acta

1 / 10

Fakulty filozofické
Západočeské univerzity v Plzni

FAKULTA FILOZOFICKÁ
ZÁPADOČESKÉ
UNIVERZITY
V PLZNI

1/10
acta

FAKULTA FILOZOFICKÁ
ZÁPADOČESKÉ
UNIVERZITY
V PLZNI

Acta FF ZČU

Fakulta filozofická
Západočeská univerzita v Plzni, 2010

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc., editor, 2010

Registrace MKČR E 19585
Datum vydání: 30. 6. 2010
Vychází třikrát ročně.

ISSN 1802-0364

obsah

11 **Úvod**
Ivo Budil

PŘÍSPĚVKY

15 **John Pinkerton and his vision of ancient Scythians: "Si les Aryens n'existaient pas, il faudrait les inventer"**
Ivo Budil

43 **Gestika a její podoby ve výuce cizího jazyka**
Dominika Kovářová

61 **Cizí a jiné v interkulturní filosofii a interkulturní literární vědě**
Petr Kučera

77 **Political Islam in Somalia 2009**
Alemayehu Kumsa

91 **G. K. Chesterton jako „Defensor Fidei"**
Roman Míčka

109 **Fotogrammetrická dokumentace archeologických terénních výzkumů**
Josef Švejnoha

119 **Jaké postoje zaujímají neinstitucionalizované náboženské komunity k procesu individualizace?**
Jan Váně

ROZHOVOR

147 **Rozhovor s prof. Zdeňkem Salzmannem**
Ivo Budil

RECENZE

157 **Godly Clergy in Early Stuart England The Caroline Movement**
Karel Hanza

161 **Boží blud: přináší náboženství útěchu, nebo bolest?**
Věra Tydlitátová

úvod

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.

Úvodní slovo

V polovině dubna 2010 navštívil Fakultu filozofickou Západočeské univerzity v Plzni profesor Zdeněk Salzmann, známý americký antropolog českého původu, který odešel do Spojených států amerických krátce po druhé světové válce. Navzdory tomu, že se plnohodnotně zapojil do amerického akademického života a například jeho učebnice lingvistické antropologie je užívána jako základní text v celém anglosaském světě i mimo něj, využil první příležitosti, aby opět navázal spojení se svou původní vlastí a po roce 1989 zde i řadu let pedagogicky působil. Jeho jméno je úzce spjato se znovuzrozením české antropologie v uplynulých dvou desetiletích. Poutavý životní příběh profesora Zdeňka Salzmanna je alespoň částečně přiblížen v rozhovoru, který je zveřejněn v tomto čísle Act Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni.

Profesor Zdeněk Salzmann náležel ještě ke generaci, která byla svědkem velkého očekávání a nadějí po druhé světové válce, od jejíhož konce uplynulo pětašedesát let. Byla odchována klasickou humanitní vzdělaností, pro niž byl příznačný jistý normativní logocentrismus, to znamená umístění jazyka a jeho elitních literárních projevů do středu hodnotového života společnosti. Jedním ze smyslů čtení klasických textů a neustálých gramatických rozborů (noční můry mnohých pamětníků) nebylo samoúčelné trápení ducha, ale představení žádoucích historických a literárních vzorů a snaha o převedení řádu a kázně příznačných pro výstavbu jazyka do organizace naší morální, emocionální a racionální existence.

V současné době rezignujeme na jazyk jako model normativního řádu. Řeč je vnímána především jako nástroj relativizace, dekonstrukce, revolty, ironie, klamu nebo mani-

pulace. Postmoderní jazykové hry jsou jen moderní obdobou klasické sofistiky. Znepokojivá ztráta praktické znalosti gramatiky nepředstavuje proto pravděpodobně přirozený historický lingvistický vývoj, ale může se jakožto entropický proces přenést a ohrozit další segmenty kultury, či dokonce být znepokojivým symptomem toho, že rozklad ostatních kulturních složek již probíhá. Disgrafie a dyslexie by v tomto případě nebyly fenomény primárně zdravotní, ale sociokulturní. Kultura, která nevěří svému vlastnímu jazyku, je zranitelná. Každý konsensus, kterého dosáhnou její členové, je křehký. Schopnost kultivované řeči byla jedním z projevů příslušnosti k sociální elitě. Její vulgarizace není projevem demokratizace, ale dekadence a eliminace elit, bez kterých je dlouhodobá reprodukce kultury nemožná. Když německý spisovatel Heinrich Mann napsal před druhou světovou válkou své vrcholné dílo o králi Jindřichu IV., Arnold Zweig si viditelně oddechl: „Tímto románem se znovu obsadilo místo v evropském písemnictví, které bylo uprázdněno smrtí Anatola France." Byli bychom dnes schopni identifikovat arbitra západního sekulárního humanismu? Výsledek můžeme pozorovat všude kolem nás. Jak napsal André Maurois: „Jakmile místo státu zaujme strana a pomsta nahradí zákon, civilizace umírá." Odstraněním tradiční klasické vzdělanosti se naše civilizace zbavila výchovného programu, který spojoval intelekt a vzdělanost s iniciačním procesem. Až dodnes jsme za něj nenalezli plnohodnotnou náhradu. Inspirativnost a působivost lingvistické antropologie v pojetí profesora Zdeňka Salzmanna vyplývá právě ze sepětí s touto starou, nyní takřka zapomenutou tradicí.

prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.

příspěvky

Ivo Budil
Dominika Kovářová
Petr Kučera
Alemayehu Kumsa
Roman Míčka
Josef Švejnoha
Jan Váně

Ivo Budil

John Pinkerton and his vision of ancient Scythians: "Si les Aryens n´existaient pas, il faudrait les inventer"[1]

1) Studie je dílčím výstupem projektu specifického výzkumu Katedry antropologických a historických věd FF ZČU, 2009.

Abstract

The main purpose of the article is to describe the racial interpretation of European history proposed by an eminent British scholar John Pinkerton (1758–1826) in his book A Dissertation on the Origin and Progress of the Scythians or Goths (1787). The hypothesis suggested by John Pinkerton will be evaluated in a broader historical, intellectual and cultural context and its relationship to traditional Scytho-Celtic paradigm and indology of Royal Asiatic Society will be analyzed. Author argued that we could derive some fundamental similarities between Pinkerton's thesis and Aryan ideology penetrating Western political culture in the second half of nineteenth century. The fact could indicate that Western mentality used to be in a certain sense preadapted at the threshold of modernity for expansion of a new "myth of foundation" in the guise of racial aggressive narrative.

John Pinkerton (1758–1826) as scholar has been widely neglected in the debates concerning the emergence of modern racial thinking including the Aryan imagination.[2] In his excellent survey of the intellectual development of British collective identities prior

2) For instance, the name of John Pinkerton is missing in the classic narrative on the roots of Western racial ideology written by Léon Poliakov (1996, first edition 1971).

1800, Colin Kidd emphasized Pinkerton's role in the rise of "*a racist ideology celebrating the common Teutonic origins of Britain's core English and Lowland Scots nations*".[3] Therefore, John Pinkerton exploited an alleged "*Gothic associations of the Picts as the foundation for a full-blown Scottish Teutonism*" and appreciated the Lowlanders of modern Scotland as "*a libertarian and industrious Teutonic people*".[4] Colin Kidd argued that Pinkerton as "*the late Enlightenment racialist*" brought together "*a critique of the Old Testament, a Voltairean anti-Judaism, polygenesis and a virulent Celtophobia*".[5] Reginald Horsman depicted John Pinkerton as a strong proponent of racial inferiority of Celts having foreshadowed the racial scientific essentialism of the nineteenth-century.[6]

The main purpose of this article is to analyze the Pinkerton's scientific endeavor in the broader historical and intellectual context. I will try to demonstrate that his speculation on the fundamental role of the Scythians at the dawn of the Western civilization involved the structure of arguments close to that used by the founding fathers of the Aryan ideology. Pinkerton's work indicated that the European academic milieu was pre-adapted to accept a new secular "myth of foundation" involving the image of expansion of Asiatic pastoral nomads as an alternative scenario to the traditional narrative of the Old Testament. However, because of the progress in comparative and historical philology achieved by scholars in British Calcutta, the Aryans gained sounder scientific backing than Scythians whose studies were linked to the older stage of the Western disciplines focused on the Orient. Subsequently, the Scythians were completely replaced by Aryans in the genealogical imagination of the nineteenth-century as the alleged ancestors of the modern European populations.

Western civilization could be labeled as logo-centric not because of special qualities of philosophical thinking only. Language has been playing an important role in many aspects of European imagination including religion, origins and characters of nations or historical narratives and consciousness. Linguistic inquiry had been considered to be a key for reconstruction of the roots of Western civilization. In the eighteenth-century the alliance between the concept of race and philology developed having made the "achievements" of linguistic creativity, performance and heritage of a concrete ethnic group an indicator of its "racial quality". The most destructive form of racial ideology presented by Aryan fantasy emerged initially from the linguistic speculations on the mutual affinities between European and Indian languages. At the beginning of the second half

3) KIDD, 1999, p. 204.
4) Ibidem, p. 204.
5) Ibidem, p. 56.
6) HORSMAN, 1976, p. 391.

of the nineteenth century the philology had been replaced by craniometry as a fundamental methodology for a definition of a race.

The sacred genealogies of Noah's descendants described in *Genesis* provided a clue for understanding world ethnic diversity and arguments for all speculations concerning ethnic and national origins from medieval and early modern ages almost to the dawn of modern anthropological and ethnological disciplines. As Colin Kidd emphasized, "*the death of Adam was a slow death*", even as the sciences on human diversity were "demythologized", they still kept "Mosaic" structure of arguments taken from the tradition of *Genesis*.[7] Christian scholars recognized the three sons of Noah – Shem, Ham, and Japheth – under the pagan names Cronos, Titan, and Japhets. Josephus stressed that the descendants of Shem populated "*Asia to the Indian Ocean*", while sons of Japheth occupied Europe from Tanaïs (Don) to Gadeïra (Cadiz). According to the *Book of Jubilee* from second century BC "*all that is to the north (of the Don) belongs to Japheth and all that is to the south belongs to Shem*".[8] Colin Kidd emphasized that the dominant Western linguistic school before the arrival of Indo-European philology was so-called Scytho-Celtic paradigm.[9] It presented an attempt to accommodate the biblical tradition to classical ethnological sources and local ethnic memories,[10] to retain Hebrew as a language inspired by God and to appreciate the role of local European languages in the same time.[11] For instance, Adriaen van Scrieck considered Hebrew to be the *primogenia ("first-born")* while *lingua Iaphetica ("neighbor language")* presented "*mother tongue of Scythian, Celtic, Teutonic, Belgian, Danish, and northern*".[12] The idea of timeless sacrality of Hebrew had influenced strongly the development of Western historical, philological and ethnological disciplines.[13] In 1765 Nicolas Beauzée remarked in the article entitled "*langue*" in the Encyclopédie that "*the modern languages of Europe, which adopted analytic construction,*

7) KIDD, 1999, p. 10.
8) OLENDER, 1994, p. 11.
9) KIDD, 1999, p. 31. The locus classicus is one sentence in William Camden's Britain (1610, 2.66): "... in times past, as Strabo writeth, al people Westward were termed Celto-Scythae" (cit. SHUGER, 1997, p. 499).
10) For instance, Tacitus in Germania mentions the tradition that Ulysses should have visited the west of Germany, and built Asciburg on the Rhine; and "a Northern antiquary has hence dreamed that Ulysses was Odin" (PINKERTON, 1787, p. 46).
11) OLENDER, 1994, p. 16.
12) Ibidem, p. 16.
13) Ibidem, p. 19.

remain much closer to the primitive language than did Greek or Latin... Thus our modern language (French) as well as Spanish and English, are linked to Hebrew through Celtic".[14]

The political development in Europe in the sixteenth and seventeenth century enabled the rise of the new genealogical speculations on the national origins following the Noachic or Graeco-Troja lineages and reflecting political aspirations of emerging political units and powers. The sacred hegemony of Hebrew as a primordial language of the Paradise was challenged and that fact had vast consequences for development of collective identities of Western nations.

A traditional view reflecting the religious prestige of Hebrew, for instance the thesis of Samuel Bochart on the mutual genealogical connections between Hebrew and the languages of Europe via the Phoenicians or demonstration presented by Father Louis Thomassin in 1690 on the proximity between Hebrew and French, was marginalized by the aspirations of local ethnical idioms and "patriotic humanists".[15] Maurice Olender stressed that *"each region of Europe thus had its doctors 'of Languages of Paradise',or specialists in the study of their Babelian derivatives".*[16] Gimbattista Vico ineffectually criticized in his New Science these new fantastical narratives as a preposterous vainglory.[17] For instance, Goropius Becanus (1518–1572) identified the Flemish dialect spoken in Antwerp (financial centre of Europe till Spanish occupation in 1585) as the original Adamic language.[18] Seventeenth-century Swedish expansionism was buttressed by the idea of Olaus Rudbeck (1630–1702) proposed in his book *Atlantica sive Manheim* (1679–1702) that the Sweden was the lost Atlantis and that Scandinavia presented *"the womb of nations".*[19] In 1756 wrote Turgot in his article on "étymologie" in the *Encyclopédie: "One sees all the patriarchs of the Old Testament and their history, another sees only Swedish or Celtic heroes."*[20]

The humanistic reading of Tacitus and the Reformation contributed to the new interest in archaic Germans, their language and qualities of a pure race *"untainted by intermarriage with other races".*[21] However, the concept of German superiority and linguistic and cultural exclusiveness is older. In thirteenth century Rodericus Toletanus (1170–1247), Archbishop of Toledo (1208–1247) and author of *De rebus Hispaniae* and *Historia Arabum*,[22] wrote that *"Germany, Denmark, Norway, Sweden, Flanders, and England, have all one speech, though distinguished by their idioms".*[23] Walafrid Strabo (808–849), a Benedictine monk, poet and theologian, who was preceptor of the young Prince Charles the Bald at the court of Louis the Pious before having been elected the abbot of Reichenau, remarked that *"the Goths, who were also called Getae, being in the provinces of the Greek empire at the time they were brought to the Christian faith, though not by the right way, had our language, that is the Tudesque".*[24]

The notion of common linguistic and cultural identity had been accompanied by the animosity to the classical civilization of the South inhabited by Latin nations called *Welsche*.[25] Probably the most famous expression of the ethnical and cultural hatred reflecting an old bipolarity between barbarism and civilization in early Middle Ages provided Liutprand (922–972), Bishop of Cremona, in his *Relatio de Legatione Constantinopolitana ad Nicephorum Phocam.* This ambitious politician and historian belonged to a distinguished Lombard family. He became a confidential secretary of Berenger II, ruler of Italy, at his court in Pavia. In 949 Liutprand was sent on an embassy to Constantinople. Later, he fell into disgrace in Pavia and attached himself to the court of Emperor Otto I who made him bishop of Cremona in 962. Six years later Liutprand came to Constantinople again by order of Otto I to ask the Byzantine Emperor Nicephorus Phocas to bestow his daughter Theophano in marriage on Otto's son, later Otto II, and to negotiate on some territorial disputes – Eastern Emperor claimed Benevento and Capua, which were in Lombard hands. In *Relatio de Legatione Constantinopolitana ad Nicephorum Phocam* Bishop of Cremona described his humiliation from the side of Byzantine ruler and his own proud response challenging Roman supremacy:

"On this same day he ordered me to be his guest. Not; thinking me worthy, however, to be placed above any of his nobles, I sat in the fifteenth place from him, and without a tablecloth. Not only did no one of my suite sit at table, but not one of them saw even the house in which I was a guest. During which disgusting and foul meal, which was washed down with oil after the manner of drunkards, and moistened also with a certain and other exceedingly bad fish liquor, he asked me many questions concerning your power, many concerning

14) OLENDER, 1994, p. 18–19.
15) La Méthode d'étudier et d'enseigner chrestiennement et utilement la Grammaire, ou les Langues par rapport à l'Ecriture sainte en les réduisant toutes à l'Hebreu (1690); KIDD, 1999, p. 31; OLENDER, 1994, p. 18.
16) OLENDER, 1994, p. 13.
17) KIDD, 1999, p. 29.
18) KIDD, 1999, p. 31; POLIAKOV, 1996, p. 90; OLENDER, 1994, p. 13.
19) KIDD, 1999, pp. 29–30.
20) Cit. KIDD, 1999, p. 14.
21) HORSMAN, 1976, p. 389.
22) Marcus Toledanus, canon at the Toledo cathedral, translated the Qur'an into latin (1209–1210) at his request.
23) "Teutonia, Dacia, Norvegia, Suecia, Flandria, et Anglia, unicam habent linguam, licet idiomatibus dignoscantur" (cit. PINKERTON, 1787, p. 112).
24) "Gothi, qui et Getae, eo tempore quo ad fidem Christi, licet non recto itinere, perducti sunt, in Graecorum provincii commerantes, nostrum, id est Theotiscum sermonem habuerunt" (cit. PINKERTON, 1787, str. 112).
25) POLIAKOV, 1996, p. 72.

your dominions and your army. And when I had replied to him consequently and truly, 'You lie,' he said, 'the soldiers of your master do-not know how to ride, nor do they know how to fight on foot; the size of their shields, the weight of their breast-plates, the length of their swords, and the burden of their helms permits them to fight in neither one way nor the other.' Then he added, smiling: 'their gluttony also impedes them, for their God is their belly, their courage but wind, their bravery drunkenness. Their fasting means dissolution, their sobriety panic. Nor has your master a number of fleets on the sea. I alone have a force of navigators; I will attack him with my ships, I will overrun his maritime cities with war, and those which are near the rivers I will reduce to ashes. And how, I ask, can he even on land resist we with his scanty forces? His son was there, his wife was there, the Saxons, Swabians, Bavarians, were all with him: and if they did not know enough and were unable to take one little city that resisted them, how will they resist me when I come, I who am followed by as many troops as Gargara corn-ears have, or grape-shoots the island of Lesbos, Stars in the sky are found, or waves in the billowy ocean.

When I wished to reply to him and to give forth an answer worthy of his boasting, he did not permit me; but added as if to scoff at me: 'You are not Romans but Lombards.' When he wished to speak further and was waving his hand to impose silence upon me, I said in anger: 'History, teaches that the fratricide Romulus, from whom also the Romans are named, was born in adultery; and that he made an asylum for himself in which he received insolvent debtors, fugitive slaves, homicides, and those who were worthy of death for their deeds. And he called to himself a certain number of such and called them Romans. From such nobility those are descended whom you call world-rulers, that is, emperors; whom we, namely the Lombards, Saxons, Franks, Lotharingians, Bavarians, Swabians, Burgundians, so despise, that when angry, we can call our enemies nothing more scornful than Roman-comprehending in this one thing, that is in the name of the Romans, whatever there is of contemptibility, of timidity, of avarice, of luxury, of lying: in a word, of viciousness. But because you do maintain that we are unwarlike and ignorant of horsemanship, if the sins of the Christians shall merit that you shall remain in this hard-heartedness: the next battle will show what you are, and how warlike we.'"[26]

German ethnocentrism penetrated the mediaeval religious imagination and contested the universalism of Christian orthodoxy. Blessed Hildegard of Bingen (1098–1179), German Benedictine abbess, mystic, visionary and scholar, sometimes called "Sybil of the Rhine", was convinced that Adam and Eve spoke German, because "*Adam and Eva Teutonica lingua loquebantur, quae, in diversa non dividitur ut Romana*".[27] Norman Cohn and Léon Poliakov called attention to an obscure phenomenon of *The Book of a Hundred Chapters* written in Alsace between 1490 and 1510 by an anonymous "*The Revolutionary of the Upper Rhine*" and involving a mixture of millennial fantasy with genocidal ethnocentrism and pan-German eschatology: "*We Germans are free, we are all noble; we have ruled and taken possession of the whole earth by force and before long, with God's help, we shall bring the world into submission to the ancient order.*"[28] Therefore, we could see that there was a long continuity of German ethnocentrism from the early middle ages into early modern age having assimilated in each concrete period a prevalent idiom for its articulation.[29]

The system of ethnic classification suggested by Philip Cluverius (1580–1622) in his highly influential treatise *Germania Antiqua* (1616) was maintained and shared by European scholars into the eighteenth century.[30] Cluverius was convinced that "*the ancient and original inhabitants of Europe... consisted only of two distinct races of men,..., the Celts and Sarmatians; and that from one or other of these, but chiefly from the former, all the ancient nations of Europe are descended. The Sarmatians or Sauromachae were the ancestors of the Sclavonian tribes,..., the Poles, Russians, Bohemians, etc., who continue to this day a distinct and separate people, extremely different in their character, manners, laws and language, from the other race, which was that of the Celts, from whom... were uniformly descended the old inhabitants of Gaul, Germany, Scandinavia, Britain and Spain, who were all included by the ancients under the general name of Hyperboreans, Scythians, and Celts, being all originally of one race and nations, and having all the same common language, religion, laws, customs and manners*".[31] German scholar Johannes Wachter (1663–1757) distinguished three distinct groups of Scythians among the peoples of Europe – the northern Scythians proper, the western Celtae and the Germanic Celto-Scythians – and characterized the Celtic tongue as "*the final stage of a united Germanic language before the evolution of its various dialects*".[32]

Therefore, Scythians, Germans and Celts presented the basic building blocks to explain the origins and development of European ethnic diversity in Western early modern

26) http://www.fordham.edu/halsall/source/liudprand1.html, 447–448, 2. 1. 2009

27) Cit. POLIAKOV, 1996, p. 76.

28) Cit. POLIAKOV, 1996, p. 78; BUDIL, 2002, pp. 42–47.

29) The supposed purity of a primordial Anglo-Saxon Church was stressed by Archbishop Matthew Parker and some other scholars to serve as justification for the break with Rome. In the late sixteenth and early seventeenth century the interest switched from the religious questions to the nature of political and legal institutions of ancient Anglo-Saxons who were pictured as "a freedom-loving people, enjoying representative institutions and a flourishing primitive democracy" (HORSMAN, 1976, p. 388). The Anglo-Saxonism in its highly developed racial form served as an ideology of the legitimization of the worldwide hegemony and superiority of the British empire and the United States in last decades of the nineteenth century and in the first half of the twentieth century.

30) KIDD, 1999, p. 191.

31) Bishop Percy's Preface in MALLET, 1847, pp. 2–3.

32) KIDD, 1999, p. 189.

age scholarship. All these terms were used in a very vague manner enabling a rise of fantastical speculations expressing implicit ideological or political interest.

James William Johnson in his brief, but comprehensive survey of the history of "Scythian myth" pointed out that "*the allusively fertile name of the Scythians was repeatedly called upon by writers from Homer to Rousseau*", however, "*the motive and the intended connotation were by no means standardized. Only the totemic nature of the Scythians remained unchanged*".[33] Johnson stressed that "*the casting of the Scythians in the role of the Noble Savage was a phenomenon which began in the fourth century BC and lasted well until the end of the eighteenth century AD*".[34] The historical Scythians were not mythological or imaginary beings but concrete Indo-European populations having moved from Central Asia along with nomadic Sarmatians into Northern Turkestan and the Caspian region.[35] By 700 BC they seemed to control the territory from Eastern Central Europe in the west to Afghanistan in the east.[36] In Asia Minor the Scythians came into contact with the Greeks.[37] The Scythians as effective horsemen might have been the first people to ride on horseback or to wear trousers.[38] In the first or second century BC the Scythians were assimilated by the "cousins" Sarmatians; but the Greeks continued to call the new hybrid nomadic population "Scythians" or "Getae", "*the latter being the usual appellation after the third century AD*".[39]

Ephorus (400–330 BC) appreciated the Scythians as "*being simple, just, generous, frugal, and highly virtuous*".[40] For Aeschylus the Scythians were "*most righteous*", "*well ordered*", "*hospitable people*", "*morally superior to the wealthy, politically advanced Greeks*".[41] Strabo wrote in a similar vein: "*... for we regard the Scythians the most straightforward of men and the least prone to mischief, as also far more frugal and independent of others than we are. And yet our mode of life has spread its changes for the worse to almost all peoples.*"[42]

Despite its ideological attachment to the "pagan" stoicism the "the Scythian myth" was assimilated by "a divinely Hebrew history" in the context of Christian civilization.[43]

33) JOHNSON, 1959, p. 251.
34) Ibidem, p. 252.
35) Ibidem, p. 250.
36) Ibidem, p. 250.
37) Ibidem, p. 250.
38) Ibidem, p. 250.
39) Ibidem, p. 250.
40) Ibidem, p. 252.
41) Ibidem, p. 252.
42) Ibidem, p. 252.
43) Ibidem, p. 253–254.

For instance Pompeius Trogus and Justin admitted the idea of the universal flood and they supposed that the mountainous region of Scythia should have emerged first from the receding waters. Therefore, the Roman historians argued that the Scythians must have been the most ancient people in the world.[44]

As Old Testament provided legendary Noah with three sons to occupy the earth, Jewish scholar Josephus made in his *Histories* Scythians, whose devastating raids on the Near East and Palestine in the seventh century BC inflamed a Hebraic antipathy inherited by some Church fathers,[45] the sons of Magog who was himself the second son of Japhet.[46] Isidore of Seville was convinced that Scythians and Goths as "primordial nation" derived their origin from Magog also.[47] The view of the common ancestry to the Scythians and Goths was shared by other scholars of early medieval period. Procopius wrote that both Goths and Huns came from the region traditionally called Scythia.[48] Jordanes whose accounts were based on an earlier historical survey of Cassiodorus traced the origin of Goths back to Scandinavia, from which they migrated to Scythia.[49] The Venerable Bede derived the "Redshanks" among the early Britons from Scythia.[50] The genealogical identification of Goths and Scythians presented a crucial intellectual event in the construction of the collective identity of Western civilization. James William Johnson emphasized that "*from this time onward, the Scythian enjoyed a new glory as the parent of virtually every nation in western Europe... By degrees, the Scythians became sires to the Franks, Celts, Hungarians, Bulgarians, Swedes, and numerous other races. In this fashion, the Scythian survived the demolition of this legendary virtue, and with a largely revised role became as integral a part of Renaissance history as he had Graeco-Roman*".[51]

Historian Polydore Vergil (1470–1555), born at Ubino and student of universities at Bologna and Padua, was sent by Pope Alexander VI to England as a sub-collector of Peterspence. King Henry VII commissioned him in 1505 to write the history of England

44) JOHNSON, 1959, p. 255.
45) Josephus wrote that "the Scythians delight in murdering people and are little better than wild beasts" (JOHNSON, 1959, p. 254); Tertullian was convinced that Scythians were "rude, barbarous, promiscuous, and cannibalistic" (Ibid, p. 254); Jerome declared that "they devour their slaughtered parents, kinsmen, neighbors when they reach old age" (Ibid, p. 254); Isidore of Seville argued that "these monstrous butchers live on human flesh and blood" (Ibid, p. 254).
46) JOHNSON, 1959, p. 255.
47) OLENDER, 1994, p. 12; JOHNSON, 1959, p. 255.
48) Ibidem, p. 256.
49) Ibidem, p. 256.
50) Ibidem, p. 256.
51) Ibidem, p. 256–257.

(*Historia Anglica*, 1533). Polydore Vergil used the theory on the Scythian origin of European nations to explain kinship between the Germanic and Celtic peoples.[52] The Scythian hypothesis having dominated in the sixteenth and seventeenth century the Western academic circles was explicitly formulated for instance by Georgius Hornius in 1654.[53] Sir Walter Raleigh made the Scythians, Sarmatians, and Cimmerians all one race, "*who peopled most of the Western World, and whose reflex overwhelmed no small part of Greece and Asia".*[54] Hugo Grotius considered in his *Historia Gotthorum* (1655) Germans to have been derived from the Scythians.[55] Despite the "*folie de grandeur"*[56] of some scholars focused on eulogy of their alleged ethnic ancestors, the mainstream of seventeenth-century Western authors shared the Scytho-Celtic paradigm. William Camden, John Speed or Raphael Holinshed traced the origin of Britons back to the Scythians and related them to Celts and Goths.[57] Justus Georg Schottel (1612–1672) included all Celtic languages and Gothic dialects into one common linguistic family.[58] Simon Pelloutier (1694–1757), Protestant minister, counselor of the Consistory and librarian of the Academy at Berlin, who descended from a Hugenot family originally of Languedoc, stressed in his work *Histoire des Celtes, et particulièrement des Gaulois et des Germains* (1750) that German dialects presented "*un reste de l'ancienne langue des Celtes".*[59]

German philosopher and scholar Wilhelm Leibniz rejected the primordial status of Hebrew and accepted the idea that Latin and Greek shared many similarities with the Germanic and Celtic languages. It could reflect an existence of *lingua japhetica*, ancient ancestor of European languages. Leibniz stressed the common origins of all "*these peoples"* (inhabitants of Europe) descended from the Scythians: "*For, all these languages of Scythia share many common roots with one another and with our (languages)."*[60] Wilhelm Leibniz appreciated the role of Nordic nations as well and in 1697 he equated "*the origin of the peoples and the languages of Europe"* with "*the archaic German language".*[61]

In the second half of the eighteenth-century two important mutually independent events occurred with crucial impacts on the Western philological imagination and having paved way for expansion of the new linguistic paradigm: The schism between Germanic and Celtic languages, culture and ethnicity and marginalization of the Scythians as hypothetical ancestors of European nations. The historical role of "Nordic nations" that (in words of Paul-Henri Mallet) "*changed the face of Europe"* and initiated "*great revolutions"* was finally fully appreciated and acknowledged.[62]

The affinity between Celts and Germans was challenged by Thomas Percy (1729–1811), Bishop of Dromore, in his famous *Preface* to critical English edition of *Northern antiquities* (1770) by Paul-Henri Mallet.[63] Thomas Percy made a clear distinction between Celts and Germans and criticized Mallet whom he thought "*had been drawn in to adopt an opinion that has been a great source of mistake and confusion to many learned writers of the ancient history of Europe; viz., that of supposing the ancient Gauls and Germans, the Britons and Saxons to have been all originally one and the same people; thus confounding the antiquities of the Gothic and Celtic nations. This crude opinion, which perhaps was first taken up by Cluverius, and maintained by him with uncommon erudition, has been since incautiously adopted by Keysler and Pelloutier, the latter of whom has, with great diligence and skill, endeavoured to confirm it. In short, so much learning and ingenuity have scarcely ever been more perversely and erroneously applied, or brought to adorn and support a more groundless hypothesis. This mistake the translator thought might be easily corrected in the present work; and by weeding out this one error, he hoped he should obtain the author's*

52) Polydore Vergil wrote that the Picts "weare a people of Scithia, and verie neare tot he Gothes in contrie and manners, soe weare they a crewell nation and marvelus prone to fight" (cit. JOHNSON, 1959, p. 256).

53) Georgius Hornius wrote in 1654 in the preface of the posthumous publication of Boxhorn's Originum Gallicarum: "Vidit (he means Boxhorn) innumera vocabula, Germanis, Latinis, Graecis et aliis per Europam nationibus, communia esse. Inde conjiciebat a communi fonte eam similitudinem profectam, id est eadem omnium illarum gentium origene ... Quara alia via rem aggressus, communem quandam linguam, Guam scythicam vombat, matrem graecae, latinae, germanicae et persicae statuit, ex qua ilee velut dialecti, prosiciscantur" (cit. OLENDER, 1994, p. 21).

54) JOHNSON, 1959, p. 256.

55) RUBIÉS, 1991, p. 231.

56) POLIAKOV, 1996.

57) JOHNSON, 1959, p. 256.

58) KIDD, 1999, p. 192.

59) Bishop Percy's Preface in MALLET, 1847, p. 2; KIDD, 1999, p. 193.

60) Cit. OLENDER, 1994, p. 19.

61) Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der teutschen Sprache (1698): „Stecket also im Teutschen Alterthum und sonderlich in der Teutschen uralten Sprache, so über das Alter aller Griechischen und Lateinischen Bücher hinauf steiget, der Ursprung der Europäischen Völker und Sprachen, auch zum Theil des uralten Gottesdienstes, der Sitten, Rechte des Adels"; cit. OLENDER, 1994, p. 20.

62) "Tous les Peuples du Nord peuvent revendiquer la même gloire, si le mot gloire est fait pour de pareilles expéditions" (MALLET, 1758, p. 2).

63) "It is very certain that in latter times, such of them (Greek and Roman writers) as had most discernment, and the best opportunities of being informed, have plainly and clearly delivered that the Germans and Gauls were two distinct people, of different origin, manners, laws, religion and language, and have accurately pointed out the difference between them" (Bishop Percy's Preface in MALLET, 1847, p. 7).

pardon, and acquire some merit with the English reader".[64] Thomas Percy emphasized that the position of above mentioned authors, "*so far as relates to the Celts, is erroneous and the arguments that support it inconclusive, will appear, if it can be shown, that ancient Germany, Scandinavia, Gaul and Britain, were not inhabited by the descendants of one single race; but on the contrary, divided between two very different people; the one of whom we shall call, with most of the Roman authors, Celtic, who were the ancestors of the Gauls, Britons, and Irish; the other Gothic or Teutonic, from whom the Germans, Belgians, Saxons and Scandinavians, derived their origin; and that these were ab origine two distinct people, very unlike in their manners, customs, religion, and laws."*[65] These arguments made Thomas Percy one of the founders of romantic fascination of German prehistory and belief in a special historical vocation of Germanic people. Percy supposed that "*the Sacae and Messagetae might possibly be the ancestors of the Saxons and the Goths"* who had moved westward in ancient times as testified by the fact "*that the Germanii are mentioned by Herodotus as a Persian people".*[66] The eastern origin of the German nation seemed to have been thus proved.[67] Thomas Percy acknowledged an extremely savage nature of ancient Germans and Celts,[68] but a crucial difference between both races was for him the concept of personal and political freedom: "*The Celtic nations do not appear to have had that equal plan of liberty, which was the peculiar honour of all the Gothic tribes, and which they carried with them, and planted wherever they formed settlements. On the contrary, in Gaul, all the freedom and power chiefly centered among the Druids and the chief men, whom Caesar calls Equites, or knights; but the inferior people were little better than in a state of slavery; whereas every the meanest German was independent and free."*[69]

Rasmus Rask highly appreciated Thomas Percy's text as a turning point in the history of modern Western linguistics. In his *Introduction to the Icelandic Grammar* (1811) Rask remarked, that "*after Bishop Percy's most excellent Preface to Mallet's Northern Antiquities, the Teutonic and Celtic languages can no longer be confounded, nor comprised under the vague and unmeaning appellation of Scythian, Sarmatian".*[70] The separation of Germanic elements from Scytho-Celtic context was accompanied by decline of the "Scythian myth": "*The Scythian was ousted from his archetypal nobility by the latter half of the 1700's, however; his appearances side by side with the American Indian in Rousseau's Discours sur les sciences et les arts was the final promenade of a moribund monarch beside his heir."*[71] The process of emancipation of Western human sciences from Mosaic tradition was accomplished. However, the "demythologization" of studies on human diversity was achieved at the cost of expansion of a new powerful modern "mythology" in the guise of nationalism and racism. John Pinkerton personified and symbolized this huge temptation of secular Western science.

John Pinkerton was born in Edinburgh where he finished his studies of law at the local university. However, he paid more attention to the history, literature and languages of ancient Nordic nations. In 1776 Pinkerton published collection of poems *Elegy on Craigmillar Castle* and in 1781 he settled down in London where he wrote his own poetry including *Scottish tragic ballads* (1781), *Two dithyrambic odes on enthusiasm and laughter* (1782) a *Select Scottish ballads* (1783). He exploited fully the romantic atmosphere of "Nordic renaissance" created by works of James Macpherson, Paul-Henri Mallet and Thomas Percy.[72] His energetic nature, extensive knowledge and almost complete lack of modesty made him many opponents, for instance Joseph Ritson (1752–1803) or Walter Scott.[73] Modern historian Hugh Trevor-Roper called him "eccentric". However, the wide erudition demonstrated in studies *Essay on Medals* (1784) and *Letters of Literature* (1785) gained Pinkerton a friendship of Horace Walpole and Edward Gibbon, but despite a support of Joseph Banks he was not able to get post in the British Museum he applied for.

In 1787 John Pinkerton published *A Dissertation on the Origin and Progress of the Scythians or Goths*, a highly neglected evidence of development of early racial thinking in Western human sciences. In his *Preface* Pinkerton expressed his deep admiration

64) Bishop Percy's Preface *in MALLET, 1847, p. 2.*

65) Bishop Percy's Preface *in MALLET, 1847, p. 3.*

66) Bishop Percy's Preface *in MALLET, 1847, p. 6; Hérodotos, I, 125, 2003, p. 69.; PINKERTON, 1787, p. 124. John Pinkerton remarked that there was also a Greek tribe called Teutani, in Peloponnesus (PLINIUS, III, 8, PINKERTON, 1787, p. 124).*

67) "Now the most authentic historians and poets of the Teutonic nations all agree that their ancestors came at different emigrations from the more eastern countries" (Bishop Percy's Preface in MALLET, 1847, p. 6).

68) "The more men approach to a state of wild and uncivilized life, the greater resemblance they will have in manners, because savage nature, reduced almost to mere brutal instinct, is simple and uniform; whereas art and refinement are infinitely various: thus one of the rude natives of Nova Zembla will hear a strong resemblance in his manners of life to a savage of New Holland... The ancient Britons in the time of Caesar painted their bodies, as do the present Cherokees of North America" (Bishop Percy's Preface in MALLET, 1847, p. 7–8).

69) Bishop Percy's Preface in MALLET, 1847, p. 10.

70) I.A. Blackwell's Remark on Bishop Percy's Preface in MALLET, 1847, p. 22.

71) JOHNSON, 1959, p. 257.

72) CRAIGIE, 1927.

73) Walter Scott called Pinkerton "the pugnacious Pinkerton" (SMITH, 1951, p. 175).

of ancient Goths whom he identified with Scythians[74] and preferred to Romans: "*Now, though almost all Europe be possessed by the descendents of the Goths, a people from whom, as shall be shown, the Greeks and Romans also sprung; and the Goths transcended, even when barbarians, all nations in wisdom and war: yet such is our ignorance, who are at present but slowly eloping from barbarism, that the name of Goth, the sacred name of our fathers,*[75] *is an object of detestation!... It springs solely from our love for Rome, (itself a Gothic state) which we draw from Roman writers at school; and our knowledge that the other Goths destroyed the Roman empire. Instead of turning our admiration to that great people, who could annihilate so potent an empire; instead of blessing the period that delivered all kingdoms from the dominion of one; we execrate our progenitors, to whom we are indebted for all our present happiness! We look on the Goths as enemies of science, without once reflecting that wisdom is at any time superior to science; and that the Goths only despised the science prevalent on the decline of Rome, which was folly, and is regarded as such by us at present.*"[76] For Pinkerton, the history of conquest of West by Scythians (or Goths) constituted "*a subject upon which the whole modern history of Europe depends*".[77]

Pinkerton was convinced that Phillip Cluverius who asserted that the Gothi were the Gutones, or Gothones, of Pomerellia, and Hugo Grotius who argued that the Goths went from Gothland in Sweden were biased because of their personal reasons.

74) "It is proper first to show that Scythae, Getae, Gothi, were but different names for one and the same people" (PINKERTON, 1787, p. 5); "As Mr. Gibbon well observes, all the Greek writers after this period still uniformly call those Scythae, whom the Latin authors denominate Gothi" (PINKERTON, 1787, p. 6); "If we cannot show the Germans to have been originally Scythae, this dissertation is inept" (PINKERTON, 1787, p. 90). Pinkerton mentioned that Busbequius had remarked that some inhabitants of Crim Tatary (relics of old Scythae) spoke a language close to German (PINKERTON, 1787, p. 113). Hugo Grotius wrote on the Goths living in the region in the seventeenth century: "Et quid mireris funt nunc quoque ad eandern Marotám iidem Gotthi; et, ut mores linguamque, fic et nomen per tot faecula retinent. Quanquam enim Busbequius, qui in illis locis non fuit, dubitat Gotthi fint an Saxones, certos nos fecit is qui in illis vixit regionibus, Josaphat Barbarus, nobilis Venetus; et Gotthos ipsos a semet dici, et terram vocari Gotthiam. Is Capitancatus Gotthiae dicitur in publicis monumentis tabularii Genuensis teste Petro Baptisto Burgo" (cit. PINKERTON, 1787, p. 42). Oriens Christianus gave the title of local bishop in 1721, Metropolita Gothiae et Caphae (PINKERTON, 1787, p. 42).

75) The Count du Buat expressed this in his sentence "Les anciens peoples de l´Europe que nous appellons barbares et qui sont nos peres" (Histoire ancienne des peuples de l´Europe, Paris, 1772; cit. PINKERTON, 1787, p. vii).

76) PINKERTON, 1787, pp. vii-viii.

77) PINKERTON, 1787, p. 89.

Cluverius was a native of Pomerellia (Dantzick) and "*wanted all the glory of the Goths to his own dear Gothones*".[78] Hugo Grotius who was an ambassador of the queen of Sweden to France wanted to do all in his power for the glory of that kingdom.[79] Therefore, Pinkerton concluded without slightest hesitation that "*the dreams of Cluverius and Grotius... only merit laughter*".[80] His assertion that Simon Pelloutier identified Scythians with Celts,[81] because he was French, and therefore he wanted "*to make France the parent of all nations*",[82] and that "*his design is to show Gaul the parent country of modern nations in Europe, and thus to support the French dream of universal monarchy*"[83] was less convincing because Pelloutier having had his Hugenot family roots in Languedoc only was a Protestant living in Berlin under protection of a Prussian king. John Pinkerton appraised Thomas Percy, "*the most learned and ingenious translator of Mallet into English, who has altered his author so far as infected with this gross error, and has in an able preface shown that it is impossible that the Germans could be Celts*".[84] Pinkerton was very critical to contemporary academic world "*inundated with nonsense about the Celts*": "*This may be called the Celtic century.*" Fortunately, Pinkerton was certain that "*when we come to the truth about them, and time always draws truth out of the well, the Celtic mist will vanish, or become a mere cloud*".[85]

John Pinkerton who was skeptical to the traditional etymological method[86] did not hesitate to use the arguments taken from emerging racial thinking to underline

78) PINKERTON, 1787, p. 9.

79) Ibidem, p. 9.

80) Ibidem, p. 13.

81) "Les Celtes ont été connus anciennement sous le nom general des Scythes. C'est celui que les Grecs donnoient a tous les peuples qui habitoient le long du Danube, et au dela de ce fleuve, jusques dans le fond du Nord" (cit. PINKERTON, 1787, p. 105). Pinkerton asserted that the sentence "is an utter falsehold and absurdity" (PINKERTON, 1787, p. 105).

82) PINKERTON, 1787, p. 18.

83) Ibidem, p. 106.

84) Ibidem, p. 100.

85) Ibidem, p. 123.

86) "Indeed we cannot be too cautious against being misled by etymology, or by similar or identical words; for in early and traditional history they form the very rocks and sands upon which many an antiquarian ship has foundered. And the danger is so great that it is best never even to approach them" (PINKERTON, 1787, p. 72). On the other hand, language presented for John Pinkerton the crucial clue for reconstruction of national history: "Now of all marks of the origin of nations, that of language is the most infallible" (PINKERTON, 1787, p. 76); Language "is the chief mark of distinct nations; and the most certain and unalterable" (PINKERTON, 1787, p. 103). Pinkerton was convinced that literary

for instance difference between the Scythians and Huns.[87] He outlined one of the first racial maps of Europe inhabited by "*four grand races of men*" including: 1) "*The Celts, the most ancient inhabitants that can be traced; and who were to the other races what the savages of America are to the European settlers there.*" 2) "*The Iberi of Spain and Aquitania, who were Mauri and had past from Africa. These two races were few in number; the Celts being mostly destroyed by the Sarmatae and Scythae; and few of the Iberi having come into Europe.*" 3) "*The Sarmatae, who were in all appearance originally possessors of south-west Tartary, but expelled by the Tartars. For their speech, the Sarmatic or Slavonic is remote from the Tartaric; and their persons, full of grace and majesty, are different from those of Tartars: so that they are not of Tartaric origin.*" 4) "*The Scythians, who originated, as shall presently be seen, from present Persia; and spread from thence to the Euxine, and almost over all Europe.*"[88] In modern Europe these four basic racial groups could be still distinguished in four fundamental language families: "*The Celtic is spoken by the Irish and Welch. The Iberian still partly survives in the Galcunian or Basque, and Mauritanic. The Sarmatic is the vast Slavonic tongue. The Scythic comprehends the other nations; but especially the Germans and Scandinavians, whose speech is the least mixt.*"[89]

A Dissertation on the Origin and Progress of the Scythians or Goths presented a revolt against the traditional environmentalism in Western science on human and one of the first expressions of racial essentialism. John Pinkerton emphasized that the differences between races "*are radical; and such as no climate or chance could produce*"[90] and added: "*A Tartar, a Negro, an American, etc. differ as much from a German, as a bull-dog, or lap-dog, or shepherd's cur, from a pointer.*"[91] Contemporary geneticist and anthropologist Vincent Sarich and writer Frank Miele used in their book *Race: The Reality of Human Differences* (2004) almost exactly same words to encapsulate the human racial differences.[92] Pinkerton believed that "*it may be expected that as science advances, able writers will give us a complete system of the many different races of men*".[93] The main difference between nation and race resides in fact that "*characters of nations change; characters of savage races never*".[94]

John Pinkerton emphasized that "*one sentence of Jordanes has overturned the very basis of the history of Europe*" (in the fourth chapter of Getica): "*Ex hac igitur Scandia insula, quasi officina gentium, aut certe velut vagina nationum, cum rege suo nomine Berrig Gothi quondam memorantur egressi.*"[95] Jordanes whose narrative presented abridged larger history of the Goths by Cassiodorus used Scythae, Getae, and Gothi, as synonymous words, and described the advance of this martial population from its home in Scandinavia down to Euxine, Asia, Near East and Egypt that should have been conquered about 3660 BC.[96] The above mentioned story was "blindly" repeated by Isidorus of Seville, Beda Venerabilis, Paulus Diaconus, Montesquieu, Edward Gibbon and many others.[97] This completely mistaken intellectual construction had fatal impact on understanding of European past. Pinkerton objected that Scandinavia could not have played any role in peopling the continent because it was down to late period almost uninhabited. The interior of the country was covered by enormous forests and the sea coasts alone were peopled as testified for instance by Adam of Bremen in the eleventh century.[98] It was folly to make such distant and unpopulous country a homeland of almost all European nations.[99] One can understand the patriotic rule "*Tantus amor patriae!*" However, "*false history, instead of honouring, disgraces a country. The Northern kingdoms need not such fame*".[100] Therefore, for John Pinkerton there was beyond any doubt that the Scythians (otherwise called Goths) should have migrated to Europe from Asia,[101] "*that mother of nations, wisdom, and arts*".[102]

John Pinkerton quoted Father of Church Epiphanius of Salamis (310/320–403) who had divided in his large compendium of the heresies "religious errors" into four basic periods: 1) Barbarism. 2) Scythism. 3) Hellenism or Grecian error. 4) Judaism. Scythism extended from the flood to the tower of Babel (built by Scythians themselves).[103] Pinkerton argued that Scythians had founded the oldest empire in the world history or the first

studies stand "as much in need of a reform as the Christian religion in the time of Luther, it is not philosophy that is wanted, but common sense" (PINKERTON, 1787, p. 81).

87) "As we can at this day by comparing the large shape, blue eyes, and fair hair, of a German, with the small stature, small black eyes, and black hair of a Tartar" (PINKERTON, 1787, pp. 15–16).

88) PINKERTON, 1787, pp. 17–18.

89) Ibidem, p. 18.

90) Ibidem, pp. 33–34.

91) Ibidem, p. 33.

92) "Nevertheless, the study of dogs provides carry-over usefulness for humans in both the physical/genetic and behavioral/genetic realms" (SARICH and MIELE, 2004, p. 186).

93) PINKERTON, 1787, p. 34.

94) PINKERTON, 1787, p. 69.

95) Cit. Ibidem, p. 23.

96) Ibidem, p. 22.

97) Ibidem, p. 23.

98) Ibidem, p. 23.

99) Ibidem, p. 172.

100) Ibidem, p. 172.

101) Ibidem, p. 24.

102) PINKERTON, 1787, p. 45. Similarly, William Camden wrote in 1610 that the Saxons were originally an Asiatic tribe (SHUGER, 1997, p. 498).

