsoucí a jsoucno *člověk* je *skutečně* (působně) *jsoucno*. Explicitní vypracování skutečnosti (Wirklichkeit) a explicitní pojetí člověka jako *skutečného jsoucna* se zajisté historicko fakticky vzato mění. Skutečnost je artikulována jako „působnostní sebe(za)příčiňování“, tzn. jako *causa sui* (Spinoza, Schelling)², jako „činné jednání“, tzn. jako *Tathandlung* (Fichte)³, jako „pohyb sebe-kladení“, tzn. jako *Bewegung des Sich-selbst-setzens* (Hegel),⁴ jako „skrze-sebe-sama-bytí člověka a přírody“, tzn. jako *Durch sich selbst sein* (Marx),⁵ jako „vůle k moci“,

¹ Tato úvaha navazuje na filosofické zamyšlení „Skutečnost a subjekt II.“ in *Lidé města*, 7/2002. Seznámení s ním předpokládá.

² „Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens.“ Benedicti de Spinoza Opera, Nijhoff, 1890, I., s. 37 (Etika, I., def. I.) „Protože před Bohem anebo vně Boha není nic, musí základ své existence chovat Bůh v sobě samém. Tak praví všechny filosofie;“ Schelling, F. W. J.: *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů*, Praha, FÚ ČSAV, 1992, s. 32.

³ „Das Ich setzt sich selbst, und es ist vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich ist, und es setzt sein Sein, vermöge seines bloßen Seins. – Es ist zugleich das Handelnde, und das Produkt der Handlung; das Tätige, und das, was durch die Tätigkeit hervorgerufen wird; Handlung, und Tat sind Eins und ebendasselbe; und daher ist das: Ich bin Ausdruck einer Tathandlung;“ Fichte, J. G.: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, Meiner, Hamburg, 1979, s. 16.

⁴ „Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist.“ Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Hoffmeister, Berlin, 1971, s. 20.

⁵ Marx, K.: *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*, Svoboda, Praha, 1978, s. 86. Marxem definitivně zvolený titul pro toto zprostředkování zní „vlastnictví.“ Sr.: „Eigentum meint also ursp-

tzn. jako *Wille zur Macht* (Nietzsche).⁶ Člověku je v souvislosti s tím ontologicky rozuměno jako „složenému modu“ (Spinoza) či „bytosti schopné dobra a zla“ (Schelling), jako empirické a transcendentální osobě (Fichte), jako sebevědomí (Hegel), jako konateli (Marx), či jako uvědomělému (nadčlověk) či ještě neuvědomělému (člověk) reprezentantu vůle k moci. Všechny tyto „způsoby“ rozumění světu a člověku identifikují bytí a skutečnost nikoli proto, že by se ten nebo onen myslitel „mýlil“, nýbrž proto, že se tak „děje“ *Ereignis* sama, že se tak nesmírnost toho co bylo, jest a bude člověka ať už chce či nechce „týká“ (Angang). Co se však odehrává v *Ereignis* jako celku, týká-li se člověka již jen skutečné v jeho skutečnosti?

Viděli jsme, že potud, pokud se vzájemná významová hra (Zuspiel, Ring) toho, co bylo, jest a bude „týká“ člověka již jen tak, že to, co *bylo* a *bude* je člověku přístupné (Lichtung) již jen jako (ještě a již) *nejsoucí*, nabývá *přítomnost* (to, co jest) významu ukazování se (Anwesenheit), stálosti a stability (Beständigkeit), tzn. významu *skutečnosti* (Wirklichkeit) a stává se tak tím, co je jako to *jediné* člověku *neskryto* (Lichtung). Všechno to, s čím se jako s jednotlivým (jsoucím) setkává, je proň následně významné jen jako *část* (Bestand) a „stabilní podoba“ (Bestand)⁷ skutečnosti (Wirklichkeit), definitivně tím získávající význam působného vyvstávání (Ge-stell)⁸ a vše, co člověk svým vytvářením spolurealizuje, spolurealizuje s ohledem k tomu, že to jest a „má být“ „část“ (Bestand) a „stabilní podoba“ (Bestand) „řetězce neustálého působného vyvstávání“ potvrzujícího sebe sama (Ge-stell), jako který se mu svět podává.

Jednotlivé (jsoucí) – „věc“ – tak již člověku není tím, co sobě vlastním způsobem „vyorientovává“ a rozehrává souvislost toho, co bylo, jest a bude, není již *dílem* (ERGON), jak je vnímal ještě Aristoteles⁹, nýbrž „naopak“:

rümglich nichts als Verhalten des Menschen zu seinen natürlichen Produktionsbedingungen als ihm gehörigen, als den seinen, als mit seinem eignen Dasein vorausgesetzt; Verhalten zu denselben als natürlichen Voraussetzungen seiner selbst, die sozusagen nur seinen verlängerten Leib bilden. Er verhält sich eigentlich nicht zu seinen Produktionsbedingungen; sondern ist doppelt da, sowohl subjektiv als er selbst, wie objektiv in diesen natürlichen anorganischen Bedingungen seiner Existenz.“ Marx, K.: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag Berlin, 1953, s. 391.

⁶ „Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!“ Nietzsche, F.: *Werke*, Kröner, Leipzig, Bd. 6, 1930, s. 697.

⁷ „Das Anwesende wird als solches auf die Bestellbarkeit hin gestellt und so zum voraus als das Ständige vorgestellt, dessen Stand aus dem Bestellen west. Das in solcher Weise Ständige und ständig Anwesende ist der Bestand.“ Heidegger, M.: *GA*, Bd. 79, Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, s. 31.

⁸ „Wir nennen jetzt die von sich her gesammelte Versammlung des Stellens, worin alles Bestellbare in seinem Bestand west, das Ge-stell.“ Heidegger, M.: *tamtéž*, s. 32.

⁹ Tento význam spojuje novověk již jen se specifickou „věcí“ (ERGON), „dílem“ (ERGON), totiž s dílem uměleckým (Kunstwerk), které tím ovšem specificky zabudovává (jako určité „funkce“ plnící) do působnostní souvislosti.

je již jen „částí“ a „stavem“ (Bestand) působnostní souvislosti (Ge-stell) a v tomto smyslu je ve svém *svěbytném* významu, ve svém „prvopočátečním významu“ (erste Anfang) *zničeno*. „První počátek“ (erste Anfang) proto nabývá oproti své původní podobě *významově zvrácené podoby*, „sjiždí ze své významové dráhy“ „a v tomto smyslu staví sebe sama za sebe“ (Gefahr).¹⁰

Jen odvrácenou stranou tohoto „konce prvního počátku“¹¹ je to, že plnost významu Ereignis tak fakticky jednotlivé (jsoucí) *opouští*, dochází k „*opuštěnosti* jsoucího bytím“ (Seinsverlassenheit)¹² a „dotek“ (Angang) člověka a toho, co jest, bylo a bude je nemožný jako tematizace jsoucnosti jsoucího, nýbrž jen jako tematizace *bytí jako bytí*. Tento obrat v „*dění*“ Ereignis nazval Heidegger *Kehre*¹³.

Vzhledem k našemu problému, tzn. vzhledem ke sledování způsobu, jakým filozofie rozumí člověku, „obrat“ (Kehre) znamená, že bytí specifického „*jsoucna*“ člověk začíná být nalézáno nikoli v tom, jak toto jsoucno jest skutečně (wirklich), tzn. v tom, jaký je jemu vlastní způsob vztahování se k ostatním jsoucnům, jak se *vyskytuje* (vorkommt), nýbrž v čemsi radikálně jiném, v jeho postupně filozofií významově rozevíraném *vztahu k sobě samému* (Selbstbezug), jemuž je následně rozuměno jako opozici k předmětnému zprostředkování (Kierkegaard), vědomí (Heidegger), či totalitě (Lévinas): „Pobyt je jsoucno, o kterém nelze říci, že se mezi jiným jsoucnem jen vyskytuje. Toto jsoucno se onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde.“¹⁴

Takto rozuměný vztah k sobě samému (Selbstbezug) je pak chápán jako *transcendence*¹⁵, resp. transcendence v imanenci, nebo též *existence* (Existenz)¹⁶ a jako její první historická podoba byla filozofií pochopena naladěnost (Stimmung) *úzkosti* (Angst)¹⁷. Prvním, kdo filozoficky pro-

¹⁰ „Die Gefahr ist das sich in sich versammelnde Nachstellen, als welches das Ge-Stell in der Weise der Verwahrlosung des Dinges der sich verweigernden Welt mit der Vergessenheit ihrer Wahrheit nachstellt.“ Heidegger, M.: cit. d., s. 54. Sr. též: „Im Althochdeutschen heißt nachstellen: fära. Das in sich gesammelte Stellen als Nachstellen ist die Gefahr.“ *tamtéž*, s. 53.

¹¹ Sr. Heidegger, M.: Gesamtausgabe, Bd. 69, Klostermann, Frankfurt am Main, 1998. ss. 26 a násl. aj.

¹² Sr. Heidegger, M.: Gesamtausgabe, Bd. 65, Klostermann, Frankfurt am Main, 1994. s. 113 a násl.

¹³ „Das Wesen des Ge-Stells ist die Gefahr. Als die Gefahr kehrt sich das Sein in die Vergessenheit seines Wesens von diesem Wesen weg und kehrt sich so zugleich gegen die Wahrheit seines Wesens. In der Gefahr waltet dieses noch nicht bedachte Sich-kehren. Im Wesen der Gefahr verbirgt sich darum die Möglichkeit einer Kehre, ...“ Heidegger, GA, Bd. 79, s. 71.

¹⁴ Heidegger, M.: *Bytí a čas*, Praha, OIKOYMENH, 1996, s. 27.

¹⁵ Sr. zvl. Heideggerovo pojednání „Vom Wesen des Grundes“ in Heidegger, M.: GA, Bd. 9, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, ss. 137 a násl.

¹⁶ Nezaměňovat s tradiční *existentií*.

¹⁷ Sr. zvl. Heideggerovu přednášku *Co je metafysika* a Kierkegaardovo pojednání *Pojem úzkosti*.

myslel vztah k sobě samému a kdo chápal zároveň jako jeho základní rys úzkost, byl Kierkegaard.

Jako východisko výkladu Kierkegaardova pojetí existence¹⁸ volíme slavné vymezení „existence“ (Já, ducha) z „Nemoci k smrti“ (1848): „Člověk je duch. Co je však duch? Duch je „já“? Ale co je „já“? Já je poměr, jenž má poměr k sobě samému, čili stojí v poměru, že poměr má poměr k sobě samému.“¹⁹

Poměrem (vztahem), k němuž je „já“ vztahem, je v tomto vymezení míněno „pouhé existování“, subjekt-relativní vztahování se ke *jsoucni*um, *předmětný* vztah.

Tomuto vztahu je jako existenci (a *potud* existenci) vlastní *reflexivní* vztah k sobě samému, „pronikání existence vědomím“ v „nekonečném zájmu o existování“.

Onomu „vztahování se ke vztahu ke *jsoucnu*“ (samostatně uchopená reflexe) však Kierkegaard rozumí *pregnantrěji*, jako „vztahování se ke vztahu samému“, tzn. jako vztahování se k *osobě* (Selbst) vztahu ke *jsoucnu*.

Uvážíme-li pak, že ona *reflexe* je míněna jako oproti onomu *předmětnému* vztahu umožňujícím způsobem *předběžná* a jako *nepředmětná*, uvážíme-li tedy, že již není žádným *předmětným* zprostředkováním (sebevědomím)²⁰ a že ji *proto* Kierkegaard nazývá také *bezprostředností* či *niterností*,²¹

¹⁸ Následující výklad Kierkegaardova pojetí existence zveřejňují též in „Filosofická propedeutika, II., Sofis, Praha 2001, §62, ss. 71–78.

¹⁹ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, Svoboda – Libertas, Praha, 1993, s. 123. Vymezení říká „totéž“, co určení ze *Závěrečného nevědeckého dodatku k filosofickým drobtům* (1846): „Existieren, meint man, sei keine Sache, geschweige denn eine Kunst (wir existieren ja alle); aber abstrakt denken: das ist etwas. Aber in Wahrheit existieren, also seine Existenz mit Bewußtsein durchdringen, zugleich ewig gleichsam weit über sie hinaus und doch in ihr gegenwärtig und doch im Werden: das ist fürwahr schwierig.“ (Kierkegaard, S.: *Gesammelte Werke*, Bd.7., Jena, 1925, s. 7). Vymezení říká „totéž“, co určení z *Pojmu úzkosti* (1844): „...der Mensch eine Synthese von Seele und Leib ist, die von Geist konstituiert und getragen wird.“ (Kierkegaard, DBA, s. 87).

²⁰ „Mediace je naopak *chiméra*, jež má u Hegela vše vysvětlit a jež je to jediné, co se sám vysvětlit nepokusil.“ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, c. v. s. 37.

²¹ Rozhodující formulace, formulace, která by neměla nikoho nechat na pochybách ohledně toho, zda je či není Kierkegaardovo pojetí „subjektu“ rozvinutím novověké (míni se zpravidla Hegelova) „desubstancializace subjektu“, zní takto: „*Bývá* zvykem klást *bezprostřednost*, *reflexi* (*niternost*) právě proti ní, a pak *syntézu* (*substancialitu*, *subjektivitu*, *identitu*, či jak se pak obvykle tato *identita* také může nazývat: *Rozum*, *ideu*, *ducha*). Avšak v oblasti skutečného vztahy takové nejsou. Tam je *bezprostřednost* též *bezprostředností* *niterného*.“ Kierkegaard, DBA, s. 156. Fakt, že Kierkegaardova „existence“ jednoznačně a uvědoměle stojí *proti* Hegelovské koncepci *sebevědomí*, zde můžeme jen konstatovat. Je však na místě alespoň upozornit, že Kierkegaard si je nemožností rozumět svému stanovisku prostě jako fázi v postupné „desubstancializaci subjektu“ (Nemínil-li se to naprosto vágně, v kterémžto

jako výchozí vymezení existence získáváme: *Bytná skladba jsoucna člověk spočívá v tom, že veškeré vztahování se člověka ke jsoucnům je již vždy předběžně a průběžně*²² *vedeno a řízeno nepředmětným vztahem k sobě (Selbst), osobě (Selbst) předmětného vztahu. Tento nepředmětný vztah k sobě (Selbst) nazývá Kierkegaard „já“, „duch“ a z něho se pokouší člověka myslet jako z jeho bytnosti.*

„Avšak takto ještě člověk žádným ‚já‘ není“, nechává Kierkegaard zaznít po onom výchozím vymezení.²³ „Nepředmětný vztah k osobě vztahu k předmětu“ ještě plně „já“ nekonstituuje. Sice vzhledem k tomu, že *aby se člověk mohl vztahovat k sobě, nemá-li být tento „sebevztah“ chápán jako vztah k sobě prostřednictvím vztahu k předmětu a tedy jako akt sebekonstituce, musí již být. „Fakt bytí“* je nutnou konstitutivní složkou existence. Kierkegaard jej terminologicky fixuje jako „být si dán“,²⁴ „být určen něčím jiným“,²⁵ „být bohem jaksi pouštěn z ruky“.

Jakkoli tento holý a abstraktní „fakt bytí“ (být dán, být určen něčím jiným) bývá zaměňován za vrženost, aby se pak například tvrdilo, že Kierkegaard vrženost konstatoval, ale nevypracoval, Kierkegaard nebyl z těch myslitelů, kteří by se spokojili s konstatováním, že člověk jest „a“ jest tak, že se vztahuje k sobě (osobě vztahu předmětu). Kierkegaard ví, že vyslovit něco takového ve filozofii slyšitelně lze jen tehdy, jestliže „být dán“ a „vztahovat se k sobě (osobě vztahu k předmětu)“ bude vskutku chápáno a filozoficky *vypracováno jako jednota.*

Pochopit „existenci“ znamená pochopit „já“ a vzhledem k tomu to znamená pochopit a filozoficky vypracovat, jak jest jako jednota „vztahováním se k osobě (Selbst) vztahu k předmětu být dáván“.

Následně však nyní snadno nahlédneme, že „zájem“ (interes) charakterizující bytostně existenci jako „vztah k sobě (Selbst)“, je Kirkegaardem míněn nikoli jen jako nějaký vágní a snadno jiným nahraditelný titul pro „sebevztah“, nýbrž že je volen jako titul schopný vzhledem k tomu, že

případě to vzhledem k významům termínů, z nichž je výraz složen neřká *naprosto nic.*) vědom natolik, že provádí kritiku *nejzásadnějších* konstitutivních ohledů sebevědomí, kritiku a nové ontologické založení *přechodu (Übergang), negativity (Negativität), zprostředkování (Vermittelung).* Dobře ví, že „Die Negation, der Übergang, die Vermittelung sind drei vermummte, verdächtige Geheimagenten (agentia), von denen alle Bewegungen verübt werden.“ Kierkegaard, DBA, ss. 87–88.

²² „...je to poměr, jenž má poměr k sobě samému, a tím, že má poměr k sobě samému, se dostává do poměru k jiným.“ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, c. v. s. 125.

²³ Kierkegaard, *tamtéž*, s. 123.

²⁴ *Tamtéž*, s. 123.

²⁵ *Tamtéž*, s. 124.

označuje „mezi-bytí“ (inter-esse), podržet v jednotě ohledy „být dán“ a „vztahovat se k sobě“. ²⁶ Naznačuje, že „sebe-uchopení“ je vždy již smysluplné jen „vůči“, ač nemá význam „prostřednictvím vztahu k jinému jsoucnu uchopovat sebe“, je vždy „mezi-bytím“ a tedy vztahem k bytí-nic. Titul „zájem“ ukazuje, že vztah k sobě (imanence) je vždy vztahem dějícím se „kvůli“ a takto transcendencí. Jedinec má „v nekonečném zájmu o existování“ *bezprostřední vztah k absolutnu*. ²⁷

Ono „kvůli“ je Kierkegaardem určeno jako absolutno, Bůh, a v tomto svém statutu viděno v příkré opozici oproti absolutnu jako „absolutnímu zprostředkování“ Hegelovu. Kierkegaard, soustředěn na „jedince“ a jeho „sebevztah“ nechává však zároveň toto „kvůli“ bez bližší analýzy, aniž by si uvědomil, že jako umožňující podmínka vztahování se člověka ke jsoucnu musí být *jsoucím samým jako celkovostí* a ač stojí „na prahu“, nedospívá jak k uchopení tématu světa (v moderním významu), tak ani k nabízející se bližší artikulaci světstících syntéz.

Teprve formulí „inter-esse“, formulí „vztahováním se k osobě (*Selbst*) vztahu k předmětu být dáván“, jsme se přiblížili Kierkegaardovu pojetí vrženosti (*Geworfenheit*). Formule jistě zní jako paradox: Právě „vztahováním se k sobě“, právě jako „vztahování se k sobě“, se má dít to, že člověk „je dán“, „je určen něčím jiným“. Kierkegaard proto také o paradoxu hovoří, hovoří o „nejvyšší psychologické dvojznačnosti“. To však naprosto neznamená, že by tuto „dvojznačnost“ nemyslel.

Jedním z rozhodujících způsobů, jakým tuto dvojznačnost analyzuje v její vnitřní skladbě, je pochopení „ducha“, kterým – jak jsme viděli – existenci, „já“, terminologicky fixuje, v rozlišení tří syntéz – *spícího, snícího a bdícího* ducha. Tyto syntézy – s nárokem na vyslovení pouze všeobecného smyslu vyjádřeno – označují *stupně sebeuchopení*, konstitutivní momenty „meze“ (inter-esse), „doteku“, dávání absolutnem a sebe-uchopování. Označují vnitřní skladbu „transcendence v imanenci“. Pro námi sledovanou souvislost je dostačující jen základní určení ducha jako „snícího“, určení označující ten konstitutivní ohled „inter-esse“, ve kterém k „sebe-uchopení (duch, vztah k sobě)“ dochází po způsobu „vztahu navenek“, „já“ si je *dáváno*.

Určení „duch“ rozumí Kierkegaard opět terminologicky vzato ve shodě

²⁶ Zájem již není jakkoli důležitým, přesto jen jednotlivým ohledem *předmětného* zprostředkování chápaného jako pohyb účelu. (Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Berlin, Hoffmeister, 1971, s. 288 (dále jen „Hegel, Ph.d.G.s...“).

²⁷ „... v tomto povinném poměru se jedinec jakožto jedinec vztahuje absolutně k absolutnu.“ Kierkegaard, S.: *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, c. v. s. 60.

s tradicí (Descartes, Hegel) jako ekvivalentu určení „svoboda“. Nové ontologické založení „ducha“ však s sebou nese nové ontologické založení „svobody“. Jakkoli ve vřdčím smyslu je svoboda dosud míněna jako „ve vztahu ke jsoucnům vykazovat charakter „ze sebe“,“ jakkoli míní spontaneitu jako typ kauzality, tato „spontaneita“, protože je Kierkegaardem již chápána jen jako *výsledný efekt* nepředmětného a vztah ke jsoucnu umožňujícího *ontologického dění* „vztahováním se k osobě (Selbst) vztahu k předmětu být dán“, vykazuje jako svou *bytnost*, jejímž je pouhým momentem, „svobodu“ v původnějším transcendentálním smyslu nepředmětné a v souladu s vnitřní členitostí „ducha“ jako spícího, snícího a bdícího vnitřně artikulované původní „volnosti“ (Frei-heit). Kierkegaard je to schopen vyjádřit pouze tak, že jako základ svobody (spontaneity) určuje „svobodu zapletenou do sebe samé“. ²⁸

V našem elementárním seznámení s Kierkegaardovým určením „existence“ terminologicky vzato vidíme: Existence spočívá ve „vztahováním se k osobě vztahu k předmětu být dáván“. Tento „vztah“ má charakter „interesu“, „mezi-bytí“ specifikovaného a konkrétně vypracovaného jako „duch“ (mens), jako „svoboda“ (libertas) a ono „kvůli čemu“ tohoto „inter-esse“ je určeno jako „bůh“ (Deus).

Zároveň je však náš výkaz stále ještě jen formální. Nevidíme ještě žitě a věcně základní existenciální syntetický charakter podržující „vztahováním se k osobě (Selbst) předmětného vztahu být dáván“ jako jednotu a jsoucí potud kořenem ducha, svobody, jsoucí (v tomto smyslu) „předstupněm existence“. Jako tento „předstupeň existence“ nalézá Kierkegaard „úzkost“ (Angst).

Proč však právě „úzkost“ má být „kořenem“ ontologické skladby jsoucna člověk? Specifikuje ji k tomu především dvojí. Na jedné straně to, že „úzkost“, je-li přiměřeně odlišena od *strachu*, dává výrazně zakusit svůj netematický charakter, charakter „nebýt vztahem k jednotlivému jsoucnu“. ²⁹ Na druhé straně pak to, že je v této své povaze *netematického* vztahu vztahem ke

²⁸ „Úzkost není určením nutnosti, není však také určením svobody; je svobodou zapletenou, přičemž svoboda v sobě samé není volná, nýbrž zapletená, zapletená nikoli v nutnost, nýbrž do sebe samé.“ Kierkegaard, DBA, s. 50.

²⁹ Kierkegaardovo slavné rozlišení strachu a úzkosti zní takto: „Pojem úzkosti nebyl v psychologii téměř nikdy pojednáván. Musím proto upozornit na to, že je naprosto rozdílný od strachu a podobných pojmů, které se týkají něčeho určitého, zatímco úzkost je skutečností svobody jako možnosti pro možnost.“ Kierkegaard, DBA, s. 42 (Sr. toto jednoznačné rozlišení např. s Hegelovou prací se „strachem“ a „úzkostí“ v „panství a rabství“, kde se „úzkost“ myslí předmětně a vystupuje proto ve specifické spodobě se „strachem“: „Toto vědomí nemělo totiž úzkost (Angst) o to či ono, ani po ten či onen okamžik, nýbrž o celou svou bytnost; neboť zakusilo strach (Furcht) ze smrti, absolutního pána.“ Hegel, Ph.d.G., s. 148).

„mně“ (k „já“) jako k tomu, „komu“ je úzko. Především tyto dva ohledy se jako základní skrývají ve struktuře tohoto vztahu, kterou proto vyslovujeme *oním „je mi“* jako určením „způsobu vykonání“ úzkosti. Toto „je mi“ je jako vztah k sobě oproti jiným (předmětným, intencionálním) typům sebeuchopení specifické právě tím, že je sebeuchopením bezprostředně identickým s „*býti tak, že*“. Úzkost, vzhledem k tomu, že je vykonávána po způsobu „je mi“, že vykazuje charakter schopný smysluplně udržet v jednotě „vztahováním se k osobě (Selbst) vztahu k předmětu být dáván“, ³⁰ je Kierkegaardovi „předstupněm existence“.

Konkrétně je Kierkegaardova analýza skladby vrženosti vykonána jako slavná interpretace biblického příběhu o Adamovi. ³¹ Mýtus o Adamovi podává – rozumíme-li povaze mýtu a jsme tak schopni postihnout jeho pravý ontologický význam ³² v „příběh“ rozvinutou bytnou skladbu jsoucna člověk. Podává ji proto, že je interpretací vnitřní skladby toho, jak „bůh člověka jaksi pouští z ruky“ ³³, tzn. toho, jak je člověk „dán“, je interpretací „faktu bytí“, přičemž však tento ve strukturu rozvinutý „fakt bytí“ představuje zároveň jako „sebeuchopení“ člověka. ³⁴ Adamův „příběh“ je v „příběh“ rozvinutá a jako příběh podaná ontologická struktura vrženosti a jednotlivé „události“ tohoto mýtu jsou konstituenty této ontologické skladby. ³⁵ Proto je tento „příběh“ analýzou konstitutivních ohledů „ducha“, bližší analýzou „zaplétání (se) svobody do sebe samé“. ³⁶ Vzhledem k tomu, že příběh je zároveň příběhem Adamova provinění, ³⁷ jeho smyslem je zároveň pro Kierkegarda analýza původu hříchu a hříšnosti, ³⁸ původní „volnost“ je chápána jako bytnost hříchu.

³⁰ Souhrnně vyjadřuje tuto povahu úzkosti Kierkegaard jako „sympatetickou antipatii a antipatickou sympatii“ („*Angst ist sympatetische Antipathie und antipathetische Sympathie.*“ Kierkegaard, DBA, s. 42) a určením úzkosti jako *snícího ducha*. („*Die Angst ist eine Bestimmung des träumenden Geistes...*“ Kierkegaard, DBA, s. 42).

³¹ Sr. Kierkegaard, DBA, kap.1., zvl. §§ 5,6, ss. 41–53.

³² „*Mýtus nechává to, co je vnitřní, vystupovat vnějšně vedle sebe.*“ Kierkegaard, DBA, s. 47, citace upravena.

³³ Základem Kierkegaardovy interpretace je pasáž od stvoření Adama po exodus.

³⁴ Mýtus je pro Kierkegarda interpretací zrození vědění o sobě vystupujícího v hotové podobě jako Adamova práce, typ aktivity „být vůči jsoucnům ze sebe“.

³⁵ Výjimkou je zprostředkující úloha „hada“: „*Nun bleibt noch die Schlange übrig... Ich gebe lieber vorbehaltlos zu, daß ich mit ihr keinen bestimmten Gedanken verbinden kann.*“ Kierkegaard, DBA, s. 48.

³⁶ Jednotlivé syntézy charakterizuje a analyzuje Kierkegaard jako „možnost pro možnost“ (Kierkegaard, DBA, s. 43), „úzkostnou možnost *moci*“ (tamtéž, s. 45), „skutečnou svobody jako možnost *moci*“ (tamtéž, s. 50).

³⁷ Zrod vědění z nevědění je zároveň představen jako zrod viny z nevinosti.

³⁸ „*Adams Sünde ist dann etwas als Vergangenes (plus quam perfectum). Die Erbsünde ist das Gegenwärtige, ist Sündhaftigkeit, und Adam der einzige, in dem die Sündhaftigkeit nicht war, da sie durch ihn entstand.*“ Kierkegaard, DBA, s. 24.

Pro splnění našeho úkolu není nezbytné sledovat tuto analýzu konstitutivních ohledů vrženosti konkrétně, upozorníme proto jen na Kierkegaardovu analýzu „nevědomosti“ („nevinnosti“), tedy na analýzu toho konstitutivního ohledu vrženosti, ve kterém se „sebeuchopení“ (vztah k osobě vztahu k předmětu) děje v nejzazší a proto *záporné* (nevědomost) podobě „být si dán“.

V tomto ohledu vrženosti je zapotřebí sebeuchopení myslet v jeho nejoddálenější podobě, podobě zároveň nejbližší onomu „být dán“, sice jako „čisté sebenalézání“, ³⁹ které chce Kierkegaard vyjádřit slovní fixací nesoucí v sobě *zápor*: *nevinnost, nevědomost*. *Zápor* znějící v tomto ohledu (charakteru) sebeuchopení naprosto neznamená nějaké popření a popírání, neznamená však ani žádnou privaci (STERESIS). Je míněn jako *pozitivní* charakteristika a to v tom smyslu, že zmíněné sebenalézání je *účastí na nicotě*.⁴⁰ Smyslem této účasti na nicotě je to, že nevědomost je chápána jako vědění výše zmíněného charakteru (způsobu vykonání) „*je mi*“, ve kterém je skryto nejen to, že sebeuchopení se neděje jako nějaká explicitní sebetematizace („*ono je mi*“), ač nechává zároveň vystoupit vůči mně mne *sámého* (pocítované onoho „*je mi*“ jsem *já sám*), nýbrž také to, že ono *takto* se mi podávající „*já sám*“ *není* něčím *vnějším*, jako které se mi podává (jsem to *já sám*) a jako *takto se podávající* jest *nic*. S odkazem na „mimovolné vyvstání“ charakteristické pro snění, fixuje tuto participaci na nicotě Kierkegaard jako „snícího ducha“.⁴¹

³⁹ Sr. Heideggerovo „*reine Finden*“ (čisté nalézání) a jeho analýzu v přednášce „*Was ist Metaphysik?*“ (Heidegger, M.: GA, Bd. 9, zvl. ss. 109, 113–115).

⁴⁰ Není náhodou, že Kierkegaard provádí významnou kritiku klasické představy o *nic* jako o „*přechodu*“.

⁴¹ Základ sledované interpretace „participace na nicotě“ je vysloven následujícími slavnými sugestivními větami: „*Nevinnost je nevědomost ... v tomto stavu je mír a klid, avšak ve stejný čas je tu něco jiného, co není neklidem a svárem jen proto, že tu není to, s čím by se bylo lze svážit. Copak to je? Nic. Jakou účinnost však má nic? Rodí úzkost. Hlubokým tajemstvím nevinnosti je, že je současně úzkostí.*“ Kierkegaard, DBA, ss. 41–42.

Transcendency and Anguish*Ladislav Benyovszky*

The reflection is concerned with the concept of man arising at the time when philosophy started to doubt about the validity of the "subject-object" concept of the world. In contradiction with the previous concept of subjectivity, philosophy sees the man in relation to himself, as the "self-relationship" (Selbstbezug). As in this case this cannot be "an object relationship," it is a concept stressing the motive of "mood," "atmosphere" and usually anguish. The reflection explains the problem by citing the historically first form, in Kierkegaard's concept of the "relationship to oneself."

Identita deklarovaná a žitá

Romští pedagogičtí asistenti – reflexe etnické, kulturní a občanské identity

Mirjam Moravcová, Miloslava Turková

Úloha elit v procesech konstruování skupinových identit a přijímání skupinové sebeidentifikace byla již mnohokrát zdůrazněna – v rovině obecné i v souvislostech určitých konkrétních společenských subjektů, včetně subjektů etnických. Zvažována byla i ve spojitosti s národně emancipačními procesy, které transparentně poznamenaly dějinný vývoj Evropy 19. a 20. století, a také ve spojitosti etnicky motivovaných dialogů a střetů evropské současnosti.

Úvahy nad úlohou elit v etnických dialozích nabývají na časovosti také v dnešní společenské situaci České republiky. Vyostřují se zejména v kontextu paralelně probíhajících snah romského obyvatelstva o vlastní zviditelnění a snah státní legislativy o integraci občanské společnosti republiky. Kde v těchto procesech stojí kulturní a politické elity vyšlé z řad romského obyvatelstva České republiky? Jaké jsou jejich postoje k sobě samým? Jaké je jejich sebepojetí, sebereflexe a kulturní ukotvení? Jaký je jejich postoj k vlastním etnickým kořenům, k etnické a národní identitě? Tyto otázky je třeba považovat za vysoce závažné, a to jak z hlediska společenského směřování Romů, tak z hlediska konstruování občanské společnosti republiky.

V rámci širšího studia kulturního ukotvení romských elit jsme se zabývali také problémem sebereflexe nově se konstituující profesní skupiny romských pedagogických asistentů. Zaměřili jsme se na skupinu Romů, která se svým působením na českých školách s cílem napomoci romským dětem zvládat školní výuku a úspěšně se orientovat ve školním prostředí, aktuálně zařazuje mezi romskou elitu.

Etnická a národní identita

Náš výklad pojmů etnické kořeny a etnická identita, které nazýváme jako dvě rozdílné podstaty etnické existence člověka, jsme již definovali v souvislosti s postoji romských dětí k sobě samým.¹ **Etnické kořeny** posuzujeme jako danost, kterou předurčuje výchozí rodina a etnické prostředí, v nichž jedinec prochází enkulturací (a které primárně formují jeho osobnost, kulturní návyky, vnímání okolní společnosti a normy chování). **Etnickou identitu** naproti tomu chápeme jako uvědomělý sebeidentifikující postoj k vlastní etnické existenci. Definujeme ji jako **vědomí** sounáležitosti se skupinou lidí, s nimiž sdílíme představu o sobě samých, s nimiž máme shodné určité kulturní zvyklosti a principy, s nimiž se ztotožňujeme a vydělujeme oproti jiným etnickým subjektům a příslušníkům těchto subjektů.² Rozdílnost mezi **etnickými kořeny** a **etnickou identitou** tedy hodnotíme jako rozdílnost mezi přirozeným mimovolným osvojením si určité kultury a uvědomělým sebeidentifikujícím ztotožněním se s ní.

Národní identitu posuzujeme naproti tomu jako uvědomělou sebeidentifikaci se společností, která je vybudovaná na národně-politických základech. Nazýváme ji tedy jako vědomí sounáležitosti se sociálně diferencovanou societou, která disponuje etnickými kořeny a etnickou identitou, která však současně funguje jako národně-politický subjekt-celek a jako takovýto subjekt – celek se definuje jak vzhledem k jiným národně-politickým subjektům, tak vzhledem k subjektům etnickým, (které ještě neprošly národně politickou emancipací).³ Rozlišení pojmů etnická a národní identita opíráme o to pojetí novodobého národa, které v opozici k národu občanskému chápe národ jako societu lidí hlásících se k totožné výchozí etnicitě. Rozdílnost mezi **etnickou identitou** a **národní identitou** tedy nazýváme jako rozdílnost mezi uvědomělým ztotožněním se s určitým etnikem a jeho kulturou a uvědomělým ztotožněním se s národně-politickým subjektem, který si toto etnikum vybuďovalo.

¹ Moravcová, Mířam: *Přeměňující se volba – Rom, Čech či obojí? Etnická sebereflexe romských dětí. Český lid*, 88, 2001, č. 1, s. 43–44.

² Myšlenku vazby skupinové (etnické) identity na opozici k *druhému, jinému* formuloval v 60. letech 20. stol. Frederik Barth: *Ethnic Groups and Boundaries*. In: *Hutchinson, John – Smith, Anthony D. (eds.): Ethnicity*. Oxford – New York, Oxford University Press 1996, s. 75–82. – Otázku etnické identity si v 90. letech 20. stol. opakovaně kladli slovenští etnologové v nejrůznějších souvislostech. Srov. Csáky, Moritz – Mannová, Elena: *Kolektivní identity v střední Evropě v období moderny*. Bratislava, Academic Electronic Press pre Academic DTP 1999.

³ Kořalka, Jiří: *Co je národ?* Praha, Svoboda 1969. – Hroch, Miroslav: *V národním zájmu*. Praha, Nakladatelství lidové noviny 1999, s. 17–19. – Barša, Pavel – Strmiska, Maxmilián: *Národní stát a etnický konflikt. Politologická perspektiva*. Brno, CDK 1999, s. 31–33.

Elity národně emancipačních hnutí 19. a počátku 20. století

V evropském vývoji moderní doby formulovaly ideologii národně-emancipačních zápasů elity. Elity opětovně vytyčovaly požadavky těchto zápasů a hledaly jejich symboly – v souladu s proměňujícím se společenským názorem a kulturní úrovní společnosti, kterou oslovovaly. Svě vize prosazovaly ve vnitřním diskurzu, který směřovaly k příslušníkům vlastní společnosti, i v diskurzu, který vedly s *jinými, druhými, cizími*, k nimž stály v opozici a proti nimž se chtěly vymezit.

Pro charakter toho kterého národně-emancipačního zápasu mělo proto zásadní význam sociální ukotvení elit, jejich názorový rozptyl a vazba na určitá uskupení v rámci formujících se národně-politických subjektů. Společenská východiska elit určovala výchozí společenské pozice formujících se a sebeuvědomujících se národních společností. V řízeném informačním toku elity spoluutvářely názor na vlastní národní společnost i názor na *druhé, jiné*. Modelovaly také vztah k nim.

Příznačným rysem společenského působení elit byla jejich sebereflexe – v české i dalších národních společnostech předkládaná veřejnosti jako vize iniciujících protagonistů, kteří vedou zápas za *národ, veřejnost, spoluobčany*, kteří své působení podřizují kolektivním *národním* potřebám, kteří svou prací prosazují požadavky, jež sami pomáhají vytyčovat. Národní společnost v nich měla spatřovat své reprezentanty, kteří tak činí z vlastního rozhodnutí, za osobních obětí (nejednou reálných) a bez očekávaných podnětů těch *druhých*, vůči nimž se vymezovali a stáli v opozici. Práce protagonistů národně-politických emancipačních zápasů 19. a prvních desetiletí 20. století se jak v optice elit, tak i v optice veřejnosti vždy vázala na vlastní iniciativu, vlastní práci a vlastní oběti.

Základní pozicí kulturních i politických elit národně emancipačních zápasů se stala bezvýhradná sebeidentifikace s národní společností. Znamenala uvědomělé přijetí identity této společnosti a uvědomělé ztotožnění se s ní jako s ideálním celkem. Odtud se odvíjela i jejich práce a argumentace, sebe prezentace i prestiž. Tato sebeidentifikace byla v pozicích elit deklarativně postavena nad jejich skupinové zájmy. Dialog vedený z pozice těchto zájmů, jakkoli vzepjatý, byl pak prezentován jako legitimní součást zájmů národní společnosti (a jejich uskupení). Tomuto vnímání odpovídala i dobová filozofická interpretace národní identity. Ještě na počátku 20. století ji např. Emil Durkheim označil za neměnnou danost.⁴

⁴ Durkheim, Emil: *The Elementary Forms of Religious Life*. New York, The Free Press 1995.

Kdo však patřil ke kulturním a národně-politickým elitám sociálně složitě strukturovaných národních společností emancipujících se malých evropských národů? Koho proměňující se, postupně sociálně vyzrávající a v sociální struktuře se kompletující společnosti těchto národů považovaly za své protagonisty, za nositele emancipačních zápasů? A naopak: Kdo chtěl vstoupit na toto kolbiště a byl respektován? Měřítka dneška, která elity ztotožňují s úzkou skupinou politických a ekonomických špiček společnosti, mediálních hvězd a v poměrech České republiky stále ještě i se skupinou osobností vědy a kultury, jsou pro společnost emancipujících se národních subjektů nedostačující a pravdě neodpovídající. Kdo tedy patřil z pohledu současníků k protagonistům národotvorných zápasů?

Odpověď nutno hledat v aktuálních cílech národně-emancipačních zápasů a v nemenší míře také v sociálním a lokálním úhlu pohledu na ně. Vedle koncepčního působení kulturních a politických osobností, uznávaných národní společností za „národní vůdce“, měla zásadní význam pro prosazení emancipačního procesu uvnitř konstituující se národní společnosti práce místních a regionálních nadšenců. Na práci těchto lokálních elit, práci vykonávané v každodenním kontaktu se spoluobčany, spočíval úspěch uvědomovacího, integračního i sebevzdělávacího procesu. Odtud jejich nepopíratelný význam. I lokální elity přijaly jednotnou národní identitu, sebeidentifikovaly se s národotvorným procesem a ztotožnily se s národní společností jako ideálním a nezpochybnitelným celkem. Učinily tak ovšem z pozic představitelů národně-politického zápasu, a to bez ohledu na svá sociální východiska.

Teprve zkontrastnění protipólných sociálních vrstev národní společnosti, vytyčování jejich odlišných sociálních požadavků a především dosažení celé sociální struktury, tedy ztráta sociální asymetričnosti vzhledem k dobovému modelu sociální struktury evropské společnosti, oslabily u elit malých evropských národů dominantní národně unifikující pozice. V kontextu národní identity začaly elity přijímat a prosazovat jako rovnocenné (nebo i důležitější) identity další, tentokrát konstruované na bázi sociální a politické. I toto přehodnocení výlučnosti národní identity a důležitosti dalších identit se promítlo do postojů elit na různých lokálních úrovních. K tomuto přehodnocení v pozicích elit došlo souběžně s nabytou sebejistotou národní existence. Podloží identity národní zůstávalo ovšem i v pozicích elit stále přítomné – aby ve chvílích ohrožení národních zájmů vystoupilo do popředí a bylo aktivováno (bez ohledu na kroky stranou jednotlivců z řad těchto elit).

Společnou realitou, z níž protagonisté národně-emancipačních zápasů malých evropských národů 19. a počátku 20. století vyšli, byla existence etnických subjektů s určitým společným povědomím: jazykovým, historickým, kmenovým, kulturním. Tyto etnické subjekty sice žily v postavení nedoceňované menšiny v mnohonárodnostním státě, avšak obývaly určité společné území. K tomuto území se vztahovaly, vázaly na ně svou historicky nezpochybnitelnou kontinuitu a v symbolické rovině je považovaly za své vlastnictví. Nedocení většinové společnosti vycházelo především z asymetrie sociální struktury etnického subjektu, ze skutečnosti, že dominantní část etnika měla nižší sociální status a na něj vázané nerovné postavení ve společnosti. Společnou realitou, se kterou národně-politické elity pracovaly, bylo i dobové nazírání na národ. Filozofické pojetí prezentovalo národní společnost jako existenčně nezpochybnitelný integrální celek, který je definován nadřazenou a neměnnou národní identitou.

Argumentaci národně emancipačních zápasů 19. a prvé poloviny 20. století opírali jejich protagonisté o historickou kontinuitu vlastních kulturních kořenů, o etnickou i kulturní osobitost a o totožnost vlastního národního společenství – totožnost existující i nově budovanou. V rámci svých reálných možností stavěli i na dějinném faktu již jednou existující státnosti. V kontextu vývoje české společnosti pak při posilování existující a konstruování nové identity argumentovali vlastním jazykem, kontinuitou dějin a právního vědomí, osobitými životními zvyklostmi, zvláštní životní filozofií, specifickou mentalitou a svěbytnými kulturními projevy v oblasti vysokého i lidového umění. Ze všech těchto oblastí vytýčovali symboly své identity, pomocí nichž se měla národní společnost sebeidentifikovat.

Romské elity v současnosti ČR

Postmoderní evropská současnost přelomu 20. a 21. století je – po určité relativní bezkonfliktnosti národně-emancipačních snah a stabilitě národnostní mapy Evropy v druhé polovině 20. století – opět svědkem oživení etnických pohybů. Je svědkem zápasů, v nichž významnou úlohu opět přebírají reprezentanti těch etnik, která usilují o docenění, respektování a společenské uznání. V tomto postavení jsou i reprezentanti Romů v ČR.

Výchozí pozice romských kulturních a politických elit, které v ČR jdou za vizí docenění, respektování a společenského uznání, jsou však rozdílné od pozic elit, které podstoupily emancipační zápasy v 19. a na počátku 20. sto-

letí, a to ve dvou rovinách. Prvá reprezentuje celospolečenské evropské klima, druhá reprezentuje kulturní realitu romského obyvatelstva v ČR.

V souvislostech celospolečenského evropského klimatu postmoderní doby je romská reprezentace postavena před nové pojetí významu etnické a národní identity v souboru ostatních identit, kterými disponuje jednotlivec, skupina, societa. Je postavena před fakt, že nejen národní, ale i etnická identita jsou mnohými ideology postmoderní doby nazírány jako možná volba v rámci těchto i dalších identit člověka.⁵ Toto pojetí je sice diskutováno, ale politology imperativně prosazováno a v evropské politické praxi obecně přijímáno. Národní identita je tedy dána na roveň identitě jakékoli sociální skupiny, jež svou totožnost buduje na jiných než etnických principech. A tato volba mezi identitami a jejich prioritami je realitou i pro romské obyvatelstvo.⁶

Další společenskou realitou současné Evropy, před kterou je romská elita postavena, je požadavek fungujícího vzdělávacího systému, který v evropské společnosti předpokládá standardizaci základního vzdělání pro všechny občany určitého státu. Z pozice romské elity je garancí sociálního vzestupu romského obyvatelstva. A takovýto vzdělávací systém vytváří předpoklady pro integraci té které občanské společnosti.

Realitou je i proces kulturní globalizace, který usiluje o kulturní sjednocení evropského a světového obyvatelstva v nadetnické a nadnárodní rovině. Postmoderní doba tedy světu vysvětluje, jak má nazírat svoji každodennost (bez ohledu na to, zda jí svět uvěří). Vysvětluje ji i Romům.

Sebereflexe romských politických elit v evropských souvislostech však obsahuje vlastní vizi budoucnosti. Protagonisté této vize prosazují myšlenku exteritoriálního romského národa. Cestu za doceněním a uznáním Romů chtějí podstoupit jako představitelé sjednocené evropské etnosociální komunity, která sice žije roztroušena, není kulturně vnitřně totožná, přijala kulturní rysy různých většinových společností, v nichž žije, avšak má řadu společných charakteristik. Na těchto charakteristikách se snaží zastánci vize romského exteritoriálního národa vybudovat novou společnou identitu evropských Romů. Před české Romy staví jako novou kvalitu program národně politického sjednocení v rovině celoevropské.

⁵ Barša, Pavel – Strmiska, Maxmilián: *Národní stát a etnický konflikt. Politologická perspektiva*. Brno, CDK 1999, s. 69–72.

⁶ Úvahy nad směřováním romské populace v postmoderní Evropě jsou obecnější záležitostí. Srov. např. Nicolini, Bruno: *Romové – etnikum na rozcestí. Romano džaniben*, 3, 1996, č. 3, s. 2–4.

V souvislostech České republiky se pak reprezentanti Romů, kteří se podílejí na úsilí o společenské docenění a uznání romského obyvatelstva, vyrovnávají s několika základními skutečnostmi.

1. Romské obyvatelstvo v ČR žije v diaspoře⁷ a navíc v naprosté většině v krátké časové kontinuitě. Rozhodující část Romů imigrovala do českých zemí ze Slovenska v průběhu druhé poloviny 20. století.⁸ Odtud odvozuje i své kulturní kořeny.
2. Přesídlením vyměnili Romové nejen většinovou společnost, která je obklopuje – tedy kulturní a etnické prostředí, v němž žijí. Změnili i svůj socio-kulturní status.⁹ Přestali žít v etnicky ohraničených osadách vesnických obcí a stali se z převážné většiny obyvateli měst. Navíc zpřetrhali výchozí rodinné a lokální vazby, v nichž kontinuálně žili a uměli žít. Romská reprezentace musí proto respektovat, že Romové dnes žijící v ČR nemají jednotná kulturně-skupinová východiska, nedisponují jednotnými kulturními tradicemi – a to ani v rámci jednotlivých lokalit.
3. Tradiční povědomí skupinové sounáležitosti Romů je budované nikoli na lokálních, nýbrž na pevných rodinných východiscích. Odtud se odvíjí i jejich identita.
4. České obyvatelstvo a většina romského obyvatelstva ČR nežily v minulosti vedle sebe, jejich kulturní východiska se vzájemně neobrušovala. Češi i Romové od vzájemného soužití vyžadují něco jiného. Neumějí žít spolu. Z pozice české veřejnosti se proto nedocenění neopírá pouze o sociální východiska, ale i o kulturní model života, který na rozdíl od

⁷ Emil Ščuka, prezident IRU (Mezinárodní romské unie) označil Romy za „neteritoriální národ“. (Srov. Hübschmannová, Milena: Rozhovor s JUDr. Emilem Ščukou, prezidentem IRU (Praha 19. 9. 2000). *Romano džaniben*, 7, 2000, č. 4, s. 4.) V obdobném smyslu se vyjádřila i Irena Raichová. Srov. Raichová, I. a kol.: *Romové a nacionalismus*. Brno, Muzeum romské kultury 2001, s. 28–29. – Svým názorem zřejmě reagovali na pojetí národa, které v posledním desetiletí 20. stol. formuloval např. A. Smith. Podle Smitha: „národy jsou územně ohraničené jednotky obyvatelstva vázané k vlasti...“. (Srov. Smith, Anthony D.: *National Identity*. London – New York, Penguin Books 1991, s. 13–14.) – Rozmístění romského obyvatelstva v ČR v roce 1991 srov. např. Kalibová, Květa: Demografické a geodemografické charakteristiky romské populace v České republice. In: *Romové – reflexe problému*. Praha, Sofis 1997, s. 23–25, též: Romové v pohledu statistiky a demografie. In: *Romové v České republice (1945–1999)*. Praha, Socioklub 1999, s. 101–102.

⁸ Haišman, Tomáš: Romové v Československu v letech 1945–1967. Vývoj institucionálního zájmu a jeho dopady. In: *Romové v České republice. (1945–1999)*. Praha, Socioklub 1999, s. 141–183. – Nečas, Ctibor: *Romové v České republice včera a dnes*. Olomouc, Univerzita Palackého 1999, s. 84–88.

⁹ Hübschmannová, Milena: Šaj pes dovakeras – Můžeme se domluvit. Olomouc, PedF PU 1993, s. 50 an.

Slovenska je chápán jako cizorodý v kontextu kulturního vývoje českých zemí.

5. Současné romské elity své společenské pozice budují na paralelách pozic českých (a evropských) elit, tedy na politické, společenské a ekonomické úspěšnosti, a navíc také na úrovni dosaženého vzdělání. Naproti tomu tradiční romské komunity konstruovaly a uznávaly své elity na jiných principech. Budovaly je na autoritě určitých rodin, na autoritě generační posloupnosti a na prestiži určitých profesí.¹⁰ Změna vnímání elit znamená kulturní změnu, která je již součástí procesu integrace.
6. Kulturní šok přesídlení (změna etnického i sociálního prostředí) spolu se vzdělávacími iniciativami státu nastartovaly proces inkulturace. A tento proces kulturního sbližování s českou společností dává Romům prostor pro volbu národní identity, a to i při uchování vědomí romských kořenů a romské spolupatříčnosti.

Romské kulturní a politické elity, které usilují o směřování budoucnosti Romů v ČR, stojí tedy před volbou cíle a cest k jeho dosažení. Stojí však zároveň před konfrontací své volby s volbou, k níž se přiklání romská veřejnost.

Struktura současných romských elit v ČR

Otázka, kdo jsou romské elity v současnosti ČR, je citlivá a jistým způsobem i vágní.¹¹ Reprezentanti Romů, kteří se deklarují v pozicích romských kulturních, společenských a politických protagonistů a z těchto pozic usilují o prestiž mezi romským obyvatelstvem, opírají své postavení o model společenského statusu euroamerické společnosti,¹² a to přesto, že v pozičních zápasech využívají tradiční vnitřní vazby romských rodinných společenství. K těmto moderním elitám patří političtí reprezentanti Romů, kteří pracují v mezinárodních politických strukturách a v politických strukturách ČR.¹³ Patří k nim ti, co působí ve státním aparátě ČR, v romských iniciativách, v kulturních a neziskových organizacích. Náleží

¹⁰ Holomek, Karel: Vývoj romských reprezentací po roce 1989 a minoritní mocenská politika ve vztahu k Romům. In: *Romové v České republice. (1945–1999)*. Praha, Socioklub 1999, s. 296–299.

¹¹ Např. Karel Holomek ztotožňuje současnou romskou elitu s Romy – intelektuály, kteří formulují perspektivy Romů. Srov. Holomek, Karel: Vývoj romských reprezentací..., c. d., s. 290–296, 300–307.

¹² Hübschmannová, Milena: Rozhovor s JUDr. Emilem Ščukou, ..., c. d., s. 3–9.

¹³ Osobitý pohled na romskou politickou reprezentaci v ČR srov. Říčan, Pavel: *S Romy žít budeme – jde o to jak*. Praha, Portál 1998, s. 49–52.

k nim i romská inteligence, která se uplatnila v nejrůznějších občanských povoláních (ekonomického, kulturního, mediálního, technického směru), skupina umělců a také Romové, kteří uspěli v podnikatelské sféře. Moderní romskou elitu tedy reprezentuje vrstva společensky, kulturně a ekonomicky úspěšných Romů, vrstva, která se opírá o dosažené vyšší vzdělání (středoškolské, vysokoškolské), o vlastní manažerské schopnosti a případně o dosaženou uměleckou profesionalitu (někdy vycházející i z amatérské činnosti). Jsou to tedy Romové, kteří se prosadili v občanské společnosti ČR a zaujali místa odpovídající jejich vzdělání a schopnostem.

Skupina pracovníků vzdělávacích institucí, jejichž úkolem je kulturně modelovat romské spoluobčany, byla však donedávna spíše výjimečná. Průlom učinilo v roce 1997 Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy ČR svým rozhodnutím vytvořit funkci romských pedagogických asistentů na českých základních školách.¹⁴ Romové začali působit na školách s cílem

¹⁴ První romský asistent však začal působit již v roce 1993 na Církevní ZŠ Přemysla Pittera v Ostravě. V druhé pol. 90. let 20. stol. asistenty financovaly především nadace: Nová škola, Společenství Romů na Moravě, Open Society Fund. (Srov. Šavelková, Livia – Schirová, Klára: Učitelé bez titulu. *Romano džaniban*, 7, 2000, č. 3, s. 36–37.) Ministerstvo školství, mládeže a tělovýchovy ČR zřídilo funkci romského pedagogického asistenta v roce 1997 Statutem z 25. 6. Učinilo tak v souvislosti se zřízením tzv. nultých tříd při základních školách. V nich vedle učitelů pracovali i romští pedagogičtí asistenti. Již o rok později MŠMT umožnil působení asistentů i v dalších třídách základních škol. „Romský asistent“ měl podle Informace o zřízení funkce romského asistenta z 3. 3. 1998 pomáhat pedagogům: *a.* ve výchovně vzdělávací činnosti při komunikaci s romskými dětmi, při individuálním přístupu k nim a při překonávání výchovných a vzdělávacích obtíží, *b.* při mimoškolních činnostech, *c.* při spolupráci s rodiči, *d.* při spolupráci s romskou komunitou v místě školy. O zřízení funkce romského asistenta žádal ředitel školy. Jemu byl také romský asistent podřízen. Pouze při výchovných činnostech podléhal instrukcím pedagoga, pod jehož vedením pracoval. Žadatel o místo romského asistenta musel splnit dva požadavky: být starší než 18 let a úspěšně absolvovat kurz v minimální délce deseti pracovních dnů. Naopak k Informaci připojená Úprava Statutu pokusného ověřování přípravných tříd z 3. 3. 1998 rušila dva předchozí požadavky zakotvené ve Statutu z 25. 6. 1997 – *a.* požadavek dokončeného středoškolského vzdělání a *b.* požadavek čistého výpisu z rejstříku trestů. Úpravou z prosince 2000 Ministerstvo funkce romského pedagogického asistenta předeclarovalo na funkci *vychovatel – asistent učitele*. Od uchazečů o místo asistenta se nadále požadovalo: *a.* dosažení 18 let, *b.* dokončené základní vzdělání, *c.* trestní bezúhonnost, *d.* absolvování 40 následových hodin a úspěšné absolvování kurzu pedagogického minima v délce 10 dní (80 výukových hodin) ve vzdělávacím zařízení a s akreditovaným programem. Asistent je přijímán na zkušební dobu, během níž ředitel školy ověřuje jeho způsobilost. Ředitel také zodpovídá za jeho práci. (Srov.: Statut pokusného ověřování přípravných tříd, č.j. 12 748/97 – 20 z 25. 6. 1997 (platný od 1. 9. 1997 do 25. 6. 2000). – Informace o zřízení funkce romského asistenta v základní a zvláštní škole, č.j. 14 170/98 – 22 z 3. 3. 1998. – Úprava Statutu pokusného ověřování přípravných tříd (k č.j. 12 748/97 – 20 z 25. 6. 1997), č.j. 14 169/98 – 22 z 3. 3. 1998. – Metodický pokyn Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy ke zřízení přípravných tříd pro děti se sociálním znevýhodněním a k ustanovení funkce vychovatele – asistenta učitele, č.j. 25 484/2000 – 22 z 25. 12. 2000. – Srov.: Šavelková, Livia – Schirová, Klára: Učitelé bez titulu ..., c.d., s. 37. Srov. pozn. 17.

napomáhat školní úspěšnosti romských dětí. Dostali však zároveň prostor k jejich názorovému ovlivňování.¹⁵

Romští pedagogičtí asistenti

Ve školním roce 2000–2001 pracovalo podle registrace MŠMT ČR ve školství již 193 romských asistentů (na školách základních 187).¹⁶ Do škol přišli s pracovní odborností jiných oborů a s převažující sociální zkušeností manuálních pracovníků.¹⁷ Před nástupem své funkce prošli sice speciálním školením,¹⁸ avšak na školách začali pracovat bez hlubšího pedagogického vzdělání a dosažení statusu učitele.¹⁹ Příchod do školního prostředí a svěřená spoluzodpovědnost za školní úspěšnost problémových dětí (romských i neromských) jim daly prostor k přehodnocování vlastního postavení ve společnosti – ve společnosti lokální, v romské komunitě i v občanské společnosti ČR.

Jak se tito Romové, kterým zázemí české školy i charakter nově získaného pracovního zařazení poskytly možnost pro širší společenské uplatnění, identifikují? Jak se pociťují v etnické a národní identitě ve startovním momentu své nové profesní dráhy? Jak hluboce tkví v kulturní identitě, vázané na etnické kořeny? Jaká je v těchto souvislostech sebereflexe a sebezprezentace romských pedagogických asistentů, kteří od roku 1997 působí na českých základních školách?

¹⁵ Srov. např.: Šmídová, Olga: Romský asistent: most nebo hromosvod. Institucionalizace romského asistentství. In: *Zdi a mosty. Česko-romské vztahy*. Ed. Olga Šmídová, Praha, ISS FSV UK a Sdružení Biograf 2001, s. 109–124.

¹⁶ Metodický pokyn MŠMT ČR z roku 2000 stanovuje jako základní požadavek pro možnost vykonávání funkce romského pedagogického asistenta ukončené základní vzdělání. Reálná praxe tomuto požadavku odpovídá. Ze 193 romských pedagogických asistentů, registrovaných ve školním roce 2000–2001, středoškolské vzdělání s maturitou ukončila zhruba jedna třetina, ostatní měli základní nebo odborné vzdělání.

¹⁷ Dle údaje L. Šavelkové a K. Schirové z r. 2000 čtvrtina romských asistentů absolvovala střední odborná učiliště a zhruba 40 % měla ukončené pouze základní vzdělání. Srov.: Šavelková, Livia – Schirová, Klára: Učitelé bez titulu ..., c.d., s. 36–37. – Dle evidence MŠMT k 7. 9. 2001 na českých základních, speciálních, zvláštních, mateřských a dalších školách pracovalo na začátku školního roku 2001–2002 celkem 214 asistentů. Z nich mělo středoškolské vzdělání ukončené maturitou a případně vzdělání vysokoškolské celkem 41 žen a mužů (19,2 %). Ostatní dosáhli vzdělání základní a odborné bez maturity (80,8 %).

¹⁸ Speciální školení, akreditované MŠMT, v požadovaném rozsahu deseti dnů realizovala v roce 1997 a 1998 nadace Nová škola, v roce 1999 a 2000 Humanitas Profes o.p.s. (Srov. Šavelková, Livia – Schirová, Klára: Učitelé bez titulu ... c.d., s. 37). V roce 2001 výukový program pro romské asistenty postavila i nadace Nová škola. Tyto dobrovolné organizace jsou tedy garanty požadovaného odborného vzdělání romských asistentů v ČR.

¹⁹ Zůstává na učitelích, jimž jsou přiděleni, aby je zapracovali a vytyčili vlastní rozsah působnosti.

V předkládané stati jsme si tedy položili otázku deklarovaných a skrytých identitních postojů lidí, kteří vyšli z romských kulturních kořenů, kteří svým vzděláním a předchozí pracovní činností patří k „širší občanské veřejnosti“, avšak kteří z podnětu státní administrativy dostali možnost změnit svůj profesní a sociální status a utvořit novou osobitou skupinu romské kulturní elity.

Odpověď na tyto otázky jsme hledali přímo u těch, kteří se ze své vůle zařadili do skupiny pedagogických asistentů. Výzkum jsme realizovali v dubnu až červnu roku 2001. Data, s nimiž pracujeme, jsme získali anketním šetřením, polostandardizovanými i nestandardizovanými rozhovory a zúčastněným pozorováním v hodinách specializačních pedagogických kurzů.²⁰ Své závěry tedy opíráme o analýzu dat souběžně realizovaného kvalitativního i kvantitativního etnologického výzkumu. S oběma soubory získaných dat pracujeme paralelně – konfrontujeme je a vzájemně ověřujeme s cílem postavit do kontrastu deklarovaný autoobraz a žitou realitu. Celkově jsme zaznamenali názory a postoje 81 žen a mužů z různých lokalit Čech, Moravy a Slezska, lidí ve stáří 18 až 52 let. Anketou jsme sledovali stanoviska 50 asistentů,²¹ polostandardizovanými rozhovory stanoviska 31 asistentů,²² rozhovory nestandardizovanými stanoviska sedmi asistentů (z těch, kteří vyplnili dotazník).²³ Celkem jsme tedy zachytili postoje přibližně 44 % romských asistentů, kteří ve školním roce 2000–2001 působili na českých základních školách.²⁴

²⁰ Výzkum jsme realizovali jednak v průběhu kurzů pro romské asistenty, které uspořádala Humanitas Profes o.p.s. v Praze v dubnu 2001 a nadace Nová škola v Jihlavě v červnu 2001. Některé další asistenty jsme oslovili v Ústí nad Labem, v Mostě a v Praze.

²¹ Z nich 47 již pracovalo ve funkci romského asistenta, kdežto dvě ženy a jeden muž se na tuto práci teprve připravovali. V souboru respondentů, kteří odpověděli na naše dotazy, bylo celkem 41 žen a 9 mužů. Složení tohoto souboru respondentů podle věku, nejvyššího dosaženého vzdělání, lokality bydliště a lokálního původu rodičů srov. Příloha tab. I. – V.

²² Polostandardizované rozhovory uskutečnily jednak autorky stati, jednak odborní tazatelé. Zaznamenali názory asistentů z Prahy, Pardubic, Chomutova, Ostravy, Vsetína, Brna. Výpovědi těchto respondentů nejsou reflektovány v tabulkách, které jsou zpracovány na podkladě ankety. Ve výkladu se však s výpověďmi z rozhovorů pracuje.

²³ Nestandardizované rozhovory uskutečnily autorky stati. Zaznamenaly názory asistentů z Prahy, Ústí nad Labem, Moravské Třebové, Jihlavy, Břeclavi, a to následně po vyplnění dotazníků ankety. Výpovědi těchto respondentů jsou reflektovány v tabulkách a pracujeme s nimi i ve výkladu.

²⁴ Podle evidence MŠMT ČR pracovalo na počátku školního roku 2000–2001 v České republice na základních, speciálních, mateřských školách, v odborných učilištích a v domovech mládeže celkem 193 romských pedagogických asistentů. Z nich 183 působil na školách prvního a druhého cyklu, kdežto 7 bylo zaměstnáno na mateřských školách a 3 v domovech mládeže. Nutno ovšem upozornit, že pedagogové ZŠ v Praze, v nichž byl proveden výzkum, upozorňovali na průběžnou fluktuaci romských asistentů.

Sebeidentifikace v národní příslušnosti

Sebeidentifikace v národní příslušnosti se v pozicích anketou dotázaných romských asistentů nesetkala s větší distancí. Výzkum proběhl v čase příprav, realizace a doznívání celostátního sčítání lidu, v čase, kdy mediální diskuse zpochybňovaly dotaz na národní příslušnost a předkládaly ho veřejnosti jako zásah do občanských svobod. Přesto jenom dva z 50 anketou dotázaných romských asistentů se odmítli v národní příslušnosti identifikovat (4 %). Ostatní se v národnosti deklarovali. Učinili tak čtyřmi způsoby. Buď se přihlásili k jedné ze čtyř národností: české (58 %), romské (18 %), slovenské (12 %) a maďarské (2 %), nebo se uvědoměle označili v národnosti vyvěrající ze dvou zdrojů: romských a českých, a to současně a propojeně (6 %). Srov. tab. 1. Slovní vyjádření vjemu dvojí národnosti dostalo ovšem různé podoby. Jedna asistentka přímo uvedla spojení národnost *česko-romská*²⁵, druhá se deklarovala jako *česká Romka*²⁶ a třetí napsala „*jsem Romka, ale cítím se spíše jako Češka*“²⁷.

Tab. 1. Romští asistenti podle deklarované národnosti
(soubor respondentů ankety)

národnost	absolutně	v %
česká	29	58,0
romská	9	18,0
romská-česká (dvojí)	3	6,0
slovenská	6	12,0
maďarská	1	2,0
neuvedeno	2	4,0
celkem	50	100,0

V anketě se více než jedna polovina asistentů, tedy 29 z 50, přihlásila k české národnosti. V souvislosti s profesní pozicí asistentů jako zástupců Romů ve škole vypovídá preference této volby o určitém směru postojové orientace a manifestního uvažování.

²⁵ Žena, O, čes.-rom., dot. č. 33.

²⁶ Žena, SŠ, čes.-rom., dot. č. 7.

²⁷ Žena, Z, rom., dot.č. 13. Tato žena tedy ve své pozici respektovala názor, že etnicita je neměnná (názor odmítaný současnými politology a filozofy). Zdůraznila svá východiska, před svým pocitem.

Romskou národnost naproti tomu deklarovalo pouze devět asistentů, tedy necelá jedna pětina. Ve srovnání s obecnými postoji romského obyvatelstva v ČR, doloženými v předběžných výsledcích sčítání lidu z roku 2001, je však tato skupina početně vysoce nadprůměrná.²⁸ Vyšší vůle deklarovat se v romské národnosti se z hlediska souboru dotázaných asistentů jeví jako jeden z příznačných rysů, a to přesto, že tato pozice zůstala pozicí menšiny.

Postoj romských asistentů k národní příslušnosti, vyjádřený deklarací národnosti, nebyl ovšem vybudován vždy na názorové vyhraněnosti a ujasněnosti vlastní národní existence. Z 29 asistentů, kteří se deklarovali v české národnosti, na přímou otázku, zda souhlasí s tvrzením „jsem Čech“, osm odpovědělo záporně a tři *nevím*. Srov. tab. 2. V postojích relativně početné skupiny tedy přihlášení se k české národnosti korespondovalo s dosud nevyhraněným názorem na vlastní národní sebeidentifikaci a s transparentním tápáním v otázce *kdo jsem a kam patřím*.

Tab. 2. Vyjádření *jsem/nejsem Čech* podle deklarované národnosti (soubor respondentů ankety)

národnost	národnost celkem		ano		jsem Čech ne		nevím	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%
česká	29	58,0	18	81,8	8	40,0	3	37,5
romská	9	18,0	1	4,5	6	30,0	2	25,0
Rom – Čech	3	6,0	–	–	2	10,0	1	12,5
slovenská	6	12,0	2	9,1	2	10,0	2	25,0
maďarská	1	2,0	–	–	1	5,0	–	–
neuvedl	2	4,0	1	4,5	1	5,0	–	–
Celkem	50	100,0	22	100,0 ¹	20	100,0	8	100,0

Poznámky: ¹ + 0,1

²⁸ Údaje publikované Českým statistickým úřadem uvádějí, že v ČR se v roce 2001 k romské národnosti přihlásilo pouze 11.716 osob. I při nejnižším odhadu počtu romského obyvatelstva v ČR, který pro rok 1991 činil 150 tisíc osob, by podíl Romů, kteří se deklarovali v romské národnosti, nedosáhl ani 8 % romské populace republiky, při nejvyšším odhadu 300 tisíc by pak činil necelá 4%. Srov.: Česká republika. Sčítání lidu, domů a bytů. Předběžné výsledky sčítání lidu, domů a bytů k 1. 3. 2001. Praha, Český statistický úřad 2001, s. 29. – Odhady učiněné při sčítání lidu v roce 1991 uváděly, že k romské národnosti se v České republice přihlásilo 21,8 % občanů romských východisek. Srov. Srb, Vladimír: Romové v Československu podle sčítání lidu 1991. *Demografie*, 35, 1993, s. 282–289.

Tab. 3. Vyjádření *jsem/nejsem Čech* podle deklarované národnosti – soubor respondentů ankety
národnost = 100 %

národnost	celkem		jsem Čech					
	abs.	%	ano		ne		nevím	
			abs.	%	abs.	%	abs.	%
česká	29	100	18	62,1	8	27,6	3	10,3
romská	9	100	1	11,1	6	66,7	2	22,2
Rom – Čech	3	100	–	–	2	66,7	1	33,3
slovenská	6	100 ¹	2	33,3	2	33,3	2	33,3
maďarská	1	100	–	–	1	100,0	–	–
neuvedl	2	100	1	50,0	1	50,0	–	–
Celkem	50	100	22	44,0	20	40,0	8	16,0

Poznámky: 1 + 0,1

Obdobná tendence k postojové rozpornosti se v opačné závislosti ukázala i mezi asistenty, kteří se označili v národnosti romské a slovenské. Část z nich se, bez ohledu na svou „nečeskou“ národní sebedeklaraci, naopak považuje za Čechy.²⁹ Srov. tab. 2, 3. Výstižný příklad tápání podala 41 letá asistentka z okresu Břeclav, která se přihlásila ke slovenské národnosti, souhlasila s výrokem *jsem Češka* a cítila potřebu k tomuto souhlasu připojit „romského původu“.³⁰

V celkovém počtu anketou dotázaných ti, co tápali či přesněji jednoznačně se neorientovali ve své národní identitě, znamenali nezanedbatelných 38 % (19 osob). Srov. tab. 2.

Přesto vyhraněný postoj k národní příslušnosti byl v pozicích sledovaných romských asistentů naprosto převažující. Více než polovina se dovedla jednoznačně zařadit (58 %). Z 29 osob, které se v anketě přihlásily k české národnosti, se 18, tedy celých 62,1 %, současně vyslovilo kladně k tvrzení „*jsem Čech*“.³¹ Srov. tab. 3. Sebeidentifikace těchto asistentů v české národnosti byla z jejich stanoviska nesporná a z hlediska vnějšího posuzovatele nezpochybnitelná. Pozici nezpochybnitelnosti potvrdily i výroky v průběhu

²⁹ Z devíti asistentů, kteří zapsali v dotazníku romskou národnost, se jeden cítí být Čechem, dva nebyli rozhodnutí a šest se za Čechy neoznačilo. Ze šesti asistentů, kteří v dotazníku zapsali slovenskou národnost, se dva cítí být Čechy, dva nebyli rozhodnutí a dva se za Čechy neoznačili.

³⁰ Žena, SŠ, slov., dot. č. 12.

³¹ V anketou sledovaném souboru asistentů představovali 36 % ze všech dotázaných.

rozhovorů – pro ilustraci výrok dvacetiosmiletého muže: „*o co více jste Českou než já Čechem?*“³² Uvědomělé přihlášení se k češství signalizuje dva důležité postojové **posuny** – jednak rozdvojení vztahu k etnické a národní identitě, jednak příklon k národní identitě, která nemá vazby k vlastním etnickým kořenům.

Jednoznačnější ujasnění pozice ke zvolené národní identitě nesla však s sebou sebeidentifikace asistentů v romské národnosti a stejně tak sebeidentifikace ve dvojí národnosti (Rom – Čech).³³ Srov. tab. 2–3. Ujasnění vycházelo ovšem ze dvou naprosto odlišných postojových pozic a myšlenkových přístupů. Ti asistenti, kteří se deklarovali jako Romové a současně prohlásili, že se necítí být Čechy, vyjádřili uvědomělé popření příslušnosti k českému národu a současně přijetí romské etnické identity jako pozice identity národní. V rozhovorech toto uvědomělé přihlášení se k romské národnosti proklamovali asistenti, kteří svou práci zastávali v kontinuitě několika let a kteří se ztotožnili s názory romských politických elit. Pozici uvědomělého romství a její předávání pak vnímali jako své poslání.³⁴ Naproti tomu ti asistenti, kteří se deklarovali ve dvojí národní příslušnosti – české a romské – vyjádřili reálnou možnost přijímat, pocítovat i reflektovat dvojí rovnocennou identitu a propojit své romství s češtvím. Přesto cítili bariéry, aby souhlasili s tvrzením jsem Čech³⁵ – v anketě i v rozhovorech (a to i v případech, že pocházeli z národnostně smíšených česko – romských rodin³⁶). Pozice Čech–Rom znamenala pro ně novou identitní kvalitu.

Rozptyl postojů k národní identitě se pro sledovanou skupinu romských asistentů ukázal základní příznačností. Jeho transparentní součástí byl i protiklad *vjemu jakou mám národnost a kdo jsem*.³⁷ A v tomto protikladu

³² Muž, Z, 28 let, interview č. 3.

³³ Z devíti romských asistentů, kteří se v anketě deklarovali v romské národnosti, pouze jediný odpověděl, že je Čech, a dva, že nevědí, zda jsou Češi. Z žen, které se označily ve dvojí národnosti, dvě napsaly, že nejsou Češky a pouze jedna se vyjádřila, že neví, zda je Češka.

³⁴ Žena, Z, 36 let, interview č. 20: „*Když někde něco je, tak jako se normálně považuju za Romku a píšu to všude, kde se to dá psát. ... Prostě jsem je chtěla vychovat podle nás, podle našeho stylu života ...*“. – Žena, Z, 34 let, interview č. 24.

³⁵ Žena, O, čes.-rom., dot. č. 33. – Žena, SŠ, čes.-rom., dot. č. 7. – Žena, Z, rom., dot. č. 13.

³⁶ Žena, O, 31 let, interview č. 22: „*Moje národnost? Já jsem křížovátka, když to tak můžu říct. Můj otec je Čech a moje maminka to je vlastně Romka, takže taková vlastně půl Romka a půl Češka ... hlásím se k romské kultuře ...*“.

³⁷ Z celkového počtu 50 anketou dotázaných romských asistentů protiklad *vjemu jakou mám národnost – co jsem* vyjádřilo 19 (38 %) – z nich 11 autoritativně, kdežto 8 odpovědělo nevím. Naproti tomu většina 29 (58 %) ve svém tvrzení neměla rozpor. Dva asistenti národnost neuvedli (4 %). Srov. tab. 2 a 3.

reálnou identitní pozici naznačilo spíše stanovisko zařazení se mezi Čechy nebo vyloučení se z jejich řad než přihlášení se k určité národnosti. Při rozhodování zda přijmout češství jako svou identitu bez ohledu na deklaraci národnosti se přibližně stejný počet dotázaných romských asistentů ztotožnil s Čechy (44 %) i toto ztotožnění odmítl (40 %). Pouze jednotlivci vyjádřili svou nerozhodnost a tápání jako důslednou pozici (16 %). Srov. tab. 3.

Zůstává otázkou, do jaké míry rozpor postojů některých romských asistentů při sebeidentifikaci v národní příslušnosti, tedy rozpor mezi deklarovanou národností a sebeidentifikací jako příslušníka určitého národa, byl výsledkem teprve postupně se vyhraňující vlastní pozice, nebo i výsledkem nejasností, s nimiž někteří Romové přistupují k obsahu pojmů národnost, národní existence a národní společenství/společnost.³⁸ Konkrétní otázky je však nutí zařadit se a deklarovat se.³⁹ Již dříve zaznamenaná možnost ztotožnění pojmů národnost a státní občanství, doložená u romských dětí staršího školního věku v roce 1998,⁴⁰ není vyloučena ani v případě některých romských asistentů.⁴¹ Nutno však počítat i s vlivem zásadně odlišného vnímání podstaty jinakosti, jejímž spektrem někteří Romové nahlízejí sebe sama v je obklopující většinové společnosti, jinakosti, která nevychází z kvality národa a národní příslušnosti, nýbrž z kvality rodové – (kulturní a fyzické) odlišnosti.

Volba deklarace národnosti

Připustíme-li, že deklarace národnosti v pozicích některých romských asistentů je faktem zvažování, nutno si položit otázku, které podmiňující vazby ovlivňují asistenty při rozhodnutí přihlásit se k určité národnosti.

³⁸ V literatuře je tento postoj nazýván „ambivalentním vztahem k vlastní etnicitě“ (srov. např. Frištenská, Hana: Romové jako národnostní menšina. *Romano džaniben*, 3, 1994, č. 2, s. 16) nebo „etnickou indiferentností“ (srov. Mann, Arne B.: Problém identity ..., c.d., s. 60–65). Výstižně tuto „tradiční“ pozici v kontextu širším, evropském, zaznamenal E. Ščuka. Na otázku, zda mluví za všechny Romy v IRU, když říká, že Romové jsou národ, odpověděl: „Hodně Romů v IRU vůbec takhle neuvažovalo. Nepřišlo jim na mysl, že se musíme soustředit na podobnou otázku.“ (Srov. Hübshmannová, Milena: Rozhovor s JUDr. Emilem Ščukou, ..., c.d., s. 6.)

³⁹ Ti, kteří mají ambivalentní vztah k národní identitě, (s touto identitou nepracují) a tuto identitu emočně neprožívají, nevědí přesně, jak s ní zacházet.

⁴⁰ Moravcová, M.: Proměňující se volba – Čech, Rom nebo obojí. *Etnická sebereflexe romských dětí*. *Český Lid*, 88, 2001, s. 43–61.

⁴¹ Dokladem lze uvést výrok 22 let staré asistentky: „Čech je občan, který se narodil v České republice.“ (Žena, O, čes., dotazník č. 49).

Materiál, který jsme shromáždili anketou, sledoval tři další ukazatele: lokální zázemí rodiny, úroveň dosaženého vzdělání a místo bydliště.

K romské národnosti se přihlásili především asistenti z rodin, kde se oba rodiče narodili v jedné obci nebo v jednom regionu. Romskou národnost tedy deklarovali zejména ti, jejichž výchozí rodinné prostředí posilovaly analogické lokální kulturní zkušenosti a analogické lokální povědomí obou rodičů. S ohledem na místní původ výchozích rodin oslovených romských asistentů to byli častěji jedinci, jejichž rodiče měli kořeny v obcích na Slovensku. Teprve u asistentů mladších 25 let se stejná závislost ukázala ve vztahu k lokalitám českých zemí.⁴² Srov. Příloha tab. IV.

Dosažená úroveň vzdělání ovlivnila volbu národnosti potud, že romskou národnost častěji uvedli asistenti se základním vzděláním a asistent s dosaženým vysokoškolským vzděláním, kdežto ti, kteří ukončili odborné a středoškolské vzdělání, inklinovali více k deklaraci národnosti české. Srov. tab. 4. a Příloha tab. VI. – VII.

Tab. 4. Romští asistenti podle deklarované národnosti a nejvyššího dosaženého vzdělání (absolutně) – respondenti ankety

národnost	nejvyšší dosažené vzdělání					celkem
	základní	odborné	středoškolské	vysokoškolské	neuvedl	
česká	4	13	10	–	2	29
romská	2	5	1	1 ¹	–	9
Rom – Čech	–	1	2	–	–	3
slovenská	3	1	1	–	1	6
maďarská	1	–	–	–	–	1
neuvedl	–	1	1	–	–	2
celkem	10	21	15	1	3	50

Poznámky: ¹ Student vysoké školy pedagogické.

K české národnosti pak inklinovali ve větším počtu asistenti, kteří bydleli a žili ve velkoměstech – v Praze, Brně a Ostravě. Srov. Příloha tab. III. Soubor sledovaných asistentů je však natolik málopočetný, že naznačené souvislosti mohou být náhodné.

⁴² Rodinné kořeny romských asistentů ukazují, že většina z nich žije v ČR teprve ve druhé generaci. Jejich rodiče pocházejí z různých vesnických obcí a měst Slovenska. Teprve asistenti mladší než 30 let jsou ve stejném počtu dětmi rodičů, kteří se narodili v českých zemích a na Slovensku. Pouze dvě ženy z jižní Moravy pocházejí z romských rodin, které v oblasti Břeclavska a Uhersko-Hradištska kontinuálně žijí.

Přímé rozhovory prokázaly vliv společenského sebeuvědomění asistentů – tedy jejich cílevědomou volbu mezi češtvím a romstvím. Tyto pozice zůstaly ovšem výjimečné. V rozhovorech uvědomělé přihlášení se k češtví proklamovali asistenti, kteří budoucnost Romů v ČR spatřovali v integraci do společnosti republiky. Naproti tomu uvědomělé přihlášení se k romství, které reflektuje existenci Romů v národně-politických souvislostech, vyjadřovali ti asistenti, kteří byli napojeni na aktivity romských politických elit.⁴³

Sebeidentifikace v romství

Bez ohledu na volbu deklarované národnosti romští asistenti nepochybovali o svém romství. To zůstávalo v jejich vědomí prvoplánovým postojem a vjemem. Vědomí vlastních romských rodinných kořenů bylo pro ně samozřejmé a všudypřítomné. Na čem však toto vědomí budovali, pokud připustíme, že s identitou národní zacházejí z pozice osobního – liberálního názoru a dále pokud připustíme, že identitu etnickou, tedy uvědomělý sebeidentifikující postoj s lidmi stejných etnických kořenů, někteří zvažují, jiní překrývají identitou konstruovanou na rodinných a skupinově-rodových východiscích?

Významným ukazatelem vztahu k sobě samým byl vjem jiného, proti němuž se asistenti z pozice svého romství vymezovali. Ve volné řečové komunikaci kladli do protikladu k sjednocujícímu sebeoznačujícímu pojmu Rom/Cikán čtyři různá označení druhého: bílý, gádžo, Nerom a Čech. Etnonym Čech v protipólním postavení k etnonymu Rom/Cikán použili pouze výjimečně ti asistenti, kteří měli pevně vybudované vědomí romské⁴⁴ nebo české národní identity⁴⁵. Naproti tomu pojmy bílý⁴⁶,

⁴³ Žena, Z, 36 let, interview č. 20. – Žena, Z, 34 let, interview č. 24.

⁴⁴ Žena, Z, 36 let, interview č. 20 (gádžo použito i jako synonymum Čecha: „romská komunita nemá tolik vzdělaných lidí jako česká, jako gádžové, ... třeba nám vštěpovali rodiče, jo, nevěř gádžům..., a já jsem Romka, takže to je na tom to nejhezčí, že i Rom může tomu gádžovi i pomoci ...“). – Žena, Z, 31 let, interview č. 22.

⁴⁵ Žena, S, 25 let, interview č. 23: „...mluvím o Česích ... já slovo gádžo vůbec nepoužívám ...“. – Žena, Z, 27 let, interview č. 25: „... národnost ... rodiče taky českou, moje děti mají českou ... soužití mezi Cikány a Čechy ... gádžové jsou Češi ...“.

