

# Lidé města Urban People

**Jan Horský** „Z vnějšku“ a „z nitra“. Hledání půdorysu  
obecné antropologie

**Luděk Jirka** Ukrajinská migrace do České republiky  
a její proměny v období epidemie  
COVID-19

**Matvei Gotlib** Nostalgický chronotop pražského tanga:  
předběžné obrysy

**Zora Procházková** Povstání z pokleku. Pražské bohoslužby  
**Jan David** v šedesátých letech 20. století I.

## LIDÉ MĚSTA | URBAN PEOPLE

jsou předním českým recenzovaným časopisem v oblasti sociální a kulturní antropologie. Zaměřují se především na oblast střední a východní Evropy a témata spojená s urbánní antropologií. Cílem časopisu je podpořit vysoce kvalitní a eticky odpovědný akademický výzkum, šíření jeho výsledků a poznání v nejšířším slova smyslu, a národní i mezinárodní akademické diskuse. Vychází třikrát ročně, dvakrát v českém jazyce a jednou v angličtině.

## URBAN PEOPLE | LIDÉ MĚSTA

is a leading peer-reviewed Czech journal in social and cultural anthropology, with a specific focus on Central and Eastern Europe and on topics related to urban anthropology. The journal's goal is to foster high-standard and ethically responsible academic research, the dissemination of findings and knowledge, and academic discussions in both national and international communities. It is issued three times per year; twice in the Czech language and once in English.

## VYDÁVÁ | PUBLISHED by Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy

**Adresa redakce | Address:** Pátkova 2137/5, 182 00 Praha 8 – Libeň

**Internetové stránky:** <http://www.lidemesta.cuni.cz>

## ČESKÉ VYDÁNÍ

Šéfredaktor: **Zdeněk R. Nešpor** (FHS UK a SOU AV ČR Praha)  
zdenek.nespor@soc.cas.cz

Redakční rada:

**Lenka J. Budilová** (FF UK Praha)

**Milan Hanyš** (FHS UK Praha)

**Petr Janeček** (FF UK Praha)

**Jaroslav Miller** (FF UP Olomouc)

**Mirjam Moravcová** (FHS UK Praha)

**Olga Nešporová** (VÚPSV Praha)

**Marie Pětová** (FHS UK Praha)

**Jana Pospíšilová** (EÚ AV ČR Brno)

**Dan Ryšavý** (FF UP Olomouc)

**Franz Schindler** (Justus-Liebig Universität Gießen)

## ENGLISH EDITION

Editor-in-chief: **David Verbuc** (Faculty of Humanities, Charles University, Czech Republic)  
david.verbuc@fhs.cuni.cz

Editorial board:

**Alexandra Bitušíková** (European University Association, Belgium)

**Martin Fotta** (Czech Academy of Sciences, Institute of Ethnology, Czech Republic)

**Alena Heitlinger** (Trent University Peterborough, Canada)

**Zuzana Jurková** (Charles University, Czech Republic)

**Grażyna Ewa Karpińska** (University of Lodz, Poland)

**Miha Kozorog** (University of Ljubljana, Slovenia)

**Daniel Luther** (Slovak Academy of Sciences, Slovakia)

**Izabella Main** (Adam Mickiewicz University in Poznan, Poland)

**Francisco Martinez** (Tallinn University, Estonia)

**Jeremy Morris** (Aarhus University, Denmark)

**Hedvika Novotná** (Charles University, Czech Republic)

**Tatjana Thelen** (University of Vienna, Austria)

## OBSAH

### STATI

**305** „Z vnějšku“ a „z nitra“. Hledání půdorysu obecné antropologie  
*Jan Horský*

**331** Ukrajinská migrace do České republiky a její proměny  
v období epidemie COVID-19  
*Luděk Jirka*

### STUDENTI PÍŠÍ

**353** Nostalgický chronotop pražského tanga: předběžné obrysy  
*Matvei Gotlib*

### MATERIÁLY

**375** Povstání z pokleku. Pražské bohoslužby v šedesátých letech  
20. století I.  
*Zora Procházková – Jan David*

### JUBILEUM

**419** Hudbou k srdci, srdcem k vědě. K 60tým narozeninám  
Zuzany Jurkové (*Dana Bittnerová*)

## NEKROLOG

**429** Zemřel prof. Leopold J. Pospíšil (1923–2021) (*Marek Halbich*)

**434** Za Adelaidou Reyesovou (1930–2021) (*Zuzana Jurková*)

**437** Za Dr. Jiřinou Šiklovou (1935–2021) (*Petra Ezzeddine*)

## RECENZE

**442** Philip V. Bohlman: *Song Loves the Masses: Herder on Music and Nationalism* (*Adam Vostárek*)

**444** Recenzenti statí v roce 2021

# „Z VNĚJŠKU“ A „Z NITRA“.

## Hledání půdorysu obecné antropologie\*

*Jan Horský*

Fakulta humanitních studií UK, Praha

### From the “Outside” and From the “Inside”. Searching for a Design of General Anthropology

**Abstract:** *This article offers one of the possibilities of establishing a design for general anthropology. It works with the categories of “inwardness” (Innerlichkeit) and points to possible solutions of combining the spiritual, semiotic, or psychological “from the inside” with the empirical “from the outside”. Using the example of the discussion on “basic colour terms”, the article considers various levels of the evolution of designating colour (genetic, epigenetic, the level of coevolution of genes and culture, the level of evolution and diffusion of culture, the level of language development). At the same time, it considers the options of how to formulate testable theories that would combine ontogenesis, (cultural) phylogenesis, and cultural-historical developments.*

**Keywords:** *general anthropology; inwardness (Innerlichkeit); ontogenesis; (cultural) phylogenesis; cultural history; inheritability; cultural transfer; sensory perception*

Conrad Phillip Kottak zahrnuje – velkou měrou v duchu boasovské tradice – do „obecné antropologie“ (*general anthropology*) jejích pět subdisciplín: antropologii biologickou, kulturní, lingvistickou, archeologickou a aplikovanou (Kottak 1991: 1–18). Filosofická antropologie tak zůstává mimo jeho koncepci *general anthropology*. Oproti tomu Gert Dressel (1996) se samozřejmostí

---

\* Článek je výstupem z projektu *Příroda a kultura: Historické, kulturní a biologické koncepce lidské přirozenosti* (UNCE 204056).

začleňuje filosofickou antropologii do předpokladů a východisek antropologie historické (ve smyslu etnologizace historické vědy a ve smyslu zvýšení její senzibility pro kulturu a /aktérskou/ subjektivitu). Propojením Kottakova a Dresselova pojetí tak můžeme *general anthropology* rozšířit o antropologii historickou a filosofickou. Filosofická antropologie pak díky své specifické kultuře evidence působí v rámci antropologie obecné mimo jiné jako (v Kantově smyslu metafyzický) zdroj badatelských otázek a případně i (kvazi)testovatelných teorií.

Pro účely tohoto textu bych si jako východisko dovolil použít Cassirerovu filosofii kultury, jeho pojednání člověka jako bytosti způsobilé k aktům symbolické reprezentace a jeho koncepci imanentního vývoje ducha. Cassirerovu filosofii (filosofickou antropologii) zde chápu jako jednu ze základních čar půdorysu obecné antropologie. Pokusím se jí zčásti promyslet ve vztahu s evoluční biologii a biosémiotikou. Ústřední otázkou přitom bude: Nakolik může člověk rozvíjením své kultury (symbolického systému) proměňovat i „hlubší“ vrstvy své existence (psychologickou a biologickou vrstvu)? Zaměřím se především na oblast lidské kognice.

## Rozlišení tří vrstev

Při posuzování povahy a (evolučního) původu (lidských) kognitivních procesů a struktur bychom mohli vyjít z – ryze pracovního – odlišení tří, řekněme, „vrstev“. Jsou jimi:

- (I.) *anatomie mozku a neurálních struktur,*
- (II.) *vrstva psychických struktur a psychických kognitivních procesů,*
- (III.) *oblast (vrstva) kulturních (v jejich rámci i jazykových) kategorií, oblast kultury (například jako /kognitivního/ sémiotického a axiologického systému). V rámci „vrstvy III“ pak lze přinejmenším odlišit (IIIa) rovinu běžného (každodenního, aktérsky nemalou měrou nereflaktovaného) užívání jazyka či kulturních symbolů od (IIIb) roviny vědomého a záměrného užívání a promýšlení kategorií (idejí, pojmů, termínů, symbolů) a formulace myšlenkových systémů.*

To, co by nás zde mělo zajímat, je vzájemná částečná prostupnost těchto vrstev a průniky jejich jednotlivých prvků z jedné do druhé. Dále pak má smysl se zaměřit na shody a rozdíly procesů jejich vývojové (evoluční, kulturnědifuzní)

proměny. Neurofyziologické výzkumy a postupy experimentální psychologie zasahují do „vrstvy I“ a „vrstvy II“. Pokud jde o „vrstvu IIIa“, ptáme se na konstitutivní roli jazyka, symbolů (v Cassirerově smyslu; Cassirer 1994, 1996a, 1996b), kolektivních reprezentací a figurací (v Barfieldově smyslu; Barfield 2018). Cassirerovy „symboly“ zde uvažujeme v rovině, kterou Ricœur (2000: 94–95) označuje jako „implicitní či imanentní symbolismus“ (na rozdíl od symbolismu explicitního a autonomního – viz níže). To je rovina, v níž má jednání svou sémiotickou „texturu“ ještě před tím, než se stane „etnografickým textem“ (ibid.: 95–97). V tomto smyslu lze uvažovat například o úloze Berlinových a Kayových *basic color terms* pro samotné vnímání barev a lze – pokud bychom měli na mysli konstitutivní roli kulturních kategorií pro smyslové vnímání – tuto roli zvažovat v duchu Boasova, Whorfova či Sapirova jazykového (a kulturního) relativismu (viz níže).

Již zde je vhodné upozornit, že – viděno v perspektivě biosémiotiky – by konstitutivnost jazyka či širšího spektra symbolických aktů pro samotné lidské kognitivní procesy a struktury byla patrně nesporná, neboť se sémiotickými procesy připisování významů (*meaning attribution*; Švorcová – Kleisner 2018) se v biosémiotice počítá v rámci života vůbec (v celé biosféře, u všech živých organismů, srov. Markoš 2015a, 2015b, 2016, 2020; o možnosti propojit biosémiotiku s historickou vědou o kultuře podrobněji uvažují například v Horský 2020).

Lze se zajisté ptát, nakolik je odlišení těchto „vrstev“ oprávněné. Můžeme se i dále tázat, zda je legitimní z *ontologického* hlediska, nebo (jen) z hlediska *noetického*. Viděno v *nominalistické perspektivě*, kterou sdílím (Horský 2020), a v souladu s Vašíčkovým míněním, že „žádná metoda není nevinná“ (Vašíček 2003: 178–190), bych si dovilil být takřka jist tím, že je legitimní tyto „vrstvy“ odlišovat v noetické perspektivě. To, jak jsou založeny naše badatelské metody (metody biologické evoluční analýzy a interpretace, zobrazovací neurofyziologické metody, empirické postupy psychologie, interpretační metody věd o kultuře), má své – opět s Vašíčkem řečeno – „ontologické důsledky“: tyto vrstvy *jsou* pro nás odlišné, protože je odlišně zkoumáme. Zda odlišnost metod koresponduje i s případnou ontickou ostrostí rozhraní mezi těmito vrstvami a nakolik je popřípadě toto rozhraní v ontické rovině *prostupné*, ponechávám (nejen na tomto místě) otevřenou otázkou.

## „Vnější“ a „vnitřní“

Odlišení uvedených „vrstev“ zároveň souvisí s tím, že se v určité fázi vývoje oddělilo „vnější“ a „vnitřní“. Budeme-li „vnitřním“ mínit „pole“, v němž se mohou vyjevovat významy, bylo by z hlediska klasičtější evoluční biologie spojeno utvoření se vnitřního se vznikem kultury. Jacques Monod (2008: 126) tak kupříkladu říká, že „rozvoj lidského symbolického jazyka – jedinečné události v biosféře – otevřel cestu druhé evoluci, tvůrkyni nové říše: říše kultury, myšlenek a poznání“. Obdobně i biosémiotik (podle Antona Markoše jen biosémantik) Marcello Barbieri (2006: 183) říká, že „s jazykem se objevil třetí typ objektů“ – kromě objektů neživých a objektů živých – totiž artefakty. Ty „mají původ v lidské mysli jakožto *mentální objekty*“. Převedeno do pojmosloví biologie „artefakty [...] vykazují cosi jako *genotyp* a *fenotyp*“, avšak „fenotyp, který je od svého genotypu fyzicky oddělen“ (ibid.: 183).

Řekne-li však Anton Markoš coby biosémiotik, že definice života „by mohla vypadat takto: *Tělesný, zrozený, sémiotický systém s dějinami*“ (Markoš 2015a: 38), pak to vyžaduje uznat, že ono „vnitřní“ se vývojově ustanovuje již při vzniku života samotného (Markoš 2017, 2020). „Prostorem“, v němž se vyjevují významy, je pro filosofickou či historickovědní analýzu kultury (například cassirerovský) „duch“, určité *spirituální pole*. Naproti tomu „prostorem“, v němž se vyjevují významy, je pro biosémiotiku jakési *morfologické pole tvarů* (srovnej „eidetická biologie“; Markoš 2017). Z určitého hlediska by šlo zajisté říci, že (jazykové, lidské) kultury lze také vnímat jen jako morfologické pole tvarů. Platilo by to tehdy, pokud bychom v potaz vzali pouze artefakty (popřípadě i empiricky pozorovatelná chování). To by však bylo příliš redukující pojetí (Horský 2009: 224–230; 2020: 144–145). Zároveň je zapotřebí rozlišení „sémiotické pole ducha“ versus „morfologické pole tvarů“ chápat jako ideálnětypické vyostření rozdílů. Portmannova (Portmann 1960) koncepce „niternosti“ (*Innerlichkeit*) by snad mohla pro někoho – alespoň zdánlivě – nabízet určité řešení, jak uvedená dvě „pole“ sjednotit, avšak domnívám se, že takovým řešením v konečném důsledku není. To, co bych zde odlišoval jako ona dvě „pole“, by se nemalou měrou překrývalo s tím, co Portmann (1997a: 101) pojednává jako různé „výkony niternosti“ (viz níže).

I zde se můžeme ptát, zda oddělení „vnějšího“ a „vnitřního“ je učiněno spíše v noetické perspektivě, nebo zda mu připisujeme i ontologickou platnost. Osobně bych zde – doznávám, že jen intuitivně – zaujal méně nominalisticky skeptické stanovisko než vůči požadavku ontologické platnosti rozlišení svrchu



uvedených „vrstev“. Zároveň mám za důležité zdůraznit, že *lom* mezi „vnějším“ a „vnitřním“ se *nepřekrývá s hranicemi* uvedených „vrstev“, nýbrž jde naopak namnoze *napříč* nimi. Lom mezi „vnějším“ a „vnitřním“ prochází určitě *napříč* „vrstvou III“ i „vrstvou II“. A z hlediska biosémiotiky by to mělo platit i o „vrstvě I“.

## Lidské „z vnějšku“ a „z nitra“

V klasickém pojetí Ernsta Cassirera se ono vnitřní, sémiotické pole evolučně rozkrývá teprve tehdy, když se člověk vývojově ustanovil jako *animal symbolicus*, to jest, když nabyl způsobilosti k aktům symbolického formování. V koncepci Johna Deelyho (srov. Karla – Šedivcová – Macháček 2020) se vnitřní, sémiotické pole rozkrývá již při vzniku živočichů vůbec – biosémiotika to rozšiřuje na celou biosféru (Markoš 2017, 2020) a s člověkem se způsobilost užívat znaky stává reflektovanou. Aniž bych odmítal biosémiotickou představu vnitřního sémiotického pole, jež se – metaforicky řečeno – objevilo s první buněčnou klauzurou, přidržoval bych se v následujícím textu niternosti lidské. Mám k tomu především noetické důvody. O lidském „z nitra“ si můžeme alespoň zčásti dovolit říci, že je *známe*. Kdežto na niternost života vůbec tuto naši „znalost“ jen *per analogiam* *projikujeme* (k tomuto problému viz níže v souvislosti s Portmannem).

O židech Starého zákona říká Barfield (2018: 153), že „kultivovali *niternost* ‚reprezentovaného‘“. S tím, že se k „niternosti“ dostává předpokladem (evoluční) „polarizace stvoření“: „Jakmile se však stvoření polarizovalo na vědomí na jedné a na jevy na druhé straně, může vzniknout paměť, a začíná hrát klíčovou roli v evolučním procesu. Pomocí paměti totiž člověk činí vnější jevy svou vnitřní zkušeností. Díky nim si začíná uvědomovat sebe sama. Když zakouším jevy ve své paměti, činím je ‚svými‘, ovšem už ne skrze původní participaci, ale vlastní vnitřní aktivitou“ (ibid.: 153, 127–128).

Klasik rodící se neurofyziologie Jiří Procházka v *Sensoriu communes* popsal *reflexní oblouk a mozek* pojednal jako *materiální nástroj duše* (vedle mozku a duše a jejího *vědomí* předpokládá Procházka ještě neosobní či nadosobní *ideje*, které mozek rozpoznává). „Mozek“ by zde byl tím, co *známe* z vnějšku, „duše“ tím, co je nám *přístupné* „zevnitř“. Podobně by Wilhelm Dilthey pojednal ducha (*Geist*) jako prostředí, v němž se mohou vyskytovat „vnitřní skutečnosti“ (*innere Tatsache*), a Ernst Cassirer by uvažoval o duchu (*Geist*) jako o imanentně se vyvíjejícím, dějinně se rozkládajícím, vykládajícím. Touto koncepcí ducha nahradil (například Kantův) transcendentální (do sebe ale uzavřený) subjekt poznání.

Tato „niternost“ (Procházková, Diltheyova, Cassirerova i ve výše uvedeném výkladu Barfieldova) je však *niterností lidstva vůbec (člověka obecně)*, je na bázi toho, co Geertz (2000) označuje jako předpoklad *alespoň minimální psychické jednoty lidstva*. Je přitom nutné rozlišit zavádění tohoto předpokladu (jen) v *(a) noetickém smyslu* (abychom vůbec mohli usilovat o to, porozumět lidem jiných dob a jiných kultur – tak by jej mnil právě třeba Geertz) a *(b) v ontickém smyslu* (lidstvo je duchovně v principu jednotné). Jako protiváhu svrchu uvedeného Procházková mínění by šlo položit to, co říká Geertz (2000: 82–83): Nervový systém nejen umožňuje vznik kultury, ale člověka ke kultuře nutí, *mozek* by nemohl bez *kultury* fungovat. Můžeme se pak ptát, nakolik bychom mohli jednotlivým „kulturám“ připisovat určitou „niternost“ (to jest jistou uzavřenost, bezprostřední nepřevoditelnost či komplikovanou převoditelnost jejich obsahů na obsahy „kultur“ jiných).

Lze kupříkladu uvažovat o takovéto *kulturní „niternosti“*, „uzavřenosti“ ve vztahu k *paměti* (určitou měrou v jiném smyslu, než o ní výše uvažuje Barfield), jako o svěbytným způsobem *emotivně konotované historické zkušenosti* určité kolektivity (Assmann 1999; Bergenthum 2005). Kulturní antropologie, historická věda či sociologie mohou tuto paměť určité skupiny „odkouzlovat“ (to jest racionalizovat, deemotivizovat) tak, aby umožnila její komunikaci s pamětí skupiny jiné (respektive komunikaci těchto dvou skupin, nositelek odlišných historických, kolektivních pamětí). Nemůže však chtít tyto dvě paměti „smířit“ (ve smyslu propojit nebo převést jednu do druhé) ani je nemůže chtít „porazit“, odstranit, vymazat historickým bádáním (Bergenthum 2005). Tyto *paměti* jsou na sebe navzájem nepřevoditelné, jsou v tomto smyslu *kolektivní niterností*, která je (kvazi)klauzurou.

## Možnost eliminace napětí mezi „z vnějšku“ a „z nitra“?

V různých badatelských kontextech jsou podnikány pokusy, jak překlenout, nebo alespoň eliminovat, zlom mezi „z vnějšku“ a „z nitra“. Jako příklady zde uvedu dva. Zároveň však i upozorním, že mohou být jen stěží plně úspěšné. Prvý pokus se zakládá na předpokladu, že „niterné“ se „zvnějšňuje“ svými podobami (fenotypovými morfologickými a behaviorálními jevy). Jedním z klasiků takovéto koncepce je Adolf Portmann. Druhý pokus je vázán kupříkladu na kognitivní antropologii. Nástrojem eliminace napětí mezi „z vnějšku“ a „z nitra“ je v ní mimo jiné koncept „mysli“, jež je chápána jako nadosobní kognitivní systém.

Anton Markoš s odkazem na Zdeňka Neubauera a Adolfa Portmanna upozorňuje na možné rozlišení mezi „jevem“ a „podobou“ (*phenomen* a *appearance*; Markoš in Barfield 2018: 194–195). Místo „podoby“ by šlo také použít termínu „vzhled“, „sebe prezentace“ (*Selbstdarstellung*; Komárek 2008: 202–203). Ostrost odlišení „jevu“ a „podoby“ může být tlumena tím, že Portmann užívá německého *eigentliche Erscheinung* (Stanislav Komárek překládá jako „vlastní jev“) nejednou ve smyslu uvedeného anglického *appearance*, a to pro označení „souhrnu všech optických, akustických, olfaktorických atd. skutečností, vnímatelných na živém a intaktním organismu“ (ibid.: 202). „Tento vlastní jev chápe Portmann jako zvnějšnění *niternosti*“ (ibid.: 203). Do „niternosti“ můžeme podle Portmanna nemalou měrou badatelsky pronikat, „budeme-li za vrcholné projevy živé bytosti pokládat jednak vztah ke světu prostřednictvím niternosti, jednak k takovému spojení příslušející manifestaci této niternosti v jevu“ (Portmann 1997b: 70).

„Niternost“ (*Innerlichkeit*) je jednou z ústředních kategorií, kterou užívá Adolf Portmann kupříkladu v *Neue Wege der Biologie* (1960). Kapitola, která má „niternost“ přímo ve svém názvu (Portmann 1997a: 90–105), začíná Portmannovým výkladem oblasti, „kde je ještě možno dospět k poměrně bohatým a spolehlivým zjištěním: zkoumáním smyslových orgánů“ (ibid.: 91). Následuje problematika orientace, dále pak témata, která jsou spojena již s mnohem větší rolí badatelské interpretativity. „Sebevyjádření jakožto zjevování niternosti“ (Portmann 1997b: 68) má jak svůj rozměr *morfologický*, tak ale i *behaviorální*. V tomto smyslu Portmann píše: „Výzkumu chování ... připadne v nadcházejícím bádání o niternosti významná úloha“ (ibid.: 70). „Niternost“ však není jednoduším, homogenním polem. Portmann mluví kupříkladu o jejích různých, poměrně dost odlišných, „výkonech“ či o jejích „odručích“. Uvádím jako příklad dvě citace: „Tuto niternost musíme od začátku přísně odlišovat od vědomí. Vědomí je zvláštní výkon, jedna z mnoha možností niternosti. Niternost sama ale daleko překračuje sféru vědomého. Psychoanalýza musela svést četné zápasy o uznání nevědomé niternosti. I když biologové toto slovo nepotřebovali, zabývali se zkoumáním nevědomých výkonů niternosti odedávna. Celý problém instinktů je jenom součástí tohoto rozsáhlého komplexu otázek“ (Portmann 1997a: 101). „Není vyloučeno, že objevení smrti a individua znamenalo také závažný krok k sebevyjádření, jenž sám zase byl vnějším příznakem nějaké nové, vyšší odrůdy niternosti“ (Portmann 1997b: 64).

Podle Portmanna o povaze niternosti víme na základě vlastní vnitřní zkušenosti. Říká: „S těmito nejvyššími příznaky organismu jsme obeznámeni ze

svého vlastního prožívání. Čím dále budeme postupovat od nám blízkých organismů k oněm pro nás cizím formám života, jež přece ne nadarmo označujeme za „nízké“, tím obtížnější bude dokázat u nich niternost, tím sporadičtější a obsáhově chudší budou výpovědi o tomto prvním vrcholném příznaku“ (Portmann 1997b: 70). V tom je však již zdroj určité nejednoznačnosti. Z vlastního prožívání známe niternost coby určitou *svébytnou kvalitu*, kterou můžeme zajistě *per analogiam* vnášet do jiných živých bytostí. Naše vlastní prožívání nám však již zdaleka ne tak jednoznačně dovolí předpokládat u druhých živých bytostí *konkrétní podoby obsahů* takovéto niternosti. Čím více bude do hry vstupovat „kultura“ (ať již lidská, ať již mimolidská; Lindová 2017), tím více se bude vazba mezi *Innerlichkeit* a *eigentliche Erscheinung* rozvolňovat a stávat méně jednoznačnou. Ze své vlastní vnitřní i kulturní zkušenosti víme, že tatáž „*idea*“ může mít více rozdílných „*artikulací*“, že jednomu a témuž *artefaktu* může být v rámci jedné kultury připisována relativně široká škála rozmanitých *významů*. To, co archeologie nalezne jako „minulý“ (*vergangen*) artefakt, může pro badatele vzhledem k studovanému aktérskému prožívání představovat relativně bohatý soubor různých stop „byvších“ (*da-gewesen*) kulturních obsahů (Ricœur 2007: 173–174). Otázku prostorové orientace a navigace nelze, jak uznávají nynější neurovědy, řešit jen na bázi stimulů a reakcí, nýbrž pomocí konceptu kognitivní mapy coby mentální reprezentace prostoru. Při tom by patrně nejen u lidí, ale i u některých jiných druhů platilo, že – ač u sledovaných jedinců tentýž stimul může vyvolávat tutéž reakci – přece mohou tito jedinci disponovat poměrně rozdílnými kognitivními mapami (Nekovářová – Fajnerová – Sedláková 2016: 43).

Kognitivní antropologie chápe *mysl* jako nadosobní kognitivní systém (Pokorný 2016: 274). Je to v určitém smyslu blízké Cassirerovu pojetí *ducha*. Kognitivní antropologie se prostřednictvím tohoto pojetí „mysli“ snaží překonat rozdíl mezi extra- a intrapersonální rovinou (ibid.: 277). Oproti lingvistickému paradigmatu chápe Vít Pokorný (ibid.: 278) kognitivní antropologii jako přístup hlubší (počítá s intertělesnou zkušeností a s intersubjektivní konstitucí významů) a jako přístup širší (odkaz ke kontextualitě prostředí). V tom se nemalou měrou překrývá s přístupem takzvaného enaktivismu (splétání dynamických autonomních systémů; Pokorný 2014; 2016: 280–282), tak či onak korespondujícího s teorií *extended and distributed cognition* (Pokorný 2016: 285–286).

Otázkou však je, zda se tímto přístupem překoná zde zvažovaný rozdíl mezi „z vnějšku“ a „z nitra“. Ono „uvnitř“ a „vně“ je možné chápat v několikerém smyslu: jednak uvnitř a vně subjektu poznání, jednak uvnitř a vně určitého (kognitivního) systému (například systému myslí, systému kultury, systému

jazyka) či konečně uvnitř a vně vědomí vůbec a tak dále. I když neurofyziologie („vrstva I“) umí *v nás* (v našich mozcích) popsat neurální struktury, které jsou aktivovány při našem časování a při naší navigaci (hipokampální *place cells*, *time cells* či *episodic cells* a tak dále; Nekovářová – Fajnerová – Sedláková 2016; Nekovářová – Sedláková – Fajnerová 2016), i když budeme s to empirickými psychologickými postupy popsat naše reakce („vrstva II“) na prostorové a časové podněty, přece to budou pro naše vědomí („vrstva IIIb“) skutečnosti „*vnější*“. Viděno z hlediska lidské vědomé niternosti a ve smyslu Vašíčkem zdůrazňovaného Kantova *Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind* (Vašíček 2012: 40, 59), nebudou pro nás tyto „*vnější*“ neurální a psychické procesy bez patričních pojmů (Cassirer by řekl bez vhodných symbolů) *zniternitelné* v našem vědomí či „*objektivatelné*“ v námi sdílené kultuře. To by však nevylučovalo, že se na uvedené mozkové buňky nemůžeme dotazovat z hlediska – s Portmannem řečeno – jiných „výkonů“ „niternosti“, než je vědomí.

Jinak řečeno: Z noetického hlediska viděno, trhlinu mezi „z vnějšku“ a „z nitra“ nelze prostě přemostit patrně ani na půdě kognitivní antropologie. Disciplíny, které zkoumají „vrstvu I“, „vrstvu II“, „vrstvu IIIa“ a „vrstvu IIIb“, budou své závěry formulovat vždy v rámci svých specifických *kultur evidence* (Horský 2019: 25–29). To však neznamená, že se obory zkoumající tyto jednotlivé „vrstvy“ nemohou vzájemně inspirovat ve snaze formulovat *testovatelné teorie*.

## Příklad vnímání barev

Jsou-li „jevů“ ustanovovány „kolektivními reprezentacemi“ (Barfield 2018: 19–25), odpovídají-li „jevů“ dějinnému stavu vědomí, je-li „svět“ soustavou kolektivních reprezentací a jsou-li tím „jevů“ jak dějinně, tak kulturně specifické (lze vyvodit z *ibid.*: 33–39), pak by šlo uvažovat o jednotlivých kulturách, ale spon potud, jak se jim (jejich příslušníkům) jeví svět, rovněž jako o (relativních) *klauzurách* se specifickou (kolektivní) *niterností*. Tato niternost vnímání jevů by byla nepřevoditelná (či jen těžko převoditelná) do zkušenostního světa kultur jiných. Ukazují to například diskuse o provázanosti vnímání barev a jazyků.

Obdobně lze vyjít z Cassirerovy teorie symbolického formování. Symbolické akty mají dvojakou sílu, jednak sílu spoutávat (*binden*) a jednak sílu uvolňovat (*lösen*) naše pocity (*Gefühle*). Ty jsou symbolickými akty nejen (v dílech) vyjadřovány (a tím objektivovány), ale i kondenzovány (Cassirer 1994: 64–65). Jednotlivé vjemy a pocity jsou tak akty symbolického formování ustalovány,

stávají se ve své totožnosti jak na sub-, tak na suprapersonální (to jest vlastně supra- či intersubjektivní) úrovni opakovatelnými, komunikovatelnými. Lze si představit, že se v rámci jednotlivých kultur, v jejich systémech symbolických forem (Cassirer 1996a, 1996b) vyvinuly specifické symboly coby nástroje kulturně tou či onou měrou svébytné (barevné) zkušenosti a (barevného) vnímání (podrobněji argumentuji v: Horský 2019; ke kulturním souvislostem smyslového vnímání srovnej: Horský – Martinec-Nováková – Pokorný 2019).

Boas (1911) coby klasik jazykového a kulturního relativismu vyvozuje z větší jazykové diferenciaci termínů pro barvy sněhu u Inuitů i jejich větší schopnost diferencovat v oblasti samotného vnímání, než mají angličtí mluvčí (Šuchová 2015: 43). Boasovy postupy a závěry jsou dnes z nejednoho hlediska nahlíženy jako již antikvované. Přece však z nich lze – alespoň pracovní – vyjít právě potud, pokud se v nich nastoluje otázka vazby mezi způsobností jemněji diferencovat výrazivo v rovině jazyka (popřípadě symbolických forem) na jedné straně a na straně druhé subtilněji rozlišovat v samotné rovině čítí či vnímání. Tento vztah (byl-li by prokazatelný) by zajisté nebyl bezprostřední a přímý. Různé kognitivněvědní či empirickopsychologické studie ukazují, že lidé jsou způsobili v oblastech jednotlivých smyslů zakoušet řádově větší rozmanitost počitků či vjemů, než kolik mají k dispozici jazykových nástrojů (slov, výrazů) pro jejich označení (popis, vyjádření obsahu své zkušenosti; v souvislosti s vnímáním barev: Šuchová 2015; ve vztahu k olfaktorickému vnímání srovnej například Martinec-Nováková 2016). To však ještě neznamená, že větší diferenciaci v rovině jazyka nemůže být *faktorem* zvyšujícím způsobnost k čítí a vnímání, a ani to nevyklučuje, že konkrétní povaha jazyka nemůže být *faktorem* podílejícím se na modelaci smyslového vnímání.

V určité návaznosti na Boase pak Conklin (1955) při rozboru jazyka *Hanunóo* stanovuje mimo jiné paralelnost polarit: „červený“–„zelený“ s „mrtvý“–„živý“ a „suchý“–„vlhký“ (Šuchová 2015: 45). Lenneberg ukazuje, že jednojazyční rodilí mluvčí jazyka *Zuni* nerozlišují a ani v kognitivních procesech nevykazují způsobnost vnímat rozdíly mezi „žlutou“ a „oranžovou“, zatímco bilingvní (*Zuni* s angličtinou) tendenci k těmto způsobnostem vykazují (Lenneberg – Roberts 1956; Šuchová 2015: 47). I jazykoví univerzalisté (Berlin – Kay 1969; Kay – McDaniel 1978; Kay – Maffi 1999) vědí, v rámci své teorie *basic color terms*, že příslušníci některých kultur mají problém odlišit zelenou a modrou a také v jejich jazycích nejsou pro tyto barvy diferencované termíny.

Můžeme se pak – ryze pracovní a modelově – tázat, zda rodilý anglický mluvčí, *pokud* by se *jazyk* Inuitů naučil, by začal také „vidět“ různé barvy

sněhu (schopnost diferencovaně vnímat by byla nesena *jen* jazykem, ukotvena jen ve „vrstvě IIIa“), nebo pokud by se jej naučil v dětském věku (kdy se ještě „nastavuje“ mozek – to jest schopnost diferencovaně vnímat by byla založena impaktem jazyka do psychických struktur v raném dětství, „vrstva IIIa“ by měla konstitutivní dopad do „vrstvy II“), nebo konečně by se nenaučil ani po zvládnutí jazyka Inuitů vidět sníh jako oni (tedy schopnost diferencovaně vnímat by mohla být založena jazykem, respektive být nesena jazykem, ale zároveň by byla i nějak *dědičná* organicky; zcela hypoteticky bychom se mohli ptát: epigenetická dědičnost? – viz níže; „vrstva IIIa“ by měla impakt až do „vrstvy I“).

## Různé evoluční roviny

V návaznosti na právě uvedené můžeme říci kupříkladu, že „naše“ barevné vidění, vnímání barev, se určitě nějak evolučně ustanovilo. Jeho vývojové založení však lze zvažovat přinejmenším ve čtverém smyslu:

- (a) ve smyslu biologické evoluce (neurofyzologie smyslového vnímání);
- (b) ve smyslu *koevoluce genů a kultury* – zde by mimo jiné šlo odkazovat na koncepce někdejší „organické paměti“ (při veškeré nutnosti obezřetnosti práce s nimi) či na teorii epigenetické fixace (fenotypové akomodace určitého „kulturního obsahu“; viz níže). Někteří evoluční biologové totiž razí princip *phenotype first*. Ten předpokládá, že fenotypové změny (a otázkou je, zda včetně kulturně ovlivněných změn lidského chování a popřípadě i kognice) v evoluci předcházejí změnám genotypovým. Nové fenotypové znaky (fenotypové akomodace) se přitom nemusejí nutně fixovat geneticky, ale může docházet pouze k jejich fixaci epigenetické (Švorcová – Kleisner 2017: 364–366; s odkazem na West-Eberhard 2003). Epigenetika pak, jak ji charakterizuje Anton Markoš, se zabývá krátkodobými nebo trvalými strukturami a vztahy, které se nějak podílejí na regulaci exprese genů a výstavby těl (Markoš 2018: 141–150). Ve zkratce se často říká, že *vývoj lidského druhu probíhá (převážně) podle Darwinova modelu evoluce, (lidská) kultura se vyvíjí podle Lamarckova modelu evoluce*. Ono „převážně“ v závorce odkazuje právě k teorii koevoluce genů a kultury (teorii podvojně dědičnosti, v rovině genů a v rovině kultury; respektive podle některých výkladů ještě také na environmentální úrovni; Tureček – Havlíček 2017: 190–197);
- (c) naše „barevné vidění se ustanovilo *kulturním vývojem* (kulturní evolucí či difuzí) jako určitý „kulturní zvyk“. Bylo by to například ve smyslu

Geertzova (Geertz 2000: 69–101) pojetí „kultury“ jako vnějšího „programu“ (systému signifikantních symbolů, který umožňuje lidskému mozku, aby fungoval lidským způsobem; *ibid.*: 82–84). Takto viděno se určitá kulturní varianta (například vnímání barev) kulturně dědí (kulturní mezigenerační transmisí) a hlouběji kulturně fixuje;

(*d*) „naše“ barevné vnímání (barevné vidění) je neseno *jen* kulturou, je sociálně učeno jako kultura. Při příchodu do cizí kultury se lze její barevné vidění naučit podobně jako její (pro nás cizí) jazyk.

Body (*b*), (*c*) a (*d*) umožňují odlišit od pouhé roviny jazyka (jazykového kódování barev – viz níže takzvané *foci*) rovinu hlubší (rovinu mentálních, kognitivních procesů, rovinu psychických strukturací – viz níže takzvané *prototypy*). Je otázkou, co je z těchto psychických strukturací fixováno na úrovni biologického vývoje (impakt „vrstvy IIIa“ do „vrstvy I“), co na úrovni kumulace kulturní zkušenosti do psychických struktur (vliv „vrstvy IIIa“ na „vrstvu II“) a co jen na úrovni neustále nutně opakovaného sociálního učení.

### Jedna z otázek pro filosofickou antropologii?

Z hlediska filosofické či kognitivní antropologie nebo dějin kultury je, soudím, kupříkladu (pro filosofickou antropologii možná především) zajímavé zvažovat s ohledem na „vrstvu IIIb“, do jaké míry a jakým způsobem může být filosofická reflexe (například odlišení kategorií „rozumu“, „vůle“, „představivosti“, noetické a epistemologické analýzy a tak dále; zacházení se „symboly“ coby pojmy a záměrnými metaforickými reprezentacemi v rámci – s Ricœurem řečeno – „symbolismu explicitního či autonomního“; Ricœur 2000: 95) *konstitutivní* pro samotné *kognitivní procesy a struktury* (pro poznávání, sebeuvědomování, kultivaci lidského nitra, identifikaci racionality a emotivity v něm, zvládání a kanalizování agrese a tak dále). (Na mysli mám jejich – řekněme – „kulturně hlubší“ a „kulturně širší dopad“ než pouze ten, že tyto konceptualizace vstupují do /regulace/ vědeckých metod či do reflexe postupů umělecké tvorby.) Pokud by takový dopad tyto konceptualizace měly, pak je otázkou, do jaké míry a jakým způsobem jsou *kvality*, vzniklé jejich (spolu)působením, *přenosné* jak v rámci určitého sociokulturního pole, tak dějinně, zda zakládají (v rámci dané kultury či civilizace) nezvratné vlastnosti lidské kognice.

Na mysli mám kupříkladu takové intelektuální analytické výkony, jakým je Descartovo rozlišení „*představování*“ a „*vnímání myslí*“ v *Meditaci o první*



*filosofii* (Descartes 2003: 31–32). Příkladem může být také Leibnizovo rozlišení *temného a jasného poznání* (idejí), jasné se pak dělí na *zmatené a zřetelné*, to zase na *neadekvátní a adekvátní*, to konečně na *symbolické a intuitivní*. Podobně bychom se mohli ptát na (konstitutivní, performativní) kulturní a psychický (popřípadě i „hlubší“) dopad toho, co analyzuje Blaise Pascal v pojednání *O geometrickém duchu*. Takovýchto příkladů by bylo možné uvést nesčetně.

Stejnou otázku si lze klást i vůči *náboženské zkušenosti a prožitku „posvátna“*. Do jaké míry jsou zde pro samo naše prožívání konstitutivní teologické či religionistické (typu níže uvedené Ottovy) konceptualizace a do jaké míry zakládají nové, (relativně) trvalé kvality? Jde například o Zwingliho důraz na pouhou *symboličnost* svátostí. Otto shledává na jedné straně stálost kategorie „posvátna“ v aprioritě iracionálního pocitu úcty k numinóznímu. Na straně druhé však historicky na této půdě numinózního (*am Numinosen*) probíhal procesuální vývoj, jenž měl podobu etizace (*Versittlichung*) a racionalizace (*Rationalisierung*) starozákonního náboženství a v případě Nového zákona i povahu procesu zlidštění ideje Boha (*Vermenschlichung der Gottesidee*; Otto 1991: 75–78, 95, 102, 134–135). Odhodnocení materiální stránky svátostí, jejich „*odmagičtění*“, „*odkouzlení*“, by zapadalo do Cassirerem pojednávaného procesu postupného, vývojového odkrývání „protikladu mezi ‚významem‘ a ‚soucнем‘“ (Cassirer 1996b: 272; Horský 2017: 391–396).

## **Ontogeneze, kulturní fylogeneze a kulturnědějinný vývoj**

Biologické myšlení 19. století postupně rozkrylo jak heuristický, tak i reálný význam analogie ontogeneze a fylogeneze ve vývoji života jedinců a jejich biologických druhů (podrobně pojednává: Rádl 2006a, 2006b). V rámci antropologie se můžeme dotazovat na analogie mezi ontogenezí a fylogenezí člověka v biologickém evolučním ohledu, ale také na případné obdoby mezi *ontogenezí* („vrstva I“ a „vrstva II“) a *kulturněevoluční/difuzní* (Duda 2017) *fylogenezí* (dějinnost „vrstvy IIIa“ a „IIIb“) v rámci vývoje psychických funkcí a vlastností. Pozornost zaměřuji na *ontogenezi kognitivních schopností a behaviorálních vlastností* člověka v korelaci s jeho kulturní evolucí/difuzí a kulturními dějinami. Není patrně sporu o tom, že ontogeneze kognitivních a behaviorálních vlastností jedinců se v jednotlivých etapách dějinného (fylogenetického) vývoje člověka liší.

Ideálnětypicky (Weber 1904) lze od sebe odlišit tři (hypotetické) možnosti, proč tomu tak je:

(1.) Děje se tak vzhledem k pokračující evoluci lidského druhu: Vysvětlit by to mohla například teorie autodomestikace člověka (Stella – Havlíček 2012), mohlo by se tak dít i ve vazbě na „výkyvy“ v lidském vývoji v rámci elastické fáze vývoje lidského druhu (Flegr 2015).

(2.) Ontogeneze kognitivních a behaviorálních vlastností jedinců by mohla opakovat tatáž vývojová schémata, která probíhala v rámci kulturní evoluce/difuze toho kulturního (civilizačního) okruhu, jehož příslušníkem jedinec, kterého ontogenezi posuzujeme, je. Můžeme se kupříkladu ptát: Opakuje ontogeneze jedinců, kteří žijí v civilizacích prošlých „axiální transformací“ (Arnason 2010: 152–193, 2012), některé prvky této axiální transformace? (Příklady by šlo nalézt i při výkladu vnímání barev.) Pokud by tomu tak bylo, bylo by otázkou, zda by se to mimo jiné dalo výkladově (2a) vysvětlovat epigenetickou fixací určitých znaků (Švorcová – Kleisner 2017; Markoš 2018: 141–150). Jinou výkladovou možností by (2b) mohlo být – zejména u dětí školního věku –, že by vzdělávací systémy v některých kulturách (kupříkladu historicistní orientace evropského vzdělávání v 19. a 20. století) tendovaly při výuce k jakémusi „kulturně-fylogenetickému“ stručnému zopakování dosavadního vývoje poznání. Zajisté jsou ale i jiné výkladové možnosti případných korelací ontogeneze a kulturní fylogeneze.

(3.) Odlišnosti (jsou-li opravdu zjistitelné) v ontogenezi kognitivních a behaviorálních vlastností jedinců z různých dob a kultur by souvisely s tím, že vyrůstají právě v různých kulturách a v různých etapách jejich dějinného vývoje. Do mozků a neurálních sítí těchto jedinců se tak při jejich ontogenezi „vpisují“ jiné (kulturně odlišné, různě vyvinuté) kulturní obsahy (kulturní varianty, kulturní komplexy), a tak může mít ontogenetické „nastavování“ jejich mozků a neurálních sítí (zčásti) kulturně relativní podobu. Příklady bychom mohli patrně nalézt při vývoji navigace, konstituování kognitivní mapy a při rozvoji dalších hipokampálních funkcí napomáhajících orientaci v prostoru a čase (Nekovářová – Fajnerová – Sedláková 2016: 42–44, 49–50; Nekovářová – Sedláková – Fajnerová 2016: 65–68). Avšak i v případě této třetí možnosti bychom mohli teze hypoteticky zvažovat: (3a) určité případné fixace cestou fenotypových akomodací (Švorcová – Kleisner 2017: 364–366), které by bylo nutné odlišovat od – pravděpodobně čtenějších – případů přenosu cestou sociálního a kulturního učení.

Změny ve smyslu bodu (1.) proběhly a stále probíhají relativně pomalu ve srovnání s rychlostí případných změn v povaze ontogeneze uvažovaných pod bodem (3.), ale patrně i oproti rychlosti případných změn uvažovaných pod bodem (2.).

Uvedené možnosti zkusme zvažovat ve vztahu k teoriím a koncepcím čtyř vybraných klasiků. Jsou jimi: Ernst Cassirer, Owen Barfield, Alfred Weber a Norbert Elias.

Ernst Cassirer (1996a, 1996b) umožňuje si představit, že příslušníci určité kultury (civilizace) disponují v její konkrétní vývojové fázi právě určitou podobou „symbolických forem“ (jazyka, mýtu, náboženství, vědy, uměleckých útvarů a tak dále), která jim umožňuje specifickým způsobem diferencovat počítky a vjemy a specifickým způsobem zakoušet prvky vnější i vnitřní skutečnosti. Cassirer soudí, „že také zdánlivě ‚dané‘ je vlastně již proniknuto určitými akty buď jazykové, či mytické nebo logicko-teoretické ‚apercepce‘. Dané ‚je‘ pouze tím, čím se v těchto aktech *stává*, už ve svém zdánlivě jednoduchém a bezprostředním stavu je podmíněno a určeno nějakou primárně významovou funkcí“ (Cassirer 1996b: 117–118). To podporuje představu kultury jako kognitivního systému, který aktivně (formativně) zasahuje již do samotné roviny „jevů“ a tím ji kulturně a dějinně relativizuje (podrobněji Horský 2019: 14–23). Owen Barfield (2018) umožňuje předpokládat, že lidé určité doby a kultury sdílením „kolektivních reprezentací“ utvářeli svůj specifický „svět“. Tento „svět“ zároveň souvisel s dějinnou, kolektivně sdílenou podobou jejich „vědomí“. Na „kolektivních reprezentacích“ a na dějinném stavu „vědomí“ pak podle Barfielda závisí i povaha „jevů“, které jsou tedy dějinně a kulturně relativní.

Cassirerovo a Barfieldovo pojetí umožňuje předpokládat, že ontogeneze kognitivních funkcí (včetně smyslového vnímání) jednotlivců v různých dobách a různých kulturách probíhá – tak říkajíc – v odlišných „vjemových“, potažmo „jevových podmínkách“. Ty, hypoteticky vzato, mohou ovlivňovat ontogenezi kognitivních funkcí možná i ve smyslu bodu (2.), především (2a), ale patrně zejména ve smyslu bodu (3.), přitom pro studium smyslového vnímání je obzvláště zajímavé, jaký je poměr mezi možnostmi (3a a 3b; podrobněji Horský – Martinec-Nováková – Pokorný 2019).

