

To může a nemusí být případ, kdy školy Mahájána uznají transcendentální realitu, která se podobá křesťanskému pojmu Boha jako absolutna a kde jsou tito lépe kvalifikováni než já k zodpovězení takovéto otázky. Já teď shrnu pouze tři stručné body ohledně problémů, které se objeví ve spojitosti s těmito věcmi jako zdroj lidské důstojnosti. Za prvé znamená, že od doby, kdy tyto pojmy jsou rozuměny odlišně hlavními školami Mahájána, pravděpodobně neposkytnou styčný bod, který je vyžadován pro stanovení lidských práv. Za druhé je těžké vidět, jak některé z těchto věcí mohou být zdrojem lidské důstojnosti způsobem, kdy žádná škola Buddhismu nevěřila, že lidská bytí jsou jimi tvořena. Třetím bodem je, že i kdyby některý metafyzický základ z výše uvedených typů mohl být identifikován v Mahájána Buddhismu, stále to neřeší problém pochopení lidské důstojnosti v Theravádě. Pro Theravádu není nirvána transcendentální absolutno, ani pojmy Šunjata a Dharmakaja nemají nic jako význam nebo důležitost, jichž dosáhly mnohem později. Žádná základní průprava pro lidská práva nemůže být skutečně uspokojivá, navrhuji, pokud se jednoznačně nerozvíjí část jádra učení klasického Buddhismu jako celku. Jeden návrh jak mohou být lidská práva zakotvena v buddhistické doktríně byl vymyšlen Kenethem Inadou. V diskuzi „Perspektiva Buddhismu v lidských právech“ Inada navrhuje, že je zde blízký a životně důležitý vztah buddhistické normy (Dharmy) s lidskými právy. Vysvětluje tento vztah následovně: Lidská práva jsou věru důležitým problémem, ale pozice Buddhismu je taková, že je vedlejší k většímu a základnímu problému lidské přirozenosti. Můžeme říct, že Buddhista vidí pojem lidských práv jako legální rozšíření lidské přirozenosti. Je to krystalizace utvářena ze vzájemného respektu a zájmu všech osob odvrácených od lidské přirozenosti. Tak, lidská přirozenost je nepřekonatelný zdroj, základ, v němž všechny ostatní atributy nebo charakteristiky jsou nastíněny. Všechny mají svůj příslušný *raison d'être* v sobě. Jsou jejich odrazem a dokonce ba dokonce odpadním produktem. Důvod přidělení lidským právům základní pozice je velmi jednoduchý. Je to dát lidským vztahům pevnou vazbu ve skutečně existující přirozenosti věci: to znamená konkrétní a dynamická vztahová povaha osob ve vzájemném kontaktu, která se vyhybá dohnání v planých řečech nebo striktně zachovávajících změnách. Někteří by nesouhlasili s návrhem, že lidská práva jsou obsažena v lidské povaze. Směřem ke konci pasáže, však Inada vypadá, že se přehodnotí své počáteční návrhy, že lidská povaha je základní zdroj lidských práv, což vede k pohledu, že základním zdrojem je dynamická vztahová povaha osob v kontaktu s ostatními. Jinými slovy je to vzájemný vztah osob spíše než v osobách samých, kde ospravedlnění pro lidská práva je uloženo. Toto je potvrzeno i trochu později: Tedy, zájem buddhistů je zaměřen na zážitky a prožitky každého z nich, proces známý jako vztahový počátek. Toto je hlavní doktrína Buddhismu, snad největší doktrína vyložená Budhou. To znamená, že v jakémkoliv životním procesu je růst prožitku celková vztahová záležitost.

Jaký je článek mezi závazným počátkem a lidskými právy? Argument objevuje nový závěr v následující pasáži: Jako bouřka, která spotřebuje všechno ve své síle, tak prožitek v dobách vztahové záležitosti zahrnuje vše do svého rámce. Od této chvíle zapojení všech prvků, v našem případě lidské bytí jako bytostí, by neměly být v obdobích bezvýznamného vztahu, který pramení z osobního místa existence. Jinými slovy, každý jedinec je zodpovědný za aktualizaci rozsáhlého zájmu ke všemu, co stojí v její nebo v jeho cestě zážitku. Můžeme tedy říct, že úhrn rozsáhlého zájmu může být odvoláván na vzájemně konstituované království a tím se stává faktem, který bude vzájemně respektovat společné bytí. Je to na této bázi, o níž můžeme mluvit jako o právech individuí. Tato práva jsou skutečným rozšířením lidských kvalit jako jsou bezpečí, svoboda a život. V jednoduchém jazyku jsou argumenty následující. Lidské bytí jako všechno ostatní je částí vztahového procesu popsaného v doktríně závislého