⁴⁶ Žena, O, 31 let, interview č. 22: „vyrůstali jsme vždycky mezi bílými ... otec vždycky tvrdil, že budu vypadat jako Romka, ale chování budu mít jako běloška ...“ „... s Neromama nemám vůbec žádné problémy ...“ „... když se prostě bavím s mojí mamkou tak prostě používám slovo gádžo, když se bavím s mojí mamkou a je tam můj manžel /Čech/ tak slovo gádžo nepoužívám – používám slovo bílý ...“. – Žena, Z, 39 let, interview č. 24: „... chodí za mnou i bílé děti ... jsou tam normálně i bílé ...“. – Žena, Z, ? let, interview č. 26: „... ti bílí nejsou všichni tak špatní, jak se třeba o nich vykládá ...“. – Žena, Z, 19 let, interview č. 28: „... bílé děti v uvozovkách ...“. – Žena, SŠ, 18 let, interview č. 30: „... ale to nejsou jenom romské děti ... i bílé ...“.

gádžo⁴⁷ a Nerom⁴⁸ patřily k běžným, a nejednou synonymně zaměňovaným. Těmito pojmy však asistenti neoznačovali jiného s ohledem na jeho etnickou či národní příslušnost. Definovali ho s vylučujícím významem toho, kdo stojí mimo romskou komunitu – kdo se odlišuje barvou pleti (bílý, gádžo⁴⁹), je jiný než Rom (gádžo, Nerom). Takovéto chápání jiného ve výchozí pozici nepracuje s etnickou a národní identitou. Dává proto prostor pro přihlášení se k jakékoli národnosti – národnost představuje jako možnost volby, k níž se rovnocenně může přihlásit Rom i Nerom.⁵⁰

Romství ovšem v pojetí asistentů znamenalo vždy *jinakost*. Které fenomény této *jinakosti* asistenti reflektovali, pokud se pociťovali v romských etnických kořenech? A které z nich přijímali jako stavební kameny své etnické identity a identity národní – pokud ji konstruovali na svém romství? A konečně, jak se jejich vize vtělená do stereotypu vlastní jinakosti shodovala s jimi prožívanou realitou jinakosti? Při hledání odpovědi jsme se zaměřili na ukazatele, na nichž svou etnickou a národní identitu budují představitelé Romů, kteří vstoupili do politického života ČR. Vyjádřeno slovy Emila Ščuky: „*Sjednocuje nás také náš jazyk, naše kultura, naše společná historie, naše morálka. K našemu národu nás pojí to, co do nás vložili naše matky a naši otcové, co se dědí z pokolení na pokolení: romská čest a naše romství*“.⁵¹ V souladu s postoji některých českých badatelů, kteří se zabývají romskou problematikou,⁵² ji staví: a/ na vlastnictví osobitého jazyka, b/ na exi-

⁴⁷ Muž, Z, 24 let, interview č. 27: „... sem měl ...takový úkoly k Romům, romským dětem, do romský rodu, a teď dělám i pro ty gádžovský. ... Celý vedení školy sme se domluvili tak, že tady nebudeme rozlišovat takle jako Romy a Neromy ... my to rozlišujeme dobrý žák, špatný žák.“

⁴⁸ Žena, Z, 46 let, interview č. 21. – Muž, Z, ?, interview č. 31: „... i s neromským dětem“.

⁴⁹ Žena, Z, ? let, interview č. 26: „... slovo gádžo je barva pleti ... nám se říká cigáni a zase bílým se říká gádžo ...“. – Žena, Z, 19 let, interview č. 28: „... gádžo je prakticky jako bílý ...“. – Žena, SŠ, 18 let, interview č. 30: „gádžo – bílý člověk, Nerom prostě. ... Vietnamec? Ne tak ten už není gádžo, prostě bílý člověk.“ – Muž, Z, ?, interview č. 31: „... gádžo ... to je takzvaný bílý člověk ... bílý jako vy užíváte ... Rom“.

⁵⁰ Toto pojetí zaznělo i ve výroku jednoho z romských asistentů: „... my s tím často máme problém, když třeba chceme tady v takovým podobným dotazníku mluvit o Romech a potom o tom zbytku té společnosti, o zbytku české společnosti a nevíme, jak to máme nazývat ... někdy říkáme Neromové, ale někdy třeba chceme vyjádřit, že to jsou jakoby spoluobčané, kteří nejsou Romové, ale jsou to vlastně Češi, ale nechceme říct Češi a Romové, protože některý Rom může říct, já jsem taky Čech.“ (Muž, Z, 24 let, interview č. 27.)

⁵¹ E. Ščuka, jeden z romských politických reprezentantů, mluvil o sjednocujících charakteristikách Romů evropských i mimoevropských. Srov. Hübbschmannová, Milena: Rozhovor s JUDr. Emilem Ščukou, ..., c.d., s. 7. – K. Holomek v souvislosti s národně-empirickým procesem Romů jako základní prvky sebeuvědomění zdůraznil pocit hrdosti na vlastní kulturu, historii a předky. Srov. Holomek, K.: Etnické emancipace Romů v ČR na sklonku roku 1998. *Bulletin Muzea romské kultury*, č. 7/1999, s. 16.

⁵² Hübbschmannová, Milena: *Šaj pes dovakeras ...*, c.d., passim. – Říčan, Pavel. *S Romy žít budeme – jde o to jak*. Praha, Portál 1998, s. 90–94. – Nečas, Ctibor: *Romové v České republice*

stenci pevných rodinných vazeb jako základu osobité rodinné organizace a c/ na svěbytných kulturních tradicích (dotýkajících se způsobu života, norem chování i kulturních projevů v úzkém slova smyslu).

Obraz vlastní jinakosti

Asistenti obraz vlastní romské *jinakosti* budovali v podstatě na týchž charakteristikách – ovšem s rozdílným hodnocením váhy, kterou na ně kladli.

V názoru asistentů⁵³ nejsvěbytnější, nezastupitelnou a určující zvláštností Romů je vnitřní soudržnost romských rodin a komunit. Pevné vnitřní sociální vazby budované primárně na bázi rodin, rodinných skupin a rodových komunit byly nejrespektovanější osobitostí. Právě tyto vazby,⁵⁴ pevnou strukturu rodinných rolí⁵⁵ a zařazení rodiny na prvé místo v žebříčku hodnot⁵⁶ asistenti opakovaně označovali za nejtransparentnější *jinakost*, jíž Romové disponují.⁵⁷ V protikladu ke společnosti gádžů romská rodina ve vizi asistentů „*dokáže držet spolu a podporovat se, děti si váží rodičů, v domovech důchodců nejsou vidět staří Romové, neboť užší rodina se o ně dokáže postarat, ... dokáží pomoci jeden druhému a neubližují si, děti v rodině jsou například nedotknutelné a jsou všemi členy rodiny milovány*“.⁵⁸ Romská komunita pak podle téže vize dává jednotlivci sociální garanci: „*Máme zachovanou rodovou příslušnost a vše, co se od tohoto zázemí odvíjí*“.⁵⁹ Takto pojatá jinakost se v deklarovaných stanoviscích asistentů stala určitým autostereotypem, tvrzením, které je přijímáno a o němž se nepochybuje – a to i v případě, že asistent inklinuje ke kulturnímu modelu české společnosti.

včera a dnes. Olomouc, Univerzita Palackého 1999, passim. – Mann, Arne B.: Problém identity ..., c.d., s. 50–55. – Badatelé, kteří se romistickou problematikou zabývají, ovšem opakovaně mezi faktory, které spoluvytvářejí identitu Romů, zařazují i sociální distanci většinového obyvatelstva, tendenci k jejich izolování.

⁵³ Názor asistentů na vlastní jinakost jsme sledovali polostandardizovanými rozhovory.

⁵⁴ Žena, Z, 24 let, interview č. 2. – Muž, O, 43 let, interview č. 1. – Žena, Z, 45 let, interview č. 6. – Žena, O, 45 let, interview č. 7. – Žena, Z, 26 let, interview č. 8. – Žena, Z, 28 let, interview č. 9. – Žena, O, 38 let, interview č. 10. – Žena, O, 35 let, interview č. 13. – Žena, O, 40 let, interview č. 15. – Žena, Z, 42 let, interview č. 16. – Žena, Z, 42 let, interview č. 18.

⁵⁵ Žena, Z, 24 let, interview č. 2.

⁵⁶ Muž, O, 43 let, interview č. 1. – Muž, O, 32 let, interview č. 4. – Žena, O, 35 let, interview č. 5. – Žena, O, 38 let, interview č. 10. – Žena, Z, 42 let, interview č. 18.

⁵⁷ V interview jsme kladli otázky nepřímé. Tázali jsme se na vjem jinakosti Romů a Čechů, na vjem kulturní osobitosti a společenské svěbytnosti Romů vzhledem k českému kulturnímu prostředí a na vjem předností, které přináší jedinci příslušnost k romské komunitě.

⁵⁸ Muž, O, 43 let, interview č. 1. – Srov. též: Karhanová, Kamila: Sebeobraz a obraz Romů v dialogu s majoritní společností. In: *Zdi a mosty. Česko-romské vztahy*. Ed. Olga Šmídová, Praha, ISS FSV UK a Sdružení Biograf 2001, s. 99–104.

⁵⁹ Žena, O, 40 let, interview č. 15.

Další vize vlastní *jinakosti*, kterou asistenti opakovaně zdůrazňovali, se dotýkala odlišné mentality a základních osobnostních vlastností Romů. Asistenti v kontrastu k okolní společnosti ČR viděli Romy jako lidi tolerantní⁶⁰, nesobecké,⁶¹ schopné empatie,⁶² vstřícné lidskosti,⁶³ lidi upřímné⁶⁴, hrdé⁶⁵ a temperamentní.⁶⁶ Spatřovali je jako lidi, kteří mají schopnost žít v každé době, přežít a po příkořích si zachovat svou tvář.⁶⁷ Dokladem výrok třicetipětiletého muže: „*dokází žít s jinou kulturou, národem celé roky*“.⁶⁸

Dějinné tradice asistenti promítli do vize romské jinakosti pouze výjimečně. Přesto tak učinili ve dvou kontextech. Prvý budoval na vědomí kontinuity odlišné obyčejové tradice (pohřby, svatby, křtiny⁶⁹), svěbytné hudby a tanečního projevu.⁷⁰ Druhý budoval na představě permanentně utiskovaných Romů, kteří „*vždy museli trpět za každého krále – císaře – prezidenta neboli režimu*“⁷¹, „*někdy se stále něčemu a někomu museli podřizovat s bezmocí*“⁷², „*nemají svou vlast, jednotné zákony, nemají moc, ztrácí úctu a víru sami v sebe*“.⁷³ Stavěl na obrazu společenství, které je mírumilovné, životaschopné „*neválčíme se zbraněmi, pouze chytrostí s lidskou blbostí*“⁷⁴ a dovede si uchovat svobodu.⁷⁵

Vlastní *jinakost* asistenti pociťovali imperativně i v barvě pleti. Tato *jinakost* jako by byla bytostnou součástí sebepojetí. Její vjem prostupoval nestřeženě výpovědi většiny. Naproti tomu vlastnictví osobitého jazyka jako charakteristiku *jinakosti* Romů z 38 asistentů, s nimiž byly vedeny rozhovory, uvedli pouze dva⁷⁶ – a to ti, kteří přijali a prosazovali existenci Romů v národně – politických souvislostech.

⁶⁰ Žena, 35 let, interview č. 5. – Žena, Z, 24 let, interview č. 2.

⁶¹ Muž, 32 let, interview č. 4.

⁶² Žena, Z, 24 let, interview č. 2. – Žena, 35 let, interview č. 5. – Žena, 45 let, interview č. 6. – Žena, 26 let, interview č. 8. – Žena, 42 let, interview č. 16.

⁶³ Žena, 45 let, interview č. 6. – Muž, 32 let, interview č. 4. – Žena, 28 let, interview č. 9. – Žena, 42 let, interview č. 16.

⁶⁴ Žena, 35 let, interview č. 5.

⁶⁵ Žena, 45 let, interview č. 6.

⁶⁶ Žena, 28 let, interview č. 9. – Žena, 38 let, interview č. 10. – Muž, 28 let, interview č. 3.

⁶⁷ Žena, 35 let, interview č. 5. – Muž, 45 let, interview č. 12.

⁶⁸ Muž, 35 let, interview č. 17.

⁶⁹ Muž, 32 let, interview č. 4. – Žena, 45 let, interview č. 6.

⁷⁰ Žena, 37 let, interview č. 14. – Muž, 28 let, interview č. 3.

⁷¹ Žena, 45 let, interview č. 6.

⁷² Muž, 35 let, interview č. 17.

⁷³ Muž, 28 let, interview č. 3.

⁷⁴ Žena, 40 let, interview č. 15. – Srov. též žena, 45 let, interview č. 6.

⁷⁵ Muž, 32 let, interview č. 4.

⁷⁶ Žena, Z, 24 let, interview č. 2.

Tento obraz vlastní jinakosti, kreslený asistenty, jsme konfrontovali s jimi prožívanou realitou. Reálné fungování vyslovené vize vlastní jinakosti jsme zjišťovali anketou.

Prožívaná jinakost

Osobnost a skupina. Vjem vlastní osobnosti⁷⁷ měl u sledované skupiny romských asistentů dvě základní polohy. Prvá reflektovala vlastní osobnost, tedy individualitu nazíranou prostřednictvím sebereflexe. Druhá reflektovala zařazení se do skupiny, tedy ztotožnění se s určitou sociální kolektivitou. Srov. tab. 5, Příloha tab. VIII.

Na prvních pozicích četnosti výpovědí o sobě stála vlastní osobnost. Byla nahlížena v obecné lidskosti (člověk), v sjednocujícím ženství nebo

Tab. 5. Sebeidentifikace romských asistentů – respondenti ankety

sebeidentifikace	pořadí výpovědi						
	1	2	3	4	5	6	7
osobnost obecně	28	12	3	1	1	1	1
osobní vlastnosti	8 ¹	14	14	27	24	24	20
zařazení do skupiny	14	22	29	15	13	8	6
celkem odpovědělo	50	48	46	43	38	33	27
neodpovědělo	–	2	4	7	12	17	23
celkem	50	50	50	50	50	50	50

Poznámka: ¹ V tom výrok jednoho asistenta, který se označil slovem černej.

mužství i v individualitě vlastního Já (Věra). Někteří asistenti přiřadili i reflexi své společenské důstojnosti (svobodný člověk)⁷⁸ nebo respektované společenské úlohy (žena – matka)⁷⁹. Většina výpovědí o vlastní osobnosti se však dotýkala charakteristiky vlastností, které asistent vnímal pro sebe jako příznačné a určující. Tento vjem se ukázal v pozicích asistentů naprosto dominantní. Zachycoval širší škálu především povaho-

⁷⁷ Vjem vlastní osobnosti byl sledován otázkou: *Kdo – co jste? Napište sedm slov, kterými označíte sami sebe.*

⁷⁸ Srov.: člověk věřící (žena, SŠ, rom., dot. č. 10) – *svobodný člověk, doufám, že ve svobodné zemi a sama za sebe svobodně rozhodují* (žena, SŠ, čes., dot. č. 18) – *individuální člověk* (žena, O, čes., dot. 42) – *člověk a jenom člověk* (žena, SŠ, čes., dot. č. 50).

⁷⁹ Žena, O, čes.-rom., dot. č. 33. – Žena, O, čes., dot. č. 43.

vých, v menším počtu i fyzických charakteristik. Vypovídal o názoru na sebe sama, tedy o osobnostních vlastnostech, kterým asistent přikládá váhu a jimiž sám sebe nahlíží.⁸⁰ Srov. Příloha tab. VIII.

Základní osobnostní vlastnosti, kterými romští asistenti nahlíželi sebe sama, našly ve výročí různá slovní vyjádření – ovšem obsahově zůstaly relativně sevřené. Asistenti zdůrazňovali především svou schopnost vcítit se do pocitu druhých, být k nim vstřícní, laskaví, tolerantní a ochotní pomoci. Za své výrazné vlastnosti považovali lidskost, dobrotu, romantický pohled na okolní svět, optimismus a radostnost ve svém počinání, přirozený temperament. V sebehodnocení upozorňovali i na svou schopnost přizpůsobit se, zachovat si vnitřní klid. Oproti vizi, kterou asistenti zakomponovali do autoobrazu Roma, zazněly častěji i odkazy na vlastní pracovitost, odpovědnost, spolehlivost, realistický přístup k životu, tvůrčí schopnosti. Zde nová poloha a hodnotový posun. Přesto se sebehodnocení asistentů v zásadních konturách nelišilo od obrazu Roma, který kreslili. *Jinakost* či *osobitost* připisovaná romství se prolнула do vlastního sebenazírání. Srov. tab. 6.

Pokud se asistenti zařadili do skupiny, učinili tak důsledně a v naprosté většině výlučně, v souvislostech své rodinné příslušnosti. Srov. Příloha tab. VIII. V jejich pohledu se rodina a zařazení se do její struktury ukázaly

Tab. 6. Autoobraz osobnostních vlastností¹ – respondenti ankety

vlastnost	uvedlo asistentů	
	absolutně	z 50 v %
empatie	18	36
dobrota	14	28
veselost	13	26
romantismus	10	20
tolerantnost	9	18
přizpůsobivost	7	14
klidnost	6	12
pracovitost	5	10
odpovědnost	5	10

Poznámka: ¹ Vzaty v úvahu vlastnosti, které zmínilo pět a více asistentů.

základním vjemem skupinové (kolektivní) příslušnosti – zcela v souladu s tradičním pojetím Romů o skupinové sounáležitosti. Význam této iden-

⁸⁰ Tato otázka bude zpracována v samostatné stati.

titní osobitosti byl zřetelný nejen v sebeprezentaci asistentů jako členů rozšířené rodiny pokrevních i afinitních příbuzných, tedy v sebezařazení do struktury horizontálních a vertikálních (mezigeneračních) rodinných vazeb. Promítl se i v sebeoznačení jednotlivců jako těch, kteří dosud nezaložili vlastní nukleární rodinu, nebo kteří žijí v alternativních partnerských vztazích. V této pozici zůstali asistenti ukotvení v tradici. Nenastoupili cestu přehodnocení.

Další skupinové identity u romských asistentů byly záležitostí postojů jednotlivců. Stály také ve většině až na třetím a dalších místech pořadí sebeidentifikace. Srov. Příloha tab. VIII. Zohledňovaly zejména osobní zájmy (fotbalista, sportovec, muzikant), méně již profesní orientaci (asistent, obchodník).

Romskou identitu, tedy sebeoznačení *jsem Rom*, deklarovalo celkem šest asistentů. Pouze jediný postavil však tuto sebeidentifikaci na prvé místo. Ostatní sebezpochopení v romství předřadili příslušnost k rodině, případně i k profesní skupině. V kontextu rozpornosti, která provázela deklaraci asistentů v národní příslušnosti, tak učinili čtyři asistenti hlásící se k české národnosti, jedna asistentka s dvojí přiznanou národností a pouze jeden asistent s deklarovanou národností romskou. Dva z těchto šesti asistentů pak souhlasili s tvrzením, že jsou Češi. Z hlediska celého zkoumaného souboru asistentů zůstalo hledisko kolektivní národní/etnické identity při sebeoznačování a úvaze *kdo jsem* mimo větší pozornost a povšimnutí.⁸¹

Rodinné vazby. V názorech asistentů se jednou z nejširše respektovaných osobitostí romských komunit ukázaly pevné vnitřní sociální vazby budované primárně na bázi rodin. Takto pojatá *jinakost* se v deklarovaných stanoviscích asistentů stala určitým autostereotypem.

Pravdivost tohoto autostereotypu jsme v anketě sledovali v realitě života romských asistentů na třech ukazatelích: na vědomí rodinné sociální garance, na intenzitě kontaktů širší rodiny a na vědomí závaznosti účastnit se meziních, zlomových okamžiků v životě jednotlivých členů rodiny a příbuzenské skupiny (přivítání nového člena na počátku jeho života, založení vlastní nové rodiny a vzdání úcty členu rodiny při jeho odchodu ze života).

Závaznost rodinné garance, v tradičních romských komunitách vnímaná jako sociální solidarita a základ „přežití“,⁸² se v pozicích romských asis-

⁸¹ Pro objektivitu nutno ovšem uvést, že obdobně se zachovali i čeští respondenti, zařazení do kontrolního souboru.

⁸² Liégeois, Jean-Pierre: *Rómovia, Cigáni, kočovníci*. Bratislava, Rada Európy 1995, s. 76–77, 99–100.

tentů ukázala významným prvkem nazírání na vazby ve vlastní rodině. Rodinná garance byla reflektována obousměrně, i když větší pevnost přikládali asistenti závazku rodiny vůči sobě.⁸³ Ovšem postoje téměř čtvrtiny asistentů⁸⁴ doložily současně rozvolňování závazné povinnosti postavit se bezvýhradně za rodinu a její členy. Trend tohoto rozvolňování nebyl však v pozicích asistentů dosud pociťován jako globální stanovisko k rodinné garanci⁸⁵ a ani nekoreloval s deklarací národnosti.

Kontakty širší rodiny prezentovali romští asistenti jako samozřejmost svého rodinného života, a to bezvýhradně.⁸⁶ Intenzita těchto kontaktů, tedy jejich situování do časového rozvrhu týdne, měsíce a roku se ovšem různí. Odlišná je i sdělená motivace setkávání, tedy ta jejich příčinnost, která se zakládá na přijaté zvyklosti. Ve zvyklostech, které asistenti respektují a realizují jako součást svého rodinného života, jsme doložili čtyři modely kontaktů: každodenní, závazné o víkendech, závazné při veškerých svátečních či slavnostních chvílích a uskutečňované bez pravidel – dle vůle a reálné potřeby „řešení problémů“⁸⁷.

I když lze předpokládat, že rozrůznění především důvodů a času rodinných setkávání ovlivnila řada faktorů – místo bydliště, lokální blízkost příbuzenské skupiny, zaměstnání, kvalita rodinných vztahů, jejich rozvolnění ad. – přijetí určitých modelů rodinných kontaktů je dokladem adaptace zvyklostí a vytváření nových pravidel kolektivní komunikace romských rodin. Je však současně dokladem institucionalizace rodinných setkání a to ve vazbě na slavnostní chvíle a na okamžiky rodinné destabilizace. Tuto institucionalizaci možno pak chápat i jako svébytné přizpůsobení se

⁸³ Srov.: Moravcová, M. – Turková, M.: Diskurs: národní, etnická či rodinná identita. Pozice romských pedagogických asistentů. In: *Etnicita a místo*. Salner, Peter – Luther, Daniel (eds.). Bratislava, Ústav etnológie SAV 2001, s. 156–182. – Popření bezvýhradné garance rodiny k vlastní osobě ve všech třech případech, které jsme ověřovali rozhovorem, vycházelo z osobní zkušenosti nesouhlasu rodiny s životní či existenční volbou asistenta. Nebylo obousměrné.

⁸⁴ Odmítání bezvýhradné vlastní garance za člena rodiny bylo více pozicí asistentů starších než 35 let: Srov.: Žena, O, čes., dot. č. 45. – Žena, SŠ, čes.-rom., dot. č. 16. – Žena, SŠ, čes., dot. č. 18. – Muž, Z, čes., dot. č. 15. – Muž, Z, rom., dot. č. 21. – Muž, O, čes., dot. č. 22. – Žena, O, čes., dot. č. 23. – Muž, O, čes., dot. č. 32. – Žena, neuvedeno, čes. dot. č. 36. – Žena, SŠ, sl., dot. č. 40. – Muž, Z, čes., dot. č. 34. – Žena, O, čes., dot. č. 49. – Žena, SŠ, čes., dot. č. 50.

⁸⁵ V anketě pouze pět asistentů odmítlo obousměrně rodinnou garanci: Muž, Z, čes., dot. č. 15. – Muž, Z, rom., dot. č. 21. – Žena, SŠ, sl., dot. č. 40. – Žena, O, čes., dot. č. 49. – Žena, SŠ, čes., dot. č. 50. V interview odmítli pouze tři dotázaní.

⁸⁶ Moravcová, M. – Turková, M.: Diskurs..., c. d., s. 169–172.

⁸⁷ Účelové setkání při řešení problémů uváděli někteří asistenti, kteří se pravidelně v rodině setkávají při oslavách. Srov. Žena, Z, čes., dot. č. 9. – Žena, SŠ, čes.-rom., dot. č. 16. – Žena, SŠ, čes., dot. č. 20. – Žena, SŠ, čes. dot. č. 44.

každodennosti českého města, a tedy jako součást vyrovnávacího procesu, který jde mimo názorové vyhraňování k vlastní etnické a národní jsoucnosti.

Účast na zlomových okamžicích života členů rodiny považovala většina asistentů i pro sebe za platný závazek.⁸⁸ Nejvyšší závaznost byla dána účasti na pohřbu členů rodiny i širší příbuzenské skupiny.⁸⁹ Asistenti ji chápali jako významný projev osobitosti Romů. Dle výroku jedné asistentky: „U nás, když umře Rom, i když ho neznám, tak mu jdu na pohřeb, vyjadřuji mu tím úctu – romství.“⁹⁰ Z řad asistentů, kteří se jednoznačně deklarovali v romské národnosti, pak zazněla myšlenka, že pohřeb je projevem soudržnosti Romů. Pohřbu byla tedy přiřčena symbolická úloha skupinové integrace a symbolu romské jinakosti.

Ovšem současně vyvazování se z „povinnosti“ účastnit se přechodových fází života členů rodinného společenství, které signalizuje rozvolňování pevnosti rodinných pout, se v pozicích asistentů stalo realitou, a to realitou vázanou zejména na velká městská centra (Praha, Liberec, Ústí nad Labem, Ostrava).⁹¹ Toto vyvazování se projevuje třemi způsoby: omezením závazné účasti pouze na nejužší rodinu (rodiče, prarodiče, sourozenci), ohrazením závaznosti podmínkou osobního pozvání ze strany kompetentního poradatele, tedy přijetím úzu zvaní (nikoli oznámení⁹²) a posunutím účasti z kategorie rodinného „závazku“ do kategorie individuálního rozhodnutí.

Vzdalování se tradičnímu ukotvení asistentů do rodových skupin jsme však doložili i ztrátou samotné znalosti existence těchto skupin.

Jazyková orientace. Jazyk, kterým romští asistenti hovoří ve své výchozí rodině (s rodiči), se různí již v základní volbě. Ta osciluje mezi češtinou,⁹³ slovenštinou, romštinou, maďarštinou a polštinou.⁹⁴ Různí se však i kom-

⁸⁸ Pocit závaznosti vyjádřil lapidárně jeden z asistentů: *Pro rodinu jsou to události velkého významu a ani nás nenapadne, že bysme tam nešli.* (Muž, O, čes. dot. č. 11.)

⁸⁹ Moravcová, M. – Turková, M.: *Diskurs...*, c. d., s. 170–171.

⁹⁰ Žena, O, rom., dot. č. 4.

⁹¹ Ze šesti romských asistentů, kteří již nepocitují účast na pohřbu člena rodiny jako závazek, jeden se v národnosti neoznačil, čtyři se deklarovali jako Češi a jedna asistentka se označila ve dvojí národnosti (romské a české).

⁹² Pozvání na rodinné setkání a jeho oznámení asistenti významově citlivě rozlišovali. Oznámení je směřováno rodině a pak platí závazek účasti. Naproti tomu zvaní je adresně určeno jednotlivcům: zvou se pouze ti, jejichž účast je chtěná.

⁹³ Dotaz zněl na hovorovou češtinu.

⁹⁴ Dotaz u češtiny zněl na romštinu, slovenštinu, maďarštinu, dialekt a „jiný“ jazyk, který měli asistenti doplnit.

⁹⁵ Žena, O, 31 let, interview č. 22.

binace, ve kterých asistenti uvedené jazyky v komunikaci s rodiči užívají. Analogické výsledky přinesla anketa i řízené rozhovory. Srov. tab. 7. Řečová komunikace asistentů v jejich výchozích rodinách tedy dokládá vysokou jazykovou variabilitu a schopnost aktuálního vrstvení jazyků, nikoli však jakoukoli sjednocující jazykovou orientaci. Převažujícím jazykem, kterým asistenti s rodiči hovoří, je ovšem čeština.

Tab. 7. Jazyková komunikace romských asistentů s vlastními rodiči s ohledem na používání češtiny – respondenti ankety

s rodiči hovoří	absolutně	v %
pouze česky	16	32,0
česky a dalším jazykem	29	58,0
pouze romsky	2	4,0
pouze jinými jazyky	2	4,0
chybí údaj	1	2,0
celkem	50	100,0

Vazbu mezi deklarovanou národností asistentů a základním charakterem jazykové komunikace běžné v jejich výchozím rodinném prostředí se nepodařilo doložit. Nepodařilo se však prokázat ani vazbu mezi přiznanou národností a preferencí určitého jazyka v uzavřeném rodinném kruhu. Srov. tab. 8. Ve skupině dotázaných romských asistentů se volba jazyka rodinné komunikace řídí znalostmi a zvyklostmi rodičů. Tyto znalosti pak jednoznačně podmiňuje lokální původ rodičů, tedy místo, kde vyrostli a prošli enkulturací. Nerozhoduje věk asistenta ani délka kontinuálního života rodiny v ČR. Srov. Příloha tab. X. Ve vlastní nukleární romské rodině určuje jazykovou orientaci manžel, v rodině etnicky smíšené český partner.⁹⁵

Pro romské asistenty jazyk nepředstavuje kulturní fenomén, o který by jakoli opírali svou volbu přihlásit se k české, romské nebo slovenské národnosti. Příkladem lze uvést: romsky jako jediným dorozumívacím jazykem doma s rodiči mluví dva asistenti, kteří se deklarovali jako Češi,⁹⁶ avšak žádný z těch, kteří se deklarovali v romské národnosti. Naopak z devíti asistentů, kteří se přihlásili k romské národnosti, dva mluví s rodiči výlučně

⁹⁶ Žena, neuvedeno, čes., dot. č. 36. – Žena, O, čes., dot. č. 43.

⁹⁷ Žena, O, rom., dot. č. 24. – Žena, Z, rom., dot. č. 46.

Tab. 8. Jazyková komunikace romských asistentů s vlastními rodiči s ohledem na deklarovanou národnost asistentů (absolutně) – respondenti ankety

s rodiči hovoří	deklarovaná národnost						celkem
	česká	romská	Čech- Rom	sloven- ská	maďar- ská	neuvdl	
pouze česky ¹	11	2	2	–	–	1	16
česky ¹ a romsky	4	4	1	1	–	1	11
česky ¹ , romsky, slovensky	4	2	–	2	–	–	8
česky ¹ romsky, maďarsky	1	–	–	–	1	–	2
česky ¹ a slovensky ²	1	1	–	3	–	–	5
česky ¹ a maďarsky	3	–	–	–	–	–	3
slovensky a maďarsky	1	–	–	–	–	–	1
romsky a maďarsky	1	–	–	–	–	–	1
pouze romsky	2	–	–	–	–	–	2
nemá rodiče	1	–	–	–	–	–	1
celkem	29	9	3	6	1	2	50

Poznámky: ¹ Dotaz zněl na hovorovou češtinu.

² Jedna respondentka, která se deklarovala jako Češka, proklamovala, že s rodiči hovoří spisovnou češtinou a slovenštinou. Subjektivní pocit ovládání češtiny na nadstandardní úrovni rodilého mluvčího odpovídal realitě.

česky⁹⁷, jeden česky a slovensky⁹⁸. Dalších šest sice s rodiči hovoří česky i romsky (a slovensky), avšak čtyři uvedli češtinu jako důležitější než romštinu⁹⁹, jeden jako jazyk rovnocenný alternativní¹⁰⁰ a pouze jeden označil romštinu za jazyk dominantní.¹⁰¹ Řečeno jinak: deklarování v romské národnosti, které je uvědomělou sebeidentifikací v romství, nekoresponduje u asistentů s jazykovou orientací na romštinu v každodenní rodinné komunikaci.

Jazyk rodinné komunikace však pro 50 % anketou dotázaných asistentů, tedy těch, kteří v nejužším rodinném kruhu nepoužívají romštinu a hovoří jinak než romsky, není ani součástí romské etnické identity a ani součástí vazby k romským etnickým kořenům. Srov. tab. 8, Příloha tab. IX. V kon-

⁹⁸ Žena, SŠ, rom., dot. č. 10.

⁹⁹ Muž, Z, rom., dot. č. 21. – Žena, Z, rom., dot. č. 28. – Žena, O, rom. Dot. č. 35.

¹⁰⁰ Žena, O, rom., dot. č. 4.

¹⁰¹ Žena, Z, rom., dot. č. 28.

¹⁰² V anketě češtinu ve styku s rodiči za nejčastější jazyk komunikace označilo z 29 asis-

textu výpovědí sledovaného souboru asistentů tedy jazyk přestal být jednoznačným identifikujícím znakem a sjednocujícím ukazatelem romství.¹⁰² Jako identifikační znak ho tito asistenti nepotřebují ani s ním tak nepracují.

Prožívaná realita *jinakosti* se tedy liší od *jinakosti* deklarované, ukotvené v autostereotypech. Žitá *jinakost* asistentů obsahuje řadu kulturních prvků a sociálních institucí, které jsou ovlivněny kulturním prostředím českého města a modelovány globalizujícími nadnárodními kulturními trendy. Přestože tato *jinakost* dokládá integraci asistentů do občanské společnosti ČR, zůstává ve vztahu ke kultuře českého obyvatelstva *jinakostí*.

Postoj k romství

Postoj k vlastním etnickým kořenům byl v anketě sledován na souhlasu či odmítnutí tvrzení *je dobré být Romem*. Stanoviska asistentů naznačila nezanedbatelné zvažování. Celkem 19 asistentů (38 %) reálně vyjádřilo vlastní nejistotu společenského docenění. Pouze čtyři z nich však své zvažování vyjádřili jako absolutní negaci. Srov. tab. 9 a 10.

Naproti tomu výrazná většina asistentů se ke svému romství přihlásila jako k pozitivnímu životnímu východisku (62 %). Postoj těchto 31 asistentů svědčí o prosazujícím se sebedocenění. Dokládá významný proces přehodnocování názoru na vlastní společenské postavení – a to jak ve vztahu k občanské společnosti ČR, tak ve vztahu k většinové české společnosti. Pro tyto romské asistenty již v počátku profesní dráhy, která jim teprve otevírá vstup do řad moderní romské elity, je pozice společenského sebedopodceňování, chápáná jako jedna z identitních pozic Romů,¹⁰³ překonaná.

tentů, kteří se deklarovali jako Češi, celkem 20, z 9 asistentů, kteří se deklarovali jako Romové, celkem 7, z Čechů-Romů dva a ze Slováků pět. – **Romštinu** za *nejčastější* jazyk komunikace označili z deklarovaných Čechů tři (z nich dva jako jazyk jediný), z deklarovaných Romů dva. Jako *rovnocenný* jazyk komunikace **češtinu a romštinu** označili z deklarovaných Čechů dva, z deklarovaných Romů dva, z Čechů-Romů a ze Slováků vždy jeden. **Slovenštinu** označil za *nejčastější* v rodinné komunikaci z deklarovaných Čechů jediný a za *rovnocenný* češtině ze Slováků dva. **Maďarštinu** za *nejčastější* v komunikaci označil z deklarovaných Čechů jediný, za *rovnocenný* češtině tři. – O pozici češtiny u romských asistentů srov. též: Fafejtová, Tereza: Libres. In: *Zdi a mosty. Česko-romské vztahy*. Ed. Olga Šmidová, Praha, ISS FSV UK a Sdružení Biograf 2001, s. 126–127.

¹⁰³ Sebedopodceňování Romů je opakovaně badateli – romisty označováno za jednu z identitních pozic Romů. Srov. např. Mann, Arne B.: *Problém identity ...*, c.d., s. 50–51, 60. Obdobné stanovisko však vyslovili v přímých rozhovorech i dva asistenti, kteří se přihlásili k uvědomělému romství.

Nejistotu společenského docenění, doloženou přijetím tvrzení *není dobré být Romem*, ve vyšším podílu vyjádřili asistenti, kteří se deklarovali v romské národnosti a ve dvojí národnosti. Uvědomělá pozice romského národního sebeuvědomění ani pozice dvojí národnosti tedy nekorespondovala s pocitem společenského uznání – pokud ovšem pozice neuznání nebyla postojem politickým. Na tuto rovinu sebeidentifikace jednotlivců z řad asistentů, tedy na přijetí role oběti, role neubližujícího, smírného a vše přežívajícího etnického společenství ukázaly přímé rozhovory.

Pozici *nevím zda je dobré být Romem* zastávali v anketě nejčastěji asistenti hlásící se k české národnosti. Naopak ti, co se deklarovali v národnosti slovenské, o hodnotě svého romství v ČR zapochoybovali nejméně. Pro ně byl převažujícím stanoviskem pocit sebejistoty. Srov. tab. 9.

Tab. 9. Pozice romských asistentů k postavení Romů ve společnosti ve vztahu k deklarované národnosti – respondenti ankety

národnost	je dobré být Romem						
	ano		ne		nevím		celkem = 100 %
	abs.	v %	abs.	v %	abs.	v %	
česká	18	62,1	1	3,4	10	34,5	29
romská	6	66,7	2	22,2	1	11,1	9
Rom – Čech	1	33,3	1	33,3	1	33,3	3
slovenská	5	83,3	–	–	1	16,7	6
maďarská	1	100,0	–	–	–	–	1
neuvedená	–	–	–	–	2	100,0	2
celkem	31	62,0	4	8,0	15	30,0	50

Transparentněji než ve vztahu k deklarované národnosti se rozevření postojů k vlastním etnickým východiskům (k romství) ukázalo ve vztahu k sebepochopení asistentů jako Čechů či ne-Čechů (volba mezi tvrzeními *jsem, nejsem, nevím zda jsem Čech*). Srov. tab. 10. Ti, co se nepociťovali Čechy, ze 75 % hodnotili romskou jsoucnost jako dobrou devizu vlastní existence. Pozice etnického sebedocenění byla pro většinu z nich součástí jejich sebeuvědomění v etnické *jinakosti*. Pozice ztotožnění se s češtvím naopak zvýšila úvahy nad společenskou pozicí Romů. Asistenti, kteří se ztotožnili s Čechy, ve vyšším počtu zvažovali společenskou „výhodnost“ být Romem v je obklopující většinové české společnosti. Jejich úvahy,

Tab. 10. Pozice romských asistentů k postavení Romů ve společnosti ČR ve vztahu k prohlášení *jsem/nejsem Čech* – respondenti ankety

pozice	je dobré být Romem						
	ano		ne		nevím		celkem = 100 %
	abs.	v %	abs.	v %	abs.	v %	
jsem Čech	12	54,5	1	4,5	9	40,9	22
nejsem Čech	15	75,0	2	10,0	3	15,0	20
nevím zda jsem Čech	4	50,0	1	12,5	3	37,5	8
celkem	31	62,0	4	8,0	15	30,0	50

výjádřené stanoviskem *nevím, zda je dobré být Romem*, možno chápat i jako vnitřní argumentaci směřující k potvrzení správnosti vlastní volby.

Postoj k ČR

Výrazně menší pocit nejistoty projeвили asistenti ve svém postavení občana ČR. Celých 72 % dotázaných označilo ČR za stát, proti němuž nemají výhrady ze své pozice občana. V opozici k této jistotě občanství bezvýhradně ČR zpochybnilo jako stát, jehož je dobré být občanem, pouze tři asistenti, tedy jenom 6 %. Mezi nimi pak nebyl žádný z těch, kteří se deklarovali v české národnosti. Asistenti, co se označili v české a slovenské národnosti, se ve svém celku nejvíce ztotožnili s republikou. Docenili stát, jehož jsou občany. Srov. tab. 11.

Tab. 11. Pozice romských asistentů k ČR ve vztahu k deklarované národnosti

národnost	je dobré být občanem ČR						
	ano		ne		nevím		celkem = 100 %
	abs.	v %	abs.	v %	abs.	v %	
česká	23	79,3	–	–	6	20,7	29
romská	6	66,7	2	22,2	1	11,1	9
Čech – Rom	1	33,3	1	33,3	1	33,3	3
slovenská	5	83,3	–	–	1	16,7	6
maďarská	1	100,0	–	–	–	–	1
neuvedl	–	–	–	–	2	100,0	2
celkem	36	72,0	3	6,0	11	22,0	50

Deklarace české národnosti v kontextu postojů asistentů korelovala se ztotožněním se s pozicí občana České republiky. Proto také dichotomie stanoviska *jsem/nejsem Čech* nijak neovlivnila základní ztotožnění se s občanskou společností republiky. I v této vazbě se otevírá otázka možné změny identity národní za identitu občanskou, tedy otázka, v jaké výkladové poloze byl význam slova národnost asistenty pochopen.

Naproti tomu zastávané stanovisko *je, není, nevím zda je dobré být Romem* v pozicích asistentů ovlivnilo i postoj k ČR. Ti, co zpochybnili postavení Romů v republice, ve vyšším počtu zpochybnili republiku jako garanta pro občany. Nejistota sebedocenění v romství zvyšovala důraz na odmítnutí ČR.¹⁰⁴ Srov. Příloha tab. XII.

Zpochybnění občanství ČR jako dominující postoj zaznělo od asistentů působících v regionu severozápadních Čech a v Jihlavě.¹⁰⁵ Zůstalo současně stanoviskem převážně těch, kteří byli mladší třiceti let.¹⁰⁶

Závěr

Romové, kteří nastoupili novou profesní dráhu pedagogického asistenta, představují skupinu postojově a kulturně rozvrstvenou, avšak ukotvenou v kulturních kořenech romství.

Postoj k národní příslušnosti

1. Postoj asistentů k národnosti, kterou deklarují, osciluje od jednoznačného sebeuvědomění k naprosté nejasnosti a tápání.
2. Preference české národnosti se ukázala základním deklarovaným postojem. V souvislosti s profesní pozicí asistentů jako zástupců Romů ve škole naznačuje určitý směr názorové orientace. Neznamená ovšem vždy bezvýhradné ztotožnění se s češtvím.
3. Vůle deklarovat se v romské národnosti zůstala pozicí menšiny. Přesto se ve srovnání s předběžnými výsledky sčítání lidu v roce 2001 projevila jako nadprůměrná. Lze ji chápat jako příznačný rys prosazujícího se romského národního sebeuvědomění této skupiny.

¹⁰⁴ Z 19 asistentů, kteří odpověděli: *není, nevím zda je dobré být Romem* celkem 10, t.j. 52,6 %, zpochybnilo i občanství ČR.

¹⁰⁵ Postoj, který k této otázce zaujali asistenti z měst severovýchodních Čech a Jihlavy neovlivnila situace realizování ankety. Dotazníky asistenti nevyplňovali týž den, neovlivňovali se tedy. – Zpochybnění občanství ČR zazněla i od některých asistentů z Brna (3), Ostravy (2), a Prahy (1).

¹⁰⁶ Z počtu 11 asistentů, kteří zpochybnili status občana ČR bylo osm mladších než třicet let.

4. Kvalitativně novou pozicí je sebeuvědomění ve dvojí národní identitě, která rovnocenně propojila češství s romstvím.
5. Někteří asistenti zacházejí s pojmy národnost a občanství v nerozlišujícím významu. Ztotožňují českou národnost a české občanství. V tomto postoji jsou ve svém chápání Romů i Čechy (občany ČR) zároveň.

Postoj k občanské identitě

1. S občanstvím České republiky se bezvýhradně ztotožnila převažující část romských asistentů.
2. Nejvýraznější zastánce občanství České republiky představovali ti asistenti, kteří se přihlásili k české a slovenské národnosti.

Postoj k etnickým východiskům

1. Postoj k vlastním romským kořenům naznačil výrazně se prosazující trend k sebedocenění. Přesto nejistotu svého společenského uznání někteří asistenti dosud nepřekonali.
2. Sebeoznačení se za Čecha, tedy zařazení se mezi Čechy a ztotožnění se s češtvím, zvyšuje nejistotu vnímání společenského respektování Romů. Naopak pozice uvědomělého odmítnutí češství posiluje pocit vlastního docenění.

Žitá a deklarovaná jinakost

1. Romství zůstalo prvoplánovým postojem a vjemem romských asistentů. Vědomí romské jinakosti bylo pro ně samozřejmé a všudypřítomné.
2. Asistenty deklarovaná a žitá jinakost se navzájem vzdalují. Žitá jinakost prochází procesem inovace. Přináší rozvolňování závaznosti dřívějších tradičních vazeb a kulturních zvyklostí, avšak současně vytváří nové kulturní modely. Vznikající a přijaté modely reflektují životní každodennost českého města. Lze je považovat za průvodní jev vyrovnávání, nikoli však ztrátu osobitosti.
3. Jednotlivci některé osobitosti romských kulturních tradic a vztahů začali povyšovat na symboly romství, tedy na symboly romské národní identity.

Vysvětlivky pasportizace terénních dat:

- Anketa – muž/žena, dosažené vzdělání, národnost, číslo dotazníku
 Interview – muž/žena, dosažené vzdělání, rok narození/věk, číslo interview

Použité zkratky:

vzdělání	Z	– základní	národnost	Č	– česká
	O	– odborné		Č/R	– dvojí, česko-romská
	SŠ	– středoškolské		R	– romská
	VŠ	– vysokoškolské		S	– slovenská
	?	– neuvedený údaj		M	– maďarská

Příloha

Tab. I. Věková struktura souboru respondentů ankety

věk	absolutně	v %
do 20 let	3	6,0
21–25	10	20,0
26–30	8	16,0
31–36	6	12,0
36–40	9	18,0
41–45	4	8,0
46 a více	7	14,0
neuvedlo	3	6,0
celkem	50	100,0

Tab. II. Soubor respondentů ankety s ohledem na nejvyšší dosažené vzdělání

dosažené vzdělání	absolutně	v %
základní	10	20,0
odborné	21	42,0
středoškolské	15	30,0
vysokoškolské	1	2,0
neuvedeno	3	6,0
celkem	50	100,0

Tab. III. Romští asistenti podle místa bydliště a národnosti (absolutně)
– respondenti ankety

město bydliště	celkem	národnost					
		česká	romská	Čech- Rom	sloven- ská	maďar- ská	neuvedená
Praha	6	4	1	–	1	–	–
Most	2	1	1	–	–	–	–
Ústí nad Labem	5	2	2	–	1	–	–
Teplice	2	1	–	–	1	–	–
Frýdlant v Č.	1	–	–	1	–	–	–
Liberec	2	–	–	1	1	–	–
Semily	1	–	–	–	–	1	–
Pardubice	2	1	1	–	–	–	–
Police nad Met.	1	1	–	–	–	–	–
Česká Třebová	2	2	–	–	–	–	–
Aš	1	1	–	–	–	–	–
Velké Meziříčí	1	–	1	–	–	–	–
Jihlava	2	1	1	–	–	–	–
Brno	6	5	–	–	–	–	1 ¹
Znojmo	1	–	1	–	–	–	–
Třebíč	1	1	–	–	–	–	–
Břeclav	3	2	–	–	1	–	–
Krnov	1	–	–	1	–	–	–
Ostrava	5	4	1	–	–	–	–
ČR	3	2	–	–	–	–	1
Slovensko	1	–	–	–	1	–	–
neuvedeno	1	1	–	–	–	–	–
celkem	50	29	9	3	6	1	2

Poznámky: ¹ Respondent označil svou národnost slovem „Brno“.

Tab. IV. Romští asistenti podle národnosti a místa (státu) narození rodičů (absolutně)
soubor respondentů ankety

národnost	celkem	stát narození rodičů				
		ČR oba	SR oba	jeden ČR jeden SR	jeden ČR/SR jeden odjinud	neuvedl
česká	29	5	15	6	1	2
romská	9	2	4	2	–	1
Čech – Rom	3	–	1	2	–	–
slovenská	6	–	5	1	–	–
maďarská	1	–	–	1	–	–
neuvedl	2	–	–	1	1	–
celkem	50	7	25	13	2	3

Tab. V. Romští asistenti podle věku¹ a národnosti (absolutně)
soubor respondentů ankety

věková kategorie	celkem	národnost					
		česká	romská	Čech- Rom	sloven- ská	maďar- ská	neuvedená
do 20 let	3	2	1	–	–	–	–
21–25	10	6	2	–	1	–	1
26–30	8	5	1	2	–	–	–
31–35	6	4	1	–	1	–	–
36–40	9	5	3	–	1	–	–
41–45	4	1	–	–	3	–	–
nad 45	7	4	1	1	–	1	–
neuvedl	3	2	–	–	–	–	1
celkem	50	29	9	3	6	1	2

Poznámky: ¹ Věk stanoven dobou výzkumu, tzn. rokem 2001.

Tab.VI. Romští asistenti podle deklarované národnosti a nejvyššího dosaženého vzdělání (v procentech – 100 % = vzdělání)
– respondenti ankety

národnost	nejvyšší dosažené vzdělání					celkem
	základní	odborné	středoškolské	vysokoškolské	neuvedl	
česká	40,0	61,91	66,7	–	66,7	58
romská	20,0	23,81	6,7	100 ¹	–	18
Rom - Čech	–	4,76	13,2	–	–	6
slovenská	30,0	4,76	6,7	–	33,3	12
maďarská	10,0	–	–	–	–	2
neuvedl	–	4,76	6,7	–	–	4
celkem	100	100	100	100	100	100

Poznámky: ¹ Student vysoké školy pedagogické.

Tab.VII. Romští asistenti podle deklarované národnosti a nejvyššího dosaženého vzdělání (v procentech – 100 % = národnost)
– respondenti ankety

národnost	nejvyšší dosažené vzdělání					celkem
	základní	odborné	středoškolské	vysokoškolské	neuvedl	
česká	13,8	44,8	34,5	–	6,9	100
romská	22,2	55,6	11,1	11,1 ¹	–	100
Rom – Čech	–	33,3	66,7	–	–	100
slovenská	50,0	16,6	16,6	–	16,6	100
maďarská	100,0	–	–	–	–	100
neuvedl	–	50,0	50,0	–	–	100
celkem	20,0	42,0	30,0	2,0	6,0	100

Poznámky: ¹ Student vysoké školy pedagogické.

Tab. VIII. Osobnostní sebeidentifikace romských asistentů – respondenti ankety

sebeidentifikace	pořadí výpovědi						
	1	2	3	4	5	6	7
člověk	12	1	–	–	1	–	1
žena/muž	14	11	3	1	–	1	–
jméno	2	–	–	–	–	–	–
osobní charakteristika	8 ¹	14	14	27	24	24	20
Rom	1	–	3	1	–	–	1
občan ČR	1	–	–	–	–	–	–
status příbuzného	11	18	17	10	9	4	2
status přítele	–	–	1	3	1	1	1
status profesní	1	3	5	1	1	2	2
zájmové aktivity	–	1	3	–	2	1	–
celkem odpovědělo	50	48	46	43	38	33	27
neodpovědělo	–	2	4	7	12	17	23
celkem	50	50	50	50	50	50	50

Poznámka: ¹ V tom výrok jednoho asistenta, který se označil slovem černej.

Tab. IX. Jazyková komunikace romských asistentů s vlastními rodiči s ohledem na deklarovanou národnost asistentů (v procentech)
– respondenti ankety

s rodiči hovoří	deklarovaná národnost						celkem
	česká	romská	Čech- Rom	sloven- ská	maďar- ská	neuveď	
pouze česky ¹	68,7	12,5	12,5	–	–	6,3	100 (= 16 ²)
česky ¹ a romsky	36,4	36,4	9,1	9,1	–	9,1	100 ³ (= 11 ²)
česky ¹ , romsky, slovensky	50,0	25,0	–	25,0	–	–	100 (= 8 ²)
česky ¹ romsky, maďarsky	50,0	–	–	–	50,0	–	100 (= 2 ²)
česky ¹ a slovensky	20,0	20,0	–	60,0	–	–	100 (= 5 ²)
česky ¹ a maďarsky	100,0	–	–	–	–	–	100 (= 3 ²)
slovensky a maďarsky	100,0	–	–	–	–	–	100 (= 1 ²)
romsky a maďarsky	100,0	–	–	–	–	–	100 (= 1 ²)
pouze romsky	100,0	–	–	–	–	–	100 (= 2 ²)
nemá rodiče	100,0	–	–	–	–	–	100 (= 1 ²)

Poznámky: ¹ Dotaz zněl na hovorovou češtinu. Jedna respondentka, která se deklarovala jako Češka, proklamovala, že s rodiči hovoří spisovnou češtinou. Subjektivní pocit ovládání češtiny na nadstandardní úrovni rodilého mluvčího odpovídal realitě.

² Údaj o absolutním počtu respondentů hovořících s rodiči příslušným jazykem, kombinací jazyků.

³ – 0,1

Tab. X. Jazyková komunikace romských asistentů s vlastními rodiči s ohledem na dosažený věk asistentů (absolutně)
– respondenti ankety

s rodiči hovoří	věk respondentů							neuv.celkem
	do 20	21–25	26–30	31–35	36–40	41–45	nad 45	
pouze česky ¹	–	2	4	2	3	–	3	2 16
česky ¹ a romsky	2	2	2	–	1	2	1	1 11
česky ¹ , romsky, slovensky	–	3	1	1	2	1	–	– 8
česky ¹ romsky, maďarsky	–	1	–	–	–	–	1	– 2
česky ¹ a slovensky ²	–	1	–	1	1	1	1	– 5
česky ¹ a maďarsky	1	1	–	1	–	–	–	– 3
slovensky a maďarsky	–	–	1	–	–	–	–	– 1
romsky a maďarsky	–	–	–	–	–	–	1	– 1
nemá rodiče	–	–	–	1	–	–	–	– 1
pouze romsky	–	–	–	–	2	–	–	– 2
celkem	3	10	8	6	9	4	7	3 50

Poznámky: ¹ Dotaz zněl na hovorovou češtinu.

² Jedna respondentka, která se deklarovala jako Češka, proklamovala, že s rodiči hovoří spisovnou češtinou a slovenštinou. Subjektivní pocit ovládání češtiny na nadstandardní úrovni rodičeho mluvčího odpovídal realitě.

Tab. XI. Vyjádření *jsem/nejsem Čech* podle věku (absolutně)
– respondenti ankety

věk	celkem	ano	ne	nevím
do 20 let	3	1	1	1
21–25	10	3	5	2
26–30	8	4	3	1
31–35	6	4	1	1
36–40	9	4	5	–
41–45	4	1	2	1
46 a více	7	3	3	1
neuvedeno	3	2	–	1
celkem	50	22	20	8

Tab.XII. Vyjádření *je/není/nevím, zda je dobré být občanem ČR* ve vztahu k prohlášení *je/není/nevím, zda je dobré být Romem*
– respondenti ankety

pozice k romství	celkem	z nich zaujalo pozice: být občanem ČR		
		je dobré	není dobré	nevím, zda je dobré
je dobré být R.	31	27	1	3
není dobré být R.	4	1	2	1
nevím, zda je dobré být R.	15	8	–	7
Celkem	50	36	3	11

Declared and Experienced Identity

Romany Teaching Instructors – A Reflection of Ethnic, Cultural and Civic Identity

Mirjam Moravcová, Miloslava Turková

The authors asked the question of ethnic, cultural and national self-image of a newly created Romany cultural elite – educational workers in the position of Romany teaching instructors. Based on the data collected through an empirical ethnographical research (by the method of sample survey and half-standardised interviews) with 45 % of instructors who worked in the 2000–2001 academic year on Czech nursery, elementary and vocational schools in 19 towns of the Czech Republic, they arrived at the following conclusions:

The Romanies who entered a new professional career of a teaching instructor make up a group whose attitudes and cultural background are diverse, but still anchored in the cultural roots of the Romany nation. The survey examines and defines a distinctive approach of the instructors to their nation, civic identity, and ethnic background, while it simultaneously formulates conclusions about the differences between 'otherness' which is really experienced and declared (in relation to the majority population) by them.

The attitude to nation

1. The instructors' attitude to their nation, they identify themselves with, oscillates from a clear-cut self-realization to absolute vagueness and hesitation.
2. The preference of Czech nation has proved to be the basic declared attitude. In connection with the instructors' professional position as representatives of Romanies in the school this indicates a certain direction of the orientation of

their views. But this does not always mean identification with the Czech nation without reservations.

3. The will to identify oneself with the Romany nation remained a position of a minority. Nevertheless, compared to the preliminary results of the population census taken in 2001 it proved to be quite sizable. One can understand this as a typical feature of a rising Romany ethnic self-realization of this group.
4. In terms of quality, there is a new position B self-realization in a double national identity, which has equally linked the Czech and Romany ethnic feelings.
5. Some instructors do not distinguish between the notions of national group and state citizenship. They identify the Czech nation with Czech citizenship. In such an attitude they are at the same time both Romanies and Czechs (the citizens of the Czech Republic).

The attitude to civic identity

1. An overwhelming majority of Romany instructors absolutely identified themselves with the citizenship of the Czech Republic.
2. The Czech Republic's citizenship was most strikingly stressed by those instructors who claimed the Czech and Slovak nation.

The attitude to the ethnic background

1. The attitude to one's own Romany roots has revealed a strongly rising trend of self-esteem. Despite this, some instructors have not overcome the uncertainty of their social acknowledgement.
2. If one identifies himself as a Czech, which means that he/she declares himself as part of the Czech nation, the perception of social acknowledgment of Romanies is strongly undermined. By contrast, if the Czech nation is consciously rejected, one's own self-esteem is strengthened.

The experienced and declared otherness

1. The feeling of belonging to the Romany nation has remained the overriding attitude and perception of Romany instructors. For them, the awareness of Romany otherness is taken for granted and ubiquitous.
2. The declared and experienced otherness of the instructors are moving apart. The experienced otherness is undergoing a process of innovation. This brings about a loosening of the binding character of former traditional links and cultural habits. On the other hand, this also creates new cultural models. The arising and adopted models reflect the day-to-day life of Czech towns. One can consider them as a by-product of closing the gap behind the majority society, but this does not involve any loss of singularity.
3. Some individuals have started to raise some peculiarities of Romany cultural traditions and relationships to the position of symbols of the Romany distinctiveness, which means to the symbols of Romany ethnic identity.

Opolští Slezané jakožto těžce vymežitelná hraniční národnost v Polsku

Maria Szmejová

Kulturní různorodost polské společnosti je zřejmá skutečnost. Přestože je tak zřetelná, příliš často bývala přehlížena. Převládající veřejné mínění, tisk i učená pojednání se nesou ve znamení představy, že polská kultura představuje monolitní strukturu. Byl to důsledek druhé světové války a poválečné politiky polské vlády.

Po holocaustu, jenž způsobil nesmírné utrpení a těžké ztráty na životech u některých národnostních a kulturních menšin obývajících území Polska (jako například Židů a Romů), lidé odlišných národností a v podstatě i odlišné hmotné kultury prostě zmizeli z polského veřejného života. Teď už je nebylo možno potkávat ani na ulicích ani při společenských akcích. Kromě toho v důsledku geopolitických změn se mnozí občané smíšených kultur – polsko-ukrajinské, polsko-litevské i polsko-slovenské – ocitli vně polských hranic. V důsledku toho obyvatelé smíšených či nepolských kultur již nejsou zastoupeni ve společenském životě země.

V poválečném Polsku byl oficiální obraz polské společnosti malován podle potřeb komunistického režimu. Tak se stalo, že tento obraz postrádal jakoukoli třídní a kulturní různorodost. Padesátiletá indoktrinace měla za cíl vytvoření specifického společného vědomí, formovaného vírou, že polská společnost je homogenní a že všichni Poláci jsou stejní (anebo alespoň velice podobní). V oficiálních školních učebnicích bylo sotva možno narazit na specifické rysy místních kultur a dějin. Místní nářečí, jež byla vydávána za podřadné a pokleslé verze úřední polštiny, byla zesměšňována a vylučována z veřejného a úředního styku¹. Kulturní odlišnosti byly tolerovány jen

¹ Soldra-Gwiżdż, Teresa: *Szkoła jako instytucja wpływająca na kształt wiedzy regionalnych*. Opole, PIN – Instytut Śląski w Opolu 1992a. – Soldra-Gwiżdż, Teresa: *Wielokulturowość Śląska Opolskiego i jego młodego pokolenia w perspektywie socjologicznej*. In: *Region jako przyszła struktura europejska*. Bach, Dittrich Heffner, Krystian, Opole – Muelheim 1992b, s. 45–53.

v podobě činnosti ve volném času jako například ve folklorních sdruženích a takzvaných písňových a tanečních souborech. Tato politika byla motivována ideologickým předpokladem plebejského původu společnosti. Jediný oficiálně přijatý model byl centrálně šířen vzdělávací soustavou a masovými sdělovacími prostředky. Tento model měl sloužit aktuálním politickým potřebám systému, a tak byly zdůrazňovány jen vybrané prvky polské kultury, jež byly prezentovány jako obecně platné pro celou společnost².

Přes změnu režimu je polská kultura nadále ovládána centralizovaným modelem, v němž není místa pro regionální odlišnosti a varianty. To je obzvláště skličující pro příslušníky hraničních skupin, které se od takového modelu podstatně liší. Pohraniční skupiny na východě a západě Polska jsou v důsledku dlouhého procesu kulturní interakce z kulturního hlediska smíšené. Hraniční skupiny jsou charakteristické díky své specifické kultuře, jež směřuje prvky sousedních kultur.

V tomto příspěvku se zaměřím na Slezsko, konkrétně na oblast Opolského Slezska, kde se prolínají dvě odlišné kultury slovanského a germánského původu, jmenovitě polská kultura a německá kultura. V době, kdy v Evropě vznikaly státní útvary, bývalo Slezsko součástí království piastovské dynastie (10.–13. století) díky národnostní a kulturní orientaci tohoto kraje. V následujících stoletích se Slezsko stalo postupně součástí českého, habsburského a pruského státu v důsledku politických událostí: válek, dynastických střetů a spojenectví atd. Je skutečností, že od konce 16. století zůstala velká část Slezska za hranicemi území spravovaného Polskem. Je velice těžké vymezit české vlivy, protože polská a česká kultura si byly po dlouhý čas velice podobné, obzvláště v pohraničních územích. Je ovšem možné konstatovat, že kultura Slezanů zůstala slovanská, polská. V průběhu staletí pouze ti Slezané, kteří prošli německou vzdělávací soustavou, nacházeli uplatnění v německé státní správě a v soukromých podnicích či sloužili v německé armádě. Po vstupu do odlišného společenského prostředí ztratili kulturní vazby na své polské kořeny a původ. Městská i venkovská společenství a rovněž katolické duchovenstvo byly nadále polské³.

Ve Slezsku bylo možno tak jako ve všech pohraničních oblastech sledovat, jak tu v dlouhých údobích prolínání odlišných, hraničních kultur nabývalo

² Kłoskowska, Antonina: Problematyczność rozwoju kultury. *Kultura i Społeczeństwo*, 1991, č. 1.

³ Dziewulski, Władysław: *Dzieje ludności polskiej na Śląsku Opolskim od czasów najdawniejszych do Wiosny Ludów*. Opole, Instytut Śląski w Opolu 1972. – Marek, Franciszek: *Działalność społeczna i narodowa ks. J. Szafranka*. Opole, Zeszyty Naukowe WSP 1968.

různé formy různé intenzity. Vliv každé z těchto kultur na místní obyvatelstvo se liší. Všeobecně platí názor, že ve slezských rodinách, vesnicích a místních společenstvích, jež jako celek zůstaly polské, se vyskytli jedinci ochotní přebrat německou kulturu. Tato situace panovala až do 19. století, tj. až do doby, kdy začaly vznikat novodobé evropské národy. Tehdy neexistovalo Polsko jako nezávislý stát a jeho bývalé území si mezi sebou rozdělily tři okupační mocnosti: Prusko, Rusko a habsburská monarchie. Každá z těchto říší usilovala o vybudování vlastní moderní, silné státní správy. V Prusku zahájil Otto von Bismarck rozsáhlou kampaň, jež měla za účel integrovat společnost zaváděním jednotných, společných kulturních modelů⁴. Ve Slezsku, jež bývalo částí Pruska, měl tento projekt podobu plánovitě germanizační politiky uplatňované pouze na ty skupiny, jež opustily místní společenství a postoupily na společenském žebříčku. Obyvatelé Slezska vesměs odmítali rozdělení podle národních měřítek a spíše se identifikovali s národnostním rozdělením. Tento jev zdůraznil Max Weber ve své diskusi o tvoření novodobých národů a národních hranic v Evropě⁵.

Po první světové válce mělo být Slezsko na základě versailleského míru rozděleno mezi Polsko, Československo a Německo, avšak ve skutečnosti zůstalo pod německou správou. Teprve po třech protiněmeckých povstáních v letech 1919, 1920 a 1921, po nichž byl ve Slezsku vykonán plebiscit, se na základě výsledku lidového hlasování Rada velvyslanců rozhodla přičlenit malou část východního Slezska do nově ustaveného polského státu. Zbytek oblasti zůstal uvnitř hranic Německa. Tam potom ve třicátých letech zahájil nacistický režim nemilosrdnou kampaň s cílem přivtělit obyvatele Slezska k německému národu. Slezané byli vystaveni germanizaci ze strany státních orgánů a ti, kdo se jí postavili, byli předmětem tvrdých trestů, včetně deportací do vyhlazovacích táborů. Aby byly odstraněny veškeré pochyby o německém charakteru Slezska, úřední názvy míst byly změněny tak, aby zněly výlučně německy. Za tímž účelem byla měněna nejen pravidla výslovnosti, nýbrž i příjmení. Byl zaveden úřední seznam křestních jmen. Děti podléhaly povinnosti navštěvovat německé školy a pak následoval zákaz mluvit polsky či místním nářečím. V důsledku tohoto procesu kulturní prostředí ve Slezsku náhle ztratilo svůj přirozený charakter a stávalo se čistě německým. Tato politika měla očekávaný úči-

⁴ Grzybowski, Konstanty: *Rzeczy odległe a bliskie*. Warszawa, Książka i Wiedza 1964.

⁵ Weber, Max: *The Nation*. In: *From Max Weber; Essay in Sociology*. Gerth, Hans – Mills, Charles, W. (ed.), London, Routledge – Kegan Paul 1948, s. 171–179.

nek. Už na počátku čtyřicátých let se počet lidí otevřeně se hlásících k polskému původu zmenšoval, zatímco rostl počet těch, kdo byli lhostejní k svému národnostnímu původu a obyvatelstvo „dvojnárodních“ a „místních občanů“ rostlo. Během jediné generace byla poškozena kulturní základna této skupiny.

V části Slezska pod polskou správou se rovněž objevily určité potíže. Ty byly vyvolány střetem kultur představovaných Slezany a polskými přistěhovalci přicházejícími z centra země (hlavně z Malopolska). Odlišné kulturní návyky nových příchozích, jejich rozdílné projevy národní identity, přezíravý postoj k specifické povaze této oblasti, neznalost života místního společenství a rovněž nedostatečná kvalifikace nových správních orgánů v oblasti způsobovaly stále větší odpor Slezanů⁶.

Velmi podobné jevy se zopakovaly po druhé světové válce, kdy bylo celé Slezsko přivtěleno k polskému státu. Střet kulturních odlišností, společenská degradace a neznalost specifického rázu kraje, jíž se vyznačovala nová vláda, vedly k několika konfliktům, jež byly ještě vyostřovány následky války. Válečné zločiny spáchané na Polácích byly připsány celému německému národu, včetně Slezanů, k nimž se přistupovalo s nedůvěrou a opovržením, jelikož byli až do roku 1945 občany Německé říše. Slezané znovu nabyli občanská práva teprve roku 1949, to znamená až po dokončení národních prověrek, kdy museli prokazovat svůj polský původ. V dnešní době zní tato akce sotva uvěřitelně a přijatelně.

Kromě toho se Slezané, kteří přestavovali pohraniční skupinu, najednou ocitli v oblasti, jež už paradoxně nebyla pohraničím. Stalo se to proto, že byla vytyčena nová polsko-německá hranice na Odře a Nise a že byl završen proces národních prověrek v Dolním Slezsku (to znamená v Kladsku a kraji kolem Vratislavi a Lehnice). Navíc byli Němci a germanizovaní Slezané deportováni do Německa a jejich místo zaujali polští přistěhovalci pocházející z někdejších východních oblastí Polska (z krajů kolem Lvova a Vilnius), jež byly přiřčeny k Sovětskému svazu. A tak místní společenství obývající Opolské Slezsko sice zůstalo z hlediska své kultury hraniční skupinou, avšak ztratilo přímý styk s tou německou kulturní oblastí, s níž druhdy sousedilo. Slezané se tak vlastně stali jakousi enklávou či

⁶ Kopec, Eugeniusz: *Z zagadnień integracji językowej śląskich kresów Rzeczypospolitej*. In: *Z zagadnień integracji i unifikacji II Rzeczypospolitej*. Chlebowczyk, Józef (ed.), Katowice, Uniwersytet Śląski 1980, s. 7–49. – Kopec, Eugeniusz: *Południowo-zachodnie kresy Rzeczypospolitej, 1918–1939*. Katowice, Uniwersytet Śląski 1981. – Kopec, Eugeniusz: *„My i oni” na polskim Śląsku*. Katowice 1986.

reliktem bývalé pohraniční kultury, obklopeni svou původní polskou kulturou. Situace se dále komplikovala, protože noví přistěhovalci přicházeli z ostatních pohraničních oblastí Polska a zastupovali odlišnou hraniční kulturu, formovanou kulturním prolínáním s ukrajinskou a litevskou kulturou. A tak ti bezprostřední sousedé Slezanů, kteří se přistěhovali z někdejšího východního pohraničí Polska, představovali spíše kulturní směs než „čistě polskou“ kulturu.

V komunistickém Polsku představovali Slezané menšinu, kterou jak vláda, tak ostatní vrstvy společnosti přijímaly jen s nedůvěrou. Odpor pocítovaný vůči všem atributům německé povahy i samotnému Německu převládá u všech ostatních skupin polského národa, což způsobovalo, že si od Slezanů udržovaly odstup. K Slezanům se přistupovalo s nedůvěrou, jež byla v krystalické formě vyjádřena bezprecedentní prověrkou národní spolehlivosti. Vláda nedbala jejich nadějí, že po přičlenění Slezska do Polska už nebudou utlačovanou a přehlíženou vrstvou. Věřili, že se stanou skutečnými pány v kraji, kteří budou řešit hlavní problémy svého kraje⁷. To se však vůbec nestalo a vývoj se ubíral opačným směrem. Slezská kultura, o níž bylo prohlášeno, že je zamořena německými vlivy, byla a stále je považována za podřadnou, a tak ji bylo nutno buď vyhladit nebo aspoň změnit. Slezané se tudíž stali předmětem polonizace – tato politika vlastně byla germanizací v opačném gardu. A znovu: zeměpisné názvy, příjmení i křestní jména se musela měnit tak, aby vyhovovala polským měřítkům. Slezané byli nuceni přizpůsobovat se oficiálním národním měřítkům homogenní polské kultury⁸. Přesto se Slezanům podařilo uchovat si vlastní specifickou kulturu. V sedmdesátých letech se stali argumentem užívaným v polské zahraniční politice. Polská vláda udělila Slezanům právo na emigraci do Západního Německa v rámci projektu takzvaného sjednocování rodin. Na oplátku dostávala od Západního Německa finanční půjčky za velice výhodných podmínek⁹. Takto se vláda dostávala k penězům, za-

⁷ Kwaśniewski, Krzysztof: *Adaptacja i integracja kulturowa ludności Śląska po II wojnie światowej*. Opole, Zeszyty Naukowe WSP 1966. – Kwilecki, Andrzej: *Zagadnienia integracji ludności rodzimej i osiedlenczej na Ziemiach Zachodnich*. *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny*, č. 3, s. 327–359.

⁸ Golachowski, Stefan – Sukiennicki, Herbert: *Pierwszy etap osadnictwa na Śląsku Opolskim*. Katowice – Wrocław, Instytut c 1946. Szmeja, Maria: *Starzy i nowi mieszkańcy Opolszczyzny*. Opole, PIN – Instytut 1997. Kowalik, Helena: *(O)polski exodus*. *Biuletyn informacyjny WOINTE*, Opole 1990, č. 4.

⁹ Osmańczyk, Jan, E.: *Kraj i emigracja. Mowy sejmowe posła ziemii opolskiej*. Opole, Instytut Śląski – Instytut Naukowo-Badawczy 1983. – Bielski, Jerzy: *Emigranci ze Śląska Opolskiego do Republiki Federalnej Niemiec*. Opole, Instytut Śląski w Opolu 1986. – Korbel, Jan: *Emigracja z Polski do RFN. Wybrane problemy*. Opole, WSP w Opolu 1986, Seria B: Studia i Monografie, č. 92.

tímco se zbavovala nežádoucí vrstvy obyvatelstva. V sedmdesátých a osmdesátých letech se značný počet Slezanů, kteří se ve vlasti cítili jako bezdomovci, odstěhoval do Západního Německa, k čemuž byli povzbuzováni politikou německé vlády. Jenže zakrátko se emigrace zproblematizovala, protože se ukázalo, že finanční podpora nabízená přistěhovalcům německou vládou je minimální¹⁰. Když emigrační vlna opadla, odříznutí Slezanů od kulturního prostředí bylo považováno za cosi podivného a nepřirozeného. Svou kulturní jedinečnost prokazovali mimo jiné zakládáním výlučně slezských sdružení, jako například Sociálního a kulturního spolku německé menšiny v Polsku¹¹.

Co vysvětluje takové chování Slezanů? Slezsko je považováno za kulturní pohraničí nejen Poláky, nýbrž také Němci. Pro Němce je Slezsko vzdáleným východním pohraničím, k němuž jen hrstka má hlubší vztah kvůli bývalým rodinným poutům či vzpomínkám. Když Slezsko v minulosti tvořilo součást německého státu, mělo postavení pohraniční oblasti. Odezva průmyslové revoluce, která proběhla v Prusku, byla ve Slezsku poměrně slabá. Hospodářský rozvoj oblasti do značné míry závisel na celostátní ekonomice, v níž hrála roli doplňku. Ekonomický rozvoj Slezska byl v rukou německých vlastníků a správců v místním průmyslu i zemědělství. Slezsko považovali za jakousi vnitřní kolonii, abychom použili výraz Michaela Hechtera¹². To znamená, že Slezsko bylo zdrojem surovin a levné pracovní síly. Průmyslníci v této oblasti usilovali o zisk prostřednictvím extenzivní ekonomické strategie. A tak byly německé investice ve Slezsku menší než v ústředních oblastech země. Avšak přestože tato politika byla spíš restriktivní, i tak přinášela Slezsku i prospěch. Hospodářství kraje mohlo růst, jelikož představovalo součást rychle rostoucího ekonomického systému státu¹³. Slezané se seznamovali s moderní technikou a pracovními metodami dříve než ostatní Poláci. Rovněž si dříve osvojovali požadavky a režim práce v průmyslu, dříve se naučili zacházet se stroji a prů-

¹⁰ Trzcielinska-Polus, Alexandra: Sytuacja emigrantów z Polski w RFN, zwłaszcza tzw. Wsielenców. In: *Polityka Republiki Federalnej Niemiec wobec polskiej ludności rodzimej na Śląsku w latach 1949–1990/91*. Lis, Michał (ed.), Opole, PIN – Instytut 1992, s. 125–143.

¹¹ Berlińska, Danuta: Odrobnoś kulturowo-społeczna województwa opolskiego. In: *Śląsk Opolski. Region i jego struktura*. Malarski, Stanisław (ed.), Opole, PIN-Instytut Śląski w Opolu 1992, s. 116–125.

¹² Hechter, Michael: *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536–1966*. London, Routledge – Kegan Paul 1975.

¹³ Rusiński, Władysław: *Rozwój gospodarczy ziem polskich*. Warszawa, Książka i Wiedza 1969. – Landau, Zbigniew – Tomaszewski, Jerzy: *Zarys historii gospodarczej Polski 1918–1939*. Warszawa, Książka i Wiedza 1971.

myslovým zařízením a dříve než u ostatních Poláků se u nich vžila pravidla kolektivní práce. Třebaže Slezané zpravidla zaujímalí místa nejnižšího řádu, byli to velice dobří pracovníci. Ačkoli nereprodukovali celou společenskou strukturu, byli v ní přítomni¹⁴. Jejich zkušenosti s fungováním průmyslové organizace jsou o několik generací starší než u ostatních Poláků, takže jejich postoj k práci je zcela jiný než u Poláků. Po druhé světové válce toto vše nemělo kladný účinek na kraj a ty obyvatele, kteří zůstali v Polsku. Polská vláda praktikovala ve Slezsku stejné koloniální vykořisťování, jako tomu bývalo za německého režimu. Zatímco civilizační úroveň byla v kraji vyšší než v ostatní zemi, Slezsko bylo znovu donuceno sehrát roli zdroje surovin a moderního průmyslového zařízení a místní obyvatelé (zbavení svých občanských práv) sloužili jako levná, i když vysoce kvalifikovaná pracovní síla¹⁵.

Třebaže Slezané strávili celé věky pod německou vládou a působili v rámci struktur německé společnosti (a tak se podíleli na práci v průmyslu a také si odbývali vojenskou povinnost), nejsou dodnes Němci považováni za plnohodnotné členy společnosti. Slezané, kteří se odstěhovali do Německa, tam jsou přijímáni spíše jako cizinci než krajané. Jejich kulturní odlišnost bývá přeháněna a opět se k nim uplatňuje ryze účelový přístup¹⁶. Proto jejich úsilí o emigraci do Německa slábne. Dnes zpravidla dávají přednost možnosti sezónní práce v Německu před emigrací do této země. Zůstávají sice v Polsku, avšak více než kdy jindy tu jsou odhodláni dávat najevo svou kulturní identitu. Mnozí z nich jsou členy Spolku německé menšiny v Polsku. Nicméně Slezané cítí ve vztahu k Němcům kulturní odlišnost. Výrazem tohoto postoje je jejich nedávný pokus ustavit se jako oficiálně uznávaný národ.

Slezané jsou podle Frederika Bartha hraniční národnostní skupinou. Svou specifickou kulturu zformovali v interakci s kulturně odlišnými sousedy. Jejich identifikace jako samostatné menšiny je založena na podob-

¹⁴ Brożek, Andrzej: W latach 1850–1890. In: *Dzieje Górnego Śląska w latach 1816–1947*. Hawranek, Franciszek (ed.), Opole, Instytut Śląski w Opolu 1981, s. 141–197. – Łepkowski, Tadeusz: *Polska – narodziny nowoczesnego narodu 1764–1870*. Warszawa, PWN 1967. – Szramek, Emil: Ks. J. Kapica, życiorys a zarazem fragment historii Górnego Śląska. *Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku*. T. III, Katowice 1931.

¹⁵ Berman, Jakub: Wywiad. In: Oni. Toruńska, T. (ed.), London, Aneks 1985, s. 225–356. Kowalski, Zbigniew: *Powrót Śląska Opolskiego do Polski*. Opole, Instytut Śląski w Opolu 1988.

¹⁶ Kurcz, Zbigniew: *Mniejszość niemiecka w Polsce*. Wrocław, Uniwersytet Wrocławski 1995. – Trzcielinska-Polus, Alexandra: Sytuacja emigrantów z Polski w RFN, zwłaszcza tzw. Wysiedlenców. In: *Polityka Republiki Federalnej Niemiec wobec polskiej ludności rodzimej na Śląsku w latach 1949–1990/91*. Liś, Michał (ed.), Opole, PIN – Instytut 1992, s. 125–143.

nosti či odlišnosti hodnot a kulturních zvyků. Tyto kulturní meze současně nejsou smazávány styky se skupinami odlišných kultur¹⁷. Slezané, Poláci a Němci totiž představují skupiny, které žily po dlouhá staletí v bezprostředním sousedství, a přitom spadaly pod rozličná kulturní centra. Dlouhodobá kulturní izolace Slezanů od jejich mateřské polské kultury způsobila, že jejich kultura je plná polských archaismů, přičemž jí scházejí ony prvky polské kultury, jež se vyvinuly později. Pokud jde o strukturu a gramatiku slezského jazyka, mluvená forma je v podstatě dialektem polštiny. Naproti tomu slovník představuje směs polských, německých a slezských slov. Přebírání prvků německé kultury Slezany bylo vysoce selektivní a také bylo určováno potřebou udržovat styk a působit zdárně v odlišném kulturním prostředí. Slezané přebrali z německé kultury to, co jejich vlastní kultura postrádala: technickou terminologii, nové organizační rámce, atd.

Slezané vytvořili vlastní specifickou kulturu, jež se lišila od kultury Poláků a Němců. Lze je považovat za národnost v tom smyslu, jež tomuto pojmu dala Ewa Nowická. Ta konstatovala, že „národností je taková skupina, jejíž příslušníci věří, že se liší od ostatních a ostatní je za takové považují“. Tento individuální charakter se týká:

- kultury (to jest jazyka a zvyků),
- historické genealogie, pokud jde o společnou historii a biologické a rasové prvky,
- někdy i osobních vlastností,
- přítomností na určitém konkrétním území (méně v případě kočovníků, více v případě ustáleného obyvatelstva)¹⁸.

Slezskou národnost lze rovněž definovat na základě jiné definice, která zdůrazňuje společné kulturní hodnoty a jejich roli v sebevymezení skupiny a vnímání jejím okolím¹⁹. Tyto kulturní prvky jsou klíčové pro určení kulturních hranic takové skupiny. Členové dané skupiny si zpravidla nejsou vědomi takových prvků, dokud se nedostanou do styku s cizinci. Potom se stanou jak kulturní symboly takové národnosti, tak vědomí skupinové sounáležitosti klíčovými²⁰. Způsob, jakým se národnostní symboly a sounáležitost s určitou skupinou projevuje, je dán nejen úrovní vědomí u členů

¹⁷ Barth, Frederik: Introduction. In: *Ethnic Groups and Boundaries*. Barth, Frederik (ed.), Boston, Little Brown and Company 1969.

¹⁸ Nowicka, Ewa: Przyczynek do teorii etnicznych mniejszości. In: *Zako enia teorii asymilacji*. Kubiak, Hieronim – Paluch, Andrzej (ed.), Kraków, Ossolineum 1980, s. 105–127.

¹⁹ Narroll, Raoul: Ethnic Unit Classification. *Current Anthropology*, 5, 1964, č. 4.

²⁰ Cohen, Anthony, P.: Boundaries of Consciousness, Consciousness of Boundaries. Critical Question for Anthropology. In: *The Anthropology of Ethnicity. Beyond Ethnic Groups Boundaries*. Vermeulen, Hans – Govers, Cora (ed.), Amsterdam, Het Spinhuis 1994, s. 59–81.

této skupiny, nýbrž také postojem k okolí. Skupina se chce cítit bezpečná. Proto se její individuální charakter projevuje jen tehdy, když si skupina spočítá zisky i ztráty, jež se pojí s takovým vnějším projevem. Stává se, že skupina, která předvádí svůj individuální charakter příliš silně, může probudit agresivitu u ostatních a stát se obětí beránkem. Symboly, jež skupinu odlišují od ostatních, jsou záhy přebírány masovými komunikačními prostředky, jež pak začínají danou skupinu klasifikovat podle těchto symbolů, čímž vytvářejí stereotypy²¹. V případě Slezanů jsou symboly, jež používají k identifikaci sebe samých, tak ostatních, velice prosté. Tytéž symboly jsou používány i jinými skupinami žijícími v jejich prostředí. Slezané dlouhou dobu přiřazovali jedince ke své vlastní národnosti, pokud se narodili ve Slezsku rodičům, kteří tento kraj obývali, když byl pod německou vládou, pokud uměli německy a ovládali místní nářečí. Tatáž identifikační měřítka používají i nově přichozí, aby jedince přiřadili k Slezanům²². Situace, v níž je prostředí naladěno rezervovaně či dokonce nevraživě k určité skupině, způsobuje, že tato skupina se uzavírá ve vlastních sférách. Tím se její odlišný charakter zvýrazňuje a její specifické rysy se stávají dominantní²³.