Alfred Weber (1963), mimo jiné jeden z prvních autorů teorie axiální transformace (Arnason 2012), odlišuje čtyři typy člověka, vzniklé postupně kulturnědějinnou „sedimentací“ charakterových vlastností. Tyto proměny charakteru typů člověka se podle Webera sice netýkají povahy somaticko-biologických změn (což ale můžeme na tomto místě podrobit diskusi), přece

však mají velký duševně-duchovní význam (*doch seelisch-geistig von größer Bedeutung sind*; Weber 1963: 38). Charakterové typy člověka jsou v dějinném čase fixovány, jejich fixace se časem rozvolňují a dochází k fixacím novým (ibid.: 37–42). Každá fixace určitého typu znamená, že se tato fixace vytvoří dominancí určitých sedimentů (*Anlagen*) a jejich spojením a integrací jádrem osobnosti (*Personenkern*; ibid.: 42). „Třetí člověk“ se podle Alfreda Webera ustálil ve vazbě k principu svobody a humanity (*um die Verwirklichung der Anlage zur Freiheit und Menschlichkeit integrierten*; ibid.: 31). Weber v polovině 20. století spatřoval nebezpečí rozštěpení tohoto „třetího člověka“ a vznik typu „čtvrtého“, dezintegrovaného člověka.

Na tuto Weberovu koncepci navazuje Norbert Elias (2006, 2007) svým pojmem „*habitu*“ coby podprahově, aktérsky nereflektovaně fungující aparatury sebekontroly člověka. Stabilita této aparatury dějinně vzrůstá tím, jak jsou postupně zniterňovány, habituovány, to jest automatizovány, zákazy, a s tím, jak „houstne“ tkáň (tkanivo – *Gewebe*) „sociálních figurací“, v nichž lidé žijí. Původně sociogenní nátlak se podle Eliase dějinně proměňuje v nátlak psychogenní.

Typy člověka či *habitus* se zajisté vyvíjí i ve smyslu bodu (1.), byť by to Alfred Weber výslovně odmítal sledovat a byť by to Norbert Elias příliš nebral v potaz. Dalo by se tak předpokládat, že se tento jejich vývoj, například na základě autodomestikační selekce na altruismus a kooperativitu, promítne i do dějinně se proměňujících průběhů ontogeneze. Na tomto místě je ale zajímavější otázka, jak může dějinný vývoj typů člověka či *habitu* (je-li ovšem prokazatelný) ovlivňovat ontogenezi behaviorálních vlastností lidí v různých dobách a v různých kulturách ve smyslu bodů (2.) a (3.). Pokud jde o bod (2.), nabízí se ryze hypotetická otázka, zda kulturnědějinné fixace duševně-duchovních kvalit, které zvažoval Alfred Weber, nemohou alespoň v něčem mít svůj korelát ve fixacích epigenetických, to jest patrně předně ve smyslu bodu (3a). Ptejme se tak přesto, že by to Weber nepředpokládal (ve zde užitě terminologii by zvažoval především možnost 3a, popřípadě 2a). Obdobně bychom se mohli ptát, co ze zde sledovaného hlediska znamená, uvažuje-li Elias postupnou náhradu sociogenního nátlaku (spadal by patrně pod možnost 3b) nátlakem psychogenním (šlo by o habituaci zákazů a zvýšení způsobilosti ovládat vlastní emotivitu a agresivitu ve smyslu 3a či 2a?).

Dalším příkladem pak může být debata o jazykových *foci* a psychologických *prototypech*, kterou ve vztahu k barevnému vnímání představuje Janka Šuchová (2015). Berlin a Kay (1969) se pokusili najít na základě rozboru takřka

sta jazyků *basic color terms* coby jazykové *foci*. Oponenti jim namítali, že prvotní termíny (prvotní diference a klasifikace) pro označování barev jsou patrně založeny v hlubší rovině (v psychických strukturách), než je rovina jazyka.

*Foci*: Vymezují je například ve vztahu k *basic color terms* Berlin a Kay (1969; cit. dle Šuchová 2015: 40) jako *jazykové kategorie* (barev). Mají podle nich tyto základní – Weber (1904, 1998: 7–63) by řekl ideálnětypicky definované – vlastnosti: jsou jednoslovné, nepřekrývající se, neoznačují jen určitou skupinu či třídu objektů, nýbrž mají obecný význam, a jsou *psychological solient* (psychologicky případné, pregnanční; Šuchová 2015: 40).

*Prototypy*: Šuchová (2015: 54) s odkazem na Kleibera (Kleiber 1998: 33) a Rosch Heider (1972, 1973) uvádí tyto charakteristiky: Kategorie mají vnitřní prototypickou strukturu, takzvané se organizují okolo určité centrální entity, to jest kolem někdejšího *prototypu*. Určitý prvek (zástupce, entita) přísluší k takové kategorii nikoli na základě konjunkce nutných dostačujících vlastností (podmínek), nýbrž na základě *stupně podobnosti s prototypem*. Příslušníci určité kategorie nejsou rovnocenní, nýbrž tuto kategorii určitou měrou reprezentují. Hranice kategorií jsou neostré. Vztah mezi členy (zástupci) kategorie má povahu rodinné podobnosti (*Familienähnlichkeit*), takzvané každý člen (zástupce) má alespoň jeden společný znak s jiným členem (či členy), ale není žádný znak, který by byl společný všem členům (zástupcům) dané kategorie (Šuchová 2015: 54).

Rozvoj způsobilosti kategorizovat (*prototypy*) na úrovni psychických struktur je evolučně i dějinně patrně starší než jazykový vývoj k abstraktním *foci*. Napovídalo by tomu koneckonců i to, že určitou způsobilost ke kategorizaci patrně lidé sdílí s některými jinými druhy, jak napovídají studie „niternosti“, umožňující konstatovat třeba to, „že ptáci a savci se mohou v omezeném rozsahu naučit chápat abstraktní fakt počtu věcí a znovu si ho připamatovat“ (Portmann 1997a: 94) či mimolidských kultur (Lindová 2017). Kulturněevoluční/difuzní či dějinná prvotnost *prototypů*, které by tak měly vývojově předcházet *foci*, by korespondovala s tím, co říká o dějinném vývoji pojmů Zdeněk Vašíček. Ten uvažuje jakýsi – řekněme – definiční vzestup pojmů. Říká, že „pojem má celou řadu předstupňů. Nejprve to jsou jakési před-pojmy, pojmy-obrázky, komplexy pseudopojmy, potom obecné představy a posléze pojmy obecné“. Pro vysvětlení užívá výkladu L. S. Vygotského: „Nejpodstatnějším pro vytváření komplexu je to, že jeho základem není abstraktní nebo logická souvislost, nýbrž konkrétní a faktická souvislost jednotlivých elementů, které jsou jeho součástí. [...] Je to spíše obrázek, duševní kresba pojmu, malé vyprávění o něm“ než soustavná definice, co určuje obsah „komplexu“. „Komunikace“ ale, dodává Vašíček, „byla

vedena právě prostřednictvím komplexů a asociací a historii nezbyvá než je respektovat“ (Vašíček 2006: 94).

Lze však – mimo jiné i s ohledem na tento dějinný zrod (abstraktních) pojmů – namítnout, že již samo uvažování „barev“, samotné vytvoření tohoto abstraktního pojmu, právě tak jako i to, že se ve vývoji kultury po *prototypech* objevují *foci*, je pouze kulturně specifickou záležitostí. Samo započetí výzkumu u abstrakta „barvy“ by tak šlo považovat za projev etnocentrismu (Šuchová 2015: 66–77). (Nutno upozornit, že totéž by zajisté šlo vyslovit i vůči užití abstrakt, jako je „tvar“, „vzhled“, ale i „pach“, „vztah“, při zakládání badatelských postupů toho kterého výzkumu.) To, že při výzkumu vycházíme od abstraktní kategorie „barev“, můžeme pokládat za ukázkový případ „vztažení k hodnotám“ (*Wertbeziehung*; Weber 1904: 37, 59; 1998: 14–15, 20, 27–31; Müller – Sigmund 2014: 150–152). *Wertbeziehung* však, dovolil bych si jednak (a) upozornit, pro Maxe Webera není překážkou toho, aby naše poznání došlo „objektivitě“ (to jest, ve Weberově pojetí bylo sice kulturně relativní, ale zároveň díky racionalitě metody nadkulturně ve svých závěrech komunikovatelné a kontrolovatelné). Jednak (b) se podobně jako v případě vnímání barev můžeme také ve vztahu ke způsobilosti *právě takto abstrahovat* ptát, nakolik je její vynoření se v psychické ontogenezi jedinců v té které kultuře ovlivněno kulturní fylogenezí, a pokud ano, pak zda ve smyslu bodu (3.), nebo spíše bodu (2.).

Od abstrakta „barvy“, „vnímání barev“, popřípadě i od abstrakta „jev“ vychází poté kupříkladu jak výzkum Portmannův (Portmann 1960), tak Petrův (Petr 2020: 13–50). Kapitulu o „niternosti“ začíná Adolf Portmann výkladem oblasti, „kde je ještě možno dospět k poměrně bohatým a spolehlivým zjištěním: zkoumáním smyslových orgánů“ (Portmann 1997a: 91). „Niternost“ má v Portmannově pojetí způsobilost manifestovat se ve „zjevu“ (v „jevu“; srov. Komárek 2008: 202–232, 250–273).

Portmann při tom však chápe „jev“ objektivněji než kupříkladu Barfield (třeba když mluví o „prehistorii“; Barfield 2018: 41–44). Zatímco Barfield „jev“ podřizuje dějinně proměnlivému (lidskému) vědomí, Portmann soudí, že „by z této země mohli zmizet všichni lidé, ba všechny vnímající bytosti vůbec“, a přesto nebudeme patrně mít „k dispozici jiné slovo než ‚zjevování‘, budeme-li chtít vyjádřit, že zde [...] budou útvary vybavené niterností a sebevyjadřováním“ (Portmann 1997b: 67). Portmann dále v tomto smyslu ještě kupříkladu říká: „Stejně jako tyto neadresné jevy existují dnes, existovalo obdobné utváření, které by náš zrakový smysl byl musel hodnotit jako sebevyjádření, jistě i před vznikem očí, schopných vizuálních dojmů“ (ibid.).

To, že svůj výzkum, viděno z hlediska metody, odvíjíme od těchto abstrakt – ať jim již připisujeme pouze status badatelských východisek, ať jejich existenci budeme jakkoli evolučně ukotvovat –, nebrání tomu, abychom se pokoušeli (interpretativně) proniknout do zkušenostních světů lidí jiných kultur či do zkušenostních světů některých jiných druhů.

Z hlediska vlastního studovaného materiálu je pak možné klást ryze pracovní otázku, zda probíhala a probíhá ontogeneze kognitivních funkcí, ontogenetické utváření způsobilosti kategorizovat jevy vnějšího i vnitřního světa a posléze schopnosti abstraktně myslet u lidí Západu po renesanční akcentaci (perspektivního, barevného) vidění a osvícenské racionalizaci *jinak* než u lidí z civilizací, které tímto kulturním vývojem neprošly. Zopakuje ontogeneze jedinců moderního Západu – s ideálnětypickou nadsázkou řečeno – *všechny* „předrenesanční“ vývojové kroky kultury, v níž jedinec dospívá (to jest, zopakuje fylogenezi příslušné kultury, což by mohlo spadat pod svrchu uvedený bod 2., zvažovat lze jak variantu 2a, tak 2b), nebo je *přeskočí* a začíná – opět s pracovním vyhocením nadhozeno – přímo až utvářením způsobilosti k racionálnější a abstraktnější strukturaci světa? Pokud by platila tato druhá možnost, pak by to bylo dáno – ve smyslu bodu (3b) – jen sociálním učením, nebo i určitými prvky, řekněme, somatické (epigenetické) dědičnosti? Nebo případnou fenotypovou akomodací, ve smyslu bodu (3a)?

Na uvedené otázky neznám jednoznačnou odpověď. Naopak připojím ještě otázku další: Byli bychom s to formulovat ve vztahu k těmto otázkám *testovatelné teorie*? Šlo by přitom nejen o potřebu rozlišovat možnost uvedenou pod bodem (1.) od možností spadajících pod body (2.) a (3.). Poměrně složité by bylo i nalézt postupy, jimiž by šlo rozhodnout mezi na jedné straně případy spadajícími pod (2a) a (3a), na straně druhé případy naplňujícími znaky bodů (3a) a (3b). Netřeba říkat, že k jejich případnému ověřování by byla nutná kulturní komparace.

Nutno však upozornit, že kulturní vývoj (vrstvy „IIIa“ a „IIIb“) s ontogenezí – alespoň při prvotním náhledu – ne vždy koresponduje. Kupříkladu matematizace obrazu světa se objevila v „západní kultuře“ až v moderní vědě 17. století, včetně představy fyzikální homogenity (trojrozměrného nekonečného) prostoru (Dijksterhuis 1956; Koyré 2004). Antika sice znala trojdimenzionální neomezený prostor, ale jen jako matematický pojem, kterému nepřipisovala fyzikální aktuálnost (Horský 2011). Kdybychom zde však hledali analogie mezi kulturní fylogenezí a ontogenezí, museli bychom říci, že matematizace obrazu světa je až překvapivě pozdní ve srovnání s tím, co ukazuje empirická psychologie u malých

děti a i u jiných druhů. Totiž i u některých jiných druhů než u člověka se ukazuje, že „geometrie prostoru může být dominantnější informací než negeometrické ukazatele“. V experimentu s dětmi ve věku 18 až 24 měsíců, hledajícími hračky v rohu místnosti, se zjistilo, že děti používaly k orientaci geometrii prostoru, a nikoli negeometrické ukazatele. Dále pak se ukazuje, že „teprve ve věku kolem šesti let mohou děti k orientaci standardně použít i negeometrické informace“ (Nekovářová – Fajnerová – Sedláková 2016: 45).

Jiný příklad: Paul Ricœur chce (filosofickou cestou, ovšem) „prověřit základní hypotézu“. Zněla by podle něj následovně: „Mezi aktivitou vyprávění nějakého příběhu a časovou povahou lidské zkušenosti [je] korelace, která není pouze náhodná, nýbrž představuje určitou formu transkulturní nutnosti. Jinak řečeno, musíme prověřit hypotézu, podle níž se čas stává časem lidským, jen pokud je artikulován narativním způsobem, a vyprávění nabývá svého plného významu tehdy, když se stává podmínkou časové existence“ (Ricœur 2000: 88). Ricœur zároveň přejímá Geertzem potencovanou Cassirerovu teorii „symbolického formování“ (včetně vymezení „symbolu“ a analýzy jeho noetické funkce; *ibid.*: 94–96). V této jeho hypotéze by tak narativní symbolické reprezentace vstupovaly do ontogeneze časové zkušenosti přinejmenším ve smyslu bodu (3b). Otázkou však je, zda by tato kulturněvědní hypotéza mohla obstát při poměření se zjištěními neurofyziologických a empiricko-psychologických výzkumů. Ukazuje-li se v nich, „že čas není přímým intuitivním smyslem, ale spíše komplexní kognitivní doménou“ (Nekovářová – Sedláková – Fajnerová 2016: 65), roste tím pravděpodobnost, že do základů časové kognice (zejména do vrstvy II.) konstitutivně zasahují kulturní prvky (z vrstvy IIIa i IIIb). Týká se to zejména explicitního časování (*ibid.*: 66–67). (Pro implicitní způsob vnímání času, vázaný na bazální ganglie a prefrontální kortex není vliv kulturních kategorií patrně tak významný; *ibid.*: 66.)

Ricœurovu hypotézu má smysl poměřit s tím, co shledává psychologie stran ontogenetického utváření způsobilosti vnímat čas. „Schopnost odhadnout přesně čas vzrůstá spolu se schopností uvědomit si subjektivní prožívání času a reflektovat jeho narušení. Kolem desátého roku začínají děti, podobně jako dospělí, spontánně používat při odhadu času verbálního počítání. I tato strategie vzniká postupně, zatímco v pěti letech děti vůbec nedokáží spojit počítání s odhadem času, v osmi letech již dovedou čas odpočítávat, i když nepoužívají tuto strategii spontánně, ale jen když jsou k tomu vyzvány“ (Nekovářová – Sedláková – Fajnerová 2016: 67). Ricœurovi by šlo tudíž oponovat, že *počítání* není totéž, co vytváření *spojitosti* vnímaného času *pomocí narativních zápletek*.



(Leda snad že by se někdo snažil argumentovat, že sled čísel za sebou je „ustanovován“ vlastně svého druhu zápletkou.) Zdá se tedy, že alespoň v ontogenetické perspektivě viděno, vyprávění není (ve vývoji jedinců) prvotním symbolickým nástrojem uchopení zkušenosti průběhu času. To ale ještě nevylučuje jeho roli při vnímání (celo)životního času.

Obdobných příkladů by šlo zajisté uvést mnohem více.

## Závěrem

I kdybychom v některých případech prokázali korelace mezi určitou proměnou kulturních obsahů, proměnou psychických struktur či neurálních sítí, nepřekonali bychom tím oddělenost „z nitra“ a „z vnějšku“. Zůstane napětí mezi „z nitra“ coby „naším“ interpretačním pohybem v „sémiotickém poli“ ducha a „z nitra“ coby interpretačním připisováním významů v „morfologickém poli“ živých organismů. Nebo, řečeno ještě jinými slovy, zůstane napětí mezi různými „výkony“ niternosti. Na jedné straně „kumulativní kultura podporuje metaforu mezi kulturní a biologickou evolucí tím, že podobně jako živé organismy vykazuje značnou míru účelnosti“ (Tureček – Havlíček 2017: 195). Na straně druhé, biosémiotické přenášení semióze (a tím i předpokladu „niternosti“; Markoš 2020) z oblasti jazyků a kultur do života druhů (Markoš 2015b) výrazně změkčuje (pro mnohé tradičně velmi pevnou) hranici mezi *naturou* a *culturo*. Obdobné důsledky může mít i epigenetika. Tím přinejmenším motivačně podporuje formulování testovatelných (obecně) antropologických teorií, které budou předpokládat možný vliv „vrstvy III“ na vrstvy „II“ i „I“ (ovlivnění jdoucí protisměrně se předpokládá s mnohem větší samozřejmostí).

**Jan Horský** je docentem kulturní a sociální antropologie na Fakultě humanitních studií UK a na Filozofické fakultě UK. Zabývá se teorií a metodologií historických věd, historickou demografií, historickou antropologií a kulturními dějinami zejména raného novověku. Kontakt: honza.horsky@seznam.cz

## Literatura

- Assmann, Aleida. 1999. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C. H. Beck.
- Barbieri, Marcello. 2006. *Organické kódy. Úvod do sémantické biologie*. Praha: Academia.
- Arnason, Johann P. 2010. *Historicko-sociologické eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Arnason, Johann P. 2012. „Max Weber jako klasik civilizační analýzy. Komparativní pohledy na souhrn kultury a moci.“ *Sociológia* 44, 2012, 5: 548–563.
- Barfield, Owen. 2018. *Záchrana jevů. Studie o idolech v myšlení*. Praha: Malvern.
- Bergenthum, Hartmut. 2005. „Geschichtswissenschaft und Erinnerungskulturen. Bemerkungen zur neueren Theoriedebatte.“ Pp. 121–162 in Günter Oesterle (ed.): *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Berlin, Brent – Kay, Paul. 1969. *Basic Color Terms. Their Universality and Evolution*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Boas, Franz. 1911. „Introduction.“ Pp. 1–83 in Týž: *Handbook of American Indian Languages*. Washington: Smithsonian Institution.
- Cassirer, Ernst. 1994. *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Cassirer, Ernst. 1996a. *Filosofie symbolických forem I. Jazyk*. Praha: Oikoymenh.
- Cassirer, Ernst. 1996b. *Filosofie symbolických forem II. Mytické myšlení*. Praha: Oikoymenh.
- Conklin, Harold C. 1955. „Hanunóo color categories.“ *Southwestern Journal of Anthropology* 11, 1955, 4: 339–344.
- Descartes, René. 2003. *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*. Praha: Oikoymenh.
- Dijksterhuis, Eduard J. 1956. *Die Mechanisierung des Weltbildes*. Berlin – Göttingen – Heidelberg: Springer.
- Dressel, Gert. 1996. *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Wien – Köln – Weimar: Böhlau.
- Duda, Pavel. 2017. „Kulturní fylogenetika – lidské kultury jako biologické druhy.“ Pp. 230–279 in Lenka Ovčáčková (ed.): *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepty kulturní evoluce*. Praha: Academia.
- Elias, Norbert. 2006. *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie I. Proměny chování světských horních vrstev na Západě*. Praha: Argo.
- Elias, Norbert. 2007. *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie II. Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace*. Praha: Argo.
- Flegr, Jaroslav. 2015. *Evoluční táni aneb O původu rodů*. Praha: Academia.
- Geertz, Clifford. 2000. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Horský, Jan. 2009. *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním. Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*. Praha: Argo.
- Horský, Jan. 2017. „Příspěvek historikovědního bádání k diskusi o analogii (evoluce) druhů a kultur.“ Pp. 372–399 in Lenka Ovčáčková (ed.): *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepty kulturní evoluce*. Praha: Academia.

- Horský, Jan. 2019. „Kulturní a priori.“ Pp. 13–29 in Jan Horský – Lenka Martinec-Nováková – Vít Pokorný (eds.): *Antropologie smyslů*. Praha: Togga.
- Horský, Jan. 2020. „Napětí mezi nominalistickým a realistickým (esencialistickým) pojetím znaku. John Deely, biosémiotika a analogie evoluce života a vývoje kultury.“ Pp. 123–146 in Michal Karla – Karolína Šedivcová – Martin Macháček (eds.): *Život ve znacích, studie k dílu Johna Deelyho*. Praha: Togga.
- Horský, Jan – Martinec-Nováková, Lenka – Pokorný, Vít (eds.). 2019. *Antropologie smyslů*. Praha: Togga.
- Horský, Zdeněk. 2011. *Koperník a české země. Soubor studií o renesanční kosmologii a nové vědě*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Karla, Michal – Šedivcová, Karolína – Macháček, Martin (eds.). 2020. *Život ve znacích, studie k dílu Johna Deelyho*. Praha: Togga.
- Kay, Paul – Maffi, Luisa. 1999. „Color Appearance and the Emergence and Evolution of Basic Color Lexicons.“ *American Anthropologist* 101, 1999, 4: 743–760.
- Kay, Paul – McDaniel, Chad K. 1978. „The Linguistic Significance of the Meaning of Basic Color Terms.“ *Language* 54, 1978, 3: 610–646.
- Kleiber, Georges. 1998. *Prototypensemantik. Eine Einführung*. Tübingen: Gunter Narr.
- Komárek, Stanislav. 2008. *Příroda a kultura. Svět jevů a svět interpretací*. Praha: Academia.
- Koyré, Alexandre. 2004. *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru*. Praha: Vyšehrad.
- Kottak, Conrad Phillip. 1991. *Anthropology. The Exploration of Human Diversity*. New York: McGraw-Hill.
- Lenneberg, Eric – Roberts, John M. 1956. „The Language of Experience. A Study in Methodology.“ *International Journal of American Linguistic* (Baltimore) 22, 1956, 2.
- Lindová, Jitka. 2017. „Kultura – lidské unikum?“ Pp. 280–318 in Lenka Ovčáčková (ed.): *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepty kulturní evoluce*. Praha: Academia.
- Markoš, Anton. 2015a. *Znaky a významy v evoluci*. Praha: Nová beseda.
- Markoš, Anton. 2015b. „The Birth and Life of Species-Cultures.“ *Biosemiotics* 9, 2015: 73–84. Dostupné z <https://web.natur.cuni.cz/filosof/markos/Publikace/Markos%20species%20cultures%202016.pdf> [cit. 2020-12-15].
- Markoš, Anton. 2016. *Evoluční tápání. Podoby planetárního životopisu*. Červený Kostelec: P. Mervart.
- Markoš, Anton. 2017. „Abiosféra a biosféra.“ Pp. 321–348 in Lenka Ovčáčková (ed.): *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepty kulturní evoluce*. Praha: Academia.
- Markoš, Anton. 2018. *Profil senescenta*. Červený Kostelec: P. Mervart.
- Markoš, Anton. 2020. „Výstavba světa. Život jako semióza.“ Pp. 147–178 in Michal Karla – Karolína Šedivcová – Martin Macháček (eds.): *Život ve znacích, studie k dílu Johna Deelyho*. Praha: Togga.
- Martinec-Nováková, Lenka. 2016. „Čich: znovu objevený smysl.“ Pp. 85–94 in Jiří Horáček – Ladislav Kesner – Cyril Höschl – Filip Španiel: *Mozek a jeho člověk, mysl a její nemoc*. Praha: Galén.
- Monod, Jacques. 2008. „Náhoda a nutnost. Pojednání o přírodní filosofii moderní biologie.“ Pp. [27]–188 in Anton Markoš (ed.): *Náhoda a nutnost. Jacques Monod v zrcadle naší doby*. Červený Kostelec: P. Mervart.

- Müller, Hans-Peter – Sigmund, Steffen (eds.). 2014. *Max Weber Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler.
- Nekovářová, Tereza – Fajnerová, Iveta – Sedláková, Kateřina. 2016. „Reprezentace prostoru v mozku.“ Pp. 41–57 in Jiří Horáček a kol.: *Mozek a jeho člověk, mysl a její nemoc*. Praha: Galén.
- Nekovářová, Tereza – Sedláková, Kateřina – Fajnerová, Iveta. 2016. „Jak mozek měří čas.“ Pp. 58–74 in Jiří Horáček a kol.: *Mozek a jeho člověk, mysl a její nemoc*. Praha: Galén.
- Otto, Rudolf. 1991. *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C. H. Beck.
- Petr, Jaroslav. 2020. *Desatero smyslů. Jak lidé a zvířata vnímají okolní svět*. Praha: Argo + Dokořán.
- Pokorný, Vít. 2014. „Jak jsme širocí? – K pojmu kultury v současné kognitivní antropologii.“ Pp. 71–85 in Jan Horský a kol.: *Natura et cultura I. Antropologická bádání mezi empirií a interpretací*. Praha: Togga.
- Pokorný, Vít. 2016. *Myslet z psychedelických zkušeností. Transdisciplinární interpretace*. Červený Kostelec: P. Mervart.
- Portmann, Adolf. 1960. *Neue Wege der Biologie*. München: Piper.
- Portmann, Adolf. 1997a. „Nové cesty biologie I.“ Pp. 49–161 in Jiří Fiala – Zdeněk Neubauer – Zdeněk Pinc (eds.): *Ke stému výročí narození Adolfa Portmanna 1897–1982 I*. Praha: M. Jůza & E. Jůzová.
- Portmann, Adolf. 1997b. „Nové cesty biologie II.“ Pp. 3–112 in Jiří Fiala – Zdeněk Neubauer – Zdeněk Pinc (eds.): *Ke stému výročí narození Adolfa Portmanna 1897–1982 II*. Praha: M. Jůza & E. Jůzová.
- Rádl, Emanuel. 2006a. *Dějiny biologických teorií novověku I. Od renesance na práh 19. století*. Praha: Academia.
- Rádl, Emanuel. 2006b. *Dějiny biologických teorií novověku II. Dějiny evolučních teorií v biologii 19. století*. Praha: Academia.
- Ricœur, Paul. 2000. *Čas a vyprávění I. Zápletka a historické vyprávění*. Praha: Oikoymenh.
- Ricœur, Paul. 2007. *Čas a vyprávění III. Vyprávěný čas*. Praha: Oikoymenh.
- Rosch Heider, Eleanor. 1972. „Probabilities, Sampling and Ethnographic Method. The Case of Dani Colour Names.“ *Man* 7, 1972, 3: 448–466.
- Rosch Heider, Eleanor. 1973. „On the Internal Structure of Perceptual and Semantic Categories.“ Pp. 111–114 in Timothy E. Moore: *Cognitive Development and the Acquisition of Language*. New York: Academic Press.
- Stella, Marco – Havlíček, Jan. 2012. „Je lidská evoluce uzavřenou záležitostí? Vztah biologické a kulturní evoluce z hlediska evoluční antropologie.“ Pp. 29–53 in Lenka Hanovská a kol.: *Evolventi anthropologicae. Vývoj v antropologických perspektivách*. Praha: Togga.
- Švorcová, Jana – Kleisner, Karel. 2017. „Jak s námi žije minulost: Epigenetika jako pojítka mezi kulturní a biologickou evolucí.“ Pp. 349–371 in Lenka Ovčáčková (ed.): *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepty kulturní evoluce*. Praha: Academia.
- Švorcová, Jana – Kleisner, Karel. 2018. „Evolution by Meaning Attribution: Notes on Biosemiotic Interpretations of Extended Evolutionary Synthesis.“ *Biosemiotic* 11, 2018, 2: 231–244.

- Šuchová, Janka. 2015. *Farbwörter im Deutschen und Slowakischen. Eine kognitiv-semantische Untersuchung*. Hamburg: Dr. Kovač.
- Tureček, Petr – Havlíček, Jan. 2017. „Kultura jako předmět a produkt evoluce.“ Pp. 183–229 in Lenka Ověčáčková (ed.): *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepce kulturní evoluce*. Praha: Academia.
- Vašíček, Zdeněk. 2003. *Podmínky volby*. Praha: Triáda.
- Vašíček, Zdeněk. 2006. *Archeologie, historie, minulost*. Praha: Karolinum.
- Vašíček, Zdeněk. 2012. *Jak se dělají filosofie*. Praha: Triáda.
- Weber, Alfred. 1963. *Der dritte, oder der vierte Mensch. Vom Sinn der geschichtlichen Daseins*. München: Piper.
- Weber, Max. 1904. „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis.“ *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 19, 1904, 1: 22–87.
- Weber, Max. 1998. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenh.
- West-Eberhard, Mary Jane. 2003. *Developmental Plasticity and Evolution*. New York: Oxford UP.

# SOCIÁLNÍ STUDIA

 SOCIÁLNÍ STUDIA  
SOCIAL STUDIES

Nové přístupy  
v metodologii  
sociálněvědního  
výzkumu

1/2021  
ročník XVIII

EDITORIAL — **Petr Soukup:** Nové přístupy v metodologii sociálněvědního výzkumu

TEMATICKÝ BLOK — **Barbora Hubatková, Martin Lakomý:** Smíšený mód a online dotazování: mezinárodní praxe a tuzemská připravenost na implementaci • **Markéta Košatková:** Situační analýza a role diskurzů v sociálněvědním výzkumu • **Petra Raudenská, Radka Hanzlová:** Nový přístup v testování ekvivalence na příkladu měření subjektivního blahobytu • **Petr Soukup:** Může Bayesův faktor nahradit P hodnotu? • **Tomáš Diviák:** Není hvězda jako hvězda: identifikace klíčových aktérů v sociálních sítích • **Jiří Navrátil:** Analýza sociálních sítí ve studiu sociálních hnutí

STUDIE — **Dominika Sladká:** Z nesezdaného soužití do manželství: záleží na vzdělanostní homogamii?

RECENZE — **Natalie Trušina:** Thomas Hylland Eriksen, Marek Jakoubek (eds.): Ethnic Groups and Boundaries Today: A Legacy of Fifty Years

# UKRAJINSKÁ MIGRACE DO ČESKÉ REPUBLIKY A JEJÍ PROMĚNY V OBDOBÍ EPIDEMIE COVID-19\*

*Luděk Jirka*

Pedagogická fakulta, Univerzita Hradec Králové

## Ukrainian Migration to the Czech Republic and its Changes during the COVID-19 Epidemic

**Abstract:** *After 1993, the Czech Republic became the target of Ukrainian migrants thanks to its economic development. The migration policy was then set in 2004 and this new political action made Ukrainian migration more controlled and vulnerable. At the same time, non-qualified or low-qualified migrants became the most important workforce. After the economic crisis in 2008, the Czech Republic aspired to receive highly qualified (and low-qualified “important”) migrants, and no suitable dispositions were created for non-qualified migrants. Following this trend, mobility was hindered overall by the epidemic of COVID-19 in 2020. In accordance with this situation, a new restrictionist policy was introduced by the Czech government; however, it did not have an impact on “lowering” immigration. The epidemic of COVID-19 also triggered “changes” for Ukrainian migrants on the job market, and this became an opportunity for non-qualified migrants.*

**Keywords:** *Ukrainian migration; COVID-19; labour migration; Czech Republic*

Ukrajinská imigrace do českých zemí je svým způsobem tradiční. Probíhala již na počátku 20. století (Zilynskyj 2002) a je tak dlouhodobějšího rázu, ale poměrně razantní početní nárůst ukrajinských migrantů můžeme vysledovat

---

\* Autor by rád na tomto místě poděkoval oběma anonymním recenzentům za jejich věcné připomínky, které vedly k vyšší kvalitě článku.

až po vzniku samostatného českého státu (1. ledna 1993). Po vzniku České republiky se také začala profilovat migrační politika, která se tradičně rozděluje do tří období. Hodnotí se v tendencích liberální–restriktivní (Kušniráková – Čížinský 2011) a autoři pro utváření migrační politiky vidí jako stěžejní vstup České republiky do Evropské unie (Barša – Baršová 2005; Drbohlav a kol. 2008, 2010). Za první období tak lze považovat roky 1993–98, kdy česká migrační politika v podstatě „neexistovala“, druhé období může být rámováno roky 1999–2003, kdy se česká migrační politika vytvářela v souladu s normami a standardy migrační politiky Evropské unie, a třetí období lze uvádět od roku 2004, kdy již byla česká migrační politika pevně ustanovená (Drbohlav a kol. 2010; srov. Barša – Baršová 2005<sup>1</sup>). Tento článek v uvedených obdobích analyzuje roli české migrační politiky vůči kvalifikované, nízko kvalifikované a nekvalifikované migraci z Ukrajiny a dále uvádí, že po ekonomické krizi (2008), v letech 2009–2020, docházelo k zaměření na kvalifikované a nízko kvalifikované „potřebné“ migranty, ovšem v souvislosti s epidemií COVID-19 může nabýt nekvalifikovaná a nízko kvalifikovaná pracovní síla na důležitosti. V této souvislosti je však nutné zmínit, že se jedná pouze o *možné* proměny ukrajinské migrace a *reálnou* situaci ukáže teprve čas.

Tento článek má tak povahu promýšlení minulých trendů české migrační politiky a ukrajinské migrace a nabízí úvahu nad budoucností ukrajinské migrace po epidemii COVID-19. Článek neuvádí žádná doporučení (to ani není cílem) a není založen na antropologickém výzkumu, ale přesto uvádí data, která je vhodné objasnit z metodologických důvodů. Pro tento článek byly za účelem představení problematiky migrace v období epidemie použity analýzy zahraničních autorů a mezinárodních organizací a pro český kontext byla použita zejména data z Českého statistického úřadu (ČSÚ). Stěžejní byla data porovnávající roky 2019 a 2020, tedy poslední rok (2019) bez pandemickeho scénáře a první rok ovlivněný epidemickou situací (2020). Data se týkají údajů o dlouhodobých vízech a trvalém pobytu ukrajinských migrantů (tato data získal ČSÚ za spolupráce s Ředitelstvím služby cizinecké policie ČR, která údaje o pobytovém statusu ukrajinských migrantů shromažďuje) a údajů o zaměstnávání ukrajinských migrantů v určitých ekonomických odvětvích (tato

---

<sup>1</sup> Pavel Barša společně s Andreou Baršovou nabízí jiné časové etapy: 1990–95, 1996–99 a od roku 1999 do současnosti (2005) (Barša – Baršová 2005), ale hodnocení jednotlivých etap je obdobné (v období let 1990–95 panoval liberální a laissez-faire přístup; v letech 1996–99 došlo ke zpřísnění předpisů, a to i vzhledem ke vstupu České republiky do Evropské unie; v letech 1999–2005 pak docházelo ke konsolidaci a ke komplexnějšímu uchopení problematiky migrace).



data zase uvádí ČSÚ ve spolupráci s Ministerstvem práce a sociálních věcí České republiky; MPSV). Uvedené statistiky nám bohužel nemohou nabídnout údaje, které by byly pro účel tohoto článku akurátní (např. v jednotlivých ekonomických činnostech jsou zařazeni jak kvalifikovaní, tak nekvalifikovaní migranti a v případě dat týkajících se dlouhodobého víza zase není zjevný účel víza). Přesto lze i na základě dostupných dat tvrdit, že v roce 2020 došlo navzdory epidemii k nárůstu počtu ukrajinských migrantů (a nikoliv k propadu) a k proměně jejich cílových ekonomických činností. I vzhledem k omezené interpretaci dat je však opět nutné uvést, že tento článek nabízí pouze *možnou* perspektivu (!) proměny ukrajinské migrace v období epidemie.

V textu jsou ve vztahu k ukrajinským migrantům použity kategorie „kvalifikovaný“, „nizko kvalifikovaný“ a „nekvalifikovaný“ migrant, které slouží především pro zařazení do konkrétního zaměstnaneckého postavení, se kterým je spojen specifický sociální a profesní status. Jedná se však o kategorizaci migrantů, která je dána tripolárním uvažováním a kterou používá česká vláda i badatelé (Drbohlav a kol. 2015). Podobně mohou být vnímány i kategorie „regulérní“ nebo „neregulérní“ migrace, a i zde je nutné uvést, že se jedná o kategorizaci spojenou s bipolárním uvažováním (Nekorjak 2006; Nekorjak – Čermáková 2009; Rumpík 2014; Trčka a kol. 2018). Nesprávnost kategorizace je široce známá a týká se především zobecnění subjektivity a charakteristiky jedinců do určitého klasifikujícího náhledu, který je v případě bipolárního uvažování vnímán jako určitý bod dichotomizovaný vůči jinému klasifikujícímu náhledu (Brubaker 2006). Tento článek však výše uvedené kategorie víceméně přebírá, protože cílem textu *není* poukazovat na problematiku kategorizace, třebaže je nutné si tuto problematiku uvědomovat. V celém textu jsou pak upřednostněny termíny „regulérní“ a „neregulérní“ migrace před „legální“ a „nelegální“ migrací, a to z toho důvodu, že se jedná o pobyt nebo aktivity *překračující pravidla*, a nikoliv o pobyty nebo o aktivity vytvářející nepřátelské *modus operandi* vůči majoritní populaci (Günter 2016).

Za nutné považuji upozornit také na problematiku termínů „ekonomická“ nebo „pracovní“ migrace. Tyto termíny jsou dány typologizací migrace a zdůrazňují její ekonomické motivy, ale zároveň se tím oslabuje relevance lingvistické a kulturní blízkosti, ale i vlivu rodinného rozhodování a sociálních sítí, a tedy i dalších způsobů jednání samotných migrantů (Faist – Kivisto 2010). Zdůrazňování ekonomických motivů tak vede k bagatelizaci reálného jednání samotných ukrajinských migrantů, protože odkazem na ekonomické motivy nelze přehlížet způsoby rozhodování. Zároveň se jedná o zpolitizované kategorie spojené se

zařazováním migrantů do nízké sociální třídy a nutností ochrany pracovního trhu (Günter 2016). I tyto body je nutné si uvědomovat.

Článek je rozdělen do pěti částí. Nejprve je uveden vývoj ukrajinské migrace a české migrační politiky v období let 1993–1998 (první období), následně v letech 1999–2003 (druhé období) a v letech 2004–2008 (třetí období). Dále je uvedeno čtvrté období v letech 2009 – (březen) 2020 a poté se článek věnuje proměnám ukrajinské migrace v době epidemie COVID-19 (březen 2020 – duben 2021). Nakonec se pokusíme identifikovat několik důležitých momentů, mezi které patří zejména změna cílových zaměstnání ukrajinských migrantů a zvýšení prestiže nekvalifikované migrace v období epidemie.

### Ukrajinská migrace v prvním období (1993–1998)

Jak již bylo uvedeno výše, po vzniku samostatné České republiky došlo k početnímu nárůstu počtu ukrajinských migrantů, a to především díky rostoucí české ekonomice. Zatímco v roce 1993 činil HDP (hrubý domácí produkt) České republiky 40,6 miliard USD, v roce 1998 to již bylo 66,5 miliard USD a ekonomický vzestup vytvářel společně s téměř neexistující – jinými slovy i „liberální“ – migrační politikou, absencí vízové povinnosti i relativně propustnými hranicemi (Barša – Baršová 2005; Günter 2016) příležitost pro imigraci. Zatímco v roce 1994 tak bylo v České republice podle ČSÚ „pouze“ 14 230 osob s ukrajinským státním občanstvím,<sup>2</sup> v roce 1999 se již jednalo o 65 883 osob. K tomu je však nutné přiblížit i situaci na Ukrajině – pokud je v České republice přechod z centrálně plánované ekonomiky na porevoluční tržní systém hodnocen jako úspěšný, pak to samé nemůžeme tvrdit o situaci na Ukrajině, kde se v postsovětském období vyskytla celá řada strukturálních a ekonomických problémů, které se staly reálným faktorem emigrace. Zatímco z Ukrajiny se tak postupem času stávala země migrační, Česká republika se začala profilovat jako země imigrační.<sup>3</sup>

Mezinárodní firmy etablované v České republice po roce 1993 zároveň požadovaly nízko kvalifikovanou nebo nekvalifikovanou práci a ukrajinští migranti našli na těchto pozicích uspokojivé pracovní uplatnění. Migrace z Ukrajiny

---

<sup>2</sup> Jedná se o ukrajinské občany a tento pojem nemůžeme zaměňovat s etnicitou. Vzhledem k mezi-válečné imigraci z Ukrajiny lze předpokládat vyšší počet osob, které by se identifikovaly jako Ukrajinci, ale již mají české občanství. Nejsou tak klasifikováni jako cizinci, ale stále se mohou považovat za Ukrajince.

<sup>3</sup> Československo lze v letech 1948–1989 považovat za zemi emigrační.

do České republiky se tak pro následující roky stala důležitým migračním tokem a zároveň (později) relevantním subjektem pro českou migrační politiku.<sup>4</sup> Můžeme tak obecně dodat, že se Česká republika stává pro ukrajinskou migraci cílovou zemí (stejně jako pro jiné migranty z postsovětského prostoru).

Pro migraci z Ukrajiny se vžilo pojmenování „pracovní“ nebo „ekonomická migrace“ (např. Drbohlav a kol. 2008), čímž se akcentuje především pracovní pobyt Ukrajinců a jejich pozice na českém pracovním trhu (ale i těžkosti, se kterými se musí při výkonu svého zaměstnání vyrovnávat). Většina ukrajinských migrantů postupem času našla uplatnění ve stavebnictví, průmyslu, hotelech a restauracích a na jiných nízko kvalifikovaných nebo nekvalifikovaných pozicích (Malynovska 2008; srov. Faist – Kivisto 2010) a bylo tak patrné formování duálního pracovního trhu (*dual labour market*). Ten je rozdělen na prestižní, privilegovaná a lépe placená pracovní místa určená pro majoritní české obyvatelstvo a na neprestižní a hůře placená zaměstnání spojená s nepříznivými pracovními podmínkami určená pro ukrajinské migranty (Valenta 2015). Mzdové podmínky, společenský status i možnosti kariérního postupu tak pro ukrajinské migranty nevyznivaly příznivě, ale na druhou stranu jim umožňovaly nevázat se ke svému zaměstnání. Duální pracovní trh se ve vztahu k ukrajinské migraci ustanovil po roce 1993 a v podstatě trvá dodnes (ačkoliv s určitými změnami).

Kvůli neuspořádanosti a nesystémovosti migrační politiky (Drbohlav a kol. 2010) se také vytvářely předpoklady pro *cirkulační migraci* (Kušniráková – Čížinský 2011), tedy pro příjezd na pracovní pobyt, následný odjezd zpět na Ukrajinu a opětovný příjezd do České republiky (Čermák – Lupták 2015). Bylo totiž možné přijet na turistický pobyt (pomocí vouchery), najít si zaměstnání a pracovat navzdory neregulárnímu pobytovému statusu (turistický pobyt neopravňuje k zaměstnání), přičemž ukrajinští migranti často unikali kontrole ze strany státních orgánů. Obecně lze k této situaci dodat, že Česká republika považovala ukrajinskou cirkulační migraci za dočasnou pracovní sílu pro svou rozvíjející se ekonomiku, ale nepředpokládala trvalé usazování ukrajinských migrantů na svém území (Klvaňová 2017).

---

<sup>4</sup> V tomto případě navazovala i na historický kontext, protože Zakarpatská Ukrajina se stala důležitou zdrojovou zemí migrace díky historickému napojení na Československo v letech 1918–1938 (Uherek a kol. 2008).

## Druhé období (1999–2003)

V roce 1999 však došlo ke změně migrační politiky na *restriktivní*, a to díky jejímu novému pojetí (Günter 2016). V roce 1999 totiž česká vláda představila *zákon o pobytu cizinců* (číslo 326/1999 Sbírky zákonů) a v roce 2000 i *Koncepci integrace cizinců a vízovou povinnost*<sup>5</sup> pro ukrajinské občany (Čermák – Lupták 2015). To však ukrajinské migranty neodradilo, protože ke vstupu na území České republiky začali využívat *turistické vízum* a i nadále zde pracovali neregulérně (Drbohlav a kol. 2010; Drbohlav – Lachmanová 2008; Leontiyeva – Nečasová 2009; Leontiyeva 2016). Obecně se však začala formovat česká migrační politika snažící se o kontrolu migrace (a integraci migrantů) a před svým vstupem do Evropské unie (2004) se pak musela Česká republika přizpůsobit unijním normám, a tak se i migrační politika více sblížovala se standardy unijní migrační politiky, které znamenaly další restriktce.<sup>6</sup> Tato malá středoevropská země se tak stala ještě méně přístupnou pro ukrajinské migranty, a to díky širším možnostem kontroly (Barša – Baršová 2005).

Přístup české migrační politiky se změnil z *pasivního* na *aktivní*, ale také se vytvořil určitý „tlak“ – metaforicky řečeno – protože od roku 1999 byla česká migrační politika pro ukrajinské migranty více *restriktivní*, avšak díky vstupu České republiky do Evropské unie se pro ně tato země stala více *atraktivní*, a to i díky snazšímu přístupu na evropský trh práce, který byl v roce 2007 ještě rozšířen vstupem České republiky do Schengenského prostoru (ten znamená volný pohyb osob, zboží i služeb). Ukrajínští migranti se však také stali značně závislími na proměnách české migrační politiky, což s sebou přinášelo skutečnost, že se buď stále více dostávali do područí mocipanství české politiky, anebo do područí praktik klientelismu, který umožňoval zprostředkování práce a který byl spojen i s organizovaným zločinem (Nekorjak 2006). Tento způsob získávání ukrajinských migrantů přes zprostředkovatele se objevil již od poloviny devadesátých let (Rumpík 2014) v souvislosti s „nelegální“ migrací (Nekorjak 2006), na které se však podílel i zájem českých zaměstnavatelů (Čermáková

<sup>5</sup> Podle zákona o pobytu cizinců číslo 326/1999 Sb. lze rozlišovat pobyt na turistický (do 90 dnů), krátkodobý (do/nad 90 dnů, až do jednoho roku pobytu), dlouhodobý (nad jeden rok pobytu) a trvalý. Dlouhodobý pobyt je zejména studentský (dlouhodobý pobyt za účelem studia) anebo pracovní (dlouhodobý pobyt za účelem zaměstnání). Každý z těchto pobytů má svá specifika a vytváří určitá omezení, anebo naopak možnosti.

<sup>6</sup> Přesto lze uvést, že se evropské normy spíše pouze překlápily do českého kontextu, než aby česká migrační politika vytvářela vlastní specifické prvky (Drbohlav a kol. 2010). To způsobuje i problém a nesoulad mezi odbory a ministerstvy (Stojanov – Duží 2015).