103) PINKERTON, 1787, pp. 25–26.

of which any memory has reached us on the territory of present Persia.[104] Saturn, Jupiter, or Bacchus had been monarchs "*of this first empire, whose glorious actions procured them divine honours from their subjects after their death. This empire was perfectly barbaric, and the seat of war, not of arts*".[105] The Scythian empire seems to have expanded from Egypt to the Ganges; and from the Persian Gulf, and Indian sea, to the Caspian. Bacchus, king of Scythian state, conquered some regions in India and was deified as the god of wine by his subjects.[106] All the antiquities, the origins of government, manners, laws of English, Scottish, Irish, French, Spaniard, Italian, German, Dutch, Swiss, Swede, or Dane people and other European nations (apart from Russians, Poles, and Bohemians as descendants of Sarmatians, Celt-Welsch of England, Celt-Irish of Ireland and Highlands of Scotland, and the Fins of Hungary, Finland, and Lapland) should not be traced to the forests of Germany, as Montesquieu had supposed, but to the ancient Scythic empire in Persia.[107]

The Scythian power had been overturned by Assyrians which formed one great language or race of men including Syrian, Phoenician, Hebrew, Chaldee, Coptic, or Abyssinian and extending along the east end of the Mediterranean and Arabic seas, to the Erythrean sea, gulf of Persia, and river Euphrates.[108] John Pinkerton was convinced that modern Europeans created "*a fifth supreme empire, equal to the Scythian, Assyrian, Persian, Graecian, or Roman*".[109]

Scythians were expelled from northern Persia about 2200 BC; they crossed the river Araxes, and the vast mountains of Caucasus, which run between the Euxine and Caspian seas.[110] Later they peopled the whole northern region between the Euxine and Caspian as recorded by Herodotus.[111] These northern Scythians "*passed the Araxes to enjoy that freedom in other regions which they could not retain under the Assyrian power; for northern nations have always been fond of liberty while the southern preferred the delights and safe of their climate*".[112] John Pinkerton argued that from their settlements

104) PINKERTON, 1787, p. 27.
105) PINKERTON, 1787, p. 27. "And it might be shown that the Greek mythology is but an improvement of the Scythic; the gods being mostly illustrious princes of the first Scythic empire, who were illustrious princes of the first Scythic empire, who were deified by their subjects; a custom continued to a late period among the Goths" (PINKERTON, 1787, p. 77).
106) PINKERTON, 1787, p. 32.
107) Ibidem, pp. 90–91.
108) Ibidem, p. 27.
109) Ibidem, pp. 3–4.
110) Ibidem, p. 34.
111) Ibidem, p. 35.
112) Ibidem, p. 37–38.

on the Euxine, the Scythians (Getae, or Goths) gradually extended over most of Europe and the Greeks and Romans were Scythian origin.[113] Pinkerton emphasized that Ancient Scythia in Eastern Europe known to authors of antiquity such as Herodotus was characterized by the climatic conditions favorable to population growth: "*Poland, a country bordering on Ancient Scythia, is the most populous in Europe for it's size; and, were it not for a tyrannic government, and total depression of the people, would be twice as populous. Far the greatest part of Scandinavia lies beyond the Sixtieth degree; and is, from real, and not comparative, cold, almost desert; and all Iceland, though nearly equal to Great Britain in size* (sic), *only contains about forty thousand people; while Poland, a country little larger, has fifteen millions.*"[114] Therefore, Ancient Scythia "*was the real fountain of almost all European nations*".[115] At about 2000 BC, the Scythians should have reached the mouth of Danube. Europe at that time seemed to be almost empty continent covered by vast forest and "*thinly inhabited by a few wandering Celts, who were to the Scythae, what the savages of America are to the Europeans*",[116] or "*a negro to an European*".[117] The *Sarmatae*, the ancestors of Slavonic nations, arrived from East after Scythians.[118] Thrace, Asia Minor, Illyricum and Greece seemed to be peopled by Scythians at least 1500 BC.[119] Scythians would have arrived to Italy around 1000 BC.[120] Germany was occupied by invaders from East at least 500 BC.[121] John Pinkerton stressed that although Celts once possessed the Germany, the Germans themselves were, "*from the earliest dawn of history*", Scythians, not Celts.[122] The colonization of Europe by Scythians should have been very cruel and brutal event; the Celtic savages ("*soon finding their inferiority*") were forced to retire to the geographic extremities including Britain and Gaul.[123] Pinkerton claimed that when Caesar's legions entered Gaul to conquer it, the Celts were confined to the most remote part of Gaul within the Marne and the Loire. Caesar had to wage long and exhausting war

113) PINKERTON, 1787, p. 42.
114) Ibidem, p. 43.
115) Ibidem, p. 44.
116) Ibidem, p. 45.
117) Ibidem, p. 123.
118) Ibidem, p. 45.
119) Ibidem, p. 143.
120) Ibidem, p. 143.
121) Ibidem, p. 144.
122) Ibidem, p. 48.
123) PINKERTON, 1787, p. 51. "Some remains of Celts still survive among the Alps, for the Lingua Waldensis, of which a specimen is given in Chamberlayne's Oratio Dominica, is perfect Gaelic of Ireland; a singularity which has escaped the notice of antiquaries" (PINKERTON, 1787, p. 84).

of annihilation against brave Gaul tribes of German or Scythian origin (Belgae, Helvetii, Allobroges, etc.) while Celts ("that bastard race") were easily defeated by a lieutenant of Caesar with one legion only.[124]

Pinkerton distinguished six basic ethnic stages of Scythian progress through the continent: 1) Thracians; 2) Illyrians; 3) Greeks; 4) Italians; 5) Germans and 6) Scandinavians. All these ethnic groups were Scythians, or Goths, in a concrete historical form of social and cultural existence.[125] The Scythians having expanded into Europe were deeply shaped by local cultural influences and natural conditions. For instance, in Greece small colonies from Egypt and Phoenicia refined by its agriculture and arts local Scythians or Goths (known as Greeks), whereas northern Scythians remained barbaric.[126]

John Pinkerton insisted that Celts, original and primitive inhabitants of Europe, constitute an inferior race. They seem to be as remote from Gothic, as the "Hottentots", or the "Laplandics":[127] "*Wisdom and ingenuity may be traced among the Samoieds, Laplanders, Negroes, etc. but among the Celts, none of native growth.*"[128] Their language is in its grammar and vocabulary as distant from Gothic dialects as possible:[129] "*But the Celtic, I will venture to say, is of all savage languages the most confused, as the Celts are of all savages the most deficient in understanding.*"[130] We know nothing on Celtic mythology, because the Druidic system mentioned by Gaius Iulius Caesar should have been a late invention of Phoenician origin.[131] As savage Americans or Samoiedes, Celts have never been able to build monuments.[132] Therefore, Pinkerton concluded that Celts are incapable of any progress in society.[133] He was sure that "*the Celts* (were) *mere radical savages, not yet advanced even to a state of barbarism; and if any foreigner doubts this, he has only to step into the Celtic part of Wales, Ireland, or Scotland, and look at them, for they are just as they were, incapable of industry or civilization, even after half their blood is Gothic, and remain, as marked by the ancients, fond of lies, and enemies of truth… Geofrey of Monmouth, most of the Irish historians, and the Highland bards, and senachies of Scotland, show that falsehood is the natural product of the Celtic mind; and the case is the same to this day. No reprobation can be too severe for these frontless impostors; and to say that a writer is a Celt, is to say, that he is a stranger to truth, modesty, and morality.*[134]*… For they are savages, have been savages since the world began, and will be forever savages while a separate people; that is, while themselves, and of unmixt blood.*"[135] It is not surprising that John Pinkerton disdained James Macpherson whose *History of Great Britain*[136] he labeled rather ironically "*strange and truly Celtic work*".[137] "*Mr. Macpherson knew that his own dear Celts are … a weak and brutish people; and in revenge tells us we are all Sarmatae*",[138] thus Pinkerton commented alleged "clash of racial genealogies".

Pinkerton's disregard of Celts has not been exceptional in the tradition of British Isles reflecting the long and painful history of mutual animosity, hatred and violence among local ethnic groups. For instance, Sir John Davies compared in his treatise *A Discovery of the True Causes Why Ireland Was Never Entirely Subdued* (1612) inhabitans of Ireland with ancient barbarians of Germany, Gaul, or Scythia.[139] Some authors even indicate that Englishmen called Indians in the New World "barbarians" because they resembled the Irish, rather than the reverse.[140] However, there was one crucial difference between the approach of authors of Tudor/Stuart epoch and stance articulated openly by John Pinkerton. Edmund Spencer, William Camden or Sir John Davies shared the "Roman model" of colonization, which "*chased away all savage barbarism from the Britains minds… and reduced the naturall inhabitants of the Iland unto the society of civill life*".[141] They believed in a possibility of beating one's sword into a plowshare. These authors even conflated medieval culture with barbarism and were convinced that "barbaric Ireland" resembled England up to Tudor period. Therefore, "*since England grewe Civill*", the same civilizing process could transform successfully the backward and savage Ireland into prosperous civil society.[142] This optimistic vision legitimizing English imperial ambitions and conquest of Ireland was completely alien to John Pinkerton. For him nature was more important

124) PINKERTON, 1787, pp. 84–85.
125) Ibidem, p. 52.
126) Ibidem, pp. 76–77.
127) Ibidem, p. 67.
128) Ibidem, p. 102.
129) Ibidem, p. 67.
130) Ibidem, p. 102.
131) Ibidem, pp. 67–68.
132) Ibidem, p. 68.
133) Ibidem, p. 68.
134) PINKERTON, 1787, p. 69.
135) PINKERTON, 1787, p. 92.
136) Pinkerton rejected Macpherston's thesis expressed in this book that the Germans were originally Sarmatae.
137) PINKERTON, 1787, pp. 91–92. Pinkerton called James Macpherson "rash man, and ill advised! The mist of Celtic nonsense he may gild with the beams of real genius; but, with the ignorance of a school-boy, to write on the antiquities of the Germans, in which the learned of all Europe had been ever conversant, was deplorable indeed, and worthy of eternal laughter" (PINKERTON, 1787, p. 92).
138) PINKERTON, 1787, p. 92.
139) SHUGER, 1997, p. 495.
140) SHUGER, 1997, p. 495.
141) Cit. SHUGER, 1997, p. 496.
142) Cit. SHUGER, 1997, p. 504.

than nurture and he was convinced that "*characters of nations change; characters of savage races never*".[143] That is why savage Celts could not be changed. The only way how to gain control over country is either their assimilation or annihilation.

It must be reminded that the whole idea of Scythic empire in Persia was pure fantasy even in the context of the last decades of the eighteenth century. James William Johnson rightly wrote that in the Scythian society "*no central government ever evolved, the Scythian political system being a loose alliance of tribes much in the manner of the American Indian; and, like the Indian, the Scythian lived in a portable house, practiced social communism, used tomahawks and scalped his enemies*".[144] On the other hand, Pinkerton remarked that the primordial social life of ancient Scythians proved that "*democracy is the most ancient form of government*".[145] John Pinkerton commented positively "the feudal system" that would have extended from the earliest account of time through the history of Greece and Rome and the early history of the Goths and Germans who overturned the Roman empire.[146] After the eleventh century the feudal system was corrupted mostly due to the establishment of one great monarchy and hereditary aristocracy with tyranny and oppression as the by-products of this transformation.[147] Pinkerton was convinced that the genuine feudal system was purely democratic while the corrupted one was aristocratic.[148] Chivalry – "*an institution which does honour to human nature*" – should have emerged as a remedy for that corruption because its possessors were obliged to help oppressed and to oppose the tyranny:[149] "*Had the ridicule of Cervantes appeared three centuries sooner, we must have branded him as the greatest enemy of society that ever wrote. As it is, a sensible French writer* (M. Le Grand) *well observes, that it now begins to be questioned whether his book be not worthy of execration.*"[150]

Therefore, Pinkerton was trying to show that to describe the origins of Western institutions one had to descend deeper into past than Montesquieu did. The roots of the English constitution could not have been found in the woods of ancient Germany,

143) PINKERTON, 1787, p. 69.
144) JOHNSON, 1959, p. 250.
145) PINKERTON, 1787, p. 136.
146) Ibidem, p. 137.
147) Ibidem, p. 127.
148) Ibidem, p. 139.
149) Ibidem, p. 138.
150) Ibidem, p. 138.

but they should be inferred from a pastoral state of society of ancient Scythians during their progress from Persia to Western Europe.[151] Deep racial history is what matters.[152]

In his studies *A Dissertation on the Origin and Progress of the Scythians or Goths and Enquiry into the History of Scotland preceeding the reign of Malcolm III* (1789) Pinkerton coined a thesis that Pictish was a Germanic (or "Gothic") language.[153] Pinkerton had stired hot controversy that lasted several decades.[154] He gained support of Jonathan Oldbuck and James Sibbal who published *Observation on the Picti, Caledonii, and Scotti* in 1802. Walter Scott who was very interested in the issue became Pinkerton's opponent,[155] because he assumed that Picts spoke "*genuine Celtic*".[156] George Chalmers criticized Pinkerton's view in his work *Caledonia* (1807–1824).[157] Joseph Ritson's posthumous *Annals of the Caledonians, Picts, and Scots* published in 1828 refuted Pinkerton's arguments and presented a death-blow to the supposed Gothic identity of Picts.[158]

After career in philology, history and Scottish poetry after 1800 John Pinkerton went off into entirely new field and turned his attention and all intellectual energy to

151) PINKERTON, 1787, p. 140.
152) "Mr. Hume, who knew nothing about Goths, nor the Gothic constitution, and who is so shallow, that, far from reaching the bottom, he has not reached the bottom of the surface, but merely skimmed it's top, observes in his own Life, that it is ridiculous to look on the English constitution as a regular plan of liberty before the death of Charles I" (PINKERTON, 1787, p. 142).
153) "The English was Gothic, so was also the Pictish; the one North-Gothic, the other South-Gothic. The Picts were, indeed, as much English as the Jutes or Saxons. Nomina non mutant rem" (PINKERTON, 1786, Ancient Scotish Poems, London, lxxi; cit. SMITH, 1951, p. 175).
154) Walter Scott later admited that the question was "a thorny point with every antiquity" (cit. SMITH, 1951, p. 177).
155) In August 1801 Walter Scott wrote to George Ellis: "The history of the Scottish language is involved in great difficultie. If we suppose with Pinkerton the Picts to have spoken a dialect of the Teutonic that no doubt would give us the ground work of lowland Scotish but not to mention other difficulties attending this opinion I think it is impossible to show that there are any Teutonick words in our dialect which may not be traced to Anglo Saxon, wheras such must unquestionably have occurred had the Scotish been founded upon the language spoken by a separate Gothic tribe" (cit. SMITH, 1951, p. 175).
156) SMITH, 1951, p. 177.
157) Walter Scott remarked in 1829 in Quarterly Review that Chamber's studies presents "a work unequalled, if we consider it as a mass of materials assembled by the labour of a single man" (cit. SMITH, 1951, p. 177).
158) Walter Scott wrote rather hesitatingly in 1828: "One set of our learned men have

cartography and geography.[159] Along with Malte-Brun and Jedidiah Morse he belonged among the founders of modern geography and he became an eminent member of the Edinburgh school of cartography.[160] He was even called "The English Strabo",[161] or less eulogisticly "An Armchair Geographer".[162] In 1802 when he published first edition of his main geographical work the *Modern geography*, John Pinkerton moved to Paris having benefited from the conclusion of the Peace of Amiens (along with a member of Royal Asiatic Society in Calcutta Alexander Hamilton who played an important role in spreading of knowledge of Sanskrit at the continent, especially in Germany). In February 1803, when war between France and United Kingdom was resumed, Pinkerton was allowed to stay in Paris.[163] In August 1804 John Pinkerton met Alexander von Humboldt who had just returned from his travel to South America.[164] After having returned to England he described his French experiences in book *Recollections of Paris in the years 1802, 1803, 1804 and 1805* (1806).

Despite Pinkerton's prominence in geography and cartography and significant contributions to poetry, criticism, history and antiquities Sir Walter Scott wrote after his death that Pinkerton's life "*ended in exile, in obscurity, and, we fear, in indigence*".[165] Unfortunately for John Pinkerton and his place in the history of Western science, the Scythians were eclipsed by the bright star of martial Aryans. It had to be disappointement for him

supported that the native speech of all the inhabitants of Scotland was of Celtic origin and that not only the Scots properly so called spoke gaeli and the south western inhabitants from the forest of Ettricke to that of Ayr comprehending an independent state called the Kingdome of Strath Clyde spoke the British or Welch Language, of which there is very little doubt, but that the nation called the Picts inhabiting the lower part of Perthshire Fife and generally speaking the country to the south east of the Grampian boundary spoke a species of Celtic also... On the other hand if the Picts were not a Celtic but a Gothick race deriving their origin from some of the German tribes it seems most probable that the present Scottish dialect has derived from their language without intervention of the Anglo-Saxon or English" (cit. SMITH, 1951, p. 178). Two years later Walter Scott concluded in Minstrelsy of the Scottish Border: "It is now generally admitted that the Scots and Picts, however differing otherwise, were each by descent a Celtic race" (cit. SMITH, 1951, p. 179).

159) SITWELL, 1972; WILCOCK, 1974.

160) SITWELL, 1972, p. 471; WILCOCK, 1974, p. 35.

161) WILCOCK, 1974.

162) SITWELL, 1972.

163) WILCOCK, 1974, p. 40.

164) WILCOCK, 1974, p. 40.

165) Cit. WILCOCK, 1974, p. 35.

because he had an ambition to unclose to the learned of Europe "*a field of wide curiosity and enquiry*".[166] He was convinced that his "proof" that the Germans were Scythians from Asia should have started new chapter in our understanding of the emergence of West.[167]

The vision of Aryans as a new "incarnation of Scythians" was born from Indian studies. The earliest data on mutual similarities between the languages of India, Greek, and Latin came from the sixteenth century when systematic trade relations between the both civilizations had been established.[168] Father Gaston Coeurdoux wrote in 1767 in a memoir read by members of *Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres: "Japhets, eldest son of Noah, left the plain of Shinar,[169] bringing with him a third of humanity, and headed toward the West, which was his share. His seven children no doubt became the heads of as many great families, each one of which must have spoken one of the new original languages, such as Latin, Greek, Slavonic, etc. May I be permitted to add to these Sanskrit (samskroutam); it is as deserving as any other language, given its extensive reach, to be numbered among primitive languages. The supposition that I am making will perhaps later become a reality."*[170]

The rise of British Orientalism with its base in Calcutta presented one of outcomes of the fall of Pondicherry and hegemony of British East India Company.[171] The knowledge accumulated by Jesuit missionaries and French scholars was marginalized. The development of British scholarship in India was supported by Warren Hastings, the first governor-general in Calcutta.[172] Alexander Dow, Nathaniel Brassey Halhed, John Zephaniah Holwell, Charles Wilkins and Sir William Jones,[173] Judge of the Supreme Court in Calcutta, who in 1784 initiated the establisment of the Royal Asiatic Society,[174] created

166) PINKERTON, 1787, p. 90.

167) PINKERTON, 1787, p. 109.

168) Jesuit Thomas Stephens wrote in Goa on October 24, 1583, in a letter to his brother Richard: "Linguae harum regionum sunt permultae. Pronuntiationem habent non invenustam, et compositionem latinae graecaeque similem; phrases et constructiones plane mirabiles, Literae syllabarum vim habent, quae toties variantur, quoties consonantes vocalibus, vel mutae cum liquidis combinari possunt" (cit. OLENDER, 1994, p. 20). Fr. Raphelengius mentioned in his letter of May 18, 1584, to Justus Lipsius some examples of similarities between German and Persian languages (OLENDER, 1994, p. 20).

169) The valley where the confusion of Babel takes place in Genesis (11.2) (OLENDER, 1994, p. 20).

170) Cit. OLENDER, 1994, p. 20.

171) BUDIL, 2007.

172) BUDIL, 2007, p. 79.

173) ALUN, 1996; GODFREY, 1967; MASTER, 1946; ROCHER, 1980.

174) STEADMAN, 1977.

the most influential orientalist community at the end of the eighteenth century whose impulses and discoveries complied to the sensitivity of Western romanticism.[175] In February 1786 William Jones designated in his "presidential speech" Sanskrit, Greek, Latin, Gothic, Celt dialects and ancient Persian as homological and genetically related languages, which were of common descent: "*The Sanskrit language, whatever may be its antiquity, is of wonderful structure; more perfect than the Greek, more copious than the Latin, and more exquisitely refined than either, yet bearing to both of them a strong affinity, both in the roots of verbs and in the forms of grammar, than could possibly have been produced by accident; so strong indeed that no philologer could examine them all three, without believing them to have sprung from some common source, which, perhaps no longer exists; there is a similar reason, though not quite so forcible, for supposing that both the Gothic and the Celtic, though blended with a very different idiom, had the same origin with the Sanskrit; and the old Persian might be added to the same family, if this were the place for discussing any questions concerning the antiquities of Persia.*"[176] In Calcutta erudite scholarship and romantic ideology created a successful alliance called later "oriental renaissance" by Edgar Quinet.[177] Ferdinand de Saussure wrote in 1878: "*There is certainly, at the root of research on the Aryans, in description of this people of the golden age, revised and embellished by the imagination, the almost conscious dream of an ideal humanity.*"[178] In this sense, Aryans became inheritors of Scythians in the development of Western imagination and its nostalgic leaning. The relatively smooth transition from the Scythian hypothesis into Aryan paradigm was reflected in Volney's contribution *Discours sur l'étude philosophique des languages* read in December 1819 at the *Académie Française.* Volney apparently mistook Scythian language for Sanscrit: "*For one hundred years, the language of this Scythian nation, discovered by our European scholars in the sacred books of India under the name of Sanscrit, is more and more recognized to be the basis, not only of an infinity of words, but of the grammatical systems of a multitude of ancient and modern languages.*"[179] The scholars such as Friedrich Schlegel, Franz Bopp or Friedrich Max Müller transformed Jones romantic heritage into modern historical linguistics.[180]

John Pinkerton was not aware of the progresses made by the British in the Royal Asiatic Society in Calcutta and therefore he did not comment on Sanskrit or translations from Indian literature at all. He did quote the name of Sir William Jones only once in a short critical footnote: "*See Richardson's Dissertation prefixed to his Persian and Arabic Dictionary, who however, as well as the most learned Jones, forgets the similarity of the Persian and Gothic.*"[181] Pinkerton was aware of resemblance in grammar and vocabulary between German and Persian noticed already by Scaliger or Boxhorn,[182] but it was in accordance with his own thesis on the arrival of Scythian (or Gothic) tribes into Europe from that region.

Pinkerton's transformation of traditional Scytho-Celtic paradigm into racial interpretation of European history including the elimination or marginalization of autochthonous "inferior" race by martial and vital nomadic populations of Germanic origin coming from their Asian homeland constituted an important innovation anticipating the basic structure of Aryan ideology. So, we could conclude with a paraphrase of Voltaire: *„Si les Aryens n'existaient pas, il faudrait les inventer."*

175) BUDIL, 2002, pp. 93–103.

176) Cit. BUDIL, 2007, p. 79.

177) BUDIL, 2009.

178) Cit. OLENDER, 1994, p. 24.

179) Cit. OLENDER, 1994, p. 21.

180) BUDIL, 2002, pp. 171–173.

181) PINKERTON, 1787, p. 38.

182) PINKERTON, 1787, p. 112.

Literature

ALUN, David (1996): Sir William Jones, Biblical Orientalism and Indian Scholarship. Modern Asian Studies 30 (1): 173–184

BUDIL, Ivo (2002): Od prvotního jazyka k rase. Praha: Academia.

BUDIL, Ivo (2007): Abraham Hyacinthe Anquetil Duperron: Clash of Orientalists in the Eighteenth Century India. Prague Papers on the History of International Relations 2007: 63–81.

BUDIL, Ivo (2009): The Phenomenon of the Oriental Renaissance in the Context of French Romanticism: Interpretation by Edgar Quinet. In: Vlčková Maříková, Petra, Mynářová Jana a Martin Tomášek, eds., My Things Changed Things, Social Development and Cultural Exchange in Prehistory, Antiquity, and the Middle Ages, pp. 74–77. Praha: Univerzita Karlova v Praze.

CRAIGIE, W. A. (1927): Macpherson on Pinkerton: Literary Amenities of the Eighteenth Century. Modern Language Association 42 (2): 433–442.

GODFREY, John J. (1967): Sir William Jones and Père Coeurdoux: A Philological Footnote. Journal of the American Oriental Society 87 (1): 57–59.

HORSMAN, Reginald (1976): Origins of Racial Anglo-Saxonism in Great Britain 1850. Journal of the History of Ideas 37 (3): 387–410.

JOHNSON, James William (1959): The Scythian: His Rise and Fall. Journal of the History of Ideas 20(2):250–257.

KIDD, Colin (1999): British Identities Before Nationalism: Ethnicity and Nationhood in the Atlantic World 1600–1800. Cambridge: Cambridge University Press.

MALLET, Paul-Henri (1758): L'Introduction à l'histoire du Dannemarc où l'on traite de la religion des moeurs, des lois, et des usages des anciens Danois. Copenhague: C. a A. Philihert.

MALLET, Paul-Henri (1847): Northern Antiquities. London: George Woodfall.

MASTER, Alfred (1946): The Influence of Sir William Jones upon Sanskrit Studies. Bulletin of the School of Oriental and African Studies 11 (4): 686–694.

OLENDER, Maurice (1994): Europe, or How to Escape Babel. History and Theory 33 (4): 5–25.

PERCY, Thomas (1910): Reliques of Ancient English Poetry. London: J.M. Dent; New York: E.P. Dutton.

PINKERTON, John (1787): A Dissertation on the Origin and Progress of the Scythians or Goths. London: John Nichols.

POLIAKOV, Léon (1996): The Aryan Myth. A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe. New York: Barnes & Noble.

ROCHER, Rosane (1980): Lord Monboddo, Sanskrit and Comparative Linguistics. Journal of the American Oriental Society 100 (1): 12–17.

RUBIÉS, Joan-Pau (1991): Hugo Grotius's Dissertation on the Origin of the American Peoples and the Use of Comparative Methods. Journal of the History of Ideas 52 (2): 221–244.

SARICH, Vincent and Frank MIELE (2004): Race: The Reality of Human Differences. Boulder: Westview Press.

SHUGER, Debora (1997): Irishmen, Aristocrats, and Other White Barbarians. Renaissance Quarterly 50 (2): 494–525.

SITWELL, O. F. G. (1972): John Pinkerton: An Armchair Geographer of the Early Nineteenth Century. The Geographical Journal 138 (4): 470–479.

SMITH, Roland M. (1951): Sir Walter Scott and the Pictish Question. Modern Language Notes 66 (2): 175–180.

STEADMAN, J. M. (1977): The Asiatick Society of Bengal. Eighteenth-Century Studies 10 (4): 464–483.

WILCOCK, A. A. (1974): "The English Strabo": The Geographical Publications of John Pinkerton. Transactions of the Institute of British Geographers 61 (March): 35–45.

http://www.fordham.edu/halsall/source/liudprand1.html, 447–448, 2. 1. 2009.

Dominika Kovářová

Gestika a její podoby ve výuce cizího jazyka

Abstract:
La communication non verbale est considérée comme une discipline de transition dont la base non seulement provient de différentes sciences, mais évolue encore et constamment d'un commun accord avec elles. Dans le cadre de la gestuelle on distingue emblèmes, illustrateurs, régulateurs, gestes émotionnels et adapteurs. Afin de pouvoir étudier et analyser des gestes et la gestuelle des hommes, il est indispensable de trouver un moyen stable pour définir les règles de leur transcription. Il faut dire que pour l'instant il n'y a pas de transcription unifiée et codifiée, chaque chercheur développant alors sa propre transcription qui correspond le mieux à ses besoins. Les théories étant variées, nous présentons les concepts de deux chercheurs francophones moins connus (Guiraud, Turchet). La gestuelle devient très importante vis-à-vis le processus éducatif, notamment l'enseignement des langues étrangères. Son rôle et son apport à la didactique des langues étrangères ne sont pas encore suffisamment analysés, mais il est évident que son application dirigée et consciente puisse animer les cours et motiver les étudiants à mieux gérer leur langage du corps – donc à devenir plus persuasifs et plus assertifs tout en développant leurs compétences professionnelles, indispensables de nos jours pour la réussite dans le monde, notamment celui des affaires.

V příspěvku si klademe za cíl představit gestiku jako teoretickou disciplínu a navrhnout způsoby, jak lze získanými poznatky efektivně doplnit a obohatit cizojazyčnou výuku i edukační proces obecně.

1. Teorie neverbální komunikace

Úspěšnost komunikačního aktu je zpravidla založena na celkovém propojení všech aktuálních verbálních i neverbálních projevů v konkrétní komunikační situaci. Snaha oddělit či osamostatnit jednotlivé složky komunikace může být zavádějící, neboť ve fázi separace jejich vypovídací hodnota téměř zaniká, anebo je přinejmenším mizivá. Přesto se již od raného zkoumání neverbální komunikace odborníci snažili pojmenovat, utřídit a přesně kvalifikovat její jednotlivé podoby. Volba kritérií pro takto projektovanou klasifikaci je skutečně různorodá, nicméně lze říci, že zásadní vliv na systematizaci a klasifikaci lidských neverbálních projevů měli autoři David Efron a Paul Ekman (Ekman, a další, 1969). Pojetí, které razili (sami je v závislosti na pokračujících výzkumech modifikovali), se často obráží v teoriích jejich následovníků dodnes.

V návaznosti na důkladné studium (teoretické, praktické) neverbální komunikace se nám jako vhodné jeví členění podle komunikačního kanálu. Klasifikace, s níž pracujeme, je maximálně detailní a představuje v podstatě sumarizaci poznatků, k nimž dospěli jiní autoři. Zároveň je třeba konstatovat, že bereme v úvahu všechny další, i dílčí klasifikace, na některé z nich se v následujícím textu přímo odvoláváme. Za neopomenutelný faktor, orientující nás k volbě vhodného schématu neverbální komunikace, je třeba označit oblast, v níž neverbální komunikaci studujeme. Zajímá nás popis a analýza neverbální komunikace v rámci edukačního procesu, kde neverbální komunikace účastníků probíhá především v rovině gestiky a prostřednictvím tělesných pohybů, výrazu obličeje, pohledu a pohybu očí, změn vzdálenosti mezi komunikujícími, signálů pro ovládání prostoru, druhu oděvu a jeho barev, rychlosti a hlasitosti řeči, ale také způsobu, jakým komunikující nakládají s časem. Zároveň si uvědomujeme, že tyto složky neverbální komunikace jsou samozřejmou součástí různých komunikačních promluv ve vzdělávacím procesu. Naopak menší či nulovou pozornost lze v rámci edukačního procesu věnovat haptickým a olfaktorickým signálům.

Názvy jednotlivých komponent neverbální komunikace volíme (po úvaze nad studovaným materiálem) tak, aby co možná nejvíce korespondovaly s již zavedeným (jak se domníváme) územ v současné odborné literatuře; současně zavádíme terminologii méně obvyklou, kterou ovšem považujeme za vhodnou. Neverbální komunikaci dělíme na kineziku, proxemiku, posturiku, chronemiku, objektiku, olfaktoriku a vokaliku. Kineziku samotnou pak na gestiku, haptiku a mimiku, přičemž v mimice ještě dále vyděluje okulistiku.

1.1 Vybrané teorie frankofonních autorů

Přestože pracujeme převážně s teoriemi anglofonních autorů a vycházíme z jimi zavedené klasifikace neverbálních signálů, považujeme za vhodné uvést také vybrané přístupy autorů frankofonních; jejich poznatky jsou přínosné zejména v kontextu výuky francouzskému jazyku.

Mezi frankofonními odborníky soustřeďujícími se na problematiku gest můžeme jmenovat Geveviève Calbris nebo Jacquese Vauclaira, jehož specializací jsou gesta, která nedoprovázejí slova. V rámci tohoto příspěvku ale vytkneme klasifikace neverbální komunikace, které navrhli frankofonní badatelé Pierre Guiraud a Philippe Turchet. Oba totiž charakterizuje jak specifický přístup k problematice, tak snaha inovovat dosud běžnou odbornou terminologii.

1.1.1. Pierre Guiraud

Francouzský autor Pierre Guiraud vydal roku 1980 publikaci s názvem Řeč těla (*Le Langage du corps*). Zaujímá v ní obdobný přístup ke klasifikaci neverbální komunikace, který jsme zaznamenali u Oldřicha Tegzeho, avšak zavádí poněkud odlišnou terminologii a přidává poměrně zajímavou dimenzi. Řeč těla vidí jako souhru dvou složek: fyzických aspektů (*„la physiognomonie"*) a tělesných pohybů (*„la pathognomonie"*). Syntézou těchto složek podle něho vznikají metafory, *„la symbolique ou les métaphores du corps"* (Guiraud, 1980 str. 7) Touto definicí autor rozumí verbální sémantické analogie s fyzickou stránkou komunikátorů. Jejich význam lze stručně vystihnout takto: fyziognomonie představuje metodu založenou na myšlence, že pozorování fyzického vzhledu člověka, a zejména jeho obličejových rysů, může napovědět charakter a osobnost člověka. Lidská fyziognomie znamená tudíž vnější vzezření či „povrch" člověka, ať člověk jedná nebo zůstává v klidové situaci, ať ho pozorujeme přímo, anebo se díváme na jeho obraz. Fyziognomonie je věda, poznání vztahu, který spojuje vnějšek a vnitřek, zabývá se tím, co neviditelného skrývá vnější vzhled. Patognomonie naproti tomu zkoumá řeč těla v pohybu.

1.1.2. Philippe Turchet

Druhým autorem, kterého bychom zde rádi představili, je kanadský teoretik Philippe Turchet. Vystupuje jako tvůrce nové vědy, kterou nazval synergologie (*„la synergologie"*). Představuje ji jako disciplinu umožňující obnažit lidské vědomí (jeho fungování) skrze řeč těla (jeho strukturu). Autor v této perspektivě rozlišuje pět rovin neverbální komunikace: rovinu periverbální (*„le péri-verbal"*), rovinu paraverbální (*„le para-verbal"*), rovinu infraverbální (*„l'infra-verbal"*), rovinu supraverbální (*„le supra-verbal"*), rovinu preverbální (*„le pré-verbal"*).

První z nich – rovinu periverbální (*„le péri-verbal"*) – autor velmi logicky podpírá tvrzením, že komunikaci ovlivňuje vzdálenost dělící její účastníky. Produktor bude jinak komunikovat s příjemcem ze vzdálenosti třiceti centimetrů nebo pěti metrů, jiným způsobem také v prostoru uzavřeném či volném. Ačkoliv autor určil poněkud zvláštní termín pro tuto rovinu neverbální komunikace, nic nám nebrání přirovnat ji k dnes již běžně definované oblasti teorie neverbální komunikace, známé jako proxemika (viz její rozpracování u Edwarda Twitchella Halla). Autor dále logicky zdůrazňuje význam kultur při vy-

užívání a hodnocení prostoru; ukazuje se (viz také Michael Argyle), že Evropané a Afričané vstupují do mnohem těsnějšího prostoru komunikace než Asiaté.

Rovina paraverbální – *„le para-verbal"* – se podle autora často zaměňuje s pojmem neverbální komunikace, ačkoliv zůstává toliko jednou z jejích součástí (ostatně komponentou známou a studovanou již v antice – viz rétorika); terminologii má nadto stále nejednotnou (viz termíny paraverbální, extraverbální, vokalika aj.). K rovině paraverbální patří vše týkající se hlasu (jeho tón, barva, intonace, pomlky mezi slovy, témbr), s výjimkou smyslu, který slova vyjadřují. Autor je přesvědčen o přímém vztahu mezi řečí těla a rovinou paraverbální.

Rovina infraverbální – *„l'infra-verbal"*; autor soudí, že stimul, který si neuvědomujeme, může zcela modifikovat vědomou perspektivu naší komunikace. Dokládá to příkladem: jestliže lidem krátce ukážeme určité čínské znaky a vzápětí jiné, budou mít tendenci preferovat ty první. Autor předpokládá, že se ocitají ve vleku smyslových vjemů bez spojitosti s logikou; odtud lze odvodit, že k afektivnímu jednání může dojít, aniž bychom si uvědomovali jednotlivé stimuly.

Rovina supraverbální – *„le supra-verbal"* – odkazuje k výpovědi, kterou produktor vědomě směruje vůči adresátovi a která nestaví na smyslu slov. Chceme-li uvést termín, který by vystihoval tuto komponentu a je už běžně používán, určitě zvolíme termín objektika; v této rovině zkoumání se studuje význam předmětů, jimiž se participant komunikace obklopuje.

Charakterizovat rovinu preverbální – *„le pré-verbal"* – předpokládá zmínit se alespoň heslovitě o výzkumech uskutečněných v Parmě týmem Giaccoma Rizzolattiho (Rizzolatti, Fogassi, Gallese, 2007). Jejich objevem jsou tzv. zrcadlové neurony; na základě mnohaletých výzkumů zjistili, že určité neurony v mozku opic, jež řídí jejich naprosto specializované pohyby, jsou aktivní i v momentě, kdy zvíře pozoruje jinou opici, jak tyto specializované pohyby provádí. Znamená to, že neuronální aktivita v části mozku, které přísluší řízení specializovaných pohybů (levý kortex), probíhá i v době, kdy opice tyto pohyby sama nevykonává (jaksi je stimuluje, když při nich pozoruje jiné zvíře). Zrcadlové neurony jsou tedy takové neurony, které mohou ve vlastním těle realizovat určitý program, ale aktivují se i tehdy, kdy jedinec pozoruje nebo jiným způsobem prožívá, jak jiné individuum tento program realizuje. Jinými slovy řečeno, nejenže nám tyto neurony umožňují, abychom vnitřně simulovali pohyby ostatních jedinců (přitom zrcadlení aktivity jiných lidí v nás probíhá simultánně, bezděky) a uváděli se s nimi do souladu, ale dokážou v nás aktivovat i tělesné vjemy a pocity druhých, poskytují nám neurobiologický základ pro vzájemné emocionální porozumění. Existence této zóny v mozku zakládá „všemocnost" řeči, kterou tělo vysílá: její dekódování modifikuje v postupujících sekvencích slovní výpověď účastníků komunikace, neboť adresátovi porozumíme již v okamžiku, kdy na něho pohlédneme. V tomto je řeč těla podle Philippa Turcheta preverbální.

2. Gestika

Jde o oblast, kterou v české odborné literatuře nazýváme gestika, řeč rukou, nebo gestikulace; anglická terminologie pracuje s pojmy *„gesture"* nebo *„gestures"*, francouzská používá slova *„les gestes"* či *„la gestuelle"*, ruská *„жесты"* nebo *„жестовые языки"*.

Obor gestika (z lat. *„gestus"* = držení těla, posunek) se řadí zpravidla do kineziky, obecné nauky o pohybové činnosti člověka v sociální interakci (samozřejmě dle zvoleného typu klasifikace), neboť gesty rozumíme pohyby, které mají sdělovací účel a doprovázejí či nahrazují slovní projev (viz níže). Postavení gestiky v komplexu neverbální komunikace je ale zcela výjimečné, a to hlavně v rovině významů, jež jsou gesta schopná vyjadřovat.

Gesta jsou považována za formu lidské sociální komunikace, která je starší než řeč. Odborníci se shodují, že gesto jako sociálně komunikační prvek předchází zrodu jazyka téměř o jeden milión let (Argyle, 1975). Navzdory obrovskému pokroku v oblasti verbálních forem komunikace a sdělování zpráv v mezilidském styku hrají gesta v sociální komunikaci dosud mimořádnou roli.

Z pohledu fyziologie zahrnujeme do studia gestiky, podle Zdeňka Kleina (Klein, 1998), nejčastěji sdělení předávaná pohyby jednou či oběma rukama, a to včetně prstů (méně již hlavou či nohama). V nejširším pojetí lze zvažovat pohyby kterékoliv části těla – nejen rukou (Křivohlavý, 1988). Při podrobnější klasifikaci neverbální komunikace ale už tento přístup hraničí (koliduje) s oborem zvaným posturika.

Od počátku zkoumání gestiky (viz například práce Johna Bulwera *Chirologia: or The naturall language of the hand* z roku 1664) se vědci snažili stanovit počet gest, která člověk při komunikaci využívá. Uvádí se, že existuje více než pět tisíc druhů gest, která vyjadřují na sedm set tisíc významů. Desmond Morris ve své publikaci *Bodytalk – Řeč těla* (2004), označené na přebalu knihy za *„nejúplnější encyklopedii mimoslovní komunikace"* (Morris, 2004), uvádí 654 gest, která lidé po celém světě používají k dorozumívání (jedná se ovšem o gesta sémantická – klasifikace viz níže).

2.1. Z historie oboru gestika

Počátky studia neverbální komunikace jako celku jsou, zdá se, chronologicky totožné s datací studia gest a gestikulace. Z okruhu autorů vyzdvihněme vědce Davida Efrona, Paula Ekmana a Wallace Friesena, kteří zavedli hodnotnou klasifikaci neverbální komunikace, hojně používanou i při interpretaci gest.

Výrazný zlom ve studiu gest ale nastal v sedmdesátých letech 20.století, kdy – takřka souběžně – publikovali dva autoři, antropolog Adam Kendon a psycholingvista David McNaill. Oba se shodli v názoru, že gesta/gestikulace a mluvený projev jsou dva aspekty téhož procesu. Dodnes se soudí, že položili základ k modernímu studiu neverbální komunikace, a zvláště gest (Kendon, a další, 1975), (McNeill, 1992).

Rovněž čeští autoři zabývající se neverbální komunikací zahrnovali do svých prací gestiku. Za všechny uveďme Zdeňka Kleina, který se gestice věnoval systematicky a sestavil *Atlas sémantických gest* (Klein, 1998), jakousi obdobu publikace Desmonda Morrise (Morris, 2004).

2.2. Klasifikace gest

Klasifikačních kritérií a teorií pro analýzu gest je dlouhá řada. Všimneme si zde přístupů, které podstatně ovlivnily bádání v oboru. Zároveň se, z důvodu terminologického upřesnění, pokusíme uvést klasifikace, s nimiž se v českých publikacích setkáváme nejčastěji.

Jak jsme již zmínili, za výchozí, „mateřskou" studii, která byla k problematice gest sestavena, je považována publikace Davida Efrona *Gesture and Environment* z roku 1941; její význam zdůrazňuje také Zdeněk Klein (Klein, 1998). Podle Davida Efrona na bohatost gestikulace (kvantitu gest), ale také na její obsahovou charakteristiku (kvalitu gest), významně působí kulturní vlivy z okolí její produkce (na tuto klasifikaci gest navázali později četní badatelé). Svoji vizi založil autor na přesvědčení, že u lidských gest (hand movements) lze identifikovat tři aspekty: časoprostorový (spatio-temporal), komunikační (interlocutional) a lingvistický (linguistic). Z nich právě aspekt linvistický je zajímavý a inspirativní pro edukační proces obecně, a výuku cizím jazykům zvlášť.

Lidská gesta autor dále dělí na: akcentační gesta (zdůrazňující slovo či frázi), ideografická gesta (nastiňující směr myšlení, cestu aj.), deiktická gesta (ukazující přítomný objekt či osobu), ikonografická gesta (znázorňující předmět), kinetografická gesta (znázorňující pohyb) a symbolická gesta (též emblémy, s charakteristickým významem v určité kultuře). Ideu této klasifikace respektujeme i zde.

Již jsme zmínili, že významným teoretikem gestikulace a neverbální komunikace je také Paul Ekman ze San Francisca, který se v nejširších souvislostech systematicky věnuje lidskému neverbálnímu chování. Jeho klasifikaci představujeme tak, jak je pojata pro výzkum gest. Autor rozlišuje tyto kategorie:

2.2.1. Emblémy

Emblémy (*„emblems"*), česky také sémantická gesta, významová gesta, symboly (Lewis, 1995 str. 24) jsou takové pohyby lidského těla (nejčastěji rukama), které mají svůj přesný verbální ekvivalent (rozsah jednoho či dvou slov); jde o *„signály, které mohou být přímo přeloženy do slova nebo slov v rámci konkrétně užívané významové oblasti."* (ibidem) Gesty přenášený význam je většině příslušníků dané kultury dobře známý, ačkoliv mnohé ze signálů mají specifickou platnost v kontextu určité kultury, sociální či geografické oblasti, a nemohou být mimo ni přesně interpretovány. Používají se zejména v případě, kdy je verbální komunikace znesnadněna (velká vzdálenost, hluk apod.), současně ale ne všechny emblémy vyžadují signalizaci za použití prstů, rukou nebo paží; je dost dobře možné komunikovat jen pokrčením nosu, pohybem ramen, potřesením hlavy apod.

2.2.2. Ilustrátory

Gesta ilustrativní („illustrators") jsou pohyby spojené s řečí, které *„mohou být používány pro zdůraznění slov nebo frází, naznačení vztahů, nakreslení obrazu ve vzduchu, udávání tempa událostí a rytmu mluvenému slovu."* (Lewis, 1995 str. 27) Jsou to gesta, která s verbálním projevem souvisejí, doplňují jej a zpřesňují. Přestože jsou většinou vyjadřována pomocí rukou a paží, může být jako ilustrátor označen každý druh tělesného pohybu, který hraje roli ve vztahu k verbální komunikaci. Nejsou-li ilustrátory synchronní, vzájemná interakce se může stát stresující a nepříjemnou. Transkulturní diference se často projevují v kvantitě gest, například Francouzi jsou považováni za národ s vyšší četností využití těchto signálů (Hall, 1973).

2.2.3. Regulátory

Gesta regulující (*„regulators"*) jsou pohyby opět související víceméně s verbálním projevem, kdy slovem regulace je míněn vztah k průběhu vlastní personální interakce. Jinak řečeno, jedná se o *„signály změn, které mají často důležitou roli pro započetí nebo ukončení komunikace."* (Lewis, 1995 str. 30) Nejčastěji užívanými regulátory, jak uvádí David Lewis, jsou pohyby hlavy, pohledy vedené tím či oním směrem apod. Autor také zdůrazňuje, že vhodné použití regulátorů, v rámci výměny názorů, umožňuje převzít pozici vedení.

2.2.4. Projevy emocí

Za hlavního nositele projevů emocí (*„affect display"*) je pokládána lidská mimika, ačkoliv lze vyjmenovat celou řadu gest spjatých s vyjádřením emocí. I zde je vhodné zaměřit se na kulturní odlišnosti, charakterizující české a cizojazyčné produktory.

2.2.5. Adaptéry

Gesta adaptivní (*„adaptors"*) či adaptéry jsou *„pohyby, gesta a ostatní činnosti, používané pro zvládnutí našich pocitů a k řízení našich reakcí. Obvykle se projevují ve stresových situacích."* (Lewis, 1995 str. 32) Zahrnují také pohyby, které definujeme pojmem chování dotykové; promítáme je ale spíše do oblasti haptiky a hodnotíme je jako relativně samostatné komponenty lidského neverbálního chování.

Paul Ekman (Ekman, a další, 1969) rozděluje adaptéry na auto-adaptéry (*„self-adaptors"*) – dotyk vlastní osoby (sebe sama), alter-adaptéry (*„alter-adaptors"*) – dotyk těla komunikačního partnera a objekt-adaptéry (*„object-adaptors"*) – dotyk objektu nebo zvířete či manipulace s neživými předměty.

Tato zajisté velmi podnětná klasifikace se v průběhu doby ukázala jako nedostačující. Uvědomil si to významný teoretik neverbální komunikace David McNaill, když upozornil na skutečnost, že lze gesta třídit také s přihlédnutím k prostoru (*„dimension"*) (McNeill, 1992 str. 322), v němž vznikají a odehrávají se, nebo k němuž odkazují. Jako specifickou podkapitolu gestiky lze zmínit znakovou řeč neslyšících, která je založena

především na odezírání, prstové abecedě a výrazových schopnostech mimiky. Jde o svébytný sdělovací systém, který nespadá do oblasti našeho zájmu; nicméně zejména v otázce ikonických gest zůstává pro učitele cizích jazyků velmi inspirativní.

Do jisté míry lze za součást gestiky označit tzv. chirognomii – nauku o vývoji tvarů ruky, dále chirologii – nauku *„pojednávající o pohybech rukou"* a jejich tvaru (Nelešovská, 2005 str. 51), popřípadě chiromantii – čtení z ruky.

2.3. Klasifikace gest v českém kontextu

Považujeme za vhodné uvést interpretace, které se objevují v české odborné literatuře, zejména pedagogického zaměření. Účelem přehledu je také představení alternativního českého pojmosloví.

Josef Mistrík, kterého ve své publikaci cituje Alena Nelešovská (Nelešovská, 1992 str. 24), člení gesta takto: ukazující gesta – rovnají se zájmenům na hlásku t; zobrazující gesta – zobrazují určitý předmět, jev; symbolická gesta – zde jde o domluvené znaky, které nemají nic společného s podobou konkrétního předmětu nebo jevu; navazovací gesta – napomáhají udržení návaznosti v projevu.

Zdeněk Klein se přiklání k následujícímu dělení (Klein, 1998 stránky 7–8): ilustrativní gesta – doprovázejí řeč, zdůrazňují některá tvrzení, zpřesňují či ilustrují verbální projev, přičemž jejich informační obsah je bez tohoto projevu relativně chudý; sémantická gesta (významová) – jsou většinou dobře „přeložitelná" do artikulované řeči jedním či dvěma slovy s přesným významem; akustická gesta – nepokládáme-li je za specifický druh gest sémantických, mají tu zvláštnost, že je v průběhu interakce dokonce ani nemusíme vidět, neboť informace je přenášena zvukově.

Vlasta Střížová nabízí další členění (Střížová, 2001 str. 53), a to na: gesta zdůrazňovací – pomohou nám zdůraznit či podtrhnout to, co chceme vyjádřit; gesta tranzitivní – naznačují, že přecházíme od jedné části řeči k druhé; gesta popisná – pohyby rukou kreslící ve vzduchu obrázky; gesta umisťující – obracejí zájem posluchačů k nějakému místu, předmětu, osobě; obranná gesta a standardní gesta – vyjadřují zhruba stejnou informaci u většiny lidí; speciální gesta – typická pro danou osobu.

U Odřicha Tegzeho (Tegze, 2003) najdeme toto rozdělení funkce gest: vyjádření podpory (hlava); zintenzivnění kontaktu (podání ruky, držení se za ruce); zajištění obrany; doprovod silných emočních prožitků.

Peter Gavora vidí tutéž problematiku takto (Gavora, 2005 str. 105): akcentační gesta – provázejí verbální komunikaci (podtržení, zvýraznění); gesta/emblémy – mají svůj význam, který vznikl konvencí; ikonografická gesta – znázorňují určité jevy, vyjadřují vlastní významy, ale jejich vyznění není konvenční; uvolňovací gesta – jsou mimovolné pohyby, které zmírňují napětí produktora nebo zakrývají jeho rozpaky.

Stanislava Müllerová se věnuje také tzv. gestickým „bariérám", k jejichž vytváření produktor inklinuje v případě zvýšeného napětí, za situace, kdy se podvědomě snaží nějakým způsobem distancovat od svého okolí. K vyjádření odstupu vůči okolí využívá jak rukou, tak nohou. Toto téma souvisí také s oblastí neverbální komunikace, kterou nazýváme proxemika.

2.4. Funkce gestikulace

Gestem se často naznačuje to, co lze vyslovit verbálně, nicméně s oporou názorné podoby sdělení lze docílit výraznějšího komunikačního účinku. Od sedmdesátých let, a dá se říci souběžně se studiem neverbálních signálů jakožto celku, se badatelé snažili definovat poměr mezi verbální a neverbální komunikací. Michael Argyle napsal, že *„speech is accompanied by an intricate set of non-verbal signals, providing illustrations and feedback and helping with synchronization."* (Argyle, 1975 str. 7) V roce 1969 Paul Ekman a Wallace Friesen definovali pět způsobů fungování neverbální komunikace v interakci se slovy. Jsou jimi: *„repetition"*, *„augmentation"*, *„elaboration"*, *„substitution"*, a *„contradiction"* (Ekman, a další, 1969). Později někteří autoři tyto kategorie modifikovali nebo k nim přidávali nové. Zmínku zasluhuje výzkumná práce Adama Kendona, který se soustředil na způsob kódování verbální a neverbální komunikace, přesněji na styčné body těchto procesů. Dospěl k závěru (Kendon, a další, 1975), že neverbální signály (zejména gestika) jsou výrazně propojeny s mluveným projevem, a navíc jsou organizovány do hierarchických struktur, podobně jako v případě verbální komunikace. Na základě studia odborných pramenů lze neverbální komunikaci klasifikovat jako opakování, akcentování, protiklad, nahrazení, doplnění či usměrnění mluveného projevu.