Kulturní pouta Slezanů jak k Polákům tak k Němcům zavdávají podnět k otázce, ke kterému z obou národů Slezané doopravdy patří. V současné době se zdá, že Slezané netouží po spojení ani s jedním. Malá skupina slezských aktivistů se nedávno pokusila získat oficiální uznání slezského národa. Dosud byla tato snaha spíše neúspěšná. 25. června 1997 zaregistroval vojvodský soud v Katovicích Svaz obyvatel slezského národa. Toto rozhodnutí 24. října 1997 potvrdil i odvolací soud, jenže 18. března 1998 Nejvyšší soud předchozí rozhodnutí zrušil. Podle jeho verdiktu žádný slezský národ neexistuje.

Lze tedy Slezany považovat za národ? Podle Floriana Znanieckého představuje národ specifickou kulturní skupinu, která se sice skládá z menších skupin, avšak má společný hodnotový systém, podle něhož se řídí členové

²¹ Gans, Herbert, J.: Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America. *Ethnic and Racial Studies*, 2, 1979, č. 1, s. 1–20.

²² Szymeja, Maria: Polacy, Niemcy czy Ślązacy? Rozważania o zmienności identyfikacji narodowej Ślązaków. *Acta Universitatis Wratislaviensis*, 1681, 1994, s. 35–47.

²³ Weber, Max: Ethnic Groups. In: *Theories of Society. Foundation of Modern Sociological Theories*. Parsons, Talcott – Shils, Edward – Naegle, Kaspar – Pitt, Jesse (ed.), New York, Free Press 1961, s. 305–309. – Dziwulski, Władysław: *Dzieje ludności polskiej na Śląsku Opolskim od czasów najdawniejszych do Wiosny Ludów*. Opole, Instytut Śląski w Opolu 1972. – Brożek, Andrzej: W latach 1850–1890. In: *Dzieje Górnego Śląska w latach 1816–1947*. Hawranek, Franciszek (ed.), Opole, Instytut Śląski w Opolu 1981, s. 141–197.

této skupiny. Kultura je tu považována za kolektivní produkt a obsahuje velké množství systémových hodnot, z nichž každá je soustředěna kolem určitého základního typu. Florian Znaniecki rozlišuje dva hlavní typy kulturních skupin: lid a národ. Lid představuje skupinu, která vznikla jako syntéza malých, jednoduchých sdružení. Má poměrně jednoduchou vnitřní strukturu. Její pouta jsou hlavně přirozená a má tendenci uzavírat se. Tato skupina je homogenní a stabilní, pokud jde o její náboženství, rodinná pouta a hospodářství. Jenže ve vztahu k slezské menšině je tato definice příliš zjednodušující, a proto já ji zařadím jako národnostní skupinu. Je nutno zdůraznit, že Slezané národ nepředstavují, jelikož národ je vyšší forma kulturního společenství, jež je plodem sjednocujícího procesu obyvatel. Národ má složitou vnitřní strukturu, založenou na nepřímé kontinuitě. Jeho vazby mají územní charakter a národ má tyto další rysy: tendenci pohlcovat a absorbovat menší skupiny, snahu dosahovat organické jednoty a usilovat o neustálý rozvoj. Příslušníci národa se vyznačují vědomou sounáležitostí²⁴.

Slezané jakožto skupina všechny tyto rysy nemají. Kupříkladu vnitřní struktura této skupiny je poměrně jednoduchá, stálá a ve vztahu k vnějšímu pozorovateli jasná. Není tu plnohodnotná společenská struktura, což znamená, že ve slezském společenství nejsou přítomny všechny třídy a společenské skupiny. Slezané nevykazují nijakou snahu pohlcovat jiné skupiny. Naopak se spíše snaží udržovat si odstup od ne-Slezanů a ve vzájemných vztazích neusilují o jejich podmanění. Nezávislý národ tedy netvoří. Působí na pomezí dvou velikých národů a vstupují do složitých vztahů k nim. Druh příslušnosti ke skupině, ať již národnostní či národní, se projevuje ve formě skupinové identifikace. Když Anthony Cohen zkoumal národnostní skupiny, výstižně poznamenal, že hranice skupiny nejsou záležitostí nějakého administrativního předělu, nýbrž otázkou vědomí příslušníků takových skupin. Hranice jsou představovány horizontem uvažování kdo je kdo, kdo jsou ostatní. A tak neexistují žádná jednotná pravidla určující, že by meze stanovené jedincem byly společensky méně důležité než ty, které stanovují celá společenství. Krom toho můžeme mít za to, že existuje kolektivní identita a že taková identita není pouhým shlukem nejnižších forem jednotlivých postojů. Je jí vlastní povaha, jež se podobá individuální povaze²⁵.

²⁴ Znaniecki, Florian: *Studia nad antagonizmem do obcych. Przegląd Socjologiczny*, t. 1, 1930/31, č.2–4, s. 158–209. – Znaniecki, Florian: *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*. Warszawa, PWN 1990.

V pohraničí má identifikace určité skupiny bezesporu kontextuální povahu. Jedinec, jenž je ve styku s cizími osobami, nebo zkoumá vlastní postavení v širším společenském kontextu, se víceméně jasně a jednoznačně identifikuje s určitou národnostní skupinou²⁶. Nicméně společenský vliv je důležitý po celou délku trvání tohoto spojení s určitou skupinou. Postavení jedince ve skupině, posouzení vlastní skupiny jako takové a také okolních skupin se často mění.

Pojem relativizace cizí osoby je již v sociologii znám. To znamená, že v závislosti na společenské situaci nejsou vždy tytéž skupiny považovány za cizí. V polském sociologickém myšlení byl tento jev popsán Florianem Znanieckým v jeho „Studiiach antagonizmu vůči cizincům“ na příkladu Velkopolska²⁷. Obyvatelé Velkopolska považovali v meziválečném období v určitých společenských situacích za kulturně bližší Němce než Poláky z ostatních území, jež během rozdělení Polska patřila jiným říším. Kulturní odcizení nově příchozích z Kongresového království Polska, jež se objevovalo v mnohých sférách života, bylo silnější než národní odcizení vůči Němcům.

Obdobný jev vylíčil Eugeniusz Kopec ve Slezsku v době druhé Polské republiky (1918–1939). Ve Slezsku byli Poláci, kteří sem přišli z kongresového Polska a z Haliče, považováni Slezany za cizince; obzvláště proto, že se zmocnili vysokých míst v průmyslu a ve státní správě²⁸. Po druhé světové válce se historie opakovala. Ukázalo se, že Poláci přicházející z jiných krajů země jsou Slezanům kulturně vzdáleni a totéž platilo i naopak. Poválečné sociologické studie o Opolském okrese se soustřeďují hlavně na snahu úřadů přizpůsobit slezskou kulturu polskému národnímu standardu a vymazat veškeré zvláštnosti tohoto kraje²⁹. Slezané pocítovali jinakost polské kultury, když byli vystaveni tlaku polonizace podle politiky vnuco-

²⁵ Cohen, Anthony, P.: *Boundaries of Consciousness, Consciousness of Boundaries. Critical Question for Anthropology*. In: *The Anthropology of Ethnicity. Beyond Ethnic Groups Boundaries*. Vermeulen, Hans – Govers, Cora (ed.), Amsterdam, Het Spinhuis 1994, s. 59–81.

²⁶ Horowitz, Donald, L.: *Ethnic Identity. In: Ethnicity. Theory and Experience*. Glazer, Nathan – Moynihan, Daniel, P. (ed.), Harvard, Harvard University Press 1978, s. 111–140.

²⁷ Znaniecki, Florian: *Studia nad antagonizmem do obcych. Przegląd Socjologiczny*, t. 1, 1930/31, č. 2–4, s. 158–209.

²⁸ Kopec, Eugeniusz: *„My i oni“ na polskim Śląsku*. Katowice 1986.

²⁹ Gołachowski, Stefan – Sukiennicki, Herbert: *Pierwszy etap osadnictwa na Śląsku Opolskim. Katowice – Wrocław, Instytut c 1946. – Szmaja, Maria: Niemcy? Polacy? Ślązacy! Rodzimi mieszkańcy Opolszczyzny w świetle analiz socjologicznych*. Kraków, Universitas 2000. – Śmiełowska, Maria: *Kulturowe, polityczne i gospodarcze uwarunkowania świadomości etnicznej Ślązaków*. Opole, PIN – Instytut 1989. Kowalik, Helena: (O)polští exodus. Biuletyn informacyjny WOJNTE, Opole 1990, č. 4.

vané úředními místy. V důsledku toho přestala jejich historická identifikace – to znamená identifikace se skupinou na základě historických zkušeností – vyvěrat z participační identifikace, to znamená se skupinou, uvnitř které se ocitli³⁰. Společenský výzkum provedený v osmdesátých a devadesátých letech odhalil, že ze společenské paměti Slezanů byly vytěsněny veškeré aspekty kladných zkušeností s Polskem z minulosti. Význam povstání Slezanů z let 1919, 1920 a 1921, jež vedla k plebiscitu a alespoň částečnému přičlenění Slezska do Polska, byl „zapomenut“ nebo bagatelizován. Jen málokdo byl ochoten přiznat, že se jich zúčastnili jeho příbuzní; zdůrazňuje se jejich účelovost a zpochybňují se motivy i morálka povstalců. Nikdo se nezmiňuje o polském předválečném menšinovém školství či o příbuzných, kteří z něho měli prospěch. Chabé znalosti němčiny u nejstarších příbuzných nikoho nepřekvapují, avšak zároveň ani nezavdávají podnět k reflexi. Je tu zřetelný únik před ideologiemi. Nic polského už není přitažlivé – ani kultura, ani jazyk a dokonce ani stát.

Od poloviny osmdesátých let, zejména po zlomové změně režimu roku 1989, se stává stále častěji, že utrpení způsobené Poláky po válce se v kolektivní paměti znovu vynořuje. Tomuto stavu určitě napomohla svoboda slova, jež v Polsku zavládla. Konečně lze volně hovořit i o utrpení, jež bylo až dosud zahalováno mlčením. Avšak jak se zpravidla stává, když je nutno se vyrovnat s nějakou palčivou záležitostí, fakta jsou opět poněkud překrucována. V současné době se pozornost zaměřuje na utrpení a nespravedlnost způsobené polskou stranou, zatímco ty, jež spadají na vrub Němců, se z paměti vytěsňují. Slezané jako by nevěděli nebo si nevzpomínají, že bezprostředně po válce byly poměry velice těžké i pro ostatní polské občany. Vnucení socialistického režimu bylo doprovázeno represemi, jež dolehly na všechny, kdo se novému řádu stavěli na odpor. Je ovšem pravda, že Slezané se ocitli v horším postavení než ostatní obyvatelé Polska. Ulpělo na nich stigma bývalých německých občanů a vojáků wehrmachtu. Byli všeobecně odsuzováni za účast ve válce, třebaže jejich politická angažovanost byla jen slabá.

Nesmíme ovšem přehlédnout skutečnost, že germanizační politika nastolená Německem byla stejně tak účinná jako neúprosná. V důsledku této politiky byla jedna generace formována v odtrženosti od svých kulturních kořenů a tito lidé, kterým je teď kolem padesáti let, s sebou toto břímě dosud vláčí. Jednoduše neznají skutečnosti ze vzdálenější minulosti a pouze si

³⁰ Gordon, Milton: *Assimilation in American Life*. Oxford, Oxford University Press 1964.

vzbavují vzpomínky z dětství. A tak když uvažují o minulosti tohoto kraje, na mysli jim vytane pouze to, co je váže k Němcům a co chtějí předat potomstvu. Svůj násilný přerýv v identifikaci překlenují krajním posilováním někdejších pout k německé kultuře a německému národu. Takto oslabují participační identifikaci s polskou skupinou a aktualizují svou historickou identifikaci s německou skupinou. Všeobecně platí, že nejsou obeznámeni ani s klíčovým děním polských dějin, ani s polskými slavnými historickými postavami. Třebaže Slezané většinou navštěvovali po válce polské školy, neodnesli si z nich žádné vědomosti o Polsku. Polské otázky připadají nezajímavé Slezanům, kteří jako skupina v současné době reinterpretovali svůj vlastní životopis a hledají kořeny v kultuře, jež se liší od toho, v čem spatřovali svůj cíl jejich rodiče i prarodiče. Vědomosti Slezanů o současném Polsku a postavách jeho veřejného života jsou minimální. Vše, co je spojeno s Polskem, je pro ně nezajímavé či nepodstatné. Ovšem jejich vědomosti o Německu jsou stejně minimální (s jednou výhradou: většina z nich neměla ve školách německé dějiny). Nedostatek vědomostí není výsledkem neschopnosti obstarat si dostupné informace. Je to důsledkem buď neochoty shánět je nebo nedostatku skutečného zájmu o německou společnost a stát.

Identifikace členů skupiny se může na jednotlivých úrovních společenské struktury lišit. To znamená, že v užší či širší rodině nebo v místním společenství nemusí nutně splývat s určitou národností či národem. Takový jev se dosud zachoval ve Slezsku. A tak v rámci jedné rodiny či jednoho místního společenství se jejich různí členové mohou identifikovat s polským či německým národem. Identifikace s původní skupinou je sice běžná, avšak liší se uvnitř složitějších forem společenské organizace.

Protože identifikace se skupinou nemá stálý charakter a jeho forma je ovlivněna okolnostmi, lze hovořit o:

- potenciální identifikaci, to znamená takové, jež vzniká a je prezentována jako výsledek dané společenské situace,
- vědomé identifikaci, jež je záměrně zdůrazňována, pokud jde o její zásadní odlišnost od okolí, a jejíž obsah je stálý³¹.

Na základě sociologického průzkumu uskutečněného v Opolském okrese lze konstatovat, že Slezané se sami identifikují (uvědoměle) na úrovni národnosti. Všichni se za všech společenských okolností sami označují za Slezany. Jejich identifikace s mateřskou skupinou je evidentní a stálá a je

³¹ Szyfer, Anna: Tożsamość kulturowa – Warmiacy. *Przegląd Zachodni*, 2, 1991, s. 73–83.

dosahována prostřednictvím identifikace jednotlivce s určitým systémem kulturních symbolů a jejich významů, jež jsou pro danou skupinu typické.

Když Edward H. Spicer analyzoval četné kultury popisované historiky a etnografy, vytvořil univerzální soustavu znaků, jež lidé používají pro svou kulturní identifikaci³². Analogickou soustavu stálé identifikace lze vytvořit i v případě Slezanů. Tato soustava bude obsahovat tyto znaky:

- **území, to znamená Slezsko;** s ním se všichni identifikují, přestože jeho zeměpisný rozsah lze těžko přesně vymezit. Spolu s Opolským okresem zahrnuje Katovické vojvodství, avšak nikoli Vratislavské vojvodství, kde se značný podíl obyvatel rekrutuje z přistěhovalců z východního Polska;
- **jazyk, to znamená nářečí;** všichni Slezané je používají za všech společenských okolností a skupinová sounáležitost je touto znalostí podmíněna;
- **náboženství** či spíše jeho schopnost uspokojovat náboženské potřeby skupiny; církev patří k nejzákladnějším institucím slezského společenského života;
- **práce** nebo přesněji řečeno kult práce; obzvláště fyzické práce a nechuť k jiným formám životních činností;
- **společné prožitky;** ty jsou poněkud selektivní ve výkladu dějin; připomínány jsou události z minulosti – jednou je poutají k polskému národu, jindy zase k německému;
- **postoj k cizincům,** to znamená schopnost izolace od záporně naladěného okolí, aby se předešlo konfliktům.

Taková soustava kulturní identifikace byla sledována již dříve a také byla popsána v sociologických dílech. Můžeme tudíž hovořit o jejím trvalém charakteru³³.

Naproti tomu národní identifikace nemá trvalý charakter, a tudíž se liší. Slezané nežijí ve víře ve skutečná pouta s nějakým národem. Stejně tak nelze vydělit nějaký objektivní ukazatel, společný celému společenství. Přes nedávné snahy o vytvoření vlastního národa Slezanů si identifikace s národem po celou současnou epochu podržela svůj potenciální charakter.

Před druhou světovou válkou se Slezané žijící v Německu neztotožňovali s německým národem, takže bylo nutno tuto jinakost odstranit vnucenými

³² Spicer, Edward: Persistent Cultural System. *Science*, 174, Nov., s. 795–800.

³³ Szramek, Emil: Śląsk jako problem socjologiczny. *Roczniki Towarzystwa Przyjaciół Nauk na Śląsku*. T.IV, Katowice 1934. – Ossowski, Stanisław: Zagadnienia wiesz terytorialnej i wiesz narodowej na Śląsku Opolskim. In: *Dziela t.3*. Warszawa, PWN 1967, s. 251–301.

administrativními opatřeními (již jsem se zmínila o změnách příjmení, křestních jmen i zeměpisných názvů). Slezané skupinově nevstupovali do nacistických organizací a stejně tak dobrovolně nevstupovali do armády. Pokud to jen bylo možné, žili na okraji německé společnosti a státu.

Po válce neprojevovali v Polsku jasné znaky pout s polským národem. Na územích přičleněných k Polsku po roce 1945 – to znamená v Opolském Slezsku, Warmii a Mazursku – byly vykonány prověrky národní spolehlivosti. Všichni místní obyvatelé museli prokázat svůj polský původ či pouta s polskou kulturou, aby jim bylo povoleno zůstat na místě. Slezané byli v tomto ohledu velice pasivní. Nebereme-li v úvahu jednu zvláštní skupinu, která se urychleně nabídla k prověřování, značné množství Slezanů odsouvalo své národní příklonění. Právě proto v polovině roku 1949 bylo všem, kdo předtím neodešli do Německa, automaticky přiznáno polské občanství. To, že neprojevili touhu po odchodu, se vykládalo jako důkaz jejich polskosti, aniž se přihlíželo k jejich pohnutkám. Vystěhovalectví do Německa, jež začalo relativně brzy (po roce 1956), slabé začlenění do struktur polské společnosti a nedávný vzestup spolků německé menšiny jsou dobrými ukázkami dvojznačnosti národní příslušnosti Slezanů a potenciálních podmínek jejich národní identifikace. Je jisto, že o ni usilovala politika jak Polska, tak Německa. Repolonizace či spíše kulturní polonizace, jež probíhala po válce, se týkala základních prvků systému kulturní identity Slezanů, jelikož to, co jim bylo nejbližší a co představovalo kořeny jejich společenství, bylo diskreditováno a potlačováno.

Vše, co bylo Slezanům nejdražší a co představovalo kulturní základnu jejich společnosti, bylo diskreditováno a dokonce proti tomu byl zahájen boj. Tak jako Němci ve třicátých letech zavedli Poláci po válce nucené změny zeměpisných názvů, příjmení i křestních jmen na polská. Místní nářečí bylo zesměšňováno a odstraňováno tím, že po celém kraji byla zaváděna úřední řeč jako jediná a povinná. Slezané byli donuceni prokazovat svou polskost v průběhu prověrky národní spolehlivosti. Z minulosti byly zdůrazňovány pouze ty její rysy, jež bylo možno použít na dokazování vazeb Slezanů na Polsko a jeho kulturu. Ostatní prvky jejich dějin byly zahaleny mlčením či popírány.

Socialistická ideologie byla v rozporu s hlubokým náboženským cítěním Slezanů a s jejich oddaností církvi. Jelikož se uplatňovala odlišná měřítka při posuzování pracovního výkonu – nikoli podle kvality, nýbrž podle politických zásluh – to, co mohl polský stát nabízet v každodenním životě, nesplňovalo jejich očekávání.

Současně Slezanům nabízeli mnozí němečtí politikové – zejména ti, kdo měli co do činění s takzvanými krajany – celou řadu lákadel. Němci doplňovali slezské dějiny těmi skutečnostmi a kulturními aspekty, o nichž Poláci mlčeli. V důsledku toho bylo po roce 1989 povědomí Slezanů na vzestupu. Začali otevřeně hovořit o svých vazbách na německý národ a začali svůj kulturní systém obohacovat o německé prvky. V Opolském Slezsku mnozí lidé podepisovali dokumenty stvrzující jejich německý původ.

Sjednocení Německa tuto tendenci zastavilo. Němečtí politikové prostě ztratili své nadšení a teď už na veřejnosti nečiní žádná dalekosáhlá prohlášení týkající se Slezska (kupříkladu o jeho připojení k Německu).

Německá podnikatelská činnost v Slezsku rovněž změnila svou povahu. V současné době Němci ve Slezsku místo charitativních akcí spíše investují. Ti Němci, kteří do Slezska přicházejí, tu působí jako obchodní partneři či zákazníci, nikoli jako dárci³⁴. Proto nadšení Německem a Němci zesláblo. V současné době se už méně Slezanů deklaruje jako Němci a víc jich mluví spíše o německých příměsích. Počet spolků lidí, kteří tvrdí, že jsou Němci, je menší než původně. Nedávné úřední odhady, provedené Zbigniewem Kurczem, naznačují, že německá menšina v Polsku čítá přibližně 300 000 osob³⁵. Avšak koncem května vůdce německé menšiny v Opolském Slezsku otevřeně připustil v televizi, že tato skupina má asi 90 000 členů, z nichž většina je pasivních.

Proč Slezané nechtějí být Poláky? Koneckonců se zdá, že polská kultura, podobná ve své znakové sféře, je Slezanům přijatelnější než německá. Důvod však nespočívá pouze v hraniční povaze slezské národnosti, nýbrž v určitém modelu polského národa.

Obecně platí, že opolští Slezané jsou plebejského původu v důsledku pruské politiky prosazované v 19. století. Tato politika měla standardizovat sociální strukturu celého území země, to znamená zřídit třídní strukturu podle ekonomického postavení jejích členů. Proto byly zbytky polské společenské elity začleněny do struktury pruského státu a ztratily svůj národní charakter³⁶. Pouze nejnížší vrstvy si podržely svou polskost, jelikož ti jedinci, kteří dosáhli buď vzdělání nebo většího majetku, automaticky vstupovali do vyšší společenské třídy a německé národní sféry. Nižší společenské postavení Slezanů nejprve v pruském a pak německém státu

³⁴ Jonderko, Franciszek: *Gospodarcze i społeczne znaczenie przyjazdów z Niemiec na Śląsk. Śląsk Opolski*. Opole 1996, č. 4, s. 4–9.

³⁵ Kurcz, Zbigniew: *Mniejszość niemiecka w Polsce*. Wrocław, Uniwersytet Wrocławski 1995.

³⁶ Grzybowski, Konstanty: *Rzeczy odległe a bliskie*. Warszawa, Książka i Wiedza 1964.

mohlo učinit příslušnost k polskému národu Slezanům přitažlivou. Slezané polské národnosti by nebyli automaticky odsouzeni k nižšímu společenskému postavení. Nebyli by nuceni zapírat vlastní kulturu a mohli se zbavit komplexu méněcennosti, jenž se družil s jejich specifickými národnostními rysy. Avšak toto se nestalo. Důvod tkívá v soudobém modelu polského národa; tento model je odvozen od pojmu šlechtického národa jakožto národa společenské elity, jak to vyjádřil Tadeusz Łepkowski³⁷.

Jak jsem se již zmínila, když jsem citovala Florianu Znanieckého, národ je kulturní společenství, zformované kolem určitého hodnotového systému. V případě soudobého polského národa mají tyto hodnoty šlechtickou genezi či přinejmenším jsou odvozeny od elity. Nebyly stvořeny celým národem, nýbrž jeho společenskou elitou. Právě proto jsou hodnoty uváděné v rámci polské národní kultury plebejským Slezanům cizí. Jejich pocit odcizení, jenž býval hluboký již v době druhé polské republiky (1918–1939), je dodnes velice silný. Tehdejší polské úřady závažnost tohoto problému nechápaly. Slezané rovněž často vytýkali přistěhovalcům z Polska jejich panské způsoby při styku s příslušníky nižších společenských vrstev. Ve srovnání s těmito Poláky se cítili podřadní, jelikož nebyli s to přijmout hodnotový systém z pošlechtického období, ani se s ním identifikovat.

Polská soustava národní identifikace je ve skutečnosti založena na týchž kulturních znacích jako slezská. Její obsah se však liší. Podle Tadeusze Łepkowského, jenž již byl citován, je tvořen:

- územím v rámci hranic jagellonského Polska (nikoli tedy Polska piastovského), jež neobsahuje Slezsko;
- krevními pouty, to znamená pouty mezi generacemi, jež koexistují a jsou historicky spjaty;
- jazykem, obzvláště jeho znalostí a jeho rolí v literatuře;
- náboženstvím jakožto formou skupinového chování; je to výraz vazeb uvnitř skupiny, ovšem nikoli reflexe života;
- tradicí a zvyky, to znamená skupinovou paměť a normami chování utvářenými elitou, reprezentujícími určitý životní styl³⁸.

Slezané ve společenství, jež sdílí tyto představy, své místo nenalezli. Cítí se kulturně cizí, mají dojem, že se do tohoto národního rámce nevejdou.

³⁷ Łepkowski, Tadeusz: Dawne i obecne pojmowanie polskości. In: *Uparte trwanie polskości*. Łepkowski, Tadeusz (ed.), London, Aneks 1989, s. 11–23.

³⁸ Łepkowski, Tadeusz: Dawne i obecne pojmowanie polskości. In: *Uparte trwanie polskości*. Łepkowski, Tadeusz (ed.), London, Aneks 1989, s. 11–23.

Navíc jsou často za obojí kritizováni jak v soukromé sféře, tak v radikálním politickém kontextu.

Obdobný jev bylo možné sledovat v polském Slezsku už před rokem 1939. Tehdejší vládní kruhy se pokoušely poradit si s touto situací. Hlasu lidu však nenaslouchaly. Vládní kruhy se obracely na úzkou vrstvu slezské inteligence a také na místní úřední místa, aby s jejich pomocí zapůsobily na širší společenské vrstvy kraje. V tomto směru byly relativně úspěšné.

Naproti tomu Polská lidová republika uplatňovala odlišná opatření. Slezané žili ve strachu z vystěhování. Proto neprojevovali nesouhlas vůči novým vládcům. Naproti tomu nepočtená místní inteligence byla zbavena vlivu na tuto národnost. Kromě toho Slezané, kteří byli sice svou povahou spíše nepolitictí, avšak na polské poměry poměrně zámožní, a také měli příbuzné v zahraničí, představovali masu, kterou komunistická vláda obzvláště zavrhovala a pronásledovala jménem ideologie.

Když poválečné polské vládní kruhy nastolovaly svou politiku v Opolském Slezsku, chtěly rovněž brát v úvahu zájmy místních obyvatel. Nicméně se zdá, že se jim mnohé dění vymklo z rukou. Spontánní chování nových přistěhovalců nejednou zmařilo pozitivní úmysly vládních úřadů. Ustavičné podkopávání kulturních kořenů Slezanů, snahy o násilnou polonizaci a ideologický nátěr, jenž prostupoval všemi aspekty společenského života, a konečně jejich kulturní jinakost způsobovaly, že obraz polské kultury a národa u Slezanů nejen pozbyl na přitažlivosti, nýbrž bezmála i schopnosti být vůbec přijímán³⁹.

Dalším činitelem, jenž oslaboval přitažlivost polského státu, byl růst civilizačních rozdílů mezi Polskem a Německem. Život v Polsku byl stále těžší a rozhodně nebylo lákavé být občanem druhé kategorie v chudé zemi. Právě proto se Slezané v poválečném období sice pomalu, ale jistě vzdávali svého polského charakteru. Převážila u nich tendence zůstat ve vlastní skupině, jež je stále hermetičtěji uzavřena.

Slezané nyní mají určitou možnost požívat určitá práva v kraji a změnit svou společenskou situaci. Tuto možnost dnes reprezentuje přechýlení k německému národu. Jakožto členové menšiny veliké sousední země na sebe upoutávají pozornost, jejich názory se pokládají za významné a jejich kulturní jinakost je respektována. Je paradoxní, že současný společenský vzestup slezské národnosti se odehrává na pozadí jejich odporu k polskosti. Prostřednictvím různých spolků německé menšiny se Slezané stá-

³⁹ Lis, Michał: *Polska ludność rodzima na Śląsku Opolskim po II wojnie światowej*. Opole, Instytut Śląski w Opolu 1991.

vají politickými partnery Polska. Tento stav je nejhmatatelnějším projevem jejich zklamání z Polska. V současné době je těžké říci, do jaké míry je přechýlení Slezanů k německví trvalé. Předáci německého hnutí v Polsku, kteří vstoupili na politickou scénu, rozhodně nebudou tento jejich postoj měnit. Navíc všichni ti, kdo dosáhli společenského uplatnění a vidí možnosti rozvoje kraje, jsou přesvědčeni, že německá národní identifikace je přínosem této skupině, protože jí poskytuje vyšší společenské postavení. A tak budou pro trvalejší identifikaci s německým národem. Tato situace se mírně liší ve vztahu k obyčejným příslušníkům německých menšinových skupin, obzvláště k těm, kteří jsou daleko od aktivních středisek. Jejich city pokud jde o vazby na německý národ nejsou tak silné. Jim přijde zatěžko učit se německy a lze tvrdit, že v tomto jazyku nikdy nedosáhnou větších znalostí. Nechápu jemné předivo politického boje a nevidí žádný bezprostřední užitek ze změny svého národního zařazení. Tito lidé se nejčastěji sami nazývají Slezany a vyhýbají se utužování pout s tím či oním národem. Není pochyb o tom, že většina změn v národní identifikaci Slezanů má politické pozadí a že za nimi stojí polská či německá vláda.

Mají problémy národní identifikace Slezanů nějaký společenský význam? Má národní lhostejnost hraničních skupin v současné Evropě vzbuzovat zvědavost? Změní se německá a polská politika, až se stane Polsko plnoprávným členem Evropské unie? Zůstane polsko-německé pohraničí politickým argumentem ve vztazích mezi těmito dvěma sousedními státy, jak tomu vždy bývalo? Tyto otázky teprve čekají na odpovědi.

Dále lze vznést pochyby, zda polská společnost potřebuje kulturní homogenizaci. Zda různorodost regionálních kultur má být považována za pozůstatek z doby dělení – pozůstatek, jež je nutno překonat. Stojí za zmínku, že kulturní jinakost menšin, jež naprosto postrádají polské prvky, je pro společnost přijatelnější než odlišný charakter hraničních skupin. Příslušníci slezské, mazurské a warmijské národnosti jsou často považováni za renegáty či zrádce polské věci, protože jejich kultura není totožná s kulturou obyvatel hlavního města či jednotlivých krajů Malopolska či Velkopolska.

Opole Silesians as an Uneasy Borderland Group in Poland

Maria Szmejová

In post-war Poland, the official image of Polish society was turned to the needs of Communist regime. For that purpose cultural diversity of Polish society was ignored. It was particularly depressing for the members of borderland groups that considerably differ from such a model. We can observe it in Opole Silesia. This part of Poland belonged for a long time to Germany. Although Opole Silesia is no longer a borderland area (due to a change in the borders), Silesians feature as a typical borderland group.

It is generally accepted that in Silesians families, villages and local communities which as a whole remained Polish, there are individuals who tended to assimilate German culture. Some of them have established the German minority in Poland. This has caused many political and emotional problems. Opole Silesia has become uneasy for Polish and German societies.

Srovnávací studie vybraných hledisek vývoje národní identity u dětí litevské a polské většiny a menšiny¹

Wojciech Sawicki

Úvod

Problém identity není ve společenských vědách nový. Nový není ani problém národní identity, třebaže v současné době nabývá nového významu v závislosti na prostředí, v němž žijeme. Procesy evropské integrace v naší oblasti a globalizace se staly nejdůležitějším současným tématem diskuse o dynamických změnách jednotlivých typů identity i identity celých národů.

Téma identity je velice složité a identita jakožto teoretický pojem obsahuje mnoho rozměrů. Jedním takovým rozměrem lidské identity je identita národní. První otázka, jež vyvstává na počátku bádání o otázce národní identity, se týká problému definování klíčových pojmů, jež používají jednotliví badatelé. Aby byl tento problém vyřešen, bylo by zapotřebí více času a prostoru, a tudíž v tomto kratším článku nebude možno nalézt odpověď na otázky definice, nýbrž jen samotné otázky.

Hovoříme-li o daném procesu, často se používají následující pojmy: „vývoj identity“, „nabytí identity“ či „dynamika identity“. Pokud hovoříme o typu této dimenze, zpravidla se objevují tyto pojmy: „etnická identita“, „národní identita“ nebo „rasová identita“. Stojí za zaznamenání, že anglicky mluvící autoři dávají přednost pojmům „etnická identita“ či „rasová identita“, kdežto autoři z polského a litevského prostředí obvykle používají „národní identitu“, zatímco „etnickou identitu“ jen zřídka. Pochopení těchto pojmů odráží chápání národa, národnosti a rasy v daném jazyku obecně. A tak může nastat nedorozumění, obzvláště pokud jsou

¹ Tento článek vychází z přednášky na mezinárodní konferenci *Menšiny v pluralitní společnosti na přelomu tisíciletí*, jež se konala v Brně od 1. do 3. září 2000.

srovnávány výsledky výzkumu z různých zemí, jež prováděli badatelé různých jazyků.

Americká badatelka Frableová², jež analyzuje definice „etnické identity“ a „rasové identity“, zjistila, že pochopit, co měl určitý autor na mysli, lze jediné tak, že se seznámíme s metodou použitou v daném výzkumu. Frableová cituje Jean Phinneyovou, jež recenzovala 70 empirických článků, otištěných v „Psychologickém bulletinu“ v letech 1972 až 1989. Ta zjistila, že „etnickou identitu“ lze chápat jako (1) sebeidentifikaci (sebevymezení či označení sebe sama); (2) postoje a pocity (sounáležitost, solidaritu či hrdost), a konečně (3) kulturní identifikaci (jazyk, hodnoty, náboženství, společenské chování a normy). Podle Phinneyové máme jen málo spolehlivých měřítek etnické identity, která lze použít pro všechny národnostní skupiny. Weinreich se pokusil etnickou identitu operacionalizovat a musel dojít k závěru, že „nelze vytvořit všeobecně platnou teorii, jež by vystihovala celou plejádu stavů, v nichž se nacházejí lidé, a jejich identitu“.³

Závěry Weinreicha a Phinneyové tedy nezní příliš optimisticky, třebaže do značné míry postihují naši realitu: naše vědomosti o této dimenzi lidské identity jsou spíše fragmentární a nespojitě a v současné době nelze najít společný jmenovatel, pod nějž by se vešlo obrovské množství empirického výzkumu na toto téma. To ovšem neznamená, že bychom měli na tomto poli ustat se snahou a nic nedělat.

Než začneme s popisem tohoto výzkumného projektu, rádi bychom definovali klíčový pojem, jež používáme. Je jím „vývoj národní identity“.

Vývojem chápeme proces změn, jež se odehrávají v čase.

Samotná lidská identita se skládá z řady prvků. V psychologické literatuře se lidská identita často dělí na dvě: osobní a společenskou identitu.⁴ Národní identita je rozměrem společenské identity, jelikož se opírá o identifikaci se skupinou. V našem pojetí se identita zakládá na vlastním uvědomění. Identita je určována nikoli tím „co o mně říkají ostatní“, nýbrž tím, „co si sám o sobě myslím“.

² Frableová, Deborah, E. S.: Gender, Racial, Ethnic, Sexual and Class Identities. *Annual Reviv of Psychology*, 1997, vol. 48: 139–16.

³ Weinrich, Peter: The Operationalization of Ethnic Identity. In: Berry, J.W. – Annis, R. C., (ed.): *Ethnic Psychology: Research and Practice with Immigrants, Refugees, Native Peoples, Ethnic Groups and Sojourners*. Amsterdam, Swets&Zeitlinger / Berwyn, PA, Swets North America, 1998, s.153.

⁴ Bikont, A.: Tożsamość społeczna – teorie, hipotezy, znaki zapytania. In: *Studia nad spostrzeganiem relacji „ja-inni”*: tożsamość, indywiduacja, przynależność. Jarymowicz, M. (ed.): Wrocław – Varšava – Krakov – Gdańsk – Łódź, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, 1988.

I národ, skupina lidí, z níž národní identita vyrůstá, přináší problémy s definováním. Polský sociolog Szacki⁵ tvrdí, že ani neexistuje všeobecně přijímané vymezení národa. Vývoj ideje národa ukazuje, že je odlišně chápána v západní a východní odborné literatuře. V západní Evropě a v USA se pod pojmem národ zpravidla rozumí skupina lidí obývajících určitý stát. Naproti tomu v naší oblasti se národ obvykle definuje pomocí pojmů kultury, mluveného jazyka, tradice, společného vědomí, avšak nikoli státu (kupříkladu se tu říká, že Poláci žijící v Polsku, představující národnostní většinu, a Poláci žijící v Litvě, České republice, USA, kde tvoří jednu z menšin, patří k témuž národu – Polákům). Tady přijímáme posledně uvedené pojetí národa.

Hlavním cílem tohoto výzkumu je srovnávat národnostní identitu dětí litevské a polské většiny a menšiny v Litvě a v Polsku. Na počátku si povšimněme důvodu, proč je toto téma zajímavé a proč stojí za studium, a jak nám mohou být užitečné vědomosti o procesu vývoje národní identity dětí dvou sousedních národů.

Jsou to následující důvody:

- ten hlavní a nejobecnější spočívá v tom, že vývoj národní identity je jedním z procesů vývoje osobnosti, což znamená, že lepší poznání daného procesu nám pomáhá lépe chápat vývoj osobnosti;
- dále se zmiňme o absenci náležitých vědeckých poznatků. V sovětské Litvě byly otázky národní identity a národnostních menšin v oblasti psychologického výzkumu tabu. V důsledku toho nemáme žádné údaje o vývoji národní identity litevských dětí ani dětí z národnostních menšin v Litvě. I v Polsku se výzkumu tohoto problému dosud věnovalo jen málo projektů;
- třetí důvod je praktický: lepší pochopení procesu vývoje národní identity, národních postojů i předsudků může být prospěšné při pozměňování či nápravě výchovných programů tak, aby byly s to náležitě řídit výchovu dětí a dospívající mládeže a aby jim pomáhaly udržovat kvalitní úroveň jejich života; toto je obzvláště důležité u Poláků a Litevců, jelikož oba tyto národy mají společné dějiny, někdy se vyznačující poklidným soužitím, avšak jindy poznamenané národnostními třenicemi a konflikty;
- konečně je nutno uvést, že politikové v Polsku a Litvě vyjadřují touhu svých zemí začlenit se do Evropské unie; přijmou mladí lidé, tzv. „nadházející generace“ tuto oficiálně proklamovanou orientaci a budou s ní

⁵ Szacki, J.: *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*. Varšava, PWN 1991.

souhlasit? Výsledky tohoto výzkumu tedy mohou mít i politický dosah – mohou nám pomoci lépe chápat půdu, z níž vyrůstá národní identita „nadcházející generace“ a mladé lidi lépe připravit na život ve sjednocené Evropě.

Výzkum se opírá o poznávací přístup. Ten umožňuje nejen studovat proces vývoje, nýbrž také nacházet okamžik, kdy se vynořuje pochopení národní identity, to znamená okamžik, kdy určité dítě začíná chápat, že pojem „národní identity“ existuje. Dále je nutno podtrhnout, že toto není studie pokrývající celý jev vývoje národní identity. V úvahu bereme pouze několik málo aspektů národní identity: (1) význam národní identity ve vlastním uvažování; (2) poznávací přístup k cizincům a příslušníkům vlastního národa; a (3) vědomosti dětí o procesu, kdy se stávají členy národa, a jejich chápání tohoto procesu.

Dalším významným činitelem tohoto výzkumu je to, že se zabývá vývojem národní identity od úplných počátků chápání tohoto jevu u dětí až do věku puberty. Vzorek se skládá ze sedmi věkových skupin: od čtyřletých dětí až po šestnáctileté adolescenty.

Konečně nejdůležitější skutečností je to, že jde o srovnávací výzkum dětí a mládeže z litevské a polské většiny a menšiny. Vzorek se skládá ze čtyř většinových a menšinových skupin: Litevců v Litvě (národnostní většina), Litevců v Polsku (národnostní menšina), Poláků v Polsku (národnostní většina) a Poláků v Litvě (národnostní menšina). Srovnávací studie může nejen získat poznatky o vývoji národní identity uvedených skupin dětí, nýbrž také lépe chápat a objevovat případné rozdíly mezi dětmi z menšin a většin.

Proč jsme se vlastně rozhodli vybrat právě tyto tři aspekty vývoje národní identity – (1) význam národní identity ve vlastním uvažování; (2) poznávací přístup k cizincům a příslušníkům vlastního národa; a (3) chápání procesu, kdy se děti stávají členy národa?

Zdá se, že tyto tři aspekty jsou nejdůležitější a nejvhodnější k zahájení podrobné studie na téma národní identity. Vědomí důležitosti dimenze identity a obzvláště vědomí poznávacího přístupu dětí k příslušníkům odlišných národů se může stát základnou dalších hlubších studií jevu národní identity. Na téma vývoje národní identity již byla napsána řada statí, z nichž většina se zabývá pouze určitými aspekty či složkami národní identity, jako například vědomostmi dětí o zeměpisných poměrech, vlajkách atd. A jak již bylo řečeno, o procesu vývoje národní identity máme spíše fragmentární vědecké poznatky a neexistuje žádný společný jmeno-

vatel, jenž by byl s to sjednotit všechny tyto aspekty a složky a seřadit je podle jejich významu. Naše pilotní studie ukazuje, že znalost poznávacího přístupu k osobám odlišného národa se může stát vhodnou půdou k utvoření takové širší teorie a k seřazení složek národní identity podle jejich významu. Tady mohou být nápomocny i poznatky o tom, jak děti chápou proces, kdy se stávají příslušníky určitého národa.

Hlavním cílem tohoto výzkumu je tedy odpověď na následující otázky:

1. Označují se děti za normálních okolností pomocí kategorií národní identity a je pro ně tento rozměr vlastní identifikace důležitý?

2. Jaká jsou měřítka umožňující určitému dítěti zařazovat lidi do toho či onoho národa? (Odpověď na tuto otázku nám také může pomoci zjistit, jaké jsou postoje dětí k příslušníkům odlišných národů a jaké je jejich pojetí národa.)

3. Jak děti chápou proces, kdy se stávají příslušníky národa, a co o něm vědí?

Metodika

Pro odpověď na první otázku byl použit test dvaceti vět. Školním dětem byly rozdány prázdné listy papíru a byly požádány, aby napsaly dvacet pravdivých vět, jež měly začít větou „Já jsem“. Předškolní děti, jež samozřejmě ještě nedovedou psát, byly požádány, aby nám o sobě vyprávěly. Procento dětí, jež se zmíní o své národnosti, je ukazatelem významu této dimenze identity v konkrétní skupině podle věku a národa. Jsme si vědomi toho, že tento úkol závisí na kontextu, jak už ukázaly mnohé výzkumy: patrně bychom za různých okolností obdrželi různé odpovědi (například pokud bychom se před uvedením pokynů zmínili o něčem týkajícím se národů či cizích zemí). Abychom se tomu vyhnuli, požádali jsme děti všech věkových skupin a národů, aby svůj úkol splnily za stejných podmínek a ve stejném kontextu – to znamená v jejich každodenním prostředí: ve školní třídě. Je též zapotřebí zmínit se o tom, že výklad výsledků má význam jedině tehdy, když vezmeme v úvahu alespoň dvě skupiny podle věku a národa a porovnáme jejich odpovědi. Jinými slovy výsledky výzkumu pocházející jen z jedné skupiny neříkají nic a jsou bezcenné. Zajímavé informace mohou na tomto poli přinést pouze srovnávací studie.

Abychom zjistili postoj dětí k příslušníkům odlišných národů, použili jsme asociační test. V něm jsme použili sedm slov: Polák, Litevec, Němec, Rus, Ital, Japonec a Mexičan. Tato slova byla vybrána tak, aby mezi nimi

byly vlastní národnost, tři sousední a tři vzdálené národy. Každého cílového slova se týkaly dvě otázky (kromě vlastní národnosti, kde byla kladena jen jedna otázka): 1. Co si myslíš (co tě napadá), když slyšíš slovo X (cílová národnost)? 2. Chtěl bys být X? Proč?

Vědomosti dětí o procesu, kdy se stávají příslušníky národa, se zkoumaly během rozhovoru, jenž se koná po asociačním testu a který se řídí Piagetovými pravidly. Dětem jsou kladeny následující otázky: (a) Co to znamená, když se říká, že je někdo X [národnost dítěte se uvádí ve všech těchto otázkách]? (b) Jak se někdo stane X? (c) Lze národnost změnit? (d) Lze přestat být X? (e) Co je důležitější, aby někdo mohl být X: jeho touha stát se X nebo údaj v osobních dokladech, že je někdo X?

Na konci rozhovoru následuje několik otázek o tom, zda si některé dítě přeje svou národnost změnit: (f) Chceš svou národnost změnit? (g) Kdybys svou národnost mohl změnit, kterou by sis vybral a kterou ne? Proč? A konečně pouze pro děti z národnostních menšin: (h) Kdyby sis mohl vybrat místo své země, kterou by sis zvolil: Polsko nebo Litvu? Tato otázka se týká geografických preferencí národnostní menšiny: zda by děti radši žily jako menšina ve své rodné zemi, nebo zda by se chtěly přestěhovat a stát se většinou.

Výsledky

Výzkum dosud pokračuje a byly nashromážděny jen dílčí údaje. Avšak abychom ilustrovali, jaké údaje lze v takovém výzkumu získat, uvedeme výsledky pilotní studie, jež ovšem přirozeně neposkytují dostatečnou půdu pro širší zobecnění, nicméně přesto naznačují určité tendence.

Pilotní studie byla dosud provedena jen u dvou věkových skupin (děti ve věku deseti a dvanácti až třinácti let) u tří národnostních skupin – obou většin a polské menšiny v Litvě.

Test dvaceti vět odhalil tendenci, že národnostní identita při sebevymezení je důležitější u dětí z litevské většiny (viz tabulka č. 1): 13 % a 18 % litevských dětí uvedlo svou národnost ve srovnání se 7 % a 3 % u dětí z polské většiny. Mladší děti polské menšiny v Litvě vůbec neuvedly svou národnost, zatímco procento u starších je srovnatelné s jejich vrstevníky z litevské většiny.

Potvrdí-li se ve výzkumu tyto tendence, bude možno učinit následující závěry:

Tab. č. 1 Výsledky testu dvaceti vět

	Litevská většina		Polská <i>menšina</i> v Litvě		Polská většina	
Věk	10	12–13	10	12–13	10	12–13
N	22	16	15	21	29	30
Uvedení národnosti L	3	3	0	4	2	1
	%	13,6	18,7	0	19	6,9

1. Národní identita ve vlastním vnímání je důležitější pro děti z litevské většiny než z polské většiny. Možná je tomu proto, že obyvatelstvo Litvy je z národnostního hlediska heterogennější, což může vést k relativně brzké a silné aktivaci národního povědomí;

2. Dimenze národní identity je u malých dětí z polské menšiny v Litvě méně důležitá než u Litevců, avšak ve starších věkových skupinách se stupeň významu vyrovnává (přitom jsme však očekávali, že úroveň významu národní identity bude stejná či vyšší u polských menšinových skupin v Litvě).

Rozbor nashromážděných údajů z asociačního testu nám poskytuje obraz poznávacího přístupu k příslušníkům určitého národa. V pilotní studii byla užitá tři pilotní slova: „Litevec“, „Polák“ a „Japonec“. Rozbor ukazuje, že obraz toho, jak si děti představují příslušníky odlišných národů, v podstatě obsahuje dvě hlavní kategorie: vědomosti o národu (v průměru asi 75 procent poznávacího obrazu) a vědomosti o zemi (zhruba 25 procent). Tyto údaje jsou podobné u většinových a menšinových skupin.

V první kategorii (vědomosti o národu) jsou následující podskupiny pojmů:

- poznávací a hodnotící popis
- příklady o národu
- místo, kde žije
- rodiště
- mluvený jazyk
- občanství
- kvantitativní charakteristika národa

- vztahy uvnitř skupiny
- vztahy k ostatním
- historické údaje
- cizinec
- „prostě člověk“

Na základě rozboru první podskupiny (poznávací a hodnotící popis) lze vyhodnotit přístup dětí k příslušníkům cílové národnosti. Kupříkladu podle dětí z **polské menšiny** jsou Japonci pohlední, chytří, inteligentní, protože disponují moderní technikou, ale také zlí, malí, brzo umírají atd.; Poláci se podobají Litevcům, snad jsou trochu zdvořilejší než Litevci; a Litevci jsou chytří a podobají se ostatním. Děti z **polské většiny** uvedly, že Japonci mají žlutou kůži a zvláštní oči, nosí klobouky, pěstují rýži a jedí tyčinkami, jsou malí a chytří; Poláci jsou nábožensky založení, hrdinští, vlastenečtí, mají odlišné, hezké zvyky a nechtějí opouštět svou zemi. Vědomosti polských dětí o Litevcích nejsou příliš rozvinuté: pouze se zmínily, že Litevci se podobají Polákům a mají podobné zvyky. **Litevské děti** uvedly o Japoncích, že jsou dobří, chytří, tvořiví, malí; Poláci jsou divní, ne moc chytří, milují svou zemi a pěstují své tradiční zvyky; a Litevci jsou dobří lidé, milující svou zemi. Tyto příklady jsem uvedl proto, abych ukázal, jak odlišné vědomosti děti mají a že se tyto vědomosti v obou národech liší. Testy povinného výběru, které se zpravidla používají ke zjištění postoju, dávají pouze částečné výsledky, jež bychom mohli označit jako „polopravdy“. Metody s otevřeným koncem, jako je tato, jsou pro badatele obtížnější, avšak přinášejí „otevřenější“ výsledky.

Podskupiny pojmů u druhé kategorie (vědomosti o zemi) jsou následující:

- poznávací a hodnotící popis
- vědomosti o dějinách
- zeměpisné znalosti
- kvalita života

Jelikož se rozhovoru dosud zúčastnily jen malé skupiny dětí, nelze uvést, který obraz v procentech náleží určitým podskupinám pojmů. Takové odstupňování podskupin pojmů a poznávacího a hodnotícího popisu podle jejich výskytu bude nakonec zajímavé a důležité, protože odhalí vývojové trendy a rozdíly mezi skupinami dětí, jež rozhovor absolvovaly.

Pokud jde o pilotní studii, jak děti chápou proces, kdy se začleňují do národa, rozhovor byl učiněn pouze u polských dětí a jejich odpovědi ještě

nebyly analyzovány. Z rozhovorů dosud vyplynula jediná jasná tendence: všechny děti z polské většiny nechtějí změnit svou národnost. A když byly požádány, aby řekly, kterou by si případně chtěly vybrat, téměř všechny uvedly španělskou národnost, zatímco když byly vyzvány, aby řekly, kterou by nechtěly, skoro všechny uvedly ruskou národnost.

Závěry

V této stati byl předložen projekt výzkumu určitých aspektů vývoje národní identity. Jak už bylo řečeno, výzkum dosud trvá a byla nashromážděna jen část údajů.

Studie provedená u různých věkových a národnostních skupin nám umožňuje ověřit platnost metod a zkoumat ty druhy výsledků, jež je možno těmito metodami získat. Ve výzkumu obdržíme tři druhy informací: 1. údaje o dětech samotných z jejich úst (význam dimenze národní identity); 2. postoj dětí k příslušníkům vlastní i cizí národnosti; 3. vědomosti dětí o procesu začleňování do vlastního národa.

Studie prokázala, že výsledky testu dvaceti vět, asociačního testu a rozhovoru mohou postavit dostatečný základ pro pozdější širší výzkum vývoje národní identity. Výsledky se též mohou stát vhodným základem pro formulování obecné teorie vývoje národní identity.

Doufáme, že z této studie vzejdou zajímavé poznatky pro většinu badatelů pracujících na tématu lidské identity.

Literatura:

- Bikont, A.: Tożsamość społeczna – teorie, hipotezy, znaki zapytania. In: *Studia nad spostrzeganiem relacji „ja-inni”: tożsamość, indywiduacja, przynależność*. Jarymowicz, M. (ed.), Vratislav – Varšava – Krakov – Gdaňsk – Lodž: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, 1988.
- Fraleová, Deborah E. S.: Gender, Racial, Ethnic, Sexual, and Class Identities. *Annual Review of Psychology*, 1997, vol. 48: 139–16.
- Szacki, J.: *Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*. Varšava, PWN 1991.
- Weinreich, Peter: The operationalization of ethnic identity. In: Berry, J. W.– Annis, R. C., (ed.), *Ethnic Psychology: Research and Practice with Immigrants, Refugees, Native Peoples, Ethnic Groups and Sojourners*, Amsterdam, Swets&Zeitlinger / Berwyn, PA, Swets North America 1988.

A Comparative Study of Selected Aspects of the Development of National Identity among the Children of the Lithuanian and Polish Majority and Minority

Wojciech Sawicki

The study introduces a research project designed to compare the national identity of the children of the Lithuanian and Polish majority and minority in Poland. The project sought to understand the process of the development of national identity, national attitudes and prejudices as well as highlighting of the background upon which national identity of the "forthcoming generation" is being shaped. The sample of the respondents under consideration included seven age groups from four-year-old children to 16-year teenagers. As a result, the research monitors identity attitudes of children from the very beginning of the understanding of this phenomenon to the age of puberty.

Of the aspects of national identity only the following were taken into account: (1) the importance of national identity in one's own mind; (2) the cognitive approach to foreigners and members of one's own nation; and (3) the knowledge of children of the process when they become members of a nation and their understanding of the process. This was motivated by the importance of national identity in one's own mind; the cognitive approach to foreigners and members of one's own nation; and the understanding of the process when children become members of a nation.

The research mainly wanted to find answers to the following questions:

1. Do children under normal circumstances denote themselves by means of categories of national identity and is this dimension of their identification important for them?

2. What are the criteria allowing a certain child to identify people with this or that nation? (The answer to this question will also help us ascertain what are the attitudes of children to the members of other nations and what is their definition of a nation.)

3. How do the children understand the process when they become members of a nation and what do they know about it?

The study submits a research project of certain aspects in the development of national identity. The research is still continuing and only a part of the data has been collected.

We will obtain through the research three types of information: 1. The data about the children themselves as revealed by them (the importance of the dimension of national identity); 2. The attitude of the children to the members of their own as well as other nations; 3. The children's knowledge of the process of integration into their own nation.

Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku¹

Část čtvrtá – Religiozita reemigrantů. Závěry.

Zdeněk R. Nešpor, Martina Hornofová, Marek Jakoubek

Vysídlením sudetských Němců z českého a moravského pohraničí spolu s migrací obyvatel pohraničí české a okrajově i jiných národností² do vnitrozemí vznikly poměrně rozsáhlé neobydlené nebo jen řídce obydlené příhraniční prostory, které bylo potřeba nově osídlit.³ Ruku v ruce s touto potřebou šla snaha československé vlády soustředit všechny zahraniční krajany do vlasti, aby se zde spolupodíleli na její poválečné obnově, dokumentovaná vládní výzvou krajanům k návratu do vlasti,⁴ i zájem těchto krajanů po zlepšení sociálního postavení ve spojení s nacionální a sociální idealizací poválečného Československa.⁵ Vznikla tak vlna tzv. reemigrací, mezivládními dohodami garantovaných transferů obyvatel české a slovenské národnosti z Říše, Sovětského svazu, Polska, Francie, Maďarska, Jugoslávie a dalších států, mezi nimiž nechyběl ani rumunský Banát

¹ Studie vznikla na základě terénního antropologického a religionistického výzkumu ve Svaté Heleně a Vojvodovu (září–říjen 1999), v novoosídlenecích obcích na jižní Moravě (leden 2000) a v Chebu (únor 2000). Materiály z tohoto výzkumu, zejm. fotodokumentace a magnetofonové nahrávky, jsou k dispozici v knihovně UK IZV a v archivu autorů. První část této studie „Počátky Svaté Heleny“ vyšla v *Lidě města*, 2, 1999, s. 64–86, druhá „Rozkol na Svaté Heleně a další náboženský vývoj obce“ v *Lidě města*, 4, 2000, s. 112–141, třetí „Vojvodovo, obec denominačního typu“ v *Lidě města*, 5, 2001, 62–86.

² Máme zde na mysli především Slováky, tzv. Moravce a moravské Chorvaty. K tomu podrobněji Kastner, Quido: *Osídlování českého pohraničí od května 1945. Historická analýza doplněná kvantitativní sociologickou sondou*. Praha 1996, s. 13.

³ Tak z námi sledovaných jihomoravských obcí byly (téměř) zcela vysídleny Dolní Dunajovice, původně převážně německé, německo-chorvatský Nový Přerov a chorvatský Frélichov (dnešní Jevišovka). Na situaci jiného regionu bylo prokázáno, že se „nepodařilo nahradit populační úbytek způsobený odchodem německého etnika v letech 1945–1947“ (Kastner, Quido: *Osídlování českého pohraničí*, c.d., s. 28) a tento obecný závěr platí i zde.

⁴ Heroldová, Iva: Vystěhovalectví do jihovýchodní Evropy. In: *Češi v cizině*, 1996, č. 9, s. 94.

⁵ *Ibid.*, s. 94; táž: Reemigrace zahraničních Čechů a Slováků po 2. světové válce. In: *Češi v cizině*, 1986, č. 1, s. 157; Secká, Milena: Češi v Rumunsku. In: *Češi v cizině*, 1996, č. 9, s. 100–101.

a Bulharsko,⁶ do někdejší vlasti. Reemigrace probíhaly pod poměrně přísnou státní kontrolou v letech 1947–50, s nástupem komunistické vlády v Československu a dalších státech střední a východní Evropy však byly výrazně utlumeny a vlastně jen dožívaly. Jejich vlastním průběhem, poměrně dobře dokumentovaným v dosavadní odborné literatuře,⁷ se zde však zabývat nebudeme. Budeme věnovat pozornost skutečností studovaným dosud jen velmi okrajově (v případě banátských reemigrantů) anebo vůbec ne (v případě vojvodovských),⁸ religiozité těchto reemigrantů a její transformaci v Československu od konce let čtyřicátých do současnosti. Již starší výzkumy zde totiž konstatovaly, byť s dobovým negativním příděchem, že „odlišnost víry působila dezintegračně [ve vztahu ree-

⁶ Kastner, Quido: *Osídlování českého pohraničí*, c.d., s. 15, uvádí přesné počty reemigrantů. Alespoň pro případ Rumunska (okolo 3 000 osob) a Bulharska (5208 osob) však dlužno jeho údajy opravit. Z Rumunska se vystěhovalo asi 30 000 osob, z toho z Banátu okolo 10 000 osob (přesný údaj není dostupný; o reemigraci zažádalo 7952 osob, nebyla však všem povolena, na druhou stranu jí předcházela nijak nepodchycená tzv. černá reemigrace, jejíž velikost odhaduje M. Secká na 3 000–4 000 osob). K tomu srv. Jech, Jaromír – Secká, Milena – Scheuffler, Vladimír – Skalníková, Olga: České vesnice v rumunském Banátě. In: *Češi v cizině*, 1992, č. 5, s. 172; Secká, Milena: Češi v Rumunsku, c.d., s. 101. V případě Bulharska tolik Čechů a Slováků v zemi ani nikdy nežilo a celkový počet oficiálních reemigrantů z této země dosáhl jen 963 osob. Srv. Heroldová, Iva: *Vystěhovalectví*, c.d., s. 94.

⁷ Reemigraci banátských Čechů se již věnovala řada autorů. Základní práce představují: Jech, J. a kol.: *České vesnice*, c.d., s. 171–177; Secká, Milena: Češi v Rumunsku, c.d., s. 96–104. Okrajově se touto problematikou zabývali také: Haišman, Tomáš – Heroldová, Iva – Matějová, Vlasta: *Stabilizace, společenská a kulturní integrace obyvatelstva pohraničních obcí v jižních Čechách a na severní Moravě (Benešov nad Černou, o. Č. Krumlov, Branná, o. Šumperk)*. *Český lid*, 70, 1983, č. 1, zejm. s. 28; Heroldová, Iva: *Reemigrace*, c.d., s. 153–164; Navrátilová, Alexandra: *Zanikání tradičních religijních prvků v přesídlenec-kých obcích jihomoravského pohraničí*. *ČMM*, 59 – *Ethnographica* 9, 1974, s. 225–229; Robek, Antonín – Heroldová, Iva: *K etnické problematice Československa, zvláště českého pohraničí, po druhé světové válce*. *Český lid*, 70, 1983, č. 1, zejm. s. 7. Autobiografické vyličení poválečné reemigrace, adaptace na změněné poměry a postupné integrace do české společnosti poskytuje kniha Hruza, František: *Ze Svaté Heleny do Čech*. Ostrava 1995, zejm. s. 31–65. Badatelský zájem o problematiku reemigrace bulharských Čechů a Slováků naproti tomu byl daleko menší, ve všech níže uvedených studiích je to téma zcela marginální: Heroldová, Iva: *Vystěhovalectví do jihovýchodní Evropy*. In: *Češi v cizině*, 1996, č. 9, s. 94; Penčev, Vladimír: *Tempus edax rerum ili Za minaloto i nastojashteto na vojvodovskite Čechi*. In: *Čechi v Balgarija, Istorijska i tipologijska na edna civilizatorska rolja*, sv. 2. Komemorativno razključenje na „chomo bochemikus.“ Sofia 1996, s. 53–68; Vaculík, Jaroslav: *Bulharští Češi a jejich reemigrace v letech 1949–1950*. *Český lid*, 70, 1983, č. 2, s. 82–84. Základní informace o reemigracích poskytuje i třetí resp. druhá část naší studie.

⁸ Tématem se sice zabývá práce Navrátilová, Alexandra: *Zanikání*, c.d., všichni respondenti našeho výzkumu však důrazně popírají, že by se kdy setkali s jakýmkoli etnologickým výzkumem a ani o něm takovém neslyšeli. Viz pozn. č. 1. Důvodem zřejmě je skutečnost, že Navrátilová studovala reemigranty z jiných oblastí (nikde přesně nespecifikuje areál svého výzkumu) a do značné míry podobnou problematiku bulharských reemigrantů, o níž se zřejmě dozvěděla ze sekundárních zdrojů, pouze zahrnula do výsledků svého výzkumu.

migrantů k českému prostředí], uzavírala skupinu do sebe, napomáhala k její endogamnosti," a přestože „vliv kostela a vůbec náboženství ve společenském životě novoosídlenecké vesnice během poválečného období podstatně zeslábl ... návštěva kostela, dodržování církevních obřadů rodinných a vánočních, se [i] dnes udržuje."⁹ Tuto skutečnost, tak ostře se odlišující od matrikového náboženství a zanedlouho i výrazného ateismu příslušníků české poválečné vnitřní migrace,¹⁰ můžeme jednoznačně potvrdit. Dlužno však dodat, že mnohé z tohoto religijního sebevymezení u příslušníků druhé generace reemigrantů, zmíněným výzkumem pochopitelně nepostižené, postupně mizí. Zaměříme se dále i na tzv. reemigraci 90. let, na masový odchod svatohelenských a dalších banátských Čechů do Československa a později České republiky po pádu komunistické vlády v Rumunsku. Této poměrně rozsáhlé migrační vlně byla dosud věnována jen nedostatečná pozornost,¹¹ i zde si budeme všimát zejména religiozity a jejího vývoje. Je totiž nepochybné, že právě reemigrace 90. let výrazným způsobem ovlivnila a do značné míry i – můžeme-li tak říci – znovuoživila náboženský život rumunských reemigrantů z konce let čtyřicátých.

Předně a podrobněji se budeme věnovat reemigračnímu okruhu bulharskému. Tato problematika totiž dosud studována nebyla a právě nezáměr etnologů a etnohistoriků o toto (a pouze toto) badatelské pole způsobil, že zde nedošlo k sekundárnímu ovlivnění informátorů provedeným výzkumem, tak výraznému v případě banátských Čechů.¹² Vojvodovští reemigranti tak, byť ve formě zkratkovité a nepřesné, jako jediní udržují zlomky skutečné historické paměti na odchod jejich předků z Čech a jeho důvody,

⁹ Robek, Antonín – Heroldová, Iva: K etnické problematice, c.d., s. 7. Roli náboženství v životě reemigrantů vojvodovských dobře ilustruje prostor, který jim ve svých pamětech dává pí. Amálie Hružová, jejich více než polovinu tvoří vyprávění o církevních záležitostech a mezi-církevních sporech nebo o vlastním náboženském životě. Hružová, Amálie: *Vzpomínky sestry Amálie Hružové na stěhování z Rumunska do Bulharska a z Československa* [sic] *do Rumunska*. Předčítá P. Pichová. Magnetofonový záznam nahraný v Dolních Dunajovicích 7. 8. 1999 neznámým sběratelem. Kopie tohoto záznamu kolují mezi vojvodovskými reemigranty na jižní Moravě, námi získaná kopie je uložena v knihovně IZV UK. Viz pozn. č. 1.

¹⁰ Tak pro novoosídlenecké obce pravobřežního Litoměřicka (osídlené vnitřní migrací, srv. Kastner, Quido: *Osídlování českého pohraničí*, c.d., s. 22–26) bylo řečeno, že „nové obyvatelstvo české ... národnosti bylo ve své většině ateistické nebo alespoň v poválečné materialistické atmosféře nepocíťovalo [sic] k náboženským a církevním hodnotám ... významnější vazby“ (ibid., s. 20). Stejně tomu bylo i jinde.

¹¹ Jedinou studii na dané téma vypracovala Secká, Milena: *Migrace Čechů z Rumunska do České republiky (bývalé ČSFR) a vývojové aspekty jejich adaptačního procesu. Český lid*, 70, 1993, č. 3, s. 177–183. Jde o práci velmi kvalitní, bohužel však rychle zastarávající (jedná se o studium aktuálně probíhajícího jevu).

¹² Viz v první části přítomné studie, s. 70–72.

stejně jako na důvody jejich další migrace do Bulharska, zatímco Češi banátští jen opakují – jak se ukázalo, zřejmě mylné¹³ – závěry dosavadních etnohistorických výzkumů.¹⁴ Dozvídáme se tak, že jejich předkové z Kolínska a Pardubicka z Čech odešli „pro víru“ nebo dokonce „pro kalich“ v „době temna“ po Bílé hoře.¹⁵ Původně prý šli dva bratři do Banátu a Transylvánie do války a „když byli ... v Banátě, tak si tam vyhlídli místo, kam by se mohli nastěhovat“ a za nimi přišli jejich příbuzní a známí.¹⁶ Jinak řečeno, podle námi nastíněné geneze českých enkláv v Banátu a v Bulharsku, prvními českými osadníky v Banátu byli středovýchodočeští toleranční sektáři transmigrovaní z Čech k hraničářskému vojsku. Když jim byl dovolen návrat, vrátili se jen proto, aby v Čechách přesvědčili své souvěrce k přesídlení a k potomnímu založení nekatolické obce (počátek 19. století), nynější Svaté Heleny. Posuny v absolutní dataci a někdy i významech (odešli dobrovolně x byli transmigrováni státní mocí; „pro víru“, čímž se rozumí metodismus případně darbismus x „pro víru“, čímž rozumíme příslušnost k netolerovaným náboženským sektám) jsou zajisté dány mnohaletým ústním podáním této tradice a jejím postupným hodnotovým upravením vypravěči. Také odchod „věřící“, tj. sektářské části Svaté Heleny do Bulharska a založení Vojvodova byl podle těchto informátorů, shodně s naším výkladem, motivován povýtce nábožensky.¹⁷ Pro tuto minimální sekundární ovlivněnost vojvodovských reemigrantů výsledek etnohistorické práce¹⁸ je pro nás jejich studium nesmírně závažné a je mu třeba věnovat patřičnou pozornost.

Vojvodovští a okrajově i další bulharští Češi a Slováci byli reemigrováni ve třech transpotech na přelomu let 1949/1950 zejména na jižní Mora-

¹³ Viz první část přítomné studie, s. 72–82; srv. také Nešpor, Zdeněk R.: Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů. *Religio, revue pro religionistiku*, 7, 1999, č. 2, s. 135–141.

¹⁴ Srv. pozn. č. 24–25 na s. 70 v první části.

¹⁵ Hruřová, Amálie: Vzpomínky, c.d., nečíslováno; shodně hovoří i p. Alois Filip a manželé Skalákoví z N. Přerova, p. Blahoslav Hruřa z Drnholce ad. Viz pozn. č. 1.

¹⁶ Hruřová, Amálie: Vzpomínky, c.d., nečíslováno.

¹⁷ Když působením učitele Chorváta „začali chápat tyhle [náboženské až sektářské] pravdy“, a tento byl poté vyhoštěn, začal na Svaté Heleně kázat clopodijský farář Vincenc Jouza, ale „my jsme z takového kázání neměli nic“. Následoval odchod těchto „věřících“ do Bulharska. Hruřová, Amálie: Vzpomínky, c.d., nečíslováno. Srv. ve třetí části přítomné studie.

¹⁸ Jediným případem takového ovlivnění by mohl být p. Alois Filip z Nového Přerova, který nás explicitně upozornil, že ve Vojvodovu nikdy nebyli „sobotáři“, tj. adventisté sedmého dne. Protože tomu tak skutečně bylo, zdálo by se, že se musel alespoň částečně seznámit s dosavadní sekundární literaturou, která to mylně tvrdí (srv. pozn. č. 63 ve druhé části). Spíše však máme za to, že zde jde o reflexi až československé zkušenosti, okolí Nového Přerova totiž bylo osídleno reemigranty z Maďarska a Rumunska, mezi nimiž se adventisté vyskytují.

vu.¹⁹ Bylo tak splněno jejich přání být osazeni v zemědělské oblasti, svým charakterem alespoň připomínající bulharské podmínky.²⁰ Někdejší zemědělci respektive spíše tzv. kovozezemědělci zde našli zaměstnání podobného typu, jaké vykonávali v Bulharsku, pouze se přizpůsobovali místním klimatickým a tedy i agrotechnickým podmínkám. Jejich asimilaci a jistý stupeň integrace do společnosti novoosídleneckých obcí to zajisté značně usnadnilo. Hlavními zaměstnavateli těchto reemigrantů na dlouhou dobu zůstaly státní statky v Hrušovanech nad Jevišovkou, Valticích a Znojmě,²¹ mimo jiné i proto, že reemigranti bydleli v jejich deputátních domech a neměli mnoho možností opatřit si jiné bydlení. Vznikly tak stabilní částečně reemigrantské obce na Mikulovsku, které si svůj charakter udržují dodnes přes značnou migraci zejména mladší části populace do okolních měst (Hodonín, Mikulov). Mezi nejvýznamnější patří Břeží, Dolní Dunajovice, Drnholec, Hrušovany, Jevišovka (dříve Frélichov), Kuchařovice, Nový Přerov, Valtice a Vlasatice.

Hlavním poznávacím rysem těchto novoosídleneckých obcí přitom dodnes zůstává existence metodistických nebo tzv. křesťanských sborů či alespoň značného počtu věřících těchto konfesí.²² Konfesní rozrůzněnost vojvodovských Čechů na majoritní skupiny metodistů a darbistů a okrajové nazareny přitom po reemigraci zůstala zachována, shodně však trval i umírněný denominační charakter těchto věřících.²³ Náboženské rozdíly jednotlivých skupin postupně – již ve Vojvodovu – mizely, pro novoosíd-

¹⁹ Z našich informátorů manželé Anna a Štěpán Skalákoví z Nového Přerova a pí. Ethel Skaláková z Dolních Dunajovic pocházeli z Belinců (Deli Orman), byly to však případy menšinové. Reemigrace z Belinců přitom neznamená popření vojvodovského původu těchto: belinečtí Češi a Slováci do této obce přišli v r. 1935 z Vojvodova (viz pozn. č. 48 ve třetí části). Nezájem intelektuálně laděných a sociálně výše postavených Čechů sofijských o reemigraci vysvětluje Heroldová: „Omezené možnosti uplatnění reemigrantů, stejně jako opatření národní a demokratické revoluce přerůstající v socialistickou, postupně, ale důrazně plněné, odradily od návratu nejen majetnější krajany, ale ... i úředníky a představitele inteligence.“ Heroldová, Iva: Reemigrace, c.d., s. 156. K bulharské reemigraci vůbec srv. též: Vystěhovalectví, c.d., s. 94; Vaculík, Jaroslav: Bulharští Češi, c.d., s. 84.

²⁰ Dopis Československého národního domu T. G. Masaryka ve Vojvodovu předsedovi vlády ČSR z 1. 8. 1945. Heroldová, Iva: Vystěhovalectví, c.d., s. 94.

²¹ Ibid., s. 94.

²² Metodistické sbory dnes sídlí v Jevišovce, Mikulově, Novém Přerově a Valticích, křesťanské sbory v Dolních Dunajovicích (největší křesťanský sbor v ČR), Kuchařovicích, Hodoníně a Mikulově. Metodisté z Dolních Dunajovic dojíždějí do Mikulova či Valtic, věřící křesťanských sborů z Břeží, Hrušovana a Vlasatic do Dolních Dunajovic nebo Nového Přerova. Srv. Přehled shromáždění: Křesťanské sbory v České republice. In: *Cestou života*. 365 sestav duchovních úvah na každý den roku 1999. Ostrava – Kuničky b.d. [?1998], s. 215–220.

²³ K tomu podrobněji ve třetí části přítomné studie.

lenecké obce bulharské reemigrace platí naprostá občanská vzájemnost, a to i s novoosídlenci z jiných oblastí. Základní prvky rodinné obřadnosti, zejména svatby, křtiny a pohřby jsou vždy záležitostí celé lokální skupiny,²⁴ nesetkáváme se zde ani např. s náboženskou endogamií, dobře známou u reemigrantů ze Svaté Heleny i odjinud.²⁵

Na tomto místě je třeba upozornit na vztah vojvodovských „darbistů“ a reemigrovaných příslušníků „křesťanských sborů“. Naši jihomoravští informátoři shodně tvrdí, že „darbisty“ nikdy nebyli a nebyl jimi ani nikdo jiný ve Vojvodovu, šlo prý jen o vnější označení, de facto nadávku, kterou je častovali příslušníci ostatních denominací v obci.²⁶ Z našeho výzkumu ve Vojvodovu však víme, že tato informace je nepravdivá, název „darbisté“ (a žádný jiný) se zde dodnes udržuje mezi všemi zbylými Čechy a Slováky včetně potomků někdejších příslušníků tohoto vyznání.²⁷ Křesťanské sbory se k darbismu totiž mají – můžeme-li použít tohoto přirovnání – jako umírněný pokorandovský utrakvismus k někdejšímu pražskému křídlu husitství včetně občasného záměrného popírání jiné než genetické souvislosti s tímto hnutím. Jinak řečeno, křesťanské sbory (jinak též „otevření“ nebo „svobodní bratři“) sice geneticky, věroučně i ortoprakticky bezvýhradně navazují na darbismus, tuto návaznost však výrazně zlehčují či dokonce popírají. Důvodem jsou některé vnější okolnosti, které darbistické hnutí zdiskreditovaly v očích veřejnosti.²⁸ Nemuselo přitom jít a zřejmě ani nešlo o okolnosti týkající se vojvodovských darbistů, tito však, poté co přišli do Československa, se zapojili do zdejšího darbistického hnutí, které již tehdy neslo název křesťanské sbory, splynuli s ním a toto označení přijali za své. Teprve zpětně patrně došlo k reinterpretaci vojvodovského „darbismu“ na „křesťanské sbory“. Ať jsou však důvody tohoto náboženského sebevymezení jakékoli, v této studii důsledně dodržujeme vlastní označení těch kterých náboženských skupin. V případě Vojvodova tedy hovoříme o „darbismu,“ v případě novoosídleneneckých jihomoravských obcí o „křesťanských sborech,“ přestože ve většině případů jde o tytéž osoby, respektive

²⁴ Viz pozn. č. 1. Signifikantní je, že ani dětem nikdo nebránil v návštěvě jiných náboženských shromáždění, včetně třeba katolického kostela „zvlášť na svátky, jsou tam hezčí“ (!). Tak p. Blahoslav Hrůza z Drnholce, viz pozn. č. 1.

²⁵ K religiozitě svatohelenských reemigrantů níže v textu, dále Navrátilová, Alexandra: Zanikání, c.d., s. 225. Navrátilová areál svého výzkumu blíže nespecifikuje (viz pozn. č. 8), z jejího příkladu tajné náboženské obřadnosti soudíme nejspíše na reemigranty z oblasti pravoslavné nebo katolické.

²⁶ Tak zejm. p. Alois Filip z Nového Přerova a p. Blahoslav Hrůza z Drnholce. Viz pozn. č. 1.

²⁷ Viz pozn. č. 1, srv. dále třetí část této studie.

²⁸ Srv. pozn. č. 59 ve třetí části studie.

jejich potomky. Vzájemná souvislost těchto dvou konfesí a snaha o věrnost pramenného užívání pojmů nás k tomu, máme za to, sdostatek opravňuje.

Bylo již řečeno, že krátce po reemigraci byly v novoosídleneckých obcích ustaveny metodistické a darbistické sbory. Tak již v roce 1949 požádali obyvatelé Nového Přerova MNV o přidělení společného domu, kde by se mohli scházet metodisté i příslušníci křesťanských sborů k náboženským obřadům.²⁹ Jako jediným poněvadž prvním žadatelům jim bylo vyhověno, byť nastupující komunistický režim a jeho místní exponenti se na tyto aktivity pochopitelně dívali nevraživě. Někdejší hostinec byl částečně upraven, pro dezolátní stav budovy však po roce stržen a za finanční i hmotné pomoci brněnského sboru byla na jeho místě svépomocí vybudována důstojná modlitebna.³⁰ Metodističtí věřící v ní měli služby Boží dopoledne, křesťanské sbory odpoledne. Nátlak orgánů státní správy – křesťanské sbory nepatřily mezi státem uznané a povolené náboženské skupiny – však donutil většinové příslušníky křesťanských sborů modlitebnu v polovině padesátých let opustit. Pod svá „ochranná křídla“ je vzali brněnští baptisté; pamětníci vzpomínají, že jim zástupci brněnského sboru říkali, že „než vás povolí, můžete být u nás“, ³¹ aniž byste opustili svoji víru. Novořerovští věřící křesťanských sborů tak tvořili zvláštní enklávu brněnského baptistického sboru až do počátku šedesátých let, kdy stát křesťanské sbory uznal a kdy zcela bezproblémově ve smyslu někdejší ústní dohody tento sbor opustili. Jiné křesťanské sbory již takové štěstí neměly. Tak i v Drnholci a Dolních Dunajovicích bylo žádáno o přidělení sborové místnosti, ani v jednom případě však nebyla tato žádost vyslyšena. Věřící tedy pro své účely nelegálně zabrali opuštěné domy, což MNV vyřešily jejich prodejem jiným vlastníkům. Křesťanské sbory jako státem neuznávané a tedy nezákonně se scházející náboženská skupina sice byly mlčky tolerovány, jejich věřící se však museli scházet soukromě a byli státní správou různě perzekvováni. Tento stav trval do oficiálního uznání křesťanských sborů v šedesátých letech, kdy byla ustavena řádná místní shromáždění.³²

Příslušníci metodistické církve měli proti křesťanským sborům výhodu státního uznání. I jim se však orgány státní správy snažily při vykonávání

²⁹ Hruřová, Amálie: „Vzpomínky, c.d., nečíslováno; shodně hovoří i naši informátoři p. Alois Filip a manželé Anna a Štěpán Skalákoví. Viz pozn. č. 1.

³⁰ Hruřová, Amálie: Vzpomínky, nečíslováno.

³¹ Výpověď p. Aloise Filipa, viz pozn. č. 1.

³² Např. výpovědi p. Blahoslava Hruřy z Drnholce, pí. Ethel Skalákové a pí. Anny Hruřové z Dolních Dunajovic. Viz pozn. č. 1.

jejich náboženských obřadů bránit. Tak vedle již zmíněného sboru v Novém Přerově metodisté z Jevišovky žádali o povolení postavit si vlastní modlitebnu, nebylo jim však vyhověno a když našli prázdný dům, kde se začali scházet, i jevišovický MNV jej prodal. Teprve v šedesátých letech, po více než deseti letech soukromých bohoslužeb a náboženských shromáždění, jim bylo dovoleno vystavět si vlastní modlitebnu.³³ Metodistický sbor v Jevišovce ji využíval, s několikaletou přestávkou v období normalizace, až do roku 1997. Tehdy bylo, vzhledem k úbytku příslušníků obou vyznání, v rámci ekumenických snah dosaženo dohody s katolickou církví na společném užívání a udržování místního kostela sv. Kunhuty. Dnes v něm dopoledne probíhají mše katolické a odpoledne metodistická bohoslužebná shromáždění.

Je třeba ještě upozornit na přenesení některých – již ve Vojvodovu okrajových – náboženských skupin do Československa. Ty zde samozřejmě nebyly povoleny, jejich marginální charakter se postupně prohluboval a s odchodem svých nositelů, některých příslušníků první generace reemigrantů, de facto vymizely. Tak nazareni, podle místního jazykového úzu „nazareti“, se zpočátku soukromě scházeli u Faboukových³⁴ a Supkových³⁵ v Novém Přerově, paulikiáni konali svá shromáždění v Drnholci u Kišů.³⁶ Po smrti hlavních nositelů paulikianismu se ostatní přidali k místním metodistickým nebo křesťanským sborům, někteří snad praktikovali individuální domácí zbožnost. Trvání nazarenského a paulikiánského vyznání mezi současnými potomky reemigrantů se nepodařilo prokázat.

Komunistické státní moci se nepodařilo alespoň v první generaci náboženskou víru vojvodovských reemigrantů vymýt, a to i přes masivní celospolečenskou propagandu a četná represivní opatření. Vzpomeňme například mezi jihomoravskými novoosídlenci obecného a patrně nikoli zcela nepravdivého přesvědčení, že děti věřících nesměli studovat na vyso-

³³ Podle výpovědi manželů Jany a Martina Plvanových, viz pozn. č. 1.

³⁴ Manželé Anna a Štěpán Skalákov z Nového Přerova, viz pozn. č. 1. Zde nutno zmínit, že menšina, byť poměrně značná, bulharských reemigrantů v této oblasti pocházela z Podemu a dalších slovenských vesnic. Tito Slováci byli z většiny nazareny.

³⁵ Výpovědi p. Blahoslava Hruzy a manželů Plvanových z Drnholce, p. Aloise Filipa z Nového Přerova. Viz pozn. č. 1.

³⁶ Všichni naši informátoři je vymezují etnický (kázali prý starobulharsky, „doma mluvili paulikiánsky, trochu se to podobalo bulharštině“, říká p. Alois Filip z Nového Přerova), viz pozn. č. 1. To by odpovídalo naší hypotéze o bogomilském původu této náboženské skupiny, srv. pozn. č. 16 ve třetí části. Přítomnost etnických Bulharů, kteří však rozuměli česky, mezi reemigranty z Vojvodova je z toho zřejmá a nepochybná, shodují se na ní i naši informátoři z Vojvodova.

kých školách.³⁷ Na skutečnost „náboženských přežitků“ reemigrantů ostatně s negativním hodnotícím příděchem hojně upozorňuje i dobová literatura.³⁸ S postupnou asimilací a integrací do české společnosti však i zde ve druhé a dalších generacích docházelo k postupnému zmenšování náboženského zájmu. Mladí do kostela chodili jen „dokud museli poslouchat“, tj. asi do čtrnácti až patnácti let.³⁹ Svou roli zde patrně hrálo i denominační pojetí zbožnosti, výrazné zejména ve srovnání se sektářskou zbožností svatohelenských, redukující exkluzivistické vědomí vlastní výlučnosti ve prospěch mezikonfesní plurality a ekumenických snah,⁴⁰ které se v duchovním klimatu socialistického Československa nutně muselo jevit až „příliš smířlivým“, příliš otevřeným. Rozvolnění tradičních vazeb náboženské skupiny ve spojení s politickými i sociálními tlaky okolní společnosti vedlo většinu potomků vojvodovských reemigrantů v šedesátých a sedmdesátých letech k (alespoň vnějšímu) opuštění víry svých rodičů. Podíl věřících respektive aktivních příslušníků metodistických a křesťanských sborů mezi současnými potomky vojvodovských reemigrantů do 30ti let odhadujeme na necelých 10 %, což je podíl blízký se obecnému zastoupení aktivních věřících tohoto věku v české společnosti. Nemůžeme však souhlasit s dobově podmíněným názorem Alexandry Navrátilové, že příslušníky druhé generace náboženství nezajímá a interpretují je výhradně racionalisticky ve smyslu tvrzení, že vánoční půst je zde proto, aby člověku „alespoň jednou za čas pořádně vyhládlo“. ⁴¹ „Víra otců“ je totiž stále držena ve velké úctě, druhá generace reemigrantů si ji připomíná a váží si jí. Tak je tomu i s dochovanými náboženskými knihami.⁴² Podobně účast 2. generace reemigrantů na svrchu zmíněných náboženských rituálech rodinné obřadnosti je značná.