2008). Zprostředkovatelé sice umožnili zaměstnání ukrajinským migrantům, poskytovali jim i různé služby (zařízení pobytového oprávnění, dopravu nebo ubytování), ale celý proces byl spojen s neregulérním zaměstnaneckým postavením (neodvádělo se pojistné nebo daně) nebo pobytovým statutem (pracovalo se i na turistická víza, což je principiálně zakázáno; viz Trčka a kol. 2018). To zároveň způsobovalo, že se ukrajinští migranti v případě potíží nemohli obrátit na policejní složky. Mezi další problémy klientelismu patřilo zejména opožděné vyplácení nebo krácení mezd ze strany zprostředkovatelů (část výplaty si zprostředkovatelé nechávali pro sebe), protože právě přes ně byla ukrajinským migrantům ze strany zaměstnavatelů vyplácena mzda (Čermáková 2008).

Klientelismus měl důležitou roli při profilaci ukrajinské migrace a byl (a dnes stále je) významným problémem české migrační politiky. Český stát si to později začal uvědomovat a snažil se překonat zprostředkovatelské formy zaměstnávání pomocí *přímého* zaměstnávání ukrajinských pracovníků (viz níže). Také Ukrajina však vyvinula nástroje, kterými nutí zprostředkovatele k „lepšímu“ jednání s ukrajinskými migranty. To vedlo k utváření agenturního zaměstnávání očištěného (alespoň částečně) od neregulérních praktik. Na druhou stranu byl tento způsob zaměstnávání i samotnými ukrajinskými migranty často využíván, protože byl účinným nástrojem získání práce a výdělku, a to třeba i kvůli nedostatečným jazykovým kompetencím, neznalosti prostředí nebo neporozumění vízové politice a zákonodárství (Čermáková 2008). Je však nutné uvést, že na rozvoji klientelismu má svůj podíl i samotný český stát a jeho restriktivní imigrační politika, protože restriktivní migrační podmínky často neznamenají konec migračních toků, ale jen přechod na sofistikovanější neregulérní snahy o překonání hranic.

### Třetí období (2004–2008)

Vrátíme-li se k obecné charakteristice ukrajinské migrace, pak můžeme uvést, že se postupem času začala měnit z původně cirkulační na *trvalou*, protože neustálé příjezdy a odjezdy již byly kvůli restriktivní migrační politice byrokraticky náročnější a méně výhodné.<sup>7</sup> Získání *trvalého pobytu* však nebylo

---

<sup>7</sup> Důležité je však také *transnacionální chování* ukrajinských migrantů (Drbohlav a kol. 2015; Trlifajová 2011), kterému se začali badatelé věnovat teprve v nedávné době. Transnacionální chování je nyní studováno zejména v kontextu remitencí (Drbohlav a kol. 2015) nebo fenoménu transnacionálních rodin (Leontiyeva – Tollarová 2011). Příčinou transnacionálních vztahů je samozřejmě geografická blízkost s Ukrajinou a možnost intenzivnějšího kontaktu se zemí původu (Drbohlav – Džurová 2007).

jednoduché, protože od roku 2006 je pro získání tohoto druhu pobytu nutné pracovat na území České republiky nepřetržitě po dobu pěti let,<sup>8</sup> respektive nepřetržitě studovat po dobu deseti let. Existovaly však i jiné možnosti získání trvalého pobytu (například sloučení rodiny) a důvodem k postupnému usazování ukrajinských migrantů na českém území nemusela být nutně ani reakce na zavedení restriktivní politiky, ale také progresivní familiarita se zdejšími prostředím (i po určitých osobních zkušenostech). Už k březnu 2008 tak žilo v České republice trvale přibližně 25 % oficiálně registrovaných ukrajinských občanů (ČSÚ; údaje zveřejňované Ředitelstvím služby cizinecké policie ČR).

V letech 2000–2008 pak došlo k ekonomickému růstu České republiky a díky tomu se začal udělovat větší počet víz ukrajinským migrantům, ať již kvalifikovaným, nízko kvalifikovaným nebo nekvalifikovaným (Čermák – Lupták 2015). Obecně však byla ze strany zaměstnavatelů poptávána především nízko kvalifikovaná a nekvalifikovaná pracovní síla, a tak docházelo ke zvýšené imigraci především méně kvalifikovaných jedinců (Günter 2016). Od roku 2008 se však začaly projevovat dopady ekonomické krize a migrační saldo ukrajinských migrantů pokleslo až sedminásobně kvůli nižšímu zájmu o pracovní sílu (ibid.). Omezilo se vydávání dlouhodobých víz za účelem zaměstnání, ale také se pracovalo s koncepcí dobrovolného návratu ukrajinských migrantů (Stojanov – Duží 2015).

Ekonomická krize byla dlouhodobá, ale již během prvních náznaků oživování ekonomiky se začal český stát aktivně zajímat o možnost ještě silnější kontroly migračních toků, o možnost *přímého* zařazování migrantů do „potřebných“ zaměstnání podle požadavků zaměstnavatelů (jednalo se i o reakci na nechvalně proslulý Visapoint,<sup>9</sup> který byl spojen s klientelismem) a také se začal orientovat (i v kontextu politiky Evropské unie) na kvalifikované a nízko kvalifikované „potřebné“ migranty. Tato politika má své kořeny už na počátku 21. století, kdy Česká republika v letech 2001–2002 připravovala projekt „Aktivní výběr kvalifikovaných zahraničních pracovníků“, jehož úkolem bylo zajistit pro český pracovní trh vysoce kvalifikované migranty (Stojanov – Duží 2015).

---

<sup>8</sup> V letech 2000–06 se jednalo o dobu deseti let pobytu na území České republiky.

<sup>9</sup> Visapoint (2009–17) umožňoval online rezervaci pro žadatele o vízum, ovšem tzv. klienti si (s největší pravděpodobností) často sami vytvářeli rezervace a pak s nimi obchodovali.

## Současné období (od roku 2009)

Po ekonomické krizi tak docházelo k přímému zaměstnávání migrantů na „potřebných“ pozicích v souvislosti se *zelenými kartami* (viz Kušniráková – Čížinský 2011), které byly zavedeny v roce 2009 a které mohli získat kvalifikovaní i nízko kvalifikovaní jedinci „zaplnující potřebná“ a neobsazovaná pracovní místa kvůli nezájmu českých obyvatel. Zelené karty sice vytvářely možnost obejít klientelismus, ale kvůli nedostatečnému zájmu českých zaměstnavatelů nebyl tento projekt příliš úspěšný. V roce 2014 byly zelené karty nahrazeny *zaměstnaneckými kartami*, které byly rovněž vydávány pro kvalifikované i nízko kvalifikované pracovníky a které zároveň nahradily dlouhodobé vízum nad 90 dní za účelem zaměstnání. Další projekt představovaly *modré karty* zavedené v roce 2011. Ty byly převzaty z unijní migrační politiky a umožňovaly kvalifikovaným jedincům (s vysokoškolským nebo s vyšším odborným vzděláním<sup>10</sup>) zaměstnání v celé Evropské unii. Modré karty pak splňují podmínky takzvaného *brain-drain*, tedy snahy získat vysoce kvalifikované migranty (Stojanov – Duží 2015).

Po ekonomické krizi tak zesílila kontrola migrace a zároveň se český stát díky uplatňování zelených, zaměstnaneckých a modrých karet začal zajímat o kvalifikované a nízko kvalifikované „potřebné“ migranty. Je však nutné podotknout, že zaměstnanecké karty neznamenal zaručenou kvalifikovanou nebo žádanou nízko kvalifikovanou migraci, protože kvalifikační požadavky byly prokazovány formálním prohlášením zaměstnavatele při tzv. hlášení změn zaměstnavatele a překážkou tak mohly být „falešně“ uvedené kvalifikace. Kvalifikace se ověřovala pouze při prodloužení zaměstnanecké karty. V takovém případě, pokud kvalifikace nebyla dostatečně prokázána, mohl migrant o své pobytové oprávnění přijít.<sup>11</sup> Zaměstnanecké karty tak automaticky neznamenal zaručenou kvalifikaci, ale přesto je patrné, že český stát preferoval vzdělanostní a profesní potenciál migrantů na úkor poptávky po nekvalifikované pracovní síle, která měla sice nesporný pozitivní dopad na vývoj české ekonomiky, ale jejíž přínos byl českým státem opomíjen. Kontrola migrace tak celkově dovedla Českou republiku k preferenci kvalifikace.

Zaměření na kvalifikované a nízko kvalifikované „potřebné“ migranty bylo do období epidemie dobře patrné, stejně jako nevytváření „uspokojivých“

<sup>10</sup> Modrá karta 2021; <https://www.mvcr.cz/clanek/modra-karta.aspx> [cit. 2021-04-23].

<sup>11</sup> Za tuto poznámku děkuji jednomu z recenzentů.

možností pro nekvalifikované migranty. Jako příklad nám může dobře posloužit důležitost kvalifikace při získávání pobytového oprávnění. Zatímco *schengenské (krátkodobé) vízum za účelem zaměstnání*, které bylo často využíváno nekvalifikovanými migranty, neumožňovalo získat trvalý pobyt, protože nebyla prodlužována maximální tříměsíční doba pracovního pobytu, zaměstnanecká karta v případě kvalifikovaných a nízko kvalifikovaných migrantů byla spojena s možností získat trvalý pobyt, protože platnost zaměstnanecké karty mohla být prodlužována až do doby pěti let nepřetržitého pracovního pobytu na území České republiky (a pak si mohli tito migranti zažádat o trvalý pobyt).

Odlišné zacházení s ukrajinskými migranty na základě kvalifikace bylo patrné i v tak zvaném *Režimu Ukrajina*. Tento projekt byl spuštěn v srpnu 2016 a jeho cílem bylo nalákat kvalifikované (ale také nízko kvalifikované „potřebné“) ukrajinské migranty na konkrétní pracovní místa, a to podle potřeb zaměstnavatelů. Těmto migrantům byla nejen zprostředkovávána pomoc při získávání pracovního a pobytového oprávnění v České republice, ale také mohli dosáhnout na trvalý pobyt, protože dvouletý pracovní pobyt mohl být prodlužován až na období pěti let potřebných pro získání trvalého pobytu. Zároveň jim byly nabízeny jazykové kurzy či vzdělávání na téma česko-ukrajinských kulturních rozdílů, což svědčí nejen o principech integrace, ale také o tom, že se předpokládalo, že tito migranti budou v České republice působit dlouhodobě. Vše výše uvedené však *nebylo* určeno pro nekvalifikované migranty. Ti na podobné výhody nemohli dosáhnout, přestože v srpnu 2016 pracovalo nejvíce ukrajinských migrantů na nekvalifikovaných pozicích (Leontiyeva 2016).<sup>12</sup>

Existovala tak – minimálně v otázce získávání trvalého pobytu – snaha privilegiovat zejména kvalifikované a nízko kvalifikované „potřebné“ migranty, přestože nekvalifikovaná pracovní síla byla také důležitá. Můžeme dokonce říci, že tím Česká republika vyjadřuje nízké sociální jednání se zahraničními pracovníky (Stojanov – Duží 2015). Od září 2019 byl sice Režim Ukrajina nahrazen *Programem kvalifikovaný zaměstnanec* a *Programem vysoce kvalifikovaný zaměstnanec*, ale i tyto programy umožňují získání trvalého pobytu jen kvalifikovaným a nízko kvalifikovaným „potřebným“ migrantům díky prolongaci pobytového oprávnění. V tomto kontextu se situace nezměnila (ačkoliv se tyto programy explicitně nezaměřují jen na Ukrajinu, ale také na jiné země).

---

<sup>12</sup> Ačkoliv bychom mohli dodat, že i vzdělanostní úroveň mnoha ukrajinských migrantů není vysoká (Leontiyeva 2014; srov. Drbohlav a kol. 2001, 2010; Uherek – Plochová 2003), stále nachází uplatnění na málo kvalifikovaných místech i spousta vysokoškolsky vzdělaných Ukrajinců (Valenta 2015).



V současnosti je ukrajinská menšina nejpočetnější menšinou na území České republiky.<sup>13</sup> V roce 2018 mělo trvalý pobyt celkem 82 854 osob s ukrajinským státním občanstvím a zájem o trvalé usazování stále sílí. České občanství však již není tak žádané, zřejmě z toho důvodu, že případná zaměstnání ve státní sféře nebo účast na volbách již nejsou pro ukrajinské migranty relevantní.<sup>14</sup>

Před epidemií rostl také zájem o sloučení rodin a o studentskou migraci. Tato témata však zatím nejsou dostatečně prozkoumána (Jaroszewicz – Piechal 2016; Leontiyeva – Kopecká 2018). Rostl také podíl migrujících žen i celých párů (Čermák – Lupták 2015). Zároveň lze před pandemií vysledovat i politizaci migrace, zejména kvůli takzvané migrační krizi (od roku 2015). Stálým problémem – který bude zřejmě i v budoucnu existovat – je problém se *zdravotním pojištěním* (ukrajínští migranti bez trvalého pobytu nemohou vstoupit do systému veřejného zdravotní pojištění, přestože do něj finančně přispívají) a možnost „vykořisťování“ (na příklad pomoci švarcystému; Ezzedine a kol. 2014).

Přestože migrace ze západní Ukrajiny, a především ze Zakarpatské Ukrajiny (známé také jako Podkarpatská Rus), je již *tradiční* (Markov 2009; Uherek a kol. 2008), v současnosti se kvůli válce na východní Ukrajině a jejím důsledkům stávají zdrojovými oblastmi imigrace také regiony centrální a východní Ukrajiny. Ačkoliv je pak Česká republika pro ukrajinské migranty stále významnou zemí imigrace, dá se předpokládat, že pro ně budou čím dál atraktivnější i země západní Evropy (Jaroszewicz – Piechal 2016). To je ovšem otázkou do budoucna.

Zmínit lze také politicky významný *bezvízový režim* mezi Ukrajinou a zeměmi Evropské unie, který byl zaveden v roce 2017. Před epidemií tak nemuseli občané Ukrajiny díky biometrickému cestovnímu pasu žádat o turistické (schengenské) vízum, ale mohli libovolně odjet do některé ze zemí Evropské unie a pobývat zde po dobu 90 dní. Nejednalo se však o pobyt opravňující k zaměstnání, přestože je otázkou, nakolik byla tato možnost mobility zneužívána pro výdělečnou činnost. Bezvízový režim byl nicméně epidemií COVID-19 značně utlumen (snad jen dočasně).

<sup>13</sup> V roce 2013 byl počet ukrajinských migrantů v neregulérním postavení odhadován na 250 000 osob (Drbohlav a kol. 2008) a v roce 2019 byl jejich počet pravděpodobně ještě vyšší. Obecně je však těžké určit přesnější čísla.

<sup>14</sup> V roce 2014 umožnila Česká republika *dvojit občanství*. Ukrajínští migranti tak mohli žádat o české občanství a zároveň neztratit občanství ukrajinské. Jedná se však o unilaterální přístup, protože Ukrajina dvojit občanství neumožňuje a pro ukrajinské migranty tak není dvojit občanství významným tématem.

Tuto podkapitolu lze uzavřít tvrzením, že český stát až do propuknutí epidemie nahlížel na kvalifikované a „potřebné“ migranty jako na prostředek ekonomické prosperity – na rozdíl od nekvalifikovaných migrantů – a byl jim schopen nabídnout snazší cesty imigrace. V případě nekvalifikovaných migrantů tak stále docházelo k bagatelizaci jejich postavení. Epidemie však s sebou přinesla určitou možnost tento poměrně rigidní pohled změnit.

## COVID-19 a proměny ukrajinské migrace

Reakce na epidemickou situaci byly v mnoha evropských zemích podobné – od zavádění tak zvaných lockdownů až po vyhlášení nouzového stavu. Epidemie také vedla k ještě silnějším (snad dočasným) restrikcím vůči migraci, ovšem obecně není žádným tajemstvím, že v případech ekonomické nebo epidemické krize jsou migranti *nejzranitelnější* složkou společnosti, protože se například mohou velice snadno stát nezaměstnanými (OECD 2020). Podle publikace vydané Evropskou komisí (European Commission 2021) lze pak uvést konkrétní dopady epidemie COVID-19 na evropské společenství – jedná se například o *odchod* migrantů do zemí původu nebo dokonce o „*zastavení*“ zavedených a ustálených migračních proudů. Tato tvrzení Evropské komise podporují i odborníci, kteří uvádějí zejména *oslabení* nebo *přerušování* migračních proudů a tím i snížení mobility (Guadagno 2020). Anglický geograf Alan Gamlen (2020) pak došel ve své analýze dokonce tak daleko, že pomocí narážky na slavnou publikaci Stephena Castlese a Marka J. Millera *Age of Migration* (2003) předpovídá konec „věku migrace“, který podle něj započal v poválečném období, než ho propuknutí epidemie zastavilo (dále viz O'Brien – Eger 2020).

Epidemie COVID-19 a restrikce s ní spojené mají samozřejmě dopad na migrační proudy, ať už se již jedná o „zastavení“ migrace, rostoucí nezaměstnanost migrantů nebo o návrat migrantů do země původu (Guadagno 2020; významné je v tomto ohledu také odlišné postavení mužů a žen, viz Foley – Piper 2020), ovšem tyto body se týkají Velké Británie (Hu 2020), protože v některých evropských zemích – včetně České republiky – *nebyl* v roce 2020 zaznamenán propad zaměstnanosti migrantů (OECD 2020). Podle statistik ČSÚ a MPSV byla situace dokonce opačná, protože v roce 2019 bylo evidováno 144 114 oficiálně zaměstnaných ukrajinských občanů (jednalo se o jedince evidované na Úřadu práce, což bylo dáno informační povinností zaměstnavatelů, viz níže) a v roce 2020 se již jednalo o 159 468 ukrajinských občanů. Přestože tak byla restriktivní opatření Evropské unie v mnohém podobná a daly by se implikovat shodné

dopady na konkrétní státy, v České republice byla situace odlišná – nelze hovořit o odchodu oficiálně zaměstnaných ukrajinských migrantů do země původu, ale naopak o nárůstu jejich počtu.<sup>15</sup> Mnozí badatelé by tak mohli namítat, že uvedená data ČSÚ nejsou vypovídající, protože zahrnují pouze oficiálně zaměstnané Ukrajince. To je samozřejmě pravda, ovšem i podle jiných statistik ČSÚ došlo v průběhu celého roku 2020 k početnímu nárůstu ukrajinských státních občanů s dlouhodobým vízem a trvalým pobytem (tab. 1). Vzrostl tak i počet udělených trvalých pobytů (tab. 2).

Rok	Počet	Dlouhodobé vízum (nad 90 dní)
2008	131 921	91 291
2009	131 932	88 250
2011	118 932	68 802
2014	104 156	30 233
2019	145 152	58 322
2020	165 654	×

Tabulka 1: **Počet ukrajinských státních občanů na území České republiky (pouze oficiálně registrovaní)**

Zdroj: Český statistický úřad, údaje Ředitelství služby cizinecké policie ČR (2020)

Rok	Trvalý pobyt
2019	86 831
2020	88 478

Tabulka 2: **Počet trvalých pobytů udělených ukrajinským státním občanům v České republice**

Zdroj: Český statistický úřad, předběžné údaje Ředitelství služby cizinecké policie ČR (2020)

Má to však své logické odůvodnění. Čeští politici sice zavedli restriktce namířené proti *mobilitě*, ale prodloužením všech pobytových oprávnění (ta měla skončit uplynutím doby 60 dnů od skončení nouzového stavu) a podporou pracovních

<sup>15</sup> V rámci celé Evropské unie pak odešlo zpět na Ukrajinu 10 % ukrajinských migrantů, a to i navzdory možnosti dobrovolného návratu (Minich – Kravchuk 2020; Piechowska 2020).

práv (v případě ztráty zaměstnání neztratili ukrajinští migranti pobytové oprávnění, protože platnost povolení k zaměstnání a víz k pobytu se také prodloužila na dobu 60 dnů po skončení nouzového stavu) pro kvalifikované, nízko kvalifikované i nekvalifikované migranty zároveň dokázali zabránit propadu počtu migrantů na území České republiky a případně i jejich pádu do neregulérního postavení. Již od 16. března 2020 sice přišel zákaz vstupu do České republiky pro všechny cizince (s výjimkou cizinců pobývajících s přechodným pobytem nad 90 dnů, s trvalým pobytem v České republice anebo cizinců, jejichž pobyt je v „zájmu“ České republiky) a došlo také k uzavření hranic a k zavedení hraničních kontrol, ačkoliv se nejednalo o absolutní uzavření, protože hranice mohly být překročitelné díky testování, karanténě nebo izolaci (Guadagno 2020),<sup>16</sup> ale to vedlo jen k omezení krátkodobých turistických pobytů (a v tomto ohledu zanikl i bezvízový režim s Ukrajinou; Kazharski – Makarychev 2020), nikoliv těch dlouhodobých.

Nedošlo tak k odchodu ukrajinských občanů do země původu, přestože probíhala epidemická krize a došlo k (dočasné) změně migrační politiky. Změny však nastaly na pracovních pozicích. Při zavádění lockdownu byly (nejen) v mnoha evropských státech logicky ohroženy pracovní pozice především v dopravě (nikoliv však v nejdůležitějších bodech dopravy), ve službách, v ubytovacích zařízeních, v maloobchodě a v pohostinství (Alberti a kol. 2020; Libanova – Poznjak 2020; OECD 2020; srov. Capps – Batalova – Gelatt 2020; Gellat 2020), ovšem na druhou stranu určitá odvětví vyžadovala pracovní sílu i v době pandemie. V České republice se sice příliš neuchytily sezónní práce tak silně jako v Polsku, Německu nebo Španělsku (Alberti a kol. 2020; Gamlen 2020; Gottlieb – Hintermeier – Bozorgmehr 2020), ovšem podle některých závěrů byla i navzdory tomu v České republice – podobně jako i v jiných evropských státech – nezbytná pracovní síla v zemědělství, ve stavebnictví, zdravotnictví, sociálních službách, potravinářství, logistice, výrobě nebo průmyslu (Libanova – Poznjak 2020; OECD 2020). Alespoň v otázce proměny pracovního zařazení migrantů tak lze nalézt určitou shodu mezi Českou republikou a dalšími státy Evropské unie.

---

<sup>16</sup> Zároveň se jednotlivé evropské země zbarvily do oranžové, červené a zelené barvy, které představovaly stupeň ohrožení, a s tím souvisely také podmínky příjezdu (nejtěžší podmínky měly pak červeně zbarvené státy). Česká republika však téměř automaticky označovala všechny třetí země – a mezi nimi i Ukrajinu – za červené. Pro Ukrajince tak obecně platily ztížené podmínky cestování i pobytu. Poté však došlo k určitým úpravám v případě cestování.

Pokud byli ukrajinští migranti s dlouhodobými vízy propouštěni nebo pokud odcházeli ze svých pracovních pozic a nevrátili se do země původu,<sup>17</sup> pak si podle některých autorů nacházeli nová cílová zaměstnání ve výše uvedených sektorech (Libanova – Poznjak 2020; Tanasijčuk 2020<sup>18</sup>), protože v nich byly pracovní pozice stále dostupné (Minich – Kravchuk 2020; Piechowska 2020; Tanasijčuk 2020). Už při zběžném nereprezentativním pohledu na nabídky práce pro ukrajinské migranty, které jsou vyvěšovány ukrajinskými zprostředkovateli na sociálních sítích (VKontakte a Facebook), vidíme nárůst zájmu o pracovníky v sociálních službách, logistice, zemědělství, potravinových řetězcích nebo ve výrobě potravin (tradičně se pak nezměnila nabídka práce ve stavebnictví a ve strojírenských/automobilových podnicích) a téměř vymizení nabídek práce v ubytovacích zařízeních a službách. Je tak patrné, že některá „tradiční“ zaměstnání migrantů nabízená na sociálních sítích de facto zanikla, ale zároveň se pro ukrajinské migranty objevily určité pracovní možnosti, které mohly být využity. Právě zaměstnání v logistice, zemědělství a potravinářství jsou pak důležitými cílovými zaměstnáními pro nekvalifikované pracovníky.<sup>19</sup>

Pohled na sociální síť nemůže být samozřejmě považován za důkaz změny pracovního zařazení ukrajinských migrantů, protože uvedená data nejsou reprezentativní (a v období lockdownu nebyla autorem článku provedena na sociálních sítích pečlivá analýza, která by nabídla odpovídající data). Konkrétnější data však může nabídnout ČSÚ (ve spolupráci s Ministerstvem práce a sociálních věcí České republiky), který uvádí počet ukrajinských pracovníků evidovaných na Úřadu práce České republiky v jednotlivých ekonomických činnostech (evidence je pro zaměstnavatele nutná, jedná se o jejich informační povinnost v případě zaměstnání cizinců) (tab. 3).

<sup>17</sup> Toto tvrzení lze dále doložit i v práci Ruslana Minicha a Pavlo Kravchuka, kteří se od Generálního konzulátu České republiky na Ukrajině dozvěděli o častých žádostech ukrajinských migrantů o změnu zaměstnavatelů v České republice (Minich – Kravchuk 2020).

<sup>18</sup> Autorka dokládá své tvrzení na základě rozhovoru s velvyslancem Ukrajiny v České republice Jevhenem Perebyjnisem.

<sup>19</sup> Víme však, že objem remitencí posílaných na Ukrajinu navzdory obecnému očekávání (Gamlen 2020) neklesl, naopak i v průběhu roku 2020 rostl. V roce 2020 přišlo Ukrajině 12 121 bilionů dolarů, což je o 200 milionů více než v roce 2019. Jedná se však pouze o oficiální data Národní banky Ukrajiny (112 Ukraine. 2021. *Migrant workers transferred to Ukraine three times more money than investors*. <https://112.international/politics/migrant-workers-transferred-to-ukraine-three-times-more-money-than-investors-pms-advisor-58374.html> [cit. 2021-04-23]. Mnoho remitencí putuje totiž také skrze jiné kanály, které jsou obtížně zacytitelné (Drbohlav a kol. 2015).

Klasifikace ekonomické činnosti	2019	2020
Zemědělství, lesnictví a rybářství	5 165	9 987
Zpracovatelský průmysl <sup>20</sup>	39 800	44 065
Stavebnictví	23 944	25 377
Doprava a skladování	9 076	11 318
Zdravotní a sociální péče	2 430	2 801

Tabulka 3: **Ukrajínští pracovníci v České republice podle profesí, 2019 a 2020**

Zdroj: Český statistický úřad ve spolupráci s Ministerstvem práce a sociálních věcí České republiky

Uvedená data ukazují poměrně silný nárůst počtu ukrajinských pracovníků v ekonomických činnostech „zemědělství, lesnictví a rybářství“ a „doprava a skladování“, dále nárůst ve „zpracovatelském průmyslu“ a relativně slabší nárůst v oblasti „stavebnictví“ a „zdravotní a sociální péče“, jak zaznamenaly i Libanová s Poznjakem (2020). Oproti tomu je patrný propad ekonomické činnosti „ubytování, stravování a pohostinství“ – z 7 325 osob v roce 2019 na 7 039 osob v roce 2020 (ČSÚ). Lze samozřejmě uvést, že s přibývajícím počtem ukrajinských migrantů v České republice roste také jejich počet v každé ekonomické činnosti (a spousta dalších ekonomických aktivit ukrajinských migrantů je zahalena tajemstvím), ovšem díky uvedeným datům můžeme vysledovat, že zaměstnání, kde se ve větší míře mohou vyskytovat nekvalifikované pozice – v ekonomické činnosti „zemědělství, lesnictví a rybářství“, „doprava a skladování“ a „zpracovatelský průmysl“, kam spadá i potravinářství – zaznamenalo vyšší zájem.

K výše uvedeným statistikám je však nutné být obezřetný, protože nekvalifikované pracovní pozice lze předpokládat spíše v „zemědělství, lesnictví, rybářství“ a „skladování“, ovšem v sektoru „doprava“ a „zpracovatelský průmysl“ lze předpokládat i větší počet kvalifikovaných a nízko kvalifikovaných „potřebných“ pozic. Uvedená klasifikace ekonomických činností tak není dostatečně detailní a to brání možné interpretaci. Také je nutné zmínit, že uvedené statistiky se věnují pouze cizincům evidovaným na Úřadu práce České republiky, ale mnoho ukrajinských migrantů pracuje na živnostenská oprávnění (24 155 osob v roce 2020; ČSÚ), z nichž jsou mnohá volná a nelze se tak dopátrat typu podnikání.

<sup>20</sup> Do zpracovatelského průmyslu patří mj. výroba potravinářských výrobků a nápojů, výroba tabákových výrobků, výroba farmaceutik nebo i zpracování dřeva.

Mnozí ukrajinští migranti pak také pracují v neregulárním postavení (např. i v rámci turistického pobytu).

S odkazem na zemědělství nebo skladování (a potažmo také na lesnictví a rybnářství) – a s opatrností také na zpracovatelský průmysl – však můžeme uvést, že ukrajinští migranti pracovali v období epidemie na takových pracovních pozicích, které mohou být považovány za nezbytné pro zajištění základních životních potřeb české společnosti a pro fungování důležité infrastruktury. Zatímco ubytování může být vnímáno jako sektor, který lze za účelem omezení mobility a kontaktů omezit a kde také reálně došlo k poklesu oficiálně zaměstnaných ukrajinských pracovníků, zemědělství může být vnímáno jako stále nepostradatelné, a právě zde se často projevuje nekvalifikovaná pracovní síla.

Pandemie tak celkově měla možnost poukázat na důležitost určitých pracovních pozic, které mají svou relevanci z hlediska zachování základních potřeb společnosti a udržení potřebné infrastruktury a které vykonávali (mimo jiné) nekvalifikovaní ukrajinští migranti. Tím se může měnit perspektiva toho, co znamená „potřebné“ zaměstnání. Stále je však nutné uvést, že se jedná o vágnější závěry, protože uvedená data ČSÚ nám brání v pečlivější interpretaci. Přesto můžeme uvést, že role nekvalifikovaných ukrajinských migrantů byla v období epidemie případná a jejich role se může zvýraznit stejně jako v jiných evropských zemích.<sup>21</sup> K celkové situaci však musíme dodat, že podíl samotných ukrajinských migrantů na celkovém chodu státu nebyl v období epidemie až tolik zásadní. Na uvedených pracovních pozicích pracovali samozřejmě i Češi a pracovníci jiných národností. Nicméně obsazování výše uvedených ekonomických činností ukrajinskými pracovníky by mělo být vnímáno jako relevantní.

## Závěr

Epidemie má vždy významný vliv na migrační proudy, ovšem oproti tvrzením mnohých autorů, kteří (v případě jiných zemí) hovoří o „oslabení“ nebo o „zastavení“ migrace, nedošlo v České republice k propadu počtu oficiálně zaměstnaných ukrajinských občanů, počtu ukrajinských státních občanů s dlouhodobým vízem nebo úspěšných žádostí o trvalý pobyt (alespoň v roce 2020). Epidemie však s sebou přinesla změnu cílových zaměstnání ukrajinských

<sup>21</sup> Kromě výše uvedeného je také zjevné, že kontrola a regulace mobility společně s implementací restriktivních opatření vedly k potvrzení silné role státu v otázce řízení migrace (Alberti a kol. 2020). Obecně se tak v případě regulace lidského jednání zvýraznila jeho moc (Davies 2020) a v tomto ohledu můžou i po pandemii přijít v oblasti migrace ještě větší státní intervence.

migrantů, protože se podle statistik ČSÚ (2020) začali orientovat na takové ekonomické činnosti, které zajišťují základní potřeby společnosti a naplňují základní fungování infrastruktury. Mezi nimi jsou i nekvalifikované pracovní pozice, protože podle statistik ČSÚ vidíme, že došlo k poměrně razantnímu nárůstu oficiálně zaměstnaných ukrajinských pracovníků v ekonomických činnostech zemědělství, lesnictví, rybářství, doprava, skladování a ve zpracovatelském průmyslu. Právě v oblastech zemědělství, skladování – a s opatrností lze uvést, že také ve zpracovatelském průmyslu – můžeme předpokládat nekvalifikovanou pracovní sílu. Díky tomu se může zvýšit prestiž nekvalifikované migrace, přestože duální pracovní trh zůstane s největší pravděpodobností zachován.

Celkově však má epidemie COVID-19 potenciál přehodnotit status kvalifikované, nízko kvalifikované a nekvalifikované migrace, jelikož může dojít k diskuzi o důležitosti některých „nezbytných“ a „neatraktivních“ profesí a k uvědomění si potřeby nekvalifikovaných migrantů (viz Fasani 2020). Může tak dojít ke zvýšení důstojnosti jejich práce a k většímu zájmu státu o jejich pracovní zařazení. To ovšem ukáže až budoucnost.

Nyní je důležité uvést, že česká migrační politika dosud nevytvářela dostatečné pracovní předpoklady pro nekvalifikované migranty a svou pozornost věnovala především kvalifikovaným a také nízko kvalifikovaným „potřebným“ migrantům. Tato situace silně rezonovala před epidemií, ale v současnosti může také dojít i v české migrační politice ke změnám. Potřebu nekvalifikované migrace si již začali uvědomovat v Německu, v Anglii, ve Španělsku a v dalších evropských zemích a Česká republika může na tuto situaci navázat.

**Luděk Jirka** je kulturní a sociální antropolog, působí na Katedře kulturních a náboženských studií Pedagogické fakulty Univerzity Hradec Králové a dříve externě přednášel na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy a na Univerzitě Pardubice. Badatelsky se věnuje migraci, zejména transnacionální migraci, dále etnicitě a nacionalismu. Je autorem monografie *Migrace za lepším životem s podtitulem Etnická návratová migrace ze západní Ukrajiny: Sounáležitost s ukrajinským národem a „vytváření“ krajanů* (2018) a spoluautorem a editorem kolektivní monografie *Krajané: Hledání nových perspektiv* (2015). Kontakt: ludek.jirka@uhk.cz



## Literatura

- 112 Ukraine. 2021. *Migrant Workers Transferred to Ukraine Three Times More Money than Investors*. Dostupné z <https://112.international/politics/migrant-workers-transferred-to-ukraine-three-times-more-money-than-investors-pms-advisor-58374.html> [cit. 2021-04-23].
- Alberti, Gabriella – Bessa, Ioulia – Ciupijus, Zyama – Cutter, Jo – Forde, Christ – Roberts, Maisie. 2020. *The Coronavirus Pandemic and the Post-Brexit Regulation of Migration*. CERIC Briefing Paper, Report Number 1. Leeds: University of Leeds.
- Barša, Pavel – Baršová, Andrea. 2005. *Přistěhovalectví a liberální stát. Imigrační a integrační politiky v USA, západní Evropě a Česku*. Brno: Masarykova Univerzita.
- Brubaker, Rogers. 2006. *Ethnicity without Groups*. Cambridge – London: Harvard UP.
- Capps, Randy – Batalova, Jeanne – Gelatt, Julia. 2020. *Covid-19 and Unemployment. Assesing the Early Fallout for Immigrants and Other U.S. Workers*. Washington: Migration Policy Institute.
- Castles, Stephen – Miller, Mark J. 2003. *The Age of Migration*. New York: Guilford Press.
- Čermák, Zdeněk – Lupták, Milan. 2015. „Socioekonomický a demografický kontext česko-ukrajinské migrace.“ Pp. 51–65 in Dušan Drbohlav a kol.: *Ukrajinská pracovní migrace v Česku: Migrace – remittance – (rozvoj)*. Praha: Karolinum.
- Čermáková, Dita. 2008. „Klientský systém a jeho specifika.“ Pp. 167–175 in Dušan Drbohlav (ed.): *Nelegální ekonomické aktivity migrantů. Česko v evropském kontextu*. Praha: Karolinum.
- Čermáková, Dita – Nekorjak, Michal. 2009. „Ukrainian Middleman System of Labour Organization in the Czech Republic.“ *Geografie* 100, 2009, 1: 33–43.
- Davies, Gareth. 2020. „Does Evidence-Based EU Law Survive the Covid-19 Pandemic? Considering the Status in EU Law of Lockdown Measures which Affect Free Movement.“ *Frontiers in Human Dynamics* 2, 2020: 1–5.
- Drbohlav, Dušan (ed.). 2008. *Nelegální ekonomické aktivity migrantů. Česko v evropském kontextu*. Praha: Karolinum.
- Drbohlav, Dušan (ed.). 2015. *Ukrajinská pracovní migrace v Česku. Migrace – remittance – (rozvoj)*. Praha: Karolinum.
- Drbohlav, Dušan – Džúrová, Dagmar. 2007. „Where Are They Going? Immigrant Inclusion in the Czech Republic (A case study on Ukrainians, Vietnamese, and Armenians in Prague).“ *International Migration* 45, 2007, 2: 69–95.
- Drbohlav, Dušan – Lachmanová, Lenka. 2008. „Irregular Activities of Migrants in the Czech Republic. A Delphi Study about Adaptations in a Globalising Economy.“ Pp. 129–156 in Pavel Dostál (ed.): *Evolution of Geographical Systems and Risk Processes in the Global Context*. Praha: Univerzita Karlova.
- Drbohlav, Dušan – Lachmanová, Lenka – Fassman, Martin – Čermák, Zdeněk. 2008. *Nelegální ekonomické aktivity migrantů. Česko v evropském kontextu*. Praha: Karolinum.
- Drbohlav, Dušan – Medová, Lenka – Čermák, Zdeněk – Janská, Eva – Čermáková, Dita – Džúrová, Dita. 2010. *Migrace a (i)migranti v Česku. Kdo jsme, odkud přicházíme, kam jdeme?* Praha: Sociologické nakladatelství.

- European Commission. 2021. *Impact of COVID-19 Pandemic on Voluntary and Forced Return Procedures and Policy Responses. EMN-OECD Inform*. Brussels: European Migration Network.
- Ezzedine, Petra. 2012. „Mateřství na dálku. Transnacionální mateřství ukrajinských migrantek v České republice.“ *Gender, rovné příležitosti, výzkum* 13, 2012, 1: 24–32.
- Ezzedine, Petra a kol. 2014. *Migrantky a nájemná práce v domácnosti v České republice*. Praha: SIMI.
- Faist, Thomas – Kivisto, Peter. 2010. *Beyond Border*. Thousand Oaks: SAGE.
- Fasani, Francesco. 2020. *Immigrant Key Workers in Europe: The COVID-19 Response that Comes from Abroad*. VoxEU. Dostupné z <https://voxeu.org/article/covid-19-immigrant-workers-europe> [cit. 2021-04-23].
- Foley, Laura – Piper, Nicola. 2020. *COVID-19 and Women Migrant Workers. Impacts and Implications*. Geneva: International Organization of Migration.
- Gamlen, Alan. 2020. *Migration and Mobility after the 2020 Pandemic. The End of Age?* Working paper No. 46. Oxford: University of Oxford.
- Gelatt, Julia. 2020. *Immigrant Workers. Vital to the U. S. Covid-19 Response, Disproportionately Vulnerable*. Washington: Migration Policy Institute.
- Gottlieb, Nora – Hintermeier, Maren – Bozorgmehr, Kayvan. 2020. *Covid-19 & Migration Country Brief Germany. Lancet Migration Global Collaboration*. Technical Report.
- Guadagno, Lorenzo. 2020. *Migrants and the COVID-19 Pandemic. And Initial Analysis*. Geneva: International Organization for Migration.
- Günter, Vladislav. 2016. „Imigrace do Československa a do Česka po druhé světové válce.“ Pp. 67–91 in Zdeněk Uherek (ed.): *Migrace. Historie a současnost*. Ostrava: Pant.
- Hu, Yang. 2020. „Intersecting Ethnic and Native-Migrant Inequalities in the Economic Impact of the COVID-19 Pandemic in the UK.“ *Social Stratification and Mobility* 68, 2020, C: 1–6.
- Jaroszewicz, Marta – Piechal Thomasz. 2016. „Ukrainian Migration to Poland After the ‘Revolution of Dignity’. Old Trends or New Exodus?“ Pp. 60–93 in Dušan Drbohlav – Marta Jaroszewicz (ed.): *Ukrainian Migration in Times of Crisis. Forced and Labour Mobility*. Praha: Univerzita Karlova.
- Kazharski, Aliaksei – Makarychev, Andrey. „Introduction to the Special Issue.“ *Mezinárodní vztahy/Czech Journal of International Relations* 55, 2020, 4: 5–10.
- Kušniráková, Tereza – Čížinský, Pavel. 2011. „Dvacet let české migrační politiky: Liberální, restriktivní nebo ještě jiná?“ *Geografie* 116, 2011, 4: 497–517.
- Leontiyeva, Yana. 2014. „The Education–Employment Mismatch among Ukrainian Migrants in the Czech Republic.“ *Central and Eastern European Migration Review* 3, 2014, 1: 63–84.
- Leontiyeva, Yana. 2016. „Ukrainians in the Czech Republic. On the Pathways from Temporary Foreign Workers to One of the Largest Minority Groups.“ Pp. 133–149 in Olena Fedyuk – Marta Kindler (ed.): *Ukraine Migration to the European Union*. Amsterdam: IMISCOE.
- Leontiyeva, Yana – Kopecká, Ludmila. 2018. *Migrace ukrajinských studentů do České republiky. Perspektivy lidského kapitálu*. Praha: Asociace pro mezinárodní otázky.

- Leontiyeva, Yana – Nečasová, Mirka. 2009. „Kulturně blízcí? Integrace přistěhovalců ze zemí bývalého Sovětského svazu.“ Pp. 117–160 in Miroslava Rákoczyová – Radim Trbola (ed.): *Sociální integrace přistěhovalců v České republice*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Leontiyeva, Yana – Tollarová, Blanka. 2011. *Results from a Survey of Foreigners' Incomes, Expenditures and Remittances. Main Findings Concerning Remittances*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Libanova, Ella – Poznjak, Oksana. 2020. „Zovnišnja trudova mihracija z Ukrajiny. Vplyv COVID-19.“ *Demografija ta socialna ekonomika* 42, 2020, 4: 25–40.
- Malynovska, Olena. 2008. „Migrace z Ukrajiny (s důrazem na Česko jako cílovou zemi).“ Pp. 211–224 in Dušan Drbohlav (ed.): *Nelegální ekonomické aktivity migrantů. Česko v evropském kontextu*. Praha: Karolinum.
- Markov, Igor. 2009. *Ukrainian Labour Migration in Europe*. Lviv: International Charitable Foundation.
- Minich, Ruslan – Kravchuk, Pavlo. 2020. *The Impact of COVID-19 on Ukrainian Labour Migrants in Czechia, Hungary, Poland and Italy*. Prague Process. Dostupné z <https://www.pragueprocess.eu/en/news-events/news/379-news-events-dialogue-migration-observatory-training-academy-resources-admin-the-impact-of-covid-19-on-ukrainian-labour-migrants-in-czechia-hungary-poland-and-italy> [cit. 2021-04-23].
- Modrá karta. 2021. *Modrá karta*. Dostupné z <https://www.mvcr.cz/clanek/modra-karta.aspx> [cit. 2021-04-23].
- Nekorjak, Michal. 2006. „Klientský systém a ukrajinská pracovní migrace do České republiky.“ *Sociální studia* 1, 2006, 1: 89–109.
- O'Brien, Michelle L. – Eger, Maureen A. 2020. „Suppression, Spikes and Stigma. How COVID-19 Will Shape International Migration and Hostilities toward It.“ *International Migration Review* (online first 26. 10. 2020).
- OECD. 2020. *What is the Impact of the COVID-19 Pandemic on Immigrants and Their Children*. Paris: OECD Publishing.
- Piccoli, Lorenzo – Dzankic, Jelena – Ruedin, Didier. 2021. „Citizenship, Migration and Mobility in a Pandemic (CMMP). A Global Dataset of COVID-19 Restrictions on Human Movement.“ *PLoS ONE* 16, 2021, 3: 1–10.
- Piechowska, Maria. 2020. „Ukrainian Labour Migration to the EU During the COVID-19 Pandemic.“ *Bulletin* 156, 2020, 1586. Warszawa: Polski Instytut Spraw Międzynarodowych.
- Rumpík, Viktor. „Klientský systém v České republice a jeho současná transformace.“ *Lidé města* 17, 2015, 1: 109–136.
- Stojanov, Robert – Duží, Barbora. 2008. „Česká migrační a rozvojová politika.“ Pp. 203–238 in Dušan Drbohlav (ed.): *Ukrajinská pracovní migrace v Česku: Migrace – remitence – (rozvoj)*. Praha: Karolinum.
- Tanasijčuk, Olha. *Povernennja tysjač Ukrajinčiv iz Čechiji: Vykylyk či šanc?* Dostupné z <https://www.ukrinform.ua/rubric-world/3007092-povernenna-tisac-ukrainciv-iz-cehii-viklik-ci-sans.html> [cit. 2021-05-07].
- Trčka, Michal – Moskvina, Yuliya – Leontiyeva, Yana – Lupták, Milan – Jirka, Luděk. 2018. *Zaměstnávání ukrajinských pracovníků s polskými vízy v České republice*:

- od hlavních vzorů pracovního vykořisťování po intervenci.* Praha: Multikulturní centrum Praha.
- Trlifajová, Lucie. 2011. „Význam transnacionální perspektivy pro výzkum migrace. Ukrajinci dlouhodobě pobývající v Praze.“ *Studia Ethnologica Pragensia* 2, 2011, 2: 61–78.
- Uherek, Zdeněk – Plochová, Kateřina. 2003. „Migration from the Former Soviet Union to the Czech Republic. Comparing the Cases of Resettlers from Areas Affected by the Chernobyl Nuclear Disaster, Kazakhstan and the Labour Migration from Subcarpathian Ukraine.“ Pp. 211–227 in Davide Torsello – Melinda Pappová (ed.): *Social Networks in Movement*. Šamorín: Forum Institute.
- Uherek, Zdeněk – Korecká, Zuzana – Pojarová, Tereza (ed.). 2008. *Cizinecké komunity z antropologické perspektivy. Vybrané případy imigračních skupin v České republice*. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Valenta, Ondřej. 2015. „(Ne)využití lidského kapitálu Ukrajinců v Česku.“ Pp. 161–182 in Dušan Drbohlav (ed.): *Ukrajinská pracovní migrace v Česku: Migrace – remittance – (rozvoj)*. Praha: Karolinum.
- Zilynskyj, Bohdan. 2002. *Ukrajinci v českých zemích po roce 1989*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.

# NOSTALGICKÝ CHRONOTOP PRAŽSKÉHO TANGA: PŘEDBĚŽNÉ OBRYSY

*Matvei Gotlib*

Fakulta humanitních studií UK, Praha

## The Nostalgic Chronotope of Prague Tango: Preliminary Outlines

*Abstract: This article deals with the study of the Prague tango as a nostalgic practice. It presents the fragments and the findings from the ethnography that the author has been carrying out at the tango parties in Prague since autumn 2019. Emphasis is put on the forms of nostalgia, but not on its objects. The ethnography is based on the theory of body techniques by Marcel Mauss and the conception of dance resources by Susan Lee Foster. Kinaesthetic empathy – a methodology of movement observation – helps describe the narratives that the dancing couples create. Also, Bakhtin's concept of chronotopes is used to interpret the collected data. The article covers the Prague tango scene from 2018 to the present. One tango party and narratives of two dancing couples are described in detail. At this time, we can describe five forms (or techniques) of nostalgia in the Prague tango community. These include the ironic use of the vintage attributes of tango, creating and distributing romanticized stories related to tango, unconventional behaviour that helps local tango dancers escape from the normalized reality of the contemporary city, the specific way of listening to old music, and the polyphony of the dancing narratives. The study to which this paper is devoted to should become an example of how modern urban citizens can create new ways of gathering and feel an emotionally meaningful experience.*

Keywords: *nostalgic practice; Prague tango community; chronotope*

Kdo tančí tango v Praze? Mnozí účastníci místních *milong* (společenských večerů tanga) nejsou původní Pražané, avšak z nějakých důvodů si vybrali toto město jako prostředí pro svůj život. Spojuje je právě to, že tančí tango. Nostalgie, která je s tím spojená a která je do určité míry charakteristická i pro městské prostředí Prahy, je vhodným předmětem antropologického výzkumu. V tomto článku bych rád představil koncepci svého disertačního výzkumu, seznámil čtenáře s již započatou prací a s prvními dosaženými výsledky vycházejícími ze zúčastněného pozorování.