počátku: od doby, kdy nikdo neexistoval bychom nezávisle mohli pohlížet na dalšího člověka. Pohlížet na někoho dalšího znamená respektovat svá vzájemná práva: příklady práv, která bychom měli respektovat jsou právě bezpečí, svoboda a život. Přestože jsem právě popsal toto jako „argument“, je to trochu víc než série tvrzení. Vrátime-li se zpět, je těžké poznat, jaký smysl dává následující věta: „Tato práva jsou skutečnými rozměry lidských kvalit jako je bezpečí, svoboda a život.“ Není jasné, co je tady myšleno „lidskými kvalitami“. V jakém smyslu je bezpečí „lidskou kvalitou“ (snad potřebou)? Proč je život popisován jako kvalita lidského bytí? Dejme tomu, že tyto věci jsou „lidskými kvalitami“, co to ale znamená, že práva jsou rozsahem lidských kvalit? V první pasáži uvedené výše, Vnada navrhuje, že buddhista vidí koncept lidských práv jako legální rozšíření lidské přirozenosti. Co je však nevysvětleno je, jak lidská přirozenost (nebo lidské kvality) se staly legálními právy. Rozšíříme všechny lidské kvality do práv nebo to bude nějak jinak? Jestliže ano, do jakých a proč? Konečně, jestliže „lidské kvality“ jsou, co dává právo doktríně odvolávat se na nezávislý původ?

Původ lidských práv z doktríny nezávislého původu je čarovný trik. Z premisy, že žijeme ve „vzájemně konstituovaném existenciálním království“ se stává fakt, že tam bude „vzájemně respektované spolužití“. V okamžiku, kdy se významy vynoří z faktů jako králík z klobouku, je existence lidského bytí a žití ve vztahu s někým jiným není morální argumentem v tom, jak by se měli chovat. Samo o sobě to nenabízí žádný důvod, proč by osoba neměla relativně zneužívat práva jiných. Indův návrh, že lidská práva mohou být založena na doktríně nezávislého počátku, se mohou osvědčit k tomu, být trochu víc než doporučení, že lidé by měli být na sebe milí na základě toho, že my všichni v tomto žijeme společně.

Přístup převzatý Pererou je trochu odlišný. Peterův hlavní zájem je demonstrovat, že články Světové deklarace jsou nastíněny v brzkém buddhistickém učení, spíše než pátrat po jejich filozofických základech. Připouští, že Buddhismus uznává lidskou osobnost s důstojností a morální zodpovědností, ale plně nevysvětluje odkud pramení nebo jak se stará o založení lidských práv. Na nesčetných místech navrhuje určité možnosti s ohledem na zdroj lidské důstojnosti. Ne všechno však vypadá slučitelně. V jednom bodě definuje „etickou domněnku, na níž je buddhistický koncept lidských práv založen jako“základní úvaha, že veškerý život má touhu ochrany jeho samého a udělat si pohodu a štěstí. Základní práva založená na touhách jsou však problematická. Jeden důvod je, že určití lidé například ti, kteří hledají konec jejich života v sebevraždě vypadají, že mají nedostatek touhy v otázce. Také není těžké si představit oprávnění pro lidská práva, jež zneužívá skutečnosti, kde se nikdo moc dlouho nezabývá tím, co se obětí stalo. Jestliže se oni sami o svou budoucnost nezajímají, či práva jsou vlastně porušena? Hlubší problém je, že bezvýznamná existence tužeb neustavuje nic z morálního úhlu pohledu. Tužeb je mnoho, jsou různé a můžeme se s nimi setkat v různých situacích. Morální otázky číší ze dvou věcí, v úrovni zda by měla být touha potkána a jak by měla být potkána. Identifikace touhy může být výchozím bodem pro morální odraz, ale určitě to není její konec.