³⁷ Tak např. manželé Anna a Štěpán Skalákoví z Nového Přerova, viz pozn. č. 1.

³⁸ Haišman, Tomáš – Heroldová, Iva – Matějová, Vlasta: Stabilizace, c.d., zejm. s. 28; Navrátilová, Alexandra: Zanikání, c.d., s. 228–229; Robek, Antonín – Heroldová, Iva: K etnické problematice, c.d., s. 7.

³⁹ Podle výpovědi manželů Pľvanových z Nového Přerova, shodně např. pí. Ethel Skaláková a pí. Anna Hřůzová z Dolních Dunajovic. Viz pozn. č. 1.

⁴⁰ Srv. pozn. č. 24.

⁴¹ Navrátilová, Alexandra: Zanikání, c.d., s. 227–228. Srv. pozn. č. 8 a 25.

⁴² Tak p. Alois Filip z Nového Přerova uchovává rodinnou Bibli kralickou, vydanou v Čechách (b.m.) 1928 s věnováním na titulní straně: „ALEJZ FILIP/ TOMAŠ PODAREVA/ ABISI VNI ČET ABITĚ/ PŘIVEDLA KPASENI/ ABI TĚ PÁJEŽIŠ VIHLEDAL/ 1934“. Manželé Pľvanovi z Jevišovky vlastní bulharské vydání paulikiánské Bible (vyd. Synod Bulharské církve ve Státní tiskárně v Sofii) z roku 1925, manželé Skalákoví z Nového Přerova Kralickou bibli a kancionál Písňe staré a nové, 5. vyd., Brno – Juliánov b.d. apod. Viz pozn. č. 1.

Přejdeme nyní k popisu religiozity přistěhovalců z rumunské Svaté Heleny a (omezeněji) i dalších českých osad v rumunském Banátu. Srovnáním se skutečnostmi známými z reemigrace vojvodovských nám vyvstanou některé zásadní odlišnosti obou skupin, podmíněné jistě jinými typy výchozího prostředí. Tímto typem byla, jak jsme již napsali, sektářská zbožnost nekatolické části Svaté Heleny naproti denominační zbožnosti Vojvodova.

Vzhledem k tomu, že problematika poválečných reemigrací z Banátu byla již v odborné literatuře rozsáhle pojednávána,⁴³ si proto můžeme dovolit jen krátké shrnutí a plně se věnovat studiu náboženských otázek.

Z Rumunska bylo celkem reemigrováno nebo v rámci tzv. černých reemigrací do Československa přišlo okolo 30 000 osob, z toho asi třetina z rumunského Banátu, konkrétně ze Svaté Heleny 580 osob. Hlavní sběrný tábor byl v Chebu. Tam směřovali skoro všichni reemigrovaní, tam byli také úředně evidováni, bylo jim poskytnuto ošacení a něco peněz a odtamtud byli rozesíláni do míst, kde se jim dostalo ubytování a zaměstnání. Ti, kdo se rozhodli pracovat v průmyslu, zůstali většinou v Chebu (jejich naprosto majoritním zaměstnavatelem se stal podnik ESKA) nebo – v menšině případů – odešli do chemických závodů ve Falknově (dnešní Sokolov) a Lovosicích, do Kraslic či do hnědouhelných dolů Žacléřsko-Svatoňovického revíru. První léta po reemigraci tak byla charakteristická značnou migrací novoosídlenců, kteří se stěhovali za zaměstnáním.⁴⁴ Svou roli zde hrála i skutečnost, že původní kovozezemědělci nebyli uvyklí českým dělnickým profesím a konečně ani plnému zaměstnání v průmyslu. Zvykali si však rychle. Již v první polovině padesátých let však došlo k protichůdné reakci, k postupnému zpětnému sestěhovávání baptistických reemigrantů ze Svaté Heleny do Chebu (a do Lovosic, kde vytvořili druhý sbor své víry). Toto sestěhovávání bylo podmíněno povýtce nábožensky, možností shromažďovat se na religijní bázi.⁴⁵ Na tomto místě musíme opakovat dříve zmíněnou dodnes platnou skutečnost, že „baptisti sou ve městě a katolíci

⁴³ Viz díla citovaná v pozn. č. 7.

⁴⁴ Jech, Jaromír a kol.: České vesnice, c.d., s. 172; Secká, Milena: Češi v Rumunsku, c.d., s. 101. Všechny uvedené údaje potvrzují i respondenti našeho výzkumu, viz pozn. č. 1.

⁴⁵ Tak manželé Anna a František Eliášovi a další informátoři z Chebu, viz pozn. č. 1. Toto tvrzení, dokumentované výpověďmi našich informátorů a dobře doložitelné i postupným vývojem chebského baptistického sboru, stavíme proti dřívějším výkladům, kdy důvody zpětného sestěhovávání byly shledávány ve snaze najít lepší zaměstnání nebo udržovat příbuzenské kontakty (Jech, Jaromír a kol.: České vesnice, c.d., s. 172). Samozřejmě i tyto důvody zde hrály roli, naprosto však nebyly stěžejní.

na vesnici".⁴⁶ Jinak řečeno, v Chebu a v Lovosicích vznikly poměrně silné komunity baptistických reemigrantů ze Svaté Heleny, zatímco katolíci reemigranti ze Svaté Heleny, Gerniku a dalších českých osad v Banátu zůstali rozptýleni po okolních i vzdálenějších vsích.

Praktickým důsledkem tohoto různého, konfesijně podmíněného vztahu k městskému životu, zaměstnání v průmyslu a s tím souvisejícímu vytváření sebevymežující religijní skupiny, byl rozdílný náboženský vývoj baptistických a katolických reemigrantů. Zatímco baptisté již v roce 1949 založili v Chebu své shromáždění (v šedesátých letech si vystavěli modlitebnu) a o něco později k tomu došlo i v Lovosicích, přičemž „shromáždění znamená pro tuto skupinu centrum, uvnitř kterého probíhá veškeré společenské i rodinné dění“,⁴⁷ u katolíků k ničemu takovému nedošlo. Asimilace katolíků do české společnosti právě pro jejich nezájem o náboženské sebevymezení tak byla dokonána již v první generaci reemigrantů, z jejich dětí se k náboženství nehlásil nikdo nebo téměř nikdo. Svou roli zde zajisté hrála i skutečnost, že v malých lokálních komunitách byli vystaveni daleko větším sociálním tlakům majority, že se sami snažili o co nejrychlejší asimilaci, aby se zbavili posměchu za svůj „rumunský“ původ.⁴⁸

Naproti tomu chebští i lovosičtí baptisté tvořili poměrně velké a tudíž společenským tlakům značně odolné skupiny, pro které bylo přinejmenším v první a částečně i ve druhé generaci charakteristické vypjaté izolační pojetí zbožnosti, představované například přísnou náboženskou endogamií skupiny.⁴⁹ Sektářská exkluzivita jejich religiozity, dobře nám známá již ze Svaté Heleny, zůstala zachována a zřejmě jim byla okolím i vyčítána.⁵⁰ Tvořili svébytnou náboženskou skupinu, spravovanou – vedle řádného

⁴⁶ Titíž informátoři. Vztahu této skutečnosti k reemigraci 90. let jsme se podrobněji věnovali ve druhém díle přítomné studie, tam i její interpretace protestantskou „světskou askézí“. Tento výklad se nám zdá oprávněný i zde.

⁴⁷ Jech, Jaromír a kol.: *České vesnice*, c.d., s. 175.

⁴⁸ *Ibid.*, s. 173–175.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 175.

⁵⁰ Svědčí pro to naprosto negativní chápání pojmu náboženská „seкта“ mezi svatohelenskými reemigranty, kdy tomu, kdo by je tak označil, hrozí okamžité a trvalé vyhoštění ze skupiny. Tento soud sl. Věry Zapletalové z Chebu, dobré známé chebských baptistů, nám potvrdili i další informátoři. Viz pozn. č. 1. Signifikanční je i skutečnost, že po publikaci článku Zdeňka R. Nešpora o původu svatohelenských nekatolíků v tolerančním sektářství (Nešpor, Zdeněk R.: *Banátští Češi*, c.d.) mu jeden z jejich potomků p. František Hruza z Lovosic odpověděl nesouhlasným osobním dopisem (bez data, odeslaným 26. 1. 2000), ve kterém mj. uvádí, že „označení „toleranční sektáři“ si tato komunita nezaslouží [sic. Naše kurzíva.]“. Srv. i obecně negativní vnímání pojmu „seкта“ v české společnosti, k tomu Lužný, Dušan: *Nová náboženská hnutí*. Brno 1997, s. 132–139.

kazatele – i jejich vlastním laickým kazatelem (dlouho jím byl p. Křivánek), v níž byly silně zastoupeny i nejmladší generace.⁵¹ Vůči tlaku státní správy, reprezentovanému například častými výslechy a pracovními problémy kazatele Křivánka a snad i existencí udavače ve sboru,⁵² byli do značné míry imunní. Právě tato komunita pak začala po pádu komunistické vlády v obou zemích od počátku 90. let 20. století organizovat zprvu pomoc a později i individuální reemigrace svých souvěrců z Rumunska. Ti do baptistického sboru jaksi „vlili novou krev“, protože třeba náboženský život baptistů daleko přesáhl životaschopnost religiozity katolických reemigrantů, přesto se postupně do určité míry vytrácel. Do shromáždění pravidelně docházela jen ztenčující se první a částečně i druhá generace novoosídlenců, přestalo se bezvýhradně dbát na náboženskou endogamii. Ne snad, že by jejich zbožnost ztratila mnoho ze své sektářské výlučnosti, pro nově přišedší se všakjevila až příliš profánní, setkali se zde s jevy na Sváté Heleně nevídanými. Tato „profanizace“, tento „ateismus“ původní části baptistického sboru, který samozřejmě ani zdaleka nedosáhl obecné míry ateismu v české společnosti, si vysvětlovali několika sňatky s „ateistickými“ Čechy a především oním tak obvyklým „ježděním na chatu“. Radikálně se však proti němu postavili.⁵³

Dostáváme se tím k problematice tzv. reemigrace 90. let 20. století, poměrně rozsáhlé vlně individuálních odchodů⁵⁴ z českých vesnic rumunského Banátu do Československa a později České republiky. Tento jev dosud trvá. V polovině roku 1991 tak v ČSFR žilo asi 50 osob původem z Banátu,⁵⁵ o rok později již asi 150,⁵⁶ dnešní stav lze odhadnout na 500–700 osob.⁵⁷

⁵¹ Jech, Jaromír a kol.: České vesnice, c.d., s. 175.

⁵² Podle výpovědi manželů Eliášových a dalších baptistů z Chebu, viz pozn. č. 1.

⁵³ Tak manželé Anna a František Eliášovi z Chebu, viz pozn. č. 1. Titíž staví před „zesvětštělou“ část baptistického sboru jednoznačné ultimátum: „musí si vyvolit, chatu nebo shromáždění“.

⁵⁴ Secká, Milena: Migrace, c.d., s. 178 uvádí i důvody: především velkou ekonomickou náročnost a nulovou podporu českého státu této reemigraci. Pozitivní roli zde hrají příbuzenské vztahy a také – v případě baptistů – pomoc chebského baptistického sboru. K tomu dále.

⁵⁵ Jech, Jaromír a kol.: České vesnice, c.d., s. 177; Secká, Milena: Češi v Rumunsku, c.d., s. 102.

⁵⁶ Secká, Milena: Migrace, c.d., s. 180.

⁵⁷ Situace je nepřehledná, poněvadž se můžeme opřít jen o vzrůst v rámci chebského baptistického sboru (asi 25–30 rodin, tj. 150–200 osob). Reemigraci katolíků, která směřuje k jejich příbuzným, roztroušeným v malých skupinkách po celé ČR, lze jen odhadovat. Údaje státní správy o celkovém přistěhovalectví z Rumunska pochopitelně nelze použít, poněvadž jeho značnou (a vzhledem k rumunským Čechům evidenčně neoddělenou) část tvoří rumunští Romové. Dalším problémem je skutečnost, že vzhledem k existujícím sociálním výhodám (důchod, nemocenská péče) si v ČR zřídila trvalý pobyt i řada banátských Čechů, kteří fakticky žijí v Rumunsku a přesídlit se nehodlají. Náš odhad však dob-

Většina těchto reemigrantů směřuje za svými příbuznými, účastníky poválečných reemigrací, kteří jim pomáhají nalézt ubytování a zaměstnání (pro získání trvalého pobytu v ČR nezbytné, reemigranti totiž nemají patřičný finanční depozit, který může příslib zaměstnání suplovat) a „bez jejichž pomoci by se nedokázali v nových podmínkách orientovat“.⁵⁸ V případě svatohelenských baptistů hraje naprosto nezanedbatelnou úlohu pomoc chebského sboru, těchto „duchovních příbuzných“, kteří se všemožně snaží příchod do nové vlasti svým souvěrcům ulehčit.⁵⁹ Vedle nábožensky podmíněného imperativu „miluj bližního svého“⁶⁰ zde samozřejmě hraje významnou roli vědomí intrakonfesionální vzájemnosti a zřejmě i zájem o „mladou krev“, která by pomohla oživit zmenšující se náboženský zápal sboru. Míru této pomoci, samozřejmě ve spojení s již zmiňovaným sklonem ke „světské askezi“ a tedy větším zájmem o reemigraci mezi baptisty,⁶¹ si zřetelně uvědomíme, uvážíme-li, že mezi prvními reemigranty 90. let bylo z cca 150 osob pouhých 15 ne-baptistů, tedy katolíků (stav 1992).⁶² Svou roli zde však patrně hrál i negativní postoj P. Václava Maška, katolického duchovního správce českých osad v Rumunsku, k těmto reemigracím, způsobený jednak tradičním konzervatismem katolické církve a zároveň vědomím odnáboženštění katolických reemigrantů v Čechách, které tento zná z autopsie.⁶³

Třebaže sami reemigranti udávají jako hlavní důvod svého příchodu do Československa, „že jsme Češi“,⁶⁴ je zřejmé, že zde daleko větší úlohu hrály faktory ekonomické a sociální.⁶⁵ Po uzavření banátských povrchových

ře koresponduje s úbytkem obyvatelstva v českých rumunských osadách, srv. pozn. č. 101 ve druhé části studie.

⁵⁸ Jech, Jaromír a kol.: České vesnice, c.d., s. 177; Secká, Milena: Migrace, c.d., s. 179. Náš – o více než pět let pozdější – výzkum potvrzuje stálou platnost těchto charakteristik.

⁵⁹ Ibid., s. 180, 182.

⁶⁰ Tak p. František Eliáš z Chebu spolu s dalšími členy sboru – podle vlastní výpovědi – pomáhal s rekonstrukcí domu i reemigrovaným katolíkům ze Svaté Heleny. Takové případy interkonfesionální výpomoci mezi novoosidlenci v Čechách sice nejsou běžné, ale vyskytují se. Když ovšem baptisté zjistili, že jejich „zaměstnavatelé“ chtějí pracovat i v neděli, svou pomoc rázně ukončili. Viz pozn. č. 1.

⁶¹ Viz pozn. č. 46.

⁶² Secká, Milena: Migrace, c.d., s. 180.

⁶³ Rozhovor s P. Václavem Maškem na Gerniku, viz pozn. č. 1; shodně Secká, Milena: Migrace, c.d., pozn. č. 15 na s. 183. První důvod spočívá v touze po setrvání české enklávy v „zemi předků“ nebo dokonce v zemi, „kam předky dovedl Bůh“ (tj. v Banátu), která by nebyla splnitelná, odešli-li by do ČR ti nejlepší a mladí pracovníci, jak se děje. Druhý důvod snad nejlépe charakterizuje výpověď P. Maška, že reemigrace 90. let „vede lidi do pekla“.

⁶⁴ Tak manželé Anna a František Eliášovi z Chebu a mnozí jiní, viz pozn. č. 1.

⁶⁵ Secká, Milena: Migrace, c.d., s. 178. Na tomtéž se shodují i naši informátoři ze Svaté Heleny, Gerniku a dalších rumunských osad. Viz pozn. č. 1.

dolů totiž tito kovozeďělci ztratili možnost potřebného přivýdělku, všeobecně je známo, že v Čechách je život snazší počínaje osmihodinovou pracovní dobou po celý rok (proti letní polní práci „od slunka do slunka“ na Svaté Heleně) a konce použitím zmraženého listového těsta k výrobě jablečného závinu (v Rumunsku se „štrůdl“ dělá z taženého těsta). Pro tuto relativní životní snadnost a komfortnost, která však je – jak si reemigranti sami uvědomují – kompenzována daleko větší komplexitou ať již v mezilidských vztazích nebo třeba ve vztahu ke škole, úřadům a státní správě, však ještě nesmíme novoosídlence považovat za vypočítavé nebo dokonce málo pracovité. Opak je pravdou, samozřejmě s výjimkou již zmíněného důsledného svěcení dne Božího. Velká a v Čechách nebývalá pracovitost reemigrantům nejen zajišťuje bezproblémové pracovní zařazení i při současně poměrně značné míře nezaměstnanosti v ČR, kdy zvláště na Chebsku – tedy v oblasti jejich největší koncentrace – byla uzavřena většina velkých továren a podniků (ESKA, Vlnap, Zemědělské stavby, pivovar),⁶⁶ ale mnohde je jim dokonce dávana přednost před českými starousedlíky.⁶⁷ Tuto pracovitost vysvětlujeme protestantskou, v tomto případě baptistickou „světskou askezí“ (Weber). Na nepochybný důsledek tohoto religijního vlivu na pracovní chování novoosídlenců, vznik a rozmach soukromého podnikání je však dosud zřejmě příliš brzy. Vlastní výdělečný podnik si nezřídil nikdo z nich (stav na počátku roku 2000). Mezi důvody této skutečnosti dlužno řadit zejména velkou složitost českého právního řádu, pro reemigranty uvyklé zcela jiným podmínkám obtížně pochopitelného, nedostatek potřebného základního kapitálu a konečně i v komunistickém Rumunsku vypěstované typy chování, kdy „každý je zvyklej poslouchat a držet krok.“⁶⁸ Touha po vlastním podnikání ve spojení s potřebou pracovního vytížení a návyky vypěstovanými v Rumunsku se však realizuje jinými cestami, rekonstrukcemi nově získaných bytů a domů, (téměř) všeobecným vlastnictvím příměstských zahrádek a jejich obděláváním i oním zmíněným „ježděním na chatu.“ Všechny tyto činnosti, mnohdy vyžadující značnou technickou dovednost, si přitom novoosídlenci dělají sami z důvodů finančních ale i nábožensko-etických. Osmihodinová pracovní doba se reemigrantům totiž nezdá „dostatečně dlouhá“, cítí, že mohou a tudíž by měli – ve smyslu zmíněné asketické náboženské etiky – pracovat více.

⁶⁶ Viz pozn. č. 1.

⁶⁷ Secká, Milena: Migrace, c.d., s. 178.

⁶⁸ Tak p. František Eliáš z Chebu, viz pozn. č. 1.

Toto náboženské pochopení práce, jehož „podstatou není tiché trpění a snášení, nýbrž vyznávající a jednající čin“, ⁶⁹ dávají reemigranti 90. let sdostatek najevo i okolní české společnosti. Soudí totiž, že „i Češi se od nich mají co [tedy věci náboženské] učit“. ⁷⁰ „Touha po úplném splnutí novoosídlenců s českým prostředím“ (Secká) totiž platí právě s touto významnou výhradou; novoosídlení baptisté se snaží naprosto přizpůsobit ve věcech, které pokládají za vnější (oblečení, strava, zařízení domácnosti, mluvní návyky), jakékoli přiblížení českému bezvěrectví nebo jen matrikové víře však důrazně odmítají. Mají je za důsledek komunistické vlády, jeho působením vykládají i své mnohdy negativní zkušenosti při jednání s úřady i starousedlými spoluobčany. ⁷¹ Všichni baptisté bez výjimky totiž navštěvují své shromáždění ⁷² a jejich vypjatá religiozita se projevuje i množstvím dalších skutečností, například výběrem biblických jmen pro děti. ⁷³ Na druhou stranu však postupně mizí helenský sektářský charakter tohoto sboru, jenž je sice relativně uzavřenou skupinou, ⁷⁴ který se však nebrání kontaktům se – spíše jen věřícími! – starousedlíky v rámci různých ekumenických aktivit. Právě na tomto poli a na poli pracovních styků spatřujeme největší pozitivní vliv českých starousedlíků na adaptaci a integraci novoosídlenců 90. let 20. století do majoritní společnosti. Naopak kontakty s reemigrovanými katolíky, jejichž integrace do české společnosti je – vzhledem k lokální roztržitosti – i u reemigrantů 90. let

⁶⁹ Troeltsch, Ernst: *Z dějin evropského ducha*. Praha 1934, s. 43.

⁷⁰ Tak manželé Eliášovi z Chebu, viz pozn. č. 1.

⁷¹ V celém chebském baptistickém sboru byl mnohokrát řešen případ manželů Anny a Františka Eliášových, na které majitelé domu, v němž po tři roky bezproblémově žili jako řádní nájemníci, podali soudní žalobu o vystěhování (majitelé zde hodlali zřídít stomatologickou ordinaci). Již v průběhu sporu jim – podle jejich výpovědi – snažili „znepříjemňovat“ život i jinak: uzavíráním vody a plynu, probouráním stropu jejich bytu a vypouštěním splašků takto vzniklým otvorem apod. Eliášovi se nakonec, třebaže spor vyhráli, odstěhovali jinam. Baptistický sbor tento – v takovém rozsahu ovšem ojedinělý – případ jednoznačně vykládá jako důsledek českého bezvěrectví. Viz pozn. č. 1.

⁷² Rodina bydlící v obci, vzdálené 3 km od Chebu, se z tohoto důvodu po roce přistěhovala do města. Všichni ostatní na blízkost svého bydliště modlitebně dbali již při jeho výběru. Viz pozn. č. 1.

⁷³ Tak manželé Eliášovi z Chebu mají dceru Ester a syny Samuela a Daniela, viz pozn. č. 1. Tradiční jmenování narozených dětí po rodinných příslušnících (nejčastěji prarodičích), známé ze Svaté Heleny, je ve většině rodin opouštěno ve prospěch dosud neužívaných jmen biblických.

⁷⁴ Secká, Milena: *Migrace, c.d.*, pozn. č. 7 na s. 182 sice uvádí, že adaptaci a integraci reemigrantů 90. let usnadňuje jejich lokálně obvyklá víra, poněvadž prý „Cheb a Lovosice jsou města, kde je poměrně mnoho baptistů sdružujících se ve velkých náboženských společenstvích“, zapomíná však, že tato jsou z více než 90 % tvořena poválečnými reemigranty z Banátu. V tomto smyslu baptistické sbory působí spíše izolačně, dovolují adaptaci jen v profánních a tudíž „nedůležitých“ otázkách.

značná a projevuje se mimo jiné brzkým opouštěním vlastní religiozity, byť zprvu jen v „ortopraktické“ rovině,⁷⁵ jsou udržovány velmi omezeně. Do jakých oblastí Čech katolíci, původně mnohdy jejich spoluobčané z téže obce, odcházejí, baptisté nevědí, společný sraz katolických a baptistických reemigrantů ze Svaté Heleny 90. let proběhl pouze jednou, bez většího ohlasu. Znovu si tím připomínáme fundamentální charakter náboženského rozdělení Svaté Heleny a její difference proti ostatním (katolickým) českým osadám v rumunské části Banátu. A je to opět religiozita, která hraje důležitou roli při adaptaci a integraci – úplné v případě katolíků, zatím jen částečné v případě baptistů – reemigrantů 90. let do české společnosti.

Závěry

Ve čtyřech částech naší studie jsme postupně prošli náboženský vývoj nekatolické části české enklávy v Banátu počínaje jejím vytvořením na přelomu 18. a 19. století přes náboženský rozkol na Svaté Heleně o sto let později a jím způsobenou druhotnou migraci části obce do Bulharska až po poválečné reemigrace a popis současného stavu jak v Rumunsku (Svatá Helena) a Bulharsku (Vojvodovo), tak i mezi reemigranty na jižní Moravě a v Chebu. Snažili jsme se přitom, jako v novodobém etnohistorickém bádání vůbec první, ukázat zásadní charakter náboženských otázek při jakémkoli studiu této skupiny. Rekapitulujme nyní závěry, k nimž jsme došli.

Čeští nekatolíci, kteří založili počátkem 20. let 19. století obec Helena (dnešní Svatá Helena, Sfanta Elena) v (nyní) rumunském Banátu, zřejmě neměli nic společného s katolickými jihozápadočeskými dřevorubci, kteří se do okolí Svaté Heleny začali stěhovat o několik let později. Byli to potomci tzv. tolerančních sektářů, náboženského hnutí českého venkova v období po vydání Tolerančního patentu, z nichž někteří byli v raných 80. letech 18. století násilně přesídleni do rakouského Sedmihradska a Banátu. Vzhledem k příznivému postoji správy Vojenské hranice, tj. právě Banátu k jinověrcům netolerovaných vyznání se jim zde patrně zalíbilo a později s sebou přivedli své souvěrce z Čech.

Dnešní Svatá Helena byla založena jako obec těchto sektářů, kteří si svou asketickou morálku podrželi i nadále. Duchovně se spravovali sami, teprve ve druhé polovině 19. století k nim začal dojíždět reformovaný farář

⁷⁵ Viz pozn. č. 60, 63.

z Clopodie, jehož působení však bylo jen formální. Zatím se do obce přistěhovali i katolíci (ve 40. letech 19. století), vzájemné styky obou skupin v rámci obce, stejně jako před tím mezi obcemi, však byly zanedbatelné. Dosavadní odborná literatura si této fundamentální difference nebyla vědoma, poněvadž užívala prameny zejména katolické provenience, v nichž tato byla účelově zamlčována ve prospěch etnodiference mezi Čechy a Valachy (Rumuny). Ta však byla podmíněna především nábožensky, religiozita helenských katolíků i nekatolíků byla etnozachovávajícím faktorem par excellence této české enklávy.

V dalších generacích svatohelenských nekatolíků docházelo k postupné profanizaci jejich víry, která se naplno projevila po příchodu radikálních kazatelů z Čech na přelomu 80. a 90. let 19. století, kdy došlo k faktickému církevnímu rozkolu. Zesvětštělá menší část sboru byla spokojena s formálním dodržováním reformované zbožnosti, zatímco většina trvala na asketické náboženské praxi svých předků, podržela jejich sektářský charakter. Část této většiny odešla do Bulharska, kde spoluzaložila obec Vojvodovo (selo Vojvodovo, 1900), ostatní zůstali na Heleně jako svébytný sbor svobodné církve reformované (1904). Žádná z těchto skupin nebyla v době, o níž hovoříme, totožná ani s adventisty, ani s baptisty (jimiž se později stali svatohelenští nekatolíci), ani s nazareny (kteří spoluzakládali Vojvodovo), jak mylně soudila dosavadní sekundární literatura.

Věnujme svou pozornost nejprve problematice bulharského Vojvodova. Tato obec byla od svého počátku polyetnická a polykonfesní, vedle Čechů se zde usadili Slováci, Bulhaři, Rusové a další národnosti. Vedle svatohelenských sektářů, kteří se zde stali metodisty, a někteří z nich později darbisty, žili nazareni, pravoslavní, katolíci a paulikiáni. Zprvu došlo k izolačním snahám těchto skupin. Později však toto uspořádání ve spojení s faktickou správní, soudní a náboženskou autonomií obce a s postupným zmírňováním asketické morálky svatohelenských vedlo k vytvoření nábožensky pluralitní a tolerantní lokální pospolitosti, k vytvoření obce denomičního typu. Když po druhé světové válce byla (téměř) celá obec reemigrována do Československa, odnášeli si vojvodovští tuto svou vstřícnost, značnou míru ekumenicity a tolerance, s sebou. Na jižní Moravě, kde byli ve velké většině usazeni, jim umožnila poměrně snadnou adaptaci a integraci do novoosídlených obcí. Druhou stranu mince představuje jejich relativně snazší ztráta náboženské příslušnosti ve druhé generaci přistěhovalců, vysvětlitelná stejnými faktory.

Náboženský vývoj Svaté Heleny proti tomu probíhal odlišně, sektářský

typ zbožnosti zůstal mezi zdejšími nekatolíky zachován. Docházelo zde sice k jistému prolínání obou nekatolických náboženských skupin, k nimž se po první světové válce přidružil i baptismus, který nakonec vytlačil ostatní nekatolická vyznání, toto prolínání však nijak nezmenšovalo vědomí vlastní exkluzivity a z něho plynoucí negativní sebevymezení proti katolickým spoluobčanům i proti rumunskému etniku jiných věr nebo dokonce ateistickému. Tento stav trvá fakticky dodnes i přes – spíše deklarované než fakticky prováděné – jisté snahy po ekumenické vzájemnosti.

Sektářský typ zbožnosti výrazně ovlivnil i reemigranty ze Svaté Heleny do Československa na konci 40. let, působil zde jako izolační faktor této skupiny vůči majoritní společnosti. Tito novoosídlenci založili baptistické sbory v Chebu a Lovosicích, které jsou dodnes živé a jen částečně podléhají vlivům okolní společnosti. Výraznou vzpruhou jim byla i individuální, avšak celkově poměrně rozsáhlá reemigrace 90. let 20. století, která v těchto sborech upevnila vztahy k mateřské obci a posílila sektářský ráz jejich zbožnosti. Naproti tomu katolíci, kteří se účastnili poválečných reemigrací, se rozptýlili po českém venkově a svou víru povětšinou ztratili. Tento vývoj se zřejmě dá očekávat i u jejich souvěrců, kteří, třeba v menší míře než baptisté, do České republiky odcházejí ze Svaté Heleny a dalších rumunských obcí v 90. letech 20. století.

Czech non-Catholics in the Romanian Banat and Bulgaria**Part IV Religious feelings of re-settlers and general conclusions***Zdeněk R. Nešpor – Martina Hornořová – Marek Jakoubek*

After World War Two the Banat and Bulgarian non-Catholic Czechs took part in a repatriation scheme for the Czech community abroad and resettlement of the Czech borderland. In the case of Svatá Helena this related to roughly one half of the village which was primarily settled in West Bohemia (Cheb) and North Bohemia (Lovosice); in the case of Vojvodovo it was almost an entire village, resettled in South Moravia around the town of Mikulov. Moreover, since their specific religious feelings were preserved, at least in the first generation of re-settlers they played a role of a significant group integration factor in relation to the largely atheist surrounding Czech environment.

The communities arisen from the repatriation from the Bulgarian Vojvodovo created in Moravia Methodist and Christian congregations (the "Darbist" daughter church) and they relatively successfully defended their religious character against state intervention. For all the massive propaganda and numerous reprisals cutting across the society at least in the first generation the Communist authorities failed to eradicate the religious belief of the Vojvodovo re-settlers. However, the belief started to fade away in the second generation, certainly in association with a gradual integration of the village with the Czech environment. The "fathers' belief" is still being remembered and respected, but the proportion of practising church-goers no longer exceeds their proportion in the entire Czech society.

In the case of re-settlers from Svatá Helena the situation was somewhat different; first and foremost, a distinction should be made between the repatriated Catholic and non-Catholic communities. The former predominantly settled in the countryside and it rapidly merged with the surrounding Czech environment, while the Svatá Helena Baptists created very compact congregations in Cheb and Lovosice, distinguished with their staunch religious feelings enhancing their isolation. The congregations almost withstood secularisation until the early 1990s, when they (especially the Cheb congregation) started to organise a new repatriation wave of their coreligionists from Svatá Helena, which was called the "1990s resettlement". It is typical of individual (family) character and a strong intra-confessional character as well as a strict, religiously motivated ascetic ethic of the newcomers in the Czech Republic, sharply contrasting (e. g. in working relations) with the principles and habits of the Czech majority society. It is phenomenon which still lasts and which, though at a very slow pace, has started to be transferred to the Catholic Banat Czechs, too. However, the basic division into Baptists, with sectarian leanings, and Catholics has survived even among the re-settlers in the same scope.

* * *

The four parts of the presented study successively examined the religious development of the non-Catholic part of the Czech enclave in Banat (the present-day Svatá Helena) and its daughter village of Vojvodovo in northwestern Bulgaria. The historical-religious method and socially anthropological method made it possible for us to formulate some quite new conclusions. In the first place, this means an essential distinctive character of Czech non-Catholics (originally sectarians of the tolerance period) in Banat with which they differed from their Catholic fellow citizens. This difference included both their origin and further development. We tried as the first researchers in the modern ethnographical research to highlight the basic nature of the religious question if this group is studied from any aspect. We also showed that religious identity was the most important factor, both differentiating and preserving in terms of ethnicity, in the case of Svatá Helena and Vojvodovo, while it partly kept its role among the re-settlers after World War Two. A different post-war development, a relative loss of religious feelings among the Vojvodovo re-settlers compared to those from Svatá Helena can be attributed to the previous transformation of Vojvodovo into a local community of the denomination type, while the sectarian type of religious belief has survived in Svatá Helena until now.

Vzpomínka na cestu z Čech do Bagdádu

Kateřina Bartošová, Miloslava Turková

Anna Kálalová, za svobodna Fenclová, se narodila 7. července roku 1866 v Dobrovicích nad Lužnicí v rodině kožešníka. Provdlala se za Jana Václava Kálala, osvíceného řídícího učitele v Bernarticích, kde žila do roku 1926, a poté se přestěhovala do Písku. Pro svoje vnučky¹ v roce 1932 (ve věku 66 let) zaznamenala jako součást svých pamětí mimo jiné² vzpomínku na cestu a pobyt v Bagdádu. Vypravila se tam v roce 1929, a to za svojí dcerou Vlastou Kálalovou, provdanou Di-Lottiovou, významnou českou lékařkou,³ která zde na přelomu dvacátých a třicátých let po dobu sedmi let žila a pracovala. MUDr. Vlasta Kálalová měla v době návštěvy své matky v Bagdadu zavedenou lékařskou praxi a velmi dobré renomé mezi místním obyvatelstvem a speciálně mezi ženami.

Dejme nyní promluvit autentickému zápisu Anny Kálalové.⁴

¹ Věru a Olgu – dcery starší dcery Milady, provdané Šmolíkové.

² V rámci vlastní rukou úhledně zaznamenaných zápisků vzpomíná Anna Kálalová na otce, matku, období dětství, školní vyučování, vánoční svátky atd.

³ MUDr. Vlasta Kálalová Di-Lottiová (1896–1971) vystudovala na Lékařské fakultě Univerzity Karlovy obor chirurgie. Promovala v roce 1922. Jako mladá lékařka odjela do Turecka a později do Bagdádu, kde strávila sedm let osobního i pracovního života. Jako žena – lékařka byla velkým přínosem pro místní prostředí, hlavně pro tamní ženy, kterým byla tradicí a náboženstvím návštěva mužského lékaře zakazována. Na počátku 30. let 20. století se MUDr. Kálalová s rodinou vrátila do Československa a působila v Bernarticích. Zde zažila největší tragédii svého života – 8. května 1945 jí Němci opouštějící české území zavraždili manžela a obě děti.

⁴ Text je ponechán v původním znění a není upraven podle současných pravidel českého pravopisu. Ačkoliv Anna Fenclová-Kálalová absolvovala pouze vesnickou malotřídku, není text jejích vzpomínek psaný jednoduchým slohem, ale naopak stavba jejího vyprávění je stylisticky zpracovaná a bohatě strukturovaná.



Anna Kálalová s vnukem Radborem
v Bagdádu. V pozadí minaret. 3. 11. 1929.
Archiv Kateřiny Bartošové.



Anna Kálalová se svým zetěm Jiřím D-Lotti
v Damašku na mostě. Prohlídka města
cestou do Bagdádu – říjen 1929.
Archiv Kateřiny Bartošové.

V roce 1928 narodil se Vlastičce v Bagdadu chlapec dali mu jmeno Radbor. Od té doby jsem byla myšlenkama stále u nich, až jsem dostala chuť se k nim podívat. V roce 1929 na jaře jsem jim to napsala a Vlastička odepsala, že pro mně pošle ošetřovatelku. Tak jsem se rozhodla, že pojedu. Miladka s Václavem⁵ mně opatřili všechna potřebná víza a pas. Ošetřovatelka M. Marianová přijela koncem července do Prahy k rodičům. V měsíci říjnu 8 dne jsme v 10 hodin vyjely z Prahy z Vilsonova nádraží. Cestou se mně krajiny moc líbily, zvláště Alpy. Počasí bylo pěkné, jen v Linci ráno pršelo. Večer jsme přijeli do Terstu, Z nádraží jsme jely do hotelu Regina Elena, kdež jsme se ubytovaly, Ráno jsme šly si prohlédnouti město a tržnici s rybami. Loď Adria, kterou jsme měli jeti se již nakládala různým zbožím. Když byli hotovi s nakladaním, ve 4 hodiny odpoledne začali nastupovati cestující. Někteří měli mnoho zavazadel a jejich ukládání zabralo mnoho času. Vyjeli jsme až za šera na moře. Druhý den odpoledne mně bylo nevolno. Nevečeřela jsem, jen čaj jsem vypila a ráno už bylo zase dobře. Na moři se mně líbilo. Pozorovala jsem ptactvo, které nás doprovázelo. Většinu času

⁵ Starší dcera se zetěm – oba dentisté.

jsme četly nebo psali dopisy domu. U Korintského kanálu jsme se zdrželi následkem větru. Třikrát nás zahnal do zálivu. Loď zakotvila, bylo to před večerem.

Ráno se jelo dále, beze vší námahy, ale loď již nemohla dohonit to, co zameškala. Následkem toho jsme přijeli do Bejrutu 17 večer v půl desáté, místo odpoledne. Auto na nás čekalo až do 7 hod. pak muselo odjet. Zeť Jiří⁶ pro nás přijel s bárkou až k lodi. To jsme jej se slečnou rády viděly, neboť tím nám končila všechna starost s další jízdou, o vše další již se staral sám. Zarmoutila nás zpráva, že musíme čekat až do pondělka v Bejrut, kdy zase jela nová výprava automobilová přes poušť do Bagdadu. Ubytovali jsme se v hotelu, odkud z mého pokoje byla pěkná vyhlídka na moře. Ráno jsme šli prohlížeti město. Jest pěkné má hodně novostaveb, podle plánů evropských stavěné. Jest v něm vojsko a má na náměstí velká výstavná kasárna. Vprostřed náměstí jest ozdobný park. Každý den jsme šli do jiné části města aby nám den ušel.

Byla jsem s Jiřím i na československém konsulátě. V pondělí před polednem jsme vyjeli do Damašku a přijeli jsme tam před večerem. V hotelu, kde jsme se ubytovali, jsme se umyli a vypili čaj a šli jsme pak prohlížeti město. Jeho hlavní polovina byla po požáru, který prý trval tři dny, než ho uhasili. Jinak jest město pěkné a protéká zkrze něj řeka. Ráno jsme šli na stanici, odkud vypravili 10 aut s cestujícími a jedno s vojáky, kteří nás doprovázeli, aby se nám v poušti nic nestalo. Do Bagdadu jsme dojeli dne 23. října⁷ po poledni, kde nás dcera Vlasta se synkem Radborem již netrpělivě očekávali. Bylo to radostné schledání. S Radborem jsem měla příjemnou výchovnou zábavu. Bagdad jest město položené mezi zahradami palmovými. Od jihovýchodu jej není ani pro palmy vyděti. Od severu a západu jest viděti zdaleka minarety které jsou vysoké jako naše věže. Jsou celé vykládané mosaikovými dlaždičkami. Z různobarevných dlaždiček jsou sestavovány ornamenty. Za mého pobytu se vystavělo mnoho krásných vil, nejvíce na nábřeží Tigridu. Staví se od měsíce září do července a pak pro velké vedro se musí přestat. Vápno jest jiné než u nás, nerozežírá ruce. Zedníci neužívají lžic na maltu při stavbě. Tuto nabírají rukama a vše staví holýma rukama. Zima jest v lednu největší 3–6 stupňů nad nulou. V druhé polovici února už začnou kvést stromy. V dubnu už zrají moruše, první čerstvé ovoce a koncem dubna začnou žně. Z obilí se pěstuje jen pšenice a ječmen. Od března neprší celé leto až koncem listopadu přichází bouřka s deštěm. Na polích se musí vše zavlažovat. Vodu ženou vrchními kanály, navtovými pumpami na kolik hodin cesty z Tygridu. V létě jsou velká vedra. V serdábu t.j. chladná sklepní místnost bylo 47–49 stupňů

⁶ Ital Jiří (Giorgio) Silvio Di-Lotti se oženil s dcerou Anny Kálalové Vlastou v Bagdádu v roce 1927.

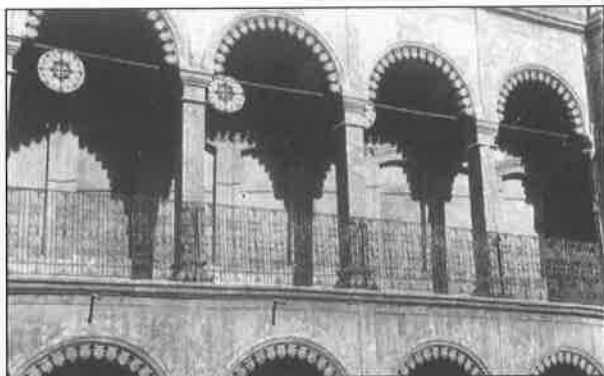
⁷ Cesta tedy trvala 15 dnů, musela být pro Annu Kálalovou v jejím věku velmi náročná a namáhavá, ale o tom se ve svých vzpomínkách nijak nezmiňuje.



Zříceniny Babylonu. V popředí MUDr. Vlasta Kálalová. 31. 5. 1925.
Archiv Kateřiny Bartošové.

tepla. V roce 1931. 26. 1. se narodila Drahomila. Bylo jí 6 neděl když jsme sní jeli k památnému Agargufu, starému 5 000 let. Jest to mohutná stavba, jako hora, vystavěná z hlíny, která byla vždy proložená vrstvou rákosu. Když jí měli hoto-vou, navezli kolem ní suchého roští a zapálili. Tak se stala stavba bytelnou, jako vše z hlíny vypálené. Používali jí obyvatelé pouště jako rozhledny i k pozorová-ní hvězd hvězdáři. Na zpáteční cestě jsme viděli veliké množství koroptví, které obyvatelé nestřílí, jen mladé dokud neumí létat chytají a na trhu ve městě plné posady prodávají. Jindy jsme opět jeli ku hradu Ktesifonu. Byla to jedna z nej-nádhernějších staveb na tehdejší dobu. Bylo v něm několik poschodí. Ohromný přijímací sál, jehož klenba jest tak vysoká, jako ve Vatikáně v Římně. V celém sále byl jediný koberec, který přikrýval celou podlahu. Představoval krajinu jako mapu. Řeky byly vyšity perlami, trávničky smaragdy a dyamanty. Za válek, když Arabové zvítězili nad Peršany, hrad učinili neobytným. O koberci historie ničeho nepraví. Pravdě podobně se oň rozdělili, jako o valečnou kořist. Na květnou neděli 29. III. jsme jeli do Babylonu. Překvapila mně velikost zřícenin, které tu zbyly z města jež kdysi mělo několik set tisíc obyvatel. Odtud odvážejí si sta-vební material ku stavbě města Hilly asi půl druhé hodiny od Babylonu vzdále-ného. Některé zdivo jest ještě dosti zachovalé. Chrám má na zdivu celá zvířata z mosaikových dlaždiček sestavená. Před chrámem stojí bazaltová skupina před-stavující lva, který má pod sebou člověka. Přijíždí tam stále mnoho turistů. Odtud jsme jeli se podívat na novou přehradu k Eufratu. Na pobřeží řeky bylo mnoho želv, které při našem příjezdu skákaly do vody jako žáby. Na zpáteční cestě jsme prožili pískovou bouří. ale ve zdraví jsme v 7 hodin přijeli domů, kde bylo též vše pod pískovým prachem.

Posledního dubna roku 1931 jsem se musela rozloučit se svými drahými dětmi i s Bagdadem. Večer mně dovezli autem na nádraží. Čekali jsme ještě půl hodiny.



Budova v Mosulu, kde Anna Kálalová nocovala na zpáteční cestě domů.
Archiv Kateřiny Bartošové.

Drahuška mně na rukou usnula, ale Radbor vydržel až do odjezdu vlaku a naposled zamával šatečkem. Vyjeli jsme ve čtvrt na devět večer. Ráno v osm hodin jsme přijeli do Kerkuku. Na nádraží bylo množství kobytek hnědých. Klasy obilné byly jima ověšeny. Také na další cestě pouští jsme na ně několikrát najeli. Bylo jich tolik, že se lepily na kola a trvalo to 10–15 minut, než se z nich vyjelo. V Kerkuku jsme přesedli do aut. Každému cestujícímu přinesli do auta krabici s obědem, který byl sestaven z obložených chlebiček, pomeranč, v sáčku mandle, hrozinky, čokoláda a papírový pohárek na vodu. Vyjelo se po deváté hodině. Po poledni auta zajela podle silnice na pole vedle údolí, kde byl pod stromy stín. Tam jsme se utábořili a naobědvali. Po půl hodině se jelo dále. Silnice byla dobrá, k Mosulu asfaltovaná. V pět hodin jsme přijeli do Mosulu. Tam v hotelu jsme se dobře navečerali a vyspali. Ráno po snídani zase nám dali každému krabici s jídlem do aut. Vyjeli jsme v půl 9 hod. Mosul jest veliké město, již hodně moderní. Má samé široké ulice se širokými chodníky. Za městem jsme jeli kolem mramorových dolů, obilí bylo ještě zelené. Na pahorcích páslo se plno velikých stád ovčích, hovězích a i údolí byla plná ovcí. Na polích bylo krásné obilí. Kolem pak modraly se hory. Po desáté hodině jsme přijeli do krásné roviny, samá tráva a květiny vlčího máku jako když naseje. Byl to nádherný pohled. Ovčí a hovězí stáda přestala a nastala velbloudí. Tisíce jich bylo. Jeli jsme tou rovinou velbloudy obsazenou od půl jedenácté do dvou hod. odpoledne. Pak přišly zase vesnice a stáda ovčí. Když jsme měli ještě asi hodinu jízdy před sebou stihla nás bouře s lijákem. Museli jsme chvíli stát, než to přešlo. Pak se špatně jelo, silnice nebyla, jen polní cesta, hlína se lepila na kola a byli jsme rádi, když jsme přijeli do Nisibiny. Na nádraží jsme přesedli po celní prohlídce do vlaku, do nového spacího vozu, kde se sedělo jak v pokojíčku. Strava byla výborná a mohl si každý vzít co snědl.



Chrám Aja Sofia při zatmění měsíce. Z doby pobytu MUDr. Kálalové. *Archiv Kateřiny Bartošové.*

Istanbul (Cařihrad) v době návštěvy Anny Kálalové. *Archiv Kateřiny Bartošové.*



Istanbul (Cařihrad) v době návštěvy Anny Kálalové. *Archiv Kateřiny Bartošové.*



Mešita Sultána Bajezida v Istanbulu. 17. 10. 1924. Z doby pobytu MUDr. Kálalové. *Archiv Kateřiny Bartošové.*



Rodinná fotografie z roku 1939 z Písku. Uprostřed Anna Kálalová, vedle ní vnoučata Radbor a Drahuška, nad nimi stojí manželé Di-Lottiovi. Archiv Kateřiny Bartošové.

V úterý v poledne jsme přijeli do Cařihradu. Na nádraží již mně očekával zřízenec z hotelu p. Kohouta, který mně autem dovezl do hotelu. Majitel p. Kohout je rozený Čech. Ve tři hodiny přišla sl. Mráčková, úřednice z československého konsulátu. Ta mně provedla po městě a do mešit. Také v cisterně na vodu jsme

V roce 1928 přijela Vlasta z Bagdádu, kdež se usadila jako lékařka a tam se provdala za svého muže kněze Božisku. Když se byli v Bernarticích požívati, zalíbilo se to zeti, že si šim koupil. Aluť vše uřídil vyřídil a když koncem srpna vyjžděti do Bagdádu vzali si kon-trakt sebou. Jestli ani nedojeli domů, když muž 11 září zemřel. Byl to pronásledující velký zarmutek.

Est buďte jeho památce.

V roce 1928 narodil se Vlastičce v Bagdádu chlapec. Dali mu jméno Rašbor. V té době jsem byla stále myslenkama u nich, až jsem dostala skut se knem počítati. V roce 1929 na jaře jsem jemu to napsala a Vlastička odpověděla, že pro mni posle oš-čovatelku. Tak jsem se rozhodla, že pojednu. Miladka s třelavem mne opatřili všechnu potřebu vína a pas. Vlastička s M. Marianovi přijela koncem července do Ba-hy k rozloučení. V měsíci říjnu s mne

jsem v 10 hodin vyjela z Ba-hy z Wilsonova nádraží. Cestou se mně krajiny moc líbily, zvláště Alpy. Počasí bylo fajn, jen v tince ráno přišlo. Větr jsem přijeli do Jerslu, kde nádraží jsme jeli, vitém do hotelu Regina Elena, kdež jsme se ubytovaly. Ráno jsme šly si prohlédnouti město a lázně s vyba-mi. Loď Adria, kterou jsme měli jeli se již nakládala ručním zbožím. Když byli kelovi s nakládáním, ve 4 hodiny odpoledne začali nastupovati cestující. Některí měli mnoho zavazadel a jejich ukládání zabrá-lo mnoho času. Vyjeli jsme až za šera na moře. Druhý den odpoledne mne bylo nevol-no. Nevečerila jsem, jen čaj jsem vypila a ráno už bylo zase dobře. Na moři se mně líbilo. Pozorovala jsem ptactvo, které nás doprovázelo. Většinu času jsme celky nebo psali dopisy domů. U Horinského kanálu jsme se zadrželi následkem větru. Třikrát nás zahnal ve vlně. Loď zaho-vila, bylo to před večerem.

Úryvek z rukopisu vzpomínek Anny Kálalové.

byly. Tato má 336 mramorových sloupů. Město jest krásné s pěknou rozlohou a zdálo se mně, že jest větší než Praha.

Druhý den dopoledne jsme si prohlédli bazár a odpoledne ve tři hodiny 40 m jsem odjížděla ku Praze, kamž jsem v pátek na večer o půl šesté došla.

Vzpomínky Anny Kálalové na necelé dva roky pobytu v dceřině rodině v Bagdádu a na cestu tam a zpět do Čech – ač psány především pro vnučky z rodiny starší dcery – se více než rodinným událostem a způsobu života v daleké zemi věnují cestovním zážitkům a přírodním podmínkám, tolik odlišným od českého prostředí a českých klimatických poměrů. Ty na ni zapůsobily ze všeho nejvíce. Anna Kálalová se v těchto vzpomínkách představila jako vnímavá pozorovatelka především se smyslem pro jemné vykreslení detailu.

Dějiny dvou sibiřských „metropolí“

Pavčina Brzáková

Problematikou malých severských národů v rámci kolosu, jímž svého času byl Sovětský svaz, se zabývám již od roku 1991. Během sedmi střednědobých pobytů (poslední proběhl v listopadu a prosinci 2001) v Evenckém autonomním okruhu v rodinách dosud kočujících evenckých pastevců sobů a rybářů nebo obyvatel osad kolchozního (sovchozního) typu, které tu vznikly ve 20. – 30. letech, jsem měla možnost sledovat vliv změn politického systému na dvě centrální osady, které s trochou dobré vůle můžeme nazývat „metropole“, i na malé lokality a skupiny kočovníků, jejichž způsob života v posledních letech odolával silícímu procesu asimilace jen s velkými obtížemi. Střetávání odlišných kultur, umocněné několika přistěhovaleckými vlnami v rámci politiky osídlování Severu (zvláště za vlády Jelcina), kdy byla nabízena dobře placená práce v geologických expedicích, ovlivnilo všechny oblasti života severského obyvatelstva. Ztráta pocitu identity původních pastevců, které vpád socialismu přinutil k usedlému způsobu života, dovedla některé z nich k uvědomění, že je nezbytné zachovat mizející kulturu pro další generace. Výsledkem jejich snažení je nyní „národní obrození“, které si klade za cíl „vzkřísit evenckého ducha“. Vzhledem k rostoucí ekonomické krizi však dochází předně ke střetu zájmů: na jedné straně je tu snaha využít surovinové zdroje a přijmout nabízející se zahraniční kapitál, na straně druhé stojí pokus o návrat k tradičnímu způsobu života. Cílem této práce je zachytit všechny proměny, které do života Evenků zasáhly, počínající setkáním s ruskými kupci a prvními ruskými osadníky až po současný zájem o surovinové zdroje, které se na území Evencka nacházejí. Vzniká tak jakýsi krátký průřez dějinami dvou sibiřských „metropolí“.



Mapa Evenckého autonomního okruhu.

„Tunguz“ znamená „prvorozený“, obyvatelstvo Evencka

Evenkové ještě na počátku dvacátých let 20. století kočovali se sobími stády na obrovském území, rozkládajícím se od Jeniseje až po Ochotské moře, a způsob jejich života ovlivňovaly mýty, které jako jediné dědictví přebírali po svých předcích. Sami sebe nazývají Illel – Lidé, ale říká se jim také Tunguzové. Některé interpretace tvrdí, že jméno „tunguz“ pochází od slova „tonguš“, jež v překladu znamená „prvorozený“. Většina sibiřských severských národů je totiž přesvědčena, že se objevila na světě jako první. Blízkými příbuznými Evenků jsou Orokové, Oročové, Nanajci a za severním polárním kruhem žijící Evenové. Evenky také nalezneme v Mongolsku v počtu čtyř tisíc obyvatel a v Číně, kde je jich kolem deseti tisíc.

Evencký autonomní okruh, který je v sousedství Krasnojarského kraje na území Ruské federace, byl vyhlášen roku 1930. Co do počtu jsou zde z národů nejvíce zastoupeni Evenkové, etnikum náležející do tunguzo-mandžuské větve altajské jazykové rodiny. Správním střediskem okruhu je Tura.

Autonomní okruh dnes tvoří tři správní celky: Tunguzko-čunský, Bajkit-ský a Ilimpijský, lišící se od sebe etnickým složením obyvatelstva. Zatímco, kromě původních Tunguzů-Evenků, obývají sever okruhu (v Ilimpijském správním celku) Jakuti a Dolgani, tvoří velkou část zbývajících dvou regionů Rusové, jež přišli do těchto míst ve dvacátých letech z Poangaří, a také další zástupci etnik bývalého Sovětského svazu, kteří do této oblasti přijížděli od sedmdesátých let v rámci nejrůznějších expedičních programů a poté se zde usadili. Mimo to zde také žijí občané německé národnosti, kteří sem byli přesídlení z Povolží za stalinské éry (tj. v roce 1941).

20. léta – první přistěhovalci (Rusové na Tunguzkách), počátek asimilace

Administrativním střediskem Tunguzko-čunského správního celku je Vanavara, osada, kterou navštěvují pravidelně již od roku 1992. Toto sídlo s hlavním úřadem (dřívejším ISPOLKOMem – „ispolnitelnyj komitet“), sociálním úřadem, modlitebním domem, jenž nedávno zřídili baptisté, geologickou stanicí, muzeem, základní a střední školou, poštou a místním televizním vysílačem, píše svou historii od počátku dvacátých let, kdy na břeh řeky Podkamenné Tunguzky vystoupilo několik ruských rodin z Poangaří, které přilákal do těchto míst dostatek ryb a zvěře. Evenkové – Tunguzové žijící podél toků řek tehdy rusky nemluvili, znali sotva pár slov, jež si osvojili díky každoročním obchodům s ruskými kupci. V té době ještě řeky Podkamenná a Nižní Tunguzka náležely výhradně několika evenckým rodům a jediný Rus, který zde každé jaro pravidelně obchodoval, byl kupec.

První ruská rodina přijela na Podkamennou Tunguzku v roce 1921, kde později vznikla malá osada Vanavara (původně „Anavar“). Prvními osadníky byli Brjuchanovovi a Voronovovi. Jako kulaky je v osadě Tašva (dolní tok řeky Angary) v počátečních letech bolševismu jejich vlastní sousedé zbavili majetku a hnali před sebou na koních od Angary dále na sever. Hlavu rodiny – Michaila Voronova – bolševici odvedli do lágru a jeho ženu se třemi dětmi, společně se ženami z dalších osad, poslali do oblastí, kde ještě žádný z Rusů nežil. Zde se také v této roční době narodil pozdější spisovatel a zakladatel vanavarského muzea – Vitalij Voronov.

„Pamatuji si, že Podkamennou Tunguzku, které tehdy říkali Katanga, obývali jen divočí Tunguzové. Muži nosili dlouhé copy jako ženy, byli malí a ustrašení. Báli se nás, jen zřídka kdy se osmělili k nám zajít,“ takto vzpomínala na svá

první setkání s „divochy“ nyní devadesátiletá Olga Ivanovna Voronovová (které se ve Vanavaře říká „teta Táňa“), matka Vitalije Voronova.¹

V místě, kde později vyrostla Vanavara, se pořádal velký evencký svátek „sluglan“. Byla to příležitost, kdy evencké rody dohadovaly mezi sebou sňatky, kdy mladí muži zápasili, závodili se sobími spřeženími, zvedali těžké balvany, skákali o tyči přes potok, a kdy se tančil kruhový tanec a zpívalo tradiční jochorjó. Evencké dívky si brzy oblíbily ruskou baňu (saunu), kam je nalákaly jejich ruské vrstevnice. Přes počáteční rozpaky se naučily mýt a potom se na Podkamennou Tunguzku vracely. Existence bani Evenky uchvátila natolik, že si vedle svých tábořišť a srubů začali stavět obdobná stavení, takže setkání kultur nebylo násilné, ale naopak přineslo i jisté výhody. Pokud by zůstalo pouze u této sauny a později u širokých pramic, které se Evenkové také naučili dělat od Rusů, mohla tato dvě etnika vedle sebe žít pokojně, aniž by narušovala zaběhnutý způsob života toho druhého. Následujících pět let však ukázalo, že expanze bolševismu je nezadržitelná a změny, které s sebou přinese, se nevyhnou ani kočovným pastevcům v tajze.

Příchod „nové doby“, rozrůstání centrálních osad (kolchozního a sovchozního typu)

Jednou ze zásadních změn byl násilný přechod od kočovného způsobu života k usedlému a s tím spojený i rozklad rodové společnosti a zánik polygamie. Podle vyprávění O. I. Voronovové přišli počátkem 30. let bolševici z vanavarského sovětu za Tunguzem Barkujou, jedním z nejbohatších stařešinů, a přikázali mu, aby zapudil dvě ze svých žen. „Nová doba nesnese, aby jeden muž měl více žen. Pro jednoho muže jedna žena,“ říkali. Pro Barkuju bylo těžké vybrat si jednu ženu a dvě další zapudit, zvláště když tyto byly se svým postavením srozuměny. Nakonec si ponechal tu nejstarší a mladší propustil. Zanedlouho poté byl však stejně odvezen do krasnojarského vězeňského tábora, kde onemocněl tyfem a zemřel.

Tragédie všech starobylých tunguzských rodů spočívala v opuštění kočovného způsobu života určovaného přírodou, a tradic, které z tohoto života vyplývaly. Spočívala v přizpůsobení se požadavkům, jež od kočovníků vyžadovalo kolektivní hospodaření a v přijetí způsobu života vnučeného jim novým politickým systémem. Malá sobí stáda, dříve spásající li-

¹ Olga Ivanovna Voronovová, výzkum r. 2000.



Evenk z rodu Njúskágir. V pozadí budova administrativního střediska ISPOLKOM.
Vanavara 1994. Foto: P. Brzáková

šejníkovou kulturu na rozsáhlých pastvištích, byla nahnána do několika společných ohrad a jejich majitelem se stal anonymní sovchoz. Tím byl narušen vztah Evenků ke stádům, jež přestala být jejich, a tudíž z jejich strany klesl zájem se o ně starat. *„Ti, kteří přijali nový způsob života dobrovolně, jako by zapomněli, že sob není kráva a lišejník pro něj nelze nijak nasušit do zásoby,“* komentoval počátky kolektivizace bývalý sovchozní brigádýr Michail Ajulčin.² Jmenovaní „sovchozní brigádýři“, tzn. pastevci, jimž vlastní stáda sebrali a kterým poručili starat se o stáda sovchozní, se většinou dali na pití a alkoholismus se od toho momentu začal šířit jako epidemie.

„Rozkulačení“ se nevyhnulo žádnému rodu a ti, kteří je nejvíce odmítali – šařešinové a šamani – končili ve vězeních, odkud se již nikdy nevrátili. Výjimkou byl prý jen Bogoto, poslední uznávaný šaman, kterého soudili někdy na konci šedesátých let v Tuře. Jeho pokračovatel a žák – šaman Kutuj z osady Surinda (Bajkitský s. c.) mi v roce 1992 vyprávěl mysteriózní příběh, kdy milice vyvezla Bogota z tajgy a zavřela v domě, který nechala

² Michail Ajulčin, výzkum r. 1994.



Evenky s dětmi v době letních prázdnin před „čumem“. Začátkem září děti odletí vrtulníkem do vesnice do internátní mateřské školy. 1992. Foto: P. Brzáková

střežit stráží. „Bogoto, spoutaný na rukou i na nohou, ležel na hromadě slámy, ve zdi bylo jediné zamřížované okno, jímž čas od času nahlédla stráž. Přestože byl spoután, dvakrát se k naprostému údivu strážného svých pout zbavil a zjevil se před domem. Poté se v poklidu nechal znovu spoutat a přitom se stále usmíval. U soudu, který se zanedlouho konal, na otázky soudce neodpovídal a když ho chtěli odvést, zdvihl ruce a z každého podpaží mu vyskočil medvěd. Bogoto pak odešel do tajgy a medvědi hlídali milicionáře a soudce až do chvíle, kdy jim zmizel z očí. Teprve tehdy se vydali do lesa za ním. Od té doby šamana nikdo neviděl.“³

Kočovní způsob života se uchoval jen ve velmi omezené míře. Stáda sice zůstala v tajze, ale jejich majitelem se stal sovchoz. Většina Evenků byla donucena se usadit a jejich rodiny dostaly dům. Některé staré ženy odmítaly v dřevěných domech žít, a proto si vedle nich stavěly své čumy (stany). Bolševici však byli neústupní a čumy opakovaně ničili. Byly i případy, že někteří lidé změnu neunesli a utekli zpátky do tajgy. Byli-li přistiženi, odvezli je do vězeňského tábora. „Vzpomínám si na babičku Konor, žila tady vedle mě,“ vypráví Irina M. Jastrikova, Evenka z Mutoraje. „Postavila si čum,

³ Šaman Kutuj, výzkum r. 1992.

protože dům jí nesvědčil. Byl studený, dýmoviště v něm v létě neuděláš a všude je plno komárů. Hned se to po vsi rozkřiklo, přišli ze sojuzu. Čum jí rozebrali, spálili. Ona plakala, že v domě nemůže žít. Pak přišla o rozum.“⁴

Bylo něco na novém -ismu natolik fascinující, že byl přijat? – Když jsem tuto otázku položila v několika evenckých rodinách, všichni svorně odpovíděli, že kolektivní způsob hospodaření měl oproti tradičnímu své výhody. Předně to byla podpora v podobě sociálních přídavků na děti a pak také důchody pro staré lidi. Děti i starce jako „neproduktivní“ sílu považovala tunguzská společnost za jakýsi „přívážek“, zejména v období hladomorů. Stávalo se, že rodina strádající nedostatkem potravy nechala své nejstarší příslušníky v lese s jídlem na několik dnů, kde pak zemřeli hladem nebo se stali obětí dravé zvěře. Důchody a přídávky na děti takovým situacím předcházely a znamenaly v životě „lesních lidí“ dosud nepoznané jistoty.

Zatímco 30. léta byla ve znamení změny nomádského způsobu života v usedlý nebo polousedlý, ve 40. letech zaznamenala Vanavara další „přírůstek“ v podobě desítek německých rodin, které sem byly poslány z Povolží Stalinem. Ještě dnes se zde běžně setkáváme s příjmením „Erdner“.

Národní obrození, stavba muzeí, zájem o folklor

V Tuře začaly někdy začátkem padesátých let vycházet noviny. Původně to byla Sovětskaja Evenkija, později Evenkijskaja žizň. Zpočátku sloužily k šíření informací o budování socialismu s důrazem na ideál „sovětského člověka“. Počátkem devadesátých let, kdy dochází k rozpadu Sovětského svazu a tím pádem i ekonomických jednotek – sovchozů a kolchozů –, objevuje se tendence směřovat k jakési samosprávě regionů, která je spojena s hledáním kořenů, jež byly dříve potlačovány ve jménu socialistických idejí. Nové téma se objevuje i v novinách. Reakcí na konec bolševického útlaku se stává snaha úřadů o obrodu „evenckého národa“. Vzrůstá zájem o folklorní festivaly, které mají vzbudit zájem o dřívější, zapomenuté zvyklosti, objevují se muzea. Právě jimi Evenkové narušují jedno ze základních tabu – nedotknutelnost věcí náležejících jejich zemřelým předkům (jsou dokonce vykrádána i pohřebiště).

Oficiální zájem o folklor a muzea zřetelně předznamenává, že se starobylá kultura ocitá na samém okraji zániku. Na festivalech vystupují úřednice, které imitují tradiční způsob života navzdory faktu, že soba znají

⁴ Irina M. Jastrikova, výzkum r. 1992.



Prodej suvenýrů návštěvníkům tunguzského festivalu. Vanavara 1994. Foto: P. Brzáková

snad už jen z obrázků a starých fotografií a ani jejich fyziognomie by jim dávno nedovolila do sedla usednout (sob unese člověka vážícího do 65 kg). Málokdo ze současníků ještě dokáže zazpívat hrdelním hlasem improvizované jochorjó, jako to uměli jejich rodiče. Současné písně – byť s motivy tajgy – se obvykle zpívají už jen na ruskou melodii. Na jeden z posledních festivalů, který se konal ve Vanavare v roce 1994, přivezli několik tunguzských starých žen, jimž za to, že vystoupí na pódiu a zazpívají jochorjó, slíbili vodku. Ženy však nakonec stejně nezazpívaly. Styděly se a po celé dny chodily opilé mezi hosty a žebraly.

Kultura již není spojována se znalostí jazyka, nýbrž se způsobem života

Evencky se hovoří jen v osadách kolem Tury, Vanavara je na tom v podstatě hůře. Žije v ní nejvíce Rusů (pět evenckých rodin, polovina obyvatelstva jsou míšenci) a evenkštinu lze zaslechnout jen výjimečně. Během posledních šesti let se zde evenkština začala sice povinně vyučovat, ale výuka se více podobá klasické výuce cizího jazyka, protože doma tímto jazykem

už nikdo nemluví. „Uvědomuji si, že studium evenkštiny dnes nemá praktický smysl. Tento jazyk už nikoho nezajímá, výhodnější by bylo učit děti anglicky,“ přiznává učitelka evenkštiny Darja S. Aksjonovová v naději, že tak budou mít děti více šancí z Evencka odjet a žít někde, kde budou mít možnosti uplatnění. „Od 30. let, kdy byli rodiče bolševickým vedením nuceni dávat své děti do internátních zařízení a mateřských školek, po čtyřicet hodin denně, zatímco někteří z nich kočovali se sovchozními stády v tajze ve velké vzdálenosti od vesnice, ztratily děti se svým přirozeným prostředím i jazykem kontakt a žít jinak než ve vsi se pro ně stalo nemyslitelné. Se svými rodiči bydlely jen po dobu letních prázdnin, zbytek roku trávily v prostředí ruských internátů, zařízení hlavně pro ně jako pro nezaopatřené. V tento okamžik se dá o evenkštině hovořit jen jako o mizejícím jazyku.“⁵

Osada Vanavara má v tuto chvíli dvě školy: základní, kterou navštěvují děti od sedmi do patnácti let, a střední, specializovanou přípravku na technická povolání. Obě tyto školy mají podobu dřevěných, jednopatrových budov s velkým počtem místností, které jsou vytápěné železnými kamny. Třídy jsou vybaveny řadami lavic s otvory pro kalamáře, černou tabulí, skříněmi a nástěnkami, jež zdobí ukázky dětských prací. Na učebnice, ze kterých se děti učí, musejí rodiče finančně přispívat, ačkoliv opatřit si peníze nebývá jednoduché. Manžel vanavarské úřednice Nataši Dobrodinské, jejíž rodina žije z příspěvků, které dostává na dvě děti ve školním věku, se dal najmout na půl roku do tajgy jako expediční pracovník, aby se jeho děti měly z čeho učit.

Autorkou učebnice, podle níž vede Darja Aksjonovová výuku evenckého jazyka, je Evenka I. P. Pikunovová, která se narodila v Tuře, vystudovala Institut malých severských národů v Sankt Peterburgu (v dřívějším Leningradu).

Přestože je ruský vliv velmi silný, tunguzští intelektuálové („elita“, jak sami sebe nazývají), kteří vystudovali vysoké školy díky minulému režimu, nadále věří, že se evencký národ obrodit podaří (za tímto účelem byl zřízen v Tuře institut, kde se myšlenka národního obrození konkretizuje do podoby nejružnějších kulturních akcí). Byla rovněž zřízena Ruská asociace malých národů severu (Russian association of indigenous people of the north – Raipon) se sídlem v Moskvě. Jedním z jejích programů je obnova posvátných míst; posvátné místo nedaleko Tury bylo obnoveno v rámci 70. výročí založení Evencka v prosinci roku 2000. Přestože je snaha

⁵ Darja S. Aksjonovová, učitelka, výzkum r. 2000.



Učitelka evenckého jazyka Darja Stepanovna Aksjonova. Vanavara, festival 1994.

Foto: P. Brzaková

o zachycení mizející kultury jistě upřímná, nedaří se vždy kýženého výsledku dosáhnout, aniž by se iniciátoři dokázali vyvarovat dosti závažných chyb: např. knihy a noviny, které zde vycházejí, jsou psány jazykem, jenž často neodpovídá místnímu dialektu. Evencká inteligence totiž pochází z různých míst Ruské federace a hovoří různými dialekty. Ačkoliv se snaží psát západním dialektem, jenž se oficiálně stal spisovnou evenkštinou, objevují se v textech velmi často slova a obraty pocházející z jiných dialektů. Tak se běžně stává, že v novinách vycházejících v Tuře, kde se hovoří západním dialektem, najdeme v novinách termíny užívané na poloostrově Sachalinu, jimž většina místních Evenků nerozumí. „Prostě čteš,“ komentuje situaci šedesátiletá Evenka Nona Tarpušonok, která prošla základní školou (za jejího mládí to byly pouze tři třídy), „a máločemu z toho rozumíš.“⁶

⁶ Nona Tarpušonok, výzkum 1993.



Tunguzský festival 1994. V popředí Evenky přivezené z tajgy. Vanavara 1994.

Foto P. Brzaková

Nomádský způsob života zaniká rozpadem sovchozů a kolchozů

Na jihu Evenckého autonomního okruhu sobí stáda takřka vymizela. O poslední stovku kolchozních sobů v Tunguzko-čunském správním celku se na řece Čuni ještě v roce 1991 staral Anatolij Jastrikov se svou ženou Irinou. Poté, co však začátkem roku 1992 v opilosti nešťastnou náhodou zastřelil svého vnuka a putoval do vězení, nebyl již nikdo, kdo by o stádo pečoval. Sobi se rozutekli, deset sobů chytili obyvatelé osady Mutoraj a snědli. Tak skončilo poslední mutorajské stádo.

Zánikem sibiřských sovchozů a kolchozů, orientovaných na chov domácích sobů a sběr kožešin zvířat ulovených v zimním období místními (kolchozními a sovchozními) lovci, zmizely v Evencku jediné pracovní příležitosti. Evenkové sice začali získávat zpět svá rodová území, návrat k původnímu způsobu života – ke kočování – se však ukázal z mnoha důvodů nemožný: na jedné straně vymizela stáda domácích sobů (byla vybita nebo se rozutekla po tajze), na straně druhé začala vymírat ta gene-



Evenka na sobu: šamanka – Anna Pavlovna Tarpušonok, 1993, Evencký autonomní okruh.
Foto: P. Brzáková.

race lidí, kteří si ještě pamatovali, jak vůbec o stádo pečovat. Vzrostla „poptávka“ po starých, zkušených pastevcích.

Po rozpadu kolchozů a sovchozů se Evenkům v polovině devadesátých let naskytla příležitost získat zpátky svá rodová území a vrátit se ke kočovnému způsobu života. V Tunguzko-čunském regionu se právoplatnými vlastníky stalo pouze šest Evenků: Sergej z rodu Kočeni, Uludža z Budaskinů-Pikunovů, míšenec Barolja, Vitalij Čurkin, Pádik a Vasilij Ivanov. Jediný z nich – Vitalij Čurkin – si dal díky finanční podpoře národně-obrozenské organizace ARUN přivést ze severu Evencka vrtulníkem sobí stádo (tehdy to ještě v rámci podpory návratu k pastevectví bylo možné), umístil je na řece Ajave a bez předchozí zkušenosti se o ně začal starat. Protože sám však neměl o život v tajze zájem a bylo mu zatěžko opustit své pohodlí ve Vanavaře, najal si jako pastevece Michaila Ajulčina, který dříve pracoval jako sovchozní brigádýr a měl pro tuto práci předpoklady. Brzy se však ukázalo, že dotyčnému je bližší alkohol a o stádo se



Evenek v tajze: lovec Padik (Prst) na obhlídce území po požáru, září 1993, Evencký autonomní okruh. – Jeden z posledních kočovníků na území Tunguzsko-čunského správního celku.

Foto: P. Brzáková.

nestará. Michail Ajulčin byl také jedním z těch, kteří v mládí působili v kulturní organizaci Rudý čum (stan), kde bylo jejich hlavním úkolem šířit myšlenku socialismu mezi kočovníky. S promítačkou objížděli tábořiště pastevců a promítali jim budovatelské filmy, aby viděli, jak se buduje „lepší svět“ na matičce Rusi. O životě v tajze toho tedy Ajulčin také mnoho nevěděl. Výsledkem jeho působení na Čurkinovo stádo bylo, že se sobi do jednoho ztratili.

Jiný Tunguz – zvaný Pádik (Prst) – své soby již měl: na řece Tajmuře (asi 200 km severně od osady Strelka – Čuňa) se mu jich v roce 1992 páslo asi dvě stě kusů. Dnes jich zůstalo šedesát. Pádik nyní uvažuje o tom, že z tajgy definitivně odejde a usadí se. Vasilij Ivanov přišel o poslední tři soby na řece Ilimpji v roce 1993, kde mu je roztrhal medvěd.

Ostatní Evenkové žijící v Tunguzsko-čunském s. c. soby nechovají; v době lovu přebývají v tajze ve svých srubech, v krátkém letním období žijí ve vesnicích, kde nepracují a čas tráví tím, že konzumují alkohol. Nutno dodat,

že výnos z chovu sobů se již nedá počítat jen na získané maso nebo kůže. Vlastníci velkých sobích stád mohou navázat obchodní styky se zahraničím a nabízet žádaný artikl – panty (sobí paroží) – jako surovinu pro výrobu léčiv a kosmetiky. Korejské, japonské, čínské či americké firmy ohlašují svůj zájem. To se však zatím v Evencku nedaří, větší úspěchy slaví sousední Něnci žijící na poloostrově Tajmyru. Hlavní podmínku pro zvládnutí přechodu na opětovný kočovný způsob života je nepsaný „suchý zákon“, což znamená „žádný alkohol“.

Sociální otázka, humanitární pomoc, ztráta přirozeného vztahu k životnímu prostředí

Na podporu nemajetných rodin vznikl ve Vanavaře a Tuře systém sociální pomoci, který starým lidem a dětem vyděluje základní potraviny, ovoce či vitamínové preparáty. Jedná se o humanitární podporu, která až do gubernátorských voleb v dubnu roku 2001 přichází ze zahraničí. Podle Mayi R. Sokolovové, vedoucí tehdejšího Fondu gubernátorských programů, jež příchodem nového gubernátora zanikl, řada problémů v gubernii nebyla spjata výhradně s tím, že by pomoci ze zahraničí bylo nedostatek, ale největší potíže se objevovaly v souvislosti se zastaralou administrativou v otázce proclení zboží. *„Opětně překážejí naše vlastní úřady. Zvláště pak v případech, kdy je zásilka tvořena zbožím různého druhu. Stalo se, že na hranice připutovala zásilka z Německa (hračky pro děti, potraviny, léky) a my jsme je museli na vlastní náklady zlikvidovat, protože jinak bychom za ně zaplatili tolik, že by ztratilo smysl je přijímat. Dáváme proto přednost raději zásilkám s jedním druhem zboží, např. mouky, která snadno projde kontrolou a výše cla je stanovena předem. Další náklady jsou pak spojené s transportem. Získané produkty je nutné rozvézt po celém Evencku, a to je možné pouze vrtulníkem, neboť mezi sídly nejsou žádné silnice, jen tajga. V poslední době se nám podařilo rozběhnout program týkající se očkování proti tuberkulóze (z 30 tisíc obyvatel Evencka je 50% nemocných tuberkulózou),“* komentuje situaci na sklonku roku 2000 Mayia Sokolovová.⁷

Většina obyvatel tedy přežívá díky sociální pomoci, vlastníma rukama vypěstovaným bramborám a zelí, rybolovu, sběru bobulí a lovu v okolních lesích. K tomu je ale potřeba také mít souhlas majitelů rodových území, kteří svůj majetek získali po roce 1991. Je tu však také další pod-

⁷ Mayia Sokolovová, výzkum r. 2000.



Kastrace soba – Evenk ji provádí svými zuby, 1993. Území Tunguzsko-čunského správního celku. Foto: P. Brzáková.

statný problém – ve stokilometrovém okruhu kolem vesnic byla vybita zvěř. „Na vybíjení zvěře a ryb se nejvíce podílejí místní piloti,⁸“ tvrdí domorodci. „Vyhlásí pohotovost kvůli požárům, ale ve skutečnosti přistanou s vrtulníkem kousek za vesnicí, roztáhnou sítě a udělají výlov. Je jim jedno, že ještě není sezóna a ryby se teprve třou. Místo aby stříleli kačery, zabíjejí kachny, které mají sotva vylíhnuté mladé. Stejně tak střílejí i březí losí samice. Nikdo se pak nemůže divit, že zvěře i ryb každým rokem ubývá.“⁹

Chráněná krajinná oblast „Tunguzský meteorit“, turismus

Pro osadu Vanavaru představuje jistou naději na příliv financí obnovený zájem o legendární Tunguzský meteorit. Příběh spadlé hvězdy z roku 1908 přiměl řadu dobrodruhů a vědců hledat alespoň úlomek hvězdného kamene, ale dosud se jej nikomu nepodařilo najít. První expedice proběhla ve 30. letech na území evenckého rodu Šaniagir a po ní následovaly expedice další. Nejprve se hovořilo o tom, že meteorit spadl asi osmdesát kilometrů od Vanavary na řeku Čambe, Vitalij Voronov (profesí geolog) však tvrdí, že k explozi došlo o tisíc kilometrů dál na sever. Jisté je tedy jen jedno: ačkoliv jsou ještě dnes patrný známky katastrofy v podobě povale-

⁸ Výzkum r. 2000.

⁹ Výzkum r. 2000.

ných kmenů a je zde zvýšený výskyt mutantů mezi rostlinnými i živočišnými druhy – kámen se prostě nenašel. „*Vlastně se jeden úlomek našel,*“ tvrdí Voronov,¹⁰ který své dětství strávil mezi kočovnými Tunguzy. „*Vzpomínám si, že jako malý kluk jsem v tábořišti uviděl, jak si děti hrají s šedivým kamínkem. Prý ho dostali od šamana, který ho našel zaseknutý v kmeni modřínu, ve výšce hlavy dospělého člověka. Je to kámen z hvězd,*“ říkal tehdy šaman. *A děti, které si s tím hvězdným kamenem hrály, ho pak někde ztratily. Byl to jediný kousek, jenž se z meteoritu našel.*“¹¹ Podle tunguzských představ však požár nezpůsobila padající hvězda, ale duch hromu a blesku Agdy, kterého v podobě železného ptáka s blýskajícima očima seslal na rod Šaniagir zneprátelený šaman, jenž chtěl takto porazit šamana šaniagirského. Blesky šlehající z očí bájného ptáka zapálily tajgu a zničily lišejníková pastviště Šaniagirů na několik desetiletí.

V roce 1995 byla ve Vanavaře oficiálně vyhlášena vědecká stanice Tunguzský meteorit, jejímž zakladatelům se podařilo prosadit, že řeka Čambe a okolí byly prohlášeny za chráněnou krajinnou oblast. Znamená to, že dokonce i místní Evenkové, kteří tudy proplouvají na loďkách, aby se dostali na svá rodová území, se musejí na úřadě registrovat a za průjezd zaplatit. To se pochopitelně nikomu z nich nelíbí a proto se poplatkům snaží vyhnout. Přestože tato stanice (svým programem připomínající spíše dětské a mládežnické tábory, protože meteorit se nenašel a na skutečné expedice chybějí finance) vznikla na popud geologa Vitalije Voronova, ředitelem byl oficiálně zvolen Valerij Jolkin, národností Evenek. Tento čtyřicetiletý komunistický prominent se dostal do čela vedení chráněné krajinné oblasti z jediného důvodu: meteorit je tunguzský, a tudíž musí být úřední osobou Tunguz.

Vitalij Voronov nyní představuje nechtěnou konkurenci, neboť se začal věnovat turismu a organizuje národopisné cesty do Evencka. Pustil se také do spisovatelské činnosti a mimo jiné založil ve Vanavaře muzeum. Je to dřevěný srub se dvěma místnostmi, zaplněnými skly a vitrínami, kde jsou vystaveny nejrůznější předměty, které dostal darem od kočovníků. Většina jejich dárců již nežije. Na skříních jsou rozestaveni ptáci a zvířata, které Voronov sám ulovil a vycpal. Před vchodem do muzea leží obrovský šedivý balvan, který dal Voronov přivést z tajgy a o němž se návštěvníkům snaží namluvit, že je to nalezený tunguzský meteorit.

¹⁰ Voronov, výzkum r. 2000.

¹¹ Voronov, výzkum r. 2000.