*Maestros* tanga, historici a výzkumníci tanga, stejně jako množství lidí, kteří se tomuto tanci věnují ve volném čase, hovoří o jeho nostalgickém aspektu (Davis 2015). O argentinském tangu lze skutečně mluvit jako o nostalgické praxi, neboť technika tohoto tance (schopnost pohybovat se „promyšleně“) a kulturní mýty s ním spojené („tanec emigrantů“), spolu se specifickou hudby a prostředí *milong*, vytvářejí určité charakteristické rysy. V jejich rámci se na tanečním parketu potkávají dva lidé s různými životními osudy i zkušenostmi a „oddávají se nostalgii“. V kontextu tanga a komunity s ním spojené se obvykle mluví o stesku po vlasti nebo o lyrických vzpomínkách spojených s milostnými vztahy (Thompson 2010). Antropoložka Julie Taylorová však ve své studii *Paper tangos* mluví o hlubším „étosu melancholie“ a naznačuje širší pochopení nostalgie, kterou *tangueros* domněle praktikují (Taylor 1998). Každý, kdo tančí, má svou vlastní osamělost, svou vlastní touhu po nedosažitelné intimitě, svou vlastní melancholii. Technika tanga, která je zaměřená na improvizaci, umožňuje dvěma partnerům tančit společně a prožívat přitom každý svou vlastní osamělost (ibid.). Tango přitom samozřejmě může být veselé, ale stále v něm bude určitý náznak nostalgie a pomíjivosti. Vždyť po každé *tandě* (bloku tří nebo čtyř hudebních skladeb) se partneři musí rozloučit. Jejich nové setkání už bude probíhat za jiných okolností, pokud k němu vůbec dojde.

S nostalgií po dnech dávno minulých je však spojována i Praha, stejně jako každé jiné starobylé evropské město, které si váží své kulturní minulosti. S nostalgií zde můžeme vzpomínat i na éru první Československé republiky, ale například i na ikony a symboly minulosti poměrně nedávné. Pražané se na tanečních večerech tanga scházejí už nejméně od roku 1989 (Vojířová 2015), v době „předcovidové“ probíhalo i několik *milong* týdně<sup>1</sup> a od července 2021

---

<sup>1</sup> Informaci o času a místě konání pražských tango událostí čerpám z internetových stránek tango-prague.info (2021). Výjimkou jsou tajné události, o kterých se dozvídám z rozhovoru s místními *tangueros*.

byla tato tradice opět obnovena. Pražští tangueros se přitom rádi shromažďují na historicky významných místech nebo v lokalitách s krásným výhledem na Prahu. Například v grottě v Petřínských zahradách může v letním období tančit více než čtyřicet tangueros. Tradičními místy konání milong se staly například i střecha paláce Lucerna nebo Letenské sady.

Pražská komunita tangueros přitom aktivně komunikuje s podobnými komunitami z jiných měst i zemí. Novodobé argentinské tango, respektive konání milong přišlo do Prahy z Paříže (Šnajdrová 2017), a až do karantény v roce 2020 zde pravidelně probíhaly mezinárodní festivaly s účastí tangueros z celého světa. Moderní tango tak podle většiny odborníků patří k projevům globalizace, i když je často asociováno s formou odporu a emancipace vůči těmto tendencím (Fitch 2015). Je-li však současná Česká republika zemí, která se globalizačním procesům poddává jen neochotně (Císař – Navrátil 2017), lze předpokládat, že pro mnoho Pražanů právě tango může sloužit jako odpor k technokratické unifikaci. Tuto tezi ostatně dobře potvrzuje konání zakázaných milong, které probíhaly po celou dobu „lockdownu“ v letech 2020 a 2021.

Konceptualizujeme-li tedy argentinské tango jako nostalgickou praxi, která se rozvíjí ve specifických podmínkách – na současných pražských milongách –, je třeba se ptát, jaké formy nostalgie lze na těchto setkáních pozorovat. To bude předmětem následujících stránek.

## Koncept nostalgie

Sociolog Roman Abramov sleduje vývoj konceptu *nostalgie* od medicínské diagnózy v sedmnáctém století až po široce používaný sociologický termín v současnosti (Abramov 2012). V jednadvacátém století se o nostalgii mluví jako o „vynálezu“ tradice ve formě společné identity, praxe nebo diskursu, a to prostřednictvím stávajících kulturních zátěží, které pomáhají se zvládnutím změn moderní doby a částečně kompenzují sociokulturní traumata vyplývající z otřesů minulého století (ibid.). Při definování nostalgie se dále můžeme opřít o přístup Freda Davise, který umožňuje částečné zúžení a konkretizaci v souvislosti s konceptem kolektivní paměti. Podle Davise není nostalgie vzpomínkou na minulost, ale prožíváním minulosti (spíš personální než kolektivní), která přispívá k udržování skupinové identity (Davis 1979).

Existují „specializované“ organizace, jako je například Bard klub Praha (Šnajdrová 2019), jejichž aktivity lze označit za nostalgické. V případě pražské komunity spojené s tančením tanga to však není tak jednoznačné. Komunita

samotná se neprezentuje jako sdružení určené k zachování určitých tradic minulosti nebo věnující se sentimentálním vzpomínkám; tyto funkce navíc naplňuje jen částečně. Přesto je možné definovat čtyři rysy pražského tanga, které můžeme považovat za projevy jeho nostalgického zaměření.

1. V hudební a dekorativní úpravě téměř každé milongy, která se koná v Praze, stejně jako v oděvech tangueros, je těžké si nepovšimnout elementů „retro“ estetiky. Mezi takové prvky patří: hudba první poloviny dvacátého století, kožené taneční boty nebo přítomnost červené barvy v designu prostoru;
2. Je známo, že touha po autentičnosti úzce souvisí s nostalgickými tendencemi (Davydov 2006). Učitelé a organizátoři místní komunity se snaží zachovat kontinuitu v tom, co považují za „skutečné“ argentinské tango. V důsledku toho většina účastníků pražských milong demonstruje znalost zásadních *codigos* (pravidel chování na milonze) a ovládá základní taneční techniku (která se za posledních čtyřicet let v různých komunitách tanga po celém světě příliš neliší);
3. Je také známo, že aby skupina lidí mohla zažívat nostalgii, její členové by měli mít zformované představy o sledu navazujících událostí (Shaw – Chase 1989). Pražská komunita tanga přitom má cosi jako neformální historiografii, každý pražský tanguero je s to pojmenovat několik klíčových milníků v historii místní komunity (například pražské tango před karanténou, během karantény a po karanténě);
4. Pražská komunita tanga je poměrně jazykově a etnicky smíšená. Vedle Čechů ji tvoří řada Rusů, často lze pozorovat i italské, španělské či anglické mluvčí. Věk tanečníků se pohybuje od dvaceti do osmdesáti let. Díky tomu je zde možný jak dialog generací, tak dialog kultur, což přispívá k výměně vzpomínek.

Uvedené znaky neumožňují říci nic definitivního o objektech nostalgie, které by byly charakteristické speciálně pro pražské tangueros. Na základě postřehů, které mám, mohu se stejnou mírou přesvědčivosti odhadovat přítomnost postkomunistické nostalgie, stesku po domově (mezi místními imigranty) nebo pokusů o rekonstrukci prvků *belle époque*; testování takovýchto hypotéz by ovšem vyžadovalo velké množství hlubkových rozhovorů. V místní komunitě jsem přitom znám především jako účastník pražských milong, a teprve poté jako výzkumný pracovník, přičemž považuji za důležité udržet si tuto pozici, abych neztratil příležitost provádět zúčastněné pozorování. Ve svém výzkumu



se proto neorientují na objekty nostalgie, ale spíše na její formy. Jinými slovy, zkoumám *nostalgické techniky*, které se v místní komunitě tanga vyvinuly. Jak pražští tangueros praktikují nostalgií? Jaké techniky k tomu používají? A jak tyto techniky transformují časoprostorovou organizaci milong?

Můj známý Honza<sup>2</sup> několik let pravidelně navštěvoval stejnou milongu. Vytvořil si tak pevný základ pro nostalgické prožitky, které se odehrály do karantény, kdy byla tato milonga zrušena. K identifikaci a popisu méně zjevných nostalgických technik, zejména těch, které se projevují přímo v tanci, používám určité metody pozorování, které budou popsány níže. Obecně se zdá, že každý pražský tanguero (stejně jako skupina tangueros, sjednocená například příslušností ke stejné taneční škole) může mít svou vlastní nostalgickou techniku. Kritické výhradě, není-li studium jednotlivých nostalgických technik založené na osobních zkušenostech aktérů spíše předmětem psychologického než antropologického výzkumu, čelím předpokladem, že tyto techniky utvářejí sociální praxi nazývanou pražské tango a zároveň se jí samy nechávají utvářet. Vycházím z domněnky, že nostalgické techniky zpracování uvnitř komunity jsou založeny *na* a přivádí *k* formování společného symbolického prostoru. K popisu celku, který tvoří různé formy nostalgie, přitom používám koncept *chronotopu*.<sup>3</sup> Nyní se pokusím definovat, co v kontextu mého výzkumu znamená pojem *technika* a jakým způsobem je možné odhalit „nostalgické techniky“ pražského tanga.

## Techniky těla a funkce tance

Pojem *techniky těla* vnesl do sociálních věd Marcel Mauss v roce 1936 (Mauss 1973). Autor ve svém článku tvrdí, že každá lidská praxe má svou techniku těla, a přitom každá technika těla má své sociální, psychologické a fyziologické prameny a cíle. Důležitou roli při vytváření jakékoliv techniky těla hrají principy pohybu, které demonstrovuje určitá autorita, a zároveň v dané komunitě přijatá pravidla chování.

Při svém terénním výzkumu se zaměřuji na všechny viditelné aspekty techniky těla. Zajímá mě, jaká pravidla chování jsou přijímána na různých milongách, kdo je zde autoritou, jakou taneční techniku preferují a používají pražští tangueros (a proč to dělají). Abych přesněji určil typy technik těla charakteristické

<sup>2</sup> Používám zde smyšlené jméno.

<sup>3</sup> Jazyk popisu je záměrně subjektivní, což odpovídá principům nabízeným Paulem Rabinowem (Rabinow 2007).

pro pražské tango, opírám se o koncepci Susan Leigh Fosterové, kterou podává ve své knize *Oceňování tance* (Foster 2019). Každý tanec má podle této autorky tři schopnosti, funkce či potenciály: tanec dostává lidi do interakce, vytváří energii a přizpůsobuje se různým situacím (ibid.: 25–33). V této souvislosti bych rád ukázal, jak tři funkce Fosterové pomáhají popisovat techniky těla pražského tanga.

*První funkce.* Procesy a mechanismy *zapojení* lidí do tanga tradičně zajímají pozorovatele tohoto tance (Davis 2015), proto je logické oddělit je jako samostatné celky pro pozorování v terénu. Fosterovou navrhované podkategorie (*vyzvání k tanci, prostor tance a tanec jako spojení*) pomáhají zaměřit pozornost na konkrétní detaily. Popis tradic a způsobů organizace prostoru praktikovaných na pražských milongách dobře charakterizuje místní komunitu. Například je zajímavé sledovat, jak lidé zaplňují prostor milongy: zda tanečníci dělají složité figury a zda se taneční páry střídají.

*Druhá funkce.* *Energii* Fosterová myslí oživení, které tanec přináší a které může mít různé formy (Foster 2009: 33–43). Největší vztah k technice tanga má forma, kterou autorka nazývá *synchronizace*. Zdrojem energie může být reakce tančícího těla, jeho otevřenost k zážitku synchronizace s hudbou, s partnerem, s prostorem, s vnitřními pocity a s pohybem jako takovým. Když tangueros v různých částech světa, Prahu nevyjímaje, mluví o taneční technice, používají pojmy, které dobře korelují se synchronizacemi Fosterové. *Osa a rovnováha*, tedy kategorie pohybů související s vnitřními pocity tanečníků, mohou být současně pozorovány někým jiným, třetí stranou. Slovo *dynamika* slouží současně jako popis změn kvality a rychlosti pohybu během tance a pojmy *lineární* a *kruhové pohyby* umožňují popis spontánně se rozvíjející choreografie. Způsob, jakým tanečníci interpretují hudbu na milonze, může být objasněn prostřednictvím frází, jako je *trhaný/plynulý rytmus*. A konečně, díky pojmům *kontakt, objetí, vedení a následování* existuje možnost popsat interakci partnerů.

*Třetí funkce.* Jak už bylo řečeno výše, Fosterová považuje za třetí zdroj tance *přizpůsobení* k různým situacím. Autorka si klade otázku, jak tanec zapadá do různých kulturních kontextů a jak se v různých situacích jeví aktérům (Foster 2009: 44). Tango má různé formy, lze je počítat i k sociálním, folklórním, jevištním a společenským tancům. Mimo jiné je aktivně využíváno různými komunitami jako prostředek vyjádření společenského postavení, stejně jako pro pohybové experimenty a duchovní praktiky (Gritzner 2017). Ve svém výzkumu se přitom zabývám fenoménem *sociálního tanga* v Praze, což odráží skutečnost, že pro pražské tangueros jsou hlavním místem tance místní milongy a jednou z ústředních hodnot spontánní taneční setkání.

## Technika tanga

Jak vlastně takové *setkání* probíhá? Vlastní taneční technika argentinského tanga je docela univerzální, v Praze se tančí téměř shodně jako v Buenos Aires. Většina současných tanečnicků používá při tanci prvky různých stylů. Při té příležitosti „mluví“ stejným tanečním jazykem (Gift 2008). Taneční interakce na milonze přitom obvykle vypadá takto: muž vyzve ženu k tanci, jdou na taneční parket a najdou si volný prostor. Pak se mužova levá dlaň a ženina pravá dlaň setkají uprostřed. Poté se partneři postaví buď blízko u sebe (*těsné objetí*), nebo v určité vzdálenosti od sebe (*vzdálené objetí*). Chtějí-li *zavřít* objetí, muž objímá záda ženy pravou rukou a ona mu položí volnou ruku na rameno.

Může trvat několik sekund až jednu nebo dvě minuty, než se na sebe vzájemně naladí. Je důležité zaujmout pohodlnou polohu a najít *společný rytmus*. Partneři se přitom mohou mírně pohupovat do rytmu hudby, přenášet váhu z jedné nohy na druhou. Zároveň se nedohadují na tom, jakou nohu a jaký směr si muž zvolí pro první krok; jejich rozhovor probíhá beze slov v jazyce dotyků a pohybů. Když muž cítí, že *dochází ke kontaktu* (že ho žena *slyší*), začne se pohybovat a vstupuje do proudu tanečnicků.

Někteří tangueros preferují *lineární pohyby*, jejich kroky „kreslí“ na podlaze trojúhelníky a čtverce. Jiní dávají přednost *rotačním pohybům*, kresba jejich tance se podobá kruhu. Všichni partneři tančící na milonze se čas od času zastavují, aby znovu našli kontakt s partnerem, aby nenarazili do sousedního páru nebo aby tímto způsobem reagovali na hudbu, která právě zní. *Pauza* může být provedena jak uprostřed, tak na konci kroku – partneři na pár okamžiků „zamrznou“ na místě.

Dalším způsobem, jak nenarazit do sousedního tančícího páru, je *změnit směr*. Stačí, když se volnou nohou odrazí od podlahy a začnou se pohybovat jiným směrem. Často se v tomto případě trupy partnerů trochu rozcházejí v inerci. V těchto okamžicích je třeba držet partnera dostatečně pevně, aby nedošlo ke ztrátě kontaktu. Na přeplněné milonze lze vždy nalézt pár, který se změnami směru hodně experimentuje, a stejně tak neustále mění *hladinu* (partneři chvílemi přisedávají, pak se zase vztyčí) a rychlost pohybu. S takovým párem naopak kontrastují ti, kteří dávají přednost minimu pohybů a pozorně poslouchají hudbu. Takoví lidé tančí s přivřenýma očima – pomáhá jim to soustředit se na vlastní pocity.

Konec melodie tanga naznačuje jakési vyvrcholení. V závislosti na povaze melodie a náladě partnerů může být vyvrcholení tance vyjádřeno zrychlením

nebo zpomalením, sblížením nebo oddálením. Když melodie ztichne, většina tanečníků na milonze zůstane stát ještě několik okamžiků mlčky ve dvojicích. Mluvení během tance je považováno za nepatřičné.

## Jak funguje milonga

Fungování samotné *milongy* je rovněž součástí techniky tanga. V *Oceňování tance* Fosterová přesvědčivě ukazuje, že každá živá taneční komunita se organizuje kolem tanečních událostí, ne však akcí (Foster 2009: 81–87). Jak se tyto pojmy od sebe liší? *Událost* vytváří zvláštní časoprostorové podmínky, které odpovídají přání a náladě jejích účastníků. Naproti tomu *akce* se vždy koná podle určité šablony. Členové komunity si přisvojují určité místo, kde se taneční setkání konají a které postupem času získává svou vlastní historii. Setkání samotná se tak stávají tradicí (ibid.: 81–87).

Milonga je v této terminologii rozhodně událostí (Manning 2007). Když se setkání, kde se praktikuje tango, stane akcí, přestává být milongou. V Praze, stejně jako v mnoha jiných městech, se pravidelně konají *kurzy tanga* – akce, na nichž se lze společně s partnerem nebo jednotlivě naučit tanečním krokům, které pak lze použít na milonze. Na samotné milonze však nejde o opakování toho, co se lidé naučili v kurzu. Tanečníci se zde scházejí, aby vedli improvizované taneční dialogy.

Milonga je sérií setkání a rozloučení za doprovodu sentimentální hudby, sérií kontaktů se známými, méně známými i zcela neznámými tvářemi v pološeru. Během milongy tak v hlavách tangueros běží otázky: „Kde a kdy jsem s ní tančil?“, „Chci tančit s tímto člověkem?“, „To je ale zajímavý pár! Myslím, že jsem je viděla před dvěma lety na festivalu v Římě.“

Jak už bylo řečeno, hudba hraje v malých blocích, tzv. *tandách*. Každá *tanda* se skládá ze tří nebo čtyř melodií jednoho orchestru. Každých 10 až 15 minut tedy dojde ke „změně záběru“: taneční parket, do té chvíle naplněný páry pohybujícími se proti směru hodinových ručiček, se vyprázdní; asi půl minuty pak hraje hudební vložka neboli *cortina* – obvykle melodie, která nemá s tancem nic společného.

V každé komunitě tanga, která už nějakou dobu existuje, si přitom tanečníci povídají o tom, co už společně prožili, převážně na milongách. Kromě rozhovorů, které jsou často doprovázeny sklenkou vína nebo jiného nápoje, se ale každá milonga skládá především z mnoha vyprávění beze slov, která se odehrávají na tanečním parketu. Na konci setkání si pak milovníci tanga v duchu

znovu přehrávají *taneční narativy* (viz níže), odkazující buď na to, co sami zažili, nebo třeba jen na to, co během večera viděli.

## Nostalgie na pražských milongách

Jak je možné sledováním toho, co se děje na milongách, zkoumat nostalgii? Nostalgické formy můžeme rozdělit do dvou kategorií. *První kategorie* zahrnuje podmínky, za nichž se tanečníci na parketu schází. *Druhá kategorie* se pak týká přímo samotného tance. Jako orientační body pro rozpoznání nostalgických forem první kategorie můžeme použít otázky, které formulovala Fosterová při popisu toho, jak lidé díky tanci nejlépe navazují vzájemný kontakt (Foster 2009: 25–33). V upravené podobě budou znít takto:

1. Jakým způsobem se Pražané svolávají k tomu, aby tančili tango? Hovoříme-li o organizátorech večerů tanga, je pro nás důležitá především jejich rétorika – na jaké emoce a asociace apelují, když lidi zvou na konkrétní milongu? V širším kontextu nás pak zajímá, co se zájemce o tango může dozvědět při návštěvě místní milongy, nebo třeba jen z internetových stránek pražské komunity. Konečně je také důležité zúžit kontext přímé pozvánky k tanci. Zaměřit se například na to, jaké vzory jsou zde reprodukovány – zda spíše tradiční, nebo současnější, kde už není kladen takový důraz na vymezení ženské a mužské role.
2. Jak je na pražské milonze strukturován taneční prostor? Stejně jako Fosterová předpokládáme, že prostor fyzicky zapojuje lidi do interakce. To znamená, že prostor by měl vyjadřovat dynamický vztah mezi různými *atributy* společnosti, které jsou také neustále v pohybu. Na pražských milongách může být takovým atributem například *stůl diskžokeje*, který se často stává „středem pozornosti“ – tanečníci jen často chtějí pozdravit nebo se podívat do jeho notebooku, která melodie bude následovat. Zabýváme se také tím, jak se tvoří hranice mezi prostorem milongy a zbytkem světa.
3. Jak se tvoří páry a jak se rozmisťují na tanečním parketu? Na milonze někdy není jednoduché najít si společně s partnerem na přeplněném tanečním parketu místo. Stále existuje mnoho nuancí týkajících se *dynamiky*, *hustoty* tanečního parketu a *trajektorií* párů, které ho zaplňují a vytvářejí (v případech, kdy nejsou stanoveny jeho hranice).

## Milonga v Letenských sadech

3. července letošního roku (2021) se v Letenských sadech konala malá milonga pod širým nebem. Z jejího popisu je vidět, jak otázky Fosterové mohou pomoci odhalit nostalgické projevy pražského tanga. Milonga byla naplánována od 11 do 14 hodin. Ve skutečnosti trvala téměř do 14:15. Organizátoři – Pavel a jeho žena, Argentinka Tamara – oznámili milongu na Facebooku takto:

Draží přátelé, těšíme se na Vás v sobotu na Letné! Začínáme léto Brunch Milongou s argentinskými specialitami od Tami a na uvítanou je připraveno dobré víno. K tanci vám bude hrát Alexandra Pravednikova (Broum 2021).

To, v jaké domácí formě se zde používá jméno Pavlovy ženy, vypovídá o tom, že milonga předpokládá přátelskou atmosféru, ale také o tom, že její pravidelní účastníci přicházejí již několik let o letních víkendech tančit do Letenských sadů a dobře se mezi sebou znají. 3. července chtělo „dobrotu od Tami“ ochutnat pětadvacet lidí, nepočítaje v to mé děti a sedmiletou dceru Tamary a Pavla, které si hrály a kreslily na dece, jež byla pro tyto účely rozložena na rohu tanečního parketu. Vlevo od herního koutku na stejném okraji tanečního parketu byly dva skládací stoly – na jednom byl notebook diskžokeje, na druhém pamlsky a „pokladna“ (krabice se „smajlíky“).

Tanečním parketem se stala protáhlá elipsa, kterou taneční páry vykreslily na obdélné ploše (asi 5 × 12 metrů) dlážděné popraskanými kamennými deskami, kolem nichž rostla zažloutlá tráva. I přes svou výhodnou polohu (klidný koutek parku, nádherný výhled na Vltavu a Staré Město) působí tato plocha poněkud nevzhledným dojmem a obvykle bývá prázdná. V jednu chvíli, ještě než milonga skončila, dorazila skupina lidí na velkých elektrokolech. Zaparkovali svá kola na opačném okraji plochy, než byl stůl diskžokeje, a nějakou dobu tanečníky s údivem pozorovali. Tato epizoda potvrdila mou ideu, že tento prostor spolu se zábradlím, které jej ohraničuje od propasti zející nad řekou, lze řadit k pražským *ne místům*.<sup>4</sup>

Dvěma desítkám tangueros se však charakter lokality podařilo na chvíli změnit. Tradiční hudba, kterou na sousední parkové cestičce nebylo ani slyšet, se organicky prolínala s tichými hlasy znějícími ve čtyřech jazycích najednou:

---

<sup>4</sup> Francouzský antropolog Marc Augé hovoří o ne-místě jako o veřejném prostoru, který nemá jednoznačný účel (Augé 1999).

češtině, španělštině, angličtině a ruštině. Mezi tanečníky a mluvčími byl asi pětatřicetiletý Francouz, který teprve nedávno začal chodit na hodiny tanga; světlovlasá dívka a světlovlasý muž, kteří oba vedou každý svou školu tanga; dva postarší, ale velmi aktivní *milongueros*, kteří mohou hodně vyprávět o vzniku a rozvoji pražské komunity; tři dobře tančící cizojazyčné ženy (velmi mladá španělsky mluvící dívka, starší Italka a anglicky mluvící dívka ve stříbrných tanečních teniskách); pět rusky mluvících *tangueros* (dvě ženy a tři muži), kteří přišli nezávisle na sobě; asi deset Čechů, z nichž většinu jsem viděl na jiných milongách; Pavel, Tamara a děti, které čas od času pobíhaly po tanečním parketu.

Všichni účastníci milongy byli otevření komunikaci a ochotně spolu tančili, navzdory věkovým rozdílům a různým úrovním zvládnutí taneční techniky. Vzhledem ke specifickému povrchu nebylo možné se „rozběhnout“. Tančící páry se rovnoměrně rozmístily na ploše a při pohybu v kruhu si mezi sebou udržovaly vzdálenost. Po pauze vyvolané pandemií bylo poznat, že mají velkou chuť si zatančit. Tančili soustředěně: pozornost partnerů směřovala dovnitř páru a navenek bylo patrné, že se jejich společný pohyb plně koncentruje na interpretaci znějící hudby. Improvizovaný kruh tvořený pěti až sedmi páry tak zrychloval a zpomaloval v tempu melodií, které pouštěla Alexandra.

Z rozhovorů, které jsem zaslechl, si pamatuji Tamařin příběh o krásných horách a čistých jezerech v její vlasti. Přítomnost člověka „odtamtud“, její lehce chraplavá španělština, *emponadas*, které upekla, a speciální šálek, ze kterého usrkávala maté přes kovovou trubičku – to vše evokovalo nostalgii po něčem *autentickém*. Zdá se, že tento efekt působil nejen na mě, ale i na další účastníky milongy, kteří s Tamarou čas od času prohodili nějakou větu, někteří v angličtině, někteří ve španělštině.

Toto už tradiční setkání *tangueros* se konalo v prostoru mezi městem viditelným zpoza řeky a zástavbou začínající za úzkým pásem parku. Soustředění účastníků na taneční interakci spolu s izolací od reality města budilo pocit nadčasovosti. Takovou *atmosféru* vytvořenou společným úsilím tanečníků lze také nazvat *nostalgickou*, protože zde nebylo místo pro nervózní nestálou *modernost*. Milongu ze 3. července bych charakterizoval jen pár slovy: *Tango y nada mas* – tango a nic víc. Nostalgie se zde projevila především v kontrastu mezi každodenním městským životem soudobé Prahy a světem, do kterého se návštěvníci místních milong dokáží pohroužit. Tento kontrast uvádějí zejména hrdinové pozoruhodného dokumentu o pražském tangu (Djapic 2009) – film se sice natáčel již před patnácti lety, avšak u členů komunity je stále oblíbený.

## Scéna pražského tanga 2018–2021

Abychom identifikovali další formy nostalgie, které spadají do první kategorie, musíme sledovat, co se v pražské komunitě v posledních třech letech dělo. Volba časového intervalu je přitom diktována prostým faktem, že jsem pražské milongy začal navštěvovat v roce 2018.<sup>5</sup>

K okamžiku vyhlášení nouzového stavu 12. března 2020 se v Praze konalo pět pravidelných milong. V pátek od 18:00 do 21:00 se scházela malá skupina milovníků tanga na milonze v restauraci Duše v Peří nedaleko Hlavního nádraží. Tento prosto byl téměř vždy plný, což dělalo milongu útulnou a atraktivní jak pro tucet tangueros, kteří sem chodili pravidelně, tak pro ty, kteří ji navštěvovali jen sporadicky. Těsně po skončení milongy v Duši v Peří začínala milonga „U Martina.“ Konala se až do 00:30 v tanečním studiu na Florenci, přičemž hostům byla nabízena poměrně široká škála alkoholických i nealkoholických nápojů, stejně jako prostor pro pohybové experimenty. K dobré pohodě přispívala veselá povaha majitele milongy a prostorný komorně osvětlený taneční parket. Milonga s koketním jménem Milongita se konala v úterý od 21:00 hodin do půlnoci v argentinské restauraci Gran Fierro v Myslíkové ulici. Podle její organizátorky Blanky měli hosté dodržovat *codigos* přijatá na tradičních milongách v Buenos Aires. Tanečníci a ostatní návštěvníci restaurace si přitom navzájem nevadili – taneční páry organicky doplňovaly interiér restaurace. Čtvrtá pravidelná týdenní milonga se konala v sobotu v jedné z nejstarších pražských škol tanga Bailemos (v ulici Na Maninách, Praha 7). V šatně bylo možné odložit si věci, účastníci pak pokračovali do obdélného tanečního sálu s krásnými parketami a červenými závěsy. Kromě studentů a učitelů Bailemosu zde vždy byli k vidění i zástupci ostatních pražských škol tanga. Milonga trvala tak dlouho, dokud na tanečním parketu nezůstaly jen tři páry. Nakonec, každou poslední neděli v měsíci, bylo možné zatančit si v restauraci nacházející se ve vodárenské věži poblíž Letenských sadů. V létě tam Pražané tančili tango každý týden ve středu.

Kromě pravidelných milong se v průběhu roku uskutečnilo mnoho jednorázových setkání s tangem: festivalové milongy v nějakém zámku nedaleko Prahy, vánoční milonga v kině Lucerna, *open air* v Riegrových sadech, *flash mobs* na různých náměstích a podobně. Obzvlášť žádané a navštěvované byly milongy, na kterých hráli a zpívali pozvaní hudebníci.

---

<sup>5</sup> Původně jsem z Ruska, do Prahy jsem se přestěhoval v roce 2017.



Návštěvy milong jsou pro pražské tangueros zavedenou praxí, takže když přišlo první epidemické uzavření (lockdown), objevila se na Facebooku spousta zklamaných reakcí (Ondřej Tango 2020). V létě roku 2020, kdy pandemie v České republice krátce ustoupila, se ukázalo, že zájem o tango po tříměsíční pauze nezmizel. Během tohoto období se milong vyrojilo ještě více. Pražané se pravidelně scházeli k tanci v parcích, několikrát tančili na lodi. Avšak od října 2020 až do léta 2021 zůstaly jedinou možností tajné milongy. Karanténní opatření přitom ukázala, jak dalece si pražští tangueros cení tělesnou spolu-přítomnost. V březnu 2021 se na facebookové stránce *Prague tango society* objevila publikace, která získala 83 „lajků“ a sedmáct komentářů (Franková 2021). Šlo o ripost článku publikovaného v časopise *Respekt* pod titulkem „Tělo na tělo“ (Chrostková 2021). Článek napsala tanguera známá mnoha členům pražské komunity a její text byl prodchnut nostalgií po dobách, kdy se stovky lidí mohly scházet na pražském maratonu tanga, aby se objímali, poslouchali hudbu a tančili.

Když se v červnu 2021 milongy začaly konat znovu, Pražané opět reagovali aktivní účastí. Na milongu, která probíhala na střeše paláce Lucerna 4. července, přišlo přibližně padesát tanečnicků. Během některých skladeb se na tanečním parketu objevovalo více než patnáct párů. Jak řekla jedna pražská tanguera: „Všichni spěcháme, abychom si stihli spolu zatančit do nového uzavření!“ Od této dámy a jiných informátorů vím, že kromě tajné milongy, kterou jsem navštívil, se během karantény konaly i další tajné akce s účastí pražských tangueros.<sup>6</sup>

*Vzpurná bezprostřednost* je podle mého názoru další formou nostalgie, kterou je možné zachytit v případech pražského tanga. Může být vyjádřena mlaskáním během tance, zvoněním svazku klíčů na pásku partnera, tancem naboso, tanci se psem v batohu nebo prostřednictvím vtipů a poznámek, které jsou „na hraně“. Takovéto nekonvenční projevy patrně slouží pražským tangueros jako způsob odpočinku od „správného“ chování, které je nutné dodržovat v každodenním životě soudobého evropského hlavního města.

Výše jsem již hovořil o prvcích „retro“ estetiky na pražských milongách. Zde je zapotřebí objasnění. Pražané se nepokouší vytvořit nějaký přesný retro styl spojený s tangem. Spíše *si hrají na staré časy*, obracejí se k obrazům

---

<sup>6</sup> Jednalo se o další tajnou milongu, na kterou mohli přejít jen přátelé hostitele, dále se však konaly i privátní lekce tanga a taneční lekce pro malé skupiny. Hodně Pražanů si také pronajímalo malá studia pro čtyři osoby nebo chodilo na návštěvy k přátelům z komunity tanga, aby neměli pauzy v tanci kvůli pandemii.

„macha“ a „fatální krásky“ s určitým stupněm ironie. Stejná pražská tanguera může jeden den nosit červené šaty a boty na vysokém podpatku a druhý den přijde na milongu v džínách a tričku. Lásku k retro stylu a zároveň ryze hravý přístup k tomu demonstrovala vánoční milonga, která se konala v podobě karnevalu v prosinci 2018 v kině Lucerna.

Na druhou stranu předpokládáme, že pro mnohé pražské tangueros je důležitá kontinuita tance, který praktikují, jinými slovy vstup do určitého kulturního a historického kontextu. Docela velká část komunity navštívila Buenos Aires, hovoří španělsky, dobře se orientuje v historii tanga, včetně historie jeho pražské komunity. Rovněž asi každý místní tanguero hovoří o své cestě v tangu a o svých zkušenostech, s tancem třeba jen volně spojených, odlišně a se silným nádechem emocí. Uvedu příklad:

Před deseti lety byly milongy byly úplně jiné! Bylo to živé a veselé. Teď preferuji jezdit na milongy do jiných států – řekla mi dáma, kterou jsem pak viděl na pražských milongách jenom párkrát. Druhá dáma si ne beze smutku pamatovala, jak v Buenos Aires na milonze v La Virutě bylo možné tančit až do rána, a pak byli všichni „přeživší“ pohoštění čerstvými *media lunas*.

Pokud jde o historii pražského tanga, většina aktérů, s nimiž jsem mluvil, se shoduje v tom, že pravděpodobná data je možné najít ve zmíněném dokumentu *Tak se tančí tango argentino v Praze* a v knize *Cabeseo* (Šnajdrová 2017), která sestává z rozhovorů autorky s dobře známými pražskými tangueros. Tato kniha, stejně jako mnohé *small talks* na milongách a komentáře na Facebooku, jsou příkladem *romantizace* všeho, co se týká tanga a vlastní zkušenosti s tangem.

## **Kinestetická empatie a poetický popis taneční interakce**

Další otázkou je, jak zkoumat formy nostalgie, které se projevují přímo v tanci. Deidre Sklarová v metodologickém článku o etnografii tance představuje metodu *kinestetické empatie*, která je aktivně používána řadou tanečních výzkumníků (Sklar 2000). *Kinestetika* je přitom jakýmsi šestým smyslem: zvláštní roli zde hraje schopnost všech lidských bytostí pociťovat tělesné prožitky druhého. Tanec jako sociální aktivita může být dvojsmyslný. Analýza pohybu poskytuje odhalení skrytých sociálních významů projevujících se prostřednictvím tance. Při tom pozorovatel zaměřuje svou pozornost víc na *kvalitu* tanečního pohybu než na choreografii. Avšak aby pochopil kvalitu pohybu jiného člověka či se přiblížil

k odhalení toho, co pohyb může vyjadřovat, je nutné využít svého vlastního těla jako nositele podobné zkušenosti. Jde-li o pochopení specifiky techniky pohybu v určité taneční komunitě, pozorovatel by měl být aktivním účastníkem událostí této komunity. Kromě toho musí mít schopnost vnímání *estetiky* pohybu (ibid.).

Kromě toho, že mám patnáctiletou zkušenost s tangem, jsem se učil praktikování autentického pohybu, jehož součástí je i trénování schopnosti vnímat pohyb druhého člověka. Vzhledem k těmto zkušenostem předpokládám, že při aktivní účasti na pražských milongách dokážu kinestetickou empatii efektivně používat. Interakci místních tanečníků charakterizují prostřednictvím popisu dynamiky pohybu, kvality kontaktu mezi partnery, způsobu interpretace hudby a podobně. Tanec určitého páru zkouším popisovat jako malý *narativ*. Východiskem přitom je, že taneční interakce na milonze má svůj vlastní syžet se začátkem a vyvrcholením, s otázkami a odpověďmi.<sup>7</sup>

Samozřejmě, ne všechny páry na určité pražské milonze budou nutně tvořit taneční *narativy*. Na více či méně zalidněné milonze budou s největší pravděpodobností i ti, kteří budou reprodukovat schémata naučená na lekcích, aniž by do nich investovali další významy a emoce. Jakmile však tanguero začne interpretovat lyrickou (nejčastěji mnohostrannou – z několika hudebních témat složenou) melodii tanga, vnáší do tance něco ze sebe; jeho pohyby začínají vyprávět nějaký příběh. Takto složená neverbální vyprávění přitom mají a priori nostalgickou složku – mým úkolem je pochopit a zprostředkovat charakter tanečního *narativu*. Když pozoruji tančící pár, kládu si následující otázky: Jaké role hrají partneři ve vztahu k sobě navzájem? Kdo z páru hovoří a kdo poslouchá? Tančí partneři společně, jeden pro druhého, proti sobě, nebo každý sám? Jak se pohybují? Lze jejich pohyby popsat jako hranaté, nebo okrouhlé, ladné, nebo prudké? Jak komunikují s ostatními páry na tanečním parketu: zapadají do obecného toku tanečníků, nebo jej mění? Tančí na hudbu, proti hudbě nebo samu hudbu (jako by jejich pohyby hrály melodii)? Který z nástrojů, jež slyší, v melodii preferují: *bandoneon*, housle, klavír? Co tančí jako první: kroky, figury, pauzy, mikropohyby? Je jejich tanec adresován publiku, nebo je to „věc sama o sobě“? Jak vyjádřit formu a náladu jejich tanečního vyprávění jednou nebo dvěma větami? Jaké obrazy, jaká metafora zde budou vhodné?

---

<sup>7</sup> Tato konceptualizace se opírá o knihu tanečnice a filosofky Erin Manningové (Manning 2007). Z jejího pohledu je tango tanec, ke kterému dochází, je náhodným setkáním dvou cizích lidí v mezičiasovém prostoru. Taneční improvizace je zde primárním prostředkem komunikace. Doteky a pohyby tanga se stávají symbolickými gesty, objetí se stává prostorem možnosti a každý tanec je tak novým *narativem*.

## Nejen tančit „tango“, ale tančit „na hudbu tanga“

Je možné, že čtenář lépe pochopí, o co jde, když uvedu několik příkladů. Den po milonze v Letenských sadech jsem šel na milongu, která se konala na střeše paláce Lucerna. Kromě svěžího večerního vánku, jemných paprsků zapadajícího slunce a velkolepého výhledu na Pražský hrad byla tato milonga pozoruhodná množstvím zvláštních (tangových) postav, jejichž tanec bylo velmi zajímavé pozorovat. Rád bych se s vámi podělil o jeden popis tanečního narativu z těch, které jsem si ten večer zapsal do svého zápisníku.<sup>8</sup>

Postarší velký muž tančí s urostlou snědou dívkou v květinové kombinéze a kečkách. Navzdory své velikosti se pohybuje vláčně jako velký kocour. Obratně kombinuje lineární a kruhové pohyby; přesně odpovídající hudbě, tvoří souvislý příběh. Ale tvorba choreografie není pro něho konec sám o sobě. Tento šedovlasý mušketýr (jeho šedý knír a úhledné vousy evokují asociaci s Dumasovými romány) adresuje celou svou expresi své partnerce při tanci. Svědčí o tom objetí, které dívku v kombinéze obklopuje jako kokon, a radostný úsměv, kterým doprovází její improvizaci. Ano, ta dívka není pasivní účastnicí vyprávění, které se odehrává před mýma očima. Řídí se jistým vedením svého partnera a přidává něco ze sebe, kdykoli se naskytne příležitost. Tančí se zavřenýma očima také s úsměvem na tváři; její pohyby jsou lehké a rychlé. Vida, její volná noha se vznáší vzhůru a sestupujíc na úzké desky tanečního parketu nakreslí ve vzduchu důmyslný vzor. Někdy přidává nový obrat jejich rozmarné konverzace: nečekaně zrychlí ve směru navrženém partnerem nebo naopak „roztahuje“ své pohyby v souladu s dlouhou notou, kterou zpěvák v tuto chvíli zpívá ze zvukového reproduktoru.

Jejich pozornost je zaměřena dovnitř páru, což dává jejich expresivnímu tanci známou komornost. Kontrastují s jinými (ne tak dynamickými) páry a vytvářejí jedinou kompozici s romantickou krajinou, na pozadí které tančí. Při té příležitosti je muž spíše vypravěčem a dívka je oživená postava z pohádky, kterou tvoří – lesní nymfa, radující se ze zajímavého příběhu a vycházejícího slunce.

Druhou možnost stát se diváky tanečního narativu podávám v případě milongy „U Martina“, která se konala 9. července 2021, poprvé po dlouhé přestávce. Bylo

---

<sup>8</sup> Třebaže záměrně neuvádím, že píšu studii o pražském tangu, tuto skutečnost ani neskrývám. „Odkrývám karty“, když potřebuji od někoho v místní komunitě zjistit informace, které hledám, a když se mě zeptá, co si zapisuji do poznámkového bloku.

zde přeplněno a živo, ale moji pozornost tentokrát přitahovala především hudba. Nevelký muž s hustým plnovousem a dlouhými vlasy, který je v místní komunitě ctěn jako znalec tanga, pouštěl na notebooku jednu krásnou melodii za druhou.<sup>9</sup>

Zní série energických melodií jednoho orchestru doprovázeného dramatickým vokálem. Kromě vokálu v melodii slyšíme bandoneon, housle a klavír. Někdy se vokál nebo jeden z nástrojů dostává do popředí, ale většinou to zní najednou a ponouká tanečníky, aby si vybrali, které z konkurujících hudebních témat chtějí interpretovat ve svém tanci.

On je v zelených kalhotách, ona v zelených šatech. On je Rus, ona Češka, na čemž v tomto případě nezáleží. Stále mění objetí (z blízkého na vzdálené a naopak), stejně jako dynamiku, úroveň (níže–výše) a směry pohybu. On tančí dravý rytmus bandoneonu a ztělesňuje tak emocionální hlas zpěváka, který jako by postrádal dech kvůli citům, jež ho naplňují. Ona vyjadřuje nadbytečnost každé hudební fráze – tancem ztělesňuje všechny nástroje, které znějí v nahrávce orchestru najednou. Celé její tělo – hlava, ramena, nohy – se nějak zapojuje do tance. Občas se pár trochu „sklouzne“ v zatáčkách. Ale podivuhodná věc je, že tito dva to zvládnou společně, aniž by ztratili kontakt, jako by hráli na klavír čtyřma rukama (nebo nohama).

Je dost obtížné snažit se najít obecné rysy u tak odlišných a tak početných tanečních narativů, které je možné pozorovat v pražském tangu. Ale je pravděpodobné, že jeden takový rys existuje. Největší poptávka na pražských milongách je po nahrávkách orchestrů z minulého století. Proč na tom záleží? Domnívám se, že svérázem pražských tanečnicků je, že mohou ignorovat jakékoliv konvence související s *codigos*, technikou nebo estetikou, ale jsou velmi pozorní k hudbě. Když Pražané tančí melodii *zlatého věku* tanga (třicátých a čtyřicátých let 20. století), nejprve naslouchají. Poslouchají celým tělem polotóny, přechody, dialog nástrojů: tady hrají housle, teď vstupuje bandoneon... Jak to zahrát, jak vyjádřit pohybem? Partneři se snaží zahrát ty polotóny a přechody spolu, společně tvoří vyprávění svého tance. Je důležité, že v případě tanga hudbě naslouchají dva lidé sjednocení objetím. Současně jí naslouchají všechny páry na tanečním parketu a do jisté míry i všichni ostatní účastníci milongy. Pražské milongy se liší od milong v jiných městech svou zvláštní pozorností k znějícím melodiím. A když na milonze vystupuje živý orchestr, Pražané docela dlouho (několik skladeb) jenom poslouchají a teprve pak začínají tančit.

<sup>9</sup> Nebyl to jenom můj dojem: na konci milongy mu účastníci tleskali déle než obvykle.

Z mého hlediska podobné *naslouchání* hudbě minulého století vnáší do tance pražských tangueros hlubší smysl a je zároveň příkladem nostalgické praxe. V tom se opírám o výzkumy etnomuzikologů, podle kterých má stará hudba schopnost znovu a znovu vyvolávat jistou nostalgii u skupiny svých milovníků (Jurková 2017).

## **Bachtinův chronotop jako konceptuální rámec pro etnografii pražských milong**

Ruský literární vědec a filosof Michail Bachtin ukázal, že každá událost v literárním díle má specifické časoprostorové rysy (Bachtin 1981). Tyto rysy spoluvytvářejí chronotop, kde „čas, jako takový houstne, stává se hmatatelným, umělecky viditelným; podobně se prostor stává nabitým a reagujícím na pohyby času, děje a historie“ (ibid.: 85). Chronotop se volně pohybuje z jednoho momentu knihy do druhého (nebo z jednoho románu do druhého) a slouží jako hlavní prostředek pro zobrazení a pochopení událostí, stejně jako charakterů, hodnot a identit participujících hrdinů. Větší chronotopy se pak skládají z množství menších.

Jan Bloomaert (2015) adaptoval pojem chronotop pro účely sociálněantropologických výzkumů, chronotop v jeho pojetí rámuje a určuje sociální události. Současně je chronotop tvořen určitými lidmi v určitých podmínkách, když se chovají určitým způsobem. Z toho vyplývá, že jakákoliv identita je organizována *chronotopicky*. Máme-li konceptualizovat opakující se vzorce chování aktérů, můžeme se opřít o vztah mezi většími a menšími chronotopy. Chronotop je tedy heuristickým nástrojem, který umožňuje pochopit kulturní jevy skrze analýzu jejich časoprostorových charakteristik.

Ve své práci se snažím popsat vše, co se děje na milongách. Každá milonga se skládá z množství proměnných a je svým způsobem jedinečná – stejní lidé mohou tančit velmi odlišně v závislosti na náladě a prostředí. Spolu s atributy večera (svíčky na stolech, oblečení tanečnicků), rozhovory přicházejícími z různých stran, s termínem (někdy záleží na tom, zda se milonga koná ve všední den, nebo o víkendu) a dalšími časoprostorovými podmínkami vytvářejí taneční narativy zvláštní a pro každou jednotlivou milongu jedinečnou atmosféru. Do svého zápisníku si značím umístění stolů kolem tanečního parketu, charakteristický pohyb páru tančícího kolem mě, fráze, které si tangueros vyměňují v baru – to vše koreluje nebo kontrastuje se záznamy z jiných milong v Praze. Podíváme-li se na to, jak se chronotopy pražských milong vrství, současně s tím, jak místní tangueros během týdne, měsíce či roku přecházejí z jednoho večera tanga

do druhého, najdeme samozřejmě opakující se jevy. Mezi nimi chci zdůraznit především ty, které nějak souvisejí s nostalgií. Aktuálně mám za to, že pražská komunita tanga vypracovala v průběhu let své existence nejméně pět nostalgických technik, a to:

1. *Hry na staré časy*, ve kterých můžeme rozlišovat dvě složky. Za prvé, v případě pražské komunity pozorujeme rituály, které reprodukují prvky estetiky retro, klasické *codigos* (cabeseo, rozdělení hudby na tandy), stejně jako genderové stereotypy, které jsou vlastní tradicionalistickému pohledu na tango (jmenovitě k tanci zve dámu muž a ne naopak). Na druhou stranu se pražští tangueros staví k rituálům a atributům retro ironicky – spíše si na „skutečné tango“ hrají, než aby dodržovali přísná pravidla.
2. Vytváření a šíření *romantizovaných příběhů* souvisejících s tangem v podobě rozhovorů na milongách, zapsaných interview s místními tangueros, dokumentu o pražském tangu a příspěvků na Facebooku členů komunity.
3. Nestandardní chování (*vzpurná bezprostřednost*), které je v rozporu s moderními konvenčními normami. Podle mých pozorování jsou někteří pražští tangueros unaveni normativitou různých sfér života, která je vlastní západnímu světu. „Nadčasovost“ tangových setkání jim umožňuje zapomenout na takováto racionálně podmíněná omezení, neřkuli na jejich zesílenou podobu třeba ve formě karanténních opatření.
4. Zvláštní *naslouchání* staré hudbě. V tomto ohledu moje práce doplňuje rozsáhlé zkoumání pražských hudebních světů, které provádí Zuzana Jurková (2013).
5. *Polyfonie tanečních narativů*, které materializují nostalgické prožitky pražských tangueros.