Z výše nastíněného vztahu mezi neverbální a verbální komunikací je možné usoudit, že za určitých okolností mohou gesta vyjadřovat pravý opak toho, co signalizují pronášená slova. Dokonce dochází k tomu, že se gestikulací ocitneme bezděčně v rozporu s verbálním projevem; gesta v takové situaci prostředkují našemu komunikačnímu partnerovi informaci, kterou buď vůbec sdělit nechceme, anebo si její únik neuvědomujeme. Ovšem i zde platí, podobně jako u ostatních složek neverbální komunikace, že gesta jsou multifunkční a polysémantická. V rovině didaktiky francouzského jazyka nás také zajímá funkce kompenzační neboli funkce „nahrazování", kdy si produktor (učitel či student) pomocí gest vypomáhá při nedostatečné znalosti verbálního kódu.

Specifickou kategorii (zatím jsme ji neuvedli) představují tzv. konvenční gesta. Všichni komunikátoři je znají, používají je a jsou jim srozumitelná přesto, že jejich verbální překlad gestu neodpovídá; viz například podání ruky nebo jiné formy pozdravů, žehnání či řada rituálních gest a určité taneční formy (druhy tance). Konvenční gesta se obvykle používají s cílem komunikovat a vysílají se a přijímají s plným vědomím produktora i recipienta; jsou zakódována buď ikonicky, anebo arbitrárně.

Ale konvenční gesta mohou komunikovat i jiné informace, zejména pak způsobem, jakým jsou provedena. Například při pozdravu je míra vztahu zúčastněných znázorněna intenzitou kontaktu, množstvím dotyků a vzájemnou vzdáleností komunikujících subjektů. Významná je i skutečnost, kdo pozdraví dříve nebo uctivěji, protože takto získáváme informaci o sociálním zařazení zúčastněných produktorů. Systém

dohodnutých signálů se často uměle vytváří v pracovních kolektivech, kde je verbální komunikace z nějakého důvodu vyloučena.

V edukačním kontextu lze za konvenční gesto označit bezesporu tradiční pozdrav mezi učitelem a studenty na začátku vyučovací hodiny (máme na mysli tradiční státní školy), kdy všichni komunikační partneři na několik vteřin povstanou. Sledujeme-li kulturní rozdíly mezi českým a francouzským národem, pak musíme konstatovat, že takové gesto ve francouzských školách běžné není; tento poznatek může nabídnout zajímavé téma k diskusi v průběhu výuky nejen francouzskému jazyku, ale také při výuce didaktiky v rámci přípravy budoucích pedagogů francouzského jazyka.

2.5. Struktura gesta

Aby bylo možné zodpovědně přistoupit k analýze gest, je třeba důsledně objasnit jednotlivé složky gesta jakožto aktu odehrávajícího se v čase, popřípadě definovat jeho vztah k mluvenému projevu. Při popisu struktury gesta se opíráme o teorie Adama Kendona (Kendon, a další, 1975) a Davida McNeilla (McNeill, 1992).

Gesto v celku jeho provedení (průběh od začátku do konce) charakterizují odborníci termínem gestická věta (*„gesture phrase"*). Tato „věta" je složena z „fází" gesta (*„gesture phases"*). Jimi autoři rozumí přinejmenším tzv. tah (*„stroke"*), tedy onu část gesta, jíž je přenášen nějaký význam. Jako základní složka gesta může dále obsahovat tzv. přípravnou fázi (*„preparation"*) neboli pohyb, který uvede významotvornou část těla do polohy, kde začíná samotný tah. Dále lze v některých případech hovořit o tzv. předtahovém držení (*„pre-stroke hold"*), jímž se myslí udržení pozice a postoje, které produktor zaujal na konci přípravné fáze. Jako logický protipól autoři uvádějí tzv. po-tahové držení (*„post-stroke hold"*), jež znamená udržení pozice a postoje po provedení samotného gesta. Konečně závěr patří tzv. ukončení (*„retraction"*) neboli návratu do klidové pozice. K hierarchii vyjmenovaných pojmů viz ilustrační schéma – Diagram1.

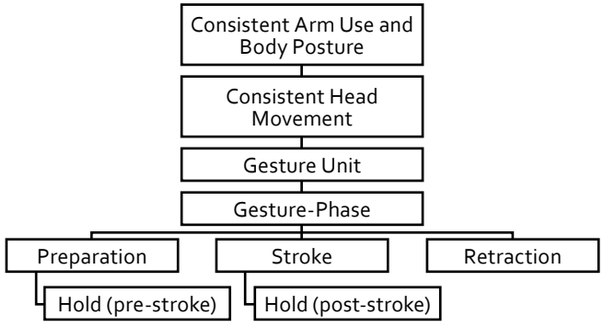


Diagram 1 – Hierarchie kinezické struktury gesta (McNeill, 1992 str. 82)

Písemné zaznamenání těchto fází gesta není jednoduché, proto David McNeill zavedl svébytný způsob **transkripce** – viz Tabulka 1. Ačkoliv existují i jiné způsoby, právě tento systém se nám osvědčil pro transkripci gestických neverbálních signálů z hodin francouzského jazyka.

[(preparation) (pre-stroke hold) **stroke** (post-stroke hold) (retraction)].

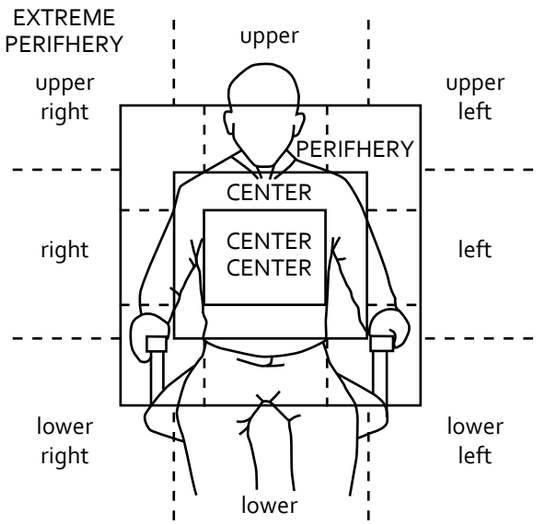
Tabulka 1 – Transkripce gestické věty podle Davida McNeilla (Stam, a další, 2008 str. 8).

Jdeme-li v popisu gestikulace ještě dále, resp. mezi jednotky vyšší, je možné hovořit o tzv. gestických jednotkách (*„gesture units"*), tvořených několika nezávislými gestickými větami, které ovšem na sebe navazují a vytvářejí nedělitelný významový celek.

Běžný pozorovatel může získat dojem, že gesta jsou obvykle provedena před koexpresivní výpovědí. Přesto důkladné studie dokázaly (Kendon, a další, 1975), že tah gesta předchází nebo končí ve fonologickém vrcholu výpovědi. Nadto studie ukázaly (Stam, a další, 2008), že gesta nejčastěji doprovázejí takové úseky výpovědi, které se vyznačují vysokým komunikačním dynamismem (*„communicative dynamism"*).

Souhrnně řečeno, tah gesta probíhá nejčastěji souběžně s fonetickým vrcholem výpovědi, a tudíž lze gesta a mluvený projev skutečně pokládat za souběžné akty (viz teorie Adama Kendona a Davida McNeilla, citovaná výše), stejně jako je tomu v případě myšlení a mluveného projevu podle teorie Lva Vygotského; David McNeill k těmto dvěma procesům – tedy myšlení a mluvenému projevu – připojil ještě gesta. Podle jeho soudu gesta i mluvený projev vycházejí z tzv. *„growth point, which is the speaker's minimal idea unit that can develop into a full utterance together with a gesture"* (McNeill, 1992 str. 220).

Ovšem pro úplnou deskripci gesta nestačí pouhý popis jeho fyzického provedení či popis jeho synchronizace s mluveným projevem. Je třeba zvážit také prostorový rámec gesta. Inspiraci v tomto směru poskytne další schéma Davida McNeilla – viz Obrázek 1.



Orázek 1 – Prostorová klasifikace gest (McNeill, 1992 str. 89)

3. Gestika a výuka cizím jazykům

Neverbální komunikace, o jejímž významu a poslání v našem každodenním životě dnes už není sporu, usnadňuje komunikaci i mezi osobami s odlišným mateřským jazykem. Jestliže vyjádření smíchu nebo bolesti má v neverbálním jazyce rozhodně univerzální dopad, pak signály, jimiž disponuje neverbální jazyk, univerzálními nejsou a je třeba interpretovat je s ohledem na kontext komunikace. Význam určitého gesta koresponduje se situací, v níž gesto vzniklo, je při vší své specifičnosti ovlivněno produktorem i příjemcem, jejich kulturou či náboženským vyznáním. Neváhejme dodat, že neverbální komunikace je v celé škále svých forem přítomna i v procesu výchovy a vzdělávání. Její studium nicméně znesnadňuje skutečnost, že všichni badatelé a všechny známé teorie gestiky a neverbální komunikace obecně vycházejí z vlastního konceptuálního zázemí a razí své vlastní interpretace.

Pokusme se dále vysvětlit a ukázat, jak lze v této perspektivě analyzovat gesta, a naznačme postupy, jejichž aplikací je možné vnést a prakticky používat teorii neverbální komunikace při výuce cizího jazyka obecně, popřípadě jako odborného jazyka.

3.1. Teorie gestikulace a edukační proces

Světová odborná literatura se k oblasti neverbální komunikace v edukačním procesu zaměřuje již několik desetiletí. Lze konstatovat, že první zájem o tuto tematiku začal ne-

dlouho poté, co vědci obrátili pozornost k neverbální komunikaci jako takové. Ze studia dostupných materiálů můžeme vyvodit, že největší pozornost je problému věnována na americkém kontinentu. Mezi autory zabývajícími se neverbální komunikací ve výuce jmenujme například tyto odborníky: Dorothy Grant Hennings, Gale Stam, Thomas Keith, Charles M. Galloway, Steven McCafferty, Sean Neill, Bruce Tuckman a další.

Mezi autory, kteří se v českém (popř. československém) kontextu touto problematikou soustavně zabývají nebo zabývali, vynikl například Jiří Mareš, Jaro Křivohlavý a Peter Gavora.

Lze konstatovat, že věnují-li se odborníci studiu neverbálních signálů v didaktice cizích jazyků, většinou se orientují právě na gestiku (Allen, 1999), (Antes, 1996), (Stam, a další, 2008). Studie týkající se neverbální komunikace v edukačním procesu se zaměřují zpravidla na počet gest, jichž se ve výuce využívá (Antes, 1996); například Judee Burgoon definovala pro edukační proces 7 777 odlišných gest (Wahlstrom, 1992, str. 89), ale nemáme informace, jaký typ gest přesně ve svém pojetí zmiňuje. Jiní autoři již směřovali ke kompenzační roli gest ve výuce cizím jazykům, někteří dokonce přirovnávali učitele cizích jazyků k mimům (Dornyei, a další, 1997, str. 190). Další se soustředili na specifický případ výuky cizímu jazyku jako jazyku druhému (Kida, 2008), (Boone, a další, 1998), (Schnell, 1991), například Steven McCafferty pro tyto potřeby podrobně zpracoval teorii Lva Vygotského týkající se zón nejbližšího vývoje (ZPD – v odborné literatuře často používaná zkratka pro anglický termín „Zone of Proximal Development") (McCafferty, 2000), (McCafferty, 2002).

3.2. Možné perspektivy výzkumu gestiky ve výuce cizím jazykům

Velmi zjednodušeně řečeno, ve výuce cizím jazykům (a edukačním procesu obecně) lze rozlišit tyto základní perspektivy studia gestiky: zaprvé kvantitativní a kvalitativní analýza gest učitele; zadruhé kvantitativní a kvalitativní analýza gest studenta/studentů. V odborné literatuře je pozornost často orientována směrem ke studentovi a kvalitě jeho neverbálních signálů. Zde považujeme za vhodné vyjádřit se spíše k osobě učitele.

3.2.1. Gestika učitele cizího jazyka

Soustředíme-li pozornost na gestiku učitele cizího jazyka, představuje významné hledisko povaha vztahu (opozice či ne) mezi mateřským jazykem daného učitele a jazykem jím vyučovaným. Jinak řečeno, lze rozlišit dvě základní situace (samozřejmě mohou nastat i situace jiné, ty jsou ale zastoupené minimálně):

1. jazyk, který učitel vyučuje jako cizí jazyk, je pro něho osobně jazykem mateřským (učitel je „rodilý mluvčí");
2. jazyk, který učitel vyučuje jako cizí jazyk, je pro něho osobně také cizím jazykem.

Tato zdánlivě bezvýznamná či evidentní skutečnost má právě pro zkoumání neverbální komunikace učitele cizího jazyka zásadní význam. V případě, kdy je učitel „nerodilý mluvčí", jde v této souvislosti o míru interiorizace neboli osvojení neverbálních signálů

uživatelů cílového jazyka. Ale interkulturní specifika neverbálních signálů nejsou to jediné, co zde lze zaznamenat. Také v rovině produkce výpovědí v cílovém jazyce zcela evidentně dochází ke změnám neverbálních signálů, hovoří-li učitel svým mateřským jazykem (česky), nebo jazykem pro něho cizím (samozřejmě uvažujeme o plné odborné kvalifikaci učitele v oboru). Pro edukační kontext výuky cizímu jazyku z toho vyplývá, že může dojít k nekongruentnímu projevu učitele, který následně může ovlivnit porozumění na straně studenta a zapříčinit tak jeho nesprávné osvojení daných neverbálních signálů.

Dalším aspektem, který výrazně zdůrazňuje specifickou roli učitele cizího jazyka, je dichotomie jazyk – objekt/jazyk – nástroj, kdy učitel cizího jazyka cílový jazyk jednak vyučuje, jednak jej používá jako metajazyk, často ještě v kombinaci s jazykem mateřským. Znamená to, že pedagog musí mít dostatečnou odbornost nejen v předmětu cílového jazyka a obecné didaktiky, ale musí být také schopen odhadnout míru obtížnosti cizího jazyka v momentě, kdy ho využívá jako jazyka – nástroje. A právě v této situaci se vhodné využití neverbální komunikace jeví jako klíčové.

Ovšem souhrnně vzato, citujeme-li Charlese M. Gallowaye, učitelé jsou *„multi-sensory organisms who only occasionally talk"*[1]. Stejný zdroj uvádí, že přibližně 75% organizačních aktivit v rámci edukačního procesu učitel provádí prostřednictvím neverbálních signálů a že právě neverbální komunikace učitele má pro studenty zásadní vypovídací schopnost o jeho profesních kvalitách i osobnostních rysech. Jiné prameny uvádějí, že *„in classroom settings, it is estimated that 82% of all teachers' communications are nonverbal."* (Allen, 1999 str. 469)

3.2.2. Typy gestických signálů dle jejich intencionality

Dělení neverbálních komunikačních signálů z hlediska jejich intencionality provedl Donald G. MacKay (Černý, 2007). Rozlišuje neverbální signály záměrné (1. interpretované jako záměrné, 2. interpretované jako nezáměrné) a nezáměrné (3. interpretované jako záměrné, 4. interpretované jako nezáměrné). Zdůrazňuje (upozorňuje na to Vojtěch Černý), že se tyto čtyři možné kombinace téměř nedají nalézt ve své ideální podobě. Komunikační partneři totiž vždy zvažují důležitý faktor, jímž je míra záměrnosti. K určování míry intencionality existuje celá řada přirozených pomůcek. Člověk vnímá konkrétní poselství několika různými kanály najednou, tedy čím více zdrojů přenáší stejnou nebo velmi podobnou informaci, tím je naše přesvědčení o záměrnosti partnerových signálů pevnější. Kromě komplementarity sdělení hrají důležitou roli i další faktory – například prostředí, v němž k dané komunikační události dochází.

Záměrnost neverbálních signálů analyzoval také Michael Argyle. Tvrdí, že mohou nastat i takové komunikační situace, kdy sice sledujeme jistý záměr, ale neverbální

1) Zdroj: http://www.fhsu.edu/~zhrepic/Teaching/GenEducation/nonverbcom/nonverbcom.htm

prostředky k jeho naplnění používáme spíše neúmyslně. Totéž platí i pro sféru percepce neverbálních signálů. Badatel soudí, že tyto signály jsou součástí cíleného evolučního procesu, v jehož rámci se signalizační systém vytvořil. Znamená to, že *„the distinction between conscious and unconscious signals is a matter of degree and there can be intermediate degrees of conscious inside."* (Argyle, 1975 str. 7) Během vývoje vstřebával tento signalizační systém pochopitelně i člověk, aby si následně i prostřednictvím sociálního učení osvojil jeho záměrné používání. Z našeho pohledu, kdy studujeme gestické signály ve výuce cizím jazykům, lze v této souvislosti hovořit o snaze jedince – produktora neverbálního signálu (tedy učitele nebo studenta) – intencionalitu koordinovat (viz výše synergologie).

3.3. Návrhy cíleného využití gestiky ve výuce cizím jazykům

Protože variant gest je bezpočet, dále se soustředíme se jen na gesta prováděná spíše uvědoměle. Pokusíme se navrhnout dva přístupy, vhodné dle našeho názoru k tomu, aby se teorie a praxe neverbální komunikace stala organickou součástí výuky francouzštiny jako odborného jazyka.

Jednu z nejlepších příležitostí, jak pracovat s gestikou, vidíme v ústním „exposé", tedy mluvních výstupech či referátech studentů. A to nejlépe formou předem připravené ústní promluvy, provedené (prezentované) nicméně bez opory psaného textu, aby se dosáhlo zrakového kontaktu s posluchači. Je samozřejmé, že při produkci mluveného projevu produktor vysílá celou škálu neverbálních signálů nevědomě. V rámci edukačního procesu lze ale reflektovat a nacvičovat určitá gesta, která se při přednesu dají využít a mohou eliminovat gesta nevhodná. Student tak může pomocí gestikulace výstižně doprovodit svůj projev, popřípadě uvést názorné příklady apod.

Za didakticky velmi účinné a v tomto kontextu přínosné pokládáme videozáznamy z těchto mluvních výstupů. Získaný materiál poslouží nejen ke korekci či kýžené modifikaci řeči těla, nýbrž v měřítku daleko širším, multifunkčním – ve výuce jazyků tak může sloužit k hlubší revizi výslovnosti, gramatiky, slovní zásoby aj. Z vlastní praxe můžeme zdůraznit, že i sami studenti tento přístup vítají a skutečnost, že je jejich výkon audiovizuálně zaznamenáván, je motivuje k lepším výkonům.

Další možností, jak integrovat teorii gestiky a gesta samotná do hodin odborného jazyka, je zaměření se na gesta příznačná pro určitá povolání. Gestikulace jako věcný základ discipliny zvané gestika se tak může stát současně subjektem i objektem v rámci studia cizích jazyků. Takto motivované studijní aktivity a jimi cílená konkrétní práce v hodinách výuky nejsou orientovány jen na osvojení neverbálních signálů; mohou posloužit jako účinný prostředek (nástroj) k rozvíjení anebo revizi speciálních slovních výrazů na jedné straně, a gramatiky v daleko širším kontextu na straně druhé. Uveďme jako příklad simulaci z výuky obchodní francouzštiny, jejíž téma vede k bankovní činnosti a k obchodování s akciemi. Prodej a nákup akcií na burze se řídí specifickými pravidly. Burzovní makléři, uskutečňující obchody na burze, používají ojedinělý a obsažný

systém neverbálních signálů. Gesta, u nich běžná pro komunikaci o číselných hodnotách, jsou univerzální a téměř celosvětově srozumitelná. Studenti odborného jazyka tak nejen získají možnost naučit se tato specifická, pro bankovní spekulace příznačná gesta, ale prostřednictvím jejich interpretace také zrevidovat své znalosti odborné slovní zásoby, frazeologie i gramatiky. Takto koncipovaná a směrovaná cvičení jsou užitečná pro opakování slovních druhů, například číslovek, lze je provádět písemně i ústně, pochopitelně včetně syntézy obou přístupů.

Je bezesporu možné vytipovat jiné oblasti profesního života, kde výuka odborného jazyka má svoji nezastupitelnou roli. Při výuce budoucích lékařů se můžeme opřít o gestikulaci chirurgů v průběhu operačních zákroků, inspiraci lze hledat u neverbálních signálů, jimiž se dorozumívají nemocní, upoutaní na lůžko a neschopní verbální komunikace, či jinak zdravotně hendikepovaní.

Specifický systém gest vykazují také různé sportovní disciplíny a s nimi související činnosti, jakou je kupříkladu práce rozhodčích (fotbal aj.); jejich neverbální komunikace je dobře srozumitelná hráčům na hřišti i přihlížejícím divákům.

V podstatě nejrůznější formy kulturního vyžití, divadlo, hudba aj., disponují bohatou zásobou specifických signálů, které lze přenést a využít v procesu vzdělávání nejen v odborném jazyce; mohou se stát pro studenty atraktivním předmětem nebo tematickým základem odborně cílené jazykové výuky.

4. Závěrem

Neverbální komunikace je pokládána za obor, jehož základ tvoří různé vědecké discipliny – psychologie, sociologie, biologie, antropologie – a který se v plné souhře s nimi neustále vyvíjí. Nicméně dílčí problémy či celá problematika, kterou neverbální komunikace iniciuje nebo k jejímuž vytyčení přispívá, dokonce i výsledky, k nimž v rámci vzdělávacího procesu mohla až dosud dospět, vstupují zatím jen zanedbatelnou měrou do programu obecného vzdělávání budoucích učitelů. Přesto otázky s ní spjaté (gestika na prvním místě) nabývají na naléhavosti a významu v edukačním procesu, zejména pak ve výuce cizím jazykům.

Jinými slovy – neverbální komunikace má právo stát se jedním z cílů výuky nejen jazykové, ale měla by v širším smyslu zasáhnout celý vzdělávací proces. V současnosti se klade důraz nejen na jazykovou správnost ústní promluvy v procesu komunikace, ale také na to, aby komunikující partneři správně zvládali řeč těla. Aktualizace neverbální komunikace v celé škále možností a její promítnutí právě do hodin výuky cizímu jazyku, zejména odborně zaměřenému (který zvládají ve většině případů studenti s již dobrou znalostí obecného jazyka), se dá i metodologicky zúročit velmi pozitivně. Cílevědomě řízená aplikace gestiky by mohla oživit hodiny výuky a motivovat studenty ve směru větší péče o řeč svého těla – s cílem vystupovat ve společnosti přesvědčivěji, zaujmout asertivní postoj a dále rozvíjet své profesní kompetence, jejichž kvalita je dnes pro úspěch v rejstříku povolání (především v podnikatelské a obchodní sféře) nezpochybnitelná.

Literatura:

ALLEN, Linda Quinn. Functions of Nonverbal Communication in Teaching and learning a Foreign Language. *The French Review.* Březen 1999, Sv. 72, s. 469–480.

ANTES, Theresa A. Kinesics: The value of gesture in language and in the language classroom. *Foreign Language Annals.* 1996, Sv. 29, s. 440–448.

ARGYLE, Michael. *Bodily Communication*, Londýn: Metheum & Co Ltd, 1975.

BOONE, Thomas R. a CUNNINGHAM, Joseph G. Children's Decoding of Emotion in Expressive Body Movement: The Development of Cue Attunement. *Developmental Psychology.* 1998, Sv. 38, s. 1007–1016.

ČERNÝ, Vojtěch. *Řeč těla – Neverbální komunikace pro obchodníky i běžný život.* Praha: Computer Press, 2007.

DORNYEI, Zoltan a SCOTT, Mary Lee. Communication strategies in a second language: Definitions and Taxonomies. *Language Learning.* 1997, Sv. 47, s. 173–210.

EKMAN, Paul; FRIESEN, Wallace: The repertoire in nonverbal behavior: Categories, origins, usage and coding. *Semiotica.* 1969, Sv. 1, s. 49–98.

EKMAN, Paul. *Facial Expressions.* T. Dalgleish a M. Power. *Handbook of Cognition and Emotion.* New York: John Wiley and Sons Ltd., 1999.

GALLESE, Vittorio; FADIGA, Luciano; FOGASSI, Leonardo; RIZZOLATTI, Giacomo. Action recogition in the premotor cortex. In : *Brain* 119, 1996, s. 593–609.

GAVORA, Peter. *Učitel a žáci v komunikaci.* Brno: Paido, 2005.

GUIRAUD, Pierre. *Le langage du corps*, Paříž: Presse universitaires de France, 1980.

HALL, Edward Twitchell. *The Silent Language.* Garden City: Anchor books, 1973.

KENDON, Adam; HARRIS, Richard M.; KEY, Mary Ritchie. *Organization of Behavior in Face-to-Face Interaction.* Hág: Mouton, 1975.

KIDA, Tsuyoshi. Does Gesture Aid Discourse Comprehension in the L2? In: McCAFFERTY, Steven ; STAM, Gale. *Gesture*, New York : Taylor & Francis, 2008, s. 135–156.

KLEIN, Zdeněk. *Atlas sémantických gest.* Praha: HZ Editio, 1998.

KŘIVOHLAVÝ, Jaro. *Jak si navzájem lépe porozumíme: kapitoly z psychologie sociální komunikace.* Praha: Svoboda, 1988.

LEWIS, David. *Tajná řeč těla.* Praha: Victoria Publishing, 1995.

MAREŠ, Jiří; KŘIVOHLAVÝ, Jaro. *Komunikace ve škole.* Brno: Masarykova univerzita, 1995.

MCCAFFERTY, Steven. Gesture and creating zones of proximal development for second language learning. *Modern Language Journal.* 2002, Sv. 86, s. 192–203.

McNEILL, David. *Hand and Mind – What Gestures Reveal about Thought*, Chicago: The university of Chicago Press, 1992.

MESINGER, Joseph. *Le sens caché de vos gestes.* Paris: Éditions Générales First, 2002.

MORRIS, Desmond. *Bodytalk – Řeč těla.* Praha: Ivo Železný, 2004.

MULLEROVÁ, Stanislava. *Komunikační dovednosti.* Liberec: Technická univerzita v Liberci, 2000.

NELEŠOVSKÁ, Alena. *Pedagogická komunikace v teorii a praxi.* Praha: Grada Publishing, 2005.

SCHNELL, Jim. The Need for Nonverbal Communication Theory When Teaching English as a Second Language: a Case Study in China. *Reports – Research / Technical.* 1991, Sv. 143, 14 s.

STAM, Gale a McCAFFERTY, Steven G. *Gesture: Second language acquisition and Classroom research.* New York: Routledge, 2008.

STŘÍŽOVÁ, Vlasta. *Manažerská komunikace.* Praha: Vysoká škola ekonomická v Praze, 2001.

TEGZE, Oldřich. *Neverbální komunikace.* Praha: Computer Press, 2003.

TURCHET, Philippe. *La synergologie*, Québec: Les éditions de l'Homme, 2000.

WAHLSTROM, Billie J. 1992. *Perspectives on Human Communication.* Dubuque: Wm. C. Brown Publishers, 1992.

Petr Kučera

Cizí a jiné v interkulturní filosofii a interkulturní literární vědě

The Foreign and Other in Intercultural Philosophy and Intercultural Literary Science

Abstract:
The study analyses notions used in contemporary intercultural philosophy and intercultural literary science to explore various aspects of interculturality. Unlike comparative philosophy, intercultural philosophy does not place the contrasted systems of Western tradition and non-European thinking alongside each other, but correlates their philosophic subject matter. The study examines: 1) the contribution of the philosophy of difference (E. Lévinas, F. Dastur, J. Derrida, J. Kristeva, etc.) to intercultural philosophy, 2) the contribution of the concept of dialogism within a well-founded and coherent domain of phenomenological literary aesthetics (M. Bakhtin), and 3) the contribution of the theory of interliterary communication (D. Ďurišin) to intercultural literary science. Through its conception of phenomena of the foreign and other, the concept of an interliterary community is explained by key notions of national philologies, such as national literature and the literature of nation-states. On the basis of some multinational European countries, problems of complex cultural constellations will be indicated.

Cizí a *jiné* jsou klíčovými pojmy disciplín, které zkoumají různé aspekty *interkulturality.* Myslitelské osobnosti, jejichž úvahy o fenoménech cizího a jiného jsou zvlášť podnětné, se zabývají nejen tradiční filosofickou problematikou, ale intenzivně studují také otázky filosofie a estetiky umělecké tvorby, jazykové a literární komunikace a recepce umělec-

kých děl v prostředí cizích kultur. Ke zmíněnému okruhu disciplín patří *interkulturní filosofie* a *interkulturní literární věda*.

Interdisciplinární charakter těchto disciplín, jejich metodologická heterogenita, jakož i silná vazba na obtížně uchopitelnou problematiku umění a otevřenost novým teoretickým konceptům polarizují intelektuální obec, a tak bývají uvedené disciplíny označovány někdy za módní snahy o absolutizaci aspektu cizosti a jinakosti, jindy naopak za smysluplnou alternativu k příliš racionalistickým a do sebe zapouzdřeným myšlenkovým soustavám. Následující text je pokusem o reflexi některých aspektů fenoménu cizího a jiného v kontextu interkulturní filosofie a interkulturní literární vědy.

Interkulturní filosofie se pohybuje napříč zavedenými filosofickými disciplínami, jimiž jsou např. dějiny filosofie, teorie poznání, logika, teorie vědy, filosofie práva a další, přičemž usiluje o uchopení dimenze *interkulturality* zkoumaných jevů. Zdánlivě blízko k interkulturní filosofii má *komparativní filosofie*, která se nezabývá pouze tzv. západní filosofickou tradicí, ale zajímá se též o myšlení asijské (indické, čínské, japonské), africké (arabskou písemnou tradici, subsaharskou orální tradici), americké (angloamerické, hispanoamerické, rozmanité tradice severoamerických a jihoamerických indiánských kultur) a mnohé jiné. Zatímco komparativní filosofie klade porovnávané systémy vedle sebe, pro *interkulturní filosofii* je zásadním metodologickým imperativem *usouvztažňování filosofických obsahů*, nikoli jejich srovnávání. Studium cizích myšlenkových soustav hraje svou roli také ve filologických, religionistických či etnologických výzkumech – ani zde však nejde primárně o sledování *kulturní „mezi-pozice"*, kterou v adjektivu „interkulturní" vyjadřuje prefix „inter".

Německý filosof a afrikanista Heinz **Kimmerle** spatřuje základní orientaci interkulturní filosofie v téže linii jako **Heideggerovu** kritiku metafyziky, která vše poměřuje nejvyšším jsoucnem (Bůh, transcendentální subjekt či absolutní duch), **Adornovo** odmítání ztotožňujícího myšlení, které neponechává prostor zvláštnímu resp. jinému, **Wittgensteinovo** omezení se na analýzu jazykových her, tzn. na vždy konkrétní souvislost jednání a omezujících jazykových fragmentů, v současné době pak zejména v linii *filosofií diference* (Emmanuel **Levinas**, Michel **Foucault**, Gilles **Deleuze**, Jean-François **Lyotard**, Jacques **Derrida**, Julia **Kristeva**, Luce **Irigaray** ad.), které se – na rozdíl od tradiční filosofické systematiky – přiklánějí k fenoménu *jiného*, jehož jinakost nechápou jako zrcadlový obraz vlastního (KIMMERLE, 2002, s. 11).

Základní metodou interkulturní filosofie je *dialog* resp. *polylog filosofií* různých kultur, při němž dochází k proměnám západního pojetí pojmů dialog i filosofie. *Dialog* považují za centrální pojem zejména představitelé mimoevropských filosofií (např. Raúl **Fornet-Betancourt**), neboť jeho prostřednictvím se může interkulturní filosofie – na rozdíl od systému komparativní filosofie – utvářet konkrétně, bez závislosti na apriorní tezi.

Zatímco u dnes velice frekventovaného pojmu *multikulturalita* jde o soužití lidí, kteří pocházejí z různých kultur, v podmínkách určité společnosti, je pro fenomén *interkulturality* typická pravidelná výměna hodnot mezi příslušníky různých etnik a kultur,

kteří však zůstávají i nadále pevně zakotveni ve svém původním kulturním kontextu. Z praktických důvodů se často mezi pojmy multikulturalita a interkulturalita nerozlišuje, neboť řada problémů je společná oběma fenoménům. Ve filosofickém kontextu je zdůrazňována blízkost otázek multikulturality a interkulturality, neboť v centru pozornosti se ocitají filosofické předpoklady *interkulturní komunikace*.

Lingvistické či sociologické práce se filosofickými aspekty zpravidla nezabývají. Jednou z výjimek je studie Jense **Loenhoffa** *Interkulturelle Verständigung* (LOENHOFF, 1992), která rozpracovává v rámci obecné teorie komunikace otázky lingvistické a sociologické, aniž by opomíjela jejich filosofické implikace. K nim patří v prvé řadě problematika *rozumění* a *porozumění*. Indický filosof Ram Adhar Mall chápe kupř. interkulturní filosofii jako hermeneutiku filosoficky celosvětového interkulturního kontextu (MALL, 1992, s. 87 a s. 90–93). V případě *interkulturního rozumění* však nejde o hermeneutiku v pojetí Hanse-Georga **Gadamera** (GADAMER, 1960), neboť Gadamerovo napětí mezi *cizostí* a *důvěrnou znalostí* má v interkulturním rozumění jiné podoby než v procesech rozumění v rámci vlastní kultury. Heinz Kimmerle chápe *cizost v interkulturním rozumění* radikálněji, zužuje hranice rozumění, a tak ponechává prostor *dočasně či trvale nepochopenému*. Z tohoto důvodu také zpochybňuje pojetí interkulturní filosofie jako hermeneutiky. Interkulturní dialogy vedou podle Kimmerleho ke konstatování shod a rozdílů a k ponechání a respektování toho, co není v kontextu cizí kultury pochopitelné (KIMMERLE, 2002, s. 14–15).

Poněkud opomíjený je přínos české filosofie k problematice *cizího* a *jiného*. Jan **Patočka** píše ve své analýze fenoménů *dálavy* a *cizoty* v habilitačním spise *Přirozený svět jako filosofický problém* (1936), že „svět je celek, z něhož se žádný zjev naprosto nevymyká, a nemůže se v něm nikde vyskytovat radikální nepochopitelno" – *dálava* nemá „ráz naprosté neobeznámenosti, nýbrž je zvláštní modus orientovaného pochopení, a to v kontrastu k domovu" (PATOČKA, 1992, s. 87). Dálava a cizota patří podle Patočky podstatně k sobě, přičemž existuje vedle lidské také *mimolidská dálava-cizota* (a v jejím rámci živá a neživá). *Lidská cizota* je „vázána na pochopení např. exotického společenství jako lidského, třeba jeho vztahům k věcem okolí ani k bližním nerozumíme v tom smyslu, že je sami nemůžeme prožívat a že typus jednání v tomto společenství je nám neznám, že zde existují jiná povolání a s nimi jiné artikulace uzuálních předmětů, že případně celkový poměr k životu a skutečnosti je jiný, překvapující, neočekávaný" (PATOČKA, 1992, s. 87). I když *exotické* chápeme pouze intelektuálně a zvenčí, je tato *nepochopitelnost* „určitým kontrastním druhem pochopení, které je schopné systematické organizace, třeba nepřestalo být pochopením cizího" (PATOČKA, 1992, s. 87).

V českém filosofickém myšlení se fenomény *cizího* a *jiného* zabýval podnětným způsobem také Milan **Machovec**, a to v souvislosti s problematikou *etiky dialogu*. Ke klíčovým pojmům patří u Machovce *svědomí*, které vzniká až jako výsledek poznání, že i „ten druhý" je také „subjekt"; svědomí je výsledkem toho, že jsem „s vědomím", ale také „jsem s druhým člověkem", tedy jsem „vědomí s druhým vědomím" (MACHOVEC, 2006, s. 86).

Machovec usiluje o kvalitativní analýzu forem dialogu, jeho podmínek a překážek. Dialog je „diskuse bytostná", tzn. forma lidské komunikace, při níž se z obou stran vědomě usiluje o „celkové rozevření člověka člověku" (MACHOVEC, 2006, s. 87). Existenciální kontakt dvou lidských bytostí předpokládá především odvahu rozevřít se celý, tj. odhalovat nejen svou sílu, ale i svou slabost (MACHOVEC, 2006, s. 89). Z řady Machovcových „požadavků dialogu" je z hlediska interkulturní komunikace zajímavý požadavek vidět ve druhém již potenciálního spojence „své věci" (MACHOVEC 2006, s. 94). K nejzávažnějším nebezpečím pro rozvoj dialogu celé moderní doby patří obrovsky postupující specializace a institucionalizace života (MACHOVEC, 2006, s. 100–101). Za nejvyšší formu dialogu označuje Machovec dialog se světem „beze mne", s *absolutním „nejá"* (MACHOVEC, 2006, s. 114). V tomto *dialogu se smrtí* se podle Machovce člověk sám sobě konečně obnažuje celý, „já" jakožto „já ve světě" bere pak „s maximální vážností i sám *svět*, všechno to *ostatní*, všechny ty „druhé" (...) (MACHOVEC, 2006, s. 115).

Významná je u řady autorů duchovní dimenze problému. S křesťanským východiskem se pojí často vědomí podobnosti mezi utvářením dialogické situace a tvorbou uměleckého díla. Tak přistupuje k otázkám dialogu kupř. Jolana **Poláková** ve studii *Smysl dialogu* (2008), v níž usiluje o postižení tří základních aspektů dialogu (dialog jako *techné,* dialog jako *epistémé*, dialog jako *mystérion*) (POLÁKOVÁ, 2008, s. 10 a s. 20 n.). Ve vztahu ke sledované problematice jsou důležité poznámky J. Polákové k fenoménu receptivity. V receptivním postoji k „jinakosti" poznávané skutečnosti se podle Polákové mohou lidskému poznávání „kdykoli nepředvídaně zpřístupnit zcela konkrétní dosud jakoby nedosažitelné předmětné horizonty a metodologická hlediska, z nichž vedou cesty k odpovědím i na dosud nejobtížnější teoretické otázky" (POLÁKOVÁ, 2008, s. 57). Poláková zdůrazňuje, že „étos svobodné receptivní pokory před skutečností zjevně stál u zrodu filosofie a také všech jejích pozdějších zásadních proměn. Avšak byl a je překrýván dlouhými obdobími spontánně soběstačného generování vědění uvnitř vědění. Dialogický étos spolupůsobil také u zrodu novověké vědy, která prudce otevřela okna teoretického rozumu dusícího se v nahromaděné záplavě vlastních spekulativních produktů a svým experimentálním přístupem hledala odpověď u skutečnosti samé." (POLÁKOVÁ, 2008, s. 57).

Z fenoménu *cizího* učinil mimořádně závažné filosofické téma Emmanuel **Levinas**. Ve svých raných pracích popsal Levinas problém hledání *vlastní identity* pomocí metafory *tváře druhého* člověka. *Tvář* není viditelným povrchem obličeje druhého, ale *prosba*, která promlouvá z *existence druhého.* Své pojetí tváře rozvíjel Levinas počátkem šedesátých let 20. století – na konferencích na Collège Philosophique a na Faculté Universitaire Saint-Louis v Bruselu; zde vysvětloval své tvrzení, že tvář mluví. Manifestaci tváře považuje Levinas za první řeč – v konkrétnu světa je tvář abstraktní, nahá, neoděna nějakým významem, který by vycházel z širšího kontextu (LEVINAS, 2005, s. 41). *Absolutně jiné* není ve vědomí reflektováno, vědomí je tváří problematizováno. „Egoismus já" se převrací, tvář „vyhazuje ze sedla intencionalitu". Levinas zdůrazňuje, že jde o problematizování vědomí, nikoli o vědomí problematičnosti – *já* přestává být zajedno se sebou samým, se svou identifikací, v níž se vědomí navrací k sobě samému, aby se samo sebou zdůvodnilo (LEVINAS, 2005, s. 42).

Upřímnost *etického pohybu* narušuje podle Levinase jakoukoli samolibost, zpochybnění sebe sama je přijetím *absolutně jiného*; jeho přítomnost vyžaduje odpověď. *Já* si je nutnosti odpovědět nejen vědomo ve smyslu závazku nebo zvláštního úkolu, o němž by se rozhodovalo, ale je ve svém postoji skrz naskrz prodchnuto *odpovědností*. V této odpovědnosti se potvrzuje *jedinečnost já*, jíž je podle Levinase skutečnost, že na mém místě nemůže odpovídat a být odpovědný nikdo jiný. Pokud jde o *druhého*, je odpovědnost já nekonečná; druhý, který tento etický pohyb ve vědomí vyvolává, představuje gradaci přesahující míru intencionality – Levinas mluví o požadavku hořet ohněm, který je jiný než u potřeby, jež je uspokojována (LEVINAS, 2005, s. 43).

Idea *nekonečného*, zmiňovaná v souvislosti s *odpovědností pro druhého a za druhého*, spočívá podle Levinase paradoxně ve způsobu myslet víc než pouze to, co je myšleno a přitom uchovat myšlené v jeho přesahu stále ve vztahu k myšlení. Levinas nabádá k navázání *vztahu k neuchopitelnému* s tím, že mu zároveň bude garantován *status neuchopitelného* (LEVINAS, 2005, s. 44). Zde se Levinas dotýká zásadního problému, jímž se zabývá nejen interkulturní filosofie, ale také interkulturně orientované studium literatury a umění.

V německy vedeném (a knižně vydaném) rozsáhlém dialogu s Christophem **von Wolzogen** *Intention, Ereignis und der Andere* (Intence, událost a druhý) z roku 1985 zdůrazňuje Levinas při debatě o problému cizoty a návratu domů v díle Franze Kafky blízkost svého *pojetí cizoty* se starozákonními texty. Podle Levinase nejde u Franze Kafky o návrat domů, o touhu po začlenění a o nemožnost se začlenit (teze Christopha von Wolzogen), ale o hledání vůbec nějakého místa (LEVINAS, 2005, s. 132). Levinas připomíná Žalm 119, verš 19: „Ich bin ein Fremder auf Erden. Gib mir Dein Gesetz" (LEVINAS, 2005, s. 133), přičemž zdůrazňuje *fenomén cizoty*, který se v biblických textech opakuje v souvislosti s péčí, *starostlivostí o druhé* („um die Fremden Sorge tragen") (LEVINAS, 2005, s. 133).

Levinas bývá díky svému působení v Paříži označován za francouzského filosofa, čemuž odpovídá i pofrancouzštělý pravopis jeho litevského příjmení, který se pak objevuje i v dalších jazycích. Sám Levinas však uváděl po celý život své příjmení v původní (litevské) podobě, protože projevy kulturní hegemonie mu byly bytostně cizí. Vyrůstal v židovské rodině v litevském Kovně (Kaunas), kde se od dětství vedle ruské a německé kultury seznamoval s texty proroků (v hebrejštině), k nimž po celý další život hledal vlastní filosofický – nikoli teologický či religionistický – přístup. Otázkami cizosti a jinakosti se v různé podobě zabýval od mládí, zvlášť intenzivně zejména koncem dvacátých let, když studoval ve Freiburgu u Edmunda **Husserla** a Martina **Heideggera**. Ke svým učitelům je Levinas mj. i při analýze problému *cizího* a *jiného* poměrně kritický, zejména Heideggerovi vytýká příliš racionalistický přístup. Pro Heideggera je člověk spíše než bližní jakýsi souputník, *„Mit-Mensch"* stojící po boku – Levinas připomíná zlověstné „marschiert

zusammen". *Druhý* navíc patří u Heideggera k bytí ve světě (*In-der-Welt-Sein*), k rozumění světu, je logickým pojmem v souboru, v němž každé A je jiné než B, a každé B je jiné než A. Právě proti logickému pojetí jinakosti u Heideggera staví Levinas svůj pokus *myslet jiné* nejen logicky, ale také *kvalitativně* – „jako by bylo možné, aby se něco bránilo termínu bytí, odmítalo jej" (LEVINAS, 2005, s. 135 – přel. PK).

Levinasův přínos k analýze reprezentativního, intencionálního a objektivujícího vědomí oceňuje kupř. Rudolf **Bernet**, podle něhož nikdo jiný nepřispěl tolik k tomu, aby mohl být dán pozitivní smysl ukazování se druhého coby „tajemství", „vznešenosti", „stopy", „nekonečna" či „výzvy" (BERNET, 2000, s. 27–40). Bernet porovnává *význam „zranitelnosti" subjektu* vzhledem k pohledu druhého u Emmanuela **Levinase** a Jean-Paula **Sartra** a zjišťuje, že pro Levinase trauma násilného proniknutí, jímž druhý vstupuje do tajemství mého vnitřního hájemství, umožňuje zrod nové citlivosti, která je výrazem *bytí pro druhého* – v hlubokém fenoménu přichází zjevování druhého od druhého a zpět se k němu navrací, přičemž ve svém průběhu všechno transformuje (BERNET, 2000, s. 31). Levinas podle Berneta přebírá od Sartra myšlenku, že *pohled druhého* při vší své neproniknutelnosti není znakem nějakého niterného bohatství ani překypující vnitřní nádhery – pohled druhého může tak palčivě zaujmout proto, že svědčí o nedostatku a nouzi, že poroučí svou prosbou, že je spíše znepokojený než panovačný a že si sám nikdy nestačí (BERNET, 2000, s. 31).

Na Levinase navazuje svým způsobem francouzská filosofka Françoise **Dastur**. Zvlášť pronikavé jsou její analýzy problematiky *času a druhého* u **Husserla** a **Heideggera**. Francoise Dastur si všímá mj. Husserlova pojmu *Mitsein* (spolubytí), který se objevuje v rukopisném textu z roku 1931 v souvislosti s ideou vztahu *vzájemnosti mezi mnou a druhým*, a to nikoli jako vztahu asymetrického, který vyznačuje podle Levinase původní vztah k druhému (DASTUROVÁ, 1992, s. 12). Na rozdíl od Husserla opouští Heidegger myšlení esence, což podle Dasturové znamená postřehovat zároveň *konečnost času* a *mnohotnou strukturu existence*, neboť *Jeweiligkeit* či *Jemeinigkeit Dasein* mají smysl distributivní struktury, která již od počátku implikuje pluralitu *Dasein* (DASTUROVÁ, 1992, s. 15). Zde odkazuje Françoise Dastur na Heideggerovy přednášky *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* z roku 1928, v nichž Heidegger chápe pluralitu *Dasein* jako metafyzické či transcendentální rozptýlení *Dasein* jako takového, tj. spolubytí vůbec; smysl spolubytí nevyplývá z faktické přítomnosti druhých, a tak být sám je u Heideggera také spolubytím s druhými – *samota* znamená prostě faktickou deficienci spolubytí, je *zkušeností chybění druhých* a právě tímto chyběním je naznačován *existenciální smysl spolubytí* (DASTUROVÁ, 1992, s. 15).

Heideggerovo zúžení analýzy světa nejdříve na jsoucno, které není z řádu *Dasein*, pokládá Françoise Dastur za nutné, protože *pobyt s druhými v každodennosti* je zprvu nepostřehnutelný a zdá se být samozřejmý, neboť druzí zde nejsou pouze ve vůkolním světě a ve věcech, s nimiž máme co do činění, ale jsou také těmi, od nichž se sami neodlišujeme. S odkazem na distinkci mezi operačním a tematickým, kterou

navrhl Eugen **Fink** ve studii *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie* (FINK, 1976, s. 180–204), formuluje F. Dastur naznačený problém tak, že *druzí*, mezi které „já" sám náležím, jsou *operačně spoluimplikováni*, jakmile analýza světskosti tematizuje příručnost (*Vorhandensein*) a výskytovost (*Zuhandensein*) jsoucího, které není z řádu *Dasein*. Z tohoto důvodu je „kdo" bytí ve světě (*le „qui" de l'être-dans-le-monde*) zprvu zcela nepodmíněné, protože svět je vždy též *svět společný*, a tak lze *druhé* nalézt nikoli „na straně" nitrosvětských věcí, nýbrž spíše *na* téže *straně*, kde jsem i *já*. Heidegger nepoužívá podle F. Dastur pojmy *Jemeinigkeit* (distributivní struktura označující pluralitu Dasein) a *Ichheit* (individuální jáství) ve smyslu individualistického subjektivismu, ale jde mu o podstatu *Meinheit* či *Selbstheit* (samost) vůbec, tedy o *metafyzické* či *ontologické jáství*, které se neodlišuje od Tebe (jáství faktické), ale jáství, jež je v základu Tebe (vyjadřuje fundamentální charakter existence) (DASTUROVÁ, 1992, s. 17).

Z Levinasova zdůrazňování *cizího* vychází v Paříži působící bulharská filosofka a literární teoretička Julia **Kristeva**, která svou *filosofii diference* obohacuje o podněty psychoanalýzy. S Levinasovou „hlubokou cizotou" i *vystupňovanou cizostí druhého* se podle Kristevy může každý setkat v sobě samém, v nevědomých hlubinách své psychiky. Touto cestou lze postupně dospět k *univerzálním strukturám*, které již neodkazují ke konkrétní zkušenosti setkávání s druhým (KRISTEVA, 1990, s. 184 n.) Ve své *filosofii dialogu* rozvíjí Kristeva podněty ruského literárního teoretika a estetika Michaila M. **Bachtina**.

Bachtin se z pozic fenomenologicky argumentující literární estetiky kriticky vyrovnával s myšlením ruských formalistů (zejména V. B. Šklovského, B. M. Ejchenbauma a J. N. Tyňanova). Ve svých pracích *Problema soderžanija, materiala i formy v slovesnom chudožestvennom tvorčestve* (okolo roku 1924), *Problemy tvorčestva Dostojevskogo* (1929), *Slovo v romane* (1934–1935), *Voprosy literatury i estetiky* (1965–1974), *K metodologii literaturovedenija* (1974) postupně formuloval dialogický koncept literární komunikace, jejíž osou je idea *románové polyfonie* s hybridní organizací prostorově, časově, jazykově a ideologicky diferencovaných personálních světů (BACHTIN, 1975a, BACHTIN 1975b).

Z bachtinovských pojmů poutají pozornost J. Kristevy v prvé řadě *status slova*, *dialog* a *ambivalence.* Tím, že Bachtin určil status slova jako minimální významovou jednotku textu, uchopil podle Kristevy strukturu textu na nejhlubší úrovni, mimo rovinu věty a rétorických figur, a tak problematika *modelu poetické řeči* již není problematikou linie nebo povrchu, ale *prostoru* a *nekonečna*. Hlavním přínosem *konceptu dialogismu* je podle Kristevy skutečnost, že situuje *filosofické problémy do řeči* jako určité *korelace textů* (psaní-čtení), což odpovídá nearistotelské, syntagmatické, korelativní (u Bachtina „karnevalové") logice. Právě nezkreslený popis oné *„jiné logiky"* považuje Julia Kristeva za jeden ze základních problémů současné sémiotiky (KRISTEVA, 1996, s. 29 n.)