Vliv expedic na rozrůstání osad, přistěhovalectví, nezaměstnanost

Pocit izolace, o němž obyvatelé Tury a Vanavary hovoří, vyústil v úvahu postavit mezi Krasnojarskem a Vanavarou silnici, která by poskytla možnost k častějšímu vycestování z Evenckého autonomního okruhu, než se spoléhat jen na občasnou dopravu letadly a vrtulníky. Protože je na Severu stále méně pracovních příležitostí, snaží se mladé rodiny hledat práci v některém z velkoměst na transsibiřské magistrále. Naději mají ti, kterým se podaří v těchto městech objevit nějaké své „příbuzné“, neboť v Rusku není možné najít si práci v místě, kde není trvalé bydliště. A změna bydliště není možná, nemá-li člověk v těchto místech pracovní povolení. Vyjít z tohoto začarovaného kruhu lze jen v případě, že se někdo z příbuzných žijících na magistrále uvolí, dotyčného k sobě pozve a přihlásí ho u sebe k trvalému pobytu. Kdyby tomu bylo jinak, možná by už dnes Vanavara a Tura zely prázdnotou (největší migrace byla zaznamenána v roce 1995).

Ve snaze najít si nějakou stálejší obživu došlo i na dobývání zlata v tajze. V omezeném množství se tu těžilo za komunistů, vždy šlo ale o úzkostlivě utajovaný podnik. V poslední době jsou však z Vanavary, Tury do sousední republiky Sacha (hl. m. Jakutsk) lákáni geologickými společnostmi mladí muži do třiceti let, aby se stali zlatokopy.

Honba za surovinovými zdroji začala v Evencku někdy na konci osmdesátých let, kdy se stal Sever středem zájmu a naleziště ropy a drahých kamenů spolu se státními dotacemi působily slibně. Přijížděli hlavně Ukrajinci, Bělorusové, Lotyšci, Litevci, ale i Kazaši a Ázerbajdžánci. Ve Vanavare dostali byt nebo žili v jednom ze dvou hotelů, které byly k této příležitosti postaveny. Začátkem devadesátých let čítala Vanavara více než 6000 obyvatel (což je na sibiřské poměry velké sídlo), z čehož činili dvě třetiny noví přistěhovalci. Za vlády Jelcina dokonce dotace vzrostly: byl vyhlášen vládní program osídlování Severu, stavěly se hotely, těžil živec, hledala se ropa.

Na sklonku Jelcinovy vlády, v souvislosti se všeobecně složitou ekonomickou situací v Rusku, státní dotace na Sever chodit přestaly, a tudíž již nebyl důvod, aby zde najaté pracovní síly zůstávaly. Přistěhovalci se začali postupně vracet zpátky do „civilizace“. V průběhu posledních čtyř let počet obyvatelstva ve Vanavare z původních 6000 klesl na necelé 3000. V roce 2000–2001 se začíná zaznamenávat další migrace – z okolních menších

osad do Vanavary a do Tury. Rodiny, které žijí ve vesnicích vzdálených od Vanavary nebo Tury stovky kilometrů a mají děti, uvažují o přesídlení do těchto center kvůli škole i zdravotnické péči. Stěhují se do opuštěných domů, které za sebou zanechali expediční pracovníci.

Vydělení Evencka z Krasnojarského kraje a jeho samostatnost, vliv naftařské společnosti JUKOS na všechny sféry života místního obyvatelstva, nové naleziště ropy mění tvář sibiřské gubernie

V dubnu roku 2001 proběhly v Evenckém autonomním okruhu volby, při nichž zvolený gubernátor – Boris Nikolajevič Zolotorjov – nastolil „vládu nové ekonomické moci“. Již před volbami totiž probíhala kampaň, v níž se Zolotorjov představil jako spojenec naftařské společnosti JUKOS, která má údajně vyvést Evencko z vleklé ekonomické krize a tím zlepšit i sociální politiku a zdravotnictví. *„Evencko se může zachránit jen vlastním úsilím – rozvojem ekonomiky, zvýšením životní úrovně obyvatelstva, a to díky bohaté surovinové základně, již disponuje,“* tvrdí Zolotorjov.¹² *„Bohužel, je těžké přinutit přírodu, aby sloužila lidem. Je to však možné, pokud přivedeme do Evencka mohutnou a ve světě osvědčenou těžařskou strukturu. Takovouto strukturou je JUKOS, jenž může díky svým finančním a výrobním prostředkům zdolat sociálně-ekonomický zvrát Evencka. Má strategie je v podstatě velmi jednoduchá: společné úsilí na základě světové zkušenosti 20. století (Arabské emiráty, Saúdská Arábie a další území). Mám na mysli sociálněekonomický projekt „Evencko-JUKOS“. Bez takového ekonomického motoru se Evencko nedokáže dostat z propasti. JUKOS, to jsou vypracované technologie, kultura těžařství, rozvinuté infrastruktury a kolosální peněžní příjmy do rozpočtu regionů, v nichž pracuje. Jiné zachránce Evencko v tuto chvíli nemá.“*¹³

V pozadí tohoto projektu stojí smlouva Ruské federace s Čínou, kterou podepsal prezident Putin. Tato smlouva Rusko zavazuje dodat svému čínskému partnerovi každoročně 25 milionů tun ropy. Vláda pověřila dvě naftařské společnosti JUKOS a Transnaft, aby se výstavby nového ropovodu ujaly. Ovšem postavit ropovod nestačí, je zapotřebí naplnit ho ropou.

Z výsledků tříleté analýzy průzkumných vrtů, jež se provádějí na území Evencka, vyplývá, že právě na teritoriu této sibiřské gubernie existuje jedno z rozsáhlejších ropných nalezišť, které by mělo budoucí ropovod zásobo-

¹² Boris Nikolajevič Zolotorjov, výzkum r. 2001.

¹³ Boris Nikolajevič Zolotorjov, výzkum r. 2001.

vat. Jeho severní hranice se nachází přibližně 160 km na jih od střediskové osady Tura, v místech, kde se v současnosti provádí 272. střednětajmurinský průzkumný vrt. Evencko čekají velmi bouřlivé změny, které zajisté zasáhnou i obyvatele nekonečných prostorů tajgy. Výstavba plánovaného ropovodu má být ukončena roku 2005. Přestože se neustále hovoří v rámci ekonomického programu o upevňování pozic nedávno založených „rodových obščin“ (lesní plochy navrácené po rozpadu kolchozů a sovchozů, rodová země), budou pozemky – v místech, kde se v dohledné době rozvine těžba dřeva – od lovců a pastevců skupovány. Předpokládá se rovněž, že těžba dřeva negativně ovlivní lišejníkovou kulturu, která představuje jediné krmivo pro sobí stáda. Přestože se hovoří o šetrném přístupu k problematice, je otázkou, do jaké míry se bude skutečně „šetrně“ do krajiny zasahovat.

Jistým projevem sílící moci, koncentrované přímo v sídle administrativy, je také fakt, na který upozorňují tamní ekologové: *„Zdejší lidé jsou důvěřiví a upínají se na JUKOS s vidinou příchodu kapitálu. Gubernátor pomalu z administrativy odstraňuje místní intelektuály a přivádí sem Moskvy. Podle všeho zastává jen své zájmy.“*¹⁴

Nezaměstnanost v osadách způsobuje, že většina obyvatelstva vidí jediné řešení své bezvýchodné ekonomické situace právě v JUKOSu. Najdou se však i skeptici. *„Evencko bylo vždy zemí pastevců a lovců. Tajga je náš domov i Bůh. Je naše matka,“* říká čtyřicetiletá Káťa Gajančuk,¹⁵ která strávila dětství a mládí u svých rodičů v tajze. *„Obávám se, že její drancování nepřinese nic dobrého.“*¹⁶

The History of Two Siberian „Metropolies“

Pavlaína Brzáková

Within seven middle-term stays in the Evenck autonomous circle author had a chance to monitor how the political system affects two central settlements and small locations and nomadic groups as well. Their lifestyle resisted in past two years the growing process of assimilation only with major problems. The conflict of two different cultures strengthened by a several immigration waves influenced all spheres of life of these people. The loss of identity of the nomads who were forced by socialist government to settle down has made some of them to realize that it is necessary to preserve their culture for next generations. This paper is trying to analyze their attempt to resurrect the spirit of the Evenck people.

¹⁴ Výzkum r. 2001.

¹⁵ Káťa Gajančuk, výzkum r. 2001.

¹⁶ Káťa Gajančuk, výzkum r. 2001.

Srovnání prezentace kasin v České republice a u amerických indiánů

Daniela Pěničková

Proces politické liberalizace ve střední a východní Evropě koncem osmdesátých let 20. století vedl k otevření státních hranic a umožnil volnou výměnu zboží i myšlenek mezi východem a západem. Mezi změny, které tento proces do života středoevropských a východoevropských zemí přinesl, patří také rozkvět herního průmyslu v České republice. Obdobný vývoj se odehrává na mnohých územích severoamerických indiánů, kde v roce 1988 federální vláda schválila zákon (Indian Gaming Regulatory Act) legalizující provozování hazardních her na indiánských rezervacích v případě, že daný stát na svém území již umožnil nějakou formu hazardní hry. Od přelomu osmdesátých a devadesátých let se tak dalo do provozu více než 300 nových kasin a přidružených rekreačních resortů ve zhruba 35 státech Severní Ameriky.¹ Zde je nutno poznamenat, že to nejsou pouze indiánská kasina, která zaznamenávají v posledních dvou desetiletích výrazný rozmach. Více než 25 amerických států již povolilo také provoz ne-indiánských podniků s hazardními hrami.² Jelikož mne zajímá hazardní hráčství jako kulturní jev, vypracovala jsem komparativní mikrostudii, v níž jsem zkoumala sociokulturní prostředí kasin v obou zemích (ČR a USA). V rámci tohoto prostředí jsem věnovala obzvláštní pozornost aspektu atraktivity kasin a jejich prezentaci vzhledem k veřejnosti.

Můj výzkum³ proběhl ve dvou pražských kasinech v České republice v dubnu roku 2000 (práce je z většiny zaměřena na Casino Palais Savarin,

¹ Steindorf, Sara: American Indians on the Rise. *The Christian Science Monitor* 10 (94), 2001, s. 11–13.

² Layng, Anthony: Indian Casinos: Past Precedents and Future Prospects. *USA Today Magazine*, 124 (2610), 1996, s. 70.

³ Výzkum byl umožněn za podpory Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research v New Yorku, která udělila autorce studijní stipendium.



Kasino Palais Savarin. Praha 2001. Foto: L. Kadavá

z menší části na Casino Henry) a ve dvou kasinech amerických indiánů v lednu a únoru roku 2001 (kasino Seven Feathers v Canyonville patříci kmeni Umpqua v Oregonu a Cliff Castle Casino v Camp Verde patříci javapajsko-apačskému kmeni v Arizoně). Výzkum jsem uskutečnila metodami zúčastněného pozorování, neformálními rozhovory s návštěvníky kasin (s hráči i přihlížejícími) a studiem informačních materiálů (propagační prospekty, letáky, brožury a internetové stránky vydávané pro hosty kasin). Těmito standardními metodami kulturní antropologie jsem zkoumala prostředí kasina v následujících šesti hlavních oblastech: fyzický prostor, společenský prostor, čas, hosté a personál, stav podle pohlaví a věku a národnosti. V následujícím textu kromě podrobného popisu jednotlivých oblastí analyzuji některé prvky podílející se na atraktivnosti a prezentaci kasin, které v porovnání obou zemí vystupují jako nejodlišnější. Účelem tohoto srovnání je demonstrovat, jak mohou konkrétní prvky v rámci prezentace kasina veřejnosti vést k odlišnému působení na návštěvníky těchto společenských prostor, jinými slovy k odlišnému stupni přitažlivosti a atraktivity. V závěru se zaměřuji na fenomén kasina jakožto instituce „obchodu s kulturou“, – koncept představený Richardem Kurinem



Polopouštní ráz krajiny, která patří severoamerickému indiánskému kmeni Yavapai-Apache. Detail na stylizovanou informační ceduli patřící ke „Cliff Castle Casino“. Arizona, Camp Verde 2001. Foto: D. Pěníčková

v článku *Brokering Culture*⁴ – a na fenomén kasina jako „kulturního cíle“, jak jej definuje Barbara Kirshenblatt-Gimblett ve své knize *Destination Culture*.⁵

Fyzický prostor

Pokud jde o fyzický prostor, zajímala jsem se o to, jak je prostor jako takový organizován v obou typech kasin a jejich nejbližším okolí. Zatímco pražská kasina jsou umístěna hlavně v samotném středu města, kde jsou obklopena hotely (často jsou přímo součástí hotelů), nákupními centry, restauracemi a rušnými ulicemi, kasina severoamerických indiánů představují samostatné ucelené rekreační komplexy, stojící na pozemcích v kmenovém vlastnictví mimo město. Například kasino a rekreační resort

⁴ Kurin, Richard: *Brokering Culture. Reflections of a Cultural Broker: a View from the Smithsonian*. Washington, D.C., Smithsonian Institution Press 1997, s. 12–26.

⁵ Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley, University of California Press 1998.



Kasino „Seven Feathers“ s logem orla. Archiv D. Pěničková

Seven Feathers ležící v sousedství městečka Canyonville se skládá z hotelu, bazénu v atriu, fitness centra, dárkového oddělení, kabaretu, restaurace, salonku, prodejny zmrzliny a místností pro kulturní a společenské akce, jako jsou podnikové večírky, obchodní schůzky, konference apod. Jinými slovy toto středisko je samo o sobě jakýmsi „městem“, v jehož středu se nachází herní zařízení.

Naproti tomu pražská kasina jsou umístěna v prostorách, které pro jejich účely nebyly původně určeny. Zatímco Casino Henry je umístěno v suterénu Hotelu Jalta na Václavském náměstí, který byl postaven podle plánu architekta A. Tenzera a otevřen v roce 1958, Casino Palais Savarin se nachází v barokně-rokokovém paláci Sylva Taroucca Na příkopě (známém pod názvem „Palais Savarin“), původně výstavním barokním domě, jenž byl v letech 1743–1752 přestaven podle projektu K. I. Dientzenhofera na palác. Srovnáváme-li interiér obou typů kasin, neujde nám, že atmosféra, jež se s těmito budovami pojí, je značně odlišná. Indiánská kasina mají moderní architekturu, z níž vyzařuje představa novosti a snadné přístupnosti, včetně bezproblémového parkování – jednopatrové stavby se širokými bezbariérovými vchody a rozlehlými parkovišti. Do prostor pražských kasin doléhá „historická“ atmosféra architektury převážně 18. a 19. století. Dvoupatrový, barokně-rokokový palác Sylva Taroucca se svými průjezdy s trojlodním vstupním vestibulem s toskánskými sloupy a pilíři, širokým

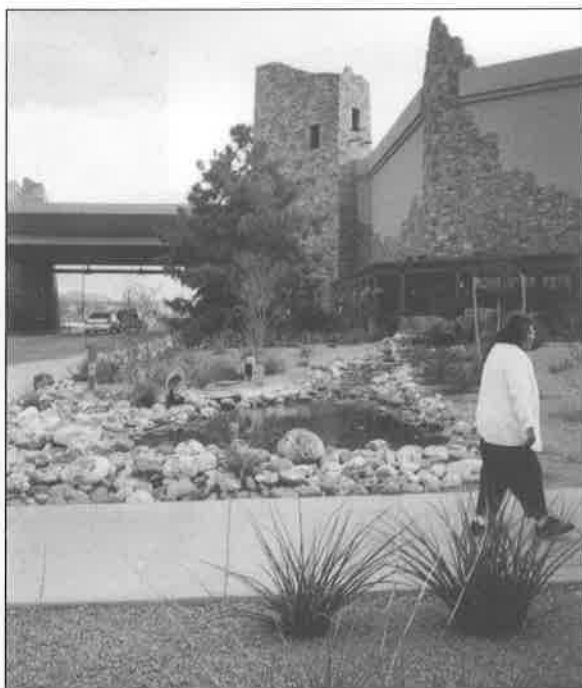
impozantním schodištěm a plastikami Flory a světloňošů, kterými schodišťovou halu vyzdobil I. F. Platzer a s freskou Heliova vozu z 60. let 18. století od V. B. Abrozziho, evokuje zcela odlišné dojmy než moderní funkcionalistická stavba canyonvillského kasina v západním Oregonu. Atmosféru bohaté feudální rezidence a vznešený vzhled patrně nejznámějšího pražského kasina dotváří barokní parketové podlahy, štuková výzdoba vysokých stropů, červené koberce a sametové záclony visící ve vchodu do každé z místností kasina, na oknech a na hlavním balkonu.⁶ Rozmístění samotných her v rámci kasina se rovněž liší. Všechny *life games* jako ruleta, Craps (hra v kostky), Blackjack, nebo Let It Ride (karetní hra na principu pokeru), se u indiánského kasina nacházejí uprostřed hlavního hracího prostoru. Výherní automaty a monitory na Keno jsou rozmístěny kolem dokola hlavního sálu. Bingo má obvykle svoji vlastní oddělenou místnost, otevřenou pouze v určitých, zpravidla odpoledních, hodinách. V pražských kasinech jsou *life games* zastoupeny ruletou, hrou v kostky⁷ a karetními hrami umístěnými podél stěn obdélníkových sálů. Výherní automaty nejsou typickou součástí pražských kasin, nebo jsou v minimálních počtech umístěny mimo hlavní herní sál.

Společenský prostor

Co se týká dělení prostoru vzhledem k atraktivnosti zajímala jsem se o rozvržení „rušných“ a „klidných“ zón v rámci areálů kasin. Jinými slovy: zjišťovala jsem, kde se lidé nejvíce shromažďují a která místa jsou naopak nejméně frekventovaná. Specifické umístění *life games* v indiánských kasinech vede k tomu, že nejfrekventovanější zóna je v centru hracího prostoru. Druhou nejrušnější zónou v canyonvillském kasinu je skupina hracích automatů rozestavených do kruhu v sousedství zmíněné nejrušnější zóny. Tyto automaty jsou nepřetržitě obsazeny a hráči na ně dokonce „čekají ve frontě“. Domnívám se, že to lze připsat „mýtu“ šířenému mezi hráči, že u určitého druhu hracích automatů (či v určitý „správný“ čas) je vyšší pravděpodobnost výhry. Mezi další frekventované zóny indiánských kasin patří jednoznačně jídelna, restaurace, prodejna zmrzliny a ve večerních hodinách kabaret. Kasino Cliff Castle v Camp Verde má navíc velmi

⁶ Akciová společnost *Czech Casinos*, která ve spolupráci s *Casinos Austria International* kasino provozuje, provedla v průběhu posledních dvou let (2000–2002) rozsáhlou renovaci interiéru kasina, včetně zřízení baru a zahájení nepravidelného provozu restaurace *Circle Privée*, určené především pro VIP hosty.

⁷ Hra v kostky se realizuje pouze v některých kasinech (např. Casino Henry).



Stylizovaná stavba kasina severoamerických indiánů v Camp Verde.
„Cliff Castle Casino“ se nachází v rezervaci Yavapai-Apache. Arizona, Camp Verde 2001.
Foto: D. Pěničková

intenzivně využívaný prostor určený pro děti rodičů-gamblerů (*monkey business*), kde na děti dohlížíjí vyškolení zaměstnanci kasina.

V pražských kasinech jsou nejobsazenějšími místy výlučně stoly s ruletou. Částečně je to pravděpodobně způsobeno poměrně malou rozmanitostí nabízených her, částečně faktem, že tu nejsou alternativní možnosti zábavy, jako je kabaret, bar s hudbou, či restaurace cenově dostupná nejen vyšším společenským vrstvám. Navíc populární výherní automaty obvykle nepatří k vybavení českých kasin. V pražských kasinech bývá často absence vlastních stravovacích zařízení nahrazována zvláštním hráčským menu⁸ pro návštěvníky kasin v některé ze sousedních restaurací, které je součástí smlouvy mezi takovou restaurací (či hotelem) a daným kasinem. Tímto

⁸ Casino Palais Savarin nabízí svým hostům balíček „Dinner&Casino“, který zahrnuje exklusivní večeři o čtyřech chodech; žetony pro štěstí v hodnotě 300 Kč a sklenku sektu na uvítanou v Casinu. CD Restaurant hotelu Diplomat Praha v rámci takového hráčského menu servíruje např. kaštanovou pěnu ve sněhových miskách „Jackpot“, nebo rybářský salát „Roulette“.



Hlavní příjezd ke „Cliff Castle Casino“. Název kasina evokuje podobnost s nedalekým národním památníkem Montezuma Castle, který je jedním z nejdochovalejších indiánských příbytků stavěných pod skalními převisy. Arizona, Camp Verde 2001. Foto: D. Pěničková

způsobem Casino Palais Savarin nabízí svým hostům stravování v hotelu Diplomat Praha (CD Restaurant), Grandhotelu Bohemia (Restaurant „U Prašné brány“) či hotelu Adria (Restaurant Triton). Hotel Jalta, jehož je Casino Henry součástí, nabízí hned několik typů restaurací.⁹

Čas

Plynutí času v kasinech obou typů má pozoruhodně shodné rysy. Zdá se, že u obou nastává zhruba mezi pátou až šestou a sedmou večer jakási „mrtvá hodina/doba“, kdy „denní hosté“ již odešli a „večerní či noční“ hosté se ještě nedostavili. Ani v jednom z kasin, která jsem navštívila, nebylo možné zjistit kolik je hodin jinak než na ručičkách vlastních hodinek, neboť v kasinech nevisí nikde nástěnné hodiny. Kasina mají evidentně zájem na tom, aby se hosté v jejich prostorách odpoutali od reálného času a setrvali

⁹ Samotné Casino Henry nabízí hráčům zdarma švédský ministůl.

v herních aktivitách co nejdéle.¹⁰ K potlačení vnímání reálného času přispívá také fakt, že ani česká, ani kasina amerických indiánů nemají v hlavních herních prostorách okna (nebo jsou zatemněná) a jsou uměle osvětlována po celých 24 hodin denně. Podle mého názoru absence reálného času vyvolává iluzi společenské, nebo spíše ekonomické rovnocennosti návštěvníků kasin. Je to dáno tím, že šance výhry v hazardní hře je po dobu návštěvy kasina v podstatě stejná pro všechny, bez ohledu na třídní postavení hráčů. Mimo kasino, kde platí standardní čas rozdělený na 24 dílů denně, toto pravidlo neplatí. Lidé nemají šance stejného finančního zisku za stejnou dobu. Český ani americký učitel základní školy nemá možnost vydělat si za hodinu práce tolik, co český nebo americký právník. U výherního automatu se právníkovo privilegované postavení vůči učiteli smazává.

Hosté a personál

Ačkoliv jsou u obou druhů kasin zřetelné fyzické i společenské hranice mezi hosty a personálem, hranice mezi oběma skupinami ostřeji vynikají v kasinech českých. Je tomu tak v důsledku rezervovaného, upjatého a do jisté míry odměřeného postoje krupiéřů a krupiérů k hostům kasina. Odměřený a chladný postoj se uplatňuje jmenovitě ve vztahu k „nehrajícím divákům“, kteří do kasina podle všeho nepřišli utrácet větší částky. Naproti tomu se zdá, že personál v indiánských kasinech vytváří volnější, neformální prostředí, ve kterém komunikuje v přátelském duchu se všemi hosty. S hráči navíc mezi jednotlivými hrami krátce pohovoří a stále hosty oslovuje křestním jménem. V pražských kasinech bývá naopak intenzivnější a otevřenější komunikace mezi jednotlivými členy personálu. V očích vedoucího personálu indiánských kasin by se takovéto chování s největší pravděpodobností hodnotilo jako neprofesionální. Kromě toho takové chování posiluje komunikační bariéru mezi krupiéry a hráči.

Pokud bychom měli odpovědět na otázku „do jaké míry je hraní hazardních her společenskou či individuální záležitostí,“ odpověď by byla v obou zemích podobná: kontakty mezi hráči jsou během hry minimální. Máme tu co do činění mnohem více s neverbálním kontaktem mezi samotnou hrou (či herním automatem) a hráčem než mezi hráči navzájem. Hráči, kteří do kasina přicházejí společně, se obvykle čas od času setkávají mezi

¹⁰ Ačkoliv se šance na výhru v podstatě nemění, ať člověk hraje tři nebo dvanáct hodin, mnozí podléhají iluzi, že čím déle hrají, tím větší je pravděpodobnost výhry a mají tendenci setrvat v kasinu co nejdéle. Chybějící hodiny přispívají k delšímu pobytu hráčů, neboť ztěžují odhad času.

jednotlivými hrami, aby spolu pojedli v restauraci či popili v baru, ale pak se zase rozdělují, aby si našli místo u „svého“ automatu či u „nejšťastnějšího“ stolu s karetní hrou. Není tomu tak docela u návštěvníků kasin z řad národnostních menšin. Z mého sledování Mexičanů, Paraguayců a amerických indiánů v indiánských kasinech a příslušníků zejména čínské menšiny v Praze mohu konstatovat, že u her jako je ruleta sázejí tito lidé většinou jako skupina. U individuálních her jako jsou výherní automaty hrají blízko sebe, tak, aby byli neustále ve vizuálním kontaktu. Přes fyzickou blízkost je však i mezi nimi jen minimální verbální komunikace. Krátké rozhovory, které lze mezi hráči zaregistrovat, se téměř výhradně týkají samotné hry. Hráči mezi sebou často komunikují tělesnými gesty, jako například očním kontaktem spojeným s pokývnutím hlavy nebo určitými obličejovými výrazy, kterými dávají najevo, kde lze najít příští „šťastný“ automat či pokerový stůl.

Gender a věk

V případě genderu lze hovořit o zásadních rozdílech mezi skupinou návštěvníků indiánských a českých kasin. U prvně jmenované skupiny byl v mé studii poměr žen k mužům zhruba jedna ku jedné, kdežto u českých přibližně jedna ku pěti. Je zajímavé, že v obou podnicích byl poměr žen a mužů v personálu podobný: všechny servírky v kasinech byly ženy. Co se týče krupiéřů a krupiérek, byl poměr zhruba jedna ku třem ve prospěch žen.

Pokud jde o věk, skupina hráčů v indiánských kasinech je v průměru výrazně starší důsledkem vyššího počtu důchodců, kteří tráví v prostorách kasin bez výjimky i několik dnů až týdnů, což rozhodně nepřipomíná situaci v České republice. Hra v kasinech je v Čechách poměrně nedávným jevem a považuje se za cosi západního, určeného pouze pro „bohaté“, „výstřední“ lidi (především muže), kteří „si to mohou dovolit“. V porovnání s americkými důchodci mají čeští důchodci poměrně nízký finanční příjem a bývají na tom hůře zdravotně, což přispívá ke zvýšení rozdílu u průměrného věku v obou typech kasin. Dalším markantním rozdílem je skutečnost, že do indiánských kasin a přidružených zábavních center chodívaly celé rodiny včetně dětí a prarodičů, což je v pražských kasinech prakticky vyloučeno. Děti sice nemohou hrát hazardní hry, ale zařízení indiánských kasin nabízí četné zdroje alternativní zábavy, zatímco se rodiče či prarodiče oddávají hře.

SLOTS

POKER

LIVE BLACKJACK

BINGO

WATERFRONT DINING

LOUNGE &

LIVE ENTERTAINMENT



3201 Tremont Ave., (Hwy. 101)
North Bend, Oregon
1-800-953-4800

Where The Winners Play!



**Compliance
Program**

*Your Cooperation
Is Appreciated.*

**TITLE
31**

Propagační leták kasina „The Mill“ se seznamem provozovaných her a propagací federálního zákona „TITLE 31“ proti praní „špinavých peněz“. Archiv D. Pěničková

Etnicita

V případě etnického původu návštěvníků kasin je nutno zmínit příslušníky menšinových skupin, jež bývají zastoupeny v obou prostředích. Mezi klientelu indiánských kasin patří samozřejmě američtí indiáni, rovněž Mexičané, Jihoameričané a také Asijci, i když ti v menším počtu. Většina ovšem připadá na příslušníky americké většinové společnosti.

Pokud jde o personál, jen velice malá část se skládá ze samotných indiánů, třebaže má být oficiálně dávána přednost zaměstnání původním obyvatelům. Podle místopředsedy javapajsko-apačského kmene vznikl tento paradoxní stav proto, že systém nočních a denních směn lze těžko skloubit se životním rytmem indiánů a jejich chápáním času. Personál pražských kasin se skládá sice především z českých, ale také ukrajinských zaměstnanců.¹¹

¹¹ Ukrajinské zaměstnance jsem zaznamenala především v Casinu Henry.

Win big with our weekly
Blackjack
Tournaments!

Every Wednesday and Sunday

With your \$25 buy-in, you'll receive \$500 in tournament casino chips. Purchase one rebuy for an additional \$25.

All entry fees
 and rebuys go to prize monies, with a 20% house add-in from total monies.

Sign-ups
 start at 1:00 pm
Tournament
 begins at 2:00 pm

Prize Payouts
 1st prize: 50% of monies,
 2nd prize: 30%; 3rd prize: 20%; 4th - 6th prizes: complimentary meal

Free Blackjack Lessons
 Sundays 11:00 am - 1:00 pm



The Mill Casino • Hotel • 756.8800 • 800.953.4800 • Hwy 101 on Coos Bay

Plakát kasina „The Mill“ oznamující datum konání turnaje v karetní hře „Black Jack“ a zároveň nabízející lekce této hry zdarma. Archiv D. Pěničková

Pokud jde o etnické složení skupiny hostů, jsou Češi v Casino Palais Savarin i v Casino Henry v menšině, neboť je tu mnohem více asijských návštěvníků.

V obou typech kasin je poměrně mizivý kontakt mezi různými národnostními skupinami. V případě indiánských kasin si přičinou nejsem jista. U českých kasin bych příčinu viděla v určité xenofobní náladě, jež může částečně vyvěrat z jazykové bariéry, jelikož u Asijců bývá znalost češtiny a naopak u Čechů znalost asijských jazyků omezená. Částečně to též může být zapříčiněno neoblíbeností Asijců ve východní a střední Evropě v důsledku jejich obchodních aktivit, především provozování stánkového prodeje široké škály zboží, jehož původ a kvalita jsou některými Čechy považovány za pochybné.

Atraktivita a management kasin

V rámci jednotlivých popsanych oblastí a jejich působení na veřejnost, bych se v následující části chtěla podrobněji zmínit o prezentaci personálu kasin, manažerských strategiích a uspořádání fyzického prostoru, které, jak z výzkumu vyplývá, mají výrazný vliv na odlišnou míru přitažlivosti a atraktivity kasin v obou zemích.

Jedním z výraznějších rozdílů mezi pražskými a indiánskými kasiny je atmosféra, o níž lze na základě výpovědí hostů konstatovat, že je v druhém případě uvolněnější a vlídnější ke všem hostům, bez ohledu na to, zda hrají či ne. Podle mého názoru je to převážně způsobeno chováním a stylem prezentace personálu. Personál v indiánském kasinu si počíná tak, že se tu návštěvník cítí vítán a „jako doma“. Elegantní večerní obleky zaměstnanců a decentní líčení ženských pracovníc vyvolávají pocit, že se v tomto podniku koná sice cosi zvláštního, ale pro všechny, bez třídních rozdílů. Atraktivně vyhlížející, apartní elektronické pomůcky jako telefonní sluchátka s mikrofony a nejnovější druhy vysílaček, jež jsou k dispozici bezpečnostním pracovníkům, posilují v návštěvnících pocit „bezpečnosti“, „důležitosti“ a „exkluzivity“. Jednoznačně se dá říci, že tato strategie uplatňovaná personálem indiánských kasin vede k celkové vyšší atraktivitě a návštěvnosti podniků. Opak lze říci o českém personálu, který především zdůrazňuje důležitost samotných pracovníků. Rezervovaný postoj, obzvláště k nehrajícím hostům, vytváří pocit sociální stratifikace, kterou jedna z dotázaných žen z řad hostů vystihla slovy „když si nemůžete dovolit hrát, tak byste sem ani neměli chodit.“ Staromódní uniformní oblečení zaměstnanců (například bílo-modré proužkové šaty číšnic roznášejících nápoje,¹² černé minisukně ve spojení s bílými blúzami a červeným motýlkem pod límečkem krupíerek) a intenzivní líčení přispívají k neútlunosti a odcizenosti prostředí. Tuto atmosféru obzvláště pociťují návštěvníci, kteří nepatří mezi stálé zákazníky ani nejsou VIP hosty.

Vedení indiánských kasin nabízí široké spektrum dalších programů a činností, jež mají přilákat hráče k co nejdelšímu pobytu v resortu, nejlépe s celou rodinou. Atraktivita hráčského podniku je zvyšována takovými záležitostmi, jako jsou pravidelná hudební a taneční představení v barech, salóncích a kabaretech, nebo plavání v krytém bazénu či kondiční cvičení

¹² Takto byly oblečeny číšnice v Casino Palais Savarin v roce 2000, před celkovou rekonstrukcí kasina. Nyní jsou oblečeny do černé halenky a černé minisukně.

ve fitness centru. Pokud jde o samotnou hráčskou činnost, vedení indiánských kasin nabízí podrobné brožurky uvádějící pravidla k jednotlivým hrám a kartičky, na které návštěvníci mohou psát své připomínky k programu a vedení kasina. Díky takovýmto nápadům vytváří vedení dojem aktivní účasti návštěvníků na samotném provozu podniku. Nevzniká tak pocit, že hosté jsou pasivním prvkem v rukou rezervovaného personálu, a že jejich údělem, pokud se chtějí cítit v kasinu vítáni, je nechat ve hře měsíční mzdu, jak je tomu v českých kasinech. Pro srovnání, do herních pravidel lze v pražských kasinech nahlédnout prostřednictvím jedné kopie, která je k dispozici někdy pouze na vyžádání.

Celkově lze říci, že díky prostředí, které spoluvytvářejí jednotlivé popsané strategie, daří se vedení indiánských kasin přilákat návštěvníky v mnohem větších počtech, širšího věkového a sociálního spektra, a to mužů i žen zhruba ve stejném poměru.

Ve snaze přivábit do kasina co možná největší počet hostů hraje značnou roli nejen výkon personálu a vedení podniku, nýbrž také uspořádání fyzického prostoru. Indiánská kasina jsou na rozdíl od českých kasin přístupná vozíčkářům a lidem chodícím o berlích, jež tu lze spatřit v hojných počtech. Česká kasina umístěná v patře (Casino Palais Savarin) nebo v suterénu (Casino Henry) historických budov jsou lidem se sníženou pohyblivostí prakticky nedostupná. Uspořádání fyzického prostoru přispívá též k celkové atmosféře podniku. Rozmístění jednotlivých her v indiánských kasinech vytváří jednak ústřední zónu a jednak intimnější prostory po stranách. V ústřední zóně, kde jsou umístěny *life games*, najdeme převážně mužské osazenstvo, které považuje stoly s ruletou, hrou v kostky a pokerem za nejvzrušivější („most exciting“) místo kasina. Dle mého soudu se tak vyhovuje mužské potřebě být „ve středu dění“. Současně se tak ponechává dostatek soukromého prostoru ženám, které hrají hlavně u výherních automatů a pravděpodobně se cítí lépe v intimním prostředí postranních prostor, jež kasino nabízí. Naproti tomu způsob uspořádání her v pražských kasinech s místnostmi obdélníkových tvarů existenci takového centrálního místa a míst, kde lze hrát mimo hlavní ruch kasina a přitom být v kontaktu s centrální plochou, neumožňuje.

Obchod s kulturou

V následující části práce se zamýšlím nad fenoménem kasina jakožto instituce „obchodu s kulturou“. Koncept „obchodu s kulturou“ představil

Richard Kurin ve svém článku *Brokering Culture*.¹³ Zabývá se v něm reprezentací kultury v rámci institucí jako jsou knižní nakladatelství, televizní a rozhlasové stanice, divadla, muzea, nebo v současné době stále více populární multikulturní tematické parky. Způsob jakým je kultura určitého etnika či národa v rámci těchto institucí – kam bychom mohli zařadit i zábavní rezorty s kasiny – prezentována, zahrnuje obchodní spekulace, vyjednávání, smlouvání a přijímání kompromisů, jak je tomu i v jiných druzích obchodu. V kontextu kasin jsou prodejcem vlastníci podniku a zákazníky představuje veřejnost – potencionální návštěvníci. Na prodejních je učinit četná rozhodnutí zahrnující zájmy všech zúčastněných stran (např. v Praze akciová společnost Czech Casinos a rakouská společnost Casinos Austria International, pod kterou prvně jmenovaná spadá; v USA rada a oddělení pro kulturní záležitosti jednotlivých kmenů a obchodní rada kasin, atd.). Tato rozhodnutí obchodního charakteru zahrnují mj. kolik peněz se investuje na výstavbu, údržbu nebo přestavbu a komerční propagaci kasin, dále určení, které tradiční komponenty či historické prvky budou použity při dekoraci interiéru a exteriéru podniku a jakým způsobem budou prezentovány. Konečně zahrnují i volbu k jakým funkcím budou tyto prvky a komponenty sloužit (zábavní, výchovné, komerční, atd.).

V pražských kasinech, kromě určité evokace exkluzivní, luxusní zábavy „amerického typu“,¹⁴ ke které přispívají koberce a tapety v červené barvě, sametové a kožené polstrování křesel, křišťálové lustry a dobové svícny, nalezneme stěží nějakou originální dekoraci interiéru spojující českou kulturu s tematikou gamblingu. Nicméně samotná historická architektura budov, ve kterých jsou kasina umístěna a jejich lokalizace je k propagaci českých zábavních podniků využita dokonale. Obě kasina, kterým jsem se ve svém výzkumu věnovala, uvádějí v informačních brožurách a na internetových stránkách podrobný popis architektury staveb se jmény architektů a stručnou, o to však slavnější, historií budov. Dále zdůrazňují výhodnost lokalizace podniků, včetně minimální vzdálenosti od komerčních, finančních a historických pražských center.

¹³ Kurin, Richard: *Brokering Culture*, c.d., s. 12–26.

¹⁴ Kasina propagují své podniky v angličtině, ve slově kasino téměř výhradně používají na začátku písmeno „c“ (*casino*); v herní nabídce reklamují *Americkou* ruletu, ačkoliv se pod tímto názvem ruleta v USA neprovozuje a ponechávají názvy her v angličtině (*Oasis Stud Poker*, *Pontoon*, *Blacjack*); některá pražská kasina si do svých názvů dávají jména v angličtině, jako „Casino Gold Fingers“ apod.; herní měnou je obvykle česká koruna a americký dolar.

Při vstupu do kasina Cliff Castle v Arizoně se jen těžko lze ubránit snaze upřít oči na nevšední architekturu kasina stylizovaného do hradní zříceniny a po vstupu do hlavního herního sálu na obrovskou nástěnnou malbu zobrazující skupinu amerických indiánů, kteří sedí v kruhu na trávniku a hrají tzv. *stick game* – tradiční hazardní hru. Tato malba slouží několika účelům. Především je to symbol identity původních obyvatel Severní Ameriky, jimž kasino patří. Současně „ujišťuje“ návštěvníky kasina, že se ocitli v indiánské zemi a jsou v prostorách „pravého“ indiánského kasina, což má samo o sobě určitý nádech exotiky, jíž je pro turistický průmysl zapotřebí. Dále se tak má čelit kritice ze strany indiánských tradicionalistů, moralistů a mnohých příslušníků většinové americké společnosti, kteří projevují skepsi a pochybnosti nad „správností“ existence a rostoucím počtem kasin na půdě patřící původním severoamerickým obyvatelům. Když jsem si se zájmem nástěnnou malbu prohlížela, sám místopředseda javapajsko-apačského kmene poznamenal: „Jak vidíte, indiáni vždycky hráli hazardní hry... vždycky, není to nic nového.“ Takový výrok svým způsobem ospravedlňuje samotné komerční provozování hazardních her, neboť vysvětluje, že na této činnosti, ať v poněkud nové formě, není nic špatného či amorálního, protože vychází z indiánské tradice, z historicky doložených kulturních zvyků indiánských etnik.

Nástěnná malba tak působí jako prostředník mezi tzv. etnografickou přítomností, jež má zabarvení čehosi „čistého“ a „správného“, a současností, která přináší rozporuplné představy o tom, co je tradiční a co komerční. V jistém smyslu takový nástěnný obraz a mnohé další tradiční indiánské malby, dekorace a vystavené předměty, které evokují představu „slavné indiánské minulosti“, ospravedlňují provoz komerčního podniku, zvyšují jeho atraktivnost vzhledem k široké veřejnosti a zároveň vzdělávají.¹⁵ Děje se tak vytvářením dojmu, že to, co vidíte a k čemu v rámci kasina patříte, je vlastně jakýmsi pokračováním kulturního dědictví, kdy se předávají kulturní zvyky z minulosti do přítomnosti. Máme-li na zřeteli extrémní produkt hazardního hráčství – kompulzivní hráčství –, dalo by se alespoň zčásti souhlasit s Walterem Benjaminem, kterého cituje Kirshenblatt-Gimblett, jenž mluví o „zhodnocení dědictví“ jakožto „katastrofě“.¹⁶

¹⁵ Všechna indiánská kasina navíc zahrnují prostory, kde vlastnický kmen prezentuje svou historii, umělecké předměty, a které využívá pro mezikmenová shromáždění.

¹⁶ Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: *Destination Culture...*, c.d., s. 1.

Kasino jako kulturní turistický cíl

Ve své knize *Destination Culture* hovoří Barbara Kirshenblatt-Gimblett¹⁷ o kultuře transformované do turistického cíle, jehož vytvoření je zapotřebí k udržení atraktivnosti a schopnosti kulturní instituce (muzea, kulturního festivalu a dalších) obstát v tvrdém boji o návštěvníka na přelomu 20. a 21. století. Lze za takový cíl pokládat i resort kasina, ať již se nachází v České republice nebo na území amerických indiánů? Podle mého názoru ano. Nejenže jsou kasina jako takové cíle oficiálně označována v místních, celostátních i mezinárodních mapách a turistických průvodcích, nýbrž také představují určité významné uzle zábavního průmyslu, jež spoluvytvářejí turistický charakter lokálního území a stále více i globálního prostoru. Třebaže toto konstatování se týká spíše velkých amerických kasin, platí to bezesporu i o menších kasinech jako například těch pražských. Bez ohledu na to, do jakého hotelu v centru Prahy jako turista přijedete, jedna z prvních informací, jichž se vám z hotelových informačních materiálů dostane, se týká sítě nočních klubů a kasin. Krom toho obdržíte informace o síti taxikářských podniků, jež vám zajistí dopravu do každého kasina či herny ve městě a odvoz zpět do hotelu v kteroukoli dobu (a také za dvojnásobnou cenu, jste-li cizinec). Navíc jsou kasina stejně jako moderní muzea – ať už se nazývají jakkoli a jsou umístěna kdekoli – prezentována jako turistické atrakce lákající k aktivnímu prozkoumání něčeho „zvláštního“, „exotického“.

Nástěnné malby a symbolické indiánské tradiční dekorace, jimiž hýří kasino v Camp Verde v Arizoně, monumentální socha orla a neonová blikající orlí pera, jež vás vítají při příjezdu k vstupní hale do kasina Seven Feathers v oregonském Canyonville či mramorová výzdoba, skulptury a zlatem zdobené štuky stropů českého Casina Palais Savarin jsou všechna příkladem navození atraktivní atmosféry pro turistické cíle. V prvním případě turismus pracuje s využitím tradičních indiánských symbolů, v případě druhém s historickou architekturou města. Obojí tvoří kamínky strategické mozaiky, jejímž záměrem je snaha o přivábení co možná největšího počtu návštěvníků. Ať již tyto pamětihodnosti vytvářejí obraz „tradičního indiánského světa“ či „starých dobrých feudálních časů“, kdy se v českých zemích považovalo bohatství a společenské postavení za důvod k hrdosti, nikoli za břímě jako za komunistického režimu, vždy je

¹⁷ Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: *Destination Culture...*, c.d.

to svět „jiný“ než váš vlastní. Právě tato představa „jinakosti“, „exotiky“ činí z daného podniku žádoucí, poutavý a okouzující prostor. Prostor, který je kulturním turistickým cílem.

Literatura:

- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara: *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley, University of California Press 1998.
- Kurin, Richard: *Brokering Culture. Reflections of a Cultural Broker: a view from the Smithsonian*. Washington, D.C., Smithsonian Institution Press 1997, s. 12–26.
- Layng, Anthony: Indian Casinos: Past Precedents and Future Prospects. *USA Today Magazine*, 124 (2610), 1996, s. 70.
- Steindorf, Sara: American Indians on the Rise. *The Christian Science Monitor* 10 (94), 2001, s. 11–13.

Performance of Czech and Native American Casinos in Comparison

Daniela Pěničková

This article explores and compares the performance and public face of gambling industry, in particular casino resorts, in the Czech Republic (Prague) and American Indian Country (American Indian tribes from Oregon, and Arizona). In the main body of the article, I explore both Czech and Native American casino settings within six major areas: physical environment, social geography, time, guests and stuff, gender and age, and ethnicity. Analyzing each area, I illuminate what management strategies are used and how they work in attracting the public in both countries. Drawing upon exploration of these six areas, the article discusses the question of what makes the casinos marketable and how the traditional culture of Bohemian and Native American peoples is presented – brokered, using the term of Richard Kurin – in the public performance of these casinos. In conclusion, I discuss the **performative element** of Czech and Native American casinos in the context of Barbara Kirshenblatt-Gimblett's destination culture, which is a concept developing the notion that in order for the tourist industry to thrive, cultural institutions are structured and conceptualized as venues of tourist destination.

Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku Ohlédnutí po dvou letech

Marek Jakoubek

Důvody

Důvodem vzniku projektu „Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku“ financovaného z prostředků slovenské Nadace InfoRoma byla skutečnost, že ačkoli jsou romské osady¹ jedním z výrazných a dlouhodobých problémů Slovenské republiky, relevantní informace o skutečném stavu dosud chyběly. Jedním z hlavních cílů projektu bylo tedy získat komplexní popis situace romských osad v kontextu právním, historickém, ekonomickém a sociálním. Projekt byl zároveň koncipován široce tak, aby výzkum pokryl oblast dostatečně velkou, aby již v jejím rámci bylo možné sledovat vzájemné vztahy nejen mezi romskými osadami a majoritními obcemi, ale též přirozené vazby mezi romskými osadami samými, vytvářející „paralelní struktury,“ nijak nerespektující administrativní dělení státu. Z tohoto důvodu byly za výzkumnou oblast vybrány tři sousedící okresy – prešovský,

sabinovský a bardejovský, na jejichž celkové rozloze se nalézá cca 130 romských osad, což je počet dostatečný k zaznamenání meziosadních vztahů (partnerské vztahy, úžera², krádeže, koalice rodin apod.). Neméně důležitým faktorem je v tomto smyslu i skutečnost, že vedle osad jako prostorově-sociálních útvarů, je základní sociální skupinou jejich obyvatel komplexní rodina³, která je však díky meziosadní výměně partnerů, ale začasť i díky necitlivé politice bývalého státu, který jednotlivé osady slučoval či rozptyloval bez ohledu na jejich vnitřní uspořádání, součástí osad několika. Se stejným záměrem byla doba výzkumu určena na minimálně jeden rok (celková doba výzkumu nakonec dosáhla 16 měsíců) tak, aby jím byla pokryta všechna významná období roku jak kalendářního, tak i po stránce ročních období. Od října 1999 do ledna 2001 byl tak výzkum proveden ve vybraných 52 osadách.

¹ Zde i nadále užíváme termínu „romské osady“ k popisu relativně autonomních sociálních útvarů s primárně romskou populací, nacházejících se ve venkovském prostředí Slovenska. Užití tohoto termínu považujeme za výhodné zejména proto, že je obecně sdělný a užívaný. Jakékoli dosavadní pokusy zavést k označení těchto formací – ať již tyto snahy vyšly od slovenské státní správy („obytná zoskupenia na nízkom sociokultúrnom stupni“) či z vědeckých kruhů (/romská/ kumulovaná sídliště – termín z autorské dílny S. Kužela) – v konečném důsledku vždy selhaly a nebyly přijaty ani řadovými občany ani odborníky.

² Úžera = lichva; půjčování peněz na 100% a vyšší úrok. Fenomén v romských osadách velice rozšířený (byť nepůvodní) přispívající k rozkladu jejich sociální organizace. Zadlužené osoby nejsou schopny neustále narůstající dluh splatit, čímž vznikají téměř nepřekonatelné socioekonomické rozdíly uvnitř osad samotných, které vposledku brání jakýmkoli rozvojovým a integračním aktivitám (pro užerníka je takový stav výhodný a s jeho změnou by o svou pozici přišel).

³ Tento termín užívám v souladu s terminologií J. Horského a M. Seligové publikovanou in: Horský, J. – Seligová, M.: *Rodina našich předků*. Praha, 1996, str. 35–36.



Křtiny dvou rómských dětí v katolickém kostele v Chminianských Jakubovanech, východní Slovensko, 1999. Foto Tomáš Hirt.

Teoretická východiska

Teoretické podloží monitoringu bylo tvořeno sociokulturní antropologií. Důvodem volby této disciplíny byla skutečnost, že dosavadní výzkumy či bádání – ať již prováděná odbornými institucemi či orgány státní správy – buď zcela selhaly, anebo přinesly sice bohatý, ale k „řešení“ dané situace naprosto nepoužitelný folklorní materiál. Výhodu sociokulturní antropologie pro tento typ výzkumu spatřovali jeho tvůrci též ve skutečnosti, že má jednak pro daný případ jednu z nejadekvátnějších metod sběru dat (viz dále kap. *Metody*) a dále, že se jedná o disciplínu *holisticky orientovanou*, tedy, že jejím předmětem zájmu je *celková kulturní konfigurace*, nikoli pouze vybrané kulturní prvky či jednotlivé instituce. Další výhodou sociokulturní antropologie je pak i skutečnost, že právě tento obor uvedl na

svět koncepci kulturního relativismu, která se posléze stala jedním z jeho definičních znaků. Právě tato skutečnost se ukazuje být jediným přístupem, který je schopen nahlédnout a zaznamenat skutečnou odlišnost kultury rómských osad, bez jejich deformace či prostého nepochopení. Je totiž smutnou pravdou, že (zejména, ale nejen) postoj státní správy staví na implicitním evolucionistickém pohledu, kdy kulturu rómských osad považuje za nedovyvinutou či zastalou podobu kultury majoritní (kterou v tomto smyslu považuje za vrchol a cíl unilineárního vývoje lidstva). Právě tuto představu, která ze svébytné kultury rómských osad dělá ubohé karikatury kultury majoritní se snaží sociokulturní antropologie nahradit představou o rómských osadách jako svébytných a v sociokulturní sféře autonomních sociálních formacích. Jinou překážkou v tomto

směru je skutečnost, že kultura romských osad byla dosud vždy poměřována v kategoriích kultury majoritní, jejími regulativy a hodnotami, které pro ni jsou nevhodné a neplatné. Oproti tomuto etnocentrickému pohledu byl celý monitoring naopak koncipován tak, aby v duchu kulturně relativistické koncepce zkoumal romské osady v jim adekvátních kategoriích a poměřoval je pouze hodnotami a normami, které jsou jim vlastní. Východiska monitoringu tak dávala možnost pochopit romské osady v jejich skutečné jinakosti a za negativně vymezenými termíny (*nepřizpůsobiví, neschopní, neintegrovaní*) tak umožňoval nalézt sféru pozitivní kulturní reality romských osad, obsahující svěbytné složky, které by naopak mohly pro kulturu majoritní znamenat v lecčems i obohacení a přínos. Ze stejných důvodů se ukázal být výhodným i důraz sociokulturní antropologie kladený na důsledné rozlišování emického a etického přístupu, stejně jako skutečnost, že sociokulturní antropologie, definovaná jako obor interdisciplinární, snadno navazuje vztahy s odborníky z ostatních disciplín a využívá jejich poznatky a závěry, což bylo v dané chvíli skutečnou předností, neboť dosavadní bádání se nalézalo ve stavu fragmentárních a epizodických poznatků z mnoha vědeckých i státně-politických diskurzů (folkloristiky, etnologie, historie, demografie, sociální práce, dat ze statistických, katastrálních úřadů apod.). Pro svůj mezioborový charakter je právě sociokulturní antropologie jednou z nemnoha adeptek vhodných k tomu, aby tuto změřt integrovala a systematizovala. Užítí sociokulturní antropologie jako teoretické báze monitoringu tak bylo

v dané situaci nejen výjimečně vhodným, ale bezmála také jediným možným řešením.

Metody

V souladu s teoretickými východisky projektu, která byla vytvořena zejména z arzenálu sociokulturní antropologie, byl z téže disciplíny převzat i metodologický inventář. Páteří samotného výzkumu tak bylo *zúčastněné pozorování*, tedy přímý pobyt výzkumných dvojic v lokalitě po dobu minimálně 2 týdnů s následnou přinejmenším týdenní opětovnou návštěvou v jiném významném období roku (zejména období školních prázdnin oproti době školní docházky dětí), doplněné *metodou biografickou a genealogickou*. Využívána byla též *metoda řízeného rozhovoru* podle předem připravených *standardizovaných dotazníků*. Tyto údaje z lokality byly doplňovány o další data, která bylo možno získat ve státních pracovištích či nevládních organizacích. Jednalo se zejména o data statistická, demografická, kartografická apod. Za zdroj těchto dat sloužily zejména kartografický úřad, statistický úřad, úřad sociální podpory a další. Vzhledem ke skutečnosti, že uvedená data poskytovala spíše *synchronní* pohled na situaci, byly pro získání *diachronní perspektivy* využívány též informace z archivů, kronik, starých periodik a publikací apod. Je třeba říci, že zejména důraz kladený na *stacionární terénní výzkum* byl v dané oblasti vpravdě průlomem, který se zároveň ukázal být oním dlouho hledaným vhodným a situaci adekvátním přístupem, neboť dosavadní externí návštěvy doplněné obvykle o distribuci tištěných dotazníků spíše selhaly.⁴

⁴ Zde i v dalším srv.: Hirt, T. – Jakoubek, M.: Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku. In: Kužel, S. (ed.). *Terénný výzkum segregace a integrace*. Plzeň, 2000, str. 25–31.



Společné obydlí dvou rodin v romské osadě Chminianské Jakubovany, východní Slovensko, 1999.

Foto Tomáš Hirt.

Možnost srovnání výstupů z výzkumů prováděných v různých osadách byla zajištěna tematickou osnovou, podle které byla vyhotovována závěrečná padesátistránková zpráva z dané lokality, stejně jako vstupním kurzem pro nové účastníky výzkumu, jehož cílem bylo právě sjednotit metodologické pozice a uvést nové participanty do historického, ekonomického, právního a sociokulturního rámce dané problematiky.

Zároveň je třeba dodat, že jistá omezení stran počtu výzkumníků, zkoumaných lokalit či doby pro výzkum vymezené byla dána limitovaným rozpočtem donora, nikoli sebeuspokojující myšlenkou, že uvedený stav je dostatečný.

Personální obsazení

Autory projektu jsou Karel A. Novák, Alexander Mušínska a Stanislav Kužel, kteří se v dané době problematikou rom-

ských osad z nejrůznějších úhlů a perspektiv zabývali (Karel A. Novák – projekt „Zdravie pre všetkých“: Dreyfus Health Foundation, Alexander Mušinka: „Svinia Project“: Spoločnosť Minoritas, Stanislav Kužel – výzkumný grant AV ČR GAV B8058903). Finanční podporu projektu zajišťovala Nadácia InfoRoma, hlavní zadavatel projektu. Odbornou radu projektu tvořil interdisciplinární mezinárodní tým odborníků ve složení: Mgr. Jan Červenka, Mgr. Tomáš Hirt, Mgr. Marek Jakoubek, Mgr. Stanislav Kužel, Mgr. Alexander Mušinka, Ing. Karel A. Novák, PhDr. Klára Orgovánová, PhDr. Jaroslav Skupník Phd., tato rada zároveň s několika externími spolupracovníky (JUDr. Ladislav Bristinský, PhDr. Anna Jurová, PhDr. Arne B. Mann, CSc., Mgr. Martin Molčan) zajišťovala průběh a vedení úvodních kurzů pro nové výzkumníky.

Po celou dobu projektu se na postu odborného koordinátora střídali Mgr. Tomáš Hirt a Mgr. Marek Jakoubek, kteří spravovali koordinační centrum ve Svinii a určovali konkrétní postup výzkumných aktivit.

Výzkumníci, kteří do konkrétních lokalit vstupovali ve dvojicích, byli studenti českých a slovenských univerzit oborů kulturologie, etnologie a romistika (FF UK v Praze), obecné antropologie FHS UK v Praze, antropologie MU v Brně, kulturní a sociální antropologie ZČU v Plzni, sociální práce PedF UK v Bratislavě a Univerzity v Nitre.

Výzkum byl pojat jako *týmový*. Výzkumníci z jednotlivých lokalit postupovali díky práci koordinátorů jako jeden tým

o mnoha výzkumných jednotkách; díky úvodním kurzům vycházeli ze shodné metodologické a teoretické báze a své výsledky průběžně sledovali a konzultovali v koordinačním centru. Jednotlivé badatelské aktivity tak na sebe plynule navazovaly a vzájemně na sebe odkazují.

Výstupy

Během trvání monitoringu byla zmapována situace v 52 lokalitách, o nichž byly vyhotoveny standardizované zprávy obsahující kvalitativní popis jak romských osad s příslušným oddílem statistických údajů, tak i analýzu vztahů s majoritní obcí. V tomto smyslu bylo dbáno, aby obě části byly vzájemně vyvážené, neboť nejproblematictější a nejdiskutovanějším tématem je právě rozhraní mezi romskými osadami a majoritními obcemi a interakce mezi jejich obyvateli. Každá zpráva je doplněna o genealogickou mapu romské osady jakož i o plánek jejího prostorového uspořádání. Díky několika pracovním setkáním, jak již během monitoringu samotného, tak i aktivitách následných, na něm bezprostředně založených⁵ se podařilo jednotlivé dílčí zprávy vzájemně propojit a vytvořit tak nástin meziosadních struktur, stejně jako komparativní analýzy jednotlivých institucí a prvků, které odborná rada považovala za relevantní a klíčové. Podařilo se tak vytvořit materiál nemající v dané oblasti obdoby, který by měl být ve formě sborníku vydán do konce roku 2002 Nadací InfoRoma. Sborník bude editován a lektorován týmem členů

⁵ Zejména česko-slovenský pracovní seminář „Stacionární terénní výzkum romské problematiky v Čechách a na Slovensku“ pořádaný Katedrou sociální a kulturní antropologie Fakulty humanitních studií Západočeské univerzity v Plzni proběhnuvší ve dnech 13.–15. 4. 2000 v Nečtiněch u Plzně a konference „Možnosti využití přístupů kulturní a sociální antropologie při navrhování rozvojových a integračních programů v etnicky smíšených lokálních komunitách na Slovensku a v České republice“ pořádané občanským sdružením APASAKA ve dnech 17.–23. května v Poříčí.



Interiér obytné miestnosti jednoposťorového domu, 2001. Rómská osada Chminianské Jakubovany, východní Slovensko. Foto Marek Jakoubek.

odborné rady a jeho schéma by mělo být následovné:

1. část – Uvedení do problematiky, komplexní popis situace na úrovni Slovenské republiky, resp. východoslovenského kraje.

2. část – Přehled a analýza kvantitativních dat týkajících se demografické situace, vzdělanosti, náboženských otázek, zaměstnanosti apod. jak v romské osadě, tak v majoritní obci.

3. část – Jednotlivé autorské zprávy výzkumných dvojic z daných lokalit popisující a analyzující situaci v lokalitě (romskou osadu, majoritní obec a vzájemné vztahy) v synchronní a diachronní perspektivě.

4. část – Popis a komentář témat, která z důvodů ochrany informátorů nemohou být uvedena na příslušných místech a v konkrétních souvislostech jednotlivých lokalit.

Celý sborník bude též doplněn o kontakty na osoby a pracoviště, které se na monitoringu během jeho trvání podílely a mají zájem podílet se dále na jeho výstupech jako konzultanti v nejrůznějších sférách aktivit od eventuelních rozvojových a integračních programů, přes konzultaci odborných prací či pomoc s tvorbou výzkumů a projektů podobných, případně na monitoring přímo navazujících (k čemuž jsou nakloněni a kteréžto aktivity vítají).⁶

⁶ Je třeba zmínit též texty, které již z nasbíraných informací přímo čerpaly. Jedná se zejména o texty ve sborníku Kužel, S.(ed.): *Terénní výzkum segregace a integrace*. Plzeň, 2000, obsahující studie přednesené na pracovním semináři v Nečtiněch (viz pozn. č. 5) a připravovaný sborník: Jakoubek – M, Hirt, T.: *Rómské osady v perspektivě sociální a kulturní antropologie*, sestávající z textů z konference v Poříčí (viz pozn. č. 5), který vyjde v říjnu 2002.

Přestože byl celý monitoring koncipován tak, aby jeho výsledkem byl pokud možno hodnotově neutrální popis a nikoli navrhování konkrétních „řešení“, nutných změn a úprav, vycházeli jeho autoři i výzkumníci z přesvědčení, že patovost situace kolem romských osad je značnou měrou tvořena právě fatálním nedostatkem relevantních údajů, a zároveň, že jakémukoli „řešení“, pomoci či podpoře musí nutně předcházet porozumění dané problematice, a to jak na úrovni konkrétních lokalit, tak ve sféře obou odlišných kultur, stejně jako v rovině státní politiky a právních norem.

Plánovaný sborník by tak mohl (a měl) sloužit celému spektru jednotlivců a institucí. Přestože jsou jeho hlavní záměry, stejně jako koncepce vědecké, domníváme se, že je to jeho přednost, neboť právě tato perspektiva se vyhýbá jak Skylle etnocentrizmu, tak i Charybdě romantizujícího okouzlení.

Využít jeho závěry tak mohou všichni ti, kteří „svým působením na různých úrovních veřejného života ovlivňují či mohou ovlivňovat situaci obcí, jejichž součástí je romská osada. Zejména tedy úředníci státní správy a členové místní samosprávy, organizace působící ve slovenském nevládním sektoru a zahraniční donoři směřující v současnosti nemalé množství finančních prostředků na řešení situace romské minority v SR. Určen je též pro potřeby lokálních občanských sdružení postupně vznikajících v některých z obcí, pro učitele, místní aktivisty či terénní sociální pracovníky, kteří působí, či budou působit v jednotlivých venkovských komunitách, ale i pro pracovníky mediální sféry, akademickou obec a laickou veřej-



Výroba „opálky“ – koše na zemědělské produkty, 2000. Romská osada Ortuťová, východní Slovensko. Foto Zdeňka Kučerová a Jan Vaňura.

nost”.⁷ Nemalou ambicí výzkumného projektu tedy bylo poskytnout co nejkomplexnější informaci o dané problematice na několika základních rovinách, která by byla využitelná ve všech uvedených oblastech občanské společnosti.

Avšak i v případě, že by nasbírané materiály uvedenými subjekty upotřebeny nebyly, tvoří nashromážděná data, výzkumné zprávy a studie korpus, který pro svou bezpříkladnou šíři záběru stejně jako intenzitu výzkumů, bude navždy

⁷ Hirt, T. – Jakoubek, M.: Monitoring situácie rómskych osád na Slovensku. In: Kužel, S. (ed.): *Terénní výzkum segregace a integrace*. Plzeň, 2000, str. 29.

cenným historickým dokumentem o dané době, jež nebude možno obejít aniž by toto minulé znamenalo výrazné ochuzení a ztrátu.

Přestože se možná zdá být povaha zmíněných textů coby historického dokumentu v nejbližších desetiletích nepatříčná, je třeba připomenout, že právě existence romských osad a problémů, které jsou s jejich existencí úzce spjaté, jsou jedním z faktorů, které výrazně znesnadňují případnou integraci Slovenské republiky do struktur Evropské unie, jejichž komisařům jsou skutečným trnem v oku. Slovenská vláda tedy vynakládá na tuto problematiku nemalé prostředky a snaží se ji co nejrychleji „vyřešit“. Činí tak bohužel v naprosté převaze zcela nevhodným způsobem. Rozhodnutí vynášejí od stolu osoby naprosto nekompetentní a přijatá opatření se tak v naprosté převaze mívají účinkem, stejně jako finanční zdroje mizí v nenávratnu. Většina aktivit se ve své podstatě snaží romské osady pouze „zamést pod stůl“, aby nebyly komisaře Evropské unie do očí. Rozvojové a integrační projekty jsou často pouze jakousi kosmetikou, která „řeší“ výhradně vnější stránku věci tak, aby problém nebyl (alespoň na čas, po dobu návštěvy pracovníků Unie) vidět. Místo romských osad tak jako houby po dešti rostou po celém Slovensku osady Potěmkinovy.⁸ Je třeba si uvědomit, že stejně jako uvedený výzkum, tak i případná pomoc musí být formulovány na základě kategorií obyvatel romských osad samotných, k čemuž vede nelehká cesta, jejímž prvním krokem je právě pochopení specifičnosti jejich kultury. Teprve

porozumíme-li sociálnímu uspořádání romských osad, uvědomíme si, že „pomoc“ ve formě stavby „bytovek“ je ve skutečnosti hroblem funkční sociální organizace, stejně jako je stavba veřejných toalet činem pošetilým a zbytečným. Domníváme se tedy, že informace nashromážděné během monitoringu by mohly přispět k tomu, aby se přestala hrát falešná hra na „pomoc“ a začala se konečně realizovat přiměřená podpora, neboť romské osady jsou skutečně místy, kde je jí zapotřebí. Nevěříme však na možnost „totální společenské změny“, romské osady jsou unikátními enklávami fungujícími (!) na zcela odlišných principech, se zcela odlišnou kulturou, kterou není možné změnit do roku 2005 (jak si přeje na doporučení komisařů EU slovenská vláda) a je otázkou, zda je vůbec možné kulturu, jejíž naprostá a určující převaha má nevědomý charakter, změnit (to znamená převést na jiný funkční model, ne pouze uvést do stavu anomie, jak se dosud děje) vědomým zásahem. Za mnohem adekvátnější považujeme postup, během něhož by se řešily na základě informací o dané lokalitě jednotlivé místní problémy; ve sféře kulturní se pak domníváme vidět naději spíše v pozvolné změně jednotlivých prvků a institucí, než v revoluci celé kulturní konfigurace. Domníváme se zároveň, že mnohá z těchto lokálních řešení, stejně jako nezbytné pochopení povahy a příčin místních, ale i strukturálních problémů, lze nalézt právě ve statích chystaného sborníku. Z těchto důvodů si jej dovolujeme, patříte-li k osobám o uvedenou problematiku se zabývajícím, doporučit k četbě.

⁸ Jedna z čestných výjimek je „Projekt Svinia“ v obci Svinia podporovaný kanadskou a slovenskou vládou koordinovaný Alexandrem Mušínkou.

Reflexe nucených prací Čechů z Protektorátu.

Pavlaína Krámská

Výzkum. Cíle. Metody.

V období oživeného zájmu o otázku odškodnění nuceně nasazených za druhé světové války jsem provedla v rámci bakalářského programu FHS UK pod metodickým vedením PhDr. Blanky Soukupové, CSc., kvalitativní výzkum vzpomínkových vyprávění této již mizející generace pamětníků.

Hlavním cílem tohoto výzkumu byla snaha postihnout kolektivní zkušenost nuceně nasazených Čechů z Protektorátu a tím zároveň přispět k poznání chování, myšlení a citění řadového Čecha za druhé světové války.

Sběr dat proběhl v období od října do prosince roku 2000 metodou terénního výzkumu, technikou „oral history“. Během něho bylo shromážděno formou přímých řízených rozhovorů 36 vzpomínkových vyprávění. Cílovou skupinu pamětníků tvořili lidé narození v letech 1919 až 1925, kterým bylo v době nuceného pracovního nasazení méně než 25 let.

Většina dotázaných pocházela z okruhu členů Svazu nuceně nasazených¹. Přes toto sdružení bylo rozesláno 60 dopisů s příloženým korespondenčním lístkem s žádostí o poskytnutí rozhovoru. Na tuto výzvu odpovědělo 38 oslovených, z toho 10 záporně a 28 kladně. Důvodem pro odmítnutí rozhovoru byly nejčastěji

zdravotní problémy a dále přání nevzpomínat na nepříjemné zážitky, v jednom případě i nedávné úmrtí pamětníka. Někteří však přesto shrnuli své zkušenosti z nuceného nasazení aspoň do několika vět, a proto mohl být jejich názor ve výzkumu zohledněn. Z 28 kladných odpovědí byl navázán kontakt s 24 respondenty, z jejichž okruhu se následně podařilo vyslechnout další 4. Z 24 vyslechnutých byli dva polské národnosti, jeden ukrajinské a jeden volyňský Čech. Jejich výpovědi mohly být použity jen pro vlastní srovnání, neboť samotný výzkum byl zaměřen na Čechy z Protektorátu. Dalším zdrojem informací byla vyprávění lidí (8) oslovených přímo v kanceláři Svazu nuceně nasazených a osob (4) z vlastního okruhu známých. Ze získaných 36 výpovědí si jeden muž nepřál být nahráván a jeden nechtěl, aby jeho vyprávění bylo publikováno. Použité výpovědi byly ponechány v původním znění bez stylistických úprav.

Ve zkoumaném vzorku lidí byl zhruba vyrovnaný poměr mezi lidmi se středním a vyšším vzděláním a lidmi vyučenými a dělníky. Bohužel z důvodů utajení osobních dat členů Svazu nuceně nasazených nebyla možnost relevantně ovlivnit kritéria výběru vzorku dotázaných. Proporčnosti bylo dodrženo směrem ke vzdělanosti, bohužel však nikoli

¹ Svaz nuceně nasazených za 2. světové války. Dobrovolná organizace ustavená 5. 5. 1990. Sdružuje čs. občany nuceně nasazené za 2. světové války v Německu a ostatních Německem okupovaných zemích. Hlavním cílem je dosažení morálního a finančního odškodnění. Dále publikační, kulturní, společenská činnost.

vzhledem k pohlaví. Z 36 výpovědí připadá 28 na muže a pouze 8 na ženy.

Ve vzorku dotázaných bylo 6 osob se zkušeností z obsazeného pohraničí, z toho 3 ženy a 3 muži (1 Těšínsko, 1 Opava, 2 Liberec, 1 Českodubsko, 1 Mostecko).

Vzpomínková vyprávění byla rozdělena do 3 oddílů podle místa nasazení – na území Německa, Rakouska a Sudet, a dále zpracovávána podle pracovního zařazení. Na území Německa pracovalo 27 respondentů, z toho 21 mužů a 6 žen, v Rakousku 4 dotázaní, z toho 1 žena a 3 muži a na území Sudet bylo nasazeno 5 lidí, z toho 1 žena a 4 muži. Jak už bylo uvedeno, dalším kritériem pro porovnávání výpovědí bylo pracovní zařazení. Zde jsem stanovila podle svého uvážení 5 skupin – nasazení do továrny (17 osob), nebo do zemědělství (spojeno s prací v rodině – 2 osoby), dále na výkopové, údržbářské a jiné pomocné práce (6 osob) nebo k polovojenským oddílům (Technische Nothilfe – 3 osoby) či do služeb (8 osob). Do skupiny služeb byli zařazeni ti, kteří sloužili na dráze jako výpravčí (1 osoba), na poště (1), jako účetní (1) nebo i jako skladník (4) a pomocnice v kuchyni (1). Pokud byl někdo během nuceného nasazení přeřazen k výkonu jiné práce, je pro jeho zařazení užito to, o kterém se ve svém vyprávění zmiňuje více.

Ze vzpomínkových vyprávění vystoupilo 12 hlavních motivů², které poskytly základnu pro sjednocení individuální zkušenosti. Jednotlivá témata se objevují ve všech vyprávěních, od sebe se liší pouze důrazem, který jim sami informátoři přikládali. Mezi hlavní motivy jsem zařadila: motiv cesty, motiv práce, motiv

jídla, motiv ubytování, motiv hygieny, motiv stereotypu Německa a Němců resp. Rakušanů a sudetských Němců, motiv jiných národů, motiv trestu, motiv volného času, motiv náletů, motiv zpravodajství a motiv návratu domů. Těchto dvanáct motivů je možné členit do 3 vývojových fází. Motiv cesty představuje období přechodu, pro nějž jsou relevantní i některé prvky z období před nuceným pracovním nasazením, neboť mají vliv na následné vnímání nové situace a zároveň mohou přiblížit i posun ve společenském postavení jednotlivců. Mezi podtémata motivu cesty je zahrnuto srovnání postavení jednotlivých pamětníků před nasazením do Říše (povolání, studium, rodinné zázemí, komplikace způsobené válkou), snaha vyhnout se odjezdu, odvod na pracovním úřadu, téma průběhu cesty a téma prvního dojmu.

Druhá fáze se týká samého pobytu v Říši, nejen pracovních, ale i životních podmínek, otázek motivace a vztahu s místním obyvatelstvem a jinými národnostmi a samozřejmě trávení volného času. Závěrečná část vzpomínek vykreslená v motivu návratu domů popisuje nejen průběh cesty domů, ale opět se dotýká i zpětného zařazení do protektorátní nebo již poválečné společnosti.

Shrnutí

Pokud srovnáme výpovědi o nuceném pracovním nasazení na území Německa, Rakouska a Sudet na základě motivů, zjistíme, že vzpomínky se až na některé skutečnosti přiliš od sebe neliší.

Charakter pracovních podmínek, ubytování, hygiena, strava, vědomí trestu, ale i volný čas, to vše bylo zorganizováno

² Jako metodické vodítko zde posloužila kniha Petera Salnera: *Přežili holocaust*. Bratislava 1997.

tak, aby se vyhovělo německým požadavkům na získání levné pracovní síly a zabezpečení hospodářské výroby. Nacistická ideologie vytvářející přísnou hierarchii mezi národy i nakonec strach režimu z nekontrolovatelnosti cizích dělníků určovaly snahu izolovat tyto pracovníky od civilního obyvatelstva. Pracovní výkon a morálku dělníků samozřejmě ovlivňovala nekvalifikovanost, vyčerpávající dvanáctihodinová pracovní doba, minimální životní podmínky, nálety i vědomí trestu. Většina z dotázaných nuceně nasazených ve svých výpovědích zdůraznila své mládí jako faktor, který významně ovlivnil jejich tehdejší vnímání skutečnosti a snadnější zvládnutí situace.

Jako jedny z nejdůležitějších momentů nuceného nasazení vystupují motivy cesty a návratu, zvláště pak různé snahy vyhnout se povolání do Říše.³ Jako určitá výhoda bylo vnímáno i nasazení do průmyslu na území Sudet a Rakouska, neboť tyto oblasti byly považovány za bezpečnější z hlediska náletů (ačkoliv v případě Rakouska se někteří přesvědčili o opaku) a nebyla zde počítována taková cizost prostředí.

Motiv náletů je dominantním tématem vzpomínek lidí nasazených na práci do Německa. Většina mladých lidí (zvláště pak ročníkové akce) byla odváděna až od roku 1942 a mnozí se vraceli často až koncem roku 1944 nebo počátkem roku 1945. Zažili tak období, kdy drtivá většina německých měst a továren byla vystavena ničivým náletům. Tovární a lágrové

areály byly vybaveny pouze lehkými kryty proti střepinám, které při plném zásahu nemohly obstát. Relativně bezpečnější betonové kryty byly určeny většinou jen pro německé obyvatelstvo, proto, pokud byla možnost, volila většina lidí raději útěk do polí či do lesů.⁴

Vzpomínky na pracovní nasazení na území Sudet se věnovaly hlavně vztahům a reciprocitě s jinými národy, často se zde objevují cesty na propustku, ale i načerno domů, do Protektorátu.⁵

Všichni nuceně nasazení vzpomínají na šok, který pro ně znamenala strava podávaná v jídelnách. Pojmy „eintopf“ a „zupa“ zakořenily mezi nuceně nasazenými jako symboly Německa. Hodně proto ve svých výpovědích zdůrazňovali potravinové balíčky, které jim z Protektorátu zasílali rodiče a přátelé a jimiž se odlišovali od jiných národů. Vydatnější stravu mohli individuálně obdržet pracovní síly nasazené do zemědělství nebo polovojenské jednotky.⁶

Silné jsou dále prožitky ze setkání či z pomoci válečným zajatcům nebo vězňům koncentračních táborů. Výrazně také do popředí vystupuje motiv návratu, jenž mnozí řešili útekem ve zmatku na konci války či po vybombardování továrny.⁷

V rozhovorech zazněla také otázka po vztahu nuceně nasazených Čechů k říšským Němcům, Rakušanům a sudetským Němcům.⁸ Jak se ukázalo, je třeba rozlišovat pohled nuceně nasazených podle jejich místa pobytu – na území Německa, Rakouska a Sudet. Většinou

³ Krámská, P.: *Reflexe nucených prací Čechů z Protektorátu Čechy a Morava. Dějiny „zdola“*. FHS UK 2001, str. 20–22.

⁴ Tamtéž – str. 76–80.

⁵ Tamtéž – str. 108–109.

⁶ Tamtéž – str. 37–45, 95–97, 105.

⁷ Tamtéž – str. 82–88.

⁸ Tamtéž – str. 56–69, 99–101, 107.

však byli nejhůře vnímáni sudetští, domácí Němci, kterým bylo stejně jako Čechům hlásícím se k německé národnosti nejčastěji vytýkáno odmítání češtiny, osobní nenávisť vůči Čechům a fanatismus. Je však třeba vzít v úvahu, do jaké míry to bylo ovlivněno skutečným chováním sudetských Němců a jakou roli zde sehrál Mnichov. Často také dochází ke generalizaci jedné zkušenosti na celý národ. Češi vnímali trochu s pocitem zadostiučinění, že negativní postoj a projevy nadřazenosti vůči sudetským Němcům tentokrát z důvodů rasových projevovali také říšští Němci. Všeobecně platí, že Němci, s nimiž se nuceně nasazení setkávali v práci nebo na ulici, byli hodnoceni podle individuální zkušenosti, v některých případech se to týkalo i uniformovaných represivních složek, které jsou jinak všeobecně odsuzovány.

Do styku s německým civilním obyvatelstvem se nuceně nasazení nedostávali příliš často, v podstatě to záviselo na pracovním zařazení, ale i na znalosti německého jazyka a ochotě nebo naopak na odmítání se ještě mimo pracovní dobu stýkat s Němci. Stejně jako jiné národy vytvářeli i Češi v cizím prostředí spíše homogenní uzavřené skupiny. Protože většina říšských Němců, Rakušanů i sudetských Němců byla odvedena do armády, skládalo se civilní obyva-

telstvo hlavně ze zástupců ženského pohlaví, dále z dětí, starců, zdravotně postižených, ale také z odborníků nepostradatelných pro chod příslušných provozů. Přitom zejména mezi staršími lidmi vládla únava z války a odmítání nacismu.

Nakonec je třeba se zmínit ještě o trávení volného času⁹, který byl obvykle omezen dvanáctihodinovou pracovní dobou po 6 dnů v týdnu na neděli. Mladí lidé většinou mezi sebou rychle navazovali přátelské vztahy a v uzavřených skupinách podnikali společné nedělní výlety, zakládali kapely, hráli fotbal, společně slavili Vánoce či Silvestr apod. Někdy se naskytla možnost navštívit restauraci nebo kino. Často také prožívali krátkodobé i dlouhodobé milostné vztahy.

Vzpomínky na nucené pracovní nasazení v Říši jsou různé. Z jednotlivých výpovědí vyplynulo, že ti, kteří byli průbojnější povahy a měli štěstí na umístění (unikli náletům), si dokázali vybojovat více respektu a svobody. Většina hodnotí svůj pobyt po více jak padesáti letech jako těžkou školu života. Mnozí litují zmařené části mládí, která uplynula v kolotoči práce a represí, aniž mohla být využita mnohem lepším způsobem. Někteří na tato léta raději nevzpomínají.

⁹ Tamtéž – str. 69–75, 101, 108–109.

Zrcadlo českého ego

Úvahy nad knihou Ladislava Holého: *Malý český člověk a skvělý český národ. Národní identita a postkomunistická transformace společnosti*. Praha, Slon 2001, 209 s. Překlad Zdeněk Uherek z anglického originálu: *The Little Czech and the Great Czech Nation* (National Identity and Post-communist Social Transformation). Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge 1996.

Na samém počátku 90. let 20. století si sociální antropolog Ladislav Holý, svou vědeckou orientací afrikanista, vytyčil překvapivý a odvážný cíl: provést analýzu sebepojímání českého obyvatelstva jako příslušníků českého národa, a na základě této analýzy vysvětlit kulturní reakce a modely společenského jednání Čechů v čase listopadového zvratu a polistopadového vývoje. Otázku identitních postojů české veřejnosti si položil v konkrétní situaci počátků polistopadové přestavby, v čase dělení Československa na dva samostatné státní subjekty. Položil si ji v době, kdy „nepochopitelný“ způsob „pochopitelného“ a předvídatelného politického vývoje v Československu let 1989 až 1993 vzbuzoval zvýšený zájem západoevropských politologů a sociálních antropologů.

V podtextu odborného zájmu L. Holého o otázku myšlenkového obsahu české národní identity však stály zřejmě i diskuse probíhající v 80. letech v intelektuálních kruzích českých emigrantů na téma co znamená „češství“¹ Odtud vnitřní náboj autora a jeho připravenost k řešení. V českých zemích toto téma zůstávalo mimo hlubší pozornost intelektuálů² – vjem nezpochybnitelnosti národní identity byl pro ně i českou veřejnost samozřejmostí.

Práci L. Holého se českému čtenáři dostává do rukou dílo neobvyklé ve dvou směrech. Autorem je český emigrant, který se po 22 letech vědeckého působení v Africe a Velké Británii navrátil do Československa (1990) v pozici „nezúčastněného“ výzkumníka se záměrem studovat postoje příslušníků vlastního národa. Dílo, v němž shrnul výsledky svého výzkumu, pak vytvořil pro zahraniční odborné čtenáře. Zodpovídal jimi kladené otázky – proto také ve výkladu reagoval na neznalost české dějinné a kulturní reality rozsáhlými pasážemi. Text formuloval v angličtině. Český překlad nevyšel z pera L. Holého. Vznikl až po jeho smrti, aniž jím mohl být pro českého čtenáře korigován, upraven a ve fakticitě ověřen.³

Svůj výklad opřel L. Holý o rozsáhlou analýzu koncepcí českých dějin, analýzu politických komentářů z přelomu 80. a 90. let 20. století, o rozbor reflexí zakotvených v odborné i krásné literatuře. Využil i výsledky sociologických šetření a také poznatky získané vlastním empirickým výzkumem (1992–1993).

Koncepci rozpravy vybudoval L. Holý na dvou vzájemně propojených výkladových liniích. V první linii sledoval vybrané události z přelomu 80. a 90. let

¹ L. Holý tuto situaci komentoval slovy: „Zaznělo zde, že český národ již přestal existovat – vše, co zbylo je jen český hovořící obyvatelstvo.“ (Srov.: *Malý český člověk ...*, rec.d., s. 15.) S uvedeným názorem jako nepravdivým L. Holý diskutuje v celé své knize. – Srov. též např.: Měšťan, Antonín: *Národní charakter etnických celků ve Střední Evropě*. Proměny 1987.

² Patočka, Jan: *Co jsou Češi*. Praha 1993. – Macura, Vladimír: *Znamení zrodu. České obrození jako kulturní typ*. Praha 1983.

³ Této skutečnosti nutno připsat ponechání rozsáhlých vysvětlujících pasáží z českých dějin, ponechání některých zjednodušení a nepřesností, a také v češtině nejednoznačných termínů.

v časové posloupnosti: přípravná fáze listopadového zvratu (1. kap.), počátky transformace ekonomiky (kap. 5.), jednání o politické struktuře republiky a o samostatném českém státu (kap. 6.). Ve druhé linii hledal vysvětlení postojů a způsobu jednání českých intelektuálních elit a české veřejnosti v průběhu tohoto zlomového období. Položil si otázku vztahu veřejné a soukromé sféry (kap. 1.), otázku významu symbolů a symbolického jednání (kap. 2., 3.) a otázku společenských souvislostí různorodého chápání vlastní minulosti (kap. 4.).