Všechny tyto techniky slouží ke vzniku *nostalgických identifikací*, které si tangueros přisvojují a jejichž prostřednictvím transformují prostor a čas města. *Chronotopický popis* pražské komunity umožňuje rozlišit a charakterizovat tyto identifikace jejich vztahem k menším nebo větším časovým intervalům. K tomu může dojít během několika hodin a v takovém případě je možné mluvit o tom, jaká myšlenka nebo emoce spojuje všechny účastníky určité milongy. Milonga 3. července, kterou bylo možno charakterizovat frází *Tango y nada mas*, je příkladem nostalgie po autentičnosti. Chronotopu milongy, která se konala následující večer, bych dal pojmenování „Ach, ať to nikdy neskončí!“,

kteře vyjadřuje nostalgii po odcházející chvíli. Taneční parket byl po celou dobu plný a účastníci se ze střechy Lucerny nechtěli rozejít.

Dále je možné sledovat, jak se pražští tangueros účastní série milongousedících daty nebo jinými znaky, kombinujícími tyto taneční akce do určitého řetězce vzpomínek. Návštěva milong pod širým nebem, které se konají na různých místech Prahy, stejnými tanečníky tak tvoří letní chronotop pražského tanga. A konečně, společný zážitek spojený s tangem může dodávat určité nostalgické zabarvení celému životnímu období příslušných tanečníků. V diskurzu pražských tangueros je karanténa let 2020 a 2021 pevně spojena s touhou po možnosti tančit tělo na tělo.

V rámci své disertace, vedené Zuzanou Jurkovou, chci během příštích dvou let dopracovat obrysy chronotopu pražského tanga na základě aktualizovaného materiálu z etnografie pražských milong. Výsledkem výzkumu by mělo být potvrzení (nebo vyvrácení) hypotézy, že pražské tango je nostalgická praxe, která má jasné obrysy a výrazné formy. Pokud se tato hypotéza potvrdí, stane se pražská komunita tanga příkladem toho, jak mohou moderní obyvatelé měst tvořit nové způsoby akumulace a prožívání emocionálně významného zážitku.

**Matvei Gotlib** je studentem třetího ročníku doktorského programu Obecná antropologie na Fakultě humanitních studií UK v Praze. Titul magistra psychologie získal na Fakultě klinické a konsultativní psychologie Moskevské státní univerzity psychologie a vzdělávání. Mezi jeho odborné zájmy patří antropologie pohybu a tance, antropologie současných společností a psychoanalýza Jacquese Lacana. Vedle svého studia provozuje soukromou psychoanalytickou praxi. Kontakt: mgotlib@yandex.ru

## Prameny a literatura

- Abramov, Roman. 2012. „Time and Space of Nostalgia“. *Sotsiologicheskii zhurnal* 4, 2012: 5–23.
- Augé, Marc. 1999. *Antropologie současných světů*. Brno: Atlantis.
- Bakhtin, Michail. 1981. „Forms of Time and of the Chronotope in the Novel.“ Pp. 84–259 in *The Dialogic Imagination. Four Essays I*. Dallas: University of Texas Press.
- Blommaert, Jan. 2015. „Chronotopic Identities“. *Tilburg Papers in Culture Studies* No. 144. Tilburg: Tilburg Univesrity.
- Císař, Ondřej – Navrátil, Jiří. 2017. „Polanyi, Political-economic Opportunity Structure and Protest. Capitalism and Contention in the Post-communist Czech Republic.“ *Social Movement Studies* 16, 2017, 1: 82–100.



- Broum, Pavel. 2021. „Open Milonga Letná 3.7.2021“. Facebook. 29. června, 2021. Dostupné z <https://www.facebook.com/events/795837784439490?ref=newsfeed> [cit. 2021-10-10].
- Djapic, Nenad. 2009. *Tak se tančí tango argentino v Praze. Así se baila el tango argentino en Praga*. [DVD]. Praha: Česká televize.
- Davis, Kathy. 2015. *Dancing Tango. Passionate Encounters in a Globalizing World*. New York: New York UP.
- Davis, Fred. 1979. *Yearning for Yesterday. A sociology of Nostalgia*. New York: Free Press.
- Davydov, Vladimir. 2006. „Kul'turnaja identičnost' i korennyje narody. Institutsional'nye protsessy i politična identičnosty.“ *Journal of Sociology and Social Anthropology* 9, 2006, 3: 93–109.
- Franková, Eva M. 2021. „Ó! Respekt, díky, Barbora Chrostková“. Prague Tango Society. Facebook. 14. března, 2021. Dostupné z <https://www.facebook.com/groups/13416565187/posts/10164857273910188> [cit. 2021-10-10].
- Fitch, Melissa. 2015. *Global Tangos. Travels in the Transnational Umaginary*. Lewisburg: Bucknell UP.
- Foster, Susan L. 2019. *Valuing Ddance. Commodities and Gifts in Motion*. Oxford – New York: Oxford UP.
- Gift, Virginia. 2009. *Tango. A History of an Obsession*. B. m.: BookSurge.
- Gritzner, Karoline. 2017. „Between Commodification and Emancipation: The Tango Encounter.“ *Dance Research* 35, 2017, 1: 49–60.
- Chrostková, Barbara. 2021. „Tělo na tělo.“ *Respekt*. Dostupné z <https://www.respekt.cz/tydenik/2021/11/telo-na-telo> [cit. 2021-10-10].
- Jurková, Zuzana a kol. 2013. *Pražské hudební světy*. Praha: Karolinum
- Jurková, Zuzana. 2017. „Hledání modalit hudebního vzpomínání.“ *Lidé města* 19, 2017: 3–18.
- Manning, Erin. 2007. *Politics of Touch. Sense, Movement, Sovereignty*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mauss, Marcel. 1973. „Techniques of the Body.“ *Economy and Society* 2, 1973, 1: 70–88.
- Ondřej Tango, 2020. „Hello Everybody, Saturdays Miloga is Canceled. Its Safer.“ Prague Tango Society. Facebook. 12. března, 2020. Dostupné z <https://www.facebook.com/groups/13416565187/posts/10163063804905188/> [cit. 2021-10-10].
- Rabinow, Paul. 2007. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley: University of California Press.
- Shaw, Christopher – Chase, Malcolm (eds.). 1989. *The Imagined Past. History and Nostalgia*. Manchester: Manchester UP.
- Šnajdrová, Michaela. 2019. *Spolková činnost ruskojazyčné menšiny v současné Praze*. Praha: Univerzita Karlova.
- Sklar, Deidre. 2000. „Reprise: On Dance Ethnography.“ *Dance Research Journal* 32, 2000, 1: 70–77.
- Tango-prague.info. „Milongy, praktiky, a speciální akce v Praze“. Dostupné z <https://www.tango-prague.info>. [cit. 2021-10-10].
- Taylor, Julie. 1998. *Paper Tangos*. Durham: Duke UP.
- Thompson, Robert F. 2010. *Tango. The Art History of Love*. New York: Vintage.
- Vojřířová, Kristina. 2015. *Cabeceo. Rozhovory o argentinském tangu*. Praha: K. Vojřířová.



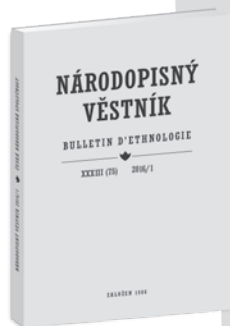
# ČESKÁ NÁRODOPISNÁ SPOLEČNOST

**Česká národopisná společnost, z. s.**, je nezávislý vědecký spolek sdružující profesionální etnology, studenty etnologie a zájemce o práci v této disciplíně z příbuzných oborů. Byla založena v roce 1891 a mezi její úkoly náleží podpora, prezentace a popularizace etnologické vědy jako celku.

Od roku 2011 je Česká národopisná společnost, z. s., akreditovanou nevládní organizací UNESCO. Na mezinárodní úrovni spolupracuje s dalšími oborovými organizacemi (World Council of Anthropological Associations, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Národopisná spoločnosť Slovenska).

## Z činnosti ČNS

- výzkumné a dokumentační aktivity realizované členy a sítí dopisovatelů tvořenou regionálními spolupracovníky,
- vydávání druhého nejstaršího českého etnologického periodika *Národopisný věstník* (od roku 1906), který je zahrnut do mezinárodních databází vědeckých časopisů (např. Scopus, ERIH PLUS),
- správa bohatého dokumentačního archivu dotazníkových výzkumů a příspěvků dopisovatelů,
- zpřístupnění obsáhlé bibliografické databáze etnologicky profilovaných textů a elektronické badatelny na webových stránkách [www.narodopisnaspolecnost.cz](http://www.narodopisnaspolecnost.cz),
- organizace prestižní Ankety o nejvýznamnější počín v oboru,
- udělování Studentské ceny ČNS za nejlepší bakalářskou a diplomovou práci na etnologické téma,
- aktivity dvou autonomních profilovaných komisí: Komise pro lidové stavitelství, sídla a bydlení a Komise pro lidové obyčeje,
- pravidelné pořádání mezinárodních vědeckých konferencí,
- další publikační činnost, propagace a popularizace etnologie v širší veřejnosti.



Aktuální informace o České národopisné společnosti najdete na:

**[www.narodopisnaspolecnost.cz](http://www.narodopisnaspolecnost.cz)**

KONTAKT:

**Česká národopisná společnost, z. s.**

Národní 3, 110 00 Praha 1

E-mail: [info@narodopisnaspolecnost.cz](mailto:info@narodopisnaspolecnost.cz)

Bankovní spojení: Fio banka, a.s., V Celnici 1028/10, 117 21 Praha 1,

číslo účtu: 2300812413/2010

IČO: 00444928

## POVSTÁNÍ Z POKLEKU.

Pražské bohoslužby v šedesátých letech 20. století I.

*Zora Procházková & Jan David*

*Zdeněk R. Nešpor (ed.)*

Sociologický ústav AV ČR, Praha

### Getting Up from the Knees. Religious Services in Prague in the 1960s I.

*Abstract: This text provides an academic edition of the exceptional source representing (records from) observations of services in Prague Christian churches in the mid-1960s, supplemented with a contextualizing introduction and historical-religious footnotes by the editor. The specificity of the material is that the original source takes the form of (commented) participatory observation, it is very open, and at the same time, it contains material from (almost) all existing churches and religious societies, respectively individual parishes, congregations, and places of worship in the city of Prague. Due to its length, the edition is divided into several parts; in this first part, it includes communities and services of the Unity of Brethren (Církev bratrská), the Slovak Lutheran Church (Slovenská evanjelická cirkev a.v.), the Religious Society of Czechoslovak Unitarians (Náboženská společnost československých unitářů), the Open Brethren (Křesťanské sbory), the Brotherhood of Baptists (Bratrská společnost baptistů), the Seventh-day Adventist Church (Církev adventistů sedmého dne), the Orthodox Church (Pravoslavná církev), the Evangelical Methodist Church (Evangelická církev metodistů), and the Free Reformed Church (Církev bratrská, then Jednota českobratrská).*

**Keywords:** *Czechoslovakia – religion; modern religion; religion under communism; Prague; anthropology of religion; worship*

---

\* Edice vznikla v rámci projektu GA ČR, reg. č. 21-01429S, a s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj výzkumné organizace, RVO č. 68378025; editor za tuto podporu děkuje.

Ačkoli kořeny českého odcírkvenění leží v hlubší minulosti (Nešpor a kol. 2010; Balík a kol. 2015), těžkou ránu tradiční i nové religiozité zasadil explicitně protináboženský komunistický režim, a to jak přímým proticírkevním tlakem, tak omezováním náboženského života a výchovy (Hamplová 2001; Václavík 2010: 93–129). „Oteplení“, ke kterému došlo ve druhé polovině šedesátých let, bylo pro církev a věřící příležitostí k nadechnutí, snahou o vnitřní obrodu a recepci aktuálních světových trendů náboženského vývoje, pokusem o zlepšení vztahů mezi ideovými konkurenty i mezi církvemi a orgány státního dozoru (Landa, Mervart a kol. 2017). Stalo se „povstáním z pokleku“, asertivním sebezpomenutím religiozity jako nezczizitelné lidské potřeby, stejně jako prostředkem zvýznamnění role laiků v církvích a náboženském životě, protože to často byli právě oni, kdo víc než profesionální duchovní nebo dokonce ustrašení oficiální představitelé církví toto povstání vyvolali a (pro)vedli. Tyto naděje naneštěstí vyzněly namnoze naprázdno. „Obrodný proces“, včetně změněného kurzu státní náboženské politiky, skončil velmi záhy pod knutou tzv. normalizace a výraznější změny se nedokázaly – dílem samozřejmě proto, že jim v tom bylo bráněno – prosadit ani v církevním provozu a v náboženském životě. Devalvace religiozity a celospolečenské odcírkvenění dále pokračovaly (Nešporová – Nešpor 2009). Přesto – nebo právě proto – je dobré připomínat si tento záchvěv svobody, dobře míněná a hluboce prožívaná snaha o obnovu a prohloubení náboženského života, toto povstání z pokleku.

Touto edicí chceme současně vstoupit na obvykle obtížně dostupné pole historické antropologie náboženství (Dressel 1996; van Dülmen 2002). Zatímco institucionální formy a projevy náboženského života minulosti, jeho textové inspirace, artefakty i vnější regulace jsou alespoň částečně dostupné prostřednictvím dochovaných písemných i jiných pramenů, samotná religiozita namnoze „proklouzává mezi prsty“. „Zápisy o ‚normální‘ náboženské praxi ... chybí“ (van Dülmen 2002: 62). To podstatné se ztrácí, jenom obtížně a prostřednictvím sotva hmatatelných stop rekonstruujeme někdejší obsahy, a tím spíš subjektivní prožívání. V případě minulosti relativně nedávné se sice někdy můžeme opřít o orálněhistorický materiál, avšak to s sebou nese zase jiná metodologická rizika a omezení (Vaněk 2004), a zdaleka to není možné vždy. Pramenů, které by dokázaly plasticky zobrazit náboženský život minulosti – nebo alespoň poskytnout obraz tehdejších bohoslužeb, které zajisté byly jen jeho částí – je doslova jako šafránu. Tím spíš, jedná-li se o období vůči religiozité nenávistného komunistického režimu.

Pomineme-li obsah kázání, jejichž „dotažená“, ideální podoba bývala v konkrétních případech zaznamenávána a někdy i šířena dávno před vynálezem knihtisku, a tím spíš jeho prostřednictvím, nejsou záznamy skutečné podoby bohoslužeb příliš četné. Setkáváme se s nimi v denících, dopisech, případně i v pamětech a podobných pramenech, ovšem spíše náhodně, často jen útržkovitě a samozřejmě jenom z prostředí, v němž se autor standardně pohyboval. Výjimky, třeba v podobě záznamů o průběhu bohoslužeb z pera tajného agenta, sice existují, ale je jich opravdu minimálně (z českého prostředí například systematické sledování pražského reformovaného kazatele B. V. Košuta v polovině 19. století; Lukášek 1937: 7–103), nehledě ke zkreslením způsobeným zvláštním charakterem informačního zdroje. Podobně jako v případě mimoevropských pozorování prvních misionářů, ačkoli i s tímto typem pramenů – a mnohdy právě jen s ním – se sociální antropologové a etnohistorikové musí spokojovat (srov. Pye 1989).

V případě této edice jsme v mnohonásobně lepší situaci. Souhrou náhod a osobního zaujetí vznikl a dochoval se doslova unikátní pramen, kriticky, a přitom pozitivně a současně komparativně popisující bohoslužby všech pražských křesťanských církví mezi roky 1965–67. Zúčastněné pozorování, pro které mám velké pochopení již proto, že jsem se o čtvrtstoletí později sám pokoušel o něco velmi podobného (ovšem bez hmatatelného výsledku), podnikli dva mladí lidé, metodistka Zora Procházková a (tehdy) římský katolík Jan David. „Motivem byl jednak zájem, jednak snaha najít církev (sbor), kde bychom zakotvili, jednak radost, že děláme něco společně.“ Šťastná náhoda, respektive pozitivní vnější reakce pak způsobily, že nezůstalo jen u soukromého zájmu a osobních poznámek: pár se svěřil baptistickému kazateli Jiřímu Šperlovi, který měl sám zkušenosti s metodistickou, bratrskou i baptistickou spiritualitou, s „občanským“ životem bez státního souhlasu k duchovenské činnosti i nuceným odchodem na Slovensko, kde jedině mohl duchovně působit. Šperl byl nadšen a autory přesvědčil, „že takový laický pohled na bohoslužby bude poučný pro každého duchovního“. Výsledkem se každopádně stal třísetstránkový rukopis *Povstání z pokleku*, obsahující přehled všech míst a časů konání bohoslužeb v hlavním městě, doplněný o fotografie svatostánek (s. 9–47), osobní poznámky z navštívených bohoslužeb spolu s informacemi o daném společenství (s. 48–302<sup>1</sup>), a uzavřený úvahou o ideálním kazateli a celkovým závěrem (s. 304–310).

<sup>1</sup> V případě tehdy ilegální náboženské společnosti Svědkové Jehovovi byla místo popisu bohoslužby zařazena reflexe časopisu *Strážná věž* (s. 296–302).

Jistěže „objektivní“ informace z tohoto spisu zastaraly a dávno neplatí, jistěže soudy obou autorů byly někdy ovlivněné jejich věkem, nedostatečnou zkušeností a/nebo znalostí daného církevního společenství, někdy i nešťastnými náhodami či neporozuměním. V případech, kde to je nutné (a možné), můžeme jejich svědectví doplnit edičními poznámkami. Na významu jejich výpovědi to však nikterak neubírá, reflexivita a osobní zaujetí zde rozhodně posloužily dobré věci. Vznikl tak vskutku unikátní pramen odkrývající skutečnou náboženskou praxi, světa a stíny kazatelské činnosti i církevního bohoslužebného provozu, v omezenější míře poskytující vhléd i do dalších náboženských aktivit těsně před úplným propuknutím „Pražského jara“. Význam tohoto pramene samozřejmě ještě stoupá skutečností, že postihuje období vlády komunistického režimu, kdy jakékoli nestranné či dokonce pozitivní zmínky o religiozitě byly více než sporadické (srov. Nešpor 2008: 239–357).

Autoři přitom v idealistickém nadšení vytvořili šest kopií své knihy, které dali k dispozici představitelům církví jako „laickou reflexi“ jejich snah – v již zmiňované naději, že takováto reflexe bude využitelná v pastorační a další práci duchovních. Jak s ní obdarování naložili, není známo, s jedinou výjimkou: Oto Mádr, který se v roce 1968 směl vrátit k náboženskému vzdělávání a o rok později začal učit i na Cyrilometodějské bohoslovecké fakultě (nynější Katolické teologické fakultě UK), prosadil publikaci několika úryvků v nově založeném periodiku reflektujícím pokoncilní obnovu římskokatolické církve – *Via* (Procházková – David 1969). Vzhledem ke kritické, nebo přinejmenším velmi adresné reflexivitě autorů z pochopitelných důvodů v přísně anonymizované podobě, stejně jako bez dalšího komentáře, protože text mluvil sám za sebe. S nastupující tzv. normalizací vzal ovšem za své jak časopis a Mádrovo učitelské působení (alespoň to formální), tak viditelnější snahy o církevní oslovení laiků a hlubší aplikaci moderních reforem. Obrannou strategií se v mnoha případech naopak stal obrat dovnitř, spojený s konzervatismem (srov. Hanuš 2005), zatímco jindy duchovní podlehli tlaku a chtě nechtě se přizpůsobili „potřebám doby“.

Časopiseckého vydání malé části díla se ostatně nedožila ani Zora Procházková, která zemřela v červnu 1968.

Vydáváme-li část „lidského pohledu na bohoslužby v Praze“, jak zněl původní podtitul, o více než půlstoletí později, nemusíme se bát bezprostředních důsledků nebo osobních antipatií. Dílo je dnes již jen unikátním historickým pramenem, ovšem výjimečným právě svým reflexivním zaměřením na jinak sotva dostupnou prožívanou stránku religiozity dávno minulé. Edice, která bude

z prostorových důvodů rozdělena do několika částí, přitom zcela pomíjí seznam bohoslužebných míst (jsou z něj použity jen některé fotografie, doplněné o fotografie současného stavu církevních budov) a specifickou kapitolu o svědcích Jehovových, která z pochopitelných důvodů nemohla vycházet z přímého pozorování (nebo muselo být zatajeno).<sup>2</sup> Naopak v úplnosti vydáváme všechny části založené na pozorování a jeho reflexi, jenom z prezentačních důvodů měníme jejich pořadí: oddíl věnovaný každé z církví začínáme její celkovou charakteristikou, pak teprve následují záznamy z jednotlivých shromáždění. Jejich pořadí, stejně jako pořadí zahrnutých církví, přitom necháváme beze změny.<sup>3</sup> Do textu přitom nezasahujeme ani po stránce jazykové, ponecháváme jej v jeho autentické podobě, včetně případných pravopisných či jiných nedostatků. Jedinou výjimkou je doplnění úplných tvarů slov tam, kde autoři použili pouze zkratku, v případě, že je to v zájmu lepší srozumitelnosti textu. Editor do textu vstupuje jenom formou poznámek pod čarou, všechny poznámky jsou přitom dílem editora.

\* \* \*

## Zora Procházková & Jan David: Povstání z pokleku

Člověk se narodí na tuto zemi bez vlastní vůle. Musí prožít tento svůj život. Může ho prožít tolikerým způsobem. Může ho prožít s veškerou silou své vůle a může ho prožít zmítán okolnostmi. Může žít s důvěrou v Boha nebo se střídavou důvěrou a nedůvěrou v lidi. Mnohý z lidí může žít ideální život ve shodě s názory většiny lidí, t. j. život úspěšný, který směřuje ctižádostí k bohatství a zřejmým uznáním jeho vlastní osoby – tedy ke slávě či popularitě. A mnohý z lidí čile ohraničí kus země a lopotí se a pracuje doslova v potu tváře, ať už je tou zemí skutečná půda nebo rodina, nebo kterékoliv zaměstnání. Jen málokdy, čas od času vzhledne, narovná se, udiveně se rozhlédne a zjistí, jak ten čas letí.

<sup>2</sup> Svědkové Jehovovi byli v období komunistického režimu zakázanou tzv. náboženskou sektou, i když to současně neznamenalo, že by v tomto společenství silně nepůsobila komunistická Státní bezpečnost (Remes 1998; Martinek 2000). K (znovu)povolení této náboženské organizace došlo teprve v roce 1993.

<sup>3</sup> Na tomto místě je třeba poznamenat, že autorům jedno církevní společenství – z tehdy povolených 15 křesťanských církví a náboženských společností (pro přesnost: počítáme jen s 13 subjekty, protože Novoapoštolská církev a Slezská církev evangelická a. v. v Praze nepůsobily) – přeci jen uniklo: starokatolická církev (Nešpor – Vojtíšek 2015: 534–557). Ta tehdy konala bohoslužby v románské rotundě sv. Kříže v ulici Karolíny Světlé, v kapli sv. Maří Magdalény u Čechova mostu a později i ve viniční kapli sv. Rodiny v Nuslích (Pulec 1985), originální svědectví o působení této církve v šedesátých letech přitom zaznamenal konvertita, hudebník J. J. Neduha (2016: 76–77). Důvody tohoto opominutí neznáme.

JEDNOTA BRATRSKÁ

- 1 Nové Město  
Hájkova 5  
kaz. K.Reichel  
neděle 9 hod  
středa 19 hod



SLOVENSKÁ EVANGELICKÁ CÍRKEV A. V.

- 2 Nové Město  
V Jirchářích / sv. Michal/  
farní úřad na Žižkově, Čajkovského 8  
farář Eugen Mičovský  
neděle 10 hod



NÁBOŽENSKÁ SPOLEČNOST UNITÁŘŮ ČESKOSLOVENSKÝCH

- 3 Staré Město  
Kerlova 8  
neděle 10 hod  
úterý 19 hod



KŘESŤANSKÝ SBOR /DARBYSTÉ/

- 4 Žižkov  
Kalininova 48  
/v místnosti církve  
československé /  
neděle 19.15 hod  
středa 19.15 hod





## NÁBOŽENSKÁ SPOLEČNOST UNITÁŘŮ ČSL.

3 Staré Město, Karlova 8

6.6.67 přítomno přes 100 lidí - přednášel dr. Kafka

## Červen



4.6. Dr.D.J.Kafka- Soulad bytí

11.6. V. Rubeš - Slunce a víra

18.6. Květinová slavnost od 10.00  
Duchovní promluva - meditace -  
sólový a sborový zpěv - každý  
účastník přinese si sebou kvě-  
tinku jako symbol spolupráce  
na duchovním společenství.

6.6. Dr.D.J.Kafka- Pěstěný strom  
boží v zahradě srdce

13.6. Dr.E.Tomáš - Cesta činnosti

20.6. F.O.Lexa - Myšlenky o životě

27.6. Dr.E.Tomáš - Za čas a prostor

Tak vypadá program nábož. spol.  
unitářů na červen 67.

6.6. jsme v 19.hod už oba netrpělivě seděli v rozvrzaných křeslech a očekávali co se bude dít, protože jsme zde ještě nikdy nebyli. Tento sál docela jistě patří této společnosti, která jej propůjčuje DISKu, což je studijní scéna DAMU a to je divadelní škola. Sál je to pěkný, s dobrou akustikou. Na tmavěmodré oponě je zavěšena tato vlajka unitářů. Když potom v 19.10 přišel Dr. Kafka v taláru, měl na něm našitou tutéž vlajku v malém. "Tato náboženská společnost se sešla tento večer, spojena v míru, radosti i lásce s všehomírem." To jsou, zhruba řečeno, úvodní slova dr. Kafky. Ohlášena píseň - Proč státi na cestě? - byla shromážděnými zaspívána dost chabě. Pak byl ohlášena normální týdenní program: pondělí mládež, středa schůze žen a sbor.zpěv, pátek duchovní cvičení, nečtěle shromáždění. Následovala malá předřet, v níž byl znovu uveden do života / v našem povědomí / buddhismus a to příkladem: Budha se setkal se sedlákem - brahmánem. Po chvilce společného hovoru vynal sedlák jídle a počal jíst. Budha jako chudý mnich jej požádal o část jeho jídla, ale sedlák mu řekl, že když nepracoval, nemá právo na jídlo. Načež Budha mu odpověděl obrazně a mluvil asi v tomto smyslu: Já že nepracuji? Má duše je úhor, můj mozek je pluh, kterým od rána ořu - přemýšlím, meditace je mi pohnojení

My, kteří tyto řádky píšeme, jsme prachobyčejní lidé, navštívení milostí úspěchu i neúspěchu, radosti i bolesti, zdraví i nemoci. Navštívení touhou, díky lidem, kteří kolem nás žili v našem mládí, touhou poznat Boha. Touhou, v raném mládí více méně neuvědomělou, nejistou a ústící hned pateticky, hned potlačovaně do projevu naší víry, jak už to v takovém mládí obvykle bývá. Teprve během času vykryštovala naše liknavá touha v silnou víru. Také my jsme se narodili bez vlastní vůle a jsme tedy přinuceni zde žít. Také my jsme měli na určitých křižovatkách v životě možnost zvolit nejrůznější způsoby cest, ne tak docela prosti ambicí. Chceme ale zvolit cestu, kterou před námi šel Ježíš Kristus. Vybrali jsme si tuto cestu ne ze strachu před smrtí a soudem, ne že bychom byli nějakou hrozbou, třeba nemocí, tak trochu přinuceni, ne že by si to tak snad někdo z našich blízkých přál. Sami a svobodně jsme vykročili touto cestou a otevřeně zde říkáme, jak často se nám stává, že šlápěje nohou, které šly před námi, ztrácíme a najít je zas, jak je mnohdy těžké.

Před očima ještě představu z mládí, toužili jsme obnovit obecenství věřících, jež se pod tlakem okolností ztratilo, a proto jsme začali hledat. Začali jsme navštěvovat nejrůznější kostely, chrámy, sbory. Zpočátku jsme jen hltavě chodili od bohoslužby k shromáždění. Teprve později jsme si dělali těch několik nejdůležitějších poznámek, abychom neztratili přehled, kde už jsme všude byli a abychom si déle pamatovali kázání. Hledali jsme pro sebe domov, kde bychom mohli duchovně žít a pracovat, kde by bylo prostředí upřímnosti a náročnosti. Chtěli jsme takové prostředí, nebo aspoň předpoklady k němu, opravdu najít. Všechno, co zde je napsáno, je jen a jen ten nejsubjektivnější dojem z toho, co jsme kde viděli a slyšeli. Není možné proto brát tento náš pohled jako pohled všeobecný. Jsme si vědomi úskalí v takovém přístupu, víme, že dojem může být velmi silný a může proto úplně posunout pravdu z její reality, přesto jsme toto všechno napsali a předložili Vám k přečtení. Cílem nám zůstává i nadále vzbudit aspoň trochu zájem jedněch věřících o druhé a aspoň symbolicky přerušit dveřmi vysokou zeď, o které pocítujeme, že je obehnána kolem jednotlivých církví a denominací.

## Jednota bratrská

V německé vesničce Herrnhut udržel se do počátku 18. století pod záštitou reformované církve<sup>4</sup> exulantský sbor českých bratří a prošel zde velmi intenzivní a plodnou vlnou pietismu, jenž v tomto prostředí, náchylném k aktivnímu humanismu, dostal zabarvení skutečné touhy po pomoci ubohým a plného odevzdání se Bohu. Sbor, tenkrát již čistě německý, začal po r. 1722 vyvíjet horlivou misijní činnost, zvláště v místech nejneobvyklejších – američtí Indiáni, Eskymáci, afričtí Hotentoti, Tibet, nemocnice pro malomocné ve Střední Americe. Roku 1735 si volil prvního biskupa (Davida Vitchmanna<sup>5</sup>) a roku 1742 již pod Mikulášem Zinzendorfem se ustavil jako samostatná církev. Jméno a část ideí české reformce se teprve nyní šířila do světa. V sedmdesátých letech minulého století začala Jednota misijně pracovat také u nás, roku 1870 vznikl první sbor v Potštejně.

Naše Jednota je součástí světového společenství Unitas fratrum, jež zahrnuje 18 více méně samostatných provincií s různými názvy (v Americe na př. Moravian Church). Jsou to provincie: Kontinentální (Německo, Holandsko, Skandinávie – 18 sborů, 11 tisíc členů; USA sever a jih, celkem 160 sborů, 60 tisíc členů; Aljaška – 19 sborů, 3,5 tisíc členů; Labrador – 5 sborů, 1,5 tisíce; Honduras, Nicaragua, Jamaica – 74 sborů, 33 tisíc; Guyana, Surinam – 66 sborů, 5,5 tisíc; Jižní Afrika a Tanzánie západ a východ – 46 sborů, 51 tisíc; Východoindické ostrovy 44 sborů, 18 tisíc; Velká Británie – 40 sborů, 3 tisíce; Československo 18 sborů, 9 tisíc a Tibet, asi 100 členů.) Zástupci všech provincií schází se každých deset let v některé zemi na světovém synodu, který se v letošním roce (1967) pětistého jubilea založení Jednoty bratrské konal nedaleko Kunvaldu,<sup>6</sup> na zámku v Potštejně.

V Československu má Jednota 19 kazatelů v 18 sborech, rozložených hlavně v Severních Čechách (Nová Paka, kde je ústředí církve, kazatel M. Plecháč, Rovensko – Mir. Hloušek, Tanvald – R. Borski, Potštejn, Dubá, Mladá Boleslav, Ústí n. Orlicí, Jablonec n. Nisou, Turnov, Liberec, Železný Brod, Huntířov,

<sup>4</sup> Herrnhutské (ochranovské) společenství vzniklo pod hlavičkou církve luterské – reformační (tj. pramenící v evropské reformaci), nikoli reformované (tj. kalvínské). Rovněž jeho návaznost na tradici původní české Jednoty bratrské 15.–17. století je jen volná, i když od počátku tvoří významnou část církevní sebe reprezentace. K (obnovené) Jednotě bratrské podrobněji Weinlick 2000; Nešpor – Vojtíšek 2015: 357–380.

<sup>5</sup> Správně: Nitschmann.

<sup>6</sup> Kunvald byl místem vzniku původní Jednoty bratrské v roce 1457. Současně je i památkou této církve, který byl vytvořen z domku Na sboru, původního bratrského sboru, od roku 1619 užívaného jako škola; muzeum v roce 1929 zřídila a dodnes spravuje Českobratrská církev evangelická.

Loučky, Lejkovice, Bratříkov, Česká Lípa, dále jediný sbor v Praze – kazatel Karel Reichel je po V. Vančurovi druhým biskupem Jednoty v Čechách, a jeden sbor na Moravě, v Holešově. Tamní kazatel A. Ulrich byl letos také zvolen biskupem Jednoty).

Biskup zastává funkci liturgickou. Sbory jsou spravovány staršovstvem, církev spravuje synod, mezi synody pak úzká rada.

### **1.7 Sbor na Novém Městě, Hálkova 5**

19. 9. 65 přítomno asi 40 lidí – kázal zástupce zdejšího kazatele

Návštěvou tohoto sboru jsme prakticky začali naše poznávání náboženského života v Praze.

Zde, v Hálkově ulici, má Jednota bratrská velice pěknou místnost s vysokými okny, prostě zařízenou.<sup>8</sup> Vpředu je harmonium, hrál na něj jeden starší bratr. Sotva jsme vešli, ochotně nám podávali zpěvník, dokonce i píseň nám nalistovali. Takto projevená ochota je vždy tím prvním vztahem mezi námi a sborem. Není to špatný vztah, ale přece jen je v něm něco málo trošičku podobivého, protože kdo přijde do shromáždění poprvé, tak písně stejně zpívat neumí a máločemu rozumí.

Dnes kázal jeden starší bratr jako zástupce kazatele Reichela. V kázání připomněl, že církev – to jsou dobří věřící ve všech společenstvích, a modlil se potom za všechny církevní organizace, zvláště za katolíky, vzpomněl při tom také koncilu.<sup>9</sup>

Když jsme odcházeli, velmi uctivě nás zdrželi, pozvali do kanceláře, a až tam se vysvětlilo, že nejsme německá delegace, za kterou nás měli a kterou očekávali. Po mnoha vzájemných omluvách jsme vyšli ven.

---

<sup>7</sup> (Místa) shromáždění a bohoslužeb jsou číslována průběžně, napříč jednotlivými církvemi.

<sup>8</sup> Česká Jednota bratrská prošla na přelomu 20. a 21. století vnitřní krizí, po dramatických diskusích se rozdělila (Vojtíšek 2001). Pražský sbor přitom patřil do tradicionalističtější orientované části Jednoty, která nakonec zakotvila v Českobratrské církvi evangelické jako její Ochranný seniorát. Ve vlastní Jednotě naopak převládalo charismatické křídlo, které tradicionalisty vyloučilo a majetek jejich sborů odprodalo. Modlitebna v Hálkově ulici, sloužící církvi od roku 1902, tím zanikla (sbor v ní zůstal v nájmu do roku 2006), společenství se pak scházelo v domově důchodců Sue Ryder, od roku 2014 sídlí v bývalé evangelické modlitebně Jana Miliče z Kroměříže v Malešicích.

<sup>9</sup> Druhý vatikánský koncil, který probíhal v letech 1962–65, významně proměnil římskokatolickou církev i její vztah k dalším náboženským společenstvím a ke světu vůbec; této proměně odpovídala pozornost, již ke koncilu a jeho důsledkům upírala širší, i necírkevní veřejnost. Srov. Pesch 1996; Alberigo 2008; Fiala – Hanuš 2001.

## 5. 12. 65 přítomno asi 75 lidí – kázal kazatel Karel Reichel

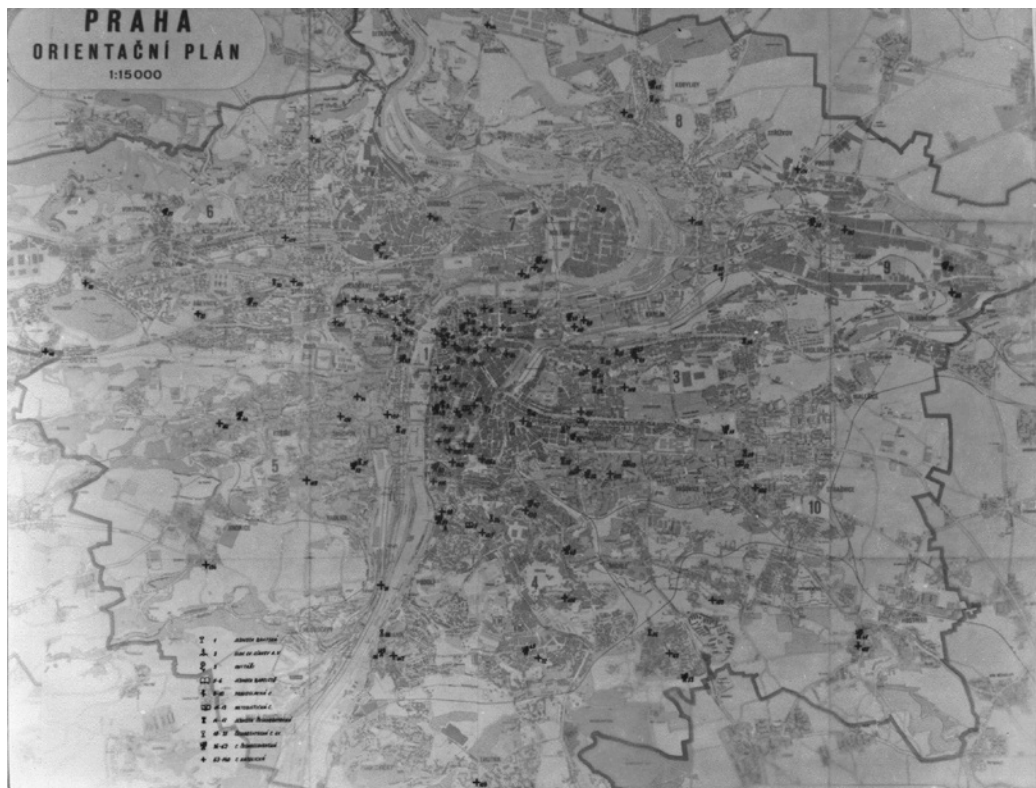
Znovu jsme se do tohoto sboru podívali, doslechli jsme se totiž, že zdejší kazatel Reichel výborně káže. Hned u vchodu jsme byli překvapeni vysokou postavou muže, který nám podával ruku. Od jedné sestry, seděla potom vedle nás v lavici, jsme se dozvěděli, že to je právě zdejší kazatel a dokonce i biskup Jednoty bratrské (Ochranovské). Lidí zde bylo přítomno daleko víc, než když jsme zde byli poprvé, [bylo] plně obsazeno.

Vzezření kazatele ukazuje spíš na hostinského, má černý knírek a motýlka a na první pohled nevzbuzuje ani úctu ani důvěru. Vůbec máme dojem, že Jednota bratrská je církev víceméně rodinná, několik rodin udržuje tradici a kazatelství je jaksi dědičné.

Kázání bylo na text z Jeremiáše s tou hlavní myšlenkou, že církev má být stále na Sionu, v posvěcení, na výši. Ale kázání špatné, téměř čtené. Slyšeli jsme už i jinde podobná uspávající kázání a žasneme, kolik křesťanů je na tom špatně, po stránce duchovního vůdce. Člověka kolikrát nedonutí ke změně a k dokonalosti zážitky silné a působivé, natož takováto kázání, ne kázání, ale čaje mnohokrát přecezené.

Dovolili nám potom prohlédnout si místnost, kde jsou uloženy různé vzpomínky na bratrské misie, pozdravy psané do sboru, na zdech fotografie a t. d.

Paní, která vedle nás seděla, komu jen mohla, pomáhala. Kdo přišel pozdě, toho uváděla, ukazovala volná místa, podávala zpěvníky, každému vždy dala rozevřený zpěvník svůj a neotevřený si od něj brala. Vše možně se snažila pomoci. Tato ochota člověka skoro popouzela, instinktivně se chtěl této dobrotě bránit. Čím to je? Pocit nezaplacené služby, podvědomá reakce či protireakce? Nebo obyčejná zlost, že sám jsem neschopen být taky takový? Nevíme, ale je to nedobrý pocit.



Mapa pražských bohoslužebných miest v polovine šedesátých let 20. století  
– reprodukce z rukopisu

## Slovenská evanjelická církev a[ugsburského] v[yznání]<sup>10</sup>

### 2. Sbor na Novém Městě, V Jirchářích u sv. Michala.

25. 12. 65 přítomno asi 45 lidí – kázal kazatel Eugen Mičovský

Starý, uvnitř bohatě členěný prostorný kostel je celý vyplněný lavicemi.<sup>11</sup> U oltáře začínal bohoslužbu kněz v bílém šatě, ale bez ornátu. Pořad bohoslužeb je dost shodný s obřady katolické mše; kněz se modlí sám, čelem k oltáři, lid zpívá neosobně své písně. Zpívá se ze školského kancionálu podle Třanovského, nemelodické, nekonečné písně většinou s českými slovy.

Začátek kázání na nás udělal velký dojem.

Čtení je z 3. kap. Lukáše a z ev. Janova 3, 30 – 34. Slyšíme! Slyšíme, začal kněz: Všecko pro člověka. Všechno pro pracujícího, pro dítě, pro ženu, pro muže. Ale ten, který byl nejdokonalejší z lidí, Jan Křtitel, hlásal: Já teď musím menšiti se... Vánoce jsou nejvhodnější dobou, kdy si máme uvědomit, že všechny věci zemské jsou malicherné, jsou „zduři“. Neměli bychom příliš hledět na tyto pomíjivé věci, zvláště ve srovnání s Tím, jenž přišel „zhůry“. Bůh tak miloval člověka, že mu podřídil svět a v Synu se k němu sklonil, ale tím se člověk nestal větším než Bůh.

Kázání bylo pronášeno jadrnou slovenštinou a začato údernými gesty a s rozzářenými očima. Po chvíli se ale hlavní myšlenky jaksi rozplynuly, zápal jakoby se sám ztratil, kněz začal hledat ve svých poznámkách. A po nějakém čase se kázání poznenáhlu změnilo v řečnické cvičení na znovu opakovaná a všeljak nahlížená, shora uvedená témata.

Zůstali jsme ještě asi půl hodiny, ale stejně jsme odešli předčasně. Oba jsme byli hodně nastydlí a Zorka měla horečku.

<sup>10</sup> Od roku 1993 Evangelická církev a. v. v ČR. Společenství vzniklo v roce 1947 jako jediný český sbor slovenské evangelické církve (tedy jedné z hlavních slovenských církví, bytostně spojené s národním hnutím 19. a 20. století a s meziválečným čechoslovakismem), vedle „krajanského“ prvku v něm však trvalo i vědomí konfesní výlučnosti, střežící luterské pravověří proti unionované (lutersko-kalvínské) Českobratrské církvi evangelické. Tato tendence zvýraznila po roce 1989 v souvislosti s mezinárodními styky, vznikly i další sbory církve a současně došlo kvůli rozdělení Československa k jejímu osamostatnění od slovenské evangelické církve. Podrobněji viz Haluka 2014; Nešpor – Vojtišek 2015: 318–330; srov. také Just – Nešpor – Matějka a kol. 2009. Tato kapitola rukopisu neobsahuje obecný popis církve.

<sup>11</sup> Kostel má románský základ, jeho současná goticko-renesanční podoba začala vznikat ve 14. století, v 18. století byl barokně přestavěn a v letech 1914–15 regotizován. Během josefinských reforem byl sekularizován, avšak v roce 1791 jej koupil německý evangelický sbor a cestou císařské milosti se mu podařilo prosadit nerespektování tolerančních omezení (především zachování věže). Sboru, který po vzniku Československa vstoupil do Německé evangelické církve, chrám sloužil do roku 1945, o dva roky později byl přidělen slovenské evangelické církvi. Podrobněji Nešpor 2009: 359–360; Haluka 2014: 40–53.

## Náboženská společnost unitářů čsl.<sup>12</sup>

### 3. Staré Město, Karlova 8

6. 6. 67 přítomno přes 100 lidí – přednášel dr. [Dušan] Kafka

Červen

4. 6. Dr. D. J. Kafka – *Soulad bytí*

11. 6. V. Rubeš – *Slunce a víra*

18. 6. Květinová slavnost<sup>13</sup> od 10.00. Duchovní promluva – meditace – sólový a sborový zpěv – každý účastník přinese si sebou květinu jako symbol spoluúčasti na duchovním společenství.

6. 6. Dr. D. J. Kafka – *Pěstěný strom bodhi v zahradě srdce*

13. 6. Dr. E. Tomáš<sup>14</sup> – *Cesta činnosti*

20. 6. F. O. Lexa – *Myšlenky o životě*

27. 6. Dr. E. Tomáš – *Za čas a prostor*

Tak vypadá program nábož[enské] spol[ečnosti]<sup>15</sup> unitářů na červen 67.

6. 6. jsme v 19. hod. už oba netrpělivě seděli v rozvrzaných křeslech a očekávali, co se bude dít, protože jsme zde ještě nikdy nebyli. Tento sál docela jistě patří této společnosti, která jej propůjčuje DISKu, což je studijní scéna DAMU a to je divadelní škola.<sup>16</sup> Sál je to pěkný, s dobrou akustikou. Na tmavěmodré oponě

---

<sup>12</sup> Po rozdělení Československa Náboženská společnost českých unitářů. Více viz Špale 2010; Nešpor – Vojtíšek 2015: 421–435. Poměrně hojně vlastní propagační či vzpomínkové/historické publikace českých unitářů jsou zatíženy jak sebezprezentačními tendencemi, tak často i sporem, který v devadesátých letech 20. století církve postihl; k tomu viz Koubek 1999. Tato kapitola rukopisu neobsahuje obecný popis církve.

<sup>13</sup> Rituál zavedený zakladatelem českého unitarianismu Norbertem F. Čapkem, který pronikl i do řady jiných unitářských společenství ve světě. Každý účastník přináší květinu, přičemž rozmanitost shromážděných květin symbolizuje (mimo jiné) pestré společenství lidí; po dalších bodech slavnosti a závěrečném žehnutí květin si každý účastník odnáší jinou květinu než tu, již přinesl.

