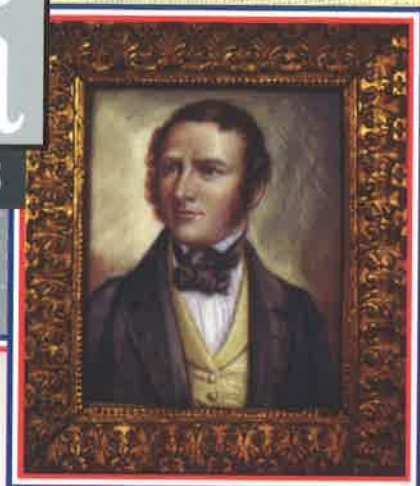


Lidé města

10 / 2003



Revue pro etnologii, antropologii
a etologii komunikace

- 1 **Slovo úvodem** *Mirjam Moravcová*
- Filosofické zamyšlení
- 3 **Rádlovo pojetí národa** / Rádl's Auffassung der Nation *Jan Sokol*
- Studie
- 13 **Průhled do způsobu života pražské měšťanské rodiny Měchurovy a Palackého kolem poloviny 19. století** / Insight into the way of life of the middle-class families Měchura and Palacký in about the mid-19th century
Jiří Kořalka
- 48 **Česká menšinová muzea** / Czech minorities' museums *Jan Štovíček*
- 59 **Tělocvičný spolek paní a dívek pražských** / Physical Education Association of Prague Ladies and Girls *Irena Štěpánová*
- 77 **Sociální recepce náboženských prvků v české folkové hudbě v 60. – 80. letech** / Social reception of religious elements in Czech folk music in the 1960–1980s *Zdeněk R. Nešpor*
- Dokumenty doby
- 101 **Paměť na svatbu v Tvrdonicích roku 1927** / Remembrance of the wedding in Tvrdonice in 1927 *Václav Hortvík*
- Materiály
- 106 **Smrt v lidových představách obyvatel kyperské horské vesnice** / Death in folk concepts of inhabitants of Cyprus mountain village *Petra Jeřábková*
- 115 **„Tleskáci hry“ – ukázka variačního procesu** / “Clapping plays” – an example of the variation process *Dana Bittnerová*
- Výzkumy
- 136 **Zpráva o výzkumu Bělorusů v České republice** / Report about research of Belarus in the Czech Republic *Michaela Šmídová*
- 140 **Výzkum „Zdravotně handicapované skupiny: komunita neslyšících – limity integrace“** / Research “Health-handicap groups: Community of Deaf-integration limits” *Jitka Sinecká*
- Diskuse
- 147 **Diskuse o židovské identitě** / Discussion of jewish identity *Vendula Segerová*
- Zprávy
- a. Zprávy osobní
- 154 **PhDr. Olga Skalníková, CSc. – jubilující** *Mirjam Moravcová*
- 157 **Pozdrav PhDr. Jaroslavy Kadeřábkové, CSc.** *Mirjam Moravcová*
- b. Zprávy z konferencí a jiných akcí
- 161 **Setkání s Druhým** *Michael Voříšek*
- 169 **Premeny rodiny v urbánnom prostredí** *Katarína Košťalová*
- 171 **Neziskové organizace pro EU – integrace sociálně vyloučených romských komunit** *Lucie Procházková*
- 173 **Tradice a současnost romské kultury v Obchůdku ROMEN**
Lucie Procházková

Desáté číslo časopisu Lidé města, Revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace vydáváme na samém konci roku 2003. V tomto čísle chceme představit další specializace dvou široce vnímaných a také široce definovaných vědních oborů: etnologie a antropologie. V kontextu takto pojatého záměru svou pozornost cíleně zaměříme jednak na otázky každodenního života středních vrstev české společnosti 19. století, jednak na otázky funkce autorské folkové tvorby a spontánně rozvíjených her v určitých skupinách české populace druhé poloviny 20. a počátku 21. století.

Každodennost středních vrstev české společnosti je v jedné rovině prezentována v souvislostech života excelentní rodiny Františka Palackého. Je přiblížena autentickým obrazem zprostředkovaným rodinnou korespondencí předního českého a evropského historika, kterého česká společnost 19. století povýšila na „otce“ národa a česká veřejnost po dlouhá desetiletí 20. století stále přijímala v roli nezpochybnitelného vědce, politického vůdce a tvůrce kulturní reality jedné z významných etap vývoje novodobého českého národa. Pohled na vnitřní vztahy a rozdělení rolí uvnitř rodiny Palackého, na všední starosti, které tato rodina čelněmu představiteli české společnosti přinášela, sice do jisté míry navozuje „odbožnění“ otce národa. Současně však ukazuje jeho duchovní velikost, vnitřní toleranci, osobní ukázněnost a míru ochoty pro sebeobětování. Prostřednictvím žité každodennosti je František Palacký ukázán ve své lidské osobitosti. V druhé rovině je každodennost středních vrstev společnosti 19. století představena prostřednictvím vlastního společenského života ženské skupiny. Je doložena na tělovýchovné aktivitě, realizované v rámci dobově uznávaných a vysoce hodnocených tělocvičných spolků. Je jistě pro střední vrstvy české společnosti příznačné, že ženy si svůj tělocvičný spolek ustavily necelých sedm let po vzniku Sokola a organizovaly ho nezávisle na této národně-politickém programem prodchnuté

mužské instituci. Zaměřením pozornosti ke každodennosti 19. století chceme nejen rozhojnit poznání této doby. Naším cílem je současně vyvolat diskusi o otázce hranic mezi historickou etnologií a historickou antropologií a sociálními dějinami, o otázce pojetí, výkladových rámců a tématického směřování těchto tří oborů při studiu dějin každodennosti.

Význam autentického folkloru, spontánně rozvíjeného i v současnosti, a autorské folkové tvorby v životě mládeže a dětí druhé poloviny 20. a počátku 21. století dokládají stati o náboženských prvcích v české folkové hudbě a o dětských tleskacích hrách. Těmito statemi nepředstavujeme folklor a folk pouze jako záležitost originální textové tvorby, která by byla sledována výlučně pro slovesnou složku, nýbrž ukazujeme hlubší souvislosti vazby jejich nositelů a konzumentů s myšlenkovými obsahy textů. Dokládáme tedy jejich význam v myšlenkovém směřování a společenském ukotvování mladých lidí moderní a postmoderní doby.

Způsob života vázaný na generačně předávané tradice zpřístupňujeme čtenáři pohledem na tradiční rodinnou obřadnost dvou zlomových okamžiků života člověka: odchodu ze života a uzavření manželství. Zatímco popis svatby je prezentován autentickou výpovědí lidové kroniky (20. léta 20. století), stať o konci života člověka v současné kyperské vesnici je pojednáním o souboru závazných úkonů rodiny a sousedské skupiny spojené s umíráním, smrtí a loučením. Oba texty mají upozornit na význam obřadnosti v životě jednotlivce i společnosti, význam, který je platný i v přítomnosti.

Problematiku národní společnosti a mezietnických vztahů, kterou považujeme za jednu z profilujících problematik na stránkách našeho časopisu, v předkládaném čísle reprezentují zamyšlení Jana Sokola o Rádlově pojetí národa a informace o probíhajícím výzkumu současných běloruských imigrantů.

Informace o výzkumu zdravotně handicapované skupiny neslyšících otevírá otázku výzkumu jiných než etnických menšin.

Desáté číslo časopisu Lidé města je poprvé zcela financováno z prostředků Centra výzkumu vývoje osobnosti a etnicity, pražské sekce při Fakultě humanitních studií UK v Praze. Předchozí čísla byla financována z prostředků grantů, získaných jednak Občanským sdružením pro výzkum etnických, národnostních a sociálních otázek ETHNOS, jednak členy redakční rady. Za předchozí i současnou finanční podporu redakce děkuje.

Mirjam Moravcová

Rádlovo pojetí národa

Jan Sokol

Cílem tohoto skromného příspěvku je vyjasnit vztahy mezi jazykem, národem a státem. I když si musí všimnout některých historických jevů, zejména novověkého vývoje státu, není historický, nýbrž rád by byl filosofický. Nepůjde v něm o kritiku minulého, ale o orientaci v přítomném vzhledem k budoucímu. Nepůjde v něm tedy vlastně ani o Emanuela Rádlu.

Vztah k Rádlovi je zde dvojitý. Jednak jsem právě u něho už před lety našel nejostřejší formulaci určitého pojetí vztahu jazyka, národa a státu, na něž pak navázalo několik dalších českých myslitelů, zejména Jan Patočka. Hodí se tudíž i mně jako odrazový můstek k věcné kritice tohoto pojetí. A za druhé se mi zdálo, že právě takovým navázáním mohu nejlépe vyjádřit svůj obdiv k tomuto prorockému mysliteli. Pokusím se o tomto tématu přemýšlet v Rádlově duchu, „s Rádlem proti Rádlovi“, abych parafrázoval právě Patočku.

Zejména v letech po první světové válce působil Rádl spíš jako prorok než myslitel, snad také pod vlivem závratného dojmu z Masarykova politického úspěchu. Tato prorocká role spočívala pro Rádlu zejména v kritice a polemice, která jej přirozeně nutila vyjadřovat své názory lapidárně a radikálně, aniž by každé slovo odvažoval na lékárnických váhách. Právě polemika jej občas zavedla někam, kam možná ani sám nechtěl: některé problematické názory, které chci kritizovat, převzal zřejmě od svých odpůrců. Pro můj účel by nemělo žádný smysl hledat v jeho výroci nejasnosti a rozpory, kterých je tam jistě dost. A bylo by trapné nějak využít „výhody později narozených“, kteří jen díky tomu už vědí, co Rádl začal tušit až v posledních letech svého života. Jak řečeno, nejde o Rádlu, ale o politický význam jazyka.

Velmi sevřené vyjádření Rádlova názoru na vztahy mezi jazykem, národem a státem lze najít ve čtvrté kapitole prorocky polemické knihy „Válka Čechů s Němci“, na niž se také omezím. Na tyto formulace pak navázal také Patočka, například ve známé stati „Dilema v našem národním programu – Jungmann a Bolzano“ z roku 1968.¹ Oba při tom vedla i dodnes krajně důležitá starost o česko-německé smíření, o hledání východiska z domněle fatálního konfliktu sousedících národů. Patočka Rádlu spojil s Bolzanem a postavil proti „jazykové koncepci“ Jungmannově. Následující kritika se tedy opírá o výroky Rádlovy a do jisté míry se týká i Patočky, ne však utopického racionalisty Bolzana, který se ve jménu humanity jen příležitostně zastává slabšího „kmene“.

Také Rádl si svého odpůrce personifikuje a polemiku soustřeďuje na Herdera,² který skutečně hrál v českém obrození významnou úlohu. Postoj, který Rádl sám zastává, označuje jako „západní“ a vůči pojetí „Herderovu“ jej vymezuje čtyřmi antitezemi:³

Herderův národ je přirozeným pokračováním rodiny a kmene;
Západní národ je společnost svobodných občanů, loajálních k zákonům, které si dali.

H.: národ je založen biologicky a na rasových instinktech;

Z.: národ je založen politicky a na rozumu.

H.: národ je vytvořen přírodou a je tedy pro člověka osudem;

Z.: národ je dílem lidí, pokoušejících se o nejdokonalejší organizaci společnosti.

H.: kmen je podstatou národa;

Z.: kmen je materiálem pro vytvoření národa.⁴

Toto rozlišení se velice podobá vlivnému a dodnes v sociologii užívanému rozlišení na „organickou“ či rostlou *Gemeinschaft* a uvědomělou či smluvní *Gesellschaft* (anglicky *community a society*), které zavedl o padesát let dříve německý sociolog Ferdinand Tönnies. Rádl se od Tönniese liší ve dvojnásobném ohledu. Zatímco Tönnies prostě rozlišuje dva typy organizace lidských společností, Rádl oba koncepty ostře hodnotí a soudí: jedno je zastaralé a romantické, druhé pokrokové. Pro nás je však ještě významnější druhý rozdíl. Zatímco Tönnies hovoří o určitých typech uspořádání, Rádl spojuje ten první

¹ Patočka, Jan: *O smysl dneška*. Mladá fronta 1969, s. 87–104.

² „Pozor na Herdera!“, s. 25. (Není-li uvedeno jinak, cituji podle Rádl, E.: *Válka Čechů s Němci*, vyd. Melantrich 1993.)

³ Podobné rozlišení amerického krajana H. Kohna kritizuje Hroch, M.: *V národním zájmu*, LN Praha 1999, s. 10.

⁴ U Rádlu vesměs zdůrazněno kurzívou, s. 173.

s jazykem. Tím vlastně přijímá názor obrozců i Herdera, který ovšem o jazyce uvažoval daleko jemněji a propracovaněji. Jeho pozoruhodné pojednání *Vom Ursprung und Wesen der menschlichen Sprache* (1770) se však u nás patrně nečetlo a všichni se odvolávají jen na jeho protiosvícenskou a protiracionalistickou filosofii dějin. Ve spise o jazyku Herder především vyvrací představu o prozřetelnostním původu jazyka a na rozmanitosti jazyků ukazuje jeho svébytnou, ale jednoznačně kulturní povahu.

Rádl naopak jazyk bez váhání spojuje s „krevním příbuzenstvím“, kmenem a „rassou“ a pokládá obojí za „přírodní poměry“ a dokonce za „síly biologické“. ⁵ Abychom mu ovšem nekřivdili, musíme vzít ohled na zvláštní význam, který Rádl dává pojmu „přírodní“. „Kmen je *přírodní* jednota lidu, sjednoceného původem (krevním příbuzenstvím), zvyky, náboženstvím, kulturou, snad i pohlavím; slovem „přírodní“ rozumíme, že členové kmene *neustanovili sami* (za nějakým účelem) tuto jednotu, ani si nekladou počet z toho, *proč a pokud* jednotným kmenem jsou a chtějí být.“ (s. 164.) Rádl tedy v duchu antické dichotomie mezi *FYSEI* a *THESEI* zahrnuje pod „přírodu“ všechno to, o čem současní lidé nemohou nebo nechťejí sami vědomě rozhodnout a dohodnout se, co nepatří do Kantovy „říše svobody“. ⁶ Kultura, jazyk i náboženství se tak dostává do jednoho pytle s „krevním příbuzenstvím“ a „rasou“. ⁷

⁵ Tak slovanské liturgie pokládá za pouhý projev „... orientální slabosti myšlenkové vůči přírodním poměrům, jakými jest i jazyk.“ (S. 31) Jinde shrnuje česko-německé konflikty takto: „Rassové antipatie, tj. v podstatě *síly biologické*, se staly silou ženoucí u nás tam, kde lid měl jít za *ideálem*.“ (Kurziva E. R., s. 75.) Naproti tomu na s. 148 ovšem rozlišuje „kollektiva, daná jednak přírodou (ženy, děti, rasy), jednak kulturou (církve, kmeny) ...“, jimž patří stejná ochrana jejich lidských práv.

⁶ Radikálnost této Rádlovy dichotomie nelze ovšem vysvětlit jen Kantem, ani odvodit z Masarykova moralismu. Úplná absence společenských kategorií asi souvisí s dobovou skepsí vůči institucím (srv. Rádlovo pochopení pro anarchismus), domnívám se tu však číst i ozvěnu pozorné Rádlovy četby Nietzscheho. Pocitu akutního ohrožení nihilismem se i Rádl brání patetickým vzdorem „rytířského“ individua, jak o tom svědčí např. následující podivuhodný citát: „Tuto je otázka otázek naší doby: jsem já, jsi ty, jen *prechavou* vlnou nekonečného moře, zčeřeného větrem – či je tento svět se vším všudy jen náhodou, za níž stojí věčné, absolutně pravdivé moje svědomí, určené patřit v tvář Boží?“ (S. 116.) Ve své existenciální úzkosti nenachází „já“ žádnou oporu a cítí se jako věčné a absolutní svědomí zcela samo vůči drtivě mocnému a cizímu protějšku: je jím lhostejný nekonečný Vesmír („moře“), anebo „tvar Boží“? V obou případech je svět příznačně bez významu a „jen náhodou“. U Kanta, u Masaryka ani u Herdera tento úzkostný titanismus není. Právě na něm však vyrůstá moderní nacionalismus a ovšem totalitní ideologie; odtud jejich bezohledná rasace.

⁷ Ohledně národního obrození se Rádl navíc historicky mylí. Jakkoli to může na první pohled vypadat jako absurdní, čeští obrozců – ostatně podobně jako vzdělání Němci generace Klopstockovy, Francouzi v dlouhé *querelle des anciens et des modernes* nebo později Štúrovci – skutečně „sami ustanovili“, „proč a pokud“ chtějí být jazykovým společenstvím, užívat i jako vzdělanci národní jazyk a moderní český národ tak do jisté míry

Rádl tedy na jedné straně plným právem odmítá romantickou představu pokrevního příbuzenství a rasy jako podstatného rysu evropských národních společenství, v současné době zcela neudržitelnou. Na druhé straně přehlíží význam všeho toho, co se lidé od dětství samozřejmě učí, než se mohou stát členy dospělých společností, tedy právě toho, co dnešní antropologie rozumí „kulturou“. Jako by přehlédl paradox, že pojetí, které kritizuje, se samo označovalo jako *Kulturnation* (s. 12); místo aby z něj však vyloučil „krevní“ prvky, zahrnul mezi ně naopak i jazyk a celou lidskou kulturu, pokud není vědomě a za nějakým účelem „ustanovena“.

Řekl jsem, že v poválečných letech pod vlivem nečekaného a oslnivého úspěchu Masarykova, pod tlakem úkolů nového státu, působil Rádl spíše jako prorok než myslitel. V tom je jeho velikost i slabost. Dříve než jiní zahlédl a uvědomil si vážnost česko-německého konfliktu a snažil se ze všech sil s ním něco udělat. Proto je jeho „Válka“ tak veliký čin a i dnes stojí za čtení. V zápalu polemiky si však nevšiml chyby ve výchozích předpokladech a zapletl se do těžkých vnitřních rozporů, zejména v otázce jazyka a „národnosti“. Na jedné straně cítí, že Češi zůstávají svým německým spoluobčanům něco dlužni, dokonce se mu zdá, že se sami stávají „žalářníky“ (s. 10) – a chce je vzít v ochranu jako „národnost“. Podobně jako Masaryk a Beneš se chytá klamného příkladu Švýcarska a chtěl by „provéstí odluku národnosti od státu (...) jako organizace vzniklé smlouvou mezi svobodnými a svéprávnými národnostmi.“ (s. 11) „Stát je služebníkem národností, nikoli jejich pánem. (...) Národnost ... je právním subjektem, jenž s jinými právními subjekty vstupuje v smluvní pojem státní.“ (s. 155)

Svobodným „subjektem“ státu najednou není svobodný občan, ale „přírodní“ a jazyková národnost. Politická potřeba si tak vynucuje uznání něčeho, co kantovský osvícenec před chvílí zamítl.⁸ Ten se ale vzápětí zase hlásí o slovo: „Proč český a německý kmen v Čechách nesplynuly v jeden nový útvar s novou jednotnou řečí, jako se stalo v obdobných případech na Západě?“⁹ To je podle Rádla „otázka zásadní důležitosti“ (s. 58). „Proč naši Němci se nesjednotili s domácím obyvatelstvem, jako splynuli

„zkonstruovali“. Jistě ne na zelené louce a libovolně, ale přece. Pro jejich potomky se ovšem tato volba už jevila jako daná, a tedy v Rádlově smyslu „přírodní“. – O konstrukci jednotné lidové italštiny usiloval už Dante, viz pozn. 13.

⁸ Ve stejném smyslu hájí Rádl proti „jednostrannému hospodářskému liberalismu a socialismu“ i „původní kolektivní a duchovní význam“ lidských práv (s. 148). Otázkou právní proveditelnosti, např. vážným problémem oprávněných mluvčích těchto kolektivit, se však nezabývá.

⁹ M. Hroch (cit. d.) přesvědčivě ukazuje, že to je neoprávněná generalizace: velmi podobné poměry lze najít i v „západních“ zemích.

Frankové s Gally, Normanové s Anglosasy, ... proč nepovstala u nás nová jednotná kultura, obsahující asimilované prvky jak germánské, tak slovanské?“ „Oba kmeny žily pouze vedle sebe ... a to se stalo příčinou velkých nesnází.“ (s. 59)

To je diagnóza jistě přesná, jakou ale navrhuje Rádl terapii? Pod tlakem doby navrhuje, jak jsme viděli, ochranu „národnosti“, podle jeho hlubinného platónského přesvědčení by však národnostní a jazykové bariéry měla překonávat (nebo dokonce „asimilovat“) společná „idea“. „Stěhování Němců se zdržeti nedalo, ale ovládnouti se mělo ... ideou, kterou by oba kmeny mohly uznati za svou.“ (s. 75) Politický národ, to jest „lid, zorganizovavší se pod jednou ústavou“ (s. 168), v Čechách nevznikl, protože „... obyvatelstvo ani panovníci neukázali dosti síly, aby vytvořili jednotný lid (rozuměj politicky jednolitý, nikoli jazykově ani dokonce kmenově)“ (s. 169). Naopak, „udržovaly se, bohužel, mechanické předěly ... mezi Čechy a Němci“ (s. 169). Politický národ tak zůstává úkolem, „národ není, ale má být“ (s. 170).

Kudy se k němu dostat? „Předěly“ mezi Němci a Čechy ovšem nebyly nikdy „mechanické“, nýbrž především jazykové. Rádl jako by si neuvědomil, že dokonce právě každá „idea“, která by mohla oba „kmeny“ spojit, musí být nejen vyjádřena a vyslovena, ale všichni by jí také museli rozumět. Jinak řečeno, právě politické jednání svobodných subjektů nutně předpokládá společně srozumitelný jazyk. Ne jako romantický nosič hlubinné národní povahy nebo dokonce něco posvátného, nýbrž jako docela obyčejný komunikační prostředek. Proto je moderní národ z povahy věci také „jazykový“ a představa „politicky, nikoli jazykově jednolitého lidu“ utopická.¹⁰ Právě tady je ovšem třeba oddělit romantický balast, který mohl národy oddělovat a podporovat v jejich šovinismech, od bytostné funkce jazyka, která je nutnou podmínkou lidského sdružování, svobodného politického života a nenásilného řešení sporů. „Mír se děje a ukazuje jako způsobilost ke slovu.“¹¹

Možná, že byl Rádl jen obětí rozšířené iluze multilingvních vzdělanců, kteří se domnívají, že jazyk přece nemůže být problém.¹² Tak je bez dalšího

¹⁰ Přesněji řečeno, myslitelná pouze jako indoktrinace v diktaturách, jež o žádnou dohodu mezi občany nestojí.

¹¹ *La paix se produit comme cette aptitude a la parole.* Lévinas, E.: *Totalité et infini*, s. XI.

¹² Stejnou iluzí občas trpí zejména anglicky mluvící autoři, kteří se přece vždycky a s každým domluvili – rozumí se, anglicky. Odtud také některé naivní představy o „kosmopolitismu“. Naopak v současném Německu i ve Francii tyto iluze rychle mizí. V tomto ohledu mělo Rakousko, kde se státní úředníci už před sto lety kvalifikovali jak *beider Lansdessprachen fähig*, zřetelný náskok.

přesvědčen, že „píše spis tak, aby mohl být čten stejně Čechy jako Němci“ (s. 11), jako by si nevšiml, že jej píše česky. V každém případě je však pochopení nezastupitelné role jazyka klíčem k pochopení řady problémů, s nimiž si Rádl nevěděl rady. Ve „Válce Čechů s Němci“ se důkladně zabývá českou historií a dává si velmi záležet na tom, aby z ní vymýtil nacionalistické pověry 19. století. „Slova ‚Češi‘ a ‚Němci‘ měla v pohnutých dobách husitských jiný smysl než dnes. Nebylo ‚lidu českého‘ ani ‚německého‘ jako uvědoměle politické jednotky; nebylo jazykové otázky, protože nebylo jazykového zákonodárství, nebylo ‚utlačování národnostního‘, protože nebylo programu o tom, že snad celá země má mluvit česky nebo německy. Pojem ‚národnostního boje‘ jest moderní, předpokládá, že existují uvědoměle politické jednotky (národnosti), které zápasí o moc.“ (s. 57)

To je jistě pravda, i když čtenáře musí zarazit nápadné *non sequitur*: Jazyková otázka v současném politickém smyslu asi tenkrát opravdu nebyla, nemohlo to však být proto, že nebylo jazykové zákonodárství, nýbrž jediné naopak. Jazykové zákonodárství nebylo, protože je nikdo nepotřeboval a patrně „nebylo programu o tom, že snad celá země má mluvit česky nebo německy“. Ale proč později obojí vzniklo? V hierarchických středověkých a raně novověkých společnostech bylo jednání o veřejných záležitostech vyhrazeno šlechtě a stavům, které se v krajním případě dokázaly domluvit i jinak než v národním jazyce. Jednací řeči uherského sněmu byla až do roku 1848 latina, na berlínském, vídeňském i petrohradském dvoře se do napoleonských válek hovořilo převážně francouzsky.

Jenže už od 16. století se evropští panovníci snaží nahradit roli šlechty vlastní byrokracií. S utužováním centralizované státní organizace a s nástupem absolutismu vyvstává potřeba státního aparátu, který by se měl dorozumět i s poddanými, s lidem. Pokročilejší západní společnosti „na západ od Rýna“, pro něž Rádl tak horuje, vyřešily tento problém brzy a velmi prostě: násilnou centralizací země. Už ve 13. století dobyl anglický panovník Wales a velkou část Irska a prosadil jednotný jazyk. V albigen-ských válkách se kulturně a jazykově homogenizovala Francie; už ve 14. století nahradila v (pražské) císařské kanceláři dosavadní latinu němčina a počátkem 16. století „sjednotili“ kastilští králové Španělsko.¹³

Rakouští panovníci na problém narazili později, zato však ve velkém rozsahu. Z první poloviny 18. století pocházejí císařské výnosy, svědomitě

¹³ To je odpověď na Rádlovu otázku, jak „by byl možný takový národ jako jsou Angličané, kmenově pocházející z Britů, Anglosasů, Normanů; nebo Francouzi, pocházející z rodin galských a germánských“ (s. 172). Stejně smíšeného původu jsou pochopitelně i jejich jazyky.

tištěné v pěti, šesti jazycích vedle sebe. Na důstojnických školách se koncem 18. století začala učit i čeština. Když se osvícenský dvůr rozhodl řešit věc racionálně, to jest zavést povinné školství a naučit všechny poddané německy, bylo už historicky pozdě. Velké neněmecké „národnosti“, resp. jejich inteligence, pochopily toto racionální opatření jako útok na své identity, jako „germanizaci“ čili s Rádlem řečeno „program“ a postavily se vehementně proti němu. Rakouský císař, i kdyby byl chtěl, nemohl už věc vyřešit násilím. Ještě později se jazykové otázky začal věnovat ruský car a po něm Stalin, jenž se k násilné jazykové homogenizaci odhodlal ještě ve 20. století. Pozdější historie ovšem ukázala, že úspěch byl i v SSSR jen částečný.¹⁴

Naši i jiní obrozenci si v 19. století uvědomili, že stojí na kritickém rozcestí: přesně vytyčili, že vývoj pohyblivé městské a průmyslové společnosti si jazykovou homogenizaci států neúprosně vynutí.¹⁵ Povinné veřejné školství, migrace a urbanizace, vznik „veřejného mínění“, noviny a další masová média a konečně demokracie se stále širší účastí voličů učinily jazyk jako nutný nositel komunikace politickým faktorem čísla jedna.¹⁶ Jako se každý člověk stává dospělým v prostředí určitého „mateřského“ jazyka,¹⁷ může se účastnit politického života také jen v jedné jazykové oblasti. Tu jistě může v průběhu života změnit a může mít i jakési ponětí o tom, co se děje v jiných, ale nakonec do veřejného života nemůže vstoupit jinak než v (určitěm) jazyce.

V průběhu novověku se zkrátka politika stala věcí stále širší občanské veřejnosti a na rozdíl od dřívějších dob věcí *diskuse, to jest jazyka a řeči*.¹⁸ Protože souběžně rostl i význam státu a státní organizace, dostal se i stát do daleko těsnější závislosti na jazyce. Politik a představitel státu denně

¹⁴ Nejmenší patrně v pobaltských zemích, nejspíš díky jazykové vzdálenosti; nicméně ani zpětná nacionalizace v těchto zemích nebyla a není bez nesnází. Větší úspěch měla rusifikace na Ukrajině a největší asi v Bělorusku. Revolta ve Střední Asii nebyla v první řadě jazyková, ale náboženská, nesená hlavně Islámem.

¹⁵ M. Hroch hovoří o „trvalém funkčním posunu jazyka“ v souvislosti s modernizací (*V národním zájmu*, s. 56).

¹⁶ Na politický význam lidového jazyka poprvé výslovně upozornil Dante, když po roce 1303 píše spis *De vulgari eloquentia*, projekt jednotné lidové italštiny jako podmínku politického sjednocení země. M. Baschera (*Dante, le trouveur de sa langue maternelle*. In: Rue Descartes, n. 26, 1999, s. 17–32) při té příležitosti zmiňuje paradox člověka, který chce „vynalézt“ svoji mateřštinu.

¹⁷ Mateřský jazyk, v němž se člověk naučil mluvit a žít na světě, v němž dostal základní kulturní výbavu, má pro každého zvláštní význam, je i podstatnou součástí jeho identity. V poválečné polemice s G. Šolemem to na svém vztahu k němčině pozoruhodně ukazuje H. Arendtová.

¹⁸ Něco podobného prý komentoval lapidárně už Konfucius: „Když byl svět v pořádku, obyčejní lidé nemluvili o politice.“ (Cit. podle Fung Yu-Lan, *Selected Philosophical Writings*, Beijing 1998, s. 609.)

jedná s kolegy, ale hlavně mluví s voliči a k voličům; už jen chybná artikulace tu znamená značný handicap. Pokud mohl středověký panovník přijít do země odkudkoli a lidovou řeč vůbec nepotřeboval, vystačil ještě František Josef I. s pár větami při slavnostních příležitostech. Lze si jej ale představit v televizi, jak mluví k „mým národům“? Jak?

Na tuto zásadní proměnu novověké společnosti a politiky mohla jazyková společenství, Rádlovy „národnosti“ odpovědět jen dvojnásobem: buď se smířit s tím, že zůstanou etnografickými kuriozitami v jakýchsi rezervacích, anebo se pokusit vybudovat vlastní státy se vším všudy.¹⁹ Něco podobného se možná stávalo i v dávné minulosti, tentokrát ale – asi poprvé – o tom lidé rozhodovali s plným vědomím, oč jde. A nemýlili se. Během 20. století vymizela nářečí a Lužičtí Srbové přežívají v rezervaci. Za posledních sto let se všechny mnohonárodní politické útvary v Evropě rozpadly: Norsko a Švédsko 1905, Turecko a Rakousko po první válce, Sovětský svaz, Jugoslávie i Československo v posledních letech. A i Belgie a Kanada mají se svými jazykovými „kmeny“ velké politické nesnáze. Naši obrozenci, kteří se také vydali cestou samostatné politické existence, museli dohonit, co předchozí generace zanedbaly, dotvořit jazyk, literaturu, školství, vědu i chybějící vrstvy české společnosti. Za sto let se jim to podařilo a mohli si s pokročilejšími Němci v našich zemích začít konkurovat. V obou světových válkách jim navíc přihrálo i štěstí a prozíravost velkých politiků. Po druhé válce jsme se velmi archaickým způsobem zbavili svých konkurentů – a pak zjistili, že „český“ prostor je už zase příliš malý.

Také dnes se rozhoduje, zda se chceme stát etnografickou rezervací, anebo se odvážit konkurovat i spolupracovat v širším, evropském a „globálním“ prostoru. Ten už sice dnes má svoji „lingua franca“, ale politika je stále „národní“ a vázaná na veřejné mínění ve většinovém státním jazyce. Evropské společenství má štrasburský parlament, v něm se ale hovoří devíti jazyky a poslanci se volí zásadně po státech: nikoho zatím ani nenapadlo, že by mohla vzniknout nějaká celoevropská strana. Naopak hospodářství, obchod i věda se rychle „mondializují“ a neuznávají žádné hranice. S nimi se prosazuje jediná lingua franca, angličtina. Starost o svůj jazyk nemají jen Slovinci nebo Češi: i Němci a Francouzi s obavami sledují, že jejich dříve světové jazyky jsou už jen „národní“. V tom mají malé národy určitý náskok,

¹⁹ Tuto prostou skutečnost nebezpečně zastírá domnělý protipříklad Švýcarska, výjimečně země neutrality, politicky téměř inertní. Jenže i Švýcarsko je dnes konfederací nejen (jazykově homogenních) kantonů, ale zejména jazykových oblastí s německými, francouzskými a italskými novinami a televizemi a s velmi odlišným politickým vývojem. Výsledky významných referend to dobře ukazují.

zejména pokud si už mohly vyzkoušet, že si svoji totožnost udrží. A obavy o osud své politiky mají kvůli hispánským přistěhovalcům dokonce i v USA: jazykový *melting pot* přestává fungovat a všechny státy na jihozápadě USA si už odhlasovaly, že úředním jazykem je u nich jen angličtina.

To mohl Rádl před 80 lety sotva tušit. Problém, který ho zaměstnával, ale zůstává. I když jsem se pokusil ukázat, jak bylo v logice věci, násilné vysídlení Němců to nemůže ospravedlnit. Z českého hlediska hlavně proto, že nám dovolilo žít půl století v iluzi zajištěné a oddělené národní existence, malé, ale naší. Mnoho zkušeností, dobrých i špatných, z Rádlovy doby bychom dnes mohli velmi dobře využít – jak v dialogu s Němci, tak hlavně v evropské integraci. Ale jen pod tou podmínkou, že přestaneme přehlížet a bagatelizovat „jazykový problém“, politický problém jazykových bariér. Pokud se je lidé snaží překonávat, nemusí to být jen „mechanické překážky“, ale snad i přednost. Malé národy dřív a lépe chápou, že vedle nich žijí i jiní, nějací „Němci“, kterým našinci nerozumějí. A možná snadněji také pochopí, že to je naše chyba: musíme se, jak říkal Masaryk, prostě jen více učit.

Rádl's Auffassung der Nation

Jan Sokol

In einer Streitschrift aus dem Jahre 1927 unterscheidet Rádł zwei Auffassungen der Nation: eine „westliche“ und bürgerliche einerseits, und eine „östliche“, organische und romantische, die er mit dem Namen Herders verknüpft. Mit besonderer Weitsicht hat er begriffen, dass nationale Spannungen den wohl gravierendsten Problem der damaligen Tschechoslowakei darstellen. Deshalb kritisiert er scharf den tschechischen Nationalismus, einschliesslich seiner vermeintlichen historischen Wurzel. Diese Polemik führt ihn aber zu einer falschen Einschätzung der Rolle der Sprache. Nicht als etwas heiliges, wie manche Romantiker dachten, sondern schlicht als das Vehikulum gesellschaftlicher Kommunikation ist die Sprache gerade für eine demokratische Politik und Staatsverwaltung von zentraler Bedeutung. In dem Beitrag wird die geschichtliche Entwicklung der politischen Bedeutsamkeit der Sprache in Europa geschildert, mit besonderer Aufmerksamkeit für den Fall Böhmen und für die tschechische Wiedergeburtbewegung. Es war die gesellschaftliche Modernisierung, Urbanisierung und Demokratisierung, die den Sprachkonflikt in diesem Lande im 19. und 20. Jahrhundert ständig verschärft hat, bis zur Okkupation und Vertreibung der Deutschböhmen nach 1945. Sprachbarrieren wurden aber auch anderswo zum politischen Problem. Können sie auch zum Vorteil werden? Schliesslich wird auch die Bedeutung der Vielfalt europäischer Sprachen für die europäische Integration kritisch bewertet.

Průhled do způsobu života pražské měšťanské rodiny Měchurovy a Palackého kolem poloviny 19. století

Jiří Kořalka

V části pozůstalosti Františka Palackého (1798–1876), uložené v Archivu Národního muzea v Praze, se nachází 526 pozoruhodných soukromých dopisů, které Palacký psal německy od října 1826 své nevěstě Terezii Měchurové (1807–1860), po sňatku 16. září 1827 své ženě Terezii až do jejího úmrtí 18. srpna 1860.¹ V letech společného života posílal Palacký dopisy manželce zpravidla z větší vzdálenosti, když jako historik a člen Císařské akademie věd pobýval ve Vídni, Lipsku, Mnichově, Římě, Berlíně a na jiných místech, nebo když jako poslanec říšského sněmu působil od července 1848 do března 1849 ve Vídni a v Kroměříži. Závažné dopisy o politických a kulturních událostech psal Palacký také z Prahy v zimním období let 1847/48, 1850/51 a 1851/52, kdy Terezie odjela ze zdravotních důvodů za lepším počasím na Riviéru do Nizzy bez svého čínorodého manžela se synem Janem (1830–1908) a dcerou Marií (1833–1891), v dalších případech, kdy Jan měl povinnosti na univerzitě, jen s Marií a s neteří Poldinkou Heyrovskou (1835–1882). K nejzajímavějším v celém obsáhlém souboru patří jedenáct dopisů Palackého z Říma roku 1837, sedm politicky významných dopisů z cesty po Německu roku 1846 (uveřejnil jsem je roku 1984 v dvojsvazku sborníku *Husitský Tábor 6–7*), devět dopisů z revolučních týdnů v Praze od 2. března do 8. dubna 1848, čtrnáct dopisů ze zasedání rakouského říšského sněmu ve Vídni a třiatvacet dopisů z říšského sněmu v Kroměříži. Palacký správně předpokládal, že Terezie všechny jeho dopisy ze vzdálenějších míst uschová, aby sám měl vzpomínky na své cesty, protože jeho cestovní deníky se omezovaly jen na základní a poměrně suché údaje.²

Mimořádně zajímavá je však také většina letních dopisů Palackého zasí-

¹ Archiv Národního muzea (ANM) Praha, František Palacký, inv. č. 826 (části kartonů 22 a 23).

² Palacký Terezii z Říma 30. 3. 1837.

laných z Prahy, kde Palacký vědecky pracoval, zatímco Terezie, zpravidla se synem Janem a dcerou Marií, pobývala v Otíně u Klatov a později hlavně v Lobkovicích u Neratovic. V mnoha desítkách většinou kratších dopisů tohoto typu se odrážejí každodenní starosti o letní úpravu domu a bytu, o přípravu topení na zimu, vyřizování různých záležitostí pro celou rodinu na pražských úřadech, obstarávání léků a jiných nákupů v Praze. Celkově lze říci, a Palackého dopisy Terezii to plně potvrzují, že původní soukromé dopisy, které vůbec nebyly určeny pro veřejnost, poskytují nesrovnatelně spolehlivější svědectví o podnětech myšlení a činů velkých historických osobností, srovnáme-li je s pozdějšími hodnoceními, vzpomínkami a pokusy o dodatečné ospravedlnění.

Osudy vzájemné korespondence manželů Palackých

S výjimkou milostných dopisů před sňatkem v září 1827 (ovšem v překladu citátů do češtiny nebo v parafrázích)³ a několika krátkých úryvků z Palackého dopisů Terezii v průběhu badatelské cesty do Říma,⁴ v prvních týdnech revolučního nadšení v Praze v březnu 1848 a z říšského sněmu ve Vídni počátkem září 1848⁵ nebyl tento významný soubor dopisů až do osmdesátých let 20. století využit v českém ani mezinárodním historickém bádání. Na rozdíl od vědecké a politické korespondence zůstávaly rodinné dopisy podle ustanovení závěti Františka Palackého v majetku rodiny, kde je až do své smrti spravovala nejmladší vnučka Libuše Bráfová (1860–1930). Ta uveřejnila již roku 1913 sedm dopisů Terezie Palackému do Říma v českém překladu jako doklad, že se její babička Terezie vyznačovala českým uvědoměním, že „vlastenčila po německu“, jak Palacký ve stáří dlouho po smrti své ženy vyprávěl vnoučatům.⁶ V úvodu příspěvku pro ženský kalendář se Palackého vnučka zmínila o tom, že se dochovala téměř celá vzájemná korespondence mezi Palackým a jeho ženou.⁷ Historickému bádání to však příliš nepomohlo, protože Libuše Bráfová nechtěla dát dopisy z ruky, jen spřátelený historik Josef Borovička (1885 až 1971) dostal možnost využít badatelsky dopisy Palackého Terezii z cesty do Itálie roku 1837 a zčásti

³ Josek, Otakar: Milostný román Františka Palackého. Dle deníku a korespondence jeho. *Osvěta* 35, 1905, s. 97–110.

⁴ Borovička, Josef: Palackého italská cesta r. 1837. Historie čtyř měsícův. *Český časopis historický* 24, 1918, s. 165–208.

⁵ Kazbunda, Karel: *České hnutí roku 1848*. Praha 1929, s. 36 a 51.

⁶ Bráfová, Libuše: Listy Terezie Palacké manželu do Říma a přípisiky českých vlastenců. *Kalendář paní a dívek českých* 25, 1912, s. 26–37.

⁷ Tamtéž, s. 26.

(pro Kazbundovu práci o českém hnutí roku 1848) také o politické činnosti Palackého v březnu a září 1848. Libuše Bráfová však nechtěla zpřístupnit odpovídající dopisy Terezie, protože se zřejmě domnívala, že by obraz ženy „otce národa“ v české národně uvědomělé veřejnosti mohl poněkud utrpět.⁸

Zdálo se, že se tato nepříznivá situace změnila po úmrtí Libuše Bráfové koncem března 1930, když nový správce části pozůstalosti Františka Palackého ve vlastnictví rodiny, JUDr. Bohuslav Rieger (1895–1976), právník Palackého a syn stejnojmenného právního historika, svolil k vydání celé vzájemné korespondence mezi Palackým a jeho ženou. Přípravy této edice se v dohodě s Palackého dědici ujal již zmíněný Josef Borovička, velký znalec díla Palackého a hlavní části jeho pozůstalosti v pražském Národním muzeu, tehdy profesor na Univerzitě Komenského v Bratislavě. V prosinci 1930 Borovička navrhl České akademii věd a umění vydat vědeckou edici těchto dopisů jako čtvrtý svazek *Františka Palackého Korrespondence a zápisků v rámci Sbírký pramenů k poznání literárního života v Čechách, na Moravě a v Slezsku*, v níž Vojtěch Jaromír Nováček (1852–1916) vydal v letech 1898, 1902 a 1911 první tři svazky.⁹ V pozůstalosti Josefa Borovičky v detašovaném pracovišti Literárního archivu Památníku národního písemnictví na Starých Hradech u Jičína se dochoval úplný seznam 399 dopisů Terezie Palacké jejím manželovi z let 1827–1859, zčásti přepsaný na stroji, od roku 1842 psaný jen Borovičkovou rukou. Z milostné korespondence roku 1827 a z několika málo pozdějších dopisů najde současný badatel v Borovičkově pozůstalosti opisy a většinou jen úryvky, zčásti v českém překladu. Originály dopisů Terezie Palacké manželovi však nelze dnes, pokud vím, nalézt v žádném veřejném archivu České republiky, přičemž z politicky nejzávažnějších dopisů z let 1848–1851, které známe jen z často podrážděných odpovědí Palackého, se zatím nedochovala ani stopa, ani jediný výpisek.

Vedle Jiřího Štaifa, který Palackého dopisy Terezii studoval pro své články v *Českém časopise historickém* z let 1991–1992, jsem zřejmě jediný český historik, který od roku 1982 tyto dopisy systematicky zpracovával a některé z nich uveřejnil v originálním znění ve dvou statích pro sborník *Husitský Tábor* v letech 1982–1984. Také můj životopis Františka Palackého, který je

⁸ Výslovně k tomu Josef Borovička České akademii věd a umění 30. 12. 1930: „Všecky pokusy nahlédnout do listů paní Terezie, které rovněž byly ve vzácné úplnosti chovány paní Bráfovou, zůstaly beze všeho úspěchu.“ Literární archiv Památníku národního písemnictví (LA PNP) Staré Hradky, Josef Borovička, karton I/E/24.

⁹ Na veřejnosti informoval o Borovičkově záměru vydat vzájemnou korespondenci mezi Palackým a jeho ženou Karel Stloukal v úvodu své edice *Rodinné listy Františka Palackého dceří Marii a zeti F. L. Riegrovi*, Praha 1930, s. 17.

označen rokem vydání 1998 (na knižním trhu se objevil počátkem dubna 1999), se ve druhé až páté kapitole často opírá o Palackého soukromé dopisy Terezii. Zmíněný celek 526 Palackého dopisů jeho ženě v průběhu třiatřiceti let je mnohem obsažnější a myšlenkově bohatší než mezerovité Palackého deníkové záznamy, které k vydání dlouho připravoval, ale edici nedokončil zesnulý Miroslav Truc. Pořídil jsem úplný přepis všech dopisů bez jakýchkoli vynechávek (na rozdíl od Josefa Borovičky, který některé kritické pasáže o poměrech v Měchurově rodině přeškrtoval na originálních dopisech jemně tužkou). Pokusil jsem se také blíže určit většinu z asi 1400 osob zmíněných v těchto dopisech a další zmiňované reálie, které jsem zařadil do své edice všech dopisů v německém originále. Obsah těchto dopisů je natolik závažný, že jsem přesvědčen o naléhavé potřebě jejich pozdějšího vydání v českém překladu.

Dvojjazyčnost české vlastenecké společnosti

Skutečnost, že Palacký napsal všech 526 dopisů své nevěstě a pozdější ženě Terezii v letech 1826–1860 německy, svědčí o dalekosáhlé supraetnické česko-německé symbióze v hlavním městě Čech až do velkého vzestupu českého národního hnutí na počátku šedesátých let 19. století, zčásti ještě v několika dalších desetiletích. Přitom vzdělání mladého Františka Palackého v rodné obci Hodslavicích na severovýchodní Moravě a od jedenácti let na evangelických školách v Trenčíně a Prešpurku (dnešní Bratislavě) probíhalo převážně v češtině a latině, jen půldruhého roku od vánočních svátků roku 1807 do letních prázdnin roku 1809 pobýval František v osvícenské německé škole v Kunvaldu (dnešním Kuníně) u Nového Jičína. Podle sdělení v dopise vídeňskému slavistovi slovinského původu Jerneji Kopitarovi (1780–1844) z 8. prosince 1822 zjistil čtyřiaadvacetiletý Palacký ke své nelibosti při psaní článku pro vídeňský kulturní časopis *Jahrbücher der Literatur*, že stále ještě ovládá němčinu méně než češtinu a že jeho německý sloh není vždy čistý, zvláště při používání předložek. Požádal proto Kopitara, aby text předal k opravě vhodnému korektorovi a uhradil výdaje z části honoráře určeného pro Palackého.¹⁰

Když Palacký přijel v dubnu 1823 do Prahy na pozvání Josefa Dobrovského (1753–1829) a Josefa Jungmanna (1773–1847), nepřesahoval životní styl většiny českých národně uvědomělých aktivistů, kteří pocházeli zpra-

¹⁰ Österreichische Nationalbibliothek Wien, Handschriftensammlung 12/27–1, Palacký Jerneji Kopitarovi z Čúzu (Dubníka) 8. 12. 1822.



František Palacký (1798–1876) v době sňatku s Terezií,
Miniatura Heinricha Schöidla, 1827; Národní muzeum

vidla z městského řemeslnického nebo venkovského prostředí, úroveň stabilizované nižší střední, v podstatě maloměstské vrstvy. Do této sociální skupiny patřila také početná hodslavická rodina Palackého, jehož otec zajišťoval živobytí své rodiny jako učitel evangelické školy, obecní písař a obchodní podnikatel malého rozsahu, který s máslem zajížděl až do Vídně. Avšak čtyři a půl roku vychovatelského působení Františka Palackého v rodinách nižší a střední šlechty v horních Uhrách (dnešním Slovensku) změnilo od základu Palackého společenské chování a vystupování. S bohatými životními zkušenostmi a s doporučením Dobrovského se Palacký během několika málo měsíců uplatnil v Praze jako výborný společník, tanečník a účastník karetních i jiných her v měšťanských i šlechtických rodinách, kam jiní čeští vlastenci maloměstského typu neměli přístup.

Nejen pro poněkud úzkoprsé představy většiny českých „buditelů“ té doby, nýbrž i pro mnoho jejich národně uvědomělých potomků bylo té-

měř neodpuštělným prohřeškem, že se Palacký 16. září 1827 přiženil do rodiny bohatého pražského advokáta a občanského velkostatkáře Jana Měchury (1774–1852). Všichni příslušníci široké rodiny – s jedinou výjimkou „strýce Jeníka“, vysloužilého rakouského důstojníka z prostředí nižší české šlechty a milovníka českých dějin Jana Jeníka z Bratřic (1756–1845), který byl bratrancem otce první Měchurovy ženy Marie (1782–1813)¹¹ – se vyjadřovali pouze německy ve svém ústním i písemném projevu. Jejich oddanost rakouskému státu nebyla v rozporu s jejich českým zemským uvědoměním, spojeným ovšem s jazykově německým vzděláním a kulturou a doprovázeným v salónech při rozhovorech s příslušníky šlechty někdy také se snahou o francouzskou konverzaci. Čeština, které v podstatě všichni rozuměli, zůstávala omezena na styk s domácím služebnictvem a s řemeslníky, kteří přicházeli do domu. Bylo proto přirozené, že Palacký mluvil a psal německy se svou ženou a většinou jejích příbuzných, ale po narození syna Jana a dcery Marie naléhal na výchovu a vzdělání svých dětí v češtině a francouzštině. Z domova rozuměla Terezie od mládí jednoduchým českým větám, ale jako spisovný jazyk se česky učila až v posledním desetiletí svého života od roku 1850, kdy Palacký doporučoval, aby dcera Marie při společném pobytu v Nizze pravidelně hovořila česky se svou matkou. Je rovněž málo známé, že Marie od svých osmnáctých narozenin psala matce téměř všechny dopisy jen česky.¹² Palacký však zůstal důsledný a jako důkaz úcty a lásky ke své ženě jí psal všechny dopisy až do její smrti pouze německy, přičemž připisky svým dospívajícím dětem ve stejných dopisech psal bez výjimky v češtině.

Jako stavovský historiograf Království českého, ustanovený českým zemským sněmem a řízený stavovským zemským výborem, uveřejnil Palacký v letech 1836–1845 svazky I, II/1, II/2 a III/1 svého životního díla pod názvem *Geschichte von Böhmen* pouze německy. Palacký sám si v prvních letech svého pražského působení uvědomoval a v prvním návrhu na založení časopisu Vlasteneckého muzea z prosince 1825 výslovně napsal, že němčina byla v tehdejších Čechách obvyklejším jazykem styku mezi vzdělanci.¹³ „Šeredně nás zklamal!“, byla první reakce českého katolického kněze a vlasteneckého spisovatele Josefa Myslimíra Ludvíka (1796–1856), když dostal do rukou první díl *Geschichte von Böhmen* v němčině.¹⁴ Avšak i on

¹¹ Srov. Polišínský, Josef – Illingová, Eva: *Jan Jeník z Bratřic*. Praha 1989.

¹² ANM Praha, František Palacký, inv. č. 838, Marie Riegrová-Palacká Terezií.

¹³ Palacký, F.: *Gedenkbätter. Auswahl aus Denkschriften, Aufsätzen und Briefen aus den letzten fünfzig Jahren*. Prag 1874, s. 49.

¹⁴ LA PNP Praha, Josef Myslimír Ludvík Palackému 20. 2. 1837.



Terezie Měchurová (1807–1860) v době sňatku s Palackým.
Miniatura Heinricha Schöidla, 1827; Národní muzeum

musel přiznat, že německá podoba Palackého *Dějin* mohla oslovit mnohem širší okruh čtenářů než podobné případné dílo v češtině. Karel Alois Vinařický (1803–1869) ujistil Palackého před koncem října 1836, že mu první díl *Geschichte von Böhmen* jako klasické dílo působí velké potěšení, a vyjádřil naději, že se tím podaří mnoho odrodilců získat pro „Matku Vlast“.¹⁵ Nebyl však sám, kdo očekával, že by přitažlivý výklad starších českých dějin, napsaný v německém jazyce, ale v českém duchu, mohl ovlivnit některé obyvatele Čech, kteří se do té doby nehlásili k českému národnímu hnutí. Moravský lékař-archeolog Jindřich Wankel (1821–1897) po mnoha letech vzpomínal, že v jeho německy vzdělané pražské rodině byla četba prvního dílu Palackého *Dějin Čech* významnou událostí, proto-

¹⁵ K. A. Vinařický Palackému 23.10.1836. *Karla Aloisa Vinařického Korrespondence a spisy pamětní*, vyd. Slavík, Václav Otakar: díl 2: Korrespondence od roku 1833–1849. Praha 1909, s. 226.

že česky číst neuměli, i když milovali svou vlast, a Palackého německý text v nich roznítil české národní vědomí. Takových rodin bylo podle Wankela v tehdejší Praze mnohem více.¹⁶ Vynikající český přírodovědec Jan Evangelista Purkyně (1787–1869) napsal ze slezské Vratislavi Palackému, že jeho *Dějiny Čech* považuje za nové poselství českého národa k německému národu, aby konečně uznal samostatnou národní existenci Čechů.¹⁷ Etnograf a statistik Karl Czoernig (1804–1889), pocházející ze severočeského Frýdlantska, pochválil Palackého za zdařilou a jednolitou práci, na níž vůbec není poznat, že její autor patří k jinému jazyku. Czoernig si přál, aby Palacký důstojně dokončil své životní dílo a zaujal tím čestné místo v srdcích milionů žijících i budoucích Čechů.¹⁸ Téměř všichni tehdejší čeští vlastenci mohli bez větších potíží číst německy, protože němčina byla tehdy vedle latiny hlavním vyučovacím jazykem na středních a vysokých školách v Čechách, takže tři generace českých vzdělanců získaly vyšší vzdělání skoro výhradně v němčině.

Palackého vědomí odpovědnosti a životního poslání

Veškerý život Františka Palackého, veřejný i soukromý, byl od dětství provázen zcela neobvyklým pocitem odpovědnosti. V rodině potomků slovenského evangelického učitele a varhaníka Samuela Štúra (1789–1851), z níž pocházel přední slovenský buditel Ľudovít Štúr (1815–1856), se dlouho vzpomínalo na pečlivost a pořádkumilovnost mladého, tehdy dvanácti- až čtrnáctiletého Palackého, doloženou jeho výrokem, že než se člověk odebírá k spánku, měl by splnit všechny denní povinnosti a měl by mít všechny věci v pořádku, takže kdyby už nevstal, nezůstalo by po něm nic v nepořádku.¹⁹ Po celý život se Palacký snažil přísně a hospodárně dodržovat rozvrh pracovního dne, který si stanovil. Soustavnost a obdivuhodná sebekázeň patřily k základním předpokladům úspěšného plnění jeho základního životního úkolu. Měl krásné, pravidelné a bezvadně čitelné písmo, které mělo ve své době i později řadu obdivovatelů. Jako hlavní důvod, proč začal psát každé písmeno v svém rukopise zřetelně a nezaměnitelně, uváděl svou vlastní zkušenost, když jako patnáctiletý student na evangelickém lyceu

¹⁶ Tyršová, Renata: Čím *Dějiny Palackého* byly nám starým. *Památník Palackého* 1926, red. František Konvička, Valašské Meziříčí 1926, s. 73–74.

¹⁷ LA PNP Praha, J. E. Purkyně Palackému 20. 2. 1837; srov. *Jana Evangelisty Purkyně korespondence*, díl 1, vyd. Jedlička, Jaroslav: Praha 1920, s. 8.

¹⁸ LA PNP Praha, Karl Czoernig Palackému 6. 10. 1837.

¹⁹ Kálal, Karel: *Palackého mladá léta* (1798–1827). Praha 1925, s. 42.

v Prešpurku (Bratislavě) připravoval roku 1813 čistopisy pro časopis *Týdeník*. Německy vzdělaní sazeči v prešpurské tiskárně totiž neuměli česky a každý zběžně napsaný nebo špatně čitelný rukopis zaviňoval zbytečné korektury.²⁰ Úhlednou latinkou psal Palacký také všechny své německé texty a dopisy.

Ve vztahu k Terezii Měchurové, starší ze dvou dcer Jana Měchury z prvního manželství, sehrálo významnou úlohu Palackého hluboce zakořeněné vědomí křesťanské povinnosti a odpovědnosti.²¹ Koncem března 1826, když studoval ve vídeňských archívech a knihovnách a dozvěděl se od jejího bratra Leopolda Měchury (1804–1870) smutnou zprávu o novém vážném onemocnění Terezie, uvědomil si Palacký ve vídeňském odloučení, že by svou obětavou péčí a láskou mohl Terezii ochránit před špatnými lidmi a přispět ke zlepšení jejího zdravotního stavu.²² Když pak rodinný lékař Jan Theobald Held (1770–1851) upozornil Palackého, že se uchází o ruku dívky, která nikdy nebude mít pevné zdraví, dostal odpověď, že je to tím závažnějším důvod, proč si ji Palacký chce vzít, protože Terezie musí dostat muže, který s ní bude vždy dobře zacházet.²³ Vlivné přímluvce našel Palacký mezi blízkými přáteli a příbuznými Měchurovy rodiny. Vedle Jana Jeníka z Bratřic a Měchurovy sestry Luisy Petersové (1778–1868) to byl především lékař Held, který otce Měchuru přesvědčoval, že Terezie při svých chorobách nebude dlouho naživu, nedostane-li manžela milujícího a jemných mravů, jakým byl právě Palacký.²⁴ V jeho celoživotním vztahu k Terezii se spojila láska s vědomím křesťanské pokory a povinnosti chránit churavější ženu, pro niž byl Palacký spolehlivou oporou.

Mezi soudobými českými vlastenci i při pozdějším historickém hodnocení se rozšířil poněkud jednostranný názor, že Palacký sňatkem s bohatou nevěstou získal hmotnou nezávislost, která mu umožnila soustředit se na vědeckou práci. Je pravda, že na rozdíl od většiny tehdejších českých

²⁰ Palacký vnučce Márince Riegrové 30. 4. 1869. *Rodinné listy*, vyd. Stloukal, Karel: s. 288.

²¹ Do širších společenských souvislostí zařadila Palackého úsilí o získání nevěsty Alena Šimůnková, Statut, odpovědnost a láska: vztahy mezi mužem a ženou v české měšťanské společnosti 19. století. *Český časopis historický* 95, 1997, s. 55–109, zvl. s. 73.

²² Každodenníček 30. 3. a 31. 3. 1826. Palacký, F.: *Korrespondence a zápisky*, vyd. Nováček, V. J.: díl 1, Praha 1898, s. 142.

²³ Červinková- Riegrová, Marie: Před sňatkem Palackého. *Světozor*, roč. 20, č. 1 (962), 11. 12. 1885, s. 14.

²⁴ Zdůrazňují to Rieger, František Ladislav: Za jakých poměrů, zejména sociálních, podnikl Palacký úkol svého života. *Památník na oslavu stých narozenin Františka Palackého*, Praha 1898, s. 59. – Hlaváčková-Kratochvílová, Ludmila: Jan Theobald Held. Život a působení pražského lékaře, rektora University Karlovy, Praha 1972 (Práce z dějin University Karlovy 10), s. 91.

spisovatelů se Palacký nemusel bezprostředně starat o obživu své ženy,²⁵ tu mohl i nadále zajišťovat tchán Jan Měchura. Sám Palacký však měl i po svatbě s Terezií velmi málo hotových peněz. Pravidelné podpory od hraběte Františka Šternberka (1763–1830) a barona Jana Stentzsche (1771–1827) ustaly koncem roku 1826, zatímco honorář redaktora dvou časopisů Vlasteneckého muzea v Čechách byl půldruhého roku nejistý. Redaktor převzal nejen obsahové, ale i hospodářské zabezpečení časopisů, a počítalo se s tím, že redaktor dostane podíl na zisku z jejich prodeje. První ročník sice vynesl zisk přes 1 130 zlatých konvenční měny, ale z toho musel Palacký hradit vydání pro přepisovatele, na kancelářské potřeby, poštovné a také na honoráře autorů, takže pro redaktora nezůstalo mnoho.²⁶ Ještě horší situace nastala od počátku roku 1828, kdy oba časopisy začaly být ztrátové. Jako redaktor dvou časopisů Vlasteneckého muzea v Čechách Palacký rozhodně nezbohatl. Pravidelný příjem ve výši 1000 zlatých konvenční měny ročně získal až v dubnu 1831 na základě usnesení českého zemského sněmu a následujícího pověření od stavovského zemského výboru.²⁷ Z těchto peněz kupoval Palacký většinu svých knih a hradil také menší cestovní výlohy, kdežto na větší cesty dostával od zemského výboru příspěvek.

Osobní peníze Palackého a jeho ženy byly přísně oddělené. Terezie byla od dětství vedena k šetrnosti, ale ve skutečnosti neměla ani představu, kolik peněz bylo zapotřebí na výdaje za základní životní potřeby, protože rodinné hospodářství vedl její otec. Příznačný byl její povzdech z května 1832: „Jsem velice pilná a přeji si jen mít opravdu mnoho peněz, abych mohla jiným lidem udělat radost.“²⁸ Malý příklad jejího hospodaření je možné uvést z konce června 1835, kdy Terezie před odjezdem do Lobkovic předala Palackému na různé objednané zboží poměrně malou částku peněz, z níž on měl zaplatit tetě Brigitě Keyblové (1788–1865) 4 zlaté 32 krejcarů vídeňské měny za přízi a Johaně Fričové (1809–1849) 3 zlaté 40 krejcarů za bavlnu. „Připočítám-li nyní k tomu ještě 6 zlatých stravného pro Nanny a 2 zlaté 30 krejcarů za vybílání kuchyně, tak snad vidíš, jak daleko s Tvými pěti zlatými konvenční měny vyjdu.“²⁹ Když si Terezie v červenci 1839 přála, aby jí manžel poslal do Františkových Lázní dodatečné finanční prostředky,

²⁵ V tomto směru byl Palacký ve výhodnějším postavení než Pavel Josef Šafařík nebo Karel Jaromír Erben; srov. Šimůnková, Alena; cit. dílo s. 80.

²⁶ Hanuš, Josef: *Národní museum a naše obrození*, díl 2, Praha 1923, s. 360–361.

²⁷ Palacký, F.: *Zur böhmischen Geschichtschreibung. Actenmäßige Aufschlüsse und Worte der Abwehr*. Prag 1871, s. 44–47.

²⁸ Terezie Palackému 6. 5. 1832; opis v pozůstalosti Josefa Borovičky, LA PNP Staré Hradky.

²⁹ Palacký Terezií 29. 6. 1835. Pět zlatých konvenční měny se přepočítávalo na dvanáct a půl zlatých vídeňské měny, ale i tak musel Palacký uhradit téměř sedmáct zlatých.

doprovodil Palacký zásilku peněz pozoruhodným komentářem: „Namísto 20 zlatých konvenční měny, které sis přála, Ti pro jistotu posílám 40 zlatých, z toho dvě bankovky nejnovějšího druhu; co z toho nebudeš potřebovat, přivezeš zpátky. Nevzal jsem tyto peníze ze Tvé zásuvky, protože se ostýchám zkoumat Tvá tajemství, ale prozatím jsem Ti je zapůjčil ze svého sekretáře.“³⁰

Přestože měl nedostatek hotových peněz, nezapomínal Palacký na své vlastní příbuzné na severovýchodní Moravě. Po celá desetiletí podporoval svého mladšího bratra Ondřeje Palackého (1807–1871) nejen při jeho neúspěšném studiu lékařství a teologie, ale když Ondřej vyčerpal finanční prostředky, které získal svým vychovatelským působením ve Vídni, také v pozdějším věku při jeho pobytu na Moravě. Vydatně pomohl roku 1830 otci Jiřímu Palackému (1768–1836), který byl unaven pětáctýřiceti lety působení na evangelické škole v Hodslavicích, takže se rozhodl zanechat učitelství. Otec Jiří chtěl získat dědičné rychtářství (fojtství) v Zubří u Rožnova pod Radhoštěm v ceně 4 300 zlatých konvenční měny, sám však měl jen 1100 zlatých, a tak mu syn František pomohl získat peníze, i když si na to musel vypůjčit.³¹ V březnu 1831 potvrdil Palacký bratru Ondřejovi, že otci před rokem poslal vypůjčené peníze a že se mu stále ještě nepodařilo dluh uhradit.³² Po roce 1860, kdy se jeho finanční poměry díky honorářům za *Dějiny národu českého* výrazně zlepšily, dokazují obnovené záznamy v Palackého zápisnicích a kalendářích, že posílal četné, i když nevelké peněžní podpory také svým dvěma nejmladším sourozencům, bratru Janovi (1812–1874) a sestře Rozině (1814–1890) v Hodslavicích, dále svým synovcům v Hracholuskách, Novém Bydžově, Nelahozevsi, Odolce, Moravských Budějovicích a Bílsku.

Palackého péče o nemocnou Terezii byla soustavná a příkladná. Po celých třiatřicet let společného života se střídaly její kratší a delší pobyty na lůžku. „Terezie onemocněvši, nepovstala letos více z postele až do roku 1838 měsíce Apr.“,³³ zapsal si Palacký při zpětném ohlédnutí k říjnu 1837. Po této trpké zkušenosti se Palacký od roku 1838 snažil na doporučení lékařů zajistit pro Terezii na zimní měsíce pobyt ve zdravějším prostředí. Hned od počátku října 1838 cestovala celá rodina do Říma a Neapole, v říjnu 1844 odjeli všichni na Riviéru do Nizzy a zimní pobyt v Nizze, kde Palačtí zís-

³⁰ Palacký Terezii 26. 7. 1839.

³¹ Nováček, Vojtěch Jaromír: Jiří Palacký, otec Františka Palackého (*18. prosince 1768, † 8. září 1836). *Časopis Musea Království českého* 72, 1898, s. 125–126.

³² LA PNP Praha, František Palacký bratru Ondřejovi 23. 3. 1831.

³³ Palacký, F.: *Korrespondence a zápisky*, díl 1, s. 209.

kali několik blízkých přátel, se ještě několikrát opakoval. Vědomí odpovědnosti a křesťanského milosrdenství neopouštělo Palackého ani ve chvílích, kdy Terezie ztrácela náladu i soudnost a zahrnovala svého manžela neoprávněnými výčitkami. Křehký zdravotní stav Terezie Palacké byl po roce 1853 ještě více než předtím příčinou jejích kratších i delších onemocnění. Od října 1858 byla pak Terezie více než půl roku trvale upoutána na lůžko a až do konce května 1859 se ze své nemoci nevzpamatovala. „Manželka má“, psal Palacký profesorovi Aloisi Vojtěchu Šemberovi (1807–1882) do Vídně koncem března 1859, „již na šestý měsíc – ode dne 22. října minulého roku – strádá tak těžce, že jsem jí z pouhého milosrdenství a slitování nejednou přál vysvobození skrze smrt. Bývám dnem i nocí předním hlídačem u lůžka jejího, aniž vím, brzy-li strastný stav ten skončí se.“³⁴ Po pěti týdnech Palacký napsal, že jeho žena byla stále nemocná, ale doufal, že za několik dnů již bude moci vstát.³⁵ Letní měsíce roku 1859 strávil Palacký s Terezií převážně v Lobkovicích, ale oba zajeli společně s dcerou Marií také do bydliště jejího manžela Františka Ladislava Riegra (1818–1903) v Semilech.³⁶

Celkově špatný zdravotní stav Terezie však podle uvážení lékařů vyžadoval, aby na zimní období odjela v doprovodu Palackého do Nizzy již v polovině září 1859. Počátek pobytu na Riviéře byl komplikován hledáním vhodného bytu, několikerým stěhováním a nepochybně i častými bolestmi, horečkou a celkovou slabostí Terezie. Jakmile jí to však zdravotní stav umožnil, vycházela v manželově doprovodu na procházky do města a okolí, do přístavu a po mořském břehu. Potěšil ji také příjezd dcery Marie Riegrové-Palacké a pětileté vnučky Márinky Riegrové (1854–1895). O chod domácnosti se Terezie nemusela ani v Nizze starat, hned v prvních dnech po příjezdu si najali služebnou a vypůjčili piano. Počasí bylo nestálé, často bylo docela teplo, ale po polovině listopadu si museli dát několikrát v bytě zatopit. Zdálo se, že půlročním pobytem v Nizze se podařilo zdraví Palackého a jeho ženy opět upevnit. Podle původních předpokladů nastoupili oba s vnučkou zpáteční cestu z Nizzy 29. dubna 1860.³⁷ I když Terezie měla od 19. dubna opět bolesti a v noci špatně spala, neměl jistě nikdo ani tušení,

³⁴ Palacký A. V. Šemberovi 26. 3. 1859; srov. *Korespondence Aloise Vojtěcha Šembery*, sv. 1: *Listy Palackému*, vyd. Fišer, Zdeněk: *Vysoké Mýto* 2002, s. 102.

³⁵ Palacký A. V. Šemberovi 29. 4. 1859; *tamtéž*, s. 109.

³⁶ F. L. Rieger matce Terezií Riegrové 2. 7. 1859; srov. *Příspěvky k listářu Dra Frant. Lad. Riegra*, vyd. Heidler, Jan a Šusta, Josef: sv. 1, Praha 1924, s. 106.

³⁷ Podrobné záznamy ze zpáteční cesty LA PNP Praha, Palacký, zápisníky 29. 4.–25. 6., 26. 6.–20. 8. 1860.

že cesta z Riviéry do Čech potrvá skoro tři měsíce a bude plná utrpení s tragickým koncem. V přístavním městě Marseille museli proti očekávání zůstat celý měsíc, od 2. května do 2. června 1860. Nervové záchvaty, provázené bolestmi všech údů, dávením, celkovou zesláblostí a příznaky vodnatelnosti, vyvolávaly spory mezi přizvanými lékaři o vhodný způsob léčby. Další šestitýdenní zastávku, od 4. června do 23. července 1860, měla Terezie ve švýcarské Ženevě, kam za ní z Prahy přijel syn Jan s pražským lékařem Ignácem Porschem (1827–?). Palacký musel se svou trpící a umírající ženou přestát dlouhé dny a noci, které ho nesmírně vyčerpávaly, takže přátelé začali mít oprávněné obavy o jeho zdraví.³⁸ Ani v této situaci neztrácel Palacký vrcholný pocit odpovědnosti, jak o tom svědčí poslední dochovaný dopis Terezii z Prahy, kam Palacký odvezl svou šestiletou vnučku Marii Riegrovou,³⁹ dříve než se vrátil do Ženevy pro svou umírající ženu a doprovodil ji ve zvláštním železničním vagonu až na nádraží v Děčíně-Podmoklech, kde 18. srpna 1860 zemřela. V následujících letech Palacký na svou ženu Terezii nikdy nezapomněl, a přestože se s ní za jejího života vždy neshodoval, mluvil o ní s jinými lidmi vždy jen v dobrém. Od prvního výročí jejího úmrtí v srpnu 1861 až do srpna 1874, plných čtrnáct let, nevynechal ani jednu návštěvu jejího hrobu v Lobkovicích a zádušní mše na její počest;⁴⁰ jen poslední rok před svou smrtí už do Lobkovic nejel a zařídil smuteční vzpomínku za svou zemřelou ženu v kapli malečského zámku.⁴¹

Rodinné soužití v Měchurově domě

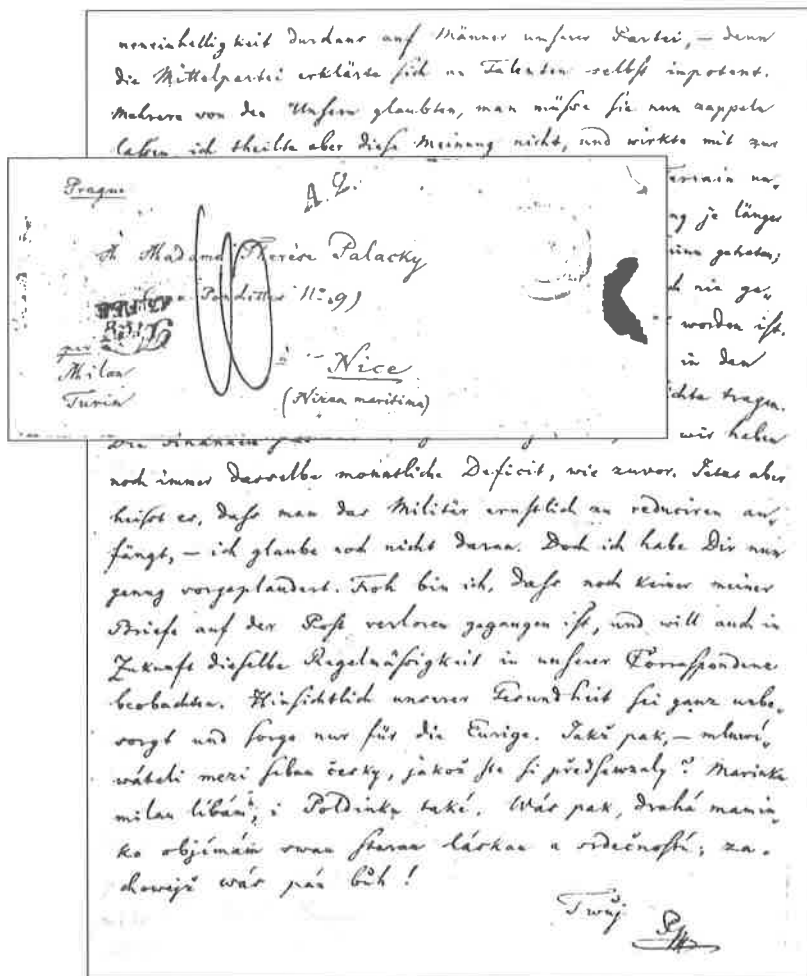
Soukromý život Františka Palackého se od sňatku s Terezií 16. září 1827 odehrával převážně v domě a ve velkorodině Jana Měchury, do níž se Palacký přiženil. V čele rodinného celku panoval neomezeně Palackého tchán, který se snažil udržet rozhodující vliv také na život svých provdaných dcer, kdežto jeho synu Leopoldu Měchurovi se po několikrát oddávané svatbě podařilo uniknout z Prahy na Klatovsko, a tím i z bezprostředního dosahu otcova rozhodování. Jan Měchura byl bohatý, ale velice spořivý muž. Podle nepsaných, ale dodržovaných zvyklostí měšťanských velkorodin platil své provdané starší dceři Terezii více než dvě desetiletí po

³⁸ LA PNP Praha, Wilhelm Lange Palackému 30. 10. 1860; Friedrich Emil Suchsland Palackému 3. 1. 1861.

³⁹ Palacký Terezii 8.7.1860.

⁴⁰ LA PNP Praha, Palacký, kalendář 18.–19. 8. 1861, pravidelně v dalších letech až do 18. 8. 1874.

⁴¹ LA PNP Praha, Palacký, kalendář 18. 8. 1875.



Dopis Františka Palackého Terezii do Nizy z 12. 2. 1851 s českým připsím
 Archiv Národního muzea

jejím sňatku až do své smrti tzv. kvartál, pravidelný čtvrtletní příspěvek ve výši 120 až 150 zlatých konvenční měny. Lze předpokládat, že podobnou podporu od otce dostávala také mladší dcera z prvního manželství Antonie (1809–1836), která se v červnu 1832 provdala za lesníka Jana Heyrovského (1800–1865), ale v lednu 1836 zemřela, několik dnů po porodu druhého dítěte, dcery Leopoldy. Považovalo se za samozřejmé, že si Jan Měchura osoboval právo zasahovat do výchovy a místa pobytu své

vnučky Poldinky, takže se v této záležitosti dostával do ostrých střetů se svým zetěm Heyrovským. Palackého dopisy Terezii svědčí také o tom, že menší podporu, zhruba ve výši deseti zlatých měsíčně, dostávala chudá příbuzná Brigita Keyblová, mladší sestra zemřelé první ženy Jana Měchury. Velkorodina nechtěla nikdy připustit, aby jakýkoli její sebevzdálenější příbuzný živořil ve stavu úplné bídy.

Finanční závislostí byla odůvodňována závislost na otci při rozhodování o pobytu provdaných dcer, zejména Terezie. Pro Palackého bylo velice nepřijemné, že se mu nedařilo přimět svou mladou ženu k tomu, aby se z letního pobytu v Otíně nebo později v Lobkovicích vracela do Prahy dříve než počátkem října. Hned první rok po svatbě si Palacký postěžoval, že oba musí žít celé týdny vzdálení od sebe: „Tvůj manžel má přece nyní ještě svatější práva na Tebe než otec nebo bratr.“⁴² O několik dnů později se Palacký vyjádřil rozhodněji: „Je přece skutečně nespravedlivé, že jsme tak dlouho a tak často od sebe oddělováni; mohu to jen stěží snášet a budu se napříště bránit tomu, abych k něčemu takovému znovu svolil. [...] A koneckonců jsem opakovaně zažil, že v Tvé nepřítomnosti nemám opravdovou chuť a náladu k duševní práci, a že především potřebuji, abych Tě viděl ve své blízkosti zdravou a spokojenou, mám-li pracovat klidně a s dobrým úspěchem. [...] Neposlouchala a nezkoumala jsi výraz tváře a slova dobrého otce příliš úzkostlivě? Ty jsi velice hodné dítě, ale skoro bych si přál, aby Tvé city byly samostatnější, aby nebyly pokaždé závislé na okamžité náladě otcově; myslím si, že bys pak byla šťastnější.“⁴³

Podobná varování Palackého však byla jen málo platná. Téměř dvě desetiletí trávila Terezie většinou s oběma dětmi na zámku v Lobkovicích celé letní období. Stávalo se, že mezi jejím návratem z lázní a odjezdem do Lobkovic uběhlo jen několik málo dnů,⁴⁴ po nichž Palacký opět zůstal sám v Praze, kde měl pracovní povinnosti jako stavovský historiograf, sekretář Královské české společnosti nauk a jednatel Vlasteneckého muzea. Příznačný byl první dochovaný Palackého dopis Terezii z roku 1839: „Dávej jen pozor, abys při změně počasí v Lobkovicích nenastydla. Já si postupně zvykám na svůj jednotvárný život poustevníka; teď mě napadá, že budu muset chodit sám jíst do hostinců.“⁴⁵ Mnohem více Palackému vyhovovalo, když se ostatní členové jeho rodiny přestěhovali kolem roku

⁴² Palacký Terezii 27. 9. 1827.

⁴³ Palacký Terezii 1. 10. 1828.

⁴⁴ Tak roku 1839 psal Palacký Terezii ještě 2. srpna do Františkových Lázní a už 14. srpna do Lobkovic, podobně roku 1840 psal 2. srpna do lázní Teplíc a opět 14. srpna do Lobkovic.

⁴⁵ Palacký Terezii 5. 6. 1839.