Pro formování interkulturní filosofie měla zásadní význam *recepce interkulturních uměleckých děl*, zejména těch, která vznikala mimo kulturní centra západní civilizace. Heinz **Kimmerle** připomíná opomíjený fakt, že díla afrických, asijských, amerických či oceánských kultur často nebyla vytvářena a společensky používána jako

„umění" – v západních národopisných muzeích však bývají prezentována nikoli jako doklady osobního či společenského života v jiných částech světa, ale právě jako díla umělecká (KIMMERLE, 2002, s. 35–36).

Oficiální západní filosofii Kimmerle v této souvislosti vyčítá, že zdvojenému pohybu globalizace a regionalizace téměř nevěnuje pozornost. Ve filosofických ústavech západních univerzit existují podle Kimmerleho velké překážky, které brání otevírání se těmto procesům, protože zde tradičně převládá základní eurocentrická koncepce (KIMMERLE, 2002, s. 37–38). Kimmerle nepopírá značný význam politických, ekonomických a kulturních pilířů eurocentrického konceptu i pro další části světa, varuje však před „jednosměrnou ulicí", kterou tento myšlenkový model vytyčuje směrem z Evropy do okolního světa – podobně jako v umění by nový *pojem kultury* měl specifickým způsobem patřit ke *každé jednotlivé kultuře* (KIMMERLE, 2002, s. 41–42).

Mnohost kultur s jejich politickými, hospodářskými, myšlenkovými a náboženskými strukturami chce interkulturní filosofie postihnout pojmem *„multiversum"*, který poprvé užil Ernst **Bloch** v přednáškách o diferenciaci pojmu pokrok z roku 1956 (BLOCH, 1963, s. 175–176). Pro výše míněný nový pojem „kultura" je v interkulturní filosofii zásadním principem *odmítání obecné hierarchie kultur a jejich vývoje* (tyto procesy nejsou negovány, nýbrž reflektovány vždy konkrétně a s vědomím pozitivních i negativních aspektů). Pracovní definici interkulturně chápaného pojmu „kultura" nabízí H. Kimmerle: je to snaha skupiny lidí utvářet určitou formu života tak, aby tato skupina dlouhodobě obstála uvnitř jiných kultur i přírody – podstatné je přitom uznávání druhých uvnitř vlastní kultury, ale i jiných kultur a jim příslušejících přirozených životních prostor v jejich vlastních právech (KIMMERLE, 2002, s. 43).

Podstatným rysem interkulturní filosofie je její *metafilosofický charakter*. Na nepominutelnost sebekritického momentu klade důraz kupř. německý filosof, sinolog a japanolog Gregor **Paul**. Předmětem interkulturní filosofie nejsou podle Paula pouze *kultury a kulturalita*, tzn. lidmi vytvořené formy života a jejich vlastnosti, ale také filosofie z různých kultur, přičemž nelze ztotožňovat určité formy reflexivity s filosofiemi a filosofováním (PAUL, 2008, 16). *Heterogenita kultur* je podle Paula zvlášť patrná ve filosofiích a náboženstvích, jež tyto kultury reprezentují. Při charakteristice jednotlivých kultur odmítá Paul striktně pseudoargument důležitosti určitého rysu kultury (nebo nutnosti jej zachovat) jen proto, že je tento rys součástí dané kultury (PAUL, 2008, s. 16).

Z uvedených *filosofií diference* má ke kritice eurocentrismu blízko myšlení židovského filosofa z Alžírska Jacquese **Derridy**, který vytýčil linii vedoucí od logocentrismu evropské filosofie (od Platóna k Hegelovi) k etnocentrismu „Rousseauovy epochy". Konstatuje afinitu mezi *dekolonizací* a *dekonstrukcí*, zdůrazňuje *význam jazyka*, který umožňuje přístup k *druhému* a jeho myšlení, staví se *proti* jakékoli jednojazyčnosti (*monolinguisme*) a jednosměrnému mluvení (*monologisme*) (DERRIDA, 1990, s. 155–170).

Od počátku devadesátých let 20. století jsou systematicky pěstovány (a také institucionálně podporovány) *interkulturní filosofické dialogy*. Mají významné konsekvence

nejen v intelektuálních, ale i politických kruzích řady zemí. Navzdory jejich kultivačním účinkům na akademické, politické i širší společenské prostředí si podle H. Kimmerleho nelze dělat iluze o hloubce vzájemného porozumění představitelů velice odlišných kulturních tradic, neboť právě v dialozích obecně a v interkulturních filosofických dialozích zvlášť zůstávají vždy četné prvky *neporozumění* (KIMMERLE, 2002, s. 84).

Problematika *interkulturality* se stává důležitou součástí mezinárodní debaty nejen v kulturních studiích, ale i v dalších humanitních a společenskovědních oborech. Za svou přijímají tuto problematiku také některé filosofické disciplíny. V roce 2008 se konal v jihokorejském Soulu *22. Světový filosofický kongres*, který je označován za přelomový právě díky *interkulturnímu obratu*, neboť se jasně distancoval od eurocentrismu západní tradice a konstatoval nutnost otevřít se *pluriversalismu*, jenž bude schopen navázat také na alternativní, dosud periferní, *postkoloniální filosofie* (HRUBEC a ŠMAJS, 2009, s. 309). Významný představitel latinskoamerického filosofického myšlení, Mexičan Enrique **Dussel**, vyjádřil na tomto kongresu v přednášce *Nový věk v dějinách filosofie: světový dialog mezi filosofickými tradicemi* (po zmínkách o evropských, konfuciánských, aztéckých, hinduistických a dalších filosofických tradicích) přesvědčení, že nyní lze vést *celosvětový interfilosofický dialog*, který může *respektovat jednotlivé odlišnosti* a čerpat z objevů *jednotlivých kultur* (HRUBEC a ŠMAJS, 2009, s. 309).

V těsném propojení s interkulturní filosofií se utváří *interkulturní literární věda*. Ve svých analýzách uplatňuje *procesuální a dialogické pojetí kultury* – kulturu myslí nikoli jako ohraničenou entitu, ale vychází ze zkoumání procesů interakce, v nichž dochází k výměně nikoli kulturně vlastního, nýbrž ke vzniku *kulturní „mezipozice"*, tzn. oblasti nového vědění. Ortrud **Gutjahr** zdůrazňuje, že interkulturní literární věda reflektuje postupy přisuzování významu v interkulturní komunikaci osob, v jejichž komunikačních aktech se kulturní znaky identifikují jako *vzájemně odlišné* (GUTJAHR, 2002, s. 353).

Kulturní diference není – z perspektivy teorie poznání – rozlišováním objektivních vlastností dvou národů či společností, ale je výsledkem šetření, jež se uskutečňuje v interkulturním setkávání; *interkulturalita* se tak kupř. podle Michaela **Hofmanna** vztahuje ke konstelaci setkávání dvou (nebo více) subjektů, které konstituují kulturní diferenci ve vzájemné výměně, přičemž v dané konstelaci je *diference* zakoušena jako *relevantní* (HOFMANN, 2006, s. 12). Předmětem výzkumu se v tomto konceptu stává právě již zmiňované *„inter"* tj. *„mezipozice"*, tedy nikoli různé typy hranic či prostor za hranicemi apod.

Dialogická koncepce *meziliterární komunikace*, kterou reprezentuje současná interkulturní literární věda, je protikladem *národních filologií*, jejichž rozvoj souvisel s konstituováním evropských spisovných jazyků. U většiny evropských národů totiž existovaly vedle sebe a konkurovaly si nejen různé formy hospodářského, náboženského a kulturního života, ale také různé jazyky a dialekty v situaci tzv. *relativního multikulturalismu*. Vládnoucí elity se snažily „homogenizovat" tuto *sociokulturní polyglosii* a jí odpovídající *kulturní variety* zpravidla prostřednictvím jediného *spisovného státního jazyka* a v něm psané lite-

ratury. Dietrich **Harth** v této souvislosti otevírá důležitou otázku *sakralizujícího kánonu* literárního dějepisectví národních filologií, který narativními prostředky konstruuje národ jako imaginární pospolitost. Kánon umělecky hodnotné literatury napsané státním spisovným jazykem měl vytěsnit na periférii národního života jak hodnotnou literaturu psanou v dialektech či oficiálně neuznaných spisovných jazycích, tak i spisovným jazykem psanou literaturu populární (HARTH, 2003, s. 48).

Silné jsou „homogenizační" tendence nejen ve filologiích velkých národů, ale kupř. i v českém prostředí – až na několik výjimek čeští bohemisté neusouvztažňují v pracích o dějinách písemnictví z českých zemí literaturu psanou česky a německy, protože slovesnou tvorbu českých, moravských a slezských Němců a germanizovaných Židů nepovažují za součást kulturního dědictví zemí Koruny české.

Sepisování dějin národní literatury tradičně mělo sloužit ke zvýšení prestiže vládnoucího národa. Rezidua takového přístupu jsou silně zastoupena i v současných pracích o dějinách tzv. konkrétních národních literatur. O důkladnou analýzu funkcí politického a kulturního vědomí takto konstruovaného národa usiluje kupř. Benedikt **Anderson** ve studii *Imagined Communities* (ANDERSON, 1983).

Vedle pojmu *národní literatura* je součástí teoretického instrumentária národních filologií také pojem *národnostní literatura,* v němž je přítomen významový prvek *cizího*. Nejde však pouze o slovesnou tvorbu příslušníků tzv. národnostních menšin ve státním útvaru, v němž národní literaturu vytvářejí příslušníci majoritní části společnosti. V mnohonárodnostních státech vznikají nezřídka velmi komplikované kulturní konstelace. Např. ve Švýcarsku reprezentuje národní literaturu pouze písemnictví rétorománské (vznikající v horských oblastech kantonu Graubünden), zatímco německy, francouzsky či italsky psaná díla vytvářejí literatury národnostní.

Neméně složitá a rozporuplná je situace *mnohonárodních literatur*, kupř. literatury španělské, jejíž „celostátní" kastilská „homogenizace" kontrastuje s autonomizačními tendencemi katalánské, baskické a galské literatury. Otázkami mnohonárodních literatur se teoreticky pronikavě zabýval slovenský komparatista Dionýz **Ďurišin** zejm. ve studii *Čo je svetová literatúra?* (ĎURIŠIN, 1992, s. 138 n.).

Někteří badatelé z multiliterárních oblastí uplatňují vedle *etnického* a *jazykového kritéria* též kritérium *geograficko-politické* – viz kupř. obsáhlé kompendium kolektivu autorů *Schweitzer Literaturgeschichte* (RUSTERHOLZ a SOLBACH, 2007). Podobně postupují mj. také rakouští literární historikové, když zahrnují tvorbu německy píšících židovských autorů z českých zemí do rakouské literatury. Aplikace jednoznačných kritérií na tvorbu výsostně interkulturní představuje zvlášť obtížný problém. Kupř. autoři, kteří prožili dětství a mládí se svými tureckými rodiči v Německu, psali nejprve německy a po návratu do Turecka píší o životě v Německu turecky, bývají německými literárními kritiky označováni za tvůrce německé literatury tureckého jazyka.

Pozoruhodnou „laboratoří" interkulturality je střední Evropa v širším pojetí, tj. i se svými přesahy do západoevropského, východoevropského či mediteránního areálu.

Již zmíněné Švýcarsko je unikátní středo-západo-jihoevropskou křižovatkou. Interkulturně orientovaná literatura vznikala a vzniká i na opačném, tzn. středo-východo-jižním okraji středoevropského regionu.

Kulturní historik a politolog z Terstu Enzo Betizza formuloval v polovině šedesátých let 20. století názor, že ve středoevropské moderně z kulturních center podunajské monarchie, kterou reprezentují např. Italo Svevo (vlastním jménem Aaron Hector Schmitz) z Terstu, Miroslav Krleža ze Záhřebu, Robert Musil z Vídně, Franz Kafka z Prahy či György Lukács z Budapešti, existuje něco jako společný suterén, jakýsi druh osudového duchovního spojenectví, jež tato centra propojuje silnější měrou než je vzájemně odděluje jazyk, národnost či ideologie (BETTIZA, 1989, s.125). Na rozdíl od ideologicky akcentovaných přístupů Betizza neabsolutizuje pól jiného (cizího) či naopak stejného (vlastního), což je v národnostně citlivých problémech evropské kulturní historie postoj poměrně vzácný.

Multikulturním regionem z jihovýchodního okraje středoevropského areálu je Istrie, jejíž písemnictví se z pohledu národních filologií rozpadá do čtyř národních literatur: rakouské, italské, slovinské a charvátské. Regionálními resp. interregionálními literaturami se národní historiografie nezabývají vůbec či jen minimálně, navíc nezřídka způsobem, který sugeruje představu kulturních hodnot druhého řádu.

V případě literatury a umění vůbec je ovšem politicko-správní „nepraktičnost" mnohdy výhodou, neboť permanentní myšlenkový pohyb v různých kontextech je pravidelně spojen s kreativitou a zajímavými kulturními hodnotami. Tak je tomu kupř. u „malé" a diferencované literatury slovinské, která existuje jako literatura „národní" ve Slovinsku a jako literatura „národnostní" v Rakousku, ale též v Itálii (v provinciích Triest, Gorizia a Udine). Ještě komplikovanější je v této části Evropy situace italské literatury, která existuje jednak jako písemnictví psané moderní italštinou, jednak jako nářeční písemnictví ve starobylém románském (istrijském) dialektu, dále pak jako nářeční literatura v provincii Friaul, kde konkuruje tvorbě psané jihotyrolským dialektem němčiny – srov. studii Johanna Strutze *Komparatistik regional – Venetien, Istrien, Kärnten* (STRUTZ, 1992, s. 294–331). Na rozdíl kupř. od francouzského Alsaska je „homogenizační" tlak státních orgánů v regionech na pomezí Rakouska, Itálie a Slovinska podstatně slabší, a tak zde mohou koexistovat a „soutěžit" rozmanité slovesné tradice.

Složité jsou kulturní konstelace také v severních okrajích středoevropského areálu. Na německo-česko-polském pomezí bojuje o přežití kultura Lužických Srbů. Permanentní existenční ohrožení poznamenává v prvé řadě lužickou literaturu. Dlouhá staletí pouze orální slovesné kultury vystřídalo písemnictví rozpadlé do dvou spisovných jazyků – dolnolužického a hornolužického. Ve dvacátém století se v lužickém písemnictví projevují – vedle tradiční tematizace národnostního a sociálního útlaku – také modernistické (symbolistické a expresionistické) tendence, které mají výrazně interkulturní rysy: vlastní literatura je neustále konfrontována (jistě i díky lužickosrbskému bilingvismu až trilingvismu) s literaturou německou a polskou (v Dolní Lužici) či německou a českou (v Horní

Lužici) – k situaci v první polovině 20. století srov. rozsáhlou knižní monografii Dietricha Scholzeho *Stawizny serbskeho pismowstwa 1918–1945* (SCHOLZE, 1998).

Střední Evropu ohraničuje na severu často opomíjený multilingvní a multiliterární region – Slezsko, v jehož kultuře se mísí řada rozmanitých tradic. Vznikala zde literatura psaná německy, polsky, česky a hebrejsky, slezští exulanti tvořili v západoevropských metropolích paralelně v několika jazycích. O významných slezských autorech pojednávají literárně a kulturně historická kompendia izolovaně, převážně v rámci národních literatur. Není bez zajímavosti, že v nábožensky, národnostně či sociálně složitých obdobích (baroko, romantismus, naturalismus) vytvářejí právě Slezané vrcholná díla – např. Angelus Silesius, Andreas Gryphius a Gerhart Hauptmann v německé (své světově proslulé drama Tkalci však Hauptmann koncipoval ve slezsko-polském nářečí), nebo Petr Bezruč v české literatuře. Ojedinělým plodem úsilí o umělecký výraz slezské identity je tzv. laština, kterou jako literární jazyk na základě rodného frýdeckého dialektu, prvků opavského nářečí, spisovné češtiny a polštiny vytvořil lašsky a německy píšící básník Óndra Łysohorsky (vlastním jménem Ervín Goy).

Velmi málo zkoumány jsou vzájemné souvislosti umělecké tvorby a náboženské orientace. Na jedné straně brání hlubšímu poznávání evropské kulturní historie tradovaná klišé o katolicismu, protestantismu, pravoslaví, judaismu či naopak ateismu a jejich projevech v umělecké kultuře, na straně druhé pak tzv. politická korektnost, která nedovoluje otevřeně psát o reálných problémech. Kupř. ve středoevropském regionu bylo po 2. světové válce tradiční napětí mezi katolíky a evangelíky z mnoha (i ušlechtilých) důvodů systematicky bagatelizováno. Na Slovensku však tato tenze představuje i dnes relativně důležitý fenomén, s nímž je nutno v analýzách kulturní situace počítat. Avšak i v užším katolickém kontextu jsou značné rozdíly mezi jednotlivými oblastmi. Např. moderní česká katolická poezie je především moderní poezií, zatímco na Slovensku je náboženské zaměření katolické tvorby dominantní. *Vlastní* versus *cizí* jakožto *radikálně jiné* je tak pouze jednou z frekventovaných variant. Důležitá pro sebeuvědomování slovenské kultury v konfrontaci s českou je po celé dvacáté století recepce českého jako ne vlastního, mnohdy výrazně jiného, avšak nikoli cizího.

Od osmdesátých let 20. století se objevují pokusy o pojmové uchopení složitých kulturních konstelací. Kupř. Györdy M. Vajda užívá výrazu *marginální literatury* (VAJDA, 1983, s. 5). V souvislosti s tzv. malými severoamerickými literaturami se používají označení *minority literatures* či *littératures minoritaires*. Z pozic interkulturní literární vědy se jako nezatížené myšlenkovým stereotypem centrum vs. periférie jeví pojem *Grenzliteratur*, který doporučuje Aleksandar Flaker v souvislosti se slovinskou literaturou v Korutanech a italsky psanou literaturou v Istrii (FLAKER, 1986, s. 105). Dionýz Ďurišin razil v mezinárodním kontextu termín *specific interliterary communities* (ĎURUŠIN, 1984, s. 211).

Cizí jazyk, který užívají autoři k vytváření děl *cizí literatury*, je totiž nespolehlivým příznakem *cizosti* slovesného uměleckého díla. Tento jev je zvlášť patrný v procesech *recepce cizích literatur* z prostředí mnohonárodních a vícejazyčných kultur, kde sankcionováním dialektů zpravidla kulturních metropolí dochází ke vzájemnému oddalování regionálních literatur. Teoretické *koncepty recepce cizích národních literatur*, které více či méně zřetelně manifestují svou kulturní neutralitu, jsou bohužel často zatíženy kauzálním myšlením a hegemonistickými nároky kultur velkých národů. Je to zřejmé již z termínů *source text* či *terget text*, podobně v češtině termín *pramen, výchozí a cílový text* a další analogické pojmy jako *vysílající a přijímající kontext*, *cílová kultura* ad., které jsou fundovány deterministickou představou komunikačního řetězce, v němž se informace pohybuje lineárně od zdroje (pramene) k příjemci (cíli), aby sdělení takto přímočaře naplnilo svou komunikační podstatu.

Tuto jednostrannost se pokusil odstranit ve svém *konceptu meziliterárního procesu* slovenský komparatista Dionýz **Ďurišin**. Svou teorii rozvíjel postupně od konce 60. let 20. století, jeho monografie *Teória literárnej komparatistiky* (ĎURIŠIN, 1975) byla přeložena do několika desítek jazyků. Postupně se však vůči literární komparatistice v tradičním pojetí stále ostřeji vymezoval a vytvářel velmi sofistikovaný teoretický koncept meziliterárního procesu. *Přijímání díla z cizí literatury* funguje podle Ďurišina opačně než se běžně traduje – děje se směrem *od přijímajícího kontextu* ke kontextu *vysílajícímu*, protože o něm rozhoduje *recipující prostředí*, jehož *recepční strategie* je určována *potřebami přijímající literatury* – srov. teoretickou publikační řadu Ďurišinova týmu *Osobitné medziliterárne spoločenstvá*, zejm. díl 6 (ĎURIŠIN, 1993).

Ďurišinův koncept je považován za jeden z cenných přínosů středoevropské komparatistiky a translatologie. Podobně jako Ďurišin chápe proces přijímání literárního díla z cizí literatury také izraelský translatolog Gideon **Toury** ve studii *In Search of the Theory of Translation*, která přinesla teorii uměleckého překladu některé významné podněty – proces překladu zde charakterizuje Toury jako teleologický (*a highly teleological activity*), jeho chování závisí na požadavcích přijímajícího kontextu (TOURY, 1980, s. 30).

Řada poznatků interkulturní filosofie vychází z analýz uměleckých děl. Pro studium *utváření nejednoznačných identit* mají zásadní význam díla literární, neboť *jazyk uměleckého textu* disponuje celou řadou prostředků, které umožňují *vícenásobné kódování*, jež je důležitým předpokladem *interkulturní komunikace*. Právě ve schopnosti vícenásobného kódování je často spatřována i kulturní hodnota literárních děl v současné společnosti. Neméně závažná je také schopnost umělecké literatury kriticky reflektovat kulturní jevy a procesy, tzn. být *součástí kultury a zároveň její reflexí*.

Často bývá podceňován význam *literární formy* jako hodnoty sui generis, a to nejen z hlediska estetického a komunikačního, ale též interkulturně filosofického. Michael **Hofmann** kupř. klade oprávněně důraz na literární formu jakožto podstatnou součást zmiňované reflexe – slovesná umělecká forma podtrhuje *mnohoznačnost a komplexnost interkulturních konstelací*, neboť neidentifikuje, ale otevírá prostory reflexi; zobrazuje *jiné* ze „skutečnosti", imaginativně vytváří fiktivní světy, které se jeví jako *cizí* v protikladu k empirické realitě (HOFMANN, 2006, s. 14). Ortrud **Gutjahr** charakterizuje vztah literatury

a kultury dokonce jako vztah vzájemného specifického odkazování: literatura velmi účinně spoluutváří kánon symbolických výrazových forem dané kultury, zároveň tento kánon ve svých konstrukčních podmínkách reflektuje a otevírá inovacím (GUTJAHR, 2002, s. 365).

Jak již bylo naznačeno při zmínkách o interkulturní komunikaci, současná xenologická diskuse se přiklání k pojetí fenoménu *cizího* jako *relačního pojmu.* O. Gutjahr kupř. navrhuje rozlišovat z hlediska prostorové perspektivy v zásadě tři *formy cizího* (jako vztahu alterity k sebeurčení):

– *ležící na oné/druhé straně*, v principu nedisponibilní a nepřístupné
– *neznámé vnější*, které je protikladné důvěrně známému prostoru (vlastního těla, rodiny, sociální skupiny)
– *vpád do vnitřního prostoru*, který je definován jako vlastní.

Právě v inscenování uvedených prostorových vztahů vytvořila literatura rozsáhlý *archiv prototypických figur* (GUTJAHR, 2002, s. 360).

Srovnávací literární genologie kupř. důkladně prozkoumala proměny románu v evropských literaturách. Zvlášť zajímavá je kupř. novodobá podoba románového hrdiny jako *antihrdiny.* V pikareskních románech sedmnáctého století je hrdinou *postava v pozici „mezi"* různými společenskými vrstvami a prostředími, a tak umožňuje čtenáři do té doby nebývale plastický umělecký vhled do existenciálních problémů člověka barokní Evropy. V devatenáctém a dvacátém století je však již románový hrdina pravidelně v řadě aspektů (náboženském, sociálním, národnostním, sexuálním ad.) vyložený *outsider.* Stává se jakýmsi *mistrem cizoty* ve všech jejích představitelných podobách. V modernistických románech (ve zvlášť vyhraněné podobě u středoevropských Židů) zakouší tento antihrdina tak intenzivní existenciální krizi, že hledá – v přeneseném i doslovném smyslu – jakékoli místo k životu.

Na překonávání propasti, kterou představuje *cizota,* se názory interkulturně orientovaných filosofů i literárních vědců značně liší. Na rozdíl od optimistických koncepcí multikulturalismu, které předpokládají společenský konsenzus, nabádají někteří autoři k nepodceňování *existenciální dimenze* zkušenosti *cizoty.* Michael Hofmann např. upozorňuje na závažnou okolnost, že *kontakt s cizím* nemusí vést v každém případě k *překonání cizoty.* Tento aspekt je zvlášť důležitý při studiu interkulturních konstelací, neboť právě v evropské perspektivě je zřejmá tendence k bagatelizování *cizosti cizích kultur* a zahrnování *cizího* do univerzalistického modelu obecně lidského (HOFMANN, 2006, s. 16–17).

Z rozmanitých faset *cizoty* byla po staletí klíčová podoba *cizího* jako *dosud neznámého*, jež se vztahuje k *nevědomému*, ale i k možnosti vědění a poznávání. V tomto typu inscenování *vlastního* a *cizího* je pro estetizaci setkávání směrodatný *topos cesty.* Ortrud Gutjahr kupř. uvádí jako prototypické postavy dobrodruha, objevitele, badatele, uchvatitele či kolonisty. Tyto postavy se vydávají z *vlasti* hledat *cizí,* přičemž mužova povinnost jít do *ciziny*, aby splnil úkol *nalezení sebe sama*, je účinným vzorcem západních literatur od řeckého eposu přes dvorský epos (rytířský román) až k románu výchovnému (GUTJAHR, 2002, s. 360). Podobně je tomu také v orientálních literaturách, v nichž má *cesta k vlastnímu já* výrazně duchovní rozměr.

Od konce devatenáctého století hraje recepce filosofických, náboženských a uměleckých textů tematizujících *princip probuzení* významnou roli v řadě evropských literatur. V západoevropské modernistické literatuře vznikají pokusy o *syntézu západní a východní tradice* – srov. např. díla Hermanna **Hesseho**, především jeho „indický román" *Siddhartha*, v němž Hesse s ojedinělou uměleckou invencí vtělil do literárního tvaru prvky východního myšlení (KUČERA a PANUŠOVÁ, 2002, s. 158 n.). V polovině padesátých let formuloval Hesse své interkulturní krédo v průvodním slově k japonskému vydání svých sebraných spisů: „Dnes již nejde o to obracet Japonce na křesťanství, Evropany na buddhismus nebo taoismus. Máme a chceme se nikoli obracet a být obraceni, nýbrž otevírat se a rozšiřovat, poznáváme východní a západní moudrost ne již jako vzájemně se potírající mocnosti, ale jako póly, mezi nimiž život plodně pulzuje" – překlad PK (HESSE, 1986, s. 258). I po více než padesáti letech, které uplynuly od Hesseho výroku, je zřejmé, že jde o jeden z nejzávažnějších problémů současné doby.

Literatura:

ANDERSON, Benedikt (1983): *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

BACHTIN, Michail M. (1975a): *Voprosy literatury i estetiky*. Moskva: Chudožestvennaja literatura.

BACHTIN, Michail M. (1975b): *K metodologii literaturovedenija*. Moskva: Nauka.

BERNET, Rudolf (2000): Fenomén a neviditelné (pohled), in: CHVATÍK, Ivan; KOUBA, Pavel (eds.): *Fenomén jako filosofický problém*. Praha: OIKOYMENH, s. 27–40.

BETTIZA, Enzo (1989): *Non una vita.* Milano: Rizzoli.

BLOCH, Ernst (1963): *Tübinger Einleitung in die Philosophie 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DASTUROVÁ, Francoise (1992): *Čas a druhý u Husserla a Heideggera*. Praha: Filosofický ústav ČSAV.

DERRIDA, Jacques (1990): *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.

ĎURIŠIN, Dionýz (1984): Specific interliterary communities, in: *Neohelicon* 11 (1): 211–241.

ĎURIŠIN, Dionýz (1992): *Čo je svetová literatúra?* Bratislava: Obzor.

ĎURIŠIN, Dionýz (1993): *Osobitné medziliterárne spoločenstvá 6. Pojmy a princípy*. Bratislava: Ústav svetovej literatúry.

FINK, Eugen (1976): *Nähe und Distanz*. Freiburg – München: Alber.

FLAKER, Aleksandar (1986): Modelle von 'Grenzliteraturen': Zanini und Lipuš, in: MEDAKOVIĆ, D.; JAKSCHE, H.; PRUNČ, E. (eds.) (1986): *Pontes Slavici*. Graz: Akad. Druck und Verlagsanstalt, s. 105–113.

GADAMER, Hans-Georg (1960): *Wahrheit und Methode.Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Tübingen: Mohr.

GUTJAHR, Ortrud (2002): Alterität und Interkulturalität, in: BENTHIEN, Claudia;

VELTHEN, Hans Rudolf (eds.): *Germanistik als Kulturwissenschaft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

HARTH, Dietrich (2003): Nationalphilologien – neue Philologie, in: WIERLACHER, Alois;

BOGNER, Andrea (eds.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart – Weimar: Metzler, s. 47–50.

HESSE, Hermann (1986): Geleitwort zur japanischen Ausgabe der Gesammelten Schriften, in: MICHELS, Volker (ed.): *Materialien zu Hermann Hesses „Siddhartha"* . Bd 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 258 ff.

HOFMANN, Michael (2006): *Interkulturelle Literaturwissenschaft*. Paderborn: Fink.

HRUBEC, Marek; ŠMAJS, Josef (2009): Světový filosofický kongres v Soulu: interkulturní obrat. *Filosofický časopis* 57 (2): 308–313.

KIMMERLE, Heinz (2002): *Interkulturelle Philosophie.* Hamburg: Julius.

KRISTEVA, Julia (1990): *Fremde sind wir uns selber.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

KRISTEVA, Julia (1996): *Slovo, dialog a román. Texty o sémiotice*. Praha: Sofis.

KUČERA, Petr; PANUŠOVÁ, Marta (2002): Hermann Hesse: Siddhartha – zur ästhetischen Rezeption der Erzählung, in: LIMBERG, Michael (ed.): *Hermann Hesses Siddhartha. 11. Internationales Hermann-Hesse-Kolloquium in Calw.* Stuttgart: Staatsanzeiger-Verlag, s. 158–164.

LEVINAS, Emmanuel (2005a): *Die Bedeutung und der Sinn*, in: LEVINAS, Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner, s. 9–59.

LEVINAS, Emmanuel (2005b): *Intention, Ereignis und der Andere*, in: LEVINAS, Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner, s. 131–150.

LOENHOFF, Jens (1992): *Interkulturelle Verständigung. Zum Problem grenzüberschreitender Kommunikation.* Opladen: Leske & Budrich.

MACHOVEC, Milan (2006): *Smysl lidské existence.* Praha: Akropolis.

MALL, Ram Adhar (1992): *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie.* Bremen: Universität Bremen.

PATOČKA, Jan (1992): *Přirozený svět jako filosofický problém*. Praha: Československý spisovatel.

PAUL, Gregor (2008): *Einführung in die Interkulturelle Philosophie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

POLÁKOVÁ, Jolana (2008). *Smysl dialogu.* Praha: Vyšehrad.

RUSTERHOLZ, Peter; SOLBACH, Andreas (eds.) (2007): *Schweitzer Literaturgeschichte.* Stuttgart – Weimar: Metzler.

SCHOLZE, Dietrich (1998): *Stawizny serbskeho pismowstwa 1918–1945*. Budyšin: Domovina.

STRUTZ, Johann (1992): Komparatistik regional – Venetien, Istrien, Kärnten, in: ZIMA, Peter V.: *Komparatistik. Einführung in die Vergleichende Literaturwissenschaft.* Tübingen: Francke, s. 294–331.

TOURY, Gideon (1980): *In Search of the Theory of Translation*. Tel Aviv: University Press.

VAJDA, György M. (1983): Einleitung, in: *Komparatistische Hefte* 7: 5–14.

Alemayehu Kumsa

Political Islam in Somalia 2009

Abstract:
The presented paper is divided into two parts. The first part tries to elucidate the origin of political Islam and its expansion in the Muslim World. The second part discusses the development of political Islam in contemporary Somalia.

The idea of Political Islam stems from the Koran, the Sunna, the Muslim history and sometimes from the elements of political movements outside Islam. The history of Political Islam is closely attached to the origin of Islam in which the Prophet Mohammad was the first political leader of the Muslim state; he was followed by his successors known as Caliphs (Imamate for Shi'ites). The principle of Political Islam is that state must be based on the Islam law or Shari'a; the duty of the rulers is to seek Shura, or consultation from their subjects and to recognize the importance of rebuking unjust rulers but not encouraging rebellion against them (Mortimer E., 1982:37).

Political movement in the Muslim World is labeled as "Islamic fundamentalism" in the West, but I prefer to use the phrase used in the Muslim World: "Political Islam." Professor Samir Amin defines political Islam as "political organization whose aim is the conquest of state power, nothing more, nothing less. Wrapping such organizations in the flag of Islam is simple, straightforward opportunism." (Samir A., 2001:3–6)

Modern concept of Political Islam originates in India, where it was invented and used by the Orientalists serving British colonialism. The phrase itself is taken over from Syed Abdul A'ala Mawdudi (1903–1979), a major 20th century Islamist thinker and the founder of Jamaat-e-Islam – the Islamic revivalist party in Pakistan (Zebiri K., 1998:167–8).

The Pakistani political Islamists struggled for the Idea of Muslim believers that they may live only under the rule of an Islamic state; this struggle resulted in the division of India into the main land India and Pakistan which took place in 1947. The partition of Bangladesh (Eastern Pakistan) from Western Pakistan showed that national identity which caused this separation of the two regions in 1971 is stronger than religious identity. Samir Amin interprets Political Islam as political organization that is not interested in the religion which it invokes, and that does not propose any theological or social critics. It is hostile (adversarial) to the liberation theology, and advocates submission – not emancipation (Samir A., 2002:3). Political Islam demands a complete cultural return to the public and private rules which were practiced two hundred years ago in Ottoman Empire, in Iran and in Central Asia by the then existing powers. Political Islam believes, or pretends to believe, that these rules are those of the "real Islam", of the Islam existing at the time of the prophet. This is true, Islam permits this interpretation as legitimating the exercise of the power, as it has been used from Islam's origin up to modern time (Samir A., 2002:4). The demands of Political Islam to go back to the past are not exceptional: in order to sustain the structures of political and social powers in the pre-modern Europe, Christianity has been doing the same. Contemporary Islam is an ideology based on the past, an ideology which proposes a pure and simple return to the past, and, more precisely, to the period immediately preceding the submission of the Muslim world to the expansion of capitalism and Western domination. The Political Islam does not offer a precise program of what it would do when it takes over the power. Its answer to concrete questions of social and economic life is just an empty slogan: Islam is the solution.

Development of the Political Islam in the 20th century

One of the first Political Islamic movements is Salafism which originated in Saudi Arabia; it is based on the ideas of the radical theologist Muhammad ibn Abd al-Wahhab (Mamdani M., 2005:1).

Muhammad ibn ,Abd al-Wahhab an-Najdi (1703–1792) was an Islamic scholar born in Najd, in the present-day Saudi Arabia. Confessionists of this form of Islam do not call themselves Wahhabists, but Muwahhidun ("Unitarians" or unifiers of Islamic practices). They use Salafi Dawa or Ahlul Sunna Wal jama'a. The teaching of the reformer Abd-Al-Wahhab is more often referred to by its adherents as Salafi, that is "following the forefathers of Islam".

In the opening decade of the nineteenth century, the Wahhabists and the House of Saudi dynasty formed an alliance commencing a state building project that was completed a century later. The Saudi House and the Wahhabists agreed to glorify the Saudi tribal raids on the neighbouring oases by treating them as jihads, in return for King Muhammad bin Saudi's promise to make Wahhabism the state ideology. The state building and expansion of Wahhabism collapsed during the occupation of the kingdom by the Ottoman Empire in 1818. The Saudi kingdom was restored by means of a series of Wahhabi-anointed jihads in the 1910's and 1920's; on the 21st September 1932, the whole finally unified territory was declared an independent kingdom of Saudi Arabia (Ghassan S., 2000:763–65). The religious militia of King Saudi was given full support from the Wahhabists to unify the kingdom with air support of British who were occupying the Arabian Peninsula at that time. After World War II, the Americans replaced the British as the kingdom's main patron. When the Soviet Union intervened to Afghanistan in 1979, the then USA president Ronald Reagan used the Saudis as foils against them and Wahhabism was given the status of a liberation theology that would free the region of Communism (Mamdani M., 2005:2). The jihadist Islam was an ideology of marginal political significance in the late seventies, but in eighties the Reagan administration declared the Soviet Union to be an "evil empire" and set aside the common secular model of national liberation in favour of the international Islamic Jihad. Thanks to this cooperation the Afghan rebels could use the charities to recruit tens of thousands of volunteers and to create militarized madrassas (Islamic schools) that turned these volunteers into cadres. "Without the rallying causes of the jihad, the Afghan mujahideen would not have had neither the numbers, the training, the organization, nor the coherence or sense of missions that has since turned jihadist Islam into a global political force" (Mamdani M., 2005:6).

The second group of Political Islamists originated in Egypt in 1928; it was led by the Egyptian activist and school teacher Hasan al-Banna. The Sunni Muslim Brotherhood is one of the oldest and the largest, as well as the most influential Islamist organizations. The Muslim Brotherhood has its center in Egypt, though the group maintains branches throughout the Arab-Muslim world incl. Afghanistan, Iran, Iraq, Jordan, Palestine (Hams), Saudi Arabia, Syria, and Sudan. The aim of this organization is based on the al-Banna's proclamation that Islam be "given hegemony over all matters of life." The political program of the Muslim Brotherhood is to establish an Islamic Caliphate spanning the entire Muslim world. Its aspiration is to make Islamic (Shari'a) law the sole basis of jurisprudence and governance. The credo of the organization is "God is our objective, the Koran is our Constitution, the Prophet is our leader, struggle is our way, and death for the sake of God is the highest of our aspirations".

The Muslim Brotherhood became strong in the forties of the last century and started challenging the authority of the monarchy. In 1948, the government of the Prime Minister Mahmoud Fahmi Nuqrashi dissolved the organization. The organization retaliated violently to the government decision and a Muslim Brotherhood member assassinated Nuqrashi. The government took similar action against the leader of the

organization by killing Hasan al-Banna in 1949 and an official crackdown was launched against the brotherhood.

When the military forces led by Gamal Abdel Nasser took over the political power by overthrowing the monarchy in 1952, the Muslim Brotherhood split into two factions – into gradualists and those who advocated armed revolution against the corrupted Middle Eastern regimes. The gradualists were led by Hasan al-Hudaybi, who preferred cooperation with the government to gradually move the country toward Islam. The radical faction was led by the writer and ideologue Sayyid Qutb (1906–1966) who advocated armed revolution against the corrupted Arab regimes and more broadly against the unbelievers in the Western world. Qutb divided the world into"the party of Allah and the party of Satan". The view of Qutb clashed with the military government of Egypt; as the result he was executed in 1966 on the charges of plotting to overthrow the Egyptian government. Qutb's ideas became inspiration for many radical Muslim organizations of the Muslim world.

History of Islam in the Horn of Africa is not new for the peoples of this region. When Prophet Mohammad started preaching the new religion, his disciples were persecuted by Qureysh tribe whose members were believers of tradition belief; they planned to kill the prophet but were afraid of blood-feud of his clan to which his family belonged. The people who converted to the new religion were humble folk unable to defend themselves against oppression. "So cruel was the persecution they endured that the prophet advised who could possibly contrive to do so to immigrate to a Christian country Abyssinia." (Glorious Koran, 1953:XII).

The first group was sent secretly across the Red Sea in 615 C.E. and a large group followed it the next year. All in all, over 100 people left, representing a sizable proportion of the Muslims at the time, only two to three years after the Prophet began his public preaching. The embryonic Muslim community who was sent to Abyssinia included some important figures: Mummad's daughter Ruqayya, her husband Uthman (who would become the third Caliph), Muhammad's future wife Umm Habiba, and his cousin Jafar, the brother of Ali. The departures angered the Prophet's opponents who wanted to destroy the new religion; they sent their own delegation to the King of Abyssinia to give them the emigrants over. The King refused their demand and rendered these Prophet's closest people a shelter. The emigration of this Muslim community and the asylum offered to them by the Abyssinian King were often referred to in Hadith (the traditions associated with the prophet) as "the first and second hijiras to Abyssinia" (Robinson D., 2004:111). This migration took place six years before Mohammad moved to Medina in 622. After his arrival to Medina he requested the Abyssinian King to permit the return of the exiles, and the king compiled quickly. The emigrants arrived to Medina in 628, with many gifts which the king gave them. One of those who came to Medina was Umm Habiba whose husband had converted to Christianity and stayed in Aksum. Umm Habiba had divorced from her husband and married the Prophet. According to another

Hadith, the Prophet gave Abyssinia a special and inviolable state of neutrality, the Dar al-Hiyyad. This tradition existed separately from Dar al-Islam and Dar al-Harb, the basic dichotomy of the Islamic world, and put Abyssinia "off limits" of jihad. This tradition is also formulated in a saying attributed to Muhammad: "Leave the Abyssinians alone" (Robinson D., 2004:111–12).

This special status was given to Abyssinians because of the assistance they provided to the faithful at critical juncture of Islamic history. The Muslim respect for Abyssinia was kept until the 13th century when the small eastern Muslim states met in conflict with the expanding Abyssinian Kings.

Expansion of Abyssinia to the East and conflict with the neighbouring Muslim states

Before the ere of Islam there were Arab traders on the western side of the Red Sea; according to the Somali legends, their nation originated in the connection of Oromo women and Arab men (Braukamper U., 2002:14). The expansion of Islam to the North East Africa started before the ninth century. Starting from the ninth century there were many states between the Red Sea and Abyssinia which accepted Islam as their own religion and fought against the Abyssinian expansion. One of the dominant states between Red Sea and Abyssinia from 1285 to 1415 was the state of Yifat which was conquered by the Ethiopian troops of Emperor Yeshak in 1415. The occupation of the capital of Yifat Zayila (Zeyila) by Ethiopian troops thus ended Yifat as political entity (Braukamper U., 2002:26).

During the rule of Emperor Amda Siyon I (r. 1314–1344) (Marcus H.G., 1994:19) the first important southward expansion of Christian settlement took place; Shawa (not to be confused with the contemporary province of Shawa in the central Ethiopia) was among the Muslim territories ravaged by the Ethiopians.

Emperor Yishaq's victorious campaign to the coast of the Indian Ocean, which resulted in the conquest of Zayla, did not permanently interrupt the rise of Islamic kingdoms in the lowland of the Horn of Africa. The period between the thirteenth to half of the sixteenth century had been characterized by continuous wars between the lowland Muslim states and the highland Abyssinian Christian Kingdom. The policy of these two expansive groups culminated during the reign of Lebna Dengel (1508–1540) (Marcus H.G., 1994:29) when the Abyssinian troops invaded Adal and destroyed the castle of the sultan at a place called Zankar in which the Muslim commander was killed. During the humiliating defeat of Muslims a new leader arose in Adal: ibn Ibrahim al Ghazi (1506–1543) called Gragn (the left-handed), whose aim was to reconstitute Adalite political power in the lowland of the Horn of Africa and to embark on a conquest which brought three-quarters of the Christian empire under his control, "from Ahmad's spectacular victory over the Christians at Šembora Kure in 1529 until his final defeat and death at Wayna Daga near lake Tana 21 February 1543" (Henze P.B., 2001:88–89). Historically it was an international war: both fighting groups were supported by their foreign friends from other continents.

What concerns Abyssinia, the military support arrived when the majority of its territory was already conquered by Gragn: in February, 1541, 400 Portuguese well-armed Musketeers under the command of Christovărio da Gama, son of Vasco da Gama, landed in Massawa. They brought great quantities of arms including canons, gunpowder, and other supplies and were accompanied by nearly 150 craftsmen, gunsmiths and slaves (Henze P.B., 2001:88). The Adal leader Gragn appealed to his Muslim co-religionists, Ottoman Turks, and "received 900 well-armed reinforcements from Yabid". However, Gragn, the great warrior, made a mistake when he thought that the war is over by sending the Turkish soldiers home after he won victory in the late August of 1542: hundreds of Christian soldiers were killed, including almost two hundreds of Portuguese; their commander Christovărio da Gama was captured and beheaded. In the battle, 168 from 400 Portuguese soldiers were killed and 12 were taken as war prisoners. The remaining 120 who survived the onslaught reorganized themselves within the army of emperor Galadwos and on 26th February, 1543 finished the struggle by killing Ahmad Gragn.

The death of Gragn and his armies disintegration brought an end to the Muslim threat for Abyssinia, but the expansion of this empire continued until the beginning of the 20th century when the territory of the empire became three time larger than before and Abyssinian population made less than 30% of the people in the empire.

The recorded history informs us about the conflict between Abyssinia and Somalis during the rule of the Abyssinian King Yeshak who reigned from 1414 to 1429. The record is the victory song of the King over his enemies, and Somalis are one of the peoples whom the king fought (Lewis H., 1966:30).

One Somali author asserts that the struggle against the expansion of Abyssinia resulted in the development of the Somali national consciousness: "In the past, these struggles took the form of jihads against the Christian rulers of the Abyssinian Highlands who were periodically sending raiding parties to the coastal Islamic states of the Horn. These struggles were particularly intensive during the sixteenth century." (Hussein A.A., 1983:32)

The modern conflict between the expansionist Ethiopia and Somali people started at the end of the 19th century when the Somali territory was occupied and divided into five colonial territories among Ethiopia, France, Great Britain, and Italy. In 1897, the colonialists signed treaty on the division of Somali territories (Lewis I.M., 2002:56–62). Somali territories which were colonized by three western European countries gained their independence in 1960 (Somalia) and in 1977 (Djibouti) but the territory colonized by Ethiopia has hitherto remained under colonial rule (Bulcha M.,1988:34). Anti-colonial movement started in 1899 as a movement of an organized group led by the name of Islam because all the colonialists were Christian states. The organized movement of resistance was led by Muhammad Abdille Hassan (7. 4. 1864–1920) considered by the Somalis as the first nationalist hero of Somali nation; he was organizing his people not on the clan basis but in the name of Islam which unifies all the Somalis under one umbrella of religion (Cassanelli L.V., 1982:249). This movement waged war against Ethiopia, British and Italian occupants for 21 years to eradicate the enemies from the Somali territory.

Contemporary Political Islam in Somalia

Islam is the official state religion of Somalia, and almost 100 percent of the Somali population are Sunni Muslims (cited by Rabasa A., 2009:29). In the pre-colonial Somalia, there existed two sources of law: the Somali customary law (xeer) and the Islam law (shari'a). If the two contradicted each other, customary law often prevailed. During the colonial period, British, French or Italian law were introduced according to the colonial territories in which these three types of law were coexisting. The independence brought two territories together with different legal systems. The Italian colony was ruled by mix of Italian legal system, Somali custom law and Islamic shari'a. The British Somaliland was ruled by British legal system and both of the Somali legal systems.

On the 1st July, 1960 the British Somaliland and Italian Somaliland were unified to form the Somali Republic. The first obstacle which the union faced was how to integrate two different systems of law, finance, administration and education inherited from Italy and Britain (Castagno A.A., 1966:546). Another problem which the democratic government of Somalia (1960–1969) was unable to solve was which script it was to accept: the Arabic, Osmaniya script (invented by Osman Yusuf Kenadid in 1920), or a modified version of the Latin script. The military government led by General Sayyid Barre (1969–1991) solved the question in 1972 by selecting the modified Latin script as the official Somali script; this step contributed a lot to the development of the Somali language and to the emancipation of the people from illiteracy.

The formation of al-Itihaad al-Islaami

On the first anniversary of the military coup (October, 1970), the secular military government proclaimed Scientific Socialism to be the sole ideology of the state. The secular steps taken by the government clashed with the view of the conservative Islamic clerics. The main conflict has emerged when the new liberal law gave women the same inheritance rights as men (Marchal R., 2003:118). The government accused many religious leaders preaching in the mosques against this liberal new law. Ten religious sheikhs were publicly executed in January, 1975, and twenty-three others received long prison sentences (Lewis I.M., 2002:213). The execution of these religious leaders has become a milestone for the formation of the underground resistance organizations operating in the name of Islam.

One of them was al-Jama'a al-Islamiyya which considered itself a Salafi (Wahhabist) society concentrated on "purification of the Faith"; there was nothing political about it, it was pure Da'wa (Da'wa is the religious mission of preaching and proselytizing). During the early 1980s, this Salafi movement entered into relations with Wahdat al-Shabaab al Islaamiyya, a northern Somali Islamist group. Many of the leaders of

both these organizations became key figures in the formation of a new organization. The merger of the two organizations took place at some point between 1982 and 1984 and brought with it the new name: al-Itihaad al-Islaami (ICG, 100:3–4). The organization attracted many intellectuals (Záhořík J., 2008:80), mainly from the Somali National University, and asserted that Islam could not be separated from the politics. This was a bold challenge in the time when the Sayyid Barre's regime was weakening. The political aim of the organization was a typical Muslim Brothers' program as one of its former members put it: "Al-Itihaad offered an alternative to democracy, communism and man-made constitution. Koran and Sunna would be the basis for application of political, social and other aspects of life." (ICG, 100:4)

As quoted above, al-Itihaad al-Islaami has got a public political agenda and its leadership is known to include prominent commercial, political, and military figures throughout Somalia; the membership tends to be discreet, even clandestine, making it difficult to assess the organization's size and composition. The known members of its leadership are Sheikh Ga'ame in Puntland, Sheikh Ali Warsame in Somaliland, former army colonel Hassan Dahir Awey – chairman of the Islamic courts in Mogadishu; and Hassan Turki – a former military commander in Lower Juba (ICG, 45:16). Al-Itihaad propagates a puritanical, traditionalist (Salafi) version of the Islamic faith, a brand of Wahhabism. Since this is the theology of Saudi Arabia, most Somali view it as ideological import rather than indigenous affair. The Sufi Order is the dominant sect in Somalia and its leaders denounced al-Ithaad adherents as Saruuriyyin – disciples of Sheikh Mohamed Zain al-abidin Saruur, a Saudi religious dissident expelled from Saudi Arabia for his radical teachings. The first attempt of al-Itihaad al-Islaami to build its political power base took place in the southern town of Kismaayo but it was expelled from there by the United Somali Congress (USC) led by General Mohammed Farah Aidid in April 1991. The remaining fighters of al-Itihaad moved to the northern port of Bosaaso of Puntland to regroup in the area. The crushing military defeat in Kismaayo changed the attitude of the organization in that the success of the organization's religious mission be assured by taking arm; which means that from that time on the plan is not to preach the word of God, but to wage Jihad, i.e. "to take power by violence" (Marchal R., 2004:125)

Power struggle in Bosaaso

Bosaaso and its surroundings in the northeast Somalia are inhabited by Majeertin sub-clan of the Darood. One of the first organized armed movements during the struggle against General Sayyid Barre's government was the Somali Salvation Democratic Front (SSDF) whose members were stemming principally from the Majeerten sub-clan; they fought to liberate the northeast region later called Puntland. The foundation of this front rooted in the failed military coup against Sayyyid Barre's government which took place in 1978. Some military leaders who were involved in the coup escaped to Ethiopia and organized the Somali Salvation Democratic Front (SSDF) led by the authoritarian Colonel Yussuf Abdullahi (Prunier G., 1995:4). When the end of Sayyid Barre's government came on 27 January, 1991, he fled in a tank taking with him the gold and foreign currency reserves of the Central Bank, worth an estimated US $27 million (Prunier G., 1995:6). The end of the dictatorial government of General Mohammad Sayyid Barre brought along the fragmentation of Somalia. The former British Somaliland declared its independence as Somaliland Republic on 18 May, 1991 (I.C.G., No. 66:6). The northeastern region declared its autonomy as Puntland. The Puntland administration was led by the Somali Salvation Democratic Front (SSDF); al-Itihaad regrouped in the Bosaaso town after a devastating military setback in Kismaayo. With the tacit blessing of the SSDF chairman, General Mohamed Abshir Musa, al-Itihaad took control of strategic facilities across the Puntland, including Bosaaso port and hospital. In the vicinity of the town they also established a military base modelled on training facilities in Afghanistan.