<sup>14</sup> Mystik a jogín Eduard Tomáš (1908–2002) byl členem unitářské společnosti, avšak v letech 1963–69 s velkým úspěchem využíval toto fórum k prezentaci svých náboženských představ; srov. Tomáš 1998. Pro unitáře bylo takovéto „rozšiřování obzorů“ a synkretické přijímání prvků různých náboženských tradic vítané a zcela přirozené, viz i následující poznámku.

<sup>15</sup> Společenství se označuje za „náboženskou společnost“, nikoli „církve“ protože nechce nést negativní konotace spojované s církvemi a jejich vzájemnou konfrontací, naopak chce tyto rozdíly – včetně rozdílů mezi různými náboženstvími – překonávat a vzájemně integrovat.

<sup>16</sup> Unitářská církev v roce 1929 koupila a posléze výrazně přistavěla barokní palác F. K. von Pöttinga v Karlově ulici, funkcionalistická přístavba s divadelním sálem (Sál Charlotty G. Masarykové) ústí



je zavěšena [...] vlajka unitářů. Když potom v 19.10 přišel Dr. Kafka v taláru, měl na něm našitou tutéž vlajku v malém. „Tato náboženská společnost se sešla tento večer, spojena v míru, radosti i lásce s všehomírem.“ To jsou, zhruba řečeno, úvodní slova dr. Kafky. Ohlášená píseň – Proč státi na cestě? – byla shromážděnými zazpívána dost chabě. Pak byl ohlášen normální týdenní program: pondělí mládež, středa schůze žen a sbor. zpěv, pátek duchovní cvičení, neděle shromáždění. Následovala malá předřeč, v níž byl znovu uveden do života (v našem povědomí) buddhismus<sup>17</sup> a to příkladem: Budha se setkal se sedlákem – brahmánem. Po chvilce společného hovoru vyňal sedlák jídlo a počal jíst. Budha jako chudý mnich jej požádal o část jeho jídla, ale sedlák mu řekl, že když nepracoval, nemá právo na jídlo. Načež Budha mu odpověděl obrazně a mluvil asi v tomto smyslu: Já že nepracuji? Má duše je úhor, můj mozek je pluh, kterým od rána ořu – přemýšlím, meditace je mi pohnojením půdy, z které může vyrůst po této práci vzácný plod – nesmrtelnost. A tu mu brahmán podal kus jídla. – Tato historka byla potom přečtena znovu, ovšem v podání tibetského básníka Milarepy, který sepsal 100 000 písní. Pak byl čten ještě nějaký citát o Budhovi a dr. Kafka se jen tak letmo zmínil o tom, jak je dobré usilovat v tomto světě o nezávislost na něm. Jak je dobré rozvíjet rozum a potlačit a ovládnout cit. A už ohlášený mladý zpěvák, matně si vzpomínám, že se jmenoval Černý, začal zpívat za doprovodu klavíru árii plnou citu, árii prince z Rusalky a pak něco z Toscy. Zpíval velice dobře, všichni jsme mu zatleskali. V 19.40 začala konečně vlastní přednáška:<sup>18</sup> Ovládnout sebe sama je obtížné, vyžaduje to naši silnou vůli, rozhodnost, sebezapření atd. Žít volně, říct co na jazyk přijde, udělat co se zachce, je daleko lehčí. Nejprve je tedy nutné vymyslet způsob, jak duchovní věci přiblížit prostým lidem. Jednou z cest je humor. Mistr z Nazareta uměl vidět humorně, vzpomeňme jeho obrazů, příběh o marnotratném synovi, o stavbě

---

do paralelní Anenské ulice. Sál byl z ekonomických důvodů pronajímán již v meziválečném období, v období vlády komunistického režimu k tomu vedla i snaha státních orgánů církevního dozoru omezit činnost církve; pronájem však trvá i v současnosti (divadlo TaFantastika, protože studentské divadlo DAMU – Divadelní fakulty Akademie múzických umění nebylo s to platit dostatečně vysoký nájem).

<sup>17</sup> Universalistické tendence, tedy snaha o inkluzi (prvků) mimokřesťanských náboženských tradic, i přesvědčení o všeobecné spáse, jsou v unitářském hnutí v různé míře přítomné prakticky vždy. V českém prostředí je výrazně prosazoval právě Dušan J. Kafka (1916–1993), který v letech 1959–90 zastával pozici ústředního (= nejvyššího) duchovního celé unitářské církve. Kafka se tím vymezoval proti svému předchůdci Karlu Hašplovi (1904–1964) a současně významným způsobem konvenoval komunistickému režimu.

<sup>18</sup> Do unitářských shromáždění může být včleněna buď duchovní promluva, v podstatě odpovídající kázání, nebo místo ní přednáška.

domu na sále a písku, příběh o rozsévači. Druhou z cest je příklon k přírodě, primitivní lidé přece důvěrně znají ovce. I Ježíš této metody užíval, jen vzpomeňme jeho příměru šatstvo – polní kvítí. I my, unitáři, máme ve svém znaku květinu, slunečnici, protože ta se otáčí za sluncem a my za pravdou, Bohem nejvyšší skutečností. Jak tedy máme jít k duchovnímu růstu? V jednom anglickém časopise jsem četl heslo od Lavi Šivi: Služ, miluj, medituj, realizuj. Takové nějaké zestručnění. A my zde máme dnes knihu s názvem Dhamapadam, jsou v ní verše budhisty. Je přeložená z jazyka páli a u nás vyšla už před 90 lety. Obsahuje 423 veršů a 26 kapitol (přečetl obsah). Budhisté se těmto veršům učí nazpaměť, vyšel nový překlad s názvem Pěstěný strom bodhi<sup>19</sup> v zahradě srdce – obsahuje jen 10 kapitol. (Čte několik veršů. Jeden z nich, pouze smyslem, ne doslova: Dlouhá je nespícím noc,/ dlouhá je unavenému míle,/ hlupáku dlouhý je život.) Nyní byl řečen příměr, že my máme být zahradníky ve svých nitrech. Naši půdou, naším úhorem je naše srdce, naše duše, naše neovládutelná povaha. Napřed musíme kolem této půdy obehnat plot. To učiníme zákony: zde je několik budhistických zákonů: 1) Neber život – tomu odpovídá Nezabiješ! Jenomže budhisté se svými zákony opravdu řídí, nezabíjejí ani zvěř, kdežto Židé ne. Pohleďte na včera propuknuvší válku;<sup>20</sup> ba i Mojžíš dával příklady k zabíjení. – 2) Nebrat nedarované – Nepokradeš! 3) Zdržet se činů proti cudnosti – Nesesmilníš! 4) Zdržet se nepravdivé řeči a 5) Zdržet se opojných prostředků – tyto zákony Mojžíš neznal. Potom je nutné pomoci růst stromu bodhi – trpělivostí; je nutné zasít zrno chťení, zalévat je vodou soucitu, pohnojit meditací, nedopustit plevel – povolnost ke zlu. Když zhruba toto všechno splníme, nahlédneme do velké pravdy osvícení („vypasaná“<sup>21</sup>), nebo jdeme-li cestou zenu do „satoria“.<sup>22</sup> Potom musíme pokračovat v desateru zdokonalení, jako je: mravní chování, rovnováha mysli, odvaha atd. Desátým stupněm je ovoce moudrosti. A tak ne jen Ježíš je Synem Božím, ale každý z nás jím může být. Už po desáté kapitole může být člověk dokonalý. – Jasný jak měsíc/ uhasil touhu po životě/ kdo mámení života překonal/ a na ničem nelpí,/ ten je pravý věřící. I naše společnost usiluje o podobné.

---

<sup>19</sup> Správně strom bódhi (*bódhivrkša*) – strom procitnutí, užívaný i jako symbol pravého poznání; Miltner 1997: 55.

<sup>20</sup> Tzv. šestidenní válka mezi Izraelem Egyptem, Sýrií a Jordánskem. Začala 5. června 1967 útokem izraelského letectva proti sousedním státům.

<sup>21</sup> *Vipašjana* – poznání čtyř ušlechtilých pravd buddhismu; Miltner 1997: 228.

<sup>22</sup> *Satori* – japonský termín odpovídající sanskrtskému *bódhi*, většinou však chápaný s různými významovými posuny podle konkrétního výkladu příslušné školy či mistra zenového buddhismu.

Každý z nás může být dobrý i zlý a vypěstovat strom bodhi pro sebe i pro své okolí. Ze svého života je třeba učinit dílo – říká S. Marden. „Proč stát na cestě, jen dál“, to jsou slova zakladatele naší společnosti. Proč stát v kanále, když je možno vyjít na Petřín? – Večer skončil meditací doprovázenou varhanami, asi takto: Lásko nesmírná, ty moci nesmírná, která udržuješ lásku, Tobě se koříme, v každém jsi tvorů... atd. (20.35 hod.). Lidé ani jednou nepovstali, nebyla to bohoslužba, jen přednáška. Je-li unitářství vůbec náboženstvím, pak je velmi neosobní, nesměřuje k osobní spáse, ani k oslavě Boha. Uznává, že jakýsi Bůh existuje a my se mu přiblížíme svou dokonalostí. Tedy jakási praktická filosofie nebo tak něco.

## Křesťanské sbory – darbysté

Evangelismus cítí původ krise křesťanství v odklonu od prvotní apoštolské církve. Návrat k minulosti je ideálem i tohoto obrodného hnutí, vyšlého z anglického puritanismu v polovině minulého století, kdy J. N. Darby hlásal „čisté evangelium“ v plymouthském přístavu (odtud Plymouth Brethren), pak také na některých místech v Německu a Švýcarsku (Offene Bruder) a zakládal zde shromáždění bratří bez jakékoliv organisace.<sup>23</sup>

Základní snahou hnutí je obrana křesťanství proti zesvětštění. Křesťanství pro ně je prosté, je to důvěra v Boha, doslovná víra v Bibli a jistota spasení. Mimo to neuznávají nic. Odmítají jméno, jsou „křesťanské sbory bratrské“. Káží, slouží, ale nepočítají členy, pouze „shromažďují věřící“. Nemají pro ně řád, cítí se vedeni Duchem. Neuznávají ordinaci, nemají kazatele, službu vedou t. zv. sloužící bratři. Nemají pro ně pravidelné podpory, všichni jsou zaměstnaní. Neuznávají svátky a slavnosti. Jako svátost měli původně pouze lámání chleba (všemi věřícími), dnes u nás mají křest (dospělých osob) a uplatňují navzájem určitou církevní kázeň.

Z jiných církví nejbližší mají, alespoň u nás, k baptistům, k nimž také za války, když byli zakázáni, většinou, zvláště na Slovensku, přešli. Po válce shromažďují se opět samostatně, v poslední době si vymohli povolení k veřejným shromážděním. Ostatním církvím vytýkají nedostatečnou znalost Písma,

<sup>23</sup> Ke Křesťanským sborům viz Nešpor – Vojtíšek 2015: 381–402; srov. také Pala – Hudec 1998; Andryšek 2009. Členové Křesťanských sborů dávají přednost označení (otevření) bratří, k označení darbisté (příp. darbysté) se nehlásí, protože to by mělo pokrývat druhou odnož bratrského hnutí – společenství uzavřených bratří. Ani otevření bratří se však (kvůli absenci vyšších církevních struktur) zprvu do komunistických církevních zákonů „nevešli“, k jejich státnímu uznání došlo teprve v roce 1956.

ujišťují, že věřící nemůže ztratit spasení, prosazují mlčení žen a zdůrazňují blízkost příchodu Páně pro Církev, jako zvláštní jim svěžené poselství.

Odmítání církevní organizace má ten následek, že ve sborech se snadno prosadí neaktivnější jedinci, jež jsou fakticky hlavou sboru. Dalším důsledkem je tříštění, dělení a vzájemné vylučování, které je v tomto hnutí časté. Naše sbory se přiklánějí ke směru Darbyho spolupracovníka Jiřího Müllera.<sup>24</sup>

Právě silní jedinci, nespokojení s vlažností či s kázní některé evangelické církve, byli u nás zakladateli darbystických sborů. Jsou zejména v Praze, Brně, Bratislavě, Ostravě, Martině, Motově u Zvolena, a jinde, zvláště na Slovensku, vcelku však v malém počtu.

#### **4. Žižkov, Kalinova 48 – shromáždění ve sboru církve československé<sup>25</sup>**

16. 7. 67 přítomno asi 35 lidí

Byli jsme moc zvědaví na tento jediný sbor v Praze, který jsme objevili dočista náhodou. Přišli jsme co nejdříve, abychom se mohli něco dozvědět o této zvláštní skupině. A tak když asi tři bratři obcházelí už sedící shromážděné a podávali jim ruce, zeptali jsme se jednoho z nich, jestli je podobné společenství také jinde v Praze. Použil naší otázky a u vědomí, že jsme tu poprvé, nám ihned začal vydávat svědectví. Mluvil o sobě, jak žil v hříchu, jak se obrátil a hlavně mluvil o jistotě svého spasení. Mluvil dlouho a upřímně a tak dost těžce se nám podařilo vpašovat mu ještě aspoň jednu otázku: Jak se díváte na jiné církve, na evangelíky? Řekl: Církve, to jsou cesty, je mnoho cest, ale jen jedna vede k spasení a tou je Kristus. Ten, kdo má Krista, ať je v jakékoliv církvi, dojde správně. Byli jsme rádi, že nepovažují svou skupinu jako jedinou možnou cestu ke spasení, jak to činí a jak o tom mluví některé církve, a nejvíce Svědci Jehovovi. Bratr potom ještě mluvil o jistotě svého spasení a o své radosti z něj. Zdá se, že darbyisté jsou

---

<sup>24</sup> Georg Müller (1805–1898) patřil mezi vůdce bratrského hnutí zdůrazňující jeho otevřenost světu (odtud „otevření bratří“) a misií, oproti původnějšímu Darbyho důrazu na oddělení od zlého (světa), charakteristické pro exkluzivistické uzavřené bratry; viz Šíma 2002.

<sup>25</sup> Původně židovská modlitebna, kterou na počátku padesátých let získala žižkovská obec Církve československé (husitské) a užívala ji jako tzv. Farského síň vedle svého vlastního Žižkova sboru na náměstí Barikád. Provizorní stavba Žižkova sboru měla být nahrazena jinou, k tomu však nikdy nedošlo, a obec až do počátku devadesátých let užívala obě modlitebny. Modlitebna v Kalinově (dnes Seifertově) ulici byla po restituci domu transformována na zubní kliniku, pražský Křesťanský sbor se pak scházel v několika pronajatých objektech, od roku 2006 v bývalé evangelické modlitebně v Žilinské ulici na Spořilově (Záběhlíce). V roce 2009 tento sbor ze společenství Křesťanských sborů vystoupil a nadále působí samostatně jako Sbor věřících v Pána Ježíše Krista; Nešpor – Vojtišek 2015: 397.

ne církvi s určitou teologií, ale volně utvořenou skupinou lidí, jež stojí pevně v jistotě svého spasení a jež se cítí v osobním vztahu ke Kristu. Nemají kněze, nemají pobožnosti, pouze shromáždění, na nich zpívají, děkují a vyznávají.

Při této příležitosti, když už je řeč o jistotě spasení, chceme k tomu něco říct. Jistota spasení je dar od Boha, tak to řekl ten bratr. A jistě měl pravdu. I spasení i ta jistota je opravdu darem od Boha. Zato hloubku radosti nad svým spasením si už určuje člověk sám. A nám připadá, že tato radost, jež měla snad být důkazem pro ostatní, je samoučelná, je příliš veliká, příliš najevo dávaná na to, aby nemohla být nazvána sobeckou. Sobeckou, protože člověk radostně věřící jistotě svého spasení pro svou radost nevidí, že spouště lidí kolem něj nebude podobná radost dopřána už proto, že nejsou schopni pochopit zvěst o Ježíši. Sobeckou, protože takto radostně věřící neprožije ten nejhlubší sebezničující soucit s nemohoucím, přestárlym člověkem, který je odsouzen se jen dívat, jak ho už nikdo nebere na vědomí. Sobeckou, protože tímto štěstím zastíněný muž těžko pochopí každodenní vyčerpávající zodpovědnou dřinu, ve které jeho žena zase zůstane sama. Nevíme o zmínce v Bibli, že by Ježíš Kristus dával najevo radost, a on jistě o sobě věděl, že vydrží až do konce – kdežto my, kde je záruka v nás, [že] víme tak přesně, že my vydržíme? Jak, majíce radost ze svého spasení, můžeme nevidět utrpení někoho blízkého vedle nás s vědomím, že mu nemůžeme pomoci v jeho pozemském údělu. Ani pro člověka, plně spoléhajícího na pomoc Boží a u víře v ní není všechno tak jasné a jednoduché. Máme jistě spoléhat na Boha, ale ne jen na něj spoléhat! Jsou mnohé složitosti, těžkosti i záhady, které neodstraníme svou radostí. Je to postoj zjednodušený o chápající a soucítící službu těm nejpotřebnějším, těm nejubožejším, těm, s nimiž máme plakat. –

Pořad začal písní i u metodistů často zpívanou: Ten nejlepší přítel je Ježíš, tu zkušenost já stále mám... Potom se ujal slova bratr Vyhnánek z Bratislavy, menší červenolící člověk středních let. Přečetl část kapitoly z proroka Jonáše a mluvil o člověku bez Boha a o člověku s Bohem. Zpočátku byl jeho projev mdlý a nevýrazný, ale postupně se rozohňoval, až se dostal k prudkým gestům, ohni v slovech a síle v hlasu. Jonáš vzpurný a Jonáš prosící a pokorný. I tato kniha – stejně jako Job, nám ukazuje člověka jaký je. Job jeho pýchu, Jonáš jeho zatvrzelost. Člověk, stejně jako tento prorok, umí se protivit, ale když je mu zle, tak prosí; takový je člověk. Boží dané slovo je pevné jako skála, ale lidské? Čím byly smlouvy Hitlerovi? Cárem papíru. Dnes není jistoty v ničem, co dělají lidé, proto my nutně potřebujeme jiné jistoty, jistoty Boží. Když ke mně promluvil Bůh, poslechl jsem hned, ale později jsem se také vzpouzel, choval jsem se jako

dítě, které se vykroucí a dobře ví, že rodiče znají pravdu; takový už je člověk. Mluvil jsem nedávno s jedním mladíkem, ale nebyla s ním řeč, namítal, že chce ještě něco užít, že je mladý, že se mu nic nemůže stát. Ale Bohu nelze utéci, kam? Lépe je se pokořit a přijmout Jeho dary. Jaké dary? Jeden člověk si naříkal, jak je chudý, ale druhý mu řekl: dal bys za 10 000 jednu svoji nohu? Ty jsi se zbláznil, povídá on. Dal bys svou ruku za 50 000? Máš rozum, povídá on. Dal bys za 100 000 jedno své oko? Blázne! Peníze se rozkutálí, ale oko... Tak vidíš, jak jsi bohatý. Když člověk od Boha utíká, Bůh jej vede zpět, musí přísně, jako u Jonáše. Napadne vás vůbec, když vidíte matku, jak plácá své dítě po zadečku, že to dělá z nenávisť? Ne, z lásky. A také Ježíš, který se narodil na této planetě a ne na jiné – protože zde se z nás zrodil hřích – nás miluje. Pokud jsme zdraví, máme jít za Ježíšem, ne až na smrtelné posteli. Když jsem mluvil s tím mladíkem, tak jsem se ho zeptal: Co bys mi řekl, kdybych měl jablko a nabídl ti jej sice, ale řekl ti, abys ještě počkal, zatím bych jej snědl a dal ti až ohryzek. I Bůh chce celé jablko!

Bratr Vyhnánek mluvil přesně půl hodiny. Po něm byl vyzván bratr Možíšek z Ostravy. Typickými krátkými koncovkami a velkou hlasitostí se projevoval tento bratr středních let a sporých vlasů. Navázal na řeč o Jonášovi a řekl, že u nich ve sboru byl na návštěvě jeden nevěřící a ten se hrozně podívoval těm třem dnům v břiše velryby, že prý to není možné. Ale jeden bratr mu odpověděl, že bible je slovo Boží a jí se musí věřit na slovo. I kdyby tam bylo napsáno, že velryba ležela v břiše Jonášově, tak on tomu bude věřit. V Ostravě se kdysi ustavila skupina lidí, kteří chtěli žít podle časopisu Nový lid. Hlavně byli abstinenti. Avšak předseda toho spolku, který na veřejnosti dělal všechno možné, aby lidi naučil pít šťávy, když byl sám doma, pil pivo a sem tam i víno. Takto nelze stvořit nový lid. Také ten starý, snad sedmdesátiletý Nikodém nemohl pochopit, jak se znovuzrodit. Z ducha znovuzrodit, řekl tehdy Ježíš. A to v Praze i v Ostravě. Příklad znovuzrození je v 9. kap. Skutků apoštolských, Saul Tarsenský. Rozdělení jedné osoby ve dvě, jednu zlou, přežilou, druhou budoucí, nadějnou. To je nový rod. Když se u nás křtilo – 14 lidí, – všiml jsem si, jaký otřes způsobil v lidech styk s vodou. Znovuzrození Saula i nás, to je otřes. A skončím ještě jednou příhodou, řekl. Víte, že mezi věřícími je tak 99, možná 99,5 procenta nekuřáků. A jednou jsme vám měli u nás křest a teď si představte tu ostudu, přišel tam taky jeden děda s fajfkou. A ne a ne mu to rozmluvit. Takový krátký čibuk to byl. Tak bratři řekli: nedá se nic dělat, a děda šel s fajfkou i do řeky. Ale když ho bratr, který křtil, takhle ponořil, dědeček se lekl, pustil fajfku a ta zmizela v řece. Mysleli jsme, děda bude smutný, ale on se jen otřepal a tak udiveně se kouká okolo a pak povídá: děkuju vám bratři. Udělali jste ze mne nového

člověka. Starý člověk zůstal ve vodě, fajfka taky zůstala ve vodě a já už nebudu kouřit. A nikdo ho už pak neviděl s fajfkou v hubě.

Píseň 79 byla ihned řečeno, jakmile bratr Možíšek skončil posledním výrazným slovem. Po písni následovala modlitba a to vždy tak, že lidé chvíli sedí, dokud prudce nevstane jako první ten, který se bude modlit. Písně zpívají darbysté z vlastního starého zpěvníku.

## Bratrská jednota baptistů

Vznikla na našem území působením amerických misionářů, zvláště Aug. Mee-reise a to nejprve v Táboře, Brandýsi n. Orlicí a v Hledsebi u Prahy, kde roku 1886 pod vedením Jindřicha Novotného je založen „První pražský sbor u víře pokřtěných křesťanů“.<sup>26</sup> Roku 1915 vystavěl sbor pod vedením Jos. Novotného modlitebnu v Praze Vinohradech a při ní r. 1921 bohoslovecký seminář, kde kromě Jos. Novotného přednášeli zvláště Jindřich Procházka a prof. Králíček. Počet členstva rostl následovně: roku 1886 – 16, 1905 – 160, 1910 – 423, 1920 – 2.101, roku 1930 pak 4.406 členů. Oficiální název za první republiky byl Bratrská jednota Chelčického.

Dnes má církev na našem území sbory v těchto místech: (v závorce počet členů roku 1966): Bratislava (423), Brno (dva sbory, celkem 119 členů), Broumov (57), Gottwaldov (53), Cheb (177), Kežmarok (310), Klenovec (154), Kroměříž (66), Liberec (172), Lovosice (168), Lučenec (243), Miloslavov (86), Nesvady (408), Ostrava (191), Pardubice (82), Praha (dva sbory, celkem 309 členů), Šumperk (95), Tekové Lužany (138), Teplá (133), Vavrišovo (208), Vikýřovice (176), Vsetín (106), Vysoké Mýto (87), Žatec (127). V celkovém počtu 4.088 členů, jež církev uvádí, jsou zahrnuty pouze osoby již pokřtěné a aktivně se účastníci sborového obecnství.

Baptisté se kol. r. 1633 požadavkem křtu dospělých oddělili od radikálních proudů anglikánské církve a časem, zvláště v Americe, kam odešli již r[oku] 1639, se ustavili jako samostatná církev bez důrazu na organizaci, jejich programem je praktické křesťanství prvotní církve, jíž chtějí být pokračovateli. Naše BJB [= Bratrská jednota baptistů] je členem Evropské baptistické federace, jejímž předsedou je M. Židkov, a větví Světového svazu baptistů, kterému předsedá africký černoch W. Tolbert. Svaz má nejvíce členů ve Spojených Státech

<sup>26</sup> K Bratrské jednotě baptistů viz Dvořák – Pospíšil 1989; Vychopen – Kucová – Gondáš 2010; Nešpor – Vojtišek 2015: 125–154.

(asi 23 milionů), v Anglii (800 tisíc), Sov. Svazu (přes 500 tisíc) a jednotlivé církve jsou rozšířeny po celém světě.

Teologicky stojí naše Jednota na posici umírněného kalvinismu. Člověk sám musí uvěřit a obrátit se ke Kristu. Takto znovuzrození mají věřící k Otci přístup bez zprostředkovatelů a spojují se v bratrské sbory. Jsou vedeni a učeni Svatým Duchem a Božím slovem, které je dostatečné pravidlo pro život duchovní, sborový i občanský. Pečetí tohoto obrácení ke Kristu jako osobnímu spasiteli je křest ponořením.<sup>27</sup> Každý sbor je autonomní, všichni jsou královským kněžstvem. Službu ve sboru vedou volení bratří, často teologicky vzdělaní kazatelé. Administr. centrem je rada církve (na Vinohradech), předsedou je Václav Tomeš, tajemník St. Švec.

#### 4. Sbor v Praze 4 – Podolí, Na Topolce 10<sup>28</sup>

1. 1. 66 přítomno asi 35 lidí – kázal kazatel Rudolf Petr<sup>29</sup>

Tento sbor je umístěn ve vilce, kde pravděpodobně bydlí i sám kazatel. Přišli jsme dnes později, už zpívali. Zpívali pěknou melodickou píseň opravdu s chutí. Na podiu stojí harmonium, doprovázel na něj starší bratr.

Následovala upřímná modlitba a potom zase zpěv, tentokrát asi osmičlenného sboru, píseň s názvem: Díky. Vkusná, střídmá píseň, pěkná melodií i slovy, zřejmě ji skládal sám kazatel Petr. Po čtení z Písma zase nastoupil sbor a zazpíval píseň, kterou jsem i já kdysi zpívala v metodistickém sboru ve Vršovicích, ale teď si nemohu a nemohu vzpomenout, jak se jmenuje.

Kázání bylo o předsevzetích, která, ať se snažíme, jak chceme, nelze uskutečnit jinak než s pomocí Boží. Kázání bylo dobré, ale já jsem se jaksi nemohla soustředit, takže mi mnohé uběhlo.

Kazatel vypadal jako hranatý Američan, měl však znatelný charakteristický znak, myslím ostravské mluvy – krátkost koncovek.

Museli jsme odejít už v 10.15 hod., což při začátku bohoslužeb v 9.30 hod. znamená těsně po kázání; Jenda totiž spěchal na vlak, kterým odjížděl k tetě na Křivoklát. A tak jsme dost neradi opouštěli tento maličký, intimní sbor.

---

<sup>27</sup> Rozumí se, že jde o křest v dospělosti, k němuž vede vědomé rozhodnutí pokřtěného a dlouhodobá příprava, kontrolovaná společenstvím věřících.

<sup>28</sup> Tento sbor se v roce 2019 s Bratrskou jednotou baptistů rozešel, respektive byl z ní kvůli odlišné – zjednodušeně řečeno příliš liberální – teologické orientaci a především rozdílu v pojetí sborové morálky a praxe vyloučen. Spolu s několika dalšími společenstvími sbor Na Topolce vytvořil nezávislé Společenství baptistických sborů, které bylo ještě téhož roku registrováno ministerstvem kultury jako nová církev.

<sup>29</sup> Biografie baptistických kazatelů viz Vychopen – Smílek – Pospíšil 2005.



## 6. Sbor na Vinohradech, Vinohradská 68

19. 3. 67 přítomno asi 95 lidí – zdejšího kazatele zastupoval kazatel Hlinka.

Přišli jsme poněkud později do tohoto sboru. Původně jsme jít do katol. kostela sv. Prokopa, ale protože tam byla o dnešní Květné neděli slavná mše bez kázání, šli jsme do nejbližšího sboru. Kázání, které zde již začalo, trvalo potom ještě celou půlhodinu, takže jsme o mnoho nepřišli. Kazatel St. Švec, jehož dost ohnivou řeč jsme zde slyšeli jednou před lety, zde ale nebyl, bratr Hlinka je asi šedesátiletý už s věnečkem šedivých vlasů, orlím nosem a s hlasem trochu vyšeptalým.

Hovořil na text – dnes je Květná neděle, – o příjezdu Krista do Jerusáléma. Ač je to král králů, jede skromně, ne jako světtíi panovníci; Kristus neupoutává okázalostí a ani nevyžaduje okázalost. Jede veřejně, všichni Židé o něm vědí, všichni mají možnost ho přijmout. Tento vjezd je posledním pokusem láskyplného Ježíše shromáždit národ kolem sebe.

Myšlenek je dost v tomto kázání, ale nemají příliš daleko k patetickým parafrázím na biblický text a jsou propleteny hesly, jako: Zpět ke Kristu! Obdivujeme tohoto kazatele, že se neunavil a nepolevil v důraze, s nímž celou půlhodinu mluvil.

Po kázání nastoupil sedmadvacetičlenný pěvecký sbor a zpíval procítěně píseň se slovenským textem. Bylo zde mnoho mladých lidí, zhruba tak 40 zběžně viděno, a to jsme ještě slyšeli ze sousední místnosti děti, které se účastnily nedělní školy.

Naše zkušenosti v baptistických sborech byly, zdá se, mnohem bohatší mimo Prahu (Litoměřice, Lovosice, Klenovec, Varna) než v tomto městě. Ale o tom snad až později.

## Církev adventistů s[edmého] d[ne]

Začátkem minulého století určil americký farmář W. Miller příchod Páně na léta 1840–1844, nakonec na 22. 10. 1844. Když naděje čekajících se nesplnila, ujala se ztracené věci paní Ellen White a podle řady svých vidění vedla očekávající k přijetí zvláštního pojetí Božích věcí.<sup>30</sup>

Pán Ježíš v Millerem vypočtený čas skutečně přišel, avšak ne zjevně, přešel však do svatyně svatých v nebi a zkoumá a očišťuje hříchy lidí; ty nebyly smyty

<sup>30</sup> O adventistické církvi podrobněji Drejdar 2008; Piškula 2009; Nešpor – Vojtišek 2015: 155–208.

na kříži. Lidé, kteří přijali Krista, vstoupili teprve do zkušební doby, v níž ten, kdo se osvědčí, obdrží věčný život. Duše ostatních zemřou s tělem. Vlastně všechny duše zemřou s tělem, Bůh však lidi ze své vzpomínky vzkřísí k soudu, kde se o věčném životě či smrti rozhodne.

Hlavním přikázáním adventistů je, podle vidění paní Whiteové, zachování soboty. Sobotou se odlišují od církví zkažených římskou tradicí, k níž adventisté počítají i protestanty. Kvůli ní hlásají návrat ke Starému zákonu. Toto přikázání je jim Boží pečetí, neděle jest pečetí šelmy. Výklad apokalypsy je vůbec ve středu věroučného zájmu, neboť tam hledají nejvíce zpráv o budoucích Božích záměrech.

Ve dvacátých letech tohoto století počala církev misijní práci na našem zemi a roku 1930 měla 1860 členů. Ústředí církve (za války uzavřené) bylo v Londýnské ul. č. 30, kde dnes má církev opět dvě místnosti.<sup>31</sup> Hlavní misijní úspěchy spadají do doby války, kde se rozšířili na venkov a do poválečných let. Avšak roku 1949 nebyli pojeti do státem uznaných církví a po určitou dobu mohli jen velmi obtížně vyvíjet veřejnou činnost.<sup>32</sup> Přesto církev zaznamenala značný vzestup a dnes má v republice (zvláště na severní Moravě) asi 11 000 členů, od nichž požaduje zvěstovatelskou činnost a na něž uplatňuje církevní kázeň. Církev je finančně samostatná a vzhledem k obětavosti členů, kteří odevzdávají desátky, má relativně víc prostředků, než kterákoliv jiná církev u nás. Církev se snaží o zachování přísné organisace, ve vnitřním styku až úřední. Její členové jsou známí horlivostí, podmíněnou očekáváním blízkého příchodu Páně.

---

<sup>31</sup> Modlitebna v Londýnské ulici byla vybudována v letech 1928–29, církevní ústředí a další organizace se do domu stěhovaly postupně, některé až v období druhé světové války. V souvislosti se zákazem církve v roce 1952 byla budova zkonfiskována, stejně jako ostatní církevní nemovitosti. I když byl zákaz po čtyřech letech zrušen, jednou z podmínek bylo, že církev nebude nárokovat restituci svých nemovitostí – to sice bylo dodrženo, adventisté se však snažili alespoň některé z původních modliteben koupit zpět. Objekt v Londýnské ulici v roce 1952 připadl Československému rozhlasu, v roce 1956 se do jedné (později dvou) místností mohlo vrátit církevní ústředí, sbor teprve v roce 1969. Ústředí i sbor zde nicméně zůstaly jen v nájmu a modlitebna byla spoluzžívána s rozhlasem, k jejímu odkupu CASD došlo až v osmdesátých letech. V roce 1988 byla stará nádvorní modlitebna stržena a v letech 1989–90 nahrazena novou; Nešpor – Vojtíšek 2015: 193.

<sup>32</sup> Ke státnímu uznání CASD (= Církev adventistů sedmého dne) došlo skutečně až v roce 1950, v mezidobí nicméně společenství bez větších problémů fungovalo. Podstatně horší byl již zmiňovaný zákaz činnosti (odnětí státního souhlasu k duchovenské činnosti celé církvi) v roce 1952, kdy se orgány státního náboženského dozoru pokusily o drastické ukončení činnosti církve, došlo k soudním procesům kvůli měření státního dozoru nad církvemi, řadě věznění a omezení i k odnímání dětí jejich rodičům. Adventisté se však nenechali zlomit a jejich odpor zřejmě vedl k tomu, že Státní úřad pro věci církevní, respektive jeho nástupnické organizace již podobným způsobem proti žádné jiné církvi nezakročil; CASD pak byla obnovena v roce 1956, ovšem za cenu řady ústupků represivním orgánům.

Sami adventisté rozdělili se hned zpočátku na několik církví, zdaleka nejrozšířenější je ale církev adv[entistů] sedmého dne. Bohem inspirovanými jsou jí kromě Bible také spisy paní Whiteové. Vrcholnou autoritou je pak rozhodnutí Generální konference.

### **7. Sbor v Libni, U Pošty 6<sup>33</sup>**

29. 4. 67 přítomno asi 130 lidí, zkoušel kazatel Veverka

Využili jsme naší volné soboty k návštěvě společenství adventistů, kteří se každou sobotu na celý den shromažďují. V sobotu dopoledne mají vyučování.

Začali přesně, to ano, ale pozdní příchozí se troušili ještě půl hodiny po začátku. Školení začalo zpěvem shromážděných, doprovázeným varhanami a houslemi. Na varhany, které jsou umístěny vpředu, hrálo mladé děvče a na housle jeden starší bratr. Hned po zpěvu začalo vyučování – zkoušení. Kazatel – vlastně to snad ani nebyl kazatel zdejšího sboru – vznesl otázku, někoho, kdo se hlásil, jmenovitě vyvolal a ten odpověď papouškoval z jakýchsi skript. Otázky byly věcné a týkaly se výhradně Starého Zákona. Byli jsme tak překvapeni tímto způsobem dialogu, že teď nejsem schopna položit podobnou otázku. Necelá dvacítka hlásících se byli stále titíž, starší i mladí lidé. Bratr Veverka přibližně 20 minut takto kladl otázky. Po něm hned nastoupila jedna sestra a pokračovala stejnou formou, tentokrát byla lekce z Nového Zákona. Trochu jsme už uvykli, a tak jsem si poznamenala několik z nich:

V čem vidíme sebezapření Ježíše Krista?

Protože se nikdo nepřihlásil, odpověděla sestra, která otázku položila: V tom, že se stal chudým, a že opustil, či spíše odešel od svého Otce.

Kolikrát byl Ježíš pokoušen?

Jedna sestra, seděla za námi, řekla, že jen jednou. Jiný bratr zase odpověděl, že byl pokoušen stále. Za každou odpověď ten, kdo otázky kladl, poděkoval, ať už byla správná nebo ne.

Jak to, že Ježíš zvítězil?

Co je charakteristickým znakem učedníků?

Je kříž pro každého stejný?

<sup>33</sup> Sbor, původně založený v Holešovicích, se v letech 1960–85 scházel v modlitebně Českobratrské církve evangelické. V roce 1985 se přestěhoval do novostavby sborového domu na Smíchově v Peroutkově ulici – od té doby nese jméno Praha–Smíchov; Nešpor – Vojtíšek 2015: 192.

Na zodpovězení této otázky se přihlásila jedna sestra a vyprávěla příhodu o tom, jak jeden muž se zeptal na svůj kříž a v noci se mu pak zdál sen o andělovi, jak ho vede do místnosti, v níž si měl vybrat ze spousty jiných křížů. Když muž všechny kříže obešel a zhodnotil, vrátil se zase k tomu svému kříži. Z toho je vidět, že každý z nás má jiný kříž, ukončila ta dobrá sestra. Sestra, která se tázala, poděkovala a zeptala se ještě na naše vzory z minulosti. Podle svrchu zmíněné příručky vyšlo pořadí: Jan Křtitel, ap[osto]l Pavel, Pavlův přítel Epafrodit.

Po skončení tohoto zkoušení přečetl nějaký starší bratr tzv. misijní zprávu. Bylo to čtení o snu Ezechiele, jakéhosi muže, žijícího v současnosti. Ve snu mu bylo řečeno, aby hledal adventisty. Ten muž ale na sen zapomněl, i zdál se mu sen ještě jednou. Potom už nezapomněl, adventisty našel (nevím už kde) a založil na jejich popud sobotní školu. Dnes je na tom místě 400 členů.

Potom jiný bratr četl oznámení. Následovala píseň. Písně mají adventisté velmi pěkné a zpívají je s chutí. Potom modlitba a po ní přestávka, během níž byla vykonána sbírka. Pozdravili jsme se s naší známou, o níž víme, že sem chodí, a která nás už dávno zvala. Bydlí v domě, kde jsme zaměstnání. Každému, kdo se s ní dá do řeči, hovoří o bibli.

Po přestávce se zase zpívalo. Jednu jejich píseň jsme si ze zpěvníku opsali, tak se nám líbila. (Píseň: Veď mne, Spasiteli můj.) Užívají slovenského zpěvníku, vydaného r. 1951 v Báňské Bystrici. Potom se jeden bratr modlil, ale tak drmolivě a se spěchem, že jsme mu ani nerozuměli. Do prostoru před lavicemi se stěsnal asi 35tičlenný pěvecký sbor, složený z lidí všeho věku. Zazpívali píseň 471 ze zpěvníku, Jásavý chvalozpěv v Tobě mám /: ó Bože můj :/ neb Tvoji otcovskou péči znám... Je to píseň opravdu krásná.

Po této písni následoval pozdrav německého bratra Schäffera, nebo snad Schönfelda, z Roztocku. Řeči tohoto pána, to byl spletenec z národní hrdosti, hrdosti adventisty, špetky víry a náboženství. Bylo to prostě dost hrozné. Tuto situaci návštěv, tu znám důvěrně z dřívějšíka. Jen zřídka mívají věřící duchovní prospěch z návštěv z ciziny. Už překlad, i když je pečlivý a okamžitý, jako zde, je rušivý. Poselství začalo vzpomínkou na děti adventistů v Německu, kteří právě v této chvíli začínají svou sobotní misijní činnost v ulicích. Přešel na Japonsko, kde prý lidé neradi veřejně vyznávali svou víru, protože nutit, i nepřímo, někomu něco, je neslušné. Avšak později i oni zavedli kázání na ulici atd. Potom se zdržel u Bedřicha Velikého, vyprávěl o něm jakousi anekdotu, která končila slovy: jděte k čertu. A tak dál. Vydrželi jsme v sále do 11.30 hod.

Dojem z tohoto dopoledne je asi tento: Samolibé, žoviální, spokojené shromáždění. Seběmenší náznak pokory či skutečné očekávání Krista jsme zde

u nikoho neviděli. Suverenní, rozumové, ale bez filosofie, a bez účasti srdce. Bůh se zde zdá stržen s nebe a vláčen problémy, jež bychom si měli řešit sami, zatahován do těch nejmenších starostí shromážděných. Dobré je však učit se u adventistů vztahu k hudbě.

Je mi vždycky líto, když jsme zklamáni, zvláště u nekatolických církví. Měřítkem pro mne je otázka, mohla-li bych přivést do shromáždění své známé. Sem ne. Sem tedy ne.

## 8. Sbor v Podolí, Podolská 31<sup>34</sup>

22. 1. 67 přítomno asi 85 lidí – hovořil kazatel Markalous (snad)

Tolik jsme toho slyšeli o této církvi vyprávět, tolik pěkného a překvapujícího a tolik jsme se těšili. Tak tedy vystupujeme do tohoto sboru, do sálu, vypůjčeného od církve československé. Sál je téměř v podzemí, žádný vnější znak nebo nápis nenaznačuje, že právě zde je modlitebna. Obyčejná místnost, před níž je šatna, s 90ti místy k sezení na bytelných selských židličkách. Vpředu je umístěna kazatelna, harmonium i pianino. Pět zářivek visí od stropu a na pravé stěně obraz Jana Husa. Lidé, oblečení docela obyčejně, ba co neobyčejněji, si přinášejí z domova zpěvníky. Písně, které potom zpívali, byly zjevně amerického původu, pěkné, melodické, snadno zapamatovatelné.

Bratr, který uváděl přednášku kazatele, i kazatel sám, měli zřetelný americký přízvuk, i když jejich česká výslovnost byla velice pěkná. Zřejmě žili nějaký čas v USA. Šlo skutečně o přednášku, nebyl čten text z bible. Kazatel hned spočátku nastínil celý program večera a to ne slovy, ale názornou kresbou. Za pomoci jednoho mladého bratra připevnil na vysokou kovovou tyč [...] obraz, důkladně vymalovaný.

Těmito jednotlivými body kazatel potom procházel a nastínil cestu našeho Spasitele. Mluvil o vtělení, jako o prokázaném faktu, citoval dějepisce, že Ježíš skutečně žil a narodil se z Panny. V oddíle „bezhráňného života“ užil nezvyklých metod. Řekl: Zavoláme si sem teď římského soudce Piláta a zeptáme se ho, co si skutečně myslel o Kristu. (A četl text) ... Žádné viny na něm nenalézám. Pak mluvil dál docela zběžně o dalších bodech. O prostřednictví řekl, že Ježíš zastává v nebi kněžský úřad, že On je Prostředník, bez Nějž

<sup>34</sup> Sbor vznikl původně v Krči, sídlil v novostavbě církevního semináře v Zálesí. Tento objekt po zákazu církve připadl Ústavu pro choroby oběhu krevního (dnešní IKEM), sbor se po obnově scházel v pronajatých prostorách, zde v modlitebně Církve československé (husitské). Po roce 1989 se sbor rozdělil na sbory Praha – Krč a Praha – Strašnice.

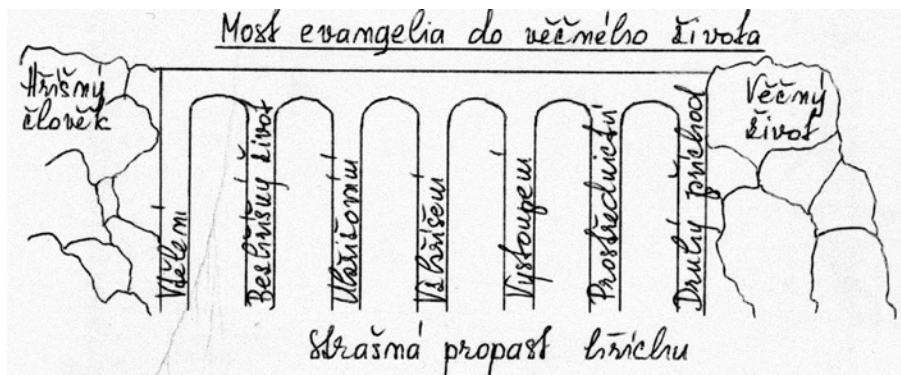


Schéma působení Evangelia podle kázání v podolském sboru CASD (č. 8)

k Bohu nemůžeme jít. O druhém příchodu nebylo učiněno zvláštní zmínky. Ano, Pán Ježíš přijde zcela konkrétně podruhé, ale nic nebylo řečeno, co by zdůvodňovalo advent těchto věřících. Celá přednáška byla vedena jaksi zběžně, spíš spatra, za současného a hojného hledání v Písmu. Zvláštní na věřících byla jejich, přímo zuřivá, touha zapsat každé pronesené slovo. Jedna stará, šedivá sestra psala i ve stoje, když pouštěla sednout opozdilce. Psala úžasnou rychlostí. Celkem psala asi pětina věřících. Velmi pěkné nám připadlo, že když opožděně přišla jedna sestra a kazatel už mluvil, přestal v hovoru, vyzval opozdilou, aby si šla sednout, tamhle je volné místo, počkal, dokud si nesedla a zase pokračoval.

Bylo zde mnoho mladých lidí, zvláště chlapců a dva v texaskách a se žvýkačkami. Na závěr shromáždění vystoupil pěvecký sbor, který řídila žena. Na piáno doprovázela dívka. Tak věkově nesourodý sbor se asi těžko uvidí, od asi 12letého chlapce až po šedivého starce. Sbor hlasově nevyrovnaný. Jakmile kazatel sbor uvedl, povstalo téměř celé shromáždění, jen hrstka nás zůstala sedět. A na stupínku se umístili tak nešťastně, že uprostřed sboru vysoko vyčníval jeden chlapec s velkýma ušima, po stranách u něj nikdo větší nestál, až zas u zdi velcí lidé. I samo umístění sboru do struktury večera nebylo příliš vhodné, hned po této produkci následovala sborová píseň všech věřících. Zpívá se ve stoje. V závěru se několik přítomných hlasitě modlilo.

Celkový dojem z tohoto večera nebyl ani mohutný, ani zase slabý, ale prostě – prostřední.

## Církev pravoslavná

Ve východní části vzniklé Československé republiky žilo mnoho příslušníků pravoslavného ritu, kteří měli v bývalých Uhřích některé samostatné duchovní správy. Byli to částečně Rusíni, částečně Slováci a většinou Ukrajinci. Samostatná národní pravoslavná církev vznikla však v Čechách, když se z nové Československé církve vyčlenil proud nesouhlasící s její orientací čistě národní a příliš racionalistickou a žádající orientaci slovanskou.<sup>35</sup> Pod vedením biskupa československé církve dr. Matěje Pavlíka, původně katolického kněze studovaného v Olomouci s hojnými styky s pravoslavnou Rusí, jenž organizoval nejprve samostatné sbory v Čechách, vznikla roku 1924 nová církev, v níž se Matěj Pavlík stal prvním biskupem (eparchou) – v Srbsku skutečně přijal biskupské svěcení<sup>36</sup> – pod jménem Gorazd.