1840 vždy na závěr léta do vinohradu Červený Lis u Libně, protože s nimi mohl být snadněji ve styku než v době jejich pobytu v Lobkovicích. Znovu si na počátku září 1840 postěžoval: „Že se přemístíte do vinohradu teprve tak pozdě, mi naprosto není milé. Vůbec začínám být nespokojen s dosavadním uspořádáním, při němž jsem byl něco jako nula.“⁴⁶ V září 1841 neskrýval Palacký v dopise do Lobkovic opět svou nelibost: „Lituji však toho, že nebudu moci naše zítřejší výročí svatby⁴⁷ strávit s Tebou. Opravdu mi není vhod, že Tvůj otec tak pánovitě rozhoduje o mé rodině a vůbec nepřihlíží k mým přáním; často se sám podivuji, jakou mám trpělivost.“⁴⁸ O čtyři dny později Palacký ještě přitvrdil, když Terezii odpověděl: „Píšeš, že se máš teprve za sedm dnů přestěhovat do vinohradu a že až do té doby máš stále ještě zůstat v Lobkovicích. Tato zpráva mi není lhostejná a v náladě, kterou vyvolává, Ti nemohu napsat nic příjemného. Když otec nechce pokládat má otevřeně vyjádřená přání vůbec za hodná toho, aby k nim přihlédl, pak mi nemůžeš zazlívát, splácím-li stejné stejným. Trpělivosti jsem prokázal už dost.“⁴⁹ A když ani patnácté výročí sňatku nemohli strávit společně, Palacký si jen povzdechl: „Ovšem není dobré, že jsme takový den nemohli být pospolu; přeji si, aby se něco takového stalo naposledy.“⁵⁰

Nakonec Palacký rezignoval a dokázal tento postoj sám před sebou ospravedlnit, když Terezii napsal: „Musím si dát líbit, že jsi včera nepřijela a ani před 8. říjnem nepřijedeš. Jsem už přece zvyklý na to, že se na vrchním domácím velitelství nebere na moje přání ohled. Pokud to všechno trpělivě snáším, máš právě v tom vidět nejsilnější důkaz mé lásky k Tobě. Jen protože vím, že každý můj svobodnější projev bys musela Ty odpykat, a protože pro mne není nic tak důležité jako udržet a chránit podle možnosti Tvé zdraví, oddal jsem se trpělivosti a snáším svůj osud, sice ne bez pocitu, ale přece bez nářku. Koneckonců to všechno ani otci nezazlívám; je to důsledek starých poměrů v domácnostech. Jsa zvyklý na bezpodmínečné příkazy, otec ani nepozoruje, jak jeho bytí může jiným lidem působit bolest, zvláště když to s námi všemi bezpochyby myslí dobře. Jeho ostatní děti, snachy a zetové unikli jeho bezprostřednímu vlivu – dokonce Marie⁵¹ si do Českých Budějovic stěžuje, jak píše Heyrovský, na svou současnou

⁴⁶ Palacký Terezii 4. 9. 1840.

⁴⁷ Sňatek Palackého s Terezii se konal v katolickém kostele v Předslavi 16. září 1827.

⁴⁸ Palacký Terezii 15. 9. 1841.

⁴⁹ Palacký Terezii 19. 9. 1841.

⁵⁰ Palacký Terezii 18. 9. 1842.

⁵¹ Marie Měchurová (1823–1859), dcera Jana Měchury z druhého manželství, která se na podzim 1842 provdala za c. k. důstojníka do Českých Budějovic, ale již v červenci 1845 ovdověla.

nudu a doufá v brzké vysvobození; jen my musíme a chceme s Boží pomocí ještě dále zůstat ve stejné situaci.“⁵²

Přitom si Palacký dokázal v prvních letech po roce 1827 získat důvěru tchána Jana Měchury, který se s ním radil o rodinných záležitostech, např. o vhodnosti či nevhodnosti uchazeče o ruku mladší dcery Antonie. Palacký se Měchurovi odvděčil tím, že s ním otevřeně hovořil o různých rodinných problémech.⁵³ Týkaly se zejména mladšího bratra Terezie, Karla Měchury (1813–1864), kterého Palacký z pověření rodiny vyhledal v Dačicích a přitom zjistil, že Karel byl lehkomyšlný a nespolehlivý v práci u místního lesníka.⁵⁴ V dopisech Terezii nešetřil Palacký silnými slovy, když odsuzoval tchánovu „neoblomnou svévůli“ a „bezohlednost“ v souvislosti se zdravotním stavem jeho dcery a Palackého ženy. Jednou to bylo při cestě za bouře a hustého deště do Karlových Varů,⁵⁵ několikrát pak při umístění Terezie do nevhodné místnosti na zámku v Lobkovicích: „Mají v Lobkovicích tak málo rozumu, aby neviděli, jak škodlivý pro Tebe musí být tamní pobyt? Takový postup je vskutku nesnesitelný. Proč o tom nepromluvíš s otcem?“, zlobil se Palacký.⁵⁶ Jinak však Palacký oceňoval, že od tchána, otce a dědečka Jana Měchury dostala Palackého rodina peníze na cestu do Itálie od října 1838 do května 1839,⁵⁷ a že Měchura podpořil také další půlroční pobyt celé rodiny v Nizzy na savojské Riviéře (tehdy byla součástí Piemontu-Sardinie) od října 1844 do dubna 1845. I ve společném domě se Palacký snažil vycházet svému tchánovi vstříc, chodil k němu večer hrát karty, případně v době nepřítomnosti Terezie mu uvolnil svou ložnici v přední části domu, kde se Měchurovi líbilo, a sám přespával v obývacím pokoji.⁵⁸

Rozpory mezi Palackým a jeho tchánem Janem Měchurou, pokud šlo o hodnocení společenských problémů a politického vývoje, však byly nepřeklenutelné. Ještě v polovině března 1848 připojil Palacký svůj podpis na první pražskou petici společně s Měchurou a šedesáti dalšími velkostatkáři na archu vyloženém ve Šlechtické besedě v Celetné ulici,⁵⁹ zřejmě aby se pokusil svým vlivem působit i nadále alespoň na část české šlechty. Celkově však byl Měchura zaskočen zřetelnou převahou českého živlu ve

⁵² Palacký Terezii 29. 9. 1842.

⁵³ Palacký Terezii 20. 8. 1828.

⁵⁴ Palacký Terezii 7.–8. 8. 1828.

⁵⁵ Palacký Terezii 10. 6. 1829.

⁵⁶ Palacký Terezii 22. 8. 1842.

⁵⁷ Palacký Terezii 9. 9. 1838.

⁵⁸ Palacký Terezii 12. 7. 1839.

⁵⁹ Kazbunda, Karel: *České hnutí roku 1848*, Praha 1929, s. 67, pozn. 1.

všech veřejných vystoupeních od 11. března 1848. Palacký musel čelit tvrzení svého tchána, vyjádřenému v jeho dopise dceři Terezii do Nizzy, že prý Češi mají radost z toho, jak si podrobili Němce: „Musím to vyvrátit zásadně a důrazně“, komentoval Palacký; „nepožadovali jsme od počátku nic než úplnou rovnoprávnost, úplnou rovnost s Němci, nikoli jejich podrobení, a ani nám nepřipadlo na mysl, že bychom to chtěli; my jsme byli podrobeni, ale nechceme to nikomu oplácet, chceme svobodu a rovnost pro všechny!“⁶⁰ V dalších měsících roku 1848 hovořil Palacký se svým tchánem Měchurou co nejméně, protože se s ním dostával do sporů nejen o postavení pražských Němců, kteří se neoprávněně obávali násilných akcí podobných sicilským nešporám⁶¹ nebo bartolomějské noci,⁶² ale především o vztah k poddaným rolníkům. Palacký si stěžoval, že se Měchura nedokázal smířit s novou dobou, že neoblomně trval na svých feudálních právech a odmítal povolit rolníkům na svých panstvích výkup z roboty.⁶³ Svůj názor, že by měla být zachována vrchnostenská správa, že dávky od rolníků nebyly nijak tíživé a že zrušení roboty nepřinese prospěch všem poddaným, obhajoval Měchura veřejně v jedenáctistránkové brožuře.⁶⁴

Ani v závěru svého života (zemřel v dubnu 1852) se starý Jan Měchura nesmířil s osvobozením rolnictva a stále hovořil jen o poddaných a vrchnostech.⁶⁵ V nepřítomnosti Terezie a dcery Marie Palacké, které přebývaly přes zimní měsíce roku opět v Nizze, převládalo v domácnosti často mrazivé ovzduší. Například na Štědrý den roku 1850 se vánoční hostina odbývala krátce po poledni a pak se všichni tři přítomní muži – Měchura se svými hosty, František Palacký a dvacetiletý syn Jan – rozešli do svých místností.⁶⁶ Ještě v polovině března 1851 psal Palacký své ženě, že v rodině, stejně jako v celém státě, panoval opravdový výjimečný stav. Terezie by se měla při návratu domů připravit na mlčenlivou náladu, jaká snad nebyla ani před rokem 1848.⁶⁷ Úmrtím čínorodého Jana Měchury v dubnu 1852 se pro Palackého podstatně rozšířily úkoly majetkového rázu, o něž se předtím

⁶⁰ Palacký Terezii 26. 3. 1848.

⁶¹ Přípomínka povstání na Sicílii roku 1282, při němž bylo pobito francouzské okupační vojsko.

⁶² Narážka na krvavou řež francouzských protestantů v Paříži a dalších městech v noci 23./24. srpna 1572.

⁶³ Palacký Terezii 26. 3. 1848.

⁶⁴ J[OHANN] M[IECHURA], *Besprechung über die zeitgemässe Verbesserung der bäuerlichen Verhältnisse*, Prag 1848; cit. Kočí, Josef: Příspěvek k rolnické otázce v roce 1848. *Československý časopis historický* 5, 1957, s. 256.

⁶⁵ Palacký Terezii 4. 11. 1850.

⁶⁶ Palacký Terezii 24. 12. 1850.

⁶⁷ Palacký Terezii 17. 3. 1851.

příliš nestaral. Dům v Pasířské ulici a zámek Lobkovice zdědila sice jeho žena Terezie, ale v jejím zastoupení připravoval Palacký ve spolupráci s budoucím zetěm Riegrem a architektem Janem Novotným stavbu menšího, útulnějšího a slunečného obytného domu v Lobkovicích.⁶⁸ Palacký jednal také osobně o zrušení poddanských závazků lobkovického mlýna a o dalších právních otázkách. Záležitost mlýna v Lobkovicích zavedla Palackého do Vídně k úřednímu jednání i v době mimo pravidelné květnové zasedání Císařské akademie věd.⁶⁹ Velkou pomoc ve všech praktických záležitostech poskytoval Palackému od roku 1853 jeho zeť Rieger.

Co všechno musel Palacký zařizovat pro širší rodinu

Celá široká rodina Měchurova si brzo zvykla na to, že Palacký jako odborný badatel byl známý v řadách státních úředníků na zemském guberniu, na pražském magistrátě i na městském hejtmanství (tj. policii), stejně jako mezi členy a úředníky stavovského zemského výboru. Palacký navíc pobýval většinou v Praze, zatímco jiní členové rodiny trávili celé týdny a měsíce v letních sídlech. A tak musel zařizovat mnoho záležitostí na úradech, nejen pro nejužší příbuzné své ženy. V září 1828 vyjednal na pražském magistrátě pro Adolfa Peterse (1802–1878), syna oblíbené tety Luisy, že na základě potvrzení o zaměstnání v severních Čechách bude natrvalo zproštěn odvodní povinnosti k vojsku.⁷⁰ Nemale problémy měl Palacký počátkem srpna 1841 s vydáním osobních dokladů pro svého švagra Karla Měchuru, který se chystal přesídlit do Prešpurku (Bratislavy). Když na tchánovu žádost urgoval Palacký vystavení pasu v guberniálním prezidiu, ukázalo se, že tam ještě nedošly podklady od policie. Zašel tedy osobně na městské hejtmanství, kde mu přislíbili, že spis vyřídí do tří hodin odpoledne. K celé záležitosti se však musel vyjádřit nejen příslušný referent gubernia, ale i zemské vojenské velitelství, a tam Palacký vyslal k osobní intervenci jiného příbuzného, vysloužilého c. k. majora Benedikta Leroye, manžela jedné ze sestřenic Jana Měchury. Na zemském prezidiu pak Palackému přislíbili co nejrychlejší vyřízení dokumentů.⁷¹

Každoročně od května až do října se Palacký stal nepostradatelným článkem při pohybu věcí osobní potřeby, knih, časopisů, léků i různých potravin mezi Prahou a Otínem, od roku 1831 mezi Prahou a Lobkovicemi. Ještě

⁶⁸ Palacký Terezii 17. 10. 1852.

⁶⁹ Palacký, F.: *Korrespondence a zápisky*, díl 1, s. 235.

⁷⁰ Palacký Terezii 27. 9. 1828.

⁷¹ Palacký Terezii 2. 8. 1841.

před svatbou v září 1827 zařizoval Palacký pro Otín nákupy v Praze podle přání Terezie a jejího bratra Leopolda.⁷² Přepravu mezi Lobkovicemi a Prahou obstarávali nejčastěji pěší poslové z lobkovického panství, většinou ženského pohlaví, mužští vozkové přijížděli s menšími vozy, zřídka též s těžším koňským spřežením. Objednávky, které Palacký musel vyřizovat, se týkaly oblečení, bot a prádla (někdy se pralo v Praze, jindy v Lobkovicích, kde byla k dispozici pradlena), do letního sídla posílal hračky pro děti, slunečník, žehličku, mýdlo nebo olej do lampy. O tom všem se v Palackého dopisech Terezii vedly pro kontrolu pečlivé záznamy, aby se nic neztrácelo. Do Lobkovic směřovalo nejen koloniální zboží z pražských obchodů, jako kakao, čokoláda, citrony, fíky nebo koření, ale překvapivě také cukr, škrob, třešně pro děti nebo maliny. Často se v pražských pekárnách pro Lobkovic nakupovaly housky (žemle). Jen výjimečně chodil Palacký nakupovat sám, zpravidla posílal do obchodů služebnou, pokud ji měl k dispozici, avšak i pouhá evidence objednávek a nákupů ho musela zatěžovat.

Prostřednictvím posílů probíhala také rychlá výměna dopisů mezi Palackým v Praze a jeho ženou Terezií v Lobkovicích. Naopak byli oba často nespokojeni se službami c. k. státní pošty. Na stížnost Terezie z Františkových Lázní, že devět dnů nedostala dopis, Palacký odpověděl, že jí pravidelně psal: „Je velice nepříjemné, že vůbec není možné se spolehnout na přesnost naší poštovní správy, zvláště když pošta je výsostným právem státu a vláda nám zakazuje, abychom přepravovali dopisy jinými cestami.“⁷³ Méně oprávněný by se mohl zdát postesek, že doručení dopisu z lázní Ischlu do Prahy trvalo čtyři dny, kdežto přeprava osob dostavníky na stejné trase se dala stihnout za pouhé tři dny.⁷⁴ Mnohem horší bylo, že některé dopisy odevzdané v Praze na poště vůbec adresátovi nedošly. „Kdybych byl ztrátu dopisů předvídal, nenechal bych jistě žádný dopis odejít bez stvrzenky“, vysvětloval Palacký své podrážděné ženě: „V každém případě bys udělala lépe, kdybys svou přecitlivělost – poněkud mírnila a prokázala větší důvěru ke mně. Zdá se také, že jsi nedostala ani jeden ze dvou dopisů, které Ti otec poslal do Ischlu. Kdo by mohl předpokládat takovou bezmeznou ledabylost na poštovních úřadech!“⁷⁵

Brzy si však Palacký uvědomil, že jeho dopisy byly pravděpodobně posílány k policejnímu sledování do Vídně: „Je přece ke vzteku, že pošta ote-

⁷² Palacký Terezii 1. 8. a 8. 9. 1827.

⁷³ Palacký Terezii 26. 7. 1839.

⁷⁴ Palacký Terezii 29. 7. 1842.

⁷⁵ Palacký Terezii 11. 8. 1842.

⁷⁶ Palacký Terezii 18. 8. 1844.

vírá a několik dnů zadržuje také dopisy, které Ti píšu do lázní. Měla by přece jen po čtrnáctileté zkušenosti už vědět, že u mne nemůže přijít na stopu žádnému spiknutí. Můj první dopis byl dán na poštu zároveň s otcovým dopisem, který jsi dostala o několik dnů dříve!⁷⁶ Když psal o svých dojmech z návštěvy Berlína v červnu 1843, nechtěl Palacký jít příliš do šířky a odůvodnil to předpokládanou kontrolou dopisu: „Všechno ostatní ponechávám ústnímu vyprávění, abych pány na poště příliš nezatěžoval svým zpravodajstvím.“⁷⁷ Toto sledování osobní korespondence odsoudil Palacký v dopise Karlu Havlíčkovi do Brixenu v září 1855 silnými slovy o čenichání „psů policejních“, zda to voní podle jejich předpisu, a o čtení soukromých dopisů „od hovad v lidské podobě“,⁷⁸ tedy výrazy, které se v Palackého korespondenci jinak vůbec nevyskytují. Nepochybně předpokládal, že se jeho dopis zadržovanému Havlíčkovi bude na policii číst. Ani po několika desetiletích se Palacký s tehdejší rakouskou policejní praxí nesmířil: „Já se vyznávám ze hříšné povahy své, že vůbec nerad dávám se do dopisování, zvláště po poště. Již od roku 1831, kdy poprvé poznal a zkusil jsem, že rakouská policie otvírala na poště všechna psaní má, i ta, která ženě své jsem posílal, zošklivilo se mi všeliké dopisování, tak že od té chvíle neposílám nikomu, leda když musím.“⁷⁹

Pro vášnivou čtenářku Terezii bylo neobyčejně výhodné využívat dobře zavedenou soukromou síť půjčování tiskovin. Téměř pravidelně každý týden docházel do bytu k Palackým i k jiným účastníkům sítě v centru Prahy doručovatel, který za mírnou úplatu nabízel a přinášel osobně německé knihy a literární časopisy, o něž byl zájem, a v určené době je zase odnášel a vyměňoval za nové tituly. Nebylo však výjimkou, že naopak Palacký sám zašel do půjčovny a vybral pro Terezii dvacet nových svazků ke čtení.⁸⁰ Palackého dopisy Terezii do Lobkovic se zmiňují o tom, že roku 1831 obstarával tuto službu František Barth (1795–1842), knihkupec a majitel koncesované půjčovny knih na Starém Městě,⁸¹ nebo že roku 1834 půjčoval knihy Palackým úředník Jan Christen, oficiál c. k. účetní kanceláře.⁸² V letech 1835–1836 přicházel k Palackým do bytu z pověření Christena

⁷⁷ Palacký Terezii 28. 6. 1843.

⁷⁸ LA PNP Praha, Palacký Karlu Havlíčkovi 3. 9. 1855. V edici *Korespondence Karla Havlíčka*, Praha 1903, s. 686–687, vydavatel Ladislav Quis tři expresivní slova vytečkoval. Plné znění jsem uveřejnil v článku František Palacký a politická moc ve čtyřicátých letech 19. století, *Český časopis historický* 95, 1997, s. 623, pozn. 9.

⁷⁹ LA PNP Praha, Palacký Louisi Legerovi 17.3.1876 (opis).

⁸⁰ Palacký Terezii 2. 6. 1835.

⁸¹ Palacký Terezii 13. 8. 1831.

⁸² Palacký Terezii 29. 5. 1834

Vilém Scherz, faktor Haasovy knihtiskárny, ale stalo se, že přinesl knihy, které Terezie už četla.⁸³ Po Christenově úmrtí převzal jeho práci od 1. července 1836 na žádost vdovy přední český přírodovědec a vlastnec Karel Bořivoj Presl (1794–1852).⁸⁴ Jedním z nejoblíbenějších titulů, které v pražské měšťanské společnosti šly z ruky do ruky, byly mnohosvazkové paměti vévodkyně Abrant's o společenských událostech v revoluční, napoleonské a porevoluční Francii.⁸⁵

Zvláštní a poměrně rozsáhlou skupinu pravidelně převáženého zboží mezi Prahou a Lobkovicemi tvořily léky. Rodinný lékař Jan Theobald Held chodil k Měchurům a Palackým zcela pravidelně, s výjimkou dnů, kdy byl sám nemocen. Všem členům rodiny předpisoval Held různé prášky a lektvary, většinou rostlinného původu, nejen malinovou šťávu, ibiškový nebo lipový čaj, ale také rebarborový prášek, pomerančový květ, křenové obklady, odvary z heřmánku a z kořenů kopřiv. Do vody ke koupání a k vyplachování se přidávaly nejrůznější soli. Proti bolesti zubů nasadili Palackému ve Vídni pět pijavek, a to mu pomohlo.⁸⁶ Hojně se k léčení používala chininová kůra, jak o tom psal Palacký v červnu 1835 do Lobkovic v závěru své několikadenní nemoci s vysokými horečkami: „Včera mi konečně, po vydatném užívání chininu, přestala horečka; dostavila se jen neobyčejná únava s těžkou hlavou. Zemdený jsem všeobecně, a protože ještě nechce přijít chuť k jídlu, tak se zřejmě bez ohledu na léčení ještě tak brzo nezotavím. Ječná kaše a rýžová kaše, rýžová kaše a ječná kaše jsou mou jedinou stravou; včera jsem k tomu přidal trochu špenátu s kyselým šťovíkem, a ani to mi zřejmě neudělalo dobře.“⁸⁷ Naprostá většina předpisovaných léků však byla určena pro Terezii. Příznačné jsou úvodní věty Palackého dopisu ze srpna 1838: „Prostřednictvím posla dostáváš do Lobkovic celou apotéku. Nejdříve máš užívat šťávu (je v ní tartarus stibiatus) po malých kakaových lžičkách a teprve potom, až se nemoc zmírní, uživej páchnoucí prášky. S ostatními věcmi, které jsou všechny označeny, si umíš už poradit.“⁸⁸ I další Palackého dopisy s přesnými návody od Helda a jiných lékařů, kdy a jak velké množství solí, prášků a jiných medikamentů měla Terezie užívat, by si zasluhovaly bližší rozbor z odborného lékařského hlediska.

⁸³ Palacký Terezii 20. 6. 1835 a 16. 6. 1836.

⁸⁴ Palacký Terezii 16. 6. 1836.

⁸⁵ von Abrantes, Herzogin [Laure Junot]: *Memoiren oder historische Denkwürdigkeiten über Napoleon, die Revolution, das Direktorium, das Consulat, das Kaiserreich und die Restauration*; německý překlad Ludwig von Alvensleben, díl 1–18, Leipzig 1831–1836.

⁸⁶ Palacký Terezii 11. 5. 1832.

⁸⁷ Palacký Terezii 10. 5. 1835.

⁸⁸ Palacký Terezii 20. 8. 1838.

Velké starosti měl Palacký téměř pravidelně v letních měsících s řemeslnickými pracemi a často i se stavebními úpravami ve vlastním bytě a v celém Měchurově domě. Hned necelý rok po sňatku s Terezií, kdy zůstal v domě sám, zařizoval Palacký některé změny jen několik dnů předtím, než se vydal za ostatními členy široké rodiny do Otína: „Jsem dnes mnohonásobně zaměstnáváný a rozptylováný; neboť vedle mnoha svých záležitostí musím také vykonávat dozor nad několika dělníky, které jsem od včerejška zaměstnal v našem domě. Dal jsem něco upravit v bytě, ne abych Tě tím překvapil, ale abych pro Tebe vytvořil větší pohodlí. Také jsem dal dnes dovézt dříví, ale ne mnoho; jen aby při našem příjezdu v říjnu bylo hned při ruce.“⁸⁹ Ve většině případů však iniciativa k úpravám nevycházela od něho, nýbrž od tchána Měchury nebo od Terezie, kteří však v době provádění prací většinou nepobývali v Praze, takže Palacký musel s řemeslníky a dělníky jednat, dohlížet na ně a často jim také platil. „Práce v kuchyni začnou zítra“,⁹⁰ psal v červenci 1832. „Naše pokoje dám upravovat teprve tento týden. Okna umyla Nanny již před mým příjezdem, ale mnoho jich také rozbila. Záclyny jsou už vyprány a v pořádku“,⁹¹ oznamoval v červenci 1835. „Včera byla naše kamna nově vymazána a dnes se v nich už dá topit“,⁹² hlásil Palacký radostně v posledním týdnu září 1836, protože měl silný kašel, hlavně v noci. O rok později ve stejný čas byl méně spokojen: „V našich pokojích je teď naprostý nepořádek; dnes byla do mého pokoje postavena nová kamna, byly proraženy otvory pro kouřovody atd., a vymazávání ostatních dvou kamen zevnitř i zvenčí ještě pokračuje. Jsem proto celý den připoután na svůj pokoj a přijímám v největším nepořádku návštěvy, například dnes hraběte Evžena Černína.“⁹³

Mnohem horší situace nastala, když se tchán Jan Měchura rozhodl provést velké stavební úpravy ve svém domě v Pasířské ulici. „Zde v Praze, kam jsem šťastně přijel“, psal Palacký počátkem července 1838 po návratu z Lobkovic, zatímco Terezie s dětmi odcestovala do Františkových Lázní, „jsem se ocitl ve strašné spoušti. Zadní část domu je bez střechy, chodníky na dvoře jsou zbourány, suť a prach přikrývají všechno a pronikají také do pokojů, zedníci, tesaři, přidavači a ostatní dělají v jinak klidných prostorách hluk; přesto jde práce pomalu kupředu. V pátek ráno před mým příjezdem odjel otec odtud s matkou a Marií do Otína; bydlel naposledy

⁸⁹ Palacký Terezii 27. 8. 1828.

⁹⁰ Palacký Terezii 22. 7. 1832.

⁹¹ Palacký Terezii 26. 7. 1835.

⁹² Palacký Terezii 22. 9. 1836.

⁹³ Palacký Terezii 21. 9. 1837.

v našem bytě a naplnil pokoje některými věcmi.“⁹⁴ Po deseti dnech Palacký ještě zesílil kritiku nepřítomného tchána: „Stavba zadní části domu nám způsobuje velice mnoho nepříjemností a mrzutostí; otec, který už dávno ztratil všechn smysl pro pohodlí a útulnost, nechce chápat, že právě to je pro ostatní lidi potřebné. Protože byt doktora Staňka⁹⁵ se pro úsporu několika zlatých dělá ještě nepohodlnější než byl dosud, je Staněk rozhodnut se odstěhovat, a my jej proto v nejbližší době ztratíme.“⁹⁶ V době Měchurovy nepřítomnosti se pod tíhou nové přístavby prolomil jeden z nosných sloupů ochozu, takže Palacký sám měl rozhodnout, zda se má celý ochoz odstranit. Palacký přivolal na pomoc policejního komisaře Jana Thuma (1797–1869), známého Měchurovy rodiny, a ten se dvěma stavebními odborníky přiměl stavitele a zedníky, aby ochoz zbourali a znovu postavili.⁹⁷ Nemilou záležitostí musel Palacký řešit právě v době, kdy s velkým úsilím dokončoval rukopis druhého svazku *Geschichte von Böhmen*, aby jej mohl odevzdat cenzuře před plánovaným odjezdem celé rodiny do Itálie, stanoveným na počátek října 1838. Stavební práce v Měchurově části domu byly po třech týdnech úspěšně dokončeny, ale Palacký stále nemohl být spokojen: „Naproti tomu je nyní náš byt velice zpustošený a bude po našem návratu z cesty nutně vyžadovat velké opravy, nový nábytek atd.“⁹⁸

Rok za rokem, pokaždé dříve, než začala topná sezóna a než se Terezie s dětmi vrátila z Lobkovic do Prahy, musel Palacký zařizovat přípravu kamen ve všech místnostech a především složitý dovoz a následné rozštípání dříví na otop. „K tomu, abych dovezl dříví, čekám ještě na poněkud výhodnější dobu, protože není radno dovážet dříví mokré“,⁹⁹ vysvětloval Palacký Terezii v polovině září 1831. „V sobotu teprve dovezu dříví, protože je nemožné dostat dříví drvoštěpy“,¹⁰⁰ psal Palacký o pět let později. Už dva týdny předtím hlásil, že se mu podařilo dát kamna nově vymazat, a tím byla připravena k topení. V posledním týdnu září 1837 psal Palacký do Lobkovic: „Především bych si přál zbavit se domácích starostí; ještě budu mít práci s natěračem a s dovozci dříví, jimž nemohu předepsat dny, ale musím se řídit podle příležitostí.“¹⁰¹

⁹⁴ Palacký Terezii 9. 7. 1838.

⁹⁵ MUDr. Václav Staněk (1804–1871), lékař, spisovatel, aktivní stoupenec českého národního hnutí a přítel Palackého, měl od roku 1836 pronajatý byt v Měchurově domě.

⁹⁶ Palacký Terezii 19. 7. 1838.

⁹⁷ Palacký Terezii 28. 8. a 31. 8. 1838.

⁹⁸ Palacký Terezii 14. 9. 1838.

⁹⁹ Palacký Terezii 14. 9. 1831.

¹⁰⁰ Palacký Terezii 6. 10. 1836.

¹⁰¹ Palacký Terezii 24. 9. 1837.



Terezie Palacká se synem Janem (1830–1908) a dcerou Marií (1833–1891)
obraz Antonína Machka, kolem roku 1837; Národní muzeum

Palivové dříví nebylo nijak levnou záležitostí, takže se dům v pražské Pasiřské ulici snažil šetřit na výdajích s pořizováním dříví na zimu různými způsoby, hlavně zaměstnáním vězňů z pražských trestnic nebo získáním slevy na ceně. Potvrdil to Palacký koncem srpna 1839: „Zda budu dovážet dříví tento týden nebo až příští, ještě nevím, protože tento týden nemohu dostat trestance a mám nerad obyčejné drvoštěpy.“¹⁰² Když – podle výroku Palackého – „dlouho obávaný den dovozu dříví“ nastal, musel například v září 1841 v domě obstarat stravování pro dvacet trestanců a tři dozorce.¹⁰³ Protože švagr Jan Heyrovský působil ve službách knížete Schwarzenberga,

¹⁰² Palacký Terezii 26. 8. 1839.

¹⁰³ Palacký Terezii 15. 9. 1841.

nejdříve v Třeboni, později v Hluboké nad Vltavou, objednávala si rodina Měchurova a Palackých palivové dříví prostřednictvím Heyrovského, nepochybně se zaměstnaneckou slevou, a od něho získávala poukaz na schwarzenberský sklad v Praze. Koncem září 1842 si Palacký postěžoval: „Kvůli dříví jsem psal do Třeboně, ale stále jsem ještě nedostal odpověď. Ta věc mi už dělá starosti, protože dny se stále více zkracují; také je pro mne den dovozu dříví odjakživa největší trýzní v celém roce. V každém případě musím ještě čekat na odpověď. Kamna ve všech místnostech jsou už v pořádku.“¹⁰⁴

Tím ovšem letní starosti Palackého nekončily. Dříve než se Terezie s dětmi vrátila na zimu do Prahy, připadal mu často nelehký úkol přijmout nové služebnictvo pro rodinu. Je přirozené, že si nebyl vždy jistý, a proto se obracel na Terezii s dotazem, co má doporučované služce říci: „Já jsem ji ještě nepřijal, protože chce vědět, jak bude placena, a to jí nedovedu říci. Oznam mi tedy při nejbližší příležitosti, jakou mzdu platíš a zda ji mám určitě přijmout.“¹⁰⁵ Nakonec Palackému pomohla spíše známá vdova po vrchnostenském úředníkovi z Rokycan než sama Terezie, takže po dvou týdnech mohl do Lobkovic oznámit: „Záležitost s dětskou chůvou dám do pořádku ke všeobecné spokojenosti a Ty se o to nemusíš starat.“¹⁰⁶ V té době nebyl syn Jan ještě ani pětiletý a dceři Marii bylo patnáct měsíců. U Palackých bývalo zvykem, že si Terezie jen málokdy brala služky s sebou na letní byt, protože na panstvích v Otíně i v Lobkovicích bylo vždy dost lidí k obsluze. Jen do Františkových Lázní v červenci 1839 jela s Terezii a oběma dětmi také služebná.¹⁰⁷ V některých letech zůstávala přes léto v Praze kuchařka, která například v červenci 1840 vzorně pečovala o Palackého, když byl nemocen,¹⁰⁸ a byla ochotná jít pěšky s dopisem do Lobkovic,¹⁰⁹ ale jindy se osamocený otec rodiny při soustředěné vědecké práci musel v létě stravovat v hostincích.

Palackého postřehy o způsobu života v jiných zemích

V jasnějším světle než z dosud uveřejněných textů a dokumentů vystupuje z dopisů Terezii vztah Palackého k Vídni a k Rakouskému císařství. Palacký jezdil do Vídně pravidelně, nejdříve v první řadě ke studiu histo-

¹⁰⁴ Palacký Terezii 25. 9. 1842.

¹⁰⁵ Palacký Terezii 29. 6. 1835.

¹⁰⁶ Palacký Terezii 11. 7. 1835.

¹⁰⁷ Palacký Terezii 12. 7. 1839.

¹⁰⁸ Palacký Terezii 12. 7. 1840.

¹⁰⁹ Palacký Terezii 24. 7. 1840.

rických pramenů ve vídeňských knihovnách a archivech, někdy také k úřednímu jednání, ale od roku 1847 skoro vždy jako zakládající člen Císařské akademie věd ke každoročním zasedáním a k přípravě odborných publikací. Cestování bylo původně ještě dosti únavné. Přestože Palacký jel z Prahy do Vídně tehdy nejrychlejším možným způsobem poštovním rychlíkem s několikerou výměnou koňských spřežení, trvala tato jízda ještě koncem února 1841 nepřetržitě přes dvě noci a jeden den. Až 19. května 1843 nastala významná změna v tom, že Palacký jel poprvé v životě parní železnicí z Vídně do Břeclavi. O tři roky později, 10. května 1846, zvládl poprvé cestu z Prahy do Vídně vlakem během jediného dne. Do svého zápisníku si Palacký poznamenal základní časové údaje o cestě: vlak vyjel z Prahy v pět hodin ráno, v sedm stál v Kolíně, o půl desáté byla snídane v Zámrsku, ve dvě hodiny odpoledne byl vlak před Olomoucí, ve tři hodiny následoval oběd v Přerově, od půl sedmé do tři čtvrtě na sedm měl vlak zastávku v Břeclavi a o půl desáté večer byl ve Vídni.

Po příjezdu do Vídně, pokud to bylo po cestě dostavníkem brzo dopoledne, spěchal po malém osvěžení za svými povinnostmi. Většinou pracoval od osmi hodin ráno přes poledne ve Státním archivu, odpoledne pak ve Dvorské knihovně. Soukromé návštěvy (až na malé výjimky) si ponechával na večerní hodiny. Dostával četná pozvání od příslušníků vysoké i nižší šlechty, od dvorních radů a jiných významných osobností císařské metropole. Na jaře 1841 se vedle obvyklého rozhovoru se státním a konferenčním ministrem hrabětem Františkem Antonínem Kolowratem, s nímž se Palacký znal ještě z jeho působení v Praze do roku 1826, setkal také s nejvyšším dvorským kancléřem hrabětem Mitrovským a s policejním ministrem hrabětem Sedlnickým. V květnu 1843 byl dokonce přijat u rakouského státního kancléře knížete Metternicha, jemuž slíbil historické zprávy o jeho zámku Kynžvartu v západních Čechách. Přesto se Palacký necítil ve Vídni dobře a vadil mu životní styl bohatých obyvatel vídeňské metropole: „Pozoruji ve Vídni, především ve vyšších kruzích, mimořádný luxus; na nádheru a zábavu se rozhazuje neobyčejně mnoho peněz, proti čemuž si náš pražský luxus takový název vůbec nezasluhuje. Ve srovnání s nákladným životem, který se zde vede, jsou i nejskvělejší pražské domy ještě maloměstské. Zda je to pro Vídeň štěstí, nechci posuzovat“,¹¹⁰ psal Palacký v dubnu 1843.

Úplně změněnou politickou atmosféru užil Palacký ve Vídni na jaře a v létě 1848. Vídeňský demokratický tisk byl neobyčejně pohoršen povolá-

¹¹⁰ Palacký Terezii 30. 4. 1843.

ním umírněného liberála Palackého do vlády, označoval to jako výsměch zdravému lidskému rozumu a jako strašlivý atentát proti velké německé vlasti. Přes četné výhrůžky nechyběla Palackému osobní odvaha, ale nebyl ochoten se podílet na vládě, která by se s určitostí nevyslovila pro úplnou nezávislost Rakouska na Německu.¹¹¹ Do Vídně přijel Palacký znovu v polovině července 1848 jako poslanec rakouského říšského sněmu, zvolený za Prahu-Nové Město a v pěti dalších volebních obvodech. „Vídeň je úplně klidná, jako za starších časů, jen luxus se odtud zjevně vytratil“,¹¹² psal Palacký své ženě z Vídně třetí den po příjezdu. Před vypuknutím ozbrojených bojů ve vídeňských ulicích v říjnu 1848 odjel Palacký na krátkou dovolenou do Prahy, ale znovu se vydal vlakem do Vídně 5. listopadu 1848, nedlouho po potlačení povstání, aby se na okraji města setkal k politickému jednání s chorvatským bánem Josipem Jelačićem. V dopise Terezii popisoval útrapy svého cestování v neklidné době, kdy se osobní vlak pro neprůjezdnou trať zdržel deset hodin v České Třebové a později nemohl ani na jižní Moravě jet dál v důsledku demonstrace na podporu pokořené Vídně. „Vůbec utrpěla Vídeň daleko méně, než jsem si představoval. Je nyní tak v takovém klidu, pořádku a tichu jako za starých časů“, psal Palacký do Prahy jako jeden z prvních českých pozorovatelů po skončení bojů. „Ve městě utrpěl nejvíce dům ministra hraběte Kolowrata na baště a také část hradu; jen zřídka jsou škody na domech.“¹¹³ Po půl roce přijel Palacký v květnu 1849 do Vídně na výroční zasedání Akademie věd a tehdy byl jeho dojem méně příznivý: „Dokážu Ti odtud poslat jen málo zpráv, a zvláště málo potěšitelného. Vyskytují se všechny příznaky reakce ve velkém [...] Ostatně žijí Vídeňáci tak, jako kdyby v jejich blízkosti vůbec nebyla válka;“¹¹⁴ politická apatie a netečnost se zdají být ještě větší než v Praze.¹¹⁵

Přestože při nástupu neoabsolutismu vyjadřoval Palacký nespokojenost s rakouským politickým systémem a s restriktivními opatřeními vlády, považoval i po roce 1848 v soukromých dopisech Terezii Rakouské císařství za svou vlastní zemi, když psal, jakkoli kriticky, o „naší“ vládě, „našich“ státních financích apod. „Neschopnost a bezradnost naší vlády se politováníhodným a žalostným způsobem projevuje na všech stranách; a přesto se zdá, že je víc než kdy jindy posedlá starým šlendriánem“, psal Palacký

¹¹¹ K tomu podrobněji Kořalka, Jiří: *Pozvání do Frankfurtu*, Praha 1990 (Slovo k historii 24), s. 30–36.

¹¹² Palacký Terezii 18. 7. 1848.

¹¹³ Palacký Terezii 7. 11. 1848.

¹¹⁴ V té době sváděla rakouská armáda těžké boje s vojskem maďarské revoluce.

¹¹⁵ Palacký Terezii 22. 5. 1849.

v květnu 1849. Když v druhé polovině srpna 1849 odjížděl studovat historické prameny k husitství do Basileje, zaznamenal v jihozápadním Německu a ve Švýcarsku čerstvý ohlas zprávy o konečné porážce maďarské revoluce: „Zde tomu dlouho nechtěli uvěřit; nálada je všeobecně pro Rakousko nepřívznivá, a musím říci, že mě různé řeči, které jsem na cestě sem všude musel slyšet, opravdu bolely.“¹¹⁶ Palackému bylo nepříjemné, že se negativní obraz Rakouského císařství v západní Evropě nezměnil ani v zimních měsících roku 1859/60, kdy byl s Terezii v Nizze naposledy. Palacký chodil téměř denně do místní čítárny novin a pravidelně četl londýnské Times, francouzské deníky Le Nord, Siècle, Opinion Nationale, několik novin italských a ruských, z Německa Kölnische Zeitung, augsburský deník Allgemeine Zeitung a mnohé další. „Já zde čítávám noviny téměř celé Evropy“, komentoval Palacký v dopise z Nizy, „i nemohu Vám téměř ani vysloviti, jakým citem mne to dojíhá, když vidím ze všech stran jednohlasné tu zehráni a hanění, tu horlení aneb i posměchy na dosavadní způsoby naší vlády, až mi jí často i líto bývá; jsouť ony pravá bête noire celé žurnalistiky evropské. Vždy to nepříjemno jest pro toho, kdo v cizině zapříti nemůže, že jest ‚autrichien‘. Dlouho-li pak to trvati bude? Bohužel, že konce tomu předvídati nelze!“¹¹⁷

Vynikající pozorovatelskou schopností a barvitostí se vyznačují Palackého dopisy Terezii ze čtyřměsíční cesty do Itálie od poloviny března do poloviny července 1837. Fičení kol dostavníku ve vysokém sněhu v alpském průsmyku Semmeringu připomínalo Palackému pohřební zpěv;¹¹⁸ v dopise Terezii psal o stohlasých písňalách.¹¹⁹ Hlubokým dojmem na Středoevropana zapůsobilo modravě zelené moře, které viděl poprvé v životě. Zvláštní pozornost Palackého vzbudilo dláždění města Terstu velkými žulovými čtverci, které mu připadalo krásnější než ve Vídni. Dvanáctidenní putování z Vídne do Říma si Palacký zpestřoval pozorováním životních zvyklostí v neznámém prostředí. V Terstu si poprvé všiml velkého množství lidí, kteří neměli co na práci a jen odpočívali nebo lenořili bez ohledu na to, zda byl pracovní den nebo svátek. Tento dojem, pro činorodého evangelíka těžko pochopitelný, si Palacký odnášel z každého většího i menšího italského města, jímž na své cestě projížděl.¹²⁰ V Padově si Palacký uvě-

¹¹⁶ Palacký Terezii 24. 8. 1849.

¹¹⁷ Palacký A. V. Šemberovi 8. 12. 1859; srov. *Korespondence Aloise Vojtěcha Šembery*, sv. 1, s. 120.

¹¹⁸ *Cestovní zápisník* 24.3.1837; srov. Palacký, F.: *Korespondence a zápisky*, díl 1, s. 191.

¹¹⁹ Palacký Terezii 26. 3. 1837.

¹²⁰ Palacký Terezii 30. 3. 1837.



František Palacký a syn Jan Palacký
Fotografie kolem roku 1860; Památník národního písemnictví

domil, že stará města v Čechách a na Moravě se svými podloubími měšťanských domů byla mnohem podobnější italským městům než městům v Německu, ovšem v nové době se podobné stavby v Čechách postupně vytrácely. Tento poznatek vedl Palackého k úvaze, zda Itálie neměla mnohem větší vliv na vnitřní utváření Čech ve středověku, než se dosud běžně předpokládalo. Po překročení hranice papežského státu na řece Pádu sledoval Palacký pozorně města, v nichž se bývalý přepych prolínal s novodobou chudobou. Obrovský papežský rychlík musel být v hornatých úsecích za Bolognou a přes Apenniny tažen šesti, někdy až osmi koňmi, na zvlášť obtížných místech připřáhli v deštivém počasí ještě dva až čtyři voly.¹²¹

Své přísně katolicky vychované ženě udělal Palacký velikou radost, když jí v dopisech vylíčil dojmy z nádherných náboženských slavností ve Vati-

¹²¹ Palacký Terezii 5. 4. 1837.

káně.¹²² Liberálně smýšlejícímu Palackému však nemohly ujít těžké sociální podmínky a velká nespokojenost obyvatelstva v papežském státě. V Římě ani nemohl jít po ulici, aby se nesetkával s množstvím otrhaných žebráků. Papežský dvůr si zřejmě uvědomoval tíživou sociální situaci velké části obyvatelstva, protože papež Řehoř XVI. byl právě v době pobytu Palackého zastaven při jízdě na Andělském mostě zástupem lidí, kteří si stěžovali na drahotu a bídu, a poté byly na papežův pokyn sníženy ceny chleba. Palacký měl dvakrát možnost spatřit papeže na vlastní oči, když papež ve svátek Nanebevstoupení Páně po velké mši udílel požehnání shromážděným lidem na Svatopetrském náměstí, a znovu o slavném procesí na Boží Tělo, kdy Palacký stál v postranní síni chrámu sv. Petra a dvakrát viděl hluboko skloněného papeže plakat. Snad až příliš přímočaře si Palacký spojoval pohnutí hlavy katolické církve se situací papežského státu, v němž byly finanční zdroje vyčerpány, komorní statky zcizeny, státní příjmy propachtovány, přičemž státní výdaje a dluhy neustále stoupaly. Nespokojenost lidí panovala v celém státě. Palacký viděl jediné řešení v tom, aby se nákladný papežský dvůr omezil na polovinu a aby se prosadila reforma státní správy a zlepšila úroveň základního školství. „Vyjadřuji už předem politování nad strašlivými bouřemi, které během několika málo let přijdou a musí přijít do země Bohem tak požehnané a lidmi tak zanedbané“,¹²³ uzavřel Palacký své pozorování. Nakonec byl rád, že z Říma odjížděl, protože nad krásami přírody a umění převážily v jeho očích stinné stránky veřejného a společenského života, především chybějící občanské ctnosti a sebeobětování.¹²⁴

Také badatelský pobyt v Berlíně v červnu 1843 a okružní cesta po Německu v červnu a červenci 1846 obohatily Palackého vědomosti o způsobu života lidí v sousedních zemích. Hlavní město Pruska udělalo na Palackého lepší dojem, než původně očekával. Nepochybně k tomu přispělo velice vstřícné přijetí v pruském tajném státním archivu, kde mu předložili ke studiu všechno, co si jen přál, a nekladli mu sebemenší překážky. Jako stoupenec uměřeného klasicismu v architektuře i v občanském životě oceňoval Palacký v Berlíně veřejné stavby a celé rozvržení vnitřního města. Vyjádřil své uspokojení nad tím, že se navzdory rozlehlosti Berlína dokázal výborně orientovat podle plánu města a adresáře, jako kdyby byl ve městě doma, a ani jednou se nemusel vyptávat na nějakou ulici nebo dům. Navíc shle-

¹²² Terezie Palackému 15. 5. 1837; opis v pozůstalosti Josefa Borovičky, LA PNP Staré Hradky.

¹²³ Palacký Terezii 27. 5. 1837.

¹²⁴ Palacký Terezii 3. 6. 1837.

dal v Berlíně větší počet nádherných budov než v kterémkoli jiném německém městě, ani Vídeň nebo Mnichov se tomu podle jeho názoru nemohly vyrovnat. Celková poloha Berlína a hlavně jeho okolí však byla podle Palackého téměř bezútěšná, samá jednotvárná neúrodná rovina, kde skoro nic nerostlo, pokud to nebylo uměle pěstováno.¹²⁵ Všude se Palacký setkával nejen s vysokým oceněním své vlastní vědecké práce, ale všiml si také toho, že v Berlíně zaujímali vědci mnohem vyšší společenské postavení než v Rakouském císařství, a protože on patřil do „jejich cechu“, byl také spolu s nimi vyznamenáván.¹²⁶

Od počátku května do poloviny července 1846 podnikl Palacký jednu ze svých nejdelších badatelských cest, která vedla z Prahy přes Vídeň do Pešti, zpátky do Vídně a přes Linec do Mnichova, Augsburgu, Norimberka, Bambergu, Würzburgu, Frankfurtu nad Mohanem, Kolína nad Rýnem, Bonnu, Koblence, Gothy, Výmaru, Wolfenbüttelu, Berlína a odtud přes Lipsko a Drážďany do Prahy. Toto putování přineslo Palackému vedle vědeckých poznatků také velké cestovatelské zážitky. Vedle stavebních památek a obrazových galerií se Palacký zajímal také o politické záležitosti. Z Frankfurtu nad Mohanem Palacký psal: „Všude mám příliš málo času, protože nechci promeškat žádnou příležitost, která by mi mohla být nápomocna k tomu, abych se orientoval v poměrech dobových a osobních. Užitek mé cesty nebude spočívat ani tak ve spoustě materiálů, jež s sebou přivezu, ale v rozšířené a vytříbené znalosti Německa, kterou jsem si získal a která je pro historika Čech nezbytná.“¹²⁷ Plavbu po Rýně označil jako jednu z nejkrásnějších cest, kterou je možné na zeměkouli podniknout, přestože si na zpáteční cestě z Kolína nad Rýnem stěžoval na nevlídnost, plané řeči a úšklebky anglických turistů.¹²⁸ S dopisem od frankfurtského knihkupce F. E. Suchslanda, švagra nakladatele Palackého spisů v Praze Bedřicha Tempského (1821–1902), vyhledal Palacký v Mohuči autora a vydavatele prvních cestovních průvodců Karla Baedekera.¹²⁹ Ve Výmaru byl Palacký více potěšen hledáním stop po Goethovi, Herderovi, Schillerovi a Wielandovi než chudým výtěžkem archivního výzkumu.¹³⁰

Ze všech evropských velkoměst, která Palacký kolem poloviny 19. století navštívil, upoutala jeho největší pozornost Paříž. Do francouzské metro-

¹²⁵ Palacký Terezii 16./17. 6. 1843.

¹²⁶ Palacký Terezii 22. 6. 1843.

¹²⁷ Palacký Terezii 25. 6. 1846.

¹²⁸ Palacký Terezii 20. 6. a 25. 6. 1846.

¹²⁹ LA PNP Praha, Palacký, zápisník 22.–23. 6. 1846.

¹³⁰ Palacký Terezii 29. 6. 1846.

pole přijel v prosinci 1852 v doprovodu svého tehdy dvaadvacetiletého syna Jana, který právě ukončil rigorózní zkoušky na právnické fakultě v Praze. Již po krátkém pobytu v Paříži psal Palacký Terezii, pobývající s dcerou Marií v Nizze: „Dojem, kterým Paříž na nás doposud zapůsobila, byl velice příznivý; nehledě na to, že město je v každém ohledu veliké, poskytuje tak bohatou látku k povznesení každého vnímavého ducha, jako snad žádné jiné město na světě. Seznámil jsem se zatím s málo lidmi, skoro jen se zdejšími krajany. Máme co dělat, abychom se jen poněkud orientovali ve vnější podobě města. Také jsem byl už dvakrát v Théâtre français, kde jsem viděl nového, ale již dosti stárnoucího císaře a slečnu Rachel. Co se má chtít více?“¹³¹ Přestože Palacký zvládal němčinu slovem i písmem mnohem více než francouzštinu, oblíbil si od roku 1852 francouzské prostředí v Paříži a hlavně mezi francouzskými usedlíky v tehdy ještě sardinské Nizze, kde v zimním období roku 1859/60 prožil velkou změnu společenského ovzduší v průběhu připojení Savojska k Francii.¹³² Zkušenost z několikaleté pravidelné četby zahraničního tisku při pobytech v Nizze přivedla Palackého k názoru, že se na obranu české věci nedalo v Německu vystupovat ani německy. Češi museli proto hledat útočiště u Francouzů a Rusů, jen aby mohli být slyšeni.¹³³ Nemalá obtíž byla ovšem v tom, že Francouzi té doby většinou nedokázali rozlišit Čechy od Cikánů, pokud se francouzsky nazývali les Bohémiens (což odpovídalo německému die Böhmen), nikoli les Tchèques (německy Czechen nebo Tschechen), ale tento výraz opět odmítala velká část tehdy veřejně činných Čechů z vnitropolitických příčin.¹³⁴ Při své snaze získat pro českou národní politickou svébytnost podporu v zahraničí narážel tedy Palacký na některé závažné problémy, které přetrvávaly ještě mnoho dalších desetiletí.

¹³¹ Palacký Terezii 15. 12. 1852. Dosavadní francouzský prezident Louis Napoléon Bonaparte (1808–1873) se krátce předtím, 2. prosince 1852, prohlásil císařem jako Napoleon III.; Elisabeth Rachel Félix (1821–1858), známá jako Mlle Rachel, byla slavnou pařížskou herečkou.

¹³² Podrobněji na základě Palackého dopisu německému historiku Heinrichu von Sybelovi (1817–1895), srov. Kořalka, Jiří: Palacký, Sybel a počátky Historische Zeitschrift. *Husitský Tábor* 9, 1987, s. 222–224.

¹³³ Palacký synu Janovi 16.2.1860; cit. Zíbrt. Čeněk: Z dopisů Františka Palackého synu Janovi. *Osvěta* 39, 1909, s. 156.

¹³⁴ K tomu Kořalka, Jiří: *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815–1914. Sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích*, Praha 1996, s. 48–52, 59–63.

Insight into the way of life of the middle-class families Měchura and Palacký in about the mid-19th century

Jiří Kořalka

The ethnographic study is based on a sample of 526 letters written since October 1826 by prominent Czech historian František Palacký (1798–1876) to his bride Terezie Měchurová (1807–1860), after their marriage on September 16, 1827 till her death on August 18, 1860. In the years of their common life, Palacký sent the letters to his wife mostly from far afield when as a historian and a member of the Imperial Academy of Sciences he resided in Vienna, Leipzig, Munich, Berlin, Dresden, Paris and on other places, or when as a member of the Austrian Imperial Diet he stayed in Vienna and Kroměříž from July 1848 till March 1849. An excellent observing ability and vividness transpire from Palacký's letters to Terezie from his four-month trip to Italy between mid-March and mid-July 1837.

Vital information about the way of life is provided by summer letters from Prague, where Palacký pursued his academic career, while Terezie, mostly with both children, stayed at the castle in Otín, and later mainly in Lobkovice. They reflect the day-to-day worries about the summer changes in the house and flat as well as the arrangement of various affairs for the whole family with the Prague authorities, supply of drugs and various shopping in Prague. The Palacký family regularly made the most of the well-established, private network of borrowed printed matters. Almost regularly, the flat was every week visited by a messenger who, for a small pay, offered and brought in person German books and literary magazines, in which the family showed interest. At a given time, he took them away and exchanged them for new titles. Year after year, before the heating season started and before Terezie returned to Prague, Palacký had to look after the preparation of stoves in all rooms, especially the complicated transport and subsequent felling of wood for heating. At that time, he also had to take up the difficult task of hiring new servants for the family for the winter period.

The fact that Palacký wrote all letters to his bride and later wife Terezie in German bears witness of a far-reaching, supra-ethnic Czech-German symbiosis in Bohemia's capital until the large expansion of the Czech national movement in the 1860s. Almost all members of the large family of the big landowner Jan Měchura (1774–1852), into whose family Palacký married, only spoke German in both their verbal and written contacts. Their loyalty to the Austrian state did not clash with their Bohemian land patriotism. Their German education and culture were sometimes complemented in salons in conversations with aristocracy also with an effort at speaking French.

Czech, basically understood by all, remained limited to the contact with servants and craftsmen, who sometimes worked in their home. Palacký spoke and wrote in German with his wife and most of her relatives, but after their son Jan (1830–1908) and daughter Marie (1833–1891) were born, he insisted on education

and upbringing of his children in Czech and French. Since her early years, Terezie understood from her home simple Czech sentences, but she only learnt the Czech literary language in the last decade of her life, after 1850.

Since his childhood, all of Palacký's life was accompanied with an unusual feeling of responsibility. He observed in a strict and economical manner the timetable of his working day he had set for himself. His regular habits and admirable self-discipline were among the elementary conditions of a successful fulfilment of his basic, life-long mission. He had a wonderful, regular and quite easily readable handwriting, which had found many admirers both in his time and later. Palacký used fine Roman letters to write all of his German texts and letters. In the relationship to the ill Terezie, an outstanding role was played by Palacký's deeply established consciousness of Christian duty. He realised that through his selfless care and love he could protect Terezie against bad people and contribute to the improvement of her health condition.

Since his marriage with Terezie, the private life of František Palacký mainly took place in the large family of Jan Měchura. The family circle was dominated without any restrictions by Palacký's father-in-law, who tried to keep a decisive influence also on the life of his married daughters. By contrast, his son Leopold Měchura (1804–1870), a big landowner and composer, managed to escape the immediate reach of his father's grip after a marriage which was postponed several times. Jan Měchura was a rich, but very thrifty man. According to unwritten rules of large middle-class families, he paid his married, older daughter Terezie a regular quarterly contribution of 120 to 150 florins for more than two decades after her marriage till his death.

A similar allowance was paid from her father to his younger daughter Antonie (1809–1836), who married forester Jan Heyrovský (1800–1865) in June 1832, but she died in January 1836. On the basis of this, Jan Měchura appropriated himself the right to intervene in the education and place of residence of his granddaughter Leopoldina. Hence his sharp clashes with his son-in-law in the affair. Palacký's letters to Terezie also reveal that a minor allowance, roughly ten florins a month, were paid to the poor relative Brigitte Keybl (1788–1865), the younger sister of Jan Měchura's late first wife. The large family never wanted to admit that any, even quite a distant, relative had to face poverty. Unlike most contemporary national activists, Palacký did not have to provide immediate subsistence to his wife and the whole family; this was ensured by his father-in-law Jan Měchura. Personal money of Palacký and his wife were strictly separated. But this did not prevent Palacký from financially supporting his relatives in eastern Moravia, although sometimes he had to borrow the money.

Palacký's letters to Terezie confirm the information that original private letters, not destined for the public, provide a much more reliable account of the impulses to the thought and deeds of great historical personalities, if they are compared with later assessments, recollections and attempts at justification *ex post*.

Česká menšinová muzea

Jan Štoviček

Česká menšina v pohraničním území českých zemí se začala společensky formovat od 60. let 19. století, kdy platformu národně-politických a kulturních aktivit vytvořily první české spolky. K výraznější aktivaci Čechů došlo po vzniku Československa ve 20.–30. letech 20. století. Tehdy se objevila také potřeba hmotnými a dvojrozměrnými předměty dokumentovat život českého obyvatelstva a tím prezentovat širší veřejnosti, že Češi mají v pohraničí nejen domovské právo, ale i kontinuitu života. Menšinová muzea měla tvořit protiváhu městských nebo okresních muzeí, která byla v německých rukou a která vědomě ponechávala stranou historické a kulturní tradice české menšiny.

Když v roce 1919 vznikl *Svaz československých muzeí*, německá muzea v pohraničí zůstala stranou. V roce 1922 vytvořila vlastní svaz. Vztahy mezi oběma svazy byly ve 20. letech chladné, ale přesto korektní. Ve 30. letech, kdy se v německém svazu stále větší měrou projevovaly nacionalistické tendence, se poměr přiostrčil. Přesto Svaz československých muzeí hledal vůči svému německému protějšku smířlivý tón a hledal také cestu spolupráce pro živelně vznikající menšinová muzea v pohraničí. Snažil se je orientovat jako partnerské organizace místních německých muzeí.

Menšinová muzea byla typickým produktem dobových poměrů předmnichovské republiky. Vznikala většinou v místech, kde místní muzeum už bylo, ale charakter mělo ryze německý. Šlo zpravidla o města v pohraničí, v nichž většina obyvatelstva se hlásila k německé národnosti, ale kde současně existovala silná nebo aktivní česká menšina. Tamní městská, popř. okresní, muzea plnila sice funkci regionálních a kulturních center, ale omezovala se obvykle jen na dokumentaci vývoje a současnosti německého

živlu ve městě a v jeho okolí, nechávající stranou historické a kulturní tradice českého života.¹

S myšlenkou zřizování menšinových muzeí přišel poprvé časopis *Čas* v roce 1904.²

Jeho návrh zapadl. Realizován byl až po vzniku samostatného Československa. První krok byl učiněn v Duchcově v roce 1922. Nově založené duchcovské muzeum nebylo však menšinovým muzeem v pravém slova smyslu. Jeho základem se staly sbírky duchcovského zámku, který koupil v roce 1922 od Adolfa Valdštejna československý stát. Ač bylo koncipováno jako muzeum česko-německé, jeho tvůrcům nešlo o dokumentaci života dané oblasti a tím méně české menšiny. V muzejním spolku, který se ke správě muzea vytvořil, docházelo k řadě sporů, takže myšlenku národnostně smíšeného muzejního spolku se nepodařilo uvést do života a po krátkém trvání tento spolek zanikl.³

Prvním skutečným menšinovým muzeem se na severozápadě a severu Čech stalo *České menšinové muzeum v Žatci*, jehož působnost v průběhu doby zasáhla řadu regionů. Bylo založeno v roce 1927 při inspektorátu českých menšinových škol v Žatci z podnětu jejich inspektora a vlastivědného pracovníka Karla Aloise Polánka. Ten od roku 1922 působil v sousedních Podbořanech jako státní inspektor českých menšinových škol pěti politických okresů – podbořanského, rakovnického, žlutického, žateckého a lounského a od roku 1923 i kadaňského. K. A. Polánek organizační školskou práci⁴ spojoval s prací osvětovou – zřizoval místní české knihovny, místní osvětové komise, organizoval různé přednášky a vzdělávací kurzy. Pro ně také psal stručná naučná pojednání, vydával vlastivědné studie a sborníky. Po přestěhování do Žatce v roce 1925 se jeho novým cílem stalo zřízení českého menšinového muzea.

Při založení muzea sledoval Polánek především význam národní, který muzeum mělo mít pro českou menšinu na Žatecku. Jeho záměrem bylo soustředit předměty, které by dokládaly vývoj českého obyvatelstva v této oblasti. Muzejní expozicí chtěl ukázat, že Žatecku byla pouze uměle vtiskována tvářnost a vývojový charakter, který tlumočilo Městské muzeum v Žatci, založené v roce 1896.

¹ Špět, J.: *Muzea ve vývoji společnosti a národní kultury*. Praha b. d., s. 161–162.

² Špět, J.: *Muzea ... c.d.*, s. 249, pozn. 112.

³ Šmejkal, L.: *Jak vznikl a vycházel Bezděz*. *Bezděz*, 7, 1998, s. 80; týž: *Sín umění v Českém muzeu pro kraj českolipský*. *Bezděz*, 19, 2001, s. 150.

⁴ K. A. Polánek se především zasloužil o rozvoj českých menšinových škol v uvedených okresech, v řadě případů i o jejich založení.

Potřeba zřízení českého muzea v Žatci se v roce 1925 jevila jako aktuální. Žatecko bylo oblastí velice bohatou na archeologické památky, které bylo zapotřebí zachovat, a to o to více, že Městské muzeum stagnovalo. Určitým hybatelem záměru byla slovanská minulost kraje, dokumentovaná právě archeologickými nálezy a pověstmi o kmeni Lučanů. Nebyla to však jen archeologie, která podněcovala, ale také potřeba kompletně dokumentovat život české menšiny na Žatecku. Z toho důvodu byla přednostně budována studijní knihovna a listinný archiv, který soustřeďoval písemné památky na zdejší české obyvatelstvo.

Sbírký *Českého muzea v Žatci* byly zpočátku umístěny u K. A. Polánka na inspektorátu českých menšinových škol. Po dvou letech, o letních prázdninách 1927, se tomuto muzeu dostalo vlastního skromného přístřeší v budově české obecné školy. Jeho knihovna, archiv, sbírky archeologické, historické, etnografické a přírodovědecké byly zpřístupněny veřejnosti.⁵

Teprve koncem roku 1927 byla činnost muzea opřena o spolkovou bázi. Z podnětu K. A. Polánka byl tehdy založen *Český muzejní spolek pro kraj žatecký se sídlem v Žatci*.⁶ O něj se opírala dále veškerá muzejní činnost: osvětová i sbírkotvorná. Již v roce 1927 začal muzejní spolek vydávat časopis *Věstník českého menšinového muzea v Žatci*,⁷ následujícího roku 1928 se tento věstník změnil v časopis *Krajem Lučanů*, který potom s césurou let 1938–1945 vycházel až do roku 1949. (Jeho duší byl K. A. Polánek a přispívali do něj především čeští učitelé ze Žatecka.)

Český muzejní spolek pro kraj žatecký se stal oporou muzea. To však teprve v roce 1935 získalo definitivní umístění, a to v suterénu Švehlovy české národní školy.⁸ Vedle sbírek archeologických, přírodovědných a historických mělo zvláštní oddělení husitské a památník osvobození se sbírkami legionářskými. Zvláštní místnost byla věnována expozici etnografické ve formě staročeské světničky s lidovým malovaným nábytkem, hospodářskými nástroji apod. Konečně zde bylo oddělení s církevními památkami.

Součástí žateckého menšinového muzea byla také rozsáhlá knihovna, kterou začal K. A. Polánek vytvářet hned po svém příchodu do pohraničí. Tato obvodní učitelská knihovna se spojila s knihovnou nově založeného

⁵ Muzeu ovšem byly přiděleny pouze dvě místnosti. V první místnosti byla studijní a muzejní knihovna a archiv, v druhé byly sbírky archeologické, historické, etnografické a přírodovědecké.

⁶ Kuprová, J.: Muzejní činnost v Žatci od sklonku 19. století do roku 1945. In: Holodňáková, R. – Zinnerová, A. – Holodňák, P. – Kuprová, J.: *Z historie žateckého muzejnictví*. Žatec 1997, s. 16–19.

⁷ Na stránkách tohoto časopisu vycházely podrobné informace o počátcích muzea a spolku.

⁸ Muzeum se muselo několikrát stěhovat. Např. v roce 1927 se ocitlo v provisoriu.

českého muzejního spolku. V roce 1937 obě knihovny měly přes 25 000 svazků. Převažovala díla historická a pedagogická, ale zastoupeny byly i další obory. Zvláštní pozornost věnoval Polánek budování sbírky regionální literatury. Ke knihovně byl připojen archiv, v němž bylo uloženo mnoho listinných památek, dokumentujících život české menšiny na Žatecku (např. materiály o činnosti českých spolků ve všech obcích Žatecka).

České menšinové muzeum, přestože nebylo v příliš dobré materiální situaci, rozvíjelo úspěšně svou činnost a brzy se stalo uznávanou autoritou v osvětové práci na Žatecku. Vedle osvětové činnosti byla významná jeho činnost sbírkotvorná. Muzeum provádělo archeologický výzkum v řadě nalezišť na Žatecku a mimo to mu zapůjčil svou rozsáhlou sbírku Leopold Lobkowicz, majitel velkostatku ve Vintířově.

Práce českého menšinového muzea v Žatci nebyla snadná. Město, jež mělo převahu německého obyvatelstva, jeho činnost nepodporovalo. Karel A. Polánek jako správce tohoto muzea např. protestoval 21. listopadu 1930 na schůzi městského zastupitelstva proti tomu, že do rozpočtu města nebyl zahrnut přiměřený obnos na české muzeum, ačkoli okresní úřad uznal podle jazykového klíče právo českého obyvatelstva na vlastní muzeum. Poukazoval také na to, že českým badatelům není dovoleno pracovat v německém muzeu a že v tomto muzeu nejsou české nápisy. Nato jeden z členů městského zastupitelstva prohlásil, že v Žatci je jen jedno muzeum, a to městské, které není ani české ani německé, o zákazech pro české badatele že nic neví a že úřední řeč v Žatci je německá.⁹

Nebylo-li české menšinové muzeum žateckým městským zastupitelstvem uznáváno, mezi samým českým menšinovým muzeem a německým městským muzeem panovaly korektní vztahy. V roce 1935 např. městské muzeum českému muzeu zapůjčilo osm součástí jednoho oltáře a jeden buben, v roce 1937 pro něj zrestaurovalo několik prehistorických nádob. O tom, že i spolupráce českého muzea s německými badateli je možná, svědčil příspěvek profesora žateckého německého státního gymnázia dr. Helmuta Freidela v časopise *Krajem Lučanů* o nálezu čtyř kostrových hrobů v Žatci. Tento časopis přinesl také předtím v roce 1930 zprávu o znovuotevření městského muzea, kde se konstatovalo, že je možné, aby ve městě žila dvě muzea, české a německé.¹⁰

Přes všechny potíže se české menšinové muzeum v Žatci udrželo, a to hlavně díky podporám ze strany Národní jednoty severočeské a finančním

⁹ Kuprová, J.: Muzejní činnost ... c.d., s. 20.

¹⁰ Kuprová, J.: Muzejní činnost ... c.d., s. 21.

příspěvkům a darům členů českého muzejního spolku. Díky záslužné organizační a průkopnické práci K. A. Polánka se žatecké české menšinové muzeum stalo významným centrem regionální vlastivědné práce.

Slibnému vývoji českého muzea učinil konec Mnichov 1938, následná okupace a připojení pohraničí k Německé říši. Vydávání časopisu *Krajem Lučanic* bylo zastaveno, činnost českého muzea ukončena a sbírky byly rozptýleny po městě a okrese; část se jich dostala do Městského muzea. České vojsko také vzalo část sbírek s sebou do vnitrozemí. Prehistorické nálezy byly uloženy v jedné škole v Plasích. Tehdejší správce žateckého městského muzea Herman Fodisch je však v roce 1939 se souhlasem K. A. Polánka převezl do Žatce a sloučil s tamní archeologickou sbírkou. Fodisch do žateckého městského muzea převzal také lidový nábytek a část knihovny. Něco z listinného archivu se ocitlo v Lounech, kam přešla i řada dalších předmětů.¹¹

Podle vzoru českého žateckého muzea vznikla na přelomu 20. a 30. let v pohraničních oblastech severních a severozápadních Čech další česká muzea.

Výraznou společenskou pozici si vybudovalo *České muzeum pro kraj českolipský*. Jeho vznik se váže na Hraničářskou výstavu českého severu, která se konala o prázdninách roku 1927 v Mladé Boleslavi. Její příprava předcházela vzniku českého muzejního spolku v České Lípě a stala se součástí jeho historie. Duší přípravy byl českolipský inspektor českých menšinových škol Josef Maštálko. Ten také podal na první organizační poradě v České Lípě 14. února 1926 osnovu celkového řešení výstavy a obsahu jednotlivých úseků. Výstavu členil do čtyř základních tematických úseků, v nichž mělo být představeno české školství, spolkový život (se zvláštním úsekem Dokumenty persekuce českých menšin), hospodářství sběrného regionu a turistika v něm. Soustředění předmětů a dokumentace k výstavě v Mladé Boleslavi se tak stalo první etapou tvorby sbírek českolipského českého menšinového muzea (umístěného zprvu v Novém Boru).¹²

Další etapou při vytváření českého muzea v České Lípě bylo konstituování přípravného výboru českého muzejního spolku na půdě zdejší Národní jednoty severočeské. Od podzimu 1927 do jara 1928 se připravovaly stanoviny spolu, schválené Zemskou správou politickou v Praze k 12. červnu

¹¹ Po osvobození rekonstrukci sbírek a knihovny nebylo možno již provést, neboť jejich inventář a katalogy se nedochovaly.

¹² Část soustředěných sbírek a dokumentace, které nebyly vráceny původním majitelům nebo byly vyhotoveny pro výstavní účely, byly po skončení výstavy odvezeny do novostavby české školy v Novém Boru.

1928. Na přípravě a realizaci stanov sehrálo přitom rozhodující úlohu zdejší učitelstvo českých menšinových škol.

Po schválení stanov se přikročilo k budování spolku a muzea. Do jeho rámce patřila i příprava a vydávání vlastivědného časopisu *Bezděz*, o němž rozhodla schůze výboru spolku 13. října 1929. Časopis měl soustřeďovat příspěvky z historie, přírody a současného života Čechů a také Lužických Srbů v sběrné oblasti, která se zpočátku kryla s územím sledovaným při přípravě mladoboleslavské výstavy. K této rozsáhlé oblasti, jež zahrnovala území od Ústí n. L. a Děčína přes Šluknov, Rumburk, Českou Lípu, Litoměřice, Štětí, Dubou, Liberec, Frýdlant, Jablonec n. N. a Vrchlabí, směřovala podle výchozího projektu i sbírkotvorná a prezentační činnost nově založeného muzea. Vzhledem k tomu, že v prvních letech existence muzejního spolku byli jeho členy převážně učitelé českých menšinových škol v dané oblasti, stala se však přirozenou základnou činností českolipského muzea oblast úředního působení českolipského inspektorátu českých státních škol. Tato oblast byla užší než původně sledované území. Zahrnovala Českolipsko a dále území podél Labe od Liběchova ke Štětí, Úštěcko, Děčínsko, Česko-kamenicko, Šluknovsko a dále oblast Horní Lužice.

Po konstituování muzea se přikročilo k třídění dosavadních sbírek, které provedl ředitel české školy v Novém Boru Josef Rýzner. Původní schéma, vytýčené Mašfálkovými tematickými úseky, bylo přitom rozšířeno o dvě nová témata: dokumentaci Rumburské vzpoury a numismatiku (mince, bankovky apod.). Samostatně se vyčlenilo knihovní oddělení, které se stalo základem spolkové knihovny.

Lepší podmínky pro existenci muzea vytvořilo vybudování komplexu českých škol v České Lípě. Tam byly sbírky českého muzea přestěhovány z Nového Boru v červnu 1933. Prostory, které muzeum získalo, byly však stále nedostatečné. Proto spolek umístil hlavní část sbírek do státního zámku v Zákupch.¹³

Rokem 1935 začalo vrcholné údobí Českého muzea pro kraj českolipský, jak se tato instituce nazývala. Sbírkový muzea v Zákupch byly zpřístupněny veřejnosti v roce 1936. Šest místností – to bylo šest výstavních sání, v nichž byla umístěna expozice národopisná, historická, přírodovědná, průmyslová, školská. V Zákupch setrvalo muzeum až do konce září 1938. Po Mnichovu bylo 2. října 1938 převezeno do zámku v Bělé pod Bezdězem¹⁴ a Josef

¹³ V Zákupch se podařilo muzeu získat zprvu tři a poté ještě čtyři místnosti, které si spolek pronajal. Do nich byla přemístěna hlavní část sbírek. V České Lípě zůstala knihovna a malá laboratoř.

¹⁴ V zámku mělo sídlo Městské muzeum města Bělá pod Bezdězem.

Mašťálko se pokusil o jeho obnovení. Tomu však zabránila okupace. Po osvobození se sbírky českolipského českého muzea vrátily do České Lípy a byly začleněny do sbírek okresního muzea.¹⁵ Byl obnoven i muzejní spolek, který však zanikl v roce 1951, kdy muzeum bylo převzato městem a poté okresem.

České muzeum pro kraj českolipský vytvořilo model vlastivědného ústavu spravujícího zájmy českého menšinového obyvatelstva v národnostně smíšených regionech ČR. Pro dokumentaci života české menšiny mělo prvořadou důležitost jeho spolkové oddělení. Významná však byla také expozice Rumburské vzpoury a odboje, která shromažďovala jak materiály ke vzpouře tak materiály s tematikou legionářskou. Dokumentovala také životní osudy osobností legionářů žijících a působících na Českolipsku, tedy těch, kteří se různou měrou angažovali a byli tudíž aktivními členy českého menšinového hnutí. Důležitým kulturně-historickým celkem byla expozice národopisná, obsahující jednak hmotné doklady k životu zdejší české menšiny a jednak slušnou sbírku fotografické dokumentace k lidové architektuře a bydlení. Život a práci české menšiny dobře ilustrovala také průmyslová sbírka, obsahující doklady o činnosti českých sklářů v sledované oblasti a o jejich díle.¹⁶ Specifické poslání měl oddíl turistiky, zaměřený na propagaci kraje mezi turisty. Podchycoval ovšem i turistiku německou.¹⁷

Zásadní společenský význam připadl oddělení Lužice. To bylo vytvořeno především zásluhou Josefa Mašťálka.¹⁸ Mělo zprostředkovávat znalosti o Lužických Srbech a zároveň podpořit jejich úsilí za národní záchranu před německým fašismem. Položilo základ spolupráci českého severu s Horní Lužicí, spolupráci, která se obnovila i po roce 1945 a trvala řadu let. Českolipské menšinové muzeum mělo pro sever Čech největší význam.¹⁹

V roce 1927 se k českým menšinovým muzeím na severu Čech připojilo *Vlastivědně-archeologické muzeum v Litoměřicích*.

Myšlenka založit české muzeum v Litoměřicích vznikla už v roce 1924 mezi zdejšími českými učiteli. Byla však realizována až v roce 1927, kdy

¹⁵ Zprvu byl obnoven i muzejní spolek. Ten však zanikl v roce 1951, když muzeum bylo převzato městem a poté okresem.

¹⁶ Práci českých sklářů přibližovala a ilustrovala sbírka artefaktů, které vyráběli.

¹⁷ K historii českolipského muzea a dalších přičleněných muzeí a k struktuře jejich sbírek Sykáčková, O.: *Český muzejní spolek a jeho sbírky. Bezděz*, 1, 1990, s. 39–62.

¹⁸ Muzeum získalo dva lužickosrbské kroje, a to zásluhou faráře v Bořejově Michala Raaba, který byl původem Lužický Srb. Dále získalo velkou sbírku knih, která sem přišla z duplikátu knihovny *Společnosti přátel Lužice v Praze*. Byla jistým uznáním Josefu Mašťálkovi za to, že na stránkách *Bezdězu* podporoval úsilí Lužických Srbů za jejich národní záchranu před německým fašismem.

¹⁹ Šmejkal, L.: Jak vznikl a vycházel *Bezděz*. *Bezděz*, 7, 1998, s. 78–109.

vznikl muzejní kroužek v Litoměřicích, jehož první schůze se konala 12. června 1927. Svolal ji inspektor českých škol J. Tesař. Zúčastnili se jí mj. ředitel Karel Krěnek z Třebenického muzea a Václav Ruth, ředitel státního reálného gymnázia v Litoměřicích, který ještě předtím v *Litoměřických listech* uveřejnil krátký článek, v němž poukazoval na potřebu zřízení českého muzea v Litoměřicích a na ochotu školských úřadů poskytnout pro ně potřebné místnosti.

Na prvé schůzi muzejního kroužku se též rokovalo o českých menštinových muzeích v severních Čechách a o rozdělení sběrné a dokumentační kompetence mezi nimi. Byl vznesen návrh rozdělit severní Čechy na tři oblasti se středisky v Žatci, v Litoměřicích a v Liberci (respektive v Trutnově), kde by byla zřízena česká muzea. Dále tu bylo uvedeno, že z nich se podařilo již realizovat muzeum v Žatci a později v Litoměřicích. Na schůzi bylo rovněž konstatováno, že muzejní kroužek na úkoly nestačí a že je proto zapotřebí založit muzejní spolek, který by měl finanční zdroje z členských příspěvků a pravidelných podpor od různých korporací a též by získal státní subvenci pro získávání muzejních sbírek. *Český muzejní spolek v Litoměřicích* také záhy vešel v život. Stanovy byly schváleny 30. září 1927 a ustavující valná hromada se konala 27. listopadu 1927.²⁰ Počet členstva byl poměrně vysoký. V roce 1929 činil 423 členů, při čemž zde byli členové z Litoměřic, Lovosic, Terezína, Štětí, Úštěku aj.²¹

České muzeum v Litoměřicích bylo umístěno v jedné místnosti v starém jezuitském gymnáziu v Litoměřicích. V roce 1929 vykazovalo 500 inventárních čísel sbírkových předmětů. Ty byly z většiny archivního rázu a ilustrovaly život české menšiny na Litoměřicku. Četné byly též archeologické nálezy z Litoměřicka.