In June 1991, al-Itihaad convened its first major conference since the collapse of the Sayyid Barre regime, under the chairmanship of Sheikh Ali Warsame. The conference restructured the movement into five divisions: the chairman of the movement and head of the political wing was Ali Warsame; his deputy, Colonel Hassan Dahir Aweys, was named the head of military wing; Sheikh Abdulqadir Ga'amy was assigned responsibility for the da'wa (ICG, 100:5). The financial sources of the movement were Bosaaso port taxes and contributions from international Islamic organizations such as the large Saudi charity, the Muslim World League (Rabitat al-Islam al-ălamiyya), and its subsidiary the International Islamic Relief Organization (IIRO). The existence of al-Itihaad approached its end when its members carried out two terrorist attacks in Bosaaso. In mid June 1992, al-Ithaad was expelled from the region by the SSDF and with military support from Ethiopia. The al-Itihaad members scattered to Ogaden in Ethiopia, to Somaliland (Rabasa A., 2009:54) and to Gedo region. Starting from August 1992, the al-Itihaad reorganized itself in Luuq – the capital of Gedo region, and controlled the administration of Gedo region for several years. It used Luuq as base to campaign against the Ethiopian targets inside the country. Al-Itihaad was an officially registered political party in Ethiopia, but it turned to attack civilian targets such as in Dire Dawa and Addis Ababa where bomb blasts killed many civilians. When there is no rule of law, the authoritarian governments can kill anybody without any proof; a very good example can be the killing of three unarmed Oromo civilians in Addis Ababa accused of these bomb attacks in Diredawa and Addis Ababa, meanwhile al-Itihaad took the responsibility for the bombing from Somalia (Hassen M., 2009:48). Finally, in January 1997, Ethiopia sent its army into Somalia and "many of Islamists – including foreigners – were killed or injured, the training camps were dismantled and al-Itihaad's short-lived terror campaign in Ethiopia came to an end. Officially, at least al-Itihaad al Islaami both in Ethiopia and Somalia has ceased to exist." (ICG, 100:9)

The rise of the Islamic Courts Union

The first Islamic court was set up in northern Mogadishu, in the area of the Abgaal sub-clan of Hawiye, the Medina district of Mogadishu, by former members of the al-Itihaad splinter group, al-Ansar as-Sunna, in 1993; it was led by Sheikh Ali Dheere. Other courts were formed in western Mogadishu and other parts of the city in 1996 and in 1998. The former military colonel of Barre regime and al-Itihaad military wing leader Hassan Dahir Aweys established an Islamic Court known as Ifka Halane in Western Mogadishu, and another one in Marka, the principal town in lower Shebelle region.

The contribution of the Islamic Courts during the collapse of the state structure was that it brought Mogadishu from anarchy to relative order. The Shari'a courts played three roles: first, they organized a militia to apprehend criminals; second, they passed legal decisions in both civil and criminal cases; and third, they were responsible for the incarceration of convicted prisoners (Le Sage A., 2005:38).

The representatives of different Islamic courts formed the Assembly of the Courts. The Assembly of 63 members elected its chairman Ali Dheer, and Hassan Dahir Aweys was appointed secretary general. The council's primary functions included prisoner exchanges and occasional joint military operations, and provided security in most of the southern Somalia.

In 2004, a new umbrella organization was established for Mogadishu shari'a courts, which is called the Supreme Council of Islamic Courts of Somalia. The chairmen of ten courts either participated or named a representative. The Council members elected as its chairman Sheikh Sharif Sheikh Ahmed educated in Mogadishu, Libya, and Sudan and associated with Ahlu Sunna wal Jama'a – a traditional Sufi association (Rabasa A., 2009:59) who is now the President of Somalia.

The Council of Islamic Courts faced unexpected group in 2006. This group was called the Alliance for Restoration of Peace and Counter-Terrorism (ARPCT). It was composed of Somali warlords who were devastating the country from 1990 until that time, and "getting, according to our interviews with some members, about $150,000 a month from Washington" (Prendergast J., & Fensen T. C., 2007:68). The interference of the foreign power in the Somali conflict built opposition block from the clan leaders to support the Islamic Court. From February to June, 2006 there was war between ARPCT and the Council of Islamic Courts; finally, ARPCT was defeated. The victorious Council of Islamic Courts gets support from the business community and from major public for enforcing public order. From June to December, 2006 the Union of Islamic Courts is able to control Southern Somalia. December 2006 will be remembered in the Somali history as a month of humiliation when historical neighbouring expansionist country occupied their country. All the time, Ethiopia wants either weak Somalia, or divided Somalia. In 1990s, Ethiopia supported one group against the others in the old colonial system "divide and weaken [Ethiopia desires neither a unified nor a stable Somalia (ICG. 45, 2002:9)]. When Somali clan leaders, intellectuals, and women supported by UN, AU, EU, Arab League, EGAD and US formed a Transitional National Government (T.N.G.) at Arta conference in Djibouti in January – August, 2000 (Lewis I.M., 2002:291–96) which would lead the country for three years, Ethiopian government organized a conference of warlords to oppose the Transitional National Government. These warlords held a conference in Awassa town in Southern Ethiopia and formed the so called Somali Reconciliation and Restoration Council led by Colonel Abdullahi Yusuf. International Crisis Group wrote at the beginning of 2002: "Ethiopia has been funneling arms and money to the latter [SRRC], raising the possibility of renewed fighting on a much larger scale than the region has seen in a decade" (I.C.G.45, 2002:7). This group gradually paralyzed the Transitional National Government and became an alternative to the government.

The Intergovernmental Authority for Development (IGAD) organized a peace conference starting from 2002 for two years in Kenya and facilitated by external mediators (Kenyan government officials, with close support from IGAD, the UN, and the European Commission). The election of the president showed the Ethiopian government's target to bring Abdullahi Yusuf to power. Prof. Ken Menkhaus, who is expert on contemporary Somalia, was at the conference as researcher and observed that "the votes of parliamentarians had been purchased with Ethiopian government money. The going rate for an MP's vote was said to range from $3,000 to $5,000" (Menkhaus K., 2007:361). Abdullahi Yusuf is from the Majeerten sub-clan of Daarod from Northeastern Somalia (Puntland). The region of Mogadishu area is inhabited by Hawiye clan, which had very negative experience of Mohammed Sayyid Barre dictatorial administration whom they consider as Daarod dictator. When the information of Abdullahi Yusuf election reached Mogadishu, many thousands of people demonstrated against his 'election'. The negative attitude of Mogadishu people forced the new government to settle in Baidoa – a small town near the Ethiopian border. President Yusuf applied for UN and AU to send him 20,000 soldiers to force the people to accept him. Finally his king-making patron Meles Zenawi of Ethiopia sent 40,000 soldiers in December 2006 to Mogadishu to fight the Islamic Courts Union. The militia of Islamic Courts Union was not able to face such a huge army, and consequently changed their tactic to the guerrilla war. After the Islamic Court Union militias "went to the forest", Abdullahi Yusuf – as a puppet of Ethiopia – flew by Ethiopian helicopter to Mogadishu. The US government also miscalculated when supporting the Ethiopian government policy toward Somalia: led by information given to them from Ethiopia, they provided air support bombarding three times many areas in Southern Somalia and killing many civilians.

Human Rright Watch reported the situation in its research result published on December 8, 2008 with a title "So Much to Fear". Let us quote from the report: "The young man and his family were members of a minority clan that traces its ancestry partly back to immigrants from Portugal and so were unusually light skinned. The Ethiopian soldiers began joking the young man's two sisters and mother looked more like Eritreans than Somali. With family's father lying dead on the floor in front of them several

Ethiopian soldiers took turn raping the three women.' And I was sitting there helpless,' the young man said. 'They started raping my sisters and they were screaming. They were there almost three hours. I saw them raping my mother in front of me... I could not help my mother or help my sisters'. At his mother's insistence he left Mogadishu the next day" (HMW, 8.12.2008:33). During the Ethiopian occupation 16,000 people were killed in Somalia. The Ethiopian army also lost many of its soldiers and was forced to withdraw.

The new government of Somalia led by President Sheikh Sharif Sheikh Ahmed

From the very beginning, the government led by Colonel Abdullahi Yusuf was the stooge of Meles Zenawi of Ethiopia and the collaboration of Meles and Abdullahi brought one of the worst human catastrophes to Somalia (Samatar A.I., 2007:4).

Let me bring a Somali proverb what Meles forgot to remember though he lived for many years in Somalia when he was a Tigrai guerrilla leader of Tigrai People Liberation Front (TPLF) and traveled with Somali passport. One proverb says: "If you love a person, love him moderately, for you do not know whether you will hate him one day; on the other hand, if you hate someone, hate him moderately, too; for you do not know whether you will love him one day". Even more succinct is the Somali proverb illustrating how the Somali people unite when the external enemy comes to them:

> I and my clan against world.
> I and my brother against the clan.
> I against my brother. (Cassanelli L.V., 1982:21)

The Ethiopian army occupation of Somalia unified the Somalis against this external enemy as Brian Smith correctly expressed in his article: "succeeded in uniting Somalia's various Islamic and clan-based militias against it" (Brian S., 25.3.2009). The unified Somali fighters forced Abdullahi Yusuf to resign from the post of presidency and open the way for the formation of new parliament which was comprised of Djibouti based Alliance for the Re-liberation of Somalia (ARS) and the existing parliament. In February of this year, the new parliament elected new president – the chairman of the Union of Islamic Courts (UIC), Sheikh Sharif Sheikh Ahmed. Sheik Sharif is from Hawiye clan of Mogadishu area and he named as Prime Minister the son of the former president of Somalia from Daarod clan who was assassinated in 1969.

After the departure of Ethiopian army from Somalia the united forces against the external enemy started to fragment.

One of the new regrouped organizations is called Hizbul Islam (Party of Islam) and it is led by Omar Imam Abubaker, who was deputy chairman to Aweys in the UIC parliament in 2006.

The President declared that he is ready to speak to all the Somali groups including Al Shaaba to be included into the government; it is maybe a new era for the Somalis to build their new state depending on their political culture of building from the grassroot up to the federal state.

Electronic quotations

Wahhabi: http://www.globalsecurity.org/military/world/gulf/wahhabi.htm Accessed, 1.5.2009

Muslim Brotherhood: (http://www.discoverthenetworks.org/groupProfile.asp?grpid=6386 Accessed, 1.5.2009

Bibliography

ADAM Hussein M. Language, National Consciousness and Identity –the Somali experience. In Nationalism & Self-Determination in the Horn of Africa. Edited by Lewis M. I., Ithaca Press, London 1983.

BRAUKÄMPER Ulrich,2002.Islamic History and Culture in Southern Ethiopia: Collected Essays. Munster-Hamburg: LIT VERLAG.

BULCHA, MEKURIA, 1988.Flight and Integration. Causes of Mass Exodus from Ethiopia and problems of Integration in the Sudan. Scandinavian Institute of African Studies, Uppsala.

CASSANELI L.V.,1982. The Shaping of Somali Society. Reconstructing the History of a Pastoral People, 1600–1900. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

EZEKIEL Gebisa (ed.) 2009. Contested Terrain: Essays on Oromo Studies, Ethiopianist Discourse, and Politically Engaged Scholarship. Red Sea Press, Inc. Trenton, NJ &Asmara, Eritrea.

GHASSAN Salame, 2000. Saúdská Arábie. In Oxfordský Slovník Světové Politiky. Sestavil Joel Krieger, Ottovo Nakladatelství, Praha. str. 763–65.

HENZE Paul B. 2001. Layers of Time: A History of Ethiopia. Hurst& Company, London.

International Crisis Group, 2002. Somalia: Countering Terrorism in a Failing State. Africa Report No. 45, Nairobi/Brussels.

International Crisis Group, 2003. Somaliland: Democratisation and its Discontents. ICG Africa Report No. 66, Nairobi/Brussels.

International Crisis Group, 2005. Somalia's Islam. Africa Report No. 100, Nairobi/ Brussels.

LE SAGE Andre, 2005. Stateless Justice in Somalia Formal and Informal Rule of Law. Centre for Humanitarian Dialogue. Geneva, Switzerland.

LEWIS Herbert S., 1966. The Origins of the Galla and Somali. The Journal of African History, Vol.VII, 1. pp.27–46

LEWIS I. M., 2002. A Modern History of the Somali. Revised, Updated& Expanded. James Currey, Oxford.

MAMDANI Mahmood,2005.Whither Political Islam? Review Essay. Foreign Affairs. January/Febuary.

MARCUS Harold G., 1994. A History of Ethiopia. University of California Press.

MARCHAL Roland, 2003. Islamic Political dynamics in Somali Civil War. In Islamism and Its Enemies in the Horn of Africa. De Waal Alex editor. Shama Books, Addis Ababa

MENKHAUS Ken, 2007. The Crisis in Somalia: Tragedy in Five Acts. African Affairs, 106/204, 357–390.

MORTIMER, Edward, 1982. Faith and Power: The Politics of Islam, Vintage Books.

PRUNIER Gérard, 1995. Somalia: Civil War, Intervention and withdrawal 1990–1995 (July 1995) http://www.unhcr.ch/refworld/country/writenet/wrisom.htm. accessed 4.4.2001

RABASA Angel, 2009. Radical Islam in East Africa. Rand Project Air Force. Santa Monica, CA. USA

ROBINSON D., 2004. Muslim Societies in African History. Cambridge University Press, UK.

SAMATAR Abdi Ismail 2007. Warlordism, Ethiopian invasion, Dictatorship, & America's Role. http://www.

thirdworldtraveler.com/Africa/Somalia_America's_Role.html.Accessed 1.5.2009

SAMIR Amir, 2001. Political Islam. Convert Action Quarterly, No. 71 Winter.

So Much Fear 8.12. 2008. Human Right Watch. http://hrw.org/reports/2008/12/08/so-much-fear?print Accessed 12.12.2008.

The Meaning of the Glorious Koran. An Explanatory Translation by Mohammed Marmaduke

PICKTHALL, 1953. A Mentor Book.

TRIMINGHAM Spencer J.,1952. Islam in Ethiopia. Oxford University Press. London.

ZÁHOŘÍK Jan, 2008.Somalia in Conflict and Disorder: Internal and Externasl Factors. In Middle East in the Contemporary World 2008. Edited by Bouchal M., Křížek D., Schmergl Z., Adela Publishing, Plzen

ZEBIRI, Kate 1998. Review of Maududi and the making of Islamic fundamentalism.

Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 61, No. 1.Hamburg: LIT, Germany.

Roman Míčka

G. K. Chesterton jako „Defensor Fidei"

„Církev však není hnutí, ale místo setkávání, zkušební místo pro všechny pravdy světa."
[CHESTERTON, Gilbert Keith, 1926].
„Církev je dům se stem bran a žádní dva lidé nevstupují dovnitř zcela stejně."
„Stát se katolíkem neznamená zanechat myšlení, ale naučit se jak myslet."
„Esencí a zdravým jádrem této civilizace je filosofie katolické církve."
[CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 38, 106, 102].

Abstract:
The paper by Roman Míčka called «G. K. Chesterton as a Defensor Fidei» tries to place Chesterton's work into the context of theological and apologetical thought and especially into the context of Christian spirituality in its first part. It tries to describe and reflect specifics of Chesterton's religious attitudes and experience of faith. Besides the accent on practical sense and virtuous life his spirituality is distinguished by great friendship to the world, toleration to controversial historic dramas of Christianity and acknowledgement of the value of sensual world. It is a spirituality of joy and sensuality, friendly attitude to enjoyment. By this Chesterton represents an «antimystical» and an «antiascetical» tradition in the context of Catholic Christianity.

The second part of the paper is focused on Chesterton's book The Catholic Church and Conversion [1926] which is less known in the Czech background. The book is placed into the context of other Chesterton's apologetical works and the paper acceses and reflects fundamental ideas of the book, especially those refering to the character of Catholicism. There are accesed and reflected Chesterton's opinions concerning the position of Catholicism in the context of other Christian denominations and its future perspectives, Chesterton's conception of Catholic tradition and relation to religious truth, the question of Catholic accenting particular truths in specific historic contexts, when Chesterton presents Catholicism as an essence of reason and liberty. The end of the paper evaluates the historical meaning of G. K. Chesterton in the area of theological thought.

K G. K. Chestertonovi (1874–1936) jsem se dostal až jako student teologie a to na doporučení doc. Josefa Petra Ondoka (†2003), který tehdy nám svým studentům často při hodinách říkával, že každý teolog by si měl přečíst deset základních knih. Seznam oněch knih měl trochu proměnlivý charakter a pokaždé když se našeho milého docenta někdo na tento *„top ten"* teologických knih dotázal, tak se zamyslel a od boku vystřelil – pravděpodobně podle momentálního naladění – deset nezbytných titulů. Tento seznam tedy mírně varioval, kdy v něm tituly různě přibývaly a ubývaly, a já se dodnes pokouším ze střípků paměti těch, kteří si ještě pamatují působení této veliké osobnosti na naší Teologické fakulty Jihočeské univerzity, jej věrně rekonstruovat. Dosud se mi to nepodařilo, nicméně co má paměť sahá, tak kromě mnohých velkolepých děl poznamenávajících dějiny lidského ducha, jako jsou Augustinova *Vyznání*, Shakespeareův *Hamlet* či Dostojevského *Bratři Karamazovi*, která se v aktuálním seznamu buď objevovala nebo neobjevovala – tak doc. Ondok takřka nikdy neopomněl do pomyslného seznamu zařadit Chestertonovu *Ortodoxii*. Název knihy byl na první pohled podezřelý, ba až odpudivý, nicméně jsem si jí tehdy nakonec pro jistotu přečetl a poté ještě několikrát.

Dnes už tedy důvody velkého významu této knihy znám, Chesterton je díky ní považován za jednoho z největších apologetů křesťanství ve dvacátém století, kdy ke své obhajobě víry nepoužívá subtilních a nepochopitelných důkazů, leč pouze sílu onoho pověstného *common sense*, tedy asi něco jako našeho „zdravého rozumu", či možná „selského rozumu".

S dalším poznáváním Chestertonova díla jsem se v jistém smyslu začal, trochu troufale, považovat v posledních letech za „katolíka chestertonovského typu", protože mi v mnohém začala konvenovat nejen Chestertonova apologetika, ale i jeho specifická spiritualita, přátelský vztah ke světu, radost z požitku a nakonec i některé jeho politické názory.

Časem mi tedy i došlo, proč otec Ondok nám studentům tolik Chestertona doporučoval. I on sám se jistě považoval v jistém smyslu za jeho žáka, kdy jako hlavní výzbroj svých úvah a diskusí používal pověstný „zdravý rozum". Kromě toho byl otec Ondok středně silným kuřákem – což je bezesporu jedna ze známek „chestertonovské spirituality". Nevím, jestli ke svému zlozvyku přišel již jako mladý student z nerozvážnosti, nebo až na základě tíživých podmínek, jako mukl během svého dvanáctiletého věznění v komunistických lágrech. Vím ale z doslechu, že otec Ondok měl ve svém bytě popelník a s některými studenty během zkoušení v předmětech z filosofie společně pokuřoval. O tento duchovní zážitek jsem byl ochuzen, protože jsem tehdy nebyl kuřákem. Ale zato se mi dostalo té cti, že se ke mně řízením osudu s odstupem let dostal popelník, který otec Ondok za tímto účelem užíval. Nyní jej v úctě přechovávám.

Chesterton teologem?

Ptejme se ale celkově na Chestertonovu víru, jeho pojetí náboženství a vztah ke katolicismu. Již mnozí si všimli, že anglický katolicismus jako kulturní fenomén plodí skutečně mimořádné osobnosti s širokým dějinným a myslitelským dopadem, nad míru, jakou by se dalo očekávat od marginality katolicismu v anglickém prostředí. V tomto smyslu patří Chesterton do řady katolických velikánů posledních dvou staletí – jak byli lord Acton (1834–1902), John Henry kardinál Newmann (1801–1890), Hilaire Belloc (1870–1953), John R. R. Tolkien (1892–1973) či Graham Greene (1904–1991). Bohužel tato anglo-katolická tradice pokračuje, ač méně slavně – promiňte mi tu konzervativně-vtipnou štiplavou poznámku – pokud bychom měli do této tradice zařadit nově i bývalého britského premiéra Tonyho Blaira, který jak známo nedávno konvertoval ke katolicismu, kdy jeho ideje a činy měly taktéž celosvětový dosah. Nebo pokud bychom do této tradice měli zařadit současně tak populárního, nyní tedy katolického biskupa – Richarda Williamsona, který svými neonacistickými názory taktéž jaksi bezděky formuje světové dění, to je zase liberálně-vtipná štiplavá poznámka.

Anglická národní identita byla po více než čtyři století formována vymezováním se vůči katolictví, které bylo pojímáno jako nepřítel ztělesňující zlo, úpadek a politické riziko. Mnozí Angličané dodnes pohlížejí na katolicismus s nedůvěrou jako na podvratnou doktrínu, která oslabuje loajalitu k zemi ve prospěch nadnárodního papežství, případně Irů. Být katolíkem bylo tedy ještě donedávna jakýmsi *faux pas* a výrazným prohřeškem proti anglické morálce. Být katolíkem tedy vyžadovalo vysokou míru odvahy a zároveň stálou a nekončící nutnost zdůvodňovat a obhajovat své postoje. Chesterton tak vlastně pojal celé své dílo jako jednu velkou apologii křesťanské víry a křesťanských hodnot obecně, ale zejména jako obhajobu své volby katolicismu.

Chesterton se té úctě, že by byl zmiňován v dějinách teologického myšlení, příliš netěší. Jeho občasné spojování s tradicionalismem vyplývá z jeho konzervativních názorů, nekladení si subtilních teologických otázek a přijímání dogmat jakožto paradoxů víry, namísto jejich historicko-kritických výkladů. Zde bych připomněl Chestertonův výrok: *„… kdykoli se nám zdá v křesťanské teologii něco podivné, obyčejně zjistíme, že je něco podivného i v pravdě samé"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 1993, s. 72]. A dále i: *„Vše, co jsem do té doby slyšel o křesťanské teologii, mě od ní odvádělo"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 1993, s. 73]. Vlastně tedy ani on sám se nepovažoval za teologa. Jeho příležitostné spojování s novotomismem může mít důvod v jeho důvěře v rozum a v charakteru jeho briskní, někdy až scholastické nebo „jezuitské" argumentace.

Pokud bychom měli Chestertonovi přeci jen nějaké místo přisoudit, museli bychom jej asi považovat za apologetu, kdy tento neoblíbený a defenzivně znějící pojem byl vyměněn v poslední době za pojem „fundamentální teolog", tedy teolog, který se zabývá otázkami předcházejícími teologii dogmatickou a tvořícími její předpoklady a zdůvodnění – tedy víra v Boha, zda Bůh se nějak srozumitelně sděluje a zda se sděluje právě skrze Krista a případně církev.

I když se na Chestertona málokdo z novějších teologů odkazuje ve své argumentaci, mnohé jeho myšlenky a sylogismy úvah jsou bezděky při apologických snahách

přejímány, nebo respektive jsou širokým dědictvím apologetiky vycházející ze zdravého, selského rozumu.

I když Chesterton nebývá řazen mezi teology, musíme konstatovat, že jako spisovatel a žurnalista měl ohromný dopad na myšlení tehdejší doby, kdy tento dopad a inspirace stále trvá. Sám Chesterton si uvědomuje tento ohromný vliv v době vzrůstající moci médií, tehdy ovšem zejména tištěných médií – novin, kdy novináře prý nazval *„kněžími moderního světa"*. On tedy pojal své poslání jakožto žurnalisty apologeticky a mnohé své úsilí ve své publikační činnosti věnoval apologii křesťanství a katolicismu vůči oponentům a kritikům. Navíc oproti běžným teologům dokázal zpřístupňovat náboženské pravdy široké veřejnosti, jak díky charakteru média, tak díky stylu svého jazyka. Stále se hovoří o nesčetném počtu konverzí ke katolicismu v důsledku četby děl G. K. Chestertona. Jeho dosah a vliv tedy s jistotou přesahuje vliv většiny renomovaných teologů, jak v minulosti tak i současnosti.

Pohanská radost?

Kromě marných snah umístit Chestertona do kontextu teologie stojí za to mu přisoudit významné místo v kontextu katolické spirituality. Je tedy něco, co by se dalo nazvat „chestertonovskou spiritualitou", jak jsem již zmínil v neformálním úvodu? Asi posledním pokusem popsat Chestertonovu spiritualitu je článek z *The Chesterton Review* nazvaný *The Spirituality of G.K. Chesterton* [SCHMUDE, Karl, 2006] z roku 2006. Autor se zde pokouší učinit nám obrázek Chestertonova duchovního života, poskládaný ze střípků informací. Objevuje Chestertonovu zálibu v uctívání svatých, kultu Panny Marie, uctívání rytířskosti, poukazuje na nepravidelnost až vlažnost v návštěvnosti katolických bohoslužeb. Pokud se podíváme jinam, tak kupříkladu anglický dominikán z Cambridge Aidan Nichols ve své knize ***A Spirituality for the Twenty-first Century*** [NICHOLS, Aidan, 2003] řadí Chestertona mezi osm výrazných osobností (vedle sv. Terezie z Lisieux, sv. Edith Stein a dalších) – osm typů spiritualit, které mohou být v širokém a pluralitním katolickém kontextu jakýmisi vzory pro spiritualitu současnosti a budoucnosti.

Také Gordon Mursell, současný anglikánský biskup ve Staffordu ve svých obsáhlých tisícistranných dějinách anglické spirituality věnuje Chestertonovi v druhém dílu (***English Spirituality: From 1700 to the Present Day*** [2001]) čestné místo v kontextu anglického katolicismu [MURSELL, Gordon, 2001], kdy o něm říká, že *„… neměl čas na psychologickou introspekci a už vůbec ne pro to, co nazýval buddhistickým hledáním »Boha uvnitř«"* [MURSELL, Gordon, 2001, s. 426], jeho spiritualita je podle něj *„robusní, nepochopitelná pro svou antipatii k jakémukoli druhu introspekce, leč schopná zprostředkovat smysl křesťanství jako atraktivního a vzrušujícího, přitom zakořeněného v jasném a objektivním transcendentalismu"* [MURSELL, Gordon, 2001, s. 427].

V tomto smyslu Chesterton reprezentuje jakousi až „antimystickou tradici" a nemilosrdně kritizuje gnosticizující odmítání světa, které považuje za průnik orientálního myšlení do křesťanské spirituality. Má zato, že kupříkladu mezi takovým buddhismem a křesťanstvím neexistuje žádná duchovní spřízněnost, říká: *„… myslím, že nejsou v celém vesmíru dvě instituce, které by si odporovaly tak rozhodně jako buddhismus a křesťanství"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 1993, s. 115]. Je citováno často i jeho podobenství srovnávající zavřené oči buddhistického mnicha, který hledí do svého nitra, a gotického světce, který *„zírá s vytřeštěnou pozorností ven"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 1993, s. 115], *„je oddělen od věcí a zírá na ně v úžasu"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 1993, s. 116]. Chesterton míní, že introspektivní mystika Východu i jakékoli jiné hledání Boha v nitru člověka vede k odmítnutí světa, a tudíž i k izolaci, sebestřednosti a sociální lhostejnosti. Západní spiritualita je podle něj otevřená světu a vítá jej, kdy je zároveň i dynamickou, tvořivou a revoluční silou formující civilizaci.

Můžeme si vypomoci citátem z Chestertonových *Blatchford Controversies*, kde tyto myšlenky jsou dále rozvíjeny. V reakci na Blatchfordovu kritiku křesťanství, kde tento chválí buddhismus jako jediné skutečně apolitické náboženství, které neznamenalo problém, Chesterton odpovídá: *„Křesťanství je náboženstvím velmi mystickým, bylo však nicméně náboženstvím té nejpraktičtější části lidstva. Má mnohem víc paradoxů než východní filosofie, ale vybudovalo též mnohem lepší silnice"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 1926]. Nenechme se ale unést do oblasti politické, ekonomické a kulturní…

Čím je tedy Chestertonova spiritualita specifická? Kromě důrazu na praktický rozum a ctnostnou morálku se vyznačuje velkým přátelstvím ke světu, shovívavostí ke kontroverzím dějinných dramat křesťanství, pochopením pro sílu vášně a uznáním hodnoty smyslového světa, v tomto smyslu Chesterton reprezentuje nejen „antimystickou", ale i jakousi „antiasketickou" tradici.

Dovolil bych si zacitovat jeden z výroků, který poeticky vystihuje Chestertonovu spiritualitu:

„Catholicism is a thick steak, a glass of stout, and a good cigar…"
tedy něco jako:
„Katolicismus je tlustý řízek, pořádná sklenice piva a dobrý doutník…"

Tento citát bývá Chestertonovi často různě přisuzován, leč podle informací z webových stránek *American Chesterton Society* [*www.chesterton.org*] není v jeho díle obsažen, respektive nebyl dosud nalezen, není tedy prokázaná přímá souvislost s Chestertonem a možná byl spíše prý napsán nebo vyřčen Hilaire Bellocem, nicméně vystihuje plně Chestertonovu spiritualitu a je obdobný jinému nepřímo doloženému výroku, který je také spojován s Chestertonem – na dotaz, co ho přesvědčilo k víře, prý řekl, že fakt, že *„the pipe, the pint, and the cross could all fit together"*, tedy něco jako že *„dýmka, půllitr a kříž jdou dobře dohromady"*.

Tyto až provokativně znějící výroky, zavánějící jakýmsi smyslným a poživačným duchem, jakoby rušily celou křesťanskou tradici odříkání a askeze, však mají hlubší smysl. Rozhodně jde o provokativně nadnesené výroky, ale jejich cílem je sdělit obdobné

poselství, jako v případě předchozího odmítnutí buddhismu – křesťanství je přátelské ke stvořenému světu, chce užívat jeho darů, chce se podílet na jeho správě, chce se přiměřeně angažovat v sociálních věcech. Gnostická tradice, která provázela celé dějiny křesťanství – ve které se člověk odcizuje realitě a cítí se na tomto nepřátelském světě jako cizinec – pronikla silně do křesťanského myšlení a v protestantismu eskalovala. Zde mi promiňte malou odbočku – existují dokonce i prokázané politické souvislosti mezi gnózí nepřátelskou světu, protestantismem a totalitárními tendencemi v politice [Srov. VOEGELIN, Eric, 2000], ale tyto ponechme stranou. Pouze zmiňme, že i Chesterton se jim v náznacích věnuje, kupř. ve svých ***Short history of England*** [1917], konkrétně v kapitole XIII. nazvané *Věk puritánů*.

Chestertonův pohled je v tomto smyslu nejednostranný, vyvážený a tedy plně katolický, když říká, že *„křesťanství je nadlidský paradox, v němž mohou dvě protichůdné vášně planout pospolu"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 1993, s. 128]. I když i v široké náruči katolicismu jsou přítomni různí kvaziprotestanté, kvazipuritáni, poustevníci, revolucionáři a nepříjemní fanatici, tak katolicismus je široce otevřený a sdružuje mnohé lidské typy, temperamenty a širokou škálu názorů, od kterých je mnohem blíž k herezi, než k sobě navzájem. Katolické křesťanství však není suché a neživotné, kdy Chesterton dokonce říká, že *„Křesťanství je jediné zřízení, jež uchovalo pohanskou radost"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 1993, s. 127] a poukazuje přitom na lidovou kulturu katolických zemí. Na jiném místě říká: *„Všechno, co lidé označují na římskokatolickém náboženství za sentimentální, jeho kýče, malé kvítky a téměř nevkusné ozdoby, jeho sochy s laskavými gesty a jemnýma očima, jeho zjevný lidový patos a všechno co Matthew Arnold myslí pod křesťanstvím s jeho „slzami úlevy" – všechno to je znamením citlivé a svěží vitality v něčem tak obrovském, usazeném a systematickém"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 127].

Protestantismus je v tomto smyslu asketický, preferuje strohost a nedostatek smyslové stimulace – v umění, liturgii, ale i běžném lidském životě. Dokáže zajít tak daleko jako kupříkladu američtí mormoni, kteří nekouří, nepijí nejen alkohol, ale ani kávu či čaj. Taková dogmata o škodlivosti návykových látek u nich vedla dokonce i k přijetí teorie, že Ježíš Kristus při poslední večeři nepil opravdové alkoholické víno, nýbrž nezkvašený vinný mošt. To, že v době Velikonoc jej nebylo možné nikde sehnat, mormoni neřeší, kdy při svých současných připomínkách Večeře Páně užívají namísto vína obyčejnou vodu.

Katolicismus chová svátostnou lásku ke smyslovému světu, má smysl pro velkolepost a mnohdy útočí na smysly – architekturou, zdobnými oděvy, užitím jídla a pití v liturgii, velkolepou hudbou, symboly jako kadidlo, svěcená voda apod. Stvořené věci tedy nepovažuje za nepřátelské duchu, ale za jejich vyjádření. Právě proto může být dobře se najíst, zapít to pivem a dát si doutník stejně katolické jako postit se a trápit na Velký pátek. Chesterton má dokonce zato, že protestantismus chová určitou „hrůzu z hmoty", kdy odmítá katolické svátosti, kdy duchovní a intelektuální považuje za nadřazené.

K podpoře spirituality radosti a smyslnosti nejen v liturgii, ale i běžném životě lze najít v biblických textech mnoho podpory. I Ježíš Kristus, ačkoli se často postil a vyhledával samotu k modlitbě, byl svými oponenty nařčen z nemravného a poživačného života: *„Přišel Syn člověka, jí a pije – říkáte: »Hle, milovník hodů a pitek, přítel celníků a hříšníků!«"* [Lk 7: 34] Tradice neodmítání vína, opojení, radosti a požitku je patrná i ze Starého zákona, Žalmista kupříkladu říká: *„Dáváš víno pro radost lidskému srdci, až se tvář leskne více než olej"* [Ž 104:15].

Kolega Jan Lukavec ve své brilantní monografii [LUKAVEC, Jan, 2008] o Chestertonovi, po které je jen stěží možné něco objevného k Chestertonovi napsat, dokonce usuzuje, že nadstandardní obliba Chestertona v českém prostředí může kromě jiného vyplývat z toho, že česká tradice pití piva a hospodského vysedávání rezonuje s Chestertonovou poživačnou spiritualitou a obhajobou piva, hospod a vepřového [LUKAVEC, Jan, 2008, srov. s. 101] a dodejme, že kolega Lukavec dokonce říká, že pivo je „konstitutivním prvkem" v české vlastenecké ideologii. Připomeňme také Chestertonův výrok: *„Demokracie nemůže existovat bez hospod"* [Srov. TOMSKÝ, Alexandr ed., 2007, s. 127], kdy politická rovnost je vyjádřena podle něj nejlépe právě institucí hospodského zařízení [Srov. CHESTERTON, Gilbert Keith, 1997, s. 62–65]. Nezapomeňme ani na Chestertonův román *Létající hospoda* [1914], jehož téma je v tomto kontextu vysoce aktuální – jeho tehdejší fikce o omezení provozu hospod v kontextu vztahů s islámským světem se začíná plíživě naplňovat – třeba právě v Británii, kde se nyní například vede diskuze o návrhu jednoho anglikánského arcibiskupa, totiž aby se pro britskou muslimskou komunitu zavedlo pro občanské záležitosti muslimské právo. Prohibice v oblasti kouření v hospodách je v celé Evropě taktéž na vzestupu, pochybuji že by byl Chesterton zastáncem takovéto „péče o zdraví lidu".

The Catholic Church and Conversion [1926]

Všechny tyto věci jsou ale více či méně známy. Když jsem uvažoval, o čem bych tedy pohovořil, a probíral se Chestertonovým dílem, dostupným v tištěné podobě i na internetu, přeloženým do češtiny i originálním, a přitom zvažoval, jak bych pojal svůj příspěvek, tak jsem ke svému překvapení zjistil, že jedna z jeho poměrně známých, čtených a dosud často vydávaných knih není vůbec zohledněna nebo citována v českém prostředí – je to kniha *Katolická církev a konverze* (***The Catholic Church and Conversion***) z roku 1926. Nenašel jsem o ní zmínku ani v brilantní a vyčerpávající monografii kolegy Jana Lukavce [LUKAVEC, Jan, 2008], dokonce není zmíněna ani v bibliografii knihy rozsáhlého výběru Chestertonových citátů Alexandra Tomského [TOMSKÝ, Alexandr ed., 2007], tudíž předpokládám že tam není ani citována.

Co se týče Chestertonovy víry a obhajoby náboženství, tak nejslavnější bezesporu zůstane jeho ***Ortodoxie*** [1908]. Chesterton zdůvodňuje svou víru a obhajuje náboženství vlastně celým svým dílem, avšak explicitně jsou těmto tématům nejvíce

věnovány kromě *Ortodoxie* kupříkladu o několik let starší *Polemiky s panem Blatchfordem* (***Blatchford Controversies*** [1904]), tehdejším známým socialistou a odpůrcem náboženství. Mezníkem Chestertonova života je ovšem jeho vstup do katolické církve v roce 1922, což je rok kdy vychází i soubor esejů *Kam vedou všechny cesty* (***Where All Roads Lead*** [1922]), kde taktéž silným a brilantním způsobem obhajuje náboženské postoje. V roce 1925 Chesterton vydává knihu Nesmrtelný člověk (***The Everlasting Man***), kterou dokonce C. S. Lewis označil za nejlepší apologetiku křesťanství. S o málo pozdějším dílkem ***The Catholic Church and Conversion*** [1926] se Chesterton cítil povinen ještě důsledněji obhájit své rozhodnutí o vstupu do katolické církve, kdy rozvíjí a prohlubuje některé myšlenky, které zazněly již ve zmiňovaném souboru esejů *Where All Roads Lead* či v knize *The Everlasting Man*. Dále můžeme zmínit, že s tříletým odstupem vychází ještě další podobně laděné dílko nazvané *K věci: proč jsem katolíkem* (***The Thing: Why I am a Catholic*** [1929]) [CHESTERTON, Gilbert Keith, 1929], což je soubor 35 kratších apologetických esejů na různá témata z oblasti náboženství, filosofie, politiky i ekonomie, kde Chesterton opět všestranně hájí katolické pozice. Všechna tato apologetická dílka Chestertonova explicitně katolického období (*Where All Roads Lead*, *The Catholic Church and Conversion*, *The Thing: Why I am a Catholic*) jsou pro svou tématickou spřízněnost vydána i v jednom společném svazku Chestertonových sebraných spisů (***The Collected Works of G.K. Chesterton, Volume III.***) [CHESTERTON, Gilbert Keith, 1990], kdy kromě těchto zmíněných je zde zařazen ještě další soubor esejů nazvaný ***The Well And The Shallows*** [1935], obdobně apologeticky laděný, v mnohém zralejší, reagující na nové události a intelektuální podněty.

Pro úplnost dodávám, že kniha *The Catholic Church and Conversion* je plně dostupná i na internetu, a to jak v originále [**7**], tak dokonce i v českém pracovním překladu [**6**], jak jsem ke svému překvapení zjistil (v textu článku jsou do velké míry tyto překlady – jejichž autorem je p. Martin Moštěk – převzaty, nebo je k nim alespoň přihlíženo). Zde jsou dostupné i další překlady některých, jinak česky nevydaných Chestertonových děl, buď celé, nebo vybrané části (*Blatchford Controversies*, *Where All Roads Lead*, *The Thing: Why I am a Catholic*), dále i část *The Well And The Shallows* nazvaná ***My Six Conversions***, šest esejů, které Chesterton uvádí hezkou větou: *„Nejméně šestkrát jsem se v několika posledních letech ocitl v situacích, kdy bych se jistě stal katolíkem, nebýt toho, že mě od tak ukvapeného kroku uchránila šťastná náhoda, že jsem jím už byl"*.

Opatřil jsem si nové vydání knihy ***The Catholic Church and Conversion*** [2006] [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006] s předmluvou Dala Ahlquista, prezidenta *American Chesterton Society*, kterýžto vyzdvihuje aktuálnost Chestertonova díla a zejména této knihy. Sám píše, že i u něj tato vedla ke konverzi ke katolicismu, stejně jako u mnoha jiných lidí, které osobně zná. Ahlquist konstatuje, že ačkoli Chesterton chtěl touto knihou možná osvětlit svou osobní cestu ke katolicismu, tak k tomu nakonec nedošlo, kdy kniha je překvapivě neautobiografická, přičemž Chestertonova *Autobiografie* [1936] či dokonce i jeho stará *Ortodoxie* jsou v osobních otázkách o poznání barvitější. Má ale zato, že je

zde přítomno mnoho pozoruhodných, základních a prorockých pravd – třeba ta o generačním revivalu katolické víry v budoucnosti. Ahlquist míní, že tento dějinný moment se právě naplňuje. Odkazuje se přitom na Chestertonovu úvahu o konverzích ke katolicismu v budoucnosti:

„Věřím, že to bude téma, kterým se více a více bude zabývat nastupující generace a generace, která přijde po ní, když bude odhalovat skutečnou alternativu ohavným skutečnostem naší doby. Když se katolíci společně postaví a zazpívají »Víru našich otců« mohou si takřka s pobavením uvědomit, že stejně dobře by mohli zpívat »Víra našich dětí«. V mnoha případech byl návrat tak nedávný, že skoro vyžaduje popis Dětské křížové výpravy" [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 31].

A nyní již ke knize samotné. Tato je také opatřena původní předmluvou Chestertonova přítele Hilaire Belloca, v níž kromě jiného zaznívá Bellocův i jinak známý výrok: *„The Church is the natural home of the Human Spirit"*, tedy že *„církev je přirozeným domovem pro lidskou duši"*, kdy Belloc komentuje fenomén konverze ke katolické církvi.

Nyní se pokusím výběrem zajímavých citátů a případným komentářem k nim postihnout obsah a ducha uvedené knihy. V první kapitole nazvané ***A New Religion*** (*Nové náboženství*) přichází Chesterton se zajímavým postřehem, totiž že katolicismus je nikoli starým, ale stále novým náboženstvím. Novým v tom smyslu, že pro všechny a zejména pro protestanty představuje stálou výzvu, tedy i hrozbu a znepokojení. Komentuje tak množství konverzí ke katolicismu z řad tehdejší mladé generace. Zacitujme:

„Ať si vezmeme libovolnou normální váženou protestantskou rodinu, anglikánskou nebo puritánskou, v Anglii či Americe, zjistíme, že katolicismus skutečně je z praktických důvodů chápán jako nové náboženství, tedy jako revoluce. Ne tedy jako přežitek. V tomto smyslu nejde o starožitnost. (Katolicismus) Není nutně ničím vázán tradici. Tam, kde pro mu tradice nemůže ničím přispět, kde je všechna tradice proti němu, proniká vlastní zásluhou ne jako tradice, ale jako pravda" [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 21–22].

Dále Chesterton říká: *„Už zřejmě není zvykem považovat konverzi za jakousi rozmařilost, konverzi je stále běžnější považovat za druh revolty"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 23]. Poté dodává, s vtipem jemu vlastním:

„Když dnes vážený středostavovský obchodník či vážený farmář ze Středozápadu posílá svého syna na universitu cítí mírný neklid, že by snad jeho syn mohl upadnout mezi lupiče, čímž míní komunisty, ale stejný strach má z toho, že by mohl upadnout mezi katolíky..." [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 23–24] *„... Ovšem mezi všemi nebezpečnými lákadly mládí stojí prakticky nejvýše čerstvost a novota Říma"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 25].

Chesterton si nebere servítky vůči protestantismu a říká, že tento se reprodukuje ze setrvačnosti a že fenomén konverze je v jeho rámci takřka neznámý. Toto hodnocení je ovšem částečně dobově podmíněno a musíme to Chestertonovi odpustit. My samozřejmě dnes víme, že revivalem v současnosti prochází i některé typy nekatolic-

kého křesťanství, ovšem ne tolik na úkor katolicismu, ale právě zase k újmě tradičních protestantských církví, jak můžeme vidět třeba v USA.

Chesterton na protestantismu kritizuje lpění na tradici, tedy to, co původní protestanté kritizovali na katolicismu a od čeho se chtěli osvobodit. Říká: *„… stará vyznání jejich společenství přestala fungovat jako čerstvá a povzbuzující idea. Jsou to přinejlepším motta a válečné pokřiky, v horším fráze." Dodává: „Ale katolicismus tradicí nebude. Stále bude obtížnou, novou a nebezpečnou záležitostí"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 29].

Dalším velkolepým postřehem platným dodnes je, že církev vždy brání hodnoty, které jsou ohroženy, a útočí na to, co je právě v dané době většinově podporováno. Ne že by toto nebylo známo a obecně přijímáno, ovšem Chestertonův vybroušený jazyk dokáže věci popsat brilantním způsobem: *„Církev bránila tradici v době, která tradici hloupě popírala a pohrdala jí. Tak je tomu prostě proto, že církev je vždy jediná, která brání to, čím je právě hloupě pohrdáno."*

Chesterton si všímá již ve své době, že ve dvacátém století se katolická církev stane takřka jediným obhájcem rozumu a racionality, protože rozum a racionalita budou popírány: *„Už se začíná ukazovat jako jediný mistr rozumu ve dvacátém století, jako byla jediným mistrem tradice ve století devatenáctém"* [Obojí CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 29–30].

Analogicky můžeme dodat, že církev se během dvacátého století musela stát obhájcem i dalších věcí a hodnot, které jsou *„hloupě pohrdány"* – lidských práv, demokracie, lidského života před narozením i před přirozenou smrtí. Kdo by to byl čekal, když většina těchto hodnot nebyla nikdy předtím považována za typicky katolické.

Druhá kapitola knihy s názvem ***The Obvious Blunders*** (*Zjevné hlouposti*) typicky chestertonovským způsobem demaskuje mýty a pověry, které jsou nekvalifikovanými oponenty spojovány s katolicismem. Říká: *„Mnoho konvertitů, mnohem důležitějších než jsem já, se muselo utkat se stovkami démonů hrozných podvodů, rojem lží a pomluv"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 35].

Kupříkladu ve věci kritiky z protestantských pozic, že totiž katolicismus se obává Bible a lpí na tradici, Chesterton říká: *„Vyrostl jsem totiž ve světě, kde protestanti nejdříve prokázali, že Řím nevěří v Bibli a pak s rozčilením zjistili, že jí nevěří sami"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 36–37]. Katolicismus se tak dostal do pozice, kdy musí hájit Bibli, její inspiraci a hodnotu proti mnohým kritikům dneška. Má tedy zato, že v katolicismu přežívá vše dobré, včetně hodnot, které byly původně považovány za protestantské, a tedy nekatolické.

I některé další věci a kritiky považuje za jakousi *„protestantskou fikci"* či *„protestantskou lež o katolickém lhaní"* [Srov. CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 44–45]. Třeba anglikánské hledání rozporu mezi katolicismem a patriotismem – věrností Anglii: *„Patriotismem jsem se zabýval proto, že se týká přinejmenším jedné z emocí, v níž hluboce věřím a silně ji cítím. Vždy jsem dělal to nejlepší, čeho jsem byl schopen, abych ji hájil, třebaže jsem se někdy stával podezřelým, že sympatizuji s patriotismy jiných národů, spíše než s vlastním. Nevím ale jak jinak jej hájit než jako součást širší morálky a katolická morálka se stala jednou z velmi mála velkých morálních systému, které jsou dnes připraveny patriotismus hájit"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 58–59].

Ostrým jazykem a nesmrtelnými bonmoty poukazuje také na rozpory v kritikách a na intelektuální i emoční ambivalenci vůči katolické církvi: *„Pořád můžeme najít šosáky, kteří frátra budou kvůli porušení slibu čistoty mít za darebáka a pro jeho dodržování za hlupáka"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 36]. Pohoršující hříšnost některých katolíků a jejich porušování celibátu obhajuje lidskou slabostí a velkolepostí výzev, kterým čelí díky své víře: *„Proč by se měl člověk, když chce být zlý, obřemeňovat zvláštními a propracovanými sliby, že bude dobrý ? … Proč by se člověk měl obtížit sliby, které od něj nikdo nemůže čekat a které sám nehodlá dodržovat? Copak se někdo stane chudým proto, aby mohl být lakotnější, nebo složí slib čistoty, aby měl trochu víc potíží, když jej nedodrží?"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 41].

Chesterton ještě dodává: *„Mohl bych dát ještě řadu příkladů, jako byly ty o skryté bibli, prostopášném knězi nebo zrádném jezuitovi. Mohl jsem klidně projít seznamem všech těch ještě staromódnějších obvinění proti Římu a ukázat, jak mě ovlivnila nebo jak mě spíše neovlivnila. Mým jediným záměrem tu ovšem je předběžně ukázat, že mě neovlivnila vůbec"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 49].

Kapitola III. knihy *The Catholic Church and Conversion* nazvaná ***The Real Obstacles*** (*Skutečné potíže*) je uvedena psychologickým poznatkem: *„Skutečné důvody jsou téměř v protikladu k poznávaným"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 62]. Dále Chesterton říká: *„Náboženství je záležitostí srdce nikoli hlavy a dokud jsou naše srdce plná nenávisti ke všemu, co naši otcové milovali, můžeme klidně jít vpřed, věčně si protiřečíc o tom, co máme nenávidět"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 64]. Zaměřuje se přitom na fenomén konverze, kdy říká: *„Stručně lze říci, že (konvertita) už nemá strach z neřestí katolicismu, ale mnohem více se obává jeho ctností"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 66].