L. Holý se tedy zabývá politickou kulturou české společnosti počátku 90. let 20. století. Politické jednání Čechů v aktuální současnosti vysvětluje spektrem jejich vztahování se k vlastní minulosti a k sobě samým. Nevykládá tedy minulost, neanalyzuje děje minulosti. Pokud minulost reflektuje, tedy pouze přes významy, které jí přikládají aktéři současnosti. Z této výkladové pozice je interpretace L. Holého rozbořením historického vědomí Čechů, jejich mentality a způsobu myšlení. Je esejem na téma vlivu těchto faktorů na společenské postoje, v nichž spatřuje osobitost české společnosti. Svou studii nám L. Holý nastavil zrcadlo. Již proto jeho práce zasluhuje pozornost. S mnohými vývody se můžeme plně ztotožnit, s jinými můžeme polemizovat a některé můžeme ocenit pro jejich odvážnost. Všechny však nutno brát vážně.

Z mé pozice jsou prvořadě inspirativní rozpravy o modelujících kulturních významech české identity a jejich historické podmíněnosti. V těchto souvislostech chci reagovat na sedm diskurzů, které L. Holý rozvinul. Své úvahy vedu

k vybraným problémům, tedy k výsečkám z celistvě koncipované studie. Výběr vychází z mého odborného zájmu: neodráží význam jednotlivých diskurzů v kontextu celého výkladu a pomíjí rovinu politické kultury zlomového období – pro autora výchozí a zásadní. Výběr tedy nezpochybňuje závažnost ostatních diskurzů ani v kontextu etnologie, ani v kontextu jiných badatelských pohledů.

Téma diskurzu prvního: Ve vztahu k „národu“ se Češi vnímají nikoli jako svérázné individuality, které vytvářejí národ a znamenají více než národ, nýbrž jako prosté součásti identického národního celku (60–61). Osobnost Čecha (nikoli sebe sama) Češi interpretují v typizující zkratce sociální role jako člověka, který nemá velké ideály, je soustředěn na svůj mikrosvět, je nedůvěřivý ke všemu, co leží mimo tento mikrosvět, není hrdina a myslí v horizontu přízemních názorů (62). V kontextu této sebe prezentace jsou Češi národem „prostých, obyčejných a ničím výjimečných lidí“ (62). Modelem jejich sociální role je „malý český člověk“, který jako „model sociální role ... postrádá individualitu“ (62). V pozici řadového příslušníka takto definovaného národního celku pak Holý spatřuje příčinný základ českého rovnostářství⁴ a hodnocení individuality jako nežádoucí vlastnosti (63). Potud interpretace L. Holého (k níž se na několika místech a v různých souvislostech vrací).

Aniž zpochybňujeme kontext výkladu L. Holého, úvahy otevírá jeho interpretace sebeprojekce Čecha do typu člověka prostého, obyčejného, ničím výjimeč-

⁴ V souvislostech jiného výkladu odvozuje L. Holý rovnostářství českého obyvatelstva od nazírání národní identity jako primární identity každého jednotlivce. (Srov.: *Malý český člověk ...*, rec. d., s. 84.)

ného a proto rovnostářského, který klade důraz na kolektivnost a odmítá individualitu osobnosti. Již schéma „obyčejnosti“ a „nevýjimečnosti“ v naraci Čechů má různé významové polohy a není jednoznačně znevažující pozici „přijaté sociální role“. Může být výrazem podcenění příslušníků vlastního národa, vyslovovaným z pohledu osobní nadřazenosti, obdobně jako sebekritikou, nebo osvojenou satirickou literární vizí, podávanou jako výraz schopnosti sebeironie. V pozicích mnohých je stereotypem, který je syčen výchovou v rámci jednoho z uvedených postojových zdrojů, a tedy komunikačním klišé, které je jako klišé vyslovováno i přijímáno. Je-li sebeprojekce do malého českého člověka jako „ideálního příslušníka národa“ (62), tedy do obyčejnosti a nevýjimečnosti, určující v přijaté sociální roli Čecha, jak potom lze vysvětlit, že Češi u týchž příslušníků vlastního národa předpokládají, že v krizových situacích adekvátně zareagují, budou jednat rozumně, s přehledem, s odvahou a osobním nasazením, se schopností samostatně se rozhodovat, že překročí hranice svých osobních zájmů ve prospěch jiných a v zájmu ideálů? I tato sebeprojekce patří k pohledu na sebe sama. Slučuje sebeprojekce příslušníka českého národa dva modely vzájemně protikladných sociálních rolí? Pokud ano, a pokud jsou obě vnímány jako reflexe autentické zkušenosti, je možné tuto dvojprojekci pochopit i jako výraz schopnosti velké účelové flexibility Čechů.

Zvažovat možno i vystavění vylučující hranice mezi „důrazem na kolektivnost“ a respektováním individuality osobnosti.

I když souhlasím s názorem L. Holého, že v postojích Čechů je ztotožnění se s kolektivitou-celkem silně zakódovanou sociální pozicí – opakovaně vyjadřovanou sentencemi typu „*v jednotě je síla*“,⁵ „*chytrý splyne s davem*“,⁶ „*je dobré ztratit se v anonymitě*“,⁷ „*hlavně nevyčuhovat*“,⁸ tato pozice neznamená ve výkladu Čechů chápání individuality jako nežádoucí vlastnosti. Znamená pouze přjetí jiného modelu její prezentace. Některé postoje, Čechům běžné, možno naopak interpretovat jako nadcenění individuality (hraničící až s popřením disciplíny právě ve prospěch osobnostní suverenity). Příkladem je neuznávání autorit a s tím spojený pocit vlastní autentičnosti a schopnosti řešit jakoukoli situaci. V těchto souvislostech i zvažování situací, rizik a nebezpečí v postojích Čechů přítomné a uvědomované, je výrazem individuality – vnitřní obranou proti manipulovatelnosti. Holého výklad o sebepojímání Čechů jako součásti identického národního celku možno, podle mého názoru, doplnit: jako celku nezpochybnitelných individualit.

Obdobně si můžeme položit i otázku, zda lze v prostotě, obyčejnosti a nevýjimečnosti hledat podněty pro společenský postoj občanské rovnosti. Rovnostářství – egalitarismus patří k základním přístupům, z nichž česká veřejnost nahlíží okolní svět. V naraci i postojích širokých vrstev českého obyvatelstva (a také mnohých z řad vzdělanců) je vysoce ceněnou pozicí sociálních vztahů. Příkladem jediný ironizující průměr společenské kritiky elit: „*všichni jsme si rovni, ale někteří jsou si rovnější*“.⁹ Lze však tak

⁵ Sokolské heslo. Výzkum 1977, muž, 49 let, Praha.

⁶ Výzkum 1979, muž, 56 let, Praha.

⁷ Výzkum 1979, muž, 39 let, Praha.

⁸ Výzkum 1988, žena, 41 let, Praha.

⁹ Běžně opakovaný výrok. Výzkum 2002, žena, 62 let, Praha.

závažný společenský postoj, jakým je postoj občanské rovnosti, odvozovat z modelu sociální role obyčejnosti, nevýjimečnosti, prostoty? Nespočívá spíše ve vzájemném propojení dvou protikladných pozic: ukotvení v kolektivité a sebedocenění v individualitě?

Na okraj diskurzu o modelech sociálních rolí přinášíme výsledky našeho tázání. Názory o Čechách, které formulovali mladí lidé v průběhu výzkumů v letech 1997 a 1998¹⁰, přímo odporují vjemu nejen „obyčejnosti“ a „nevýjimečnosti“, ale i „nestatečnosti“ jako obecně přijímané charakteristiky Čechů. Této generaci také významové spojení „malý český člověk“ často nic neříká a pojem čecháček je pro ni vesměs neznámý. Z povědomí mladých Čechů mizí pojmy používané v diskurzích naší generace (L. Holého a mojí) ještě na konci 60. let 20. století. Nelze ovšem vyloučit posun ve způsobu narace – generační i časový. Tuto rovinu náš výzkum nesledoval.

A ještě nad rámec výkladu L. Holého. Ke komunikační strategii středních vrstev českého obyvatelstva náleží demonstrace „skromnosti“,¹¹ tedy přijetí výchozí pozice nezduřazňování dosažených dovedností a zaujatého společenského statusu (snad právě proto, že obojí jsou ceněny a v titulatuře oslovení zdůrazňovány). Přijetí role „skromného“ je for-

mou zdvořilosti k druhému a jako zdvořilostní strategie je v socio-kulturním prostředí středních vrstev chápána. Není myšlena jako výpověď o sobě. Očekává standardní zdvořilostní reakci: popření sebedocenění a sebekritiky mluvčího. Zdůrazňování vlastního významu a vlastní důstojnosti je naopak vyloženo jako „nafoukanost“ a „nevychovanost“. Přitakání sebekritice (ať již vedené z pozice jednotlivce, rodiny, skupiny nebo národní společnosti) „druhým“, stojícím mimo, není přijímáno a vyvolává odpor.¹² Doklady o přijetí této zdvořilostní strategie v dělnickém prostředí nemám; naopak výzkumná sonda, která bodově pokryla paměť na léta 1935 až 1989, její existenci popřela.¹³

Téma diskurzu druhého: Češi pohlížejí na národ jako na danost, do níž se člověk rodí (63–64). Češství spojují s rodinným původem a procesem enkulturace (120). Odtud i jejich neuznání možnosti konverze k jiné národnosti (Romové, Židé) a vjem morálního problému při emigraci (65–68). Potud výklad L. Holého.

Přesvědčení, že člověk je s národem svázán zrozením, patřilo po celé 20. století k filozofickému názoru širokých vrstev českého obyvatelstva. Myšlenková výbava, ukotvená v povědomí filozofic-

¹⁰ Výzkum z roku 1997 zachytil postoje studentů čtyř pražských vysokých škol, výzkum v roce 1998 postoje žáků 8. tříd české základní školy ve 25 městech Čech, Moravy a Slezska.

¹¹ Manifestaci „skromnosti“ v komunikačních strategiích středních vrstev máme terénním výzkumem doloženou pro období od 20. do 80. let 20. století. Heuristiku pro období starší ani výzkum v letech 90. jsme neprováděli.

¹² V této strategii dialogu mezi mnou/námi a druhým/druhými tkvěla i rozpačitá reakce na přednášku L. Holého v Domě slovenské kultury v roce 1990. Jako „nás“ měl právo vyslovit jakoukoli kritiku, jako u uznávaného „příchozího“ budila tato kritika rozpaky. A společnost etnologů se nedovedla zorientovat. – L. Holý, tuto situaci zaregistroval, vysvětlil ji ovšem jako vzbuzování pochybnosti o češtví emigrantů. (Srov.: *Malý český člověk ...*, rec. d., s. 67.)

¹³ Interview o zdvořilostní strategii „skromnosti“ jsem uskutečnila v roce 2002 u jednotlivců z řad dělníků a intelektuálů vyšších z dělnických rodin žijících v Praze, v severovýchodních a středních Čechách.

kým myšlením evropského romantismu prvé poloviny 19. století, se svým způsobem stala konstantou. Názory českých historiků,¹⁴ jazykovědců¹⁵ a etnologů,¹⁶ kteří od 60. let 20. století chápali moderní český národ jako konstrukt uvědomělého národně-politického zápasu a odlišovali jazykové povědomí, národní vědomí a národní uvědomění jako tři stupně sebeidentifikace s češtvím, nebyly v širokých vrstvách českého obyvatelstva přijaty – pokud byly vůbec zaznamenány. Běžné myšlení českého obyvatelstva druhé poloviny 20. století reprezentovaly výroky „s národní příslušností se přichází na svět, to nemůže člověk ovlivnit“,¹⁷ „tím, čím jsem se narodil, tím jsem“. ¹⁸ Vypovídá o něm i užívané přísloví „kde se kdo zrodí, tam se i hodí.“¹⁹

Interpretace vztahu českého obyvatelstva k češtví jako danosti vlastní identity, vyslovená L. Holým pro 90. léta, je nezpochybnitelná. L. Holý však zaznamenal jako dominantní postoj i vymezující ohraničení české národní příslušnosti na zemi narození, rodinný původ a český jazyk. Z pozice tohoto trojího podmiňujícího východiska češtví se tázal i na akceptování českých Romů a Židů²⁰ jako příslušníků českého národa (64). Většina je označila za příslušníky

jiného národa. V doprovodné argumentaci zaznamenal však L. Holý i další vylučující hledisko: kulturní kontext způsobu života. Naše terénní zjištění z přelomu 20. a 21. století naznačila, že právě tento kulturní kontext zaujímá významné místo mezi kritérii názírání na „příjetí“ „druhých“ do české národní společnosti a jejich akceptování jako příslušníků českého národa (včetně Romů). Výsledky našeho tázání upozornily tedy na dvojí uchopení češtví: jako záležitosti deklarace a jako záležitosti vize soužití.

Složitým problémem v postojích české veřejnosti je vztah ke změně národnosti, a to jak z hlediska přítomnosti, tak z historické retrospektivy. I když v názoru české společnosti druhé poloviny 19. a ještě hluboko ve 20. století se jedinec se svou národností rodil, příslušnost k národu znamenala trvalou konstantu jeho sociálních vazeb²¹ a změna národnosti byla „zradou“ – platila tato nezměnitelnost v reálných postojích českých elit i české veřejnosti pouze pro českou jsoucnost. Proces emancipace českého národa i budování samostatného státu se změnou národnosti „druhých“ počítal a programově pracoval. Příklon k české národnosti měl v obou těchto procesech

¹⁴ Hroch, Miroslav: *Evropská národní hnutí v 19. století. Společenské předpoklady vzniku novodobých národů*. Praha 1986. – Kořalka, Jiří: *K některým problémům národní a národnostní otázky v českých zemích v období kapitalismu*. ČsČH, 9, 1961, s. 367–381.

¹⁵ Macura, Vladimír: *Znamení zrodu. ...*, c.d.

¹⁶ Moravcová, Mirjam: *Národní oděv roku 1848. Ke vzniku národně-politického symbolu*. Praha 1986.

¹⁷ Výzkum 1979, žena, 37 let, Praha.

¹⁸ Výzkum 1979, muž, 59 let, Praha.

¹⁹ V 90. letech 20. století patřilo toto přísloví k běžněji známým. Srov. Bittnerová, D. – Schindler, F.: *Česká přísloví*. Praha 1996, s. 43.

²⁰ Naše výzkumy z konce 90. let 20. století, realizované v Praze a ve dvou menších městech Čech, až na naprosto ojedinělé výjimky nezaznamenaly postoj vylučující občany ČR, kteří mají židovské rodinné kořeny, z řad příslušníků českého národa (a to i pokud se hlásí k judaismu).

²¹ Dokladem výroky: „Mohu změnit stát, víru, jazyk, manželku, ale národnost, rodiče a děti ne“. Výzkum 1979, muž, 59 let, Praha.

kladnou konotaci (a to i pokud se týkal Židů). České obyvatelstvo u druhých vítalo, co sama u sebe netolerovalo. Přestože bylo apriorně ostražitě vůči „druhým“, neodmítalo je. Vyžadovalo ovšem přizpůsobení, přijetí svého kulturního modelu i svého způsobu života. Přizpůsobení vnímalo jako logický nárok při přijetí v hostitelské společnosti – své i cizí (recipročně se v cizině přizpůsobovalo).²² Změnu národnosti u „druhých“, kteří žili v českém nebo smíšeném jazykovém prostředí, pak vnímalo jako přirozený důsledek vzájemné komunikace a vzájemného soužití. Schopnost nenásilně asimilovat „druhé“ byla pro české obyvatelstvo v 19. i 20. století příznačná. Ve 20. století takto Češi vstřebali řadu jinonárodních skupin, a to při ponechání jim dočasného vědomí dvojí národnosti (např. Slováci, Židé, Němci, Rusové, slovenští Maďaři, část Řeků, Bulharů). Toto vstřebávání v lidové verzi prezentovali jako posilování a obohacování českého genového fondu.

Výpovědi, které získal Ladislav Holý, jednoznačně dokládají vazbu češství na národní původ a proces enkulturacy (120). Rozpor mezi chápáním příslušnosti k českému národu jako danosti zrození a enkulturacy, které doložil L. Holý, a nevědomou schopností absorbovat a asimilovat druhé zasluhuje hlubší a cílený rozbor. Je otázkou rozporu mezi deklarovaným názorem, formulovaným

jako součást osobní filozofie, a skutečným jednáním.

Téma diskurzu třetího: Svůj autoobraz Češi konstruují na dvou odlišných principech. Na autentických zkušenostech budují vizi osobnostních charakterových vlastností, které přiřazují členům českého národa. Na zprostředkovaných zkušenostech, ukotvených v tzv. „národních tradicích“, „jejichž existenci nelze dokázat ani vyvrátit“ (72–73), staví vizi ideálních požadovaných „kolektivních tendencí, postojů s sklonů“ (73). Zatímco v prvé vizi dominují podle argumentace L. Holého negativní a sebepodceňující stereotypní charakteristiky, které mají funkci sebepranýřování (82), ve vizi druhé profiluje vzdělanost, kulturnost a bytostná demokratičnost – vlastnosti, k nimž se Češi v epoše svých moderních dějin vztahují jako k ideálu, byť k němu v plném rozsahu nedosáhli.²³ Autoobraz Čecha odráží permanentní dilema české společnosti: velikost a malost. Je výsledkem generalizací odlišných zkušeností, které tvoří odlišné modely (75), mají odlišné nositele a různou platnost (77). Potud myšlenkový konstrukt L. Holého. Zde spočívá i základ jeho kontroverzního spojení „malý český člověk a skvělý/velký český národ“.²⁴

Definování dvou odlišných principů, na nichž Češi podle interpretace L. Holého budují svůj autoobraz, zasluhuje hlubší

²² Kořalka, Jiří – Kořalková, Květa: Základní tendence českého vystěhovalectví a české reemigrace do počátku dvacátých let 20. století. In: *Češi v cizině*, sv. 7, Praha 1993, s. 30–47. – Kořalka, Jiří: *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815–1914*. Praha, Argo 1996, s. 83–122.

²³ K tvrzení L. Holého, že Češi prokazovali (a prokazují) svou kulturnost a vzdělanost výčtem osobností kulturního života, lze dodat, že toto tvrzení je sice pravdivé, ovšem stejně tak činili (i v rámci svého egalitarismu) poukazováním na úroveň vzdělání „lidových“ vrstev, na úroveň technické inteligence, na rozsah a profesionalitu ochotnických souborů (hudebních, dramatických), na písmáckou tradici, vedle dalších. Je ovšem skutečností, že většina těchto argumentů v průběhu druhé poloviny 20. století upadala v zapomnění.

²⁴ Své závěry doložil L. Holý literárními schématy, výroky politiků, výsledky sociologických šetření z počátku 90. let i vlastním výběrovým terénním výzkumem.

pozornost. Tato interpretace je podnětná především v myšlence, že do autoobrazu je vložena nejen reflexe určité vize „ostatních“ Čechů, nýbrž i ideál, k němuž česká společnost směřuje.

Nejpřesvědčivější je výklad Holého o východiscích, na nichž je vystavěna vize o demokratičnosti českého národa, i když váha zkušenosti první republiky je podle mého názoru podceněna. Přes cílevědomou distanci politické reprezentace zejména 50. a 60. let od této éry, nebo právě pro ni, zůstávala v povědomí širokých vrstev (tedy nejen vzdělanců) živá a tradovaná: paměť na svobodu myšlení, na volnost veřejné prezentace názorů, na politickou nezlomnost, na otevřenost politickým imigrantům bez ohledu na národnost. Ve svém výkladu na téma demokracie naproti tomu L. Holý nezmínil své zjištění, že někteří Češi zaměňují, či přesněji užívají v synonymním významu pojmy rovnostářství a demokracie. I toto nezpochybnitelné terminologické nerozlišení nemusí být pouhou nevědomostí. Může obsahovat i osobitou představou o komponentách demokracie jako systému vládnutí.

Autostereotyp o vzdělanosti českého národa spojuje L. Holý se „specifickým čtením historie“, při kterém Češi „konstruují těsnou vazbu mezi kulturou a politikou.“ (75) Historická retrospektiva doplňuje jeho výklad o závažné aspekty. Vzdělání se v české společnosti 19. století skutečně stalo prostředkem národně-politického zápasu. Bylo jedním ze základ-

ních cílů českých elit a také součástí integrace české společnosti. Vzdělání povýšené na základní společenskou a lidskou hodnotu zprostředkovávalo širokým vrstvám českého obyvatelstva nejen cílevědomě budované české školství, ale i iniciativa elit na nejružnější lokální úrovni. Na povznesení vzdělanosti širokých vrstev se podílela dobrovolná práce mnohých v rámci spolkového života. Podněcovala zejména v průběhu zápasu o sebeuvědomění a sebedocenění v nezpochybnitelném češství. Výsledkem byla skutečně existující vzdělanost jako běžná součást duchovní náplně života i nezámožných a především dělnických vrstev konce 19. století a let následujících. Bylo jím však i ukotvení povědomí o aktivním přístupu ke vzdělání, této „nezcizitelné“ hodnotě, kterou „*ti nikdo nemůže vzít*“²⁵. Ještě v 70. letech 20. století se autostereotyp o vzdělanosti české společnosti opíral o autentickou zkušenost úrovně odborného a všeobecného vzdělání širokých vrstev obyvatelstva²⁶ a o prožívanou zkušenost spontánní prestiže vzdělání ve společnosti. Váha vzdělání nalézala konkrétní výraz i v osobní snaze dosáhnout co nejvyšší možný status odbornosti. Pro českou veřejnost nebyl v této době autostereotyp o vzdělanosti české společnosti zkušeností zprostředkovanou, i když do povědomí prolínaly limity stagnace.²⁷ Tím, že L. Holý tuto zkušenost na počátku 90. let nezachytil, prokázal proces „zapomínání“ – který sám o sobě není bez zajímavosti s ohledem

²⁵ Výzkum 1960, muž, 67 let, Vysoké Mýto – Praha.

²⁶ Jako autentickou zkušenost jsme zaznamenali povědomí o dobré úrovni vzdělanosti dělnických vrstev v Praze, v příměstských lokalitách Prahy, v severovýchodních a východních Čechách, a stejně tak povědomí o dobré úrovni vzdělanosti obyvatel vesnic ve středních, severovýchodních a jižních Čechách ještě v 70. letech 20. století v průběhu výzkumů způsobu života českého dělnictva.

²⁷ Stagnace růstu vzdělanosti českého obyvatelstva byla českou veřejností zaznamenávána a formulována především ve srovnání s požadovanou úrovní vzdělání středních a dělnických kádrů v některých státech Evropy a zejména Japonska.

k ideologickému ukotvení politických elit předlistopadového vývoje. Současně doložil nalézání náhradní argumentace pro již přijatý autostereotyp.

Autostereotypy, které jsme v obraze Čecha zachytili našim výzkumem realizovaným na konci 90. let,²⁸ doložily ovšem jinou strukturu představ mladých Čechů o sobě samých. Ukázaly odlišnou kresbu autoobrazu: a to jak kresbu vytvořenou na osobnostních vlastnostech (autentických zkušenostech), tak kresbu vybudovanou na tzv. „národních tradicích“ (zkušenostech zprostředkovaných) – použijeme-li schématu L. Holého. Naše poznatky sice také prokázaly negativní osobnostní charakteristiky jako významný rys vlastního obrazu, avšak jednoznačně jako charakteristiky menšinové, i když reagující na dobové nešvary. Pokud byly formulovány, tedy opět z pozice sebe-kritiky, a také z pozice rituálního odmítání a sebeočistování. Autoobraz Čecha budovaný na osobnostních charakteristikách, zachycený našim výzkumem, tedy nepostrádá vlastní glorifikaci. Není přímočaře sebepodceňující, spíše dokládá schopnost sebeironizující nadsázky a schopnost vidět a formulovat vlastní chyby. Naproti tomu autoobraz budovaný na tzv. „národních tradicích“ jako by v postojích mladých lidí vybledl. Tři základní charakteristiky, uvedené L. Holým jako ideál „skvělého českého národa“: vzdělanost, kulturnost a demokratičnost ustoupily do pozadí. Je tento posun pozitivum nebo negativum v proměňující se

české politické kultuře? Je výrazem průniku individuality do autoobrazu nebo projevem hluboké deziluze?

Téma diskursu čtvrtého: Osobnosti, které Češi vytyčují jako své symboly a k nimž se vztahují jako k legendárním představitelům českého národa, jsou buď „mučedníci“, nebo reprezentanti intelektuálního života. Až na výjimku Jana Žižky nejsou v českém panteonu slavných vítězní bojovníci. Struktura českého národního panteonu se výrazněji neproměňuje – i když v politické manipulaci jsou jednotlivé postavy účelově přeinterpretovávány, případně nahrazeny jinými (117–118). Námi parafrázovaná vize L. Holého souhlasí s představou, kterou vyslovil např. R. B. Pynsent²⁹ a někteří další. Stává se moderním stereotypem, jímž jsme nahlíželi.

Přijmeme-li pozici interpretace L. Holého jako výchozí, stane-li se základním hlediskem našeho výkladu význam, který přiřazujeme symbolické osobnosti, a kterým oslovujeme sebe i druhé, pak obraz národních hrdinů nebude v české kultuře tak jednoznačný. Politická emancipační hnutí české společnosti moderní doby, ať již formulovaná z pozice národně-politické, sociální nebo ideově-politické, skutečně ve výchozí fázi zápasů cíleně hledala své „mučedníky“. „Vítěze“ v těchto chvílích neměla a ani nemohla mít. Zastánci „společné věci“, „společné myšlenky“, pro kterou podstoupili oběti, trpěli a prolili krev, byli vždy nalezeni,

²⁸ Oba výzkumy, L. Holého i moje, byly výzkumy výběrovými. Každý současně sledoval jinou cílovou skupinu českého obyvatelstva. L. Holý svůj výzkum realizoval ve třech skupinách českého obyvatelstva: mezi intelektuály, mezi zaměstnanci pražského železničního depa a mezi obyvateli (zemědělci a dělníky) jedné severočeské obce. Použil techniku interview a doplňkově i techniku dotazníkové ankety. Náš výzkum zachytil postoje jednak vysokoškolských studentů (1997), jednak školní mládeže 13 a 14 let staré (1998). Použita byla technika písemných, samostatně formulovaných a libovolně dlouhých odpovědí na položené otázky (přes tři tisíce respondentů z 25 městských lokalit).

²⁹ Pynsent, R. B.: *Pátání po identitě*. Praha, H + H 1996, s. 190–196.

aby se stali respektovaným a uctívaným symbolem i modelujícím vzorem. Emancipační hnutí potřebovala „mučedníky“ (a ovšem také „zakladatele“) k integraci těch, které oslovovala. Doprovodná legenda jim vytvořila požadovanou sociální a názorovou image, v níž hnutí ukotvilo své ideové cíle. Všechna emancipační hnutí prostřednictvím „mučedníků“ (a také „zakladatelů“) opakovaně upevňovala vědomí, že věrnost a služba hnutí nejsou zapomínány. Proto pietní slavnosti, poutě k hrobům a památným místům, proto kult pohřbů. „Mučedníci“ zůstávali symbolem hnutí, pokud idea, již se stali reprezentanty, nebyla opuštěna nebo pokud si osobnost „mučedníka“ nepřivlastnila oponentní ideje. „Mučedníci“ české národní společnosti měli přesně tento význam. Jejich kult vyrůstal z politické potřeby. Proto také internacionálně orientovaná československá politická administrativa druhé poloviny 20. století tlumila jejich symbolické pozice.

S jiným hlediskem výběru symbolických osobností přicházela česká společnost v okamžicích národního ohrožení. Tehdy její elity i široké vrstvy hledaly záštitu nikoli v mučednících, nýbrž ve statečných a neohrožených, kteří bojovali, vedli zápasy a formulovali cíle (skutečné i obrazné). Hledaly je v osobnostech, které ukazovaly budoucnost a dávaly morální sílu k přežití. V situacích vnějšího ohrožení na symbolické osobnosti byli povyšováni nejen Jan Žižka, Prokop Holý, ale i Jiří z Poděbrad s heslem „Pravda vítězí“, Jan Lucemburský s tradovaným výrokem „Toho bohda nebude, aby český král z boje utíkal“, Jan Sladký Kozína s prorockou výzvou „Do roka a do dne zvu tě na boží soud“. Tehdy byli gloriolou věnceni i kolektivní vítězství válečníci – v argumentaci 20. století: Husité, Pražané,

Táborité, odbojáři a také kolektivní nezlomní obránci českých hranic – Chodové. Tehdy byl ze zapomnění probouzen i mýtus blanických rytířů vedených sv. Václavem, kterého kontextuální výklad předefinoval z mučedníka na vojevůdce.

Symbody vítězných zápasů za národní zájmy hledali Češi především v řadových bojovnících, v kolektivních hrdinech. Ti v interpretaci českého obyvatelstva jako by neměli, přesněji nepotřebovali vůdce. Vůdce zůstávali integrální součástí bojujícího davu. Řadoví bojovníci sjednocení v celek symbolizují nezdolný národ. A zde další argument pro Holého výklad o váze kolektivismu v přístupu Čechů k existenci národa.

V emancipačních zápasech české společnosti, v zápasech národních, sociálních i politických oslavují elity i řadoví účastníci symbolické „mučedníky“ a „zakladatele“. V čase ohrožení „druhými“ vyzdvihují bojovníky a vůdce. Oběma staví pomníky. Měním se politickým větrům 20. století ovšem nepodlehly především ty z nich, které zpodobňovaly reprezentanty kulturního života.

Téma diskurzu pátého: Sebepojímání Čechů v národní identitě spojuje L. Holý s představou národa, která národ chápe „jako transcendentní celek, obdařený schopností samostatného jednání a vlastními dějinami“ (104). Z této představy vychází víra v existenci „národních tradic“. Podle interpretace L. Holého „národní tradice“ v názoru Čechů znamenají jejich historickou zkušenost, a to v podmiňující závislosti: dějiny zprostředkovávají historickou zkušenost, historická zkušenost podmiňuje vznik „národních tradic“ (které jsou zkušeností selektivní). Z historické zkušenosti objasňují Češi i své charakteristické

vlastnosti. Jejím připomínáním se konstruuje jako národ, který nemění základní rysy od počátku historického času, přestože aktuální zkušenosti se liší od zkušeností minulých. (105) Potud výklad L. Holého.

L. Holý hovoří o novodobém českém národě. Pokud interpretuje pozice Čechů k národní identitě, národní ideologii a „národním tradicím“, tedy v kontextu novodobého národa a v jeho historickém rámci. Svou interpretaci konkretizuje na idejích, názorech a politických postojích. Výkladem tedy reflektuje pro politickou kulturu zásadní stavební kameny české národní identity. Vzhledem k zámeru práce zcela legitimně. Jiné pomíjí. České obyvatelstvo, přestože obsah národní identity běžně nekonceptualizuje, vnímá odlišnosti jejího ideologického (výklady dějin, náboženská orientace, práce elit) a žitého kulturního kontextu (způsob života, jednání, etický kodex, symbolická komunikace). Tradicemi nazývá právě kulturu žité každodennosti ukotvenou v etnické identitě. Zde se tedy náš výklad rozchází s výkladem Holého, který nerozlišuje identitu národně-politickou (konstruovanou na společenských a ideologických východiscích jako na východiscích prioritních, jimž je podřízena i kultura v úzkém slova smyslu) a identitu etnickou (vycházející především z kulturního ukotvení etnického/národního subjektu).³⁰ Právě kulturní kontext způsobu života, ukotvený v široké škále jevů, projevů a vztahů každodennosti a na ně vázaných zvyklostí, tvoří nezastupitelnou část identity národa. Je nesnadněji uchopitelný než ideologie. Zůstává však přítomen, i když si jeho osobitosti ve vztahu k národní

identitě často uvědomujeme až na kontrastu a ve srovnání s „druhými“, kteří disponují jinými kulturními východisky. Žitá kulturní každodennost dává prostor pro vzájemné porozumění mezi příslušníky národa a vzhledem k „druhým“ je obtížněji zaměnitelná než ideje.

V této souvislosti lze otevřít i otázku relevance názoru, že ve společnosti funguje pouze to, co si uvědomujeme. Ve vztahu k národní identitě, pokud bychom akceptovali tento výklad, má platnost potud, že funguje jako faktor „uvědomění“. Skutečnost reálně existujících a mezigenerační výměnou zakódovaných osobitostí, které si neuvědomujeme, však zajišťuje národní společnosti schopnost kdykoli z latentně existujícího „nevědomí“ probudit, revitalizovat či vykonstruovat nové stavební kameny identity. Stanou-li se uvědomělou složkou identity, nahradí složky přežitě, zprofanované, zkompromitované nebo konkurenčně odňaté. A otázka zní: Nespočívá právě v této flexibilitě výběru identifikačních znaků ukotvených v kultuře národních společností – v jejich kulturním „nevědomí“ – vitalita etnických a národních celků – měřeno reálným historickým časem a dějinným vývojem evropské společnosti?

Na druhé straně s takto položenou otázkou souvisí i problém ideologické/politické manipulace s těmito stavebními kameny. Na příkladu neúspěšné politické iniciativy, která probouzela v 90. letech 20. století „moravanství“ jako paralelu „češství“, možno vyslovit předpoklad, že relikt žité kulturní každodennosti vytažené z kulturní minulosti i současnosti jako identifikační znaky určité identity (v této souvislosti

³⁰ Na str. 105 dává L. Holý v jediné větě rovnítko mezi kulturou a tradicí. „Jejím prostřednictvím (diskurzivní strategií) vzniká představa národa jako společenství lidí sdílejících nejen jazyk, ale i vlastnosti a tradice (které bychom mohli nazývat kulturou).“

regionálně-politické) působí pouze tehdy, jsou-li v souladu se sebezpímáním těch, kteří jsou osloveni. Jinak i při masivní agitaci elit jsou epizodou odsouzenou k prohře. V postojích současného českého obyvatelstva je identita národně-politická nadřazena identitě regionální a lokální (a to i při jejich současné přítomnosti). Ztotožnění se s českým národem je prvoplánovou pozicí identity.

Téma diskurzu šestého: Češi chápou vlast jako ztělesnění společně sdíleného způsobu života, mentality a tradic lidí, se kterými žijí (65). Konstruuji ji jako sociokulturní prostor, v němž rozumějí tomu, co dělají druzí, a druzí rozumějí tomu, co dělají oni (164). Za atributy vlasti označují jazyk, zvyky, tradice a kulturu. Území vlasti Češi ohraničují prostorem Čech, českých zemí (Čech, Moravy a dodejme i Slezska) nebo Československa. Tuto variabilitu vymezení L. Holý vztahuje „ke konceptualizaci národa, za jehož příslušníky se jednotliví informátoři přihlašují, zda o sobě uvažují jako o Čechích nebo Čechoslovácích.“ (164) Tolik L. Holý.

Příčinná souvislost mezi vymezením teritoria vlasti a sebeoznačením se za Čecha nebo Čechoslováka, kterou L. Holý v terénním výzkumu zachytil, se nemohla vztahovat k sebeidentifikaci respondentů v národní příslušnosti české nebo československé. Na přelomu 80. a 90. let 20. století k obecné znalosti nejširších vrstev českého obyvatelstva patřilo vědomí nezpochybnitelné existence dvou státotvorných národů republiky: českého a slovenského. Toto vědomí podporovalo nejen federativní uspořádání státu, byť asymetrické, ale paradoxně i masová media (televize, rozhlas, film), která současně vychovávala veřejnost obou národů v dvojjazyčnosti.

Pokud někteří respondenti deklarovali jako svou vlast Československo, tedy vlast spojili se státním útvarem. Uvažovali o ní v kontextu státního a nikoli národního subjektu. A pokud tak učinili v letech 1992 až 1993, současně deklarovali buď svůj politický postoj k rozdělení Československa nebo své vnitřně pociťované vazby ke Slovensku, trávající přes toto rozdělení.

Téma diskurzu sedmého: Signifikantní pro život české společnosti přelomu 80. a 90. let 20. století bylo důsledné oddělení veřejné a soukromé sféry. Toto rozdělení se promítlo v podstatě do všech oblastí života jednotlivců i společnosti a zásadně ovlivnilo i etický kodex konstruovaný a reprodukováný v neřízeném procesu. Potud L. Holý.

Závěry L. Holého o diferencovaném vztahu k veřejné a soukromé sféře života v předlistopadovém Československu nelze zpochybnit. Otevřená zůstává otázka příčin této sociální schizofrenie. Holý hledá příčiny primárně v důsledné socializaci hospodářství a likvidaci soukromého vlastnictví (22–23), sekundárně v řízeném vybudování kolektivní identity – v povýšení „společnosti“ nejen na předmět politického a ekonomického úsilí, ale i směřujícího činitele, který má vlastní cíle, vůli a morálku, který jednotlivce buď „přijímá“ nebo „vyvrhuje“ (24–25).

V kontextu takto definovaných příčin postojů české veřejnosti k soukromé a veřejné sféře si však lze položit tři otázky. Je rozlišování soukromé (vlastní) a veřejné (cizí) hospodářské sféry v postojích české společnosti až záležitostí druhé poloviny 20. století? Nelze určité náznaky tohoto rozlišení nalézt již ve vztahu k majetku státu („eráru“) a k majetku zámožnějších vrstev (posuzováno

z pozice jednotlivce) již nejméně v 19. století? Nelze hledat filiační vazby k zvykově ukotvenému názoru na práva chudých a povinnosti bohatých (názoru předávanému folklorem i literaturou)? A dále. Jak intenzívně se na procesu oddělení veřejné a soukromé sféry v předlistopadovém vývoji Československa podílely ideologicky motivované akty, které usměrňovaly společenskou iniciativu lidí? Dobu druhé poloviny 20. století poznamenala řada společenských změn, které nesporně tento vliv mohly mít. V padesátých letech to byla zejména řízená destrukce spolkového života, typického pro nejrozmanitější společenské aktivity českého obyvatelstva let 1860–1950, přestože tuto destrukci lze dát do souvislosti s politickou ideou budování kolektivní identity socialistické společnosti. V sedmdesátých letech svůj význam pak mělo přijetí modelu distance a odpoutání se od „politiky“ jako výrazu módního životního názoru.

A konečně. Pokud připustíme, že podíl na diferenciaci vztahů k soukromé a veřejné sféře má povýšení „společnosti“ i na směřujícího činitele, jak tvrdí L. Holý, nelze náznaky této tendence prokázat již před rokem 1948 – např. v argumentacích kulturních a společenských elit národně emancipačního zápasu? Není takovýmto dokladem i vize „skvělého českého národa“, „českého národa, který neskoná a hrůzy pekla slavně překoná“³¹?

Poslední úvaha stojí již mimo vlastní téma diskurzu. Je oddělení sféry soukromé a veřejné, byť prosazené v neříze-

ném procesu, součástí konstruované české identity nebo pouze reakcí na konkrétní společenskou realitu? Pokud jí je, nebo se jí na určitou dobu stává, tedy jednotlivé stavební kameny identity „národa“³² – v pojetí, v jakém národní identitu definuje L. Holý³³ – jsou rychle proměnlivým, nestabilním a nahradi-
telným prvkem tohoto kulturního konstruktů.

L. Holý formuloval svůj výklad české národní identity, výklad myslivý, podnětný a provokující. Ve vstupních pasážích textu se přihlásil k názoru, že ten, kdo vykládá dějiny národa, je zároveň konstruuje na základě svého aktuálního společenského názoru. Analogicky vyslovil i další soud: pokud kdokoli pojednává o české identitě a vychází z výkladů českých dějin bez analýzy těchto výkladů, českou identitu konstruuje (16). Hloubku této myšlenky si opakovaně uvědomujeme v průběhu četby práce L. Holého. I Ladislav Holý konstruoval identitu českého národa – a to z velice zajímavé pozice uvědomělého Čecha, který z ideových důvodů opustil Československo a kterého dvacet let života mimo českou společnost nepřipravilo o pocit bytostného sepětí s ní. Při svém návratu neznamenal nuance myšlenkových posunů společnosti. Pocit známosti vlastního prostředí ho vedl k akcentování i některých identitních postojů a autotobrazů, které pro českou veřejnost přelomu 80. a 90. let 20. století již nebyly časové (zejména pro generace, které se staly nositeli vývoje). A právě v této poloze výkladu

³¹ Parafráze proroctví, které Josef Wenzig vložil do úst Libuši v libretu ke stejnojmenné opeře B. Smetany: „Můj drahý český národ neskoná, on pekla hrůzy slavně překoná.“

³² V této souvislosti je přesnější termín moderní národ, tedy národ v národně-politickém významu.

³³ Český překlad užívá termín „česká identita“ – nediferencuje mezi identitou etnickou a národní (národně politickou).

L. Holého spočívá jeden z nepředpokládaných přínosů jeho práce. L. Holý mimovolně připravil text pro interpretaci problému ukotvení českých emigrantů druhé poloviny 20. století ve společnosti, z níž vyšli. Současně shromáždil podklady pro dosud neprovedenou srovnávací analýzu petrifikace výchozí společnosti z doby emigrace u emigrantů žijících v různém stupni izolace od výchozího „domova“ a majících odlišné možnosti přístupu k informacím o něm. Přispěl tak k novému pohledu na problém, opakovaně zaznamenaný při studiu českých menšin v zahraničí.

Inspirativní dílo Ladislava Holého, významného a mezinárodně uznávaného českého sociálního antropologa, by mělo být českým čtenářem studováno a zvažováno. Je specifickou studnicí podnětů – teoretických, metodických i problémových. L. Holý se tímto dílem na konci

své životní dráhy obrátil k národu, z něhož vyšel. Z pozice symbolické a interpretativní antropologie zodpověděl otázku: „co znamená být Čechem pro ty, kteří se za Čechy považují“ (13). Pracoval se záměrem otevřít a přiblížit světu českou společnost v jejím identitním/kulturním kontextu. Chtěl pomoci světu pochopit naši osobitost a zvláštnost. Proto i moje úvaha nad jeho dílem. Informující a oslavně napsanou recenzi bych považovala za znevážení.

Do svého díla vložil Ladislav Holý osobní vyznání, v němž spojil svou vědeckou erudici, preciznost a myšlenkový potenciál s vnitřním postojem. Sílu jeho vůle studovat české kulturní prostředí docení ten, kdo stál u počátků jeho vědecké kariéry – cíleně a proklamativně směřované k mimoevropským kulturám.

Mirjam Moravcová

Jaký charakter bude mít příští památkový zákon?

Ministerstvo kultury předložilo dlouho očekávaný návrh zákona o ochraně kulturních památek a památkové péči v paragrafovaném znění. Ten vzbudil rozsáhlé debaty, a není divu, protože od jakosti památek se mimo jiné odvozuje i ekonomický úspěch a dlouhodobá udržitelnost terciární sféry v českých, moravských a slezských podmínkách (ovšemže v odvětví cestovního ruchu), zejména v oblasti volné venkovské kulturní krajiny a jejích sídel. Na veřejném slyšení senátního podvýboru pro kulturní dědictví k připravovanému zákonu (prosinec 2001) zazněla řada silně kritických výhrad k navrhovanému textu, které mimo jiné vykulminovaly v předložení návrhu alternativní verze základních tezí věcného záměru zákona o ochraně národního kulturního dědictví a památkové péči. Jejich autory jsou moje maličkost a ing. Ivan Dejmal, bývalý ministr životního prostředí. Počítám s tím, že během roku 2003 uveřejním v rámci časopisu *Lidé města* důkladnou analýzu vývoje české památkové péče, která by měla nalézt další ze svých vrcholů v novém památkovém zákoně, účinném v rámci nevratnosti a prudké evolutivnosti globální éry. Na této ploše podávám čtenářům zhuštěnou informaci o výchozích předpokladech tezí alternativního znění zákona, jak o nich mluví předkládací zpráva k základním tezím věcného záměru zákona o ochraně národního kulturního dědictví a památkové péči, které poprvé oficiálně zazněly na již

zmíněném veřejném slyšení senátního podvýboru pro kulturní dědictví. Nepřímo tím analyzuji myšlenkové klima soudobé památkové péče.

Úvodem je nutno konstatovat, že navrhovaný zákon se musí odchýlit od české či středoevropské tradice, ačkoli je velmi hodnotná. Nelze pouze prodloužit myšlenkovou linii, jak ji nastínila zákony z roku 1958 (Zdeněk Wirth) či zpracovatelé zákona z roku 1987, když se navíc zdůrazní aspekt zajištění práv vlastníka kulturních památek při uskutečňování péče o národní kulturní dědictví. Bylo by totiž protismyslné pohybovat se v decentralizujícím se světě, kde na významu získává terciární a kvartérní sektor, a přitom pokračovat v tradici státní památkové péče jen málo decentralizovaných národních států, které byly založeny na tradiční průmyslové výrobě a na tradičním využití venkova. Zákon musí přihlížet k tomu, že žijeme ve zcela jiném světě než například Zdeněk Wirth. Kýžené decentralizace ovšem nedosáhneme tím, že přeneseme působnosti centra na kraje. Musíme změnit celkovou filozofii zákona. Zároveň si přiznejme, že budoucnost zůstává nejasná, o to víc to platí v mobilní globální kultuře. Novým zákonem tudíž nefixujeme podmínky na sto let dopředu, ale spíše konáme jakýsi experiment s jistými stupni volnosti.

Musíme při přípravě zákona pohlédnout na skutečnost bez iluzí a růžových brýlí. V souvislosti s kampaní *Evropa –*

společné dědictví se hovoří o prokazatelném nárůstu zájmu o minulost. Ale víme, jak hluboko jde tento posun? Nebo jde o fikci s tuhým kořínkem? A co jsou pro uchování památek lidé ochotni obětovat? Každopádně vybudovat nový zákon na fikci, že stavíme na prokazatelném stupňování zájmu společnosti o kulturní dědictví, povede k dlouhodobé „neufinancovatelnosti“ památkové péče, k nepochopení omezení, která památková péče staví do cesty investičním záměrům. Musíme ze zákona učinit ne strnulou, ale flexibilní strukturu, která je postavena na více-zdrojovém financování, kde příspěvek státu tvoří jen nezbytné penzum, ale kde se otevírají možnosti pro financování památkové péče v rámci činnosti na úrovni spolků, občanských sdružení, nadačních fondů. Zákon by se měl inspirovat přístupem například ČSOP k otázce přírodního dědictví s ohledem na strategii pozemkových spolků, která je jím rozvíjena. Zákon musí umožnit společnosti, aby měla tak velkou památkovou péči, na jakou se cítí. Něco ovšem musí být zachováno „za každou cenu“, a to s ohledem na uzavřenost minulosti. Převedení památkové péče na demokratický a občanský základ není dáno jen ideovým viděním světa předkladatelů takového zákona, ale je přímo vynucováno požadavkem na dlouhodobou stabilitu financí v rámci obnovy, zachování a oživení kulturního dědictví. Protože musí být kladen důraz na vícezdrojovost obnovy a zachování kulturního dědictví (a to ve smyslu organizačním a finančním), památková péče bude komplementární činností k činnosti spolků, občanských sdružení, nadací a nadačních fondů na poli kulturního dědictví (tj. památkovou péčí veřejnou).

Navíc je nutno vzít do úvahy působení ekologické revoluce, a celkovou potřebu potvrzování místní a regionální identity v globální kultuře, které směřují ochranu kulturního dědictví od obnovy a zachování jednotlivých objektů k ochraně územní, tj. nejen městských památkových rezervací a zón, nejen segmentů krajiny, ale svým způsobem i krajiny vůbec, totiž nejdůležitějšího zdroje místní a regionální identity v naší éře. Ale jakým způsobem chránit pamětovou stopu krajiny, která je svým způsobem všudypřítomná a která ve svých jednotlivých projevech nedosahuje takové památkové hodnoty, aby mohly být dílčí pamětové stopy zahrnuty do souboru prohlášených kulturních památek, která je však veřejností přesto vnímána jako téměř stěžejní součást kulturního dědictví? K tomu je potřeba rozvinout institut tzv. obecné památkové péče, tj. zahrnutí aspektu ochrany kulturního dědictví do zejména územních řízení (na která bude v rámci nového stavebního zákona položen největší důraz), a to ve smyslu rozhodnutí o umístění stavby, rozhodnutí o změně využití území a rozhodnutí o dělení nebo scelování pozemků. Obecná památková péče je reakcí na přílišnou výběrovost památkové péče a její územní omezenost. Vedle tzv. obecné památkové péče se rozvine institut speciální památkové péče, která se zabývá prohlášováním, managementem a systémovým, zejména pobídkovým financováním prohlášených kulturních památek a památkových území. Tím se posílí symetrie mezi státní ochranou přírody a krajiny, tj. ekologickou legislativou a legislativou památkovou. Česká památková péče dosud nerozvinula žádnou skutečně efektivní občansky participaci

strategii, která by stavěla na spolupráci s vlastníky památek a místní iniciativě.

Musíme mít na zřeteli, že první československá republika, ačkoli v ní působila obdivuhodná generace architektů a památkářů, a nový stát musel pracovat na odhalení a zdůraznění řádu kulturních symbolů dokazujících právo na politickou samostatnost, nevypracovala zákonnou normu na ochranu památek, protože vše ztroskotalo na neochotě vlastníků kulturních památek přijmout supervizi státu při nakládání s jejich vlastním majetkem. Obnovu, zachování a oživení kulturního dědictví je třeba chápat jako veřejný zájem; ovšem ve stejném okamžiku je potřeba se ptát, jakým způsobem a na základě jakých metod získat vlastníky kulturních památek a developery v rámci památkových území k aktivní účasti na obnově a zachování kulturního dědictví jako veřejného zájmu, který v širším pojetí náleží do ochrany životního prostředí (což umožní hlubší propojení s Listinou základních práv a svobod). Nezbytnost sladění veřejného zájmu se zájmy soukromých majitelů kulturních památek neznamená ústupek z prosazování veřejného zájmu na obnově, zachování a oživení kulturního dědictví, ale pochopení situace, že stávající systém spíše etatické a výběrové památkové péče buduje svoji filozofii na neudržitelné tezi „zmrazování autentických hodnot“ minulosti bez většího ohledu na to, že značná část kulturního nemovitého dědictví má neopominutelný význam jakožto sídelní a funkční jádro pro revitalizaci například venkovských sídel a celé kulturní krajiny – včetně dalších funkcí. Proto je potřeba konstatovat, že budoucí zákon musí mít víceméně pobídkový a stimulační účinek pro soukromé vlastníky

památek. Tento účinek bude docílen tím, že kulturní památky prvního stupně, u kterých je při jejich ochraně a obnově zdůrazněn prvek konzervace (obnovy a zachování) autentických hodnot, mají být vlastněny a jejich obnova a zachování garantovány státem. Vůči kulturním památkám druhého stupně, vlastněným zejména soukromými majiteli, zákon nabídne strategii prolnutí obnovy a zachování památkových hodnot s podporou regenerace či aktualizace jejich funkcí včetně vřazování památek do nových souvislostí. Součástí zákona má být jmenovitý výčet celostátních pobídkových programů za účelem obnovy, zachování a oživení kulturního dědictví, které se budou dělit do dvou kategorií. Ta první bude cílit k obnově a zachování kulturních památek prvního stupně, druhá kategorie pobídkových programů bude směřovat k realizaci strategie obnovy, zachování a zejména oživení památek druhého stupně.

Vřazování obnovy a zachování památkové stopy kulturní krajiny mezi stěžejní témata památkové péče musí být zohledněno jednak v ustavení a podrobném definování institutu „prostředí památky“ (včetně definování jeho ekologických parametrů) a dále v ustavení institutu „památných míst“ jakožto institutu ochrany místního, případně regionálního kulturního dědictví, jemuž v německé jazykové oblasti odpovídá termín „Heimatschutz“. V této souvislosti je v prvé řadě potřeba vyjasnit terminologická východiska: vede se debata o tom, zda se přiklonit k pojmu „pamětihodnost“ či „památná místa“. Protože se památková péče globální éry orientuje na krajinné a urbanistické dědictví v širším slova smyslu jako zdroj místní a regio-

nální identity, mezi objekty místního významu by zřejmě neměly náležet věci movité, které nejsou fixovány na konkrétní lokalitu nutným pevným poutem (samozřejmě i boží muka je možno přemístit, ale to je věcí institutu přemístění památek). Přikloňme se tedy k termínu „památná místa“. Nechejme se přitom také inspirovat například Hornorakouským zákonem o krajině obrazu sídel, když vlastní pojem památná místa najdeme v Úmluvě o ochraně architektonického dědictví Evropy: nejde totiž jen o uchování památných míst volně rozptýlených v krajině, ale i o uchování obrazu vlastního sídla v celku jeho katastrálního území. Nový zákon by tudíž měl obsahovat institut „památných míst“ jako nástroje „ochrany domoviny“ (Heimatschutz) a ochrany krajinného rázu (ve smyslu například střešní krajiny) spíše drobných venkovských sídel.

Mezi památková území nově musí náležet památky zahradního umění, které jsou dosud většinou chápány jako „doplňkové“ součásti staveb coby kulturních nemovitých památek. Tímto se stírá jejich specifická zranitelnost jako „živého kulturního dědictví“.

Jak je vidět, navrhuje se poměrně výrazný zásah do celkové myšlenkové struktury památkové péče. Je ale krize památkové péče natolik hluboká, aby takové kroky ospravedlnila? O tom, zda je památková péče v krizi nebo není – se vede spor. Nejčastějším argumentem obhájců statu quo je tvrzení, že památková péče ve krizi je, ale stav krize je památkové péči zcela vlastní, inherentní. Dějiny památkové péče jsou dějinami krizí. Památková péče je stále ve vleku mimořádných, nepředpokládaných situací, před které ji stavějí dějiny. Dějiny, jejich stopy chce uchovat, ať již

in situ – či prostřednictvím celkové muzealizace.

Přesto lze podat minimálně jeden zásadní argument, proč je soudobá krize památkové péče vážnější než ty předešlé. Hnutí okrašlovacích spolků, německé zákony proti znešvařování tváře sídel a krajiny svědčí o tom, že památková péče ve svých prvopočátcích souvisela s „bojem za dobrý vkus“, s estetickou potřebou uchování krásy. Postupně ovšem docházelo k racionalizaci postojů památkové péče. To souviselo s tím, že památková péče byla povolána k vytváření symbolů pro nově se rodící národní státy. Dobře je to vidět na dostavbě velkých katedrál během 19. století (katedrála v Kolíně nad Rýnem, Svatovítská katedrála). Georg Dehio toto zracionalizování, zlogičtění památkové péče popsal svoji často citovanou formulí: „Památky se nekonzervují proto, že jsou krásné, nýbrž proto, že jsou součástí národní existence. Ochrana památek není prožitkem pro oko, ale cvičením z piety.“

Právě tento národní zájem stojící za památkovou péčí ji poskytoval mocenskou pozici a z toho vyplývající vliv: tj. finanční prostředky, a zejména schopnost odolat demoličním či radikálně adaptačním investorským záměrům. Památková péče tudíž nikdy nebyla pouze ochrannářských hnutí, ale hnutím takřka mocenským a státotvorným. Ale co si počne v době úpadku národních států, když se ještě vůbec neví, v jaké nadnárodní struktury současný kotel světové politiky vyústí a jaké symboly tyto struktury budou potřebovat, pokud vůbec nějaké. Na každý pád začíná památková péče působit jako izolovaný proud, za kterým nestojí žádný výrazný mocenský zájem. To je z hlediska čistě ochrannářského ideálu

a vůbec čistoty motivací jistě v pořádku, nicméně v praxi to znamená bezmocnost památkářů vůči dravým investorským záměrům.

Navíc, když tyto investorské záměry „protlačují“ tzv. popular architecture, která je líbivá a veze se po vlně masového vkusu. Mocenská izolace památ-

kové péče a popular architecture jako hlavní protivník tlačí památkovou péči do hluboké defenzívy, která za jistých okolností může vyústit do jejího faktického zrušení (takové hlasy se skutečně ozývají). Krize je tu, a minimálně ve středoevropském prostoru je potřeba reagovat.

Tomáš Hájek

a. Zprávy osobní

**Profesor Andreas Moritsch
(*1936–†2001)**

Rakouský historik-slavista na pomezí etnologie a kulturní antropologie

Univerzitní profesor Andreas Moritsch zemřel v 65. roce svého věku po těžké operaci v ranních hodinách 27. února 2001 v nemocnici v korutanském Villachu. Tím ztrácí univerzita v Celovci (Klagenfurt) svého profesora pro dějiny východní Evropy, který tam působil od roku 1993 a proslavil se daleko za hranicemi země. Moritschovo odborné působení tak začalo a skončilo v jeho milé korutanské domovině.

Andreas Moritsch se narodil 28. listopadu 1936 jako syn slovinské rolnické rodiny v Draganči (Dragantschach) v údolí řeky Zila (Gail). Absolvoval učitelský ústav v Celovci a několik let působil jako učitel na dvojjazyčných obecných a hlavních školách v jižních Korutanech. Od roku 1960 studoval geografii, historii a slavistiku na vídeňské univerzitě a promoval roku 1967 u legendárního profesora geografie Hanse Bobeka disertační prací, kterou uveřejnil roku 1969 pod názvem *Das nahe Triester Hinterland. Zur wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts* (Blízké zázemí Terstu. K hospodářskému a sociálnímu vývoji od počátku 19. století). Z této knihy vyzařuje láska k alpsko-jaderskému prostoru, k němuž se Moritsch v pozdějších letech neustále vracel. Po roce 1990 zde pořádal s podporou vídeňského ministerstva vysokého školství a vědy mezinárodní semináře v údolí řeky Soči (Isonzo).

V pohnutém roce 1968 se dr. Moritsch

stal asistentem na univerzitním institutu pro dějiny východní Evropy, tehdy ještě v Liebiggasse 5, a prvním příslušníkem kolegiálně a přátelsky spolupracujícího čtyřlístku asistentů – Andreas Moritsch, Horst Haselsteiner, Arnold Suppan a Max Demeter Peyfuss, kteří byli ke konci osmdesátých let povoláni jako profesori na univerzity ve Štýrském Hradci, Vídni a Celovci. Profesor Walter Leitsch přivedl Moritsche k ruským dějinám a k habilitační práci, která byla publikována roku 1986 pod názvem *Landwirtschaft und Agrarpolitik in Russland vor der Revolution* (Zemědělství a agrární politika v Rusku před revolucí). Jako milovník knih využil Moritsch své výzkumné pobyty v Sovětském svazu k cenným nákupům mnoha knih, včetně literatury, která je na Západě stěží přístupná a velice vzácná. Své studenty nabádal ke studiu slovanských jazyků, bez jejichž dobré znalosti není možné porozumět dějinám východní a jihovýchodní Evropy.

Na mezinárodně proslulém vědeckém kongresu *Kärntner Volksabstimmung 1920* (Korutanské referendum roku 1920), které uspořádal Helmut Rumpler na univerzitě v Celovci roku 1980, předložil Andreas Moritsch pozoruhodný sociálně ekonomický rozbor výsledků tohoto referenda, které byly z národně-politického hlediska překvapující. Moritsch ozřejmil tržněhospodářské a společensko-strukturální příčiny skutečnosti, že značná část slovinských rolníků a dělníků hlasovala 10. října 1920 pro setrvání v Rakouské republice. V roce 1984 uveřejnili profesor Tom M. Barker (Albany, USA) a Moritsch společnou syntézu v angličtině *The Slovene Minority in Carinthia* (Slovinská menšina v Korutanech). Tento směr vědeckého výzkumu, sblížující historii s etnologií a kul-

turní antropologií, rozvinul Moritsch v obsáhlém sborníku pod svou redakcí a pod obecným názvem *Vom Ethnos zur Nationalität* (Od etnosu k národnosti) jako osmnáctý svazek řady *Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit* z roku 1991. Po příchodu na univerzitu v Celovci roku 1993 se vztah národů, regionů, národnostních skupin a menšin stal jednou z hlavních oblastí Moritschova pracovního úsilí. Věnoval tomuto problému také řadu přednášek a seminářů v dvojjazýčném vzdělávacím středisku korutanské diecéze katolické církve v Tainachu. Sborníku *Der Austroslavismus. Ein verfrühtes Konzept zur politischen Neugestaltung Mitteleuropas* (Austroslavismus, předčasná koncepce nového politického uspořádání střední Evropy) z roku 1996 předeslal Moritsch výrok českého historika Františka Palackého, že by se Rakouské císařství muselo vytvořit v zájmu Evropy a humanity, kdyby již neexistovalo. V tomto směru spolupracoval Moritsch také se slovinskými historiky na přípravě *Alpen-Adria-Geschichtsbuch* (Alpsko-jaderská kniha dějin), ale definitivního vydání tohoto sborníku se již nedočkal.

Historikové z Rakouska a dalších zemí střední, jihovýchodní a východní Evropy vysoko oceňují památku a dílo svého kolegy a přítele Andrease Moritsche.

Prof. Dr. Arnold Suppan
Univerzita Vídně

Josef Václav Scheybal

*31. 12. 1928 v Kristiánově
u Frýdlantu – †28. 9. 2001
v Jablonci nad Nisou

V symbolickém dnu 28. září 2001, na svátek sv. Václava, opustil řady českých

etnologů J. V. Scheybal, zanícený, nesmírně pracovitý, ukázněný a skromný badatel, jedinečný specialista v oboru dokumentární národopisné kresby, dobrý člověk a obětavý kolega všech, kteří žádali o pomoc a radu.

Josef Václav Scheybal vyrůstal v rodině vynikajícího sběratele a znalce lidové kultury Josefa Scheybala, v prostředí laskavém, inspirativním a vysoce náročném na intelektuální růst mladého chlapce. Právě díky příkladu a záměrnému výchovnému působení otce získal J. V. Scheybal základní vědomosti o lidové kultuře a také lásku k tomuto nezastupitelnému fenoménu české národní kultury. Díky vlivu matky orientoval svůj zájem ke kresbě a k lidovému výtvarnému projevu. Když se po záboru pohraničních území Československa v roce 1938 rodina uchýlila do Turnova, dostal se talentovaný chlapec do společensky pulzujícího lokálního prostředí, které žilo současnou kulturou i tradicemi zájmu o vysoké a také lidové umění. S tímto koutem Českého ráje zůstal svázán i po roce 1948, kdy rodina přesídlila na nedaleký Sychrov. Na Turnovsko pravidelně záježděl i po roce 1966, kdy se jeho domovem stala bývalá fara v Jablonci nad Nisou.

Turnovsko trvale ovlivnilo intelektuální směřování J. V. Scheybala. Prostředí kulturně vyspělého města, rodiště historiků Josefa Pekaře a Josefa V. Šimáka, podněcovalo: malíř Karel Vik, grafik Karel Kinický, pedagog a spisovatel Jan Knob a další osobnosti spojené s tehdejší Turnovskem prohlubovali již probuzené zájmy studenta. Zde se poprvé J. V. Scheybal seznámil, právě prostřednictvím aktivit svého otce, i s terénní výzkumnou prací – orientovanou jednak k soupisu a dokumentaci lidové architektury, jednak k záchraně uměleckých památek severo-českého regionu (soustředovaných do

státní umělecké sbírky v sychrovském zámku – po roce 1945). Díky svému otci získal cit pro sběratelství a také reálné zkušenosti s dokumentací uměleckých sbírek a literárních památek. Když v roce 1947 maturoval, byl rozhodnut o volbě své budoucí odborné dráhy.

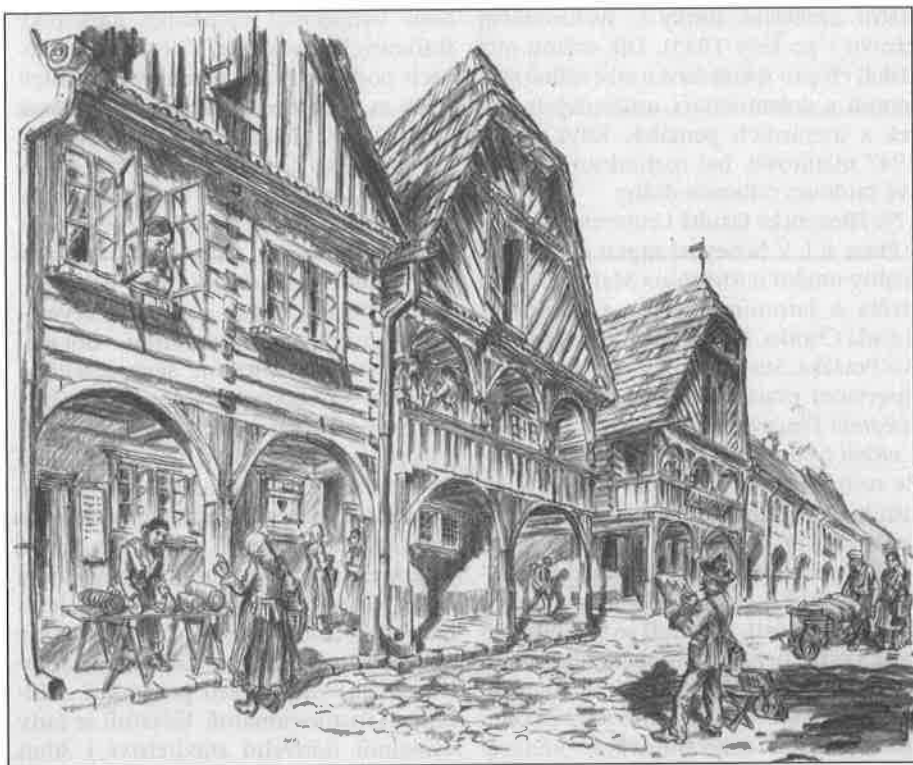
Na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze si J. V. Scheybal zapsal dva obory: dějiny umění u Antonína Matějčka, Jana Květa a Jaromíra Pečírky a národopis u Karla Chotka, Drahomíry Stránské a Viléma Pražáka. Studium ukončil v roce 1952 disertační prací na téma *Lidový dům ve středním Pojizeří a v Podještědí. Příspěvek k určení typů severočeské lidové architektury*. Ze svého rozhodnutí se navrátil do koloritního severního Pojizeří s vůlí nezávisle pracovat na poznávání kultury tohoto krásného kraje. Vrátil se se záměrem zprostředkovávat dosažené poznatky odborné i širší veřejnosti. Rozhodl se pro nesnadnou cestu nezávislého badatele, cestu v 50. a 60. letech neobvyklou. Uchoval si svobodu své odborné orientace za cenu maximálního uskomňování. Věnoval se cele osobitě pojaté výzkumné činnosti zaměřené na studium lidové architektury a lidového umění. Dobrovolná spolupráce na pořádání a katalogizaci unikátních sbírek, vytvořených jeho otcem, a současně trvalá spolupráce s muzei středního a severního Pojizeří a Podkrkonoší zprostředkovaly J. V. Scheybalovi dobrou sumu znalostí muzejní práce. Těchto znalostí využil na svém prvním a konečném pracovišti – v Severočeském muzeu v Liberci, kde působil v letech 1965 až 1988.

Když v roce 1965 nastoupil J. V. Scheybal jako odborný pracovník do Severočeského muzea, převzal zodpovědnost za národopisné sbírky a fondy z oblasti umění a uměleckého průmyslu. Posléze se stal vedoucím celého historického oddělení. Za dvacet tři let svého půso-

bení vybudoval vynikající kartotéky sbírkových předmětů. V těchto kartotékách podchytil také památky Severních Čech in situ, především památky lidové architektury. Jeho práce sbírkotvorná, ale neméně i jeho podnětná práce výstavní, prezentující muzejní fondy i další dochované památky severních Čech, profilely činnost muzea. Svě úsilí o kultivaci muzejní práce neomezil J. V. Scheybal ovšem pouze na Severočeské muzeum. Iniciativu obracel i k ostatním muzeím severočeského regionu – z osobního zájmu a v rámci tak cenných přátelských kontaktů.

Ve své badatelské práci se J. V. Scheybal orientoval především na studium lidové architektury, i když jeho zájem trvale poutalo také lidové umění a artefakty lidové hmotné kultury. Terénní výzkumy, které svým způsobem poznamenávaly jeho badatelské úsilí, realizoval z vnitřní touhy po poznání: v rámci vlastní iniciativy i v rámci výzkumných programů zaštitěných institucionálně. Účastnil se řady výzkumů lidového stavitelství i širěji pojatých záchranných výzkumů, které v padesátých a šedesátých letech organizovaly Národopisná společnost československá, Státní fotoměřický ústav, Státní památkový ústav a Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV. Stal se uznávaným terénním pracovníkem. V terénním výzkumu pokračoval i jako pracovník Severočeského muzea – a ani tehdy se neomezoval pouze na severní Čechy. Cíleně, v souvislostech institucionálně zaštitěných výzkumů i v souvislosti připravovaných publikací o lidové architektuře, vstupoval do jiných oblastí Čech, a také Moravy, Slezska a Slovenska.

Při výzkumné práci J. V. Scheybal uplatňoval a rozvíjel své výborné kreslířské schopnosti. Na základě takto získaných zkušeností znovu „objevil“



Patrové roubené domy v Sobotce, kresba Josefa V. Scheybala

národopisnou dokumentární kresbu a definoval ji jako jednu ze základních technik etnografické výzkumné a dokumentační práce. V rovině výtvarné navázal na umělecké dílo Jana Prouška, Karla Vika a Adolfa Kašpara, k jejichž kreslířskému odkazu se hlásil jako k inspiračnímu zdroji. Národopisnou dokumentární kresbu však pochopil jako specifickou odbornou činnost, postavenou na dvou rovnocenných principech: na principu přesnosti a technické instruktivnosti zobrazení a na principu dokonalosti výtvarného projevu. Národopisná kresba v jeho pojetí znamenala výzkumnou techniku, jejímž cílem bylo zdokumentování zkoumaného jevu v poznávací celistvosti,

tedy ve struktuře materiálu, konstrukčních prvcích, funkci a sociálním ukotvení. Znamenala kombinaci kresby celku, vybraných detailů konstrukce i výzdoby, a také slovní doprovod, vyžadující informace o názvech, účelu, umístění, časové projekci a sociálním ukotvení vlastníků. Takto pojatou kresbou dokázal J. V. Scheybal překonat limity dokumentární fotografie. Národopisné kresby J. V. Scheybala jsou dnes soustředěny především v rodinném archivu a v Etnologickém ústavu AV ČR, ale tvoří také součást sbírkových fondů Národopisného muzea v Praze a regionálních muzeí severních Čech. Byly prezentovány na řadě výstav v Praze, Třebízi, Kouřimi, Turnově,

Jičíně, Hořicích, Liberci a také v dalších lokalitách severních, východních a středních Čech. Především se však staly, právě pro dokumentární i výtvarnou hodnotu, nosnou částí řady knižních publikací – vydaných J. V. Scheybalem i dalšími autory.

Knižně a časopisecky zveřejněné práce soustředil J. V. Scheybal k šesti tématickým okruhům, které současně reprezentují jeho měnící se odborné směřování. Své první knižní publikace a také řadu studií, napsaných v 50. a 60. letech, věnoval dílu malířů severočeského regionu (A. Kašpar, 1957; J. Prousek, 1957; K. Vik, 1958; M. Votrubec, 1964; M. Švabinský, 1998). V šedesátých až osmdesátých letech to však byly především umělecké památky severních Čech, které ho zaujaly (*Památky Jablonecka*: spolu s J. Scheybalovou a B. Benešem, 1969; *Umění lidových tesařů, kameníků a sochařů v severních Čechách*: spolu s J. Scheybalovou, 1985). K zásadním odborným přínosům osmdesátých let patří jeho analýza kramářské písně jako specifického masového media doby a zprostředkovatele informací v širokých vrstvách obyvatelstva venkova i měst (*Senzace pěti století v kramářské písni*, 1990). V posledním desetiletí života se pak J. V. Scheybal cílevědomě orientoval na vlastivědné reflexe svých rodných, kulturně bohatých a krajinně malebných severních Čech (*Kraj kolem Jizery*, spolu s J. Scheybalovou a D. Jakoubě, 1995; *Krajem skla a bižuterie*: spolu s J. Scheybalovou, 1998).

Zájem o lidovou architekturu nacházel, na rozdíl od ostatních zájmů, trvalé místo v publikační činnosti J. V. Scheybala. K tomuto významnému fenoménu tradiční lidové kultury přistupoval vždy z pozice etnografa a současně citlivého výtvarníka. Přínosem jsou zejména jeho poznatky o patrovém domě (severoče-

kém, slovenském) a o podstávkách jako svébytném konstrukčním prvku lidového stavitelství. Přínosem jsou i jedinečná zobrazení lidových staveb v jejich mnohotvárné podobě. Právě pro tuto výjimečnou pozici výborného výtvarníka a etnografa – znalce lidových staveb se stal spoluautorem řady významných publikací, které dnes představují základní sumu znalostí o lidové architektuře Čech, Moravy a Slezska (*Lidové stavby v Pojizeří*: spolu s J. Šolcem, 1960; *Větrné mlýny na Moravě a ve Slezsku*: J. Vařeka, 1967, 1982; *Lidová architektura. Encyklopedie*: V. Frolec a J. Vařeka, 1989; *Západočeská vlastivěda – Národopis*, 1990; *Klíč od domova. Lidové stavby východních Čech*: L. Štěpán a J. Vařeka, 1991; *Podstávkový dům v Čechách*: spolu s J. Scheybalovou a J. Vařekou, 1992). Ze stejné pozice se podílel i na některých slovenských monografiích (*Banická dedina Žakarovce*, 1956; *Horehronie*, 1974).

J. V. Scheybal byl svázán s významnou etapou dějin české etnologie, s etapou soustředěného mapování mizejících podob tradiční lidové kultury 19. století a reziduí dochovaných z předchozího vývoje. Do tohoto badatelského směřování zasáhl svou výzkumnou i publikační činností. Jeho osobním vkladem je definování národopisné kresby jako specifické techniky etnografického výzkumu. V povědomí současníků je jeho odkaz spojen s řadou vědních specializací: etnografie, kulturní historie, dějin umění, památkářství, muzeologie. Navždy však zůstane v paměti jako vynikající ilustrátor, kreslíř a malíř.

Mirjam Moravcová, Jan Štoviček

Děkujeme PhDr. Janě Scheybalové za poskytnuté informace a cenné materiály.

K biografii J. V. Scheybala:

Vařeka, Josef: Jubilejní pozdrav PhDr. Josefu Scheybalovi. *Český lid*, 80, 1993, s. 340–343. Zde výběrová bibliografie prací a výstavní činnosti J. V. Scheybala za léta 1950–1993.

Procházka, Lubomír: PhDr. Josef V. Scheybal – malíř-kronikář lidových kameníků a kamenosochařů. Článek věnovaný autorovým sedmdesátinám a výstavě jeho kreseb v Hořicích, jedné z největších a nejlépe aranžovaných – u příležitosti 115. výročí sochařsko-kamenné školy. *Časopis Kámen*, 5, 1999, 3.

Rubešová, Marie: Stezkami dědictví. *Chalupář a chatař*, 10, říjen 2000, s. 46.

Jakoubčová, Vladimíra: Nosil v srdci zámků Českého ráje a Pojizeří. *Krkonoše*, č. 4, duben 2000, s. 30–31.

Vařeka, Josef – Scheybalová, Jana: Za Josefem V. Scheybalem (30. prosince 1928 – 28. září 2001). *Český lid*, 89, 2002, s. 61–62.

Samšíňák, Karel: Odešel PhDr. J. V. Scheybal. *Od Ještěda k Troskám*, 2002, s. 5–8.

Harvan, Vlastimil: Na slovíčko s J. V. Scheybalem. Rozhovor u příležitosti vydání monografie o turnovském rodákovi, malíři Miloši Votrubicovi. *Krajské noviny Průboj*, 11. 4. 1965.

Kaván, Jaroslav: Kdo je J. V. Scheybal. Opožděná gratulace ke čtyřicátinám. *Noviny Jablonecka*, 26. 11. 1969.

Šumberová, Olga: Most přes propast času. Povídání o rodinné tradici, dokumentaci lidových památek a výstavách. *Náš domov – páteční příloha Zemědělských novin*, 15. 8. 1980.

Mikolášek, Vladimír: Píješ-li ze studny... Josefu Scheybalovi k jeho zítřejším narozeninám. Povídání o sběratelských zálibách předků, o setkání s malíři, o národopisu a kreslení. *Krajské noviny Průboj*, 30. 12. 1988.

Mikolášek, Vladimír: Vyznání lásky k domovu. Povídání o předcích, o jabloneckém domově, o knihách, kreslení a výstavách. *Časopis Krkonoše – měsíčník o přírodě a lidech*, 11, 1994.

Plessingerová, Alena – Vařeka, Josef: Několik slov o autorovi kreseb. *Stezky dědictví...* Kalendář na rok 2001.

Vzpomínka na Milana Stuchlíka (*28. 7. 1932 ve Vídni – †22. 12. 1980 v Belfastu)

Vědecké osobnosti, které zasáhly do vývoje české etnologie druhé poloviny 20. století a poznamenaly její postupně se měnící tvář, nemají být zapomenuty. K výrazným badatelům této epochy nesporně patřil sociální antropolog PhDr. Milan Stuchlík, CSc., člověk myslivý, rozhodný, osobně statečný a čestný.

Milan Stuchlík nastoupil svou odbornou dráhu na počátku padesátých let. Tehdy syn vídeňských Čechů, drobných živnostníků, které osud a hledání pracovního uplatnění zavedly záhy po narození syna do Československé republiky – zprvu do Zlína (1933), po skončení druhé světové války do Prahy (1946) a poté do Teplic (1947), se stal studentem Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Za svůj studijní obor si zvolil národopis, od počátku ovšem odhodlán věnovat se obecné etnologii. Milan Stuchlík patřil k etnologům, kteří svá studentská léta prožili v dozívající atmosféře poválečné euforie, v atmosféře, jež dosud navozovala vědomí perspektiv a možností sebeuplatnění v znovu se rozvíjející vědecké práci a současně evokovala vědomí povinnosti obohacovat společnost. K nabídnuté šanci v pojetí tehdejších studentů etnologie (či přesněji v dobovém vyjádření „národopisu“) náležela i volba směru badatelského zájmu

a myšlenkových východisek, z nichž tento zájem bude rozvíjen a kultivován. Diskuse o otázkách vlastní volby a její opodstatněnosti probíhaly mezi studenty etnologie na půdě veřejné, poloveřejné i ryze uzavřené. Milan Stuchlík volil jednoznačně a nekompromisně: zaměřil se na etnologii mimoevropských společností, ve vstupní fázi na problematiku nativních kultur Oceánie. V kulturní oblasti Oceánie našel také téma pro svou diplomovou práci (*Kamenné nástroje v kultuře původních obyvatel Melanésie*, 1956). Teprve po určitém hledání se přihlásil k sociální antropologii – v padesátých letech v české národopisné vědě neakceptované.

Po ukončení studia „národopisu“ na Filozofické fakultě University Karlovy v Praze v roce 1956 působil Milan Stuchlík patnáct let jako odborný pracovník v Náprstkově muzeu Národního muzea v Praze. Zde spravoval sbírky z oblasti Oceánie. V jeho pojetí práce muzejníka nedílně slučovala práci výzkumnou, sbírkotvornou a dokumentační. Jednoznačně ovšem preferoval dvě první tvůrčí aktivity. Ty odpovídaly jeho intelektuální schopnostem i ambicím. Svě poslání viděl však i v činnosti učitelské, ve výchově nové generace českých etnologů zorientovaných ve světových trendech antropologického bádání. Na počátku šedesátých let stál proto logicky, spolu s Ladislavem Holým, u zrodu výuky sociální antropologie na FF UK (1962). Obklopil se skupinou ambiciózních mladých lidí, které odborně vedl a názorově modeloval, lidí, kteří s nadšením přijímali jeho podněty.

V tomto prvním období své vědecké dráhy se Milan Stuchlík zajímal nadále především o problematiku přírodních národů Oceánie, Indonésie a Austrálie. Z okruhu této široké problematiky také

zvolil téma své kandidátské disertace: *Batacká sociální a politická organizace* (*Bataac Social and Political Organization*, *Annales of the Naprstek Museum* 1, 1962, a 2, 1963). Z pozice zaměstnance Náprstkova muzea však podnikal studijní cesty i do oblastí jiných, do oblastí Předního Východu a Afriky – do Afghánistánu, Maroka, Egypta – Nubie a také do Mali. Zde všude prokázal svou schopnost kontaktu s terénem a lidmi jiných kultur, odtud také přivezl pozoruhodné sbírkové předměty.

Na počátku 60. let byla česká sociální antropologie „objevena“ předními antropology z Cambridge, profesory Mayem-Fortesem a Ianem Cunnisonem, kteří ji vzali „pod patronát“. Milan Stuchlík byl na jaře 1968 pozván strávit několik studijních měsíců na půdě St. John's College jako hostující akademik.

Touha poznávat a dokumentovat dosud nepopsané society a kultury vedla Milana Stuchlíka i k rozhodnutí využít program výměny vědeckých pracovníků mezi univerzitami v Chile a v Československu. Zvolil výzkum indiánů kmene Mapuche, kmene sídlícího v jižním Chile na samé hranici s Argentinou v rezervaci Coipuco. V červnu roku 1968 odjel do Chile s jednoznačným záměrem: uskutečnit roční stacionární antropologický výzkum indiánského obyvatelstva v životních podmínkách daných hranicemi rezervace. Nicméně, společenské souvislosti, stojící mimo osobnost Stuchlíkovu, však jeho plány zásadně změnily. Prodloužená výzkumná stáž a posléze opakovaně cíleně prodlužovaný vědecký pobyt v Chile se v roce 1972 změnil v doživotní exil – nikoli však ze Stuchlíkova podnětu. Rozhodla vůle pokračovat v započatém odborném díle.

Působení Milana Stuchlíka v Chile, ve vstupní fázi orientované na terénní

antropologický výzkum zaštitěný univerzitou (*Universita de Chile*) v Santiagu – pobočkou v Temuku (v provinčním městě oblasti, kde prováděl výzkumy), se záhy neomezilo pouze na práci badatelskou. Již v roce 1969 přijal Milan Stuchlík jako výzvu nabídku *Ústavu pro ochranu domorodců* v Temuku (*Instituto Indígena*) a poté i univerzity v Concepción přednášet sociální antropologii. V prvním případě byli jeho posluchači odborníci – lékaři, sociální pracovníci, právníci, a také misionáři, v případě druhém studenti. Ve své pedagogické práci zúročil Stuchlík učitelské zkušenosti na FF UK a cílevědomě na ně navázal. Pro koncipování osobitého projektu výuky, studijního programu, který bychom dnes označili jako široce pojatou sociální a kulturní antropologii, však Milanu Stuchlíkovi poskytla prostor až katolická univerzita v Temuku (*Universita Católica de la Frontera*). K vybudování svébytné katedry široce pojatého antropologického studia na této vysoké škole přikročil v roce 1970. Konstituoval tříletý výukový program ukončený promocí, který směřoval ke komplexnímu studiu společností a kultur jihoamerických indiánů. Jeho vizí bylo vybudovat mezinárodně uznávané univerzitní pracoviště slučující přípravu teoretickou s empirickým výzkumem, pracoviště se širokými nadnárodními kontakty, které by se stalo myšlenkovým centrem pro celou jižní Ameriku. Své úsilí na tomto poli považoval Milan Stuchlík za svou osobní prestiž, zásadní životní úkol a také závazek k hostitelské zemi. Svůj projekt soustavně naplňoval po necelé tři roky. V letech 1971 až 1973, tedy v letech pro chilskou společnost vysoce politicky exponovaných a krizových, působil na katolické univerzitě v Temucu jako vysokoškolský učitel a vedoucí ústavu

nazvaného „*Centro de estudios de la realidad regional*“ (Ústav pro studium regionů). Skutečnost, že byl po politickém převratu v Chile donucen opustit toto slibně se rozvíjející, přesto však teprve započaté a ještě nedokončené dílo, nesl těžce. Odchod z Chile pociťoval jako svou nezaviněnou prohru, jako opětovný zásah neočekávaných událostí do svých vědeckých plánů.