České muzeum v Litoměřicích svou sběrnou oblastí pojímalo i jižní část litoměřického okresu – Terezínsko a Štětsko, které od svého založení v roce 1900 mělo ve své programové působnosti Podřipské muzeum v Roudnici n. L. Toto muzeum spravoval dlouholetý kustod prof. Karel Rozum, který ve svých národopisných pracích a sběrech dokumentoval Terezínsko.²² Štětsko zůstalo stranou. V roce 1928, kdy roudnické muzeum bylo v krizi a nepracovalo, se prof. Rozum stal členem českého muzejního spolku v Lito-

²⁰ Ruth, V.: Počátky českého muzea v Litoměřicích. *Časopis Muzejního spolku v Litoměřicích*, 1, 1929, s. 6–7.

²¹ Černický, F.: Zpráva tajemníkova. *Časopis Muzejního spolku v Litoměřicích*, 1, 1929, s. 6–7. – K vývoji Českého muzea v Litoměřicích a zvláště jeho archeologické sbírky nověji srov.: Zápotocký, M.: Archeologická práce a muzea na Litoměřicku do r. 1945. In: *Vlastivědný sborník Litoměřicko*, 8, 1971, s. 17–18.

²² Karel Rozum podchytil z oblasti Terezína zejména řadu tradičních lidových zvyků.

měřících a napomáhal tak v jeho dokumentační i přednáškové činnosti. V této aktivitě zůstal až do konce svého života v roce 1933.²³

Na českém severozápadě významným českým menšinovým muzeem bylo *Podkrušnohorské muzeum v Mostě*. Bylo spravováno *Českým muzejním spolkem*, který se ustavil v roce 1928 a nahradil *Všeobecný český spolek Vlastimil*, vzniklý jako vlasteneckého sdružení všech národně smýšlejících Čechů v Mostě v 60. letech 19. století. Ve 20. letech 20. století tato jednota vzhledem k politickému štěpení české veřejnosti nebyla již udržitelná. V důsledku toho došlo k rozštěpení spolku. Jeho finanční prostředky, knihovna a sbírka různých upomínek přešly na muzejní spolek. Obraz o jeho činnosti poskytuje *Časopis spolku Podkrušnohorského muzea v Mostě*, který vycházel od roku 1929 do roku 1937.²⁴ V roce 1937 se v tomto časopise objevil také článek Václava Kučery Z německého ruchu muzejního. Jde o jedinou zprávu v českém menšinovém muzejním časopisectvu o práci a působení tamního německého muzea.²⁵ V určitých směrech ji dostihuje časopis *Krajem Lučanic žateckého muzea*, který se činností tamějšího německého muzea též dotýkal. Muzeum zaniklo v důsledku Mnichova v roce 1938.

Na českém severozápadě někdy na přelomu 20.–30. let 20. století bylo obnoveno také české menšinové muzeum v Duchcově. Na rozdíl od česko-německého muzea z roku 1922 hlavním jeho zřetelem bylo podchycení aktivity české menšiny v Duchcově a dokumentace jejího života.²⁶

V roce 1931 vzniklo české muzeum v Ústí nad Labem. Bylo majetkem českého muzejního spolku, který byl založen z iniciativy několika zdejších českých učitelů. Vlastnil malou muzejní sbírku, která byla umístěna v české škole v Krásném Březně. Český muzejní spolek byl založen 18. října 1931 a trval až do Mnichova, který jeho činnosti zastavil.²⁷

Začátkem 30. let 20. století bylo založeno též české menšinové muzeum v Trutnově.²⁸ Dokumentovalo oblast Krkonoš a Podkrkonoší. Trvalo patrně do Mnichova 1938, kdy zaniklo jako jiná česká menšinová muzea v pohraničí.

Menšinová muzea byla ve 20. letech 20. století zakládána jako protiváha

²³ Štoviček, J.: Karel Rozum – tvůrce Podřipského muzea v Roudnici n. L. In: *Vlastivědný sborník Podřipsko*, 10, 2000, s. 7–18.

²⁴ Tento časopis vedle výročních zpráv o činnosti muzea a spolku přináší články o dějinách a postavení české menšiny na Mostecku.

²⁵ Šmejkal, L.: Jak vznikl a vycházel Bezděz, ... c.d., s. 81.

²⁶ České muzeum v Duchcově je např. uváděno v roce 1932, kdy s ním udržovalo styky české muzeum v Litoměřicích.

²⁷ Šmejkal, L.: Jak vznikl a vycházel Bezděz, ... c.d., s. 81.

²⁸ České menšinové muzeum v Trutnově je uváděno např. v roce 1932, kdy spolupracovalo s českým muzeem v Litoměřicích. Bližší zprávy o něm chybějí.

německých muzeí v regionech osídlených zčásti také relativně početným českým obyvatelstvem. Byla dílem spíše živelné iniciativy zdola a ne centrálně organizovanou akcí. Svaz československých muzeí nemohl těmto tendencím zabránit. Ovšem nedistancoval se od nich. Pomáhal koncipovat jejich zaměření. Při formování jejich programu kladl důraz ovšem na slovo „muzeum“ ne na slovo „menšinové“. Přesto tato muzea měla některé osobité shodné rysy: prioritní orientaci na společenský a národně-politický život českého obyvatelstva, soustředění pozornosti na zahraniční i domácí odboj let 1914–1918 a na dobovou současnost. V určité míře reflektovala i tradiční lidovou kulturu místního českého obyvatelstva a doklady slovanského dávnověku oblasti.

Zcela jinak tomu bylo v regionech, které musely zápasit právě s problémy týkajícími se české menšiny. Na říjnovém zasedání Svazu československých muzeí v roce 1932 v tomto směru o práci menšinových muzeí hovořil Fridolin Macháček z Plzně. Upozornil zejména na to, že sběrný program těchto muzeí je zpravidla totožný se sběrnou koncepcí místních muzeí německých, pouze se především soustřeďuje na materiály české provenience. Poukázal na neutěšený hmotný i prostorový stav těchto muzeí a na neochotu vzájemné spolupráce s ústavy německými. Tato neochota byla viděna hlavně na německé straně. Pokud ke spolupráci došlo, realizovala se na bázi kontaktů osobních a ne institucionálních. Svaz tudíž nemohl zabránit zakládání menšinových muzeí.

V listopadu 1932 se konala porada Svazu se zástupci menšinových muzeí v Ústí n. Labem. F. Macháček na ní opakoval své názory a doporučoval, aby muzea při zachování regionálních aspektů dokumentovala jen „výsek český, vyrůstající z obsahu dnešního života české menšiny, většinou dělnické, a proto průmyslové“. Byl to především „materiál papírový“, který je „po národnostní stránce nejlepší, protože mluví líp, než kterákoli památka.“ Macháček dále doporučoval, aby menšinová muzea neomezovala svou sběrnou činnost jen na období nejnovější, ale v zájmu záchrany památek sbírala vše, co se týká příslušného teritoria, bez ohledu na národní původ jednotlivých předmětů. Doporučoval sbírat je i tehdy, kdy pracovní a prostorové podmínky těchto muzeí jsou ztíženy. Nakonec zde byl přijat závěr, že činnost menšinových muzeí je z muzejního hlediska oprávněná a užitečná, neboť v dané situaci pomáhá zachraňovat kulturní hodnoty a umožňuje hlubší poznání regionu i z těch zřetelů, které jsou německými muzei opomíjeny.²⁹

²⁹ Špět, J.: *Muzea ... c.d.*, s. 162–163.

Česká menšinová muzea vznikla ve 20.–30. letech 20. století jako reakce české menšiny, především místních učitelů, na její postavení v severních a severozápadních Čechách. Cílem muzeí byla dokumentace života českého obyvatelstva, která nebyla v německých muzeích zastoupena, ba byla vědomě zkreslována. Jinak další dokumentace probíhala paralelně s německými muzei a tak se síly tříštily. Bylo většinou vinou německých muzeí, která měla vlastní svaz, že dialog a vzájemná spolupráce nebyla nastolena a pokud tato spolupráce probíhala, byla záležitostí jedinců. Činnost českých menšinových muzeí skončila Mnichovem 1938 a připojením pohraničních oblastí k Říši. Činnost menšinových muzeí většinou splynula s nejbližšími městskými muzei. Po roce 1945 již tato muzea nebyla obnovena. Spojila se s dřívějšími německými muzei, pod nimiž byla, a spolu s nimi přešla pod českou správu. Jejich existence je jednou z méně vyjasněných kapitol života české menšiny v pohraničí.

Czech minorities' museums

Jan Štovíček

Czech minority museums were a typical product of the contemporary situation of the inter-war Czechoslovakia. They were mostly established in the towns of northern and northwestern Bohemia, where a local museum already existed, but it did not describe historical and cultural traditions of Czech life.

The Czech ethnic museums were a product of a spontaneous activity and personal efforts of teachers in particular. The Association of Czechoslovak Museums could not prevent these tendencies. When their program was formed, it stressed the word "museum" and not "ethnic."

It called the activities of ethnic museums as rightful and useful from the museum point of view since it helped preserve cultural values and allowed thorough knowledge of the region also from the aspects which were ignored by German museums.

Collaboration with German museums was minimal. If it really occurred, it related to personal, not institutional, contacts.

Czech minority museums were being established in the 1920–1930s as a reaction of the Czech minority to its position in the border regions of Bohemia. They were devised to document the life of the Czech population. The documentation of other spheres of life was taking place in parallel with German museums. The activity of Czech minority museums ended with the Munich Accord in 1938 and occupation of Czechoslovak border regions by Germany. After 1945, the museums were not renewed, they were merged with the former German museums and went under the Czech administration. Their existence in the 1920s and 1930s is one of the less examined chapters of the life of ethnic Czechs in the border region.

Tělocvičný spolek paní a dívek pražských

Irena Štěpánová

*...Tak vítejte, družky, v čety se stavte,
na červenobílém praporu dnes
znak slávy a síly nadšeně zdravte,
náš stříbrný lev se do výše vznes
a vesele zavljaj praporec ten
nad sesterskou láskou, nad rovností žen!...¹*

Tyto verše, které byly součástí delšího proslovu dr. K. Pippicha, zazněly v tělocvičně pražského Sokola 11. dubna 1898 při příležitosti prvního veřejného cvičení českých tělocvičných spolků a odborů ženských. Odráží se v nich vlastně všechno, čím tyto organizace žily, protože vedle sportovní činnosti plnily zároveň i další funkce výchovné a osvětové, orientované stejně jako v mužském Sokole výrazně česky. V poslední řádce se však objevuje i rovnost žen, tedy další aspekt, který sem přistupuje ještě navíc a stává se jedním z nejdůležitějších.

Naší nejstarší ženskou tělovýchovnou organizací byl Tělocvičný spolek paní a dívek pražských. Oficiálně schválen pražským místodržitelstvím byl 29. listopadu 1869 (šest let po vzniku Sokola). Jeho dokumentace je o několik měsíců starší². Svou relativní samostatnost a původní název spolek podržel do r. 1912, kdy se stal Ženským odborem Sokola pražského, úplně začleněn do struktury Sokola byl v r. 1921.

¹ Tyršovo muzeum tělesné výchovy a sportu, fond Tělocvičný spolek paní a dívek pražských, karton 1, leták Upomínka na I. veřejné cvičení českých tělocvičných spolků a odborů ženských v Praze dne 11. dubna 1898.

² Protokol o poradě zakládajícího výboru nese datum 13. července 1869, korespondence s místodržitelstvím začíná 18. srpna. V této době je také formulován návrh stanov, poslaný jako příloha k žádosti o schválení spolku, fond spolku 1 a, 1869–1870.

Historie této organizace je zajímavá především v době, kdy vystupovala jako samostatný subjekt, tedy od doby vzniku zhruba do první světové války, což představuje přibližně pět desítek let. Za tu dobu se tady vystřídaly tři generace cvičitelek a spolek prošel závažnými změnami v názorové orientaci. Také jeho postavení ve společenském kontextu a názory veřejnosti na cvičení žen i ženskou otázku vůbec se během let postupně přetvářely.

V době vzniku na konci šedesátých let byla pozice Tělocvičného spolku paní a dívek pražských výlučná, exkluzivní. Jeho založení spadá ještě do etapy masového zakládání nejrůznějších organizací po politickém uvolnění na počátku 60. let. Sokol sám je založen v době, kdy tato vlna kulminuje. Tělocvičný spolek zachycuje jen její poslední záchvěvy. Nové desetiletí, 70. léta, přináší hospodářskou krizi a pasivní rezistenci, nenaplnění politických ambicí a ideálů, které se zdály na dosah ruky, vystřízlivění, deziluzi, stagnaci. K novému celkovému oživení dochází až v létech osmdesátých.

To je ovšem situace viděná a interpretovaná z „mužského“ hlediska. Ženský pohled, o který se tato studie pokouší, má trochu jinou optiku. Bylo třeba víc času, aby myšlenka ženského spolku zabývajícího se tělocvikem, tedy myšlenka revoluční, téměř šokující, mohla uzrát a najít skupinu spřízněných duší, zaštitěných známými osobnostmi, které by oslabily očekávané nepříznivé reakce veřejnosti. Těmito osobnostmi byly paní Kateřina Fügnerová, manželka tehdy už zesnulého zakladatele Sokola, a Sofie Podlipská. V písemnostech spolku také od počátku figuruje sl. Klemeňa Hanušová, dlouholetá funkcionářka a cvičitelka (dcera prof. J. I. Hanuše), paní Anna Srbová a paní Terezie Nebeská. Členkou prvního prozatímního výboru byla i Karolina Světlá.

Bylo důležité, jak přijmou tak nezvyklý spolek Pražané, respektive Pražanky. Hlavní mluvčí se tedy stává Sofie Podlipská, která v letáku a výzvě otištěné v předních listech formuluje hlavní účel a smysl nově vznikajícího společenství. Zdůrazňuje nutnost harmonického rozvoje osobnosti (v zdravém těle zdravý duch) i pro ženy, kritizuje dosavadní běžný životní styl a výchovu dívek, které mají minimum pohybu v dětství i dospívání. Navíc sem prolíná i kritika nerovnoprávného postavení žen v otázce vzdělání a veřejné činnosti. Tělocvik může být počátkem cesty jistě emancipace³.

³ *„Veřejnost bude tak dlouho strašidlem ženy, ode vši činnosti zapuzujícím, dokud ona tu veřejnost neovládne mravní důstojností, dokud v ní nepřenese svůj upřímný domácí cit. Myslím dále, že jenom řízení ženské jest zárukou, by nepřemístilo se cvičení tělesné v mužské sílocviky, nýbrž vyhovělo se přemýšleným způsobem přirozeným potřebám pohlaví našeho. Jednáť se tudíž o zdraví pevné a leposť pohybů, jednáť se slovem o ženskost v díle ženském. Za tímto účelem zakládáme*

Problematická 70. léta, kdy byla ohrožena existence řady venkovských sokolských jednot, kdy zanikalo mnoho ostatních spolků s nejrůznějšími zaměřeními, proběhla u pražských cvičících dam a dívek k plné spokojenosti. Veřejnost si zvykla na existenci spolku a jeho aktivity se postupně naučila chápat jako samozřejmou součást veřejného a národního života.

Spolek v těchto letech dával o sobě vědět. Nebyl uzavřeným společenstvím, jeho aktivity byly nasměrovány navenek, k jiným (ženským) organizacím i ke školství. Od roku 1874 zajišťovaly členky spolku pravidelnou výuku dívčího tělocviku ve škole u sv. Štěpána a v dalších školách v blízkosti Sokolovny. (Žádost městské radě o povolení dívčího tělocviku na obecných školách byla podána v r. 1871). Velkou oporou tu byla r. 1872 vydaná metodická příručka první cvičitelky a náčelnice spolku Klemeni Hanušové, nazvaná *Dívčí tělocvik*⁴.

Další aktivitou byla snaha umožnit některým členkám spolku získání kvalifikace „ošetřovatelek ze stavu občanského“. Výbor vedený S. Podlipskou ustavuje za tímto účelem zvláštní odbor, jehož členky jsou po čase nuceny konstatovat, že „vše se v tak širokých rozměrech provést nedá“. V reálných možnostech bylo pouze zajištění „přednášek z oboru zdravotní vědy od osvědčených sil lékařských“⁵.

Bezplatné cvičení pod vedením členek cvičitelského sboru bylo umožněno i starším chovankám pražského ústavu hluchoněmých. Měla je na starosti mladička Renata Fügnerová po létech vzpomínající, jak vděčné žákyně to byly⁶. Zdarma nebo za snížený poplatek mohly cvičit i frekventantky Ženského výrobního spolku, oficiálně označeného za spolek sesterský.

Postupně vzrůstal počet svazků ve společné knihovně, kterou založila a zpočátku zásobovala paní Fügnerová. Také spolkové jmění díky přízniv-

Tělocvičný spolek paní a dívek pražských a vyzýváme rodačky souhlasící s námi k horlivému účastenství. Matky české, opatřtež tedy přistoupením ke spolku tomu vzájemně dětem svým i sobě nezbytných prostředků hmotných, každé jednotlivé rodině nepřístupných, dbejte okem pečlivým nad zdarem a rozvojem podniku tohoto, dcery české, uče se cvičiti sebe i jiné, abyste v každém způsobu dostáti mohly úkol, jež povolání vaše jak v domácnosti, tak při společném díle národním na vás vznáší.“ Leták Paním a dívkám českým, tiskem E. Grégra v Praze 1869, nákladem vlastním.

4 K. Hanušová vydává r. 1883 *Dětský tělocvik*, r. 1885 *Hry míčem pro mládež*, r. 1891 *Domácí tělocvik pro dívky chybňého držení těla*, 1896 *Tělocvičné hry mládeže*, r. 1907 *Tělocvik domácí atd.*

5 Zápis valné hromady Tělocvičného spolku paní a dívek pražských odbývané dne 25. 1. 1874 o 3 hod. v místnostech Sokola pražského. *Casopis Sokol* 1874, č. 3, s. 21–22. (Ošetřovatelské kurzy uspořádal o několik let později Ženský výrobní spolek).

6 Tyršová (Fügnerová), R.: První cvičitelský sbor. In: *Vzpomínáme s vděčností a láskou. Cvičitelský sbor žen Sokola pražského*, Praha 1929, s. 9–11.

cům vzrostlo. V průběhu celého trvání samostatnosti organizace ovšem sotva stačilo na pronájem tělocvičny a placení nezbytných výdajů.

Skutkem, který v dobovém kontextu lze nazvat odvážným až riskantním, bylo první veřejné cvičení členek spolku 29. června 1870. Národní listy, vždy nakloněné pro sokolskou věc, přijaly tuto akci s velkou sympatií: „*S radostí nelíčenou pohlížíme na rozkvétající tento spolek, který nám opětně díky své neúnavné své činnosti a čilosti podal... Při zvucích hudby objevily se cvičící dívky a paní v stejno Kroji tělocvičném. Velmi zajímavými a namnoze pak dosti těžkými cvičeními započato... Oddělení druhé obsahovalo cvičení družstev na nářadích... Veškerá cvičení byla velmi zdařile a k nemalému překvapení obecnstva provedena... Nadějeme se, že dívky a paní pražské, poznavše takto pravý účel tělocviku, hojně přistupovati budou k spolku tomu, jehož dalšímu rozvoji z plna srdce voláme Na zdar!*“⁷. Bylo to něco nevídaného, na co bylo třeba si zvyknout. Další veřejné cvičení provedly žákyň ve věku 7–13 let v červnu 1872. Tato produkce přilákala tolik obecnstva, že byla i významným kasovním úspěchem (výtěžek byl věnován postiženým povodní). V r. 1874 byl zorganizován odborně vedený kurs pro cvičitelky pražské i venkovské. V některých venkovských městech se totiž rovněž začaly ustavovat kroužky cvičících žen, hledající záštitu v Sokole. Aktivní byly například ženy v Jindřichově Hradci, Chrudimi i jinde.

Členky spolku se oficiálně zúčastňovaly veřejného života. Jejich delegace byla přítomna na pražských Jungmannových slavnostech v červenci 1873, na oslavě jubilea Otilie Sklenářové-Malé, pohřbu paní Anny Náprstkové (matky Vojty Náprstka), jedné ze zakládajících členek atd.

Spolek tedy v prvních letech, přestože v obecném ohledu to byla léta krizová, „*nezůstal, jako většina ženských podniků, vzet na půl cesty, ztrototavši se o úskalí, skrze něž jest ženě projíti, než se dostane na svoje nové a přirozené dráhy. Na těchto drahách má se státi člověkem a muže tudíž rovna, ale musí zůstatí přitom ženou. Nemá tedy jednati stůj co stůj otrocky nebo pohodlně, dle mužských vzorů, nýbrž původně a samostatně, tak, jak to vyžadují poměry její ženskosti*“⁸. Spolu s rostoucí prestiží vzrůstaly i řady členek. Největší přírůstek je patrný v řadách žákyň⁹.

⁷ Národní listy 1. 7. 1870.

⁸ Výňatek z proslovu S. Podlipské po zvolení starostkou spolku 29. listopadu 1869. Cit. podle sborníku *Čtyřicátý výroční zpráva Tělocvičného spolku paní a dívek pražských za rok 1869–1909*, Praha 1909, s. 9–10.

⁹ V r. 1869 v době založení měl spolek 22 činných, tj. cvičících členek, 27 členek zakládajících a 68 přispívajících. Žákyň bylo 32, o pět let později už 86. Poměr členů cvičících a necvičících se postupně obracel ve prospěch činných, skutečně sportujících členek. I v Sokole bylo v prvních desetiletích po založení spolku vysoké procento necvičících (30–50 %).



Obr. 1. První pražské cvičenky, docházející do Malypotrovy tělocvičny před založením Sokola

Nastoupený směr spolek dodržoval i v dalších letech, kdy se vyměnily osobnosti v jeho vedení¹⁰. Místo všeobecně známých dam, spisovatelek a manželek významných mužů, které jediné vahou své morální síly a vážnosti mohly dokázat, že spolek přežil a dokonce prosperoval (aniž by samy musely odložit krinolínu a rukavičky), přicházejí nositelky méně zvučných jmen, zřejmě však zcela oddané myšlence ženského tělocviku i širšího vzdělávání. Stabilnější se jeví cvičitelský sbor, po dlouhá léta vedený Klemeňou Hanušovou. Ta byla také autorkou sestav a skladeb předvedených na druhém veřejném cvičení 28. května 1875. I toto vystoupení bylo všeobecně pozitivně přijato. Odbývalo se jako obvykle v tělocvičně Sokola, která byla prakticky jediným místem, kde ženy mohly nejen veřejně vystupovat, ale i cvičit v běžných pravidelných hodinách. Vlastní tělocvičnu spolek nikdy neměl.

Vznikal tak vztah jisté závislosti na Sokolu. Spolek sice měl vlastní právní subjektivitu, ale v praxi byl zcela odkázán na pronájem prostor ke cvičení a přirozeně i šaten a celého zázemí. Musel přispívat i na otop a světlo (moderní budova Sokola postavená J. Fügnerem měla plynové osvětlení).

Pocit vlastní nezávislosti byl oslabován i systémem organizace, v pod-

¹⁰ V r. 1874 se S. Podlipská vzdala starostenství a na její místo byla zvolena náměstkyně pí. Karla Marešová, postupně se vyměnilo celé představenstvo.

statě převzatým i s terminologií ze Sokola: starosta(ka) v čele organizace, výbor, cvičitelský sbor vedený náčelníkem(nicí), sbor pomahatelů(telek), členstvo cvičící a necvičící, žactvo. Velmi těsné byly osobní vazby zakladatelů obou organizací. Byla zde už zmínka o paní Fügnerové a její dceři, budoucí Tyršově manželce. I v dalších letech se objevují jak ve spolku paní a dívek, tak v Sokole stejná jména¹¹. První cvičitelky byly Tyršovými žákyněmi.

Závislost na Sokole byla patrná i v prvním ženském cvičebním kroji. Stříhová soustava musela samozřejmě respektovat dámský oděvní styl, ale materiál a barvy byly stejné: silnější plátno režné barvy a červené punčochy (místo mužské červené košile). Střih tohoto „sportovního kompletu“, zdobeného červenými lemovkami, byl dost odvážný. Široká přepásaná blůza sahala ke kolenům a pod ní vykukovaly okraje nohavic ze stejného materiálu. Boty byly buď měkké, šněrovací, nebo nízké střevíce. Cvičitelky opět stejně jako v Sokole měly v pase převázanou modrou šerpu.

Vztah obou organizací byl velmi blízký, intenzivní a probíhal jak po oficiální linii, tak i na základě příbuzenských a neformálních kontaktů. Přitom je jasné, že Sokol zaujímal k ženskému spolku vztah spíše protektorský, vědom si své převahy materiální i zcela přirozeného nadřazeného postavení mužského společenství.

V prvních letech byl tento stav oběma stranami akceptován a byl tedy nekonfliktní, přátelský. Sedmdesátá léta nebyla dobou pro ventilaci „ženské otázky“ a sesterský ženský spolek byl snad v jistém směru i morální posilou Sokolu, který právě procházel kritickým obdobím své existence¹².

V Sokole bylo otázkám vnější reprezentace, symboliky, formám vzájemných vztahů mezi členy i otázce kroje¹³ věnováno neobyčejně mnoho pozornosti. V ženském spolku naopak byla tato témata spíš okrajová, podružná. Představenstvo se příliš netrápilo tím, že nemá k dispozici něco, co by se dalo nazvat klubovou místností. Výbor a cvičitelský sbor se k poradám scházel v bytech svých členek a hostitelka při té příležitosti podávala malou svačinu.

Také nebyla vypracována žádná závazná pravidla pro společenský styk. Navenek byly členky samozřejmě „sestrami“ a ve vzájemné korespondenci se Sokolem je oslovení „drazí bratři“ a „drahé sestry“ jedině možné. V běžném styku však zůstalo tehdy mnohem obvyklejší vykání a také oslovení paní nebo

¹¹ Např. manželé Pallovi, jeden z dalších významných funkcionářů Sokola, J. Scheiner, byl bratřancem R. Tyršové atd.

¹² V 70. letech výrazně poklesl počet členů Sokola. Některé venkovské jednoty zcela zanikly nebo se spojily s hasičskými sbory.

¹³ Štěpánová, I.: Formování a funkce sokolského kroje v české společnosti 60. a 70. let 19. století, *Český lid* 84, 1997, č. 2.

slečno bylo chápáno jako přirozené. Tato titulatura přetrvává i v oficiálních zápisech z porad a schůzí ještě v prvním desetiletí 20. století. Vykaly si i členky cvičitelského sboru a jen mladší generace se případně oslovovala křestním jménem. Pokud si některé dvojice tykaly, bylo to ostatními chápáno jako jejich výhradně soukromá záležitost¹⁴. Nebyla tu zřejmě pocítována potřeba překračovat vžitou společenskou konvenci jako v mužském Sokole, kde demokratické tykání a oslovení „bratře“ bylo od počátku existence spolku závazné.

Členky organizace neměly rovněž potřebu spolkového praporu, neodmyslitelné součásti vnější reprezentace a symboliky Sokola. Pokud se objevily na veřejnosti jako oficiální zástupkyně svého společenství, bylo to vystoupení zcela skromné. Neexistovala paralela k efektnímu mužskému sokolskému kroji. Jediný spolkový šat byl cvičební, pochopitelně zcela nepoužitelný pro jinou příležitost¹⁵. Vztah k spolkovému kroji byl v ženské organizaci mnohem vlažnější než v Sokole, kde docházelo k dramatickým výstupům a temperamentním diskusím na shromážděních i později na stránkách spolkového časopisu¹⁶.

Ženy také nepořádaly hlučné masové výlety tak typické zejména pro počáteční období činnosti Sokola. I tyto akce byly výlučně mužskou záležitostí a byly regulovány dosti přísnými předpisy výletního řádu¹⁷. Ženská aktivita byla směřována, pokud pomineme vztahy se Sokolem, převážně k ženské veřejnosti a dalším ženským spolkům. Její publicita nemohla být tak široká. Navíc „generace zakladatelek“ neomezila svou činnost na tento jediný spolek. Byly vlastně u všeho, co se ve společnosti odehrávalo. Vedle obvyklé role manželek a hostitelek byly činné v dalších organizacích, které mají svůj počátek v druhé polovině 60. a počátku 70. let, v Americkém klubu dám založeném r. 1865¹⁸ a v už zmíněném Ženském výrobním spolku českém, který začíná působit v r. 1871¹⁹.

¹⁴ Pro ilustraci může posloužit vztah Renaty Tyršové a Terezy Novákové, vrstevnic, vzdálených od sebe jediný rok, které v dětství společně cvičily a v dospělosti je svedl zájem o lidovou kulturu. V bohaté korespondenci se oslovují „slovutná paní, milostivá paní apod. (pozůstalost Terezy Novákové, Literární památník národního písemnictví Praha, pozůstalost R. Tyršové, Tyršovo muzeum tělesné výchovy a sportu.

¹⁵ Nabízí se tu zajímavé srovnání. Mužský kroj byl původně koncipován jako reprezentativní a symbolický oděv, ve kterém se mimo jiné i cvičilo. Teprve v průběhu doby vzniká potřeba speciálního cvičebního úboru, zcela účelového, praktického, odlišného od slavnostní formy šatu. V ženském tělocvičném spolku probíhal vývoj zcela opačně.

¹⁶ Časopis *Sokol*, roč. 3, 1873.

¹⁷ Tyto výlety byly čistě mužskou záležitostí a i pro ně byla vydána přesná pravidla. Účastníci nesměli na výlet, někdy fyzicky hodně náročný, brát s sebou ani hůl, ale např. ani psa.

¹⁸ Funkcionářkami Amerického klubu dám byly Sofie Podlipská, Karolina Světlá, V. Lužická-Srbová, R. Fügnerová-Tyršová atd. Viz Secká, M.: Americký klub dám, *Český lid* 82, 1995, s. 56n.

¹⁹ Ženský výrobní spolek byl prvním vzdělávacím ústavem pro dívky. V jeho čele stály Karolina



Obr. 2. Anna Ptáčková, členka předsednictva Tělocvičného spolku paní a dívek v r. 1911

Zdá se, že vývoj (pražských) ženských spolků neprocházal v 70. letech nějakou citelnou krizí nebo stagnací, spíše naopak, i když je třeba znovu zopakovat, že členstvo i předsednictva těchto organizací se rekrutovala z úzké vrstvy předních měšťanských česky smýšlejících rodin. Je tedy logické, že většina lidí působila ve většině spolků současně.

Tělocvičný spolek paní a dívek pražských prosperoval i po odchodu původního předsednictva. V polovině 70. let se činnost zaměřila i na dívky s ortopedickými vadami a vadami růstu. Jako hospitantky se práce spolku zúčastnily zájemkyně ze Srbska atd. Po první desítky let se členky mohly podívat zpátky s dobrým pocitem. Přesto se zdá, že toto jubileum nebylo nějak honosně oslavováno. Patetický byl projev Elišky Krásnohorské²⁰, objevily se ohlasy v denním tisku, v Umělecké besedě byl uspořádán koncert a to bylo vše. Spolkový sokolský časopis v té době neexistoval, a tak se výročí vzpomnělo jen malou interní slavností.

Světla (později Eliška Krásnohorská), S. Podlipská, A. a M. Srbovy, D. Hanušová (sestra Kl. Hanušové), M. Čelakovská a další. Fialová, P.: Zásluhy dr. Elišky Krásnohorské o Ženský výrobní spolek český a jeho školy. In: *Ročenka Dobročinného komitétu*, Brno 1947, uspoř. P. Antořová, s. 135–141.

²⁰ „...Těm dík a čest, kdož ohněm slunné myšlenky a / krásou ideálu srdcím pravdu věští, / kdož na národu všecky jarní ratolesti / pak ducha vštěpují – i v duši dívenky, / kdož z odpadlických bludů matně křížovatky / v kraj rodný vedou české dcery, matky, / jež učí se svůj krasší úkol znáti / a milovati lepší lidstva cíl!.../ Však chceme krásnou vůli skutkem zříti / i blahé myšlenky dát silnou perť k letu / a statně ženy české odchovati světu.“ Fond Tělocvičný spolek paní a dívek pražských B XIV, 1879, proslov E. Krásnohorské k desetiletému trvání spolku.

Následující období, opět trochu paradoxně s vývojem Sokola, bylo klidné, spolek pracoval ve vyjetých kolejích a nedělo se tu nic, co by poutalo zvláštní zájem veřejnosti. Zdá se, že se ženské aktivity obrátily jiným směrem, i když oba základní aspekty, emancipace a vlastenectví, zůstávají. V centru dění je především Ženský výrobní spolek a záhy, od r. 1873, i Ženské listy, které zprostředkovávají kontakty i s mimopražskými ženskými sdruženími. V podstatě celá 80. léta byla v Tělocvičném spolku paní a dívek léty spokojeného a nevzrušeného existování. Spolek se scházel k pravidelným cvičením, poradám a schůzím, udržoval už zavedené kontakty. Teprve koncem tohoto období se objevuje nová činnost. Od r. 1887 je otevřeno cvičení i pro zcela malé děti předškolního věku „rejiště dětské“. O rok později členky začínají pravidelně pěstovat zpěv. Je to v jistém smyslu návrat ke kořenům, protože už v zakládací listině podobně jako v mužském Sokole je výslovně konstatováno, že „účel jednoty jest, aby pěstoval se tělocvik ve spojení se zpěvem“²¹. Pravděpodobně v této době byl vydán nedatovaný sborníček uložený v archivních materiálech spolku. Je vidět, že ženám nevyhovoval tehdy už bohatý sokolský zpěvník. Měly svůj vlastní repertoár, texty zpívané na nápěvy známých, většinou lidových písní. Snad nejvýmluvnější je sloka delší skladby podle melodie Moravo, Moravo:

*...Vlasti má, vlasti má, vlasti moje milá!
Pro tebe dcera tvá chce být otužilá!
Chce své údy tužit, aby sílu měla
by tvá píseň krásná na kraj světa zněla...²²*

Devadesátá léta přinášejí nové oživení zájmu o ženský tělocvik. Není to už exkluzivní záležitost malé skupinky lehce výstředních dam a slečen, ale jedna z možností ženské spolkové činnosti, která byla veřejností přinejmenším tolerována. Vedle řady organizací, které vznikaly ve venkovských městech a snažily se zatím neúspěšně začlenit pod ochranná křídla Sokola²³, setrvává Tělocvičný spolek paní a dívek na své právní samostatnosti. Spolek už vstupoval do třetího desetiletí své činnosti a širě jeho zájmů se rozrůstala. Od r. 1890 organizoval kurzy pro zájemkyně o složení privátních učitelských zkoušek z tělocviku, určené především industriálními učitelkám, které byly často touto výukou pověřovány. Současně magistrát

²¹ Přípis c.k. místodržitelství, rub listiny se žádostí o povolení s datem 18. srpna 1869, 1a 1869–1870.

²² Nedatovaná brožurka Pochody Tělocvičného spolku paní a dívek pražských.

²³ Sokol byl původně čistě mužskou organizací. Počátkem 90. let začínají po venkově vznikat „ženské odbory“, se kterými si místní sokolské jednoty nevědí rady. Rozpačitost ve vztahu ke cvičícím ženám trvala dlouhá léta i ve vrcholných sokolských orgánech.

přidělil spolku zahradu Na Bojišti. Členky tu mohly pěstovat květiny a získat tak i jistou odbornou kvalifikaci. V zimě se zahrada používala jako kluziště. Významné byly i kontakty s právě otevřenou Minervou. Studentky prvního dívčího gymnázia absolvovaly zcela zdarma kursy tělocviku pod vedením učitelek spolku paní a dívek²⁴. Opožděně r. 1891 vydaný leták ke dvaceti-letí spolku mohl bilancovat: „*Tělocvičný spolek paní a dívek jest spolek směru přísného, jest spolek ryze vlastenecký i dobročinný. Spolek pracuje, aby dorost dívčí, mládež, to jádro národa, bylo zdraví pevnějšího, otužilejšího, pracuje ku povzbuzení citu vlasteneckého, hledí dle svých sil, aby i nezámožným dívkám poskytovalo se dobrodiní zdraví a osvěžení, ujímá se ubohých dívek křivě rostoucích, on pracuje i k rozšíření drah působnosti ženské, odchováváje cvičitelky na venek a upozorňuje dívky na zdravé pěkné zaměstnání s květinami, kterých především na venkově při mnohém dámském spolku pěstiti by se mohlo a schopno jest otevřítí pěknou novou dráhu přiměřené práce ženské...*“

Jiná byla situace u nově vzniklého společenství pražských cvičících žen. Tělocvičný kroužek dam vyšehradských byl založen r. 1891 a dosti vehementně se domáhal začlenění do vyšehradského Sokola. Jejich žádost byla zpočátku striktně zamítnuta, ale protože podobné situace vznikaly i jinde, musely se nejvyšší orgány Sokola čas od času tímto problémem zabývat. Popravdě řečeno se tato otázka „*stala bolestivým místem organizace sokolské, jehož dlouho nikdo se nechtěl dotýkati*“²⁵. V této fázi vývoje se už skutečně jednalo o problematiku ženské emancipace v pravém slova smyslu a předsednictvo České obce sokolské jí bylo zaskočeno. Dotazy, zda lze do Sokola přijímat ženy, respektive zakládat v jeho rámci ženské odbory, se množily. Vedení Sokola se k závěrům propracovávalo pomalu a těžce. Situaci ovšem bylo nutno řešit. Do r. 1897 bylo rozhodnutí ponecháno na jednotlivých jednotách. Ženy cvičily, spolky fungovaly pod různými názvy a jejich vztah k Sokolu reálně existoval, neměl však statutární formu. Postavení Tělocvičného kroužku dam vyšehradských bylo takové, že byl považován za „*dámský odbor jednoty*“, členky platily stejné příspěvky jako sokolové, ale neměly v organizaci žádná práva.

Ještě v březnu 1896 prohlašuje Česká obec sokolská, že „*ženské za členy*

²⁴ *K rukám slč. Kl. Hanušové. / Slavný výbore Tělocvičného spolku paní a dívek pražských! / V hluboké účtě podepsaný výbor spolku Minervy vzdává slavnému výboru Tělocv. spolku paní a dívek pražských nejvroucnější díky za nezištnou obětavost a ochotu, kterou týž Minervě prokázal, udílev začkám střední školy její ve 2. pololetí šk. roku 1890/91 bezplatně vyučování tělocvičné a prosíme, by nezkrácená přízeň slavného spolku i na příští léta ústavu našemu vládně byla zachována. / V účtě nejoddanější výbor Minervy / spolku pro ženské studium v Praze / Jos. Baudiš / t.č. před-seda. / V Praze, 23. června 1891. Fond spolku 3-6-1 Koresp. přijatá 1891.*

²⁵ Weber, A.: Vývoj ženské otázky v sokolstvu, *Sborník sokolský 1912*, s. 116.

jednot přijímány býti nemají a kde je potřeba, budiž tělocvik dívčí zařaděn do způsobu cvičení dorostu.“ Tento výrok ovšem zcela ignoroval situaci, že ženy, ať už je jejich statut jakýkoli, v Sokole skutečně cvičí. Následovala tedy vyjádření, postupně upravující „ženskou otázku sokolskou“. V listopadu a prosinci 1897 formuluje Česká obec sokolská věc takto: „*bud'těž všude, kde poměry tomu dovolují, zřizovány ženské tělocvičné odbory, aneb jiným vhodným způsobem zaveden tělocvik žen*“²⁶. To byl značný pokrok. Možnost oficiálního založení ženských odborů Sokola využila hlavně venkovská města, v Praze pak přirozeně ženy z vyšehradského kroužku a brzy i další. Přesto nebyla pozice ženských odborů zdaleka rovnoprávná. O jejich postavení, aktivním a pasivním volebním právu, autonomii a dalších otázkách se diskutovalo ještě mnoho let.

Tělocvičný spolek paní a dívek pražských se těchto diskusí nezúčastnil. Jeho vedení bylo spokojeno se svým formálně nezávislým postavením a snahy o změnu se objevily až s příchodem mladších cvičitelek o více než desetiletí později. Vlastní samostatnost však spolku nebránila v kontaktech s ostatními sokolskými ženskými odbory. Dne 21. listopadu 1893 spolek uspořádal s ženským odborem Sokola v Chrudimi veřejné cvičení, bohatě navštívené a dobře hodnocené. Tato akce byla ovšem jen nesmělým pokusem ve srovnání s I. veřejným cvičením českých tělocvičných spolků a odborů ženských v Praze, konaným 11. dubna 1898. K této příležitosti byl vydán ilustrovaný leták (viz báseň v úvodu) s programem a verši. Zúčastnilo se mimo organizujícího Tělocvičného spolku 29 dalších ženských odborů a spolků z celých Čech (jen z Prahy to byl odbor vyšehradský, staroměstský, malostranský a dva smíchovské). Na programu byla prostná i cvičení na nářadí a z dobových komentářů vyznačuje místy údiv nad tím, že ženy, zcela ponechány samy sobě, dokázaly všechno zvládnout po stránce organizační i obsahové²⁷. Byly tak „*vyvráceny liché předsudky proti ženskému tělocvikovi v řadách sokolských panujících*“²⁸. Přesto i tato akce, konaná přirozeně opět v tělocvičně pražského Sokola, by bez jeho ochoty k propůjčení sálu a zařízení nebyla myslitelná. Představenstvo Tělocvičného spolku také posílá jako ostatně při všech podobných příležitostech Sokolu oficiální poděkování²⁹.

²⁶ Tamtéž s. 118.

²⁷ Program byl zřejmě dost fyzicky náročný, vedle prostných se cvičilo na stole, koni na děl a na šíř, na bradlech, hrazdě a kruzích.

²⁸ Šourková, B.: Historický vývin ženských odborů. In: *Průvodce výstavou sokolskou v Radnici staroměstské v Praze. VI. slet všesokolský v Praze 1912*, s. 67n.

²⁹ *Slavnému správnímu výboru tělocv. jednoty Sokol v Praze. / Drazí bratři! / V úctě podepsané*

Toto veřejné cvičení bylo dalším impulsem pro oživení diskuse o postavení ženských odborů v rámci Sokola. V samotném jeho vedení byly názory na ženskou otázku rozptýleny v dosti širokém spektru od zcela nesvéprávného postavení na úrovni dorostu až k postavení relativně samosprávnému³⁰. Nic nevyřešil ani první sjezd ženských odborů v r. 1898, ani diskuse na stránkách Věstníku a Sborníku sokolského v následujících letech. V r. 1900 byl změněn název z původních odborů dámských na ženské a ve Věstníku sokolském se objevila pravidelná rubrika Věstník ženských odborů.

Významná byla účast žen na IV. všesokolském sletu v r. 1901. Ženské vystoupení (900 cvičenek) se poprvé stalo částí programu a bylo všeobecně dobře přijato. Počet ženských odborů v Sokole vzrůstal³¹. Tím víc vystupovalo do popředí výlučné postavení Tělocvičného spolku paní a dívek. Poddržoval si svou nezávislost i původní název, který se pomalu stával anachronismem. Blížila se doba, kdy muselo dojít ke konfliktu uvnitř organizace. Spolek měl stejný nebo velmi podobný program jako ostatní ženské odbory, avšak zároveň lpěl na své emancipaci a nezávislosti mnohem víc než ony. Přesto v r. 1902 dochází k formálnímu aktu volného začlenění Tělocvičného spolku do České obce sokolské. Spolek měl dále svou autonomii, nebyl v postavení ženského odboru podřízeného určité jednotě, takže z nového statutu mohl spíše profitovat³².

Největší názorové střety probíhaly v letech těsně před první světovou válkou. Nešlo v nich už dávno o ženský tělocvik, ale o postavení žen jako takové. V tělocvičných organizacích, které se shodou okolností staly zřejmě prvními spolky, kde se setkávala zájmová činnost mužů i žen, se diskuse pochopitelně soustřeďovala na právní postavení části členstva a kopírovala tak v jistém smyslu celospolečenský vývoj ženské otázky. Vysoké morální

dovolují si vysloviti srdečné díky za laskavé propůjčení tělocvičny a šaten ku přípravným zkouškám i cvičení, jakož i za veškerou ochotu sl. správního výboru, jež u příležitosti I. veřejného cvičení českých žen takým způsobem osvědčena byla. Prosíme o zachování přízně v době příští znamenají se za výbor ku uspořádání I. veřejného cvičení žen českých. / B. Sourková, t.č. jednatelka. / A. Slavíková, t.č. předsedkyně. Fond spolku 3a – Korespondence odeslaná 1869–1914, dopis z 13. 4. 1898.

³⁰ Na přechodnou dobu byl doporučen (nikoli ale přijat jako závazný) značně nedemokratický návrh, umožňující členkám jednot pouze tzv. autonomii, tedy funkci předsedkyně, místopředsedkyně, jednatelky, náčelnice a čtyř členek předsednictva. V tomto orgánu byl zastoupen i mužský delegát s právem veta. V centrálním správním výboru jednoty členky ženského odboru zastoupeny nebyly. *Sborník sokolský 1902*, s. 88–92.

³¹ V r. 1899 bylo v rámci Sokola 60 odborů, r. 1900 již 74 a ve sletovém r. 1901 vzrůstá počet na 111.

³² V dopise z 20. června 1902, adresovaném výboru České obce sokolské se píše: „Pokládáme za svoji povinnost vzdáti vřelé díky slavnému výboru za jeho snahu a přičinění, s kterým se ujal a provedl přivtělení spolku našeho k České obci sokolské...“ Hned v další korespondenci následuje série žádostí o propůjčení tělocvičny a galerie pro dětskou výborovou zábavu, přednášku, besídku, žádost o slevu nájemného atd. (3a Korespondence odeslaná 1869–1914).

ohodnocení sklidily sice ženy, které vystoupily na V. sletu v r. 1907 (2400 cvičenek), ale jejich postavení v rámci Sokola zůstávalo nevyřešené. Byl to problém, který mužské vedení Sokola téměř rozvrátil. Jednotliví funkcionáři nebyli s to dohodnout se na jednotném řešení³³.

Jednotné ovšem přestávalo být i předsednictvo Tělocvičného spolku. Vznikal tady především generační konflikt mezi výborem, vedeným v té době dlouholetou starostkou Annou Slavíkovou, a mladším cvičitelským sborem. Šlo o to, zda má spolek setrvat ve své nezávislosti, maximálně emancipovaný, ale v podstatě odtržený od masy ženských odborů, nebo zda má s nimi splynout a vzdát se svého postavení. Starší členky představenstva preferovaly prvou alternativu, mladší cvičitelky, zastupované energickou mluvčí E. Roudnou, se přikláněly ke druhé variantě.

Na valné hromadě v dubnu 1909 převážil ještě názor starostky Anny Slavíkové: „*Přiboj rozbouřených vln ženské otázky v Sokolstvu bude doléhati na základy a složení spolku našeho a tu bude třeba semknutí veškerého členstva v jediný pevný šik, který v lásce a svornosti hájiti bude zdravý odkaz šlechetných zakladatelek a geniálního zakladatele Tyrše tak, že spolek náš nejen že v základech se nezachvěje, ale pro budoucnost nezmarně se upevní a vyjde ze zápasu jako vítěz, přimášejší ženské otázky sokolské zdravé rozluštění, a tím nejen ženě české, ale i ženě slovanské veliké poslání. Od mládí tkví mi v duši veliký ideál ženy slovanské volné, pout nevolnictví zbavené, v jediný svaz spojené a pracující společně za blaho a štěstí veliké rodiny slovanské – proč neměl a nemohl by tento ideál uskutečnit se v Sokole?*“³⁴.

Představenstvo spolku vedlo čilá jednání se zástupkyněmi ženských odborů Sokola. Problém postavení žen byl, jak je patrné z předchozí citace, chápán jako (nadsnárodní) politikum, zároveň ale i používán silně emotivně. První písemná zmínka o neshodách v představenstvu spolku se objevuje v zápisech výboru na schůzce s delegátkami některých pražských ženských spolků. Starostka Anna Slavíková „*vzdává úctu tomu, že každý sokol podrobuje se kázni, ale ženám bylo dosud jen diktováno, žena je přehlížena*

³³ V sešitě se zápisy výborových schůzí Tělocvičného spolku paní a dívek z let 1909–1914 (krabice 2, a-a-1 17) je v zápise z 21. 4. 1909 zachycena zpráva o průběhu jedné ze schůzí představenstva České obce sokolské, na kterou byly pozvány delegátky spolku, starostka Anna Slavíková, jednatelka a pokladní: „*p. dr. Novotný mluvil pro volební právo žen (v rámci Sokola I.Š.), ostatní, jako p. dr. Scheiner, Urban a Kavalír rozhodně proti. Naše tři dámy byly žádány o dobrozdání. Podaly proto svůj vlastní návrh, aby ženy měly samosprávu, ale aby byly přičleněny k župám a tím k obci s rovnými právy. Mužský výbor pošle delegáta do schůzí ženských a naopak ženy budou mít delegátku ve schůzi výboru mužského. Výbor (Tělocvičného spolku I.Š.) mlčky přijímá návrh těchto tří dam za svůj.*“

³⁴ Zápisník výboru z valných hromad Tělocvičného spolku paní a dívek pražských, krabice 2, a-a1-17.

jako člověk myslící“. V replice na toto vystoupení se ozývá z úst hlavní oponentky Elišky Roudné, že spolek vystupuje aristokraticky, nesokolsky, členky si ani netykají. Napadená předsedkyně se brání, argumentuje, že lepší kruhy se pak Sokolu vyhýbají, studenti nemají zájem. Další zapsaná diskuse už sklouzává do osobních invektiv typu: komu vadí tykání, ten není inteligentní atd.³⁵

Konflikt se stále stupňoval a je možné jej sledovat dokonce z pohledu obou zúčastněných stran ze zápisníku výboru a zápisníku cvičitelského sboru³⁶. Cvičitelky zavedly od června r. 1909 ve cvičebních hodinách všeobecné tykání. V lednu 1910 přicházejí s návrhem, aby ve výboru bylo zastoupeno více cvičících (tedy aktivních) členek. Bojovná E. Roudná, jediná členka spolku, která měla státní zkoušku z tělocviku a byla jistě charismatickou osobností, postupovala na hodnostním žebříčku. V r. 1910 se stala místonáčelnicí a za několik měsíců po rezignaci dosavadní náčelnice nastoupila na její místo. Mezitím pokračovalo dohadování a zasedal „smírčí soud“, který vynesl zcela nezávazný alibistický verdikt. Většina členek snad ani nechápala, o co jde. Možná, že nemuselo docházet k tak dramatickým výstupům a osobnímu osočování, protože bylo jen otázkou času, kdy Tělocvičný spolek splyne s ostatním ženským hnutím a stane se jedním z odborů. Snaha starší generace byla donkichotská, až dojemná v boji o udržení vlastní, relativně samostatné existence. Mladší cvičitelky hodnotily situaci mnohem realističtěji. Věděly, že se budou muset vzdát větší části práv, ale celkem správně usuzovaly, že bude záležet hlavně na nich samých, aby si své postavení v Sokole postupně vybojovaly. Energie a odvaha jim rozhodně nescházely.

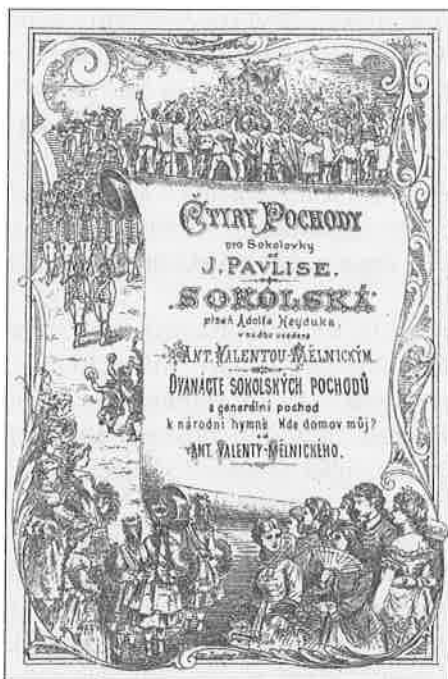
V těchto diskusích skoro zaniklo 40. výročí trvání spolku. Oslavy se posunuly až na březen následujícího roku (1910). Rozladění se objevuje v textu brožurky vydané k této příležitosti³⁷ a odraz neutěšených vztahů ve spolku se promítá i v textu blahopřejného dopisu Sokola³⁸. Vleklo se dohadování

³⁵ *Tamtéž*, zápis ze schůze odboru zástupkyň Tělocvičného spolku paní a dívek a ženských odborů ze Žižkova, Nuslí a Vršovic 24. června 1909.

³⁶ Krabice 1, 21 9-6-2 Zápisník cvičitelského sboru 1907–1913.

³⁷ „Povážíme-li, jak těžko ještě dnes rází si cestu spravedlivé požadavky žen, toužících po zrovnoprávnění ženy s mužem, musíme v hlubokém obdivu pohlížeti k našim zakladatelkám...“ Z řeči, pronesené starostkou na slavnostní schůzi ke 40. výročí Tělocvičného spolku paní a dívek pražských v neděli 6. března 1910 v tělocvičně Sokola pražského. In: Čtyřicátá výroční zpráva Tělocvičného spolku paní a dívek za rok 1869–1909, Praha 1910, s. 7.

³⁸ „... A více nežli nejvznešenější chvalozpěvy platí 40 pražských let slovatného spolku, kteráž znamenají plno úsilí, plno píle a nadšení, žel, že však i trpkostí a hořkostí. Než s hrdostí a pýchou můžže slovatný spolek ohlédnouti se na vykonanou práci...“ Dopis správního výboru Sokola pražského z 5. března, podepsaný starostou dr. J. Scheinereim (3-6-1 Korespondence přijatá, 1869–1921).



Obr. 3. „Sokolovka“ – sokolský pochod

o postavení ženských odborů a nekonečný se zdál i konflikt uvnitř spolku. Mnoho sil se vyčerpávalo potyčkami a vlastní činnost tak byla skoro paralyzována. V průběhu roku 1911 z velké většiny rezignovaly na své funkce ty představitelky spolku, které nesouhlasily s jeho začleněním do ženských odborů Sokola³⁹.

Ustavující schůze nového výboru se sešla 6. března 1912 a dostala za úkol vypracovat i nové stanovy podle stanov České obce sokolské a za pomoci jejího delegáta. Proces sblížování se Sokolem byl nastartován a bylo důležité, aby proběhl rychle, protože v létě téhož roku byl plánován VI. všesokolský slet. Návrh nových stanov, jednacího řádu a názvu spolku byl prodiskutován na výborové schůzi 1. dubna a schválen valnou hromadou 24. dubna. Nové stanovy, schválené pražským místodržitelstvím 23. května, se daly okamžitě tisknout ve dvoutisícovém nákladu. Organizace měla nyní „podvojný“ název: *Ženský odbor Sokola pražského, dříve Tělocvičný spolek paní*

³⁹ Zápisník cvičitelského sboru, 4. října a 24. listopadu 1911. Ohlasy na rozpory ve spolku se objevují i v tisku, v Čase, Samostatnosti a Politice.

a dívek pražských. Tento název nebyl konzultován s výborem Sokola, nelíbil se a rozladění bylo vyjádřeno jak ústně, tak dopisem. Doslovná formulace zněla, že výbor „nepožádal o dovození přijati nové jméno“. Reakcí byl vysvětlující a omluvný dopis⁴⁰, operující jednak s tím, že na sletu (v červnu t.r.) chtěly už ženy cvičit pod novým názvem, vyjadřujícím spojení se Sokolem, jednak „nechtěly jsme našim členkám o letošním sletu všesokolském způsobiti znovu nepříjemnosti poznámkami ostatních sester z odborů ženských, kterým náš bývalý název v organizaci sokolské právem se nelíbil, a proto uspíšily jsme přeměnu stanov...“

Spolek se tedy stal jedním z ženských odborů. Ztratil své výjimečné postavení, které však bylo, jak se zdá z citace, mladším členkám spíše na obtíž. O sletu řídila ženská vystoupení z velitelského můstku jistě spokojená Eliška Roudná. Přehlížela řady žen oblečených v modrých cvičebních úborech s bílými límcí, cvičící převážně s kuželi, i zástupy žákyň, jejichž náročné vystoupení narušilo špatné počasí.

Situace se uklidnila, nejhorší emoce vyprchaly. Odstupující Anna Slavíková dostala dokonce od nového vedení odboru diplom. Říká se, že dějiny píše vítěz, a tak byla tato malá historie ve výroční zprávě za rok 1912, podepsané novou starostkou Julií Kretšiovou, interpretována takto: „Vystřídaly se síly ve vedení spolku. Starší, zkušené pracovnice postoupily místo novým svěžím silám, které, doufám, s chutí vrhnou se do práce a vynasnaží se spolek náš netoliko udržeti na místě, kam přičinlivostí svou jej přivedly naše předchůdkyně, ale povznesou jej znovu na onu výši, odkud druhdy svítil probouzejícímu se hnutí ženskému v sokolstvu...“

Zatím ovšem zdaleka nebylo postavení tohoto „hnutí ženského“ ani v sokolstvu, ani mimo něj přijatelně vyřešeno. Příznačná je ukázka agendy v zápiscích výboru: 27. února 1913 byly na programu body:

- bufet, věneček
- pozvánka na schůzi ženských spolků
- subvence
- dvě pozvánky do schůze spolku pro volební právo žen (zúčastnilo se několik členek, hlavní řečnicí byla poslankyně B. Viková-Kunětická)
- účast na kursech řečnické školy.

Předsudky se lámou jen pomalu. Těžko hledat pro toto období výstižnější charakteristiku než slova jedné z významných představitelk ženského tělocvičného hnutí: „Podlehly jsme, ale myslím, jen k našemu prospěchu. Neboť

⁴⁰ Koresp.odeslaná, dopis výboru Sokola pražského z 13. prosince 1912.

domnívám se, že jest lepší postupný vývoj než náhlý převrat.. dle mého mínění nejsme dosud vychovány pro úplnou samosprávnost, schází nám důkladná zkušenost a důvěryhodná samostatnost. Emancipujme se dříve z područí a vedení mužů v tělocviku a ve vedení odborů dokažme, že dovedeme též samostatně pracovat po boku mužů. Uplatme práci svou nejen po stránce tělocvičné, ale i po stránce vzdělávací jak v odborech, tak i v župě. Vychovejme si v odborech ženu po sokolsku i pro její vznešený úkol vychovatelky. Nezabavujme členky naše pelu ženskosti, nevychovávejme mužatky, ale družky, vědomé povinností nejen národních, ale i rodinných...“⁴¹

⁴¹ Šourková, B.: Historický vývin ženských odborů. In: VI. slet všesokolský v Praze 1912. Průvodce výstavou sokolskou v radnici Staroměstské v Praze, Praha 1912, s. 67.

Physical Education Association of Prague Ladies and Girls

Irena Štěpánová

The presented study examines the history of the Physical Education Association of Prague Ladies and Girls. The organisation was established in 1869, six years after the establishment of men's Sokol as the first ever association of this type.

From the very beginning, it was headed by prominent writers and wives of outstanding personalities. The association was not only a sports club, but an organisation with a strong Czech national focus. At the same time, from the beginning it tried to advocate equal position of women in education and social life. It fostered active contacts with other women's organisations, the Ladies' American Club and the Women's Czech Production Association (the same women actively worked at the same time in all of these associations). However, relationships with the men's Sokol were the most important ones. The association depended on the lease of its gym, it was organised along its lines, it used the same phraseology and there was also a large number of personal, friendly and family contacts.

Since the early 1890s, when the "women's question" started to become an urgent issue and when circles of training women started to be established in the countryside en masse, the leadership of Sokol felt compelled to settle their incorporation and statute within the organisation. But this development was very slow. In fact, the question was only resolved in the years after World War One.

In this process women's associations had to conquer a more equal position step by step. They were considered just as "minor ones". They had to pay full membership fees, while they had no voting right. The Physical Education Association of Prague Ladies only took part in this since 1909. At that time the Association was in the grip of a deep crisis, along with a conflict of generations. Older members defended their existent, relatively independent emancipated position within Sokol, they wanted to be included in the organisation as other women's associations and along with them sought gradual emancipation.

After a replacement at the leading positions in 1912, the association became the Women's Branch of the Prague Sokol. With this name, it took part in the Sokol VIth national festival in June 1912. The "women's question" in Sokol was only resolved in the inter-war period.

Sociální recepce náboženských prvků v české folkové hudbě v 60. – 80. letech*

Zdeněk R. Nešpor

Přes svůj nepochybný sociokulturní význam bylo české folkové písničkářství,¹ vznikající v šedesátých letech a trvajícím až do současnosti, polem dosud prakticky nedotčeným solidní badatelskou činností. Žádný z našich muzikologů se na tuto oblast dodnes nespécializoval² a školní práce H. Pavličíkové³ prozatím zůstávají pouze příslibem. Tato kulturní a umělecká oblast si nicméně zaslouží nejen úzce odbornou muzikologickou pozornost, nýbrž skutečně interdisciplinární uchopení cílené k otázkám její sociální významnosti a fungování. Jinak řečeno, měla by být studována především z pozic sociální antropologie a sociologie vědění; jak jsem již ukázal jinde, se zvláštním zřetelem k sociologii náboženství.⁴ Toto studium je o to významnější, že moderní „kultura mladých“⁵ stále zřejměji využívá právě (a někdy i pouze) hudební pole k transmisi hodnotových a ideových schémat, že hudba, respektive ji provázející písňové texty a celkové „naladění,“ se stává hlavním nositelem sociálních idejí a hodnot, kultury, jak ji vymezuje sociální antropologie.

* Článek rozšiřuje závěry čtvrté části autorovy diplomové práce, obhájené na ÚFaR FF UK v r. 2002 (Nešpor, Zdeněk R.: *Náboženské prvky v české folkové hudbě 60.–80. let*. Praha 2002, s. 610–694).

¹ Funkcionální definice českého folku viz Nešpor, Zdeněk R.: „Česká folková hudba 60.–80. let 20. století v pohledu sociologie náboženství.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* XXXIX, 2003, 1, s. 79–97, strukturální definice např. Matzner, Antonín et al.: *Encyklopedie jazzu a moderní populární hudby I*. Praha 1975, s. 95–97; Pavličíková, Helena: *Český folk – fenomén hudební i sociální*. Diplomová práce na KM FF UP. Olomouc 1998, s. 8–10. Pro potřeby této studie není nezbytné definovat český folk jinak než „emický“, jako hudební žánr, který byl participanty takto vnímán. K tomu podrobněji Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky, o. c.*, s. 301–307.

² Kotek, Josef: *Dějiny české populární hudby a zpěvu II*. Praha 1998, s. 345.

³ Pavličíková, Helena: *Společenská a umělecká pozice českého folku před listopadem 1989 a bezprostředně po něm*. Bakalářská práce na KM FF UP. Olomouc 1996

⁴ Nešpor, Z. R.: *Česká folková hudba..., o.c., passim*.

⁵ Hobsbawm, Eric: *Věk extrémů. Krátké 20. století 1914–1991*. Praha 1998, s. 340–342, 512–513.

Česká folková hudba⁶ tedy musí být studována jako nositel i tvůrce a upravitel kulturních významů. Neboť tak činila nejen v podobě reflexe tužeb po sociálních a politických změnách, k níž získala mandát díky svému postavení „generačních mluvčích“,⁷ ale také jako svébytný vnější činitel průniku určitých idejí a hodnot do symbolického sociálního světa ve smyslu P. Bergera a T. Luckmanna.⁸ Je přitom zřejmé, že chce-li sociální antropologie porozumět soudobé výstavbě symbolických univerz, musí svou pozornost upřít právě sem, k jednomu z jejich důležitých hodnotových a ideových zdrojů. Tímto směrem vedené studium některých dalších hudebních žánrů, vycházející z biografické sociologie nebo z antropologického uchopení marginálních sociálních skupin, ostatně již přináší slibné výsledky.⁹

Proměny českého folkového písničkářství se zvláštním zřetelem k religiozitě

Počátky českého folku v první polovině 60. let se projeví v trojí podobě, odlišné po hudební stránce i svou sociální recepcí.¹⁰ Jednak šlo o imitace zahraničních folkových skupin, zejména těch navazujících na tradiční americkou *hillbilly music* a spirituál, na první vlnu folkového revivalu (Rangers, Spirituál kvintet)¹¹ a později i o adaptace domácího folklorního dědictví (obě uvedené skupiny, Heuréka, Marsyas, Minnessengři, sourozenci Ulrychovi). Pro tento typ bylo charakteristické, že se – byť si třeba překládal americké spirituály – vědomě snažil zdržovat religijní ozvučnosti svých písní.¹²

⁶ Nejen však ona, jak ukázal např. Alan, Josef (ed.): *Alternativní kultura. Příběh české společnosti 1945–1989*. Praha 2001, zejm. s. 9–59.

⁷ [Anonym]: „Folkové rozjímání. Historie a současnost čsl. folku.“ *Host* [smz.] č. 4/1988, nečíslováno [separátní číslování ZRN], s. 8; Merta, Vladimír: *Zpívání poezie*. Praha 1990, s. 19; Pavličíková, H.: *Společenská a umělecká pozice...*, o.c., s. 32.

⁸ Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno 1999, *passim*.

⁹ Alan, J.: *Alternativní kultura...*, o.c., s. 9n.; Nešpor, Z. R.: *Česká folková hudba, o.c.*; Rataj, Jan: „>Za rasu a národ...< Český neofašismus 90. let – tradiční východiska a soudobé problémy.“ *Lidé města* č. 4/2000, s. 80–111.

¹⁰ Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky...*, o.c., s. 620–642.

¹¹ Cf. Denisoff, R. Serge: *Great Day Comming. Folk Music And the American Left*. Urbana – Chicago – London 1971, s. 164–197.

¹² Např. spirituál *Twelve Gates*, již svým názvem zřetelně odkazující k apoštolské tradici, tak musel být „deproblematizován“ „překladem“ *Pět bran*, podobně se upravených českých textů dočkaly třeba i známé *The Angel Rolls the Stone Away, A Little More Faith in Jesus* ad. „Oficiálním“ důvodem byla skutečnost, že „záměrně jednoduchá a sugestivní sdělení originálních textů [spirituálů] jsou nepřevoditelná do češtiny, aniž bychom se vyvarovali zkreslení až do komické podoby“ (Horáček, František: „Renesance Spirituál kvintetu.“ *Melodie* VIII, 8 (1970), s. 229). Religiozita tak „vymizela“ třeba i ze známé Guthrieho *This Land Is Your Land* (lá zem je tvá zem; skupina Rangers) či *Jesus Christ* (Jesse James; skupina White Stars).

Jeho sociální ohlas však byl až do roku 1968 vcelku mizivý, což naprosto neplatilo pro druhý významný typ počátků českého folku, pro původně satirické vystupování spojené s okruhem tzv. malých divadel a navazující spíše na domácí tradici angažované písně, v 60. letech znovuzpřítomněné Semaforem (K. Kryl, P. Lutka, V. Merta, M. Paleček – M. Janík, J. Vodňanský – P. Skoumal ad., počátkem 70. let doplnění o J. Nose a dvojici J. Burian – J. Dědeček).¹³ Přestože přitom zprvu byla jejich tvorba nenáboženská, religiozitu dokonce explicitně odmítající jako cosi bezvýznamného a nejednou ji jakožto „středověkou“ přirovnávající k „neživotnému“ marxismu, jako „opium lidu“ vedle „druhého opia“, přeci ve většině případů dříve či později vyústila do náboženského obratu. Jeho prvními protagonisty byli již v období Pražského jara K. Kryl a V. Merta, tomuto obratu se však později, buď bezprostředně po srpnové invazi nebo na přelomu 70.–80. let, nevyhnula ani většina ostatních, přičemž třeba v případě P. Lutky vedl k totální repertoárové proměně.¹⁴ Amorfní neinstitucionální religiozita v podobě uznání existence a existenciální významnosti blíže nedefinovaného transcendentna, k níž tento obrat většinou vedl, byla přijatelná pro většinu folkového publika a umožňovala větší sociální rozptyl těchto nových podob víry, ačkoli zase skutečná hloubka přestupu na víru, spojená s její institucionalizací (Lutka) vedla k bojkotu značnou částí publika. Konečně třetí podobou první generace českého folku, typově nejbližší nové vlně amerického folkového revivalu,¹⁵ bylo intelektuální písničkářství úzce spojené s rodící se subkulturou českých *hippies* (H. Cígner, J. Hutka, pozdější V. Merta, E. Pospíšil, V. Třešňák, V. Veit). Ani jeho ohlas zprvu nebyl příliš značný, výrazně se však prohloubil po srpnu 1968 a Hutkovými „spanilými jízdami“ mimo Prahu na počátku 70. let,¹⁶ kdy „nebezpečná“ konkurence „příliš lidového“ Kryla zmizela za hranicemi a naprostá většina dalších písničkářů a skupin se poměrně rychle a úspěšně „normalizovala.“¹⁷ Ani „intelektuálové“ mezi folkovými zpěváky ovšem nechtěli přijít o možnost veřejného vystupování,¹⁸ což vedlo mj. k jejich (marxisticky interpreto-

¹³ Cf. Kohák, Erazim: „K čemu básničky, aneb trochu o Karlu Krylovi.“ *Svědectví XII*, 47 (1974), s. 540–541.

¹⁴ Folkové rozjímání..., o.c., s. 16–18; Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky...*, o.c., s. 536–537.

¹⁵ Denisoff, R. S.: *Great Day...*, o.c., s. 188.

¹⁶ Tomáš Mazal: „Písničkář. O Jaroslavu Hutkovi.“ *Melodie XXVIII*, 4 (1991), s. 21; *Ibid.*, 5 (1991), nečíslováno.

¹⁷ Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky...*, o.c., s. 368–385.

¹⁸ Ačkoli hlavní směr „normalizace“ české hudební scény směřoval proti mainstreamu populární hudby, jak vyplývá z pozdějšího, do značné míry normativního usnesení vlády ČSSR č. 63/1975 (cf. Kotek 1998, s. 355).

vatelnému) zájmu o „lidové umění.“ Na lidovém umění byla ceněna především jeho archaičnost, *ipso facto* autenticita archaických existenciálních prožitků, která ovšem nebyla než umělým konstruktem. Většina českých a moravských lidovek totiž, jak známo, samozřejmě neodráží nějakou prastarou „lidovou moudrost,“ nýbrž je výsledkem pololidové intelektuální činnosti českého baroka.¹⁹ Přitom stojí za zmínku, že tohoto omylu se nedopustil pouze český folk na přelomu šesté a sedmé dekády, nýbrž i o dvě desetiletí časnější A. A. Ždanovem inspirovaná estetika umělého protežování folklorního dědictví.²⁰ Intertextuální působení tohoto odkazu pak na čas paradoxně „dezorientovalo“ „pravé marxisty“ 50. let, pro které tato hudba (na rozdíl od „buržoazního“ rock'n'rollu) „přestala být nebezpečnou,“ aniž se dotklo skutečných příznivců tohoto hudebního žánru – jedinými „podvedenými“ se stali folklorní puristé, kteří se ve známé diskusi na stránkách časopisu *Melodie* v l. 1975–1976 domáhali „řádného“ předvádění tohoto národního dědictví.²¹

V tomto návratu k lidové písni s náboženskou tematikou,²² jakož i ve vlastní tvorbě (např. Hutkova píseň *Abychom náhodou*), se však projevovalo vědomí nedostatku pozitivních žitých hodnot ve společnosti, počínaje láskou a mezilidskými vztahy až třeba po – vzhledem k srpnové invazi pochopitelně dobově vysoce ozvučné – nacionalistickou rétoriku, a náboženská víra jako jejich alternativní zdroj. Morální a etické hodnoty, jejichž (re)aktualizací folková hudba chtěla být,²³ začaly být zakotvovány v transcendentnu,²⁴ přičemž je pochopitelné, že ponejprv a nejvýrazněji v křesťanské víře. Snad to bylo i tím, že mnozí si konečně zřetelně uvědomili jejich křesťanský základ a jejich „osvícenskou“ marxistickou „humanizaci“ začali považovat za jejich perverzi. V tomto smyslu pak platilo, že „písničkář v našich podmínkách přijímá funkce zrušených institucí, je to náhrada za důvěrníka, zpovědníka, politika, přirozenou autoritu mluvčího generace ... s trochou megalomanie lze tvrdit, že v sobě spojuje hlas lidu

¹⁹ Typickým příkladem mohou být motivy J. Hutky, třeba přirovnání světa k hostinci a Boha k hostinskému v písni *Hospodskéj* či téma písně *Hádala se duše s tělem*.

²⁰ Karbusický, Vladimír: *Mezi lidovou písní a šlágrem*. Praha 1968, s. 37, 106n., 177.

²¹ Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky...*, o.c., 104–106. Cf. také Holý, Dušan: „O životnosti folklóru.“ *Národopisné aktuality* XVI, 2 (1979), s. 125–130.

²² Mazal, T.: *Písničkář...*, o.c., 3 (1991), nečíslováno; z tohoto úhlu pohledu byly Hutkovy desky *Stůj, bížo zelená* a *Vandrovali* hudci vlastně netypické, jejich nenáboženskosť byla vynucena cenzurou.

²³ Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky...*, o.c., s. 290–301.

²⁴ Druhou možností bylo „normalizační“ opuštění žánru folkové hudby, at již směrem k mainstreamu, k country či k trampské písni, jemuž podlehlá většina „folklorního“ i „divadelního“ folku 60. let. Viz Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky...*, o.c., s. 369–376.

s hlasem božím.²⁵ Religiozitu první generace českého folku přitom lze charakterizovat jako neustálé hledání silně privatizované mystické necírkevní zbožnosti, kombinující motivy nejrůznějších náboženských tradic, ovšem s výraznou převahou biblického křesťanství. Jejím obecným rysem byla snaha po určitém „zlidštění“ křesťanského učení, projevující se kupříkladu „sexualizací“ Ježíše a P. Marie,²⁶ ale třeba i „domyšlením důvodů,“ vedoucích k Jidášově zradě či k Petrovu zapření (K. Kryl v písních Jidáš, Zapření Petrovo) aj.²⁷

Zcela jinak tomu bylo v případě druhé generace českého folku, tvořené jednak církevním (protestantským) folkem (M. Rejchrt, skupina Berani), jednak písničkářstvím uvnitř undergroundových komunit (S. Karásek, Ch. Soukup, D. Vokatá). Tito umělci si totiž již tím, že se orientovali na oslovení konkrétních, úzce ohraničených sociálních skupin,²⁸ pohybujících se na hranici „politické únosnosti“ (církev) nebo i za ní (underground), „mohli dovolit“ zcela jiné uchopení náboženských témat. Ať již šlo o vědomou antitezi protináboženských „hodnot“ marxismu a zejména normalizačního „reálného socialismu,“ ať o důslednější a především aktuálnější zastávání vlastního náboženského přesvědčení, religiozita a její projevy v praktické každodennosti zde hrály naprosto stěžejní roli. Obecně šlo o kritiku bezideovosti, hodnotové absence sociální majority z náboženských pozic, přičemž i zde se do značné míry uplatňoval její protiinstitutucionální charakter, sektářské (sebe)vymezení těchto umělců a jejich posluchačů jako hloučku „posledních věrných.“ Ve všech případech hrály naprosto zásadní úlohu eschatologické úvahy; (socialistické) konzumní společnosti bylo „vyhrožováno“ a zároveň byla „za pět minut dvanáct“ důtklivě upozorňována jak na okamžik individuální smrti,²⁹ tak na možnost sebou samou způsobené kolektivní apokalypsy.³⁰ Naléhavé horlení po duchovní záštitě, která jediná dává lidskému bytí smysl, vedlo ve většině případů k etice, k požadavku striktního dodržování náboženských příkázání. Jejich naléhavost a četnost, pro většinu společnosti nepřijatelná, spolu s tvrdými represivními zásahy vůči folkovému písničkářství druhé generace, však zároveň byly hlavní důvody, proč tento typ folkové zvěsti

²⁵ Merta, V.: *Zpívaná poezie...*, o.c., s. 121.

²⁶ Příkladem mohou být písně *Poslední večere V. Třešňáka a Pravda o Marii V. Merty*.

²⁷ Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky...*, o.c., s. 423–424.

²⁸ Alan, J.: *Alternativní kultura...*, o.c., s. 23–29; Jirous, Ivan M.: *Magorův zápisník*. Praha 1997, s. 171–198, 439–441.

²⁹ Např. Rejchrtovy písně *Víc než oko spatřit smí, Široká a úzká brána, Zní zní zní; Karáskova Say No to the Devil, Soukupova Betlém, Vokaté Žebračí*.

³⁰ Rejchrtova píseň *Vostnatej drát, Soukupova Kain, Rána morová ad.*

nenášel širší posluchačské zázemí. Po rozprášení kroužků svých stoupenců ve druhé polovině 70. let buď zanikl nebo se přesunul do emigrace, anebo nadále působil výhradně v církevních kruzích, především mezi mládeží.

Naproti tomu třetí folková generace, vystoupivší v 80. letech, ač některých její představitelů později také inklinovali k náboženským výpovědím, vycházela ze zcela jiného hodnotového zázemí a v neposlední řadě opět usilovala o to, aby svými písněmi mohla oslovit českou společnost jako celek. Tato generace (J. Čert, P. Dobeš, M. Janoušek, V. Koubek, R. Křesťan, Nerez, J. Nohavica, K. Plíhal) vědomě navazovala na „dědictví“ folkové generace 60. let, přičemž důslednými autocenzurními zásahy dbala na „průchodnost“ svých písní. Znamenalo to prakticky nulovou politicko-ideologickou angažovanost³¹ a jen „velmi opatrnou“ sociální kritiku určitých vybraných „neduhů společnosti,“ zaměřenou především na neproblematická, „věčná“ témata typu milostných, přátelských a mezigeneračních vztahů, životního smyslu a místa člověka ve společnosti, pracovních písní a módní ekologické tematiky. Jen velmi zvolna se prosazovalo téma otevřené již undergroundovým folkem 70. let, otázka „zkonzumnění“ československé společnosti, která byla ve druhé polovině dekády stále zřetelněji řešena v kontextu (přínejmenším svým původem) náboženských hodnot.³² Tato „větší troublefalost“ byla samozřejmě umožněna slábnutím represivního aparátu,³³ avšak v ještě větší míře vlivem publika, které stále zřejměji vyžadovalo angažovanost i na politicko-ideologické rovině.³⁴ Výsledkem bylo i dočasné „zfolkování“ části trampské a countryové hudby, stejně jako populárního mainstreamu,³⁵ které i tyto umělce vedlo k prezentaci religijně založených hodnot ve svých písních. Jednou z podob této prezentace bylo „nostalgické vzdychání“ po tradiční společnosti a její náboženské zástítě,³⁶ další kritika

³¹ Výjimku tvořil J. Čert, který se také nesnažil o skutečně „veřejné“ hraní, nýbrž koncertoval jen v hostincích.