Na předcházející straně Perera navrhuje alternativní původ lidských práv, ten, který vede k lidské důstojnosti. Píše: Buddhismus navrhuje, jako J. J. Rousseau učinil mnohem později, aby základ lidské důstojnosti ležel v předpokladu, lidské zodpovědnosti z jeho vlastního ovládní. Žádné buddhistické zdroje nejsou citovány k podpoře tohoto nároku a já věřím, že je nepravděpodobné že by si Buddhismus přál spojit lidskou důstojnost s politikou. Snad kdyby se tento návrh vyvinul v něco dalšího, postoupilo by to k podtržení lidských schopností jako je původ a autonomie, které umožňují individualitám stavět je samé do uspořádaných společností, a pak jako podtržení lidské důstojnosti. Zatímco politické instituce mohou být ustaveny skrz cvičení rozličných lidských schopností, nicméně je nepravděpodobné, že by Buddhismus objevil základ lidské důstojnosti ve svém díle. Podle Aggannasutta vývoj

společnosti ve státě je výsledkem a úpadkem, které z nich dělají nejistou závěť lidské důstojnosti.

Kde by pak měly být základy buddhistické doktríny lidských práv hledány? Vhodná půda pro doktrínu lidských práv leží někde jinde než v doktríně „závislého původu“, jak navrhuje Inada, nebo na druhou stranu pud sebezáchovy nebo přijetí zodpovědnosti za vlastní nezávislost, jak navrhl Perera. Perera vlastně přichází blíž k tomu, co je v mém pohledu opravdovým zdrojem lidských práv v Buddhismu v jeho komentáři k článku 1. V diskuzi 1. věty tohoto článku („Veškeré lidské bytí je zrozeno svobodně a stejně v důstojnosti a právech.“) přidává, že „Budhova nauka sama uvnitř obsahuje to, co je třeba k dosažení lidského bytí... a kdyby všechno mohli poznat Budhovu nauku, jaká větší rovnost v důstojnosti a právech tam může být?“ K ohnisku pozornosti na můj postřeh věřím, že je větší slib, než jakýkoliv z jiných přístupů považovaných až dosud. Perera vypadá, že využije jeho důležitosti v poznámce na konci svého komentáře v článku 1. Píše:

Je to z úhlu pohledu vlastního postřehu, že Buddhismus oceňuje celou akci: Od určité doby je buddhistická myšlenka ve smlouvě s tímto a dalšími články Světové deklarace lidských práv do rozměru, k němuž oni umožňují pokrok lidského bytí k buddhistické nauce. Věřím, že výše uvedená tvrzení poskytují klíč k porozumění lidských práv z buddhistické perspektivy. Co v Pererově komentáři chybí je však explicitní souvislost mezi brahmou a lidskou důstojností, a to je to, co se nyní pokusím osvětlit. Ponavrhuji obecně je, že zdroj lidské důstojnosti by neměl být viděn v analýze lidské podmínky opatřené 1. a 2. vznešenou pravdou, ale v hodnocení lidského dobra opatřené 3. a 4. Lidská práva nemůžou být odhozena v nějaké skutečné nehodnotící analýze lidské přirozenosti, zda v obdobích vlastní duševně-tělesné konstituci (5 úhrnů, jež postrádá vlastní Já), jeho biologická přirozenost (potřeby, touhy, pudy) nebo hluboká struktura vzájemna (paticca-samuppáda). Namísto nejvíce slibovaného přiblížení bude jeden, který lokalizuje lidská práva a důstojnost dovnitř rozsáhlého popisu lidské dobroty a která vidí základní práva a svobody jako nedílně spojené s lidskou prosperitou a seberealizací. To vše proto, že zdroj lidské důstojnosti v Buddhismu neleží nikde jinde než v doslova nekonečné kapacitě lidské přirozenosti za účast na dobrotě. Spojení mezi lidskými právy a lidským dobrem může být ilustrováno dotazem, jaké různé deklarace hledat k zajištění. Dokumenty, které mluví o lidských právech běžně oznamovačně, seznam specifických práv a svobod a prohlašují je za neporušitelné. Práva, proklamována Světovou deklarací zahrnují právo na život, svobodu, ochranu osoby, rovnost před zákonem, soukromí, manželství a ochranu rodinného života, sociální zabezpečení, účast ve vládě (řízení státu), práci, ochranu proti nezaměstnanosti, odpočinek a volno, minimální životní úroveň, požitky z umění. Zajištění těchto práv je omezeno do takové míry, kdy jsou důležité k ochraně pravého poznání a respektu za práva a svobody jiných a potřeby morality, veřejného pořádku a obecného blaha (článek 29.2). Na druhou stranu jsou práva vyjádřena v kategorických formulích jako „Každý má...“ a „Nikdo nemá...“. Ku příkladu článek 3: „Každý má právo na život, svobodu a ochranu osoby.“ A článku 4: „Nikdo nemá být držen v otroctví nebo nevolnictví.“ Otroctví a obchod s otroky má být zakázán ve všech jeho formách. Dokument tak rozumí, že práva to prohlašují jako „obecné a bez výjimky“. Použijeme-li terminologii uvedenou dříve, může být vidět, že některé z těchto práv jsou požadavkem práv, zatímco další jsou práva svobody. Článek 2 potvrzuje to, že mluví o pojmenování obou jako „práva a svobody jsou usazeny právě v této Deklaraci“. Co ale tato práva a svobody obnáší? Dá se říct, že mapují rozměry lidského dobra ve společnosti. Jinými slovy, tato práva a svobody jsou tím, co je požadováno, jestliže lidské bytí vede plnohodnotný život ve společnosti: Článek 29.1 toto uznává, když si všimá, že „každý má povinnosti vůči společnosti, v níž samotná svoboda plnohodnotný rozvoj jeho osobnosti je možný“. V nepřítomnosti lidských práv rozsah lidského rozvoje a naplnění díky sociální interakci je zásadně redukován. Práva specificky definují a umožňují aspekty lidské seberealizace. Právo