Věčně problematické otázky papežství se Chesterton taktéž ujímá za pomocí svébytných paradoxů: *„Mohl bych tu předložit stovky příkladů a znovu ukazovat, že stará tradiční hrůza z papežství byla téměř vždy na omylu, dokonce i tam, kde možná mohla mít pravdu. Když někdo chce, může říkat, že katolicismus je nepřítel a přitom ze svého pohledu bude pronášet hlubokou duchovní pravdu. Pokud ale za nepřítele prohlásí klerikalismus, pouze opakuje heslo"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 72].

Dále Chesterton popisuje jedno za stádií své konverze: *„Tak či onak, můj případ a myslím, že případ mnoha jiných začal takto: stádiem prostého přání bránit papežence před pomluvami a útiskem, ne snad proto (alespoň vědomě), že by zastávali nějakou zvláštní pravdu, ale proto, že se na ně navalilo obzvláštní množství lží"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 75].

S odkazem na kardinála Newmana dodává: *„Je nemožné být ke katolické církvi spravedlivý. V okamžiku, kdy proti ní lidé přestanou tlačit, začnou cítit, že jsou k ní přitahováni.*

Jakmile ji přestanou překřikovat, nacházejí zálibu v naslouchání jejímu hlasu. Jakmile k ní chtějí být féroví začínají k ní být laskaví" [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 78].

Co se týče postojů ke katolicismu, Chesterton hodnocení o něm zhušťuje do velkolepého postřehu: *„Ovšem jedna věc je dojít k závěru, že je katolicismus dobrý, a druhá, že má pravdu. Je jedna věc dojít k závěru, že má pravdu a druhá, že je má pravdu vždy. Nikdy jsem nevěřil tradici, která jej prohlašovala za ďábelský, brzy jsem zapochyboval o myšlence, že je nelidský, ale to mě mohlo ponechat toliko při zjevném závěru, že je lidský. K přesvědčení, že je božský, je od něj ovšem značný kus cesty"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 84].

Ve IV. kapitole ***The World Inside Out*** (*Svět naruby*) Chesterton opakuje známou, trochu elitisticky znějící myšlenku, že totiž katolicismus je esenciálně odlišný od jiných církví: *„Není pouze jednou ze skupiny křesťanských církví. Není pouze jedním z lidských náboženství. Při nezaujatém a nestranném posouzení jakousi bytostí z Měsíce je mnohem více záležitostí sui generis než ostatní"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 93].

Dále vychází z myšlenky, že typické pro „katolickou pravdu" jsou protiklady, které se navzájem vyvažují. Rozvíjí tak některé myšlenky načrtnuté již v *Orthodoxii* a *Hereticích*, nebo i jinde, kdy míní, že v rámci katolicismu je pokryta veškerá lidská zkušenost a byly zde nastoupeny cesty k mnoho omylům, které byly následně odhaleny, říká: *„Křesťanstvo je v doslovném smyslu kontinent. Začínáme cítit, že obsahuje všechno, dokonce i to co se proti němu bouří"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 98]. V tomto kontextu má zato, že: *„Protestanti jsou katolíci, kteří se dali špatnou cestou, to je skutečný význam jejich označování za křesťany. Někdy se dali na hodně špatnou cestu a zřídka za svým specifickým omylem vyšli po správné cestě. Takový kalvinista je totiž katolík posedlý myšlenkou Boží svrchovanosti. Pokud to pro něj znamená, že si Bůh přeje zatracení určitých lidí, můžeme ho ve vší zdrženlivosti označit za poněkud morbidního katolíka..."*

K tomu dodává: *„... Každý kalvinistův krok zpět k lidstvu je ale krokem zpět ke katolicismu. Kvaker je zase katolík posedlý katolickou ideou jemné prostoty a pravdy... Jenže každý krok zpět ke zdravému rozumu je krokem zpět ke katolicismu. V tom, v čem měl pravdu v tom byl katolíkem a kde se mýlil, nebyl s to zůstat protestantem. Nemůžeme proto nadále považovat kvakera za postavu na počátku nových kvakerských dějin nebo kalvinistu za zakladatele nového kalvinistického světa. Je nám docela zřejmé, že jsou prostě postavami našich katolických dějin, toliko postavami, které způsobily spoustu potíží tím, že se pokoušely dělat něco, co my svedeme mnohem lépe a co nakonec vlastně ani neudělaly"* [Obojí CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 99–100].

Hereze, ony pověstné „zblázněné pravdy", vidí Chesterton pochopitelně i v nových hnutích a směrech, které se neprofilují jako náboženské: *„A je téměř vždy známkou takových heretiků, že zatímco budou divoce zpochybňovat každé jiné katolické dogma, ani ve snu je nenapadne zpochybnit své oblíbené katolické dogma, dokonce je nenapadne ani to, že by je bylo možné vystavit otázkám...*

... V přesně stejné situaci je socialista. Bolševismus a každý odstín takové teorie bratrství je založen na nezlomně mystickém katolickém dogmatu o rovnosti všech lidí. Komunismus sází vše na rovnost lidí stejně jako kalvinismus sázel vše na všemohoucnost Boží. Štvali ji do úpadu, stejně jako ostatní štvali do úpadu svá dogmata a měnili koně v přízraky..." [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 101].

Nad těmito spory vyjadřuje Chesterton pochopitelně nadhled: *„Katolická církev je ovšem na život s idejemi zvyklá a prochází mezi všemi těmi nebezpečnými divokými zvířaty s lehkostí a zdviženou hlavou krotitele lvů"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 103].

Chesterton takto limituje až degraduje všechny hereze a odklony od katolicismu, kdy má zato, že i samotné pohanství bylo svobodnější a lepší než všechny křesťanské hereze: *„Pohanství bylo největší věc na světě, křesťanství bylo větší a vše ostatní bylo porovnatelně menší"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 111]. Pohanství totiž jako jediné není karikaturou křesťanství, onou herezí, antikatolicitou ve smyslu hypertrofie partikulárních idejí.

Pátá kapitola knihy ***The Exception Proves the Rule*** (*Výjimka potvrzuje pravidlo*) je uvozena myšlenkou, která bývá často citována a je asi nejhlubší myšlenkou celé knihy:

„Jedině katolická církev může člověka zachránit od otroctví, které znamená být dítětem své doby. Porovnával jsem ji s novými náboženstvími a přesně tohle je věc, v níž se od nich liší. Nová náboženství se v mnoha ohledech hodí do nových podmínek, ale hodí se pouze do nich... Instituce tak stará jako katolická církev má nahromaděnou zbrojnici a pokladnici, z níž může vybírat a zvolit mezi staletími jednu dobu, kterou použije k záchraně jiné. Může povolat starý svět, aby obnovil rovnováhu v novém" [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 113–114].

Na několika stranách poté opět kritizuje „herezi" socialismu a hovoří o svém socialistickém období, kdy dále říká: *„Byla doba, kdy jsem katolickou nauku považoval za nesmyslnou, ale ani to nebylo v nejranější době, čase větší prostoty, kdy jsem někdy letmo zahlédl smysl, o nauce nemaje ani ponětí. Svět mě podvedl a církev mě kdykoli mohla z podvedení vyvést. To, co člověk může odložit jako přinejmenším pověru, je móda tohoto pomíjejícího světa"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 128].

Svůj přesah do politických záležitostí Chesterton uzavírá redukcí na dvě hodnoty, které považuje za vrcholně katolické: *„Určitě se mohu pokusit ospravedlnit celou katolickou teologii, pokud bych mohl začít od nejvyšší posvátnosti a hodnoty dvou věcí: rozumu a svobody. Je poučné zjistit, že podle současných protikatolických řečí jsou to právě tyto dvě věci, které jsou podle nich katolíkům zakázány"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 132].

Dodejme, že v duchu výše zmíněného musíme opět konstatovat, že katolická církev se musela v dobách nesvobody a nerozumu stát obhájkyní těchto zapomenutých hodnot. Zde můžeme vidět výraznou analogii a ideovou spřízněnost s konzervativními a antitotalitárními myšlenkovými proudy ve 20. století, kupříkladu s Karl Popper hovořil o odvěkém útoku na svobodu a rozum a o vzpouře proti civilizaci. Mnozí intelektuální vůdcové dějin a revolucionáři podle něj útočili a stále útočí na otevřenou společnost (svobodnou a rozumnou) a usilují o návrat uzavřených, kmenových společností – ve formě

totalitárních hnutí [Srov. POPPER, Karl Raimund, 1994]. O velikosti, komplexitě a ambivalenci katolicismu hovoří Chesterton v poslední větě kapitoly: *„Vím, že je katolicismus pro mě příliš velký a že jsem dosud nevyzkoumal jeho krásné či hrozné pravdy. Vím ale, že univerzalismus je pro mě příliš malý a já se nemohu vplížit zpět do tohoto nudného bezpečí, když jsem již hleděl na závratnou vizi svobody"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 133].

Poslední, šestá kapitola knihy *The Catholic Church and Conversion* ***A Note on Present Prospects*** (*Poznámka o současných vyhlídkách*) je velmi krátká a je vlastně pouze závěrem knihy. Je uvozena autorovým retrospektivním hodnocením: *„Když si znovu pročítám tyto poznámky, vidím, že jsou příliš osobní, nevím ovšem, jak by mohlo jakékoliv jiné pojetí obrácení vypadat jinak"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 135]. Tuto větu nevíme jestli máme chápat jako ironii nebo nějaký chestertonovský paradox, protože jak si všiml i Dale Ahlquist ve své předmluvě, osobní zmínky a motivy, jež Chestertona ke konverzi vedly, zde nejsou takřka vůbec přítomny. Autor se v závěru vrací k fenoménu konverzí a odpadů od církve, kdy konstatuje:

„Někteří lidé, zvláště mladí lidé, opouštějí praktikování katolicismu. Nikdo z nich ale katolicismus neopouští kvůli protestantismu. Téměř všichni jej opouštějí kvůli pohanství. Naprostá většina z nich jej opouští pro věci příliš prosté na to, aby je bylo možno označit za nějaký -ismus. Opouštějí katolicismus kvůli věcem a ne teoriím a když už je mají, mohou to být teorie jednou bolševické a podruhé futuristické, ale prakticky nikdy to nejsou protestantské teologické teorie. Netvrdím, že katolicismus opouštějí kvůli pivu a kuželkám, ačkoli katolicismus, někdy narozdíl od protestantismu, od těchto křesťanských institucí nikdy neodrazoval" [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 137–138].

Odmítá myšlenku, že lidé opouštějí víru a církev většinou z důvodů rozumu, kdy má zato, že zásadní roli hraje vášeň – láska a nenávist. Kapitola končí větou: *„Nejde o spor mezi dvěma filosofiemi, jako byl spor mezi katolickou a kalvínskou nebo katolickou a materialistickou filosofií. Jde o spor mezi filosofy a záletníky. Neříkám to pohrdavě, chovám mnohem více sympatií k osobě, která církev opouští kvůli milostné záležitosti než k těm, kteří ji opouštějí, kvůli dlouhodeché německé teorii dokazující, že Bůh je zlý, nebo že děti jsou jakési morbidní opice. Samotné zákony života jsou ale proti trvalosti vzpoury založené jen na přirozené vášni, protože se musí měnit s nabývanými zkušenostmi a přinejhorším se může stát bitvou mezi špatnými katolíky a dobrými katolíky ve velkém dómu, který se klene nad nimi všemi"* [CHESTERTON, Gilbert Keith, 2006, s. 140–141].

Chesterton jako ustavičný *Defensor Fidei*

Referovaná kniha ***The Catholic Church and Conversion*** obsahuje mnoho myšlenek, které s jistotou zazněly u Chestertona již v předchozích dílech (nejvíce *Where All Roads Lead* a *The Everlasting Man*). Některé úvahy na konkrétní témata se zdají být lépe dotaženy a domyšleny pro změnu v dílech pozdějších, třeba již ve zmíněném pozdějším souboru esejů ***The Thing: Why I am a Catholic***. V tomto kontextu jsou ale jakousi ucelenou výpovědí, ač nepříliš osobní, o definitivním uzrání Chestertona, které jej přivedlo ke konverzi

ke katolické víře. Kromě toho některé výroky zde přítomné a objevené, mám zato, si zaslouží být do budoucna při rozličných příležitostech citovány a interpretovány.

Ještě jednou si shrňme Chestertonovu argumentaci ve věci, proč se stal katolíkem. Vypointovaně a koncentrovaně své mnohačetné důvody shrnuje ještě jednou ve své jedné stati *Why I am a Catholic* (Pozn.: Nejde o část knihy *The Catholic Church and Conversion*, ani o část souboru esejů *The Thing: Why I am a Catholic*, ale o samostatný esej, který vyšel v roce 1926 v knize 12 autorů nazvané *Twelve Modern Apostles and Their Creeds*, projektu kde se 12 významných osobností tehdejší doby vyjadřuje, proč jsou tím, čím jsou – katolíkem, presbyteriánem, baptistou, kvakerem, mormonem, nevěřícím apod.):

„Potíž s vysvětlením toho, »proč jsem katolík« tkví v tom, že je deset tisíc důvodů, které se sčítají v jeden, že totiž katolicismu je pravdivý. Celý rozsah svého textu bych mohl vyplnit jednotlivými větami, které by, jedna jako druhá, začínaly slovy »Jako jediný…« Například 1) Jako jediný skutečně brání, aby se hřích stal tajemstvím. 2) Pouze v katolicismu nadřízený nemůže být nadřazený čili povýšený. 3) Jako jediný osvobozuje z ponižujícího otroctví, které jej váže, aby byl dítětem své doby. 4) Jako jediný o sobě mluví, jako by byl pravdou; je jako skutečný posel, který by se odmítal míchat do skutečné zprávy, kterou nese. 5) Jako jediný druh křesťanství v sobě obsahuje všechny lidské typy, dokonce i ctihodné lidi. 6) Je jediným větším pokusem změnit svět zevnitř pracujícím s vůlemi a ne se zákony. A tak bych mohl pokračovat" [CHESTERTON, Gilbert Keith, 1926].

Mnohé Chestertonovy myšlenky nejsou nijak nové nebo objevné, jistě bychom většinu z nich nalezli i u jiných myslitelů či v dílech katolické apologetiky, ovšem originalita a nesmrtelnost některých Chestertonových výroků spočívá ve stylu vyjádření, odzbrojujícím ostrovtipu, zkratce, koncentraci moudrosti a paradoxu vyjádření. Mnohé bonmoty jsou tímto nesmrtelné a nepřekonatelné. Citovanost a interpretace Chestertona také ukazuje, že jeho výroky jsou využitelné, někdy až zneužitelné, v rozličných kontextech. Kupříkladu jedinou citaci z uvedené knihy ***The Catholic Church and Conversion*** v češtině jsem na internetu našel v jednom lefébvristicky laděném článku. Autor zde odkazoval na výše citovaný výrok *„Jedině katolická církev může člověka zachránit od otroctví, které znamená být dítětem své doby"*, kdy zdůrazňoval rozdíl mezi předkoncilní katolickou církví a pokoncilní, upadlou církví „aggiornamenta", církví která se světu přizpůsobila a světem se tak nechala zotročit. Domnívám se, že je škoda, aby takový výrok byl postaven proti katolicismu jako takovému v kontextu partikulární argumentace.

Inu to je již ale osud i mnoha jiných Chestertonových výroků, hodí se jako argument uznávané autority pro kohokoli. Toto jsme viděli i v minulosti třeba ve věci sporů o interpretaci Chestertona a můžeme to vidět i dnes, kupříkladu mezi politiky křesťanské orientace. Je to o to jednodušší, že Chesterton cimrmanovsky „předvídal, komentoval a objevoval téměř vše, co lze myslet". Všech těchto aspektů si ale šířeji a přesněji všímá kolega Jan Lukavec ve své monografii o Chestertonovi.

I když nejsnáze zneužitelná a nejrozkošatělejší interpretace může podle mého názoru u Chestertona nastat zejména v oblasti politické a ekonomické, mám zato, že jeho myšlenky ve věcech víry mají jistou nadčasovou platnost, i když v kontextu doby „předpostmoderní" mají mnohdy silný polemický až konfrontační náboj, kdy obraz o jiných náboženstvích nebo protestantismu je poněkud černobílý a kdy mnohým dobovým polemikám nemůžeme dobře rozumět. Musíme také vidět, že Chesterton na druhé straně čelil taktéž silným konfrontacím a útokům, jeho útočný styl může být dnes vnímán jako tzv. „nekorektní". Také se nabízí otázka, jaké postoje by Chesterton zastával v dnešním kontextu, ke kterým směrům by se klonil a jak břitký a jednoznačný by byl jeho jazyk.

Chesterton dodnes inspiruje mnohé čtenáře a pro mnohé je jedním ze stupínků při bourání předsudků vůči náboženství a katolicismu, jeho dosah a vliv s jistotou přesahuje vliv mnohdy suchých a neživotných apologetik, snah přizpůsobit se duchu doby a vyjít oponentům nepřijatelným způsobem vstříc. Připomeňme nakonec staré Vodičkovo hodnocení Chestertona: *„U něho je možno se učiti té pravé statečnosti ducha, která nezná smlouvání ani zoufalství, která nehledí v hájení pravdy na vyhlídky a na podmínky časného úspěchu a která neprovádí s idejemi žádnou politiku kromě politiky Pravdy, jež záleží ve vytrvalém vydávání svědectví a zabíjení lži do posledního dechu"* [VODIČKA, Vavřinec, 1939, s. 124]. Chestertonovi tak i nadále zůstává čestný titul *Defensor Fidei*, kterým jej obdařil již kardinál Pacelli z pověření papeže Pia XI. při příležitosti jeho úmrtí a který by si v novější době zasloužil málokdo. Humorné diplomatické faux pas, které tímto titulem bylo v Anglii způsobeno (jak víme, titul považovali Angličané za udělitelný pouze a výhradně anglickému králi), je tak velkolepým a důstojným, leč hluboce paradoxním završením Chestertonova díla.

Literatura:

CHESTERTON, Gilbert Keith (1990): *The Collected Works of G.K. Chesterton, Volume III*. USA, San Francisco: Ignatius Press;

CHESTERTON, Gilbert Keith (1993): *Ortodoxie*. Brno: Nakl. Tomáše Janečka;

CHESTERTON, Gilbert Keith (2006): *The Catholic Church and Conversion*. USA, San Francisco: Ignatius Press;

CHESTERTON, Gilbert Keith (1997): *Co je špatného na světě*. Praha: Votobia;

CHESTERTON, G. K. *Blatchford Controversies*. (1926). Český překlad na www.gkch.wordpress.com [online] [cit. 2009-04-20]. Dostupné na www:http://gkch.wordpress.com/category/blatchford-controversies-polemika-s-blatchfordem-1904/;

CHESTERTON, Gilbert Keith *The Catholic Church and Conversion*. (1926) Český překlad na www.gkch.wordpress.com [online] [cit. 2009-04-20]. Dostupné na www: http://gkch.wordpress.com/category/catholic-church-and-conversion-katolicka-cirkev-a-konverze-1926/;

CHESTERTON, Gilbert Keith *The Catholic Church and Conversion*. (1926). www.wikilivres.info [online] [cit. 2009-04-20]. Dostupné na www: http://wikilivres.info/wiki/The_Catholic_Church_and_Conversion;

CHESTERTON, Gilbert Keith The Thing: *Why I am a Catholic*. (1929). www.wikilivres.info [online] [cit. 2009-04-20]. Dostupné na www: http://wikilivres.info/wiki/The_Thing;

CHESTERTON, Gilbert Keith *Why I am a Catholic*. (1926). Český překlad na www.gkch.wordpress.com [online] [cit. 2009-04-20]. Dostupné na www: http://gkch.wordpress.com/category/catholic-church-and-conversion-katolicka-cirkev-a-konverze-1926/;

LUKAVEC, Jan (2008): *Fanatik, prorok, či klaun? G. K. Chesterton a jeho interpreti*. Brno: CDK;

MURSELL, Gordon (2001): *English Spirituality: From 1700 to the Present Day*. Velká Británie: Westminster John Knox Press;

NICHOLS, Aidan (2003) *A Spirituality for the Twenty-first Century*. USA, Huntington: Our Sunday Visitor Inc;

POPPER, Karl Raimund (1994): *Otevřená společnost a její nepřátelé I. Uhranutí Platónem*. Praha: OIKUMENÉ;

SCHMUDE, Karl (2006): The Spirituality of G.K. Chesterton. *The Chesterton Review* Vol. XXXII. Nos. 1&2: 97–111;

The American Chesterton Society. *The Quotemeister*. www.chesterton.org [online] [cit. 2009-04-20]. Dostupné na www: http://chesterton.org/qmeister2/qmeister.htm;

TOMSKÝ, Alexandr ed. (2007): *Úžas, radost a paradoxy života v díle G. K. Chestertona*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladateství;

VODIČKA, Vavřinec (1939): *Chesterton čili filosofie zdravého rozumu*. Praha, Řád;

VOEGELIN, Eric (2000): *Nová věda o politice*. Brno: CDK;

Josef Švejnoha

Fotogrammetrická dokumentace archeologických terénních výzkumů

Abstract:
This paper is intended to give brief information about one of the first cases in the Czech Republic, when the newest methods of digital photogrammetry were used, in order to precisely document an archaeological excavation. The focus is on whole workflow, starting with taking of photographs in the field, going through data management and applied software up to creating data outputs. In conclusion some drawbacks are discussed, as well as a few suggestions for the future research.

1. Úvod

Virtuální 3D modely představují pro archeologii nástroj, kterým lze komplexněji uchopit prostorové i formální vlastnosti archeologických pramenů. Přestože je prozatím míra jejich využívání v archeologii poměrně malá, je již zřejmé, že mohou nacházet uplatnění v nejrůznějších kategoriích výzkumu. Na jednom konci spektra tak může stát dokumentace movitých artefaktů, zatímco na druhém například celková virtuální rekonstrukce historické krajiny (KARASIK a SMILANSKY, 2008; GRUEN, 2008). Obecně je možné rozlišit dva případy využití 3D modelů v archeologii. V tom prvním je hlavním účelem přesná dokumentace nějakého fyzického objektu, případně jeho následná analýza, zatímco ve druhém případě je model virtuální rekonstrukcí, vytvořenou na základě archeologické interpretace.

Trojrozměrná dokumentace dnes může být prováděna různými metodami. Pokud se jedná o matematicky snadno definovatelné tvary, jako je většina stojící architektury, lze objekt poměrně přesně popsat s použitím několika desítek či stovek bodů, které mohou být zaměřeny totální stanicí (MALINA, 2008). Detailní dokumentace složitých a nepravidelných objektů již však vyžaduje neselektivní přístup, což znamená, že na objektu je třeba zaměřit řádově tisíce až miliony jednotlivých bodů, které v pravidelném rastru pokrývají a definují celý povrch objektu. K tomuto způsobu dokumentace slouží různé typy 3D skenerů, lišící se především konstrukcí, technologickým principem, pracovní vzdáleností a přesností. Se 3D scannery je však spojeno také několik nevýhod, mezi něž patří vysoká pořizovací cena a možnost efektivního použití jednotlivých přístrojů pouze pro určitou velikostní kategorii objektů (BLAIS, 2004).

Dosáhnout detailního modelu povrchu v krátkém čase je možné také při aplikaci některých metod digitální fotogrammetrie. Na rozdíl od 3D scannerů je v tomto případě cena techniky zanedbatelná, fotogrammetricky zpracovávat lze totiž i snímky z digitálních fotoaparátů nejnižší třídy. Rovněž zde není limitován pracovní rozsah a stejný přístroj i software může být použit při dokumentaci keramického zlomku, stejně jako při vytváření modelu terénu z letadla (REMONDINO a EL-HAKIM, 2006). Zmiňované výhody 3D modelování s využitím fotogrammetrie nás vedly k pořízení univerzálního fotogrammetrického počítačového programu Photomodeler Scanner a otestování 3D dokumentace na terénním archeologickém výzkumu. Praktická aplikace měla ukázat případné slabiny použitého dokumentačního postupu, celkově pak mělo být vyhodnoceno, zda je možné detailní fotogrammetrickou 3D dokumentaci považovat za nový efektivní způsob dokumentace archeologické exkavace.

2. Metodika

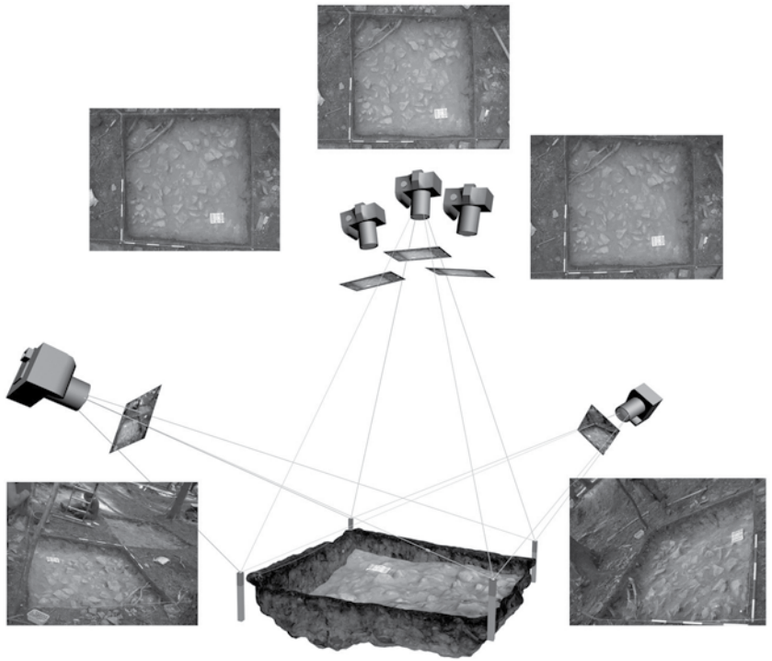
Fotogrammetrická 3D dokumentace archeologického odkryvu byla testována od června do srpna roku 2008 na výzkumu zaniklé středověké vsi Borek, která se nachází asi 2 km severně od Plzně – Bolevce. Povrchovým průzkumem zde o rok dříve byly rozeznány čtyři v řadě uspořádané usedlosti (ROŽMBERSKÝ, VAŘEKA a VESELÁ, 2007). Výkop se zaměřil na usedlost II, na jejíž ploše byly položeny tři sondy 10x10 m, každá o 25 sektorech 2x2 m, přičemž odkryv probíhal v šachovnicové síti po přirozených stratigrafických jednotkách.

Snímkování v terénu bylo provedeno dvěma rozdílnými digitálními fotoaparáty. Větší část snímků pochází z kompaktního fotoaparátu Panasonic Lumix DMC FZ7 a zbytek z digitální zrcadlovky Canon EOS D400d s objektivem o rozsahu ohniska 18–55 mm. U obou přístrojů bylo vždy používáno nejkratší ohnisko, na nějž byly také kalibrované.

Důležitou součástí fotogrammetrické dokumentace zkoumané plochy je zajištění bodů se známými geodetickými souřadnicemi, podle nichž může být vytvořený model správně absolutně orientován. Protože nebyla k dispozici totální stanice po celou dobu výzkumu pro průběžné zaměřování vlícovacích bodů, byla při zahájení výzkumu vytvořena a geodeticky zaměřena pravidelná síť stálých vlícovacích bodů, umístěných na kolících, oddělujících jednotlivé sektory.

Dokumentace jednotlivých exkavačních úrovní byla prováděna z přenosné konstrukce, která umožňovala pohodlné snímkování z ruky ze stanoviska přímo nad odkrývaným sektorem (obr. 1). Nejčastěji pořizovaná kombinace snímků se skládala z jednoho svislého snímku nad středem sektoru, dvou svislých snímků posunutých nalevo a napravo, ve vzdálenosti asi 1 m od sebe a dvou nebo tří šikmých snímků, pořízených ze země (obr. 2). Na fotografovanou úroveň se vždy umístilo 5 spojovacích bodů (bílá plastová kolečka o průměru 1,6 cm), sloužících k relativní orientaci snímků. Kromě těchto bodů musely být na snímcích viditelné také minimálně 3 stálé vlícovací body pro absolutní orientaci modelu.

Obr. 1: Konstrukce pro pořizování svislých snímků



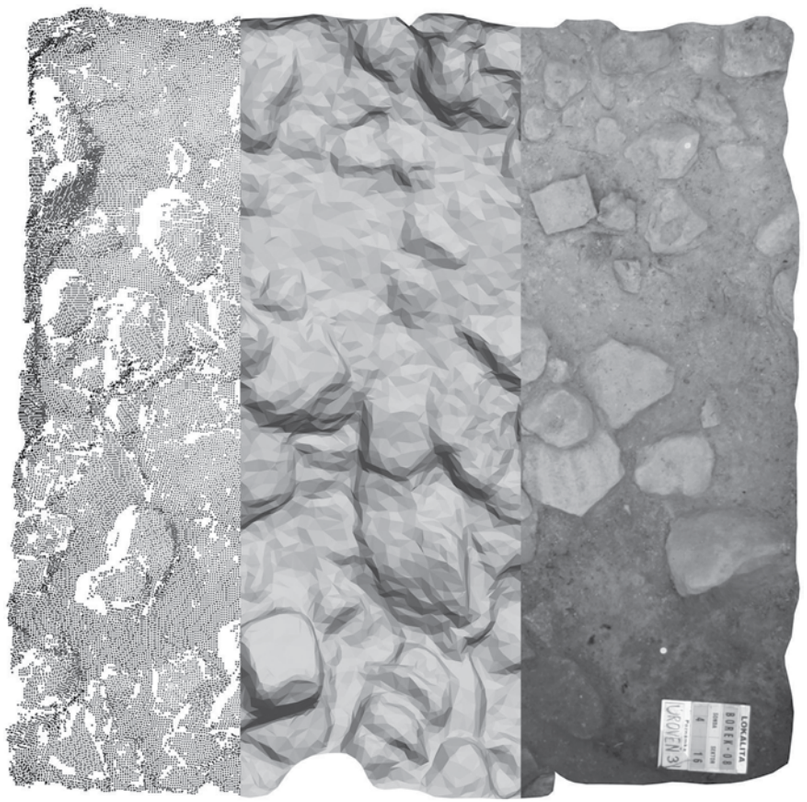
Obr. 2: Nejčastěji pořizovaná konfigurace snímků při dokumentaci jednotlivých exkavačních úrovní sektoru.

Podobným způsobem byly po dosažení podloží dokumentovány i profily, s tím rozdílem, že kvůli lepšímu zachování detailů byl každý dvoumetrový profil snímkován nadvakrát. V některých případech se pořizovala i detailnější dokumentace, zejména u zachovaných kamenných konstrukcí, nebo v místech s kumulací keramiky apod.

První fáze zpracování snímků a tvorby 3D modelu probíhala ve fotogrammetrickém softwaru Photomodeler Scanner (verze 6.3). Zde byla provedena i kalibrace obou fotoaparátů s použitím vytištěného rovinného kalibračního pole. Po označení alespoň šesti shodných vlícovacích bodů na minimálně dvou snímcích je program schopen spočítat relativní orientaci snímků i polohu vlícovacích bodů. S vyšším počtem snímků stejné situace z různých úhlů dochází ke zpřesnění výpočtu, také je pak snazší odhalit případné chyby v kalibraci fotoaparátu. Kromě průsekové fotogrammetrie, která vždy slouží k základní orientaci snímků, nabízí Photomodeler Scanner také možnost automatické tvorby hustého bodového mračna ze dvou snímků metodou obrazové korelace. Výstup je pak podobný jako z laserového 3D scanneru, přičemž před samotným výpočtem mračna je možné nastavit různé parametry (např. velikost okénka pro výpočet korelačního koeficientu, hustota bodového mračna). Základem úspěšného použití této metody je především dostatečně detailní a variabilní textura modelovaného povrchu, což je však při dokumentaci exkavace téměř vždy splněno. Hustota bodových mračen v tomto případě byla většinou 8 mm při dokumentaci úrovní shora a 4 mm u profilů.

Zpracování vytvořených mračen do podoby polygonového modelu je shodné jako při zpracování dat z 3D scannerů. Program Photomodeler Scanner sice obsahuje základní nástroje pro tento krok, ale po praktických zkušenostech se ukázalo jako efektivnější exportovat bodová mračna do programu Geomagic Studio (verze 10), v němž je možné mít tvorbu modelu pod lepší kontrolou. V tomto softwaru je nejprve provedena úprava bodových mračen, do níž spadá redukce velikosti mračna odstraněním nadbytečných bodů, redukce šumu, ruční výběr a odstranění bodů a řada dalších funkcí. Poté následuje triangulace, která na základě bodového mračna vytvoří polygonový model. Tento model je dále možné pomocí různých nástrojů upravovat. Nejčastěji používané je vyplňování děr, vyhlazení a kvůli snížení datového objemu také redukce počtu polygonů při zachování tvaru povrchu (podrobněji k tomuto tématu viz REMONDINO, 2003).

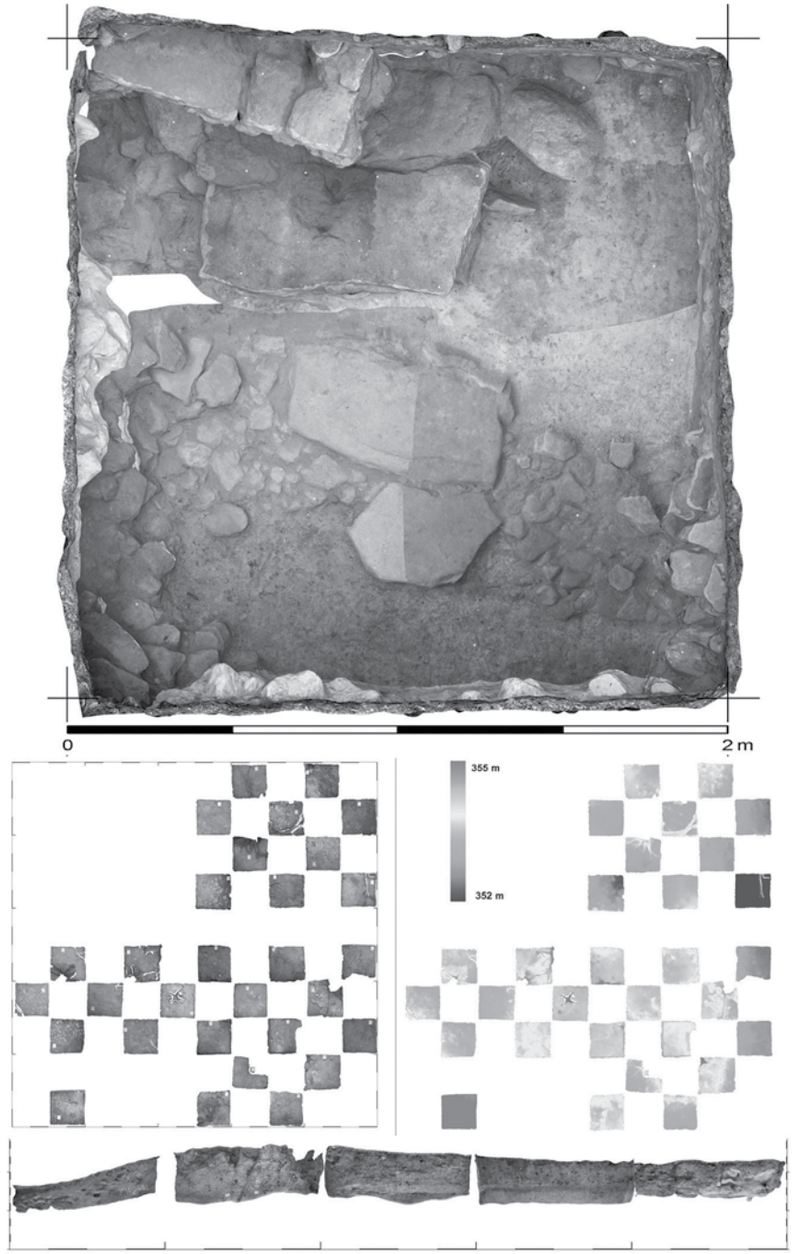
Hotové polygonové modely byly exportovány do programu 3DStudioMax 9, což je rozšířený 3D grafický a animační software. Jednotlivé části modelu exkavace zde jsou texturovány původními snímky, takže výsledkem je fotorealistický trojrozměrný model se stejným rozlišením textury, jako mají použité výchozí fotografie. V této fázi je již snadné vytvořit ortofotoplán, profil, perspektivní pohled či video, záleží jen na konkrétním účelu požadovaného výstupu. Postup tvorby texturovaného polygonového modelu z bodového mračna je ilustrován na obr. 3.



3. Výsledky

Celkem bylo vytvořeno 146 modelů jednotlivých dokumentačních úrovní a u 20 sektorů trojrozměrně dokumentovány profily. Tyto modely pak posloužily k vytvoření ortofotoplánů, průběžných profilů, výškopisných rastrů a perspektivních pohledů (obr. 4).

Obr. 3: Postup tvorby 3D modelu: vlevo bodové mračno, uprostřed polygonový model, vpravo texturovaný polygonový model.



Obr. 4: Ukázka výstupů, vytvořených ze 3D modelu: nahoře příklad detailněji modelovaného sektoru s fragmentem dláždění, uprostřed plán jedné sondy (č.2) a jeho výškopisný rastr, dole profil téže sondy.

Dosaženou přesnost 3D modelu nebylo možné jednoznačně určit. Pokud by měla být provedena analýza odchylek modelu od původního objektu, bylo by nutné vytvořit další model, nejlépe pomocí přesného 3D scanneru a oba modely následně porovnat. V tuto chvíli je možné pouze shrnout eventuální zdroje nepřesností a uvést jejich předpokládanou velikost. Do první skupiny patří odchylky, způsobené při transformaci modelu do absolutních rozměrů a geodetických souřadnic. Zde se nejvíce projevila nevhodně zvolená síť pevných bodů, umístěných na dřevěných kolících, z nichž se některé v průběhu výzkumu uvolnily a změnily svou pozici. Maximální vzniklou odchylku lze odhadovat na cca 4 cm. Proto lze do budoucna doporučit umísťování vlícovacích bodů na stabilnější objekty (v lesním prostředí jsou vhodné silné kořeny stromů). Druhý typ nepřesností, který je spíše lokálního charakteru, souvisí s použitou fotogrammetrickou metodou. Jedná se o mezery, vzniklé v místech se slabou texturou povrchu, nebo v oblastech, které nebyly při snímkování viditelné z důvodu zakrytí kamenem, kořenem apod. Tyto mezery byly sice ve fázi úpravy polygonového modelu většinou vyplněny, ale jednalo se o interpolaci povrchu, zatímco jeho skutečný tvar mohl být poněkud odlišný. Vytvoření přesnějšího modelu by bylo možné při snímkování z různých úhlů, tak, aby byla pokryta všechna slepá místa, ovšem za cenu vyšší časové náročnosti při fotogrammetrickém zpracování snímků.

4. Diskuse a závěr

Použitý dokumentační postup je možné hodnotit jako efektivní a lze ho doporučit k dalším praktickým aplikacím. Hlavními nedostatky byla již zmiňovaná nevhodně zvolená síť pevných bodů a dále používání modré plachty ke stínění před přímým slunečním světlem. V důsledku toho došlo na části fotografií k barevnému zkreslení, které sice bylo při zpracování snímků částečně odstraněno, nicméně věrnějšího barevného podání by se dalo lépe docílit používáním bílé plachty a kalibrací barevného vyvážení podle ideálně šedé tabulky, umísťované do záběru.

Prozatím podrobněji neřešené zůstalo další využití virtuálního 3D modelu exkavace. Dvojrozměrné plány a profily jsou totiž jen jednou z více možností využití, které virtuální 3D model nabízí. Například by bylo možné použít polygonový model jako podklad pro zobrazení klasické kreslené dokumentace ve 3D prostoru, provést přesný výpočet objemu jednotlivých vrstev, anebo přímo na dokumentované situaci virtuálně rekonstruovat původní podobu domu. Používání 3D modelů při dokumentaci a zpracování terénního výzkumu otevírá pro archeologii zcela nové možnosti a právě testování různých způsobů aplikace těchto modelů je směr, kterým by se další výzkum měl ubírat.

Poděkování

Tento článek vychází z diplomové práce vytvořené na katedře archeologie FF ZČU pod vedením PhDr. Ladislava Šmejdy, Ph.D. Vznikl za podpory projektu specifického výzkumu FF ZČU s názvem „Fotogrammetrická dokumentace archeologických památek".

Literatura:

BLAIS, F. (2004): Review of 20 Years of Range Sensor Development. *Journal of Electronic Imaging* 13 (1), 231–240.

GRUEN, A. (2008): Image-based 3D recording and modeling of landscapes and large Cultural Heritage sites. Paper presented at 'ARCHAIA. Training Seminars on Research Planning, Conservation, Characterization and Management in Archaeological Sites', 15–17 May 2008, Bologna, Italy.

KARASIK, A., SMILANSKY, U. (2008): 3D scanning technology as a standard archaeological tool for pottery analysis: practice and theory. *Journal of Archaeological Science* 35 (5): 1148–1168.

MALINA, O. (2008): Poznámky k možnostem 3D rekonstrukcí v archeologii, in: Macháček, J., ed., *Počítačová podpora v archeologii 2*, s. 212–216. Brno – Praha – Plzeň: Ústav archeologie a muzeologie, Masarykova univerzita – Archeologický ústav AV ČR – Katedra archeologie, Západočeská univerzita.

REMONDINO, F. (2003): From point cloud to surface: the modeling and visualization problem. *International Archives of Photogrammetry, Remote Sensing and Spatial Information Sciences XXXIV-5/W10*.

REMONDINO, F., EL-HAKIM, S. (2006): Image based 3D modelling: a review. *The Photogrammetric Record* 21, 269–291.

ROŽMBERSKÝ, P., VAŘEKA, P., VESELÁ, R. (2007): Zaniklá středověká vesnice Borek v Plzni-Bolevci, in: *Sborník Západočeského muzea v Plzni, řada Historie XVIII*, s. 175–191. Plzeň.

Jan Váně

Jaké postoje zaujímají neinstitucionalizované náboženské komunity k procesu individualizace?[1]

1) Předkládaná studie je výsledkem výzkumu, který je podpořen grantem Grantové agentury ČR 403/09/P003 – „Adaptace a etablování neinstitucionalizovaných náboženských společenstev ve veřejném prostoru".

Abstract
The aim is to present a case study of a non-institutionalized religious community with prevalent orientation to the Roman Catholic confession. Although it is not part of the Roman Catholic Church, it is in certain aspects being gradually integrated into the state institutional structures. The author presents results of his research and attempts to explore how the adaptation strategies of the community influence their daily work and how the individualization is understood. Adaptation strategies and forms of individualization are examined in the light of findings of modern sociology of religion, while the project focuses primarily on the qualitative empirical research.

Úvod

Předkládaný text se pokouší o přiblížení a analýzu přístupů k procesům individualizace, včetně reakcí, u vybrané neinstitucionalizované náboženské komunity. Jedná se o přiblížení části probíhajícího výzkumu, který studuje formy etablování neinstitucionalizovaných náboženských společenstev ve veřejném prostoru, včetně strategie adaptací na procesy spojované s pozdní modernou.[2] Danému tématu věnuji pozornost proto,

2) Termín „pozdní moderna" užívám v temporálním smyslu jako označení období během

protože studium neinstitucionalizovaných náboženských komunit považuji za jednu z důležitých „odpovědí" na stále více individualizovanou a detradicionalizovanou religiozitu (ZIEBERTZ, Hans-Georg, 2001). Ukazuje se, že dlouhodobě generované a reprodukované formy přenosu religiozity z generace na generaci se rozpadají a ztrácejí nejen svou legitimitu, především ale svou funkčnost. Dochází k nárůstu počtu jedinců, kteří usilují o samostatně utvářenou formu individuální religiozity,[3] která je v přímém protikladu k standardizovaným strategiím osvojování religiozity, jež nadále předkládají velká náboženství.

Proces radikálních změn dotýkajících se proměn individuální religiozity včetně dopadů a konsekvencí pro fungování náboženských institucí popisuje již v šedesátých letech Thomas Luckmann, který diverzifikaci mezi institucionalizovaným náboženstvím a individualizující se religiozitou (LUCKMANN, Thomas, 1967, s. 102) nahlíží jako pro-

nějž došlo k radikální proměně výchozích idejí moderny jako byla víra v dosažitelnost pravdy, která se prokazuje na základě vědeckých metod skrze lidský rozum podporovaný zkušeností. Včetně opouštění ideje progresu, a to jak v oblasti vědění tak v oblasti technického a sociálního pokroku a otřesení stěžejní ideou, na níž jsou vystavěny moderní společnosti, kterou je víra v svobodu (FURSETH, Inger – PAL, Repstad, 2006, s. 75). Původní „pevná moderna", která kladla důraz na disciplínu a askezi, víru v instrumentální rozum a jeho univerzální platnost, diferenciaciaci mezi veřejnou a soukromou sférou, byrokratizaci společnosti, která zasahuje dominantní institucionální sféry (ekonomiku, politiku, armádu atd.) a sekularizaci (TURNER, Bryan, 1990) najednou mění své „návyky". Výsledkem je, že pozdní moderna se stává „tekutou" (Bauman) a nejviditelnějším jejím projevem je vzestup nejistoty ve všech sociálních sférách. Nejistota se stává „mocnou individualizující silou" (BAUMAN, Zygmunt, 2004, s. 34).

3) Při definování „individuální religiozity" narazíme hned v počátku na problém, jímž je spor o samotné definování náboženství. To je definováno buď na základě substanciálního nebo naopak funkcionálního určení (srov. BERGER, Peter, 1974, s. 125–133; CHRISTIANO, Kevin, J. – SWATOS, William H. – KIVISTO, Peter, 2008, s. 4–12; KNOBLAUCH, Hubert, 1999, s. 109–127). Zvolenému přístupu odpovídá i daná koncepce individuální religiozity. Avšak důležité pro tento okamžik je, že individuální religiozita je určována pocity, přesvědčeními a praktikami. Tyto tři dimenze religiozity jsou podmíněny intenzitou náboženské víry. Podoba individuální religiozity je podmíněna tím, nakolik je jedinec pevně ukotven v jeho vlastním náboženství (BRÉCHON, Pierre, 2007, s. 465). K výzkumům zaměřujícím se na proměny individuální religiozity srov. např. ESV (European Values Survey – 1981, 1990, 1999 a 2008) či Ronaldem Inglehartem (ABRAMSON, P. – INGLEHART, Ronald, 1995; NORRIS, Pippa – INGLEHARD, Ronald, 2007) iniciovaný výzkum WVS (World Values Survey). K přehledu sociologických výzkumům zaměřených na problematiku religiozity v ČR srov. (VÁNĚ, Jan – KREIDL, Martin, 2001, s. 1–5).

jevy tzv. nevidetelného náboženství. Proměny náboženství a forem religiozity v západních společnostech získávají postupně celou řadu podob. Na jedné straně se individualizované formy prožívání víry transformují v něco, co se označuje jako tzv. *„believing without belonging"*, tj. víry bez přináležení. Tento rozšiřující se postoj „věřících" diagnostikuje v devadesátých letech dvacátého století britská socioložka náboženství Grace Davie (1994, 2002).[4]

Dopady individualizačních procesů postupně rozkládají jednu z klíčových entit náboženské soudržnosti, kterou je (nejen náboženská) kolektivní paměť. To se projevuje nezájmem a neuznáváním významu např. náboženských obřadů, norem chování či legitimních zdůvodnění majících garantovat systematičnost a kontinuitu lidského života. Výsledkem je celkový nárůst náboženského analfabetismu. Ten se ve vzrůstající míře projevuje i u věřících hlásících se k tradičním náboženským skupinám. Typizací paměti coby ústřední kategorie pro pochopení fenoménu náboženství a jeho působení ve společnosti rozpracovává kromě Davie i významná francouzská socioložka náboženství Daniele Hervieu-Léger (srov. 2000). Avšak paralelně s výše popsanými procesy dochází

4) Nejviditelněji je tímto fenoménem postižena Římsko-katolická církev, která díky svému hierarchicko-centralistickému modelu řízení vytvářela stabilní subkulturu, která v konfrontací s trendy pozdní moderny bere za své. Ačkoli (v tomto případě) katolická církev sama sebe nadále nahlíží jako „společenství víry", se všemi sociologickými aspekty společenství k tomu patřícími, vnější obraz je diametrálně odlišný. Církev je nahlížena jako „úřední církev", která preferuje rigidně „svého Boha", který je stále „týž". Výsledkem je zjištění, že potřeba transcedence, respektive víry, přetrvává, ale je odmítána představa osobního Boha (J. B. Metz). Ten je totiž úzce spojován s „jednoznačnými" charakteristikami, normami a závazky, které nelze libovolně zcela nezávisle na církevní hierarchii individuem obměňovat. (srov. KEHL, Medard, 1996, s. 23–25).

k opětovnému prosazování náboženství ve veřejném prostoru, odkud bylo náboženství dlouhodobě vytěsňováno, což se označuje jako proces deprivatizace.[5]

Vzrůstající pozornost věnovaná procesům individualizace[6] v sociologii náboženství [7] souvisí rovněž s polemikou o platnosti sekularizačního paradigmatu, které dlouhodobě strukturovalo teoretické, metodologické a výzkumné přístupy k náboženství ze strany sociologie náboženství. Individualizační teorie a teze, které jsou s ní spojovány (srov. FRIEDRICHS, Jürgen, 1998), se zpočátku prosazují jako alternativní výkladové formy kladené vůči sekularizačním přístupům. Posléze se stávají nosným interpretačním

5) Jedná se o tzv. proces deprivatizace náboženství, který detekoval a analyzoval José Casanova. Deprivatizaci náboženství je charakterizována opětovným pokusem prosadit náboženskou optiku v politické a ekonomické sféře, rovněž však i propracovanou polemikou a nabídkou „alternativ" k procesům individualizace nahlížených jako styly narušující funkčnost moderních společností (CASANOVA, José, 1994, s. 211–234).