³² Lužný, Dušan: „Náboženská situace v České republice po roce 1989.“ *Religio, Revue pro religionistiku* VI, 2 (1998), s. 214–219; cf. také Holý, Ladislav: *Malý český člověk a skvělý český národ*. Praha 2001, s. 29–33, 39–45 aj.

³³ Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky...*, o.c., s. 512–3; Vodňanský, Jan: *Zpívající memoáry aneb Když archiv zakuká*. Praha 1992, s. 164.

³⁴ *Folkové rozjímání...*, o.c., s. 8; Merta, V.: *Zpívaná poezie...*, o.c., s. 18; Pavličíková, H.: *Společenská a umělecká pozice...*, o.c., s. 32.

³⁵ Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky...*, o.c., s. 588–595; Pavličíková, H.: *Společenská a umělecká pozice...*, o.c., s. 32.

³⁶ Typickým příkladem mohou být písně J. Buriana (Předvánoční koleda, Dívám se vzhůru, Dvacet deka duše), J. Dobeše (Na pranýři, Pokud vím), R. Křesťana (americké spirituály, El santo día), P. Lohonky – Zalmana (Sej lásku po lidech), Spirituál kvintetu (písně z pozdějšího alba Harba nám!). K výpovědím tohoto typu se později, až v popřevratovém období, dopracoval i J. Nohavica ad.

tradiční religiozity ve jménu hodnot, které „by měla“ skutečně zastávat.³⁷ Většinou přitom však nešlo o skutečné přijetí křesťanství, jako spíše o „blíže nespécifikovanou duchovnost,“ opírající se o (předpokládané) „obecné náboženské hodnoty,“ které byly poměrně svévolně interpretovány jako návazné na biblickou tradici. Situace tak vcelku odpovídala relativně volnému „náboženskému trhu“ v rámci zcela sekulární společnosti.³⁸ Zároveň ovšem část folkových písničkářů religiozitu jakožto cosi přežitého prostě zesměšňovala (J. Dědeček, I. Jahelka).

Ačkoli se český folk v období kolem listopadové revoluce stal doslova hudebním mainstreamem, v 90. letech jeho sociální ohlas zřetelně upadal. Důvodem byl jednak masivnější průnik moderních hudebních forem z angloamerické oblasti, vedoucí k celkovému oslabení domácí hudební scény. Ve druhé řadě šlo o nástup odlišného (zjednodušeně řečeno: konzumního) přístupu ke kulturní a umělecké tvorbě vůbec a konečně o vlastní podstatu tohoto jevu, neboť to byla především „revoluční angažovanost,“ která folkové hudbě vynesla toto postavení. Angažovanost, která logicky upadala jak v důsledku konečné „porážky nepřátel,“ tak i prostým „vyvanutím charismatu.“³⁹ Tento pokles společenského zájmu vedl k poměrně rychlému návratu většiny „nových folkových písničkářů“ z řad hlavního proudu, trampské a countryové hudby k jejich původním žánrům, aniž by tím folk valně utrpěl. Týž vývoj vedl i k faktickému rozpadu třetí generace českých písničkářů, neboť část umělců postupně směřovala k hudebnímu mainstreamu (P. Dobeš, R. Křesťan, J. Nohavica, K. Plíhal, V. Redl), zatímco ostatní se ocitli v hluboké tvůrčí krizi. Relativně nejživější částí české folkové hudby tak zůstal náboženský folk, k němuž se vedle jeho tradičních protagonistů⁴⁰ připojili i noví umělci, především hudební skupiny navazující na křesťanské dědictví (Klíč, do této kategorie se znovuzřadil i Spirituál kvintet), ale třeba i módně „kelto-křesťanské“ (Asonance).⁴¹

Po tomto historickém náčrtu vývoje české folkové hudby, vynuceném neexistencí kvalifikované odborné syntézy,⁴² však již můžeme přistoupit

³⁷ Písň J. Dědečka (Hus, Konfident Páně), V. Koubka (Anděl, Vánoce) ad.

³⁸ Cf. Lužný, Dušan: *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno 1999, s. 88–90.

³⁹ Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky...*, o.c., s. 595–601.

⁴⁰ V rámci Českobratrské církve evangelické, nepůsobící však mimo její řady, existovala poměrně stabilní linie folkových písničkářů (založená misijně aktivními S. Karáskem a skupinou Berani) představovaná především skupinami (P)Ahoj, Ejhle ad. Od druhé poloviny 80. let se stále zřetelněji začal projevovat i katolický folk (Učedníci). K tomu viz Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky...*, o.c., s. 454.

⁴¹ Cf. Lyon, David: *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*. Praha 2002, s. 59, 160.

⁴² Mezi nejdůležitější existující studie, mapující však vždy jen určitou oblast anebo se po-

k meritu přítomné studie, k deskripci rozličných typů sociálního ohlasu náboženských prvků české folkové hudby.

Sociální recepce folkové hudby

Folková hudba a její recepce byla v období pozdního „reálného socialismu“ důležitým faktorem při konstituci osobní a skupinové identity, takže bylo poprávu řečeno, že „folkové hnutí ... [je] stát ve státě, pokus o uskutečnění alternativní mikrostruktury.“⁴³ Tato identita byla podmíněna fungováním modelu dvojstupňové komunikace, přijetím folkových písničkářů jako názorových vůdců, jako svého druhu etických proroků; jen někdy však měla dlouhodobější trvání, stejně jako jen někdy vedla ke vzniku a legitimaci určitých sociálních skupin, a to v závislosti na environmentálních podmínkách zakládajících recipientské prostředí. V tomto smyslu lze rozlišit tři odlišné typy recipientských skupin, (1) recepci folkové hudby v církevních kruzích, (2) v undergroundových komunitách 70. let a (3) v rámci sociální majority, negativně definované vůči předchozím dvěma typům.⁴⁴

Česká folková hudba ve svých počátcích v 60. letech církevní dění valně neovlivnila (narozdíl třeba od amerického folku); pokud toto vůbec diskutovalo o neklasické liturgické či jiné církevní hudbě, přednost měl daleko spíše jazz a podobné hudební proudy.⁴⁵ K podstatné změně však došlo na počátku 70. let, přičemž tato změna zasáhla především protestantskou církevní mládež (katolickou či ke katolicismu inklinující mládež pak zhruba o dekádu později), zatímco starší církevníci se k ní stavěli zdrženlivě a namnoze odmítavě. Svou roli zde hrály zahraniční (americké) vzory, stejně jako úvaha, že soudobá hudba je především u mládeže „jeden z podstatných zdrojů životní i hodnotové orientace“, a proto se může stát vhodným pastoračním prostředkem,⁴⁶ ale zcela logicky i „vzpomínka“ na tradiční funkci protestantské náboženské zpěvnosti a její vývoj, mnohdy vedoucí od profánních skladeb, neboť „duchovnost přisuzovaná určitým druhům hudby je konvence.“⁴⁷ Důvodem užití folkové hudby v církev-

koušející o syntézu psanou „příliš lehkým perem“ lze zařadit *Folkové rozjímání* 1988; Kotek 1998: 340–346; Nešpor 2002; Pavličíková 1996; Eadem 1998.

⁴³ Merta, V.: *Zpívaná poezie...*, o.c., s. 121.

⁴⁴ Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky...*, o.c., s. 620n.

⁴⁵ Buček, Miloslav: *Duchovní hudba 20. století*. Brno 1999, s. 43–44.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 37.

⁴⁷ Sehnal Jiří: „Jak by měl vypadat duchovní zpěvník dnešní doby.“ *Opus musicum* XXIII (1991), s. 133.

ním prostředí (příkladem *par excellence* může být S. Karásek, skupina Berani a pozdější tzv. náboženský folk skupin Ejhle, (P)Ahoj, Oboroh, Učedníci ad.) byla především vnější i vnitřní misie, přičemž bylo důležité, že zároveň (alespoň na čas) se k nábožensko – církevnímu vyznění svých písní přihlásili i někteří nikoli nevýznamní představitelé sekulárního folku (J. Hutka, Spirituál kvintet).⁴⁸ Tato vzájemná vstřícnost ustavila folkovou hudbu jako jednu z možných odpovědí na otázky po smyslu, ovšem jen volně spjatou s církevními institucemi a oslovující především publikum mimo jejich řady (někdy jej tam ovšem přivádějící).

Ohlas folkových písničkářů (včetně těch církevních) ve vlastních církvích byl naproti tomu dlouho rozporuplný a spíše negativní. Přispěli k tomu ostatně sami, dílem svou kritikou pasivního, neangažovaného církevnictví, dílem svou novostí a neotřelostí a konečně také orientací na laické publikum a tudíž nezbytným zjednodušováním křesťanské religiozity. Folkové křesťanství bylo totiž do značné míry redukováno na praktickou každodenní etiku, přičemž její biblické základy aktualizovalo pohledem na soudobý svět, případně jaksi až „vyhrožovalo“ aktuálností lidského existenciálního rozhodnutí. Zřídkakdy však nabízelo více. Trvalo dlouho, než byli písničkáři „vzati na milost,“ ačkoli k tomu došlo, jak svědčí kupříkladu unikátní zápis z kroniky jednoho protestantského sboru: „tito mladí lidé [byli] vesměs vousatí a s dlouhými vlasy [,] na pohled mnoho nevábni, ale zahledíte-li se do jejich očí, ty Vám poví, že mají [!] srdce upřímná [!] a touhu po něčem [,] co je hlubšího [,] a hlavně touží po spravedlnosti. Tímto svým zvláštním způsobem [folkovými písněmi] bojují o nápravu ve vztazích lidských.“⁴⁹ K této proměně došlo na protestantské straně ve druhé polovině 70. let, kdy se perzekvovaní církevní písničkáři (S. Karásek, M. Rejchrt, v menší míře i B. Mikolášek) stali vpravdě duchovními vůdci církevní mládeže. Katolická mládež, aktivizující se až ve druhé polovině 80. let, naproti tomu dávala přednost tradičním náboženským lidovkám, ať již domácím (J. Hutka, P. Lutka), ať převodům amerických spirituálů (Spirituál kvintet), ovšem jen do té doby, než se proti tomu postavili církevní představitelé.⁵⁰

Vezmeme-li za jistý indikátor církevní zpěvnosti existující náboženské

⁴⁸ Viz Mazal, T.: *Písničkáři...*, o.c., 4 (1991), s. 24.

⁴⁹ Marie Janatová: *Poznámky o sborovém životě sboru Chotíněvského (1974–1980)*. Rkp. uložený na faře ČCE v Chotíněvsi. Nečíslovaný, zápis z 22. 1. 1978. Za upozornění na tento pramen velmi děkuji své ženě Olze, za jeho zpřístupnění chotíněvskému sboru.

⁵⁰ Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky...*, o.c., s. 625; Sehnal, J.: *Jak by měl vypadat...*, o.c., s. 133; Buček, M.: *Duchovní hudba...*, o.c., s. 50–51, 151.

zpěvníky, pak kupříkladu v bezprostředně porevolučním, neoficiálním a do značné míry ekumenickým zpěvníku *Laudate* tvořil novodobý český folk 13 % všech písní,⁵¹ přičemž relativně značný ohlas méně známých Beranů (oproti S. Karáskovi) nepřekvapuje z toho důvodu, že jejich písně byly daleko „jednoznačněji křesťanské.“⁵² Zdánilivě paradoxní, ale pro český náboženský folk naprosto charakteristická, je přitom skutečnost uvedení několika fundamentálně nenáboženských písní (z produkce Spirituál kvintetu a J. Hutky), ukazující na zásadní propojení českého náboženského a nenáboženského folku, kdy křesťanská mládež bez rozdílu zpívala ty i ony písně. V ještě větší míře je ostatně nalezneme i v dalších katolických či katolizujících zpěvnících (např. *Život náš* z počátku 90. let, *Hosana* z r. 1993), kdy si třeba interdiecézní komise pořádající zpěvník *Hosana* sice „dávala pozor,“ aby do jejího díla nepronikly „nesprávně náboženské“ (= protestantské) písně, avšak připustila religijně naprosto inertní český text písně *Jednou budem dál*. Naopak v případě oficiálního protestantského zpěvníku *Svíťá*,⁵³ ve kterém bylo procentuelní zastoupení novodobého českého folku obdobné (15,5 %), stejně jako poměr mezi písněmi S. Karáska a M. Rejchrt, bychom našli jak řadu katolických sběratelů (Sušil), tak i vlastních autorů (např. skupina Učedníci), stejně jako autorů profánních. Pochopitelně zde absentují „proticírkevní“ Karáskovy písně, opět zde však najdeme i nenáboženskou tvorbu Spirituál kvintetu a poměrně překvapivě (s „odkazem“ na J 20, 29 a Mt 5, 37) i Hutkovu *Náměšť*.

Lze tak uzavřít, že folková hudba se v průběhu 80. let etablovala v rámci církevní zpěvnosti, zprvu zejména mezi protestantskou mládeží, a to především v mimobohoslužebné praxi.⁵⁴ Přednost přitom byla dávana vlastním autorům, čerpajícím zejména z americké spirituálové tradice a omezeněji i z amerického folku (M. Rejchrt a P. Dvořáček spíše než S. Karásek), ale příležitostně se objevovaly i další písně z domácích (náboženských) hudebních zdrojů. Naopak sekulární český folk, třebaže někdy k náboženské výpovědi směřoval, zde neměl, kromě trvalého zájmu o skupinu Spirituál kvintet, příliš mnoho místa. Katolická či katolizující mládež, která se o folk začala ve větší míře zajímat v polovině 80. let, byla naproti tomu

⁵¹ Zastoupena zde byla především protestantská skupina Berani (resp. její lídr M. Rejchrt) (22 písní z celkových 36), dále katoličtí Učedníci (5), S. Karásek (4), Spirituál kvintet (2) a J. Hutka (1). Viz *Laudate I*. Praha 1990 (b.v.).

⁵² Z Karáskova díla zde nadto nacházíme jen „církevně neproblémové“ písně, tj. především absentují výše uvedené příklady „negativní eklesiologie.“

⁵³ Vyd. 1992, 2. vyd. 1996.

⁵⁴ Pokusy některých nonkonformních farářů v 70. letech uvést folk jako bohoslužebnou hudbu se nerozšířily a již většinou nebyly následovány.

daleko „otevřenější,“ ať již vinou nedostatečného duchovního vedení v této věci, ať svým spíše povrchním přístupem k hodnotám, které katolicismus představoval. Za folkovou hudbu s náboženským podtextem bylo považováno „kde co,“ včetně trampských sentimentalit z dílny J. Nedvěda, nebo i písní jako Totem či Vlajka z pera J. Mottla (ve zpěvníku *Život náš*). V okamžiku, kdy se iniciativy chopili mladší kněží, jimž tento typ duchovní výpovědi nebyl cizí, často představitelé někdejší „druhé kultury,“ pak byly katolické zpěvníky „očištěny“ nejen od protestantských písní, ale i od většiny tohoto „balastu.“ Vedle tradičních náboženských písní v nich zůstalo nemnoho děl Spirituál kvintetu a především katolických Učedníků, nadto tam ovšem „shora“ přibyly nefolkové moderní skladby P. Ebena, J. Hanuše, Z. Pololánika, P. Tučapského ad.⁵⁵

„Zjednodušené křesťanství“ v intencích S. Karáska a dalších protestantských autorů, burcuující svou elementární naléhavostí, bylo výrazně misijní povahy, jejich církvím tak přineslo určité množství nových věřících. Jejich množství však naprosto nelze přeceňovat, stejně jako hloubku a trvalost písničkářstvím získané protestantské víry. Konvertité totiž ve chvíli odchodu svého „guru“ většinou sbory opět opouštěli.⁵⁶ Podstatným důvodem zde zřejmě byla právě přímá osobní návaznost na „zpívajícího duchovního učitele“, skutečnost, že protestantský náboženský folk do značné míry zůstal „farářským“ folkem, zatímco jiné (nenáboženské) typy folkové výpovědi do tohoto církevního prostředí příliš nepronikly. Odlišná byla situace na katolické straně, kde hudební složku nejrůznějších neoficiálních a v porevolučním období stále více i oficiálních setkání katolické mládeže (samozřejmě v tomto případě výhradně mimoliturgickou), tvořil „folk vůbec“ a v určité míře i tradiční lidovky, které nabyly charakteristiky folkových písní (J. Hutka, P. Lutka). Znamenalo to zejména ve druhé polovině 80. let blízkost tohoto prostředí „folkovému mainstreamu“, kdy „stačilo“, aby byly hodnoty prostředkované folkovou písní interpretované katolicky, aniž „musely mít“ podstatnější souvislost s celkem katolického vyznání. Tento stav pak umožnil masivnější konverze k (často idealizovanému) katolicismu⁵⁷ a v konečném důsledku vedl i k (prozatím neúspěšným) diskusím o proměně církevní zpěvnosti a v obecnější míře i o roli laiků v církvi a pastorační práci zvláště.⁵⁸ Většina z těchto „konvertitů“ se však opět (a opět

⁵⁵ Cf. Buček, M.: *Duchovní hudba...*, o.c., s. 115–124, 136–138, 151.

⁵⁶ Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky...*, o.c., s. 638.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 639.

⁵⁸ Schnal, J.: *Jak by měl vypadat...*, o.c., s. 131–132; Buček, M.: *Duchovní hudba...*, o.c., s. 37.

jen na čas) stala spíše blízkými sympatizanty, než aktivními návštěvníky bohoslužeb, což je možná jeden z důvodů vysvětlujících masivní společenskou podporu katolické církve v období okolo listopadu 1989.⁵⁹ Jejich „setrvání“ v katolické církvi, jakkoli nepostižitelné censem, ale pouze na základě katolické eklesiologie, je však zcela zákonitě větší, než na straně protestantské, kde je od věřících daleko důsledněji vyžadován aktivní sbořový život.

* * *

Užíváme-li pro komunistickou ideologii označení implicitní náboženství,⁶⁰ je nepochybné, že ji vyznávající sociální majorita nabyla podoby implicitní církve s její univerzalistickou (nebo „totální,“ převedeme-li Weberovu terminologii na Aronovu a Voegelinovu) intencí, členstvím vzniklým narozením atd. Naproti tomu vůči ní negativně se vymezující „hloučky věrných,“ undergroundová společenství 70. let, *ipso facto* nabyla podoby sekty v klasickém weberovsko-troeltschovském vymezení.⁶¹ Vycházela z téhož „teologického“ zázemí, převracějíc jej však „naruby“, tvořila jeho komplementární a tudíž neoddělitelnou a nezbytnou složku. V krátkosti řečeno, namísto priority socioekonomických faktorů před kulturní nadstavbou hlásala fundamentální charakter duchovních hodnot. Zájem velké části undergroundu o náboženskou tematiku proto byl zcela zákonitý.⁶²

Nemaje krom demonstrativního odvrhnutí „první,“ „establishmentem“ oktrojované kultury a vlastní humanistické a antitotalitní rétoriky dostatečné ideové zakotvení, undergroundové komunity se mnohdy uchýlovaly k přijetí tradičních křesťanských hodnot, mj. prostředkovaných právě folkovou písní. Typickým příkladem může být působení S. Karáska, ale i dalších umělců (D. Vokatá, do určité míry i Ch. Soukup), přičemž folkovými písněmi ztvárněné křesťanské motivy byly, díky své korespondenci s protikomunistickým přesvědčením příslušníků undergroundu, branou k přijetí tohoto náboženství vůbec.⁶³ Přitom ovšem platilo, že ideové a náboženské

⁵⁹ Lužný, D.: *Náboženská situace...*, o.c., s. 213–214.

⁶⁰ Maier, Hans: *Politische Religionen*. Freiburg im Breisgau 1995, s. 12–17.

⁶¹ Nešpor, Zdeněk R.: „Pojmy <církve> a <sekta> v českém předmarxistickém dějepiscetví a sociologii náboženství.“ In: Jan Horský (ed.), *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení*. Ústí nad Labem 1999, s. 205–209.

⁶² Jirous, I. M.: *Magorův zápisník...*, o.c., s. 171, 191, 194.

⁶³ Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky...*, o.c., s. 629.

přesvědčení příslušníků undergroundu bylo silně privatizované, zaměřené na osobně angažované hledání významuplného symbolického univerza, které mohlo být vymezováno i negativně. Kupříkladu Ch. Soukup, věčný kritik stávající sociopolitické situace i institučních forem víry, včetně různých pseudoimportů východní zbožnosti,⁶⁴ namítal vůči snaze po institucionalizaci bohoslužeb v rámci jedné undergroundové komunity (v Řepčicích), že jedinou hromadnou duchovní akcí, jíž je s to se účastnit, může být „chvíle vyduchlosti nebo chvíle bezduchosti – sejít se a uvědomit si, jak jsme blbí, že nás vůbec nic nenapadá, a nechat tu bídu pořádně vyznít. Nesnažit se ji přebít třeba přečtením žalmu, to ať si každé poctivě udělá sám; dohromady bychom si měli uvědomit jenom vnitřní prázdnotu.“⁶⁵ Častým důsledkem tohoto odmítnutí církevní zbožnosti přitom byl příklon k víře až mystického typu, jež nepotřebovala žádné zprostředkování a naopak se mu stavěla na odpor (např. D. Vokatá, balancující ve svých písních mezi vztahem k lidskému a transcendentnímu Ty, mezi erotickou vášní a hlubokou katolickou zbožností⁶⁶), dále pak k eschatologickému a až chiliastickému očekávání brzkého konce předmětného světa, v jehož duchu byl všemi stoupenci undergroundu akcentován boj proti „osvícenskému“ marxistickému zbožnění člověka, vedoucí vždy zpět k pokoře před religijními hodnotami.

Co však bylo ještě důležitější, undergroundové komunity se především zcela v sektářském duchu snažily uvádět tuto svou víru do každodenního praktického života.⁶⁷ Již sám vstup do undergroundového společenství, znamenající přinejmenším implicitní možnost pronásledování, vědomá rezignace na možnost širšího společenského uplatnění a důsledné odmítání nabízených možností „kolaborace s režimem,“ toho byly dostatečným důkazem. Staré heslo *verba movent, exempla trahunt* zde nabylo svého plného významu, důrazně tak odlišujíc undergroundové komunity 70. let od dřívějších i následných sociálních útvarů vytvořených v návaznosti na recepci folkové hudby. Rigoristické dodržování deklarovaných hodnot, stejně jako relativně tvrdé postihy namířené proti těmto společenstvím,

⁶⁴ Např. v písni Amerika, kritizující konzumní společnost: „...Kristus Křišna Ráma/ žijou tady s náma/ jóga bóddhisatva/ a Mohamed Alláh/ Nový společenství/ superčlovčenství/ nový náboženství/ žijem v mnohoženství/...“ Kritiku institucionálního křesťanství ve jménu křesťanských hodnot přinášely např. písně Betlém, Věřím, Kain ad. Cf. také Jirous 1997: 439–441.

⁶⁵ Karásek, Svatopluk: *Vino Tvé výborné*. Praha 2000, s. 128.

⁶⁶ Zejm. písně Zebráci, Půjdu za tebou, Beránky, Večerní modlitba, Jemná kůže, Klíny.

⁶⁷ Viz např. Jirous, I. M.: *Magorův zápisník...*, o.c., s. 191, 196–197.

byly ovšem důvodem, proč tyto skupiny – a ani jejich víra – nenašly většího sociálního ohlasu.

* * *

Stejně jako v případě undergroundu, ovšem v podstatně menší míře, nabývali folkoví písničkáři „prorocké“ role i ve vztahu k sociální majoritě. Kolem nich se konstituující recipientské kruhy ovšem byly daleko volněji vymezené a podstatně méně stabilní. Šlo přitom spíše o typ *ecclesiola in ecclesia* (Wach⁶⁹), o protest nepřekračující ideové zázemí sociální majority, než o její sektářskou antitezi, přičemž převod (nebo redukce) religiozity na její etickou složku byl naprosto stěžejní charakteristikou. Ostatně své role suplování duchovní složky společnosti si byli vědomi i samotní folkoví písničkáři a mnohdy si ji zcela záměrně „pěstovali“.⁷⁰

Nezbytnými dvěma podmínkami, jež folkovým písničkářům umožnily hrát tuto „prorockou“ úlohu, bylo jednak rozvolnění vztahu sociální majority k tradičnímu náboženství, aniž by vědomí potřeby a nezbytnosti jisté fundamentální religiozity bylo zcela přetřeno, a ve druhé řadě taková orientace písničkářů, která by tuto interpretaci nečinila „příliš“ násilnou. Jinak řečeno, bylo třeba „mocenské sprchy“ v podobě srpnové invaze a následného normalizačního vývoje, neboť „sociálně privilegované vrstvy národa obvykle rozvíjejí náboženství spásy ... tehdy, když jsou demilitarizovány a zbaveny možnosti nebo zájmu věnovat se činnosti politické.“⁷¹ Folkoví umělci pak získávali sociální ohlas a obdiv díky recipientskému pocitu, že „právě zde, teď, vás oslovuje něco jedinečné, neopakovatelné, nezczizitelné, riskující vše nebo nic.“⁷² Byli agitátory spíše „navzdory“ něčemu, stávající sociální situaci a jejímu ideologickému zaštitění, než „pro“ určité konkrétní ideje ve smyslu komplexních symbolických univerz. Takto také bylo jejich působení přijímáno. V krátkosti řečeno, poslouchat hudbu O. Janoty pro sociální majoritu neznamenal příklonit se k jeho pojetí východní zbožnosti, posluchači V. Merty se nemuseli utápět v jeho nekonečném hledání vnitřní pravdivosti, K. Kryl v exilu nezpíval jen budoucím katolickým katechumenům. Na tuto nedůslednost si ostatně umělci vícekrát stěžovali,⁷³

⁶⁸ Cf. Nešpor, Z. R.: *Pojmy...*, o.c., s. 209.

⁶⁹ Viz např. Merta, V.: *Zpívaná poezie...*, o.c., s. 83, 121.

⁷⁰ Weber, Max: *Sociologie náboženství*. (Vyd. M. Havelka), Praha 1998, s. 234.

⁷¹ Merta, V.: *Zpívaná poezie...*, o.c., s. 11.

⁷² *Ibid.*, s. 18; Čermák, Miloš: *Pravděpodobné vzdálenosti. Rozhovor Miloše Čermáka s Jaroslavem Hutkou*. Praha 1994, s. 183; *Folkové rozjímání...*, o.c., s. 8.

aniž by jí byli s to zabránit. Platilo sice, že kupříkladu „znalost Krylových písní tu [ve společenství recipientů folkové hudby] patří k základním rituálům,“⁷³ avšak zřídkakdy bylo očekáváno více, než tato „teoretická znalost“. Pro většinu posluchačů folku byli jeho představitelé jakýmiś guru, aniž však bylo nezbytné do důsledku následovat jejich příklad, což platilo nejen v rovině etické a sociopolitické, ale i náboženské. Weberův a Simmelův důraz, že čistota a rigoróznost učení jsou nepřímou úměrnou velikosti (náboženské) skupiny, sotvakde nabýval zřejmější podoby.

Přijetí folkových písničkářů jakožto náboženských učitelů, ať již v podobě „křesťanů“ nějakého typu či derivátu tradiční křesťanské religiozity, ať jako nositelů jiných („esoterních“ nebo privátních) duchovních hodnot, bylo umožněno jednak sekularizací české společnosti a dále zcela novou sociální rolí, již hudba získala jakožto ideové médium, jako vehikulum hodnotových obsahů.⁷⁴ Již marxistický muzikologicko–sociologický výzkum z přelomu 70. a 80. let totiž ukázal (k patřičnému zděšení badatelů), že „dospívající mládež nechápe hudbu jako autonomní umění s převládající funkcí estetickou“,⁷⁵ nýbrž jako hodnotový a ideový referenční rámec, tvořící a reprezentující světový názor. Hudba a ji provázející mimohudební obsahy nabyly role zastupující náboženství, neboť „tam, kde duše ztratila styk s náboženským rituálem, nabývá pro ni o to většího významu umění [ve svém „vysokém“, formálně–estetickém vymezení; pozn. ZRN], a tam, kde ztratila i významový styk s uměním ... musí vše nahradit některá ze soudobých ideologií“.⁷⁶ Právě tato situace byla nejdůležitější charakteristikou českého folku 60. a 70. let a jeho recepce sociální majoritou.

Jinak tomu bylo v případech působení třetí folkové generace, respektive i dříve v případech těch folkových skupin, jimž chybělo vědomí oné funkční zástupnosti „písničkářské ideologie“ za náboženství, stejně jako (přinejmenším domnělá) osobní angažovanost, nezbytně vymezující postavení etických proroků. Svou roli zde patrně hrálo masové rozšíření zájmu o folkovou hudbu, k němuž došlo ve druhé polovině 80. let,⁷⁷ v důsledku vedoucí k jejímu změlčení a zploštění. Známa skutečnost, že „mezi řadou důvodů, proč se velká část obyčejných Čechů neidentifikovala s disident-

⁷³ *Folkové rozjímání...*, o.c., s. 12.

⁷⁴ Hobsbawm, E.: *Věk extrémů...*, o.c., s. 340–342, 512–513.

⁷⁵ Crha, Bedřich: „Hudba a hodnotová orientace mládeže.“ *Opus musicum* XXI, 10 (1989), s. xxviii.

⁷⁶ Starý, Rudolf: *Potíže s hlubinnou psychologií*. Praha 1990, s. 22; obd. také Lash, Scott: *Sociology of Postmodernism*. London 1990, s. 11–12. V tomto smyslu cf. Opekar, Aleš: „Hodnotová orientace v rockové hudbě“. *Opus musicum* XXI, 4 (1989), s. 113.

⁷⁷ Pavličiková, H.: *Český folk...*, o.c., s. 32.

ským hnutím, hrál jistě svou roli fakt, že většina z nich považovala za symbol životního naplnění hmotný blahobyť,⁷⁸ hrála podstatnou roli i v tomto kontextu. Ještě důležitější však bylo ideové a sociální zázemí recipientů folkové hudby. Vezmeme-li za příklad posluchačskou obec skupiny Spirituál kvintet na přelomu 80. a 90. let, prostudovanou díky průkopnické práci L. Bočanové, nalezneme zde například překvapivě vysoký podíl absolventů středních a vysokých škol (85,2 %), naprosto nereprezentativní vzhledem k celku společnosti.⁷⁹ Již samo přijetí na vysokou školu přitom bylo mnohdy otázkou (ideologického) výběru, silně negativního například vzhledem k příslušníkům církví, a dále jejich posluchači pochopitelně byli vystaveni daleko déle a hlouběji působení marxistických vzdělávacích a kontrolních mechanismů (ať už si o nich mysleli cokoli), přinejmenším v jejich nejobecnější podobě, „osvícenské“ kritice náboženství. Religiózní obsahy spirituálů tudíž pro tuto sociální skupinu nebyly než „líbivým folklorním pozlátkem“, případně prostředkem aktivního hudebního využití,⁸⁰ ale ničím víc. V tomto recipientském kruhu se folková hudba opět stala uměním *sensu stricto*, byť uměním „pro lid“ a občas nesoucím určité ideové obsahy (ať pozitivní, ať satirické). Přestala plnit úlohu symbolického univerza, neboť tím byl „vědecký světový názor“, prezentovaný marxismem a v té či oné míře recipienty zvnitřněný (což ve vztahu k religiozitě platilo zejména). Naopak *boom* zájmu o náboženství z konce 80. let nebyl než přímou reakcí na zhroucení tohoto (alespoň v určité míře) marxistického symbolického univerza a jeho kontrolních mechanismů. Tento *boom* přitom byl notně krátkodechý, neboť přes všechny výkyvy a funkční „náhražky“ vývoj folkového písničkářství potvrdil, že postupně „klesal počet mužů a žen ochotných naslouchat doktrínám křesťanských církví bez ohledu na jejich hodnoty, [příčemž] úpadek a zánik tradičních náboženství nemohl být kompenzován“⁸¹ ani nástupem „klasických podob“ moderní religiozity (malé náboženské skupiny a deprivatizace náboženských obsahů), ani její svěbytnou formou, již představovalo (nejen folkové) hudební proroctví.

⁷⁸ Holý, L.: *Malý český člověk...*, o.c., s. 36.

⁷⁹ Bočanová, L.: *Spirituál kvintet a jeho publikum*. Diplomová práce na KHV FF UK. Praha 1992. Cit. in: Pavličíková, H.: *Český folk...*, o.c., s. 77.

⁸⁰ Pavličíková, H.: *Český folk...*, o.c., s. 78.

⁸¹ Hobsbawm, E.: *Věk extrémů...*, o.c., s. 577.

Folková píseň jako politický a sociální činitel

Přestože je třeba folkové písničkářství pojímat především z úhlu pohledu sociologie vědění, respektive sociologie náboženství, jako (neúspěšný) pokus o konstrukci svěbytného symbolického univerza, které mělo být alternativou a výrazným referenčním polem symbolickému univerzu sociální majority, z dobových politických a sociokulturních podmínek plynulo, že ústřední rovinou hodnotového střetu byla sféra politiky a občanských práv. Z tohoto důvodu se také značná část primárně náboženských (světónázorových) idejí a axiálních schémat v české folkové hudbě od 60. do 80. let 20. století projevovala ve formě politické a společenské kritiky.⁸² Proto považuji za potřebné alespoň stručně a notně předběžně na tomto místě shrnout některé významné rysy vzájemného vztahu státní správy (či snad výstižněji: kulturních komisí KSČ) a folkových písničkářů. Tedy politickou a sociální kritiku folkové písně a reakci státní správy na ni a jejich vývojové proměny.

Obecně lze říci, že připuštění folkové hudby na oficiální českou hudební scénu bylo umožněno zřetelným společenským uvolněním, k němuž docházelo od první třetiny 60. let. Postoj většiny umělců přitom ovšem odrážel míru „dovolenosti“ těch kterých motivů, témat a forem zpracování, nijak výrazně nepřekračoval běžné standardy dobové umělecké sociální kritiky, snad s výjimkou rodícího se divadelního folku. Tato (omezená) odvaha k hodnotové a ideové kritice stávajícího sociálního a stále více i politického uspořádání z pochopitelných důvodů vyvrcholila na pomezí let 1968–1969, v době faktického zhroucení cenzurního aparátu a dalších výkonných složek státního dozoru.⁸³ Podle pozdějšího usnesení vlády (č. 63/1975) tehdy „značná část zábavné hudby působila dokonce jako aktivní nástroj kontrarevoluce ... Do písňových textů pronikaly životní pocity vlastní kapitalistické společnosti.“⁸⁴ V praxi to znamenalo výrazné zpolitštění veškerého kulturního dění, folkovou hudbu nevyjímajíc, kdy se k „navztekáným folkovým divadelníkům“ alespoň na čas připojili i představitelé dalších typů tohoto hudebního žánru. Nástup normalizace ovšem toto relativně svobodné období rázně ukončil, avšak prozatím nikoli přímými represemi (jaké postihly např. hudební mainstream⁸⁵) nebo

⁸² Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky...*, o.c., s. 659.

⁸³ Prečan, Vilém: „Nezávislá literatura a samizdat v Československu 70. a 80. let“ *Literární archiv XXV* (1991), s. 15.

⁸⁴ Kotek, J.: *Dějiny...*, o.c., s. 355.

⁸⁵ Viz *ibid.*, s. 353–356.

vynucenými odchody do emigrace,⁸⁶ jako spíše vyvoláváním výrazných autocenzurních zásahů. Jejich zvláštním případem byl zájem o folklorní dědictví, odůvodnitelný marxisticky, jemuž přinejmenším na čas „propadla“ značná část české folkové scény. Až na výjimky však šlo o zájem velmi povrchní, jak si v jednom rozhovoru z r. 1970 postěžoval V. Merta, podle kterého „dnešní konzervovaný folklor se stává vývozním artiklem idyly a spokojenosti ... vůbec nejžalostnějším jevem je, myslím, rezignace na mravní a etické hodnoty ... Nestačí koupit si kroj a fujaru.“⁸⁷ Jinak řečeno, první polovina 70. let znamenala pro folkové hnutí, především díky jeho poměrně marginálnímu sociálnímu ohlasu a souběžné přinejmenším implicitně deklarované snaze po „sebenormalizaci“, fázi relativního klidu. Stranická a státní politika byla dvojznačná, na jednu stranu vyvolávala strach a tedy podstatné autocenzurní zásahy ve smyslu depolitizace folkové písně, neboť ta pro své představitele znamenala i způsob obživy,⁸⁸ zároveň však adaptovala podstatnou část žánru do vlastních ideových a hodnotových schémat, aniž by to vyvolávalo odpor písničkářů, respektive spíše naopak.⁸⁹ Ideovým výrazem této normalizace českého folku byla koncepce žánru FTC (folk – trampská hudba – country) z pera M. Konečného,⁹⁰ znamenající jeho totální rozmělnění v rámci hodnotově zcela jinak postavených hudebních žánrů a v konečném důsledku (spolu se státní represivní politikou přelomu 70. a 80. let) jeho dočasný zánik.

Přestože folk příliš nezasáhl ani represe vůči českému undergroundu ve druhé polovině sedmé dekády (z nichž nejviditelnější byl proces s The Plastic People of the Universe), pakliže ovšem nešlo o umělce přímo spojené s tímto prostředím (S. Karásek, Ch. Soukup), situace se začala zhoršovat bezprostředně poté. Relativně krátkou „hru nervů“ podstatná část folkové scény vyřešila odchodem do emigrace, zatímco vystupování ostatních (D. Andrtová, P. Lutka, V. Merta, J. Nos) bylo prakticky znemožněno. Samizdatový autor situaci hodnotil tak, že „koncerty začínají být typické tím, že těsně před jejich začátkem přichází zpráva ... že je vystoupení zrušeno, i když interpret vždy dorazí na místo včas a připraven hrát.“⁹¹

⁸⁶ Ze známých folkových písničkářů v r. 1969 emigroval pouze K. Kryl, masovější odchody těchto umělců do exilu nastaly až ve druhé polovině 70. let a na počátku následující dekády (J. Hutka, S. Karásek, B. Mikolášek, Ch. Soukup, V. Veit, D. Vokatá ad.).

⁸⁷ Černý, Jiří: „Vladimír Merta. Zarputilec poctivých nejistot.“ *Melodie* XII, 10 (1974), s. 306.

⁸⁸ Čermák, M.: *Pravděpodobně vzdálenosti...*, o.c., s. 79–81.

⁸⁹ Pavličíková, H.: *Společenská a umělecká pozice...*, o.c., s. 41.

⁹⁰ Konečný, Michal: *Folkový receptář. Metodická příručka pro práci se skupinami, sólisty autory folkové hudby*. Praha 1986, passim. Cf. Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky...*, o.c., s. 37–38, 614.

⁹¹ *Folkové rozjímání...*, o.c., s. 4.

V tomto období tedy došlo k faktické likvidaci domácí folkové scény, nicméně tento hudební žánr se ve výše uvedeném smyslu „přesunul“ do recipientských kruhů. Ať již šlo o trampské či jinak ustavené neformální skupiny, folková hudba zde působila jako určitý výraz ideové revolty,⁹² především v politické oblasti, aniž však tato revolta vedla k nějakému viditelnému sociálnímu jednání.

Situace 80. let, předznamenaná soudním procesem s J. Nosem v letech 1982–1985, jehož výsledky vyzněly v neprospěch represivní politiky,⁹³ znamenala opětovné relativní uvolnění politicko-ideové vázanosti folkové hudební scény. Došlo k „návratu“ umělců první generace stejně jako k masivnímu nástupu třetí generace českého folku, přičemž státní a stranická moc již nebyla s to bránit nastupující radikalizaci a nadto „umírněné písničkářství“ do značné míry i podporovala. Poněvadž zároveň náboženská oblast přestala být jednou z nejostřeji sledovaných,⁹⁴ těžiště „stranické kulturní politiky“ se přeneslo do sociopolitické roviny, značná část folkových umělců se „znáboženštila“ nebo alespoň „zetičtila.“ Tato hodnotová radikalizace v „neproblematické“ rovině však paradoxně vedla, nikoli bez podstatného tlaku publika, k další radikalizaci politické.⁹⁵ Výsledkem bylo, že – slovy J. Buriana – „pokud se dostavily zákazy, byla to velká reklama ... dalo se zpívat i falešně, nemuselo se umět moc hrát, stačilo mít názor a byl jste přijat.“⁹⁶ H. Pavličíková v tomto kontextu hovoří o skutečné „folkománii“,⁹⁷ kdy se na přelomu 80. a 90. let folk v Československu stal doslova hudebním mainstreamem. Ačkoli přitom nelze pominout ani jeho upadlé formy, ani hudební žánry, které se za folkové písničkářství (v rámci koncepce FTC) pouze vydávaly, podstatnou složku tohoto masového zájmu o folkovou hudbu tvořila právě vzrůstající společenská hodnotová a ideová radikalizace, odvrhnuvší marxistický (nebo spíše: marxismem v té či oné míře inspirovaný) výklad světa a hledající nějaký jiný. Nutno ovšem říci, že ten byl ve folkové hudbě nalezen jen nakrátko.

⁹² Altman, Karel: „Trampové a moc. K problematice postavení trampského hnutí ve společnosti od počátků dvacátých let do současnosti.“ *Český lid* LXXXVII, 3 (2000), s. 228, 232.

⁹³ Nešpor, Z. R.: *Náboženské prvky...*, o.c., s. 512–513.

⁹⁴ Zatímco např. v procesu s J. Nosem nehrála jeho religiozita nejmenší úlohu, o necelou dekádu dříve byla v případě J. Hutky jedním z jeho hlavních obvinění (Nešpor 2002: 617–618).

⁹⁵ *Folkové rozjímání...*, o.c., s. 8; Merta, V.: *Zpívaná poezie...*, o.c., s. 18; Pavličíková, H.: *Společenská a umělecká pozice...*, o.c., s. 32.

⁹⁶ Kolář, Jan: „Na scéně. Rozhovor s Janem Burianem.“ *Scéna* XVI, 4 (1991), s. 8–9. Cf. Prokeš, Josef: *Nebýt stádem Hamletů. Průhledy do českého folku*. Brno 1994, s. 26–28.

⁹⁷ Pavličíková, H.: *Společenská a umělecká pozice...*, o.c., s. 32.

Závěry

„Zlatému věku“ české folkové hudby, tedy období od jejích počátků v 60. letech do konce tzv. normalizace, byla dosud věnována naprosto nedostatečná badatelská pozornost, ačkoli je toto studium svrchovaně významné nejen z úzce muzikologického hlediska, ale především z úhlu pohledu široce pojaté sociální antropologie a sociologie vědění, jež chápou kulturu jako soubor významů, které jsou zprostředkovány pomocí jazyka a symbolů. Neboť právě folková hudba v tomto období výrazným způsobem přispívala k tvorbě a reaktualizaci hodnotových a ideových schémat, která se stala zdrojem a prostředkem kritiky stávajícího sociokulturního, politického a mocenského uspořádání a v konečném důsledku vedla ke konstituci autonomních symbolických univerz, byť začasté tak či onak odvozených z křesťanského dědictví. Folkoví písničkáři působili jako etičtí proroci,⁹⁸ formující kolem sebe různě stabilní skupiny „nespokojených tohoto světa,“ jimž nabízeli útěchu de facto náboženské povahy, v důsledku však vyvolávali, zejména v období Pražského jara a ve druhé polovině 80. let, i poměrně silný sociopolitický tlak.

Funkční pochopení českého folkového písničkářství období pozdního „reálného socialismu“ jako ipso facto religijního fenoménu, jako svého druhu písňové axiofanie, přitom umožňuje důslednější uplatnění sociologického konceptu (post)moderní „kultury mladých,“ pro jejíž aktéry právě hudba a hudebníci začali hrát úlohu prostředníků posvátných hodnot a v tomto smyslu se stali zdrojem sociální diferenciacce nebo i stratifikace.⁹⁹ Neboť jejich působením docházelo k identifikaci recipientů s jimi prostředkovanými hodnotami a v důsledku této identifikace ke konstituci svébytných sociálních skupin. Neznamenal to ovšem, že k tomu docházelo ve všech případech, někdy naopak folková hudba „atakovala“ již existující skupiny a docházelo k oboustrannému hodnotovému ovlivňování.

Příklady prvního typu se vyskytovaly omezeněji. Šlo především o rodící se subkulturu českých *hippies* z konce 60. let, která však na počátku normalizačního období zanikla stejně rychle, jako v průběhu Pražského jara začala. Déle se udržely některé recipientské kroužky folkové hudby, afiliované většinou od jediného umělce nebo od určitého typu tohoto hudebního žánru, v první polovině 70. let zejména ve vztahu k J. Hutkovi, v letech

⁹⁸ K tomu podrobněji Nešpor, Z. R.: *Česká folková hudba...*, o.c., s. 91–93.

⁹⁹ Na jiném materiálu totéž ukázala Bennett Andy: *Popular Music and Youth Culture. Music, Identity, and Place*. New York 2000, *passim*.

osmdesátých již obecnější; avšak ani zde nešlo hovořit o nějakém příliš dlouhém trvání. Výsostnost a praktická náročnost provádění etických norem prostředkovaných folkovou hudbou, stejně jako stranický a státní represivní tlak tyto skupinky záhy likvidovaly.

Daleko trvalejší byl ohlas folkové hudby v některých přesně vymezených existujících sociálních skupinách, ať již šlo o vymezení na základě odporu vůči stávajícímu režimu (underground a celá tzv. druhá kultura), na církevní bázi (protestantská mládež) nebo do určité míry i na základě idealizovaného katolicismu, k čemuž došlo po definitivním pádu marxistických světonázorových představ (respektive v situaci disfunkce sociálního uspořádání, které umožňovalo praktické fungování „reálného socialismu“) na samém sklonku sledovaného období. Tyto skupiny, stojící na hranici sociální normy a legality nebo i za ní, se plně identifikovaly s hodnotovými projevy folkové hudby, poněvadž ta čerpala ze symbolických univerz jejich příslušníky již přijatých (nejm z religijní oblasti, především z křesťanství), byť je třeba někdy reinterpretovala a aktualizovala. Typickým příkladem přitom mohlo být etické, eschatologické a někdy i mystické vyhocení biblické tradice, k němuž došlo v českém náboženském folku, ale i v undergroundu (s tím rozdílem, že křesťanství někdy tvořilo jen prisma, jímž byly vnímány indické náboženské tradice¹⁰⁰). V podstatně menší míře – zaviněné již tím, že šlo o sociální majoritu, která logicky nemohla být ani „příliš“ asketická ani osobně náročná a vinou čtyř dekad marxistické výchovy a vzdělávání pak ani podstatněji informovaná o křesťanské teologii a náboženské praxi – se nakonec v posledních letech před Sametovou revolucí a krátce po ní totéž opakovalo i v rámci části sociální majority, opět především v případě mládeže. Neboť ačkoli je „kultura mladých“ obecnější společenský jev, aktivní prosazování nonkonformních hodnotových a ideových schémat, jakkoli třeba deklarovaných, ale v praktické každodennosti neběžných, bylo vždy výsadou „revoltujícího věku“.

Přestože však byla recepce hodnotových obsahů prostředkovaných českou folkovou písní rozdílná a sociálně i časově proměnlivá, její kulturní, společenská a politická významnost nesporně ukázala, že v (post)moderní společnosti je to právě „estetická“ oblast, jež díky svému implicitnímu

¹⁰⁰ Zejména v případě písní Ch. Soukupa a O. Janoty, ale také – nikoli v tomto recepčním prostředí – J. Čerta (= F. Horáček) a J. Nose. Přitom je třeba říci, že svého více či méně křesťanského úhlu pohledu si písničkáři ani nemuseli být vědomi, mohl dokonce pocházet z neovédántou inspirované interpretace orientální religiozity, která jediná byla v českém prostředí dostupná (cf. vydání Rádhakrišnanovy Indické filosofie v l. 1961–1962 či díla E. Bondyho).

axiálnímu založení do značné míry uzurpuje „vládu nad člověkem“, proniká do dalších institučních sfér a působí jako hodnotový a ideový zdroj sociálního jednání.¹⁰¹ Právě proto se folková hudba stala alespoň na čas jednou z moderních funkčních náhrad tradiční religiozity.¹⁰² Jakkoli ne ve všech společenských procesech, přinejmenším v rámci fundamentálního založení sociokulturního dění (jak v úzkém, „uměleckém,“ tak i v širším antropologickém pojetí) tedy česká společnost zdaleka tak „nezaostávala“ za západními společnostmi, jak se obecně předpokládá. Již nástup folkové hudby v 60. letech, byť k němu došlo v podstatně odlišném sociálním prostředí, kterým byly ovlivněny jeho projevy i další vývoj, totiž byl předzvěstí postupného nástupu lidové „kultury mladých“, k němuž došlo nejpozději koncem sedmé a na počátku osmé dekády. Vlivem této proměny sociálního a kulturního kontextu umělecké tvorby a její recepce pak došlo v postupně se rozšiřující části společnosti k funkční náhradě religiozity (nebo jinak zakotvených symbolických univerz, v našem případě především „vědy“, čítaje v to i velké ideologie 19. století, zejména marxismus a nacionalismus) „estetikou“ nebo spíše axiofanně sloužícím uměním, jehož příkladem par excellence může být právě folková hudba.¹⁰³ Právě to se v poslední čtvrtině 20. století projevilo jak v socialistickém Československu, tak i na svobodném Západě, aniž ovšem dosud byla tato postmoderní proměna zcela dokončena a aniž jsme s to dohlédnout jejich důsledků. Jediné, co se dá prozatím říci, je zcela zřejmé potvrzení nefunkčnosti sekularizačních modelů sociologie náboženství, to, že „náboženství se tak znovu stalo ... veřejným a politickým faktorem ... Náboženství se stává jedním z klíčových témat veřejné diskuse.“¹⁰⁴ Platí přitom, což soudobá sociální antropologie i sociologie vědění hluboce reflektuje, že „se stále zřetelněji projevuje určitá nedostatečnost západního konceptu náboženství, který je silně poznamenán evropským etnocentrismem a do něhož se v moderní době promítly na jedné straně určité romantizující prvky idealizující minulost a na druhé straně modernistická očekávání idealizující budoucnost.“¹⁰⁵ O dalším vývoji nás poučí toliko budoucnost, již nyní je však zřejmé, že jedinou trvale funkční a v současnosti naprosto nejživější oblastí české folkové hudby je právě náboženský folk.

¹⁰¹ Lash, S.: *Sociology...*, o.c., s. 11–12.

¹⁰² K tomu podrobněji Nešpor, Z. R.: *Česká folková hudba...*, o.c., v tisku. Cf. také Lyon, D.: *Ježíš...*, o.c., *passim*.

¹⁰³ Cf. Perris, Arnold: *Music as Propaganda. Art to Persuade, Art to Control*. Westport – London 1985, s. 181–205.

¹⁰⁴ Lužný, D.: *Náboženství...*, o.c., s. 107, cf. také *ibid.*, s. 107–136.

¹⁰⁵ *Ibid.*, s. 136.

Social reception of religious elements in Czech folk music in the 1960–1980s

Zdeněk R. Nešpor

Scant attention has been paid to the “golden age” of Czech folk music, which means the period from its beginnings in the 1960s till the end of the “normalisation” era. However, it was folk music which strongly contributed to the creation of value and ideological patterns in the epoch. It became an object of criticism by the existing political and power establishment. Folk singers were seen as a sort of ethical prophets who provided consolation of *de facto* religious nature. As a result, they provoked, especially in the era of the Prague Spring and in the second half of the 1980s, a relatively strong social and political pressure.

In fact, functional understanding of Czech folk songs from the time of the late “real socialism” as a type of religious phenomenon allows a thorough application of the sociological concept of (post)-modern “culture of the young”. Thanks to its impact, there was an identification of the recipients with new values and eventually, due to this identification, also the constitution of distinctive social groups. Moreover, folk music sometimes “attacked” the existing groups and there was two-sided sharing of values.

This mostly involved the subculture of Czech *hippies* from the late 1960s. However, at the beginning of the normalisation era it disappeared as fast as it emerged during the Prague Spring. Of longer duration were some recipient circles of folk music, mostly associated with a single artist or a specific type of music. In the first half of the 1970s this was particularly true of Jaroslav Hutka, while in the 1980s the development was more general. But here, too, one cannot speak of any long duration.

A much more durable reaction to folk music could be ascertained in some clearly delineated social groups; they may have defined themselves as “underground” or having been established on the church basis (the Protestant youth) or to some extent also on the basis of idealised Catholicism. These groups, standing on the verge of social norm and legality, fully identified with the value scale of folk music. Typically, this is exemplified by ethical, eschatological, and sometimes mystical sharp emphasis on biblical traditions, which occurred in the religious folk as well as underground.

In a much smaller measure, this eventually repeated in the last years before the Velvet Revolution and shortly after it within a part of social majority, again mainly in the case of the youth.

Although the reception of ready-made contents mediated through Czech folk music differed and changed in society and time, its cultural, social and political importance has shown that in (post)-modern society it is just the “aesthetic” sphere which extends into further institutional spheres, operating as a value and ideological source of social behaviour.

This is why folk music has become at least for a time one of the modern functional replacements of traditional religious feelings. As a result, Czech society was far from "lagging behind" Western societies as it is generally assumed. The onset of folk music in the 1960s, although it occurred in a much different social environment, which influenced its further activities as well as development, was a prelude of a continual emergence of the popular "culture of the young".

This transformation of social and cultural context of artistic creation, and its reception led to a functional replacement of religious feelings in a gradually widening section of society. This could be seen in the last quarter of the 20th century both in socialist Czechoslovakia and the West, although the post-modern transformation has not yet been fully completed. Now only one thing can be said: it has obviously been confirmed that secularisation models of sociology of religion do not work. It is increasingly obvious that the Western concept of religion, seriously affected by European ethno-centrism, is somewhat insufficient. It is already apparent that religious folk is the only permanently functional and at present absolutely most vigorous part of Czech folk music.

Paměť na svatbu v Tvrdonicích roku 1927

Václav Hortvík

Počátkem května r. 2001 byla v laboratořích Státního okresního archivu Břeclav se sídlem v Mikulově zhotovena záchovná kopie rukopisné knihy vlastivědy obce Tvrdonic na Břeclavsku datované rokem 1927. Kniha o 465 stranách formátu 16 x 19,6 cm měla poškozen hřbet vazby, ale poměrně dobře zachované původní desky zhotovené z knihařského kartonu o síle 3 mm. Kniha neobsahuje ilustrace s výjimkou ornamentu u popisu domovního výklenku tak zvaného „žúdra“. Původní grafická úprava předpokládala text pouze na lichých stranách. Záměr však byl dodatečně porušen pozdějšími vpisky na sudých stranách. Tato kniha byla náhodně objevena v jedné z četných breclavských popelnic. Originál byl téhož měsíce odkoupen a uložen mezi rukopisy v knihovně Státního okresního archivu v Mikulově.

I když tato kniha nepřináší z hlediska historických bádání zvláště překvapivé informace, je přesto unikátním dílem, které si zaslouží pozornost odborné veřejnosti. Jde totiž o ojedinělý a následováníhodný projekt vedení vlastivědné práce, spojený s výukou českého jazyka, který byl organizován učitelským sborem obecné školy ve Tvrdonicích v průběhu r. 1927. Originalita projektu spočívá v tom, že se na jeho realizaci podílely děti 6. třídy obecné školy, které v rámci vyučování zpracovávaly zadaná vlastivědná témata. Činily tak nepochybně za pomoci svých učitelů, rodičů, prarodičů, případně sousedů-pamětníků. Úkolem žáků bylo sesbírat a zaznamenat místní pověsti, pamětihodné události, zvykosloví, dětské říkanky a texty lidových písní. Své zápisky pak mnohdy po velmi nezřetelné redakční úpravě pedagogů žáci znovu opsali v čistopis, který byl posléze vyvázán a uložen ve školní knihovně pod číslem 377.

Poněvadž se nedochovala příslušná školní kronika, ve které bychom očekávali zápis vysvětlující organizační podrobnosti tohoto počinu, můžeme pouze dovodit určité okolnosti z obecní kroniky. Zdá se, že duchovním otcem celého projektu byl Jan Mazůrek, řídicí učitel obecné školy ve Tvrdonicích, který zde nastoupil 1. září r. 1926. Jan Mazůrek se narodil 2. června 1872 v Novém Podvorově v tehdejší politické okresě Hodonín. Vystudoval matiční gymnázium v Uherském Hradišti a poté učitelský ústav v Brně. Do Tvrdonic přišel z Hrubé Vrbky na Strážnicku, kde působil rovněž jako řídicí učitel. Jan Mazůrek byl 8. prosince 1929 zvolen obecním zastupitelstvem kronikářem obce Tvrdonice, jak dosvědčuje zápis na straně pět v obecní kronice. Jeho kronikářské záznamy zřetelně ukazují souvislost s rukopisnou vlastivědou a s tímto dílem rezonuje i Mazůrkův rukopis. Jan Mazůrek však záhy pod vlivem nemoci rezignoval a 31. prosince 1931 se vzdal své funkce kronikáře. Nahradil ho Josef Darmovzal, rovněž učitel obecné školy ve Tvrdonicích, který se obecní kroniky ujal na základě volby zastupitelstva ze dne 22. ledna 1932. Zůstává otázkou, do jaké míry byli tito venkovští učitelé vedeni, respektive ovlivněni osobností známého historika profesora Ladislava Hosáka, který v té době vyučoval na breclavském gymnáziu, kde mimo jiné pořádal i pilně navštěvované kurzy pro kronikáře okolních obcí. Ve zmiňovaném rukopise lze vysledovat pasáže čerpající z Hosákova obšírného díla, podobně i z práce Jana Noháče, autora Vlastivědy Moravské, Okres Břeclav z r. 1911. Nicméně v naprosté většině však rukopis obsahuje vlastní práce žáků a učitelů obecné školy ve Tvrdonicích.

Nosným tématem jsou vedle zvykosloví popisy zemědělských prací, řemeslné výroby, fauny i flóry, ale i venkovské architektury, jejího vnitřního vybavení, hospodářských budov včetně plemen chovaného dobytka. Najdeme zde i recepty pro přípravu jídel pro všední dny i sváteční příležitosti. Popsané události zachycují časový horizont od poloviny 19. století do prvních dvou desetiletí minulého, tedy 20. století. Dokládají to příběhy prusko-rakouské války r. 1866, nebo i úsměvná historka pašeráků tabáku z let 1854–1855. Těžiště podstatné části příspěvků však spočívá ve dvacátých letech minulého století. Vzhledem k prodlévajícímu vývoji tradičních obřadů můžeme usuzovat, že například popis svatební veselky se v zásadě neliší od průběhu svatby uzavřené na sklonku 19. století.

Půvab díla umocňují nářečím psané texty, stejně tak jako střídání dětských rukopisů. V neposlední řadě čtenáře zaujmou i témata některých příspěvků, které bychom možná v podobné literatuře jen marně hledali.

Za všechny uvádím alespoň jeden příklad ze strany 177, ilustrující rivalitu občanů Tvrdonic se sousední vsí Kosticemi. Cituji: „*Ta kostická dědina, kdyby rači nebyua, sú tam lidé jako židé, nemajú tam kosteua*“ nebo „*Ta kostická chasa nažraua sa masa, masa udeného z koňa skapaného*“. Kvalitu susedských vztahů podlužáckých vesnic, jak se zdá, ovlivňoval i stav místních komunikací. Cituji: „*Kostická silnica, posypaná čočkú, chodá po ní chlapani, smrdá všeci močkú!*“ a naopak „*Tvrdomská silnica, posypaná kmínem, chodá po ní chlapani, voňá rozmarínem!*“ Nepochybně tyto popěvky značně iritovaly přespolní chasu, která nezřídka sahala k radikálním opatřením, jak tomu nasvědčuje jiná sloka písně: „*Ty tvrdomský stárku, buď veselý, neboj sa ty facky uderení, jak sa budeš facky bát, budeme ustupovat!*“

„Tož, tak.“ Nikoliv jako facka, ale nejspíše jako rodičovské pohlazení působí v záplavě nablýskaných obalů soudobých knižních titulů nesmělý počín někdejších venkovských kantorů a jejich žáků, kteří nám po letech umožnili nahlédnout do příbytků našich pradědů a nasát tu bezprostřední atmosféru dob dávno minulých. Myslím, že stejný účín je i smyslem naší vlastivědné práce. Tvrdomská vlastivěda je rozhodně příkladem hodným následování.

Prameny:

Vlastivěda Tvrdonic. Rukopis, Mikulov, SOKA 1927.

Kronika obce Tvrdonice 1924–1964. Mikulov, SOKA, MNV Tvrdonice inv. č. 1.

Svatba

Když je jisto, že svatba bude, zvou ženich a nevěsta týden nebo 14 dní před svatbou hosty na svatbu. V den svatby jde mládenec pro družku a pak všichni se ženichem pro nevěstu. Družba prosí o nevěstu.

Potom mluví družka k nevěstě: *„Milá nevěsto! Světu vále dáváš, do ráje světské rozkoše chodit přestáváš, už sa líčíš s mladenci a pannami, pod krásným nepůjdeš víc s nimi. Zapomeň stavu svobodného a nes lehké břímě stavu manželského.“* – Potom jdou do kostela. Je-li ženich přespolní, zatahují mu, jak jdou do kostela. A on se musí vyplatit. Svatba jde do kostela, ale muzikanti do hospody. Dříve se nosíval do kostela cukrovím ověšený stromek smrkový nebo koláč věži podobný. V kostele po oddavkách se uchytají družka s mládnecem o ženichův věneček. Když uchytí jej družka, musí jí mládenec odkoupiti. Jak se končí oddavky, hledí ženich nevěstě (nebo naopak) přistoupnout palec. Kdo palec přistoupne, bude porúchat. Kdysi chtěl ženich stoupnout nevěstě na palec. Ale nevěsta uhýbala k zákristii, a kněz musel za nimi. Z kostela jdou do hospody, kdež jsou asi do tří hodin. Potom jdou k obědu. Ale bloudí. Přijdou např. k sousedům, ale pak trefí k nevěstinýmu. Družka v dolníku nevěstě zpívá.

- 1) Zazpíváj, slavičku,
zazpíváj, pěsničku,
nech sa já zatočím,
s tú mladů ženičků.
- 2) Zazpívaj, slavičku,
zazpívaj pěknější,
nech sa já zatočím
s mládencem nejstarším.
- 3) Zazpívaj, slavičku,
zazpívaj pěknější,
Nech sa s ní zatočí
náš družba nejstarší.
- 4) Zazpívaj slavičku,
zazpívaj pěknější,
nech sa s ní zatočí
její nejmilejší.

Při tom hudba hraje kromě té ke zpěvu ještě nějakou valčíkovou, při čemž tančí s nevěstou družka, mládenec, družba a ženich. Družba pak zpívá: „Svatební mamičko, otvírajte síně, vedem vám nevěstu v samém rozmáryně. Svatební tatičku, otvírajte vrata, vedem vám ženicha ze samého zlata.“ – Do dolníka vynesou 2 legábky, na něž sednou ženich s nevěstou. Kuchařky je svážou za krky. Nevěště dají živé děcko (nebo loutku – nebo cukrové děcko) na klín. Přes ně hážou kuchařky „brány“ (pečivo pletené), o něž se dělí děti chudobné. Pak se rozdělí hosté na stranu ženichovu a nevěstinu. Též hudebníci jdou na 1/2. Pak se převleknou. Už jsou tam nachystány 2–4 děti školní, jimž se (ženich s nevěstou) musí vyplatit, aby je pustili na vykázané přední místo. Sednou. Najdou před sebou talířek (oba jedí z jednoho) obrácený dnem vzhůru, při něm místo lžiček dřevka, místo vidliček šidla. Potom už přichází s polévkou kuchařka. Má na misce vodu, střepey v ní. Na prachu padne. Všecko jí vyletí z rukou. I naříká, běduje; „*Co budeme jísti?*“ Ale brzy vše odklidí a už nese opravdové jídlo. Při jídle prosí družka, aby hosté skládali nevěště na kolébku, peřinku atd.

Přestaň muziko hráti, když já budu nevěště veněček odpínati a do něho vybírat. Vzácní hosti, vaše nevěsta vás prosí, byste jí byli něčím nápomocni, víte, že bude potřebovat poviák i peřinku, jí pomozte halěřem, dvoma dukáty stříbrnými. Až vy budete dcery a syny ženiti, ona vám oplátí s radostí, až se vybere hrky, mně taky!

Po sbírce mluví za nevěstu družka: „*Milí hosti horní, dolní, přespolní, naše nevěsta vám vzkazuje, že vám za ten dárek pěkně děkuje.*“ Potom je sbírka na ženicha (na pluh, brány atd.). Děkuje mládenec: „*Milí hosti, je vás tady dosti, je vás tady metelice, že by tady nepřeletěla křepelice. Našemu hospodáři se zlamaly pluh, brány, vůz ... Zda-li mu na to něco dáte, šak sa dobře máte.*“ Pak jsou připitky – družka mládencovi: „*Přestaň, muziko, hráti, když já budu mému nejstaršímu mládencovi vína připíjeti: Mládenečku starší, muj nejmilejší, připíjím Tobě, jak sama sobě, na zdraví mého, na zdraví tvého líčka červeného, na zdraví tvej milej, je-li přes pole nebo při tomto svatebním stole. Na zdraví kolem do kola, všem hostům kolem svadebního stolu.*“

Po obědě asi v 7 hodin jdou zase do hospody. Asi k 1/2 noci jde se k večeři. Při večeři různé bývají žerty a vybírání. Chlapci podkívají. Jeden vezme hřebíky, 2. kladivo a 3. podkívá všechny, kdo sedí u stolu, 4. s talířkem vybírá na kouření \ pití. Umývání: Chlapec přinese vodu na mísce, umývá si ruce a říká: „*Vodička pěkná, bystrá, od Dumaje dovezená. Kdo se v ní umyje, do smrti živ bude.*“ Pak se vybírá na muzikanty.

Smrt v lidových představách obyvatel kyperské horské vesnice (Obec Peristerona, JZ část Kypru)

Petra Jeřábková

Smrt je v kyperské obci Peristerona¹ úzce spjata s každodenním životem příslušníků vesnické komunity. V jejich životním názoru patří ke koloběhu života. Proto je smrt každého staršího nebo starého člověka chápána jako přirozená událost, nevyhnutelnost v životě. Pouze smrt dítěte nebo mladého člověka, zvláště je-li tragická, je považována za neštěstí a útok zlých sil. V takovém případě nejde o smrt přirozenou a tato událost postihuje na určitou dobu život celé vesnické komunity.²

Příslušníci vesnické komunity věří v posmrtný život, proto se obávají, že nebožtík by jim mohl škodit nejen těsně po skonu, ale i nějakou dobu po jeho uložení do hrobu. Věří, že zemřelý po smrti putuje do podsvětí na místo svého posledního odpočinku. Podle lidových představ příslušníků vesnické komunity neopouští duše tělo v okamžiku smrti, ale zůstává v těle, dokud zemřelý nedokončí svou pouť do podsvětí. Podle lidové víry tato cesta trvá celých čtyřicet dní. Po celou tuto dobu se může zemřelý vrátit, ale pravděpodobnost návratu klesá s počtem uplynulých dní, a tedy s délkou uražené cesty. Víra v sepětí těla a duše po čas putování do podsvětí zavazuje; ukládá povinnost mrtvého materiálně vybavit. Na cestu dostává zemřelý jídlo a zapálenou vodní svíčku, aby nehladověl a viděl na cestu. Hlouběji propracovanou představu o podobě života v podsvětí však obyvatelé obce Peristerona nemají. V lidové víře a pověrečnosti většiny obyvatel obce Peristerona přetrvává prvek tradice antické – představa, že zemřelý odchází do podsvětí, nikoli do ráje či pekla. Zde lze zaznamenat střet antické a křesťanské tradice.

¹ O obci Peristerona jsem se zmínila již ve svém publikovaném článku *Rituály přijetí dítěte do lokální komunity. Lidé města 2/1999.*

² V takovém případě se po celý rok nesní ve vesnici konat žádná svatba, pouze v jiném vzdáleném městě.



Obr. 1: Bohatě jsou ozdobeny pouze hroby tragicky zemřelých mladých lidí (hrob chlapce, který zemřel ve věku 16 let při nehodě s traktorem).
Foto: P. Jeřábková, Peristerona, 2000

Přirozený odchod ze světa je chápán jako postupný odchod, postupně a velmi pomalé přetrhávání vazeb s rodinou, sousedy a všemi příslušníky vesnické komunity. Tento postupný odchod probíhá ve třech fázích: umírání, pomezí období (do něhož patří hlídání zemřelého, jeho příprava na poslední cestu a samotný pohřeb) a dovršení cesty zemřelého do podsvětí.

Pokud jde o běžnou a přirozenou smrt, tráví obyvatelé obce Peristerona většinou poslední chvíle svého života ve svém domě ve společnosti rodinných příslušníků, přátel a sousedů. Umírající není izolován od okolního světa, jak se stalo běžným pravidlem v moderní evropské společnosti.³ Obyvatelé obce se setkávají se smrtí každodenně, chápou ji jako běžnou

³ Zemře-li však někdo v nemocnici, příbuzní jej co nejdříve převezou do jeho domu, aby mohli provést všechny potřebné úkony, a tak mrtvého pohřbit v souladu s obřadním cyklem provázejícím smrt.

součástí života, proto nemají z umírání a kontaktu s umírající osobou strach. Vlastní zkušenost setkání se smrtí přispívá k vyrovnanosti člověka se světem a překonání strachu ze smrti.

Obyčejovou tradicí, která se váže k odchodu člověka ze světa, se prolínají dvě základní roviny: na straně jedné úcta k zemřelému a snaha provést všechny potřebné úkony podle určených pravidel a na straně druhé obava z návratu duše zemřelého a fakt, že není-li dostatečně zaopatřená, bude pozůstalým škodit.

Obřadní celek provázející odchod ze života je možné rozdělit na čtyři etapy:

Umírání a příprava člověka na odchod ze světa, loučení se světem, pozůstalými i členy vesnické komunity.

Hlídní zemřelého od jeho skonu do pohřbu. Toto období je charakterizováno strachem z mrtvého. Pozůstalí se snaží různými způsoby zamezit negativnímu působení mrtvého na okolní svět, připravit na poslední cestu (omývání, oblékání) a uctít ho tak, aby mu nezavdali příčinu k návratu.

Poslední rozloučení se zemřelým v kostele a jeho následné uložení do hrobu.

Vzpomínkové obřady, jejichž funkcí je udržovat i nadále spojení se zemřelým. Tyto obřady dodržují intenzivněji po dobu prvních čtyřiceti dní po skonu, s postupem času jejich četnost klesá.

Umírání

Závaznou povinností příbuzných, sousedů a obyvatel vesnice je umírajícího pravidelně navštěvovat u lůžka,⁴ ve dne i v noci bdít v jeho blízkosti. Je naprosto nepřijatelné, aby někdo nepřišel navštívit umírajícího, byl by pak vesnickou komunitou odsouzen. Nikdo z obyvatel obce si však nevzpomíná, že by taková situace někdy nastala.

U lůžka se často sejde více lidí najednou, ti si společně povídají, jedí a pijí, a snaží se komunikovat s umírajícím. Začnou-li umírajícímu modrat nohy, což je neklamnou známkou blížící se smrti, otočí ho do polohy *nekro*,⁵ tak, aby byl tváří obrácen k východu. Od této chvíle přítomní pozorují blížící se smrt i to, jak se s ní umírající vyrovnává.

Než umírající zemře, dostaví se do jeho domu také kněz, který poskytne umírajícímu útěchu a rozhřešení, a také mu udělí svaté přijímání – chléb

⁴ Závazná již není účast na samotném pohřbu.

⁵ Slovo *nekro* je odvozeno od slova *nekros* – mrtvý.

a víno. Tento provedený akt má platnost čtyřicet dnů a pokud člověk do té doby nezemře, je nutné ho po uplynutí této lhůty zopakovat.

V okamžiku skonu je u lůžka mrtvého zapáleno třiatřicet svíček,⁶ které musí hořet minimálně šest hodin.⁷ Mrtvému se také dává k lůžku miska s olivovým olejem se zapálenou vodní svíčkou a sklenice vody. Svíčka má mrtvého doprovázet do podsvětí, aby viděl na cestu a musí hořet čtyřicet dní.⁸ Toto období je pro zemřelého i pozůstalé pomezní.⁹

Období od skonu do pohřbu

Přítomnost mrtvého v domě je chápána jako něco nebezpečného, příbuzní i sousedi mají z mrtvého posvátný strach. Období mezi skonem a pohřbem je pro zemřelého i pozůstalé pomezní – dobou možnosti návratu a negativního působení mrtvého. Za nejnebezpečnější je považováno období od skonu do pohřbu, proto se pozůstalí snaží zkrátit tuto dobu na minimum. Příslušníci vesnické komunity věří, že se zemřelý může v tomto období chovat k pozůstalým nepřátelsky, proto jsou prováděny obranné rituály – mrtvým jsou svazovány končetiny, aby nemohli zasahovat mezi živé, dále je zemřelý neustále hlídán. Pomezní období, a tedy i možnost škození zemřelého trvá i po jeho uložení do hrobu, dokud neuplyne od skonu čtyřicet dní. Po uplynutí této doby již mrtvý zaujal své místo v podsvětí a nemůže škodit ani se vrátit.

Příprava mrtvého na poslední cestu je závazným úkolem nejbližších příbuzných mrtvého, hlavně žen. Bezprostředně po skonu jsou mrtvému některým z rodinných příslušníků zatlačeny oči. Co nejdříve po skonu se do domu zemřelého dostaví kněz. Poté je nutné provést očistné úkony, kterými je zemřelý zbaven pout se světem živých (omývání mrtvého, pokud jde o muže i holení). Potom je mrtvý oblečen.¹⁰ Nakonec jsou mu svázány křížem ruce a nohy a šátkem podvázán obličej. Zemřelý se až do pohřbu nachází ve svém domě, v posteli.

Od této doby je mrtvý ve dne v noci hlídán příbuznými a příslušníky vesnické komunity. U zemřelého se schází rodina, přátelé a ostatní pří-

⁶ Třiatřicet svíček symbolizuje Kristova léta.

⁷ Šest hodin je minimální doba, která musí uplynout od skonu do pohřbu zemřelého.

⁸ Čtyřicet dní je doba nutná k cestě do podsvětí.

⁹ Konceptně vycházím z teorie A. van Gennepa. Srov. Van Gennep, A.: *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Lidové noviny, Praha 1996.

¹⁰ Mrtvému se na nahé tělo nejdříve oblékne pruh surového plátna, ženám se pak obléká černý tradiční oděv vesničanek, mužům černý oblek.

slušníci vesnické komunity. Přítomní si krátí čas rozhovory, vzpomínkami na zemřelého a tradičními pohádkami, podobně jako když navštěvovali umírajícího u jeho lůžka.

Období od skonu do pohřbu je různě dlouhé, záleží na okolnostech. Minimální doba, která musí do pohřbu uplynout, je šest hodin. Očekává-li se účast příbuzných ze zahraničí, může se tato doba protáhnout i na tři dny.

Pohřební obřad

Kypřané pochovávají své mrtvé do země – do hrobů.¹¹ Obřadní loučení se zesnulým se koná vždy v kostele podle zvyklostí pravoslavné církve a za účasti kněze.

Ráno v den pohřbu musí některý člen z nejbližší rodiny jít koupit rakev. Rakev nesmí být v domě dříve než v den pohřbu, i hrob je vykopán až v den, kdy se koná pohřeb. Kopání hrobu je závaznou povinností některého muže z nejbližšího příbuzenstva zemřelého. Každý mrtvý je pohřbíván do starého rodinného hrobu, proto se často stává, že jsou při výkopu hrobu odhaleny zbytky kostry některého dříve pohřbeného příbuzného. Tyto kosti se vyjmou a jsou umístěny do společného sarkofágu, který se pro tento účel nachází na hřbitově. Po pohřebním obřadu provede kněz za malý obnos na žádost někoho z přítomných krátký obřad pro tento společný hrob.

Jako výbava do rakve se mrtvému dává potah na polštář naplněný květy a listy aromatických rostlin, jako jsou rozmarýn, bazalka, muškát, růže, květy i listy citrusovníků.¹² Kolem hlavy zemřelého se pokládají okvětní lístky různých okrasných květin (růže, karafiát atd.). Žádná další výbava se podle výpovědí respondentů mrtvému do rakve nedává.

Před odchodem do kostela musí některá žena z rodiny uvařit jídlo *kodlifa*,¹³ které je nezbytnou součástí pohřebního obřadu. Připravuje se z uvařeného obilí, sezamových zrněk, loupaných mandlí, granátových jablek a rozinek. Někdo z příbuzných musí také před pohřbem objednat květinový kříž, který je při pohřbu provizorně umístěn na hrob.

Po vykonání posledních příprav na pohřeb je mrtvý za doprovodu příbuzných a příslušníků vesnické komunity odnesen do kostela. Rakev se

¹¹ Forma pohřbu žehem se na Kypru nevyskytuje, pro příslušníky vesnické komunity je naprosto nepřijatelná.

¹² Podle respondentů je to hlavně proto, aby mrtvý na své poslední cestě voněl a nebylo cítit rozkládající se tělo.

¹³ *Kodlifa* se připravuje při příležitosti pohřbu, také při příležitosti svátku některého svatého. V tomto případě se nosí do kostela, kde se později i konzumuje.



Obr. 2: Úprava hrobů na hřbitově v obci Peristerona. Foto: P. Jeřábková, Peristerona, 2000

zemřelým nesou vždy muži, většinou jde o nejbližší příbuzné zemřelého – manžel, synové, bratři, vnuci.¹⁴ Rakev je nesena v čele průvodu, muži ji nesou na ramenou. Za rakev následuje kněz, další pořadí není pevně dané. Na rakev je položen rituální kříž¹⁵, květinový kříž a věnce. Tyto věci se na rakev pokládají až v kostele.

Příbuzní s sebou do kostela i na hřbitov nesou jídlo *kodlifa* (to vždy nese některá žena), zapálenou vodní svíčku,¹⁶ chléb, láhev olivového oleje a kanystr vody.

Účast v kostele a následně na hřbitově však již není pro obyvatele vesnice závazná, závazná je návštěva u lůžka umírajícího. V kostele je knězem vykonán církevní pohřební obřad, po jehož skončení se smuteční průvod společně s knězem odebere na hřbitov.

Na hřbitově nejdříve kněz vysvětlí hrob, pak je do něj spuštěna rakev. Před spuštěním do hrobu je rakev otevřena a příbuzní se mohou naposledy

¹⁴ Zemře-li dítě, jeho rakev nese otec se svými bratry.