K vědeckým výsledkům chilského působení Milana Stuchlíka patří nejen jeho pedagogická činnost a rozsáhlá výzkumná práce orientovaná jednoznačně na populaci kmene Mapuche (např. *Niveles de la organización de los Mapuche*, 1969 – *Los mecanismos de la cooperación interfamiliant en de la comunidad Mapuche*, 1972 – *Life on a Halfshare: Mechanisms of Social Recruitment among the Mapuche of Southern Chile*, 1976). Věren tradici pracovníků Náprstkova muzea shromáždil Milan Stuchlík jedinečnou sbírku artefaktů hmotné a duchovní kultury příslušníků kmene Mapuche. Tu, opět podle tradic českých etnologů, věnoval Náprstkovu muzeu, ústavu, který byl jeho prvním pracovištěm a k němuž se cítil bytostně připoután.

Po odchodu z Chile se vědeckým působením Milana Stuchlíka stala zprvu univerzita v Cambridgi (1973 až 1974) a poté Queen's University v Belfastu (1974–1980). Vědeckou práci v letech svého britského působení orientoval již především směrem teoretickým a metodologickým. V myšlenkových koncepcích postupně opouštěl sociální antropologii a rozšířil svůj zájem na širokou problematiku filozofie společenských věd. V této době spolupracoval s řadou významných britských vědců, např. s Ernstem Gellnerem, Anthony Giddensem a dalšími. K jeho významným a uznávaným přínosům náleží rozpracování teorie

„Folk models“, kterou vypracoval spolu s Ladislavem Holým (srov. *The Structure of Folk Models, 1981 – Actions, Norms and Representations. Foundation of Anthropological Inquiry*, 1983).

Na samém konci sedmdesátých let se Milan Stuchlík opět vrátil k terénní práci. Po tři roky probíhající výzkum realizoval v severním Španělsku ve vesnici Javierrelatre v Arragonu. V jeho rámci řešil problém dopadu administrativních zásahů státu na život a společenské chování venkovského obyvatelstva, problém na přelomu 70. a 80. let živý a otevířený. Tento výzkum však již nedokončil a nezpracoval. Náhlá smrt ho zastihla v plném vědeckém rozmachu ve věku 48 let.

Queen's University v Belfastu po jeho smrti každoročně pořádala *Milan Stuchlík Memorial Lectures*, slavnostní přednášky, na které bývali zváni nej přednější vědci v oboru společenských

věd. V roce 1981 je zahájil Prof. Ernest Gellner.
Mirjam Moravcová

K biografii M. Stuchlíka:

Kandert, Josef: Čeští etnografové v zahraničí – příspěvek k poválečným dějinám oboru. *Český lid*, 78, 1991, s. 15, 20 (zde srov. bibliografii z let 1969–1983).
Kašpar, Oldřich: Foreign Ethnography at the Department of Ethnology and Folklore Studies Philosophical Faculty Charles University Prague. Bibliography of defendet Theses 1948–1978. *Annales of the Naprstek Museum* 11, Praha 1983, s. 166, 169.

Stuchlíková, Jarka: *Indiáni – politici – plukovníci. Život české rodiny v Chile 1969–1973*. Praha, Panglos 1997.

Za poskytnuté informace děkuji Josefu Kandertovi, Jarce a Alici Stuchlíkové a Jaroslavě Kadeřábkové.

b. Zprávy z konferencí a jiných akcí

Vztahy Romů a české většiny Praha, 31. ledna 2002

Seminář, který se konal 31. 1. 2002 v Praze, měl za cíl seznámit účastníky s vybranými výsledky výzkumu interetnických vztahů, „Vztahů Romů a české většiny“. Koordinátorem tohoto výzkumu byl PhDr. Pavel Navrátil, Ph.D. z Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně, který seminář zahájil a přivítal všechny hosty. Kromě odborníků z Brna se na projektu podíleli i pracovníci Fakulty humanitních studií Univerzity

Karlovy v Praze, kteří také na semináři vystoupili a přispěli tak k podnětné diskusi na konci semináře.

Výzkum byl realizován díky podpoře programu PHARE, a to v deseti městech České republiky (Český Krumlov, Pardubice, Uherské Hradiště, Ústí nad Labem, Ostrava, Chomutov, Praha, Brno, Přerov a Vsetín.) Specifikace těchto měst proběhla na základě zjištění typu situace v dané lokalitě za poslední léta – problémové, neutrální a bezkonfliktní soužití majority a romské minority.

Během výzkumu měli pověření terénní pracovníci oslovit v každé lokalitě 100 respondentů z majoritní společnosti a 100 respondentů z romské minority, přičemž členové obou skupin museli žít

v těsné blízkosti, tedy v sousedství. Důvodem byla jejich znalost této problematiky a pro výzkumníky to znamenalo získání cenných informací tzv. „z první ruky“. Osloveni byli také pracovníci okresních, městských a obvodních úřadů a zaměstnanci škol a školských úřadů.

Úkolem výzkumného projektu bylo získat informace o úrovni a strukturovanosti vzájemných vztahů majority a romské minority v podmínkách zkoumaných měst. Důležité bylo také zjistit, které faktory tyto vztahy a soužití nejvíce ovlivňují, zmapovat postavení Romů v rámci dané lokální společnosti a přispět svými závěry ke zjištění, jaké aktivity by měly být použity pro zlepšení úrovně životního stylu ve městech, kde dochází ke každodennímu kontaktu obyvatel z české většinové společnosti a romských komunit.

Odborní řešitelé tohoto projektu předložili informace o průběhu výzkumu v jednotlivých lokalitách, o ochotě a neochotě pracovníků úřadů při sdělování informací, o úspěšnosti při získávání respondentů z řad obyvatel měst a dalších úskalích, která postupně vycházela na povrch během sběru dat. Terénní výzkum probíhal od března až do září 2001 (zvláště tam, kde byly se získáváním informací problémy).

Závěrečná zpráva z výzkumu obsahuje mnoho zajímavých zjištění. Např. sousedství s Romy je nepřijatelné asi pro 40 % většinové populace, asi 70 % dotázaných dospělých Romů ukončilo své vzdělání na základní škole a na otázku „Věříte v Boha?“ odpovědělo kladně 60 % Romů a pouze 30 % respondentů z majoritní společnosti. Co se týče postavení na trhu práce, Romové vykonávají převážně nekvalifikovaná zaměstnání a jejich nezaměstnanost je 4x větší v porovnání

s majoritou. Respondenti z obou skupin se shodli v tom, že život se sousedy v Praze a Ostravě je konfliktní a nebezpečný, naopak město Český Krumlov bylo prohlášeno za harmonické a bezpečné. Také Ústí nad Labem bylo z hlediska soužití majority a romské minority označeno za velmi konfliktní.

Jak vyplynulo z výzkumu, většina respondentů připustila, že řešení problému soužití majority a Romů je dlouhodobý problém, který se týká všech obyvatel ČR a je nutné ho řešit – ale řešení těchto problémů, které by mělo být spojeno s politikou rasové segregace a vystěhovávaním Romů, bylo odmítnuto. Naopak zazněly návrhy, aby Romové žili rozptýleně ve většinové populaci a aby byl kladen větší důraz na vzájemné poznávání se, vzájemné učení se a snahu porozumět si.

Po přednesení závěrů výzkumného projektu se začalo živě diskutovat a další přival otázek na odborné řešitele následoval ještě od novinářů v průběhu tiskové konference, po které byl seminář zakončen.

Lucie Procházková

Cesty Romů – Romano Drom Brno, 24. dubna 2002

V rámci IV. ročníku mezinárodního festivalu „Jeden svět 2002 – Dny lidských práv v Brně“, který doprovázely dokumentární filmy, výstavy a besedy o lidských právech, proběhla 24. dubna 2002 v přednáškovém sále Muzea romské kultury přednáška PhDr. Evy Davidové, nazvaná „Cesty Romů – Romano Drom“. Cílem tohoto setkání bylo přitomným přiblížit historii a kulturu Romů a jejich místo v současném životě naší společnosti.

Hned na začátku upozornila Eva



Muzeum romské kultury. Na snímku PhDr. Eva Davidová a Helena Danielová. Brno 2002.

Foto: Lucie Procházková

Davidová účastníky přednášky na název etnické menšiny, o které měla být řeč, na Romy. Romové pocházejí původně z Indie a slovo Rom má zřejmě základ ve slově „Dom“, což bylo označení příslušníků indických kast s podobným sociálním statusem. Označení „Cikáni“ se nejčastěji odvozuje ze slova athigan-at-sigan (ze starořečtiny), tedy Cingeneler, Zingari, Tsiganes, Zigeuner, Gypsies, atd. a používá ho většinová společnost jako pojmenování pro Romy. (Důvodem tohoto pojmenování je zřejmě

mylná domněnka o egyptském původu Romů.)

Na území České republiky žije nejvíce slovenských Romů (asi 85 %), kteří přišli většinou po 2. světové válce a žijí zde už asi ve třetí generaci. Českých a moravských Romů u nás žije málo, zejména proto, že zahynuli v koncentračních a pracovních táborech (např. v Letech, v Hodoníně, v Praze – Ruzyni, Pardubicích, Brně, v Auschwitz-Birkenau, Buchenwaldu, atd.). Rodiny Romů, které přišly hlavně z východního Slovenska, se usa-

zovaly převážně v pohraničí, průmyslových a velkých městech. Důvodem jejich příchodu k nám bylo získání pracovních příležitostí a lepšího bydlení.

Také vzdělání je problém, který dlouhodobě doprovází život Romů. Již za vlády Marie-Terezie byly zaznamenány snahy o vzdělávání členů romské komunity. Z této doby opravdu pocházejí první vzdělání Romové, zejména moravští. Tato doba je ale také poznamenána trendy násilné asimilace, dáváním romských dětí na převýchovu do rodin příslušníků majoritní společnosti, atd.

Další informace o původu a životě Romů doplňovaly diapozitivy. Posluchači byli seznámeni s obrázky ze života polokočovných kovářů v Indii – Domů, kteří žili v indickém státě Bihár, a těch, kteří patřili ke skupině Gadulia Lohar, žijící kočovným způsobem dodnes.

Dochované fotografie ze Slovenska, které ve 30. letech 20. století pořídil Josef Kolářčík, dokumentovaly kočování Romů na vozech přikrytých plachtami nebo rohožemi, jejich táboření, styl oblečení, provozování koňského handlířství a také vyhánění čtáctvem z měst.

Obrázky olašských Romů, kterých se nejvíce týkalo násilné usazování – nucení k usedlému způsobu života, poukázaly na tradiční způsob oblékání, tj. nabírané sukně, zástěry, zdobné blůzky, šátky s třísnými a velké množství ozdobných předmětů, většinou zlatých, které se dědí a představují majetek rodiny.

Ukázky tradičních řemesel na fotografiích prozrazují, že mezi nejrozšířenější patřilo kovářství, korytářství a muzi-

kantství. Korytářství udržují ještě, podle slov Evy Davidové, asi tři rodiny na Slovensku. Muzikanti a kováři byli zase považováni za nejváženější osoby v romské komunitě.

V současné době všechny snahy lidí, kteří se zabývají životem romské komunity, směřují k podpoře romství (rompen) u Romů samotných. Romové by se totiž neměli za svůj původ stydět, nopak znovu oživit hodnotový systém své etnické skupiny a zabránit rozpadu romských tradičních hodnot. Tyto jevy jsou totiž často doprovázeny kriminalitou, provozováním prostituce, odkládáním dětí do dětských domovů, atd.

V závěrečné diskusi přítomní sdělovali ostatním své zkušenosti, názory a aktivity, které vyvíjejí v těchto záležitostech. Všichni se shodli na tom, že snahy Romů o zlepšení jejich postavení ve společnosti budou muset být doprovázeny neodmyslitelnou pomocí příslušníků české majority. Teprve tak by snad mohlo dojít k uskutečnění připravovaných projektů v duchu spokojeného soužití všech občanů České republiky a kvalitější informovanosti obou skupin „o těch druhých“.

Lucie Procházková

8. duben – Mezinárodní den Romů

8. duben je den, kdy vznikla Mezinárodní romská unie (romsky Romano maškar themutno jekhetañiben)¹ a Romové jej slaví jako Mezinárodní den Romů. Poprvé se Romové sešli právě

¹ Pojmenování Mezinárodní romská unie pochází až z 2. kongresu Romů v Ženevě v roce 1978, kde se jejím prezidentem stal MUDr. Ján Cibula. Dalším významným setkáním Romů byl pro Českou republiku 5. světový kongres MRU v roce 2000, který se konal v Praze a prezidentem byl zvolen JUDr. Emil Šuka.

² Kolektiv autorů Muzea romské kultury: Romové – O Roma. – Davidová, Eva: *Osudy a cesty Romů v letech 1945–1989*, s. 33. Tohoto setkání se zúčastnili i představitelé Svazu Cikánů

před 31 lety v Londýně², tedy v roce 1971, s myšlenkou sjednotit romská evropská sdružení a vytvořit mezinárodní organizaci. Byla založena Světová romská unie, která přijala program vzdělávání, dopracování jednotné gramatiky romského jazyka a boje proti rasismu. Vznikla i romská hymna a vlajka.³

Letošní oslavy probíhaly už od 5. dubna a záštitu nad touto akcí převzalo občanské sdružení Athinganoi, jehož představitelka Yveta Kenety spolu s dalšími hosty a pořadateli oslavy zahájila. Přivítací proslov se týkal hlavně společného soužití Romů a české majoritní společnosti. Aby v naší zemi probíhal bezkonfliktní kontakt a spolupráce obyvatel z obou těchto skupin, je nutné vzájemně se seznamovat s kulturou a tradicemi těch druhých a překonávat tak vžitá stereotypy. Jak praví romské přísloví: „Ma de pr'oda, savi hin manušes morči, al'e dikh, savo les hin jilo.“ (Nehleď na to, jakou má člověk kůži, všiměj si, jaké má srdce.)

Pro místo konání happeningu k oslavám dne Romů bylo zvoleno Náměstí Jiřího z Poděbrad na Žižkově, možná právě z toho důvodu, že v této lokalitě žije poměrně silná romská komunita. Přítomní zde měli jedinečnou příležitost ochutnat pokrmy romské kuchyně – v tomto případě to byly holubki, což jsou zelné závitky připomínající plněné

papriky (s mletým masem a rýží) a sladká jídla zastupoval makový závin – šinga. K poslechu hrála romská kapela Vojty Lavičky. Remeslnou zručnost předvedl košíkář Jiří Daniel a romské výtvarné umění zastupoval malíř Josef Rác.

Tuto sešlost tvořili různí lidé – zástupci romské minority i majoritní společnosti. Všichni společně se dobře bavili, ochutnávali romské tradiční pokrmy a obdivovali taneční nadání dvou mladých romských dívek v tradičním oděvu. Jejich oblečení tvořily dlouhé nabírané sukně s volány, které upoutávaly svou pestrostí. K tomu byla barevně sladěna blůzka a šátek, který byl zdoben třásněmi. Jedna z dívek měla ve vlasech červenou květinu⁴ a ta druhá členku z mincí.

Dalším nezanedbatelným faktem, který ukazuje na snahy Romů prezentovat svoji existenci v české společnosti i mediálně, bylo rozdávání společensko – kulturního měsíčníku Amaro gendalos (Naše zrcadlo), který vydává sdružení Dženo, a natáčení komentáře romského redaktora České televize, který byl odvysílán v hlavním zpravodajství Deníku ČT1.

Jak je vidět, přibývá akcí, na kterých se do vstřícného vzájemného kontaktu dostávají příslušníci majority a romské minority a tak roste informovanost na obou stranách. Těchto akcí se čím dál více účastní lidé mnoha oborů a profesí a v řadách Romů roste zájem promluvit

– Romů z tehdejšího Československa. SZK představoval od roku 1968 dočasné uznání romské identity a kultury. Zrušen byl v roce 1973, v době, kdy tato organizace zaměstnávala velký počet Romů, vyvíjela své aktivity v oblasti školství, kultury i ekonomiky a dokonce vydávala svůj časopis – poprvé i s částí v romštině.

³ Mann, Arne B.: *Romský dějepis. – Vzájemné poznání a porozumění*, s. 47. Romská vlajka se skládá ze dvou pruhů: dole ze zeleného symbolizujícího přírodu, nahoře z modrého představujícího oblohu. Ve středu vlajky je červené vozové kolo se šestnácti loukotěmi – což má zřetelnou souvislost s vlajkou země původu Romů, s Indií. Mezinárodní romská hymna Opere Roma (Vzhůru, Romové) vznikla z původní písně jihoslovanských Romů, kterou upravil Jarko Jovanović.

⁴ Červená barva má v romské kultuře velmi důležitou funkci – věří se v její ochrannou moc, používá se i při výzdobě interiérů romských obydlí.

veřejně o věcech, které se jich týkají, a jsou čím dál častěji ochotni zapracovat na svém vzdělání a spolupráci s příslušníky české většinové společnosti.

Na 8. dubna připravilo občanské sdružení Athinganoi seminář k oslavám mezinárodního dne Romů, který se konal v Paláci YMCA a jeho hlavním tématem byla „Národní identita a sebevědomí Romů v ČR“. Při této příležitosti se v přednáškovém sále sešli různí lidé, ale jedno měli společné: zájem o život romské menšiny u nás. Každý, kdo sem přišel, se zájmem naslouchal příspěvkům přednášejících, neboť takto získané informace o dané problematice mohou přispět k tomu, aby lidé pochopili současnou situaci Romů a vnímavěji k nim pak přistupovali.

Seminář, stejně jako předchozí akce, zahájila Yveta Kenety a přivítala přednášející, kterými byl Doc. PhDr. Jaroslav Koťa a PhDr. Jiřina Šiklová z Filozofické fakulty UK v Praze, PhDr. Eva Davidová, CSc. a Helena Danielová, obě z Muzea romské kultury v Brně.

Jako první oslovila účastníky Jiřina Šiklová a netajila své potěšení nad tím, že se tento den stal již tradicí, že je o něj čím dál větší zájem jak Romů, tak majoritní společnosti. Také díky pozornosti médií se tato každoroční událost dostane do povědomí velkého počtu lidí této země, protože proběhla reportáž v televizi, v novinách byly otištěny komentáře popisující tuto akci a i na internetu se mohl každý kdo chtěl dále informovat. Je vidět, že se romská minorita stále více v životě české společnosti zviditelňuje a nikdo by už neměl tyto snahy přehlížet, ale naopak dávat prostor lidem, kteří chtějí něco vytvářet i pro ty ostatní.

S příspěvkem „Co je identita a národní sebevědomí – v obecné rovině“ vystoupil Jaroslav Koťa. Připomněl, že nejdříve každý člověk musí pojmenovat sám sebe, aby mohl označovat ty druhé. Jsme Evropané?, Češi?, Gádžové?, atd. – jak tedy označit Romy? Pokud jednotlivec není schopen sebeidentifikace, není s jeho identitou něco v pořádku, stále se totiž ptáme: „Čím je člověk na prahu 21. století?“

Majoritní společnost se stále snaží, aby se jí Romové přizpůsobili, ale je nutné si připustit, že o nich vlastně moc nevíme – „neumíme číst v jejich duši“, „máme rozdílnou představu o chodu světa“. Je nutné si tedy položit otázku: „Jak vidíme my Romy a jak vidí oni nás?“, která ale poslouží k vzájemnému porozumění jedině tehdy, pokud odpověď bude sestavena z názorů obou stran – jak Romů, tak české většinové společnosti.

Poté se slova ujala Eva Davidová, odbornice na romskou problematiku, která do života romské minority pronikla na základě svých dlouholetých zkušeností, získaných bezprostředními kontakty s Romy a hlavně pochopením jejich potřeb a zájmů. Na úvod si vzpomněla na období před 40 lety, kdy se o život romské komunity zajímala pouze hrstka lidí – nadšenců, kteří se v té době pokoušeli o vzkříšení romské identity, o uznání romské národnosti, o toleranci jejich existence na našem území. Připomenuty byly i osobnosti, které působily ve Svazu Cikánů – Romů, v Mezinárodní romské unii a ostatní, kteří se podle svého nejlepšího přesvědčení snažili Romům pomoci se zvládnutím života v nových podmínkách.⁵ Velký význam byl přikládán 50. a 60. letům, kdy bylo

⁵ Např.: Ing. Miroslav Holomek, který vedl řídicí výbor Svazu Cikánů – Romů v České republice se sídlem v Brně; Miroslav Dědič, který vedl první „cikánskou internátní školu“ v Květušíně na Českokrumlovsku.

„řešení otázek cikánského obyvatelstva“ postaveno na tezi, že tradiční hodnoty jsou brzdou v jejich životě. Cílem bylo potlačení romských hodnot a jazyka a postupné splnutí s většinovým obyvatelstvem.

Možná i z těchto důvodů se setkáváme s odkládáním dětí do dětských domovů, s prostitucí, kriminalitou, atd. To všechno je vlastně jakýmsi popřením tradičních vztahů v romské rodině a vůbec celé romské komunitě. Vždyť děti byly šťastnou budoucností rodiny – „nane čhave, nane bacht“ (nejdou děti, není štěstí) a úcta k nejstarším členům rodiny se vždy velice přísně zachovávala.

V současnosti už lze o této problematice mluvit otevřeně – o stavu romské identity dnes a o době, kdy k řešení této otázky přistoupí všichni společně, tzn. Romové za pomoci majoritní společnosti. „Lidé v sobě musí pěstovat pocit sounáležitosti, mít společné zájmy a cíle. Romové by se neměli stydět za svůj původ. Romipen, což znamená romství, romskou tradici, romskou kulturu, by nemělo ztrácet svůj smysl“, řekla na závěr Eva Davidová.

Potom dostala slovo Helena Danielová, která pracuje v Muzeu romské kultury jako správkyně fondu textilu a šperků. Její příspěvek měl přítomné ujistit o tom, že i přes současné problémy, které romskou komunitu doprovázejí, přece jenom zůstává pevný její základ, a to je rodina. Rodinné vazby u Romů jsou stále dost silné, i když jim to bylo v minulosti odepíráno. Ve své řeči odkazovala na zjištění výzkumného projektu, který byl realizován v roce 2001 a měl za cíl zjistit, jestli v romských rodinách v současné době existuje silné pouto matky a dítěte. Zjistilo se, že ve většině případů matka bezmezně tíhne ke svému dítěti, je vlastně jakousi vnitřní morálkou rodiny,

na ní závisí fungování rodiny po stránce vztahů, výchovy a vývoje dítěte. Otci připadá v rodině jiná role, a to materiální zabezpečení, tzn. stará se o vnější pohled na rodinu. Důvodem přeplněnosti dětských domovů romskými dětmi je roztržitost rodin, a to vlastně ze dvou důvodů: kvůli ztrátě hodnot a rodinné morálky a kvůli nedostatku sociálního zabezpečení (nedostatek financí, nezaměstnanost, špatné bydlení, apod.).

Dalším problémem, který Helena Danielová zmínila, je pro Romy nedorozumění se s majoritní společností. Neděje se ani tak z důvodu rozdílného pohledu na svět, ale s většinou Romů by se nemělo mluvit v cizích pojmech a složitých frázích. „Když se řekne identita, tak mnoho Romů (kromě těch vzdělanějších) neví, o čem se mluví. Když se řekne rodina, děti, apod., tak tomu snadno porozumí a dokáží se vyjádřit k danému problému. Jediným východiskem, jak se z této situace dostat, je to, že si my Romové uvědomíme, že pro život v moderní společnosti je pro nás nejdůležitější vzdělání.“

Po tomto příspěvku se všichni přítomní společně shodli na tom, že řešení otázky vzdělanosti u Romů je na prvním místě a současně několik z nich uvedlo, že se již pracuje na několika projektech, které mají posloužit tomuto účelu. Např. zřizování nultých přípravných ročníků pro romské děti na základních školách, kurzy pro budoucí romské pedagogické asistenty – vychovatele, otevírání bakalářských studijních cyklů na vysokých školách pro zájemce z řad Romů, apod.

Další z Romů, kdo přednesl svůj příspěvek, byl Mgr. Vojtěch Lálík, romský poradce Městské části Prahy 4, který zdůraznil, že velkým problémem, se kterým se u Romů ve své funkci často setkává, je nehlášení se ke svému romství.

Důvodů by mohlo být hned několik: může to být důsledek historického vývoje, vyhlazování v pracovních a koncentračních táborech za 2. světové války, násilné asimilační tendence od 50. let 20. století anebo také „neustálý strach z toho, co je a co bude následovat“. Jak zaznělo v referátu, v současné době není ani zřejmé, zda Romové ještě tak silně něco spojuje dohromady, jestli jejich kulturní a historické kořeny mají stále takový vliv na život Romů.

Ostatní Romové, kteří byli na semináři přítomni, viděli současnost více optimisticky. Z jejich řad zaznělo, že rozhodně dochází k velkým změnám a posunům k lepšímu. Čím dál více mladých Romů se aktivně zajímá o současné dění, zakládají se různá sdružení, Romové pronikají do společenské a kulturní sféry, nastupují na pozice pedagogické, novinářské, politické, atd.

Také zde byl vyřčen názor, že to, co Romové potřebují k tomu, aby „věci dotáhli od začátku až do konce“, je větší samostatnost, větší kladení důrazu na jednotlivce. „Romská kultura byla většinou kolektivní záležitostí, ale dnes je nutné podporovat odvahu jednotlivce. To však také potřebuje pochopení ze strany rodiny“, řekl ředitel Salesiánského ústavu v Ostravě.

Slova se ujala také mladá Romka, studentka jedné z lékařských fakult Univerzity Karlovy v Praze, a řekla: „Pocházím z romské rodiny, ale rodiče mě neseznávali s romskými tradicemi a ani na mne nemluvili romsky. Jako výchozí pozice pro úspěšný život ve společnosti to bylo vždycky lepší. Až teď, když je mi 21 let, si uvědomuji svoje romství a jsem na ně pyšná.“

Toto prohlášení u všech přítomných sklidilo velký úspěch a účastníci diskuse svoje další poznámky směřovali právě

k mladé generaci Romů, která by měla být nadějí pro vyřešení mnoha otázek a také cestou k tomu, aby si čím dál více Romů bralo za svůj vzor toho ze svých řad, kdo nezastírá své romství a naopak se snaží o zviditelnění pokroků romské menšiny u nás.

Seminář k Mezinárodnímu dni Romů byl ukončen a všichni se odebrali na Karlův most, kde s mnoha dalšími byli přítomni symbolickému házení květín do řeky, tzv. River Ceremony. Romové si na celém světě symbolickým házením květín (v tomto případě to byly narcisy) do řek protékajících zeměmi, kterými prošli a kde se usadili, připomínají své 1000 – leté putování světem a vyjadřují tak svou jednotu.

Na Karlově mostě se sešlo mnoho známých romských osobností, které se snaží zviditelnit romskou komunitu v politické, kulturní i společenské sféře současného života. Nechyběli zde ani redaktoři romského vysílání Českého rozhlasu, představitelé Romské občanské iniciativy, členové pořádajícího občanského sdružení Athinganoi, komentátoři České televize a mnoho dalších.

Oslavy tohoto dne však ještě neskončily. Od 19 hodin byl totiž uspořádán koncert v paláci Akropolis na Žižkově. K tanci a poslechu hrály skupiny Gulo Čar a Bench Band Vojty Lavičky. Zakončení romských oslav tímto způsobem je zcela pochopitelné, protože hudba je jedním z nejvýznamnějších prvků romské kultury. Muzikantské nadání se objevuje i v nové tvorbě mladé romské generace a tím je víceméně zaručeno, že tradice hudby a písňového folkloru nevymizí, ale bude se dále předávat a rozvíjet.

Lucie Procházková

c. Zprávy z muzeí a výstav

Loutky ze sbírek Chebského muzea

1. 12. 2000 – 7. 1. 2001, Chebské muzeum

Dne 1. prosince 2000 měla v Chebském muzeu vernisáž výstava nazvaná Loutky ze sbírek Chebského muzea.

Byla to v pořadí již třetí výstava, kterou Chebské muzeum věnovalo tomuto zajímavému a v mnoha směrech cennému sbírkovému fondu, a čtvrtá výstava věnovaná loutkařské tematice jako takové.

První výstava loutek byla otevřena v roce 1973 a byla věnována významné postavě mezi českými loutkáři, Augustinu Noskovi, který od roku 1960 žil v Chebu a je duchovním otcem figurky rozpustilého Hurvínka. Po ukončení výstavy byly některé Noskovy loutky deponovány v CHM a staly se základem muzejní sbírky loutek. Tato sbírka je v muzeu součástí společného fondu loutek, hraček a modelů.

Druhá výstava na dané téma se konala v roce 1983. Bylo na ní vystaveno celkem 64 loutek – marionet, převážně celodřevěných, řezbovaných a soustružených, ale i loutky s hlavičkami litými ze speciální hmoty. Vedle Gustava Noska se tehdy na výstavě představili další loutkáři, Jan Vavřík Rýz a Jaroslav Král, o jejichž loutkařské figurky se muzejní sbírka v uplynulých deseti letech rozrostla.

Na úspěch obou uvedených výstav navázala v roce 1987 další výstava s loutkařskou tematikou, která tentokrát nereprezentovala vlastní muzejní sbírky, ale představila scénografické práce studentů a absolventů loutkařské katedry DAMU.

Muzejní sbírka loutek se v průběhu 80. a 90. let rozrůstala řadou dalších, ať již cíle-

ných či náhodných nákupů. Tak se vedle děl již zmíněných autorů do muzea dostaly práce Šárky Váchové, Růženy Stefanové, Josefa Vítka, Miroslava Hartmana, který vyráběl loutky pro loutkohereckou skupinu z nedaleké Aše. Dnes má sbírka celkem 108 inventárních čísel.

Výstava byla průřezem z toho nejlepšího, co v loutkách může sbírkový fond Chebského muzea nabídnout. Vedle prací jmenovaných loutkářů zde byl představen i svěbytný loutkařský fenomén - domácí loutkové divadlo, loutky amatérského výtvarníka Miroslava Lindera a v Hartmanových loutkách zde byla prezentována i bývalá loutková scéna v Aši.

Výstava trvala do 7. ledna 2001.

Eva Humeríková

Exodus. Černobílá výstava fotografií v pražském Mánesu

6. 9. – 28. 10. 2001, výstavní síň Mánes v Praze

Neustále vzrůstající migraci lidí v celosvětovém měřítku zachycuje na svých černobílých fotografiích brazilský fotograf Sebastiao Salgado. K této zálibě a později práci zároveň ho vlastně vede i jeho životní příběh. Narodil se na farmě v Brazílii, pak se jeho rodina ještě několikrát stěhovala a nakonec z politických důvodů zakotvila ve Francii.

Fotografie dokumentují život uprchlíků v utečeneckých táborech, život migrantů na ulici, oběti etnických střetů, atd. Nějaký čas se také Salgado věnoval životu dělníků v šestadvaceti zemích světa, což prezentovala jeho kniha a putovní výstava, které obě sklídily úspěch jak u návštěvníků, tak v řadách kritiků. Dalšími dlouhodobými projekty tohoto fotodokumentaristy jsou snímky Indiánů žijících v Latinské Americe a život obyvatel afrického Sahelu.

Na výstavě v pražském Mánesu byly vysta-

veny fotografie migrantů a utečenců směřujících za lepším životem do velkoměst Evropy a Ameriky, již zmíněný cyklus fotografií z Afriky, stěhování lidí z venkova do městských oblastí v Latinské Americe a srovnání úrovně života ve městech a v přeplněných chudinských předměstích v Asii.

Zvláštní pozornost si u mnoha návštěvníků zasloužily fotografie dětí z řad bezdomovců v cyklu „Děti dneška, muži a ženy nového století“.

Součástí výstavy byl i doprovodný program, uspořádaný Multikulturním centrem Praha, který byl zaměřen na téma: nejružnější podoby celosvětových migrací konce XX. století a jejich lidské rozměry. Filmové dokumenty, besedy u kulatých stolů a panelové diskuse měly jediný úkol – přiblížit veřejnosti osudy lidí na Salgadových fotografiích a přispět tak k jejich pochopení.

Diskuse byly vedeny o problémových otázkách – kdo jsou vlastně migranti a uprchlíci, co vede lidi k odchodu z domova za prací, anonymita a krize identity ve velkoměstech, o etice a sdělnosti v médiích, o okolnostech, průběhu a mezinárodním kontextu emigrace Romů z České republiky, atd.

Výstava tak informovala širokou veřejnost o fenoménu globální migrace, který se v současné době promítá do života obyvatel většiny zemí světa.

Lucie Procházková

Okresní vlastivědné muzeum v Českém Krumlově

Okresní vlastivědné muzeum v Českém Krumlově (založené roku 1891) sídlí v centru města v Horní ulici, v budově č. p. 152, která do té doby sloužila školským účelům.

První muzejní expozice byla otevřena v roce 1952 a od roku 1954 zde působila skupina odborníků z Národního muzea v Praze v rámci přípravy a péče o muzea v pohraničí. V letech 1970–1979 probíhala rozsáhlá rekon-

strukce muzejní budovy a sbírky byly přemístěny do náhradních prostor Státního hradu a zámku Český Krumlov. V roce 1980 bylo muzeum znovu otevřeno a byla sem nově instalována stálá expozice „Historický obraz Českokrumlovska“.

V současné době je v Okresním vlastivědném muzeu v Českém Krumlově spravováno přes 36 000 sbírkových předmětů a patří k němu ještě jedna pobočka – Památník Adalberta Stiftera v Horní Plané, který je umístěn v rodném domku tohoto rakouského spisovatele a malíře.

Svou sbírkotvornou činností se muzeum soustřeďuje především na přírodní a společenské vědy, nechybí zde ani ukázky archeologických nálezů, nábytku, obrazy, plastiky, oděvní doplňky, hudební nástroje, fotografie, stroje a přístroje, kovové objekty aj. Základem pro sbírku byly předměty z bývalého německého městského muzea v Českém Krumlově, ale většinu tvoří vlastní sbírkotvorná a výzkumně dokumentační práce muzea.

Již zmíněná stálá expozice „Historický obraz Českokrumlovska“ představuje návštěvníkům obsáhlou sbírku archeologických, historických, uměleckých, etnografických, uměleckořemeslných a průmyslových předmětů od pravěku až do konce 19. století.

Většina prostor budovy muzea je věnována dlouhodobým projektům a výstavám. Jsou zde zdokumentovány „Kapličky na Vyšebrodsku“, vycházející z terénního průzkumu (proběhl v letech 1999–2000), zaměřeného na drobné sakrální stavby. Další část expozice podává obraz „Šumavského sirkařství“, což je putovní výstava Muzea Šumavy v Sušici. Prohlídku muzea zpestřuje výstava „Ze starých šenků“, která je svědectvím kultury spojené s naším národním nápojem a prostředím, které k němu neodmyslitelně patří.

Muzeum poskytuje veřejnosti také své odborné služby, jako např. zajišťování konzultací a badatelských návštěv, poskytování

archeologických dohledů a záchranných archeologických výzkumů, nabízí studium v muzejní knihovně atd.

Lucie Procházková

Historická expozice dokumentující dějiny Novobydžovska. Městské muzeum v Novém Bydžově (Stálá výstava)

Tato historická expozice, která je druhým prohlídkovým okruhem (první okruh zahrnuje galerii a krátkodobé výstavy), představuje návštěvníkům muzea velice poutavě historii novobydžovského kraje, a to od velmi cenných pravěkých nálezů až do současnosti, kde je možné se seznámit i s díly a dokumenty současných osobností tohoto kraje.

Jsou zde cechovní památky, četné ukázky z měšťanského prostředí od nábytku, skla, porcelánu, šperků až po portréty někdejších významných obyvatel Nového Bydžova.

Další velkou část expozice tvoří předměty dokládající vesnický život v této oblasti – zemědělské nástroje, předměty textilní výroby, nábytek, náboženské obrázky, kramářské písně atd.

Připomíná se i doba 18. století, kdy vznikla tradice studentských zvláštních slavností na rozloučenou s městem na konci prázdnin, kterých se zúčastňovali i významní básníci a spisovatelé. Studentské merendy se tak staly vyhlášenou akcí Nového Bydžova a vešly do povědomí celé země.

Pamětní síň gymnaziálního profesora Bohumíra Nevyjela a jeho dcery podává svědectví o jejich čínorodém životě, který byl do roku 1915 spjat s městem.

Výtvarné umění zde zastupuje řada vzácných uměleckých děl od světoznámých autorů. Zvláštní oddíl výstavy seznamuje návštěvníky s činností Petra Brandla ve východních Čechách a nezapomíná ani na

naše moderní umění – v muzeu jsou vystaveny pískovcové plastiky naivního umělce Václava Kudery-Křapíka (1895–1987).

Atmosféru celého interiéru dokresluje výstava „Bydžov známý a neznámý“, dokumentující proměny vzhledu města, a tak pouze na fotografiích je možné spatřit pohledy na různé objekty, které již v současné době neexistují.

S potěšením se dozvídáme od pana ředitele, který je zároveň laskavým průvodcem a velmi ochotným organizátorem všech zdejších akcí, že novobydžovské muzeum rádi navštěvují i potomci někdejších významných osobností města, ačkoliv žijí už řadu let v zahraničí. Dokonce muzeu věnovali do sbírky cenné předměty, jako krásnou ikonu Ježíše, empirové hodiny z počátku 19. století, a nezdárají se přispět i finanční částkou.

Městské muzeum se nachází v pěkné secesní budově na Masarykově náměstí a kromě prohlídky svých sbírek nabízí i možnost návštěvy starého židovského hřbitova, založeného v roce 1520, který je třetím nejstarším u nás.

Alice Kavinová, Lucie Procházková

Muzeum Correr

Sídlo dnešního muzea se od roku 1922 nachází v italských Benátkách, přímo na Náměstí sv. Marka. Původně bylo soukromou sbírkou benátského patricije Teodora Correr, který umělecké předměty všeho druhu shromažďoval ve svém paláci. Po jeho smrti, v roce 1830, byla sbírka – podle přání sběratele – darována městu.

Soubor všech děl byl tématicky velmi rozsáhlý a rozmanitý, a proto bylo rozhodnuto o jeho rozdělení na několik částí. V roce 1938 byly všechny barokní předměty z Correrovy sbírky soustředěny v samostatném Museo del Settecento Veneziano. S archeologickými nálezy se lze seznámit



Náměstí sv. Marka. Budova muzea Correr (vpravo). Benátky 2002. Foto: Lucie Procházková

v Museo Archeologico (které sídlí ve stejné budově jako Museo Correr) a umělecké předměty vyrobené ze skla jsou ve sbírkách muzea na ostrově Murano, který leží v benátské laguně a je proslulý jako „ostrov sklářů“.

Prohlídka muzejních exponátů v Museo Correr nás seznamuje s kulturními dějinami Benátek – jsou zde k vidění historické předměty každodenního života obyčejných lidí, portréty a obleky dóžat (dóže byl vladařem Benátek, který byl volen doživotně), mince, kresby a rytiny. Benátky jsou proslaveny jako město mořeplavců, což se také odráží na jedné z nejrozsáhlejších částí sbírky. Jsou

zde na svou dobu velmi přesné mapy světa, modely měst, přístavů, reliéfní mapy ostrovů, námořní měřicí a navigační přístroje (např. sextant, který se používá dodnes), modely lodí, námořní znaky a vlajky, atd.

Nedílnou součástí obdivuhodně rozsáhlé sbírky je i pinakotéka, která mapuje benátské umění 13. až 17. století. Jsou zde vystaveny obrazy předních umělců, kteří byli často pověřeni bohatými výzdobami mnohých paláců v Benátkách. Díky sběratelské činnosti Teodora Correrera je tedy možné poznat benátské dějiny z mnoha uměleckých pohledů a zčásti porozumět chodu života „města na ostrůvcích“. Lucie Procházková

Neil Postman: Ubavit se k smrti Nakl. Mladá fronta: Praha, 1999

S podtitulem „*Veřejná komunikace ve věku zábavy*“ uvádí nakl. Mladá fronta do českého prostředí knihu předního amerického teoretika médií N. Postmana. Autor práce je vedoucím katedry kultury a komunikace na Newyorské univerzitě a přeložená práce patří mezi standardní výbavu v oblasti mediální teorie.

V podstatě na půdorysu McLuhanovy koncepce médií předkládá Postman svůj vlastní náhled na problematiku veřejné komunikace v době přechodu od tištěného slova do éry televize a elektronických médií.

Základní členění textu má dvě části, kde první z nich obsahuje rozbor pojmu média z hlediska metafory a epistemologie, dále problematiku tištěného slova a ovšem i pojetí světa jako kaleidoskopu. Samozřejmě, že to vše s ohledem na určitou gnozeologickou strategii. Její elementární vymezení lze chápat jako převod definičního pojetí pravdy (s báží korespondenčního pojetí) na pojetí instrumentální. Podle Postmana tak „*definice pravdy jsou, alespoň do jisté míry, odvozeny z povahy komunikačních médií*“ (25)

Jinými slovy, povaha média určitým způsobem ustavuje parametry vymezení pravdy: tj. typ média neumožňuje libovolné překročení svého vlastního omezení, aniž by tím nedocházelo k poruchám v prostoru definic pravdy, v nichž jsou samy tyto definice svázány s limity daného média. Definice pravdy tak vychází z typu použité utility pro translaci vyjádření či výpovědi: základním parametrem je tudíž zvolený instrument (viz též Derridovy poznámky o vděčnosti vědomí danému typu translačního převodu dat).

V případě převodu na instrumentální popis a explanaci užívá autor jistě zpřesnění, a to ve spojení s Fryeovým „*principem rezonance*“.

Frey je v tomto případě poměrně vhodně citován v pasáži, která uvedený princip ilustruje: „*Prostřednictvím rezonance získává specifické sdělení ve specifickém kontextu univerzální smysl*“.

Tímto pojetím se vlastně říká, že každý zvolený druh média produkuje jistou rezonanční aktivitu, specifickou pro každý druh utility – média a tím je vlastně předem vyznačeno specifikum významového pole pro užití pojmu média.

A to samozřejmě s ohledem na možný kontext vyjádření a konsekvencí, které z toho pojetí vcelku logicky vyplývají.

Z výše uvedeného vyplývá poznatek, že v zásadě každé pojetí pravdy je poměrně těsně svázáno s tendencí danou příslušnou formou vyjádření.

Postman tak může bez větších námitek předpokládat, že „*forma vyjádření myšlenky má vliv na to, jaká myšlenka bude vlastně vyjádřena*“, (39) to znamená, že každá translační utilita, kterou člověk vytvořil, má v sobě zabudovanou myšlenku, jež přesahuje poslání věci samé. Lze tedy říci, že každé médium obsahuje formát translace, který předem upravuje užití jakéhokoliv vyjádření, jež bude zprostředkováno. Autor tak může nastolit zajímavou finalitu: „*...naše jazyky jsou našimi médii. Naše média jsou našimi metaforami. Naše metafory tvoří obsah naší kultury*“ (23)

Zbývá ještě jedna poznámka: autor si je vědom nezbytnosti výkladu určité limitace tohoto pojetí. To spočívá v předchozí provázanosti kontextů, které mohou intervenovat do kontextů transportu „*vyjádření*“ uvnitř média jinak předběžně stálého, nicméně kulturně historicky již dávno předem etablovaného mimo

daný typ média a tudíž, také již zhusta užívaného.

Postman proto poněkud předchází případným námitkám, když uvádí: „*At' je původní a omezený kontext média jakýkoli, médium má schopnost z něho vykročit a vydat se směrem ke kontextům novým a nečekaným*“.

Elementárním předpokladem tohoto pojetí je Postmanova úvaha o tom, že způsob, jak lidé přemýšlejí o čase a prostoru, o určitých věcech či procesech je totiž výrazně ovlivněn tím, jak zacházejí s gramatickými vlastnostmi svého jazyka. A lze doplnit, i se systémem a strukturou jazyka. Toto zmírnění pojetí L. Wittgensteina nicméně napovídá, jak je pro Postmana důležité spojení „média“ s „jazykem“. V tomto ohledu umožňuje každé médium, stejně jako sám jazyk, vznik „...*jedinečného způsobu komunikace tím, že myšlení, vyjadřování i senzibilitě poskytuje nový orientační bod*“.

To je podle autora smysl známého výroku McLuhana, že „*médium je sdělením*“. Ovšem je zde rozdíl, který je vhodné zaznamenat: sdělení se vždy vztahuje na specifické, k věci či jevu orientované konkrétní tvrzení: je to tedy tvrzení o světě uvnitř tohoto světa. Naproti tomu mediální formy, a to včetně symbolů, žádné přesně ukotvené, tj. věci či jevem ustavené tvrzení nepodávají. Jsou to spíše metafory, které pozvolna vnucují své – z tohoto pohledu sekundární – definice reality.

Postman v tomto případě částečně reprodukuje Baudrillardovo pojetí „simulací“ a „simulaker“.

Takto popsané pasáže z kapitol o médiích jako metafoře a epistemologii umožňují autorovi přejít na pozici kritika mnohem zásadnějších změn, které v kulturní oblasti následovaly v rámci éry tištěného slova. Řeč je v tomto pří-

padě o změnách, ke kterým docházelo v souvislosti s používáním nových utilit sdělení: telegrafu, telefonu a televize. Uvedené změny prostředků translace sdělení jsou podle autora /navazujícího i zde na M. McLuhana/ důležitými indikátory proměny „*forem lidské komunikace*“ a „*kvality kultury*“. Neboť podle této koncepce lze kulturu nejjasněji prohlédnout studiem jejích konverzačních nástrojů.

Nástup dalších elektronických médií pak tento posun jenom rozšiřuje.

Na půdorysu mírně dialogické komparace dvou proroků moderní doby – Huxleyho „*Konce civilizace*“ a Orwellova 1984 – v případě Huxleyho projektu budoucnosti jde o kontrolu, zajišťovanou principem a prostřednictvím slasti, kde pravda je nakonec utopena v naprosté bezvýznamnosti, zatímco Orwell předpokládal kontrolu prostřednictvím bolesti, kdy pravda nám bude naopak skrývána a nedostupná, neboť neustále přepisovaná – provádí autor historický exkurz po americké civilizační vlně, spojené linií orální kultura – tištěné slovo – telegraf.

Téměř polovinu práce můžeme sledovat rozbor jednotlivých fází nástupu každé utility zvlášť, jejích účinků a příslušných kulturních změn. Východiskem je v tomto případě úvaha autora, že „...*dokud je nejdůležitějším komunikačním prostředkem jazyk – bere tedy na sebe formu média – obzvláště pak jazyk ...ovládaný pravidly tisku – výsledkem se nevyhnutelně stává myšlenka, fakt, tvrzení*“.

Z toho vyplývá zjištění, že všude tam, kde je v rámci kultury užívána jako primární utilita translace myšlení jazyk, (viz opět Derrida) nelze utéci smyslu.

Je-li ovšem primárním faktorem rychlost translace a generování velkých objemů dat, je pak podle autora daná

kultura v jistém ohledu blokována vůči smyslu tohoto typu sdělení, protože způsob a forma těchto nových formátů dat postrádá schopnost aktivního a aktuálního vyvolání otázky po jejich použití, začlenění či zhodnocení. Pro člověka se stává pouhou skořápkou beze smyslu, bez možnosti užití ve svůj prospěch či jinak: bez možnosti s ní cokoliv udělat tak, aby byla zpětně zařazena do člověkem používaného formátu porozumění kontextu.

Pro Postmana tak období tištěného slova, přesněji tiskařského stroje, je považováno za věk expozice a začíná být, v souvislosti s nástupem nových technologií, nahrazováno věkem zábavy. „Expozice“ je pro autora způsob myšlení, metoda učení a prostředek vyjádření. (71)

„Téměř všechny vlastnosti, jež přisuzujeme vyspělé jazykové komunikaci, vyjadřování prostřednictvím tisku, vyznačující se nejsilnější možnou náklonností k expozici, posilovalo: schopnost koncepčního, deduktivního a sekvenčního myšlení, vysoké hodnocení rozumu a řádu, odpor k vnitřní rozpornosti, výrazný sklon k odstupu a objektivitě a tolerance při čekání na odpověď. Ke konci 19. století se...začal ‚věk expozice‘ chýlit k závěru a objevovaly se první náznaky, že bude vystřídán. Na jeho místo se chystal nastoupit ‚věk zábavy‘.“ (71)

Objasnění nástupu „věku zábavy“ věnuje Postman 5. kapitolu. Její počátek autor nalézá v objevení možnosti odpojit dopravu a komunikaci. Prostor tak přestává být nepřekonatelnou překážkou pohybu informací (z jiného náhledu se tímto problémem zabývá P. Virilio). Translační utilitou pro tuto změnu se stal telegraf. Jednak, dle správného proroctví Morseho, učinil ze všech Američanů sousedy, a zároveň proměnil dosavadní funkční definici komunikace ve třech oblastech: uvedl totiž ve velmi

širokém měřítku do oběhu fenomény irelevance, inkoherece a bezmoci. Telegraf umožnil jisté oprávnění myšlenky informace zbavení kontextu, tj. že určitá hodnota informace nemusí být svázána s funkcí, kterou příslušná informace plní ve společenském rozhodování – zde samozřejmě platí i její význam ve fragmentárních kontextech: např. politice, ekonomice, právu atp.

Tímto způsobem telegraf „...proměnil informace ve zboží, ve ‚věc‘, kterou lze koupit nebo prodat bez ohledu na její smysl nebo užitek“. (74)

V souladu s názorem Thoraua tak autor mohl dovodit, že telegraf učinil význam bezvýznamným. Počátek věku zábavy tak mohl začít, a to bez zjevných omezení, značně akcelarovat. Postupně začíná být vytlačována oblast pragmatiky užitných a užitečných informací, prestiže dat, podle nichž lze jednat či plánovat změny osobního života a naopak, narůstá informační balast, samo-vztažné informační toky se nyní přelévají z jedné oblasti do druhé, aniž by to pro jedince mělo nějaký podstatný význam.

Součástí této změny je navíc trvalý příklon k řeči obrazů, tj. ke stavu, v němž se většina informací vyjadřuje pokud možno obrazy, nikoli jenom slovy. Neboť slovům je zapotřebí rozumět, obrazy stačí rozpoznat. Nástup fotografie předvádí tuto změnu v plném rozsahu: fotografie představuje či předvádí svět jako objekt, na rozdíl od jazyka, který ji předává jako myšlenku.

Obrazy jako statické, ucelené a z principu ustavené objekty již nepodněcují k další reflexi, k následnému rozpoznání se v nezbytných definicích, jimiž je v jazyce určitý předmět zpřesňován a „kontextualizován“.

Tvrzení v jazyce není možné odtrhovat od kontextu, naopak informace, která

má výše popsaný charakter, nic takového nepotřebuje. Tím se stane, že ve světě, jemuž vládou fotografické obrazy, jsou všechny hranice umělé (viz S. Sontag), tzn., že cokoliv může být odděleno od čehokoliv, bez ohledu na kontextuální provázanost, se kterou počítá jazyk.

Pak ovšem výsledkem je idea čistě „fragmentarizace“, tvorba světa jako cyklu zcela nahodilých, či nesourodých náhod. Autor se v tomto bodě blíží pojetí Lyotarda, když říká: *„Ve světě fotografie ani ve světě telegrafu nenajdeme žádný začátek, střed či konec. V tomto atomizovaném světě existuje pouze přítomnost, která nemusí být součástí žádného příběhu, který lze vyprávět“*. (82)

Svět jako kaleidoskop je nyní zcela po ruce a kultura jako nekonečná, protože k ničemu necentrováná zábava může zavést své velké meta-představení.

Jejím hlavním hybatelem se stala televize jako přiměřené „metamédium“. Vlivu fenoménu televize pak autor věnuje téměř celou druhou část knihy.

S ohledem na to, že výchozí principy analýzy strategie užití médií popsal autor v první části textu, je jeho druhá část v zásadě zaměřena na kritiku ohlupujícího a značně trivializujícího vlivu televize. Podle Postmana *„televize proměňuje kulturu v jedno velké revuální jeviště“*, pro které je příznačné, že disponuje efektní formou a jen velmi málo podstatným obsahem. Efektivně předkládané formy sdělení nám nakonec mohou přijít vhod, neobsahují žádnou závažnější pobídku k reakci, téměř žádný selektovaný či strukturovaný podnět, který je nezbytné znovu formátovat s pomocí jazykových struktur tak, aby buď problematizoval či pobízel ke změně již usazeného sémantického pole jedince, k němuž by určitá informace cíleně směřovala.

Takovéto balení informace se nám podle

autora může nakonec zalíbit do té míry, že podlehneme určité „banalizaci“ sdělení a budeme je chápat jako čistou zábavu. Neboť zábava, či zábavně balené sdělení je zastřešující ideologii veškeré televizní komunikace. Důsledek je nasnadě: *„...způsob, jakým televize inscenuje svět, stává se vzorem náležité inscenace světa“*. (100)

Součástí inscenace je triviální zjištění, které potvrzuje vazbu mezi časopisy a TV. Televize naučila, jak uvádí autor, časopisy tomu, aby produkovaly zprávy jen jako zábavu, a obráceně, časopisy předložily skutečnost, že zprávou se může stát výhradně zábava.

Postman tak nakonec může uzavřít: *„Podstatou mého výkladu není fakt, že televize má zábavný charakter, ale že učinila ze zábavy přirozenou formu zobrazení jakékoli skutečnosti. Televizní přijímač nás udržuje v neustálém styku se světem, ale má přitom stále tutéž neměnnou smějící se masku. Problém nespočívá v tom, že televize nabízí zábavná témata, nýbrž, že jakékoli téma převádí na zábavu“*.

Televize tak disponuje vlastností s největším efektem dopadu: přivádí sdělení do našich srdcí, nikoli abstraktní pojmy do našich hlav. (131) Za jistý fatální důsledek lze považovat zjištění o časovém rozpojení: Televize je totiž médiem, které je plně soustředěné na přítomnost, navíc v seriálových verzích programů zcela orientované na tzv. „to be continued“. Je-li možné hovořit o televizní gramatice, pak pouze s dodatkem, že v lineárně chápaném kontinuu neumožňuje kontakt s minulostí. S TV jsme se tím *„...přehoupli do stavu trvalé a inkohereční přítomnosti“*. (146)

I když je nutné vzít v úvahu, že Postmanova práce pochází z poloviny 80. let a tudíž nereflektuje změny, ke kterým došlo především v letech devadesátých, a to s rozvojem nových informačních

technologii, její základní parametry výkladu jsou nesporně přínosné. Protože vcelku správně autor uvádí, že médium je především sociální a intelektuální prostředí, které je strojem vytvářeno.

Chápeme-li totiž technologii jako ideologii, pak můžeme s jistou dávkou opodstatnění prohlásit, že ideologie médií v tomto ohledu představuje model úspěšně fungující frašky pokroku vědění, jehož možnou finalitou je meta-ideologie kýče.

Možnost, že se nakonec „ubavíme“ k smrti, je tak vcelku na místě.

Jiří Bystřický

Stanislav Brouček, Africký deník Heleny Šťastné-Bübelové. Nová tiskárna s. r. o. v Pelhřimově ve spolupráci s Etnologickým ústavem Akademie věd ČR v Praze. Grafická úprava: Václav Zeman. Fotografie: Helena Šťastná-Bübelová, Stanislav Škulina, Miroslav Zikmund a Stanislav Brouček. Kresby: Helena Šťastná-Bübelová. Praha 2001, 148 s.

Na počátku 21. století, v době, kdy jsme každodenně zahlcováni nejrůznějšími informacemi a také obrazovými zprávami i z těch nejvzdálenějších koutů světa, se může zdát, že knižní vydání osobního cestovatelského deníku z cesty do Afriky v poválečných letech 1946 až 1947, osloví málokoho. Ale opak je pravdou. Osobní výpověď, glosující realitu z individuálního pohledu, doplněná vlastními fotografiemi a kresbami o nám neznámém a stále ještě exotickém prostředí (i když zprostředkovaném tiskem) zůstává i dnes nezastupitelnou. A tak je tomu i s cestovatelskými zážitky a záznamy Heleny Šťastné-Bübelové, do nichž

nám dal nahlédnout Stanislav Brouček, který v rámci grantového úkolu (GA AV ČR, č. IAA 0058901, Emigrace jako způsob života) zpracoval cenný dokument české krajanky do čtivé tiskové podoby.

Knižní forma zpracování „Afrického deníku“ se skládá ze tří částí. První, nazvaná „Život v Africe, před Afrikou a po ní“ je věnována osobnosti a životním peripetiím autorky deníku Heleny Šťastné, rozené Bübelové. Text je funkčně proložen dnešními výpověďmi této ženy o minulosti i současnosti jejího života a moudrých životních postojích a názorech. („Žít v různých kulturách mi nikdy nedělalo potíže. Zajímáte-li se o své sousedy všech možných ras, náboženství a tradic, je dobrý styk s lidmi samozřejmostí. Tím, že jsem se stýkala s tolika různými lidmi, respektuji jejich způsob života, pokud mi nikdo nechce vnucovat, jak mám žít či co si mám myslet nebo říkat. Výhody světoběžníka jsou velké. Má větší rozhled, větší toleranci a ze všeho, co viděl, si může vždy vybrat nejlepší. Nekritizuje vše šmahem, ale jasně vidí nedostatky, kterých je všude dost.“)

Helena Bübelová se narodila 24. 7. 1920 v Berlíně. Čeští rodiče (Ludvík Bübel a Blažena Hutařová) pocházeli z Příbyslavi a v Berlíně měli dámské krejčovství. V německém prostředí žila do svých 16 let. V roce 1937 se rodina přestěhovala do Československa a žila v tehdejší Německé (dnes Havlíčkově) Brodu. V Čechách se Helena vdala za Josefa Lukeše a s ním a jeho přáteli manželi Škulinovými plánovali za války cestu do Afriky. Josef Lukeš padl v květnovém povstání a Helena (tehdy Lukešová) odjela v roce 1946 se Škulinovými sama, aby pomohla svými schopnostmi realizovat plánovanou výpravu do střední Afriky. Únor 1948 ji zastihl v Keni a padlo rozhodnutí v Africe zůstat. V roce 1953 se vdala za Baťovce

Vladimíra Štastného a přesídlila s ním na Madagaskar, kde se jí narodily tři děti. V roce 1960 se všichni přestěhovali do Francie a od roku 1964 do současnosti žije Helena Štastná-Bübelová ve své vile v Nice.

Ve druhé části publikace se Stanislav Brouček zaměřil na specifickou analýzu osobitých autentických textů „Afrického deníku“, a to nejen ze spektra pohledu faktografického, ale i dobové podmíněného. („Když střední Afriku na zlomu čtyřicátých a padesátých let dvacátého století poznávala, věřila, že *bylo třeba Africe pomoci*. O deset let později jako francouzská občanka došla podle sebe k definitivnímu názoru, že *Afrique už není pomoci*.“)

Třetí stěžejní část knihy tvoří přepis textů z deníkových záznamů Heleny Štastné-Bübelové, textů strojopisně zaznamenaných s malým časovým odstupem od autentických prožitků v době od května 1946 do června 1947. Tyto texty byly po 52 letech od svého vzniku samotnou autorkou upraveny pouze v minimální míře a jsou tak v původní podobě představeny dnešním čtenářům.

Součástí prezentace „Afrického deníku“ je kromě autorova doprovodného textu i velké množství fotografií a kreseb dokumentujících nejen cestu do Afriky a několikaletý život v Keni a na Madagaskaru, ale i další životní osudy Heleny Štastné-Bübelové včetně současného života ve Francii.

Stanislav Brouček v „Africkém deníku Heleny Štastné-Bübelové“ předkládá široké čtenářské veřejnosti nejen velice poutavý autentický dobový text, ale i zasvěcenou analýzu života české ženy v dlouhodobé emigraci. A tato problematika si jistě najde čtenáře jak mezi odborníky, tak i mezi laiky.

Miloslava Turková

Reise durch den Iran. Text Jean Hureau. Překlad Waldemar Sonntag. Theheran, Yassavoli Verlag 1999.

V Íránu vydaná kniha „Cesta Íránem“ doprovázená 169 fotografiemi a o 128 stranách, je překladem francouzské knihy *L'Iran aujourd'hui*, vydané v Paříži v roce 1999. Je dělena na části nazvané: „O půdě a lidech“, „Umění Íránu“ a také obsahuje hlavní část nazvanou „Města a krajina“ (str. 29–127). Topograficko-historicko-etnologický rozbor analyzuje 28 íránských měst včetně archeologických památníků.

Cílem knihy je otevřít Írán světu, proto v knize nejsou zdůrazňovány politické události ani náboženské aspekty. Je pravda, že těm druhým nebylo možné se zcela vyhnout, protože íránská islámská architektura je nejenom souborem historie íránského stavebnictví, ale i příkladem moderního stavitelství, jak to dosvědčuje i mešita v Teheránu (s. 18).

V městě Komnu, Qom, Kum nelze vynechat jeho religiózní význam nejen pro celý Írán, ale i pro šíitský svět, v němž vévodí mauzoleum prorokovy dcery Fátimy (s. 91). Město je po Kerbelé a Nadžafu, ležícím v Íráku, cílem statisíců šíitských poutníků.

Knihou obsahuje, pro lepší orientaci, několik přepisů názvů íránských měst. Není to důsledkem nedostatečných pravidel, ale naopak snaha podat věrný přepis s výslovností u obecných íránských etnik.

Národopisně cenné fotografie zachycují např. loděnici tradičních lodí dhau v přístavu Bandar Abbás, které jsou rozšířeny nejen v Perském zálivu, ale i celém Indickém oceánu.

Íránským etnikům je věnována řada částí práce, ať již se týká kurdského

oblečení nebo historie náboženské tolerance v zemi. O tom posledním je i například příběh isfahánské čtvrti Jolfy, která byla již za šáha Abbáse 1605 osídlena silnou arménskou křesťanskou komunitou, po vybití původních obyvatel turko-tatarskými etniky z Ázerbajdžánu.

Usazení zde Arméni byli chráněni četnými privilegii zajišťujícími jejich duchovní i světský život. Arméni udržovali rozsáhlé kontakty se starou vlastí, kam se někteří i přestěhovali, podobně jako nacházeli přátelské přijetí v Isfahánu. Osídlením Jolfy ze zničených území Ázerbajdžánu nájezdy turkotatarských kmenů založilo silnou komunitu s celostátním významem. Arméni, kteří se přistěhovali po masových řežích v počtu 60 000 příslušníků za Afghánců a Safevidů, se pomalu rozptylovali do vlastního Isfahánu a celé země. V městské čtvrti vzniklo třináct farních osad a cibulovitá a lucernovitá zakončení ozdobená kříži na věžích jsou viditelná zdaleka.

Při procházkách dodnes zjišťujeme, že obchody na hlavní třídě Jolfy, které dodnes patří Arménům, jsou v pátek dlouho otevřeny, v sobotu však všechny z náboženských důvodů uzavřeny.

Nejstarším kostelíčkem je kostel sv. Jakuba ve čtvrti P. Marie. Spolu s Betlémem, sv. Jiřím, katedrálou nejvyššího Spasitele (zvanou též Wank) běloskvoucí budovy chrámů ukazují každému turistovi cestu jako perly. Ruční koberce, mozaiky a malby odhalují orientální představy, i když je patrný i vliv západního lidského přístupu, který je zastoupen prostřednictvím dědictví ruského, latinského a perského, doplněného epizodami z Bible a Evangelíí. V roce 1905 bylo z hlavní katedrály vytvořeno muzeum a stavba prošla v této době modernizací.

Isfahán, rozsáhlé kulturní světové centrum, známé svými islámskými památkami, je významné svojí mešitou e Eman, tzv. modrou Královskou mešitou a dalšími historickými stavbami. Autoři uvádějí nejen polohu, jakost silnice z Teheránu, ale i západní prameny, které se k městu vztahují, např. vyprávění rytíře Jeana Chardina, který zde prožil roky 1673–1677.

Kniha vypráví nejen o palácích Isfahánu, ale i okolí, kde se při cestě do Nain–Jezd nalézá tzv. zelená oáza známá 20 věžemi holubníků, příznačných spíše pro Egypt než Írán.

Aby ušetřili návštěvníkům problémy, je v textu uvedeno, kdy jsou důležité stavby, například mešity, otevřeny veřejnosti.

Hlavní téma knihy je obsaženo již v kapitole „Země a její lidé“. Zde jsou zajímavé nejen pojetí historie a přírodní klimatické poměry Íránu, ale i podkapitola o toleranci, jako ústřední otázka tradiční i současné státní politiky. V ní se můžeme dozvědět mnoho o křesťanech, ale i Jezidech i o tom, že přechod od Zarathuštrova náboženství nebyl násilným. Írán se podle této knihy nejen prohlášením svých politiků, ale i v kulturní oblasti vrací k svým kořenům, kmeni Áriů a jeho vývoji. Otevírá se do světa na příkladech popisu 28 turisticky zajímavých měst, nabízí své památky, které v jednom z případů mění medresu v přepychový hotel pro cizince.

Na knize je vidět francouzské zpracování spolu s íránskou přesností v datech a kulturních informacích. Nejenom kvalitní papír, ale i kvalitní fotografie vyzývají k návštěvě Íránu jak turisty, tak i vědecké pracovníky.

Na Pražském knižním veletrhu, roku 2000, kde se kniha u nás v íránském stánku objevila, byla snaha o přiblížení Íránu světu zvláště zřetelná. V knihách

se neobjevují již dějiny dané královskými dynastiemi, jako jsme tomu byli svědky za vlády Páhlaviovců, země se neglobalizuje, zůstává islámskou, ale navazuje na tradice tolerance, která byla charakteristická pro předkolonialistické období. Tím je země bližší prvotnímu islámu než mnohé druhé, které nesprávně nazýváme fundamentalistické, v nichž snaha o prvotní čistý islám je zaměřována s extremismem.

Vladimír Kristen st.

Jana Macháčová, Jiří Matějček:
Sociální pozice národnostních
menšin v českých zemích

1918–1938. Opava, Slezský ústav Slezského zemského muzea 1999, 289 s., něm. res.

Problematika národnostních menšin a menšin obecně, respektive, mohu-li si dovolit vlastní definici, mocenskopoliticky a psychicky handicapovaných skupin nucených reagovat na postoje většinového obyvatelstva, zhusta reflektujícího menšiny jako neautochtonní nebo nepatřičné skupiny, patří v současnosti k celospolečensky frekventované tematice. Vedle řady vědeckých konferencí, sborníků, studií apod. se tato otázka diskutuje na úrovni mezinárodní i domácí politiky, právě tak jako nadací a občanských sdružení. I v tomto případě vede samozřejmě konjunktura často k nekvalitě založené neznalostí, nebo utilitarismem, respektive vlastním zájmem. Přestože nevědoucí politici využívající motiv lidských práv mívají větší společenský ohlas než skuteční odborníci, je třeba ve fundovaných analýzách pokračovat a lépe „popularizovat“ vlastní práci (z tohoto úhlu pohledu pokládám náklad recenzované knihy /450 ks/ za nízký).

Národnostně heterogenní oblast Slezska a severní Moravy, bezprostřední prostor badatelů Slezského ústavu Slezského zemského muzea v Opavě, náleží k laboratoři, v níž lze otázkou etnických a národnostních menšin velmi nosně řešit. Zcela právem se opavské pracoviště stalo rovněž jakýmsi koordinátorem výzkumu sociálních východisek (pozic) národnostních menšin v rámci střední Evropy. V žádném případě se tu v 90. letech nezačínalo na „zelené louce“. Jiří Matějček, Jana Macháčová i další vědečtí pracovníci Slezského ústavu patří ve sféře sociálních dějin k vysoce uznávaným odborníkům, bez jejichž práce – obšírných analýz hospodářské a sociální situace založených na velkém rozsahu kombinovaných statistických pramenů – by i náš obor stavěl často na vodě. Česká etnografie a etnologie je dosud ocenila především jako iniciátory a autory řady studií k sociálním dějinám 19. století (které je samozřejmě překračováno do 18. a 20. století), etnografie dělnictva, jedna z nejuznávanějších a nejproduktivnějších specializací našeho oboru v jeho poválečném vývoji, se opírala především o Matějčkovy vysoce erudované analýzy utváření hornické skupiny v zemích Koruny české od konce 18. století do první světové války a o dva svazky věnované průmyslovým oblastem českých zemí v rozmezí let 1780 až 1945 (1987, 1991).

Recenzovanou knihu, výstup jednoho z nejužitečnějších projektů Grantové agentury České republiky v uplynulém desetiletí, lze tak do jisté míry označit za jakousi sumarizaci dosavadního snažení autorské dvojice. Ta její cíl charakterizovala jako „pokus o řešení otázky, zda sociální pozice národnostních menšin v českých zemích ... byly tak špatné, případně tak odlišné od sociálních pozic

... většinové, tj. české národní skupiny, nebo se tak prudce zhoršily, že to muselo vést k zásadním, ve společném státě neřešitelným rozporům, které nakonec podstatně přispěly k zániku meziválečného Československa" (s. 9). Tento výzkumný záměr řešili autoři především na vzorku německé menšiny, jež tvořila téměř jednu čtvrtinu obyvatelstva Československé republiky (oproti dvěma třetinám Čechů a Slováků, tzv. státo-
tvorných národů), v českých zemích pak dokonce 30,60 % v roce 1921 a 29,58 % v roce 1930/ s. 111, Tabulka 1/), polské menšiny (její počet představoval jen nepatrný zlomek občanů v českých zemích: 1,03 % v roce 1921 a 0,87 % v roce 1930 /tamtéž/), v menším rozsahu i menšiny židovské víry (k židovskému náboženství se hlásily v roce 1921 1,3 % obyvatelstva českých zemí /s. 116/) a národnosti i minority romské (v tehdejší terminologii cikánské), v roce 1939 údajně šestitisícové (s. 117). Přestože autoři na základě kritického rozboru dosavadní odborné produkce naznačili „subjektivní“ prožitek sociálních východisek, což je po mém soudu jeden z nejaktuálnějších úkolů badatelů soustředěných k dějinám mentalit, k historické antropologii, věnovali se – v souladu se svou specializací, s vypěstovanou schopností kritického zhodnocení dosavadních českých i německých děl k národnostní problematice psaných nejen ze sociálních pozic a z nejrůznějších hledisek problematických pramenů k hospodářským a sociálním dějinám – především otázce „objektivních“ faktorů sociálních pozic. Soustředili se na příčinnou závislost vybraných, z literatury převzatých statistických dat. Konkrétní výsledky „objektivních“ podmínek existence a možností chování národnostních menšin (respektive statistické ukazatele

v kontextu územní homogenity či rozptýlenosti, přírodních podmínek, dlouhodobě působících objektivních procesů, doprovodných procesů zprůměrnění) přitom měly umožnit korigovat teze naší marxistické historiografie i šovinisticky laděné německy psané odborné produkce (badatelská dvojice se vyrovnávala s prvorepublikovou literaturou sudetoněmeckou /J. Pfitzner, E. Franzel a d./), jejím poválečným pokračováním i časovou českoněmeckou publicistikou. Zároveň se však autoři podnětně vyslovili také k metodickým problémům, k obtížím s charakterem pramenů, s vyvíjející se terminologií (osobně se mi zdá, že mohli být sami kritičtější v kapitole o definicích podávaných jednotlivými teoretiky v oblasti výzkumu národ, nacionalismus, zvláště se to týká pojmů národ, menšina, etnikum, v případě úvah o významu jazyka by bylo užitečné reflektovat práce Miroslava Hrocha /Jazykový program národních hnutí v Evropě, jeho skladba a sociální předpoklady. ČCH 93/1995, s. 398–418 nebo V národním zájmu, Praha 1999, s. 53–82/), k nesnázím způsobeným změnou vládnoucích ideologií, značnou národnostní ohraničeností historických prací, které odhlížejí od kritérií obecného a specifického ve vývoji českých zemí atd. Zejména v podkapitole Situace v českých zemích a v třetí kapitole se autoři přihlásili k současným moderním českým historiografickým tezím, nebráním se uznání vlivu vyspělejší německé kultury v rakouském státu, v třetí kapitole věnované přehledu literatury k tématu (chvályhodně s širokým mezioborovým záběrem, především však vzhledem k početnosti a významu soustředěných k německé menšině) upozornili na nedostatečně využitě podněty, jež přinesla současná německá historiografie (vedle Evy Hahnové, jejíž

práce, jakkoli mimořádně inspirativní, by si ovšem zasloužila, i s ohledem na konfrontační diskusi s Evou Broklovou, uznávanou českou historičkou první republiky, obsírnou kritickou analýzu, šlo především o kielského profesora Rudolfa Jaworského). Nejnovější výzkumy uskutečněné v rámci projektu „Český antisemitismus jako součást české kultury a konstanta židovských dějin. Pohled antropologie /1869–1938/“ (Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií a Židovské muzeum v Praze) ale vyvracejí pro první republiku tezi o neuplatňování „práva na vzdělávání v mateřském jazyce“ a neexistenci „zájmových organizací na národnostním principu“ /s. 41, dále viz. s. 53/ (prvá existovala již od roku 1899).

Vlastním jádrem knihy však bylo sledování populací národnostních menšin podle indikátoru početnosti, příslušnosti k sektorům ekonomiky, k odvětvím výroby a služeb, tzv. postavení v povolání, ukazatelů demografických, geografických, ekonomických a materiálních pozic, kulturních a mocenských východisek ve srovnání s českou většinou (srov. s. 93).

Na základě jejich kritického vyhodnocení a originální kombinace autoři přesvědčivě dokázali, že demografická východiska (zejména dlouhodobý pokles porodnosti a u Němců i sňatečnosti) byla handicapující jak pro německou, tak pro početně nevýznamnou židovskou menšinu (souhrnně s. 257, 258, k německé menšině viz. s. 110, 117, 175, 177, 178, 195 a 196, k židovské s. 117, 187). Obě tyto menšiny náležely podle Sundbaergovy klasifikace k regresivnímu typu, zatímco Poláci byli blíže k progresivnímu typu (souhrnně s. 258, dále s. 117, 175, 177). Sektorová skladba byla nepříznivá pro německou menšinu, která se od počátku 20. století ve třetí sféře začala

opožďovat za českou většinou (souhrnně s. 259, 260, dále viz. s. 220, 222, 226, 228); v kritické analýze však autoři upozornili, že tato tendence měla své kořeny již ve 13. – 16. století (srov. s. 228), v první republice nevýhody pouze vystoupily a nahromadily se (s. 262, 263), a souvise-la s rozmístěním německé menšiny (tamtéž, s. 200, 202–203, 204 a d.). Ta se ovšem zřejmě musela vyrovnávat i se sestupnou sociální mobilitou (souhrnně s. 261, 170, 173, dále s. 128, 130, 132, 133, 134, 149), zatímco východiska polské dělnické a židovské středostavovské (historickými podmínkami deformované) minority zůstala zakonzervována (souhrnně s. 261, k polské populaci srov. s. 134, 135, 152, 163, 172, k židovské s. 135, 163). Ve velmi nevýhodném postavení se německá menšina nacházela i vzhledem k omezenějším podmínkám migrace do vnitrozemí (souhrnně srov. s. 262, dále s. 153). Fenomén nezaměstnanosti v době světové hospodářské krize, bezesporu vyšší a stabilnější mezi Němci než mezi Čechy (s. 236 až 239), jev, jímž marxistická historiografie objasňovala příklon většinové českoněmecké menšiny k henleinovskému hnutí, posléze Jana Machačová a Jiří Matějček oprávněně dali do souvislosti se všemi těmito faktory (souhrnně s. 264). Naopak – v souladu se závěry české historiografie – autoři konstatují, že si německá menšina v Československé republice udržela a polská menšina získala „rozsáhlou diferencovanou strukturu kulturních zařízení různého druhu“ (souhrnně s. 264, k polské menšině s. 251, 252). Německý podíl na vládě však pochopitelně odpovídal tendenci čechizace klíčových mocenskopolitických postů. Autoři dospěli k závěru, že „situace německé menšiny se relativně, ale i absolutně zhoršovala“ (s. 265), ideu

plánovitě sociální nebo hospodářské diskriminace ze strany vládnoucí většiny však nepotvrdili. Závěry učiněné na základě výzkumu menšinových sociálních pozic se tak překryly s tezemi širěji pojatého výzkumu společné německo-české komise historiků (srov. Konfliktní společenství, katastrofa, uvolnění. Náčrt výkladu německo-českých dějin od 19. století. Praha 1996, s. 13).

Blanka Soukupová

Peter Salner: Židia na Slovensku medzi tradíciou a asimiláciou.

Bratislava, Zing Print 2000, 295 s., angl. res.

V poválečném období tabuizované židovské téma se stalo po roce 1989 čtým jak v odborné literatuře, tak i v médiích a uměleckých dílech, především ve filmu. Zvláště dnešní mladou generaci přitahuje Židovstvo jako neznámý, a proto i tajemný fenomén. Prizmatem česko-židovských vztahů si pak objasňuje své vlastní místo ve společnosti a zároveň se snaží – často v jakémsi generačním vyhraňování – vyrovnat s tíživým dědictvím minulosti. Každá konjunktura střídající období mlčení a utajování však plodí nebezpečí kvalitativní nevyrovnanosti. Pro staronový jev židovství to platí ve zvýšené míře: vedle inspirativních titulů erudovaných badatelů se objevila řada prostých popisů, často s emocionálně zainteresovanými východisky a tezemi, popisů vytrhujících výzkum židovství z celospolečenských podmínek. Znovu a znovu omílaná mylná tvrzení typu „jak na obranu Židů tehdy (v tzv. hilsneriádě – poznámka BS) Masaryk napsal...“, pak ve svém konečném důsledku vyvolávají dokonce pochybnosti o smysluplnosti dalšího výzkumu.

Z tohoto důvodu je nutné přivítat práci

bratislavského etnologa P. Salnera, v letošním roce slavicího kulaté jubileum, badatele, jenž se rozhodl shrnout své výsledky několikaletého fundovaného etnologického terénního i archivněhistorického výzkumu: různými technikami a metodami provedenou analýzu rozmanitých pramenů (podceněn zůstal pouze český sionistický a českožidovský tisk první republiky, povzdech nad nedostatkem materiálu z let 1918–1919 by možná po jeho excerpce nemusel být tak hluboký) do reprezentativní knížky. Syntetické dílo nezapře tu skutečnost, že se Salner pohybuje v židovství jako ve své realitě, jak výběrem archivních pramenů (využíváním materiálu vzešlého z činnosti Židovské náboženské obce v Bratislavě v celém poválečném období, detailní obeznámeností se současnými aktivitami slovenských Židů), tak vyrovnaným hodnocením rivalit mezi ortodoxií a asimilantstvím a především lehkostí citlivého pohybu v terénu i přemítáním o budoucnosti, vnějších (včetně konjunkturálního přehodnocování slovenských dějin na nejvyšších politických místech) i vnitřních rizikách slovenského židovství, úvahách po mém soudu zcela realistických.

Knížka je sevřena Salnerovou základní tezí: oscilováním židovské identity mezi tradicí a asimilací (nakolik lze říci modernizací?). Salner přitom ovšem sám podtrhl, že se slovenské židovství zřejmě bude stále intenzivněji projevovat ve svých mimonáboženských podobách. Otevírání se židovské komunity nehalachickým Židům vnímá jako nezvratitelný vývojový trend. (Jistěže se tu nabízí srovnání slovenských poměrů s ortodoxněžidovským řízením ŽNO v Praze.) Salnerem zvolené východisko se stalo rovněž určujícím pro koncepci knihy i prolínání z historického hlediska někdy vzdálených časových

rovin. Zkušený etnolog ví, že je to zejména rodina, která modeluje hodnoty každého člověka, jeho prožitek tradice, respektive vztah k židovství a v konečném důsledku i perspektivu menšiny (v tomto případě židovské) ve většinovém společenství. Zcela právem se tak rodina ve vnitřně diferencované židovské komunitě (přičemž názor židovského zákona, občanů židovského původu i většinové společnosti /„laické veřejnosti“/ na to, kdo je Žid, se liší a Salner sám pro potřeby knihy definuje židovskou komunitu „jako množinu osob židovského původu, alebo viery, ktory sa hlásia k židovstvu“), v tomto případě zejména bratislavská židovská rodina ve svém historickém vývoji (s akcentací holocaustu jako hlavní příčiny proměn) a typech stala námětem první kapitoly, i když se samozřejmě tento základní předmět výzkumu promítá i do kapitol dalších. Salner rozlišil rodinu tradiční, respektive ortodoxní, ve 20. století přežívající především na venkově, adaptovanou, rozšiřující se od druhé poloviny 19. století v městském prostředí, a konečně asimilovanou, datovanou od přelomu 19. a 20. století (Praha zřejmě předběhla Bratislavu o jedno desetiletí) a po válce převažující. Zároveň objasnil proměnlivý vztah židovské společnosti k endogamii, závazné pro ortodoxní společenství, vztah ovlivněný nejen procesem asimilace, ale i holocaustem. Přes vysoký stupeň asimilace lze tak podle Salnerových výzkumů (jejichž česká paralela chybí) dosud nalézt jedinečnost židovské rodiny (emocionální pouta k rodičům a úcta ke starším, zvýšený pocit solidarity a vnímání vzdělání jako prvotřídě hodnoty). Vysoká prestiž vzdělání (nejprve náboženského, později spíše světského) v židovské komunitě jako důsledek náboženské tradice pak spolu

s proměnlivým poměrem k víře (zlom přišel v polovině století a znovu po holocaustu) i nutností reagovat na postoje většiny (autor používá obecně přijatý termín majority, na můj vkus příliš mocensky zabarvený) a jedinečným humorem podle Salnera vytváří elementární prvky židovské identity, jejíž proměny (historický přerýv opět přinesl počátek emancipačního procesu a holocaust jako vnucený impuls k masové bezvýhradné asimilaci, případně i příklonu ke KSČ) až do současnosti (s mezníkem po roce 1989, který podle Salnera proces asimilace pouze zpomalil) byly posléze předmětem závěrečné kapitoly. Na základě našich výzkumů lze dodat, že příklon k ideologii strany vyrůstal i z bezprostřední poválečné naivní víry v neexistenci antisemitismu v Sovětském svazu. Vedle toho převládá v rychle se obnovujícím českém židovském společenství (od 8. května probíhaly porady Židovské rady starších, již v srpnu byly obnoveny bohoslužby v Staronové synagóze v Praze, v září začal vycházet Věstník Židovské náboženské obce v Praze, paralelně pomáhala obec likvidovat terezínský koncentrační tábor, opatřovat potřebné doklady přeživším) iluzorní náhled, že proletarizace židů během války a odsun německých souvěrců odstranily příčiny protižidovského pnutí (antisemitismus hospodářský a národnostní). Navíc je nutné podtrhnout, že alespoň bezprostředně po holocaustu oficiální komunistická propaganda vyzývala k nediferencovanému soucitu s přeživšími, k odsudku všech aktuálních antisemitských projevů, k urychlenému návratu ukradených bytů, tvrdě kritizovala nekonečné fronty na bytových referátech. Zároveň se již tehdy objevila snaha klást rovnítko mezi utrpení židů (Židů) a Čechů za války

(odtud i známý výrok Václava Kopecného, komunistického funkcionáře, že „Rozdíl byl jenom ten, že Židé byli věšeni a Češi gilotinováni“). Samotní židé (Židé) však ve válce údajně nehráli roli ovcí jdoucích na porážku; jak židovští funkcionáři, tak komunisté vyzdvihovali fenomén židovského komunistického odboje. Zodpovědnost za protektorátní antisemitismus přisuzovala KSČ i židovští funkcionáři jednoznačně německému národnímu socialismu (tato tendence zřejmě ve většinovém českém mínění převažuje dodnes). Nakolik dnes můžeme židům (Židům) a i ostatním zazlívat, že ve chvílích přežití pocítili triumf nad pokořenými Němci a důvěru v Rudou armádu, která je porazila?