6) Sociologické studie věnující se analýze individualizačních procesů narážejí na zásadní problém, a to, že význam a smysl „individualizace" v moderních společnostech se stále proměňuje (srov. BAUMAN, Zygmunt, 2004, s. 58–61). Určujícími pracemi pro soudobé úvahy a analýzy procesů individualizace jsou texty Ulricha Becka (srov. např. BECK, Ulrich, 1986 a 2009), v kterých dokládá nejen historickou proměnlivost chápání individualizačních projevů, především ale detekuje aktuální kritérium. Podle Becka je klíčové kritérium pro stanovení úspěšnosti/neúspěšnosti procesu individualizace založeno na nerovném přístupu k možnosti skutečného sebeurčení, které podmiňují „zdroje", což je dobově podmíněná proměnná. Procesy individualizace jsou produktem dobového nastavení a je uměle vytvářenou chimérou představa, že každé individuum je schopno a má možnost dosáhnout vlastní individuace. V tomto textu pod procesy individualizace rozumím takovou situaci, kdy se obecným vzorem pro individuální přesvědčení stává požadavek moci volit na základě vlastního uvážení a rozhodnutí, tj. vědomí jedince, že je osvobozen od předepsaných, zděděných či vrozených určení (BAUMAN, Zygmunt, 2004, s. 171) generovaných na základě příslušností ke konkrétní sociální skupině a morálním či náboženským kontextům. V náboženské sféře to znamená, že individuum je osvobozeno od závazné podoby víry, náboženských pocitů po vzorové sociální vztahy. Umocňováním a rozšiřováním tohoto požadavku dochází k dalšímu otevírání prostoru pro vzestup individuální (náboženské) svobody, (náboženské) diverzity a (náboženského) pluralismu. V případě náboženství platí, že se stává stále více privatizovaným a individualizovaným. Jednotlivá náboženství se stávají pouhými aktéry na náboženském trhu, přičemž „konzumenti" náboženství si vybírají z nabízených náboženských dober, jež jim jsou poskytována (srov. BECKFORD, James – RICHARDSON, James, 2007, s. 412–414).

7) V českém kontextu srov. např. práce Dušana Lužného (2005, s. 109–111; 2010)

rámcem pro výklad sociálních jevů spojovaných s fenoménem náboženství (POLLACK, Detlef – PICKEM, Gert, 2007, s. 603–632).

Hlavním předmětem výzkumu se proto stává studium oslabujících se pevných vazeb mezi náboženskými institucemi a jednotlivcem. Výsledkem nastalých proměn je budování mnohovrstevnatých náboženských identit, které ale rozleptávají standardizované způsoby přenosu a sdílení náboženských představ, jež doposud platily. Procesy individualizace totiž vedou v nejednom ohledu k vzájemně se prostupujícím, ale i protichůdným tendencím, které se vyznačují značnou dynamičností.

Vliv individualizačních procesů na formy religiozity a výsledné náboženské představy vyvolávají poměrně rezervované až negativní reakce ze strany náboženských představitelů.[8] Ti nadále brání podoby („komunitní") pospolitosti, ačkoli tendence individuí preferujících vlastní formy sebeprosazení bez ohledu na potřeby společnosti se umocňují. V reakci na daný stav věci se i náboženství pokoušejí nabídnout „akceptovatelné" podoby individuální religiozity. Jednou ze spontánních reakcí je vznikání neinstitucionalizovaných náboženských komunit.

Ty usilují na jedné straně o zachování „oficiální" podoby religiozity, jež je postulována představiteli daného náboženství, zároveň však usilují o zprostředkování náboženských pravd, symbolů a norem takovým způsobem, který zohledňuje akcentoval touhu a potřebu individuí utvářet vlastní religiozitu „po svém". Obecným svorníkem pro působení těchto komunit je poskytnutí prostoru pro naplnění touhy po společenství, zároveň v nějaké podobě zohlednit, že moderní jedinec se nechce vzdát veškerých sociálních a ekonomických benefitů, které mu může individuální mobilita přinést a to včetně náboženských prožitků. Ještě jinak řečeno, hledá se modus vivendi pro zachování náboženského „komunitního" života v každodennosti podmíněné individualizačními procesy. V předkládané studii proto usiluji o přiblížení podvojného procesu (začleňování individualizačních procesů do náboženských představ a proces přizpůsobení těchto forem religiozity) jenž ovlivňuje život zkoumané neinstitucionalizované komunity.

Metodologie

Výzkumné pole a metoda

Předmětem mého studia jsou v současnosti dvě neinstitucionalizované náboženské komunity v nichž dominuje katolická konfese, a které se nacházejí ve dvou podobně velkých obcích v Čechách. Vlastní výzkum má několik tématických rovin: (a) studium příčin vzniku a proměn života neinstitucionalizovaných komunit, (b) studium důvodů pro

8) Berger ve své typologii strategických „reakcí" na vnější tlaky spojených s procesem pluralizace a individualizace stanovuje několik možných strategických reakcí: tzv. „kognitivním smlouvání", „kognitivní manipulace" a „kognitivní hradba", u které ještě rozlišuje mezi defenzivní a ofenzivní verzí (BERGER, Peter, 1997, s. 38).

postupné začleňování těchto komunit do veřejného prostoru, (c) analýza adaptačních strategií, které komunity volí, včetně legitimujících zdůvodnění pro ospravedlnění vlastní existence v reakci na procesy individualizace, (d) studium ne/úspěšnosti v prolamování „kognitivní hradby", která existuje mezi menšinovou náboženskou populací a většinovou společností v ČR. (e) Studium reakcí ze strany oficiálních struktur katolické církve na působení komunit a jejich případných očekávání od těchto spontánních projevů religiozity. (f) Studium reakcí ze strany „starousedlíků" v daném regionu, v němž komunity nalezly zázemí a v němž působí.

V této studii svou pozornost zaměřuji pouze na jednu komunitu a na jednu z oblastí, kterou je snaha neinstitucionalizovaných náboženských komunit vyrovnat se s procesy privatizace a detradicionalizace religiozity (srov. VÁNĚ, Jan, 2007a, s. 40–55; VÁNĚ, Jan – KALVAS, František, 2009, s. 26). Reflektuji obecný problém, avšak na konkrétním případu se pokouším anticipovat možné problémy, dopady a komplikace, které by mohly pozměnit doposud zastávaná očekávání. Cílem proto není jen deskripce, ale usiluji o interpretativní přesah, kdy teoretické koncepce a úvahy o individualizující se religiozitě jsou porovnávány se sesbíranými daty uvnitř zkoumané komunity. Ještě jinak řečeno, ptám se, jakou podobu vytvářejí a získávají adaptační strategie uvnitř jedné z českých křesťanských denominací ve snaze o profylaxi vůči procesům individualizace? V tomto ohledu je cílem zachytit jiný a mnohem užší segment forem religiozity, než o co např. usiloval výzkum DIN 2006 či multidisciplinární výzkum věnující se problematice proměn religiozity v ČR (srov. NEŠPOR, Zdeněk, 2004).

Výběr výzkumného pole formovalo několik impulsů a rozhodnutí. Zaměření na dvě neinstitucionalizované náboženské (katolické) komunity je dán snahou o komparaci při provádění terénního výzkumu. Zkoumané komunity se nacházejí v jedné z nejvíce sekulárních oblastí republiky, proto předpokládám, že budou-li jejich adaptační strategie funkční, lze očekávat úspěšnost aplikace adaptačních strategií i v jiných regionech (srov. GEORGE, Alexander – BENNETT, Andrew 2005, s. 67–72 nebo GERRING, John 2004, s. 341–354). Jinak řečeno, kladu si otázku, zda volené adaptační strategie mohou získat univerzální charakter.

V předkládaném textu se budu věnovat pouze jediné komunitě a to z toho důvodu, že jí volená adaptační strategie se primárně zaměřuje na vzrůstající dopady individualizace na náboženské projevy jednotlivců.[9] Protože vlastní výzkum doposud probíhá, budou informace, které by mohly vést k identifikování popisované komunity,

9) Náboženské komunity, které jsem mohl doposud studovat, kombinují adaptačních strategie, ale vždy mezi nimi jedna dominuje. Na základě svých pozorování rozlišuji tři následující: (a) strategie ekologicky motivovaného jednání, (b) strategie starosti o nemocné, (c) strategie „jinakosti".

anonymizovány. Jména informantů jsou proto smyšlená stejně jako název komunity, kterou v tomto textu označuji jako Gofer.

Do kontaktu s členy komunity Gofer jsme se dostal v roce 2007. Při postupném seznamování s klíčovými představiteli komunity jsem se postupně dostával do kontaktu i s ostatními členy a sympatizanty komunity. V současnosti je mé postavení uvnitř komunity takové, že mohu (a činím tak) přijet kdykoli a po domluvě pobýt „neomezeně" dlouhou dobu. V zásadě platí, že nyní aplikuji v průměru pravidelný pobyt cca tři dny v měsíci. V kontaktu s členy komunity jsem ale průběžně ať už skrze elektronickou komunikaci, či sociální síť facebook či skrze individuální setkávání, která neprobíhají na půdě komunity. Klíčová data, která jsou základem předkládané studie jsou převážně z časového období leden až říjen 2009, kdy jsem na studium komunit získal grantový projekt,[10] v jehož rámci je výzkum financován.

Výzkum vychází z etnografických principů (DENZIN, Norman – LINCOLN, Yvonna, 2005), tzn. že základním zdrojem dat je zúčastněné pozorování, pro něž platí proměnlivá míra participace.[11] Ve vymezeném časovém intervalu jsem provedl zúčastněná pozorování, během nichž jsem zaznamenával poznatky do terénních deníků. Pravidelně se účastním aktivit pořádaných komunitou[12] včetně pozorování „běžného provozu". Během zúčastněného pozorování jsem provedl hloubkové a polostrukturované rozhovory jak s členy komunity, tak s těmi, kteří přijíždějí na krátkodobé pobyty. V předkládaném

10) Viz GAČR 403/09/P003

11) Z metodologického hlediska existují dvě krajní pozice „úplný pozorovatel" vs. „úplný participant" (DENZIN, Norman. K. – LINCOLN, Yvonna, 2005, s. 217–233 nebo HREŠANOVÁ, Ema, 2008, s. 39–41). Moje pozice v komunitě Gofer osciluje mezi těmito pozicemi a je to dáno konkrétní situací. V případě všedního provozu komunity se přibližuji pozici „úplného participanta", rozhodně ale stále existují činnosti, kde zastávám pozici „úplného pozorovatele" jako jsou strategické porady ohledně běžné, ale i dlouhodobé agendy komunity.

12) V průměru během každého roku (2006, 2007, 2008) komunita uspořádala něco přes 70 akcí, které trvají od jednoho až po několik dní. Jedná se o akce typu: Pobyt společenství mládeže; setkání s filosofií; večery chval; masopustní veselí; pobyt mladých rodin s dětmi; promítání filmů; cyklus vzdělávání; hudební festival; dětské slavnosti pro obec; Ora at labora – pracovní a kontemplativní setkání pro účastníky; motivační kurzy (např. pro pedagogy); nejrůznější formy krátkodobých pobytů jak pro jednotlivce, tak i malé skupiny. Komunita se pokoušela odhadnout počet účastníků všech programů za jeden kalendářní rok a její odhad je kolem 1500 lidí. V této sumě jsou zahrnuti jak ti, co do komunity přijíždějí opakovaně, tak ti, co se zúčastnili např. pouze hudebního festivalu. Čili jejich podíl na duchovních aktivitách komunity byl zanedbatelný. Realističtější odhad počtu jedinců, kteří opakovaně během roku komunitu navštíví, je cca 300 lidí.

textu jsou rovněž použity informace z rozhovorů s obyvateli obce, v které se komunita Gofer nachází a jež jsem sbíral s ohledem na bod (f) rozvrhovaného výzkumu. Pro zkoumané téma, tj. vztah a reakce komunity Gofer na procesy individualizace a dopady na podobu individuální religiozity je určujících šest polostrukturovaných rozhovorů. Rozhovory byly zaznamenávány na diktatofon, přičemž vždy byly podmíněny informovaným souhlasem. Následně byl proveden doslovný přepis a analýza.

Základním teoretickým východiskem je Bergerova a Luckmannova koncepce konstruování sociální reality, kdy pro porozumění zkoumaného jevu je určující porozumění každodennímu vědění sociálního aktéra. Předpokládám společně s nimi, že je to právě vědění a interpretace tohoto vědění, které vytvářejí základ pro konstrukci skutečnosti, jež je následně objektivizována a slouží jako základ pro legitimizaci a individuální internalizaci sociálního řádu (BERGER, Peter – LUCKMANN, Thomas, 1999).

Konceptuální vymezení neinstitucionalizované komunity

Termín „komunita" je v sociologii sice jednou ze základních kategorií, avšak patří k těm pojmům, které jsou chápány poměrně nejednoznačně (srov. DAY, Graham, 2006, s. 1). V kontextu předkládaného textu je termín „komunita" používán následovně: jedná se o menší sociální jednotku, kterou spojuje společný cíl, normy a strategie realizace záměrů. Její každodenní činnost a působnost je územně ohraničena, přičemž ontologický status komunity je „determinován" vědomím „specifičnosti" (KÖNIG, René, 1968), která je dána mírou „protestu" vůči některým mechanismům generovaných pozdně moderní společností.[13]

Zkoumaná náboženské komunita Gofer pochází sice z katolického prostředí,[14] avšak nepodléhá právní jurisdikci církve, ačkoli vždy v nějaké míře usiluje o naplňování a realizaci cílů, jež jsou vlastní katolické církvi a spadají pod její jurisdikci jako je např.

13) V případě zkoumané komunity se jedná o odmítání jednoho z projevů tzv. masové společnosti, jímž je vzrůstající izolovanost jedince, která je dávána do souvislosti s procesy individualizace, které deformují podobu žité religiozity do té míry, že dochází ke kontraproduktivnímu vyvazování se jedince ze sféry vlivu institucionalizovaného náboženství. Jako alternativa je nabízena specifická forma „duchovně spřízněných" osob. Projevy nesouhlasu s podobou pozdně moderních společností vedou k volání po revitalizaci „komunitních" forem soužití na což reaguje i sociologie, která tak opětovně obrací svou pozornost a znovupromýšlí teorii komunit (srov. BRUHN, John, 2005; DAY, Graham, 2006), kterou opustila v sedmdesátých letech minulého století (srov. ELIAS, Norbert, 1974, s. ix–xliii; BELL, Colin – NEWBY, Howard 1974)

14) Orientace na náboženské komunity pocházející z katolického prostředí je dána tím, že v kontextu České republiky představuje nejvýznamnější náboženskou instituci právě Římsko-katolická církev.

pastorace. Existenci neinstitucionalizovaných náboženských komunit uznává a definuje i Kanonické právo v kánonu 214. (*Kodex* 1994: 89).[15]

Co tedy znamená, hovoříme-li o neinstitucionalizované náboženské komunitě?

1) *Kanonické právo* uznává právo založit křesťanskou komunitu, která není nutně pod církevní jurisdikcí, a není tudíž součástí institucionálních procesů. *Kanonické právo* anticipuje v Kodexu situaci, kdy by se neinstitucionalizovaná komunita mohla stát nábožensko-sociálně-politickým problémem.[16] Na takovou situaci pamatuje Kánon 216 (*Kodex* 1994: 89).[17] Ten sice neumožňuje komunitu právně zrušit, ale je možné se od ní distancovat. 2) Komunita, která chce veřejně působit, potřebuje právní status. Ten nejčastěji získává, založí-li občanské sdružení. Tak činí podle § 18 *Občanského zákoníku*. Problém je v tom, že v takovém případě nemůže svou činnost definovat jako nábožensky zaměřenou. To proto, že zákon o sdružování občanů 83/1990 Sb. je v § 1 odst. 3 uvedeno, že zákon o sdružování občanů se nevztahuje na sdružování občanů v církvích a náboženských společnostech. To znamená, že sdružování v církvích a náboženských společnostech se řídí výlučně zákonem č. 3/2002 Sb. Avšak v případě, že by komunita chtěla působit podle tohoto zákona, stala by se samostatným náboženským subjektem. Tím by se ale (katolická) komunita vyčlenila mimo působnost kanonického práva, což nechce. Souhrnně řečeno, z pohledu Občanského zákoníku se jedná o institucionalizovanou komunitu, která ale formu působení musí podle zákona definovat nenábožensky. Z pohledu církve je proto komunita nadále neinstitucionalizovanou a jedná se o volné nezávislé společenství, a tak na ni bude nahlíženo v celém zbytku textu.

Několik základních charakteristik o komunitě Gofer

Komunita má v současnosti devět členů.[18] Tři muže, tři ženy a tři děti. Tento stav je výsledkem profilace, která započala již v devadesátých letech dvacátého století. Stálí členové komunity pocházejí v naprosté většině z měst nad 30 tisíc lidí. V okamžiku vzniku komunity se jednalo převážně o vrstevníky, jejichž věk byl v momentě „založení komunity" mezi

15) „Křesťané jsou oprávněni svobodně zakládat a řídit spolky k účelům charitativním nebo k pěstování zbožnosti nebo k podpoře křesťanského povolání ve světě a shromažďovat se ke společnému dosahování uvedených cílů"

16) Srov. problém s komunitou „Děti Nejsvětějšího srdce Ježíšova". Viz BRZOBOHATÝ, Lukáš – ŠTURSA, Lukáš (2002, s. 12–14 a 2003, s. 116–119).

17) „Všichni křesťané se podílejí na poslání církve, a proto jsou oprávněni i svou vlastní činností, každý podle svého stavu a postavení, konat nebo podporovat apoštolát; žádná činnost se nemůže nazývat katolická bez souhlasu příslušného církevního představeného."

18) Existují i jedinci, kteří byli po nějakou dobu stálými členy komunity, ale z různých osobních důvodů komunitu opustili. Jedná se celkem o pět lidí.

dvaceti pěti až třiceti lety. Kromě toho existují tzv. „přidružení členové", kteří s komunitou spolupracují v různé intenzitě a někteří z nich pocházejí z původního společenství z 90. let, kteří však z různých důvodů nerealizovali přechod od fáze „toužení" po komunitním životě k jeho plné aplikaci. Počet těchto přidružených členů je dvacet tři. Věk dospělých stálých členů komunity se v současnosti pohybuje v intervalu 27–40 let, věk přidružených členů je v intervalu 20–45 let. Jednotliví členové komunity vykonávají svá civilní povolání a k tomu se snaží realizovat komunitní program, jímž je práce s mladými lidmi z regionu, kterým chtějí napomáhat v hledání specifického autentického života, který by neměl být podle nich ochuzen o duchovní respektive specificky religiozní charakter. V neposlední řadě je záměrem vybudovat z komunity duchovní a kulturní centrum dané oblasti.

Idea vzniku náboženské komunity se formovala v myslích informátorů od již zmiňovaných 90. let minulého století ve městě Nelz.[19] Zformovalo se volné společenství, které čítalo kolem dvaceti lidí, přičemž interakce mezi členy tohoto společenství a participace na společném programu měla odlišnou míru intenzity. Existují dva stěžejní znaky, které můžeme definovat jako určující pro vznik budoucí komunity. Prvním je fakt, že v naprosté většině se jedná o jedince, kteří prošli náboženskou konverzí.[20] Druhým společným znakem většiny členů společenství je vzrůstající míra nesouhlasu s překotně prosazovaným důrazem na individualismus v porevoluční české společnosti. Výsledkem je touha po realizaci takové formy bytí, která nebude destruována radikalizujícími se individualizačními procesy, jež jsou nahlíženy (budoucími) členy komunity jako dehumanizující a odcizující. Nedílnou součástí byl v době formování komunity pocit nedostatečné připravenosti a reakce katolické církve na potřebu naplnit touhu po společenství.

Jako největší problém bránící vzniku komunity se jeví, kromě pochopitelných obav o budoucnost takové komunity, nevyhovující místo pro její usazení. Ukazuje se, že u všech zkoumaných komunit je rozhodujícím momentem pro vznik a především pro zvolenou adaptační strategii právě geografické umístění. Doba hledání lokality trvá několik let, přičemž v tomto mezidobí jednotlivci nadále pokračují ve vzájemné interakci.

19) Jedná se o smyšlené jméno, kvůli anonymizaci.

20) Z šesti dospělých, kteří tvoří stálé členy komunity jich pět konvertovalo v dospělosti. Dále pak jedna ze současných členek komunity byla sice pokřtěna jako dítě, ale sama k tomuto poznamenává: „Já jsem byla pokřtěná jako miminko, ale nebyla jsem tak vychována. Moje konverze byla vlastně hrozně dlouhá. Někdy ve dvaceti, když jsem studovala v Praze, tak tam mi to pomohlo přijít na kloub katolické církvi. Já jsem se nejdřív zajímala o ty východní náboženství, pak ty přírodní (...) pak až křesťanství. Pak jsem se seznámila s lidmi z komunity, ale trvalo ještě šest let, než jsem se rozhodla pro život v komunitě" (Hedvika).

Organizují nejrůznější formy setkávání a aktivit, během nichž se postupně profilují názory na budoucí podobu fungování komunity.

Svůj prostor komunita Gofer získala díky souběhu okolností. Nalezení vyhovující budovy bylo v devadesátých letech minulého století „snazší", jelikož během komunismu byly církevní objekty v naprosté většině neudržovány a řada z nich je cíleně ponechána k pozvolné devastaci. Po navrácení těchto poničených objektů vzniká pro církev obrovské ekonomické břemeno, které se postupem času ukazuje jako neúnosné. Proto se v některých biskupstvích situace řešila odprodáváním těchto objektů veřejnosti,[21] a právě mezi těmito zdevastovanými nemovitostmi komunita nalezla objekt, který je alespoň částečně obyvatelný, a začíná s jeho postupnou rekonstrukcí.

V momentě, kdy komunita Gofer nachází a získává stabilní místo, přesouvá veškeré své finanční zdroje do opravy a rekonstrukce získané budovy či budov. Finance, které plynou z výdělků členů komunity, jsou vždy individuálně rozdělovány mezi potřebné náklady na chod komunity a pro osobní (rodinnou) spotřebu. Nedílnou součástí zajištění chodu komunity se stává participace na grantech poskytovaných ČR a EU.

Krystalizace komunity do soudobé podoby je dovršena na konci devadesátých let a počátku nového tisíciletí, což je umocněno získáním budovy do osobního vlastnictví.

*Nenašli jsme to hned, trvalo to několik let. Jezdili jsme na výlety, až jsme našli bývalou faru v ***. Tu jsme začali postupně opravovat (...) a v roce *** jsme ji konečně získali i do vlastnictví. V té době jsme ale jezdili i na další místa, o kterých jsme uvažovali a ke kterým jsme se upínali. Když jsme se pak museli rozhodnout, nebylo to vůbec lehký (...), u jednoho toho místa *** to byl vlastně nácvik umírání, být schopen opustit něco, na čem lpíme a co ale nemůžeme mít zároveň, pokud jsme chtěli komunitu. Byl to krok do neznáma, opouštěli jsme svá zaměstnání, byly tu hrozný spartánský podmínky. (...) ale to místo se nám líbilo. Ačkoli to však jsou Sudety, bylo pro nás důležité, abychom byli poměrně dobře dostupní, abychom mohli nabídnout prostor a zázemí mládeži z ***. Aby sem mohli jezdit na víkendy, ale když bude třeba tak kdykoli. Nejdůležitější ale je, že jsme nyní seskupením lidí, kteří přišli sdílet s ostatními společnou střechu, kteří touží po možnosti žít spolu trvale a do hloubky. Že chceme vytvořit takový mezilidský vztahy, abychom měli pocit sounáležitosti a naplnili náš cíl, kterým je být tady a teď naplno (...), přitom aby v komunitě došlo k rozvíjení osobních povolání každého z nás a komunity jako celku.*[22] (Emil)

Kromě procesu vedoucího k nalezení objektu se jako důležité ukazuje budování stabilních vazeb interpersonálního a sociálního charakteru v obci a regionu, do nějž

21) Srov. např. http://www.fary.net

22) Členové komunity nadále pokračují v rekonstrukci objektu. V současné době je opraveno horní patro objektu, kde bydlí členové komunity, a rekonstruuje se přízemí, ve kterém

komunita přichází. Od počátku komunita usiluje o co nejméně napjaté vztahy s místními starousedlíky. Což se jí ne zcela daří, protože v prvotní fázi „usazení se" ve vybrané oblasti komunita narážela na rezervovaný postoj starousedlíků. Zejména proto, že v dané lokalitě v zásadě neexistovaly žádné společenské aktivity, což bylo umocněno neexistencí samosprávy a poválečnou destrukcí sociálních vazeb a forem soužití na místní úrovni. Změnu v tomto ohledu příliš nepřinesla ani změna politického režimu po roce 1989. Proto snahy vybudovat zde jakési přirozené sociální centrum narážely na nezájem a nedůvěru ze strany místních obyvatel. Důvodů bylo několik, přičemž tím nejpatrnějším byl výskyt konfesně orientované komunity v prostředí, kde je nahlížen jakýkoli projev religiozity jako cosi cizorodého. Druhou skutečností, která byla (a některými stále je) starousedlíky chápána coby podezřelá aktivita, jsou permanentní návštěvy mladých lidí, kteří během roku do komunity přijíždějí. Proto se v počátcích příchodu komunity do oblasti v obci šířily i spekulace nejrůznější povahy, včetně pomluv o výrobě a distribuci drog.

Tak jistěže jsem to slyšel, že tam vaří (...), a co si taky vůbec myslet, když furt sem někdo jezdí. A to je dost divný, že jo, když do takový pr... najednou furt jezdí mladý. (...) no a pak udělali ten dětskej den a ještě další věci (...) že jo, a tak snad to bude dobrý (...). (Bedřich)

Nedůvěra tu byla, to je jasný, ale oni jsou jediní, kdo tu ve vesnici vůbec něco dělají a něco se tu děje. Za to jsme rádi. (Anežka)

*Moc se mi líbilo, jak udělali tu výstavu s fotkama o životě tady, jak vypadal život tady ve vesnici od války až dohromady teď, jak se to tu měnilo. (...) prostě přijel i starosta z ***. Jinak tam nechodím a nijak mi nevadí, že tu jsou.* (Petra)

Z dalších rozhovorů se starousedlíky vyplývá, že v dané chvíli lze hovořit o vzájemné tiché akceptaci, která tu a tam přechází i v přátelštější kontakty, vždy však jen osobního rázu.

Poměrně rezervovaným se jeví vztah mezi komunitou a kněžími z nejbližších farností, které v regionu s komunitou sousedí. V tomto případě osciluje vzájemný vztah od tiché obezřetnosti po ostražitou nedůvěru ze strany farářů působících v blízkosti komunity. Ze strany komunity je vzájemný vztah nahlížen následovně:

*„Páter ***, pod kterého my formálně spadáme, je rád, že tu něco je. Je mu to asi trochu divný, a myslím, že tomu moc nerozumí, ale nechává to žít. A je v podstatě rád a rozhodně nevíme o tom, že by dělal něco proti nám, ale nedělá ani nic pro nás. No a páter ze ***, řekněme, že se respektujeme, ale s tím, že se moc nevídáme a žádný otevřený střet nebyl."* (Emil)

Vlastní činnost komunity získává své kontury postupně. Původní záměr *„žít spolu trvale a do hloubky"* v konfrontaci s realitou nabývá konkrétnější podoby. Kromě ekonomických tlaků je velice důležité, jak se neinstitucionalizované komunitě Gofer daří vyrovnat s otázkou po (křesťanské) autenticitě. Tzn., že členům komunity „nestačí" pouze touha po vlastní formě pojetí náboženské autenticity, ale referenčním rámcem se vždy dříve či později (pro každou neinstitucionalizovanou komunitu v katolickém prostředí) stane pět kritérií, podle kterých je poměřována náboženská (křesťanská) autentičnost komunity ze strany církve.

Daná kritéria vycházejí z exhorty „Evangelii nuntiandi"[23] vydané Pavlem VI. (1990: 42–44). Podle tohoto dokumentu musí komunita – která chce sama sebe pojímat jako autenticky křesťanskou a přitom se nedostávat do konfliktu s církevními hierarchy – dokázat odpovědět, nakolik naplňuje následující kritéria autenticity. Mezi kritérii posuzující autentičnost křesťanské komunity jsou: 1) *Evangelium jako základní prvek* – život komunity v jakékoli podobě je autentický pouze tehdy, je-li ukotven v naslouchání a aplikaci evangelia. 2) *Spojení s univerzální církví* – cílem každé autentické křesťanské komunity má být napojení na církev. Církev odmítá autentičnost komunity, která sice může vzniknout na základě soukromé iniciativy, ale pokud by se rozvíjela zcela nezávisle na ní, případně pokud by komunita usilovala o vlastní politicko-náboženskou soběstačnost, neuzná ji jako autentickou komunitu.[24] 3) *Přítomnost církevních funkcí* – očekává se, že v komunitě je poskytnut prostor a jsou naplňovány čtyři funkce: a) diakonia, b) služba slova, c) bratrství a sesterství, d) slavení víry. Schází-li některá z těchto funkcí, není skupina pokládána za autentickou křesťanskou komunitu). 4) *Kritérium různosti charismat a služeb* – podpora charismat v kooperaci s kněžími ve farnosti. 5) *Podpora misií.*[25]

Skrze těchto pět kritérií je neinstitucionalizovaná komunita v různé intenzitě a časové souslednosti posuzována ze strany církve, což vede k situaci, že komunita pokud chce zachovat sounáležitost a nebýt vytěsněna z církevního diskurzu, musí alespoň

probíhají aktivity, jež jsou komunitou generovány směrem k vnějšímu prostředí.

23) „Evangelii nuntiandi" – Apoštolská exhortace Pavla VI. Hlásání evangelia z 8. prosince 1975. Cituji podle českého překladu z roku 1990.

24) „Komunity, které se pro svůj sklon ke kritice samy odtrhávají od církve a poškozují její jednotu, mohou se sice nazývat základními komunitami, ale je to označení čistě sociologické. Nemohou se tedy – bez zneužití toho výrazu – nazývat základními církevními komunitami, i když chtějí navzdory svému postoji proti hierarchii zůstat v jednotě s církví. Základní církevní komunity jsou jen ty, které se scházejí uvnitř církve, aby podporovaly její růst." (Evangelii nuntiandi, 1990, s. 44).

25) K těmto kritériím blíže srov. (ALBERICH, Emilio – DŘÍMAL, Ludvík, 2008, s. 143–144)

implicitně začleňovat oněch pět kritérií do svého působení. Kritéria se proto s různou mírou působnosti postupně promítají i do sebeligitimujících zdůvodnění a vlastní prezentace na veřejnosti, včetně proměn „individualizačních" strategií aplikovaných členy komunit.

Tlak vyvíjený ze strany církve se nejviditelněji projevuje v administrativně-správní rovině, tzn. v různé míře intenzity se vede „spor" o kompetence komunity v místě působení. Komunita musí dále reagovat na očekávání či nedůvěru ze strany státních a místních institucí a organizací, které působí v kraji, kde se komunita usadila. Obzvlášť, pokud komunita usiluje o možnost veřejně působit, tzn. chce-li být v dané lokalitě přirozeným centrem kulturního, společenského a duchovního života pro místní obyvatele a za tímto účelem v obci pořádat kulturní a společenské akce, jež mají obnovit nebo založit místní tradici. V neposlední řadě jsou to očekávání jednotlivých členů komunity, která jsou vkládána do společného soužití a působení v komunitě a která mají nesporně zcela individuální charakter.

Komunita Gofer a její postoje k individualizaci

Neinstitucionalizované náboženské komunity se pokoušejí řešit dvojí problém. Na jedné straně je apel na komunitní soužití reakcí na procesy radikální individualizace, na straně druhé věcně reflektují nezájem a nechuť jedinců v pozdní moderně být vystavěn a kontrolován konkrétní náboženskou institucí. Komunita musí paralelně nabízet jak pocit sounáležitosti tak dostatečný prostor pro zachovávání vlastní morální autonomie a individuality. Otázkou je, co jednotliví členové komunity, v tomto případě komunity Gofer, od komunity očekávají a jaké jsou jejich pojetí autentické formy religiozity. Dále pak, nakolik je z jejich strany pociťována a subjektivně hodnocena omezující intervence ze strany náboženské instituce?

Má touha žít v komunitě, to nahlížím jako i osobní povolání, něco, co je mi bytostně vlastní. Ideál komunit, tak jak ho chápu, jsou čím dál různější osobnosti ve stále hlubší jednotě lásky, života, ochoty se sdílet, ale není to v té stejnosti. Žít normální křesťanský život, tj. modlitba, společenství a nějaká služba. A zdá se mi, že člověk, který žije běžným životem ve městě, takové křesťanské diaspoře, vytvořit podmínky k tomu, aby se toto mohlo dít, tak na to už ani čas nevyjde. (...) to není kritika, ale pro mne je to málo. A komunita chce být otevřenou, místem, kam může přijít kdokoli, kdo se cítí osamocen a komu vadí ten strašně zarytý individualismus. (Emil)

*Dostala jsem se do určité fáze svého života, kdy jsem věděla, že musím udělat nějaký rozhodný krok, dát svýmu životu pevný tvar, a věděla jsem vždycky, že chci mít rodinu, ale hrozně dlouho se to nerýsovalo. (...) v té době jsem bydlela v paneláku v *** s nějakýma studentkama a už jsem toho měla dost a rozhodla jsem se, že si chci najít nějaký domov. Věděla jsem, že buď je alternativa koupit si nějaký byt v paneláku v ***, ale to pro mě nebylo vůbec přitažlivý a atraktivní, nebo druhá varianta jít žít sem (do komunity pozn. autora). Bod zlomu byl poetický. Byla jsem v Himalájích a chodila jsem po horách a po vesničkách a ty lidi tam žili tak hrozně pospolu, komunitě. Když jsme byli v té poslední, tak já si tam tak sedla a položila si otázku, proč mě nejvíce z celé cesty zasáhne a fascinuje to, jak ty lidi žijou pospolu, jak si pomáhají a jak si prostě vystačí a jsou bezproblémoví. A já si řekla, že třeba to je takhle i pro mě. A pak jsem přijela a šla do komunity.* (Hedvika).

Já jsem věděla už na gymplu, že něco existuje. Byla jsem tady na nějakých akcích, co komunita pořádala. Pak během vejšky jsem je ani moc nesledovala. Na konci vejšky jsem pak jela s přítelem, a začali jsme sem pak zase jezdit, nějaký dva roky. (...) my jsme vždycky chtěli žít v nějakém těsnějším kontaktu s lidma, nemít jen nějaké to obyčejné přátelství, to nám nikdy nestačilo. A viděla jsem, že v tom městě to pravděpodobně nejde zařídit. Chvíli jsme hledali další lidi, kteří by do toho šli s námi, ale úplně mimo tadytu komunitu. Měli jsme i lidi, co by do toho s námi šli, ale nebyli schopni se rozhoupat. A já se toho bála, protože si myslím, že my nejsme povoláni, abychom to založili. A pak jsem byla pokřtěná a řekli jsme si, že tato komunita má víru, a to je to, co je drží pohromadě. (...) kromě toho mne sem přivedlo i navázání na jednu paní a její neziskovku, která se snaží hodně podněcovat starosty a lidi ke spolupráci a regionálnímu rozvoji a já pro ně teď pracuju. (...) Takže jsme si řekli, že tato komunita je místním duchovním centrem, v kterém chceme být, a zároveň tu můžu dělat projekty, které mne baví. (Jarka)

Já a můj muž jsme odjakživa pobývali vždy v nějakém komunitním prostředí jako třeba trempové. (...) vždycky jsme chtěli žít komunitě, vlastně jsme jen hledali ty lidi, kteří by do toho šli s námi. A doufala jsem, že to je to, co pomůže mně v cestě k Bohu. (Šárka)

Zdá se, že představy členů komunity Gofer o poslání komunity ve vztahu formám seberozvíjení vlastní religiozity ústí do tří základních pozic. (a) komunita jako *nástroj* k seberozvíjení vlastní religiozity, (b) komunita jako *ochranná hráz* a zdroj řádu před indiferentností a epizodičností vnějších podnětů, (c) komunita jako *zdroj* kognitivních a emočních hodnotových orientací s výraznou mírou flexibility při aplikaci konkrétním jedincem, a které jsou zároveň rámovány kontextem dané (katolické) denominace, avšak s vysokou mírou „přizpůsobení" potřebám a očekáváním jedince ovlivňovaného procesy individualizace.

Nedílnou součástí tendencí usilujících o zachování svébytného náboženského prožitku a seberozvíjení je snaha takovouto koncepci nabídnout i vnějšímu světu. To vede k tomu, že se postupně profiluje činnost komunity Gofer do té podoby, kdy hlavním cílem jejího působení se stává práce s mladými lidmi. Tento cíl je nahlížen jako komplementární součást původního záměru, realizace pospolitého života, který ale nebude veden na úkor osobní individuality každého člena. Zacílení na mládež je tudíž pojímáno jako nezbytná součást pro vlastní rozvoj.

„Chceme ukazovat mladým lidem subjektivní rozměr náboženství. Umožňovat jim, aby poznali, že křesťanská spiritualita není něco cizorodého, co do tohoto světa nepatří, ale že je to něco, co je blízké i jejich duchovním zkušenostem, a že přes veškeré obtíže to může

být účinná pomoc pro jejich kvalitní život. Jde nám o takové doprovázení těch, kteří sem přijedou a hledají se, svou cestu. No, a to je potřeba přistupovat ke každému individuálně, aby si našel tu svou cestu, a tak pochopil, po svém, že v životě nejde jen o to, jak se sám prosadím. Ale že je i nějaký duchovní rozměr a že jsou tu i druzí, který nemůže přehlížet nebo je jen využívat. My je samozřejmě nemůžeme nutit, přesvědčovat nebo přemlouvat. Chceme, aby když jsou tady, viděli, jak žijem my (...), a tím je oslovili. (Hedvika)

Záměrem napomáhání mladým lidem v jejich hledání specifického autentického života, který označují jako „doprovázení", není ničím jiným, než jistou formou pastorace. Cíl působit na mládež by se mohl zdát jako pouhá proklamace a přemrštěná ambice. Avšak vzhledem k tomu, že část členů komunity působí jako středoškolští pedagogové a stále existuje pevné napojení na města, odkud členové komunity přišli, je počet návštěv mladých jedinců v komunitě kontinuálním jevem a počet návštěv rozhodně není zanedbatelný.

Abychom porozuměli, jak k procesům individualizace přistupují členové komunity, potřebujeme znát důvod, jenž je vedl k odchodu do komunity. Dokladem toho jsou slova Emila, který ve své (výše citované) výpovědi odkrývá své důvody. Jednak mluví o osobním povolání k životu v komunitě, které lze chápat a vysvětlovat optikou Weberovské koncepce „Beruf". Dále je to jeho položení důrazu na potřebu odejít z města, které svou anonymností, hektičností života nevytváří po jeho soudu dostatečné podmínky jak pro existenci komunity, především ale pro vlastní individuální seberealizaci, které odpovídá nežít „běžným životem ve městě, takové křesťanské diaspoře".

V této odpovědi se skrývá jeden z typických znaků zkoumané komunity. Dokonce lze konstatovat, že jej lze považovat za obecný jev u všech námi doposud zkoumaných komunit. Je to intenzivní rezervovanost a nedůvěra vůči radikálně se individualizující české „městské společnosti". Vytvoření komunity rozhodně není pokusem o návrat k prvotním křesťanským obcím ve smyslu návratu k fundamentům pravosti, ale jedná se o pokus transformovat, respektive tlumit stávající moderní vlivy nedostatečně normativně kontrolované individualizace.

Za tímto účelem postulovala komunita následující záměr, který poměrně jednoznačně shrnuje jedna z členek komunity:

Naší snahou je napomoci všestrannému rozvoji a osobnímu růstu mladého člověka. (...) hlavní důraz je položen na duchovní a etickou rovinu. (...) aby objevovali Boha uprostřed tohoto světa a jeho kultury, aby rozpoznali duchovní hodnoty ve svém vlastním životě a aby objevovali a rozvíjeli vlastní spiritualitu a smysl života. (...) aby si vytvořili vlastní řád života a mohli se seberealizovat. Rádi bychom je naučili kriticky posuzovat různé nabídky, aby se dokázali svobodně rozhodovat. (...) protože mladí potřebují, aby s nimi někdo mluvil o tom, co prožívají, proto tu jsme, abychom jim pomohli pojmenovat jejich činy a rozhodnutí (...). Záměrem je působit jako „duchovní průvodci" mladých během jejich formativního hledání. (...) a naplňovat konkrétním obsahem pravdy víry, jež učí církev. To samozřejmě jde, jen když budeme používat takový jazyk, který bude mladým lidem srozumitelný, a když budeme klást důraz na emocionální prožitek víry a jeho následnou reflexi (...), když zachováme jejich individualitu. (Hedvika)

Komunita akceptuje fakt, že se strategie osvojování náboženských představ, symbolů, norem a hodnot individualizují a že podoby religiozity u jedince mají poměrně nestabilní trvanlivost. Proto jako jeden ze strategických záměrů aplikují přivádění jednotlivců na své (komunitní) území. Aby mohla komunita takový plán realizovat, vytváří programy, které jsou pro účastníky atraktivní. Jedná se tak o formu „svádění" v Bourdieuho duchu (BOURDIEU, Pierre, 1996), která se stává součástí komunitního adaptačního mechanismu.

Jsem si vědom jistého nebezpečí, které by mohlo vést k zjednodušujícímu konstatování, že komunita skrze „zábavné" programy „loví duše".Na základě rozhovorů s účastníky programů, ale i vlastními členy komunity, se ukazuje, že programy pořádané komunitou vzbuzují velkou pozornost. Např. se jedná o komunitní programy jako „Práce a kontemplace", nebo „Setkání s filozofií". Jako důvody zájmu o ně, uvádějí jejich účastníci nejčasteji nevšednost, dobrovolnost, spontaneitu, odlišnost od toho, co znají z běžného života. Společným jmenovatelem tudíž je, že se jedná o zdroj „nesnadno" dostupných zážitků, tzn. účastníci jsou saturováni v oblastech, v kterých se jim podle nich nedostává naplnění. A je v zásadě jedno, preferují-li práci nebo duchovní svět (kontemplace). Zdá se, že mladí pracují (od sekání dřeva, po úklid okolí, malování místností, práce na zahradě atd.) proto, že tuto činnost ve svém běžném (městském) životě neuskutečňují nebo „neznají", protože pocházejí z městských aglomerací. A manuální práce pro ně má, v krátkém časovém horizontu, přídech dobrodružství. Obzvlášť pokud ji vykonávají se svými vrstevníky.

Obdobně je tomu tak s intelektuálními rozpravami o smyslu života, víře, politice, hodnotách, kultuře atd., která pro ně probíhá v neformálním prostředí, evidentně konvenuje jejich potřebě. Výše řečené po mém soudu opět naplňuje ony charakteristiky Bourdieuova „vábení" a „svádění". To je však do značné míry poplatné trendům současné pozdní moderny. To, že se může jednat o kontroverzní, pokud ne kontraproduktivní formu, si uvědomují i členové komunity:

„Hodně mladých, kteří sem přijedou, ať už ze zvědavosti nebo protože je přivede někdo, kdo už tu byl, (...) ať už jsou nebo nejsou věřící, nebo prostě jen hledají, stává se dost, že přijíždějí a nechávají se jen duchovně nebo emočně obsloužit. Někdy je to vyčerpávající, obzvlášť, když jako komunita jsme poměrně malá skupina a není snadné ji rozšířit. (...) ta poptávka mladých nás taky staví před otázku, o co nám jde. Jestli naplňujeme nějaký církevní, pastorační projekt nebo je to sociální projekt? A neničí to náš hlavní záměr, to že chceme být hlavně společenství lidí, kteří touží žít společně s Bohem?" (Jeroným)

Důvod, proč se komunita snaží přivádět mládež na své území, souvisí s jejím přesvědčením, že v dnešní době radikální individualizace je nutné naučit jedince životu ve společenství, tj. vést ho ke spolupráci s druhými, a tím v něm pěstovat sociální citlivost pro problémy druhých a společnosti jako celku. Nedílnou součástí tohoto záměru je v účastnících probudit např. zájem o formy dobrovolnictví. Aby to bylo vůbec možné, jsou některé z aplikovaných komunitních programů cíleny tak, aby učily jednotlivce klást si otázky ve vztahu k dění v současném svět, a to v co nejširších souvislostech.

Souhrnně řečeno, na jedné straně je kladen důraz na pospolitost v činnosti, ale cílem je uchovat individualitu přicházejících, která se projevuje v osobním hledání, tápání, nejistotách, a to formou diferencovaného přístupu. Daný přístup naráží na své limity. Ty jsou dány omezenými možnostmi členů komunity pořád nepřeberné množství akcí a věnovat se všem, kteří přicházejí s plným nasazením po celý rok a kdykoli, kdy do komunity přijíždí někdo z venku. Sami členové komunity vyhodnocují tuto skutečnost jako jeden z rizikových faktorů pro své působení. Proto si stanovili i jistý obranný mechanismus, ideové načrtnutí směřování komunity.

Pro nás je podstatnější určitý způsob bytí, způsob sdílení života s Hospodinem a spolu navzájem. Být tady a teď naplno, to je důležitější než ta konkrétní činnost. Když to řeknu vznešeně, jedná se o kontemplativní přístup k životu. Tento přístup k životu sám o sobě něco vyzařuje a vytváří si nějaké konkrétní formy, které se mohou proměňovat v čase, a na kterých to nestojí. (Jeroným)

Členové komunity vyjadřovali přesvědčení, že kdyby se jim současná forma působení začala vymykat z kontroly, tzn. byla by ohrožena soudržnost komunity, nebo i osobní rozvoj každého z členů, pak komunita změní formu svého působení.

Sociologie už na celé řadě případů demonstrovala, že individualizace je s racionalizací ústředním pilířem moderny (srov. DURKEHIM, Emile, 1973, s. 43–57; DEWEY, John, 1999; LUKES, Steven, 2006). Popsané procesy neodmyslitelně konstituují i myšlení a formy chování příslušníků neinstitucionalizovaných náboženských komunit. Navzdory komunitou proklamativně odmítaného „radikálního individualismu" jsou některé individualizační strategie a projevy akceptovány. Není však jednoznačně patrné, podle jakých kritérií komunita určuje, které individualizační projevy jsou ty správné a které jsou zavrženíhodné.

Možnost rozhodnout se je komplikována skutečností, že sám proces individualizace v sobě skrývá minimálně dvě protichůdné optiky toho, čím vlastně je. A na tento problém narážejí i členové komunity. Na jedné straně se individualizace projevuje v pluralizaci potenciálně realizovatelných životních strategií individua a zároveň na straně druhé je pod individualizací zohledňován aspekt posilování osobní autonomie a autenticity. Tuto skutečnost můžeme doložit i na základě odpovědí členů komunit, ptáme-li se jich, co jim pobyt v komunitách přináší pro jejich vlastní život.

Pro nás je podstatnější určitý způsob bytí, způsob sdílení života s Hospodinem a spolu navzájem. Být tady a teď naplno, to je důležitější než ta konkrétní činnost. Když to řeknu vznešeně, jedná se o kontemplativní přístup k životu. Tento přístup k životu sám o sobě něco vyzařuje a vytváří si nějaké konkrétní formy, které se mohou proměňovat v čase a na kterých to nestojí. (Jeroným)

Ty životní formy musí být hodně jiný, než na jaký jsme byli doposud zvyklí. Ale já nejsem, co se týče církve, revolucionář, já věřím v kontinuitu a tradici, (...) ale tradovat znamená uchovat čerstvé. Je nutné najít životní formu odpovídající dnešní době. Takže to, co my můžeme nabídnout, je zdravý sebevědomí. Můžeme žít z něčeho, co nikdo jiný nemá, z Boha, z odpuštění a lásky. (...) komunita ale nikdy nesmí vymazat jednotlivce, protože cesta k Bohu je vždy osobní cestou (...). (Emil)

Avšak pokud pod individualizací rozumíme vzrůstající vyvazování se subjektu z pevných sociálních vazeb, pak je otázkou, nakolik komunitní život odpovídá tomuto trendu. Případně nakolik je možné označit jej za stav modifikující či naopak odporující individualizaci, obzvlášť je-li proces individualizace nahlížen již ranými sociology prizmatem nárůstu lhostejnosti (srov. SIMMEL, Georg, 2006, s. 13).

Soudobá sociologie rovněž dokládá, že vzestup individualizace v moderních společnostech – jež je atributivně spojována s nezávislostí či svobodou *od* i *k* (BERLIN, Isaiah, 1999, s. 213–279) „čemukoli" – není doprovázena pouze charakteristickým nárůstem neosobní masové společnosti, nýbrž že vzestup množství neosobních vztahů je paralelně doprovázen zintenzivněním osobních vztahů. Nikoli ale ve smyslu pouhé extenze vztahů mezi jedinci, jak by se na první pohled mohlo zdát (srov. LUHMANN, Niklas, 2002, s. 17–18). Existence komunity tomuto trendu zcela odpovídá, protože je schopna vstupovat do neomezeného počtu neosobních interakcí, které jsou na bázi racionální volby, respektive ekonomického kalkulu, a zároveň usilovat o intenzifikaci těch intersubjektivních interakcí, které chápe jako hodnotné a nosné. Tím rozhodně není řečeno, že se jedná o utilitární přístup, kde jsou jako plnohodnotné vztahy pouze ty, které by mohly komunitě přinést profit a výhody.

Je patrné, že reflexe individualizace moderními společnostmi je pluralitní povahy. Nepochybně lze vytvořit typologie, které s větší či menší přesností stanoví hranice mezi dominujícími přístupy výkladu toho, co je individualizace (srov. např. SCHROER, Markus, 2001). Avšak srovnáním dominujících interpretací individualizace vidíme několik možných určujících přístupů. 1) Individualizace je pojímána jako proces vyvazování jedince z tradičních sociálních vazeb, přičemž tento proces je jedinečná příležitost k posílení individuality subjektu, který se tak otevírá příležitostem konstituovat vlastní život po svém (LUKES, Steven, 2006, s. 55). 2) Proces individualizace je interpretován jako proces disciplinace, jenž ústí v něco, co je označováno jako konformistický individualismus (srov. FOUCAULT, Michel 2000 a 2005). Otázkou nyní je, ke kterému výkladovému rámci

má blíže způsob života realizovaný zkoumanou náboženskou komunitou, potažmo jak se proces individualizace projevuje v étosu a formách jednání této komunity.

Dříve, než na tuto otázku budeme moci odpovědět, zastavme se u jedné z obtíží, která komplikuje úvahy o individualizačních strategiích. Onou obtíží je v teoretické rovině reflektovaná polemika vztahu autonomie a autenticity, které jsou chápány jako charakteristické znaky individualizace. Normativní dopady této pře se promítají do koncepce individualizace a jedná se o netriviální spor.[26] Problém je v tom, že v podtextu pře o povahu autonomie a autenticity je skryta více než jedna interpretační forma. To znamená, že původně vymezené výkladové rámce individualizace se dále komplikují dalšími tradicemi výkladu toho, co je autonomie a autenticita.