¹⁵ Tento kříž se používá i pro jiné akty, kde je jeho přítomnost nezbytná (např. při křtí-nách), trvale je uložen v kostele.

¹⁶ Tato svíčka zůstává po obřadu v kostele, kde musí hořet, dokud neuplyne čtyřicet dní od skonu.

rozloučit se zemřelým. Rakev je spuštěna do hrobu otevřená, víko je umístěno vedle ní. Povinností některého z nejbližších příbuzných je skočit do hrobu a rozvázat mrtvému šátky na rukou, na nohou a na obličej. Někdo z příbuzných pak polije mrtvého olivovým olejem do tvaru kříže. Příbuzní pak házejí po hrstech na mrtvého hlínu.

Několik mužů pak pomocí lopat hrob zahází, při práci se vzájemně střídají. Když jsou hotovi, poskládají lopaty přes sebe křížem na hrob a vodou z kanystru si umyjí nad hrobem ruce. Ruce si pak umyjí všichni, kteří se dotkli hlíny. Muži potom odstraní z hrobu lopaty a kolem hrobu naskládají velké kameny,¹⁷ na hrob jsou položeny květiny a věnce, do čela hrobu umístěn květinový kříž. Kněz pak na hrob vysype jídlo *kodlifa*, rozláme chléb a rozhájí jej na hrob a nakonec na hrobě rozbije talíř.

Po pohřbu se nekoná žádná smuteční hostina. Smuteční hosté dostávají u východu ze hřbitova malé symbolické občerstvení, což je podle tradice chléb, sýr *chalumi* a olivy. Nejbližší příbuzní ze hřbitova odejdou do domu zemřelého, kde si uvaří nějaký nepříliš okázalý pokrm. Pro tento účel není závazné žádné určité jídlo. Připravuje se jen prosté a jednoduché jídlo, nejčastěji kuře uvařené s *drachanou* (*drachana* je obilí s mlékem usušené na slunci).

Uzavřením hrobu a následným společným stolováním je uzavřena fáze loučení a odlučování zemřelého s rodinou a příslušníky vesnické komunity. Stále však trvá pomezí období, dokud neuplyne 40 dní od skonu. Během tohoto období v kostele stále hoří svíčka, nejbližší příbuzní musí dodržovat smutek a hrob zůstává obložen kameny.

Dodržování smutku

Závaznou povinností příbuzných je od okamžiku skonu dodržovat smutek a demonstrovat jej zvláštním oděvem (tj. výhradně černým). Pravidla dodržování smutku závisí na stupni příbuzenství se zemřelým. Smutek je zpravidla dodržován od čtyřicetidenního období pro vzdálenější pozůstalé, po jehož uplynutí se mohou zařadit do běžného života, až po dobu jednoho roku pro nejbližší rodinu. Doba a intenzita dodržování smutku také závisí na věku zemřelého. Zemře-li starý člověk, život se po uplynutí čtyřiceti dnů vrací do normálních kolejí. Zemře-li mladý člověk (zejména tra-

¹⁷ Účel pokládání kamenů okolo hrobu se nepodařilo zjistit. Pravděpodobně jde o starý magický akt, který plynul ze strachu, že by mrtvý mohl během pomezího období hrob opustit. Kameny jsou z hrobu odstraněny, až uplyne čtyřicet dní od skonu zemřelého.

gickou smrtí)¹⁸, ustává veškerý společenský život v celé vesnici na jeden rok.¹⁹ Matka pak dodržuje smutek po celý zbytek života.

Vzpomínkové obřady

Po pohřbu se v pravidelných intervalech konají vzpomínkové obřady. Prvních 40 dnů, kdy trvá pomezí období, se každou neděli uvaří *kodlifa*, která se společně s chlebem a se svíčkami odnese do kostela. Po skončení mše pak *kodlifu* konzumují společně všichni příslušníci vesnické komunity před kostelem.

Po uplynutí 40 dnů je zhasnuta svíčka hořící v kostele a jsou odklizeny kameny, které byly naskládány okolo hrobu. Nadále se však dodržují vzpomínkové obřady. První rok se vaří *kodlifa* každé 3 měsíce, po uplynutí jednoho roku už jen jednou do roka, vždy v neděli, která je nejbližší výročí úmrtí. Cílem těchto vzpomínkových obřadů je navždy udržovat pouto mezi živými a mrtvými, které bylo smrtí přerušeno.

¹⁸ Tragická smrt je považována za následek působení zlých sil.

¹⁹ V tomto období odpadají veškeré tradiční vesnické oslavy, svatby se mohou konat pouze velmi daleko od vesnice v jiném městě.

Death in folk concepts of inhabitants of Cyprus mountain village

Petra Jeřábková

The death is very closely connected with everyday life of the local community of Cyprus village called Peristerona. Members of the village community believe in after-life. That is why they are afraid of harmful and dangerous behaviour of the dead man not only immediately after his passing but also for certain period of time after the burial. They believe that a dead man starts his journey to the netherworld, to the place of his last rest.

According the folk imaginations of the members of the village community the soul does not leave the body in the moment of passing, but remains inside the body until the journey of the dead man to the netherworld is not completed. Because of the belief in the union of the body and the soul it is obligatory to provide the dead man with material equipment. However the inhabitants of the Peristerona village have no detailed and developed imagination of the after-life and the place of the last rest of dead people. It is obvious that elements of the antic tradition remained in the folk beliefs of the village community – especially the fact that the dead man goes to netherworld but not to paradise or hell as it is known in the Christian tradition.

The natural way of dying is understood as a gradual leaving, gradual and very slow cutting off the links with the family, neighbours and all members of the village community. This slow leaving is happening in three phases: passing, passage period (here belongs the guarding of the dead man, preparation for the last journey and the funeral itself) and the completion of the journey to the netherworld.

„Tleskáci hry“ – ukázka variačního procesu

Dana Bittnerová

O pozici dětského slovesného folkloru v rámci folklorní tvorby na straně jedné a o jeho životaschopnosti na straně druhé bylo napsáno již mnohé. Badatelé si všímali obsahových a formálních specifik dětského folkloru. Uvažovali o reziduech původních kulturních jevů, které se uchovaly například v dětských hrách.¹ Zároveň však ve svých textech zdůrazňovali funkci dětského folkloru v komunikaci dětí.² Konstatovali, že na rozdíl od dospělých, v jejichž kultuře byla řada folklorních žánrů vytlačena jinými kulturními masmediálně šířenými nabídkami, je mezi dětmi repertoár her, vtipů, vyprávění, písní a psaných textů stále tradicí předáván, udržován a rozvíjen.³ Tato aktuálnost pak umožňuje řešit otázky podoby a funkce folklorních projevů dnešních dětí,⁴ zamýšlet se nad mechanismy transmise dětského folkloru,⁵ uvažovat o věkových limitách v procesu jeho transmise,⁶ ale také sledovat tendence ve variačním procesu folklorního díla, které je tradováno v rámci dětské kultury.

Myšlenka, že i dětský folklor lze analyzovat z hlediska variačního procesu, se objevila již v šedesátých letech, v době, kdy se tento badatelský přístup ve folkloristice těšil velké pozornosti. Tehdy otázku vnitřních transformací dětských dramatických her řešil Orest Zilynskij na příkladu rozboru slo-

¹ Např. Zilynskij, Orest.: Hra na Žalmana a jiné lidové hry o namlouvání nevěsty. *Československá rusistika* 1/1956 s. 261–295.

² Např. Hrabalová, O., Jelinková, Z., Pospíšilová, J., Šrámková, M., Toncrová, M.: Jak žije folklór mezi dětmi. *Národopisné aktuality* 17, 1980, s. 30, nebo Marholdová, R.: Volný čas a hry školáků z východních Čech. In: *Společensví dětí a kultura*. ÚLK, Strážnice 1997, s. 87–92.

³ Sirovátka, Oldřich: Kdo udržuje současný folklór? *Slovenský národopis*, 31, 1983, s. 30.

⁴ Např. Pospíšilová, Jana (ed.): *Rajče na útěku*. Brno 2003.

⁵ Bittnerová, Dana: Transmise dětských formalizovaných her v herním repertoáru dětské skupiny. *Český lid*, 86/1999, č. 4. s. 310–324.

⁶ Bittnerová, Dana: Tendence ve vývoji dětského herního repertoáru. Příklad sociálně stratifikačních her 10 až 11letých dětí. *Národopisná revue*, 12/2002, č. 2. s. 72–78.

vanského materiálu.⁷ Existenci jazykových mutací (redakcí) dětských říkanek pak na počátku 90. let využila Jana Pospíšilová. Tento projev variačního procesu položila jako základ pro vysvětlení provázanosti české a německé dětské kultury v meziválečném období.⁸ Problematika tendencí a mechanismů variačního procesu českých folklorních textů tradovaných mezi dětmi byla tedy dosud okrajovou a okrajovou zůstává nadále.

Materiál, který je zde prezentován, si proto klade za cíl připomenout dnes již české folkloristice „neaktuální“ přístup právě na příkladu rozboru jednoho druhu dětských her. Jeho ambicí ovšem není podat ucelenou analýzu specifik variačního procesu dětského folkloru. Nicméně na příkladu tleskacích her sebraných v druhé polovině 90. let 20. století a v prvních letech 21. století⁹ chce zdokumentovat některé z jeho tendencí.

Kategorizace tleskacích her

„Tleskací hry“ (nebo také „tleskačky“) jsou relativně nově vyhraněným a zároveň stabilizovaným typem her, byť v nich lze vysledovat řadu genetických nebo formálních shod s hrami, které v minulosti zapsali sběratelé u dětí a mládeže v tradičních regionech Čech a Moravy (především říkanky a rozpočítadla, ale nejen ty). Výzkum tento typ dětských her doložil ve 30. letech 20. století v prostředí českého malého města.¹⁰ Podle výpovědi informátorek narozených v 60. letech se za jejich dětství hrály nejednou textové a pohybové varianty dnešních tleskacích her. V české odborné literatuře pak na ně poprvé upozornila Jana Pospíšilová v 90. letech 20. století.

Tleskací hry představují v současném herním repertoáru dětí jeden z mála druhů her, které propojují rozvinutou slovesnou složkou se složkou pohybovou. Základem hry je tedy rytmus, který určuje deklamace říkanky nebo zpěv písně.¹¹ Rytmus a následně i tempo pak fázuje pohyb rukou – tles-

⁷ Zilynskyj, Orest: Proměnlivost lidových dramatických her. *Národopisný věstník československý* 2 (35)/1967, s. 199–214.

⁸ Pospíšilová, Jana: Toleranz und Intoleranz in der Welt der Schulkinder. In: *Ethnokulturelle Prozesse in Gross-Städten Mitteleuropas*. NÚ SaV, Bratislava 1992, s. 149–157.

⁹ Systematický sběr tleskacích her probíhá od roku 1995, kdy se v rámci longitudinálního výzkumu tento typ her objevil. Sběr zahrnul především děti z Prahy. Podle příležitosti však byly osloveny děti i z jiných regionů českých zemí (opakovaně např. v okr. Písek). Texty byly buď zapsány, nebo nahrány na magnetofon. V několika případech byly děti při tleskací hře i nafilmovány. Některé zápisy her pořídili studenti FHS jako součást svých seminárních prací.

¹⁰ Informátorka narozená v roce 1931 uvedla, že tleskala na rozpočítadlo En ten týky.

¹¹ Rada tleskacích her byla původně písní z repertoáru dětí, např. *Měl jsem ženu, Čiňánek, Hurvínek*. Objevují se i přejímky a komolení písní populární hudby, např. *Makaréna, Jak se tak dívám, tak kvete jíva*.



Obr. 1: Horizontální tleskání v tleskáci hře *Aj rom bibi*. Dívky, 3. třída ZŠ. Praha, říjen 2003. Výzkum D. Bittnerová.

kání a figury. Z hlediska práce rukou bychom mohli hovořit o třech typech tleskáci her. Rozdíly ve způsobu tleskání ovšem nejsou pouze formální, ale souvisí také se smyslem (cílem) hry.

1. Prvním, v dnešní době nejrozvinutějším typem je tleskání v páru, jehož smyslem je sladění pohybu obou hráčů a prožití si harmonie pohybu. Jde vlastně o tanec rukou, při němž hráči chtějí společně „odtančit daný kousek“. Pár stojí naproti sobě a podle zvolené sestavy tleská (postavení dlaní je buď vertikální nebo horizontální) o dlaně své a dlaně spoluhráče. Často jsou sestavy tleskání doplněny o další mimické figury (například vykreslení srdce rukou do vzduchu, zamávání, cucání si palce atd.). Dnes mezi nejfrekventovanější hry tohoto typu patří: *Aj rom bibi*, *Oma má má má* (nazývaná také *Mickey Mous*), *Měl jsem ženu*, *Ribana*, *Jak se tak dívám*.¹² (Ukázky některých textů také níže.)

¹² Názvy her jsou odvozeny od incipitů některých variant říkanek. Byly pokud možno voleny s ohledem na invariantní výskyt takové slovní sekvence v říkankách.

RIBANA¹³

slovesná složka	pohybová složka
Jede Ribana na koni a šátkem zamává, pá pá pá. Vinetu ji dohání a dopis jí podává, ná ná ná . Moje milá Ribano, mám tě strašně rád. Jsem tvůj Vinetu a chci ti pusu dát.	Základní sestava: tlesknout k sobě, křížem pravou na pravou (*); k sobě, křížem levou na levou (**); k sobě, obě na obě (***) mávání ruce křížem přes prsa a úklona hlavou; následuje *, **, *** ruce naznačují podávání *, **, na rád – ve vzduchu nakresleno srdce ***, na Vinetu ruce křížem přes prsa a úklona hlavou; k sobě, obě na obě překřížené, mlask

MĚL JSEM ŽENU¹⁴

slovesná složka	pohybová složka
Měl jsem ženu, neměla mě ráda, měl jsem druhou, měla kamaráda, měl jsem třetí, měla hodně dětí, měl jsem čtvrtou, praštila mě botou, měl jsem pátou, chodila s mým tátou, měl jsem šestou, utekla mi cestou, měl jsem sedmou, umřela mi chřipkou, měl jsem osmou, praštila mě botou, a devátou jsem neměl, protože jsem zplesnivěl, a desátá u stolu obědvala mrtvolu, a jedenáctá za ledem líbala se s medvědem, a dvanáctá u koše vybírala langoše.	tleská se cyklicky sestava: na svoje stehna, k sobě, obě na obě, křížem přes prsa a opět na stehna

2. Druhým typem jsou párové či skupinové tleskací hry, jejichž smyslem je vyřadit protihráče. (Např. *Šli tři opice, Un bai vari vari.*) V případě dvou hráčů stojí děti opět proti sobě, v případě skupiny tvoří hráči

¹³ Tleskací hru Ribana jsem zapsala v šesti variantách. Tato varianta pochází od dívek ze 4. třídy ZŠ v Praze z roku 1998.

¹⁴ Tleskací hru Měl jsem ženu, jsem zaznamenala ve dvanácti variantách. Zde citovaná varianta je nejdelší zapsanou říkankou. Hrály ji dívky ve 3. třídě ZŠ v Praze v roce 1996.



Obr. 2: Figura „Hory doly“ v tleskáckí hře *Aj rom bibi*. Dívky, 3. třída ZŠ. Praha, říjen 2003. Výzkum D. Bittnerová.

uzavřený, rukama propojený kruh. Tleskání je zde štafetou, při které si hráči předávají stigma potencionálního vyřazení. Rozuzlení celé hry je tedy koncentrováno na konec, kdy musí protihráč, na kterého vyšla poslední slabika textu, uhnout nastavenou dlaní. Jinak by byl vyloučen ze hry on, a nikoli protihráč, který jeho dlaň mine. Hry tohoto typu zpravidla nemají rozvinutou pohybovou složku, mimické figury nebyly zaznamenány.

ŠLI TŘI OPICE¹⁵

slovesná složka	pohybová složka
Šly tři opice do porodnice. Do jakého patra šly, to nám povíš třeba ty. Do pátého 1-2-3-4-5	Hráči stojí proti sobě. Paže jsou podél těla ohnutá v předloktí v pravém úhlu s tělem. Střídají se v tleskání na položenou pravou ruku protihráče. Volba čísla patra závisí na rozhodnutí dotázaného, tedy na tom kdo naposledy byl tlesknut. Pak se odpočítává, na dané číslo (zde pět) hráč se snaží dlaní uhnout.

¹⁵ Tuto hru jsem zaznamenala u 20 hráčských skupin, ovšem jen ve třech variantách. Zde představovanou variantu hrály např. dívky z 5. a 6. třídy ZŠ v Písku v roce 1998.



Obr. 3: Figura „Pif paf“ v tleskací hře *Aj rom bibi*. Dívky, 3. třída ZŠ. Praha, říjen 2003. Výzkum D. Bittnerová.

UN BAI VARI VARI¹⁶

slovesná složka	pohybová složka
<p>Un bai vari vari vari vasinbo un bai qui a un bai quo. Un bai vari vari vari vasinbo un bai qui qua, quo. Přes řeku přeletěla kráva, za řekou zapískal slon, písk, písk, písk, prase je překrásné ptáče, slepice snesla citron.</p>	<p>Hráči stojí v kruhu. Paže jsou podél těla ohnuté v předloktí v pravém úhlu s tělem. Pravá dlaň hráče leží v levé dlani protihráče. Dlaně jsou otočeny vzhůru, pravá tedy vždy nahoře. Do rytmu střídavě tleská pravá ruka hráče po pravici pravou ruku hráče po levici (tedy dokola po směru hodinových ručiček). Levá dlaň je pouze podpěra. Na písk písk písk se netleská. Na poslední slabiku se uhýbá.</p>

3. Tleskací hry třetího typu jsou hrami agonálními. Jsou měřením sil v přesnosti, rychlosti a soustředění. Hrají je většinou dva hráči, i když opět existují hry pro větší počet hráčů postavených do kruhu. Soutěží se, kdo hru zahraje bez chyby. Proto se také hra opakuje v několika návazných kolech do okamžiku pohybové chyby či přechnutí jednoho z protihráčů. Často se také tempo pohybu a řeči či zpěvu zrychluje, aby

¹⁶ Tuto variantu hry jsem zaznamenala u dívky ze 4. třídy ZŠ v Praze v roce 1999. Kromě této verze jsem zapsala dalších devět variant. Tuto hru znaly i informatorky narozené v 60. letech 20. století.

se hra – soutěž ztížila. Po chybě následuje vyhlášení vítěze soupeřícího páru nebo vyloučení jednoho z hráčů. V čisté formě třetího podtypu tleskacích her hráči koordinují jen své vlastní tleskání, jsou soustředěni jen a pouze na svůj výkon. Nezáleží na sladění s pohybem protihráče. V sestavách se proto často uplatňují nejrůznější figury. (Např. Cyklická tleskáci hra pro dva hráče – *Máma mi dala korunu*; nebo opakující se říkání a pohyby ve hře *Ram se se*.)

MÁMA MI DALA KORUNU¹⁷

slovesná složka	pohybová složka
Máma mi dala korunu, abych koupil rybu	zapsáno v torzu: při hře dva hráči sedí proti sobě, tleskají do svých dlaní, tleskají do svých kolen, šahají si na své lokty,
a já místo ryby, ryby koupil velerybu.	
Co dělá ryba? Ocasem hýbá.	horizontálně hýbou dlaněmi s roztaženými prsty při ocasem hýbá
Proč? proč? Protože je ryba, ryba.	

RAM SE SE¹⁸

slovesná složka	pohybová složka
Ram se se ram se se	Děti stojí dokola. Tleskají sestavu cviků viz níže: 1,2,3,1,2,3
Duli duli duli duli	4,4,4,4
Ram se se.	1,2,2
ararak jú ararak jú	5,6,5,6
Duli duli duli duli	4,4,4,4
Ram se se.	1,2, 3

seznam cviků:

1. každý hráč klepne prsty obou rukou do sousedova ramene vlevo
2. klepne prsty obou rukou sobě na ramena (křídýlka)
3. klepne prsty obou rukou do sousedova ramene vpravo
4. naznačuje se pohyb jako škrábání prsty na vrata
5. zvedne ruce a dlaně obou rukou stočí k nebi (svícen)
6. přiloží dlaně ke kyčlím

¹⁷ Hra patří k poměrně neznámým tleskacím hrám. U dětí jsem ji zapsala pouze jedinkrát a to u dívek ve 3. třídě ZŠ v Praze v roce 2000.

¹⁸ Hru *Ram se se* zapsala Eva Presburgerová. Hrály ji dívky ze 7. třídy ZŠ v Praze na škole v přírodě v roce 2000.



Obr. 4: Vertikální tleskání v tleskací hře *Měl jsem ženu*. Dívky, 3. třída ZŠ, Praha, říjen 2003. Výzkum D. Bittnerová.

Zde popsané tři typy jsou ovšem ideální kategorizací. V realitě hraní dětských her jsou hráči bez sebemenších obtíží schopni uzpůsobit původní či dominující schéma hry okamžité situaci v komunikaci. Tedy i ryze párové hry hráči hráli ve skupině a naopak. Hry, které měli hrát s důrazem na koordinaci pohybů obou hráčů dohromady (typ 1), hráli na rychlost a přesnost pohybu (typ 3), nebo je využili jako vyřazovací hru (typ 2). Stejně tak soutěživé (agonální) tleskací hry dokázali proměnit v společně sdílený pohybový a deklamační (zpěvní) okamžik.

Příklady variačního procesu

V současné době jsem mezi dětmi zachytila na dvě desítky her, které lze označit jako tleskací. Některé jsou frekventovány méně, naopak jiné se těší velké popularitě. Svědčí o tom nejen jejich rozšíření, ale také počet variant, jež byly při výzkumu zaznamenány.

Zaměřím se nyní na otázku variačního procesu slovesné složky jedné

tleskácké hry prvního typu. Ilustruji na jejím příkladě, jaké změny textu proces transmise indukuje.

AJ ROM BIBI

Hru *Aj rom bibi* zaznamenal výzkum ve dvou verzích, celkem ve 14 variantách. První verze byla dosud zapsána ve čtyřech variantách. Jednu z nich představuje hra dívek ve 4. třídě ZŠ v Praze v roce 1998.

slovesná složka	pohybová složka
Aj rom bibi,	Základní pohyb (*): Hráči stojí proti sobě, ruce v horizontále, levá dlaní nahoru pravá hřbetem, ruce do rytmu tleskají současně
aj rom bibi,	*
holy doly.	obě ruce v postavení svícnu, pěstě se vztyčeným prstem točí nad hlavou
Aj rom bibi,	*
Šaša bydlí v Mexiku.	ruce zkřížené přes prsa
Džimi džimi aguára.	*
džimi džimi úva.	ruce vzhůru, k hlavě
Džimi džimi aguára,	*
ty jsi ale sůva, sůva.	2 x okulár – pulzuje
Aj rom bibi,	*
zabiju se.	propíchnutí hrudi
Aj rom bibi,	*
podříznu se.	podříznutí krku – naznačeno pohybem ruky
Si si si,	propnuté ruce na sebe dlaněmi narážejí
du du du,	totéž hřbety
dáme klukům přes hubu.	pravá ruka uchopí loket levé ruky, levá dlaň je sevřena v pěst, levé předloktí se podtočí o 360°, čímž vznikne gesto vyjadřující „rozbití huby“

Druhá verze, s největší pravděpodobností starší verze,¹⁹ se liší jiným začátkem říkanky, kde *Aj rom bibi* nahrazuje *Den den delí*. Zaznamenaná byla celkem v 10 variantách. Dokumentovat ji může jedna z variant, kterou na požádání předvedly dívky ze 4. a 5. třídy ZŠ v Čimelicích v roce 2003.

¹⁹ Tvzení, že se jedná o geneticky starší verzi, odvozují jednak z počtu zaznamenaných variant. Jednak tuto úvahu podporuje varianta říkanky, kterou původně znala a nyní ze vzpomínky rekonstruovala informátorka narozená v 70. letech.

Slovesná složka	pohybová složka
Den, den, deli, pojedeme po prdeli.	Základní pohyb (*):Hráči stojí proti sobě, ruce v horizontále, levá dlaní nahoru pravá hřbetem, ruce do rytmu tleskají současně do podřepu, naznačen pohyb švihem pokrčených rukou v lokti – jako skluz
Saša bejby, Saša bejby, Mexiko, Mexiko.	* * 2x ruce zkřížené přes prsa, asi se vyměňují, překládají levá s pravou
Džimi, džimi jaguár, džimi, džimi sůva.	* na sůva pěstě s natrčeným palcem kmitnou do zadu v úrovni ramen – jako když se stopařům ukazuje, že je auto plné
Džimi, džimi jaguár, babička je sůva, úva.	* prsty brýle ruce vyvrácené o 180° – vypadá jako karnevalová škraboška
Aj rom bejby, Aj rom bejby, horolezec.	* * naznačuje se plynulý pohyb nahoru z leva do prava
Aj rom bejby, Aj rom bejby spad.	* * ruce v poloze ptačích křídélek, prsty ruky jakoby načechrávaly cosí na ramenou

Porovnání již výše uvedených verzí říkanek ukazuje řadu shod a řadu rozdílů v obsahové a formální výstavbě slovesné složky hry. Posouzení variačního procesu na základě 14 variant obou verzí pak nabízí vypracování hypotetického modelu²⁰ textu hry *Aj rom bibi*.

Den, den, delí, dene, dene, hory doly. Saša bibi, Saša bibi, Mexiko, Mexiko.

²⁰ Holý, Dušan: Variační procesy v lidové písni a jejich proměňování. In: *O životě písně v lidové tradici*, UJEP, Brno 1973, s. 19. Autor uvádí jako synonymu „ideální typ“.

Džimi džimi Aguára,
 džimi džimi úva.
 Džimi džimi Aguára,
 džimi džimi úva.
 Aj rom bibi,
 Aj rom bibi,
 zabiju se.
 Aj rom bibi,
 Aj rom bibi sa.

Tento model poslouží k ilustraci forem transformací. Přičemž ne vždy je jisté, v jakém sledu transformace proběhla; která verze či varianta je ve vztahu k modelu starší a která novější.²¹ Na úvahy v tomto směru bude tedy rezignováno.²²

Slovesná složka hry *Aj rom bibi* podléhá mutacím – změnám v rovině horizontální, tedy změnám v jednotlivých verších. Mutace probíhají v několika úrovních.

1. Na úrovni hláskových změn dochází k transformacím v rytmických slabikách smyšlených slov. Např. *bibi – bebe, dene – deve, aj rom – aj ron*.
2. Daleko častěji však dochází k „počešťování“ – záměně smyšlených slov za slova, jež mají v češtině význam. Např. *bibi – bejby* nebo *bugy, aguára – jaguár, úva – sůva, doli doli – hory doly*.
3. Někdy je tendence „počešťování“ zřetelná i v celých slovních spojení. Např. *Saša bibi Mexiko – Saša bydlí v Mexiku; Džimi džimi úva – vypadáš jak sůva; Den den delí dene dene hory doly – Den den deví dennodenně vaří kaši* nebo *Den den deli pojedeme po prdeli*. V těchto zaznamenaných variantách hry tedy původně formální transformace, která měla vyho-

²¹ Tento stav do jisté míry rekonstruuji na základě výpovědí informátorek, které tuto hru hrály v 80. letech 20. století.

²² Pro výklad variačního procesu folklorního veršovaného textu vycházím z klasifikace Dušana Holého, který ho hodnotí v rovině horizontální a rovině vertikální. V rovině horizontální sleduje variace v rámci „řádky“ verše a strofy. V rovině vertikální komparuje řazení strof a veršů. Míru horizontální variace, tedy mutace, stupňuje základními termíny mikrimutace-submutace-makromutace. Zacházení s těmito pojmy nabízí srovnání s jinými terminologickými systémy, kde by patrně slovu makromutace odpovídal termín modifikace. Pro vertikální rovinu textu používá Holý termíny kombinace, hybridizace a konglobace (tedy kontaminace), konjugace. Navíc se ovšem musí v rovině vertikální ještě zvažovat v jiných systémech používané termíny amplifikace (rozšíření) (já v kontextu analyzovaných dětských říkanek bych nabídla ještě termín hypertrofizace), destrukce a redukce (krácení). (Srov. Holý, Dušan: c.d. s. 15–43; Leščák, Milan – Sirovátko, Oldřich: *Folklór a folkloristika*, Smena, Bratislava, 1982, s. 219–221.)



Obr. 5: Figura „Natahuje budíček“ v tleskací hře *Oma má má má (Mickey Mous)*. Dívky, 3. třída ZŠ. Praha, říjen 2003. Výzkum D. Bittnerová.

vět nároku rytmu a požadavku rozumět textu, se ve svém důsledku promítla do transformace motivu.

4. Text jedné strofy je druhotně rozšiřován o citoslovce, které často nerepektují rytmus verše a stojí nezávisle jako „ornament“ (srov. výše *Un bai vari vari* – citoslovce *písk*). Např. *Aj rom bebe podříznu se, zabiju se, pif paf*.
5. Dochází samozřejmě i k záměně slov při dodržení rytmu pohybové složky hry. Příkladem může být právě užití citoslovce *pif paf* v jiné variantě hry *Aj rom bibi*, kde se stalo součástí rytmu: *Džimi džimi pif paf, džimi džimi pif paf*. *Pif paf* nahradilo smyšlenou *aguáru*.
6. Některé záměny slov v textové složce hry vedou k změně motiviky strofy. Text je modifikován. (Též bod 3.) Příkladem takové mutace – modifikace může být nahrazení *Aj rom bibi zabiju se...* veršem *Aj rom bibi horolezec...* Logika návaznosti zde nespočívá v nahrazení slova jeho synonymem či slovem blízkého významem. Staví ovšem jak na celkovém obsahu verše, tak na gestech (figuře – pohybové složce hry) s tím spojených.

Další transformace textu se uplatňují v rovině vertikální. Tedy odchylky mezi variantami spočívají také v řazení veršů a strof.²³

A. K zásahům do vertikální podoby slovesné složky tleskácí hry *Aj rom bibi* patří amplifikace strof, a to replikací zvoleného motivu verše či strofy. Kýžený motiv je vyjádřen opakovaně v několika dalších verších či strofách, je „hypertrofizován“.²⁴ Obsahem blízka vyjádření v zásadě graduji celý text. Podobně by bylo možno interpretovat i výše uváděné užití cito-slovcí (viz bod 4), které však zůstává v rovině horizontální, v rovině verše.

Aj rom bibi,
Aj rom bibi,
podříznu se.
Aj rom bibi,
Aj rom bibi,
zabiju se.
Aj rom bibi,
Aj rom bibi,
uškrtim se.
Aj rom bibi,
Aj rom bibi,
utopim se.
Aj rom bibi,
Aj rom bibi.

B. Dále dochází k přesouvání strof a veršů v rámci textu – tedy ke kombinaci. Jakoby tam, kde původní slovní spojení „vypadlo“, nebylo přeneseno, nebylo zapamatováno, bylo nahrazeno textem, který se objevuje i na jiném místě říkanky. Takto se na počátek říkanky místo *Den den delí dene dene hory doly* dostalo *Aj rom bibi aj rom bibi hory doly* nebo dokonce útržek ze závěrečné části textu *Aj rom bibi, aj rom bibi horolezec*.

C. Naopak podoba závěrečných strof a veršů říkanky hry *Aj rom bibi* dokládá konglobaci (kontaminaci), zkřížení dvou textů. V tomto směru

²³ Holý, D. ... c.d.s. 41.

²⁴ Zvolený motiv může být rozšířen i dalšími postupně se rozvíjejícími se motivy. U hry *Aj rom bibi* jsem však tuto situaci nezachytila. Lze ji ovšem dokumentovat na příkladu hry *Měl jsem ženu*, kde rámec tvoří pořadí po sobě následujících žen a v rámci tohoto schématu (postupné vyjmenovávání žen) je textová složka amplifikace otevřená. Dalším příkladem je hra *Oma má má má*, kde se v zapsaných variantách původní verš natahuje buďčiek rozšiřuje o následné sekvence veršů. Např: natahuje buďčiek, pak si cucá prstíček, pak si pije rumiček, pak si říká blbeček...(srov. také varianta s. 131).

byly zaznamenány čtyři další verze závěrečné části slovesné složky hry, které mohou existovat i samostatně, nebo se objevují jako součást jiných říkanek.

a) Několik zaznamenaných variant hry *Aj rom bibi*, končilo strofou

Si si si bu bu bu si a bu a drž hubu

a jejími variantami (viz výše s. 123). Rytmus této části hry i její pohybová složka jednoznačně potvrzují, že se jedná o dodatečně připojený text.

Důkazy o kontaminaci závěru slovesné složky hry (samozřejmě i složky pohybové) pak lze podat v následujících třech variujících závěrech říkanky *Aj rom bibi*.

b) Dvě varianty závěrečných strof jednoznačně odkazují na jinou samostatně hranou tleskáci hru *Vinetu*.

Varianta 1:

Ri ri ri, ba ba ba, ri a ba je Ribana vi vi vi, ne ne ne, vi a ne je Vinetu
--

Varianta 2:

Si si si, na na na, si a na je Ribana si si si, du du du, si a tu je Vinetu si si si, du du du, si a du a drž hubu.

Autonomní hra:

VINETU²⁵

slovesná složka	pohybová složka
Vi vi vi	hráči proti sobě- ruce (levá a pravá) propnuty a 3x hřbety tleskají (*)
tu tu tu	propnuté ruce 3x tleskají dlaněmi (**)
vi a tu	na vi * na tu **
je Vinetu	1. pravá křížem přes prsa 2. levá křížem přes prsa, 3. Pravá se pod vlékne a vztyčuje do Vinetuova pozdravu.
Ri ri ri	totéž jako u první strofy
ba ba ba	
ri a ba	
je Ribana	

Zároveň druhá varianta závěrečných strof dokládá afinitu uplatňující se ve variačním procesu. Ilustruje situaci, kdy spojením dvou textů došlo ke změně vedoucí k organickému propojení dvou částí – původně dvou odlišných textů. (Viz varianta 2.)

V pořadí třetí (c) a čtvrté (d) zakončení hry *Aj rom bibi* je ukázkou téhož. Ve výzkumu byly ovšem varianty sledované hry s tímto zakončením zaznamenány vždy pouze jednou. V obou případech existují samostatné hry, z nichž byly převzaty uvedené strofy.

c) Bohužel zápis hry *Esis bejby*, která byla zachycena ve výzkumu v roce 2000, podlehl zkáze.

ajne muk
esis bejby
esis bejby
šárenate
kopenáte
ajne muk

d) Naopak závěrečné strofy *šim, šam, šom...* odkazují na velice rozšířenou tleskáci hru *Oma má má má* (Mickey Mous) (text viz níže). Ve výzku-

²⁵ Tuto hru hrály dívky z 2. třídy ZŠ v Praze v roce 1999. Samostatně byla hra zaznamenána v jediné variantě, jako součást hry *Aj rom bibi* ještě v dalších třech variantách.



Obr. 6: Vertikální tleskání pozice „obě na obě“ v tleskácké hře *Měl jsem ženu*. Dívky, 3. třída ZŠ. Praha, říjen 2003. Výzkum D. Bittnerová.

mu byla tato varianta hry *Aj rom bibi* zaznamenána pouze jednou a vykazovala podstatné redukce a dvojnásobnou kontaminaci textu.²⁶

Den, den, delí,
dennodenně,
doli doli.
Saša bibi,
Saša bibi,
Mexiko, Mexiko.
Či či či,
na na na,
či a na a Ribana.
Či či či,
du du du,
či a du a Vinetu

²⁶ Tuto variantu znal chlapec ze 2. třídy ZŠ v Praze v roce 2000.

náčelník Apaču.
 Šim šam šom.
 Ona má má má.
 Ona tá tá tá.
 Ona epe epe epe.
 Ona cepe cepe cepe.
 Ona má uzlíček,
 natahuje budíček
 clík clak. Ahoj.

Autonomní hra:

OMA MÁ MÁ MÁ²⁷

slovesná složka	pohybová složka
Šim šam šóla.	Ruce zaháknuté za malíčky se houpají do rytmu v úrovni pasu
Ona má má má.	K sobě tlesknout a křížem 3x pravou na pravou
Ona tá tá tá.	K sobě tlesknout a 3x levou na levou
Ona cepe cepe cepe.	K sobě a 6x levou na svou hrud'
Ona epe epe epe.	K sobě a 3x překříženýma rukama plácát na svou hrud'
Ona raus raus raus.	Ruce v bok za otáčení těla vpravo a vlevo
Mickey Mous Mous Mous.	Dlaněmi dělá každá uši na hlavě sobě a otáčení těla z prava do leva
Mickey mauzíček natahuje budíček, pak si cucá prstíček a pak řekne čau.	Jakoby šroubování či čištění uší K sobě a naznačuje na dlani natahování hodinek K sobě a v náznaku cucá prst 3x k sobě a pravá na pravou
Au	Levá na levou
Mňau	Obě na obě

D. Slovesná složka hry *Aj rom bibi* není jen rozšiřována. Stejně tak podléhá redukci (krácení), jak je také doloženo v ukázce na s. 130.

E. Texty pak mohou být ve své krátké verzi značně zkomoleny. Po zásadní redukci či dokonce destrukci textu ovšem vznikají texty nové a tedy i nové tleskáci hry. Příkladem mohou být dvě tleskáci hry: *Džimi džimi a Ema*.

²⁷ Tato hra byla dosud zaznamenána ve 14 variantách. Zde prezentovanou hru hrály dívky ze 3. třídy ZŠ v Praze v roce 2002.

DŽIMI DŽIMI²⁸

slovesná složka	pohybová složka
Džimi džimi, hory doly.	dlaně tleskají o dlaně protihráče (*) kroužení rukama v zápěstí, vztyčený prst u hlavy
Džimi džimi, ementál.	* rukama krouží kolo
Džimi džimi, Mexiko.	* ruce křížem přes prsa
Džimi džimi, tak je to.	* tlesknutí pravýma rukama křížem

EMA²⁹

slovesná složka	pohybová složka
Ema, Ema, zabiju se Ema, Ema, podříznu se Ema, Ema, uškrtim se Ema, Ema, utopim se Ema, Ema, já, já.	pohybová složka nezaznamenaná

Dětské hry patří stále k živému folkloru. Podléhají nadále zákonitostem a tendencím realizace, transmise a transformace folklorního díla. Nesou tak v sobě jevy, které tradiční „velké“ folklorní žánry ztratily. Skutečnost, že při realizaci dětských her neexistuje kanonizovaná podoba, dovoluje „svobodný“ rozvoj všech jejich složek. I když je na jedné straně nesnadné interpretovat směr pohybu ve vývoji určité hry a určit sled jednotlivých kroků variačního procesu, na straně druhé je objevné sledovat všechny modalities transformace slovesné složky her v kultuře dětí a jejich tendence. V tomto směru lze upozornit na dva významné poznatky. První je tendence „počešťování“ „pseudomakarónských“ veršů – veršů ze smyšlených slov. Druhým zjištěním je hypertrofizace či košatění určitých vybraných motivů, a to jak formou opakování dle schématu, tak formou přidání citoslovcí, jako obsahově gradačního prostředku.

²⁸ Hrály dívky v 1. třídě ZŠ v Praze v roce 1995.

²⁹ Hrály dívky ve 2. třídě ZŠ v Praze v roce 2000.

Literatura:

- Bartoš, František: *Naše děti*. Vyšehrad, Praha 1949.
- Bittnerová, Dana: Transmise dětských formalizovaných her v herním repertoáru dětské skupiny. *Český lid*, 86/1999, č. 4. s. 310–324.
- Bittnerová, Dana: Tendence ve vývoji dětského herního repertoáru. Příklad sociálně stratifikačních her 10 až 11letých dětí. *Národopisná revue*, 12/2002, č. 2. s. 72–78.
- Erben, Karel Jaromír: *Prostonárodní české písně a říkadla. 1. věk dětský, písně a říkadla výroční*. (Ed. Zdenek Mišurec) Panton, Praha 1984.
- Gelnar, Jaromír; Sirovátka, Oldřich: Faktory variačního procesu v lidové písni. *Národopisný věstník československý 2* (35)/1967, s. 183–198.
- Hájková, Táňa: *Lidové hry a tance pro mládež*. Mladá fronta, Praha 1952.
- Holý, Dušan: Úvaha nad terminologií vztahů mezi folklórními útvary. *Slovenský národopis 20/1972*, s. 103–139.
- Holý, Dušan: Variační procesy v lidové písni a jejich proměřování. In: *O životě písně v lidové tradici*, UJEP, Brno 1973, s. 15–43.
- Jelínková, Zdenka: *Dětské taneční hry z Horácka*. Okresní kulturní středisko B. Václavka, Třebíč 1987.
- Jelínková, Zdenka: *Dětské hry a říkadla z Horiácka*. Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha 1954.
- Leščák, Milan; Sirovátka, Oldřich: *Folklór a folkloristika*. Smena, Bratislava 1982.
- Pospíšilová, Jana: Folklór a život dětí. In: *Sirovátka, Oldřich a kol.: Město pod Špilberkem*. Brno 1993, s. 110–122.
- Pospíšilová, Jana: O hrách a zábavách dnešních dětí. In: *Národopisné studie o Brně*. Brno 1990, s. 172–184.
- Pospíšilová, Jana (ed.): *Rajče na útěku*. Brno 2003.
- Sirovátka, Oldřich: Kdo udržuje současný folklór? *Slovenský národopis*, 31, 1983, s. 30–36.
- Zilynskyj, Orest: Hra na Žalmana a jiné lidové hry o namlouvání nevěsty. *Československá rusistika 1/1956* s. 261–295.
- Zilynskyj, Orest: Proměnlivost lidových dramatických her. *Národopisný věstník československý 2* (35)/1967, s. 199–214.

“Clapping plays” – an example of the variation process

Dana Bittnerová

The text is devoted to the question of form and transformation of one type of children's plays – the clapping plays (Klatschspiele in German). It introduces as well as analyses a material which was collected at the end of the 20th and beginning of the 21st centuries among the children in Prague and other Czech towns.

“Clapping plays” is a relatively newly clear-cut and at the same time stabilised type of plays, although one can also observe in it a series of genetic or formal agreements with the plays which had been described by collectors in the past among children and youth in traditional regions of Bohemia and Moravia (mostly nursery rhymes and counting-out rhymes, but not only these). Research has set this type of children's plays in the environment of the Czech small town in the 1930s. In the Czech academic community, they were first highlighted by Jana Pospíšilová in the 1990s.

In the present-day playing repertory of children, clapping plays constitutes one of the few types of plays which combine an advanced verbal part with the kinetic part. As one can see, the play is based on rhythm, which is defined by the recitation of a nursery rhyme or the singing of a song. Rhythm and subsequently tempo are then determined by the movement of hands – clapping and figures (imitating gestures). From the viewpoint of the motion of hands, there are three types – three ways of clapping plays. The differences in the modes of clapping are not just formal, but they are also connected with the sense (objective) of a game. These are therefore (1) the plays played in a couple, based on the harmonisation of the motion of the fellow players; (2) the plays, which are devised to eliminate an inattentive player at the end of a game; and (3) the plays which are a race of who will execute the whole set of clapping by hands and figures the fastest and without any faults.

The research of the verbal part of clapping hands has collected a number of variants. Their analysis has prompted the examination of the following question: the variation process of children's folklore. It also assesses it in the context of the present-day life of folklore in Czech society. In this sense, children's plays still make part of the live folklore. They are still guided by the rules and tendencies of performance, transmission and transformation of a folkloric work. They thus bear in themselves the phenomena which have been lost by the traditional “big” folklore genres. The fact that there is no established form in the performance of children's plays, allows a “free” development of all of its parts. From the viewpoint of the variations of the verbal part of the clapping plays, one can see changes both on the horizontal level – the form of strophes and rhymes (mutation, affinity), and on the vertical level – the order of strophes and rhymes in a text (amplification, reduction, destruction, contamination, combination).

Although it is uneasy to interpret the direction of movement in the development of a certain play and ascertain the sequence of individual steps of the variation

process on the one hand, it is a sort of discovery to examine all the modalities of the transformation of the verbal part of the play in children's culture and its tendencies. In this respect, one can discern two major pieces of new knowledge. First, it is the tendency of "Czechisization" of rhymes – both from imaginary or corrupt words. Second, there is the hypertrophy or ramification of certain selected motives, both in the form of the repetition according to a pattern, or in the form of added interjections, as a means with an intensified content.

Zpráva o výzkumu Bělorusů v České republice

Michaela Šmídová

Bělorusové přicházející od druhé poloviny devadesátých let 20. století do České republiky se stali předmětem terénního etnologického výzkumu, který tvoří základ pro mou disertační práci.

Bělorusové v současné době v České republice netvoří početně silnou skupinu, ale jejich skupina se neustále pomalu, ale víceméně pravidelně zvětšuje. Mezi lety 1990–2003 (k 31. 5. 2003) si žádost o azyl podalo 1170 občanů Běloruska a z nich získalo azyl 180 žadatelů, což představuje úspěšnost přibližně 15 %.¹ V současné době patří Bělorusové k neúspěšnějším žadatelům o azyl vůbec. K 31. 12. 2002 bylo na území České republiky celkem 2728 Bělorusů s povoleným pobytem (2066 – trvalý pobyt a 662 platné vízum nad 90 dní)².

Současná emigrace Bělorusů obecně je způsobena a vyprovokována upevňováním diktátorského režimu, který vůči politicky aktivním občanům používá represivní prostředky a tím je nepřímou nutí k odchodu, svou roli však do jisté míry hrají i ekonomické důvody. Kon-

krétní výběr České republiky (Bělorusové jinak odcházejí především do Spojených států amerických, Belgie i dalších západoevropských států) jako cílové eventuálně tranzitní země ze strany emigrantů má své pragmatické a částečně též emocionální příčiny. Mezi pragmatické je možné zařadit dříve bezvívový styk mezi ČR a Běloruskem. V současnosti však je pro příchozí z Východní Evropy vízová povinnost téměř pravidlem (pro Bělorusko platí vízová povinnost od 29. 5. 2000). Podmínky pro udělení azylu jsou ve srovnání se stavem v polovině 90. let znatelně přísnější a přitvrzování možností pro udělení azylu se stalo současným trendem. K dalším důležitým pragmatickým důvodům výběru České republiky, které platí neustále, patří také relativní jazyková – třeba právě ve srovnání s němčinou či angličtinou –, ale i geografická blízkost. Určitým emocionálním zdůvodněním se zdá být také kulturní slovanská spřízněnost a skutečnost, že z území České republiky vysílá rádio

¹ Vývoj počtu žádostí o azyl a udělených azylů Bělorusům mezi lety 1990–2003 (31. 5. 2003) – zdroj: www.mvcr.cz

rok	počet žádostí o azyl	azyl udělen
1990–1995	13	5
1996	6	0
1997	18	5
1998	20	7
1999	44	11
2000	193	24
2001	438	25
2002	312	26
2003 (k 31.5.)	126	15

² Zdroj: Odbor azylové a migrační politiky Ministerstva vnitra ČR.

SVOBODA (RFE). Novějším důvodem pro výběr právě České republiky může být také určité povědomí o tom, že v České republice vzniká komunita Bělorusů. Jmenované důvody příchodu jsou často vzájemně propojeny a úzce spolu souvisí, v konkrétních případech se samozřejmě mohou lišit a liší.

Terénní výzkum je založen především na hloubkové analýze položeného rozhovoru. Vlastní rozhovor je veden na základě připravené tématické osy. Důraz je kladen především na problematiku společenské adaptace v novém prostředí v jejich nejrůznějších souvislostech a rovněž na vzájemné vztahy mezi Bělorusy. Obvyklá délka rozhovoru je více než 60 minut, mnohé ale záleží na „chuti“ respondenta mluvit na daná témata, na tom, jak moc se právě jeho osobně dotýkají. Vzhledem k tomu, že první respondenti vyjádřili obavy při použití diktafonu, rozhovory nadále přepisují ručně.

Za velmi důležité považují návraty ke „svým“ respondentům, předpokládám tedy opakované rozhovory, které již budou mít konkrétnější rysy a rovněž zachytí změny, které se v čase udály. Jsou to zejména možné změny, které se mohou týkat pracovního uplatnění, sociálního zázemí, struktury skupiny Bělorusů atd.

První série rozhovorů započala na podzim roku 2001. K červnu letošního roku (tj. roku 2003) bylo osloveno celkem 28 respondentů. Z nich je 19 mužů a 9 žen. Konečné číslo se od tohoto průběžného pravděpodobně již nebude výrazně lišit a nepřesáhne 35 respondentů.

Respondenti byli kontaktováni prostřednictvím běloruského informátora. Jeho úloha jako prostředníka se ukázala být velmi důležitou. Právě tento prostřed-

ník v podstatě provedl první výběr respondentů. A přímo jemu někteří možní respondenti z blíže nespecifikovaných důvodů odmítly. Jestliže již však došlo k zorganizování setkání se mnou jako s výzkumníkem, nikdo proti rozhovoru neprotestoval, určitá část z oslovených však výslovně upozorňovala na nutnost své anonymity.

Rozhovory probíhaly v různých prostředích, především však přímo v bydlišti dotazovaných. Tato vstřícnost ze strany respondentů byla pravděpodobně dána zejména díky přítomnosti běloruského informátora, neboť tato vzájemná setkání představovala pro obě strany možnost upevnění přátelských kontaktů. Některé rozhovory se uskutečnily v méně osobním prostředí restaurací a kaváren.

Většina respondentů bydlí (eventuálně pracuje) v Praze nebo blízkém okolí, ale přibližně jedna čtvrtina respondentů žije mimo hlavní město České republiky (např. Ústí nad Labem, Plzeň atd.). Právě skutečnost, kde respondenti na území České republiky bydlí (pracují), do značné míry ovlivňuje jejich možnosti společenského života mezi běloruskou komunitou. Praha i v tomto kontextu představuje centrum života Bělorusů, odehrávají se zde důležité události, které souvisí především s politickou aktivitou, ale nejen s ní. Je možné říci, že kdo žije v Praze má větší možnosti se takových událostí účastnit a ovlivňovat je.

Specifické složení skupiny respondentů je dáno především charakterem vzdělání, kterého dotazovaní dosáhli buď ještě v Bělorusku (eventuálně v bývalém SSSR) nebo až v České republice. Naprostá většina z nich má vysokoškolské vzdělání nebo studuje vysokou školu. Ostatní jsou středoškoláci. Dále je možné rozdělit skupinu respondentů podle věku, který rovněž do značné míry podmiňuje to,

čeho stačil ten který dotazovaný dosáhnout v Bělorusku před svým odchodem do emigrace, tedy jakého společenského statusu se byl nucen vzdát a začít ho znovu budovat v nových změněných podmínkách. Platí však bez výjimky, že jak mladší respondenti do 30 let, tak zástupci střední věkové generace do 50 let, odešli do nového prostředí v němž je potřeba nějakým způsobem změnit způsob života. Zároveň však lze konstatovat, že pro střední věkovou generaci může být nutnost opustit již vytvořené profesní, společenské i ekonomické pozice mnohem složitější než pro mladší příchozí Bělorusy, kteří s budováním své pozice teprve začali.

Se vzděláním souvisí také možnost uplatnění v tom, co respondent vystudoval nebo čím se zabýval „doma“ v Bělorusku. Takové uplatnění bývá problematické, především v kontextu zvládnutí či nezvládnutí českého jazyka.

Neopomenutelným problémem, kterému byli respondenti vystaveni, je nová pozice rodiny jako celku. V některých případech totiž rodina (ve smyslu nukleární rodiny) byla vynuceným odchodem jednoho jejího člena (především otce) dočasně ale zároveň na dost dlouhou dobu rozdělena.

V tomto článku bych chtěla pouze zdůraznit některé důležité skutečnosti, jež vyplynuly z prozatím provedené většiny rozhovorů prvního kola. Tyto vybrané skutečnosti jsou zde uvedeny, protože se zdá, že právě ony jsou z hlediska pokračování výzkumu určující. A jejich možný vývoj, jak doufám, bude možné zachytit právě v dalším kole rozhovorů. Nelze samozřejmě vyloučit vynoření se nových významných kontextů, v nichž se odehrává „nový život“ příchozích

Většina dotazovaných azyl již získala nebo čeká na vyřízení své žádosti. Pouze

několik jednotlivců, kteří byli dotazováni, zde žije na základě povolení k pobytu. Nejen v souvislosti s formálním či spíše oficiálním postavením respondentů, je pro ně bezezbytku důležitá otázka nalezení pracovního uplatnění. Zdá se, že právě to do značné míry ovlivňuje spokojenost či nespokojenost se zdejším životem.

V procesu adaptace délka pobytu v novém prostředí představuje nepochybně významný ukazatel. Ukazuje se však, že každý jednotlivý respondent z tohoto hlediska představuje jedinečnou bytost s různě velkou schopností adaptovat se. I z tohoto pohledu se opakování rozhovoru, zdá jako nezbytné.

Souvislost mezi délkou pobytu a vztahem k Čechům zřejmě není příliš silná. Opět spíše záleží na osobnostních charakteristikách toho kterého respondenta. Dotazovaní tak projevují různou míru zájmu o Čechy, pro některé není vztah s usedlíky důležitý, jiní tvrdí, že mají mnoho českých známých a přátel. Nicméně většina z nich se byla ochotna vyjádřit k tomu, co si o zdejších obyvatelích vlastně myslí. Jejich zkušenosti jsou různé, ale téměř vždy označují Čechy za xenofobní a uzavřené, a to zejména ve srovnání s Bělorusy. Současně však tento uzavřený postoj do značné míry chápou a dokážou si ho rozumově vysvětlit.

Z rozhovorů vyplynula významná skutečnost, která se týká vzájemných vztahů uvnitř běloruské community. Tou je možnost spolkového života v rámci SKARYNY. Skaryna je sdružení Bělorusů, kteří žijí v České republice, na jehož půdě se odehrávají jak formální tak méně formální akce. I vztahy ke spolku Skaryna (tj. pravidelné návštěvy setkání, které se konají obvykle jednou za měsíc nebo naopak deklarovaný nezájem o tyto schůzky nebo činnost spolku) do jisté míry vymezují

směřování jednotlivých respondentů. Zdá se však, že nezájem o spolek Skaryna, neznámená nezájem o běloruské „záležitosti“ a omezování kontaktů mezi Bělorusy. Znamená spíše možnost zárodku vzniku nových formálních i méně formálních aktivit Bělorusů, které mohou fungovat na jiném základě než právě v rámci spolku Skaryna. Spolek Skaryna a jeho působnost a činnost v různých souvislostech (např. směrem k situaci v Bělorusku, ve vztahu ke komunitě Bělorusů atd.) je dalším z témat, kterým bych se v dalším období chtěla věnovat intenzivněji.

Důležité pro fungování komunity Bělorusů je rovněž ta skutečnost, že lidé, kteří ji v České republice tvoří se před svým odchodem z Běloruska v naprosté většině případů vzájemně neznali. Jejich osobní vztahy mají tedy začátek právě zde. Taková výchozí situace jistě má svůj význam, ale tím, co je zásadně sblíží a možná jim také částečně ulehčuje seznámení, je bezesporu vědomí toho, že jsou Bělorusové, nebo že z Běloruska pocházejí. Lidé, kteří mají stejné kořeny a stejné zkušenosti ze života v Bělorusku jsou si bližší. Pocit vzájemné blízkosti se může zvyšovat v prostředí, kde lidé mluví jiným jazykem než oni, přestože za normálních okolností (v Bělorusku) by se spolu patrně nikdy neseznámili. Je otázkou jakým způsobem se tyto vzájemné vztahy budou odvíjet dál, již vzhledem k tomu, že v některých případech je právě to, že jsou Bělorusové jedním z mála pojetek mezi lidmi uvnitř komunity. Jejich názory na politické postupy, jejich představy o životě jsou někdy až diametrálně odlišné a z toho mohou plynout určité problémy.

S výše řečeným souvisí také otázka vlastní identity. Budu-li považovat identitu za něco, co nás provází celým živo-

tem, co se nemění jen tak lehce a bezbolestně, pak střet s novým prostředím přináší nejrůznější složité situace, které je potřeba řešit hned a nebo i celý život právě ve smyslu vyrovnávání se s možnými změnami, které na identitu mohou mít vliv. Zvláště problém národní identity je u části respondentů vnímán jako velmi významný. Už vzhledem k tomu, že samostatný stát Bělorusů v podstatě nikdy de facto neexistoval, přestože byl vyhlášen a dodnes má své představitele, symboly i svátky, je otázka národní identity určitým způsobem stále nedořešená.

Budoucnost z pohledu respondentů zahrnuje různé oblasti jejich zájmu, které spolu však neoddělitelně souvisí. Základním dělítkem jejich představ o budoucnosti je situace v Bělorusku. Od úvah na toto téma se pak samozřejmě odvíjí také představa o možné budoucnosti v České republice. Celkově však lze konstatovat, že budoucnost v současné situaci není pro respondenty tolik významná. Je samozřejmě docela dobře možné, že si své představy nechali pro sebe, že mají nějaké velmi skryté a osobní plány.

Tato zpráva o terénním výzkumu není rozhodně vyčerpávající a úplná. Jsou ještě další důležitá témata, která se týkají komunity Bělorusů v České republice a která se nepochybně objeví v dopracované podobě v mé disertační práci. V tuto chvíli se zdá, že již několikrát zmiňované druhé kolo rozhovorů s respondenty bude právě z hlediska zachycení určitého vývoje této skupiny lidí rozhodující i když je rovněž možné, že místo odpovědi na otázky, které mě napadají po kole prvním, se objeví otázky úplně nové a jiné.

Výzkum „Zdravotně handicapované skupiny: komunita neslyšících – limity integrace“

Jitka Sinecká

V rámci etnologického studia menších komunit v ČR jsem v období od prosince roku 1998 do ledna roku 2000 realizovala etnologický výzkum skupiny neslyšících.¹ Ten proběhl na pracovištích se smíšenými kolektivy slyšících a neslyšících, na půdě organizací pro sluchově postižené a naposledy ve stacionářích a centrech využití volného času pro sluchově postižené.

Při formulování výzkumného plánu jsem musela vycházet ze skutečnosti, že se česká a slovenská etnologie² dosud problematikou zdravotně handicapovaných lidí nezabývaly, zajímaly se jen o jinakost etnickou a sociální. Vůči postiženým mají tedy dluh.

Cílem mého výzkumu bylo určit, zda neslyšící vykazují znaky subkultury či ne, ukázat, do jaké míry jsou integrováni do slyšící většinové společnosti, definovat překážky této integrace, a to na základě tří odlišných modelů: z pozice spolků pro neslyšící, z pozice slyšících spolupracovníků a naposledy z pozice neslyšících.

Pod pojmem integrace chápu zapojení zdravotně handicapovaného jedince (neslyšícího, nedoslýchavého) do většinové zdravotně nehandicapované společnosti po stránce vzdělávací, profesní (včetně výběru profese), společenské – ve smyslu sdílených hodnot (rodina, peníze, zdraví, trávení volného času) a rodinné (hledání partnera, přátelský kruh). Jako faktor integrace slouží též sebeuspokojení sluchově postižených s dosaženým profesním statutem a celkovou společenskou situací a společenským postavením své osobité skupiny. Tato integrace je sledována v závislosti na věkové kategorii a pohlaví.

Metodou terénního výzkumu byl přímý řízený rozhovor ve znakové řeči nezbytně doplněný zúčastněným pozorováním: neformální setkání s neslyšícími v jejich zaměstnání a v klubech – stacionářích České unie neslyšících (dále jen Unii)³ a Pražského spolku neslyšících (dále jen Spolku)⁴ při jejich pravidelně pořádaných akcích (např. Klub seniorů v Unii

¹ Výzkum byl proveden formou řízeného rozhovoru ve znakové řeči u jednoho sta neslyšících osob v hlavním městě Praze. Z toho bylo celkově 53 % mužů a 47 % žen. Soubor byl dle věku rozdělen do třech kategorií: nejmladší lidé do 35ti let (17 mužů – tedy 32,07 % z celkového počtu mužů a 13 žen – 27,65 % z počtu žen), střední věk od 35ti do 55ti let (28 mužů – 52,83 % a 29 žen – 61,70 %) a lidé nad 55 let (8 mužů – 15,09 % a 5 žen – 10,63 %). Jednoznačně tedy převážil věk střední.

² Na poli antropologie fyzické již proběhly výzkumy zaměřené např. na příčiny hluchoty uvnitř středního ucha nebo na problematiku operací kochleárních implantátů.

³ Česká unie neslyšících je organizace založená 1. 7. 1990 (sídlo Praha, ul. Havlíčkova). Zaměřuje se na neslyšící a širokou veřejnost stýkající se s neslyšícími. Nabízí tlumočnické, sociálně právní služby pro neslyšící, kurzy znakové řeči, přednášky a kurzy pro neslyšící, rehabilitační pobyty a rekondice, vydavatelské služby, karty na procvičování znakové řeči atd.

⁴ Pražský spolek neslyšících je organizace založená roku 1868 jako Podpůrný spolek hluchoněmých svatého Prantiška Sáleského a vůbec první organizace neslyšících (sídlo Praha, ul. Na Neklaně). Dlouho usiloval o sjednocení neslyšících, což se podařilo roku 1965, kdy díky

nebo Klub mládeže ve Spolku). Zúčastnila jsem se i jednodenních turistických putování po Praze. Takto získané poznatky z terénního výzkumu jsem doplnila v pracovních kolektivech podniků zaměstnávajících několik neslyšících, jako byly hotel Renaissance⁵ u pražského Masarykova nádraží, zlatnictví Aureta⁶ v ul. Letohradské na Letné nebo Avia v Letňanech⁷. Zde jsem použila dotazníkovou sondu u několika slyšících osob, které s neslyšícími přicházejí na pracovištích běžně do kontaktu nebo jsou jim přímo nadřízeny. Posledním krokem byly řízené rozhovory ve třech vybraných pražských organizacích, a sice v Unii, Spolku a Federaci rodičů a přátel sluchově postižených (dále jen FRPSP). Kritériem jejich výběru se stal jejich akční rádius – Unie je organizace s celostátní působností a sdružuje hlavně neslyšící nebo jen znakově nedoslýchavé, Spolek má lokální charakter a jeho členskou základnu do značné míry tvoří nedoslýchaví i slyšící zaměstnanci, a FRPSP je také celostátní organizace, která se zaměřuje na sluchově postižené děti a jejich slyšící i neslyšící rodiče a přátele.

U skupiny neslyšících byly jako indikátory integrace zvoleny: vzdělání, práce, kruh přátel a volba partnera, hodnotová orientace, radost, úspěch, politická orientace, situace před rokem 1989 a po něm, trávení volného času.

Ve smíšených pracovních kolektivech jsem u slyšících spolupracovníků zjišťovala stupeň integrace na několika indikátorech: na způsobu komunikace, pří-

padně na stupni znalosti znakové řeči, ochotě se ji naučit, na kontaktech mimo pracoviště, na deklarované ochotě přátelit se, uzavřít s neslyšícím sňatek či ochotně přistoupit na sňatek dítěte s takto postiženou osobou. Ukázalo se, že neslyšící na těchto pracovištích vykonávají zpravidla povolání, která u jejich kolegů ve vedoucích funkcích nevzbuzují konkurenční zášť, u spolupracovníků v dělnických profesích ale zášť, související se strachem o místo, vzbuzovat mohou a vzbuzují. V Avii zastávají všichni dělnické profese – jsou zámečnický, lakýrníky, nástrojaři. V hotelu Renaissance pracují v prádelně, jako uklízečky, mycí nádobí. Ve zlatnictví vyrábějí a opravují šperky.

U organizací pro sluchově postižené jsem se stupeň integrace pokoušela popsat na rozdíl mezi jejich deklarovanou a skutečnou činností, na politice předsedů a funkcionářů, na jejich otevřenosti či uzavřenosti vůči možné integraci sluchově postižených, ale také otevřenosti vůči světu slyšící většiny společnosti.

Všechny zmíněné indikátory integrace jak u skupiny neslyšících tak u jejich slyšících spolupracovníků byly záměrně zvoleny tak, aby byly srovnatelné s výzkumy sociologickými. Jako klasický etnologický ukazatel sloužila např. otázka endogamie, tedy uzavřenosti skupiny v uzavírání sňatků, ostatní indikátory přesahovaly.

Na základě poznatků získaných etnologickým výzkumem se pokusím formulovat závěry a posléze navrhnout vlastní model integrace.

Josefu Zemanovi (dlouholetý pracovník ve výboru spolku, 35 let jeho předsedou, tlumočnick, sociální pracovník, zakladatel klubovny v domě pro neslyšící na Janáčkově náměstí) vzniká Celopražská základní organizace neslyšících. V současné době ale opět došlo k rozštěpení na několik organizací. Spolek nabízí obdobné služby jako Unie.

⁵ Renaissance je hotel ve vlastnictví amerických investorů, má přibližně 150 zaměstnanců.

⁶ Aureta je soukromé zlatnictví s přibližně 30 zaměstnanci, které se zaměřuje na zakázkovou výrobu zlatých šperků, opravy, případně prodej přímo v podniku, nejedná se o obchod.

Předpoklady a limity integrace – skupina neslyšících

Neslyšící se do zdravotně nehandicapované společnosti nemohou zapojit z rozličných důvodů. První bariéru představuje již samotný omezený výběr škol, učiliště a následně i profese. V uplynulých padesáti letech byla tato možnost značně omezená.⁸ Znaková řeč byla na běžných základních školách ze zákona zakázána, situace se změnila až oficiálním přijetím zákona o znakové řeči roku 1997.⁹ Neexistovaly mateřské školy pro neslyšící děti, natož bilingvní.¹⁰ Výběr učiliště (střední nebo vysoká škola byla jen snem) byl předurčen – téměř 98 % žen se vyučilo pánskou či dámskou krejčovou, muži se zase stávali z 80 % zámečnickými, nanejvýš čalouníky nebo krejčími.

Druhým limitem integrace je situace na pracovišti. Neslyšící se sice chodí za slyšícími sami poradit, téměř nikdy ale spolu netráví čas po práci. Svě slyšící spolupracovníky nepovažují za přátele. Ti vesměs ani neznají znakovou řeč. Vyřešit tuto situaci dnes není jednoduché – v souvislosti se vzrůstající nezaměstnaností totiž může docházet k pozitivní diskriminaci všech zdravotně handicapovaných, jejichž propuštění je obtížnější.¹¹

Uzavřenost skupiny neslyšících je dána i vysokou sňatečností v rámci vlastní skupiny. Výběr partnera stejného postižení

se odvíjí od míst, kde neslyšící tráví volný čas. Po práci zamíří nejčastěji domů, a od odpoledne do večera chodí na ta místa, kde se setkávají s ostatními neslyšícími – do rozličných stacionářů a klubů. Podle jejich mínění jediné zde naleznou sobě rovné, se kterými si mohou plnohodnotně popovídat vlastním jazykem a svým osobitým způsobem. Kluby omezené na neslyšící členy jsou také jediným místem, kde se mohou seznámit se členy vlastní skupiny. Z tohoto faktu plyne až – podle odhadů několika funkcionářů v těchto organizacích – 80 % vzájemná sňatečnost.

Dalším limitem je deklarace hodnotové orientace (jež je velice těžko změnitelná a překonatelná). Neslyšící muži v kategorii do 35 let jsou orientováni dost materiálně – dávají přednost penězům a výdělku před zdravím. Zcela obráceně je to u všech ostatních věkových kategorií a také u žen – jednoznačně vítězí zdraví a hned na druhém místě je rodina.

Podíváme-li se na to, co neslyšící považují za úspěch, zjistíme, že jde o jiný svět. Tak např. nejčastěji jmenovaným je úspěch ve sportu (až u 35 % mužů do 35 let), tedy v aktivitě, kde nepotřebují slyšet, a dále u mužů i žen úspěch v práci, nebo úspěch zaměřený do své vlastní zdravotně nehandicapované rodiny (u žen až z 40 % ve střední věkové kate-

⁷ Daewoo Avia je továrna zaměřující se na výrobu nákladních malotonážních automobilů s přibližně 1 500 zaměstnanci.

⁸ Tato skutečnost se potvrdila výzkumem, ale verifikoval ji i nedoslyšavý předseda České unie neslyšících V. Buberle. Neslyšící neměli žádnou šanci dosáhnout vysokoškolského vzdělání, středních škol různého typu bylo minimum.

⁹ Zákon o znakové řeči a změně dalších zákonů č. 155/1998 Sb. Byl přijat dne 11. 6. 1998 s platností od 13. 7. 1998. Paragraf 7 upřesňuje, že neslyšící mají právo na používání znakové řeči, vzdělání s využitím znakové řeči a výuku znakové řeči. (Znakovou řečí se rozumí český znakový jazyk a znakovaná čeština.)

¹⁰ Teprve v posledních letech se v hlavním městě Praze otevřela mateřská škola s bilingvní vyučovací metodou – ta spočívá v užívání jak znakového jazyka, tak metody orální.

¹¹ Chce-li zaměstnavatel propustit zdravotně handicapovaného zaměstnance, musí mu nejprve s pomocí Úřadu práce ČR najít nové místo, se kterým bude vypovídaný souhlasit.

gorii). Úspěchu dosáhli někteří neslyšící i v pantomimě – jiní ji jmenovali v kategorii radost. Největší radost mají vedle sportu, velké lásky nebo rodiny i z chování na výlety. Kategorie úspěch a radost neumějí neslyšící dokonale rozlišit, mnohdy jim tedy splyvala.

Neslyšící se silně orientují na svou rodinu. Tento fakt vyplývá z toho, že jde o jinou společnost, což potvrdil výzkum trávení volného času a – jak již bylo zmíněno – výzkum hodnotové orientace neslyšících. Volný čas tráví nejraději doma různými pracemi, kutilstvím a opravami, starostí o dobrý chod domácnosti a o rodinu, ale také sledováním televize, čtením více časopisů než knih nebo ručními pracemi. Poměrně hodně se neslyšící věnují jak individuálním, tak kolektivním sportům. Často také navštěvují spolky pro sluchově postižené. Chodí na výlety a procházky, rádi cestují nebo tráví čas na chalupě či na zahrádce. Někteří mladší chodí i do kina, divadla nebo sami hrají pantomimu.

Předpoklady a limity integrace: spolupracovníci

Všeobecně vzato, slyšící spolupracovníci se s neslyšícími neumějí domluvit znakovou řečí, tuto formu komunikace neovládají, ale deklarují ochotu osvojit si ji v nějakém kursu. Jsou schopni se dorozumět, a sice odezíráním, posuňky, psaním. Po práci se se svými neslyšícími kolegy téměř vůbec nestýkají. Slyšící si obecně myslí, že neslyšícím máme pomáhat, ale konkrétně už nevědí jak. Poměrně tolerantní se ukázali v deklarované ochotě vzít si sluchově postiženého partnera/partnerku, a ještě tolerantnější byli v případech podobného sňatku u svého dítěte. Rovněž smíšené třídy by spolupracovníkům tolik nevadily, i kdyby do nich chodilo jejich dítě. Spolupracovníci

také rozlišují hierarchii handicapů v České republice. Z nabízených postižení – nevidět, neslyšet, nechodit – si téměř ve 100 % vybrali neslyšet.

Předpoklady a limity integrace – Spolky: oficiální linie

Výchozím problémem dnes je nepřehlednost různých spolků a služeb, které nabízejí, neboť většina z nich se v nabídce překrývá. Podstatně větším problémem je však filozofie neslyšících, která směřuje k uzavírání se ve vlastní skupině. A co je hlavní – neslyšící se integrovat nechtějí. Tento poznatek vyplynul po nesčetných rozhovorech jak se samotnými neslyšícími, tak s řadou jejich slyšících i neslyšících funkcionářů, včetně lidí, kteří se SP snaží jakkoli pomáhat a vědí, co chtějí a potřebují. Neslyšící jsou plně spokojeni se stávající situací – mají v Praze několik míst, kde se mohou dennodenně scházet s ostatními ze své subkultury, popovídat si ve svém jazyce, se kterým se ve většinové slyšící společnosti nedomluví, vyměnit si informace, novinky a zkušenosti nad šálkem velice levné kávy. Neslyšícím je ve skutečnosti lhostejné, jaké organizaci platí členské příspěvky, chodí do několika organizací, jejichž funkcionáři se třeba na smrt nesnášejí. Pro neslyšící je hlavní, že se mají kde scházet a že mají pocit, že se o ně organizace dobře stará. Bohužel je smutné, že průměrnému neslyšícímu ani tak nejde o to, jaké školy organizace podporuje, co dělá pro rozvoj vzdělání a pracovního uplatnění, jak se snaží představit neslyšící navenek, nebo do jaké míry usiluje skutečně o integraci těchto lidí. Jen když jsou tu stacionáře a moji kamarádi. Na obranu všech organizací musím říct, i přes jejich vzájemné potýkání, že se objevují náznaky k integraci (bilingvní mateřská školka provozovaná FRPSP, dále pak profesionální

divadelní vystoupení pantomimického spolku Nepanto, nebo iniciativa, se kterou jako první přišel tragicky zesnulý režisér Petr Lébl na scéně divadla Na zábradlí – nastudování představení za přítomnosti tlumočnicka znakového jazyka. Na jeho aktivitu se snad podaří navázat.) Je jasné, že neslyšící středního a staršího věku budou chtít ze své skupiny vyjít jen velmi málo a neochotně, naději ale vidím v lidech mladých a nejmladších, počínaje dnešní bilingvní školičkou. Tuto moji naději dnes potvrzuje stále větší počet neslyšících, kteří studují na vysokých školách, a to nejen na filozofické a pedagogické fakultě, ale i strojní, elektrotechnické nebo dokonce 1. lékařské. O neslyšících se dnes hovoří a ví víc než za minulého režimu, a já doufám, že do budoucnosti se jejich situace bude stále zlepšovat.

Návrh modelu integrace *Školy, výběr profes*

Jaké je tedy podle mne navrhované řešení na zlepšení integrace sluchově postižených do většinové slyšící společnosti? S přípravou na vstup do života se dnes začíná již od mateřských škol – jako velmi pozitivní vidím vznik bilingvní mateřské školy, kde se kromě znakového jazyka vyučuje i metodou orální. Děti by neměly být izolovány od zbytku slyšícího světa (včetně rodiny, která je pro rozvoj dítěte marginální) v internátech, bohužel to není možné, neboť školy jsou soustředěny pouze do velkých měst. Integrace na prvním stupni základních škol podle mne ještě není možná a navíc jí trpí obě strany – slyšící jsou při čtení, psaní i počtech zpomalováni, neslyšící zase nerozumějí a nestíhají. Dítě se totiž nejdříve musí naučit číst, psát, ukazovat a hlavně orientovat ve světě. Integrace je možná až od druhého stupně ZŠ, a ještě lépe od středních škol a učilišť –

velice funkční je smíšená třída se znakovým pedagogem jak pro teoretické, tak praktické obory. Na poli školství došlo všeobecně také k velkému zlepšení nabídek nejen pro žáky končící základní školu, ale došlo i k rozšíření středních a vysokých škol – mezi všemi bych na úrovni středního školství jmenovala SŠ zdravotnickou – obor zubní laborant, který vznikl díky popudu jednoho tatínka, jenž chtěl mít neslyšící dceru v zubní laboratoři, Obchodní akademii nebo SOU – obor administrativně-technický pracovník; na úrovni vysokých škol jsou to pak speciální pedagogiky, čeština v komunikaci neslyšících na FF, kde dnes vyrůstají budoucí profesionální tlumočníci a vůbec odborníci, nebo brněnskou JAMU.

Trávení volného času

V okruhu trávení volného času a činností, které neslyšícím přinášejí radost i úspěch, bych se zaměřila na následující: kromě sportu, který se ukazuje jako zvláště výhodný pro podchycení neslyšících, by podobnou funkci mohla mít pantomima. V oblasti sportu bych navrhovala smíšená družstva a smíšené zápasy mezi slyšícími a neslyšícími, neboť ani u kolektivních sportů není nutně sluchové postižení na závadu. V oblasti pantomimy by byla funkční spolupráce mezi oběma skupinami, společná vystoupení, poradní činnost ze strany slyšících studentů a jejich neslyšících kolegů za pomoci tlumočnicků. Jak je mi známo, právě nyní se rozbíhá spolupráce na několika divadelních hrách, při kterých je přítomno několik tlumočnicků, kteří se významně podílejí na vedení slyšících herců a pomáhají jim v pochopení zákonitostí znakové řeči nebo samotné mentality neslyšících. Další možnosti trávení volna jsou rovněž vhodnými východisky k integraci: cestování, procházky, četba

časopisů, hry jako šipky, šachy, kulečnick nebo karty. Nyní se pokusím rozebrat jednu oblast po druhé: Neslyšící cestují všeobecně velmi rádi – v cizí zemi s neznámým jazykem mají totiž obdobné pocity jako mezi slyšícími, kteří s nimi nekomunikují. Nemají tedy žádné jazykové zábrany, cizí země vnímají hlavně očima. Navíc mají-li možnost setkat se v zahraničí s místními neslyšícími, je to pro ně výhodou – neslyšící se znakovou řečí totiž jsou schopni domluvit po celém světě, i když je tolik odlišná, včetně tak vzdálených zemí, jako je např. Japonsko – tuto skutečnost potvrzují výměnné zájezdy cizích dětí do českých škol pro sluchově postižené: zatímco slyšící učitelky udiveně přihlížejí, děti si se zahraniční návštěvou po dvaceti minutách znakuji jakoby nic. Bohužel zájezdy, kterých se nyní účastní, jsou pořádány jejich organizacemi, a tedy určeny výhradně pro neslyšící. Krátce po revoluci v roce 1989 jezdili ještě s cestovními kanceláři, nyní ale dávají přednost levnějším (dotovaným) akcím od spolků. Co se týče procházek: mnoho neslyšících rozličného věku rádo tráví čas chozením jak po částech Prahy, tak po výletech vzdálenějších, nemluvě o turistice. Neslyšící chodí buď sami nebo se svými sluchově postiženými vrstevníky. Jedinou oblastí, ve které nejsou soběstační, je orientace v jízdách řádech – nevědí, odkud, jak a kdy mají jet, nevědí, kde vystoupit, na „blind“ se nepouštějí, za hranice města jede někdo, kdo cestu zná, a ostatní se nechávají vést... a právě tady by jim mohli slyšící vyjít vstříc – právě oni by je mohli vést a tak udělat další krok k integraci. Další velmi populární činností ve volném čase je četba časopisů, méně pak knih, a sledování televize. Časopisy a vůbec jakékoli čtení, kde není mnoho písma, mají neslyšící v oblibě – text doprovázejí barevné

obrázky, které napoví, o čem či o kom článek je, dá se tedy snadno pochopit. Pro lepší integraci by bylo možné tímto způsobem řešit různé časopisy pro neslyšící s cennými a přitom zajímavými informacemi o světě zdravých i postižených, které dnes nejsou příliš čteny. Co se týče poslední zmiňované oblasti trávení volného času – karetních her, šipek, šachů atd. – i zde je možné hledat východisko pro integraci, neobjevují se tu žádné bariéry, jen osobně pochybuji, že by si slyšící našli tolik času pro podobné zábavy jako neslyšící.