na život je jednoznačně základ od doby, co je to podmínka požitku ze všech těchto práv a svobod. Právo na svobodu ochranu osobnosti (článek 3) je také základ k porozumění lidského dobra. Kromě těchto podmínek, rozsah a příležitost lidské seberealizace by byly nesnesitelně omezené. To samé bychom použili v případě otroctví (článek 4), mučení (článek 5) a odmítnutí práv před soudem (článek 6). Může se také zdát, že mnoho z detailních identifikovaných práv, jsou ve skutečnosti odvozeny z těch základních. Například článek 3, „Nikdo nemá být držen v otroctví,“ je jednoznačně nevyslovený v článku 2. „Každý má právo na ... svobodu.“ Pak se dá říct, že mnoho z 30 článků artikuluje, že praktické implikace relativně malého počtu základních práv a svobod, jsou základem běžného dobra. Můžeme říct, že Světová deklarace sama i moderní charty jako takhle nenabízí detailní vizi lidského dobra. To není myšleno jako kritika, účel takovýchto listin je jen ochrana toho, co nazýváme „minimální podmínky pro lidský růst v pluralitním prostředí“. Úkolem vyložení detailní vize toho, co je v samé podstatě vzácné v lidském životě a jak je toho tím pádem dosaženo v soutěživých teoriích lidského dobra pocházejícího z náboženství, filozofie a ideologie. Buddhismus poskytuje jeden pohled na lidskou přirozenost a sebe realizaci, dále křesťanství, nebo filozofie jako třetí.

K následování těchto odlišných cest však požaduje substrukturu známou jako „lidská práva“, komplex základních lidských práv a svobod, která jsou předpokladem pro realizaci konkrétních příležitostí dosažitelných soutěžícími ideologiemi. V kritice deklarací lidských práv je rozuměn ve způsobu, nastíněném výše tak, že lidská práva jsou morální otázkou. Tam, kde není právo na život, svobodu a ochranu osoby, a kde mučení je rutinou, jsou příležitosti k realizaci lidského dobra velmi redukovány. Ku příkladu svoboda vyznání (článek 18) je důležitá v buddhistické vizi osobního a společenského dobra a důsledek ztráty těchto práv je zřejmý v Tibetu. Lidská práva jsou pak v oblasti, v níž mají náboženství legitimní a životní podíl, a kde je každý důvod, proč by to bylo vhodné pro Buddhismus v souladu se Světovou deklarací a volá po ostatních, aby je respektovali a uskutečnili: Jestliže náboženství mají legitimní podíl na lidských právech, můžeme očekávat, že najdeme spoustu těchto práv a svobod vyslovených v chartách lidských práv, prezentujících je v kterékoliv spěšné nebo nevyslovené formě jejich morálního učení: Tyto opět typicky zahrnují, jako v případě 5 pravidel Buddhismu, příkázání nebo pravidla zakazující nemorální zacházení jiných takovým způsobem jako je zabíjení, loupeže a lhaní. Tato zla jsou zakázána, protože jsou zřejmá jako protiletická k lidskému růstu ve společnosti. Důvod pro tyto zákazy myslím koliduje k velkému rozsahu různých prohlášení lidských práv. Tato prohlášení věru mohou být považována za překlad náboženských pravidel do jazyka práva. Tento proces můžeme pozorovat také v práci. Jen jako limitovaný počet morálních pravidel může být rozšířeno v rozličných sociálních situacích (mnohé z rozsáhlých pravidel Vinajana, na příklad mají svůj zdroj v hrstce morálních pravidel), takže mnohé články v listinách lidských práv jsou extrapolovány z relativně malého počtu základních práv a svobod. Buddhistická pravidla nemají žádnou zmínku o „právech“, místo toho jsou formulovány do slibu.