Vraťme se však ke slovenskému materiálu. Spojnici mezi první a závěrečnou kapitolou tvoří v Salnerově knize hlavy věnované „vedležití“ židovské a většinové společnosti od roku 1782 s mezníkem v roce 1895 (čeští Židé se dočkali svého plného zrovnoprávnění již roku 1867) do současnosti. Případá mi to zcela funkční, respektive plně akceptuji Salnerův názor, že řízeným procesem legislativně zrovnoprávněná židovská komunita, ideologicky se štěpící, formovala svou identitu v závislosti na postojích většiny (pozorné reakce na jednání a myšlení většiny a jejich promítání do vlastního myšlenkového světa je podle mě jedním z atributů menšiny obecně). Úsilí ortodoxněžidovských složek vzepít se tomuto trendu (Salner vyzdvihuje jistou oprávněnost této snahy) bylo zřejmě do většinové míry beznadějně. Za zvláště přínosné však pokládám tři Salnerovy závěry. Prvý konstatoval, že se ve vedležití většiny a židovské menšiny střídala období konfliktu s obdobími relativního klidu, jenž ovšem přitáhl méně badatelské pozornosti. I mně se

osobně zdá, že zlo je nějak nápadnější a že může vzniknout mylný efekt, že ve všedních dnech se jaksi pouze připravoval výbuch, svázaný s historickou změnou (z toho pak zřejmě vyplývá i jistá nerovnoměrnost v kvantitě i kvalitě pramenů). Také tady se ovšem ukázala zajímavá shoda slovenského a českého materiálu: tradiční předsudky slovenské většiny vůči židovskému elementu se shodují s českou antisemitskou argumentací (jen maďarizace, z níž byli Židé obviňováni, byla germanizací). Druhý zajímavý závěr pak popřel fenomén pasivního Žida, jenž trpně přijímá svůj osud. Salner přesvědčivě prokázal, že na přelomu roku 1918 a 1919 k aktivní obraně došlo (období Slovenského štátu pochopitelně příliš možností již neposkytl, vnímáme-li jako obranu pouze boj se zbraní v ruce). Český materiál tuto tezi potvrzuje a to již na konci 90. let 19. století. V kapitole věnované poválečnému období pak za nejzajímavější pokládám to zjištění, že rychle obnovovanému náboženskému životu bratislavské židovské komunity po holocaustu zasadil úder až srpen roku 1968, tedy ne padesátá léta, v nichž zřejmě funkcionáři ŽNO relativně úspěšně lavírovali mezi judaismem a oficiální komunistickou ideologií (komparace s českým výzkumem i tady bohužel není možná).

Přejme si tedy, aby se Salnerova knížka – již bych vlastně vytkla – vedle nedostatečné pozornosti věnované dobové statistice – pouze absenci popisů dobových fotografií – stala především výzvou českým badatelům, kteří se zabývají židovskou problematikou, ne chrlení dat a úmorná detailní líčení událostí, ale objasnění toho, co pro člověka znamená historická změna, by mělo být naší hlavní ctížádostí.

Blanka Soukupová

Ctibor Nečas: Romové v České republice včera a dnes. Univerzita Palackého, Olomouc 1999, 129 s.

Publikace, která vyšla v rámci „Projektu romského vzdělávání“, je rozdělena do devíti kapitol, které na posledních šesti stránkách autor doplňuje bohatým výčtem relevantní literatury.

Prostřednictvím této práce se čtenář dostává k tématu, o němž čím dál více roste zájem veřejnosti (svědčí o tom v pořadí již 4. vydání), a to k problematice Romů v minulosti a přítomnosti. Popisuje především romskou menšinu v České republice, její místo ve většinové společnosti a jakým způsobem se utvářely a utvářejí vzájemné vztahy obou – majority a minority.

Ctibor Nečas nás seznamuje nejprve se „Stavem a úkoly romistiky“ (s. 4–8). Představuje romistiku jako obor, který je zatím ve svých počátcích a zahrnuje celou škálu humanitních oborů, jež se zabývají jednotlivými základními informacemi o určité etnické skupině, jako např. demografie, sociologie, psychologie, lingvistika, etnologie, folkloristika, historiografie, atd. „Romistika je tedy multidisciplinární obor, který se zabývá koordinovaným získáváním, tříděním a zprostředkováváním nezbytných znalostí o romském etniku“ (s. 4).

Počátky výzkumů o Romech pocházejí zřejmě ze 16. století, uveřejněním prvních odborných příspěvků o romštině. V průběhu staletí se tímto tématem zabývala lingvistika a od 19. století také antropologie, etnologie a folkloristika. V roce 1888 byla založena vědecká společnost Gypsy Lore Society a měla zásluhu na konstituování romistiky jako multidisciplinárního oboru.

Fenomén romského etnika zajímal většinou lingvisty, u nás v počátcích

hlavně F. Štampacha, po roce 1945 J. Lípu, v současné době je to především osobnost M. Hübschmannové, aj. Na tomto místě Ctibor Nečas také kritizuje některé podle něho „diletantské práce s četnými nedoloženými spekulacemi a s mnoha formálními nedostatky“ a neúspěchy institucí u nás, které se hodlaly zabývat řešením romské otázky.

V další části je pak popisován život a postavení Romů, kteří pravděpodobně patřili k původnímu obyvatelstvu Indie, práva a povinnosti občanů na tomto území od přelomu 2. a 1. tis. př. n. l., rozvoj hinduismu, migrační vlny, nejednotné označování Romů, atd., na což navazuje „Vstup romských protagonistů na jeviště evropských a českých dějin“ (s. 16–22) a hned poté „Psanci“ (s. 23–33).

V těchto dvou kapitolách je na nejrušnějších písemných pramenech dokládán příchod Romů do Evropy a hlavně reakce místních obyvatel. Zpočátku byli tito příchozí lidé vnímáni jako dobří řemeslníci, hudebníci a baviči. Po Evropě se nejdříve pohybovali bez jakýchkoliv obtíží, obyvatelé je tolerovali a obdarovali. Avšak postupem času se stali konkurencí v nabídce některých služeb (předpovídání budoucnosti, černá magie, hudba, tanec). Asi od přelomu 15. a 16. století přišla doba jejich odmítání, konfliktů s místním obyvatelstvem a přijímání obecných opatření proti Romům.

Romové začali být podezříváni z vyzvědačských služeb pro tureckého sultána, ze žhářství a mnoha dalších přestupků. Roku 1545 byl Ferdinandem I. vydán první mandát, který vypovídá kočovné Romy z Českého království. I přes tato a další nařízení a opatření však na naše území stále proudily skupiny Romů, hlavně z Uher, a většina se zde usazovala natrvalo.

„Vztah společnosti k Romům byl rozporuplný. Na jedné straně se na ně pohlíželo jako na neužitečné a nebezpečné živly, které způsobem svého života a přiznivnictvím vyvolávaly četné starosti a konflikty, působily drobné i vážnější škody na majetku, ohrožovaly klid a pořádek, na druhé straně svým postavením a jazykem a jinými odlišnostmi podněcovaly látku k nejrůznějším vybájeným legendám a vyprávěním“ (s. 32).

Usazování Romů na našem území probíhalo v několika vrstvách odlišného charakteru a s různým cílem. Kapitola „Tři vrstvy usedlíků“ (s. 34–50) je rozdělena na: 1. tolerování Romů na některých panstvích, které však bylo stále omezeno různými nařízeními a zákazy. 2. pokusy o nucenou asimilaci Romů, hlavně z důvodu nespokojenosti a stížností majoritní společnosti na styl a způsob romského života. Cílem bylo připodobnit Romy ostatnímu obyvatelstvu – usazováním na stálých místech, nucením k práci v zemědělství, plněním náboženských povinností, oblékáním, dodržováním osobní hygieny, atd. 3. svobodné rozhodnutí Romů k přirozenému přechodu k usedlému životu, což mnohdy okolí nepřijímalo s nadšením.

Zde autor velmi podrobně líčí situaci Romů, kteří k nám přišli poč. 18. století, jak se zachovala naše společnost od úředníků až po obyvatele jednotlivých lokalit, kde se Romové pohybovali a postupně zabydlovali. V podrobném popisu nechybějí ani konkrétní jména a místa spolu s událostmi, které pro nově přichozí mnohdy znamenaly náklonnost či odmítání ze strany starousedlíků.

Život příslušníků romského etnika u nás dokumentují kapitoly, kde jsou popisovány jako „Kočovníci, nebo spíše tuláci“ (s. 51–65), „Mučedníci“ (s. 66–83) a „Přistěhovalci“ (s. 84–103). Původně se Romové pohybovali z místa na místo

pěšky a přespávali v přenosných stanech, nebo jezdili v maringotkách a vozech s plachtami, které táhli koně. Provozovali kovářské práce a bavili lidi kejklřstvím a hudbou. Živili se překupnictvím, lichvou a dalšími službami, což některým vyneslo značné bohatství. Naproti tomu existovali také tuláci, kteří „svým způsobem života narušovali obecně uznávané normy a hodnotové vzorce“. Proti nim se postupovalo v souladu s vládními zákazy a nařízeními. Byl zakázán potulný a kočovný způsob života, pobyt Romů v určitých obvodech, velkých městech, lázních, apod.

To, co ovlivnilo život Romů v Evropě, byla hlavně II. světová válka. Pro romskou populaci se stala dobou protiromských výnosů a uvězněním ve sběrných táborech. Tzv. zločinci a asociálové byli odvázeni do donucovacích pracoven a koncentračních táborů. Sběrné tábory v Letech a Hodoníně se přeměnily na tábory cikánské, kde později proběhl holocaust protektorátních Romů. Posledním místem pobytu se pro mnohé stal cikánský tábor v Auschwitz- Birkenau, kam byli deportováni hromadně ve velkých transportech.

Po skončení války se začalo se zjišťováním stavu romské populace u nás. Soupisy se ale týkaly především kočovných Romů, takže usedlíci se do těchto součtů nedostali. Evidovaly se romské rodiny, které vyžadovaly zvláštní sociální péči, nikoliv ale Romové integrovaní do majoritní společnosti. Z tehdejšího soupisu ministerstva vnitra vyplývá, že na našem území žilo v roce 1947 asi 16 752 Romů. Toto číslo stále narůstalo, neboť k nám nadále přicházeli Romové přes Rumunsko a Maďarsko většinou z Balikánu a také z východního Slovenska.

Jako řešení problémů této populace se nabízelo dosídlování pohraničí a obnova

hospodářství v těchto místech. Romové tak získali bydlení a obživu a možnost začlenění se do běžného života majoritní společnosti. Prostorové členění Romů vypadalo v roce 1980 následovně: 80,8 % ve městech a obcích městského typu, 19,2 % na venkově. V těchto letech také došlo k absolutnímu nárůstu romské populace, vysoké zaměstnanosti a zlepšení životní úrovně. Pokroky byly zaznamenány i v oblékání a vaření, kde se čím dál více uplatňovaly prvky ze života české společnosti. Vedle toho ovšem existovaly i problémy s pracovní morálkou, nízká motivace pro vzdělání a omezená znalost češtiny.

O tom, jak se současná společnost vyrovnává s romskou otázkou, informuje poslední kapitola této studie s názvem „Současníci“ (s. 104–121). Romové představují jednu z nejpočetnějších menšin v České republice a týká se jí také řada vydávaných publikací. Jsou zpracovávány základy romské gramatiky, byl vydán česko-romský a romsko-český slovník, romská přísloví, verše, próza, písně, atd. Nelze přehlédnout ani další aktivity – např. činnost Muzea romské kultury v Brně, které pravidelně organizuje výstavy prací romských autorů, přednášky, organizuje mezinárodní konference a pořady pro děti.

Druhá část kapitoly však poukazuje na negativní skutečnosti, za které je považováno nevyhovující bydlení Romů, špatná životospráva, neúspěchy ve studiu, nezaměstnanost, kriminalita, diskriminace ze strany majoritní společnosti, což je zakončeno výčtem činů s rasovým motivem. Nakonec jsou zmíněny i nedávné emigrační vlny Romů převážně do Kanady a Velké Británie.

Vydáním této publikace Ctibor Nečas seznámil čtenáře s dějinami Romů, jejich příchodem na naše území a sou-

časnými problémy, které se týkají nás všech. Jako jeden z odborníků na tuto problematiku, se snaží svou prací upozornit na to, že se meziethnické problémy v české společnosti nedají přehlížet a čím více budeme informováni o společnosti a kultuře etnik, která tu s námi žijí, tím více budeme schopni jim porozumět a podporovat bezkonfliktní soužití.

Lucie Procházková

ROMOVÉ – O ROMA. Tradice a současnost. Angodez the aká-nak. Moravské zemské muzeum / SVAN, Muzeum romské kultury, Brno 1999, 90 s.

Tato publikace byla vydána jako součást projektu „Romové – Hledání domova“, který zahrnoval ještě výstavu Rodas amaro than (Hledání domova) v Muzeu romské kultury a další doprovodné akce, na nichž spolupracovalo i Moravské zemské muzeum.

Úvodní slovo napsali ředitelé obou muzeí – PhDr. Ilona Lázníčková a PhDr. Petr Šuleř a seznámili tak čtenáře se smyslem své práce – představit veřejnosti osobitý svět Romů, jejich historii, tradiční materiální a duchovní kulturu, změny v současném životním stylu a přispívat tak výchově k toleranci kulturních odlišností v naší společnosti.

O tom, že „Romština naznačuje původ Romů“ pojednává kapitola Mileny Hübschmannové, která popisuje lingvistická hledání romštiny mezi indickými jazyky. Problémem v tomto jazyce je mnohostetnost dialektů, jejichž původ má kořeny už v Indii, kde Romové žili v různých komunitách a asi hovořili i odlišnými dialekty. V roce 1990 byl schválen mezinárodní romský pravopis, který se užívá alespoň v oficiálních dokumentech.

V současné době je však otázkou, zda budou mít Romové dost silnou vůli k tomu, aby si svůj jazyk uchovali a romština zcela nevymizela z jejich života.

„Historickými osudy Romů od jejich odchodu z Indie do 19. století“ se zabývá Jana Horváthová, přičemž považuje tuto práci za velmi nelehkou z důvodu absence pramenů písemné povahy, ve kterých by sami Romové popsali své dějiny. Informace lze čerpat pouze z písemností sepsaných příslušníky jiných národů, takže tento pohled může být zkreslený, neobjektivní. Dějiny Romů se tedy sestavují z dochovaných písemných záznamů majoritní společnosti a sami Romové mohou popisovat pouze nedávnou minulost.

Romové odcházeli z Indie patrně od 3. do 10. stol. n. l. a jejich příchod do Evropy spadá podle některých zdrojů už do konce 11. stol. Hodnověrné prameny o přítomnosti Romů v oblasti Balkánu, ale také v Uhrách, pocházejí z konce 14. stol. Romové jsou zmiňováni jako nevolníci, spíše však jako otroci. Patřili většinou klášterům nebo šlechtě, uznávání byli pro svou řemeslnou zručnost. Od 15. stol. je přítomnost Romů doložena i ve střední a západní Evropě, a to i v českých zemích.

V té době byli Romové přijímáni tolerantně, jako kající se poutníci a obyvatelstvo je štědře obdarovávalo. Tento přístup se ale začal později měnit, protože se jen málo drželi křesťanských zásad a byli obviňováni za přísluhování mongolským a tureckým nájezdníkům. V dalších letech nastalo pronásledování Romů, násilí, popravování a vyhánění ze zemí, přesto však postupem času docházelo k trvalému usazování Romů. V 19. stol. v Čechách ještě nebylo jejich usazování tak rozšířené, ale na Moravě už existovaly tzv. romské tábory, což

byly vlastně romské vesnice na okrajích obcí většinového obyvatelstva.

Petr Lhotka se zabývá tématem „Romové v první Československé republice“. Po roce 1918 se pro Romy vlastně nic nezměnilo, stále trvala protiromská opatření. V roce 1925 se začalo s prováděním úředních soupisů Romů a zákon o potulných Cikánech z roku 1927 se vztahoval nejen na kočovné Romy, ale i na tuláky a „osoby žijící po cikánském způsobu“, takže se do těchto součtů dostalo i mnoho neromských osob. Byly vydávány tzv. Cikánské legitimace, které sloužily jako doklad totožnosti a zakazovaly držitelům vstup na určitá místa.

Tato doba se vyznačuje i tím, že se některým Romům dostalo středního, dokonce i vysokoškolského vzdělání, byla také založena škola pro romské děti v Užhorodě, hudební škola pro Romy v Košicích, atd. Na území Čech v době před 2. světovou válkou žilo Romů velmi málo, většina jich žila na Slovensku.

O období 2. sv. války, o „Holocaustu Romů v letech 1939–1945“, píše Ctibor Nečas. Byla to doba mnoha nařízení a výnosů, Romové se měli trvale usadit, zanechat kočování a potulování. Policejní a četnické stanice v roce 1942 evidovaly asi 6500 „Cikánů, cikánských míšenců a osob žijících po cikánsku“. Tito odcházeli do cikánských táborů v Letech a v Hodoníně a odsud byla převážná většina transportována do tábora v Auschwitz-Birkenau (Březinky). Ten byl neoficiálně nazýván jako cikánský tábor nebo rodinný tábor Cikánů. Následovaly transporty do Osvětimi, Ravensbrücku a Buchenwaldu. Po osvobození se z koncentračních táborů vrátilo pouze 583 bývalých vězňů, přesná čísla o Romech však nejsou známa.

Kapitola Evy Davidové o „Osudech

a cestách Romů v letech 1945–1989“ stručně rekapituluje tyto skutečnosti: po 2. světové válce se olašští Romové (Vlachike Roma – nomádský způsob života na rozdíl od usedlých Romů) vrátili ke kočovnému nebo polokočovnému způsobu života, na Slovensku vznikaly nové „cikánské kolonie“ a mnoho romských rodin začalo právě z těchto oblastí odcházet na Moravu a do Čech. Důvodem bylo hlavně hledání práce a lepšího bydlení. Od poloviny 50. let žije na našem území asi 85 % slovenských Romů a na rozdíl od těch, co zůstali na Slovensku, žijí většinou v obcích městského typu.

Po roce 1950 se objevují snahy o řešení „sociálně-kulturních problémů obyvatelstva cikánského původu“. Od roku 1958 přichází státní správa s programem násilné asimilace „cikánského obyvatelstva“ a vychází zákon „o trvalém usídlení kočujících osob“. Další léta jsou pro Romy ve znamení „postupného vyrovnání“ s majoritní společností a pokračuje uplatňování rozmisťování Romů po území tehdejšího Československa. V roce 1969 došlo k ustavení Svazu Cikánů – Romů, který dočasně navracel Romům identitu, kulturu a svébytnost, ale v souvislosti s vládními nařízeními byl v roce 1973 zase zrušen. Ke změnám dochází v roce 1988, kdy jsou „občané cikánského původu“ oficiálně nazýváni správným názvem – Romové. Od roku 1989 nastává zcela nová doba – mnoho pozitivního i negativního, ale záleží na přístupu Romů i na pomoci majoritní společnosti, jaké vztahy a postavení bude mezi oběma fungovat v budoucnosti.

Ve svém druhém příspěvku „Ke způsobu bydlení, obživy a odívání – tradičnímu i současnému“ se Eva Davidová věnuje hlavně odlišnostem životního stylu

Romů od okolního obyvatelstva. Romové se po svém příchodu do Evropy seskupovali většinou kolem větších měst, později zakládali i vlastní čtvrtě, poslední migrační vlna Romů se usazovala zejména v centrech velkých měst. Základní rozdíl byl mezi bydlením a žitím Romů olašských a usedlých. Olašští žili v přenosných stanech a přístřešcích nebo obytných vozech a u usedlých Romů převažovalo bydlení v tzv. cikánských osadách. Autorka detailně uvádí, jak vypadaly příbytky v těchto osadách, z jakého byly materiálu, jaké je v osadě uspořádání, atd. Z toho všeho je zřejmé, že pro Romy je bydlení v činžovních a panelových domech něčím naprosto odlišným a přizpůsobení se tomuto prostředí je mnohdy velmi problémové.

Také způsob odívání je nedílnou součástí romské kultury. Charakteristickými znaky jsou výrazná barevnost a zdobnost, na kterou si někteří Romové potrpí dodnes. Současná mladá generace, která žije v prostředí moderního města, přejímá už samozřejmě oděv běžně užívaný ostatním obyvatelstvem a tradiční romské oblečení je vidět většinou jen při některých společenských událostech.

Co se týče tradičních romských řemesel, čtenáři jsou seznámeni s prací kotlářů, kovářů, zvonkařů, korytářů, košíkářů, výrobců košťat, valků (nepálených cihel), hudebních nástrojů, koňských handlířů, překupníků a hudebníků.

S „Tradičními rodinnými vztahy, obřady a obyčeji“ nás ve svém příspěvku seznamuje Ilona Lázníčková, přičemž důraz klade především na rodinu a široké příbuzenské vztahy, které vlastně tvoří základ romské společnosti. Právě romská rodina je místem, kde dochází k uchovávat tradic, vzorců chování, zvyklostí

a obřadů, tedy k pěstování romství. Největším trestem pro jednotlivce bylo vyloučení z komunity, z rodinného kruhu. Autoritou v rodině byl vždy otec, který odpovídal za chování své rodiny a měl i hlavní slovo při výběru partnerů u svých dětí. Matka se starala o děti a domácnost a měla v rodině vždy podřízené postavení, svoji roli upevňovala opakovaným mateřstvím. Důležitou osobou byl také nejstarší bratr, neboť mohl zastupovat otce a musel být všemi respektován. Úcta se vždy zachovávala ke starým lidem, zvláštní postavení měly staré ženy, které předávaly své vědomosti a zkušenosti dalším generacím.

Velkou rodinnou událostí byla vždy svatba, která znamenala pro komunitu příchod nového člena do rodiny, narození dětí a také účast všech při tradičních zvycích a obřadech. Nejvíce prvků tradičního obřadnictví se však dochoválo v souvislosti s úmrtím člověka.

„Hudba a písňový folklór Romů“, to je další tradiční bohatství, které se v této komunitě uchovalo dodnes a o němž se zmiňují autorky Eva Davidová a Zuzana Jurková. Pohled na romskou hudbu může být dvojitý: „hudba, kterou Romové provozují jako jedno ze svých tradičních řemesel“, nebo je to „hudba Romů pro Romy“. Má mnoho podob, v Evropě je základně dělena na ruskou, balkánskou, španělskou a maďarskou. Střídají se v ní různé rytmy, tóny, melodie, texty s nejrůznějšími náměty – epické, lyrické, milostné, sociálně zabarvené, atd. Písňemi Romové vyprávějí celé příběhy, popisují tak svůj život; písňe jsou neodmyslitelnou součástí jejich romství.

Irena Raichová seznamuje čtenáře s vírou a rituály Romů v kapitole „Romové a náboženství“. Většina prvků v romské víře je přebírána z náboženství společnosti, ve které žijí, nelze však mluvit o bezmez-

ném dodržování pevně stanovených struktur a řádů, ale spíše o kombinaci s určitými romskými specifiky. To, že život a náboženství Romů není jednotné, se projevuje také na různém životním stylu, dodržování jiných zvyků, víry a tradic a v současné době lze jen těžko hledat pro existenci romské komunity nějaké jednotící prvky, když žijí v různých majoritních společnostech a podléhají odlišným vlivům.

Své místo v životě romské komunity mají i výtvarné prvky, jak dokládá příspěvek Jany Horváthové „Romové a výtvarné umění“. Zdrojem inspirace byla pro Romy většinou příroda, což dokazuje používání přírodních materiálů a surovin, např. dřeva, hlíny, proutí a kovů. Romové vždy zkrášlovali své přebytky – v době kočování zdobili své vozy dřevorezbou, malbou rostlinných motivů, domečky v osadách pak různými barevnými nátěry, apod.

V poslední době se čím dál častěji setkáváme s tvorbou romských amatérských i profesionálních výtvarníků při příležitostech různých výstav a společenských událostí.

Závěr tvoří „Nahlédnutí do života Romů v některých dalších zemích Evropy“, který zpracovali odborníci ze zahraničí a rozhodně stojí za srovnání se životem Romů u nás. Doplnkem je seznam použité literatury a pramenů, shrnutí v angličtině a romštině.

Publikace se snaží poskytnout pohled na Romy z více úhlů a vědních disciplín a určitě tak přispěje k základní orientaci v dané problematice těm, kteří se s těmito tématy teprve seznamují a také poslouží k rozšíření vědomostí těch, kteří jsou již s pracemi odborníků na romskou komunitu seznámeni.

Lucie Procházková

David Lyon: Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době.
Mladá fronta, Praha 2002, 270
s. ISBN 80-204-0941-6.

Dodnes bohužel není příliš obvyklé, aby u nás vycházely překlady solidních zahraničních studií pouhé dva roky po originálním vydání, naopak spíše jen likvidujeme letité základní nedostatky překladů a to prakticky ve všech společenských vědách. Tím více je třeba ocenit vydání recenzované publikace, jakkoli nepochybně nejde o paradigmatické dílo sociologie náboženství (ale kolik je takových děl!), nýbrž spíše jen o místy až příliš popularizující uvedení do některých aktuálních otázek oboru.

„Postmoderní“ název, který kanadský sociolog zvolil, plně odpovídá popularizujícímu, avšak nikoli mělkému charakteru knihy. Autor se totiž pokusil o jakousi spíše útržkovitou než systematickou a ipso facto nutně chaotickou deskripci sociálního fungování současné religiozity, přičemž poprávu tvrdí, že „jaká společnost, takový popis.“ Zaměřil se především na severoamerický kontext, ne nadarmo J. Baudrillardem popisovaný jako „poušť“, ve které přestaly fungovat klasické sociální vazby a vztahy, převážil konzumní individualismus a tudíž nijak překvapivě dochází i ke snižování významu tradičních institucionálních církví. Neznamená to ovšem, a je velmi podstatné, že si to Lyon uvědomuje, celkové „mizení náboženství“, nýbrž spíše jeho přesun k různým nonkonformním podobám a do jiných institučních sfér (s. 13–16). P. Berger a T. Luckmann, ať už spolu anebo později každý zvlášť, tuto situaci vícekrát poprávu popisovali jako období „neviditelného“ náboženství a religijní privatizace a dlužno jen litovat, že ačkoli Lyon nepochybně jde v jejich stopách,

tyto dnes často již letité analýzy podrobněji nezmiňuje. Ovšem kdyby tak učinil, z jeho knihy by nezbyl než slabý opar vážně vzatého postmodernismu, vymezovaného zhruba v intencích Z. Baumana, S. Lashe a dalších autorů, který byl právě za pomoci Bergerových a Luckmannových kategorií, v českém odborném diskursu dosud pohřbchu spíše neznámých (viz mou recenzi v Sociologickém časopise č. 5/2002), vcelku mělkým, úzce popisným a pramálo analytickým způsobem aplikován na rozbor moderních náboženských fenoménů. Není-li však Lyon příliš silný ve vlastní badatelské práci, alespoň u nás jeho kniha vzhledem k zásadnímu nedostatku lepších bude zřejmě nadlouho plnit funkci jedné ze základních učebnic pro všechny budoucí religionisty, sociology a sociální antropology. Přes její nedostatky to není málo.

D. Lyon v návaznosti na A. Brymana vymezuje čtyři prvky konzumní „disneyzace“ moderní americké společnosti, tedy tématičnost, spotřební nivelizaci, reklamu a umělé vyvolávání laciné sentimentality (s. 23–24), které působí také na náboženskou sféru. Nejde však pouze o „disneyzaci“ náboženství ve smyslu jeho (zne)užití ke komerčním účelům, nýbrž také o náboženské využívání čistě komerčních organizací a institucí (včetně Disneylandu) a to nejen nejrozumnějšími obskurními malými náboženskými skupinami, nýbrž také zavedenými církvemi a v neposlední řadě aktéry privatizovaných religijních obsahů. „Poskládat si vlastní víru jako kutil podle svého, vybrat si, co se komu hodí, a vyřadit, co do toho nepasuje, se zřejmě stalo velmi populárním způsobem religiozity a spirituality dneška“ (s. 40, 114), píše velmi správně Lyon, jakkoli bohužel neuvádí, že tento typ úvah v sociologii nábožen-

ství již dříve etabloval T. Luckmann („The New and the Old in Religion.“ In: P. Bourdieu – J. S. Coleman, eds., *Social Theory for a Changing Society*. Oxford – New York 1991, s. 176–177) a z odlišné perspektivy „občanských náboženství“ se jím zabýval také R. Bellah (*The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*. New York 1975) Stejně tak by zřejmě stálo za podrobnější rozbor samotné vymezení „spirituality,“ jež mnohdy v určitých kruzích nahrazuje zprofanované označení „náboženství,“ ačkoli jde o funkční ekvivalent (vzpomeňme, kolikrát i v Čechách v populárním diskursu slyšíme spíše „duchovní,“ než „náboženské“), jako to udělal D. M. Wulff (*Psychology of Religion*. New York 1997, s. 5–7). Autor tak zcela správně kritizuje někdejší sekularizační teorie, posuzující náboženství z příliš úzké perspektivy a mylně soudící na jeho evoluční zánik (s. 42–61), aniž však je v jeho kritice přítomno větší množství nových prvků. Snad jen označení polské Solidarity za implicitně náboženské hnutí (s. 52) je takovým prvkem, pohříchu však po mém soudu chybným (na rozdíl třeba od americké *New Christian Right* a dalších skupin, jak již před časem ukázal např. G. Kepel: *Boží pomsta*. Brno 1996, s. 113–20).

Přechod od moderny k postmoderně, stejně jako panickou reakci kupříkladu v podobě antikultovních hnutí a protisektářských legislativních snah (s. 74), známých ostatně i u nás, Lyon popisuje v návaznosti na P. Bourdieu jako působení spíše „svádivých“ a „podmanivých“ konzumních nabídek než sociálního tlaku (s. 121), což je nepochybně správné, stejně jako jeho závěr, že „větší spotřeba tedy může znamenat méně náboženství v puritánském stylu [= institucionální religiozity, pozn. ZRN], ale

nikoli méně durkheimovského duchovna“ (s. 127). Vedle privatizované religiozity se však stále zřejmě prosazují také nové autoritativní podoby víry, chcete-li nejrozumnější fundamentalismy, což Lyon sdostatek zřetelně reflektuje (s. 141n.), aniž však bere do úvahy neméně důležitou koncepci „etnických náboženství“ J. Casanovy (*Public Religions in the Modern World*. Chicago – London 1994). Opět se tedy v jeho knize setkáváme s důležitými koncepty a teoriemi současné sociologie náboženství, avšak jen s jejich určitým populárně pojatým a ne zcela obsažným výběrem; to považuji za základní slabinu recenzované publikace. Naopak je třeba vyzdvihnout, že autor vzal vážně skutečnost, že především sama sociologie „by si měla uvědomit, jak sociologii vnímají a využívají relativně mocné skupiny ve vzdělávání, médiích a vládě, ale také náboženské organizace a skupiny, a měla by se snažit reagovat, nakolik to lze, na přijímání a náboženské důsledky výsledků, jaké sociologie podává“ (s. 202). Právě tento důraz, který sociologové reflektují obzvláště citlivě, ale který je významný pro všechny společenské vědy, je totiž vpravdě nejdůležitějším poselstvím Lyonovy knihy. Humanitní vědci, ať už si to uvědomují nebo ne, svou prací nepochybně do značné míry ovlivňují zkoumané sociální skutečnosti a právě důsledná sebereflexe tohoto procesu se musí stát základem jakékoli solidní badatelské činnosti.

Přestože tedy Lyonova kniha přináší jen málo nového, je třeba její české vydání hodnotit vysoce pozitivně; navíc neobsahuje typické nakladatelské chyby, jež se u nás zvolna stávají pochybným standardem. Její význam však neleží ve vlastní analytické práci, jako spíše ve shrnutí většího množství aktuálních výzkumů, položených otázek a z různých

směrů navrhovaných odpovědí, které je užitečné jak pro studenty všech oborů majících co do činění s výzkumem religiozity a soudobé společnosti, tak také pro poučenou veřejnost. Nezbytně však může uspokojit jen první, spíše povrchní zájem, neboť pro hlubší poznání budou stejně všichni zájemci nuceni sáhnout po možná několika desítkách, možná stovkách skutečně paradigmatických studií. Pokud Lyonova kniha nebude za takovou vydávána, má nejen „právo na existenci“, ale budiž jí přáno co největší rozšíření, neboť alespoň vzhledem k většině aktuálních debat v sociologii náboženství tuto prostředkující úlohu plní.

Zdeněk R. Nešpor

Swianiewicz, P. – Prudký, L. – Borecký, J.: Demokracie na místní úrovni ve střední a východní Evropě. Jak občané vnímají reformy státní samosprávy. Praha, POINT, s.r.o. 2002.

Tato česká publikace byla vydána současně s anglickým originálem, ze kterého přejala první kapitolu věnovanou České republice. Studie analyzuje výzkum, který byl proveden ve čtyřech postkomunistických zemích – České republice, Maďarsku, Polsku a na Slovensku. Jeho cílem bylo zmapovat stav demokracie na místní úrovni v uvedených zemích, odpovědět na otázku, do jaké míry občané přijímají místní samosprávu a také zjistit, jak funguje vzájemná komunikace mezi občany a orgány místní samosprávy.

První kapitola se věnuje srovnání situace ve všech čtyřech uvedených zemích, zaměřuje se především na postoje občanů vůči orgánům místní samosprávy a jejich zájem o veřejné záležitosti. Autoři se snažili udržet jednotný rámec výzkumu,

kteřý by umožnil vzájemné srovnání všech zemí. Tato snaha však nebyla zcela dodržena. Příčinou byly zásadní rozdíly v samotném pojetí samosprávy ve srovnávaných zemích.

Druhá kapitola je věnována problematice místní samosprávy v názorech občanů České republiky. Výzkum byl zaměřen na několik hlavních problémů – působení veřejnosti na stav a vývoj místních samospráv, komunikaci občanů s úřady a přístup úřadů k veřejnosti, míru respektování veřejnosti při vytváření a vývoji místní samosprávy. Autoři zdůrazňují, že tato studie je pouze sondou do problematiky, nejde tedy o ucelenou analýzu, ale jen o naznačení některých důležitých aspektů.

Oblast veřejného politického působení nejvýrazněji odráží míru spokojenosti občanů s politikou a důvěru k probíhajícím společenským a politickým změnám v demokraticky se rozvíjející společnosti. Instituce místních samospráv umožňují občanům lépe zhodnotit činy místních politiků a ověřit si, do jaké míry mohou veřejné dění a situaci v obci sami ovlivňovat.

Z výsledků výzkumu vyplývá, že paleta možností, kterou může veřejnost využívat k ovlivňování vývoje místní samosprávy, je velmi široká, zůstává však většinou nevyužita. Situaci lze zobecnit konstatováním, že ani jedna ze zúčastněných stran o všech těchto možnostech neví, a proto je nevyužívá. Vzájemná komunikace veřejnosti s úřady není většinou vstřícná, v praxi převažuje komunikace připomínající boj. Míra respektování veřejnosti nemá reálnou podobu, orgány místní samosprávy se většinou nijak nesnaží podněcovat veřejnost k účasti na působení a ovlivňování života obce. Pasivitu občanů podporují mimo jiné média a centrální politická místa v sou-

ladu s obecným přesvědčením, že občanské aktivity jsou projevem chaosu a nezodpovědnosti, a že aktivity jednotlivců vždy vedou k nekalému cíli a jsou podmíněny ziskuchtivostí. Veřejnost doposud nebyla přesvědčena, že výkon občanských rolí může být přínosem jak pro ně tak pro celou zemi, a že bez těchto aktivit nelze v budoucnu rozvíjet demokratický stát ani tržní ekonomiku.

V závěru studie uvádějí autoři řadu metod a námětů, které mohou být využity v praxi i při dalších výzkumech. Mimo jiné zmiňují nutnost školení, ať již jde o potřebu dalšího vzdělávání členů zastupitelstev nebo o nutnost uspořádání školení o používání internetu, který není na obecních úřadech ve většině obcí používán. Dále zdůrazňují nutnost prohlubování osobní komunikace zastupitelstev s občany a podporu veřejných aktivit občanů, které jsou velmi důležité pro život a fungování obce.

Petra Jeřábková

Od Ještěda k Troskám. Vlastivědný sborník Českého ráje a Podještědí. Českodubsko, Mnichovohradištsko, Sobotecko, Lomnicko, Turnovsko, Železnobrodsko a okolí Jičína. Roč. 8, č. 24, 2001.

Od roku 1994 vychází v Turnově obnovený sborník *Od Ještěda k Troskám*. Vydavatelem je nyní občanské sdružení *Paměť Českého ráje a Podještědí*, předtím Správa Chráněné krajinné oblasti Český ráj v Turnově. Sborník navazuje na prvo republikový sborník téhož názvu, jehož duší byl univerzitní profesor Dr. J. V. Šimák, profesor historické vlastivědy na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze.

Nová řada sborníku *Od Ještěda k Tros-*

kám má populárně vědecké zaměření. Orientace na širší čtenářskou obec diktuje ráz příspěvků, zařazování fotografií, kreseb, mapek atd., stejně jako výběr z redakční korespondence, podávající přehled o ohlasech a názorech čtenářů. Službou čtenářské veřejnosti je v neposlední řadě i uveřejňování medailonků a glos k životním jubileím. Snazší přístup ke čtenářům umožňuje i pružná sešitová forma sborníku připomínající časopis.

Zařazované příspěvky se dotýkají převážně historických témat; dějinný vývoj zachycují od pravěku do doby současné. Ostatním oborům je věnována menší pozornost, což se týká také etnologie. V osmém ročníku etnologickou problematiku řeší příspěvky Jaromíra Jermáře. První z nich zachycuje dojmy ze zájezdu mladoboleslavského muzea do katolické Horní Lužice na „jízdu křížáků“ o velikonočních 2001. Tato dosud živá tradice láká velké množství publika, a tím zvyšuje zájem o problematiku Lužických Srbů. Druhý příspěvek informuje o obnovených „staročeských májích“ v obci Bílá Hlína u Mnichova Hradiště.

Pro etnology zajímavá je i informace o setkání rodáků a přátel města Mladá Boleslav při příležitosti oslav 400 let jeho povýšení na královské město. O těchto oslavách přináší reportáž první a druhé číslo sborníku. Součástí oslav byl seminář o emigraci, z něhož zásadní referáty jsou ve sborníku otištěny. Úvodem Jaromír Jermář předkládá přehledný příspěvek o historii emigrace na Mladoboleslavsku. Sleduje ji od pobělohorské emigrace v 17. století až k poslední emigrační vlně po roce 1968. Po něm Miloslav Rechcigl hodnotí českou emigraci v USA. Na něj navazuje Václav Chyský zamyšlením nad úlohou Němců v česko-německých vztazích. Soubor

vybraných referátů uzavírá Miroslav Sígľ přehledem krajanů, kteří se ve světě proslavili.

Součástí osmého ročníku sborníku je i zvláštní číslo věnované 180 letům Městské knihovny A. Marka v Turnově. Etnologa zaujme např. zjištění, že ve 40. letech 19. století se v Turnově ve vile zámožného kamenáře Michala Kotlera scházeli zdejší vlastenci a pořádali české besedy. Na nich se nejen tančilo a zpívaly se české lidové a vlastenecké písně, ale také se rokovalo o české literatuře a kultuře vůbec. Vůdčí úlohu v kulturním životě Turnova 60. let 19. století sehrál Čtenářský spolek, od roku 1867 Čtenářská beseda. Ta se neomezovala

jen na půjčování knih a časopisů ze spolkové knihovny, ale pořádala i přednášky, koncerty, deklamace, divadelní představení apod. Její činnost tak měla širší osvětový ráz. Ten si beseda udržela až do přelomu 19. a 20. století, do doby vzniku řady dalších spolků a rozvoje společensky a kulturně diferencovaného spolkového života. Autoři dále věnují pozornost historii knihovny a její činnosti až do současnosti.

Sborník *Od Ještěda k Troskám* je dobrým regionálním periodikem, které zasahuje více subregionů, jejichž rozložení je naznačeno v jeho podtitulu, a úspěšně navazuje na tradici svého předchůdce.

Jan Štoviček

Anotovaná bibliografie

Články a knižní publikace k tématu sociokulturní problematiky města a meziethnických vztahů

Editor: Kateřina Klápštová

Etnicita, meziethnické vztahy, multikulturalita, identita Společnost, sociální struktura, sociální, kulturní, profesní skupina

Bandau, Anja: Strategien des Erinnerns und kulturelles Gedächtnis: Identitätskonstruktionen in Gloria Anzaldúas *Borderland/La FRONTERA*. (Strategie vzpomínání a kulturní paměť: Konstrukce identity v díle *Borderland/La Frontiera* autorky Glorie Anzaldúas.) – In: Brohm, Heike – Eberle, Claudia – Schwarze, Brigitte (eds.): *Erinnern-Gedächtnis-Vergessen*. (Forum Junge Romanistik Bd. 6). Bonn 2000, s. 135–145. *Předmětem článku je otázka, jakými postupy literatura jako jeden z prostředků imaginace konstruuje identitu. Hlavní paradigma kulturní paměti – identity – je diagenetický žánr: mýtus, epos, historie. V autobiografických textech je pro konstrukci identity rozhodující narativní reprodukce minulosti a způsob reference.* MB

Brandnerová, Meret: Děti silnice. (Několik poznámek ke švýcarské „cikánské politice“.) – In: Romano d'haniben. Časopis romistických studií. – No. 3–4 (2001), s. 94–102. *Příspěvek reaguje na zprávu o tzv. cikánské politice ve Švýcarsku během 2. světové války. Zpráva vznikla na základě výzkumu mapujícího švýcarskou uprchlickou politiku té doby. Příspěvek informuje o historii*

a kultuře Jenišů, kteří byli spolu s Romy a Sinty ve Švýcarsku označováni za méněcennou skupinu a kvůli tomu diskriminováni.

Projekt „Děti silnice“ byl zaměřen na narušování rodinných vazeb Jenišů a odebírání jejich dětí, které byly dávány do ústavů, sirotčinců a pěstounských rodin. LP

Bridgman, Rae: I Helped Build That. A Demonstration Employment Program for Homeless Youth in Toronto, Canada. (Pomáhala jsem to budovat. Ukázkový program zaměstnanosti pro mladé bezdomovce.) – In: *American Anthropologist. Journal of the American Anthropological Association*. – Vol. 103, No. 3 (2001), s. 779–795.

Studie se zabývá pilotním projektem nazvaným Eva's Phoenix, jehož cílem je poskytnout pracovní příležitost a ubytování mladým bezdomovcům v kanadském Torontu. Autorka se nezaměřuje jen na samotný program, ale i na možné problémy, které mohou projekt tohoto druhu provázet. PJ

Chin, Elisabeth: Ethnically Correct Dolls: Toying with the Race Industry. (Etnicky správné panenky: Zahrávání si s rasovým průmyslem.) – In: *American Anthropologist. Journal of the American Anthropological Association*. – Vol. 101, No. 2 (1999), s. 305–321. *Hračkařský průmysl v Americe přišel s kampaní „etnicky správných“ panenek. Výzkum v New Haven ve státě Connecticut přináší obrázek dětí z chudé afroamerické čtvrti, kde si děti většinou hrají s „etnicky nesprávnými“ – bílými panenkami. Děti u těchto hraček postrádají vlastnosti charakteristické pro jejich každodenní zkušenost ze své komunity (např. obézní panenky).* PJ

Čechová, Madla: Má práce v uprchlickém táboře v Albánii. – In: AZYL. Časopis Konzorcía organizací pracujících s uprchlíky v ČR. – No. 2–3 (2002), s. 4. Autorka, která je sociální pracovnící, přičestovala do Albánie s holandskou neziskovou organizací dobrovolníků „Balcan Sunflower“. Působila v táboře provozovaném albánskou vládou, kde pomáhala zvládat sociální práce, aktivity volného času pro děti a humanitární práce. LP

Davidová, Eva: Romové a česká společnost. Hledání domova, porozumění a vzájemného soužití. Praha, Studie národohospodářského ústavu Josefa Hlávky 3 (2001), 89 s.

Studie pojednává o historických kořenech dnešní situace v soužití Romů a majoritní společnosti o názorech dnešních obyvatel ČR, zvláště mladé generace. Autorka popisuje mediální obraz romského etnika a předkládá „příklad možného a dobrého soužití“ na příkladě města Český Krumlov. Tato práce navrhuje koncepci integrace romské komunity do české společnosti a byla předložena k veřejné diskusi především za účasti Romů. LP

Fišer, Zdeněk: Jak se dělalo Národní obrození aneb Historky Matěje Mikšíčka o sobě samém, o přátelích i nepřátelích, o Brnu a Moravě 30. a 40. let 19. století. – In: Acta Musei Moraviae. Scientiae sociales. (Časopis Moravského muzea) – No. 1/2 (2001), s. 129–190.

Popisuje životní osudy všestranného člověka Matěje Mikšíčka, který se narodil v roce 1815 a za místo jeho mládí je považováno město Dačice. Jeho charakteristika: „za necelých třicet let se dostal z pozic národního buditele ve 30. letech, přes revolučního radikála 40. let a liberála 60. let až na

pozice defétismu v letech 70. a následujících“. LP

Francini, Giorgio Renato: Per una storia della letteratura zingara. (Vstříc dějinám romské literatury.) – In: LACIO DROM, r. 32 (1996), květen – červen, s. 23–30.

Francini kritizuje skutečnost, že romská literatura jako celek je stále ještě oblastí, které se věda na rozdíl třeba od romské hudby vyhýbá. Důvodem je, že odborná neromská veřejnost neovládá romský jazyk a že Romové samotní neusilují nebo neusilovali o souhrnný výzkum. Při studiu romské literatury je třeba zohlednit zvláštní postavení Romů uvnitř nebo spíše na okraji společnosti. Tato skutečnost se odráží v literatuře v obrazu apartheidu (podřízenosti a nerovnocennosti) romské populace. MB

Gilsenbach, Reimar: Come I Roma vedono i gage? Come i tedeschi vedono gli zingari? (Jak Romové vidí gadže? Jak Němci vidí Cikány?) – In: LACIO DROM, r. 27 (1991), září–říjen, s. 5–14.

Článek se v podstatě zabývá možnostmi mezikulturní komunikace. Znalosti ne-Romů o Romech mají autoritářský rys a jsou zatěžovány předsudky a vlastními zájmy. Jak se svět Romů, který je rozdělen na romský a gádžovský, projevuje v hovoře s Romy a v jejich literatuře? Na příkladu označování Němce jako gádžo v různých obdobích za války a po ní autor rekonstruuje význam tohoto pojmu. Zajímavá etymologie slova gádžo je uvedena ve srovnání s pojmy, kterými jsou v jiných jazycích označováni vlastní a cizí lidé. MB

Goldstein, Donna: „Interracial“ Sex and Racial Democracy in Brazil:

Twin Concepts? („Mezirasový“ sex a rasová demokracie v Brazílii: Dvojí pojetí?) – In: *American Anthropologist. Journal of the American Anthropological Association.* – Vol. 101, No. 3 (1999), s. 563–578.

Etnické problémy v Brazílii neexistují jen zdánlivě. Studie ukazuje, že „rasové“ narážky jsou pevně zakořeněny v každodenním životě, „rasa“ je významnou složkou při hodnocení sexuální přitažlivosti. V Brazílii tedy nelze hovořit o víře v rasovou demokracii, ale spíše o „barvoslepé“ erotické demokracii. PJ

Chuchma, Josef – Klimentová, Eva: *Feminismus devadesátých let českým očima.* Praha, Marie Chřibková, 1999, 228 s.

Sborník přináší výpovědi třiceti českých osobností (Ivan Adamovič, Milan Balabán, Václav Bělohradský, Marie Benetková, Bohuslav Blažek, Magdaléna Frouzová, Marie Haisová, Hana Havelková, Petra Jedličková, Věra Jirousová, Pavla Jonsson, Lenka Lungmannová, Tomáš Kafka, Eva Kantůrková, Alexandr Kliment, Pavel Kosatík, A. J. Liehm, Milan Machovec, Kateřina Novotná, Jana Opočenská, Olga Sommerová, Jiřina Šiklová, Iva Šmídová-Křížová, Odilo Štampach, Veronika Tydlitátová, Jana Valdrová, Nina Vangeli, Mirek Vodrážka, Zbyněk Vybíral, Alena Wagnerová o feminismu, jeho vývoji a osudech v české společnosti 90. let. MCH

Jelínek, Tomáš: *Městská a státní politika vůči Romům v českých zemích v 16. – 18. století.* – In: *Documenta pragensia.* – No. XIX (2001), s. 109–112. *Zaměřeno na dějiny Romů u nás, mapuje relevantní archivní materiál. Zdroje informací o Romech na našem území jsou většinou kronikářské povahy. Popisují protikánské exekuce, snahy o integraci Romů*

do majoritní společnosti. Informace o vztahu státní správy k Romům podávají i četná nařízení, dekrety, řády a patenty. LP

Jordánková, Hana – Sulitková, Ludmila: *Etnická příslušnost a jazyková komunikace obyvatel Brna ve středověku a raném novověku.* – In: *Documenta pragensia.* – No. XIX (2001), s. 37–57.

K této problematice chybí přímé pramenné doklady. Autorky používají nepřímé výpovědi dostupných pramenů v kontextu hospodářsko-politických daností a platných právních norem, daná témata sledují v souvislosti s obecným demografickým vývojem českého státu. Popisují jazykovou komunikaci různých vrstev městské společnosti v závislosti na zjištěné možnosti jejich doplňování mimobrněnskými obyvateli v geografickém rámci. LP

Kalibová, Květa: *Romové v Evropě z pohledu demografie.* – In: *Demografie.* – No. 2 (2001), s. 125–132.

Seznamuje s evropským projektem, jehož úkolem bylo sestavit statistická data o romské populaci. Evidence těchto údajů, která se prováděla pomocí sčítání lidu a je sporné zda můžeme mluvit o reprezentativnosti získaného vzorku romské populace, byla zjištěna v 7 zemích: Bulharsku, ČR, Maďarsku, Makedonii, Rumunsku, Slovensku a Slovinsku. Statistická data vycházející z dostupných čísel se tedy ve všech zemích týkají jen těch Romů, kteří deklarovali ve sčítání příslušnost k romské národnosti, event. romské národnostní či etnické skupině. LP

Karpati, Mirella: *La tradizione romani fra oralita' e scrittura.* (Romská kultura mezi ústní a písemnou tradicí.) – In: *LACIO DROM*, r. 25 (1989), leden – únor, s. 30–34.

Karpati v článku popisuje romskou literaturu. Základním rysem romské literatury je *conditio humana romského národa na okraji společnosti, rozptýleného po celém světě bez vlastního státu a písemné tradice. Tato životní situace se odráží ve všech literárních projevech, které vyzývají k respektu Romů a jejich etnické identity.* MB

Khallyeva, Gozel: Nový život v České republice. – In: AZYL. Časopis Konzorcia organizací pracujících s uprchlíky v ČR. – No. 2–3 (2002), s. 3–6. Autobiografický článek dívky, která se narodila v Turkmenistánu a po rozpadu Sovětského svazu odcestovala se svou rodinou do ČR. Byla přijata na VŠE v Praze, spolu s celou rodinou požádala o azyl a v roce 2000 jí byl přiznán statut uprchlíka. Nyní je zástupkyní ředitele Poradny pro integraci. LP

Kladiwa, Pavel: Moravskoostravské politické spolky a formování občanské společnosti na přelomu 19. a 20. století – In: Slezský sborník. – No. 4 (2001), s. 241–263. Procesy modernizace ve všech oblastech života českých zemí od 19. st. Význam nové společenské vrstvy „honoratiores“, která představuje příslušníky městského patriciátu, vrchnostenské a státní úředníky, inteligenci. Dobu ovlivnilo zavedení občanského zákoníku, nastal přechod od tradiční stavovské ke společnosti moderní industriální a utvářela se moderní občanská společnost. LP

Kožuriková, Hana: Jaký člověk, takový život. – In: Amaro gendalos (Naše zrcadlo). – No. 7–8 (2001), s. 14–16. Reportáž o životních vzpomínkách slovenské Romky, paní Margity Demeterové. Popisuje zážitky ze života v osadě na Slovensku, atmosféru pracovního tábora v Dubnici,

přestěhování do Čech a rodinný život. Nyní žije ve Velkém Oseku a spoluobčané chovají tuto paní ve velké úctě. LP

Letavajová Silvia: Predstavy a skutočnosť o utečencov na Slovensku. – In: Etnologické rozpravy. – No.1(2001), s. 40–61.

Rozprava se zabývá vztahem Slováků k imigrantům, především k muslimům a Afgáncům a zároveň integračními a des-integračními tendencemi „utečenců“. MM

Low M., Setha: The Edge and the Center: Gated Communities and the Discourse of Urban Fear. (Okraj a centrum: Opločené komunity a diskurs městského strachu.) – In: American Anthropologist. Journal of the American Anthropological Association. – Vol. 103, No. 1 (2001), s. 45–58.

Střední a vyšší vrstvy v Americe vytvářejí nové formy residenční segregace, čímž vznikají bariéry pro sociální vztahy. Studie pojednává o tom, jak strach z násilí a kriminality a hledání bezpečí legitimizuje a ospravedlňuje izolaci vrstev a vytváření uzavřených komunit, které jejich obyvatelé nazývají domovem. PJ

Machačová, Jana – Matějček, Jiří: Závěrečné poznámky k výzkumu sociálního vývoje českých zemí v 19. století – In: Slezský sborník. – No. 3 (2001), s. 161–181.

Doplňující poznámky k dlouhodobému výzkumu, který vyústil ve zpracování nástinu sociálního vývoje českých zemí v 19. století. Nabízejí možnosti řešení některých problémů s mnoha hypotetickými prvky čekajícími na další výzkum. LP

Machačová, Jana: Úředníci v 19. století jako sociální skupina středních vrstev. – In: Slezský sborník. – No. 3

(2001), s. 182–191.

Sleduje skupiny úředníků, které lze zařadit do středních vrstev společnosti. Chce vytvořit podklad pro obecnější zhodnocení skupiny v rámci sociálního vývoje společnosti českých zemí v 19. století. Zabývá se i vnitřní strukturou středních vrstev, které nebyly sociálně jednotlé. LP

Morelli, Bruno: Autori rom e autori gage: Quale futuro per una letteratura zingara? (Romští a neromští spisovatelé: Jakou budoucnost má romská literatura?) – In: LACIO DROM, Vol. 33 (1997), září – říjen, s. 49–51.

Bruno Morelli je italský Rom a člen Centro studi zingari v Itálii. V článku se Morelli zamýšlí nad tím, kde vlastně literatura s romskou tematikou stojí, jak je ovlivněna neromskou literaturou a hlavně jaký obraz Roma zprostředkovává tato převážně ne-Romy napsaná literatura. Morelli vyzývá k tomu, aby se Romové aktivně zúčastnili literární tvorby a aby přestali být pouze jejím předmětem. MB

Mann, Arne B.: Romský dějepis. Praha, nakladatelství Fortuna 2001, 48 s. Publikace je určena především žákům základních škol. Popisuje putování Romů do Evropy, jejich přechod k usedlému způsobu života, život v romských osadách a tradiční romská řemesla. Pozornost věnuje mateřskému jazyku Romů a také jejich hudebnímu nadání. Seznamuje čtenáře s důležitými rodinnými slavnostmi a událostmi, romskou kuchyní, způsobem výchovy dětí a uspořádáním domácnosti. Nechybí zde ani přehled významných romských osobností současného společenského života, k nimž patří spisovatelé, výtvarníci, redaktoři, hudebníci a další. LP

Marušiaková, Elena – Popov, Vesselin: Historický osud a současne

problémy Cigánov/Rómov na Slovensku. – In: Etnologické rozpravy. – No. 2 (2001), s. 9–17.

Autoři představují modely státní politiky vůči romskému obyvatelstvu v prostoru střední a jihovýchodní Evropy, a to v postupné proměně politické a společenské situace v průběhu druhého tisíciletí. Definují model osmanský, rakousko-uherský a ruský. Ve střední Evropě rozlišují politiku před-industriálního období, kdy Romové zůstávali cizinci a současně tvořili neodlučitelnou součást obyvatelstva s vlastním místem ve společnosti a politiku moderních národních států, s jednoznačnými integračními záměry. MM

Mouliková, Blanka: Postavení židovského obyvatelstva na Sedlčansku v letech 1918–1939. In: Podbrdsko, sv. 8, 2001, s. 118–130.

Autorka sleduje početní poměr židovského obyvatelstva, jeho ekonomické aktivity, život náboženské obce v Sedlčanech a židovské přistěhovalce z okupovaného pohraničí (1938). MM

Nečas, Ctibor: Židovští lékaři v cikánských táborech. – In: Romano džaniben. – VII, No. 1–2 (2000), s. 58–61. *Michal Bohin a Alfred Mílek byli v Praze působící židovští lékaři, kteří byli po odnětí lékařské praxe internováni jako vězenští lékaři do různých cikánských táborů v Hodoníně, Terezíně, Auschwitzu atd. Podobný osud potkal i další české lékaře Bertholda Epsteina a Rudolfa Weisskopfa. Článek chce připomenout jejich profesní obětavost v situaci, kdy „řešení“ existenčních otázek dvou etnik vedlo jejich příslušníky ke vzájemnému sblížení, porozumění a solidaritě.* AK

Nekvapil, Jiří: Obraz Romů v středoevropských masmédiích po roce

1989. – In: Romano džaniben. – VII, No.1–2 (2000), s. 77–87.

Příspěvek informuje o výzkumném projektu, který analyzuje české, slovenské a maďarské materiály, zejména novinové články a televizní diskuse, pocházející z let 1990–1995, s cílem porovnat různý předkládaný obraz Romů v jednotlivých zemích. AK

Ouhרבková, M.: Rómské organizace v Austrálii. – In: Romano džaniben. – VII, No.1–2 (2000), s. 92–97.

Rozhovor s redaktorem časopisu Latcho Drom panem Owenem Durkinem, jedním ze zakládajících členů Romani Association of Australia, o historii, životě a problémech Romů žijících v Austrálii. AK

Pech, Piotr: Działność prołuzyczna w latach 1945–1950. – In: Lętopis.

Časopis za řeč, stewizmy a kulturu Lužickich Serbow (Zeitschrift für sorbische Sprache, Geschichte und Kultur), 9, No. 1–2 (2000), s. 70–85.

Přehled snah směřujících k zaštitění zájmů Lužických Srbů realizovaných na půdě polských institucí, kulturních, zájmových a vědeckých spolků i v rámci konferencí. Soupis středisek zájmu o Lužici v Polsku v letech 1945–1950. Problém hranic, slovanství, historických momentů útisku, Společnosti přátel Lužice a jejího vzniku. MM

Pešek, Jiří: Národnostní skupiny, menšiny a cizinci ve městech: Praha středověku i novověku ve střeoevropském srovnání. – In: Documenta pragensia. – No. XIX (2001), s. 9–16. *Existence soužití několika národnostních menšin na území Prahy se datuje již do 13. st. Problémy těchto skupin nebyly národnostního charakteru, ale šlo spíše o konkurenční boj v rámci nabídky služeb, znalostí, výroby, atd. Příslušníci některých menšin se také musely vyrovnat s obtížemi*

jazykového, kulturního, resp. náboženského i sociálního porozumění. LP

Romové v České republice (kolektiv autorů). Praha, SOCIOKLUB 1999, 558 s. *Publikace prezentuje výsledky výzkumné studie, kterou zpracovával SOCIOKLUB – Sdružení pro podporu rozvoje teorie a praxe sociální politiky, pod názvem „Problémy soužití rómské minority a majoritní populace v kontextu sociální politiky.“*

Úvodního vřledu do této problematiky se ujala PhDr. Milena Hübschmannová a zabývala se především hodnotami Romů. V dalších kapitolách jsou publikovány informace o postavení a problémech Romů v současné majoritní společnosti, o tom jak tuto situaci vnímají samotní Romové a jejich představitelé. Zajímavý je také popis vnitřních poměrů v rómské komunitě, přičemž autory jsou příslušníci rómských elit. LP

Schneider Jo, Anne: And How Are We Supposed to Pay for Health Care? Views of the Poor and the Near Poor on Welfare Reform. (Jak máme platit za zdravotní péči? Názory chudých a nižších vrstev na reformu.) – In: American Anthropologist. Journal of the American Anthropological Association. – Vol. 101, No. 4 (1999), s. 761–781.

Článek přibližuje podpůrnou reformu a diskuse kolem ní. Zaměřuje se na dvě skupiny obyvatel – ty, kteří dostávají přířlavky od vlády a ty, kteří na ně naopak přispívají. Diskuse podpůrné reformy je vnímána jako odepření přířlavků a výhod chudým „barevným“ lidem lidmi „bílé“ střední třídy. Analyzuje způsoby, kterými se lidé do tohoto vztahu začleňují a jak přijímají vládní sociální programy. LH

Smart, Alan: Unruly Places: Urban Governance and the Persistence of

Illegality in Hong Kong's Urban Squatter Areas. (Městská vláda a přetrvávání ilegality v honkongských squatterských oblastech.) – In: *American Anthropologist. Journal of the American Anthropological Association.* – Vol. 103, No. 1 (2001), s. 30–44.
Analýza terénního výzkumu uskutečněného v letech 1982–1985 a 1999–2000 v hongkongských squattech – nelegálně osídlených místech. Mapuje způsoby, jakými se vláda snaží regulovat nelegální bydlení, zachycuje interakci mezi administrativní intervencí a reakcemi nelegálních nájemníků. PJ

Soukupová, Blanka: Němec a němec-ky hovořící Žid v obzoru pražského českého agrárního periodického tisku. K roli stranicky založené žurnalistiky ve 30. letech 20. st. – In: *Documenta pragensia.* – No. XIX (2001), s. 319–336.
Pohled na tisk jako na pramen vývoje vzájemné informovanosti a kvalit komunikace mezi jednotlivými zeměmi a národy. Zaměřeno na okolnosti, které vedou ke vzniku tiskových zpráv informujících o příslušnících druhých států i národů. LP

Stein, Eric: Česko-Slovensko, konflikt-roztržka-rozdělení. Praha, Academia 2000, 380 s.
V češtině zatím stále jediná monografie týkající se rozpadu Československa. Pražský rodák a absolvent právnické fakulty UK, Eric Stein, původně profesor ústavního a mezinárodního práva na univerzitě v Ann Arbor (Michigan, USA), působící mj. na mnoha evropských a světových univerzitách, byl rovněž poradcem americké vlády při OSN. Jako odborník orientující se v evropském právu byl přizván k účasti v mezinárodní skupině právníků, kteří začátkem 90. let sledovali pokusy o vytvoření nové ústavy v naší zemi a posléze byl i svědkem dohodnutého

rozdělení československého státu na dva samostatné subjekty. Na základě dokumentů, osobních zkušeností při neúspěšných jednání o přijetí nové, demokratické federální ústavy i s využitím vlastních znalostí a zkušeností z oboru ústavního a mezinárodního práva předkládá autor rozsáhlou studii problému, který se dotkl každého občana a který vedl ke vzniku dvou samostatných států – České a Slovenské republiky. MCH

Swianiewicz, Pawel (ed.): Public Perception of Local Government. (Přístup veřejnosti k obecnímu zastupitelstvu.) Budapest, Open Society Institut 2001.
Práce se zaměřuje na postoje veřejnosti k místním autoritám, které zaujímají stále významnější místo v běžném životě každého občana. Upozorňuje na to, že bez pravidelné a systematické analýzy veřejného mínění, se podmínky vytváření lokální politiky mohou stále komplikovat, což může mít vážný dopad v budoucnosti. PJ

Szymeczek, Józef (ed.): Polacy na Zaolziu, 1920–2000. Poláci na Těšínsku. Český Těšín, Kongres Polaków w RC, 2002, 175 s.
Sborník příspěvků z vědecké konference konané 13. – 14. 10. 2000 v Českém Těšíně seznamuje s nejnovějšími poznatky o životě a historii Poláků v České Republice, včetně obrazu vzájemných stereotypů na stránkách regionálního tisku, asimilačních trendů a aktivit snažících se o zachování kulturní svěbytnosti. JG

Šatava, Leoš: Ethnic Identity and Language Culture Attitudes among Students of Sorbian Grammar School in Bautzen/Budyšin. (Identita a jazyková kultura studentů srbské střední školy v Budyšině.) – In: *Létopis. Časo-*

pis za řeč, stewizmy a kulturu Lužických Serbov (Zeitschrift für sorbische Sprache, Geschichte und Kultur), 8, 1999, č. 1, s. 78–103.

Výsledky výzkumu jehož cílem bylo zjistit etnickou vyhraněnost mladých Lužických Srbů v městském prostředí Budyšina. Hlavním odlišujícím faktorem je jazyk. PJ

Šebková, Hana: Střípky romské tradice v osadě v Hermanovicích. – In: Romano džaniben. Časopis romistických studií. – No. 3–4 (2001), s. 42–77. Popisuje specifickou romskou tradiční kulturu, romské tradice a jejich vliv na chování příslušníků romské komunity v obci, která leží v okrese Prešov a má 1 450 obyvatel, z toho 400 Romů. LP

Šrajerová, Olga: Školská činnost Matice opavské v meziválečném období. – In: Slezský sborník. – No: 3 (2001), s. 192–212. Zaměřeno na aktivity národně osvětového spolku, který měl obranný charakter a svou činností působil na národní uvědomění českého obyvatelstva v pohraniční oblasti československého Slezska a na Hlučínsku. LP

Vasiljev, Ivo: Za dědictvím starých Vietů. Edice článků, studií, materiálů a diskuse k problematice novodobé imigrace do ČR. Praha, Etnologický ústav AV ČR, 2000, 223 s. (Imigrace, adaptace, majorita; sv. 1). Svazek vznikl jako součást přípravných prací ke grantovému úkolu, je úvodem do vietnamské kultury a vietnamských dějin. Stává se klíčem k pochopení vietnamské „etnické“ jinakosti, s níž se dostávají v současnosti do intenzivního styku mnohé české regiony. MCH

Rodina, rodinné obřady, přechodové rituály.

Clark, Garcia: Mothering, Work, and Gender in Urban Asante Ideology and Practice. (Mateřství, práce a „gender“ v urbánní Ašantské ideologii a praxi.) – In: American Anthropologist. Journal of the American Anthropological Association. – Vol. 101, No. 4 (1999), s. 717–729. Článek analyzuje městské Ašantské ideály a praktiky týkající se rodu a rodičovství. U Ašantů z Ghany došlo k historickým změnám rodových tradic v otázkách práce, rodičovství, manželství a fáze sjednávání spokojeného vztahu. Studie také zmiňuje životní historii a terénní výzkum provedený u obchodníků z kmene Kumasi od r. 1978. LH

Čícelová, Mária: Rodina v garbiarskom prostredí (Brezová pod Bradlom v prvej polovici 20. storočia. – In: Etnologické rozpravy. No. 1 (2001), s. 71–89. Vztahy mezi kulturními fenomény, které formovali koželužové. Ukotvení rodiny v těchto vztazích. Postavení „Amerikánců“ (Slováků, kteří se navrátili z Ameriky) a Židů v profesní skupině a v širším společenství koželužských rodin. MM

Míšek, Roman: Syrská rodina, tradiční hodnota. – In: Lidé země. – No. 7 (2000), s. 430–433. Přes mnohočetnost náboženství v Sýrii převládá islám a jeho hodnotový systém. Základem společnosti je tradiční rodina a instituce manželství. Muž již před sňatkem prokazuje, že užívá svou budoucí rodinu a prvorozený syn je vždy chápán jako budoucí živitel. Dcera – jakožto budoucí nevěsta je pro rodinu velkou hodnotou. Důležitou událostí je svatba samotná, hlavně pro rodiče a příbuzné. Tento obřad

se neobejde bez tradičních rituálů, gratulací a množství darů. V zemi přetrvává polygamie a výsadní postavení muže ve společnosti. LP

Newman S., Katherine: Hard Times on 125th Street. Harlem's Poor Confront Welfare Reform. (Těžká doba na 125. Ulici. Harlemští chudí tváří v tvář sociální remorfimě) – In: American Anthropologist. Journal of the American Anthropological Association. – Vol. 103, No. 3 (2001), s. 763–778. Studie se zabývá sociální strukturou a kulturou afroamerických a latinoamerických chudých rodin žijících v Harlemu. Autorka zdůrazňuje, že pochopení příbuzenských vazeb, uspořádání domácnosti, systému závazků, mezigeneračních vztahů a migrace cestou etnografického výzkumu je důležité pro zdárnou reformu sociálního postavení této komunity. PJ

Singly De, François: Sociologie současné rodiny. Praha, Portál 1999, 127 s. Tato práce se věnuje především proměnám tváře rodiny, způsobu jejího fungování a podobám rodinné intimity, přičemž některé základy rodinného života přetrvávají více než jedno století. Autor vychází v některých názorech z durkheimovské tradice, ale pod vlivem současných výzkumů dnešních rodin podrobuje Durkheima kritice. Popisuje, jak se utvářela současná rodina, příbuzenstvo, proces volby partnera – stručně řečeno základní principy rodinného života. LP

Sullerotová, Evelyne: Krize rodiny. Praha, Karolinum – nakladatelství Univerzity Karlovy, 1998, 61 s. Publikace popisuje stav rodinného života v Evropě od první světové války po současnost. Rodina jako „základ společnosti“ a její rozmanité podoby do roku 1945. Tři

dějství, která otřásla evropskými rodinami a sblížila je – sňatkový boom a stále mladší snoubenci, zlom v roce 1964 na zdánlivě bezmračném rodinném nebi a „přestávka, abychom všechny ty změny strávili“. LP

Rohová, Kamila: Rodina jako základ indické hinduistické společnosti. – In: Lidé a země. – Vol. 50, No. 9 (2001), s. 517–523.

Postavení rodiny v indické hinduistické společnosti. Život členů v patrilinéární velkorodině, společná domácnost rodičů, synů a neprovdaných dcer. Rodinné vztahy velmi přesně vyjadřuje příbuzenské názvosloví. Způsob komunikace pro spokojené společné soužití více generací. V současnosti nutí pracovní příležitosti ke stěhování a nastávající změna bytové situace neumožňuje zachování velkorodiny pohromadě. LP

Vizuální antropologie, fotodokumentace

Kuchyňka, Zdeněk: Fotografie z cest Jiřího V. Daneše v kladenském muzeu. – In: Středočeský vlastivědný sborník. Muzeum a současnost, řada společenskovední. Vol. 19 (2001), s. 67–76, obr. – (Středočeské muzeum u Prahy). Informace o žánrových a etnografických fotografiích z let 1899–1928. dokumentujících každodennost obyvatel Bosny, Hercegoviny, Černé Hory, Podkarpatské Rusi, USA, Mexika, Afriky a Oceánie. MM

Urbanismus z hlediska antropologie, urbanistické formy prostoru

Brankač, Achim: Listowanje
Bjarnata Krawca s Arnoštom Muku,

Měranku Lačawic a Michal/om Nawkom. Lětopis. Časopis za řeč, stewartizmy a kulturu Lužickich Serbow (Zeitschrift für sorbische Sprache, Geschichte und Kultur), Wosebity zešiwk (Sonderheft) 2001, 272 s.

Dopisy odkazují na kontakty lužicko srbské a české kulturní reprezentace a obsahují i postřehy ze života českých měst let 1880–1947. MM

Engle Sally, Merry: Spatial Governmentality and the New Urban Social Order: Controlling Gender Violence through Law. – In: American Anthropologist. Journal of the American Anthropological Association. – Vol. 103, No. 1 (2001), s. 16–29.

Společenský řád závisí na kombinaci několika faktorů, jako jsou disciplína, trest a bezpečnost. Společenský řád moderních měst je charakterizován privatizovanými bezpečnostními systémy a oddělenými konzumními zónami, například nákupními pasážemi a nákupními centry. PJ

Janeczek, Andrzej: Ulice etniczne w miastach Rusi Czerwonej w XIV–XVI wieku. — In: Kwartalnik Historii Kultury Materialnej. – Vol. 47, No. 1–2 (1999), s. 131–148.

Autor se zabývá vztahem mezi názvem ulice a tím, k čemu se vztahuje. Řeší otázku, do jaké míry se ulice s etnickými názvy skutečně vztahovaly k etnickým menšinám v nich žijících. PJ

Kowal, Ewelina – Kowal, Stefan: Kulturowo – polityczne oblicza ulic Poznania (1815–1939). – In: Kwartalnik Historii Kultury Materialnej. – Vol. 47, No. 1–2 (1999), s. 249–268.

Autorka sleduje téma ve dvou historických epochách. Látku pro léta 1815–1919 uchopila z hlediska rozmístění budov

s veřejnou funkcí, sociální stratifikace města v urbanistickém plánu a rozložení institucí v městském prostoru. Látku pro léta 1919–1939 zpracovala především s ohledem na měnící se názvy ulic. MM

Motylewicz, Jerzy: Ulice etniczne w miastach ziem przemyskiej i sanockiej w XVII i XVIII wieku. –

In: Kwartalnik Historii Kultury Materialnej. – Vol. 47, No. 1–2 (1999), s. 149–158.

Vztah názvů ulic a etnických menšin na území malých polských měst. Orientace na menšinu židovskou, arménskou a ruskou. Tyto menšiny tvořilo vždy několik málo rodin. MM

Mikulski, Krzysztof: Zmiany w strukturze zawodowej mieszkańców a nazewnictwo ulic w średniowiecznym i nowożytnym Toruniu. – In: Kwartalnik Historii Kultury Materialnej, 47, 1999, č. 1–2, s. 157–162.

Autor poukazuje na nestabilitu názvů ulic vytvořených s ohledem na dominantní zaměstnání obyvatel zde bydlících. Příčinu hledá ve vysoké mobilitě obyvatel města. Názvy ulic Toruně ve století 19. a 20. zachytily i přítomnost etnických menšin a měnící se vztah polského obyvatelstva k těmto menšinám (ulice Rabínská, Arabská, Nevolnická). MM

Pellow, Deborah: Cultural Differences and Urban Spatial Forms: Elements of Boundedness in an Accra Community. (Kulturní rozdíly a prostorové rozdělení ve městě.) – In: American Anthropologist. Journal of the American Anthropological Association. – Vol. 103, No. 1 (2001), s. 59–75.

Studie je zaměřena na komunitu Sabon Zongo žijící v nigerijském městě Accra, která byla založena příslušníky kmene

Hausa migrujícími ze severní Nigérie. Analyzuje mnoho prvků, kterými je definována jedinečnost této městské komunity, jako jsou rodinné zázemí, prostředí, trh, infrastruktura, fyzické rysy. PJ

Rotenberg, Robert: Metropolitanism and the Transformation of Urban Space in Nineteenth-Century Colonial Metropoles. (Metropolitanismus a transformace měst v koloniálních metropolích v devatenáctém století.) – In: *American Anthropologist. Journal of the American Anthropological Association.* – Vol. 103, No. 1 (2001), s. 7–15.

Hnutí „Metropolitanism“ bylo celonárodním pokusem o přestavbu a změnu tváře měst prostřednictvím kapitalistického procesu investování. Začalo pokusem bohatých obyvatel svrchovaných metropolí o vybudování větší sociální propasti mezi nimi a jejich koloniemi. Tato analýza poukazuje na revitalizaci tohoto hnutí v současnosti a zdůrazňuje, že otázka přestavby městské sociální organizace není nová. PJ

Stawarz, Andrej: Funkcje społeczno-kulturowe ulic w ośrodku miejsko-przemysłowym w XIX i początku XX w. Z badań nad Żyrardowem.

Kwartalnik Historii Kultury Materialnej, 47, 1999, č. 1–2, s. 224–236.

Sociální a kulturní funkce ulic v průmyslovém městě definována jako mnohohrstevná: rekreační (procházky, jízda na kolech), společensky-manifestační (oděv), rituální (náboženské aktivity), transportní, informační. PJ

Wiech, Stanisław: Znaczenie i funkcje małomiasteczkowej ulicy w życiu lokalnym społeczności drugiej połowy XIX wieku (na przykładzie Kielecczyzny). – In: *Kwartalnik*

Historii Kultury Materialnej, 47, 1999, č. 1–2, s. 205–224.

Funkce ulic v provinčních městech. Byly prostorem, kde se obchodovalo a poskytovaly služby. Vedle této nejdůležitější úlohy měly význam i v sociálním a kulturním životě města. Byly scénou pro hry, slavnosti náboženské aktivity. PJ

Wong Hing-Yuk, Cindy – McDonogh W., Gary: The Mediated Metropolis: Anthropological Issues in Cities and Mass Communication. – In: *American Anthropologist. Journal of the American Anthropological Association.* – Vol. 103, No. 1 (2001), s. 96–111.

Porovnání vlivu médií na život ve dvou zcela odlišných městech – Hong Kongu a Philadelphii, a jak se tato města pod vlivem médií mění. PJ

Muzea – muzeologie, hmotná a duchovní kultura

Fajtová, Olga: Priwatne biblioteki w Nowym Mieście praskim w VXII wieku jako integrana cześć miészczkańskiej kultury materialnej. *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej, 49, 2001, č. 1–2, s. 41–58.*

Analýza obsahové a početní skladby osobních knihoven měšťanů sestavená na základě inventářů „spadkových“ a pozůstalostí. MM

Fišer, Zdeněk: Františkovské muzeum – první rok ve správě markrabství Moravského (1900). – In: *Acta Musei Moraviae. Scientiae sociales.* (Časopis Moravského muzea) – No. 1/2 (2000), s. 3–12.

Z dějin dnešního Moravského zemského muzea, které bylo zřízeno v roce 1817 a bylo pojmenováno po císaři Františku I.

(do roku 1900). Existovalo jako součást Moravsko-slezské společnosti, která měla podporovat shromažďování sbírek s cílem jejich vědeckého využití. Prostory, kde muzeum sídlí dodnes, budovy v blízkosti Biskupského dvora a Ditrichštejnský palác, byly získány v letech 1906 a 1911. LP

Fleming, Dagmara: Moda w Bydgoszczy w okresie międzywojennym. – In: Kwartalnik Historii Kultury Materialnej, 49, 2001, č. 1–2, s. 221. Obraz regionální módy sestavený na základě dat obsažených v místním denním tisku: politickém denníku (Dziennik Bydgoski, 1918–1939) a ženském čtrnáctidenníku Moja Przyjaciółka (1934–1939) a portrétních i příležitostných fotografií obyvatel Bydgoszcze. MM

Maýrová, Kateřina: Hudební knihovna Hudebněhistorického oddělení Muzea české hudby v Praze, její formování a základní profil. – In: Acta Musei Moraviae. Scientiae sociales. (Časopis Moravského muzea) – No. 1/2 (2000), s. 195–222. Představuje historii formování hudební knihovny Hudebněhistorického oddělení MČH v Praze v kontextu dějin Národního

muzea a utváření jeho vnitřní struktury, včetně skladby jeho sbírkových fondů. Autorka upozorňuje na absenci publikací vztahujících se k dané tématice. LP

Lunga, Radek – Tydlitát, Jan: Východočeská duchovní a slovesná kultura v 18. století. Boskovice:

Albert, 2000, 524 s. Sborník z konference pořádané v květnu 1999 v Rychnově nad Kněžnou. Sborník obsahuje příspěvky zaměřené na literární a jazykovou tvorbu z uvedeného období, lidovou slovesnost, světským dramatem, historiografií, pomocnými vědami historickými, hudbou, výtvarným uměním a hmotnou kulturou. MCH

Pleva, Martin: Hmotná kultura moravské barokní šlechty ve světle pozůstalostních inventářů. – In: Acta Musei Moraviae. Scientiae sociales. (Časopis Moravského muzea) – No. 1/2 (2000), s. 131–194.

Zaměřeno na zkoumání způsobů uspokojování základních materiálních potřeb a na studium ostatních lidských činností vázaných na hmotné předměty. Jde o poznání věcí, které dokládají každodenní život lidí v minulosti. LP

Seznam časopisů a sborníků,
z nichž jsou články excerповány:

American Anthropologist. Journal of the American Anthropological Association, 101–103, 1999–2001
Ethnology. An International Journal of Cultural and Social Anthropology, XL, 2001
Folklore. A Fully Peer-Reviewed Biannual Journal of Folklore and Folkloristics, First Published in 1890, 112, 2001, 113, 1/2002
Journal of American Folklore. The Journal of the American Folklore Society, 114, 2001
Vlastivědný věstník moravský, LIII, 2001, LIV, 1–2/2002

Středočeský vlastivědný sborník. Muzeum a současnost, řada společenskovědní, sv. 19, 2001

Podbrdsko, sv. 8, 2001

Etnologické rozpravy, 1/2001,

Etnologické rozpravy, 2/2001

Etnolog. Glasnik slevenskega etnografskega muzeja (Bulletin of the Slovene Ethnographic Muzeum), sv. 11/2001, Lubljana 2001

Kwartalnik Historii Kultury Materialnej, 47, 1999, č. 1–2, 48, 2000, č. 1–2, 2–3, 49, 2001, č. 1–2

Lětopis. Časopis za řeč, stewizmy a kulturu Lužickich Serbow (Zeitschrift für sorbische Sprache, Geschichte und Kultur), 19, 2001, 9, 2000, 8, 1999

Romano Džaniben, Časopis romistických studií, VII, 1–2/2000

Lidé a země, 50, 7/2000, 49, 9/2001

Amaro gendalos, 7–8/2001

Demografie, 2/2001

Documenta pragensia, XIX/2001

Azyl. Časopis Konzorcia organizací pracujících s uprchlíky v ČR, 2–3/2002

Acta Musei Moraviae. Scientiae sociales.

Časopis Moravského muzea, 1–2/2000, 1–2/2001

Lacio Drom, 25, leden–únor/1989, 27, září–říjen/1991, 32, květen–červen/1996, 33, září–říjen/1997

Autoři anotací:

AK – Alice Kavinová

JG – Jakub Grygar

LH – Lucie Hrdličková

LP – Lucie Procházková

MB – Meret Brandner

MM – Mirjam Moravcová

MCh – Martina Chmelová

- pomezí etnologie a kulturní antropologie *Arnold Suppan*
180 **Josef Václav Scheybal** (1928–2001) *Mirjam Moravcová*
184 **Vzpomínka na Milana Stuchlíka** *Mirjam Moravcová*
b. Zprávy z konferencí a jiných akcí
187 **Vztahy Romů a české většiny** *Lucie Procházková*
188 **Cesty Romů – Romano Drom** *Lucie Procházková*
190 **8. duben – Mezinárodní den Romů** *Lucie Procházková*
c. Zprávy z muzeí a výstav
195 **Loutky ze sbírek Chebského muzea** *Eva Humeníková*
195 **Exodus.** Černobilá výstava fotografií v pražském Mánesu *Lucie Procházková*
196 **Okresní vlastivědné muzeum v Českém Krumlově** *Lucie Procházková*
197 **Historická expozice dokumentující dějiny Novobydžovska.** Městské
muzeum v Novém Bydžově *Alice Kavinová, Lucie Procházková*
197 **Muzeum Correr** *Lucie Procházková*
199 Recenze
223 Bibliografie

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, Fakulta humanitních studií
Publikace vychází ve spolupráci s Občanským sdružením pro výzkum
etnických, národnostních a sociálních otázek ETHNOS

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. 405/96/K096). Redakce za tuto podporu děkuje.

ISSN 1212-8112

Na zadní straně obálky: Ideální podoba podještědského statku z druhé poloviny 18. století – rekonstrukce Josefa
V. Scheybala – Bratislavská ulice. Budova Muzea romské kultury. Brno 2002. Foto: Lucie Procházková