Komunikace a spolupracovníci

Integrace na pracovištích je jistě velice obtížná, pokud chybí vůle na jedné ze zúčastněných stran. Nejen neslyšící by měli usilovat o zlepšení komunikace, znakovou řeč by se měli učit i sami slyšící. Myslím, že hlavním problémem v zaměstnání je celkově malá informovanost o tomto druhu postižení – slyšící sice vidí, že sluchově postižený může dělat cokoli, jeho vada také není vidět, ale zároveň mají o jeho životě a myšlenkovém světě zkrácené představy, např. si myslí, že neslyšící jsou šťastnější. Předsudky se ale vyskytují i na druhé straně – neslyšící např. považují všechny slyšící bez rozdílu vzdělání za chytré a rozhodně chytřejší než jsou sami. Neinformovanost tak zakládá názorový romantismus. Slyšící není také informován o dopadu smíšených tříd na základních školách, idealisticky si představuje smíšené manželství. Také neví, jak neslyšícím pomáhat. K přispění k integraci by v tomto případě pomohl jistě nějaký informativní kurz o vážnosti a nevážnosti sluchového postižení na vybraných pracovištích s menšinou neslyšících. Hezké by bylo, kdyby slyšící představení věděli, jak mají s neslyšícím mluvit např. při poradách

nebo sdělování nových úkolů atd. – že k němu musí být obráceni čelem, mluvit zřetelně a nezakrývat si ústa vousy, jak k němu přistupovat, aby se nelekl...

Sdružování se ve spolcích

Funkční by bylo snad jediné řešení – nechat jeden spolek, možná dva pro konkurenci, jenž by vlastnil samostatnou budovu, která by sluchově postiženým poskytovala veškeré zázemí od péče odborné, po zábavnou – jako je dnes ve Spolku např. promítání videokazet s oblíbenými filmy s titulky zdarma, nebo posilovna či knihovna. Ideální by bylo, kdyby tento dům byl otevřen všem nejen z blízkého okolí, a aby slyšící nalákal, zval by je letáky a reklamou. Otevřenost světu by mohla neslyšícím velice prospívat – jistě by se našli lidé různých zaměření, kteří by byli ochotni spolupracovat a naučit se s neslyšícími komunikovat. Dnes je opravdu nešťastné dívat se na přetahování se o finanční podpory z různých ministerstev na akce, které zároveň se mnou pořádá identicky někdo, s kým bojuji. Zároveň je nešťastná, a přitom velice populární, politika získávání příznivců spolku tím, že jim nabídnu při nějaké akci (nejlépe při projevu nějakého funkcionáře) kávu, pivo, víno nebo chlebiček s dortem zadarmo. Je neefektivní využívat dotace organizacím tímto způsobem, a v této zálibě nevidím nic integračního (efektivnější by bylo přispívat větší měrou na kompenzační pomůcky pro sluchově postižené).

Závěr

Pojem subkultura se dá vymezit několika způsoby – pro účel mé práce bych ji definovala jako „specifickou skupinu,

kteřá je tvůrkyní a nositelem zvláštních, odlišných norem, hodnot, vzorců chování a tradic, a zejména specifického životního stylu, a která se přitom podílí na většinové kultuře. Mimořádnou roli při vzniku a zejména reprodukci subkultury hraje proces osvojování jazyka a osvojený jazykový kód.“¹² Můj antropologický výzkum jasně potvrdil, že neslyšící subkulturou jsou – ke komunikaci užívají výhradně znakový jazyk a nejsou ochotni přijímat mezi sebe někoho, kdo jej neovládá (dokonce ani nedoslýchavého). Žijí svými zájmy v rámci spolků – naplňuje je sledovat osudy funkcionářů a jiných neslyšících. Zúčastňují se výhradně akcí pořádaných těmito organizacemi pouze pro neslyšící členy. Zároveň nelze říci, že by o nich ostatní většinová společnost nevěděla – otevírají se jí ve smíšených třídách, na pracovištích, v místech bydliště, ale i na divadelních prknech nebo v pravém dolním rohu televizní obrazovky. Názory, že neslyšící tvoří jazykovou a kulturní menšinu, se objevují nejen v odborné literatuře (Řičan, P. – Krejčířová, D.: *Dětská klinická psychologie*. Grada Publishing, Praha 1995, s. 98.), ale běžně i v časopisech pro neslyšící z úst jejich neslyšících zástupců (viz jakékoli číslo Unie) nebo v beletristických dílech neslyšící autorky Věry Strnadové (Strnadová, V.: *Současné problémy české komunity neslyšících I*. FF UK, Praha 1998, s. 53–54). Neslyšící mají svůj vlastní tichý svět a jsou velmi odlišni od informací ze světa slyšících. Jejich pocity v našem světě slov a zvuků se dají přirovnat k pocitům, které slyšící zažije, přijde-li do klubu neslyšících. Cítí se podobně vykořeněn a neví, „o čem je řeč“.

¹² In. Hrdý, Ladislav – Soukup, Václav – Vodáková, Alena: *Sociální a kulturní antropologie. Sociologické pojmosloví*. SLON, Praha 1993, s. 70–71.

Diskuse o židovské identitě

Úvaha nad knihou *Jewish identities in the New Europe* (Židovské identity v nové Evropě). Ed. Jonathan Weber. London, The Oxford centre for Hebrew and Jewish studies 1994.¹

Vendula Segerová

V Oxfordu se v roce 1992 konalo významné sympozium o proměnách židovské identity v Evropě moderní doby. Reagovalo na situaci společenského vývoje Evropy na počátku devadesátých let 20. století, kdy tento „starý“ kontinent přecházel do nové dimenze. Mnoho prezentovaných faktů v této době bylo nových. Také současná židovská situace potřebovala nová kritéria interpretace. Jaké otázky byly vysloveny? Zněly: Jak se v současné Evropě – východní i západní – v období padesáti let po holocaustu (šoa) – židé vnímají? Chápu se jako náboženská menšina, etnická skupina nebo jednoduše jako běžní členové většinových evropských kultur, ve kterých žijí? Jak pohlížejí na většinovou – nežidovskou – společnost, a jaký vztah mají k židům v ostatních evropských zemích? Do jaké míry je stát Izrael faktorem formujícím tyto vztahy?

Pozvaná skupina účastníků zahrnovala židovské i nežidovské vědce a židovské intelektuály. Většina z nich se věnovala problému současného židovského života a židovské identity řadu let, jsou to uznávaní odborníci ve svém oboru a mnoho z nich má významné postavení v mezinárodním vědeckém světě. Byli zde vědci ze západní Evropy, Izraele, Spojených států a také zástupci zemí bývalého komunistického bloku. Společně pokryli širokou škálu témat z různých pohledů. Mezi diskutovanými problémy převládala otázka budoucnosti židů v Evropě, otázka, co znamená „býti židem“ v zemích východní Evropy

(Rusko, Polsko, Maďarsko), otázka naděje a nejistoty náboženských směrů a otázka vývoje vztahů mezi židovstvím a křesťanstvím (hodnoceno ze židovského i křesťanského pohledu).

Během posledních staletí, od období židovské emancipace a osvícenství, začínají mezi židy žijícími převážně v Evropě pronikat otázky a pochybnosti týkající se židovské identity. V období masového přijetí názorů většinové evropské společnosti nahlíželi židé na svou identitu kriticky. Výsledkem byla masová asimilace a odmítnutí tradičních hodnot. Zároveň cítili potřebu zakládat novou vlastní identitu na nových skutečnostech (např. na sionismu, boji proti antisemitismu apod.).

Přežití židů jako identifikovatelné skupiny, ať už ve státě Izrael či v diaspoře, je založeno na starověkých židovských konceptech: ideji židovského národa; ideji židů jako národa, který má svůj vlastní osud, za který musí bojovat; ideji významu národního a duchovního dědictví předaného rodiči a tím i na tradici zakládajícího předka. Přitom je zcela přirozené, že díky přetváření identity, obzvláště v období velkých sociálních změn či během velkých časových vzdáleností, se současní židé odlišují způsobem života, kulturou a image od toho, jak žili jejich předkové. Fakt, že některé znaky identity jsou nerozeznatelné nebo zkeslené, neznamená, že základní identita přestala existovat v myšlení či představě – a to přesto, že mnoho vnějších znaků se během času

vyvíjí, mění a často upadá v zapomnění.

S identitou se zachází, jako kdyby reálně existovala. Ve skutečnosti je identita konstrukt, který je tvarován a formován lidmi. Identita si po staletí může zachovávat svoji podobu, nebo může být zcela překonstruována během jedné generace.

Ve studiu moderní židovské identity má zvláštní místo princip rozeznání a odlišení existence nebo neexistence skupiny lidmi stojícími mimo ni. Cílem symposia nebylo sledovat židovskou identitu specificky podle biblických linií. Intelektuální názor, který prolíná všemi přednáškami, spočívá v přesvědčení, že se židovská identita v současném světě rozdělila do mnoha židovských identit. Některé z nich skutečně jdou ve stopách spojených se vzdálenější minulostí, zatímco ostatní se přímo definují s přísně současnými záležitostmi. Židovská historie, jak jí rozumí většina dnešních židů, již není pevně spoutána se stálým přetvářením a přemodelováním starověké přesně definované vize. Někteří židé výše uvedené tvrzení neuznávají, pro ně nenastal žádný „skutečný“ důvod, proč by klasická definice nemohla být užívána k popisu a vysvětlení současnosti.

Kniha se snaží zachytit i jiný typ vytváření identity- židé se vidí zcela rozdílně v zrcadle vlastních zkušeností: jako občané zemí, ve kterých žijí, používají jejich jazyk, stejně jako politické, kulturní, umělecké hodnoty a historii. Jednotlivá vystoupení reflektují, jak židé vidí sami sebe a jak jsou definováni ostatními. Autoři své názory dokládají na realitě národních a místních evropských skupin, ve kterých sami žijí.

Židovská identita v současné Evropě představuje rozsáhlý komplex různých prostředí, politických, náboženských, kulturních, jazykových vlivů. Židovské

komunity existují v každé evropské zemi s malými výjimkami. Evropská židovská sociální a politická historie se velmi různí v různých zemích (osídlení, vypovídání, získání občanských práv) a před vznikem centralizovaných národních států dokonce i v různých městech. Evropské židovství je výjimečný komplex historie sociálních vztahů mezi židy a širším okolím, ve kterém žili. Je výsledkem dlouhé série přizpůsobení, která židé dělali po staletí ve svých ekonomických, politických, kulturních a jazykových rolích ve velmi širokém rozsahu rozdílných evropských společností. Evropští židé dneška nejsou pouze „židé“; jsou to také Francouzi, Maďaři, Španělé atd. Židovská identita Židů jinými slovy představuje pouze část toho, kým jsou – jejich židovská identita také spoluexistuje s jejich další národní, oblastní či místní identitou. Sociologicky řečeno, paradoxní je, že židé jsou pouze částečně židovští (E. Schweid), nebo jinými slovy, židé o sobě smýšlejí jako o židech v určitém kontextu a v jiném se považují za např. Vlámky či Švédy. Jedná se o duální formy identity.

K. Gebert a A. Kovács naznačili druhy krize identity prožívané v zemích střední a východní Evropy. Zde se lidé potýkají s technickými a osobními potížemi tvořenými složitou sítí sociálních vztahů ovládajících život běžného žida do dnešních dnů. Jedním z možných řešení takové krize současnosti byl návrat k určitým formám tradicionalismu. Takový krok učinila v posledních letech ovšem pouze poměrně malá skupina.

M. Beloff (kapitola 1) uvádí argumenty, že židovská identita byla vždy závislá na změně politických struktur a místních postojů jejich většinové společnosti. Velmi dobrý příklad podává Samuel Trigano, který popisuje nedávný vývoj

představ o židovské komunitě ve Francii. Identita této komunity musí být chápána v souvislostech vývoje širších politických modelů aplikovatelných ve Francii. Triganův příklad míří přímo k myšlence, že židovský život se skutečně vyvíjí zároveň s politickými strukturami země, ve kterých židé žijí. Podobný argument se objevuje i u Geoffreya Aldermanna o židech v Británii. Židé zde byli dlouho považováni za menšinovou náboženskou komunitu. S nástupem představy o Británii jako multikulturní společnosti vzrůstá tlak na přestylizování židů směrem k etnické skupině. Jak Aldermann uvádí, britští židé nejsou jednotní v přijetí nového etnického označení, ačkoli existují určité politické i finanční výhody (např. vládní podpora výchovy a vzdělávání etnických menšin žijících v zemi).

Zhroucení komunismu ve východní Evropě, rozpad Sovětského svazu do patnácti nezávislých republik, zboření berlínské zdi a znovusjednocení Německa, upevnění jednotného evropského trhu uvnitř Evropské unie – tyto události znamenaly počátkem devadesátých let minulého století kompletní změnu evropských politických a ekonomických struktur i kulturních skutečností. R. Wistrich reaguje na tuto situaci na příkladu SRN. Poukazuje na nárůst násilí a xenofobie v Německu, neonacisty skandující „Německo Němcům“ a milióny Němců, kteří odmítly multikulturní či multirasovou společnost. Co tedy charakterizuje „novou Evropu“? Je to pád komunismu spojený s novým prostorem pro nástup svobody a demokracie – vývoj, který by židé za normálních okolností asociovali s dobrými podmínkami pro svou bezpečnost a existenci? Nebo naopak výbuch nových národních a etnických konfliktů – vývoj, který by židé považovali za hrozbu antisemitismu – tedy

velmi špatné podmínky pro existenci.

D. Gutwein popisuje ideu sionismu založenou na konfliktním a antisemitickém prostředí Evropy a ideu fyzické separace židů v samostatném státě. Názor, že ne-židovský svět je v podstatě nepřátelský k židům, zůstává podstatnou součástí izraelsko-židovské identity. Ze židovského pohledu to byl holocaust, který zničil Evropu a má dodnes základní vliv na podobu evropského židovstva. Druhá světová válka znamenala brutální vraždu dvou třetin evropské židovské populace, zničení největších center židovského kulturního a náboženského života, znamenala tak konec Evropy jako hlavního domova židů ve světě. Současná podoba evropských komunit je ve většině případů tragickou cestou židů přeživších holocaust (šoa) a adaptujících se na podmínky společnosti po holocaustu.

Vývoj židovské populace v Evropě v druhé polovině dvacátého století, a tím i vývoj postojů evropských židů k sobě samým, poznamenaly migrační posuny emigrace i imigrace. Ovlivnění skutečností emigrací (převážně do Izraele a USA) a také imigrací (příchod židů ze severní Afriky do Francie počátkem šedesátých let) popisuje D. Schnapper. Důležitým mezníkem v letech 1990–1992 byla velká migrace židů z bývalého Sovětského svazu do Izraele. S. DellaPergola ukazuje výjimečnou nestabilitu v evropských židovských demografických skutečnostech. Některé komunity vykazují stabilitu, některé nárůst následovaný dramatickým úbytkem. Avšak hlavním faktorem majícím v současné době největší vliv na stav židovské populace je holocaust, uzavírá S. DellaPergola.

Soubor statí ukazuje, že neexistuje jediný názor, jediná odpověď na povahu nové Evropy a židovského obyvatelstva

v ní. Někteří autoři vyjadřují obavy nad budoucností židů v Evropě: např. DellaPergola (stálý demografický úbytek židovské populace), Robert Wistrich (nový nárůst antisemitismu). Optimismus vyznačuje nový pohled na současný židovsko- křesťanskému dialog směřující ke vstřícnosti a vzájemnému pochopení. Shodný je i názor na stálý vliv holocaustu na současné evropské myšlení.

Povaha sociální identity židů je založena na prolínání jak nových vnějších událostí a procesů, tak smyslu loajálnosti ke zděděné kultuře a tradicím. Identita představuje (pro jedince i pro komunitu) propojení nového se starým, rovnováhu mezi vnímáním a tlaky, přeformováváním předané tradice se současnými kulturními hodnotami. Existuje celá škála hodnot pro formování identity (Norman Salomon kapitola 5): rodinná historie, židovská historie, národní identita, evropská kultura, morální a etické hodnoty, holocaust, Izrael, postoj ke křesťanství, postavení menšin a další vnější faktory (např. reálný či domnělý antisemitismus). Židé mají v podstatě značný rozsah možností pro budování své identity. Nemusí se identifikovat s jedinou danou sociální identitou nebo jediným daným postojem k tomu, kým jsou; mohou přecházet z jedné do druhé identity podle situace či osobního rozhodnutí (např. přihlášení se k židovské identitě pouze při rituálech přechodu do jiných životních fází).

Moderní židovská identita podle Jonathana Webera

Již od svého původu v době biblického starověku židovská identita oscilovala mezi dvěma protichůdnými předpoklady. Na jedné straně vírou v jednotu a kontinuitu židovského národa a na druhé straně vědomím existence značné etno-

grafické odlišnosti jednotlivých židovských komunit žijících v diaspoře. Existoval zde souběžně sebestředný pocit, že jedinou skutečnou židovskou identitu představuje a reprodukuje židovská komunita vlastní vesnice či města. Naproti tomu existovalo vědomí, že je mnoho dalších židovských komunit, a to i ve velmi vzdálených zemích. Povaha židovské identity byla dále řízena židovskou představou okolního světa, která měla také dvě strany: 1) ne-židovský svět, jehož zvyklosti a normy nebyly (alespoň teoreticky) k napodobování a 2) svět ostatních židů, jejichž zvyky byly odlišné a proto také nevhodné k napodobování. Toto chápání okolního světa přetrvávalo v židovské společnosti dodnes. Ve skutečnosti měli židé tendenci „vypůjčovat si“ z obou světů. Zatímco v minulosti tak činili většinou bez vědomého rozhodnutí, dnes existuje silnější vědomí globální „židovské vesnice“, která je vnitřně velmi rozlišená a současně hluboce asimilovaná s většinou společností. Během židovské historie docházelo podle J.Webera k neustálým změnám „kulturních hranic“, díky migraci či perzekuování, ale vědomí vnějšího světa, kdekoli a jakkoli byl definován, zůstalo integrující složkou v definování židů kdo jsou a kdo nejsou.

Současně s vědomím víry v jeden národ byla židovská identita v různých dobách rozdělena v praxi podle okolností. Před sto lety byly židovské identity obvykle rozděleny dvěma způsoby. Jeden typ identity byl geografický, odvozen buď od země, ve kterých Židé v dané době žili (většinou ve střední a východní Evropě), nebo od země jejich původu a způsobu chování. Například Yekkim (němečtí židé), Pollanim (poľští židé), Sefardim (španělský původ) atd. Další typ identity byl založen na typech ideologie, vnější image

a kulturního praktikování. Počátkem 20. století se přidávají v Evropě další typy identit, především narůstající rozdíl mezi náboženskými a sekulárními židy, existují sionisté, po holocaustu – ti, kteří přežili holocaust. Po založení státu Izrael v roce 1948 se zlomově odlišila identita občanů státu Izrael a identita židů žijících v diaspoře. Všechny tyto odlišnosti jsou nekonečně rozdělené, mají malé či větší nuance; existují různé ideologické směry chasidů a různé politické směry sionistů a různé koncepty náboženského žida. Podstatné je, že tyto nové identity částečně vytlačily starší vlivem mnoha dalších okolností. Rozdíl mezi chasidim a mitnagdim vedl např. ku prospěchu nové kategorie charedim (velmi přísní ortodoxní židé) – především díky jejich sdílené opozici vůči sekulárním reformním židům. Geografické identity 19. století v Evropě a v USA ve velké míře zanikly – především díky migraci do západní Evropy a USA a také kvůli holocaustu.

Jinými slovy kritéria, kterými židé sami sebe identifikují – tedy co identifikují jako nejdůležitější sociální fakt sami o sobě – zahrnují velmi široké spektrum a během času se mění.

Rozpad tradičních židovských identit

V úvodu můžeme ukázat několik zřejmých důvodů tohoto rozpadu tradičních židovských identit: masová migrace, obrovské úbytky populace (holocaust a asimilace), nárůst sionismu, založení státu Izrael. Prvotním podnětem tohoto procesu byl odklon od chápání židovské identity jako tradičně náboženské. Svůj vliv měla i sociální a politická emancipace evropských židů a spolu s tím okolnost, že definování židovské identity sekulárními kulturními znaky bylo akceptováno mnoha židy jako součást

jejich vlastního systému sebeidentifikování. Judaismus začal být chápán jako „náboženství“ – soukromá věc jednotlivce a tedy oddělitelná od židovské etnicity či menšinové identity. Členství v židovské komunitě se stalo dobrovolným aktem jednotlivců spíše než diktovalo státem zvenčí jako dosud. Moderní synagoga se tak stala spíše centrem komunity než budovou určenou výhradně modlitbě či studiu. Vznikl tak nový rozsah formulování skupinové identity – ve skutečnosti je nyní možné i pro žida ateistu být aktivně identifikován se židovskou kulturou či židovským životem komunity, zahrnujícím náboženské oslavy. Navíc židé nevidí nic neobvyklého na účasti při takových oslavách, ač jsou sami nevěřící.

Dnešní židovská společnost je tedy v porovnání se situací před sto či více lety značně nerozlišitelná. Můžeme říci, že změna v očekávaných formách chování a zároveň změna v definování přišla přes celou šíři západoevropské diaspory ve dvou rovinách a ve dvou protichůdných směrech zároveň. Vývoj toho, co zvenku nazývali jako náboženskou komunitu, spoluexistuje s vnitřním trendem k tomu, co je obvykle nazýváno židovskou etnicitou, která znamená odklon od víry a náboženského praktikování jako základně definujícího rysu. Náboženství se stalo fasádou komunity, zatímco její vnitřní aktivity směřovaly jinam.

Další forma identity se týká přirozeného přejímání identit většinových společností, ve kterých židé žijí. Jinými slovy začali být Angličany, Francouzi, Poláky, Maďary; ať se tak stalo dobrovolně či nedobrovolně, pasivně či ideologicky. Židovství je tedy z globálního pohledu dnes dobrovolným aktem sebeidentifikace, zatímco loyality k většinovému

národu je dána. Tradičně byla situace přesně opačná – židovství bylo dané, zatímco příslušnost k většinovému národu bylo dobrovolným aktem sebeidentifikace. Hovoříme o období přechodu z jednoho systému do druhého – vznikají tedy otázky krize identity, a mnoho dalších otázek typu: Kdo je žid, co je židovská komunita, co je židovská identita? Proces židovské sebestmodernizace (či asimilace) se nestal najednou, ne v jedné zemi. Ve skutečnosti šlo o celou řadu skutečností kulturní adaptace a přizpůsobování, přičemž každá z nich zanechala stopy na dnešních skutečnostech.

Cílem konference a také knihy je dokumentovat rozmanitost současného židovského života v Evropě. Nesmíme přitom zapomenout, že ve světovém měřítku a pohledem mnoha neevropských židů je židovství v Evropě provinční v porovnání s hlavními současnými centry v Izraeli a ve Spojených státech amerických. Význam evropského židovství nevychází hlavní měrou ze současnosti, ale teží především z období před druhou světovou válkou, kdy bylo v Evropě jak demografické, tak kulturní centrum aškenázských židů.

Poznámka:

- ¹ Jonathan Weber je nástupcem Franka Greena v židovských sociálních studiích v Oxfordském centru pro Hebrejská a judaistická studia. Přednáší sociální antropologii v Hebrejském centru na univerzitě v Oxfordu. Kniha je základní pomůckou a průvodcem pro každého, kdo se chce orientovat v současné situaci židů v Evropě. Je rozdělena do sedmi částí a dvaceti čtyř kapitol. *První část* s názvem „Měníci se Evropa“ má dvě kapitoly: *Evropští Židé v období nového „stěhování národů“* (autor Max Beloff) s. 35 *Měníci se židovská identita v Evropě a důsledky pro Izrael* (Eliezer Schweid) s. 42 *Druhá část* s názvem „Demografická a sociologická zamyšlení“ má tři kapitoly: *Přehled demografických trendů v evropském židovství* (Sergio DellaPergola) s. 57 *Moderní židovská identita* (Jonathan Weber) s. 74 *Judaismus v nové Evropě: Objev nebo výmysl?* (Norman Salomon) s. 86 *Třetí část* s názvem „Naděje a nejistoty náboženských trendů“ má tři kapitoly: *Židovský Žid a západní kultura: klamná předpověď konce století* (Norman Lamm) s. 101 *Od integrování přes přežití k pokračování; Třetí velká éra moderního židovství* (Jonathan Sacks) s. 107 *Úloha rabína v nové Evropě* (Jonathan Magonet) s. 117 *Čtvrtá část* s názvem „Židovské komunity v bývalých komunistických státech“ má čtyři kapitoly: *Židovská identita a židovské komunity v bývalém Sovětském Svazu* (Mikhail A. Chlenov) s. 127 *Konstruování nové identity v bývalém Sovětském Svazu: Výzva pro Židy* (Igor Krupnik) s. 139 *Změny židovské identity v současném Maďarsku* (András Kovács) s. 150 *Židovská identita v Polsku: nová, stará a imaginární* (Konstanty Gebert) s. 161 *Pátá část* s názvem „Židovské komunity v západní Evropě“ má pět kapitol *Izraelité a Židé: Nová židovská identita ve Francii* (Dominique Schnapper) s. 171 *Představa „židovské komunity“ ve Francii; zvláštní případ židovské identity* (Samuel Trigano) s.179 *Britští Židé: Náboženská komunita nebo etnická menšina* (Geoffrey Aldermann) s. 189 *Náboženské praktikování a židovská identita na příkladu londýnských Židů* (Stehen H. Miller) s. 193 *Židovská identita v Německu nové Evropy* (Julius Carlebach) s. 205 *Šestá část* s názvem „Přehodnocení vztahů mezi náboženstvími ve světě po holocaustu“ má pět kapitol:

- Nebezpečí antisemitismu v nové Evropě (Robert S. Wistrich) s. 219
Holokaust jako faktor v současném židovském vědomí (Evyatar Friesel) s.228
Vliv Osvětlení a Vatikánu II. Na křesťanské vnímání židovské identity (Elizabeth Maxwell) s.235
Nový katolicko-židovský vztah pro Evropu (Pier Francesco Fumagalli) s. 246
Možné důsledky New Age pro židovský národ (Margaret Brearley) s. 255
Sedmá část s názvem „Židovská Evropa nahlížena zvnějšku“ má dvě kapitoly:
Nová Evropa a dilema sionismu (Daniel Gutwein) s. 275
Židovská obnova v nové Evropě: Americko-židovská perspektiva (David Winter) s. 283

a. Zprávy osobní

PhDr. Olga Skalníková, CSc. – jubilující

(*11. května 1922, Praha)

Na posledním vědeckém zasedání Etnologického ústavu AV ČR v Praze v říjnu 2002 vystoupila s tradičním elánem etnografka PhDr. Olga Skalníková, CSc., vědecká pracovnice, která svůj odborný zájem cíleně orientovala na studium dělnictva, průmyslové oblasti a města.

Vědecké obci etnologů a sociokulturních antropologů se představila nezměnná, energická jako před dvaceti a více lety, neuvěřitelně svěží i ve svém obdivuhodném věku, jež pro nás znamená zadostiučinění i příslib. Bilancující zastavení je naší povinností.

Olga Skalníková vstoupila na půdu Filozofické fakulty Karlovy univerzity v Praze v roce 1947, dva roky po skončení druhé světové války. Tehdy, již jako vdaná žena a matka syna Petra, zvolila studijní obor filosofie a estetika. Ovlivněna názory svého středoškolského učitele prof. PhDr. Emanuela Siblíka se chtěla orientovat na teorii tance s cílem stát se taneční kritičkou. Již po roce svou volbu revidovala: vůle dostat se do bezprostředního kontaktu s životem dynamicky se proměňující společností současnosti, direktivně řízenou i živelně reagující, ji přivedla ke studiu historie a národopisu. Dostala se do akademického prostředí dvou různých výchozích modelů. V historickém semináři kultivovaného Václava Husy získávala první zkušenosti s orální historií, v té době ještě formulované jako sběr orálních pramenů lidové provenience. Zde byla vtažena do doposud nekonformních metod práce, do hledání nových přístupů a nových výkladových souvislostí. Zde se naučila kriticky pra-

covat s písemnými a ikonografickými prameny. V národopisném semináři Karla Chotka, na katedře v té době označované za baštu tradicionalizmu a klasicky pojímaného vědního oboru, byla konfrontována se studiem malých lokálních skupin a společností, nazíraných z pozic pozitivizmu, strukturalizmu a evolucionizmu. Oba studijní zdroje poznamenaly její budoucí vědeckou dráhu.

Oslovena odborným vlivem V. Husy a dobovou euforií z programového sociálního vyrovnávání společnosti, orientovala se na problematiku způsobu života dělnictva. Zvolila z hlediska českého národopisu počátku 50. let 20. století problematiku nekonvenční, některými soudobými českými národopisci zpochybňovanou v podstatě samého objektu studia. Programové umu odbornému zacílení zůstala věrna po celou svou vědeckou dráhu. Kroky stranou od vytčeného objektu studia a úkroky k jiným problémům, znamenaly rozšíření tématu a nikoli opuštění či popření zájmu o svébytnou sociální vrstvu českého obyvatelstva.

Již na počátku odborné činnosti se Olga Skalníková zaměřila na otázky způsobu života horníků. Inspirovaly ji oslavy 700 let hornictví v českých zemích (1949). Ovlivnil ji však i rodinný vztah k Příbramsku, který ji zprostředkoval autentické poznání života hornických domácností 30. a 40. let 20. století. Svou disertační práci zpracovala na téma *Život a sociální poměry horníků na Příbramsku v druhé polovině 19. století* (1952). V následujících letech svůj odborný zájem orientovala na důlní oblast kladenskou. V rámci šíře koncipovaného týmového výzkumu si zvolila otázku společenských vztahů a některých materiálních stránek způsobu života hornic-

kých rodin ve vesnických obcích tohoto důlního revíru. V počátečních fázích své badatelské práce vycházela metodicky ještě z pojetí klasických národopisných monografií. Přijetí zavedeného modelu národopisné monografie umožňoval sám terén – typické rozmístění hornického obyvatelstva ve vesnických obcích v blízkosti šachet. Novým byl objekt studia a vysoký důraz položený na společenské vztahy. Výzkumem Kladenska začala O. Skalníková formovat jeden ze dvou směrů výzkumu dělnictva, který se prosazoval v české etnografii v 50. letech 20. století. Proti historicky orientovanému studiu této sociální třídy, které prosazoval Karel Fojtík, vytyčila pojetí orientované na současnost, ovšem současnost ukotvenou v kontinuitě žijících generací. Výsledky takto pojatého výzkumu prezentovala v jí editované týmové monografii *Kladensko, Život a kultura lidu v průmyslové oblasti* (1959) a v kandidátské disertační práci *Národopisný obraz kladenských horníků koncem 19. a na počátku 20. století* (1961).

Montánní problematika zůstala stěžejní oblastí vědeckého zájmu O. Skalníkové po celou dobu její vědecké činnosti. Rozvíjela ji i v letech, kdy se podílela na přeformulování etnografického studia dělnictva na studium průmyslové oblasti a průmyslového města. Postupně ji zaujal důlní revír svatoňovický (60. léta) a průmyslová oblast ostravská (rukopis týmové monografie dokončen v roce 1967). Týmové výzkumy v těchto oblastech, které koncipovala a vedla, vycházely již z částečně inovovaného pojetí klasické národopisné monografie. Důraz byl opět položen na otázku společenského života, ovšem do centra pozornosti se dostala také rodina, a to v širším kontextu otázek jejího fungování. V rámci takto pojatého studia rodiny pracovní

tým sledoval způsob získávání finančních zdrojů, hospodaření, systém stravování, strukturu rodiny, vnitřní vztahy v ní, postavení žen a dětí a ovšem také proměňující se rodinnou obřadnost. Vlastní doménou O. Skalníkové ovšem zůstala společnost, společenské vztahy a široká škála společenských aktivit, jež se staly příznačné pro život průmyslových oblastí a jimiž horníci (a dělníci) reprodukovali svou identitu.

V částečně jiné výkladové poloze přistoupila k montánní problematice O. Skalníková na konci 70. a na počátku 80. let 20. století. Tehdy si kladla především otázky dotýkající se hornické tradice a jejich přeměny. Zaměřovala se sice zejména na vývoj probíhající v 19. a 20. století, avšak respektovala i období starší. Osobitosti, které mapovala a analyzovala se vztahovaly k hornické práci, práci žen v hornictví (1981), ke způsobu bydlení (1982), k obyčejové tradici (1977, 1989) a dalším stránkám hornické každodennosti. Významná je její publikace *Pět století hornického kroje* (1986), v níž poprvé v uceleném pohledu podala výklad o vývoji pracovního, slavnostního a stejnozkrojového oděvu horníků rudných a uhelných dolů v českých zemích. V pracích z oblasti montánní etnografie, které vznikly v tomto období, směřovala O. Skalníková k postizení charakteristických rysů a zvláštností ve způsobu života, jimiž se horníci a hornické rodiny odlišili v kontextu lokální a regionální společnosti. Hledala a definovala „etnografika“ této profesionální, vnitřně sociálně a etnický různorodé profesní skupiny.

Svým celoživotním dílem O. Skalníková konstituovala montánní etnografii jako specifickou oblast vědeckého zájmu etnografů. Tato oblast však nezůstala v jejím odborné práci jedinou.

Problematika dělnictva ji zaujala v širším kontextu průmyslové oblasti (1965, 1969) a také v kontextu města jako specifické sídelní jednotky (1968). I v souvislostech takto definovaného objektu se ovšem zabývala především otázkami rodinného (1964, 1968) a společenského života. Významné jsou její práce o sousedství a spolkovém životě. Sousedství pochopila jako specifický fenomén života města a domů hromadného bydlení (1969, 1981, 1990) Naproti tomu společenský život vykládala v jeho sociálním ukotvení a proměnách vázaných na ekonomický, společensko-politický i kulturní vývoj, a to s ohledem na české dělnictvo jako specifický sociální subjekt i s ohledem na českou národní společnost jako celek. Její pohled, slučující pozice sociální a národní, znamenal osobitě východisko studia dělnictva. Promítl se transparentně do výkladů o společenském životě pražského dělnictva (1978, 1981, 1987) i do teoretických úvah o výzkumu velkoměsta (1971, 1981). Její studie o pražském dělnictvu přinesly řadu nových aspektů. Z nich nejinspirativnější je analýza účasti dělnictva na národně politickém životě české společnosti.

Další oblastí odborného zájmu O. Skalníkové se stal výzkum „současnosti“, tedy přítomnosti z hlediska konkrétního etnografického výzkumu. Otázky takto definovaného etnografického výzkumu sledovala O. Skalníková v konkrétních souvislostech témat, která patřila do okruhu jejího badatelského zájmu. Rozpracovala je však také v teoretické rovině. Své závěry formulovala v publikaci *K teorii etnografie současnosti* (1971), kterou vydala společně s K. Fojtíkem. V tomto dnes již téměř zapomenutém díle naznačila vodítka metodiky etnografického výzkumu města. Vypracová-

vala tak ve své době v podstatě výjimečnou instrukci terénního výzkumu městských sídel.

Vědecký zájem O. Skalníkové byl vždy orientován prioritně na český prostor. Přesto se dotkla i problematiky dalších zemí a kulturních oblastí. Etnografické postřehy z Guineje a Ghany vznikaly sice v souvislosti s pobytem její rodiny v těchto zemích (1961–1962), avšak výjimečné situace O. Skalníkové využila k etnografické práci. Výsledky svých výzkumů prezentovala také na mezinárodních půdách – na 1. Afrikanistickém kongresu v Ghaně. Ovšem zájem o africký kontinent, vyvolaný životní situací, zůstal v jejím vědeckém díle okrajovou záležitostí, i když záležitostí neopomínutelnou.

Naopak výzkum banátských Čechů připravovala O. Skalníková spolu s týmem etnografů a folkloristů Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV v Praze cíleně. Měl být prvním ze systematických výzkumů krajanských komunit v zahraničí. V českých kovozezemědělských obcích v rumunském Banátu studovala ty stránky každodennosti, které se dotýkaly rodiny v široké škále jejího života materiálního, vztahového a obřadního. Výsledky výzkumů z počátku 60. let 20. století publikovala v dílčích studiích (1962, 1963) a uceleně v týmové monografii *České vesnice v rumunském Banátě* (1992). K problematice české menšiny v zahraničí se navrátila v 90. letech. Opět využila možnosti dlouhodobě pobývat v Libanonu (v souvislosti s působením syna Petra v diplomatických službách). Realizovala dlouhodobý výzkum postavení, způsobu života a kulturní seberealizace Čechů provdaných za Libanonce a více či méně izolovaných od českého kulturního prostředí (1993–1996).

Celým svým dosud otevřeným vědeckým

dílem zůstala O. Skalníková ukotvena v problematice montánní etnografie, v problematice etnografie města a průmyslové oblasti. Tyto oblasti etnografického zájmu, jehož počátky jsou v české etnografii svázány s 50. léty 20. století, pomáhala konstituovat svou prací výzkumnou i metodickou. Věříme, že této problematice zůstane i nadále věrna.

K biografii Olgy Skalníkové:

Moravcová, M.: Jubileum PhDr. Olgy Skalníkové, CSc. (11. 5. 2002.) *Český lid*, 79, 1992, s. 275–277. Zde je uveden karierní postup O. Skalníkové v letech 1947–1990.

Meyer, Jiří: Životní výročí montánní etnografky PhDr. Olgy Skalníkové CSc. In: *Z dějin hornictví 32, Rozpravy NTM*, sv. 184, Praha 2004, v tisku.

Pozdrav PhDr. Jaroslavě Kadeřábkové, CSc.

V druhé dekádě října roku 2002 se dožila významného životního jubilea PhDr. Jaroslava Kadeřábková, CSc., vědecko-pedagogická pracovnice Katedry regionálního rozvoje Národohospodářské fakulty Vysoké školy ekonomické v Praze, žena obdivovaná, respektovaná, bojující, přinášející impulzy a vzruch, nikdy nezanikající v šedi nepovšimnutí. Životní zápasy posílily její nezdolnost. Zformovaly v ní člověka, který urputně setrval na zastávaných názorových pozicích, a který za všech okolností zůstal věren svému oboru – etnologii.

Dr. Jaroslava Kadeřábková své dětství a mládí prožila v severní části Smíchova, v té části, která byla po desetiletí kulturním centrem této rozsáhlé pražské čtvrti. Vyrůstala v prostředí secesního města obklopeného romantickými Kinského

sady a komplexem dalších parků a zahrad. Žila v lokalitě, v níž se tradičně mísily střední a nezámožné vrstvy, reprezentované především dělnictvem. Sociální dialog a střet, viděný z pozice každodenního kontaktu a komunikace, naučil J. Kadeřábkovou citlivě vnímat sociální stratifikaci společnosti a současně netolerovat sociální nadřazenost a direktivnost – ať již formulovanou z jakékoli výchozí pozice. Vypěstoval v ní schopnost přiblížit se druhému z pozic jeho komunikačních zvyklostí a strategií, nezbavil ji však přímočarosti a odvahy stát na svých pozicích. Obě vlastnosti, které posléze využila v etnografické terénní práci i v práci vědecko-organizační, stály také v pozadí volby životní dráhy.

Když v roce 1964 vstoupila jubilantka na půdu Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, rozhodla se studovat etnografii a historii. Ke studiu etnografie tedy přistupovala s vizí historického ukotvení tohoto oboru. Záhy však revidovala svůj přístup. Oslovila ji sociální antropologie, s espretem přednášená Ladislavem Holým a Milanem Stuchlíkem. Z klasických etnologických specializací ji pak zaujala etnologie sociálních skupin, zprostředkovávaná Soňou Švecovou. K těmto třem univerzitním učitelům se J. Kadeřábková vždy hlásila. Pod vedením S. Švecové vypracovala diplomovou práci na téma *Současný vývoj středoevropské vesnice*, kterou obhájila v roce 1970. Studium končila ve složité době počátků 70. let 20. století. Čtyři roky, které oddálily nástup odborné dráhy, vyplnila získáváním cenných zkušeností organizačních a jazykových. Tak v roce 1974, když byla přijata do Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV v Praze, patřila již k nejlépe jazykově vybaveným mladým odborným pracovníkům.

V ÚEF ČSAV se Jaroslava Kadeřábková specializovala na problematiku současnosti, a to současnosti vesnice a malých lokálních společností. V sedmdesátých a ještě v první polovině osmdesátých let řešila především problémy změn ve způsobu bydlení vesnického obyvatelstva, k nimž došlo po roce 1945. Kladla si otázky vlivu kolektivizace, vlivu změn ve způsobu zemědělského hospodaření a vlivu proměn struktury vesnické rodiny na stavební vývoj vesnice a vesnického domu. Zabývala se středočeskou a jihočeskou vesnicí. Výsledky terénních výzkumů ve středočeském regionu zpracovala ve své kandidátské disertaci (1981). Výsledky opakovaných stacionárních výzkumů na Strakonicku, které realizovala spolu se Zdenkou Polednovou, využila ve větším rozsahu v monografii *Jihočeská vlastivěda*.

Jaroslava Kadeřábková byla v ÚEF zařazena do oddělení, které si teprve postupně profilovalo své zaměření – za vedení výrazné Jiřiny Svobodové, i poté, co vedení převzala ona sama (1981). Zásadní otázky, jež se svým oddělením řešila, se vztahovaly k vnitřnímu mechanismu integračních a dezintegračních procesů ve venkovských komunitách a k dopadu střetu různých etnických a regionálních vlivů na tyto procesy (Broumovsko). Kladla si však i otázky kulturních dopadů sociálních změn, které vytvářely nové podmínky života ve venkovských sídlech. Rovněž otázky společenské transformace vesnických komunit, formulované z větší části z podnětů státní správy a direktivního řízení ekonomiky, se staly součástí vědeckých záměrů oddělení. Mnohaleté úsilí přinášelo respektované výsledky v druhé polovině osmdesátých let. Tehdy s dosaženými a překvapivými poznatky seznámaly odbornou veřejnost vědecké

konference, monografické sborníky, odborné statě a v populární verzi i dvě regionální vlastivědy (Jihočeská a Západočeská).

Na samém počátku 90. let pak začal z iniciativy J. Kadeřábkové vznikat nový projekt studia: studium výměny kulturních hodnot mezi současným venkovem a městem (ve spolupráci oddělení vesnice a oddělení města ÚEF ČSAV). Sledována měla být kulturní výměna odvíjející se od současných urbanizačních procesů, které nastartovala tehdy začínající nová fáze suburbanismu. Tento trend odlivu obyvatelstva z měst do příměstských obcí dostával v zázemí velkých měst podobu sociální výlučnosti a strategie sebeohraničujícího chování ekonomicky se prosazujících skupin obyvatelstva. Rozptyl pracovníků do různých univerzitních pracovišť znamenal přerušení této týmové práce a současně i jinou vědeckou orientaci tvůrců projektu.

Jaroslava Kadeřábková po dvouleté pauze vyplněné budováním nového oboru – regionalistiky – začala působit na Vysoké škole ekonomické, na Národohospodářské fakultě, Katedře regionálního rozvoje a veřejné správy (1992). Zde zúročila své předchozí zkušenosti výzkumné i vědecko-organizační, a to nejen na bázi republikové, nýbrž i mezinárodní. Změnila ovšem svou převažující vědeckou orientaci. Základní v její badatelské práci se staly otázky regionálního rozvoje a otázky úlohy regionů v ekonomickém, společenském a kulturním rozvoji ČR a také v budování vztahu ke společnosti evropské. Ve vědeckém výzkumu si jubilantka vytyčila tři hlavní problémové okruhy: problém regionální a sociokulturní specifiky sídel a regionů (s ohledem na různé definované menšinové obyvatelstvo), problém vztahu

veřejné správy a obyvatelstva (s ohledem na poznání specifik městských a venkovských komunit), a problém sociálních aspektů regionálního a municipálního rozvoje – jinými slovy problém lidských zdrojů tohoto rozvoje a programů, které úroveň kulturního kapitálu obyvatelstva zvyšují. Významnou částí jejího vědeckého úsilí se stalo také poznání integračních dopadů, které přinášejí nově vzniklé euroregiony na území ČR. Takto formulované problémy rozpracovala a vyhodnotila v řadě aplikovaných výzkumů v různých městech České republiky. Materiály získané výzkumnou prací pak souhrnně zpracovala a závěry publikovala v samostatných edicích.

V rámci svého nového odborného zaměření se Jaroslava Kadeřábková v posledním desetiletí své odborné dráhy orientovala ovšem také na vznik a proměny občanské společnosti, a na vztah většinové české populace k etnickým menšinám (Romům) žijícím na území ČR. Výsledky výzkumů lokálních komunit a problematiky občanské společnosti shrnula ve studiích určených pro PHARE (1996, 1998), a především ve studiích vypracovaných pro městské správy v Rokycanech (1996), Berouně (1997), Frýdlantu v Čechách (1997), v Českém Krumlově, Ústí nad Labem, Jihlavě, Lounech, Kutné Hoře. Výsledky expertní činnosti zaměřené na problematiku Romů pak zpracovala pro městské správy v Kladně, Rokycanech, Ústí nad Labem, Frýdlantu v Čechách.

Z takto nově formulovaných odborných pozic vstoupila J. Kadeřábková také do mezinárodních projektů a mezinárodního směřování výzkumné práce. V roce 1995 se zúčastnila projektu *Demokratizace veřejné správy v Nikaragui*, který byl realizován v rámci holandsko-česko-slovenské spolupráce. J. Kadeřáb-

ková v tomto projektu sledovala ve srovnávacím pohledu dopady společenských a politických změn na postojové a hodnotové orientace etnicky heterogenního obyvatelstva Nikaraguy. Využila svých dlouholetých zkušeností etnologa a sociokulturního antropologa. Na základě tohoto výzkumného projektu vznikla samostatná publikace, která analyzovala problémy veřejné správy v Nikaragui a dala doporučení pro reformu veřejné správy v této zemi. V druhé polovině 90. let začala jubilatka spolupracovat s Univerzitou v Bergenu (Norsko) na výzkumu transformace českého venkova. Navázala tak na své předchozí odborné zájmy směřující k poznání proměn života malých lokálních společností spjatých se zemědělskou výrobou. Tato její spolupráce je dlouhodobá a trvá dodnes.

V roce 2000 se Jaroslava Kadeřábková zapojila jako školitel školitelů do projektu PHARE *Národní síť regionálních vzdělávacích institucí – příprava na využívání strukturálních fondů EU*. V rámci svého zaměření, spolu s týmem katedry regionálního rozvoje, se podílí na zpracovávání expertních materiálů pro potřeby integrace ČR do EU a evropských struktur. Jejím hlavním odborným zájmem je řešení sociálních a kulturních problémů rozvoje ČR a harmonizace rozvojových strategií ČR s členskými zeměmi EU. Při těchto pracích využívá své bohaté zkušenosti a organizační schopnosti včetně znalosti práce v terénu a komunikace s naranty.

J. Kadeřábková je členkou konzultačních sborů řady vědeckých institucí – Evaluační komise Open Society Found, GA ČR, vědecké rady oboru Regionální rozvoj Provozně-správní fakulty Zemědělské univerzity v Suchdole u Prahy. Je spoluzakladatelkou pracoviště, které bude

zaměřeno na zahraniční pomoc rozvojem zemím. Je členkou výkonného výboru EADI (European Association of Development Research and Training Institutes), jehož náplní jsou také problémy zahraniční pomoci členských i kandidátských zemí EU rozvojem zemím.

K názorovým konstantám Jaroslavy Kadeřákové patřila po celou dobu její odborné dráhy vize společenské důležitosti zaznamenávat a mapovat procesy sociální transformace vesnice. Této své vizi, s níž vstupovala na odbornou dráhu, zůstala věrna. Stala se osou její výzkumné i vědecko-organizační práce, kotvou jejího badatelského úsilí, které je vitální a nekončí. Do dalších pracovních i životních let přejeme člence naší redakční rady zdar, pohodu a radost z úspěchu.

Mirjam Moravcová

Výběrová bibliografie J. Kadeřákové:
 Programa de Capacitación – Servicio de Limpieza pública. Proyecto piloto Este-Oeste-Sur, Inifom, Managua 1995.
Sociální a kulturní prostředí sídel a regionů v ČR. Učební texty pro projekt Master of Public Administration (Brusel), Praha 1995.

Podpora Regionální a municipální politiky (kapitola veřejná správa v Portugalsku), program financovaný ERDF, Praha 1996.

Euroregiony a demokratizační proces v České republice. In: *Veřejná správa ve střední Evropě*. Praha 1996.

Proces demokratizace a profil pracovníka veřejné správy. In: *Výchova občanů k demokracii*. Brno 1997.

Organizační kultura a regionální rozvoj. In: *Organizační kultura v českém průmyslu*. Codex, Praha 1997.

Potenciální pracovní příležitosti a socio-profesní struktura ve vybraných okresech ČR na příkladu romské menšiny. In: *Romové – reflexe problémů*. SOFIS, Praha 1997.

Úvod do regionalistiky a veřejné správy. CODEX, Praha 1997, druhé rozšířené vydání 1998, třetí rozšířené vydání 2001.

Mezinárodní kontakty českých etnografů v meziválečném období. In: *Lidé města*, sv. 13, Karolinum, Praha 1998(1999).

Řešení multietnického soužití na státní a lokální úrovni na příkladu českého a romského obyvatelstva. In: *Lidé města* 3/2000, Sofis, Praha 1999.

b. Zprávy z konferencí a jiných akcí

Setkání s Druhým

Meeting the „Other“: International Summer Workshop, Praha
12. 9. – 14. 9. 2002

Víme, jak to chodí při setkáních akademiků s jinými akademiky. Účastníci všelijakých konferencí by o tom mohli vyprávět a v českých historických kruzích na toto téma proběhla dokonce menší názorová různice. Vzájemná odlišnost badatele provokuje, obohacuje, může je pobavit (možná), ale zároveň ztěžuje cestu k bezprostřednímu porozumění. Předběžná shoda odstraňuje zábrany, usnadňuje kooperaci, nebo také odzbrojuje a uspává. Obojí má výhody i nevýhody. Přesto nezbyvá než učinit rozhodující volbu a vydat se jednou z těchto cest.

Organizátorky a organizátoři pražského letního workshopu *Meeting the „Other“* v čele s *Ludou Klusákovou* ze Semináře obecných a komparativních dějin při Ústavu světových dějin FF UK zvolili první variantu – což můžeme jen přivítat, neboť v Česku bude ještě dlouho důležitější provokovat nežli uspávat. Na workshopu, který podpořila Univerzita Karlova a prestižní univerzitní asociace *Europaem*, se v malé aule Karolina sešlo 12. a 13. září 2002 přes třicet historiků, sociologů a dalších společenských vědců z akademických institucí ve Finsku, Francii, Nizozemí, Polsku, Rumunsku, Velké Británii, a samozřejmě v České republice. Pořadatelé a pořadatelky pozvali badatele zakotvené v kontextu různých disciplín, paradigmatických

¹ „Irresistible Otherness? Criminological Discourse, Police Practices, and Criminal Identity in 19th Century Germany.“

směrů i národních diskurzů a nabídli jim prostor pro vzájemnou konfrontaci východisek i výsledků práce, a zejména – což zdůraznila v uvítacím proslovu i L. Klusáková – pro diskusi.

Pojem Druhého nebo Jiného (*l'Autre/the Other*) se v produktivních vrstvách historiografického diskurzu uplatňuje přinejmenším po dvě desetiletí. V roce 1985 mu byla věnována jedna z hlavních sekcí Světového historického kongresu ve Stuttgartu, jak v zahajovacím příspěvku připomněl *Miroslav Hroch*. Jak vyplynulo ze shrnutí M. Hrocha, historikové tehdy pokládali za dvě strany mince „otherness“ (1) otázku moci, autority a ovládnání „jiného“ jako podřadného, a (2) otázku vlastní identity jako místa bezpečného proti jinakosti. Jako třetí důležitý prvek figuroval v diskusích osmdesátých let (3) diachronní aspekt vztahu k jinému, tedy hledání „otherness“ (jinakosti) ve vlastní minulosti. Jestliže se o „otherness“ diskutuje i dnes, pak můžeme logicky předpokládat, že toto téma skrývá něco stále podstatného. Vzhledem ke skutečnosti, že jinakost byla zkoumána nejrůznějšími postupy a s nejrůznějšími akcenty, program workshopu rozdělil příspěvky poměrně citlivě do bloků spojených spíše problémy v pozadí nežli explicitními tématy nebo společným vyznáním víry autorů.

Dopolední blok 12. září 2002 byl věnován problému společenských hranic mezi Vlastním a Druhým v moderní a raně moderní evropské společnosti. *Peter Becker* z Evropského univerzitního institutu ve Florencii popsal dominantní znaky kriminologického diskurzu v devatenáctém století.¹ Obraz kriminálníka/zločince zařadil do kontextu „his-

torické sémantiky asymetrických opozic“ (R. Kosseleck), jejichž pomocí moderní společnost definuje a účinně udržuje své hranice. Z tohoto hlediska je podle P. Beckera důležité, aby kriminologický diskurz pracoval se stereotypem zločince, který bude zároveň (1) bezezbytku démonizovaný a přitom (2) dostatečně diferencovaný, aby byl použitelný ve společenských technikách pověřených praktickou manipulací se zločinci a zejména prevencí. V 70. letech 19. století došlo k paradigmatickému posunu od moralizující a etnografické perspektivy v diskurzu o zločinu k medicínské a antropologické kriminologii. Začátek století viděl ve zločinci oběť iracionálního přístupu k životu (požívačností, alkoholizmu, hazardu) a převrácení buržoazních morálních hodnot ve specifickém kulturním prostředí (symbolem je podsvětí, které klade veškerou píli a důmyslnou dělbu práce do služeb zločinu); konec století naopak chápal zločince jako fyzicky i mentálně inferiorní bytost, jejíž osud předurčují především biologické dispozice. Hlavní funkce diskurzu zůstaly zachovány, avšak změnil se provoz na hranici mezi normálním a patologickým (J. Link): zatímco morální a rozumovou zvrácenost bylo možné konvertovat, biologickou inferioritu lze nanejvýš zneškodnit či izolovat.

Daniela Tinková z pražské Fakulty humanitních studií představila výsledky několikaletého výzkumu změn v diskurzu o zločinu na prahu evropské moderny.² Přihlásila se ke konstruktivistickému paradigmatu, podle něhož kriminalita není projevem objektivní esence zločinnosti, nýbrž výsledkem cílevědomé i mimovolné společenské aktivity, která

určuje hranice a podstatu zločinného i vztahy ke zločincům. Pojetí kriminality ve filozofickém a juristickém diskurzu se v tomto světě stává klíčem k praktikám, jimiž jsou zločinci definováni, vytvářeni a manipulováni státní autoritou. D. Tinková popsala zrod moderní definice zločinu v josefinském Rakousku a v revoluční Francii³ pomocí tří transformací oproti definici *ancien régime*: (1.) *Secularizace* – posun od morálně-náboženské definice zločinu, která spatřovala ve zločinu napadení posvěceného společenského řádu ke „společenské“ definici, v níž je zločin proviněním proti společnosti, nebo přesněji proti jejímu legitimnímu vtělení: *státu*. Pozdější vývoj přinesl abstraktnější variantu nedotknutelné sekulární instance v podobě individuálních práv. (2.) *Dekriminalizace* některých zločinů (např. sebevraždy), která vzešla ze zásady, že dodržování morálních zásad nemá být vynucováno násilím. Tento náhled znamenal zároveň výraznou kulturní relativizaci zločinu. (3.) *Medikalizace*, jež preferovala vysvětlení zločinu mimovolnou biologickou „inklinací“. Distinkce morální/ amorální, potažmo legální/ilegální, byla nahrazena distinkcí normální/patologické. Všechny tři proměny ilustrují zrod *moderní individuality* a moderních podob moci v podmínkách krize staré *legitimizace*. Zároveň s nimi se ujala své role i nová podoba *disciplinace* lidského jedince, která vycházela z manipulace nově konstituovaného individua.

Alex Cowan představil svůj výzkum strategií, které se rozvinuly ve vztazích benátských patriciů k jejich konkubínám a nemanželským dcerám. Úzká *societa* benátských patriciů věnovala značnou

² „The Social and Cultural Change and the Transformation of the Concept of the Criminal in the Age of Reason (17th – 19th Centuries).“

³ Tyto státy posloužily jako vzor řadě dalších úprav.

pozornost nejen vytváření a udržování stupnice sociálních distinkcí, ale také pěstování rituálů, jimiž bylo možné individuální pozici vylepšit (především dosáhnout způsobilost nemanželské dcery ke sňatku s patriciem). Protože sňatek dcery představoval cenný sociální kapitál (možnost navázat sociální aliance prostřednictvím příbuzenských svazků), nelitovali často otcové energie na uskutečnění takové nobilitace.

Jak vyplynulo z následné diskuse, rezervy v tomto přístupu k marginalizovaným skupinám se skrývají především za zdánlivě nevinnou otázkou *zobecnitelnosti* výsledků. A to ve dvojím⁴ smyslu: (1.) Při použití metodologie, která se v tolika bodech inspiruje přínosem M. Foucaulta jako naše příspěvky, lze mechanismy moci identifikovat pouze konkrétně – v místě, kde přímo působí; v tom je kouzlo diskurzivní analýzy. Tím ale zároveň vyvstává otázka, zdali existuje něco více než soubor navzájem nesourodých *othernesses* – jinakost jako princip distinkce, významný znak určitého diskurzu (např. evropského diskurzu o kriminologii) nebo určité society (rodící se moderní evropské společnosti). (2.) Zejména ale vidíme, že naše pohledy na jinakost bývají jednostranné – chybí perspektiva samotného Jiného. Klíčová je zde otázka, jakým způsobem se v moderní vědě o zločinnosti odrážejí životní světy samotných zločinců – zbývá „delikventům“ jako bytostem nějaký prostor v institucích (včetně vědy), jež byly stvořeny k jejich ponižení a manipulaci? Promlouvá k nám ze slovníků argotu, z pro-

tokolů o výsleších nebo z anamnéz delikventů nebo náš heterostereotyp delikventa? I zdánlivě důstojné a zajímavými možnostmi vzestupné mobility obdařené postavení žen v raně moderní benátské societě se zakládalo na posesivním vztahu mužů-patriců k tělu dcery i konkubíny. Co tedy vlastně historici zkoumají mezi zvětšelymi písemnostmi, které po sobě zanechali *vítězové* konfrontace dvou světů? K podobné otázce se znovu vrátily i další bloky programu.

V první části odpoledního bloku 12. září 2002 vyslechli účastníci a účastnice workshopu příspěvky, které se týkaly hledání hranic v současné evropské společnosti. *Lorna Colberg Goldsmith* z Northumbrijské univerzity se věnovala proměnám komunální sociální politiky v Newcastlu v šedesátých letech.⁵ Ve středu její pozornosti stály „problémové rodiny“ a jejich střet s proměňující se podobou města (přestavby, asanace). Lze s jistým uspokojením konstatovat, že městská rada v Newcastlu na počátku 60. let přestala „nepřízpůsobivé“ rodiny za trest sestěhovávat do nezanedbanějších domů (kdy to napadne i vybrané domácí obce, je ve hvězdách) a přešla k politice dobrého příkladu v sousedství a systematického terapeutického dohledu sociálních pracovníků. Na druhé straně zůstala ve vztahu k „problémovým“ rodinám sociální politika i nadále manipulativní intervencí, která tyto rodiny nechápala jako rovnocenné partnery.

Marjaana Niemi z Tamperské univerzity představila srovnání sociální politiky zaměřené na zaměstnané matky na po-

⁴ Pomímám zde povinnou sekvenci pramenné kritiky: je nutno posoudit, zda zkoumaný diskurz reflektuje také sociální praxi, například zda kriminologický diskurz odpovídá reálnému fungování justičního mechanismu (které v některých ohledech předbíhalo transformaci právního systému), nebo zda vyjadřuje názor veřejnosti, ať už ji definujeme jakkoli.

⁵ „The Problem of ‚Problem Families‘: Managing Housing and Tenants in Newcastle in the 1960s.“

částku 20. století v Göteborgu a Birminghamu.⁶ Jedním z dominantních témat sociální politiky městských rad na počátku století byla vysoká dětská úmrtnost v chudých čtvrtích. Městské rady vycházely z odborných expertiz, které v obou případech podávaly podobný výčet příčin; jednotlivé příčiny byly ovšem odlišně zváženy a zhodnoceny. Jak upozornila M. Niemi, žebříček sociálních zel pozoruhodně korespondoval s odlišnými normativními představami, ale i s praktickými problémy obou společností. Britský diskurz zdůrazňoval, že příčina vysoké dětské úmrtnosti souvisí s faktem, že *nezodpovědné* matky docházejí do zaměstnání kvůli zjištěné předstávě mzdy a zanedbávají péči o děti. Ze švédské perspektivy je ovšem příčinou vysoké dětské úmrtnosti chudoba a nedostatečná zdravotní péče v dělnických čtvrtích – žena, která nepodporuje rodinný rozpočet vlastním výdělkem ze zaměstnání, je vlastně *nezodpovědná*. *Odpovědná* žena dochází do práce, zatímco obec pro její děti zajistí denní péči. Obě města měla odlišnou sociální politiku, která vycházela z protikladných premis, uzavřela M. Niemi. Obě města ovšem deklarovala, že premisy jejich sociální politiky jsou vědecké. A obě mohla tvrdit, že jejich politika byla správná a úspěšná – vždyť v obou městech dětská úmrtnost klesla!

Workshop pokračoval dalším blokem, který se věnoval klasické situaci setkání s jinakostí – střetu evropských a mimo-evropských kultur. Diskuse k oběma sekcím byla spojena, což se ukázalo jako šťastný krok.

Rosanna Woensdregt z Leidenské uni-

verzity popsala specifické sémiotické pochody na rozhraní španělské koloniální kultury a kultury mixtécké šlechty v období po dobytí Amerik.⁷ Mixtécká šlechta se krátce po dobytí přihlásila ke kultuře kolonialistů – hlásila se ke katolicizmu, používala křestní jména nej-mocnějších španělských vůdců, tituly „don“ či „dona“ a další výsady, evropské oblečení atd. Španělé naopak připustili mixtécké kodexy jako pramen majetkoprávních nároků, ačkoli z vyššího hlediska pokládali tyto kodexy za produkt uctívání ďábla. Strategii mixtécké nobility lze popsat pomocí pojmu *mimikry*, jak s ním pracuje soudobá postkoloniální teorie: ačkoli do koloniálního právního systému vstupovala zdánlivě plně funkčně a bezpříznakově, ve skutečnosti sledovala symbolickou interakci v diskurzu dobyvatelů vlastní cíle. Díky živé akomodaci a improvizaci místní elity se tak ustavila nová mocenská rovnováha, v níž sice byla dekonstruována božská autorita původní mixtécké nobility (*yya*), avšak tato šlechta se udržela jako vrstva lokálních landlordů (*cacique*) podřízených španělským koloniálním autoritám.

Patrně nejpodněnější příspěvek workshopu přednesla na konci prvého dne Lea Zuyderhoudt. Věnovala jej současným limitům a budoucím možnostem historiografie severoamerického kmene Černonožců.⁸ Toto téma charakterizovala jako problém situace, kdy setkání s Druhým popisuje Druhý: monopol na historii amerických Indiánů (původních obyvatel Ameriky) totiž doposud drží dominantní „bílá“ americká historio-

⁶ „Factory Mothers: Discourses on Poverty Motherhood and Women's Work in Swedish and British Cities (c. 1900–1920).“

⁷ „Symbolic Interaction and Mimicry in the Mixtec Coast.“

⁸ „Re-Conquering Blackfeet History: ‚Self‘ and ‚Other‘ in Blackfeet Historiography and Education.“

grafie. V její interpretaci se minulost Indiánů stává buďto souborem a-historických mýtů (příběhů o předcích) nebo záležitostí jediné epizodní role v dávném příběhu bílé Ameriky: Indián jako muž – přerýjný jezdec. V této historii chybí ženy, chybí v ní sociálně historická dimenze, chybí i kontinuita s přítomností. Jasný kontrastní obrázek dává srovnání s dějinami amerických přistěhovalců, jak jsou popisovány v dominantním diskurzu: zde nechybí ani sociálně historické informace, ani zdůraznění, že současné minority jsou legitimními dědici a pokračovateli přistěhovalců.

Dilema dějin psaných Druhým pokračuje i poté, co běloši přestali fyzicky útočit na samotnou existenci domorodých dějin. Dnes sice nejsou – jako na přelomu 19. a 20. století – indiánské děti masově násilím odváděny do vzdálených internátů, kde by byly izolovány od mateřské kultury, překřtěny bělošskými jmény a kde by nesměly hovořit mateřským jazykem. V devadesátých letech dokonce vyrazili do rezervací dobrovolníci z univerzit, aby znovu rozšířili znalost starých indiánských příběhů. Jenomže jejich intervence přinesla další narušení symbolického řádu, které mělo zhoubné sociální důsledky (podle názoru kmenových starších přímo vedlo k nárůstu sebevraždnosti v rezervacích). Kultura Černonožců má vlastní logiku, vlastní stavbu i vlastní kategorie. Lidé bez znalosti konkrétního protokolu pro vyprávění (často také bez znalosti černonožského jazyka) se jednoduše nemohou podílet na pěstování historie kmene. Co si ostatně počnou vzdělanci odchovaní západní kulturou v prostředí, kde se o některé „historické“ příběhy pečuje jako o živé bytosti, aby nezanikly, zatímco jiné příběhy – písně přicházejí samy a kde se příběhy dělí na

ceremoniální a mimoceremoniální, podle posluchačstva i okruhu oprávněných vypravěčů? V tomto světle se jeví dosavadní historiografie Černonožců jako fatálně nedostatečná. Různé standardy jinakosti, které demonstruje americká kultura ve vztahu k přistěhovalcům a Indiánům, jsou morálně i intelektuálně nepřijatelné, stejně jako tendence psát dějiny Druhého bez pronikavé znalosti jeho vlastní kultury.

V diskusi se přítomní záhy soustředili právě na úlohu společenské vědy při setkání s jinakostí. Ve své primární diskurzivní funkci mohou být historička či historik chápáni jako ti, kdo zprostředkují, dost možná i ruší jinakost v minulosti určité society. Avšak právě mezní situace, o kterých hovořily odpolední referáty 12. září, ukazují, že Druhý nemusí o zásah „vědců“ vůbec stát. Inspektory sociálního úřadu do „problémových“ rodin nikdo nezve – a nikdo nezve ani historičku, historika, antropoložku či antropologa do marginalizovaných etnických komunit. Jak se poučili potomci středoamerických Mixtéků, antropoložky a antropologové často přijdou, a zase odejdou zpět do měst, aby tam sepsali své esoterické zprávy na základě odtažitých teorií a v angličtině, které nikdo z místních obyvatel nerozumí. Snadno se může stát, že do „národního“ archivu nejsou vpuštěni místní obyvatelé, kteří nemají dostatečně vznešené povolání (třeba studentů historie se státním stipendiem), aby se směli zajímat o dokumenty z vlastní minulosti. Ani národ ani jeho historie nejsou pro všechny. O tom by severo- i středoameričtí Indiáni (a nejen oni) mohli vyprávět. Co potom ale historičky a historikové nabízejí svým Druhým kromě toho, že kradou a mrzačí jejich příběhy? „Objektivitu“ která preferuje vlastní diskurzivní provoz

před životními světy lidí, kteří jsou jí podrobeni, ať už jde o „problémové rodiny“ nebo o „divochy“? „Vědu“, jež prokázala, že dokáže legitimizovat každý politický nárok, který na ni vynesou mocní (srv. případ městské sociální politiky)? Nebylo by správnější nechat prostě Druhé na pokoji?

Většina diskutujících se shodla, že svým Druhým současná historička či historik dluží soustředěnou snahu pochopit a respektovat významy, které přikládají své minulosti. Již nelze dále psát dějiny „o Druhých bez Druhých“, možná nejspřávnější je psát jejich dějiny pro ně. Sami sobě dluží dnes historičky a historici více než jindy odpověď na otázku proč, s jakými cíli a s jakým *oprávněním* se zajímají o minulost, která představuje jejich hlavního Druhého.

Dopolední blok 13. září 2002 byl zasvěcen setkání s Druhým v procesu evropských migrací. *Jean-François Berdah* z Univerzity Toulouse II le Mirail se věnoval proměnám francouzské imigrační politiky od *ancien régime* do poloviny 20. století.⁹ Konkrétní úprava práva na získání občanství kolísala ve sledovaném období od zásady *ius sanguinis* k zásadě *ius soli*, avšak řídila se především momentálními zájmy populační politiky. Proto zejména platilo, že i v obdobích se zpřísněnou přistěhovaleckou legislativou mohly být podmínky pro pobyt cizinců na francouzském území dosti příznivé. Poprvé na konci 19. století zasáhly do vývoje výrazněji také domácí xenofobní nálady.

Halina Parafianowicz z Univerzity v Białystoku hovořila o obrazu Ameriky v meziválečném Polsku na pozadí celé

střední Evropy.¹⁰ Tento obraz byl silně idealizovaný, a je zajímavé, že na jeho vzniku se podílel jak nedostatek informací – zejména u první vlny polských emigrantů do USA – tak naopak i (často řízený) příval informací nových. Velký vliv měla jak vyprávění polských emigrantů, tak charisma některých výjimečných osobností doma (I. Paderewski, T. G. Masaryk) i v USA (zejména prezident Wilson). Obraz USA formoval rovněž import propriet konzumního způsobu života a pokročilých forem kapitalistické ekonomiky (film, technické vynálezy a další). Přestože politika izolacionismu přinesla rozčarování – a obraz sobeckého Strýčka Sama s kapsou plnou peněz – lze pozitivní obraz USA pokládat za dominantní představu v polském meziválečném diskurzu.

Chantal Bordes-Benayoun z CRNS vystoupila s rozbořením pojmu *diaspora* jako nástroje analýzy současných migračních procesů.¹¹ Konstatovala, že tento pojem dokáže pracovat s několika rozměry napětí ve vztahu k Druhým. Diaspora se definuje v konfrontaci – distancializaci i přibližování – se dvěma typy Druhých: (1) s hostiteli, Druhými, kteří jsou geograficky blízcí, avšak stojí mimo komunitu, a (2) s Druhými v rámci komunity, kteří jsou však odděleni geografickou či kulturní hranicí. Identita „sefardského Žida z Marseille ve Francii“ skrývá pozoruhodně mnoho variant dalšího rozvoje. Proto se *diaspora* uplatňuje i jako *Kampfbegriff* v pozdně moderních politických zápasech, kde identita představuje jeden z nejučinnějších mobilizačních prostředků.

Příspěvky přednesené v dopolední sekci

⁹ „The French Melting Pot: Immigration and Citizenship in the 19th and 20th Century.“

¹⁰ „Americanization of Interwar Poland and Spreading the American Dream in the Central and Eastern Europe.“

¹¹ „The Diaspora: A Model for Analysis of Contemporary Migrations?“

13. září měly silný podtext politických dějin – zajímaly se o práci s obrazem Druhého ve jménu určitých krátkodobých (především mocenských a ekonomických) cílů. V následující diskusi participantky a účastníci hledali výhody a meze takto orientovaného zkoumání. Perspektiva dějin politiky vykazuje vytříbený cit pro úmyslně šířený obraz („amerikanizace“ střední Evropy a propaganda meziválečných USA). Dovoluje nám tak ocenit také funkce *pozitivního* (!) obrazu Druhého. Pečlivě registruje možnosti vědomě přijímat (imigranti ve Francii) či nepřijímat (diaspora) identitu hostitele a volit – popřípadě balancovat – mezi alternativními centry identity. Mimo dosah historikova pohledu však často zůstávají dlouhodobější mentální struktury (obrazy), které zůstávají pod povrchem politické konjunktury, jako jsou např. autostereotypy zkoumané komunity. Nesnadné je také stanovit, nakolik je politika systémem, který racionálně sleduje vlastní cíle, a nakolik naopak zůstává ve vleku populárních návalů xenofobie a šovinismu. Politika může tak nakonec snadno působit jako zmatená a bezkoncepční aktivita, kterou je marné racionálně vysvětlovat nebo zkoumat.

Další dva bloky workshopu zasvětili organizátoři příspěvkům, které zkoumaly *jinakost* v rámci Evropských regionů. Na tomto poli plní funkci mnohovýznamových dělítek mezi Vlastním a Druhým geografické osy (Východ – Západ, Sever – Jih) a geografické hranice.

Floris van Nierop z Amsterdamské uni-

verzity zahájil blok příspěvkem o vztahu mezi srbskou diasporou v habsburské monarchii a obyvatelstvem vlastního rodícího se srbského knížectví.¹² Zatímco diaspora disponovala etablovanou elitou, srbské obyvatelstvo knížectví bylo převážně rolnické. Rozpor mezi sociálním složením, kulturní orientací i politickými cíli těchto dvou skupin se nepřímo promítl i do dobových sporů o podobu národního jazyka a do formování moderní srbské národní identity. V pozdějších interpretacích se „konzervativní“ srbsťí intelektuálové z monarchie proměnili ve vzorového Druhého – v obraz odcizených, povýšených učenců.

Janette Sampimon z téže univerzity představila svůj projekt výzkumu počátků moderní bulharské národní identity.¹³ Demonstrovala, že v prostředí řecké či francouzské kultury se formovala první generace intelektuálů, kteří se hlásili k bulharské identitě – ačkoli sami psali řecky, popř. jinými jazyky.

Hana Sobotková z pražské Univerzity Karlovy potom srovnala obraz Balkánu v devatenáctém století ve francouzském a v českém publicistickém diskurzu.¹⁴ Oba diskurzy se shodně zabývaly definováním civilizační hranice mezi „Evropou“ a „Balkánem“ (jako Druhým) ze západoevropské perspektivy. Postoj k Balkánu jako fenoménu se přitom odvíjel od autorova postoje k *modernizaci*: H. Sobotková rozdělila povšechné obrazy Balkánu na ty, které vycházejí z kritiky zaostalosti, nebo naopak na obrazy zračící sentimentální stesk po mizející tradiční societě. Z výzkumu publicistic-

¹² „Gentlemen and Upstarts: Mutual Images of the Serbs in the South Hungarian Lands and Those in the Nascent Serbian Principality.“

¹³ „The Shift from Hellenisation to the Formation of a Bulgarian Identity Among Intellectual Bulgarians in the 19th Century.“

¹⁴ „Czech and French Images of Balkans: Frontiers Within Europe, Modernity, Religion and Identity.“

kých obrazů Balkánu vyplývá, že francouzská veřejnost (již tradičně) zdůrazňovala svou civilizační nadřazenost nad Balkánem, politicky přitom vycházela z hellenismu a z pragmatické ochrany osmanské říše. Česká veřejnost se naopak ztotožňovala s perspektivou non-dominantních etnik v rámci mnohonárodní říše a na Balkánu se zajímala zejména o emancipující se slovanská etnika.

Charlotte Alston poté představila konkrétní případ budování obrazu Druhého: antibolševickou kampaň, kterou po ruské revoluci 1917 organizovala skupina publicistů kolem Harolda Williamse.¹⁵ H. Williams a další použili širokou paletu metod od ovlivňování veřejného mínění přes organizování demonstrací až po konzultace s politiky. Váhu jejich argumentům měla dodat i pečlivě budovaná autorita expertů.¹⁶ Jak upozornila Ch. Alston, v různých prostředích bylo třeba sáhnout k různým argumentům: k alegorickým výrazům (Bolševici = Antikrist) nebo naopak k nekomentovanému osobnímu svědectví emigrantů či k obrazu šířícího se mezinárodního nebezpečí bolševizmu. Úspěch tohoto snažení byl neúplný. Informace kroužku kolem Harolda Williamse sice úspěšně zasáhly široký okruh veřejnosti, ale na druhou stranu jako zdroj normativních soudů se kroužek jednoznačně neprosadil.

Carlos Reijnen z Leidenské univerzity na závěr bloku představil svůj pohled na meziválečný český obraz Němců a Slováků.¹⁷ V úvodu svého příspěvku kon-

statoval, že stereotyp Druhého nemusí být koncipován pouze negativně, nýbrž že Druhý může být rovněž spojencem nebo přítelem. Ostatně je na místě otázka, zda právě hostilní obraz Druhého není nejkonstruktivnějším příspěvkem k budování vlastní identity. C. Reijnen navrhl tezi, podle níž české obrazy Němců a Slováků byly v mnohém komplementární. Němci představovali především pouto s historickou minulostí státu, Slováci měli být základem státu nově budovaného. S Němci se diskurz vyrovnával v kontextu otázek evropského Západu¹⁸ a civilizace; ve Slovácích viděl připomínku emocionální – také původní, čisté a nezkažené – stránky vlastní povahy a jejich místo situoval do kontextu svého poměru k Východu.

Diskuse po obou blocích se opět věnovala vztahu diskurzu k implicitnímu či explicitnímu politickému pozadí zkoumaných obrazů Druhého. Z obecnějšího hlediska tím byl nastolen problém *interpretace významu*, který smíme přikládat formálním či diskurzivním hranicím: ti, kdo píšou o Balkánu, mohou tak činit, aby zdůraznili svou odlišnost („civilizovanost“), ale také aby se pokusili Balkán inkorporovat „do Evropy“. Postoj k Druhému, který se jeví být pouze otázkou diskurzivních preferencí (např. srbské jazykovědné spory), může odrážet povýtce materiální společenské vztahy mezi různými skupinami. V dalších případech je konstrukce Druhého přímo *instrumentalizována*: ať už pro konkrétní

¹⁵ „Harold Williams (1876–1928) and His Circle: Aspects of English View on the Russian Revolution.“

¹⁶ Podobnou strategii známe i z působení E. Seton-Watsona.

¹⁷ „Strangers from Within: Czech Images of the Germans and Slovaks in the Interwar Period.“

¹⁸ Čímž nemá být řečeno, že Němci byli pokládáni pouze za ztělesnění Západu nebo jeho zprostředkovatele – mohli být stejně tak jeho antitezí (Masarykova koncepce teokracie) nebo šancí demonstrovat kulturu civilizovaných menšinových práv v mladém státě.

politické cíle (podporovat intervenční politiku), nebo s úmyslem vytvořit základní identitu nového státu. Potom se dominantní stává otázka *plurality významů*, která nastavuje limity historičtiny či historikovy práce. Problémem je nejen vybrat dostatečně reprezentativní, nebo naopak precizně omezenou pramennou základnu; zpochybněna může být jednoznačnost jakýchkoli badatelských interpretací ve světě, kde spolu soupeří konkurenční politické koncepce. Lze například Slováky ve státě, který se hlásí k „československému“ národu, ještě definovat jako Druhého, nebo je to již náš Vlastní? Lze hovořit o „obrazu“ Němců, jestliže se mluvčí někdy vyjadřují zcela paušálně a jindy diferencují řadu skupin¹⁹, k nimž mluvčí zaujímá nestejně politické postoje?