Nechte nás vyzkoušet, co tyto sliby zahrnují. Na základě naší dřívější analýzy by to vypadalo jako „brání pravidel“. V buddhismu je ve skutečnosti formální uvedení vyživovací povinnosti, která plyne z Dharmy. Osoba, která dodržuje pravidla, následně říká: „Tímto uznávám mou dharmickou povinnost nedělat x, y, z.“

Od doby, co mají povinnosti svou souvztažnost v právech, však také práva musí být implicitní. Viděli jsme už dříve, že práva poskytují cestu mluvení o tom, co je a není oprávněné z jiného úhlu. Dále jsme si všimli, že osoba, jež má práva, má výhodu, která může být popsána jako další právo nebo svoboda. V kontextu těchto pravidel je pak držitel práv jedním z těch, který nedodržením dharmické povinnosti porušuje pravidla. V případě prvního pravidla by to byla osoba, která byla nespravedlivě zabita. Právo oběti může být definováno jako negativní nárok práva na agresora, a sice práva nebýt zabit. Jednoduše řečeno se dá říct, že oběť má právo na

život, které má agresor povinnost respektovat. To, že překlad mezi pravidly a zákony je výstižný a že dohoda mezi dvěma formulacemi je více než povrchní nebo náhodná, je podpořena autenticitou, s níž byl Dalajláma schopen hlásat Globální etiku. Kuschel to komentuje následovně: Důvod, proč Dalajlámova řeč byla tak přesvědčivá a chytla lidská srdce, byl, že byla často přerušována spontánním aplausem. Tento muž chtěl být jednoduše „autentickým Buddhistou“. Jako prosba po vzájemném respektu, dialogu a spolupráce pro porozumění mezi lidmi a respektu po tvorbě nebyla adaptací ke křesťanům nebo západním hodnotám, ale přišla z hlubin její vlastní buddhistické spirituality. Pozdější důraz na souvislost mezi buddhistickými pravidly a spravedlivou společností je založen na tradici Theravády. V návaznosti na téma „Spravedlnost v Buddhismu“ Vajiragnana prohlašuje: Člověk je zodpovědný za společnost. Je to on, který ho dělá dobrým nebo špatným svými vlastními skutky. Buddhismus tudíž zasahuje 5 složek disciplinárního řádu pro lidské cvičení k zachování spravedlnosti ve společnosti... Těchto pět... pravidel jsou extrémně důležité základní principy pro růst a přesah lidského prospěchu, míru a spravedlnosti. Pak navrhuji, aby zjevné odlišnosti mezi morálním učením Buddhismu a Chartami lidských práv byly jednou z forem spíše než jejich substancí. Lidská práva mohou být extrapolována z buddhistického morálního učení ve způsobu popsaném nahoře užitím logiky morálních vztahů k osvětlení toho, co je v Dharmě. Přímý překlad prvních čtyř pravidel nese právo na život, právo, které nemůže být nikomu odňato, dále právo na věrnost v manželství a právo nebýt obelhán. Mnoho dalších lidských práv, jako jsou právo na svobodu a ochranu mohou být taky odvozena ze základu morálky buddhistické nauky. Právo nebýt držen v otroctví je na příklad implicitní v církevním zákazu obchodu s lidskými životy. Tato práva jsou extrapolací Toho, co je zřejmé z Dharmy (nebyla tedy do Buddhismu importována). Jestliže jsou moderní koncepce lidských práv a morálního učení Buddhismu propojeny způsobem, který já navrhuji, určité závěry následují naše porozumění buddhistickým pravidlům. Jestliže zde máme univerzální práva, která jsou obsažena v chartách lidských práv, mají zde také být univerzální povinnosti. Jestliže lidská práva jako je právo na život (čemuž já rozumím jako