Roku 1910 vykazují úřední statistiky na území Čech a Moravy 3.051 pravoslavných, roku 1920 v celé republice 73.086 a roku 1930 145.583. V Čechách církev přesto živořila a žila v hmotné tísní.<sup>37</sup> Roku 1942 po atentátu na Heydricha byl biskup Gorazd popraven a církev rozpuštěna.<sup>38</sup> Ustavila se opět roku 1945 jako autokefální pravoslavná církev<sup>39</sup> se třemi eparchiáty: pražským

<sup>35</sup> Pavlíkův (Gorazdův) pravoslavný směr v Církvi československé (husitské) po rozkolu v letech 1922–24 vytvořil českou (československou) pravoslavnou církev, plně institucionalizovanou v letech 1926–29. Nebyl však jediným a už vůbec ne prvním pravoslavným proudem v českých zemích. I když pomineme ruské pravoslavné, kteří se začali organizovat již v 19. století a které v meziválečném období doplnili „bílí“ emigranti se Sovětského Ruska / Sovětského svazu, od roku 1903 existoval spolek Pravoslavná beseda, sdružující české zájemce o tuto zbožnost, v roce 1920 transformovaný do Československé obce pravoslavné. Tato skupina, vedená archimandritou Sawatijem (Antonín Vrabec, 1880–1959), byla v konkurenčním vztahu k – státem podporované – skupině Pavlíkově, udržela se však přinejmenším do druhé světové války. K dějinám české pravoslavné církve viz Aleš 1993; Marek – Bureha 2008; Nešpor – Vojtíšek 2015: 491–529; k církevnímu rozkolu v Církvi československé (husitské) a osobnosti biskupa Gorazda Šuvarský 1979; Marek 2005, 2019.

<sup>36</sup> Matěj Pavlík (1879–1942), po vysvěcení Gorazd, přijal pravoslavné biskupské svěcení v roce 1921 ještě jako reprezentant Církve československé (husitské), v té době usilující o součinnost, ne-li dokonce spojení se srbskou pravoslavnou církví.

<sup>37</sup> Tvrzení o živoření a hmotné tísní pravoslavné církve v českých zemích je poněkud nadnesené, v roce 1940 měla 13 obcí a vybudovala si nebo získala 21 chrámů (ve třech případech šlo o chrámy postavené ještě před první světovou válkou ruskými pravoslavnými); Nešpor – Vojtíšek 2015: 491–529.

<sup>38</sup> Důvodem byla účast členů církve (nikoli samotného biskupa, který byl v tomto smyslu skutečně nevinnou obětí) na ukrývání atentátníků; ti byli nakonec donuceni k sebevraždě v obleženém pravoslavném chrámu sv. Cyrila a Metoděje (původně sv. Karla Boromejského) v Resslově ulici.

<sup>39</sup> Obnovená církev nejprve jurisdikčně přešla ze srbského na moskevský patriarchát (1946) a následně byla prohlášena autonomním exarchátem. Patriarcha moskevský a celé Rusí jí udělil autokefalitu (úplnou organizační samostatnost) teprve v roce 1951, tuto autokefalitu ovšem ostatní

(metropolitové pražští a celého Československa Jelevferij, Jan a nyní Dorotej), prešovským (nyní Mikuláš) a michalovským (Cyril). Církev má těžiště práce na východním Slovensku, kde má též v Prešově teologickou fakultu (nyní jen málo obsazenou posluchači). Sbory v Čechách (Liberec, Frýdlant, Teplice a j.) jsou horlivěji navštěvovány hlavně bývalými Rusi, přesto církev vykazuje – roku 1950 – téměř 400 000 členů. Vydává v Praze měsíčník Hlas pravoslaví.

Jádrem náboženského života je členitá bohoslužba, v níž se podle pravoslavné tradice uplatňuje uctívání Těla Páně i Písma svatého, starý zpěv a církevně slovanský jazyk

### **9. Kostel sv. Cyrila a Metoděje, Nové Město, Resslova 9**

2. 10. 66 přítomno asi 30 lidí, jméno kněze neznáme

Ještě s čerstvými dojmy z pravoslavné bohoslužby v bulharské Varně, kde jsme byli na dovolené, jsme spěchali navštívit tento kostel.

Je to zde poměrně malá, ale vysoká místnost s jedním lustrem, který visí ze stropu, plného fresek. Kolem dokola jsou obrazy svatých, sv. Václav dokonce několikrát, a to i ve zbrani, s kopím, štítem a dýkou.<sup>40</sup> A také stojany a obrazy. Podlaha je kamenná, pokrytá kokosovými koberci. V popředí dvojitý stupínek a dřevěnou stěnou s trojími dveřmi oddělený svatostánek. Stejně, jako ve Varně, dvoje dveře jsou neviditelné a střed je otevřený. A už podruhé vidíme sedmiramenné svícny a několik velkých svícňů s pomocnými držáky na obětní svíčky věřících. Židle pro věřící jsou postaveny do dvou proudů, stejně se ale po většinu obřadu stojí.

Kněz je ve středních letech, trochu přísného vzhledu. Kněz a jen jeden ministrant, tento v černých civilních šatech, onen v červeném ornátu. Sled jednotlivých úkonů obřadu je pravděpodobně stejný jako ve Varně, ovšem s takovým rozdílem, jaký je mezi katolickou mší v Praze a tou, jež jsme prožili v České Lípě.

Knězi zde odpovídal sbor asi šesti lidí, zdá se, že s jedním ženským hlasem. Když se snažili, zpívali poměrně čistě, avšak také jejich dirigent, jehož jediného

---

pravoslavné církve dlouho neuznávaly – ekumenický patriarcha cařihradský ji uznal teprve v roce 1998. Nebylo se ostatně čemu divit, československá pravoslavná církev byla v období vlády komunistického režimu výrazně závislá na církvi ruské i na dění v Sovětském svazu jako takovém, jejími arcibiskupy byli až do roku 1999 Rusové příшеjší ze Sovětského svazu.

<sup>40</sup> Chrám sv. Cyrila a Metoděje je původně římskokatolický kostel sv. Karla Boromejského, barokní chrám s emeritním domem z 18. století. Po sekularizaci během josefinských reforem sloužil jako skladiště a uvažovalo se i o jeho zboření. Nakonec byl v roce 1935 propůjčen pravoslavné církvi.



bylo možná na kůru zahlédnout, jim každou chvíli hlasem udával výšku nástupů. A to dost hlasitě, bez ohledu na to, co se dělo ve svatyni. Stejně jako ve Varně, zazpívali hymnus, jejíž začátek, nebo snad celý, je bývalou carskou hymnou – Bože cara chraň. Tato melodie je velmi mohutná.

Lidé v této církvi umí bohoslužbu prožít, při tom se jí vlastně neúčastní. Náhodný příchozí, jenž nezná smysl jednotlivých úkonů a navíc skoro nerozumí církevní slovanštině, má z obřadu málo. Pravoslavná bohoslužba působí na cit a vyžaduje od věřících, aby se plně poddali přítomnosti Krista.

Evangelium sv. Lukáše četl kněz česky, trochu pozdviženým hlasem. Následovala kratinká, trochu zhurta pronesená promluva. O svátku zjevení Bohorodičky, o tom, jak se zjevila dvěma svatým kdesi v Cařihradě. O přímlovách Panny Marie – říkají jí „naše máti“. Také se zmínil o t. zv. „pokryvu“. Nejspíš je takto nazývána oblast zájmu nebo záštity Panny Marie. Při tom stál kněz na dvojitém stupínku, kam mu jeho pomocník přinesl kazatelnu. Zvláštní zde mají přijímání. Uprostřed bohoslužeb přijímala jen jedna sestra jménem Božena. Teprve na konci přijímali ostatní, kteří chtěli, a to tak, že pomocník kněze držel ták s rozkrájeným chlebem a každý věřící napřed políbil kříž, který podával kněz, a potom si vzal kousek chleba a odcházel. Kněz mezi tím oznamoval příští bohoslužby. Nebylo to vlastní přijímání, jen jakési společenství.<sup>41</sup>

Když jsme tam dnes tak stáli, napadla mi divná myšlenka. Svět, ve kterém žijeme, byl stvořen tak rozmanitě. Těch druhů zvíře, hornin, vod, rostlin, už jenom takový strom, jehož dva listy nejsou stejné, ba ani žilka jednoho listu; a každý člověk jak se liší jeden od druhého a jak se každý snaží žít rozmanitě, jen žádnou jednotvárnost, pro niž ostatně nikde na světě není příkladu. Jen bohoslužby nabízí lidé Bohu stejně pro všechny neděle. Vyvinuli je tak, přesně, určili podle své církve, vymezili v čase, který málem sledují hodinkami. Tradice je i v této oblasti tak silným poutem dneška, že i nepatrná změna obřadu kterékoliv církve, je převratná věc pro koncil, synod či schůzi.<sup>42</sup> Je to tak dobré? A člověk se do toho má vejít. Každou neděli. A má to stačit.

<sup>41</sup> Opravdu se nejedná o přijímání, nýbrž o podávání požehnaného chleba. Pravoslavné přijímání probíhá tak, že věřící smočí chléb ve víně, případně jim jej celebrant podává na lžičce.

<sup>42</sup> V případě pravoslavné církve žádná taková obměna není možná, církev je „pravoslavná“ – tedy správně slavící. Její liturgie (bohoslužba) je chápána jako účast na božské liturgii andělů v nebi.

### 10. *Kostel sv. Klementa, Staré Město, Karlova 1*

25. 5. 67 přítomno asi 25 lidí – jméno kněze neznáme

Asi právě těch 25 lidí se poměrně aktivně, t. j. hlavně zpěvem, účastnilo bohoslužeb. Kromě nich zde byli turisté a čumilové. A my, Žalmista – snad žalmista –, starší člověk, vedl zvukným hlasem zpěv. Přesto, že jsou v kostele varhany, nebylo jich použito. Vše se zpívalo a četlo církevní slovanštinou, což nám bylo naprosto nedostupné k rozumění. Staří Čechové museli být hodně trpěliví, když Cyril a Metoděj... Jinak způsob bohoslužeb asi tak stejný, jako v Resslově ul. Vlastní obřad, opět bez účasti lidu, se konal v odděleném kněžišti, kde jen dveřmi bylo možno něco málo spatřit. Kázání nebylo.

Ráda bych se při této příležitosti zmínila o „Vzkříšení“ L. N. Tolstého, kde se lze trochu blíže seznámit s pravoslavným obřadem, a kde jsou také, podle mého soudu velice oprávněně, kritické připomínky. Ve vydání z r. 67 nakladatelstvím Odeon je to 39. a 40. kap. Je to román z r. 1899, ale doba, v níž Tolstoj přemýšlel, není na závadu aktuálnosti.

### **Církev metodistická evangelická<sup>43</sup>**

Světový metodism vstoupil do naší vlasti roku 1920, kdy americká Metodistická církev jižní vyslala svou misií do nově vytvořeného státu, aby tak „splátila dluh, jímž jest obrodné metodistické hnutí zavázáno české Jednotě Bratrské“.<sup>44</sup> Soustavná evangelisace, jejímž smyslem je „hledati hříšníky a ukazovati jim na Ježíše, jako jejich osobního spasitele“, která byla zpočátku prováděná ve stanech, později ve sborech a kazatelských stanicích, podporovaných a vedených z Ameriky znamenala, že v roce 1930 měla církev 9.919 členů, 33 sborů a 23 kazatelů, prošlých buď Metodistickým biblickým kurzem, nebo studovaných v cizině (na př. všichni krajští starší: J. Dobeš, J. P. Barták, V. Vančura, D. P. Melson). Církev byla však stále pouhou misií a také biskupové byli Američané (biskup a superintendent W. B. Beauchamp, později U. V. W. Darlington), což se neblaze projevilo v hospodářské krizi roku 1930 a zvláště za světové války. Po válce, kdy měla u nás 17 farností a 15 kazatelských stanic, organisovala se částečně na základu domácím (superintendenty byli J. P. Barták

---

<sup>43</sup> Správně Evangelická církev metodistická.

<sup>44</sup> Podrobněji Schneberger 2003; Procházková 2000; Nešpor – Vojtíšek 2015: 331–356.

a V. Vančura, biskupem P. N. Garber) a až do roku 1949, kdy správa i této církve byla převzata státem, byla velice aktivní.

Dnes má církev u nás asi 8 tisíc členů v 16 sborech: Bratislava (kazatel Polák), Budějovice (V. Huňatý), Jihlava (V. Žák), Karlovy Vary (A. Jersák), Liberec (Schnoeberger), Litoměřice (Zajíc), Nový Přerov (Hájek), Ostrava (Jelínek), Slaný (Šmíd), Třeboň (Svidenský), Týn nad Vltavou (Příhonský), Velvary (Staniek) a tři sbory v Praze, dále sbor v Jenkovicích, který není obsazen kazatelem. Správu církve provádí konference zástupců sborů, volící radu, v jejímž čele je superintendent (nyní Václav Huňatý), jež sídlí v církevním domě v Ječné ul. 19. Biskupem „ženevské oblasti“ je od roku 1966 Švýcar F. Schäfer. Církev vydávala od roku 1923 do 1952 měsíčník Křesťanský buditel, jehož šéfredaktoři byli postupně J. Dobeš, J. P. Barták, J. M. Erlebach a L. Schneider.<sup>45</sup>

Methodismus nevznikl programovým odtržením, bylo to původně obrodné hnutí, jež proti osvícenskému racionalismu v oficiální anglikánské církvi zdůraznilo osobní význam biblické zvěsti pro věřícího. Když roku 1791 organisátor této obrodné akce John Wesley zemřel, vznikla z „Wesleyových volných sdružení mužů a žen hledajících spasení a sjednocujících se ke společným modlitbám“, jichž bylo jen v Anglii asi 72 tisíc, církev metodistů, rozdělená původně do několika směrů. Do Ameriky přišli metodističtí kazatelé roku 1760 a pod organizací F. Asburyho měli roku 1816 již 215 tis. členů a stali se hlavní evangelickou americkou církví vedle baptistů. Methodismus nechce lpět na vyhraněné teologii, chce své příslušníky „poučovat o metodě pravého křesťanského života“. Myšlení J. Wesleye vychází z protestantského důrazu na ospravedlnění, kterého však člověk dosáhne aktivním křesťanským životem po obrácení k Bohu. Obrácení je důsledkem zkušenosti Božího působení v člověku, která však nemůže být vykládána libovolně, ale ve shodě s Písmem. Svátosti chápe skutečně, podle tradice anglikánské církve, nikoliv jen symbolicky.

Ve světě má methodismus dvě větve: americkou, episkopálního zřízení (přes 11 milionů členů) a anglickou konferenční (asi 1 ½ milionů členů). Misijně je činný na celém světě, dnes zvláště v Jižní Americe a Jihovýchodní Asii.

---

<sup>45</sup> Po vynuceném zániku časopisu církev v letech 1958–62 vydávala interní cyklostylovaný časopis Metodista, ani ten však nedokázala udržet. Jako interní Oběžník byl obnoven v letech 1970–73, jako časopis teprve v roce 1984 s titulem Slovo a život.

### 11. Sbor na Novém Městě, Ječná 19

3. 4. 66 přítomno asi 35 lidí – kázal G[ustav] Maláč, zástup zdejšího kazatele V[iléma] Schneebergera<sup>46</sup>

Sbor v Ječné ulici je ústředním sborem metodistické církve. Tady dnes bydlí superintendent Huňatý, zde se konají výroční konference, sem přijel někdejší biskup této církve dr. P. N. Garber, ale to už je dávno. Pamatuji se na shromáždění, jichž jsem se i já zúčastnila, vím, jak mnoho sem chodilo lidí, jak na varhany hrával bratr Nemanský a kdy superintendentem byl dr. J. P. Barták a kdy zde kázával bratr V. Vančura a br. Schneider. A tak se mi teď zdá, že vrchol působení metodistů v Československu byl právě v této době, v letech po druhé světové válce a skoro si myslím, že to je i pravda.

Vešli jsme do malé, temné místnosti.<sup>47</sup> Tuším, že byla závěsem oddělena od zbývající větší části. Pár židlí, seřazených v lavice, téměř vyplnilo celý prostor. Židle také lemují jednu podélnou stěnu a právě na nich sedí tři mládenci, distancující se tak od těch několika dospělých, kteří zaujali místa uprostřed. V kamnech se ještě topilo. Vpředu u zdi, vlevo, stálo harmonium a u něj mladý, obrýlený muž přísného zevnějšku a trochu nervosní. Ani jednu ze zvolených písní jsem neznala. A k velké škodě jsem tento zápis psala až za týden a zapomněla do té doby všechno, co bylo nutné sem napsat. Zůstal nám z kázání a osobního projevu bratr Maláče jen velice přesný dojem. Jeho postoj byl naprosto jasný, moderní a konkrétní vůči živému Kristu. Způsobil, že jsme všichni, mohu-li mluvit za ostatní přítomné, velmi jasně cítili Boží přítomnost.

Po kázání jsme byli pozváni sestrou Borovičkovou na sobotní prý vysokoškolské disputace, konané v 17 hodin. Jak jsme však v sobotu zjistili, sešlo se pět dětí a my dva. Po půl hodině marného čekání před zavřenými dveřmi jsme šli všichni domů.

---

<sup>46</sup> O kazatelích metodistické církve viz Schneeberger 2007.

<sup>47</sup> Velká modlitebna, vybudovaná v roce 1926 a ústící průčelím do Malé Štěpánské ulice, přestala být v období komunistického režimu v souvislosti s úbytkem členů sboru využívána, konaly se zde jenom celocírkevní výroční konference a podobné akce. Ochozy druhého patra modlitebny byly přestavěny na kanceláře. Jako standardní modlitebna začal být užíván menší sál v přízemí sborového domu.

## 12. Sbor ve Strašnicích, Vilová 26

9. 1. 66 přítomno asi 15 lidí – za zdejšího kazatele Erlebacha kázal jeden starší bratr

Tento sbor je i moderní tramvají hodně vzdálen středu města. Mrzlo, jen praštelo toho dne.

Vstoupili jsme do vilce podobné Betlémské kaple. V předsínce je výstavka pohledů, které poslali kazatelé i jiní lidé kazateli Erlebachovi. Mezi jinými jsme tak našli lístek od Vl. Machaly, to je jeden bratr z ostravského sboru, znám ho z dřívějšíka a je velice zvláštní člověk: nikdy ho nikdo neviděl smutného.

V kapli dole je velká pěkná místnost, zřejmě se užívá jen v létě. Trochu točité schody vedou do patra na kůr, který je celý zasklený a je vytápěný a odtud je výhled do místnosti dolů. Na harmoniu hrál starší šilhavý bratr poněkud neobratně, což bylo úplně jedno, protože písně byly tentokrát tím nejpěknějším ze všeho. Krásné, melodické, metodistické známé písně.

Kazatel Erlebach jel kázat do Jablonce, tak oznámil bratr, který ho dnes zastupoval. Avšak vše nasvědčovalo tomu, že připravil ne jen kázání, ale i modlitby, než odjel, aby zastupující mohl připravené jen přečíst, což se také stalo. Kázání jednalo o lidských vztazích a o uvážlivosti slov. Budilo dojem roztržiténosti. Ani prostředí zde nebylo moc příkladné. Asi dva lidé přišli velmi pozdě. Ženy se bavily během zpěvu i při kázání a projevíly tak svoje hrubozrnnější založení. Snad sem chodí víc lidí, když je tepleji a když káže kazatel Erlebach, takto jsem však neuměla potlačit svůj stud před Jendou a zároveň bezmoc nad tím, že mi asi neuvěří to, co já vím o metodistech, že tato církev je opravdu jednou z vhodných forem křesťanství pro dnešek, právě svou programovou aktivitou.

17. 9. 67 9 hod. přítomno asi 22 lidí – kázal kazatel [Karel] Bartoš

Byli jsme překvapeni mládím kazatele: je mu snad třicet let. Vypadá jako Jozef Zíma,<sup>48</sup> alespoň z dálky; až se to roznese, jsme zvědaví na ty houfy žen a dívek, které se sem na bohoslužby pohnou. Zatím je v lavicích ještě dost prázdného místa, které bratra kazatele silně mrzí, asi třikrát se o těch místech zmiňoval. Byli jsme dnes totiž dole ve velkém sále, v pěkné, typické modlitebně.

<sup>48</sup> Josef Zíma (\* 1947) je český herec a zpěvák, v šedesátých letech orientovaný na střední proud pop music, později spíše na dechovku.

Kázání bylo na Luk 19, 1–10 a tlumočilo prý myšlenky ze závěrečného kázání na metodistickém kurzu, který právě skončil ve východním Německu. Bylo dlouhé, precísní a ani na chvíli neopustilo linii textu. Kristus prochází i naším městem, i tato Jeho cesta kolem nás je možná poslední příležitostí pro nás. Nejdůležitější je naše touha Jej spatřit a přijmout a tak jako malý Zacheus byl touto touhou velkým před Jeho očima, i naši touhu naplní. Kristus se nám dá poznat a zůstane s námi ne jen jeden den, ale navždy.

### **13. Sbor ve Vršovicích, 28. pluku 15**

22. 5. 66 přítomno asi 30 lidí – kázal kazatel [Josef] Kocourek

Tohle je můj mateřský sbor. Od svých 15 ti let jsem sem chodívala s maminkou. Plných 10 let. V těch letech tam kázal bratr kazatel Matěna. Zemřel už. Byl velice citlivý a skutečně hluboce věřící. Bylo nás mnoho mladých lidí. Co všechno jsme [se] napodnikali! Mnozí z nás hráli na kytary, samozřejmě včetně našeho kazatele. V neděli odpoledne jsme chodívali do nemocnice v Krči, dnes Thomayerovy a tam v pavilonech, kde byli umístěni nemocní a staří lidé jsme sloužili slovem i zpěvem. Jak se na nás těšili! A jak jsme tam mnohdy my mladí neradi šli. Dnes vím, že právě takto a jen tak by měl být křesťan na svém místě. Nebo jsme chodili večer do kaváren a barů kolportovat Křesťanský buditel, to byl časopis metodistické církve. V kavárně Valdek byli velice ochotní. Konferenciér nás ohlásil jako malou změnu programu a jmenoval dvě skladby, které orchestr s houslistou zahrají, než nabídneme časopisy. A z kavárny Mánes nás tehdy slušně vyhnali. Mnoho jsme toho tehdy podnikali, snad proto od té doby ve mně zbyla touha po aktivním křesťanství.

Dnes jsem se sem šla podívat tedy trochu se strachem a s obavami, budou-li tam někteří lidé přítomni, které jsem znala. A budou-li a poznají-li mě, co řeknou mé návštěvě? Mému návratu? Vždyť vědí, že jsem sem přestala docházet, že jsem zvlázněla, ale nevědí, s jak bolestným vědomím toho všeho sem dnes přicházím. Nevědí, jak hluboce lituji té mezery, nevědí, že jsem dnes věřící, ne pro svou výchovu, ne ze zvyku, ale z vlastní vůle, protože jsem mnohého zkusila a mnoho poblouznění zažila a tuto cestu, cestu za Ježíšem jsem zvolila jako jedinou.

Sestra Našincová mě poznala ihned. Sedli jsme si s Jendou dozadu. Místnost je nezměněná, jen nově vymalovaná a na bočních stěnách jsou přidělané zářivky. Je to velký sál, světlý, vpředu křídlo, vzadu varhany. Prostá kazatelna a výzdobou jen květiny. Chodívalo sem mnoho lidí, dnes jich je jen hrstka

a docela se v lavicích ztrácejí. Ze starých známých je zde bratr Zázvorka, manželé Našincovi, sestra Koubková, šedivá sestra, nikdy jsem nevěděla, jak se jmenuje, – maminka Blanky, sestra Matěnová (manželka kazatele Matěny) a její dcerka Bohunka – jediný mladý člověk. Na varhany hrál jako kdysi, jako vždycky Bohouš Sláma.

Četl se Žalm 103 a to střídavě, vždy jeden verš kazatel Kocourek a další verš sborově věřící. Kázání trvalo asi 30 minut a byl to výklad o lásce, kterou máme milovat Boha. Bylo ale tak uspávající, že jsem už během něj povolila pozorností a zapadla do vzpomínek. Kazatel Matěna se při bohoslužbách modlil vkleče. Mnohokrát se stalo, že vstal a chvíli nebyl schopen něco říct, protože plakal. Jen málokdy se stalo, že by býval nezpíval pěvecký sbor, jehož chloubou byla neškolená sopranistka Miluška, dcera manželů Našincových. Dnes zpívá ve sboru v Jihlavě, kde káže její manžel Vl. Žák. A dětí, kolik sem chodilo dětí!

Závěrečná píseň je dozpívána. Kdy zanikne i tento sbor? Ať už to aspoň dlouho netrvá.<sup>49</sup>

## Jednota českobratrská<sup>50</sup>

Svobodná církev reformovaná (název až do r. 1919) byla postavena na misi americké kongregační církve z roku 1873 a vznikla z touhy po duchovním probuzení ev[angelické] reformované církve, zvláště v okruhu východočeského kazatele Balcara a faráře Šuberta. 3. 6. 1880 byl založen první sbor, jenž odmítal státní uznání<sup>51</sup> a byl ve svém zřízení kongregační. Tato radikálně reformovaná církev je u nás největším nositelem tradice českého bratrství v jeho [!] posledním, kalvinisticky ovlivněném období, s charakteristickým důrazem na niternou opravdovost víry. Církev udržuje aktivní styky s mezinárodním Kongregačním svazem a se „svobodným křesťanstvím“, zvláště severským.

Jednota Českobratrská má asi 10 000 členů, z toho přes 6 000 řádných, ostatní jsou členové přípravní a kromě nich jistý počet čekatelů. Církev přijímá za své členy ty, „kdo se dobrovolně přihlásili a vyznali, že se celým srdcem obrátili

<sup>49</sup> Sbor již neexistuje, v roce 2005 byl zrušen a včleněn do sboru Praha – Strašnice. V modlitebně církevního domu, adaptovaného v roce 1921, se dnes schází anglickojazyčný metodistický sbor.

<sup>50</sup> V roce 1967 církev přijala nový název Církev bratrská. Podrobněji k ní Zelinka 1950; Sto let 1981; 120 let 2000; Nešpor – Vojtíšek 2015: 209–247.

<sup>51</sup> Nechuť k jakémukoli podřízení se „světu“ byla spolu s důrazem na sborovou morálku základní charakteristikou svobodně reformované církve, zatímco na teologické rovině se od reformované církve lišila jen málo; teprve později k tomu přibýly další evangelikální prvky.

k Ježíši Kristu jako svému osobnímu spasiteli a Pánu a dosvědčují to svým životem.“ Z celkového počtu 29 sborů je 21 v Čechách: (K. Vary – kazatel K. Sita, který letos přešel na Smíchov; Litomyšl – Jar. Kučera; Ústí n. L. – M. Cvrček; Plzeň – Kočnar; Česká Skalice – L. Rejchrt; Veselí n. L.; Beroun; Teplice; Husinec; Náchod atd.) 6 sborů na Moravě: (Brno – J. Urban; Olomouc – J. Medek; Letovice; Vsetín; Mor. Ostrava; Těšín) a na Slovensku v Bratislavě, Levicích a Prešově. Ve sborech slouží kromě duchovních často laičtí kazatelé. Růst členů možno posoudit stručně z těchto údajů: rok 1910 – 2.065, rok 1920 – 5.099, rok 1930 – 6.557 (vlastní evidence). Roku 1930 měla 33 sborů, z toho jeden ve Vídni a jeden v Zelowě v Polsku, 146 kazatelských stanic a do r. 1950 byla zcela finančně nezávislá, měla biblickou společnost (Česká biblická práce), knihkupectví a knihtiskárnu.

Církev vlastní dům v Soukenické ulici, kde sídlí rada církve, jako výkonný orgán konference, pod předsedou Boh. Benešem a tajemníkem J. Michalem. Konference je nejvyšším orgánem církve a je tvořena kazateli a volenými zástupci sborů. Sbory jsou samostatné jednotky. Na konferenci v Brně 13. 5. 67 zástupci církve rozhodli o změně názvu na církev Bratrská, který vejde v platnost po patřičném úředním schválení.

#### **14. Sbor na Novém Městě, Soukenická ul. č. 15**

16. 1. 66 přítomno asi 350 lidí – kázal kazatel Josef Michal

Byla to divná neděle a nepřál bych nikomu být tak u kraje beznaděje, jako jsem byl já, a naopak bych chtěl, aby všichni zde přítomní a všichni, kteří toto budou část, byli tak svatí jako ona v ten den a potom už stále. Snažili jsme se jít někam, a to spíš podvědomě, kde by mohlo být dobré kázání.

Začátek byl skutečně imponující, nával lidí jako do bio[grafu]. Velký sál, lavice třemi řadami; galerie, na ní varhany, dole piano. Před sálem dokonce šatna. Zahájili písní a zpěv z tolika hrdel byl srdečný a silný, písně byly z velké části shodné s písněmi metodistickými. S počátku stáli lidé ještě u dveří a vzadu; po původní písní měl kazatel promluvu k dětem, které seděli v prvních dvou lavicích, ty potom odcházeli – bylo jich asi 50 – na svou pobožnost někam zvlášť a na jejich místo si sedli ti ode dveří. To bylo zvláštní. Kázání nebylo vcelku moc valné, jeho obsah určil nepřiliš charakteristický text z epištoly sv. Pavla ke Korintským. Dost lidí spalo. Snad čekali a těšili se, až si zazpívají a snad je nutí už to množství, aby se sem vraceli. Kázání bylo dlouhé. Jestli si oba pamatujeme tak málo, pak to není jen vinou kazatele. Dnes Zorka zápasila s nepřítelem těla i ducha (s tím, jenž člověka svádí k proklínání svého údělu) a kázání nás



v našich věcech mnoho neuklidnilo. Na otázky, jimiž nás život zaskočil, jsme si v příštích dnech odpověděli sami:

Ona: Jak je možné, že si Pán přál k mému ponížení přidat ještě takové utrpení? – Já: Co je člověk, že je tak bezmocný v té jediné věci, po níž touží – pomoci někomu, koho má rád?

### **15. Sbor na Smíchově, Vrázova 4**

26. 9. 65 přítomno asi 10 lidí – kázal kazatel Lad. Mikulecký

Opět mohutným dojmem na nás zapůsobilo množství lidí, kteří se scházejí v tomto nenápadném činžáku.<sup>52</sup> Velká, dvoukřídlá místnost. Na varhany hrál bratr středních let.

Kazatel je již starší, šedivý pán a má šedivé fousy. Kázal rutinovaně, pokud se tak dá říct, byla-li námětem kázání láska, ale nedá se nic dělat – kázal rutinovaně. Myslíme si, cožpak je možné nebyť láskou stržen, mluvit o ní z nadhledu, chtít ji nejdřív vyložit rozumem? Přesto některé myšlenky byly zajímavé a kdesi uprostřed mě napadlo a udivilo, že Kristus měl dva otce.

Starší sestry pokyvovaly souhlasně hlavami, samozřejmě, všichni přítomní asi včetně kazatele, se domnívali, že lásku, o níž je řeč, mají, tak jen se radujme, hezky se to poslouchá. Spokojený sbor. Má to jednu výhodu pro nás, nikdo si nás příliš nevšímal.

### **16. Sbor na Vinohradech, Římská 43**

27. 3. 66 přítomno asi 170 lidí – kázal kazatel Alex. Havránek

Pan Pařízek je jedním z těch mála věřících v našem podniku a toto je jeho rodný sbor. V prvním patře se vejde do velké místnosti, před níž je šatna. Modlitebna je podepřena čtyřmi sloupy, kvůli nimž je kazatelna posunuta do strany, až k oknu. Z druhé strany stojí velké černé křídlo, na něm bílá víza s několika červenými karafiáty. Zdi jsou holé, jen dva karafiáty a nápis zdobí celý sál. Úplně vzadu harmonium, hráč je až příliš zručný, svými akordy už předchází příští frázi písně. Mají zde jednu vymoženost, kterou jsme viděli již jen na Žižkově: sluchátka se zesilovači pro nedoslýchavé. Přesto jedna paní usnula i se sluchátky. – Všechna

<sup>52</sup> Modlitebna je umístěna v prvním patře sborového domu včleněného do blokové uliční zástavby a poskytujícího rovněž nájemní bydlení. Obdobným případem byly výše uvedené modlitebny Jednoty bratrské nebo Církve československé husitské (zde v souvislosti s Křesťanským sborem), nebo níže uvedená modlitebna Církve bratrské v Římské ulici.

místa obsazena, mnoho mladých lidí, hlavně mladých mužů, dokonce dva vojáci, z nichž jeden si kázání psal.

Před kázáním zpíval šestnáctičlenný sbor (včetně p. Pařízka), na podiu jakousi hudebně nevynalézavou píseň. Kázání na text ap[osto]la Pavla (asi k Židům) bylo předneseno bez valné osobní přesvědčenosti, vlažně a zdlouhavě. Hlavní myšlenka byla řečena hned na začátku: Modlí-li se člověk, tedy volá-li k Bohu, nutně musí věřit, že Bůh existuje. Pak následovalo mnohomluvné řešení otázky víry. Kazatel Havránek získal teď někdy titul ThDr., píše také často do Kostnických jisker a připadá nám, ostatně jako většina kazatelů této církve, na českou evangelickou tradici dost akademický.

### **17. Sbor na Žižkově, Koněvova 24**

28. 11. 65 přítomno asi 300 lidí – kázal kazatel Lud. Rejchrt

Zdá se, že toto je největší evangelický sbor. Místnost je lomená a tam, v levém křídle, seděli sami starší lidé a i lidé nedoslýchaví, protože tam byla zabudována sluchátka. Kazatel mluvil do mikrofону a reproduktory byly rozmístěny po stranách sálu. Sál je vytápěný, v předsíni je šatna. Přítomno ke stovce mladých lidí.

Text ke kázání: Epištola k Římanům 13, 11–14. Kazatel vyzýval, abychom se probudili ze sna, neboť přijde Pán. Ovšem kázal tak, že jsme málem usnuli. Nuňdavsky, nevýrazně, spíš jen ilustroval text, vysvětloval a rozváděl, ale nic nepřidal ze svého ohně, protože žádný neměl. Nevíme, jestli sám čeká příchod Kristův, nebo jestli jen káže na text. Přitom měl pěkný hlas. Seděli jsme přímo pod reproduktorem a v tichu, neboť všichni byli velmi pozorní, člověk zachytil i jeho melodický výdech za každou větou. Na harmoniu hrál muž středních let. Velkým překvapením byla sborová píseň před kázáním, asi 20 mužů a žen zpívalo spirituál, který se zpíval také u metodistů:

Pane, vždy chci lásku míti (: v srdci svém :) (: V srdci svém :)

Pane, upřímný chci býti...

Pane, chci Tě milovati...

Píseň pěkně, jemně zazpívána. To bylo nejhezčí. Nechápu, co zde drží takové spousty lidí. Dříve zde kázal kazatel Beneš a lidé ho chválili, stejně tak jako současného kazatele Kubového. Čeho jsem si všimla – a co je jistě dobré –, že v tomto sboru byly přítomny rodiny jako celky, rodiče s dětmi apod. Rádi bychom věřili, že toto je církev vedoucí své členy k prohloubení vzájemných

vztahů, ke společenství, k bratrství, a že sborová shromáždění nejsou jediným výrazem jejich náboženského života. Že nespolehnají na teologii a také nejsou nedůtkliví a nesnášenliví, že jsou tedy více „českobratrství“ než „svobodní reformovaní“. Nevím jak v praxi, ale podle tradice to, co bratrské hnutí přináší důležitého, je společenství věřících, proniknuté duchem křesťanských skutků. Bohužel dnes společenství uzavřené, respektive uzavírající se. Příliš zahleděné do minulosti. Bojící se probuzení, bojící se otevřít dveře a vyjít ven, bojící se hromů, blesků a náporu. Malověrní učedníci. Jsou i u nás církve, které bez tak velkých vnitřních kvalit dělají tu práci za ně (adventisté, Svědci Jehovovi). Dnes již jen od jednotlivých prostých členů církve člověk cítí nevědomou připomínku velikosti opravdově žitého českého bratrství. Kdo žil trochu v jejich blízkosti, třeba i v ubohých čtvrtkách zpívánkách při shromáždění v Teplicích, nebo kdo blíže poznal některého věřícího bratr, nemůže před nimi cítit než pokoru a musí mít úctu a sympatii, o niž by ostatně nikdo neměl být ochuzen.

[Další části edice budou obsahovat popis (bohoslužeb) Českobratrské církve evangelické, Církve československé (husitské) a Církve římskokatolické].

### Literatura<sup>53</sup>

- 120 let. 2000. *120 let ve službě evangelia. 120 let pražského sboru – 120 let Církve bratrské*. Praha: Sbor Církve bratrské.
- Alberigo, Giuseppe. 2008. *Stručné dějiny II. vatikánského koncilu*. Brno: Barrister & Principal.
- Aleš, Pavel. 1993. *Pravoslavná církev u nás. Přehled dějinné cesty*. Brno: Světlo světa.
- Andrýsek, Jaromír (ed.). 2009. *Sto let Bratrského hnutí v Českých zemích (1909–2009)*. Český Těšín: Infiniti-art.
- Balík, Stanislav – Fasora, Lukáš – Hanuš, Jiří – Vlha, Marek. 2015. *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938*. Praha: Argo.
- Drejdar, Jiří. 2008. *Počátky a vývoj Církve adventistů sedmého dne v Čechách*. Praha: Luxpress.
- Dressel, Gert. 1996. *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Wien – Köln – Wiemar: Böhlau.
- van Dülmen, Richard. 2002. *Historická antropologie. Vývoj – problémy – úkoly*. Praha: Dokořán.
- Dvořák, Vladimír – Pospíšil, Vlastimil (eds.). 1989. *100 let života víry. Jubilejní sborník Bratrské jednoty baptistů v ČSSR*. Praha: ÚCN (Bratrská jednota baptistů).
- Fiala, Petr – Hanuš, Jiří. 2001. *Koncil a česká společnost. Historické, politické a teologické aspekty přijímání II. vatikánského koncilu v Čechách a na Moravě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Haluka, Pavol. 2014. *Slovenský evanjelický a. v. cirkevný zbor v Prahe. História zboru a súčasnosť*. Praha: Slovenský ev. a. v. cirkevný zbor.
- Hamplová, Dana. 2001. „Institucionalizované a neinstitucionalizované náboženství v českém poválečném vývoji.“ *Soudobé dějiny* 8, 2001, 2–3: 294–311.
- Hanuš, Jiří. 2005. *Tradice českého katolicismu ve 20. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Just, Jiří – Nešpor, Zdeněk R. – Matějka, Ondřej a kol. 2009. *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*. Praha: Lutherova společnost.
- Koubek, Jiří. 1999. „Spor českých unitářů rozhodnut.“ *Dingir* 3, 1999, 2: 8–9.
- Landa, Ivan – Mervart, Jan a kol. 2017. *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu*. Praha: Filosofia.
- Lukášek, Josef. 1937. *Česká evangelická církev v době revoluční r. 1848*. Praha: Českobratrské družstvo.
- Marek, Pavel. 2005. *Církevní krize na počátku první Československé republiky 1917–1924*. Brno: L. Marek.

---

<sup>53</sup> Soupis literatury je přirozeně dílem editora, v původním textu není obsažena.

- Marek, Pavel. 2019. *Biskup Gorazd (Pavlík). Životní příběh hledání ideální církve pro 20. století*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Marek, Pavel – Bureha, Volodymyr. 2008. *Pravoslavní v Československu v letech 1918–1953*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Martinek, Bronislav. 2000. *Náboženská společnost a stát. Historie svědků Jehovových v Československu*. Praha: Dingir.
- Miltner, Vladimír. 1997. *Malá encyklopedie buddhismu*. Praha: Práce.
- Neduha, Jaroslav J. 2016. *Životaběh*. Praha: Galén.
- Nešpor, Zdeněk R. 2008. *Ne/náboženské naděje intelektuálů. Vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*. Praha: Scriptorium.
- Nešpor, Zdeněk R. 2009. *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska*. Praha: Kalich.
- Nešpor, Zdeněk R. a kol. 2010. *Náboženství v 19. století. Nejcírkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha: Scriptorium.
- Nešpor, Zdeněk R. – Vojtíšek, Zdeněk. 2015. *Encyklopedie menších křesťanských církví v České republice*. Praha: Karolinum.
- Nešporová, Olga – Nešpor, Zdeněk R. 2009. „Religion: An Unsolved Problem for the Modern Czech Nation.” *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 45, 2009, 6: 1215–1237.
- Pala, Tomáš – Hudec, Ján (eds.). 1998. *Cestou pravdy a lásky*. Ostrava: A-Alef.
- Pesch, Otto H. 1996. *Druhý vatikánský koncil 1962–1965. Příprava, průběh a odkaz*. Praha: Vyšehrad.
- Piškula, Jiří. 2009. *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. Praha: Advent-Orion.
- Procházková, Alena (ed.). *Osmdesát let milosti. ECM 2000*. Praha: Evangelická církev metodistická.
- Procházková, Zora – David, Jan. 1969. „Myšlenky pod kazatelnou.“ *Via* 2, 1969, 3: 48, 4: 64, 6: 100–101.
- Pulec, Miloš J. 1985. *Starokatolické svatyně v Praze*. Praha: Pražská obec starokatolická.
- Pye, Michael (ed.). 1989. *Marburg Revisited. Institutions and Strategies in the Study of Religion*. Marburg: Diagonal.
- Remeš, Prokop. 1998. „Historie Svědků Jehovových u nás.“ *Dingir* 1, 1998, 1: 15–17.
- Schneeberger, Vilém D. 2003. *Metodismus v Československu (1918–1992)*. Praha: Evangelická církev metodistická.
- Schneeberger, Vilém D. 2007. *Oblak svědků. Portréty spolupracovníků Evangelické církve metodistické v Československu*. Praha: Evangelická církev metodistická.
- Sto let. 1981. *Sto let ve službě evangelia. 1880–1980. Jubilejní sborník Církve bratrské*. Praha: Církev bratrská.
- Šíma, Pavel. 2002. „Uzavřená církev.“ *Dingir* 5, 2002, 1: 6–8.
- Špale, Drahomil. 2010. *Nástin dějin unitářství v českých zemích*. Praha: Unitaria.
- Šuvarský, Jaroslav. 1979. *Biskup Gorazd*. Praha: Metropolitní rada pravoslavné církve.

- Tomáš, Eduard. 1998. *Paměti mystika*. Praha: Avatar.
- Václavík, David. 2010. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada.
- Vaněk, Miroslav. 2004. *Orální historie ve výzkumu soudobých dějin*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR.
- Vojtíšek, Zdeněk. 2001. „Rozdělení dokonáno.“ *Dingir* 4, 2001, 3: 11–12.
- Vychopeň, Pavel – Kucová, Lydie – Gondáš, Jáchym. 2010. *Baptistické zásady, jejich kořeny a okolnosti vzniku*. Praha: Bratrská jednota baptistů.
- Vychopeň, Jan – Smílek, Jaroslav – Pospíšil, Vlastimil. 2005. *Kazatelé Bratrské jednoty baptistů*. Brno: Bratrská jednota baptistů.
- Weinlick, John R. 2000. *Hrabě Zinzendorf*. Jindřichův Hradec: Stefanos.
- Zelinka, Timoteus Č. 1950. *Přehled dějin Svobodné reformované církve a Jednoty českobratrské za sedmdesát let 1880–1950*. Praha: Rada Jednoty českobratrské.

## HUDBOU K SRDCI, SRDCEM K VĚDĚ. K 60. NAROZENINÁM ZUZANY JURKOVÉ

Zuzana Jurková, významná česká etnomuzikoložka, oslavila 1. února 2021 životní jubileum. Příběh, který dosud prožila, pak namnoze nesleduje jen cestu této významné akademičky, která žije svým oborem. Ukazuje také, jak se pod jejím vedením v České republice profiloval obor etnomuzikologie.

Zuzana Jurková se narodila v Praze. V letech 1979–84 studovala na Filosofické fakultě Univerzity Karlovy obory národopis (dnes etnologie) a muzikologie. Souběžně (v letech 1980–86) studovala i na konzervatoři v Brně hru na flétnu. Od roku 1993 (po skončení mateřské dovolené) pokračovala ve svém muzikologickém vzdělávání v doktorském studiu na katedře muzikologie na Filosofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci, kde v roce 1997 obhájila disertační práci. V osmdesátých letech působila v Náprstkově muzeu v Praze, kde pracovala s materiály uloženými v hudebním fondu. Zásadní pro její akademickou kariéru pak byl rok 1993, kdy nastoupila jako vědecká pracovnice do Ústavu pro hudební vědu AV ČR a setrvala zde do roku 2000. Stejně tak důležitá byla její pedagogická činnost, od roku 1991 externě přednášela na své alma mater, na katedře etnologie, později Ústavu etnologie, kurzy věnované etnomuzikologii. Zásadní krok v odborném směřování Zuzany Jurkové ovšem znamenala Fakulta humanitních studií UK, která jí díky své koncepci liberálního studia otevřela možnost odborně růst a vyprofilovat obor etnomuzikologie. Zde jublantka působí od roku 2000, zde také v roce 2008 habilitovala v oboru sociální a kulturní antropologie.

Přestože Zuzana Jurková vystudovala tradiční národopis, muzikologii a hru na hudební nástroj, žádnou z těchto cest nechtěla přímo následovat. Jak uvádí v rozhovorech, výzkum dud ji nepřitahoval, archivní práce s „mrtvou“ hudbou ji namnoze přišla odtržená od lidí a „otročit“ hudební bravuře, aby s dostatečnou přesností interpretovala hudební skladbu, také nechtěla.<sup>1</sup> Přesto hudbu milovala, a tak si našla svoje vlastní pole zájmu. Na cestě za zkoumáním hudby

<sup>1</sup> Marie Pavlásková: „Zuzana Jurková: Hudbě se čím dál víc odcizujeme.“ [Online] 2018. Dostupné z <https://fhs.cuni.cz/FHS-1876.html>; Veronika Seidlová: „Zuzana Jurková: Spojení hudební, akademická i lidská.“ *Národopisná revue* 29, 2021, 6: 47–51.

trochu jinak ji zásadně ovlivnily dva momenty. Prvním byl pobyt na Indiana University v Bloomingtonu, kde měla možnost se seznámit s místní (světovou) etnomuzikologií, reprezentovanou kromě jiného jedním z nestorů oboru Brunem Nettlem. Druhým bylo setkání s Milenou Hübschmannovou, která ji podpořila ve výzkumu hudby Romů. Tak začala Zuzana Jurková propojovat lidi, hudbu a teoretické koncepty současné světové etnomuzikologie. Svou práci pak spravedlivě dělila mezi výzkum, pedagogickou činnost, popularizaci vědy a posléze svůj rozsah zájmu rozšířila i o aplikovanou vědu.