Workshop *Meeting the „Other“* přinesl účastníkům mnoho podobných otázek. V jistém smyslu lze dva dny diskusí, které mu byly vyměřeny, chápat především jako úspěšnou dílnu na otázky, které si účastnice a účastníci odváželi zpět ke svým výzkumům, aby jimi rozšířili či korigovali vlastní badatelskou perspektivu. Odpovědi budou asi muset hledat sami. Porovnáme-li průřez otázkami, s nimiž byli účastnice a účastníci workshopu konfrontováni, s trojicí hlavních motivů (autorita, identita, minulost), již v diskusích osmdesátých let o *otherness* identifikoval Miroslav Hroch ve svém úvodním příspěvku, je tematická shoda přinejmenším podivuhodná. Lze si ale povšimnout rovněž významného rozdílu: výrazného posunu k zájmu o metodu zkoumání. Otázky, které na workshopu padly, ilustrují příklon k úvahám o metodě, o její gnozeologické přiměřenosti,

ale také o její morální legitimitě. Ilustrují názorně obrat k sebereflexi, který evropské společenské vědy prodělaly v posledních desetiletích. V českém kontextu ovšem znamenají tyto otázky více: nejen, že zmíněný obrat ve společenských vědách ilustrují, také jeho impulz přinášejí mezi české akademičky a akademiky. Proto byla nejvýraznějším nepříjemným překvapením workshopu mírná převaha zahraničních hostů nad „domácími“. Postrádal jsem především hojnější účast českých studentek a studentů, kteří si zde mohli bezbolestně – a zdarma – otestovat kulturu mezinárodní akademické komunikace. Nu což, třeba je jejich profesorky a profesori pošlou příště.

Michael Voříšek

Premeny rodiny v urbánnom prostredí

Ku koncu roku 2002 (27. – 28. 11.) sa v Banskej Bystrici konala vedecká konferencia na tému „Premeny rodiny v urbánnom prostredí“. Konferencia, ktorá je súčasťou riešenia rovnomeného grantového projektu VEGA, organizoval Inštitút sociálnych a kultúrnych štúdií Fakulty humanitných vied Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici. Konferencia bola príležitosťou na stretnutie odborníkov, ktorí sa z rôznych uhlov spoločenského a vedeckého záujmu venujú problematike rodiny v mestskom prostredí, čím zároveň poskytla priestor pre teoretické, interdisciplinárne diskusie.

Téma rodiny predstavuje široký záber, čo potvrdili aj jednotlivé referáty, v ktorých sa téma rodiny skloňovala z odliš-

¹⁹ C.Reijnen upozornil na rozlíšenie medzi Nemci prusko-nemeckými, rakouskými a nemeckou menšinou v ČSR.

ných aspektov. Príspevky mali rôznorodý charakter a ponímali rodinu zo sociologického, etnologického, historického, psychologického i literárneho hľadiska.

Konferenciu otvoril blok sociológov. **Jozef Matulník, Alojz Ritomský, Margita Michnová**, sa vo svojom príspevku *Problematika bývania a súčasný vývoj pôrodnosti na Slovensku* venovali otázkam, do akej miery je súčasný vývoj pôrodnosti ovplyvnený sociálno-ekonomickými faktormi, pričom dôraz kládli na bytové pomery a problémy mladých ľudí v slovenských mestách. Na ich referát nadviazala **Jana Paloncyová** (*Rodina a mladá generace: prípad Prahy*), ktorá sa na základe výskumu životnej dráhy a názorov mladých ľudí venovala demografickému vývoju Prahy, doplnenému o postoje mladých ľudí k manželstvu a rodičovstvu. **Ivan Chorvát** (*Charakter rodinných vzťahov v mestskom prostredí na Slovensku*) vychádzajúc z výskumov zameraných na orientačnú a prokreačnú rodinu poukázal na generačné premeny rodinných rol v mestskom prostredí. **Peter Ondrejko** (*Anómia a rodina*) upriamil pozornosť na anómiu, ktorá zasahuje a ovplyvňuje postoje a rodinu človeka. Pokus o typológiu slovenskej rodiny v historickom priereze, jej regionálnu podmienenosť, odlišnosti i zhody mestskej a vidieckej rodiny boli predmetom príspevku **Anny Križanovej** *Kam smeruje slovenská rodina? Názory študentov Technickej univerzity v Košiciach na hodnotu rodiny, vzájomné vzťahy i problémy komunikácie v rodine* prezentovala **Mária Pešeková** (*Premeny kultúry rodiny*). Jadrom príspevku **Lubici Kráľovej** *Charakter manželských vzťahov vo východoslovenskej rodine* bola analýza vplyvu identifikačných znakov na utváranie sekularizačných, modernizačných a demokratizačných tendencií vo vývoji

manželských vzťahov. Autorka sa dotkla aj problematiky kohabitačných zväzkov, manželského a reprodukčného správania sa ľudí na východnom Slovensku. Postoje študentov prezentovali **Dušan Polonský** a **Jozef Matis** (*Prieskum názorov študentov Vojenskej akadémie v Liptovskom Mikuláši na vykonávanie rodičovských rolí*), ktorí sa zamerali na poslucháčov Vojenskej akadémie, na ich rodinnú situáciu a očakávaný obsah ich manželských, rodičovských a sociálnych rolí z pohľadu budúceho vojenského profesionála. So zaujímavým príspevkom *Plány versus realita: kariéra a/alebo rodina v živote mladých manažérek* predstúpila **Alena Křížková**. Na základe hĺbkových rozhovorov poukázala ako a či je vôbec možné spojiť rodinné plány mladých žien s profesiou manažérky.

Etnologický blok prednášok otvorila **Jolana Darulová** (*Poznámky k tradičnej del'be rol z rodového aspektu*), ktorá porovnávala postavenie muža a ženy vo vidieckej zemianskej rodine a v mestskej rodine živnostníka. Premienam v rodine profesijnej skupiny železničiarov, v časovom horizonte prvej polovice 20. storočia a súčasnosti sa venovala **Katarína Košťalová**. Poukázala na to, ako vplyva profesia jedného z členov rodiny, v tomto prípade manžela – otca na organizáciu, fungovanie celej rodiny a na rozdelenie si rolí v nej. *Najstaršia generácia a staroba v mestskom prostredí Bratislavy a Viedne* – to bol názov príspevku **Lubici Herzanovej**. Autorka sa v ňom venovala otázkam, ako sa zobrazuje život starých ľudí v autobiografiách a denníkoch v spomínaných mestách. Z hľadiska prednesenej témy i netradičnej metodológie bol zaujímavý referát **Vieri Feglovej** *Problémy starorodičovských rolí v súčasnom urbánnom prostredí*. Autorka na špeciálnej vzorke skúmaných informátoriek

– podnikateľiek, aktívnych starých mám poukázala, ako sa snažia sklbiť svoju profesiu s rolou starých mám, matiek, manželiek a ako sa s touto otázkou vnútorne vyrovnávajú. **Margita Jágerová** (*K problematike vplyvu pohrebných služieb na pohrebné obyčaje v mestskom prostredí*) poukázala na nové prvky a úkony, ktoré priniesli súkromné pohrebné služby, spojené s mŕtvym a jeho pochovávaním.

Vo štvrtok ráno konferenciu začala historická sekcia a zazneli v nej nasledovné témy: **Piotr Boroń** *Rodzina w średniowiecznym mieście w Europie Środkowo-Wschodniej. Wpływ gminy mieskiej na funkcjonowanie rodziny*. **Dariusz Rolnik**: *Rodzina i edukacja domowa młodzieży elit szlacheckich a anuczanie w miejskich ośrodkach szkolnych Polski w II połowie XVIII wieku*. **Aleksandra Skrzypietz – Dariusz Nawrot**: *Rodzina w okrese urbanizacji i industrializacji Królestwa Polskiego W drugiej połowie XIX wieku*. **Maciej Kucharski** *Ewolucja rodziny w początkowej fazie industrializacji na przykładzie Górnego Śląska na tle europejskim*. **Daniela Tinková** sa vo svojom referáte *Problém ilegítimity a proměna evropské rodiny a genderových vztahů v osvícenském období* na základe zaujímavých a vzácnych materiálov venovala osudu slobodných matiek a ich ilegitimných potomkov v strednej Európe a vo Francúzsku na prelome 18. a 19. storočia. Poukázala na dôsledky populacionistickej politiky štátnikov i postupnej sekularizácie spoločnosti a práva v 18. storočí na základe ktorých sa konštituovala nová idea rodiny a manželstva. **Eva Šimová**, ktorá vo svojom príspevku *Zmenili sa funkcie rodiny zmenou rodového správania sa jej členov* vychádzala z výskumnej vzorky adolescentov, analyzovala zmeny rodinnej klímy, zmeny rodičov-

ského správania. Poukázala na niektoré paradigmy funkcií rodiny, ako je uspokojovanie potrieb (láska) i kontrola (výchova, socializácia) a na vklad starých rodičov pri napĺňaní týchto potrieb. Z pohľadu súčasných adolescentov dokumentovala zhoršenie emocionálnej klímy v rodine, i rizikovosť zhoršenia kontrolnej funkcie rodiny. *Postaveniu ženy v rodine evanjelického farára* sa venovala **Slavomíra Očenášová**, pričom sa zamerala na vybranú vzorku perzekvovaných farárskych rodín v období komunistickej totality. Ako je rodina ponímaná vo vybraných literárnych dielach Kukučina, Urbana, Balleka v príspevku *Fenomén rodiny v slovenskej literatúre* poukázal **Juraj Kuba**. Autor si všimol model patriarchálnej sedliackej rodiny v druhej polovici 19. storočia, s dôrazom na vzťahy členov rodiny, ich spolužitie a predovšetkým postavnie (úlohu) muža – manžela.

Ako je zrejmé, jednotlivé referáty poukázali na aktuálnosť a potrebu zaoberať sa touto nanajvýš aktuálnou problematikou. Niektoré témy a problematické okruhy boli v mnohých vystúpeniach len načrtnuté, čím len podporili tendencie sa s ideou „Premeny rodiny v urbánom prostredí“ naďalej aktívne zaoberať. Snáď ďalším pozitívnym krokom bude k danej problematike vypublikovaný zborník. *Katarína Košťalová*

Neziskové organizace pro EU-integrace sociálně vyloučených romských komunit.

Praha, 28. 5. 2003

Tento odborný seminár se konal v rámci čtvrtého ročníku Světového romského festivalu KHAMORO, který dále doprovázely kulturní pořady a produkce kva-

litní romské hudby. Tímto setkáním organizátoři festivalu zareagovali na jednu z priorit Evropské Unie, kterou je inkluze sociálně vyloučených skupin zpět do společnosti. Odborné příspěvky byly tedy zaměřeny na situaci v budoucích členských zemích střední a východní Evropy – především na Českou republiku a Slovensko, kde některé romské komunity žijí dosud v sociální izolaci.

Cílem pořadatelů semináře bylo přítomným zájemcům představit konkrétní dlouhodobé a životaschopné projekty, na kterých již několik let řada neziskových organizací pracuje s maximálním úsilím a osobním nasazením terénních pracovníků přímo v problematických romských komunitách. Při této práci samozřejmě narážejí na mnoho obtíží, nedůvěru a nechuť spolupracovat jak ze strany úřadů, tak ze strany Romů samotných. Největším problémem obecně je také nedostatek finančních prostředků věnovaných na tyto projekty.

Úvodní slovo přednesla Nancy Meech, která pracuje v Nadaci rozvoje občanské společnosti v delegaci Evropské komise v České republice. Její práci, o které přítomným sdělila podrobnější informace, je dohlížet na granty pro programy zaměřené na neziskové organizace. Zdůraznila, jak je práce neziskových organizací důležitá a mnohdy jsou výsledky jejich práce překvapivě optimistické. Záleží totiž na každém člověku, jestli se rozhodne pomoci těm, kteří to potřebují a bez aktivity druhých se neobejdou. Právě takoví lidé se v neziskových organizacích našli a dělají tak první kroky ke spokojenému životu nás všech. V České republice bylo již úspěšně zrealizováno množství projektů a jejich výsledky by měly být příkladem pro řešitele projektů, zabývajících se podobnou tematikou, dobrým vzorem a inspirací.

Další výrazný příspěvek přednesla Ingrid Antalová, která pracuje jako ředitelka Nadacie Milana Šimečka v Bratislavě. Spolu se svými spolupracovníky se zabývá menšinovou problematikou, především spoližitím Romů a ostatních obyvatel s důrazem na komunitní práci v sociálně izolovaných romských osadách. Tato nadace konkrétně už tři roky zabezpečuje komunitní práci v Heřmanovicích na východním Slovensku, kde žije velmi početná komunita Romů. Ingrid Antalová všem přítomným vylíčila, jak práce přímo v terénu vypadá, na jaké problémy v již zmíněné obci naráželi a jak se sžili s místními Romy. V rámci projektu v této lokalitě chtěli kromě jiného vybudovat komunitní centrum, kde by terénní pracovníci mohli bydlet a zároveň se zde od rána do večera setkávat a pracovat s místními Romy. Narazili ale na neochotu úřadů, tak sehnali pouze provizorní prostory, které zdaleka neodpovídají potřebám tak náročné práce s dětmi a dospělými. Setkali se zde za tři roky s velkým množstvím problémů – od špatných hygienických návyků, nevyhovujícího bydlení, nedostatečné docházky dětí do školy, až po úžeru, krádeže, konflikty s policií a dalšími orgány státní správy. Svoji práci v romské komunitě v Heřmanovicích nevzdávají, ale nezájem úředníků o tuto problematiku a tím pádem i nezdary při zajišťování finančních prostředků vedou k tomu, že ředitelka Nadacie Milana Šimečka skončila svou řeč v pesimistickém tónu – možná nakonec budou muset vyhodnotit své tříleté úsilí jako neúspěšné.

Po tomto vystoupení následovala velmi živá a dlouhá diskuse, do které se zapojili převážně pracovníci ve školství, kteří mají s romskými dětmi a jejich rodiči mnoho zkušeností. Nechyběly ani komen-

táře od představitelů dalších neziskových organizací, které s Romy pracují. Nejvýrazněji zazněly připomínky Jana Ráce, který se věnuje terénní práci v romských komunitách, spolupracuje s Muzeem romské kultury v Brně a zdůrazňuje, že pomoc romským rodinám je zcela nezbytná a nelze ji v žádném případě vzdávat.

Se zajímavými informacemi vystoupila dále Alena Svobodová, která se v současné době věnuje činnosti v Občanském sdružení R-mosty, jehož je tajemnicí. Sdružení se snaží především o to, aby jejich program zaujal co největší počet dětí – hlavně těch ze sociálně slabého prostředí, a aby tak co nejlépe a nejpříjemněji využily svůj volný čas. Nejde však pouze o zábavu, pracovníci sdružení se snaží organizovat různé vzdělávací kurzy, do kterých se samozřejmě mohou zapojit i rodiče a další dospělí, které činnost R-mostů zaujme. Cílem je vytvořit místo, kde se budou rádi setkávat různí lidé, popovídají si, budou řešit své problémy a dozví se informace o těch ostatních.

V další diskusi a příspěvcích tohoto odborného semináře specialisté na romskou problematiku referovali o konkrétních podobách svých projektů, které nadace a sdružení v rámci integrace sociálně vyloučených romských komunit realizují a na jaké problémy lze při této práci narážet. Většina přednášejících také zmínila, že ne vždy je jejich práce úspěšná. Mnohdy výsledek vůbec neodpovídá takřka nadlidskému úsilí terénních pracovníků. Stále je ale nutné věřit v to, že situaci v romských komunitách lze zlepšit a že ke vzájemnému porozumění ve společnosti dojde jediné tehdy, pokud v řadách Romů poroste aktivní snaha o řešení své životní situace a zároveň v řadách příslušníků české většinové společnosti snaha o pomoc

a porozumění lidem, kteří to potřebují.

Lucie Procházková

Tradice a současnost romské kultury v Obchůdku ROMEN. Nerudova ulice v Praze

Občanské sdružení R-mosty otevřelo veřejnosti koncem roku 2002 výsledek jednoho ze svých projektů – Obchůdek ROMEN. Toto místo se tak stalo prezentací romské kultury prostřednictvím jejich tradičních i současných produktů. Českým i zahraničním návštěvníkům je tak představena práce kolem 100 romských výtvarníků a výrobců z České republiky i Slovenska.

Tento projekt si klade za cíl seznámit návštěvníky s rozmanitostí romského umění, zručností jeho představitelů a svěbytným pohledem na svět, který by neměl být v žádném případě přehlížen. Naopak by se měl stát inspirací pro další, kteří mají společné zájmy a cíle a snaží se o zviditelnění pokroků jedné z nejpočetnějších menšin u nás. Zřízením této „prodejní galerie“ romské kultury se tak oživila práce v duchu tradičních romských řemesel. Jsou zde k vidění výrobky kovářů, korytářů, košíkářů, zvonkařů, apod. Romští řemeslníci mají tedy šanci za své výrobky získat finanční prostředky k pokračování v tradicích svých předků, které by bez projektů na jejich podporu zřejmě zanikly.

V životě Romů hrají snad nejdůležitější roli děti. Také ony mají v Obchůdku ROMEN místo pro své výtvary, které vznikají převážně v době jejich mimoškolních aktivit, zejména v dětských romských klubech.

Pro zájemce o romskou kulturu je zde připravena také celá řada titulů romské a romistické literatury, nahrávky tvorby

našich i zahraničních romských hudebníků a kapel a další artikly, které doplňují tuto neuvěřitelně pestrou přehlídku romského sebevyjádření. Kolekce umělecké tvorby v Obchůdku ROMEN, která

představuje všem zájemcům tradiční i současný pohled Romů na svět dokazuje, že se na romskou kulturu nezapomnělo – naopak se dále předává a rozvíjí.

Lucie Procházková

c. Zprávy z muzeí a výstav

Doma v cizině – Češi ve Vídni ve 20. století

Výstava v Clam-Gallasově paláci v Praze

Na konci roku 2001 a v prvním čtvrtletí roku 2002 (ve dnech 20. 12. 2001 – 31. 3. 2002) uspořádal Archiv hl. m. Prahy spolu s hlavním městem Prahou, Divadelním ústavem Praha, Národním muzeem – Náprstkovým muzeem asijských, afrických a amerických kultur v Praze a OV Consulting Wien pod záštitou primátora hlavního města Prahy Jana Kasla v prostorách Clam-Gallasova paláce výstavu věnovanou české menšině žijící ve Vídni ve 20. století. Celkovou koncepci a vědecké vedení výstavy měli dva vídeňští Češi Vlasta Valeš a Karl Vocelka. K výstavě vyšel fundovaný katalog, jehož editorem byl Vlasta Valeš. Texty a popisky na výstavě byly česko-německé. Stejný byl i katalog.

Výstava o české menšině ve Vídni ve 20. století byla uspořádána v takovém rozsahu vůbec poprvé, a to jak na české, tak na rakouské straně. Přitom češtinu ve Vídni je slyšet stále méně a dokumentů o české menšině ve Vídni ubývá, protože dnešní potomci vídeňských

Čechů si nejsou vědomi jejich historické hodnoty a ničí je. Přitom ještě na konci 19. století byla česká menšina ve Vídni neobyčejně silná a vznikla tu řada českých spolků a středisek českého života (škol, spolkových domů apod.), které jsou činné dodnes. Proto je velkou zásluhou pořadatelů, že na výstavě shromáždili prezentovaný materiál, uspořádali dle tematických a chronologických skupin a představili Praze. Převažoval dvojrozměrný materiál (fotografie, plakáty, brožury apod.), doplněný o menší trojrozměrné předměty, které dokumentovaly hlavně pracovní činnost. Pokud se týče provenience, převažovaly předměty ze soukromého majetku, které byly v menší míře doplněny výpůjčkami ze spolkového držení, popř. jiných institucí jako bylo např. okresní muzeum pro Vídeň X., kde žije značná část české menšiny (zvláště řemeslnické nástroje).

Začátek výstavy tvořil oddíl Ve společném státě. Ukazoval život vídeňských Čechů na začátku 20. století za Rakousko-Uherska a připomínal Čechy, kterým se dostalo hodností ve vládě a české poslance, osobnost T. G. Masaryka za jeho působení ve Vídni, české úředníky ve vídeňských ministerstvech, české studenty ve Vídni, české vědce a umělce ve Vídni apod. Posléze tu byly prezentovány doklady o životě Čechů ve Vídni za převratu 1918 (včetně dobových písni).

Další oddíl byl věnován hospodářskému a politickému vývoji v letech 1918–1934. Byly tu např. připomenuty některé sjezdy čs. sociálně demokratické strany dělnické v Rakousku (fotografie, vstupenky, legitimace aj.), doklady k sociální a zdravotní péči o českou menšinu, doklady o záložnách, Českém domu a Národním domu ve Vídni apod. Na něj navazoval oddíl *Období 1934–1945*. Byl tu např. dopis oznamující zákaz Sokola, dopis se zákazem českých novin z roku 1942, Bormanův přípis oznamující Hitlerovo přání očistit Vídeň od Židů a následně od Čechů, doklady k odboji řeholnice sestry Restituty (Kafkové) aj.

Po těchto historických pasážích následoval oddíl **Typické pracovní obory Čechů ve Vídni, který ilustroval život českých řemeslníků, služebných, drobných českých firem apod. ve Vídni na podkladě výrobních nástrojů, drobných výrobků, fotografií, firemních tisků apod.**

Velice bohatě byl dokumentován spolkový život vídeňských Čechů. Byla tu např. zastoupena Slovanská beseda, divadelní spolek Pokrok (fotografie a divadelní programy), pěvecký spolek Zvon, Lumír, divadelní odbor Českého srdce. Stejně bohatě byl zastoupen sport, především odbory Sokola, DTJ a Orla. Fotografie byly zase zpestřeny hmotnými doklady jako byly čapky ke krojům Sokola, DTJ a Orla, sokolský cvičební úbor, sokolské odznaky, doklady k činnosti Klubu československých turistů aj.

Školní a mimoškolní vzdělávání bylo sloučeno v oddíle Vzdělávání. Byly tu prezentovány doklady k českému tisku, knihovnám, ale zvláště ke školám. Přední místo tu zaujímal spolek Komenský. Byla tu např. legitimace a zpravodaj spolku Komenský, vysvědčení z jeho škol, fotografie apod.

Nebylo zapomenuto ani na duchovní

život. Své místo tu měly Český kostel a kostel P. Marie na nábřeží, kde působil sv. Kliment. Nebylo zapomenuto ani na Český hřbitov na Ústředním hřbitově.

Závěr tvořil oddíl osvětlující dobu po roce 1945. Bylo tu poukázáno jak na vývoj v roce 1945 a těsně po něm (zvláště doklady o pomoci vídeňským Čechům a jejich přesídlování do ČSR), tak o emigraci z Československa po roce 1948 a 1968. Zde byl zdůrazněn hlavně kulturní život české emigrace (např. doklady o divadelních hrách Václava Havla uváděných ve vídeňských divadlech). To bylo doprovázeno některými díly českých umělců žijících ve Vídni. V neposlední míře tu byl ilustrován současný život české menšiny ve Vídni.

Vlastnímu katalogu se seznamem vystavených exponátů předcházely odborné statě osvětlující život české menšiny ve Vídni v prezentovaném údobí. Ty doprovází dokonce poznámkový aparát. Z etnologického hlediska mají největší význam statě Martina Severy Jací byli Češi ve Vídni do roku 1918? a Gertraud Pressler „Když Čechy byly ještě za Rakouska“ (K toposu českého elementu ve vídeňské písni 19. a 20. století). Druhá studie (G. Pressler) se např. zabývá typickými postavami Vaška a Marjánky v návaznosti na parodování Čechů, ukazuje jak „Bémák“ ničí starou Vídeň, dále ukazuje na tzv. Taborlinie jako synonymum přistěhovalectví, vystupuje tu problém němčina – čeština – vídeňština apod.

Výstava poprvé představila vídeňské Čechy v plné šíři a ukázala jejich život českým návštěvníkům. Dvojjazyčné texty na výstavě i v katalogu ukazují na to, že se počítá i s její reprízou přímo ve Vídni. Katalog sám není jen běžným katalogem, ale je přímo příručkou o vídeňských Česích ve 20. století. Na to poukazují i odkazy v textové části. Tento katalog



Vchod do expozice v budově Centre Georges Pompidou v Paříži
Foto: Lucie Procházková 2002

se stane jistě vyhledávanou příručkou k poznání života vídeňských Čechů.

Jan Štoviček

Národní muzeum moderního umění v Centre Georges Pompidou v Paříži

Budova, která zastřešuje dvoupatrové muzeum moderního umění, knihovnu, středisko designu, filmotéku, středisko experimentální hudby a další společenské prostory, byla postavena v sedmdesátých letech 20. století s úmyslem odpoutat se od kultury minulých dob a oslovit mladé lidi s poselstvím: „umění nemusí být nudné“. Po šoku, který stavba ve staré čtvrti Paříže vyvolala, se zde realizované projekty staly nejnavštěvovanějšími ve městě.

Muzeum moderního umění zaujímá v budově dvě patra, což dokazuje velkou rozsáhlost muzejního fondu. Svou sbírkotvornou činností se zaměřuje pře-

devším na vývoj výtvarného umění 20. století a seznamuje návštěvníky s dobou, ve které malíři žili a tvořili a zároveň sledováním posloupnosti různých uměleckých směrů představuje společnost minulého století ve městě a na venkově. Všechny zájemce o dějiny umění také zaujmu velmi zajímavě architektonicky zpracované prostory, které bez obtíží umožňují přehledně sledovat vývoj uměleckých trendů ve společnosti od počátku 20. století, kdy umění ovládli fauvisté (Matisse, Vlaminck, van Dongen, Nolde, Kirchner a další), kubisté svým geometrickým ztvárněním světa kolem nás (Picasso, Braque, Legér) až k abstraktnímu umění surrealistů, dadaistů, poválečnému umění, pop-artu a hyperrealismu.

Muzeum se ve své činnosti orientuje i na nejnovější trendy moderní společnosti. Ve svých sbírkách soustřeďuje také díla umělců posledních dvaceti let a může se pochlubit i řadou mimořádných exponátů, které právem reprezentují tak

špičkové umělecké centrum světového významu. (Např. díla Chagalla, Kandinského, Ernsta, Moora, atd.)

Vedení muzea spolupracuje na přípravě kulturních akcí pro veřejnost, které se odehrávají v dalších prostorách tohoto společenského centra, zejména pak představuje tvorbu současných výtvarníků a studentů výtvarných oborů. Velký úspěch zaznamenávají také prodejní výstavy umělecky pojatých předmětů každodenní potřeby, které se od těch stereotypně používaných liší zejména rozmanitostí svého zpracování a netradičností použitého materiálu.

Národní muzeum moderního umění v Centre George Pompidou dokumentuje umístěním své sbírky způsob myšlení architektů, kteří ve své době zavrhlí stavby rozsáhlých obdélníkových sálů a upřednostnili menší a důmyslněji členěné prostory. Exponáty, které jsou v muzeu vystaveny, znamenaly pro tehdejšího člověka také velmi výraznou změnu v uměleckém vyjádření a výtvarném popisu reality. Umělecká hnutí, která počátkem 20. století radikálně ovlivňovala tvorbu výtvarníků, básníků i spisovatelů, byla podnětem k pokusu o přehodnocení zaběhlých a neustále se opakujících společenských stereotypů a životního stylu. Zmiňované pařížské muzeum se tak stalo objektem neustále ovlivňovaným myšlenkami umělců na změny pojetí života a nového způsobu vnímání světa.

Lucie Procházková

Moravské zemské muzeum v Brně

Jedno z nejstarších muzeí na našem území bylo založeno z rozhodnutí císaře Františka I. v roce 1817 jako součást Hospodářské společnosti. Neslo tehdy název Františkovo muzeum. Vědecká společ-

nost na počátku 19. století potřebovala instituci, kde by našla prostor pro realizaci svých badatelských projektů. Tou institucí se stalo muzeum. Vědy, které se pěstovaly v muzeích měly napomáhat hospodářskému růstu společnosti, měly přispět k lepšímu pochopení současného života a také podporovat zemské vlastnictví. Práce v muzeích byla soustředěna na získávání poznatků především z oblasti zabývajících se přírodními vědami, historií a kulturními fenomény.

U založení tehdejšího Františkova muzea stálo mnoho významných osobností, které měly být zárukou toho, že se muzeum bude zabývat pouze odbornou prací na vědecké úrovni a také do počátku věnovaly muzeu pozoruhodné vlastní sbírky, převážně přírodnin a uměleckých předmětů.

V roce 2002 oslavilo Moravské zemské muzeum v Brně 185. výročí svého vzniku a za dobu sbírkotvorné činnosti se v jeho depozitářích nashromáždilo více než šest miliónů sbírkových předmětů. Největší část tohoto fondu se váže k dějinám společnosti a přírody na Moravě a ve Slezsku.

Za léta své působnosti muzeum získalo řadu objektů, kde jsou instalovány stálé expozice a množství příležitostných výstav. Nejstarší částí je Biskupský dvůr, který získalo muzeum již v roce 1818 od olomouckého arcibiskupství. V tomto komplexu budov se nachází zoologická expozice *Fauna Moravy*, kterou doplňují sladkovodní akvária s druhy ryb vyskytujícími se na našem území. Dále zde lze shlédnout numismatickou expozici *Dějiny peněz na Moravě*, která přehledně prezentuje funkci peněz v životě společnosti a dokumentuje vývoj platidel od nejstarších dob až po 20. století. Sbíрку doplňuje expozice *Moravského medailérství*.

Roku 1991 bylo po mnoha stavebních



Hlavní vchod do Moravského zemského muzea ze Zelného trhu.
Foto: Lucie Procházková 2001

úpravách veřejnosti zpřístupněno centrum Moravského zemského muzea na Zelném trhu – Dietrichsteinský palác, kde jsou v současné době instalovány expozice *Pravěk Moravy, Velká Morava, Morava ve středověku*. Těmito sbírkami je představen přehled vývoje osídlení tohoto území od prvního výskytu člověka přes příchod Slovanů, slovanské osídlení v 6. – 10. století a změny společnosti po zániku Velkomoravské říše až po dobu 14. – 15. století. Mineralogicko-petrografická expozice *Svět nerostů* dokladuje rozmanitost nerostného bohatství Moravy a Slezska a paleontologická expozice *Zaniklý život na Moravě* zase jednotlivé geologické etapy tohoto území.

Dalším objektem, které muzeum získalo v roce 1957 je Palác šlechtičen pocházející ze 70. let 17. století a původně sloužící jako nadační zařízení pro výchovu opuštěných šlechtických dívek. Do roku

1999 zde byla veřejnosti přístupná expozice s názvem *Lid v pěti generacích*, která dokumentovala tradiční oděv, lidové umění a předměty každodenní potřeby z jednotlivých oblastí Moravy. Na rok 2004 se připravuje nová stálá expozice a v současné době je zde instalována výstava vývoje dámského spodního oděvu od 80. let 19. století do 30. až 40. let 20. století. Součástí této sbírky je i dobové dětské a mužské prádlo včetně koupacích úborů.

Stálou expozici *O původu a vývoji člověka a počátcích jeho kultury* lze shlédnout v moderním Pavilonu Anthropos. Díky nálezům z celého světa dokumentuje vývoj člověka a kulturu a umění paleolitických lovců. V objektu se konají také dlouhodobé výstavy, které se zaměřují na aktuální témata našeho života.

Také Památník Leoše Janáčka, Mendelianum s expozicí *Mendlova badatelská*

práce ve vývoji přírodovědného poznání a Památník Bible kralické (v Kralicích nad Oslavou), seznamující s historií tajné českobratrské tiskárny a od roku 1992 také s expozicí *J. Á. Komenský a historie jeho doby*, dokládají neuvěřitelnou rozmanitost a rozsáhlou dlouholetou sbírkotvornou činností Moravského zemského muzea.

Mimo město Brno spravuje muzeum ještě další dva objekty – Starý zámek v Jevišovicích, kde je návštěvníkům představena expozice *Historický vývoj Jevišovicka*, depozitář lidového nábytku, stálá výstava historických hudebních nástrojů a dlouhodobá výstava *Umění skalních maleb*. Na zámku v Budišově je zpřístupněn depozitář zoologického oddělení se sbírkou exotických i tuzemských ptáků, savců, ryb a obojživelníků, s trofejemi z loveckých výprav do Afriky, Asie a Kanady.

Několik let je také v Dietrichsteinském paláci v provozu Dětské muzeum, kde se připravují pro malé návštěvníky interaktivní expozice, které hravou formou vždy shrnují nejdůležitější poznatky z nabízené výstavy. Vedení muzea se tedy velmi zajímavými prostředky snaží zaujmout co možná nejširší řady veřejnosti tak, aby seznamování se s životem našich předků bylo příjemným vyplněním našeho volného času. *Lucie Procházková*

Staropražské Vánoce

Výstava v Muzeu hl. m. Prahy

V období od adventu 2002 do Hromnic 2003 (od 28. 11. 2002 do 2. 2. 2003) uspořádalo Muzeum hl. m. Prahy v Praze výstavu Staropražské vánoce, kterou připravil dr. Zdeněk Míka, CSc., jenž je též autorem katalogu.

Výstava se koncentrovala na 19. století.

Nejdříve nastiňovala obraz zimní Prahy a poté podávala obraz mikulášských a vánočních trhů na dobových fotografiích, litografiích apod. Ty doprovázely trojrozměrné předměty jako byly perníkové formy, štočky k tisku svatých obrázků a tyto obrázky s vánočními motivy, jesličkové figurky pražské nebo příbramské proveniencí, podomácku vyráběné loutky prodávané na pražských trzích apod. Ty byly doprovázené letáky z mikulášských zábav ze začátku 20. století. Poté zde byly prezentovány skladby, jež zněly na kůrech pražských kostelů v 18. a 1. pol. 19. století, v rukopisných a tištěných zápisech (některé byly přímo z kůrů jednotlivých kostelů), dále hudební nástroje používané při interpretaci vánočních skladeb, kancionály ze 17. – 19. století s vánoční tematikou (adventní písně a vánoční koledy). Celek uzavíraly betlémy. Jejich pasáží dominovala zvětšená fotografie části nejstaršího z nich, který pochází z prvního desetiletí 17. století a nachází se v kapucinském kostele P. Marie Andělské na Loretánském náměstí. Z prezentovaných betlémů je možno připomenout soubor 13 jesličkových figurek z konce 17. nebo počátku 18. století z kláštera karmelitek na Malé Straně, jesličky, které jsou údajně z Lobkovického paláce a pocházejí z přelomu 18. a 19. století, a papírové vystřihovací betlémy pražských tiskařů z 19. století. V souvislosti s tím byla připomenuta tradice vánočního stromku, který pražské veřejnosti poprvé představil roku 1812 v libeňském záměcku intendant a režisér Stavovského divadla Johann K. Liebiech. Staré tisky potom připomenuly vánoční besídky pro děti na počátku 20. století. Kovové formičky na pečivo, čokoládové figurky a forma na těsto ve tvaru ryby navodily atmosféru vánoční kuchyně.

Novodobou tradici vánočních a novoročních pohlednic zase dokumentovaly ukázky z přelomu 19. a 20. století. Nový rok byl prezentován hlavně kalendáři z 18. a první poloviny 19. století a též poštovními knížkami z 19. a počátku 20. století, hudebními skladbami k Novému roku a novoročenkami z období od 17. až do počátku 19. století, závěsnými kalendáři z 19. a počátku 20. století, osobními novoročními přáními a velice oblíbenými firemními novoročními tisky z 19. století jako bylo např. novoroční přání pražských kominíků k roku 1865 apod. Nechyběly ani umě-

lecké novoročenky z počátku 20. století a letáky, programy a pozvánky na silvestrovské zábavy z přelomu 19. a 20. století, které dokládaly oblibu těchto drobných tisků v širokých vrstvách. Závěrem výstavy byl připomenut svátek Tří králů a zimní zábavy Pražanů.

Vlastní katalog doprovázala textová část, kde byly prezentované celky doprovázené výkladem, který návštěvníkům přibližoval atmosféru vánoc v hlavním městě. Tato vánoční atmosféra byla součástí zábavy i duchovního rozjímání měšťanských i lidových vrstev ve městě.

Jan Štovíček

Mileta Prodanović: Stariji i lepši Beograd, Beograd: Stubovi kulture, 2002, 208 str.

Kniha esejů Milety Prodanoviće, dopro- vázených rozsáhlým obrazovým materiá- lem, výmluvně ukazuje, jak se do vizuální podoby urbánního prostředí srbského hlavního města a každodenního života Bělehradu promítaly politické a sociální trendy v době vlády Slobodana Miloše- vic'e. Šlo o epochu bez jasně ideologie – vládoucí oligarchie pro svou potřebu používala jak prvky nacionalismu, tak komunismu. Nový tón udávali přede- vším váleční zbohatlíci, vůdcové mafie a hvězdy populární estrády, zatímco životní úroveň většiny společnosti v pod- mínkách válek, hyperinlace, sankcí a politické diktatury drasticky klesla. Bělehrad za Miloševićovy vlády charak- terizoval rozpad předchozích urbánních pravidel, chaos a vznik eklekticky kýčo- vité architektury, kterou se její autoři snažili prohlášovat za postmoderní.

V prvním eseji analyzuje autor použití ikon v sociálním prostředí Srbska v poslední dekádě 20. století. Ikony, jako symbol pravoslaví a tím i srbské národní identity, se v 90. letech v Srbsku masově rozšířily, což vedlo k jejich trivializaci, z náboženského hlediska prakticky ke zneuctění. Ikony se objevovaly jako sym- boly paravojenských jednotek, ve výlo- hách obchodů mezi videokazetami a dal- ším spotřebním zbožím, jejich podoba se dostala i na suvenýry, klíčenky a pro- pisovací tužky. Zajímavým úkazem pak je umístění obrázků ikon na pivní etikety s cílem sugerovat představu, že pivo je spojeno se srbskými národními tradicemi (označení piva za „Slavsko pivo“ přímo naznačuje spojení s konkrétním obyčejem), přestože je konzumace piva v Srbsku fenoménem až moderní doby.

Jiným příkladem snahy o prosazování „autentických srbských hodnot“ bylo roz- šíření tzv. Miroslavova písma, tj. archaizu- jící podoby cyrilice. Miroslavovo písmo, odkazující svým názvem ke středověké literární památce, ve skutečnosti nevzni- klo ve středověku, nýbrž bylo uměle vytvořeno teprve v roce 1921. Jeho roz- šíření do veřejného prostoru (názvy firem, reklamy atd.), kde zaměnilo jak latinku, tak i jiné formy cyrilice, začalo koncem 80. let v souvislosti s růstem srbského nacionalismu. Autor odhaluje i další případy nového použití národ- ních tradic. Velké obliby dosáhlo napří- klad jméno národního hrdiny z počátku 19. století Karadjordje a jeho titulu Vožd (vůdce): v Bělehradě se po něm jmenuje mj. obchod s čistícími prostředky, kiosky s občerstvením, kolínská a toaletní papír.

Sociální a politické trendy, které pod- ryly modernistický ráz Bělehradu, sleduje Prodanović v řadě konkrétních případů. Typickým jevem byla podle něj chaotická přístavba dalších pater či stříšek, která měla někdy až komické podoby – v cen- tru Bělehradu byly například na ploché střeše funkcionalistické budovy posta- veny dvě menší stavby ve stylu alpské horské chaty. Charakteristické bylo i vypl- ňování prostoru mezi existujícími budo- vami a novými stavbami, které často vzni- kaly bez povolení. Nejčastěji šlo o různé druhy kiosků. Kiosky autor označuje za „nejdůležitější architektonickou formu epochy Slobodana Milošević'e“ a neváhá hovořit o „kioskizaci“ Bělehradu. Auto- rem dokumentované kiosky většinou periodicky expandovaly, případně vedle nich přibývaly stále další, neustálými zmé- namí procházel i sortiment (občerstvení, zboží pašované za sankcí, benzín aj.).

Patrně nejzdařilejší je závěrečná studie o bělehradských náhrobcích. Již od 19. století se v Srbsku, především v případě

tzv. krajputašů (selských náhrobků v podobě stylizované lidské figury) na pomnicích objevovaly elementy sociálního postavení zesnulých (hodinky na řetízku, šicí stroj značky Singer aj.). Podobné tendence se objevují i na náhrobcích z konce 20. století. Autor tak zdokumentoval např. vyobrazení lodi, letadla či helikoptéry, jindy pak předmětů, které si zesnulý oblíbil – knihy, šálku kávy, cigarety, případně domácího zvířete. Prodanovic' poukazuje na doslovnost nejnovějších náhrobních monumentů. Stále častěji se neobjevuje pouze symbol, ale např. bronzová socha v životní velikosti (s hudebním nástrojem, na kole aj.) či co možná nejvěrnější přenos fotografie na náhrobní desku. Návrat k nacionálním a náboženským hodnotám se promítl i do prostředí hřbitovů, kde někdejší partyzánskou symboliku (pěticípé hvězdy) nahradily pravoslavné kříže. Bělehradské nekropole byly novou dobou postiženy stejně, jako celé město – v boji o místo přestal být brán ohled na tradiční orientaci hrobů, vznikají rozsáhlé hrobky, připomínající víkendové chaty či dokonce autorovy oblíbené kiosky. Specifickou kapitolu tvoří místa posledního odpočinku významných představitelů organizovaného zločinu a paravojenských jednotek z 90. let. Ty zdobí zpravidla sochy v životní velikosti (s doplňky, jako jsou boxerské rukavice, hodinky, prsten aj.), veršované epitafy či hned několik zobrazení nebožtíka najednou. Za vrcholné vyjádření ducha doby i celé mafiánsko-válečnické subkultury a jejích hodnot považuje Prodanovic' hrobku, kterou krom bronzové sochy zavražděného zločince zdobí i mramorová, takřka pop-artová socha stolku s taktéž kamennou lahví Coca-Coly, popelníkem a krabičkou cigaret Marlboro.

Prodanovic' se nesnažil napsat vyčer-

pávající vědeckou studii dané problematiky. Přesto svými esey a bohatou fotodokumentací postihuje atmosféru Bělehradu a Srbska v době diktatury Slobodana Milošević'e trefněji, objeveněji i vtipněji, než zápisy analýz, které se soustřeďují na „velké“, oficiální události primárně politického charakteru.

František Šístek

Michal Illner (ed.) Soudobé město v měnící se společnosti. Sociologický časopis, 2003, 39 (2).

Městu, fenoménu velmi starému ale současně úzce svázanému s dobou moderní, věnuje sociologie soustavnou pozornost nejpozději od 10. let minulého století, kdy prováděla výzkumy Chicaga a dalších měst sociologická škola zastoupená tak slavnými jmény, jako byli Robert E. Park nebo Ernest W. Burgess. Sociologické zkoumání města našlo své místo i v domácí sociologii již před 2. světovou válkou, za všechny je třeba vzpomenout alespoň práci Z. Ullricha o pražských předměstích z konce 30. let. Po roce 1948 se sociologii města v českých zemích nevedlo o nic lépe než ostatním odvětvím oboru, díky malé ideologické zatíženosti se jí však podařilo přežít v době normalizace a dokonce poskytla útočiště badatelům, kteří by se ve svobodnějších podmínkách nejspíše věnovali jiným oblastem výzkumu nebo teorie. Z posledně jmenovaného důvodu postihl po roce 1989 sociologii města na rozdíl od ostatních oborů sociologie odliv zájmu i mozků. Věrný oboru však zůstaly jeho výrazné osobnosti, Michal Illner a Jiří Musil, kteří také mají – první jako editor a druhý jako autor úvodní přehledové stati – největší díl zásluhy na tom, že *Sociologický časopis* mohl v letoš-

ním roce vydat monotematické číslo věnované problematice urbánní sociologie.

Michal Illner v úvodu popisuje současný stav české sociologie města. Upozorňuje na to, že téma města bylo v české sociologii frekventovanější v 70. a 80. letech jako jeden z nemnoha „únikových terénů“, a konstatuje, že v současnosti čeští autoři publikují texty k urbánní problematice více v zahraničí než doma. To je situace mírně paradoxní, vezme-li se úvahu, že města v transformující se postkomunistické společnosti představují dějiště, ve kterém se často jasněji a názorněji než jinde zviditelňují výsledky sociálních procesů, ke kterým v české společnosti jako celku dochází. Nárůst sociálněekonomických rozdílů má za následek residenční segregaci, liberalizace přeshraničního pohybu obyvatelstva zvětšuje etnickou a kulturní heterogenitu měst. Praha a další velká česká města vytvářejí kolem sebe metropolitní regiony, probíhá v nich proces suburbanizace. Viděna z ptací či spíše kosmické perspektivy, česká města se stávají uzly v síti měst pokrývající povrch nejen střední Evropy, ale celého světa. Jak tyto editorem uvedené příklady ukazují, námětů, a to nanejvýš aktuálních, má dnešní česká sociologie města více než dost.

Zkoumání města je úkol vyžadující spolupráci odborníků několika oborů. Je proto příznačné, že z celkem šesti příspěvků, které obsahuje monotematické číslo *Sociologického časopisu* k urbánní sociologii, jsou dva napsány sociology, jeden pochází od etnologa a tři od sociálních geografů. Výsledkem jejich spolupráce je pestrá a přitom konsistentní mozaika pohledů na česká města, jejich vývoj a procesy v nich probíhající v posledních letech.

Číslo otvírá rozsáhlá přehledová studie Jiřího Musila „Proměny urbánní sociologie ve Spojených státech a Evropě 1950–2000“. Autor v ní shrnuje vývoj sociologie města ve Spojených státech, některých západoevropských zemích, zejména Velké Británii, Francii a Německu, a v některých zemích postkomunistických, jmenovitě v České republice (Československu), Polsku a Maďarsku. Období, v němž sleduje rozvoj urbánní sociologie, autor dělí na periody 1950–1975 a 1975–2000, a to z důvodů vnějších (fiskální krize měst v USA a krize státu blahobytu v západní Evropě po roce 1975), které se však přirozeně promítají do vnitřní změny přístupů a metod uplatňovaných v sociologických výzkumech měst.

V odstavcích věnovaných *americké sociologii* města Musil sleduje proces odpoutávání od humánní (či sociální) ekologie chicagské školy k inovacím, jaké představovala faktorová ekologie, analýza sociálních oblastí nebo teorie ekologického komplexu. V období po roce 1975 autor rozlišuje čtyři proudy amerického urbánně sociologického myšlení, jimiž jsou: 1. regulační marxismus; 2. neomarxistická kalifornská škola; 3. teorie nerovnoměrného vývoje a globalizace; a 4. kulturalistický přístup.

Pasáže pojednávající o *francouzské* sociologii města upozorňují na spřízněnost durkheimovské sociologické školy reprezentované Mauriceem Halbwachsem s chicagskou školou a na produkt fúze obou těchto směrů v díle Chombarta de Lauwe *et al.* o pařížské aglomeraci z roku 1952. Dále jsou do přehledu zařazeni významní marxističtí sociologové města Henri Lefebvre, autor vlivného konceptu produkce prostoru, a dnes světově proslulý Manuel Castells, spojený zde s chápáním města jako místa kolektivní

spotřeby a bojů o veřejné i soukromé statky.

Z autorů *britské* urbánní sociologie se v textu objevuje např. autor pojmu bytových tříd John Rex, neomarxista David Harvey, který zavedl koncepci tzv. dvou oběhů kapitálu, a zejména Ray E. Pahl, zakladatel teorie urbánního manažerismu, jež při analýze měst zdůrazňuje působení městské byrokracie jakožto podstatného faktoru urbánních procesů. *Německá* sociologie města je ve stati připomenuta např. Hansem-Paulem Bahrtem, autorem studii o výstavbě měst, neoeologickou školou (Jürgen Friedrichs a Bernd Hamm), ale také sociologickým klasikem Norbertem Eliasem, v tomto kontextu významným zejména díky knize *Dvorská společnost*.

V kapitole o urbánní sociologii socialistických zemí střední Evropy autor připomíná obecně známou kvalitu polské sociologie, líčí nadějně počátky a méně nadějně konce české sociologie města po r. 1968 a v kontextu sociologie *maďarské* upozorňuje na osobnost Ivana Szelényiho, autora studie Městské nerovnosti v době státního socialismu, kterého označuje za vůbec nejvýznamnějšího urbánního sociologa ze socialistických zemí.

V závěru autor charakterizuje cestu, již urbánní sociologie urazila od 50. let do současnosti, jako cestu od *popisu* různých stránek města, přes pokusy o jejich *výklad*, kdy spolu soutěžily neomarxistický, neoweberovský, neoeologický a kulturalistický výkladový model, k současnému *pluralitnímu přístupu* k městské problematice. Zájemci o studium sociologie města jistě ocení velmi rozsáhlou bibliografii na konci Musilova článku.

Autorka druhé stati **Annett Steinführerová** se věnuje problému setrvávání a proměny sociálních a prostorových

rozdílů a segregace ve struktuře měst. Za obzvlášť vhodný a téměř nedotčený terén k výzkumu tohoto problému považuje postkomunistická města a k empirické analýze si vybrala Brno. Z jejích výsledků jistě stojí za zmínku, že z hlediska socioekonomických ukazatelů jsou západněji položené městské čtvrti v lepší pozici než čtvrti východní. Rozdíly mezi západními rezidenčními čtvrtěmi a východními oblastmi urbánní deprivace se promítají i do demografického a etnického profilu obyvatelstva těchto částí Brna. Podobný protiklad jako mezi východem a západem existuje také mezi vnitřním městem a městskou periferií. Autorka dospívá k závěru, že lokalizace čtvrtí horních vrstev i vrstev nejnižších vykazuje výraznou stálost v čase. V poslední části své stati Steinführerová přináší výsledky dotazníkového šetření, v němž se tázala obyvatel Brna, kde by chtěli a kde naopak nechtěli bydlet. Výsledky potvrzují západovýchodní polarizaci města.

Článek etnologa **Zdeňka Uherka** se zabývá hlavními cizineckými komunitami, jež se utvořily v českých městech během posledních desetiletí a zejména po roce 1990. V úvodní části autor shrnuje výsledky sčítání lidu a poukazuje na relativně vysokou koncentraci cizinců v některých malých příhraničních městech a sídlech (13,7 % Vietnamců v Železně Rudě). Zvláštní pozornost věnuje Praze se silným (3 % podle oficiálních statistik, ve skutečnosti však mnohem více) zastoupením cizinců a specifickými podmínkami pro život cizineckých komunit. V následující části autor pojednává o vybraných skupinách cizinců a o mechanismech, které používají k adaptaci na české městské prostředí. Vybranými komunitami jsou Slováci, Ukrajinci, Arméni, Gruzínci, Číňané

a Vietnamci. Závěrem autor podává typologii adaptačních strategií, kterou vyzoroval u různých cizineckých komunit. Jsou jimi strategie 1. pracovní migrační; 2. multikulturní; a 3. asimilační, jež jsou typické zejména pro komunity 1. ukrajinskou; 2. čínskou; a 3. slovenskou.

Sociální geograf **Luděk Sýkora** se ve svém článku zabývá fenoménem, se kterým se setkal každý, kdo při občasných vyjíždkách za Prahu narazil na pozoruhodné výtvořiny tzv. podnikatelského baroka na místech, která ještě donedávna nenesla stopy civilizace, nebo na jiné projevy tzv. *urban sprawl*. Suburbanizace, nejen divoká, ale obecně, je zpracována přehledově, autor vysvětluje, co tento pojem znamená, jakých forem fenomén suburbanizace nabývá, jak lze suburbanizaci sledovat a měřit, co ji způsobuje a jaké jsou naopak její důsledky. Sociálním důsledkům suburbanizace se věnuje i závěr, v němž autor upozorňuje na tendenci k segregaci vyšších vrstev, jež je suburbanizačním procesům vlastní, a poukazuje také na možnost konfliktů mezi starousedlíky a nově příchozími v rychle se množících suburbiích velkých měst.

Průběh suburbanizace Prahy je obsahem následujícího příspěvku dalšího sociálního geografa **Martina Ouředníčka**. Historický úvod si všímá suburbanizace Prahy v 19. a 1. polovině 20. století, vystředané stagnací v období reálného socialismu. Následuje již podrobnější líčení nové suburbanizace Prahy v 90. letech. Autor konstatuje, že souběžně dochází jak ke koncentraci, tak k dekoncentraci obyvatelstva, ovšem při jistých sociodemografických rozdílech. Do Prahy se stěhují lidé zejména z ekonomických důvodů, naopak do zázemí se vystěhovávají kvůli zlepšení kvality

života. Celková migrační bilance Prahy je záporná, tzn. dekoncentrace převažuje nad koncentrací. Opačně je tomu v jediné věkové skupině, a to mezi mladými ve věku 20. až 30. let, což autor vysvětluje již zmíněnou ekonomickou motivací. V závěrečné části článku autor rekapituluje výsledky vlastního dotazníkového šetření, kterým zjišťoval trendy ve vývoji vzájemných vztahů mezi přistěhovalci a starými usedlíky v sídlech pražského zázemí. Sociální kontakty mezi těmito skupinami jsou dosti omezené, participace nově příchozích na místní správě a sociálním životě byla ve vysokém počtu případů (60 %) nulová, ale autor odhaduje, že tento stav odpovídá jen první přechodné fázi soužití a bude vystřídán zintenzivněním kontaktů mezi oběma částmi obyvatel suburbií.

Článek „Postkomunistická města v krajině kyberprostoru“ **Jiřího Novobilského**, rovněž sociálního geografa, přistupuje k problematice měst z odlišné perspektivy, a to přes jejich přítomnost ve virtuálním světě „sítě sítí“, internetu. Autor používá metodu frekvenční analýzy webových textů k měření webové reprezentace měst, tj. počtu odkazů na město na webových stránkách. Svou pozornost soustředí na tzv. města-brány (*gateway cities*), která tvoří spojující články mezi globalizovaným světem a relativně uzavřenými postkomunistickými společnostmi. Města-brány působí jako zprostředkovatelé inovací přicházejících „ze světa“ do národních společností. Srovnání webových reprezentací postkomunistických měst s reprezentacemi měst západoevropských ukázalo dvojí: 1. západoevropská města jsou reprezentována dvojnásobně oproti městům postkomunistickým; 2. západoevropská města jsou reprezentována převážně webovými stránkami v národních jazy-

cích, zatímco města východoevropská stránkami v angličtině. Další analýza beroucí v úvahu indikátory jako HDP na obyvatele, počet odkazů souvisejících s globalizací (což jsou odkazy obsahující slova *business, culture, science, congress a tour*) na obyvatele a poměr těchto odkazů ke všem odkazům na dané město přinesla následující zajímavé výsledky: 1. webové reprezentace metropolí postkomunistických zemí jsou mnohem více propojeny s globalizačními strukturami než reprezentace ostatních měst v regionu. K něčemu podobnému v západní Evropě nedochází; 2. HDP na obyvatele je u postkomunistických měst silným prediktorem počtu odkazů souvisejících s globalizací na obyvatele, což je opět jev, který v západní Evropě nelze vysledovat. Tyto výsledky vedou autora k závěru, že města-brány jakožto šířitelé inovací a globalizačních trendů jsou městským typem specifickým pro transformující se postkomunistické země.

Soubor statí je doplněn recenzemi a anotacemi publikací z oblasti sociologie města a urbánních studií. Monotematické číslo *Sociologického časopisu* věnované problematice města je nesmírně poutavou četbou pro každého, kdo se zajímá o sociálněvědní pohled na procesy probíhající tak viditelně z hlediska každodenní zkušenosti, a přitom tak skrytě co do svých mechanismů a příčin, ve městech, v nichž žijeme.

Marek Skovajsa

Jan Kratochvil (ed.): Český a slovenský exil 20. století I. + II. [„Úvodní“ a „první“ katalog k výstavám Český a slovenský exil 20. století] Meadow Art, b. m. 2002, 155 s. + 159 s.

Přes svůj poměrně značný rozsah a ještě větší sociální význam se dosud československé emigrační procesy 20. století nestaly, s výjimkou poválečných reemigrací, předmětem systematického vědeckého zájmu. Na vině tu samozřejmě byly historické sociopolitické zvraty českých vlád, přičemž vztah mocenských špiček k této problematice byl mnohdy více než negativní. Možnost svobodného bádání v dějinách českých emigrací 20. století se otevřela až po Sametové revoluci, avšak přesto toto téma dosud zůstává velmi chudé. Například M. Otáhal, který nedávno shrnul výsledky nejnovějšího historického výzkumu o období tzv. normalizace, mu proto ve své práci nemohl věnovat ani jedinou kapitolu (Otáhal, Milan: *Normalizace 1969–1989. Příspěvek ke stavu bádání*. ÚSD AV ČR, Praha 2002). Mezi nemnohé výjimky patří práce K. Kaplana, V. Prečana, autorů olomouckého Centra pro česká exilová studia či pražského Etnologického ústavu; vesměs jde však pouze o dílčí studie, jejichž celkový počet je nevelký a kvalita mnohdy nedostatečná (viz mou studii *Reemigranti a sociálně sdílené hodnoty*. SoÚ AV ČR, Praha 2002, s. 11–25). V této situaci, zdá se, je jakýkoliv pokus o hlubší rozkrytí této tak málo známé kapitoly našich dějin třeba přivítat jako zcela zásadní badatelský počín. O recenzovaných sbornících, třebaže jejich záměr byl právě takový, to však naneštěstí neplatí.

Výpravné (a tím bohužel pro většinu českých vědeckých pracovníků dosti drahé) sborníky vznikly jako doprovodné texty k brněnskému souboru výstav *Český a slovenský exil 20. století*, svým rozsahem a charakterem však výrazně přesahují formát standardních výstavních katalogů. Jejich aspirací se proto logicky stal hlubší rozbor sledované problematiky

(II., s. 12–13), v řadě případů aspirující na odbornou analýzu, jindy zase zpracovaný formou angažovaných vzpomínkových esejů. Tato žánrová kombinace by sama o sobě mohla být velmi přínosnou, stejně jako publikované velké množství fotografického materiálu, avšak přílišná vázanost prací na expozice se stala jednoznačně překážkou (sborníky opakují zásadní koncepční chyby zmiňovaného souboru výstav), stejně jako naprosto nedostatečné teoretické zázemí většiny autorů. Velká šance, jež byla prostřednictvím tohoto projektu české odborné veřejnosti dána, byla naneštěstí do značné míry promarněna. Mimo jiné snad i vinou angažování řady laických nadšenců (včetně editora), kteří nebyli s to pochopit metodické požadavky skutečné vědecké práce (výběrem příspěvků počínaje, přes mizivou snahu o jejich vzájemnou provázanost až po absenci poznámkového aparátu v jinak vysoce zajímavé studii V. Chyského – I., s. 34–53 – ačkoli na něj text odkazuje). Z hlediska etiky vědecké práce je dále třeba zpochybnit E. Freundem provedený „výběr“ informací z jinde publikovaných studií, který nabyl mnohastránkového rozsahu, aniž by se jeho autor „obtěžoval“ dodržováním náležitých citačního úzu (I., s. 106–118). Jinak řečeno, jde o plagiát nejhrubšího zrna.

Jako ještě závažnější však shledávám chyby konceptuálního a teoretického rázu. Předně je totiž třeba se ptát, co bylo předmětem zájmu autorů? Byly to jednotlivé vlny českých a slovenských emigrantů, směřujících na Západ v období vlády komunistického režimu (na což ukazuje úvodní slovo P. Pitharta – I., s. 14–19), nebo i emigrace v období druhé světové války, nebo konečně všichni ve 20. století v zahraničí žijící Češi a Slováci, ať již se tam dostali kdykoli a z jakých-

koli důvodů (např. soubor fotografií Čechů v Kazachstánu, kteří na území někdejšího carského Ruska přišli v 19. století – I., s. 154n.)? Tvůrci projektu se zřejmě rozhodli pro poslední zmíněné řešení, avšak tu je třeba říci, že „mnohdy méně bývá více“. Vzájemná provázanost různých typů českých emigračních vln tří posledních století je totiž ve většině případů velmi malá až nulová a vědecká hodnota jejich případných komparací (o které se však jednotliví autoři ani nepokusili) – vzhledem ke zcela zásadní disparitnosti předmětných jevů a jejich dobového politického, sociokulturního a ekonomického kontextu – zcela zanedbatelná. Snad jen demografové či sociologové migračních procesů by se mohli pokusit o souborné komparativní zpracování všech těchto extraterritoriálních pohybů obyvatelstva, avšak nikdo takový se mezi autory recenzovaných sborníků nevyskytl. Nadto vlastně žádný z autorů nepostihl celé období od 18. do konce 20. století. Jednotlivé příspěvky tak zůstávají „výkřiky do tmy“ bez jednotící linky, bez jasné celkové koncepce a konečně – jak již bylo zmíněno – i bez jednotné výkladové formy. Zatímco například A. Procházkova (I., s. 20–26) zvolil beletrizující zpracování neúspěšného pokusu o přechod hranic v komunistickém období („vypůjčil“ si přitom ovšem jeden z centrálních motivů Londonova *Tuláka po hvězdách*), V. Chyský v již zmiňované studii *Exil jako důsledek totalitarismu*, která je jednou z nejlepších, kombinoval formu odborné studie s osobními vzpomínkami. Oba autoři – a stejně tak I. Drahalová (pojednávající o vzniku exilového *Českého slova*), J. Loewi (vzpomínající na své vydávání *Práva lidu*), M. Příbáň (zkoumající exilovou literaturu do r. 1956), B. Čelovský (diskutující palčivou otázku odhalení básníka

P. Javora coby agenta StB) a do určité míry J. Sapák (emigrující architekti) a J. Šetlík (výtvarní umělci) – zaměřili svou pozornost na československou emigraci v letech 1948–1956. Naopak J. Kaprál (biografický profil skladatelky V. Kaprálové, v závěru své studie však až nechutným způsobem propagující některé současné umělecké aktivity, viz I., s. 31–33), J. Papež (píšíci o exilových aktivitách katolické tělocvičné jednoty Orel), J. Němčanský (skauting), či již zmiňovaný E. Freund (v obsahu – I., s. 10 – ovšem uváděný jako „Freud“!) se věnovali české emigraci v období druhé světové války. Ještě starší emigrační proudy a jejich vývoj v zahraničí zachytily J. Novotná a V. M. Rollová (tzv. Masaryktown u Toronto), J. Krist (české divadelnictví v zahraničí), zatímco studie P. Tošnerové *Doteky pošty a exilu* se se sledovanou problematikou zcela minula, pojednávajíc vlastně vývoj českého poštovníctví v první polovině 20. století se zvláštním zřetelem k období první a druhé světové války (II., s. 114–131). Podobně mimoběžný je ostatně i příspěvek editora obou sborníků J. Kratochvila, soubor jeho publikovaných i nepublikovaných cestopisných črt z návštěvy jižní Afriky na konci 60. let (I., s. 120–145).

S otázkou nejasného vymezení badatelského pole přitom souvisí i teoretické uchopení studované problematiky. Jinak řečeno, v české literatuře obvyklé avšak silně zastaralé dělení na „emigraci“ (rozuměj: osoby, které odešly do zahraničí z ekonomických důvodů, čímž do určité míry „zradily národ“) a „exil“ čili politické uprchlíky před totalitárními režimy, jejichž jedinou snahou bylo „pomoci rodné zemi.“ Třebaže se například J. Kratochvil vůči tomuto dělení ohrazuje (II., s. 12), nevalilo mu zřejmě natolik, aby slavný text F. Peroutky z r. 1948, kde se objevuje poprvé (byť I.

Barteček zajímavě spekuluje, že jeho skutečným původcem mohl být vynikající historik-emigrant O. Odložilík – II., s. 132), neumístil jako *motto* před první sborník (I., s. 11)! A podobně si počínají všichni ostatní autoři, takže například z Masaryktownu u Toronto, farmy československých emigrantů z meziválečného období, sloužící hlavně k rekreaci, koupání a pořádání pikniků, jakoby se stalo významné „exilové“ centrum! Na tomto místě nutno poznamenat, že nepovažuji za omyl zařazení popisu uvedené korporace kanadských Čechů do sborníku, nýbrž samotný jeho název a koncepci, která slibuje něco, co neplní a co je vpsledku nesplnitelné. Jak jsem již ukázal jinde, žádné striktní dělení na politické a ekonomické emigranty totiž není možné (*Reemigranti, o. c.*, s. 10) a k témuž závěru dochází i současná světová odborná literatura (cf. např. Faist, Thomas: *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*. Clarendon Press, Oxford 2000, s. 22–25; Castles, Stephen – Miller, Mark J.: *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*. Guilford Press, New York – London 1998, s. 76). Diferenciace mezi (politickými) uprchlíky a (hospodářskými) migranty je totiž dílem politicko-právní kultury, eventuálně se projevujícím v politické publicistice, nikoli vědeckými kategoriemi. Jako taková musí být v naší odborné literatuře zákonitě odmítnuta, jako se to již stalo všude ve světě, což nijak nesnižuje význam zahraniční politické, kulturní a další práce některých našich emigrantů v boji proti totalitním režimům 20. století nebo při propagaci českého národa.

Zastaralé teoretické koncepce a nevědecká metodika tak zůstávají hlavním problémem naprosté většiny příspěvků

obou recenzovaných sborníků, čímž prakticky vylučují jejich vědecké i publicistické využití. Někteří autoři – nutno podotknout, že ti lepší – se přitom pokusili nahradit absentující metodu přemírou faktografie, jako například J. Šetlík v článku *České a slovenské umění v exilu* (II., s. 64–88). Výsledkem ovšem je „telefonní seznam“ více než stovky jmen českých umělců, kteří ve 20. století působili v zahraničí, bez skutečné analýzy jejich díla. I zde se nadto objevila teoretická nedostatečnost autora, který soudí, že „s emigrací pochopitelně nesouvisely krátké ani dlouhodobé pobyty českých umělců v zahraničí“ v období před druhou světovou válkou (II., s. 66). Proč? Vyjdeme-li z definice OSN, „emigrantem“ je přeci každý, kdo více než rok trvale žije mimo zemi svého trvalého bydliště (nejde-li ovšem o „uprchlíka“); autor jistě má právo s touto obecně užívanou definicí nesouhlasit, pak ale musí uvést přinejmenším definici vlastní, což zajisté neudělal, ne-li také důvody pro tento postoj. Přílišnou zabarveností subjektivními pocity, přeceňováním autopsie, však trpí i jinak kvalitní studie V. Chyského. Například v otázce „donucení“ některých emigrantů k tomu, aby si tzv. upravili vztah s ČSSR (I., s. 47), nebo v tom, že „lidé, kteří odešli z vlasti před komunizmem, opouštěli své domovy ... bez jakýchkoli časových představ návratu“ (I., s. 48), což sice platilo pro emigraci od 60. let (autorův případ), nikoli však pro uprchlíky bezprostředně po Únoru (cf. např. Machotka, Otakar: *Mezi domovem a exilem*. Praha 2001, s. 64). Autor tohoto příspěvku navíc jakoby občas zapomínal na žánr, ve kterém píše, a odborný styl „vyměnil“ za osobní invektivy vůči spolu-emigrantům, aktivním bojovníkům proti komunistické diktatuře, kteří ji kdysi v mladickém

nadšení pomáhali budovat (P. Kohout, J. Pelikán ad.; I., s. 37–38). Většina ostatních příspěvků však naneštěstí nedosáhla kvalit těch zmiňovaných, nebo se zaměřila na natolik obskurní témata, že jim na tomto místě nelze věnovat pozornost. Velká šance, již představovalo uspořádání výstav o československé emigraci a související příprava obou sborníků, proto zůstala využita zcela neadekvátně. To je jistě škoda, zejména uvážíme-li vložené prostředky a zároveň vysokou aktuálnost studia této problematiky, nicméně nezbyvá než doufat, že díla se vbrzku chopí skutečně erudovaní badatelé. *Zdeněk R. Nešpor*

Brunski, Jan Jacek – Maur, Eduard – Puřaski, Michal – Valenta, Jaroslav (eds.): Mezi dvěma transformacemi. Československo a Polsko v letech 1947 (1948) – 1989. MŠMT ČR + FF UK, Praha 2001. 237 s. ISBN 80-7308-015-X.

Československo a Polsko sdílely ve druhé polovině 20. století (jakož i kdykoli dříve) řadu společných osudů, často ovšem způsobených vnějšími příčinami, tedy přináležením k sovětskému bloku. Vnitřní situace obou zemí byla naopak v mnohém zcela odlišná, počínaje příležitostnými „nákupními razími“ obou národů do pohraničních oblastí toho druhého, kde právě bylo lze koupit nedostatkové zboží, až po odlišný postoj vládnoucích elit ke vzdělávání a vědecké diskusí. K naší smůle to bylo v tomto druhém případě většinou spíše Polsko, které mělo co nabídnout, od svých úzkých kontaktů s moderní francouzskou historiografií až po známé studie z fenomenologie náboženství. Situ-

ace po roce 1989 pak obě země opět jakoby spojovala, naší společnou socioekonomickou transformací, a přece zase rozdělovala, neboť odborná veřejnost téměř bezvýhradně obrátila svůj zrak k Západu, aniž by se zajímala o to dobré, co bylo vytvořeno v těsném sousedství. Opět je přitom tento nezájem, naneštěstí, patrnější na české straně hranic, neboť Evropa pro nás jakoby „končila“ nejen za Břeclaví, ale také na těšínském hraničním mostě. Neuvědomujeme si přitom, že tímto exkluzivismem, patrným bohužel i mezi odborníky, ochuzujeme především sami sebe a v důsledku nezbytně prohráváme v konkurenci právě s oním Západem, který se tak horlivě snažíme dohánět či napodobovat.

Polsko, v mnoha vědeckých (a především společensko-vědních) oblastech podstatně vyspělejší, než bylo socialistické Československo, a jehož věda se po pádu železné opony dále slibně rozvíjí, pro nás naneštěstí přestalo být studnicí poznání, aby zůstalo toliko místem levných nákupů. Vzhledem k této tristní skutečnosti lze jistě uvítat rozsáhlý plán *Stálé společné česko-polské komise humanitních věd*, která v součinnosti s oběma resortními ministerstvy v letech 1999–2001 uspořádala tři mezinárodní vědecké konference, mapující společné znaky i rozdíly českého a polského vývoje od roku 1944 do současnosti. Ještě záslužnější pak je skutečnost, že péči této komise spatřil světlo světa první konferenční sborník, zabývající se obdobím vlády komunistického režimu v obou zemích a tím výrazně přispívající nejen k hlubšímu vzájemnému poznání, nýbrž i k širšímu odbornému rozhledu a k podstatným teoretickým a metodickým posunům v myšlení badatelské veřejnosti obou zemí. Jakkoli přitom mám za to, že vůči přítomnému sborníku nelze

přístupovat bez výhrad, právě tento jeho přínos dlužno považovat za zcela zásadní. Méně lichotivá je však již skutečnost, že sborník nadmíru jasně ukazuje stávající podstatné zaostávání značné části české odborné veřejnosti za našimi polskými kolegy. Měl by proto být především mentem tohoto stavu a zároveň významnou pobídkou k dalšímu rozvoji našich humanitních a společenských věd, neboť právě v této oblasti může další spolupráce s našimi severovýchodními sousedy přinést řadu významných zlepšení. Je přitom velmi slibné, že právě to bylo cílem organizátorů zmiňovaných konferencí a vydavatelů sborníku.

Věnujme však pozornost samotné recenzované publikaci, editory rozdělené do dvou částí; první část obsahuje šest příspěvků českých historiků, vydávaných v polštině (s. 9–118), zatímco druhá sedm česky psaných příspěvků polských autorů (s. 119–232). Samo toto rozdělení přitom nelze považovat za zcela šťastné, důležitější však je především obsah. Čeští i polští autoři se pokusili o jakési globální postižení sledovaného období ve svých zemích, přičemž pole svého zájmu si rozdělili v podstatě podle oborů, v nichž pracují – na dějiny hospodářské (V. Průcha), literární a kulturní (P. Janoušek; S. Bednarek), politické (J. Kocian, J. Pernes; J. Holzer, J. Eisler, T. Marczak), respektive politicko-právní (J. Rychlík) či sociopolitické (J. Wrona) a náboženské (J. Šebek; J. Žarin). A právě zde je třeba zdůraznit podstatný rozdíl mezi českou a polskou reprezentací. Neboť zatímco čeští autoři se věnovali například především institucionálním politickým dějinám (s čestnou výjimkou J. Rychlíka, jenž při diskusi o genezi a formě federativního československého uspořádání na s. 91–106 věnoval značnou pozornost také sociální realitě, tedy „fasádnosti“

a vnitřní prázdnotě této instituce v normalizačním období; Rychlík byl také jedním mála českých autorů, který své pojednání opřel o skutečný archivní pramenný výzkum, nikoli pouze o pře-
 vyprávění dávno známých skutečností), jejich polští kolegové „šli na politiku“ docela jiným, po mém soudu mnohem modernějším způsobem. J. Holzer zvolil pohled – řekněme – strukturalistický, popsal ústřední sociopolitické mocenské tendence v jednotlivých obdobích komunistické vlády v Polsku, aby období komunistické vlády rozdělil do čtyř distinktivních etap – stalinistické (1948–56), autonomního komunismu (1956–70), pragmatického komunismu (1970–80) a pozdní krize komunistického režimu (1980–89) (s. 119–131). J. Eisler (s. 133–158) naproti tomu zkoumal fenomén „krize“ vládnoucího režimu, přičemž se – stejně jako český autor J. Pernes (s. 83, resp. 134) – „odrazil“ od přístupné slovníkové definice tohoto pojmu, nezůstal však u ní, nýbrž se jejím prostřednictvím pracoval k „historicko-lingvistické“ (ve smyslu tzv. lingvistického obratu moderního dějepiscetví) analýze předmětných událostí. Neotřelý úhel pohledu mu přitom dovolil analyzovat zdánlivě disparátní fenomény jednotlivých „měsíčních událostí“ (je obecně známou skutečností, že polské krize bývají označovány názvy měsíců, kdy k nim došlo; autor na to upozorňuje na s. 135) ze strukturního a funkcionálního úhlu pohledu, upozornit na jejich společné jmenovatele a v neposlední řadě na komparačně významnou skutečnost, že totiž „periodické výbuchy sociální nespokojenosti, nabírající někdy násilnou podobu, byly polskou zvláštností“ (s. 158). Ještě netypičtěji – alespoň pro českého čtenáře, který s historiografií naneštěstí obvykle nespojuje sociologické analýzy a pokud,

tedy kvantitativní – k politickým dějinám přistoupl J. Wrona. Lubliňský historik, vědomě navazující na dílo i u nás známého A. Packowského, se totiž zaměřil na otázky rekrutace a fungování mocenských elit komunistického režimu i elit jemu protivných (s. 159–171). Zdařile se mu tím podařilo propojit klasické politické dějiny se sociologií politiky a vládnutí, i pro historickou analýzu otevřít otázky dosud spojované převážně se současností nebo jen s nejnovějšími dějinami (cf. např. s. 160). Wrona přitom zdůraznil postupnou proměnu způsobu vzniku vládnoucí špičky společnosti, kdy v padesátých letech nahradily skutečné vedoucí představitele PLR, doposavad vycházející z řad lidí formovaných Kominternou, osobnosti vyhovující modelu stranického odborníka, aby i oni, na samém sklonku režimu, alespoň částečně uvolnili místo loajálnímu expertům. Autor tak z jiného úhlu pohledu a naprosto nezávisle došel k týmž závěrům, jaké před nedávnem publikoval politolog M. A. Orenstein (*Out of the Red. Building Capitalism and Democracy in Postcommunist Europe*. Ann Arbor 2001: University of Michigan Press, s. 25 nn.) a stejně úspěšný byl i při své analýze sociální funkce intelektuální a kulturní elity uvnitř opozice. Referáty českých historiků na daná témata bohužel naopak vyzněly dosti staticky; ani J. Kocian, dlouze popisující politický systém socialistického Československa (s. 43–81), režimním krizím se věnující J. Pernes (s. 83–90), ani ekonomický historik V. Průcha (s. 9–29) v nich nadto nepřinesli žádná významnější nová poznatky.

Abych však nezůstal zaměřen pouze na politickou historii, téma sice důležité, nicméně v rámci moderního dějepisu rozhodně nikoli jediné, se stejným protikladem studií polských a českých historiků se setkáváme například i v případě

literární/kulturní historie. Pražský literární historik P. Janoušek se ve svém příspěvku zaměřil především na počátky komunistického období, v kulturní oblasti těžce poznamenané tuhým stalinismem, s nímž „zhřešili“ prakticky všichni tehdy publikující, aniž se později s tímto poklesem dokázali veřejně vyrovnat (s. 31–42). To je jistě pravda, nicméně pravda dávno již známá (navíc rozhodně neplatí, jak Janoušek tvrdí na s. 40, že bychom dnes neměli k dispozici značné množství autobiografií věnovaných tomuto tématu, jakkoli jejich výpovědní hodnotu zajisté nelze přeceňovat). Naproti tomu jeho polský protějšek S. Bednarek, který se nadto neomezil toliko na pole literární, nýbrž na kulturu jako celek, nejen že postihl celé sledované období, nýbrž velmi výstižným způsobem charakterizoval postupné proměny mocenského ovlivňování umělecké tvorby a zároveň i různé cesty její postupné polooficiální i vyloženě nelegální emancipace (s. 183–198). Za Bednarekova největší zásluhu však lze považovat jeho podstatný překrok k antropologii, neboť si uvědomil, že kultura by neměla být pojmána toliko ve smyslu umělecké tvořivosti, nýbrž také jako symbolické universum, generující sociální a kulturní hodnoty v nejširším smyslu (s. 195; tento historicko/sociálně-antropologický pohled na kulturu se přitom samozřejmě může opřít o dílo M. Webera). Uplatnění axiologického hlediska dovedlo Bednareka například k výstižné charakteristice války o symboly mezi komunistickým režimem a jeho (začasté tichými) odpůrci, ale stejně i k obecnějším úvahám o axiologické erozi reálně-socialistické společnosti (obojí s. 197). K analýzám jež dosud v českém prostředí citelně postrádáme. Vlastně jedinou oblastí, kdy český autor bezvýhradně překonal svůj protějšek,

tak po mém soudu zůstávají náboženské dějiny. Mladý pražský historik P. Šebek ve svém příspěvku rozebral situaci českých katolíků (s. 107–118), aniž přitom upadl do zřetelně konfesionálně podmíněných postojů svého polského kolegy J. Žarina, nenáležitě znevažujících například známou polskou religionistickou školu (s. 216). Škoda jen, že Šebek věnoval až příliš pozornosti vývoji oficiálních institucí a nezaměřil se blíže na otázky neinstitucionální zbožnosti (jak to i na českém materiálu již před časem udělal např. G. Kepel: *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno 1996: Atlantis, s. 80–88), potažmo i nejružnějších forem privatizované religiozity (cf. D. Lužný: *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno 1999: MU, s. 72–90; konkrétně např. Z. R. Nešpor: „Česká folková hudba 60. – 80. let 20. století v pohledu sociologie náboženství.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 39, 2003, 1, s. 79–97). Za nepřilíší šťastnou považuji i jednostrannou Šebkovu orientaci na katolickou církev, jakkoli největší náboženskou skupinu v Československu a konečně i v ČR, neboť například komparace postojů jednotlivých komunistických států ke katolíkům a k protestantům, stejně jako k řeckým katolíkům (mimochodem: z hlediska katolického kanonického práva jsou samozřejmě katolické církve východního obřadu společenstvími uvnitř obecné církve, tedy není důvodu je z výkladu o československém katolicismu vylučovat, právě naopak) by zajisté přinesla významné badatelské výsledky. Stejně tak je škoda, že Šebek vedle ekumenických diskusí 60. let (s. 113) nezmínil dobově velmi ozvučné – a to i na mezinárodním poli, vzpomeňme německých překladů Machovcova *Ježíše pro moderního*

člověka a konec konců i Kalivodovy *Husitské ideologie* – diskuse mezi křesťanskými teology a některými reformními komunisty (V. Gardavský, M. Machovec), které posléze významně přispěly ke sblížení obou skupin uvnitř disentu.