právo nevzít někomu právo na život nespravedlivě) jsou bez výjimky, musí tu také být povinnost zdržet se nespravedlivého připravení někoho o život. Prvním pravidlem Buddhismu by tudíž mělo být rozuměno jako povinnosti nebo morálnímu absolutnu. Je tento opačný překlad z absolutních lidských práv k absolutním morálním povinnostem podložený texty? Je tu spousta důvodů myslet si, že ano. Takové porozumění pravidlu je jednoznačně zřejmé v klasickém Buddhismu, který neúnavně opakuje princip nedotknutelnosti života, založená na pan-indickém učení „neublížení“ (ahimsá), které nedává důvod předpokládat, že jejich morální pravidla jsou srozuměna. Jestliže je však myšleno, že pravidla nejsou pochopena jako morální absolutno, potom je těžké vidět , jaké ospravedlnění tady může být pro buddhisty. Souhrn výše uvedených lidských práv v Buddhismu byl podán zcela v kontextu porozumění lidského dobra, jež má svůj vrchol v nirváně. Zmínka o transcendentní dimenzi lidského dobra a jeho půdy se neobjevila z několika důvodů. To, že je to tak může být viděno z nepřítomnosti právě nějaké zmínky k takovým skutečnostem v současných deklaracích lidských práv a fakt, že mnoho ateistů je důrazným ochráncem lidských práv. Kde je Buddhismus znepokojený se vize lidského dobra vydá na cestu 3. a 4. vznešené pravdy. Lidská práva se v základu osvědčují tím, co spravedlnost vyžaduje, jestliže lidské dobro je přeplněno. Výše uvedené by nemělo být myšleno jako popření, že tady může být transcendentní půda pro lidská práva v Buddhismu. Protože transcendentální dimenze lidského dobra je opuštěna nejasně v buddhistickém učení, avšak transcendentální půda pro lidská práva je také nejasná. Dvojitá sekyra lidského dobra jsou znalosti (prajná) a morální zájem (karuná) a na grafu určeném těmito sekyrami může být určeno soteriologickými spolupracemi každého individua. Skrz účast v těchto dvou kategoriích dobra , lidské přirozenosti postupně přeměněné ve

vlastní hranice a stává se nasyceným nirvánským dobrem. Konečně v post-mortem nirvane toto dobro nabude důležitosti, která nemůže být déle mapována. Jestliže transcendentní půda pro lidská práva je vytvořena, pak je tam, kde by měla být hledána.

Abychom to shrnuli: je legitimní mluvit o lidských právech v Buddhismu. Moderní doktríny lidských práv jsou v souladu s morálními hodnotami klasického Buddhismu, v němž jsou jednoznačně tím, co je zřejmé v Dharmě. Moderní myšlenka lidských práv má osobitý kulturní původ. Globální etika schvaluje úhel pohledu, že principy lidských práv nejsou ani nové, ani „západní“, když prohlašuje: „My tvrdíme, že běžný soubor lidských hodnot je založen na učení náboženství a že tyto formulují základy globální etiky.

Poslední myšlenka. Výše jsem hovořil o lidských právech a v kontextu Buddhismu tato perspektiva může být přehnaně úzká v tom, že to vypadá na vyloučení vesmíru z nelidského bytí. Buddhisté tudíž mohou cítit, že je to méně předpojaté v diskuzích tohoto druhu k návratu ke starší terminologii „přirozených práv“. Tak, či tak zvířata mají práva a jestliže ta jsou stejná jako lidská práva plynou z lidské přirozenosti, jak je navrhnuo, můžou to být práva různých druhů plynoucích z přirozeností odlišného druhu. Toto by vypadalo jako jako porozumění klasickému Buddhismu založeném na hierarchickém schématu odlišných oblastí znovuzrození.