Autonomie subjektu je chápána jako jeden z pilířů, na nichž je individualizace postavena. Avšak i tento aspekt individualizace podléhá rozdílným interpretacím, které jsou podmíněny minimálně dvěma kulturními tradicemi náhledu na proces nabývání autonomnosti. Na jedné straně stojí myslitelé ovlivnění frankofonní tradicí, na straně druhé teoretici, kteří jsou formováni německým typem myšlení. První proud myslitelů uvažuje o autonomii, tj. svobodě subjektu jako o souboru názorů, přesvědčení a záměrů (s ohledem na dnešní terminologii bychom mohli použít termín „strategie"), jež jsou akceptovatelné a zároveň aplikovatelné v zásadě všemi ostatními. Proti této formě svobody individua stojí alternativní typ autonomie, kořenící v německém romantismu. V tomto kontextu je autonomie nahlížena jako cesta k dosažení jedinečnosti, která je spojena s profilací vlastností konkrétního individua, jež mu umožňují se odlišovat od druhých (HONNETH, Axel, 2008, s. 178).

Proces individualizace, který v sobě zahrnuje dvě tradice, jež své naplnění nacházejí v distinkci mezi autonomií a autenticitou, je spojen s odlišným akcentováním dvou konstitutivních idejí, a to ideje svobody a rovnosti.[27] V zásadě se ale jedná o kombinaci dvou odlišných principů. Výsledkem je, že přestávají platit i doposud předpokládané podoby institucionalizované individualizace spojované s atomizací, osaměním či rozkladem mezilidských vztahů (BECK, Ulrich – BECK-GERNSHEIM, Elizabeth, 2009). Jediné, co lze podle zmiňovaného Becka konstatovat o individualizaci, je poznatek, že tento termín označuje „zrušení" a „vystřídání" doposud známých společenských forem. A ani znalost genealogie tohoto procesu neříká nic víc, než že se jedná o proměnlivý fenomén.

Aplikujeme-li výše uvedené na komunitu Gofer, pak první otázka, na kterou je nutné odpovědět, je, co míní členové komunity tím, když mluví o zachování individuality a odmítání radikálního individualismu. Mohli bychom totiž vyslovit dotaz, zda působení jedinců v komunitě není jen skrytým vztahováním se výlučně k vlastnímu já, byť vznosně zaobaleno do náboženské terminologie. Ještě jinak řečeno, ptáme se, zdali úsilí náboženských komunit o nábožensky/spirituálně vedené formy soužití skutečně představují „alternativní" formu života pro radikálně individualizovanou společnost se zachováním některých aspektů spojovaných s procesy individualizace. Nebo, zda se nejedná o (neuvědomovanou) formu touhy pouze po vlastním „duchovním růstu". Případně není-li život v komunitě pokusem, jak utlumit individualitu jednotlivých členů ve prospěch pospolitého života, kde individuum je podřízeno společnosti.

Z odpovědí a pobytu v komunitě vyplývá: členové komunity jsou bytostně přesvědčeni, že pobyt v komunitách jim poskytuje prostor pro naplnění individuální tužby po duchovním zrání. Diferenciace pozic, nároků a požadavků od jedince vůči komunitě a obráceně vytváří poměrně složitou síť vztahů, které se však vyznačují poměrně velkou volností v prosazování individuálních tužeb tak, jak jsou prezentovány v běžném diskursu.

Faktem je, že členové zkoumané komunity sdílejí společný prostor, určitou část svých finančních prostředků a pracovní kapacity určené pro naplňování společného záměru. Avšak existují značné možnosti pro odlišné formy seberealizace. Důkazem toho je např. zachování zaměstnání částí členů komunity. Ti za svou prací pravidelně dojíždí a jsou tak vnějším světem kontinuálně „nuceni" aplikovat preferované formy individualizace jako je osobitost, samostatnost, kreativnost atd. Zjednodušeně řečeno – vše, co je nahlíženo jako základ atomizace, egoizace a zúžení horizontu smyslu individuálního života.

26) Existují autoři, kteří spor o povahu a vztah mezi autonomií a autenticitou nahlížejí jako zavádějící. Odmítají striktní dělení na autonomní a autentické jednání s odůvodněním, že se jedná o redundantní dělení, které pouze „množí jsoucna", jelikož spíše než o rozdíl autonomie versus autenticita se jedná o rozlišení dvou variant autonomie. Danou distinkci lze pojímat jako dvě strany téhož procesu (HABERMAS, Jürgen, 1992, s. 128). Habermas původně autonomní a autentické jednání pojímá jako dva komplementární zdroje jím definovaného komunikativního jednání. Později tento přístup modifikuje a autonomii s autenticitou rozlišuje jako odlišné typy realizace morálního individua. Blíže k tomu srov. (FERRARA, Alessandro, 1997, s. 85–96).

27) Požadavek na přítomnost kritérií rovnosti a svobody – jako nezbytných předpokladů individualizace subjektu – je napojen na následující polemiku. Princip rovnosti v možnostech naplnění individuálních plánů je brán jako neosobní duchovní princip, pod nímž se rozumí všeobecný univerzální rozum, čímž se otevřela cesta k radikální formalizaci, respektive k formalizaci individualizace. To je však v přímém rozporu s ideou svobody coby principu garantujícího nárok na vlastní individuální stanoviska. Vznáší se tak nárok na realizaci individuálních morálních, sociálních či politických stanovisek, tj. vlastních představ o povaze dober každého subjektu. Na jedné straně se vyzdvihuje princip svobody, pro který je charakteristická asymetrická povaha (to znamená, že v rámci společenských podmínek se svobodné jednání vyznačuje nerovností mezi subjekty interakce), na druhé straně se aplikuje princip rovnosti, jehož atributivním znakem je požadavek na symetrii. Kombinace „dynamického" a „statického" principu se stalo nedílnou součástí dialekticky působících strategií individualizace (srov. VÁNĚ, Jan, 2007b. s. 132–136).

Členové komunit s plným vědomím ostatních členů realizují vlastní volnočasové aktivity. Samozřejmě existuje soubor pravidel a požadavků, které jsou konstitutivní bází pro chod komunity a které jsou vyžadovány. Komunitní život tak v různých formách umožňuje podržení individuálních orientací a zájmů nezávisle na potřebách komunity, i když pochopitelně občas dochází ke konfliktním prolnutím mezi potřebami komunity a daného člena. Zdá se, že jednotliví členové poměrně bez problémů přecházejí mezi formami identit a příslušnostmi ke konkrétním skupinám – sociálním, pracovním, zájmovým. Komunitní soužití je tudíž „jen" jednou (nepochybně důležitou) z forem naplňování osobních cílů, přičemž komunitní kooperace není nahlížena jako jejich omezení a obráceně. Jediné, co můžeme s určitostí konstatovat, je, že nadřazování komunitní formy života nad individuum je neopodstatněn. Otázka v jaké míře se její koncepce života promítá do podob a forem sebechápání a seberealizace individua a jakým způsobem je případný proces individualizace dlouhodobě rámován rozhodně nelze v dané chvíli generalizovat.

Závěr

Cílem této stati bylo přiblížit přístup zkoumané neinstitucionalizované náboženské komunity k problematice individualizace a religiozity. Můžeme konstatovat, že to, co se v rané fázi vzniku komunity jevilo jako nástroj vymanění se či vzdoru vůči formám konformní individualizace či radikálního individualismu české společnosti a co mělo (zdánlivě paradoxně skrze komunitní život) vést k nalezení vlastní autonomnosti, generuje jen další formu individualizace. Ta spočívá v tom, že formy soužití vedou k intenzifikaci personálních vztahů, jejichž svébytnost je nahlížena jako projev autenticity. Té lze dosáhnout pouze skrze specifický přístup konkrétního individua, jehož vklad je pro tuto formu vztahů neodmyslitelný včetně všech zvláštností utvářených v procesu sebenalézání. Členové komunity usilují o kombinaci komunitních prvků se zachováním prostoru pro vlastní seberealizaci, přičemž tento proces chápou jako cestu k naplnění individuální svébytnosti. Zároveň ale komunitní život umožňuje – kromě prozatím nahlížené alternativní formy individualizace uvnitř komunity – některým jedincům odolávat přemíře tlaku spojovaného s moderním požadavkem být sám sebou, tj. autonomní individualitou za každou cenu.[28]

Přesto není zcela jasné, zda to, co mělo sloužit jako alternativa vyprázdněným či příliš skličujícím formám individuální svobody coby původní alternativy deinstitucionalizace, nepodlehne stejnému procesu. Totiž zda se neinstitucionalizované náboženské komunity nestanou vyžadovaným vzorovým typem chování, který zároveň bude sloužit jako nástroj legitimizace jisté formy religiozity. Do budoucna se jako problém jeví moment, kdy se s nastoupeným modelem života začne konfrontovat další generace, tj. děti členů komunity. Společným jmenovatelem předešlých dotazů je, zda se soudobá forma působení neinstitucionalizovaných komunit nestane do budoucna jen další formou institucionalizované individualizace?

28) K problematice, kdy soudobé, moderními společnostmi vyžadované, individualizační strategie vedou k depresi až autodestrukci viz (HEESEL, Aike-GEYER, Michael-BRÄHLER, Almar, 1999).

Literatura:

ABRAMSON, Paul R. – INGLEHARD, Ronald (1995): *Value Chang in Global Perspective.* Michigan: University of Michigan Press.

ALBERICH, Emilio – DŘÍMAL, Ludvík (2008): *Katechetika.* Praha: Portál.

BECK, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft: auf dem Weg in eine andere Moderne.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BECK, Ulrich – BECK-GERNSHEIM, Elisabeth. (2009): *Individualization.* London: Sage.

BAUMAN, Zygmunt (2004): *Individualizoná společnost.* Praha: Mladá fronta.

BECKFORD, James – RICHARDSON, James (2007): „Religion and Regulation", in: Beckford, James – Demerath III., N. J. (eds.). *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion,* London: Sage, s. 396–418.

BELL, Colin – NEWBY, Howard (1974): *The Sociology of Community.* London: Routledge.

BERGER, Peter L. (1974): „Some second thoughts on substantiveversus functional definitions of religion. in: *„The Scientific Study of Religion.* No. 13: 125–133.

BERGER, Peter L. (1997): *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti.* Brno: Barrister & Principal.

BERGER, Peter L. – LUCKMANN, Thomas (1999): *Sociální konstrukce reality.* Brno: CDK.

BERGER, Peter L. (1999): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics.* Washington: Ethic and Public Policy Center – W.B. Eerdmans Pub. Co.

BERLIN, Isaiah (1999): „Dva pojmy o svobodě", in: týž, *Čtyři eseje o svobodě,* Praha: Prostor, s. 213–279.

BOURDIEU, Pierre (1996): *O svádění.* Olomouc: Votobie.

BRÉCHON, Pierre (2007): „Gross-National Comparisons of Individua Religiosity", in: Beckford, James – Demerath III., N. J. (eds.). *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion,* London: Sage, s. 463–489.

BRUHN, John (2005): *The Sociology of Community Connections.* New York: Springer.

BRZOBOHATÝ, Lukáš – ŠTURSA, Lukáš (2002): „Děti Ježíšova srdce", in: *Dingir 2/2002,* s. 12–14.

BRZOBOHATÝ, Lukáš – ŠTURSA, Lukáš (2003): „Nevyzpytatelné cesty páně", in: *Dingir 4/2003,* s. 116–119.

CASANOVA, José (1994): *Public Religion in the Modern World.* Chicago-London: University of Chicago Press.

DAVIE, Grace (1994): *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging.* Oxford: Blackwell Publisher.

DAVIE, Grace (2002): *Europe: The Exceptional Case: Parametrs of Faith in the Modern World.* London: Dartan, Lngmann and Todd.

DAY, Graham (2006): *Community and everyday life.* Londond – New York: Routledge.

DENZIN, Norman. K. – LINCOLN, Yvonna. S. (2005): *The Sage Handbook of Qualitative Research.* Thausand Oaks – London – New Delhi: Sage.

DEWEY, John (1999): *Individualism Old and New.* Prometheus Books.

DURKEHIM, Emile (1973): „Individualism and the Intellectuals", in: DURKHEIM, Emile, *On Morality and Society.* Chicago – London: University of Chicago Press, s. 43–57

Evangelii nuntiandi – Apoštolská exhortace Pavla VI. 8. prosince 1975. Praha: Zvon 1990.

FERRARA, Alessandro (1997): „Autenticita a projekt moderny", in: VELEK, Josef (eds.). *Etika autonomie a autenticity*. Praha: Filosofia.

FOUCAULT, Michel (2000): *Dohlížet a trestat*. Praha: Dauphin.

FOUCAULT, Michel – CHOMSKY, Noam – ELDERS, Fons. (2005): *Člověk, moc a spravedlnost*. Praha: Intu.

FURSETH, Inger – PAL, Repstad (2006): *An Introduction to the Sociology of Religion. Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot: Ashgate.

FRIEDRICHS, Jürgen (eds.) (1998): *Die Individualisierungsthese*. Opladen: Leske&Budrich.

GEORGE, Alexander – BENNETT, Andrew (2005): *Case Studies and Theory Development in the Social Sciences*. Cambridge: Belfer Center for Science and International Affairs.

GERRING, John (2004): „What Is a Case Study and What Is It Good for?", in: *American Political Science Review*, Vol. 98, No. 2, s. 341–354

HABERMAS, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HERVIEU-LÉGER, Daniele (2000): *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.

HESSEL, Aike. – GEYER, Michael. – BRÄHLER. Elmar. (eds.). (1999): *Gewinne und Verluste sozialen Wandels. Globalisierung und deutsche Wiedervereinigung asu psychosozialer Sicht*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

HONNETH, Axel (2008): „Paradoxy individualizace", in: týž (eds.), *Zbavovat se svéprávnosti*. Praha: Filosofia.

HREŠANOVÁ, Ema (2008): *Kultury dvou porodnic: etnografická studie*. Plzeň: ZČU.

KEHL, Medard (1996): *Kam kráčí církev? Diagnóza doby*. Brno: CDK.

KÖNIG, René. (1968): *The Community*. New York: Schrocken Books.

KNOBLAUCH, Hubert (1999): *Religionssoziologie*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.

Kodex kanonického práva. Praha: Zvno 1994.

LUCKMANN, Thomas (1967): *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.

LUHMANN, Niklas (2002): *Láska jako vášeň. Paradigma Lost*. Praha: Prostor.

LUKES, Steven. (2006): *Individualism*. Colchester: ECPR Press.

LUŽNÝ, Dušan. (2005): „Sekularizace, individualizace a veřejné náboženství", in: HANUŠ, Jiří – VYBÍRAL, Jan. *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: CDK, s. 109–111.

LUŽNÝ, Dušan – VACLAVÍK, David (2010): *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*. Brno: Malvern.

NEŠPOR, Zdeněk (eds.) (2004): *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha: Sociologický ústav AVČR.

NORRIS, Pippa – INGLEHARD, Ronald (2007): *Sacred and Secular*. New York: Cambridge University Press.

POLLACK, Detlef – PICKEM, Gert (2007): „Religious individualization or secularization? Testing hypotheses of religious change – the case of Eastern and Western Germany", in: *The British Journal of Sociology*, Vol. 58, No. 4, s. 603–632.

SCHROER, Markus (2001): *Das Individuum der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SIMMEL, Georg (2006): *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha: Slon.

VÁNĚ, Jan – KREIDL, Martin (2001): „Přehled výzkumů mapujících religiozitu v ČR po r. 1989", in: SDA-Sociologický datový archiv 3–4/2001, s. 1–5.

VÁNĚ, Jan (2007a): „Ekologické prvky v náboženských komunitách aneb ekologie jako nástroj k znovuzískávání ztraceného sakrálního prostoru", in: *Sakra aneb rukověť religionisty 1/2007*, s. 40–55

VÁNĚ, Jan (2007b): *Proměny spravedlnosti*. Plzeň: Nakladatelství a vydavatelství Aleš Čeněk.

VÁNĚ, Jan – KALVAS, František (2009): „Katolická církev v ČR a nastolování veřejné agendy aneb rozhovory se třemi zástupci české katolické církve", in: *Pracovní texty Katedry sociologie FF ZČU č. 03/2009*. (el. http://kss.zcu.cz/texty.php)

ZIEBERTZ, Hans-Georg (eds.) (2001): *Religious Individualization and Christian Religious Semantics*. Berlin-Hamburg-Münster: LIT.

147—153

rozhovor

Ivo Budil
Zdeněk Salzmann

Ivo Budil

Rozhovor s profesorem Zdeňkem Salzmannem

Za jakých okolností jste odcestoval do Severní Ameriky?

Odpověď na tuto otázku zahrnuje zajímavý příběh a dokládá pravdivost pořekadla, že „líná huba, holé neštěstí", nebo ukazuje, jak jedna věta může změnit celý život. Během léta 1947 pobývala díky finanční podpoře *World Student Service Fund* (WSSF) skupina přibližně dvaceti amerických studentů v Československu. *World Student Service Fund* (WSSF) byla americká fundraisingová organizace sídlící v New Yorku. Jejímž posláním bylo pomáhat evropským univerzitám a jejich studentům postiženým následky druhé světové války. Československo představovalo zemi, jejíž studenti zvláště utrpěli – nacisté okupovali Československo v březnu 1939 a v listopadu téhož roku zavřeli všechny vysoké školy v Čechách a na Moravě.

Nabídl jsem americkým návštěvníkům své služby jako neplacený dobrovolný průvodce především proto, abych se zdokonalil v angličtině. Studoval jsem anglický jazyk čtyři roky na gymnáziu, ale i když jsme četli všechno možné z klasické anglické literatury, neuměli jsme v angličtině požádat ani o kávu.

Když se skupina studentů (včetně mě) vracela ze Slovenska do Prahy, setkala se na Wilsonově nádraží s tajemnicí WSSF (jmenovala se Clara Shapiro). Přijela do Evropy, aby nalezla a pozvala do Spojených států studenta ochotného pracovat pro WSSF. Měl vyprávět americkým vysokoškolským studentům o útrapách, které museli snášet během německé okupace, a vyzývat je, aby přispěli finančně WSSF a ulehčili tak alespoň částečně strádání svých evropských kolegů. Moji američtí přátelé byli velmi spokojeni

s mými službami a řekli Kláře, že bych se na tuto práci hodil. Očividně se jí návrh líbil, ale měla ještě nějaké nabídky z Polska. V tomto okamžiku, aniž jsem příliš přemýšlel o tom, co říkám, jsem prohlásil, že jestliže bych byl pozván, zaplatil bych cestu z Prahy do New Yorku a zpět sám. To znamenalo přispět WSSF asi 300 dolarů (pokud si pamatuji částku přesně), což mělo pokrýt cestovní náklady z Prahy do Southamptonu v Anglii a odtud do New Yorku na téže lodi, na níž studenti přijeli do Evropy. Na Kláru udělala moje nabídka takový dojem, že se jí podařilo na místě sehnat psací stroj a ihned mi napsat oficiální pozvání, díky němuž jsem získal americké vízum. A bylo to!

Zmíněná loď, S.S. Marine Tiger, to nebylo žádné luxusní plavidlo typu Queen Mary – šlo o upravenou loď pro převoz vojáků, která nezahrnovala nic víc než obrovskou noclehárnu, koupelny a velkou jídelnu sloužící velkému množství amerických studentů včetně skupiny, pro kterou jsem pracoval a jež v létě navštívila Československo. Neměl jsem peníze na zaplacení cesty, ale můj strýc, který vlastnil lékárnu v malém západočeském městě, mě založil a já tak mohl odjet. Přistál jsem v New Yorku 10. září 1947.

Vrátil jste se domů po půlroce ve službách WSSF?

Když mé cestování po Spojených státech amerických v lednu 1948 skončilo, řekl jsem si, že by nebylo špatné studovat před návratem domů jeden semestr na nějaké americké univerzitě. (V té době cesta z Československa do Spojených států amerických byla něčím naprosto neobvyklým a já si vůbec nebyl jist, že se vůbec do Ameriky někdy znovu podívám). Ale protože jsem již nedostával plat od WSSF, neměl jsem žádné peníze, které by stály za řeč. Strávit semestr na univerzitě vyžadovalo zaplatit školné, stravu, ubytování, učebnice a různé maličkosti. Co jsem měl dělat? Napsal jsem profesoru Vladimíru Skaličkovi z Karlovy univerzity v Praze a požádal jej o doporučující dopis kvůli finanční podpoře. Po válce jsem navštěvoval několik jeho kurzů a věděl jsem, že je obeznámen s mými vědomostmi a zájmem o jazykovědu, kterou přednášel. On si však uvědomil, že v zemi, kde není znám, ani ten jeho sebelepší doporučující dopis nikomu moc nepomůže. To, co udělal, bylo ale velmi účinné. Napsal slavnému lingvistovi Romanu Jakobsonovi, který tehdy učil na Kolumbijské univerzitě, a požádal jej o pomoc. Jakobson (jenž společně s několika badateli založil v roce 1926 proslulý Pražský lingvistický kroužek) mi dokázal promptně telefonicky zajistit studijní pobyt na *Indiana University* v Bloomingtonu, kde jsem nejenom získal stipendium, ale odpustili mi i školné. Zmíněná vysoká škola byla známá svým programem zaměřeným na indiánské jazyky, který založil Carl F. Voegelin, editor *International Journal of American Linguistics*. A tak jsem byl díky Skaličkovi a Jakobsonovi finančně zabezpečen na další půlrok.

Když se mě na jaře 1949 profesor Voegelin zeptal, jaké téma bych si rád zvolil pro svoji dizertační práci, odpověděl jsem, jako rodilý mluvčí českého jazyka, že bych považoval za nejvhodnější látku z bohemistiky. Voegelin řekl něco v tomto smyslu: *„Proč to nenecháte slavistům? Přál bych si, abyste odjel v létě do Wyomingu a začal zpracovávat gramatiku řeči Arapahů, o které nevíme téměř nic. Zajistím, abyste dostával finanční podporu, dokud práci nedokončíte."* V té době jsem byl ještě příliš nesmělý na to, abych se hádal s profesory, a tak jsem přijal. Ale musím přiznat, že se mi zadání práce líbilo. Jako vášnivý čtenář mayovek jsem se zajímal o indiány již v dětství a nyní jsem se chystal studovat je tváří v tvář. A tak jsem v červnu 1949 opustil Bloomington, abych strávil mezi „rudými tvářemi na Divokém západě" prvních pár měsíců z mnoha dalších.

Ačkoliv moje disertace *Nástin arapažské gramatiky* je jazykovědná studie, považuji se za lingvistického antropologa, protože zastávám holistickou tezi, že vše se vztahuje k lidskému chování a že všechny jazyky jsou spojeny a provázány s kulturou, které slouží. Ne že bych tento holistický nebo kontextuální přístup pouze hlásal, ale obhajuji jej ve své učebnici lingvistické antropologie nazvané *Language, culture, and society: An introduction to linguistic antropology*, která se záhy objeví v pátém americkém vydání a jež byla přeložena do dvou dalších jazyků.

V letech 1948 až 1949 se odehrály dvě události, které – obdobně jako mě jedna věta dostala do Ameriky – změnily můj budoucí život. První z nich byl komunistický převrat v Československu, po kterém nebyly vyhlídky pro syna z buržoazní rodiny pochopitelně nejrůžovější. Druhou byla moje svatba s mladou Američankou. Nešlo o sňatek z rozumu – získal jsem již status uprchlíka a po pěti letech jsem se stal americkým občanem. S manželkou jsme svoji téměř jednašedesát let.

Proč jste se rozhodl pro studium a profesi antropologa?

Nejdříve menší vysvětlení: Antropologie je ve Spojených státech amerických mnohem obsáhlejší než obor, který byl v České republice donedávna nazýván *antropologií*. V Severní Americe tato disciplína zahrnuje kromě množství dílčích specializací čtyři hlavní odvětví, která zahrnují archeologii, kulturní a sociální antropologii, fyzickou neboli biologickou antropologii a lingvistickou antropologii. Stal jsem se antropologem prostřednictvím jazykovědy.

Již jako student gymnázia v Truhlářské ulici jsem se velmi zajímal o český jazyk a četl jsem takové odborné časopisy jako *Naše řeč* a *Slovo a slovesnost* a byl jsem excerptorem *Příručního slovníku jazyka českého* vydávaného v letech 1935 až 1957 Českou akademií věd a umění. Když jsem v únoru 1948 přijel do Bloomingtonu, abych se zapsal do druhého semestru, byl jsem „adoptován" katedrou antropologie, jejímž vedoucím byl výše zmíněný profesor Voegelin, odborník na indiánské jazyky. Vzhledem k tomu, že jsem strávil dva roky na Karlově univerzitě, nemluvě o velmi náročné výuce na gymnáziu, jsem byl přijat na magisterské studium. Když mi univerzita udělila stipendium i pro akademický rok 1948–1949, rozhodl jsem se pobyt ve Spojených státech prodloužit a začal jsem připravovat diplomovou práci *Metoda pro analýzu číselných systémů* (vlastně jsem na toto téma napsal článek, který byl přijat jako diplomka).

Kdo na Vás měl největší intelektuální vliv? Jak vás oslovil nedávno zesnulý francouzský antropolog Claude Lévi-Strauss, který obdobně jako Vy dobře znal učení Romana Jakobsona?

To není jednoduchá otázka, protože se pokládám za eklektika. Nicméně, přednášky členů Pražského lingvistického kroužku, které jsem navštěvoval jako student gymnázia během druhé světové války, mě získaly pro holismus a strukturalismus, to znamená pro přesvědčení, že studium určitého fenoménu spočívá ve zkoumání, jak jsou dílčí části systému vzájemně provázány a spjaty v rámci určitého typu struktury, která má být odhalena.

Druhým hlavním vlivem, v mém životě mnohem pozdějším, byla etnověda *(ethnoscience)* jako přístup ke studiu kultury. Rovněž etnověda má vztah k lingvistické antropologii, protože zkoumá, jak jsou prvky různých kulturních oblastí společnosti uspořádány, přičemž tato organizace je studována prostřednictvím pozorování, jak zmíněné prvky klasifikují příslušníci dané společnosti. Etnověda je postavena na předpokladu, že veškeré chování, vztahy a rysy rozeznatelné jako kulturně výrazné by měly být pojmenovány, to znamená identifikovány pomocí určitého slova. Vzhledem k tomu, že tento přístup spočívá v analýze kulturních jevů z hlediska těch, kteří zkoumanou společnost vytvářejí, jde o emickou metodu. (Tím nijak nechci snižovat etický přístup, objektivní pohled na společnost zvenčí, protože pouze spojení obou metod umožňuje nejdůkladnější popis lidských kultur).

Pokud jde o slavného francouzského strukturalistu Clauda Lévi-Strausse, byl to bezpochyby velmi podnětný badatel s tvořivou představivostí *sui generis*. Určitě bychom neměli vynášet zevšeobecňující soudy o národním charakteru (to je dnes anachronismus), ale Francouzi mi vždycky připadali poněkud nesrozumitelní, esoteričtí a přesmíru filosofičtí, zatímco Češi (a mimochodem rovněž Američané) jsou mnohem více praktičtí a empiričtí. Tedy, Lévi-Straussova znalost světových mytologií pravděpodobně nemá sobě rovného, ale měl jsem vždy pocit, že vybírá takové aspekty, které vyhovují jeho teoriím, zatímco jiných si nevšímá. Doufám, že mnozí čtenáři se mnou budou souhlasit, když označím Lévi-Strausse za „brilantního kejklíře provádějícího kouzelnické kousky".

Můžete našim čtenářům, kteří ve své většině nejsou antropology, stručně říci, co je to vlastně lingvistická antropologie, kterou se zabýváte?

Jednoduchá definice lingvistické antropologie může například znít, že je to studium jazyka v jeho biologickém i sociokulturním kontextu, nebo vztah jazyka ke kultuře a společnosti. Specifičtěji – a nyní čerpám z obsahu své učebnice lingvistické antropologie – mezi tématy (nikoliv všemi, ale těmi, které jsou nejvíce reprezentativní), které pokrývá, nalezneme komunikaci a její kanály, původ jazyka, rekonstrukci protokultur a „pravlastí" na základě lingvistických důkazů, jazykové varianty (styly, změny kódů sdělení, kreolština a pidžin, způsoby oslovení a zdravení), řeč a gender, etnografie komunikace, jazyková ideologie, nonverbální komunikace a otázky mezikulturní komunikace. Zcela zřetelně je to pěkně rozsáhlé a důležité dílčí odvětví antropologie a úvodní kurzy lingvistické antropologie zabírají na amerických vysokých školách celý semestr.

Uskutečnil jste řadu terénních výzkumů, zejména mezi Arapahy, ale také v českých vesnicích v Rumunsku, jihočeské obci Komárov a jinde. Jak Vás setkání se zmíněnými komunitami osobně obohatilo?

Obvyklá odpověď na tuto otázku je říci, že studium kulturních rozdílů mezi mnoha společenstvími (kmeny, populacemi) v různých částech světa je zajímavé. Na druhé straně bych rád podtrhl, že navzdory dlouhodobému sklonu zdůrazňovat bohatství rozmanitosti světových jazyků a kultur lze s úspěchem tvrdit, že jazyky a kultury jsou v zásadě velmi podobné. Připomínaje koncept „psychické jednoty lidstva", který předložil poslední antropolog vybavený encyklopedickými znalostmi svého oboru, Alfred L. Kroeber, jsem nedávno napsal krátký článek nazvaný *Podobnosti v rozdílnosti* (dosud nezveřejněný), ve kterém jsem se zabýval kulturní a jazykovou jednotou lidstva. V době, kdy je stále větší počet světové populace náchylnější vyvolávat konflikty, by idea, že všichni lidé a jejich životní způsoby jsou ve svém základu více shodné než odlišné, měla mít určitou hodnotu.

Antropologií se zabýváte řadu desítek let a Vaše učebnice lingvistické antropologie měla celosvětový ohlas. Jak vidíte budoucnost této vědní disciplíny v České republice a ve světě?

První věta Vaší otázky je příliš zdvořilá, ale děkuji za ni. Pokud výsledky výzkumu lingvistické antropologie naleznou praktické uplatnění, bude mít další rozvoj této subdisciplíny – zejména v zemích, které mají multietnický a multilingvistický ráz – cenu. Ale pomyšlení, že něco z práce, kterou jsem si já a jiní zvolil, žije také mimo učebny a univerzitní knihovny, je mimořádně uspokojující. Na jedné z místních univerzit mě požádali, abych pohovořil o tom, co jsem udělal pro prodloužení života jednoho specifického indiánského jazyka, jemuž jsem věnoval léta výzkumů (arapažština), a následně pro přetrvání etnického povědomí jeho mluvčích. Ale jsou zde i další možná využití – například minimalizovat potenciální problémy vyplývající z mezikulturního dialogu, soudních řízení a jazykové politiky v multilingvistických státech – abych zmínil jen ta nejužitečnější.

Do Československa (České republiky) jezdíte celkem pravidelně. Jak hodnotíte za tato léta proměny české společnosti?

Někdy v roce 1949, když jsem žádal na českém konzulátu v Chicagu o prodloužení svého povolení k pobytu ve Spojených státech, bylo mi řečeno, že můj pobyt v Americe není považován za nezbytný a že bych měl konzulátu sdělit, kdy a jakým způsobem se vrátím do Československa. Odpověděl jsem, že jsem se právě oženil s americkou občankou, která jako jediné dítě nemůže opustit své starší rodiče, a proto se nemohu – navzdory jejich požadavku – do Československa vrátit.

Úmyslně jsem neřekl, že se nevracím z politických důvodů. Můj otec zemřel v roce 1948, moje matka osaměla s mojí mladší sestrou a nemyslel jsem si, že bych měl být politickým „hrdinou za pecí" a poskytnout tak režimu příležitost perzekvovat ji kvůli mému odmítnutí návratu z politických důvodů. Nicméně jsem byl odsouzen *in absentia* na jistou dobu do vězení (již si nepamatuji podrobnosti), a nemohl jsem matku navštívit, dokud se politická situace nezměnila.

O šestnáct let později, v roce 1965, bylo mé žádosti o vízum do Československa konečně vyhověno, aniž mi sdělili důvod této změny. Od té jsem navštěvoval svou rodnou zemi téměř každoročně a v jednom roce jsem přijel dokonce dvakrát. Občas jsem přijížděl jenom za svojí sestrou a její rodinou, jindy jsem to spojil s pracovním pobytem.

Kromě toho jsem na jaře 1970 působil jako hostující profesor na *Albert-Ludwigs-Universität* v německém Freiburgu, přednášel jsem v letním semestru 1982 na Univerzitě v Pittsburghu a v zimním semestru 1982 jsem hostoval na Yaleově univerzitě.

Když jsem roku 1989 odešel z *University of Massachusetts* do penze, odstěhoval jsem se do Arizony, a asi šestnáct let jsem učil vždy v zimním semestru na *Northern Arizona University* ve městě Flagstaff, zhruba hodinu cesty od Sedony, kde žijeme. Přibližně devět nebo deset let jsem přednášel v letním semestru na částečný úvazek na Karlově univerzitě a tři roky na Západočeské univerzitě v Plzni a Univerzitě Pardubice. Několikrát jsem dokonce působil jako hostující profesor na třech českých vysokých školách.

Co si myslím o změnách, které proběhly v české společnosti od doby, kdy jsem opustil zemi? Odpověď by si bezpochyby zasloužila celý článek, ale pro občasného návštěvníka, který nežije v České republice a má nezbytně zkreslený pohled na místní život, je příliš riskantní uchylovat se k jednoznačným soudům. Je nepochybné, že svoboda, díky níž si každý říká, co chce, čte to, co si přeje, kupuje to, po čem touží, a cestuje podle libosti, je cenný dar, zejména pro společnost, která kdysi žila za těchto podmínek. Ale důraz na materiálno se může stát přemrštěný. Podle toho, co denně čtu na českých zpravodajských serverech, mám dojem, že místní politická scéna je poněkud rozháraná.

Mluvíte výbornou češtinou, Váš anglosaský přízvuk je jen trochu rozeznatelný. Přemýšlíte anglicky, nebo česky?

Musím se přiznat, že jsem nikdy nepřemýšlel o tom, kterým jazykem myslím. Nyní, když se ptáte, si uvědomuji, že je to bezpochyby angličtina. Když jsem měsíc v České republice, se však zjevně přeorientuji na myšlení v češtině, protože po příjezdu do Spojených států občas mluvím na svoji manželku česky, aniž si to uvědomím, nebo použiji to, co nazývá „nezvyklou anglickou syntaxí", a to samozřejmě ukazuje, že jsem stále schopen myslet česky.

Sledujete soudobou českou literaturu, filmové, výtvarné nebo hudební umění?

V Arizoně jsme daleko vzdálenější od zdrojů dovážené české kultury, než jsou lidé v New Yorku nebo Chicagu, ale má osobní „česká knihovna" je velmi dobrá. Vlastním několik set svazků české prózy a poezie, díváme se na české filmy, kdykoliv je dávají v blízkém městě, a mám dobrou sbírku nahrávek české hudby. Docela často poslouchám *Prodanou nevěstu*, což je má oblíbená opera (a vždy se divím, proč ji Smetana ze všech svých oper měl nejméně rád), *Slovanské tance* od Antonína Dvořáka (každý ze všech šestnácti je klenot) nebo Sukovu *Serenáda pro smyčce*.

Moje sbírka literatury zabývající se českým jazykem je velmi pozoruhodná, smím-li to tak říct. Mám všechny gramatiky, počínaje Dobrovského *Lehrgebäude der böhmischen Sprache* (1819), všechny slovníky, od původního Jungmannova pětidílného *Slovníku česko-německého* (1834–1839), všech pět svazků *Českého jazykového atlasu*, všech dvaadevadesát svazků *Naší řeči* – a tak dále, celkem stovky svazků. Jen málo velkých amerických univerzitních knihoven je takto vybaveno.

Podnícen Werichovou výzvou, aby někdo přeložil *adekvátně* do angličtiny české spojení *kulaťoučké jablíčko*, začal jsem psát článek o fantastickém bohatství určité třídy českých odvozenin, pravděpodobně neexistujícím v jakémkoliv jiném jazyce. Jenom malý příklad působivé mnohosti deminutivních a augmentativních forem slova pes: *pesan, psisko, psiště, pejsan, pejsánek, pejsek, pejsíček, psíček, psík, pejsáneček,…* každá z nich se vyznačuje specifickou expresivní konotací. Chci říci, že na rozdíl od angličtiny si lze hrát s češtinou, jako by to byly varhany.

Existuje návod, jak si i ve zralém věku zachovat plnou intelektuální svěžest?

Pokud je někdo stále duševně (a fyzicky) zdatný v pokročilejším věku (toto je delikátní způsob jak naznačit, že dotazovaný patří k osmdesátníkům), pravděpodobně to znamená, že jsem musel zdědit některé z těchto vlastností od svých rodičů. Kromě toho mohu pouze říci, že jsem vždy jedl absolutně všechno (s potěšením), pil všechno kromě vody (pitím vody zrezavíte) a od svého odchodu do penze v roce 1989 jsem pracoval ještě tvrději než předtím. Prací míním učení, čtení odborných knih a periodik a publikování recenzí knih, článků a příležitostně knih. Ale také se bavím – cestováním, sledováním dobrých filmů, posloucháním hudby a čtením románů (zejména detektivek). Televize mi nezabírá příliš mnoho času a pivem (dokonce plzeňským Prazdrojem) bych se rychle nasytil. Na zdraví!

Z angličtiny přeložil Ivo Budil.

recenze

Tom Webster / *Karel Hanza*

Richard Dawkins / *Věra Tydlitátová*

Karel Hanza

Godly Clergy in Early Stuart England The Caroline Movement

WEBSTER, Tom, c. 1620–1643., Cambridge University Press, Cambridge, (1997)

Kniha je rozdělena na čtyři hlavní části a do osmnácti kapitol. První část publikace se zabývá vzděláváním duchovních v Anglii v první polovině sedmnáctého století, asociacemi duchovních v rámci Anglikánské církve. Druhá sekce knihy pojednává o roli duchovního v rámci komunity věřících a načrtává profil „zbožného" duchovního. Kapitola také pojednává vztahu religiozity a společnosti. Třetí část se soustřeďuje na období Laudova episkopátu a puritánských duchovních, kteří se snažili zformovat alternativní modely eklesiologie. Část knihy se zabývá církevní politikou Lauda a perzekuci puritánských duchovních. Poslední partie knihy studuje puritánský exil v Americe a vnitřní diferenciaci puritánských duchovních, pozornost je také soustředěna na analýzu eklesiologických konceptů puritánů.

Publikace je velmi precizní analýzou a vhledem do formování puritánských duchovních elit 17. století v Anglii. Autor se velmi zručně snaží odhalit vývojové trendy ve formování duchovní identity puritánského kléru. Velká část knihy je proto věnována vzdělávání puritánských duchovních na univerzitách, ale i v tzv. konferencích, což byla pravidelná setkávání duchovních v rámci diecézí. Tato setkávání přirozeně přivolala na sebe pozornost Laudova establishmentu a musela čelit perzekuci či prchnout do exilu v Nové Anglii. Většina duchovních Nové Anglie jako např. John Cotton prošli těmito konferencemi. I John Winthrop se účastnil jako laik těchto setkávání. Tato pololegální

neformální setkávání duchovních podle autora velkou měrou přispěla k formování puritánské identity nonkonformistů.

Laudovy metody církevního dohledu tzv. metropolitních nebo diecézních vizitací byly účinným nástrojem perzekuce a eliminace puritánských duchovních. Tyto praktiky vzbuzovaly patřičné obavy a přiměly mnoho duchovních včetně Johna Cottona k emigraci. Při vizitacích se kontrolovala konformita duchovních s novými nařízeními Lauda, jakými byly přísné dodržování liturgie *Knihy modliteb*, nošení církevních rouch, ale především zamřížování oltářů, uctívání hostie, klekání při eucharistii a znamení kříže při křtu. Toto byly znaky konformity a loajality k Laudovým „novotám", jak nazývali jeho reformy puritáni. Ten, kdo se nechtěl přizpůsobit, musel volit buď exil, nebo hrozbu suspendace a vězení. Byl také připraven seznam článků, které museli duchovní odpřísáhnout. Bylo tam např. uvedeno, že římská církev vedená papežem je opravdová církev, že církevní lid nemá volit sobě církevní duchovní. Pro puritány to bylo naprosto nepřijatelné a vnímali to oprávněně jako návrat k Římu.[1]

Autor důkladně analyzuje literární činnost puritánských duchovních v oblasti devocionální literatury, která si kladla za úkol budovat osobní spiritualitu jak duchovních tak i puritánských laiků. Rozebírá puritánskou praxi „duchovního sebezkušování" na formování sociální a náboženské identity puritánů. Autor zdůrazňuje puritánskou doktrínu konverze v puritánském teologickém proudu „experimentálního kalvinismu", který kladl důraz na skutečnost tzv. osobního obrácení. Proto toto hnutí bylo typické hledání známek božího vyvolení v životě člověka. Tato část knihy je velmi pečlivou analýzou širokého spektra duchovní literatury. Webster tady vycházel z velmi bohaté pramenné báze osobních deníků, které jsou typickými prameny pro bádání v této oblasti historie popřípadě antropologie. Puritánským cílem bylo vytvářet svá vlastní společenství v rámci oficiální církve, které chápali jako svým způsobem duchovní avantgardu, která měla postupně reformovat stávající státní církev. Nechtěli rozhodně jít cestou separatismu, ale cestou postupných reforem. Samozřejmě tyto praktiky nemohly zůstat mimo pozornost vůdců Anglikánské církve. V této fázi ještě ani sami puritáni nebyli schopni dohlédnout eklesiologické konsekvence svého snažení. Tento trend velmi hluboce odcizil puritánské hnutí oficiálnímu vedení církve, které kladlo důraz především na formální liturgickou stránku, episkopální systém a arminiánskou soteriologii. Což byla skutečnost, kterou puritáni nemohli ignorovat. Laudův establishment tyto snahy vnímal jako ohrožení integrity státní církve, především puritánský důraz na církevní kázeň. Situaci vyhrocovala i útočná kázání směřovaná proti „novotářství" arcibiskupa Lauda.[2]

Kniha je souborem sond do církevní historie Anglie v sedmnáctém století. Jednotící ideou díla je identita duchovních puritanismu, která je vykreslována na pozadí oficiální církevní politiky, ale i z vlastní vnitřní perspektivy. Snaží se vykreslit jeho cíle a ambice. Publikace jistě patří k tomu nejlepšímu z dílny univerzitního nakladatelství v Cambridge a pro českou historickou obec je velmi nepostradatelným zdrojem informací pro náboženské dějiny Anglie a raného novověku obecně.

1) Tom Webster, The Godly Clergy, s. 236

2) tamtéž, s. 145

WEBSTER, Tom, c. 1620–1643, Cambridge University Press, Cambridge, první vydání 1997, 350 stran.

Věra Tydlitátová

Boží blud: přináší náboženství útěchu, nebo bolest?

DAWKINS, Richard (2009): Boží blud. Academia, Praha

Nakladatelství Academia vydalo v roce 2009 knihu britského biologa Richarda Dawkinse známého například publikací Sobecký gen. Tato jeho kniha byla napsána již před dvaceti lety a pomohla zpopularizovat sociobiologii. Nicméně u řady odborníků se setkala s kritickými reakcemi, neboť zatímco Dawkinsův přístup k biologii je svěží a objevný, jeho pojímání humanitních věd, do kterých rád vstupuje, je velmi povrchní a laické.

U knihy Boží blud je tato Dawkinsova jednostrannost ještě patrnější a bohužel pověst Dawkinse jako vědce dosti snižuje. Zatímco proti jeho popularizaci biologie a genetiky lze těžko namítat něco podstatného, jeho vstup na pole religionistiky je katastrofálním fiaskem. Ve své publikaci Boží blud (The God Delusion) se tento přírodovědec pokouší o jakési osvobození trpícího lidstva z pout pověrečného a nelogického náboženského myšlení, které je v jeho podání jednoznačným a zcela zbytečným zdrojem utrpení, strachu, ba nemorálnosti.

Pokud autor polemizuje s fundamentalisticky, infantilně, fanaticky a velmi povrchně chápaným náboženstvím, nelze mu upřít zásluhu o relativizaci takových naivně náboženských představ, které skutečně mohou působit zbytečná duševní traumata, ale i fyzické utrpení nebo smrt. To je třeba zdůraznit při vědomí, že existují milióny lidí, a to i v křesťanském prostředí, zvláště v USA, pro které je náboženská výchova v tradiční komunitě mnohdy opravdu zdrojem zbytečného strádání. Pro ně může být Dawkinsova kniha osvobozujícím zjevením, pokud splní tento úkol, lze to jen přivítat. V tomto případě je ale nutné toto dílo považovat spíše za novinářský, populární či propagační žánr, nikoliv

za vědecké dílo, jak se snaží působit. Rozhodně je zarážející, že v České republice, v zemi, kde je téměř všem starším pamětníkům jasné, jak pracuje a kam vede ateistická propaganda, vydala tuto publikaci Academia, která má ambice vydávat vysoce odborná díla.

Nejslabší, a bohužel asi nejrozsáhlejší, částí Dawkinsovy publikace jsou poněkud naivní, ale velmi energické pokusy vyvracet různá prvoplánově chápaná dogmata, přinášet důkazy o neexistenci Boha, o historické podmíněnosti svatých textů a podobně. Čili témata, která byla řešena již v éře církevních otců, ve scholastických disputacích, ve spisech humanistů a osvícenců, ale i současných myslitelů, témata která byla mnohokrát filosofy, historiky, religionisty, sociology, psychology a teology promyšlena a vyargumentována brilantněji, než to dokáže jistě renomovaný evoluční biolog, ale v humanitních vědách naprostý laik. Nadto je třeba připomenout, že v našich poměrech připomínají tyto snahy jak svojí agresivitou, tak povrchností komunistický zápal pro „vědecký marxismus" a jeho boj s „náboženským tmářstvím", boj který byl ve své podstatě bojem proti lidské svobodě, tedy v přímém protikladu k Dawkinsovu tvrzení. Celá Dawkinsova argumentace připomíná pošetilce, který si vyrobí z papíru obludu a tu pak vítězoslavně seká na kusy a pálí před zraky udiveného publika. Dawkinsův bojový zápal pro ateismus, který je parodií na náboženský zápal dávných apologetů, vtipně komentuje v českém doslovu ke knize i Stanislav Komárek.

Bůh, s nímž autor bojuje, totiž není Bohem věřících, je to jen jakési monstrum, stvůra vykonstruovaná podle autorových naivních představ, prázdná a mrtvá modla. Domnívám se, že takový idol by s chutí porážel i leckterý křesťan nebo žid, pokud by měl náladu zabývat se něčím v podstatě tak prostým na tolika stranách textu. Takzvaný spor mezi náboženstvím a vědou je však dnes již odepsaný, pokud někoho opravdu trápí, je pro něj Dawkinsova kniha zajímavá, ale pro víru nemá žádný význam a pro religionistu, byť třebas nevěřícího, je zoufale povrchní, neaktuální a plná omylů a nepřesností. Popravdě tato kniha rve duši každému, kdo si navykl na odborný diskurs, neboť její populárně ideologický jazyk plný argumentačních klišé, homérské odbočky do autorova oboru, kde se cítí více doma, opakované „objevování Ameriky", všeználkovské mentorování a jistá dávka arogance vůči vzdělaným věřícím lidem jsou všechno jiné než text vědce. A to je v případě nadaného evolučního biologa jistě škoda a pro renomované nakladatelství Academia je to tak trochu ostuda.

DAWKINS, Richard (2009): Boží blud. Academia, Praha.

REDAKČNÍ RADA ACT FAKULTY FILOZOFICKÉ ZÁPADOČESKÉ UNIVERZITY V PLZNI

Šéfredaktor:
Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., CSc. (Katedra antropologických a historických věd FF ZČU)

Odpovědná redaktorka:
PhDr. Helena Hricová

Redakční rada:
Doc. PhDr. Ladislav Cabada, Ph.D. (Katedra politologie a mezinárodních vztahů, FF ZČU)
Doc. PhDr. Nikolaj Demjančuk, CSc. (Katedra filozofie FF ZČU)
Doc. PhDr. Marie Fenclová, CSc. (Katedra románských jazyků FF ZČU)
Doc. Pavel Hošek, Th.D. (Evangelická teologická fakulta UK)
Prof. PhDr. Josef Kandert, CSc. (Fakulta sociálních věd UK Praha)
Prof. Dr. jur. Rüdiger Kipke (Sozialwissenschaften, Univerzita Siegen, Německo)
Doc. PhDr. Petr Koťátko, CSc. (Filosofický ústav AV ČR)
Prof. PhDr. Milena Lenderová, CSc. (Historický ústav Filozofické fakulty, Jihočeská univerzita)
Prof. PhDr. Alena Macurová, CSc. (Filozofická fakulta UK, Praha)
Prof. PhDr. Evžen Neustupný, CSc. (Katedra archeologie FF ZČU)
Doc. Vladimir Penčev, Ph.D. (Ústav pro folklor Bulharské akademie věd, Blagoevgrad, Bulharsko)
Prof. John Garrard, Ph.D. (ESPACH, University of Salford, Velká Británie)
Doc. PhDr. Pavel Vařeka, Ph.D. (Katedra archeologie, FF ZČU)

AUTOŘI

Prof. RNDr. Ivo Budil, Ph.D., DSc.
Katedra antropologických a historických věd FF ZČU
budil@ksa.zcu.cz

Mgr. Karel Hanza
Katedra antropologických a historických věd FF ZČU
khanza@kaj.zcu.cz

PhDr. Dominika Kovářová, Ph.D.
Katedra románských jazyků FF ZČU
dkovarov@kro.zcu.cz

PaedDr. Petr Kučera, Ph.D.
Katedra germanistiky a slavistiky
pekucera@kag.zcu.cz

Mgr. Alemayehu Kumsa, PhD.
Ústav etnologie
Alemayehu.Kumsa@aauni.edu

PhDr. Roman Míčka, Th.D.
Katedra teologické etiky, sociální etiky a etického vzdělávání, TF JČU
Roman.tf@seznam

Mgr. Josef Švejnoha
Katedra archeologie FF ZČU
jsvejnoh@students.zcu.cz

Mgr. Věra Tydlitátová, Th.D.
Centrum blízkovýchodních studií FF ZČU
tydli@kbs.zcu.cz

PhDr. Jan Váně, Ph.D.
Katedra socilogie FF ZČU
vanejan@kss.zcu.cz

Vydává Západočeská Univerzita v Plzni

Ivo T. Budil, editor

Registrace MKČR E 19585
Datum vydání: 30. 6. 2010
Vychází třikrát ročně.

Grafický design Štěpánka Bláhovcová
Sazba Petra Husková
Fotografie na titulní straně a na str. 146 Filip Šach

ISSN 1802-0364