Posledně zmiňované výhrady – které zajisté nesmí být chápány jako kritika Šebkovy práce, nýbrž jako jisté podněty pro další studium této tak dlouho zanedbávané oblasti historického a sociologického bádání – mě však dovádějí k celkovému zamyšlení nad recenzovaným sborníkem. Jeho základním nedostatkem, patrným více na straně českých autorů, totiž je neschopnost komparativního přístupu, ač právě ten byl vydavateli proponován. Jednotlivé dílčí studie tak popisují českou či polskou minulost, jejich autoři se však většinou nedovedli odpoutat od konkrétní studované problematiky a pojmut jí v širším mezinárodním kontextu. Tato komparace je ponechána až čtenáři v naději, že jí bude s to učinit – proč by ale měl, nebyli-li toho schopni samotní autoři? Navíc by nemělo jít pouze o srovnání česko-polské, nýbrž i dalších zemí někdejšího východního bloku (typicky např. Maďarska) a v některých případech (kulturní dějiny jsou zde příkladem *par excellence*) dokonce celoevropské nebo celosvětové. Právě z tohoto důvodu považuji za bezúčelné i bilingvní vydání recenzované publikace, neboť zatímco vzdělaný čtenář by rozuměl textu, ať už by byl psán tím či oním jazykem, čtenář průměrný – pokud se mu sborník dostane do rukou – prostě jinojazyčné texty přeskočí, aniž by pak k nějakému srovnávání mohlo dojít. Smysluplnosti této intelektuální libůstky si nejsem jist ani z toho důvodu, že žádný z překladů není autorským, což v některých případech vyvolává pochybnosti stran srozumitelnosti textu (nevidím

například důvod hovořit o epoše gen. Jaruzelského jako „o válečném stavu“, když v češtině existuje termín „výjimečný stav“ apod.). Konečně ve sborníku se uplatnila mezi historiky jistě pochopitelná, nicméně nenáležitá tendence upřednostňovat výklad o počátcích českého a polského komunistického režimu před jeho dalším vývojem. Ono nešťastné implicitní přesvědčení, slovy M. Blocha, že „jsou počátky začátek, který vysvětluje. Či hůře, který stačí k vysvětlení“ (*Cahiers du CeReS* 8, 1995, s. 128). Ačkoli chápu důvody, které k tomuto způsobu zpracování vedly, počínaje důvody teoreticko-metodologickými (v českém prostředí na ně upozornil např. Z. Beneš: *Dějiny a přítomnost: Zamyšlení nad povahou soudobých dějin. Soudobé dějiny* 6, 1999, 1: 45–54), nutno přiznat, že jeho výsledkem je nedostatečné naplnění proponovaného plánu a samozřejmě nižší celkový badatelský přínos. Stejně jako neřešení řady důležitých otázek teorie historické práce a jejího vztahu k příbuzným disciplínám, jež se s nebyvalou razancí projevují (či spíše: měly by se projevat) právě při diskusích nad nejnovějšími dějinami.

Uvedenými svými výhradami přítomni jak nechci snižovat význam recenzovaného sborníku, který jsem označil v úvodu. Právě naopak. Měli bychom si však uvědomit, že představuje zatím jen první krok na cestě, jíž by se měla české historiografie a další humanitní a společensko-vědní disciplíny ubírat, budou-li chtít dosíci v silné mezinárodní konkurenci toho postavení, které kdysi zastávaly. Sborník *Mezi dvěma transformacemi* otevírá cestu nepochybně vysoce potřebné mezinárodní a transdisciplinární spolupráci, avšak to rozhodně nestačí – jak se tato spolupráce bude dále vyvíjet, to ukáže teprve čas. *Zdeněk R. Nešpor*

Jaroslav Krejčí, Postižitelné proudy dějin. Sociologické nakladatelství, Praha 2002, 1. vydání, 563 s.

V době, kdy v historiografické produkci domácích nakladatelů převažují spíše tituly zabývající se historií dílčích oblastí, institucí či společností, vydalo Sociologické nakladatelství v ediční řadě Studijní texty knihu, která se pokouší o panoptický pohled na dějiny.

Autor sám svůj projekt traktuje jako „sociologické úvahy o průběhu dějin“ (str. 177), jejichž snahou je „porozumět toku dějin“ (str. 9). Máme tedy pole, ve kterém je výklad veden. Historický vývoj lidské společnosti Krejčí sleduje ve třech rovinách přiblížení: makro – jakožto dějiny civilizací; mezo-dějiny ekonomicko-politických konfigurací (jako např. feudalismu) plus dějiny hlavních náboženství v souvislosti s vývojem vědomí etnicity a postupem politické konsolidace dílčích společností a nakonec mikro-dějiny signifikantních transformací (např. revolucí). Text je doplněn 16 přehlednými mapkami a samozřejmě jmenným i věcným rejstříkem. Kniha je zčásti kompendiem již publikovaných textů, ty jsou zde zasazeny do širších souvislostí a hlavně doplněny obecnými teoretickými statěmi.

Jak vidno, výklad má trychtýřovitý tvar, první část člení dění v celém historickém světě napříč časem. Autor postuluje existenci šesti civilizačních oblastí (v morganovském smyslu, tzn. existence měst, dělby práce a písma), které odrážejí šest „základních existenčních pozic člověka“ (např. teocentrismus klínopisné Mezopotámie nebo antropocentrismus olympského Řecka). Tato „paradigmata

lidského údělu“ procházejí různými typy transformací; jejich popis na jedné straně a popis společenských jednotek jakožto jejich nositelů pak tvoří náplň dalšího výkladu. První zúžení pole úvah je tématické zaměření na dějiny politických a hospodářských změn civilizovaného Starého světa. Ty ovšem nelze pojednat bez přihlédnutí k dějinám náboženských proměn dílčích oblastí, což se zvláště ukazuje v případě Levanty. Stejná rovina zúžení látky, pojednaná v samostatném oddíle, představuje diferenciaci lidských společenství, co se týče jejich státních či k takovému politickému útvaru spějících uskupení. Na rozdíl od dějin ekonomicko-politických konfigurací zde však autor uvažuje celý současný svět. I zde je samozřejmě výklad vázán na dějiny světových náboženství a dále na možné koncepty národnosti (jazykové, náboženské, politické). Jestliže tento „mezzoskopický“ pohled byl zaměřen zejména na možná vymezení společenských jednotek v dějinách, pak poslední nejužší „mikroskopický“ pohled zabírá spíše typy jejich proměn v čase. Jako příklad transformací majících nadnárodní dopad vzorově posloužily: 1. Francouzská revoluce (1789 a následně) coby přeměna západní křesťanské civilizace v civilizaci lidských práv a tržního hospodářství, 2. Ruská revoluce (1905 a následně) coby pokus o „dotažení“ francouzského příkladu ve prospěch nižších vrstev a 3. Čínská revoluce (1911 a následně) jako naroubování nejprve evropsko-amerického, záhy ruského modelu sociální formace na domácí sociálně-kulturní tradici (konfucianismus). Lokální přeměny civilizačních paradigmat jsou demonstrovány na příkladu Turecka, Íránu, Japonska a Mexika.

Vzhledem k syntetizující povaze díla by nebylo smysluplné mu vyčítat povšech-

nost, s jakou jsou dílčí dějinné události pojednány. Otázky typu: je třináct stránek na popis francouzského revolučního dění (1789–1870) hodně nebo málo, jsou vyloučeny. Snahou je přeci vyložit dějinný běh vcelku, nikoli jeho epizody. Jenže právě zde se vynořují problémy. Nelze nic namítat proti Krejčího vyprávění o dění ve výše uvedených společenských formacích, jsou to vlastně pozoruhodné příběhy a ani nevádí, že tyto peripetie civilizací, národů či náboženství už čtenář většinou zná z monografií, jež se jim věnují podrobněji i fundovaněji. Problémem je výsledný obraz složený z těchto popisů. Co ho drží pohromadě? Obecná a tradiční schémata; lze je shrnout pojmy: původ, kauzalita, rozum, struktura, pokrok. Tyto výkladové postupy však nikde nejsou explicitně pojmenovány, a tak může čtenář nabýt dojmu, jakoby byly dějinám vlastní. S tím souvisí autorova bezmezná důvěra v hodnoty západní tradice, jež se line celou knihou – jakoby „vyspělost“ ostatních společností byla poměřována blízkostí k západní představě lidských práv a parlamentní demokracie – a explicitně se ozývá například v samém závěru, kde si Krejčí klade otázku, zda se naše euro-americká civilizace udrží u „kormidla hlavního proudu světových dějin“ nebo bude vystřídána „novým, biologicky méně opotřebovaným lidem“ (491). Takové teze poplatné naivnímu pozitivismu 150 let starému činí dílo přinejmenším anachronickým.

To se nejvíce ukazuje v poslední části knihy, ve které si autor klade za cíl vyložit obecné trendy dějin, kdy dějinami autor automaticky rozumí „velké dějiny“, tzn. dějiny velkých politických událostí (nikoli tedy třeba dějiny smrti, prsa nebo pšenice). Využívá zde obou možných základních popisů – vnějšího i vnitřního.

Prvního zejména tehdy, když za dějinnými událostmi vidí „motivační faktory“ (tj. „zájem, přesvědčení, napodobení a donucení“; 423) či dokonce „génia“ (429) jejich aktérů, nebo když je vysvětluje odkazem k obecným tvrzením typu: „majetek pomáhá k moci a politická moc k majetku“ (429). Jinde se kloní spíš k vnitřnímu popisu a dějinám přisuzuje inherentní „logiku“ („.../ specifická epochy není zpravidla dána nějakou pevnou strukturou, ale nějakými vývojovými vzorci /.../ Jde o současné kauzálně i teleologicky podmíněné procesy sociální akce s nějakým záměrem nebo podvědomě zabudovanou tendencí“; str. 120). Že tyto své výkladové strategie nikde explicitně nepředestírá, je už myslím jasné. Očekávání rovněž splňuje autorovo určení onoho obecného dějinného trendu, jímž je „růst kulturního fondu lidstva“, přičemž prý „nelze mít nic proti tomu, když v tom někdo spatřuje smysl dějin“ (439).

V parafrázi na R. Chartiera lze tedy závěrem shrnout, že přízraky filosofii dějin typu Spenglera nebo Toynbeeho – jehož inspiraci je autor, podle vlastních slov, nejvíce zavázán – ještě zdaleka nejsou zažehnány.

Jan Brabec

**Acta Universitatis Carolinae –
Philosophica et Historica 3 –
1997, Studia Ethnographica X.**

Praha, Univerzita Karlova v Praze,
Nakladatelství Karolinum 2000,
163 s., anglická resumé příspěvků,
bibliografie ediční řady v letech
1972–1998.

Jubilejní svazek sborníku pracovníků
vrcholné české etnologické historické
institute – Ústavu etnologie Filosofické

fakulty University Karlovy v Praze – je jistě především příležitostí k zamyšlení nad otázkou Kam kráčíš, etnografie (nebo etnologie)?

Aniž by to zpravidla bylo jejich prvotním záměrem, etnografové a etnologové z jednoho z nejprestižnějších pracovišť našeho oboru spolu se svými kolegy – externisty poskytli dostatečný materiál ke zvážení hlavních vývojových tendencí, které se v české etnografii a etnologii bud' prosadily, nebo by měly zvítězit.

Za vůbec nejzávažnější pokládám reflexi problému proudění stále existujících a inspirativních sociálních věd, konkrétně na kritickém zhodnocení některých problematických tezí výstupu Kam směřují sociální vědy Wallersteinovy skupiny, zvláště redukci etnologie na čistý popis (František Vrhel, lingvista, etnolog a překladatel). Vedle Vrhelových poznámek k otázce „svěrázu“ sociálních věd náleží k metodologickým příspěvkům rovněž esej *Nezávislé myšlení, věda a civilizace* od Leopolda Pospíšila, odborníka na antropologii práva, který detailně prozkoumal čtyři odlišné terény. Pospíšil v ní obhazuje solidní terénní výzkum se znalostí příslušného jazyka a zavrhuje postmodernistickou školu Clifforda Geertze. Zároveň podtrhuje princip nezávislosti a originality ve vědě („ismy přicházejí a odcházejí“). K těmto dvěma pracím náleží i zamyšlení etnomuzikoložky Zuzany Jurkové, která zvažuje moderní výchozí pozici etnomuzikologa v terénu a dává „praktický návod“, jak metodologicky při zkoumání hudebního folkloru postupovat. Neméně metodologicky zajímavý příspěvek je i článek dvou pedagogů Ústavu etnologie FFUK v Praze – Jana Pargače a Miloše Tomandla, představujících výzkum vztahu „přímých aktérů“ k „žitému prostoru“ v České republice. Emický pří-

stup, dnes populární nejen v etnologii, autoři uplatňují ve vyhodnocení materiálu získaného metodou plošného dotazníkového šetření. Jejich informatori se stala specifická skupina obyvatelstva – stálí dopisovatelé Národopisné společnosti. Právě u těchto lidí na střední a jižní Moravě a také v jižních Čechách zjistili autoři živé vědomí příslušnosti k etnografickým regionům, zatímco v Čechách je tato vazba v pozadí. Vzhledem k trendům, které se prosazují v Evropě, lze očekávat, že právě takovéto výzkumy projevů poměru regionálního a lokálního vědomí budou jedním z nosných témat našeho oboru. Další mimořádně progresivní specializace – výzkum města – je ve sborníku zastoupena sociokulturním zamyšlením nad polským městem ve filosofii a praxi poválečného režimu. Teze profesora Leszeka Dziegiela, ředitele Ústavu etnologie UJ v Krakově, lze přitom použít – i když ne zcela mechanicky – i na český materiál.

Druhý tematický okruh svazku – totiž odborná reflexe našich dějin oboru – je zastoupen – zcela výmluvně – pouze jedním článkem hispanisty a historika oboru Oldřicha Kašpara. Jeho předběžný projekt vysokoškolské učebnice Dějiny české etnografie, stavící na odmítnutí ahistorické teze Antonína Robka o počátcích tzv. vědecké etnografie na konci 18. a na počátku 19. století, však – vzhledem k neutěšenému počtu dílčích studií – mají sice imponující rozsah (od antických autorů až po počátky „národního obrození“ – termín národní hnutí se do této koncepce neprosadil), logickou periodizaci i koncepční rozvržení jednotlivých kapitol, přesto je však bude nutně provázet povzdech. Kdy se dočkáme kritického zhodnocení dalších období (tedy nejen nejživějších poválečných

marxistických period, které budou – zařazeny do evropského kontextu – zcela jistě vykazovat i řadu kladů)?

Třetí blok námětem různorodých příspěvků vychází z konkrétních výzkumů, které lze rozčlenit do několika tematických celků (za dělicí hledisko by mohli ovšem vzít také domácí a zahraniční terén). Religionista Pavel Benda poskytuje vysvětlení jednoho ze základních vstavebních kamenů čínské filosofie – starověkého čínského učení o dialektice jin-jang – a jeho indické obdoby – teorie gun. Vítězslav Štajnochr se kriticky zabývá vybranými domácími a zahraničními interpretacemi řeckých filosofů z mytologického pohledu, zatímco folkloristka Hana Popelová hledá styčné plochy mezi staroegyptskou a sumerskou-akkadskou literaturou a slovesným folklorem (lidovou slovesností).

Mímoevropský terén přibližuje Zdeněk Salzmann, emeritní profesor antropologie University of Massachusetts v Amherstu, specialista na lingvistickou antropologii, zabývající se některými problémy souvisejícími s tematikou „indiánů“ (samotné označení, generalizování jednotlivých kultur, nakládání s časem při výkladu), speciálně pak procesem akulturace indiánů Velkých plání i přetvářícími tradičními kulturními hodnotami, často transformovanými do laika šokujících projevů. Mladá mongolistka Jitka Stanja pak shrnuje poznatky ze svého terénního výzkumu pohřebních obřadů kočovných mongolských pastevců, obřadů představujících spojení prvků šamanismu s tibetským buddhismem.

Evropská minulost ožívá v kultivovaném textu Ludmily Sochorové, specialistky na oblast duchovní kultury a divadlo v českém národním hnutí, věnovaném výčtu, popisu a funkci významných evropských aristokratických salonů, před-

chůdců měšťanských salonů v 18. století. Česká etnografie je zastoupena v záslužném článku Lubomíra Procházky, předního znalce lidové architektury, hodnotícího na vzorku díla reprezentativně vybraných osobností národopisnou dokumentaci (kresbu) lidové architektury od 80. let 19. století až do současnosti. Irena Štěpánová, odbornice v oblasti lidového oděvu, lidového umění a dějin oboru, pak analyzuje projevy a postavení českého svérázu na konci 19. století.

Vraťme se však k úvodní otázce. Sborník studií a statí, vzorně připravený vědeckým redaktorem Milošem Tomanem, jenž doplnil texty se sjednoceným poznámkovým aparátem charakteristikami odborné a vědecké práce jejich autorů (uvítali bychom i profilující knižní tituly), dovoluje hodnotit stav katedrové etnografie a etnologie těmito charakteristikami: 1. přibývá studií metodologické povahy, což je dost možná reflexe nejednoznačnosti definic oboru, 2. etnografie a etnologie se pomalu „otevívá světu“; jak navazováním spolupráce se zahraničními odborníky, tak jistým nárůstem textů z nečeského terénu, 3. obor již nevyznačují státní plány vědeckého výzkumu, ale individualizace zájmů (já osobně však odklon od týmové spolupráce, kterou chápu jako symbol moderní vědecké práce, pokládám za handicap).

Blanka Soukupová

Židé. Dějiny a kultura. Druhé doplněné vydání. Praha, Židovské muzeum v Praze 2001, 143 s., informace o dějinách, úkolech, struktuře a expozicích Židovského muzea v Praze (4 s.) a činnosti Vzdělávacího a kulturního centra Židovského muzea v Praze (1 s.).

Přítomnou monografii připravilo Židovské muzeum v Praze, nestátní organizace, jako doplňkovou učebnici pro výuku dějepisu, občanské výchovy a literatury na základních a středních školách. Chtělo tak vyhovět zájmu o židovskou problematiku, zájmu eskalujícímu po roce 1989, a zároveň alespoň částečně zamezit nekvalifikovaným informacím o židovských dějinách a judaismu – průvodnímu zjevu každé konjunktury. Přední čeští judaisté a historici měli za úkol napsat vysoce odbornou a přitom srozumitelnou knihu. Těm, kteří by se o téma zajímali hlouběji, je určen závěrečný šestistránkový přehled nejnovější odborné literatury, memoárů a beletrie s tematikou judaismu, židovské historie a židovského osudu (vzhledem k předpokládané čtenářské obci obsahuje pouze tituly v češtině). Neplánovaně však autoři zároveň ukázali menšinový názor na to, co má o židovské minoritě vědět většinová společnost (v tomto směru by bylo zajímavé konfrontovat přítomnou monografii s německou knihou *Co by měl každý vědět o židovství*, vydanou zásluhou aktivity Sjedenocené evangelické luterské církve Německa, která tak přetíná tradici protizidovského učení Martina Luthera v Německu, v českém překladu vyšlou v roce 2000).

Úvodní stať Vladimíra Sadka představuje stručný přehled židovských dějin od jejich úsvitu (starověk) až po vznik státu Izrael (1948), jeho poválečnou charakteristiku a problémy (vleklý izraelsko-arabský konflikt, přistěhovalectví), jež by stály za širší objektivní analýzu. Vzhledem k zadání knihy se však Sadek soustředil na základní data a souvislosti v hlavních historických periodách. V době biblické a pobiblické se věnoval příchodu izraelských kmenů 1250 př. n. l. na území starověkého Izraele, egypt-

skému exodu, vybudování Davidova a Šalamounova království, jejich rozdělení, zániku judského státu, jeho proniknutí helénismem, a posléze éře římské nadvlády, monoteismu v židovském společenství, vysvětlení rozdílu mezi židovským a křesťanským pojmáním Bible, struktury hebrejské Bible (Tóře), dalším verzím Bible, vzniku, významu, redakcím a obsahu Talmudu – původně ústního zákona, který sehrál integrační roli v rodící se diaspoře, vzniku synagogy jako místa modlitby a studia. V části *Od středověku po emancipaci* se Sadek zaměřil na islamizaci židovské kultury a vědy, vznik sefardské kultury (mystiky) v jižní Francii a Španělsku a charakteristiku aškenázských Židů (sem spadají i čeští a moravští Židé). Těžiště poslední části Sadkovy stati je v objasnění židovského osvícenství, reformy náboženského kultu, vzniku moderního antisemitismu a židovských obranných reakcí na něj (emigrace, sionismus). Pro českého žáka a studenta bude pravděpodobně ještě zajímavější přehled dějin českých a moravských Židů (židů) od historičky Jiřiny Šedinové. Přemýšlivější z nich zaregistrují i jinakost periodizace oproti periodizaci českých dějin v „oficiální“ české historiografii. Menšinové dějiny jsou představovány od římské doby, respektive od doložené přítomnosti Židů na našem území, až po stručnou charakteristiku života židů (Židů) za první republiky (čtenář však bude nutně postrádat alespoň základní údaje o poválečném a současném životě židů /Židů/ u nás) v několika periodách: ve středověku, v 16. a 17. století, ve „zlatém věku“ židovských dějin, a v 18. až 20. století. V nezbytné zkratce, vedoucí občas logicky ke zjednodušení problematiky, se autorka soustředila především na vztah státu (panovníka) k Židům (židům), na postavení

a úkoly židovských náboženských obcí, na proměnlivé profesně-sociální postavení židovského obyvatelstva, na jeho soužití s většinou, která s tímto souvisela, na židovskou literaturu, vzdělanost, školství, instituce. Šedinová zdůraznila, že jazykem středověkých Židů byla staročestina a poukázala na složitost postavení židovského obyvatelstva v Čechách a na Moravě, kde se od poloviny 19. století ocitalo mezi vlivy německého liberalismu a českého národního hnutí, od konce předminulého století pak sionismu. Historici Miroslav Kárný a Anita Franková se v samostatné stati věnovali podle jimi zvolené terminologie genocidě židovského obyvatelstva během druhé světové války. Po úvodu, v němž vysvětlili termíny používané pro tuto masovou vraždu (genocida, holocaust, šoa), její ideologické „zdůvodnění“ a technologii, se vrátili k „cestám“ ke „konečnému řešení“, zejména k výkladu norimberských zákonů (1935) a „křišťálové noci“ (listopad 1938). Objasnit další zdroje nacistického antisemitismu nebylo jejich záměrem. Vzhledem k očekávaným čtenářům se věnovali postupující perzekuci židovského obyvatelstva v protektorátu Čechy a Morava, přičemž zdůrazňovali propojenost arizace a germanizace českého národa, solidaritu českého obyvatelstva s pronásledovanými (negativní postoje a chování se do učebnice nevěšly). Dále byla Kárného a Frankové pozornost upřena na deportace protektorátních židů (Židů) na východ a především na koncentrační tábor Terezín jako průchozí tábor, prostor lhavé nacistické propagandy (podvod na německých, rakouských a holandských starých lidech, delegace Mezinárodního výboru Červeného kříže, terezínský rodinný tábor v Birkenau), a konečně místo, kde přes nepříznivé podmínky (přeměnu

Terezína z ghetta v koncentrační tábor dotovala autorská dvojice červencem 1942) vznikala obdivuhodná kultura a pozoruhodný vztah k dětem (škoda, že toto autoři neobjasnili i prizmatem židovské tradice, podobně si budeme muset počkat i na „plastičtější“ syntetický obraz Terezína). V souladu se současnými trendy historiografie Kárný a Franková v závěru vyzdvihli židovský odpor v Terezíně, účast židů (Židů) v jednotkách protizidovské koalice na východě, na západě i v tzv. Židovské brigádě, právě tak jako vpravdě heroická povstání ve východních ghettech (Varšava, Bialystock) a vyhlazovacích táborech (Treblinka, Sobibor, Osvětim). Aniž to otevřeně přiznali, pokusili se tak čelit mýtu o Židech, kteří šli do plynových komor jako ovce na porážku. V logické návaznosti na tento přehled podal, především na základě studia zahraniční literatury, Leo Pavlát definici a jakési dějiny antisemitismu, který vnímá jako konstantu židovských dějin od starověku až po současnost, respektive „nejsetrvalejší zášť v dějinách lidstva“. Pavlát představil čtenářům jakousi klasifikaci forem antijudaismu a antisemitismu, jejich příčin ve starověku, ve středověku, v novověku, v období emancipace, za druhé světové války a dnes. Upozornil, že ve středověku křesťanství rozvinulo základní antijudaistické teze. V téže době církev upravila právní postavení Židů (tehdejší antisemitismus měl výrazné hospodářské důvody). Židé byli vyděleni ze společnosti (ghetta, zvláštní označení), vystaveni třem základním pomluvám, včetně obvinění z rituálních vražd, převýchově, nucenému křestu, vypovídání ze země a pogromům. Antisemitismus období emancipace navázal na dřívější protizidovské stereotypy, především však rozvinul stereotyp Žida – egoisty, lichváře, parazita,

vykořisťovatele, který může za mravní úpadek společnosti, za radikalizaci mas. Moderní antisemitismus posledních dvou desetiletí 19. století vytvořil kulturní díla a instituce, doprofiloval stereotyp Žida – hybatele světovými dějinami a propojil antisemitismus s nacionalismem. Rasový nacistický antisemitismus, mající základ v polovině 19. století, vyústil za druhé světové války ve vraždu šesti milionů evropských židů (Židů). Projevy poválečného antisemitismu spatřuje Pavlát v šíření tzv. osvětivské lži, v komunistickém antisemitismu, vcholicím v 50. letech 20. století, v antisionismu, který nazývá – po mém soudu zcela oprávněně – protizraelský antisemitismus, a v postkomunistických antisemitských tendencích, za jejíž součást považuje i nedostatečnou reflexi antisemitismu v národních historiografiích. Přes název statí je její konec opatrně optimistický; demokratická občanská společnost znamená pro autora naději na potlačení projevů proti jinakosti. Pavlátův článek však naléhavě mezi řádky vyzdvihuje i to, že české historiografii dosud komparativní dějiny antisemitismu chybí. Poslední stať judaisty Alexandra Putíka, Leo Pavláta a Jiřího Fiedlera, znalce židovských památek, sledovala judaismus jako způsob života. Tradiční judaismus přitom dodnes dodržuje 270 micvot, osobitých náboženských předpisů, které mají být vykonávány s upřímností. Putík s Pavlátem se zaměřili na výklad bohoslužby a židovských tradic a zvyků spjatých s rodinou, protože pro judaismus je klíčová rytmizace času. Objasnili vznik a výstavu synagóg, zvláštnosti židovské modlitby, význam a místo židovských svátků v židovském (lunárním) kalendáři, význam a průběh šabatu, včetně zakázaných prací, právě tak jako zvyků spojených s narozením, dospělostí, manželstvím, úmrtím, židov-

ským domem a kuchyní, nikoliv ovšem proměny těchto obyčejů v souvislosti s modernizací. Fiedlerův přínos tkvěl ve vysvětlení umístění a podoby židovských hřbitovů, přičemž se autor dotknul i alarmujícího současného stavu „domů hrobů a věčnosti“ a vyzval žáky a studenty k jejich ochraně před vandalismem.

Na závěr tak můžeme konstatovat, že se žákům a především studentům dostává do rukou kvalitní učebnice, která jim otevírá možnost prvního seznámení se s jinakou židovskou kulturou.

Blanka Soukupová

Ženy a muži v datech. MPSV, ČSÚ, Praha 2003, XIII stran textu + 60 stran tabulek a grafů.

Útlá, nicméně konkrétními daty obsáhlá publikace, je kolektivním dílem pracovní skupiny zaměřené na problematiku gender statistiky, která vznikla ve spolupráci se švédskými odborníky v rámci projektu „Zlepšení veřejného institucionálního mechanismu pro aplikaci, prosazení a kontrolu rovného zacházení s muži a ženami“. Na projektu a posléze na publikaci se podíleli zástupkyně a zástupci Českého statistického úřadu, Ministerstva práce a sociálních věcí, Ministerstva vnitra, Ministerstva zdravotnictví, Ministerstva spravedlnosti, Ministerstva pro místní rozvoj, Ústavu pro informace a vzdělávání a Ústavu zdravotnických informací a statistiky České republiky.

Aktuální publikace „Ženy a muži v datech“ soustředila pozornost na ukazatele vypovídající o současném postavení žen a mužů v České republice, přičemž v úvodní pasáži byl opětovně zdůrazněn již více než jedno století diskutovaný názor, že „rovnost mezi ženami a muži

je záležitostí lidských práv“ se současným aktuálním dodatkem, že tato rovnost je „zároveň předpokladem trvale udržitelného rozvoje, soustředěného na lidské zdroje.“

Nově vzniklý obor tzv. gender statistiky představuje podle autorů a autorek nástroj diagnostikující rozdíly mezi ženami a muži, přičemž gender analýza nejen ukazuje na tyto reálně existující nerovnosti, ale zároveň si klade otázky proč nerovnosti existují a jakým způsobem mohou být vyrovnávány. Gender analýza je tedy prvním krokem k formulování programu, který by měnil charakter rozvoje společnosti tak, „aby se podpořila rovnost mezi ženami a muži“. Taková analýza předpokládá sběr a oddělení dat a statistických informací podle pohlaví tak, aby bylo možno provádět komparativní gender analýzu.

V této souvislosti je třeba zdůraznit, že dobře prováděný gender mainstreaming (podpora rovnosti mezi ženami a muži ve všech aktivitách a na všech úrovních) vyžaduje nové strategické nástroje a také přizpůsobení již existujících, ke kterým patří i „nové posuzování statistických údajů a začlenění pohlaví jako rozlišující-

cího znaku“. Všechny statistiky týkající se osob by tedy měly být primárně sledovány podle pohlaví, což vyžaduje úzkou a stálou spolupráci mezi uživateli a producenty statistik, protože jsou to právě uživatelé, kteří znají reálné problémy. A právě pro široký okruh uživatelů je určena tato publikace, která seznamuje veřejnost s vybranými základními daty. Jedná se o data vztahující se k problematice postavení žen a mužů, která má v současné době statistika k dispozici.

Prezentace statistických údajů je rozčleněna do osmi kapitol: 1. Obyvatelstvo, 2. Domácnosti, 3. Práce, 4. Vzdělávání, 5. Rozhodování, 6. Zdraví, 7. Kriminalita a 8. Sociální systém. Podle struktury charakterizovaných osmi částí následují tabulky a grafy, které přinášejí výběr statistických dat jednotlivých tematických oblastí.

Zpracování základních dat sledujících z různých pohledů problematiku postavení žen a mužů je přehledné, tabulky i grafy jsou pro uživatele srozumitelné a veškeré údaje jsou aktuální, autorkám a autorům publikace se podařilo zahrnout i data za rok 2002.

Miloslava Turková

Anotovaná bibliografie

Články a knižní publikace k tématu sociokulturní problematiky města a mezinárodních vztahů

Editor: Kateřina Klápštová

Etnicita, národnost, mezinárodní vztahy, multikulturalita

Augeneder, Silvia: Jak se z jiného stává cizinec? – In: Lidská práva proti rasismu. Eds. T. Machalová. Brno, Doplněk, 2001, s. 58–74.

Nastínění podmínek vedoucích k tomu, že se z jiného stává cizinec. Role výzkumů veřejného mínění. VŘ

Budil, I. – Ulrychová, M.: Antropologické symposium II. Sborník. Plzeň, Fakulta humanitních studií ZČU v Plzni, Katedra sociální a kulturní antropologie, 2002.

3. – 4. 7. 2002 proběhlo v Nečtinách II. antropologické symposium, kterého se kromě sociálních a kulturních antropologů, biologických antropologů a etnologů zúčastnili rovněž sociologové, historici, archeologové, jazykovědci, literární vědci, psychologové, muzikologové a filosofové. Tento sborník odráží hlavní témata, rozmanitost a základní otázky současného středoevropského antropologického myšlení. Antropologické symposium, které se koná jednou za dva roky, je úzce spjato s výukou antropologie na FHS, jejíž posluchači nebo absolventi zde dostali odpovídající prostor k vlastní odborné prezentaci. LP

Cuisenier, Jean : L'ethnicité en Europe dans les temps présents. [Etnicita v Evropě dnes] – In: Bálgarski folklor. – Vol. XXVIII, No. 1 (2002), s. 12–23.

Autor rozebírá otázku etnicity v současné Evropě na základě faktografických odkazů z evropských dějin. Sleduje vznik etnicity, který spojuje s tvořením kulturních jednotek. K tématu etnicity přistupuje diachronní analýzou některých antropologických výkladů vzniku etnické substance. Ve své argumentaci se opírá o stanovisko norského etnologa Frederica Bartha, který tvrdí, že etnicita vzniká „na hranicích“, stanovených kulturními příznaky skupin. Vrácení k etnicitě v současnosti je podle autora „krok dozadu“. Jedním z příkladů je konflikt v býv. Jugoslávii. Podle autora je problém etnicity těsně spojen s pojmy jazyk a náboženství. RT

Gossiaux, Jean – Francois: L'ethnicité: logique sociale et histoire. [Etnicita – společenská logika a historie] – In : Bálgarski folklor. – Vol. XXVIII, No. 1 (2002), s. 5–12.

Autor rozebírá terminologický význam pojmu etnos (fr. ethnie) v průběhu jeho historického chápání a hledá parametry etnicity v souvislostech společenského vývoje. Pojem etnicita se vysvětluje jako vztah mezi stěnorodostí a jinakostí, mezi totožností a odlišností. Toto vysvětlení podle autora nevyčerpává podstatu etnicity. V etnicitě je přítomen i dějinný odkaz, tedy historie je její imanentní dimenzí. RT

Havránek, Jan: Němci a Češi v Praze. Národnostní vývoj obyvatelstva Prahy v 19. a 20. století. – In: Amaro gendalos. Naše zrcadlo. – No. 4/2003, s. 10–11.

Článek pojednává o národnostním složení pražského obyvatelstva v období od konce 18. století do konce 2. světové války. Autor vychází a čerpá ze dvou publikací – Dějiny Prahy I. a II. (J. Vlk, J. Láník) a Dějiny českých měst (V. Ledvinka, J. Pešek). ZB

Homišínová, Mária: Slovenská inteligencia v Maďarsku v zrkadle socio-

logického výskumu. Vybrané výsledky skúmania stavu etnickej identity. Békešská Čaba, Výskumný ústav Slovákov v Maďarsku, 2003, 301 s.

Výzkum z let 1998–1999. Jako základní indikátory etnicity byly stanoveny jednak typ identity: sebedeclarace v národnosti (pochopená jako příznak aktuálního etnického povědomí – identita slovenská, maďarská, dvojí) a sebedeclarace v mateřském jazyce (pochopená jako znak etnického původu) a jednak stupeň etnické identity (míra shody v obou sebedeclaracích). Jako ukazatele další byly zohledněny i hovorový jazyk a projevy veřejného společenského života (školství, kulturní aktivity, právo, sociální vztahy). V takto nastavené etnické identitě slovenské inteligence v Maďarsku spatřuje autorka spíše znaky difúze než koherence, a to přesto, že komponenty identity definuje jako propojené a navzájem se ovlivňují. Přestože tato skupina Slováků v Maďarsku je výrazně jazykově i kulturně asimilovaná, udržuje si vědomí příslušnosti ke slovenskému národu. Etnická identita je součástí osobní a sociální identity.

Práce obsahuje základní informace o postavení slovenské menšiny v Maďarsku. MM

Horváth, J.: Romové na Novojičínsku. – In: Amaro gendalos. Naše zrcadlo. – No. 4/2003, s. 10–11.

Přesný počet Romů žijících na území Severní Moravy není v současné době přesně znám. Příčinou je, že se Romové často ke své národnosti nehlásí, ale podle odhadů jich zde pobývá přibližně kolem tří tisíc. V této lokalitě je obecně velká nezaměstnanost a Romové pracují většinou bez přihlášení nebo si jen příležitostně přivydělávají. Někteří úspěšně podnikají, ale těch je velmi málo. Všichni se však shodnou při vzpomínání na staré časy, že jejich předkové vynikli hudebním a řemeslným nadáním. LP

Chiantera-Stutte, Patricia: Monokulturalismus: analýza některých idejí a projevů populismu a nové pravice v dnešní Evropě. – In: Lidská práva proti rasismu. Eds. T. Machalová. Brno, Doplněk, 2001, s. 227–242.

Analýza způsobů, jakými současná pravicová hnutí navazují na starou tradici nacionalismu a rasismu. VŘ

Jílek, Dalibor: Právo příslušníka minority vyjádřit, uchovat a rozvíjet vlastní totožnost. – In: Lidská práva proti rasismu. Eds. T. Machalová. Brno, Doplněk, 2001, s. 160–170.

Rozbor základních teoretických východisek Rámcové úmluvy (1998), která hájí myšlenku etnické a kulturní pestrosti a nutnosti ochraňovat národní menšiny. VŘ

Kamín, Tomáš: Sociologická koncepce „rasy“. – In: Lidská práva proti rasismu. Eds. T. Machalová. Brno, Doplněk, 2001, s. 108–123.

Rasa představena jako sociální konstrukt, přičemž výklad je vystavěn na kritice nevědeckého pojetí rasy. VŘ

Kager, Thomas: Ochrana menšin: mezi multikulturalismem a kulturním apartheidem (Příklad jižního Tyrolska). – In: Lidská práva proti rasismu. Eds. T. Machalová. Brno, Doplněk, 2001, s. 45–57.

Kritické zhodnocení myšlenek o překonání tradičního liberálního pojetí multikulturalismu na příkladu jižního Tyrolska. VŘ

Kanovský Martin: Ľudské druhy a ľudská myseľ – kognitivne základy etnických klasifikácií a stereotypov. – In: Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů. Brno, Etnologický ústav AV ČR, 2001, s. 9–16.

Úvaha o vzniku stereotypů a jejich vaz-

bách na tvorbu konceptuálních kategorií a kategoriálních pojmů. Úvaha vedená z pozice kognitivní psychologie. MM

Kladiwa, Pavel: Obecní volby v Moravské Ostravě 1850–1908 a formování občanské společnosti. – In: Slezský sborník – Vol. 100, No. 1 (2002), s. 11–42.

Volební boje v Moravské Ostravě potvrzují obecně rysy vývoje celého Předlitavska – privilegované volební právo pro čestné občany bylo stále více zneužíváno k politickým cílům a mělo vládnoucí straně v obci zajistit majoritu v první volební kurii.

Radnice v Moravské Ostravě zůstala po celé sledované období v německých rukou, čeští kandidáti se nedokázali prosadit. Ve výsledcích obecních voleb se odrazila větší aktuálnost německé otázky na Moravě než v Čechách. LP

Kreuzbauer, Günther: Historická geneze teorie nacionalismu. – In: Lidská práva proti rasismu. Eds. T. Machalová. Brno, Doplněk, 2001, s. 202–226.

Nástin vývoje teorií nacionalismu v deskriptivním přístupu. Vymezení čtyř historických period nacionalismu. VŘ

Krekovičová, Eva: Medzi autoobrazom a heteroobrazom. – In: Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů. Brno, Etnologický ústav AV ČR, 2001, s. 17–36.

Výklad vztahu obrazu sebe sama a druhého v procesu jejich formování a fungování. Autorka zdůrazňuje význam různých situací mezietnického kontaktu a komunikace v obou těchto procesech. Svě vývoje demonstruje na řadě příkladů, opírá se však především o analýzu obrazu Roma v romském a neromském folkloru. MM

Kusá, Zuzana: Stereotypy obrazov Romov v slovenskej tlači. – In: Etnické

stereotypy z pohledu různých vědních oborů. Brno, Etnologický ústav AV ČR, 2001, s. 70–84.

Autorka vychází z teze, že každý popis faktu je selektivní a není nestranný. V tomto kontextu upozorňuje na nebezpečí manipulace. Jako příklady uvádí reference o narušování počtu Romů, o jejich vztahu k majetku druhých a o současné migraci Romů do zahraničí. MM

Laubeová, Laura: Institucionální rasismus a jeho příklad v České republice. – In: Lidská práva proti rasismu. Eds. T. Machalová. Brno, Doplněk, 2001, s. 124–144.

Pozornost věnována institucionálnímu rasismu a jeho projevům v ČR ve srovnání s antidiskriminačními zákony Velké Británie. VŘ

Lhotka, Petr: Romové a nacistická rasová teorie. – In: Lidská práva proti rasismu. Eds. T. Machalová. Brno, Doplněk, 2001, s. 243–256.

Zběžné shrnutí nacistické rasové teorie se zaměřením na romské etnikum. VŘ

Machalová, Tatiana: Co znamená rasismus? – In: Lidská práva proti rasismu. Eds. T. Machalová. Brno, Doplněk, 2001, s. 84–123.

Rozbor procesu utváření významových znaků rasismu jako ideologie obhajující praxi segregace a diskriminace. VŘ

Národnostně menšinová politika České republiky. Základní dokumenty. Úřad vlády ČR. Sekretariát Rady vlády pro národnostní menšiny. Praha 2003.

Přehled národnostních menšin v ČR ve světle aktuálního sčítání lidu. Právní rámec postavení národnostních menšin u nás a institucionální zajištění výkonu práv národnostních menšin. Zákon o právech

přislušníků národnostních menšin v ČR a jeho překlad do jednotlivých jazyků národnostních menšin zastoupených v Radě vlády pro národnostní menšiny. MT

Navrátil, Pavel a kol.: Romové v české společnosti. Jak se nám spolu žije a jaké má naše soužití výhledy. Praha, Portál 2003.

Obecná problematika sociálního vyloučení menšin či společenských vrstev na konkrétním příkladu života romské menšiny. Důsledky sociálního vyloučení (sociálně patologické aktivity) a možné způsoby řešení a nápravy (sociální práce). Sociální soudržnost jako podmínka existence a dalšího rozvoje demokratické společnosti. Studie čerpá z rozsáhlého celostátního výzkumu z r. 2001 a mapuje aktuální stav v romské populaci v ČR. LŽ

Něnička, Lubomír: Vztahy Čechů a Němců v Ostravě za druhé republiky. – In: Slezský sborník – Vol. 100, (2002), s. 288–298.

Autor objasňuje vztahy s Německem a Němci v druhé republice, kdy se česká vláda snažila udržovat s Německem bezkonfliktní náladu. Obzvláště se v rámci těchto vztahů chovaly i místní úřady v Ostravě. K aktivním projevům protiněmeckých postojů v této lokalitě docházelo zřídka a bez většího násilí. Velká část ostravských Němců se hlásila k nacismu, třetí říši, jako součásti velkého německého národa. Tito lidé se v Ostravě cítili ukřivděni, hlavně vzhledem k jejich propouštění z českých firem. LP

Novotná, Kateřina: Etnické stereotypy a tisková média. – In: Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů. Brno, Etnologický ústav AV ČR, 2001, s. 85–91.

Stručné pojednání na téma uplatňování, tabuizování a manipulace se stereotypními

soudy o Romech a kulturních vzorcích jejich chování ve zpravodajství deseti českých deníků. MM

Paleček, Martin: Modely multikulturality a otázka identity – problematické spojení. – In: Lidská práva proti rasismu. Eds. T. Machalová. Brno, Doplněk, 2001, s. 35–44.

Objasnění pojmu kultura jako specifické konstrukce světa, jejíž smysl demonstruje identita. VŘ

Scheu, Harald, Ch: Problematika rasové diskriminace v rámci občanskoprávních vztahů podle rakouské dogmatiky. – In: Lidská práva proti rasismu. Eds. T. Machalová. Brno, Doplněk, 2001, s. 171–184.

Náčrt dogmatického přístupu k problematice rasistické diskriminace v občanskoprávních vztazích v rámci rakouské judikatury. VŘ

Smolak, Marek: Práva národnostních menšin a interpretace práva v Polsku. – In: Lidská práva proti rasismu. Eds. T. Machalová. Brno, Doplněk, 2001, s. 185–198.

Zamyšlení nad způsoby právní interpretace soudních rozhodnutí týkajících se problematiky menšin. VŘ

Soukupová, Blanka: Českožidovská a národněžidovská (sionistická) interpretace dějin. Příspěvek k tzv. vzorům myšlení a cítění národnostní menšiny. – In: Slezský sborník – Vol. 100, No. 4 (2002), s. 257–269.

Příspěvek je mikrosondou předestírané i artikulované názorové volby židovské menšiny v českých zemích, územně rozptýlené menšiny s převahou středních a vyšších vrstev.

Zaměřeno na menšinu programově otevřenou vůči inteligenci a následné asimilaci do

většinového společenství a na menšinu programově se asimilaci uzavírající, izolující se od vnějších společenských jevů. LP

Soukupová, Blanka: Český národně-politický stereotyp Rakouska, Němce a německého Žida. Pohled etnologie. – In: Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů. Brno, Etnologický ústav AV ČR, 2001, s. 57–69.

Etnický stereotyp pojat a vyložen v souvislostech politických a národně-politických zápasů různě názorově orientované české politické reprezentace 90. let 19. století. Úvaha o vztahu politického záměru a upevnování určitých stereotypních soudů o druhých i o sobě. MM

Strasser, Michaela: Etnopluralismus – multikulturalismus ve střetu utváření etnické a kulturní identity. – In: Lidská práva proti rasismu. Eds. T. Machalová. Brno, Doplněk, 2001, s. 16–34.

Hledání vhodného metodologického přístupu k výkladu základních pojmů, které charakterizují proces utváření multikulturní společnosti v podmínkách globalizace. VŘ

Toncrová, Marta: Reflexe Cikána v lidových písních českých zemí. – In: Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů. Brno, Etnologický ústav AV ČR, 2001, s. 37–48.

Charakteristiky romského etnika: společenské, etické, fyzické doložené v písňovém folkloru. Srovnání s analogickým materiálem středoevropským (zdůrazněna např. absence parafrázování romštiny v českém folkloru). MM

Uhlíková, Lucie: Několik poznámek ke vzniku a zániku etnických stereotypů. – In: Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů. Brno, Etnologický ústav AV ČR, 2001, s. 49–56.

Vztah stereotypů a identity. Prezentace některých výsledků výzkumu obrazu Žida u české mládeže realizovaného na konci 20. století. MM

Uhlíková, Lucie: Lidové písně jako doplňující pramen k sociálnímu a hospodářskému postavení moravských židů. – In: Folia Ethnographica. Supplementum ad Acta Musei Moraviae, Scientiae sociales – Vol. 86–87, No. 36–37 (2002–2003), s. 33–46.

Stat' opřená o folklorní sběry 19. a první poloviny 20. století. Výklad reflexe hospodářských aktivit židovského obyvatelstva a sociálního dopadu těchto aktivit v kritickém pohledu konzumentů z řad majority (kořalny, koželužny, obchod). Absence stereotypu žida – lichváře. MM

Večerková, Eva: České obyvatelstvo v národnostně smíšené oblasti a úloha Národní jednoty pro jihozápadní Moravu (1886–1938). – In: Folia Ethnographica. Supplementum ad Acta Musei Moraviae, Scientiae sociales – Vol. 86–87, No. 36–37 (2002–2003), s. 77–86.

Národně-agitační práce spojená se spolkovou činností a směřovaná do každodenního života. Využití lidové obyčejové tradice a tradičního lidového umění v agitační práci. Národní slavnosti jako prostředek integrace. Vhled do povahy českého vlastenectví 19. a 20. století. MM

Večeřa, Miloš: Právní nástroje proti rasismu. – In: Lidská práva proti rasismu. Eds. T. Machalová. Brno, Doplněk, 2001, s. 148–159.

Vymezení existujících právních instrumentů proti rasismu. VŘ

Židlická, Michaela: Exkurs. – In: Lidská práva proti rasismu. Eds. T. Machalová. Brno, Doplněk, 2001, s. 75–80.

Stručný exkurs do pojmu cizinec ve starověkém Římě. Formování sociálního a právního statusu cizince a mechanismy soužití různých kulturních skupin v tomto prostředí. VŘ

Společnost, rodina, děti a mládež, společenské skupiny, spolky

Brňovják, Jiří: *Nová šlechta z řad úřednictva moravské státní správy 1850–1918.* – In: Slezský sborník – Vol. 101, No. 1 (2003), s. 1–16.

Léta 1848 a 1849 znamenala pro rakouskou společnost mnoho významných změn – odstranění starého feudálního společenského systému a nastolení konstituční monarchie. Šlechta byla připravena o většinu svých práv a privilegií, které jí zaručovaly přístup k moci. V politickém a hospodářském životě musela stará rodová šlechta spolupracovat s „neurozenými měšťanskými vrstvami“. Období, kdy šlechta ztrácela své výlučné společenské postavení a úředníci moravské státní správy byli nobilitováni. LP

Diewoková Tereza: *„Dojímavost okamžiku.“* *Obraz matky a mateřství ve sbírce rytin 18. století Národní knihovny v Paříži.* – In: Kuděj. Časopis pro kulturní dějiny. – No. 1 (2003), 12–24.

Rytiny z druhé poloviny 18. století analyzovány jako doklady dobové změny názoru na základní poslání ženy a na mateřství. Rozprava o tabuizování těhotenství, o prožívání a způsobu porodu, kojení, péči o dítě, o vztahu matky a dítěte je autorkou vedena nad rámec ikonografických pramenů. Sonda do dobového myšlení. DB

Holoušová, D.: *Škola, tradice, děti a mládež.* – In: Zprávy Vlastivědného muzea v Olomouci. Společenské vědy. – No. 284 (2002), s. 64–67.

Při katedře učitelství 1. stupně základní školy na Pedagogické fakultě UP v Olomouci pracuje vědecký kroužek studentů – členů Národopisné sekce VSMO, jejichž cílem je najít způsob, jak uspokojovat potřeby mladých lidí, jaké jim nabídnout zajímavé činnosti, atd., které povedou k lepšímu poznání nejen druhých lidí, ale především sebe samých. LP

Horníčková, Kateřina: *Umělecký život a spolčování v Praze, Mnichově a Vídní v 50. – 70. letech 19. století.* – In: Kuděj. Časopis pro kulturní dějiny. – No. 2 (2003), s. 19–41.

Stručný přehled vývoje spolků, salonů a neformálních společností, v nichž se sdružovali na profesní i společenské bázi především výtvarní umělci. V kontextu výtvarného života v Praze je upozorněno na některé podněty mnichovské a bodové (i zjednodušené) také na vývoj dialogu českých a německých uměleckých spolků. DB

Chorvát, I.: *Muž – otec v současnej rodine.* Banská Bystrica, Ekonomická fakulta, Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici, 1999, 61 s.

Problém kompatibility rodinných a pracovních rolí není jen problémem moderní ženy, ale také problémem muže. Dochází k určitým posunům v mužské identitě, k normativním posunům role otce směrem k názoru, že by se muži měli více zajímat o každodenní výchovu svých dětí. Lze hovořit o trendu nového otcovství. LP

Kladiwa, Pavel: *Podnikatelské elity průmyslového regionu před první světovou válkou (na příkladu Severomoravsko-slezského svazu průmyslníků v Moravské Ostravě).* – In: Slezský sborník – Vol. 101, No. 1 (2003), s. 52–67.

Moravská Ostrava představovala na přelomu devatenáctého a dvacátého století jednu

z nejdynamičtějších lokalit Předlitavska, soustředila se zde řada příslušníků podnikatelské buržoazie z okolí i vzdálenějších oblastí. Na rozdíl od maloburžoazních řemeslnických a živnostenských vrstev jejich přesobnost měla regionální charakter.

V roce 1904 podnikatelé z Moravské Ostravy a jejího okolí posílili své sebevědomí založením zájmové organizace bohaté buržoazie – Severomoravsko-slezského svazu průmyslníků v Moravské Ostravě. Studie seznamuje s činností svazu v době před první světovou válkou a jeho vztahem ke komunální politice města. LP

Lacinová, Lenka: Stereotypy a výchova v rodině. – In: Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů. Brno, Etnologický ústav AV ČR, 2001, s. 101–06.

Psychologické pojetí stereotypu ve smyslu opakujícího se způsobu jednání a osobnostních návyků člověka. Z této pozice autorka pohlíží na kodifikování sociálních a genderových rolí v průběhu výchovného působení rodiny. MM

Machačová, Jana: O středních vrstvách společnosti 19. století v českých zemích. – In: Slezský sborník – Vol. 100, No. 4 (2002), s. 251–256.

Seznamuje s výsledky zkoumání o středostavovské populaci pro širší téma sociálního vývoje českých zemí v 19. století. Popisuje sociální hierarchii velké profesní skupiny středních vrstev do poloviny 19. století, její podobu na konci 19. století. Diference mezi středními vrstvami v období agrární a industriální společnosti, funkce jednotlivých sociálně profesních skupin; prestiž, vzdělanost, kvalifikovanost a specializovanost středních vrstev a jejich silná vnitřní sociální strukturovanost. LP

Marková, J.: Špitál na Svatém Kopečku. – In: Zprávy Vlastivědného muzea

v Olomouci. Společenské vědy. – No. 284 (2002), s. 18–23.

Nejvýznamnější barokní moravské poutní centrum se začalo rozvíjet od roku 1669, kdy byl položen základní kámen k výstavbě nového kostela na Svatém Kopečku (Svaté Hoře). Do špitálu, který posvětil převor Bernard Wankel, bylo uvedeno 12 mužů – špitálních. Panoval zde přísný režim, cizí osoby směly vstupovat pouze do refektáře, chovanci se modlili, ministrovali v kostele, posluhovali za svatokopecké faráře, atd. Objekty na Svatém Kopečku byly navrženy k zápisu do Státního seznamu nemovitých památek. LP

Mašata Jiří: Výkon trestu retribučních vězňů odsouzených mimořádnými lidovými soudy v Opavě a Novém Jičíně. – In: Slezský sborník – Vol. 100, No. 4 (2002), s. 270–287.

Informuje o zkoumání mechanismů fungování justičního a vězeňského systému ČSR, který se už po válce začal proměňovat v nástroj výkonu moci totalitní diktatury. Soustřeďuje se na skutečnosti týkající se samotného výkonu trestu retribučních vězňů a jako základní prameny používá soudní spisy opavského a novojičínského mimořádného lidového soudu, uložené v Zemském archivu v Opavě. LP

Matějček, Jiří: Ke studiu středních vrstev společnosti českých zemí v devatenáctém a dvacátém století: početnost úřednictva v období 1781–1938. – In: Slezský sborník. – Vol. 100, No. 1 (2002), s. 1–10.

Článek se věnuje dlouhodobé tendenci vývoje početnosti úřednictva, související s jeho funkcí a rozdělením na skupiny. Ve zmíněném období jsou nejnápadnější a nejpočetnější dvě skupiny – úřednictvo státní a vrchnostenské, zatímco úřednictvo měst a obcí a soukromé úřednictvo v podnicích

bylo málo početné. Tabulky informují o podrobných počtech úřednictva v závislosti na letech, odvětví, sektorech, atd. LP

Matějček, Jiří: Střední vrstvy v českých zemích – tradice a dlouhodobý vývoj vlastností. – In: Slezský sborník – Vol.100, No. 4 (2002), s. 241–250.

Vlastnosti středních vrstev ve společnosti prozrazují, jak dobře nebo špatně budou vykonávány sociální funkce na střední úrovni významu, jak dobrá nebo špatná bude kvalifikovaná řemeslná a zemědělská malovýroba, jak budou vykonávány kvalifikované služby, apod.

Za „staré“ střední vrstvy se považují sedláci a řemeslníci, nepočetné skupiny úřednictva, svobodných povolání a obchodníků a zaměstnanci, tedy „ekonomicky závislí“.

LP

Mečiar, Marcel: Třídní struktura v postindustriální společnosti Daniela Bella a v pozdněkapitalistické společnosti Jürgena Habermase. – In: Slezský sborník – Vol. 100, No. 4 (2002), s. 299–304.

Cílem této stati je snaha o nalezení odpovědi na otázku proměny či zániku třídní struktury v pozdně moderní společnosti z ohledu dvou výše zmíněných autorů. Otázkou je, zda došlo přechodem moderní společnosti ve společnost pozdně moderní k výrazné změně v třídní struktuře či nikoliv, nebo dokonce zda nezástal „kámen na kameni“ a stará hierarchie dospěla k rozkladu.

LP

Sochorová, Ludmila: Barokní tradice a mentalita pozdního osvícenství v procesu konstituování měšťanského salonu 18. století. In: Studia Ethnographica, No. X (AUC – Philosophica et Historica 3 – 1997). Praha, Karolinum 2000, s. 105–110.

Rozprava především o šlechtických salo-

nech s určitým akcentem na situaci v českých zemích. Vliv tzv. druhé společnosti na konstituování měšťanských salonů v Čechách (Praze). Salony pražských měšťanů jako záležitost generační kontinuity (Kaňka, Neuberk). MM

Vaculová, Svatava – Samková, Petra – Pavelková, Michaela: Stereotypy v pojetí výchovy a školy u romských a neromských matek. – In: Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů. Brno, Etnologický ústav AV ČR, 2001, s. 108–122.

Výzkum provedený položenými rozhovory s padesáti matkami na téma: struktury rodiny, každodenního chodu domácnosti, dítěte ve škole, výchovných metod v rodině, fungování manželství. Srovnávací analýza četnosti témat, o nichž české (neromské) a romské matky hovořily. MM

Víra a náboženství

Kováč, Milan – Podolinská, Tatiana: Homo religiosus našich dní. Stereotypy v klasifikácii náboženskej viery. – In: Etnické stereotypy z pohledu různých vědních oborů. Brno, Etnologický ústav AV ČR, 2001, s. 92–100.

Autoři rozlišují věřící, nevěřící a věřící, kteří se nehlásí ke konkrétnímu vyznání. Z pozice těchto kategorií se pokouší analyzovat postoje slovenského obyvatelstva k víře. Opírají se o výzkum realizovaný mezi vysokoškolskými studenty v Bratislavě, Banské Bystrici a Košicích. MM

Lužný, Dušan – Machálková, Zdeňka: Romové z pohledu religionisty. – In: Folia Ethnographica. Supplementum ad Acta Musei Moraviae, Scientiae sociales – Vol. 86–87, No. 36 – 37 (2002–2003), s. 25–32.

Úvaha nad osobitostí „vlastního“ náboženského systému Romů a strategiemi přejímání náboženství majority. Osobitý základ „vlastního“ systému spatřují autoři v dichotomii čistě – nečistě. MM

Nešpor, Zdeněk R.: Ráj na zemi? Osudy slovenských nazarénů v Uhrách. – In: Kuděj. Časopis pro kulturní dějiny. – No. 1 (2003), s. 65–77.

Příběh slovenských nazarénů v obcích Svata Helena (Banát), Kysač (Vojvodina) a Vojvodovo (Bulharsko) na pozadí rozpravy o duchovních proudech sektářských hnutí (pietismu) v Uhrách 18. a 19. století. Dopad pietismu a nazarénství do etického kodexu a každodennosti. DB

Zajícová-Násadká, Katka: Půtne miesto Mariánka a jeho význam v multietnickom prostredí Uhorska. – In: Folia Ethnographica. Supplementum ad Acta Musei Moraviae, Scientiae sociales – Vol. 86–87, No. 36–37 (2002–2003), s. 11–24.

Poutní místo severně od Bratislavy spojené s mariánským kultem, kostelem a klášterem řádu pavlínů. Nástin historie. Vymezení spádové poutní oblasti. Kontrast používání slovenštiny, maďarštiny, němčiny a dalších jazyků při bohoslužbách před a po Rakousko-uherském vyrovnání. Význam slovenských kněží a Marianky v národně-
emancipačním procesu. MM

Demografie, urbanismus

Bartoňová, Dagmar: Obyvatelstvo Prahy podle místa narození. – In: Demografie. Revue pro výzkum populačního vývoje. – Vol. 44, No. 4 (2002), s. 261–265.

Autorka se zabývá vlivem migrace na složení pražské populace podle původu, srovnává údaje získané ze Sčítání lidu v předchozích letech a detailněji rozpracovává

strukturu obyvatelstva Prahy podle jednotlivých městských obvodů. ZB

Dziegiel, Leszek: Výzva pro badatele v oboru kultury. Město ve filosofii a praxi komunistického státu. In: Studia Ethnographica, No. X (AUC – Philosophica et Historica 3 – 1997). Praha, Karolinum 2000, s. 27–38.

Úvaha nad urbanistickým plánováním a koncepcí bytové výstavby v polských městech let čtyřicátých až devadesátých 20. století v souvislostech politických projekcí. Akcentována Varšava a další velká města v kontrapozici k malým městům a příměstskému zázemí. MM

Klosowski, Franciszek – Prokop, Radim – Runge, Jerzy: Poválečné strukturální proměny nových měst moravskoslezského příhraničí. – In: Slezský sborník – Vol. 100, No. 1 (2002), s. 43–56.

Problematika „nového města“ je většinou zmiňována v urbanistické a geografické tematice v souvislosti s vývojem sídelních poměrů a s územním plánováním. Termín zahrnuje sídla městského či sídelního typu, jež vznikla nebo byla založena během 20. století, resp. i dříve, kdy některé městské aglomerace vstupovaly do svého kulminačního stádia.

Pro srovnání nových měst je nutno brát v úvahu vlivy na charakter státního zřízení ČR a Polska, uplatňovanou sociálně ekonomickou politiku, zohlednění vývojových specifík hornoslezského a ostravsko-karvinského regionu, jakož i individuální znaky každého města. LP

Kraus, Jaroslav: Sčítání lidu, domů a bytů 2001 a prostorové informace. – In: Demografie. Revue pro výzkum populačního vývoje. – Vol. 44, No. 2 (2002), s. 125–128.

Článek přibližuje způsob práce s demo-

grafickými daty v době před sčítáním a nastiňuje postupy, nezbytné pro zpracování výsledků sčítání. ZB

Kučera, Milan: Pražská sídliště. – In: Demografie. Revue pro výzkum populačního vývoje. – Vol. 44, No. 4 (2002), s. 268–269.

Článek pojednává o problematice sídlišť a struktūře v nich žijícího obyvatelstva. Vychází z komplexní studie „Lidé a sídliště“, vypracované autory z Výzkumného ústavu výstavby a architektury v roce 1985. ZB

Langhamrová, Jitka – Fiala, Tomáš: Kolik je vlastně Romů v České republice? – In: Demografie. Revue pro výzkum populačního vývoje. – Vol. 45, No. 1 (2003), s. 23–32.

Článek se zabývá problémem současného rozsahu romské populace u nás a jejím předpokládaným vývojem do roku 2050. Autoři vycházejí z vlastní definice romské populace, přičemž pro ně není směrodatné, zda se osoba přihlásila či nepřihlásila k romské národnosti. Údaje ze Sčítání lidu z roku 1980 a dřívější evidence národních výborů jsou autory považovány pouze za výchozí odhady skutečného počtu Romů. ZB

Musil, Jiří: Pražská společnost na přelomu 20. století. – In: Demografie. Revue pro výzkum populačního vývoje. – Vol. 44, No. 4 (2002), s. 272–275.

Autor se v příspěvku zamýšlí nad morfoloogickými (strukturálními a funkčními) dimenzemi Prahy. Nejprve Prahu zařazuje do jednotlivých funkčních a prostorových řádů (postavení a role Prahy v evropském urbánním systému, z hlediska typologie zařazení v rámci České republiky), dále poukazuje na hlavní sociálně morfologické a demografické proměny soudobé Prahy (počet obyvatel, národnostní a etnická

struktura města, deindustrializace, životní úroveň). ZB

Müller, Jan: Územní vývoj hlavního města Prahy od roku 1784. – In: Demografie. Revue pro výzkum populačního vývoje. – Vol. 45, No. 1 (2003), s. 1–10.

Článek popisuje územní rozšíření a vnitřní rozčlenění Prahy, ke kterému došlo v letech 1784–2002. V roce 1784 vznikl sloučením čtyř pražských měst (Starého Města, Nového Města, Malé Strany a Hradčan) jednotný správní celek, vytvoření Velké Prahy bylo vyhlášeno roku 1920. V roce 1922 bylo území Prahy rozděleno na 19 městských obvodů. K hlavnímu rozšíření města došlo v letech 1960, 1968 (připojení 21 obcí) a 1974 (připojení 31 obcí). V současné době je Praha rozdělena na 10 městských obvodů, 12 územních finančních jednotek, 15 jednotek NUTS 4, 22 správních obvodů a 57 městských částí jakožto základních územních samosprávních jednotek. ZB

Osm století pražské samosprávy. /kol. autorů/ – In: Documenta pragensia XXI. Scriptorium, Praha 2002, 215 s.

Sborník příspěvků z 18. vědecké konference Archivu hlavního města Prahy, uspořádané ve spolupráci s Institutem mezinárodních studií FSV UK ve dnech 16. a 17. 5. 2000 u příležitosti výstavy Osm století pražské samosprávy (v rámci akcí Praha – evropské město kultury 2000). LP

Pokludová, Andrea: Vývoj obecní samosprávy a obecní volby v Opavě v druhé polovině 19. a na počátku 20. století. – In: Slezský sborník – Vol. 101, No. 1 (2003), s. 17–51.

Dvoudílná studie věnovaná obecní samosprávě a obecním volbám v Opavě seznamuje čtenáře s vývojem zákonodárství k obecní samosprávě a se zněním městu udělených statut, se socioprofesioním složením opav-

ských oprávněných voličů v roce 1876, profesní orientací opavských radních v letech 1872–1912 a volební účastí v letech 1866 až 1905. V druhé části se na základě zpracování dobového tisku věnuje předvolebním bojům v Opavě, které vyvstaly na počátku 90. let 19. století v důsledku postupné nacionalizace opavského voličstva. LP

Regiony

Pargač, Jan – Tomandl, Miloš: **Žitý prostor a jeho subjektivizace u nositelů lokálního a regionálního vědomí.** – In: *Studia Ethnographica*, No. X (AUC – Philosophica et Historica 3 – 1997). Praha, Karolinum 2000, s. 57–70.

Výsledky ankety zodpovězené dopisovateli Národopisné společnosti. K základním poznatkům patří prokázání životnosti, a tedy aktuálnosti, tří odlišných principů sebeidentifikace s širším územním celkem v rámci teritoria ČR: principu kulturního (národopisná oblast – především jižní a východní Morava, jižní a jihozápadní Čechy), principu geografického (přírodní komplexy – některé krajinně atraktivní oblasti Čech) a principu správního (Čechy). Anketa sledovala i vyprávění s místní historickou tematikou, přezdívkou a škádlivky. MM

Rychlíková, Magdaléna – Rychlík, Jan: **K problému vzájemných vztahů jevů tradiční kultury na dolním Pomoraví.** – In: *Folia Ethnographica. Supplementum ad Acta Musei Moraviae, Scientiae sociales* – Vol. 86–87, No. 36–37 (2002–2003), s. 3–9.

Kulturní analogie, totožnosti a rozdílnosti v kultuře Slovácka a slovenského Záhorí reflektované zejména s důrazem na 19. a 20. století. Reflexe situace po konstituování Československa v roce 1918 a po jeho roz-

dělení v roce 1993. Zohledněna lidová slovesnost, rodinná a výroční obřadnost, lidové umění a tradiční řemeslná výroba, lidový dům a způsob bydlení. MM

Hlošková, Miloslava: **Region Zábřežsko v kontextu etnokulturních změn.** – In: *Folia Ethnographica. Supplementum ad Acta Musei Moraviae, Scientiae sociales* – Vol. 86–87, No. 36–37 (2002–2003), s. 121–129.

Vymezování Zábřežska jako oblasti v souvislosti s novým osídlováním po roce 1945. Hledisko imigračních a reemigračních skupin, jejich kulturního vkladu a podílu na formování nové kulturní osobitosti a současně vnitřní „skupinové“ diversifikaci regionu. MM

Hmotná a duchovní kultura

Pechová, Jarmila: **Lidová řemesla a výroby v bývalém německém jazykovém ostrůvku na Vyškovsku.** – In: *Folia Ethnographica. Supplementum ad Acta Musei Moraviae, Scientiae sociales* – Vol. 86–87, No. 36–37 (2002–2003), s. 105–119.

Konec 19. a první polovina 20. století. Soupis řemeslníků v sedmi obcích Vyškovska k roku 1930 – Němců i Čechů. MM

Štěpánová, Irena: **Projevy svérázu v české společnosti 90. let 19. století.** – In: *Studia Ethnographica*, No. X (AUC – Philosophica et Historica 3 – 1997). Praha, Karolinum 2000, s. 143–150.

Odborný a laický zájem o využití prvků lidového umění při vytváření osobitého výtvarného projevu uměleckého průmyslu. Průnik aplikovaného lidového umění do různých stránek životního stylu (architektury, interiéru, odívání, společenských zábav). Odlišné nazírání a vnímání „svěrá-

zu" v postojích výtvarníků, zámožných a širších vrstev českého obyvatelstva. MM

Veselská, Dana: Poznámky k některým aspektům, ovlivňujícím výzdobu moravského synagogálního textilu. – In: Folia Ethnographica. Supplementum ad Acta Musei Moraviae, Scientiae sociales – Vol. 86–87, No. 36–37 (2002–2003), s.47–58.

Odlíšnosti českých a moravských synagogálních textilií (ve sbírkách Židovského muzea v Praze). Autorka upozorňuje na vlivy textilií doložených z majetku židovských komunit na Moravě, v Rakousku, Bavorsku i na vlivy moravské lidové výšivky. MM

Biografie

Kožuriková, H.: Otvírání lidských srdcí. – In: Amaro gendalos. Naše zrcadlo. – No. 4/2003, s.VI–VIII (Čtvrtletní kulturní příloha AG).

O nadané hudebnici, organizátorce a zpěvačce Idě Kellarové. Je vůdčí osobností skupiny Romano Rat, zakladatelkou a ředitelkou Mezinárodní školy pro lidský hlas a tělo, předsedkyní Mezinárodní iniciativy pro rozvoj etnické tvorby. Její otec, profesionální hudebník vedl od malička k hudbě ji i její sestry (jedna ze sester je zpěvačka Iva Bittová). Svoji podporu romské kultuře vidí v předávání vlastních zkušeností začínajícím hudebníkům a kapelám. Romskou písní chce lidem ukázat, že bohatá kultura jejího národa se nevytratila a právem má v současné době místo mezi ostatními. LP

Kraus, P.: Setkání s Rudolfem Dzurkem. – In: Amaro gendalos. Naše zrcadlo. – No. 4/2003, s. II–IV (Čtvrtletní kulturní příloha AG).

Rudolf Dzurko (1941) se narodil v Pavlovicích na Slovensku. Je autorem obrazů

z barevné skleněné drtě, plastik ze dřeva a kamene. Obrazy je zastoupen v několika světových galeriích. Nemá rád označení „romský umělec“, protože podle něj není důležitý původ ale především dílo a lidé kolem něj. LP

SOUPIS EXCERPOVANÝCH ČASOPISŮ A PERIODIK

Amaro gendalos. Naše zrcadlo, 2003

Bálgarski folklor, 2002

Demografie. Revue pro výzkum populačního vývoje, 2002, 2003

Documenta Pragensia XXI.

Folia Ethnographica. Supplementum ad Acta Musei Moraviae, Scientiae sociales 2002–2003

Kuděj. Časopis pro kulturní dějiny, 2003

Slezský sborník, 2002, 2003

Studia Ethnographica, No. X (AUC – Philosophica et Historica 3 – 1997). 2000

Zprávy Vlastivědného muzea v Olomouci. Společenské vědy, 2002

Autoři anotací

DB – Dana Bittnerová

LP – Lucie Procházková

LŽ – Lucie Žeková

MM – Mirjam Moravcová

MT – Miloslava Turková

RT – Rumjana Todorova

VŘ – Veronika Řepíková

ZB – Zuzana Bělohávková

Autoři studií a statí:

Dana Bittnerová, PhDr. CSc.

Etnolog, specializuje se na otázky dětské kultury a mezietnických vztahů. Působí na Pedagogické fakultě Univerzity Karlovy (Myslíkova 7, 110 00 Praha 1) a v Centru výzkumu vývoje osobnosti a etnicity při FHS UK (Legerova 63, 120 00 Praha 2).

Spojení: dana.bittnerova@pedf.cuni.cz

Petra Jeřábková, Mgr.

Doktorandka oboru sociokulturní antropologie na FHS UK v Praze. Orientuje se na studium tradičních sociálních institucí a jejich transformace. V současné době se zaměřuje především na problematiku integrace mimoevropských přistěhovalců v České republice. Zaměstnavatel: GET-ICON INSTITUTE, Multicultural Education Reform, PHARE projekt (Štěpánská 18, 110 00 Praha 1).

Spojení: sky465@lycos.com

Jiří Kořalka, PhDr. DrSc.

Historik, specializuje se na dějiny české společnosti 19. a počátku 20. století. V současnosti se zaměřuje na život a dílo Františka Palackého.

Spojení: jiri.koralka@volny.cz

Katarína Košťalová, PhDr.

Etnolog, specializuje se na urbánní etnologii. Působí v Inštitúte sociálnych a kultúrnych štúdií na Fakultě humanitních vied Univerzity Mateja Bela (Tajovského 40, 974 01 Banská Bystrica, Slovenská republika).

Spojení: kostialova@fhv.umb.sk

Mirjam Moravcová, PhDr. DrSc.

Etnolog, specializuje se na problémy města 19. a 20. století, na procesy národnostní emancipace a mezietnické vztahy. Působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy (U Kříže 10, 150 00 Praha 5 – Jinonice) a v Centru výzkumu vývoje osobnosti a etnicity (Legerova 63, 120 00 Praha 2).

Spojení: moravcova@fhs.cuni.cz

Zdeněk R. Nešpor, Mgr. et Mgr.

Historik, sociolog, sociální antropolog a religionista. Věnuje se českým náboženským dějinám od raného novověku do současnosti, sociologii náboženství, kultury a institucí, migračním studiím, ekonomické sociologii, sociální antropologii českých zemí a balkánské oblasti. Působí v Sociologickém ústavu AV ČR (Jilská 1, 110 00 Praha 1), na Fakultě humanitních studií UK (U Kříže 8, 150 00 Praha 5) a je doktorandem Ústavu českých dějin Filosofické fakulty UK (Nám. Jana Palacha 2, 110 00 Praha 1).

Spojení: nespor@soc.cas.cz

Lucie Procházková, Mgr.

Sociokulturní antropolog, specializuje se na životní styl Romů v České republice. Působí v Centru výzkumu vývoje osobnosti a etnicity (Legerova 63, 120 00 Praha 2).

Spojení: prochazkova@fhs.cuni.cz,
tel. 224 942 759.

Vendula Segerová, Mgr.

Doktorand oboru sociokulturní antropologie na FHS UK v Praze. Orientuje se na studium současné židovské identity

a na studium funkce rituálů v revitalizaci kulturní svébytnosti židovské komunity v ČR.

Spojení: seger@volny.cz

Jitka Sinecká, Bc.

Studentka magisterského studia Obecné antropologie na FHS UK a Veřejné a sociální politiky na FSV UK. Specializuje se na skupiny zdravotně postižených, zejména neslyšících osob. Pracuje ve Federaci rodičů a přátel sluchově postižených.

Spojení: sineckaj@centrum.cz,
tel. 283 981 555.

Jan Sokol, Prof. PhDr. PhD.

Filozof, specializuje se na filozofickou antropologii. Je děkanem Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze (U Kříže 10, 150 00 Praha 5 – Jinonice), je členem řady mezinárodních vědeckých institucí.

Spojení: sokol@fhs.cuni.cz

Michaela Šmídová, Mgr.

Doktorandka Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy, specializuje se na problematiku imigrantů z východní

Evropy. Působí v Pointu s.r.o. (Vodičkova 41, Praha 1, 111 00).

Spojení: michaela.smidova@pointpraha.cz

Irena Štěpánová, Doc. PhDr. CSc.

Etnolog, specializuje se na tradiční lidovou kulturu a projevy folklorismu v městské společnosti 19. a 20. století. Současný zájem – gender studies. Působí v Ústavu etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy (Celetná 20, 110 00 Praha 1).

Spojení: stepanova@centrum.cz

Jan Šťovíček, PhDr.

Historik, specializuje se na problematiku důlních revírů a spolkového života městské společnosti. Působí v archivu Praha-východ jako archivář.

Spojení: 221 621 214

Michael Voříšek

Vystudoval historii a sociologii na FF UK v Praze, zabývá se dějinami sociologie a historiografickou metodologií. Působí na ČVUT Fakulta dopravní.

Spojení: Štíbrova 12, 182 00 Praha 8,
nebo michael.vorisek@atlas.cz

- c. Zprávy z muzeí a výstav
- 174 **Doma v cizině – Češi ve Vídni ve 20. století** Jan Štoviček
- 176 **Národní muzeum moderního umění v Centre Georges Pompidou v Paříži** Lucie Procházková
- 177 **Moravské zemské muzeum v Brně** Lucie Procházková
- 179 **Staropražské vánoce** Jan Štoviček
- 181 Recenze
- 202 Anotovaná bibliografie
- 214 Autoři studií a statí

Redakční rada: V. Halászová, J. Kadeřábková, J. Kandert, K. Klápštová, J. Kraus, M. Moravcová, Z. Pinc, J. Rychlík, F. Schindler, B. Soukupová, A. Svoboda, M. Turková, L. Tyllner, F. Vrhel

Vedoucí redaktor: Mirjam Moravcová

Výkonný redaktor: 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

ISSN 1212-8112

Na zadní straně obálky: Sarkofág, kam jsou pohřbívány kosti vesničanů nalezené při kopání hrobů, nese nápis: „Nezáleží na tom, jestli jsi bohatý nebo chudý, jednou budeme vypadat všichni stejně.“ Foto: P. Jeřábková, 2000