Základním teoretickým východiskem Zuzany Jurkové je Merriamův koncept *music as culture*. Hudba je pro ni víc než jen hudební zvuk. Přistupuje k ní jako k události a společenské činnosti, která nese významy, ale také je sama ustanovuje. Proto hudbě nelze rozumět bez vztahení ke kontextům, v nichž se realizuje. Další klíčovou tezí, s níž Zuzana Jurková pracuje, je, že hudba může mít u různých populací různé podoby. Tedy není jedna hudba, ale mnoho různých hudeb. Tato teoretická východiska prostupují čtyři témata, kterým se Zuzana Jurková jako badatelka (a i jako vysokoškolská pedagožka) v průběhu své kariéry doposud cíleně věnovala. Jedná se o etnomuzikologii jako obor, hudbu Romů, respektive hudbu menšin, hudební světy města a v současné době dominují vědeckému zájmu jubilantky otázky spojené s hudebním vzpomínáním. Je přitom třeba říci, že sledované oblasti zájmu se nutně překrývají a vzájemně podporují. Ve starších studiích, které se zaměřovaly na tento obor, se Zuzana Jurková zabývala dějinami etnomuzikologie. Mezi nimi vyniká zejména výzkum orientovaný na osobnost Karla Čapka a jeho sbírku nahrávek mimoevropské hudby. Přední český literát meziválečného období je autorkou dokonce označen za protoetnomuzikologa. Z hlediska etablování etnomuzikologie jako disciplíny pak Zuzana Jurková opakovaně artikulovala koncepcce pro rozvoj oboru, vytyčovala další směry bádání, zamýšlela se nad jeho metodologií a diskutovala české výzkumy, které rámovala kontexty světové vědy. Téma, které nejvíce sledovala právě s ohledem na soudobé koncepty, bylo a je spojeno s romskou hudbou. Kladla si otázky autenticity (např. romské písně typu *halgató*), konstrukce identity prostřednictvím hudby či role hudby v procesu vzpomínání. Téma hudby Romů pak Zuzana Jurková propojuje s hudbou dalších menšin, a to buď ve vlastních textech, nebo v rámci týmových projektů. Blízko tématu hudby menšin stojí, možná jen z jiného úhlu pohledu na studovanou sociální realitu, téma hudebních světů města. Jubilantka ukazuje, že právě diverzita, dynamika a fluidnost města je platformou pro krystalizaci, transformaci a koexistenci různých hudebních událostí (stylů) ve společném prostoru, což může být pokládáno





za metonymií pro soužití lidí. Poslední téma hudebního vzpomínání pak propojuje mnohé terény, které Zuzana Jurková doposud zkoumala v kontextu výzkumu romské hudby a hudebních světů města. To, co ji zajímá, je hudba jako médium vzpomínání. Navazuje na myšlenky Turina a Shelemay, když říká, že „hudba integruje člověka se sebou samým (mimo jiné prostřednictvím vzpomínání) a integruje jej také s různými typy kolektivit“ („Hledání modalit hudebního vzpomínání.“ *Lidé města* 19, 2017, 1: 3–18, zde s. 9). Hudba je prostředníkem či katalyzátorem pro kolektivní vzpomínání a úkolem etnomuzikologie je zkoumat právě procesy s tím spojené.

Zuzana Jurková zprostředkovává své vědění nejen skrze odborné studie, ale také v rámci vysokoškolské výuky. Rozvíjet obor etnomuzikologie pro ni znamenalo a znamená formulovat studijní oblast v rámci oboru sociokulturní antropologie. Jejím cílem je obor koncepčně postavit na pevné základy a nabídnout studentům akademické vědění atraktivní formou ve všech třech stupních studia (bakalářském, magisterském a doktorském). A to se jí skutečně daří.

Rozhodně si ovšem nemyslí, že ne všichni, které chce svými kurzy oslovit, by se nutně museli stát etnomuzikology. Kultivace v oboru etnomuzikologie ve stříhu Zuzany Jurkové má rozměr osobnostní. Učí své studenty přemýšlet o věcech v kontextu, vede je k porozumění smyslu konání těch druhých a k odmítnutí předpojatých zjednodušení, vytváří příležitosti hudbu zakoušet a nechat ji na sebe působit. Hudba v daném pojetí je v podstatě jedna z oblastí lidství, kde se na straně jedné může ukázat diverzita světa a hranice mezi skupinami, a na straně druhé je důležitý prožitek individua spojený s pocitem blízkosti s těmi, s nimiž participují na společné věci. Navzdory tomu by bylo mylné se domnívat, že Zuzana Jurková se vzdává ambice vychovávat své žáky, resp. spolupracovníky. Naopak její studenti jsou nejen ambasadoři jejích tezí, ale především týmem, kde se vědění rodí. V citovaném rozhovoru s Veronikou Seidlovou přímo říká, že „věda [je] kolektivní dobrodružství poznání.“

Do tohoto dobrodružství se Zuzana Jurková nevrhá jen se svými žáky. Od počátku své kariéry byla otevřená kontaktům a inspiracím, které přicházely od různých etnomuzikologů, muzikologů, etnologů a hudebníků. Mezi ty nejdůležitější rozhodně patří zahraniční etnomuzikologické autority, jako byl již zmíněný Bruno Nettel, Adelaida Reyes a Kay Kaufman Shelemay. S nimi a s řadou dalších organizovala dnes již vyhlášené Letní etnomuzikologické školy (od roku 2010), jimž předcházela série přednášek hostujících profesorů. Na oplátku Zuzana Jurková „vyváží“ českou etnomuzikologii do světa. Publikuje v prestižních zahraničních nakladatelstvích. Přednášela mimo jiné na Harvardově či Columbijské univerzitě. Důkazem toho, že je součástí světové etnomuzikologie, je i členství v International Council for Traditional Music (pozice National Representative) a v pracovní skupině Music and Minorities, kterou spoluzakládala, v Society for Ethnomusicology nebo v European Seminar in Ethnomusicology. Mezi aktuální mezinárodní projekty patří spolupráce s izraelskými univerzitami (Hebrejská univerzita v Jeruzalémě a Masaryk Distinguished Chair na hostitelské instituci Interdisciplinary Center – IDC – Herzliya) a výzkumný pobyt zde nebo možný společný výzkumný záměr se Slovinskou akademií věd.

Spolupráce s kolegy může mít podobu nejen vědeckých výstupů, ale také ráz popularizace a aplikované vědy. Mezi počiny v oblasti popularizace vědy bych vyzdvihla edice historických sbírek hudebních nahrávek, které Zuzana Jurková realizovala v devadesátých letech a po přelomu milénia, přednášky a odbornou spolupráci na každoročním Světovém romském festivalu Khamoro či autorství výstavy Muzika etnika (2008) v Českém muzeu hudby (Národní

muzeum). Popularizace vědy je přitom pro Zuzanu Jurkovou jen další způsob, jak ve vztahu ke společnosti přijmout zodpovědnost za vlastní vědeckou činnost. V posledních letech pak jubilantka dále posouvá svoji občanskou angažovanost. Vychází z etnomuzikologických rámců a hledá cesty, jak hudbu, resp. sdílené hudební události zapojit do vyjednávání tolerance a respektu mezi různými skupinami populace. Děje se tak v rámci projektu Collegium Ethnomusicum (od 2017) a TAČR Můžeme hrát spolu (2018–20), patří sem i návrh Olgy Fečové, angažované Romky z hudební rodiny, na státní vyznamenání.

Zuzana Jurková v letošním roce oslavila 60. narozeniny. Už nyní ušla dlouhou cestu a vykonala mnohé. Miluje hudbu, zažila ji jako dřinu a disciplínu i jako radost z vědeckého bádání. I díky tomu oceňuje pracovitost a zaměřenost na cíl, na vědecký cíl. Nikdy se nebála pojmenovávat věci tak, jak je viděla a rozuměla jim. Nikdy nebylo v jejím stylu dokazovat něco sobě či druhým, ale naopak vždy hořela pro věc samu, pro poznání, a hledala způsoby, jak ho předat. I proto je pro ni důležitá transparentnost myšlení a komunikace úkolů a závazků. Zároveň si váží přátelství, tento dar přijímá a vrací v respektu, inspiraci, spolupráci, ale velmi často jen upřímným lidským zájmem o druhého. Vzájemná důvěra mezi ní, akademiky, hudebníky a studenty pak otevírá další a další možnosti, jak pokračovat ve studiu hudby jako jedné ze součástí života člověka.

Ohlédnutí za etnomuzikologickou kariérou Zuzany Jurkové nutně zastínilo její další důležité role v osobním životě i v rámci pracoviště (FHS UK), kde přijala nezastupitelnou pozici garanta oboru antropologie, a to jak na úrovni vědy, tak studijního programu. Zaměřili jsme se na pilíř, který se čím dál více stává osou života jubilantky. Přejeme jí, ať má po boku všechny svoje blízké a spolupracovníky, aby etnomuzikologii nadále směřovala „až k pětičárkované oktávě“. Zuzano, přeji Ti hodně zdraví a sil do dalších dekád Tvého bohatého života!

*Dana Bittnerová*

Dana.Bittnerova@fhs.cuni.cz

**Výběrová bibliografie Zuzany Jurkové***Monografie, editované publikace*

- JURKOVÁ, Zuzana a kol. 2003. *Romská hudba na přelomu tisíciletí: sborník referátů z etnomuzikologické konference, Praha, 26.5.2003* [Romani Music on the Turn of Millenium: proceedings of the ethnomusicological conference, Prague, May 26th, 2003]. Praha: Studio Production Saga; Fakulta humanitních studií UK, 133 s.
- JURKOVÁ, Zuzana – Soukupová, B. – Novotná, H. – Salner, P. (eds.). 2007. *Minority: Construct or Reality?: On Reflection and Self-realization of Minorities in History*. Bratislava: ZingPrint, 190 s.
- JURKOVÁ, Zuzana – Soukupová, B. – Novotná, H. – Stawarz, A. (eds.). 2007. *Město – Identita – Paměť*. Bratislava: ZingPrint, 240 s.
- JURKOVÁ, Zuzana – Soukupová, B. – Novotná, H. (eds.). 2007. „The City – Identity – Memory“. Thematic issue of *Lidé města / Urban People*, 9 (1).
- JURKOVÁ, Zuzana – Bidgood, Lee (eds.). 2009. *Voices of the Weak: music and minorities*. Praha: Slovo 21; Fakulta humanitních studií UK, 250 s.
- JURKOVÁ, Zuzana a kol. 2012. „Theory and Method in Urban Ethnomusicology“. Thematic issue of *Lidé města / Urban People* 14 (2).
- JURKOVÁ, Zuzana a kol. 2013. *Tóny z okrajů: Hudba a marginalita* [Sounds from the Margins]. Praha: Fakulta humanitních studií UK; Kher. E-book. Dostupné z [http://www.kher.cz/eknihy\\_nase.php](http://www.kher.cz/eknihy_nase.php) [cit. 2014-06-12].
- JURKOVÁ, Zuzana a kol. 2013. *Pražské hudební světy*. Praha: Karolinum, 300 s.
- JURKOVÁ, Zuzana – Maderová, B. – Veselý, K. 2013. *Dotknout se světa: Česká hudební alternativa 1968–2013*. [To touch the world: Czech musical alternative 1968–2013.] Praha: 2013, 174 s.
- JURKOVÁ, Zuzana a kol. 2014. *Prague Soundscapes*. Praha: Karolinum, 320 s.
- JURKOVÁ, Zuzana a kol. 2015. „Crossing Bridges“. Thematic issue of *Lidé města / Urban People* 17 (2).
- JURKOVÁ, Zuzana 2018. *Romští hudebníci v 21. století: Rozhovory s Olgou Fečovou, Josefem Fečem, Pavlem Dirdou a Janem Duždou* [Romani Musicians in the 21st Century: Interviews with Olga Fečová, Josef Fečo, Pavel Dirda, and Jan Dužda]. Praha: Fakulta humanitních studií UK, 118 s.
- JURKOVÁ, Zuzana – Seidlová, Veronika. 2020. *Music – Memory – Minorities: Between Archive and Activism*. Praha: Karolinum, 164 s.

*Studie, kapitoly v knihách*

- JURKOVÁ, Zuzana. 1996. „Nad českou (etno)muzikologií“. In: *Acta Universitatis Carolinae – Studia Ethnographica IX.*, s. 25–31.
- JURKOVÁ, Zuzana. 1997. „Prameny ke studiu autentického hudebního folklóru Romů v České republice“. In: *Bulletin Muzea romské kultury* 6: 15–19.
- JURKOVÁ, Zuzana. 1998. „Archetypální zpěvačka“. *Romano Džaniben* 5 (1–2): 19–29.
- JURKOVÁ, Zuzana. 1999. „Nad pozůstalostí Waltera Kaufmanna“. *Hudební věda* 36 (1): 32–48.

- JURKOVÁ, Zuzana – Davidová, Eva. 1999. „Hudba a písňový folklór Romů“. In: *Romové: Tradice a současnost [O Roma: Angoder the akának ]*. Brno: Moravské zemské muzeum, Muzeum Romské kultury, s. 59–63.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2000. „Protoetnomuzikolog Karel Čapek: Kapitolka z dějin české etnomuzikologie“. In: *Zpravodaj Společnosti bratří Čapků* 39: 27–34.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2001. „Česká etnomuzikologie – zrcadlo doby (?)“. In: *Miscelanea z výročních konferencí České společnosti pro hudební vědu*. Praha: Česká společnost pro hudební vědu, s. 83–88.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2002. „Etnomuzikologův Labyrint světa a luthauz srdce“. In: Budil I. – Ulrychová, M. (eds.): *II. Antropologické symposium*. Plzeň: Aleš Čeněk, s. 168–172.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2003. „Co víme a nevíme o hudbě ‚našich‘ Romů“. *Romano Džaniben* 10 (ňilaj): 96–114.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2004. „Romské letniční hnutí v Čechách a na Moravě: letný dotyk tématu“. *Romano Džaniben* 11 (ňilaj): 56–66.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2005. „Sonda do repertoáru jedné romské letniční skupiny“. *Romano Džaniben* 12 (ňilaj): 56–65.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2006. „Praha – hudební antropologie města jako ‚luštění‘ patchworku“. *Lidé města / Urban People* 18 (1): 74–85.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2006. „Pentecostal Movement of the Czech Roma through their Music“. In: *Shared Musics and Minority Identities*. (Eds. Ceribasic, N. – Haskell, E.) Zagreb: Institute of Ethnology and Folklore Research, s. 107–120.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2006. „Prague: Musical Anthropology of the City as a Patchwork Quilt“. In: Soukupová, B. – Stawarz, A. – Jurková, Z. – Novotná, H. (eds.): *The Central European City as a Space for Dialogue?* Bratislava: Zing Print, s. 46–58.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2006. „Milena Hübschmannová a hudba“. *Romano Džaniben* 13 (ňilaj): 105–120.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2007. „Romani Music Research as our Mirror“. In: Jurková, Z. – Soukupová, B. – Novotná, H. – Salner, P. (eds.): *Minority: Construct or Reality?* Bratislava: Zing Print, s. 110–115.
- JURKOVÁ, Zuzana – Skořepová, Zita – Jonáš, Jakub – Avellaneda, Veronika. 2008. „Praha skrze její hudbu“. In: Bittnerová, D. – Heřmanský, M. (eds.): *Kultura českého prostoru, prostor české kultury*. Praha: Ermat, s. 289–306.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2008. „Czech Rompop Scene: (Un?)surprising Continuity“. In: Statelova, R. – Rodel, A. – Psycheva, L. – Vlaeva, I. – Dimov, V. (eds.): *The Human World and Musical Diversity*. Sofia: Institute of Art Studies, s. 76–83.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2009. „Myth of Romani Music in Prague“. *Lidé města / Urban People* 11, (2): 351–377.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2010. „Příběh kladenské synagogy“. In: Soukupová, B. (ed.): *Neklidná krajina vzpomínání. Konkurenční společenství paměti ve městě*. Praha: FHS UK; Židovské muzeum, s. 57–65.
- JURKOVÁ, Zuzana – Jonssonová, Pavla. 2010. „The Makropulos Case as a Semiotic Experience“. *Lidé města / Urban People* 12 (2): 291–309.
- JURKOVÁ, Zuzana – Seidlová, Veronika. 2011. „Hare Krishna Mantra in Prague Streets: the Sacred, Music and Trance“. *Lidé města / Urban People* 13 (2): 195–220.

- JURKOVÁ, Zuzana. 2012. „Environmental Aesthetics and Urban Soundscapes – Lucid Dreams of Mr. William Heerlein Lindley“. *Journal of Urban Culture Research* 4: 82–95.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2012. „Aha! To je ta Praha?! Staropražské písničky na prahu mýtu“. In: Soukupová, B. (ed.): *Mýtus – „Realita“ – Identita. Státní a národní metropole po První světové válce*. Praha: FHS UK, s. 175–190.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2012. „Mediation on Identity in Czech National Music“. In: Dohnalová L. (ed.): *National Identity/ies in Czech Music*. Prague: Arts and Theatre Institute; Czech Music Council, s. 10–19.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2012. Prague Soundscapes. In: Koos, L. (ed.): *Hidden Cities: Understanding Urban Popcultures*. Oxfordshire, United Kingdom: Inter-Disciplinary Press, s. 117–127.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2012. „Ethnomusicological Paradigm as a Question of Life and Death (of Tradition)“. In: *Musical Traditions: Discovery, Inquiry, Interpretation, and Application*. Budapest: HAS Research Centre for the Humanities, s. 71–88.
- JURKOVÁ, Zuzana – Jonssonová Pavla. 2012. „The Plastic People of the Universe v sítích“. In: Soukupová, B. – Godula-Węclawowicz, R. – Hroch, M. (eds.): *České evropanství ve srovnávacích perspektívách*. Praha: Fakulta humanitních studií UK, s. 167–176.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2012. „Listening to the Music of a City“. *Lidé města / Urban People*, 14 (2): 293–321.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2013. „Requiem for the Forgotten: Contribution to the Musical Representation of Marginality“. In: Jurková, Z. (ed.): *Sounds from the Margins*. Praha: Fakulta humanitních studií UK; Kher. E-book. Praha: Kher, 2013, s. 75–86. Dostupné z [http://www.kher.cz/eknihy\\_nase.php](http://www.kher.cz/eknihy_nase.php) [cit. 2014-06-12].
- JURKOVÁ, Zuzana. 2013. „De Profundis. Mýtus druhé světové války na pražské hudební scéně“. In: Soukupová, B. (ed.): *Mýtus – „Realita“ – Identita. Národní metropole v čase vyvlastnění, kolaborace a odporu*. Praha: Fakulta humanitních studií UK, s. 155–167.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2013. „Rompop a tak dále [Rompop, and so on]“. In: *Dotknout se světa: Česká hudební alternativa 1968–2013 [To touch the world: Czech musical alternative 1968–2013]*. Praha: Fakulta humanitních studií UK, s. 144–171.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2014. „Děti ráje a Magor. Socialismus a antisocialismus na pražské hudební scéně“. In: Soukupová, B. – Luther, D. – Salner, P. (eds.): *Mýtus – „Realita“ – Identita. Socialistické metropole v zápasech o novou přítomnost a vizi šťastné budoucnosti*. Praha: Fakulta humanitních studií UK, s. 143–158.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2015. „Nejen Země Lhostejnost“. In: Soukupová, B. – Stawarz, A. (eds.): *Mýtus – „Realita“ – Identita. Národní metropole v čase „návratu do Evropy“*. Praha: Fakulta humanitních studií UK, s. 51–66.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2015. „Bohemian Traces in the World of Ethnomusicology“. In: Levine, V. L. – Bohlman, P. V. (eds.): *This Thing Called Music. Essays in Honor of Bruno Nettl*. Lanham: Rowman; Littlefield, s. 90–101.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2015. „Samson, Wake up! Musical Prague and our Recollections“. *Musicologica Olomucensia* 21: 37–52.

- JURKOVÁ, Zuzana. 2016. „Badatelské spektrum současné etnomuzikologie: Cesta etnomuzikologů do města“. *Národopisná revue* 26 (2): 91–99.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2017. „Hledání modalit hudebního vzpomínání“. *Lidé města / Urban People* 19 (1): 3–18.
- JURKOVÁ, Zuzana – Černáková, Hana. 2017. „A Walk Along the Royal Road: Prague, Tourists, and Music Commodification“. *Journal of Urban Culture Research* 15 (Jun–Dec): 56–69.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2018. „Our National Heroes. Music and Collective Remembering“. *Lidé města / Urban People* 20 (2): 325–352.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2019. „Backstage People“. In: Defrance Y. (ed.): *Voicing the Unheard: Music as windows for minorities*. Paris: L'Harmattan, s. 139–154.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2020. „Romani Musical Remembering“. In: Jurková, Z. – Seidlová, V. (eds.): *Music – Memory – Minorities: Between Archive and Activism*. Praha: Karolinum, s. 138–159.
- JURKOVÁ, Zuzana – Seidlová, Veronika. 2020. „Introduction: Music – Memory – Minorities: Between Archive and Activism“. In: Jurková, Z. – Seidlová, V. (eds.): *Music – Memory – Minorities: Between Archive and Activism*. Praha: Karolinum, s. 7–20.

### *Edice pramenů*

- JURKOVÁ, Zuzana. 1997. *Katalog pozůstalosti W. Kaufmanna*. Dostupné z [www.music.indiana.edu/collections/kaufmann](http://www.music.indiana.edu/collections/kaufmann). (anglicky) [cit. 2007-09-07].
- JURKOVÁ, Zuzana. 1999. *Mimoevropská hudba v původních nahrávkách ze sbírky Karla Čapka: Afrika*. Praha: Náprstkovo Muzeum. CD-ROM. Dramaturgie, text česky, anglicky, francouzsky.
- JURKOVÁ, Zuzana – Kwieton, E. 1999. *Mimoevropská hudba v původních nahrávkách ze sbírky Karla Čapka: Amerika*. Praha: Náprstkovo Muzeum. CD-ROM. Dramaturgie, text.
- JURKOVÁ, Zuzana. 1999. *Mimoevropská hudba v původních nahrávkách ze sbírky Karla Čapka: Jižní a Východní Asie*. Praha: Náprstkovo Muzeum. CD-ROM. Dramaturgie, text česky, anglicky, francouzsky.
- JURKOVÁ, Zuzana. 1999. *Mimoevropská hudba v původních nahrávkách ze sbírky Karla Čapka: Jihovýchodní Asie*. Praha: Náprstkovo Muzeum. CD-ROM. Dramaturgie, text česky, anglicky, francouzsky.
- JURKOVÁ, Zuzana. 1999. *Mimoevropská hudba v původních nahrávkách ze sbírky Karla Čapka: Arabsko-islámská oblast*. Praha: Náprstkovo Muzeum. CD-ROM. Dramaturgie, text česky, anglicky, francouzsky.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2001. *Evropská hudba v původních nahrávkách ze sbírky Karla Čapka*. Praha: Náprstkovo Muzeum. CD-ROM. Dramaturgie, text česky, anglicky, francouzsky.
- JURKOVÁ, Zuzana – Davidová, Eva. 2001. *Vlachická Djila* (ve spolupráci s Phonogrammarchivem rakouské Akademie věd). Praha: Academia. (CD terénních nahrávek: dramaturgie, transkripce, průvodní text česky, německy).

### *Pedagogické publikace*

- JURKOVÁ, Zuzana. 1996, 2001. *Kapitoly o mimoevropské hudbě*. Olomouc: Vydavatelství Palackého univerzity Olomouc. Skripta, 108 s.
- JURKOVÁ, Zuzana – Horáková, Kateřina. 2001. *Etnická hudba ve škole*. Metodický materiál pro seznamování s mimoevropskou hudbou na základních a středních školách. Praha: Multikulturální centrum, 73 s. + CD.

### *Popularizace vědy*

- JURKOVÁ, Zuzana – Hübschmannová, Milena. 1999. *Romane gila: Zpěvník romských písní*. Praha: Fortuna, 63 s.
- JURKOVÁ, Zuzana (ed.). 2004. *Cesty romské hudby*. DVD + text (64 s.). Praha: Slovo 21, Fakulta humanitních studií UK.
- JURKOVÁ, Zuzana. 2008. *Muzika etnika: Hudba jako zrcadlo kultur*. Katalog výstavy. [Výstava *Muzika Etnika*, Národní muzeum – Muzeum české hudby (květen – listopad 2008).] Praha: Národní muzeum, 68 s.



## ZEMŘEL PROF. PHDR. JUDR. LEOPOLD J. POSPÍŠIL, PH.D. DSC. (1923–2021)

S několikadenním zpožděním do České republiky dorazila smutná zpráva, že ve svém bytě v New Havenu v americkém státě Connecticut 25. října zemřel v úctyhodném věku devadesáti osmi let jeden z neoriginálnějších antropologů dvacátého století Leopold Jaroslav Pospíšil. Narodil se 26. dubna 1923 v Olomouci, kde i studoval na Slovanském gymnáziu, ale za vyšším vzděláním odešel nejprve do Prahy, kde vystudoval právnickou fakultu Karlovy univerzity, a potom – vyhnán komunistickým převratem – do světa. V Západním Německu dále studoval filosofii a později ve Spojených státech sociologii a antropologii. Doktorát z antropologie získal na prestižní Yaleově univerzitě, s níž pak spojil svůj profesionální akademický život.

Pospíšilova cesta k antropologii byla ale poměrně dlouhá a především dramatická. Jako stoupenec Masarykových myšlenek se domníval, že po únorovém komunistickém puči může přispět k obnovení demokratických poměrů v zemi. V necelých pětadvaceti letech se tak stal jedním ze studentských vůdců, kteří zorganizovali pochod na podporu prezidenta Edvarda Beneše. Demokraté však tvrdě narazili, jejich snaha byla brutálně potlačena a komunisté brzy začali s pronásledováním nepřátel nového režimu. Pospíšil se dokázal rychle zorientovat a již v březnu 1948, krátce předtím, než byli jeho přátelé zatčeni nebo i zlikvidováni, se mu podařilo emigrovat, nejprve do Německa, odkud velmi rychle odcestoval se svou manželkou do USA. V nepřítomnosti byl několikrát odsouzen, ale především musel ve své vlasti nechat svou dvouletou dcerku, která mohla za svými rodiči vycestovat teprve v obrodném roce 1968.

Nedobrovolná emigrace neznamenal jen změnu v osobním životě, ale velmi výrazně ovlivnila Pospíšilovo další profesní směřování. Ke studiu sociologie a antropologie se dostal na přelomu čtyřicátých a padesátých let, v době, kdy se zároveň začala proměňovat paradigmatata uvnitř sociální a kulturní antropologie. Bylo to v době, kdy někteří inovátoři antropologického myšlení stále více nabourávali dosavadní eurocentrické vidění. Například Robert Henry Lowie přispěl ke vzniku politické antropologie namířené proti jednostranné orientaci mainstreamové politologie, Melville Herskovits zase přesvědčivě ukázal, že složité ekonomické systémy se nenacházejí jen ve vyspělých společnostech, ale také v mnoha nezápádních etnických skupinách. Antropologicky

orientovaní lingvisté na čele s Edwardem Sapirem a Benjaminem Lee Whorfem stáli u zrodu lingvistické antropologie kladoucí si zcela jiné otázky než obecná lingvistika.

Do moderního proudu těch antropologů, kteří si stále zřetelněji uvědomovali unidirekcionální směřování západní vědy, a to nikoliv jen antropologie, se záhy zařadil i čerstvý emigrant ze střední Evropy Leopold Pospíšil. Několik let studia na předních amerických univerzitách nastartovalo jak jeho akademickou kariéru, tak kariéru renomovaného terénního etnografa schopného velmi rychlé orientace v prostředí do té doby naprosto nedotčeném západní civilizací. To ale nebylo Pospíšilovým primárním cílem. Jak kdysi při jedné příležitosti uvedl, kdyby si mohl vybrat výzkum v etnické skupině podle vlastní geografické preference, zcela určitě by se dostal někam do Tarimské pánve ve střední Asii nebo do pohoří Ruwenzori ve střední Africe. Během studia antropologie si Pospíšil začal jasně uvědomovat, že tři hlavní disciplíny zabývající se právem, tedy právní věda, filosofie práva a sociologie práva, nemohou být vědecké jednoduše proto, že jsou příliš jednostranné, eurocentrické; jejich povaha tak nemůže být univerzální, ačkoli bylo právo od dob starověkého Říma považováno za ústřední prvek západní společnosti. Pospíšil se jednoznačně přihlásil ke čtvrté oblasti výzkumu nazvané antropologií nebo etnologií práva s jasným záměrem skloubit antropologii s právem.

Leopold Pospíšil navázal svými výzkumy například na tradici antropologa E. Adamsona Hoebela a právního realisty Karla N. Llewellyna, kteří usilovali za pomoci důkladně prováděného terénního výzkumu u Cheyennů o analýzu právních systémů tak zvaných primitivních společností a jejich porovnáním s právními systémy jiných kultur o vypracování obecné teorie práva a rekonstrukci vývoje právních systémů. Přihlásil se přitom ke komparativní metodě, ale zároveň pojetí srovnávacího práva ještě zradikalizoval tvrzením, podle něhož je etnologie práva jedinou disciplínou, která je schopna postavit studium práva a z něho plynoucí teorie na skutečně vědecký výklad. Jen tato (sub)disciplína práva může eliminovat etnocentrické zaměření a na základě terénního výzkumu vzít v úvahu všechna relevantní *fakta*. Ostatní tři obory k tomuto dospět nemohou, jelikož jsou orientovány výlučně na studium západního práva a nepřihlízejí k mnoha tisícům jiných možných právních systémů postupně odhalovaných a analyzovaných dlouhodobými terénními výzkumy v mnoha společnostech světa.

Snad nejprovokativnější Pospíšilovo tvrzení spočívá v představě, že západní právo nejenže nemůže dospět k univerzálně platnému zobecnění, ale dokonce

nemůže pochopit ani podstatu právního systému, na který se zaměřuje. Ukázal to na jednoduchém příkladu člověka, který celý život tráví v místnosti, kde je všechno červené. Takový člověk pak nejenže nezná jiné barvy, ale nezná ani tu červenou, proto „rozumět červené barvě znamená rozumět celému spektru“. Analogicky k tomuto příkladu jsou pak právní vědci, pokud svůj přístup nezmění, navždy uzavřeni do klece západní kultury, a pouze antropolog či etnolog tak může postupně dospět k obecně platným závěrům o právu a odhalit i podstatu západního práva.

Jako antropologa s takto silným protieurocentrickým zaměřením jsem měl ostatně možnost pana profesora Pospíšila poznat během jeho přednášek na pražské katedře etnologie počátkem devadesátých let, kdy začal pravidelně opět jezdit do své původní vlasti. Pamatuji se, jak jsme doslova hltali jeho přednášky o antropologické teorii i o jeho výzkumech mezi papuánskými Kapauky v padesátých letech, ale třeba i mezi tyrolskými rolníky v letech šedesátých a sedmdesátých. Ačkoli v té době přijížděli do Prahy přednášet i jiní antropologové – emigranti českého a slovenského původu, myslím, že právě Leopold Pospíšil byl, snad ještě spolu s Paulem Garvinem, osobností nejvýraznější. Profesor Pospíšil například vůbec nepochyboval o tom, že antropologie je nejdůležitější sociální vědou a, přinejmenším ve Spojených státech, jedinou společenskou vědou uznávanou i vědci exaktními. Ba co více, matematiku považoval za nevědeckou abstraktní disciplínu, která sice generalizuje, ale nejedná s fakty. Podle jeho názoru je pro vědu klíčová *empirická metoda* založená na objektivních faktech, vše ostatní jsou pouhé spekulace, domněnky nebo nic neříkající fabulace. Důsledná práce s fakty pak může vést k matematicky přesným predikcím týkajícím se například rozložení politických sil v blízké budoucnosti na radnici v tyrolském Obernbergu nebo kdekoli jinde.

Leopold Pospíšil také neustále zdůrazňoval holistický a komparativní přístup ke studiu jakékoli společnosti. Nejprve je nutné studovat kulturu v její celistvosti, teprve poté je možné zúžit zaměření na specifickou problematiku, například na studium právních systémů. Nicméně ani potom není možné studovat kupříkladu právo izolovaně jako autonomní instituci, ale jako integrální součást kultury. Právní autorita tak v převážné části kmenových a nezápadních civilizovaných společností v jedné osobě spojuje také neprávní funkce – ekonomickou, politickou, náboženskou a další. Aby bylo možné dospět k univerzální, a tudíž podle Pospíšila vědecké, teorii, je poté nezbytné získat co nejkomplexnější srovnávací materiál, neboli jeho slovy neustále rozšiřovat znalost barevného spektra z nejrůznějších společností počínaje austrálskými

tlupami v Arnhemské zemi, přes civilizovanější nezápadní skupiny, až po společnosti západního typu.

Svémi dlouhodobými terénními výzkumy mezi papuánskými Kapauky v Kamu Valley v okolí Wissel Lakes (1954–55, 1959, 1962, 1975) a mezi tyrolskými rolníky v Rakousku (1962–63 a mezi 1964–75), nebo svými kratšími výzkumy u Hopi-Tewů v Arizoně a Eskymáků Nunamiut na Aljašce (1957), spolu s důkladným studiem antropologické literatury dalších více než šedesáti etnických skupin ze všech kontinentů, dospěl k závěru, že staré představy antropologů 19. století o kmenových společnostech jako společenstvích kolektivistických, egalitárních, neznalých práva, bez tržního a monetárního systému a podobně, jsou nepravdivé a často nesmyslné. Tak například u Kapauků všechno, včetně pralesa, vlastní jedinec. Kapaukská společnost je založena na kontraktech, čímž vyvracel teze Henryho Maina o kmenových společnostech jako nekontraktových. Přesvědčivě ukázal, že mezi Kapauky existují velké rozdíly v příjmech vycházejících z peněžního systému, modifikoval nesmírně vlivný Maussův koncept reciprocity daru a podobně.

Profesor Pospíšil kromě nutnosti dlouhodobého pobytu v terénu (jeden rok, ale spíše ještě delší časové období) kladl velký důraz na znalost domorodého jazyka. Ve své době byl samozřejmě prvním člověkem, který se naučil do té doby naprosto neznámý jazyk patřící do trans-novoguinejské jazykové rodiny a jen díky tomu mohl odhalovat a vědecky analyzovat všechny důležité aspekty života Kapauků a následně vyvracet zkreslené, zjednodušené nebo zcela mylné představy a teze antropologů starší generace, ale často i svých současníků, o kmenových či neliterárních společnostech. A nebyl by to Leopold Pospíšil, kdyby v souvislosti s obeznámením antropologa s nativním jazykem nepřišel s rázným odsouzením každého, kdo by tento základní předpoklad pro porozumění jakékoli kultuře nezvládl. Jednu z ikonických postav kulturní antropologie, Margaret Meadovou, proto nepovažoval za vědkyni, jelikož jazyky společností, v nichž prováděla jinak rovněž dlouhodobý terénní výzkum, údajně neovládala!

Takový ale Leopold Pospíšil byl – nekompromisní, radikální, provokativní, inovátorský, ale také nesmírně inspirativní, odvážný a v neposlední řadě velmi vtipný společník. Naposledy jsem se s ním setkal v květnu 2015, kdy už špatně chodil a kvůli Parkinsonově nemoci se mu trochu trásla ruka. Doprovázel jsem ho tehdy z Celetné ulice do jedné z poslucháren Fakulty humanitních studií v Jinonicích. Neměli jsme k dispozici auto, pro přesun jsme museli použít metro. Ačkoli byl pan profesor po cestě z USA ještě velmi unavený, vzal to s humorem sobě vlastním, celou cestu vtipkoval a vzpomínal, koho svými často

provokujícími názory přiváděl k šílenství. Pak dvě hodiny mluvil k několika studentům, kteří se o jeho přednášce o legalismu a kritice západního pojetí právní vědy dozvěděli, a v následujících dnech jej čekaly další přednášky na filozofické a právnické fakultě, kde opět neúnavně diskutoval s posluchači a přesvědčoval je o nutnosti překročit stín eurocentrického přístupu ke studiu právních jevů.

Jako antropolog, který rovněž prováděl několik výzkumů v mimoevropských společnostech, bych rád vzdal hold jedné z velkých osobností české i světové vědy. Do Prahy, ani do Olomouce, která ho považuje za jednoho ze svých největších rodáků, již nepřijede, ale originální dílo, myšlenky a názory profesora Leopolda Pospíšila s námi již navždy zůstanou.

*Marek Halbich*  
marekhalbich@gmail.com

## ZA ADELAIDOU REYESOVOU (1930–2021)

24. srpna 2021 zemřela ve svém bytě s úchvatným výhledem přes řeku Hudson na newyorský Manhattan významná etnomuzikoložka Adelaida Reyesová. Bylo jí 91 let. Protože měla blízko k Praze i specificky k Fakultě humanitních studií UK, je na místě si ji připomenout.

Narodila se 25. dubna 1930 ve filipínské Manile do lékařské rodiny. Její vzdělání – od raných let anglofonní, což vysvětluje nesmírně bohatý a kultivovaný slovník jejích publikací – obsahovalo i důkladnou průpravu hudební, která vedla ke studiu hudby na manilské St. Scholastica's College. Tam se připravovala na dráhu koncertní klavíristky a profesorky hudby. V koncertní kariéře jí však zabránily zdravotní důvody, a tak se vedle výuky začala věnovat i hudební žurnalistice v *Philippine Evening News* a *The Manila Daily Bulletin*. Jako hudební kritička si získala pozornost americké Rockefellerovy nadace, díky níž se mohla i se svými dvěma dětmi přestěhovat do New Yorku. Protože na přelomu šedesátých a sedmdesátých let nebyla ještě ustavena hudební žurnalistika jako univerzitní studijní program, vybrala si Columbijskou univerzitu, kde bylo možné kombinovat různé obory. Tam vystudovala filosofii (MA) a muzikologii (Ph.D.), kterou absolvovala dizertací *The Role of Music in the Interaction of Black Americans and Hispanos in New York City's East Harlem* (1975). Tato práce byla doslova zjevením. Jednak – v době, kdy se většina etnomuzikologů (podobně jako jejich kolegů z oblasti sociokulturní antropologie) vydávala na své výzkumy na jiné kontinenty – Reyesová nalezla vzrušující výzkumný terén doslova v sousední čtvrti. Za druhé pak viděla podstatu výzkumu nikoli v popisu statických jevů, ale ve snaze porozumět interakcím. Adelaida Reyesová tu položila jeden ze základních kamenů urbánní etnomuzikologie, za jejíž nestorku byla později považována (viz např. Hemetek – Reyes, eds.: *Cultural Diversity in the Urban Area*, Wien 2007). Kromě toho se v její harlemské disertaci naplno odhaluje to, co ztělesňuje celé její dílo a vyjadřuje formulace v jednom z jejích posledních textů: „*Do not be afraid to step out of the mainstream. The margins are often the playground of challenge and innovation.*“

Toto přesvědčení naplňuje i kniha *Songs of the Caged, Songs of the Free: Music and the Vietnamese Refugee Experience* (Temple UP 1999), která je výsledkem desetiletého (1983–93) nesmírně systematického, velkoryse pojatého terénního i archivního výzkumu života vietnamských emigrantů, tzv.



*boat people*, a hudby v něm, přesněji v jednotlivých jeho fázích (právě ono soustředění se na proměňující se podoby hudby vietnamských migrantů i její funkce je tu oním vystoupením z mainstreamu). Stala se zásadní publikací nejen pro ty, kdo se zabývají hudbou v kontextu migrace, ale jako příklad výzkumné i formulační preciznosti je čtena jako vzorová publikace v etnomuzikologických kurzech po celém světě. Autorčin důraz na kategorii *forced migration* a její odlišení od *voluntary* ji zařadily – spolu s jejími příspěvky ke studiu hudby menšin – k významným teoretikům etnomuzikologie.

Zatímco *Songs of the Caged* otevírají většině čtenářů neznámý hudební svět, útlý svazek *Music in America* (Oxford UP 2005) z řady Global Music Series ukazuje novým způsobem svět v mnohém známý, a přece viděný nově. Reyesová tu – vybavena bohatými kulturními znalostmi – zasazuje Gershwinovu *Kubánskou předeheru*, americkou hymnu nebo písně amerických indiánů do vzorce, odhalujícího americkou identitu, zrcadlenou v hesle *E pluribus unum*.

Většinu svého profesionálního času až do formálního penzionování v roce 1997 byla Adelaida Reyesová profesorkou na New Jersey City University. Zároveň ale působila jako hostující profesorka na dalších univerzitách, zejména na mateřské Columbia University. Od devadesátých let byla víc a víc aktivní i ve stavovských organizacích – Society for Ethnomusicology, European Seminar in Ethnomusicology i International Council for Traditional Music, kde byla od roku 2000 zapojena zejména ve skupině Music and Minorities. Díky poslední jmenované platformě jsme se také na počátku nového tisíciletí sprátelily, takže se Adelaida, přáteli nazývaná Dely, nejen účastnila konference *Music and Minorities* v Praze 2008, ale její podpora stimulovala účast světové etnomuzikologické elity v komorním kolokviu *Theory and Method in Urban Ethnomusicology (Lidé města 14, 2012, 2)*. Na počátku druhé dekády nového tisíciletí jsme ji zažili jako vyučující (a také jako členku ediční rady anglického vydání *Lidí města / Urban People*) i na Fakultě humanitních studií UK, což byla mimochodem kromě Oxfordu jediná evropská univerzita, kde opakovaně působila. Mohli jsme tak zažít to, co oceňovali všichni její studenti i kolegové a co tvořilo základ neopakovatelného kouzla její osobnosti, totiž kombinaci vřidnosti a empatie, a zároveň diamantově ostrého intelektu, realizovaného mimo jiné neúplatností kritického hodnocení. V Adelaidě jsme poznali mimořádně integrální osobnost, kterou přesně charakterizoval její kolega Steven Blum výrokem „*Everyone loves her – for obvious reasons.*“

Přátelství s Dely i jejího profesionálního zapojení na naší fakultě jsem si velice cenila. Pořád je pro mne trochu překvapivé, že i ona si cenila své „pražské kapitoly“. Ve svém oficiálním životopise uváděla Univerzitu Karlovu několikrát. A že s Prahou byla také asociována, se projevilo i teď, když zemřela: několik kolegů z celého světa mi vyjadřovalo cosi jako soustrast: „Budete ji v Praze postrádat, že?“ To je pravda: je nám smutno a budeme Dely postrádat. Ale zanechala v nás příkladný obraz člověka i vědce. Za to jsme jí já i ti, kdo ji tu znali, opravdu vděční.

**Zuzana Jurková**

Zuzana.Jurkova@fhs.cuni.cz



---

## ZA DR. JIŘINOU ŠIKLOVOU

### (7. června 1935 Praha – 22. května 2021 Praha)

V květnu tohoto roku nás ve věku nedožitých 86 let opustila socioložka Dr. Jiřina Šiklová.

Společenský a pracovní záběr Dr. Jiřiny Šiklové, rozené Heroldové, byl neuvěřitelně rozsáhlý. Jiřina Šiklová vystudovala historii a filosofii na Filosofické fakultě UK, na stejné fakultě posléze v šedesátých letech spoluzakládala katedru sociologie. Podepsala manifest Dva tisíce slov a působila v „nátlakové skupině“ Červení proti. V roce 1969 vystoupila z KSČ, což vedlo také k jejímu propuštění z univerzity. Pracovala jako uklízečka a sociální pracovnice na geriatrickém oddělení Thomayerovy nemocnice v Praze. Tam se také (i když anonymně) zapojila do sociálněgerontologického výzkumu. Podepsala Chartu 77 a za svoji práci pro český disent, kdy pašovala zakázanou literaturu, byla vězněna. Získala několik významných ocenění, mezi jinými byla oceněna jako Žena Evropy za rok 1995 za přínos k integraci Evropy. A tady bychom mohli výčtem jejich aktivit pokračovat dál a dál.

Já se ale pokusím na Jiřinu Šiklovou zavzpomínat ze své osobní perspektivy ženy-akademičky, která se s ní průběžně a s různou intenzitou potkávala jak v pracovním, tak v osobním životě od roku 1996. Právě v té době jsme se potkaly na Letní škole etnických minorit v slovenské Modre-Harmónii. Já v roli mladé studentky etnologie a ona v roli zkušené vyučující. Jiřina Šiklová již v té době vybočovala z plejády zajímavých přednášejících, zejména svým specifickým způsobem přemýšlení o „věcech veřejných“.

Když si na Jiřinu vzpomenu, byla pro mě především tím, čemu se v angloamerickém akademickém prostředí říká *academic spider*. Tedy někým, kdo velkoryse síťuje různé lidi, umí rychle a spolehlivě rozpoznat jejich intelektuální potenciál a schopnost mezi sebou spolupracovat. A to vše bez nutnosti zapojení Jiřiny samotné do vedení nebo dokonce řízení plánovaných projektů a aktivit, jelikož jí šlo především „o věc, ne o ni samotnou“. Jiřina totiž ráda rozjížděla to, co bychom dnes možná nazvali sociálně inovativní nebo politické projekty (jako například Stranu zelených), které pak ale ve správnou chvíli opouštěla, aby se věnovala další společensky nebo politicky důležité agendě.

Jiřina Šiklová tak například ve svém bytě, který byl také jakousi dobovou verzí současného ImpactHubu – tedy alternativním inspirativním pracovním

prostorem, položila základy genderových studií v České republice. Zde v roce 1991 začala budovat knihovnu, která je dnes uložena v neziskové organizaci Gender Studies o.p.s. Výrazně tím napomohla síťování této organizace a agendy feministického hnutí a rovných příležitostí žen a mužů s již etablovanými organizacemi v zahraničí. Zároveň ale nezapomněla vždy připomínat a vysvětlovat specifický kontext situace žen v postsocialistickém prostředí, včetně České republiky. Ty, na rozdíl například od amerických žen (které po revoluci přicházely vzdělávat české feministky), měly důležitou otázku emancipace prostřednictvím práce částečně vyřešenou, i když v rámci socialistického pracovního trhu stále docházelo jak k horizontální, tak k vertikální segregaci na trhu práce. Jejich problémem ale stále zůstávala tak zvaná dvojí směna / dvojí den. Tedy situace, kdy ženy po placené práci byly stále plně (a téměř výhradně) zapojeny do neplacené péče o domácnost a děti. Jiřina se k postavení žen v České společnosti často vracela se slovy: „A tohle, holčičko, změnit, bude ještě na dlouho.“ Před dvaceti lety jsem se jejím slovům blahosklonně smála – vždyť jsme jiná generace, máme před sebou mnoho velkých změn a zářivou budoucnost. Ale i dnes si na ni při četbě různých návrhů sociálních politik spojených se sladováním práce a péče často s povzdechem vzpomenu.

V poslední době byla ale Jiřina Šiklová (jakožto typická představitelka tak zvané druhé vlny feminizmu) poměrně často kritizována také z řad některých progresivnějších feministických skupin. Možná promlouvala v současnosti „zastaralým“ jazykem druhé vlny feminizmu, který byl v dobách svého vzniku úzce propojen také se studentským hnutím (kterým se ona odborně zabývala) a agendou lidských práv. Řídila se heslem druhé vlny, že „osobní je politické“, proto se její záběr zaměřil na témata postavení žen ve společnosti, rozdělení genderových rolí v domácnosti, příjmové nerovnosti nebo problém neplacené práce. Na druhou stranu ale byla rozhodně ve svém osobním jednání citlivá na různé druhy pozicionalit, sounáležitostí, identit lidí a jejich prolínání – tedy typickou agendu třetí vlny feminizmu. A to zejména v sociálních rolích a kontextech, které je mohly marginalizovat a/nebo vyčleňovat ze společnosti.

Jiřina Šiklová dokázala také velkoryse podporovat ženy – mladé začínající vědkyně, které to ani v dnešní době nemají v našem akademickém prostředí jednoduché. Chyběla jim (a stále chybí) systémová podpora sladování práce a péče, proto se jejich trajektorie ve většině případů dočasně nebo natrvalo odchyľují od běžné akademické pracovní trajektorie. Naskočit „zpět“ do soutěživého světa s tlakem na vysoký vědecký výkon (v situaci strádajících humanitních a sociálních věd v ČR) není pro ně vůbec jednoduché. Jiřina tak dělala



vlastně jakousi intuitivní akademickou mentorku již v době, kdy tento důležitý podpůrný nástroj pro začínající akademičky nebyl v ČR ještě formálně zaveden. A rozhodně nejsem jediná z žen-akademiček z generace „Husákových dětí“, která je jí za to ze srdce vděčna.

V poslední době se také u nás stále častěji mluví o třetím pilíři univerzity – o její službě veřejnosti. Tedy o společenském přesahu našich akademických znalostí a dovedností, které by ideálně měly přispívat k tomu, co Jiřina nazývala „*lepším životem*“. V České republice je asi málo lidí v produktivním věku, kteří by při otázce: „Jmenujte jednoho českého sociologa/socioložku“ nejmenoval právě Jiřinu Šiklovou. Jiřina byla vždy ochotná aktivně plnit roli veřejné intelektuálky a jenom zřídka odmítala komentovat společenské dění v mediálním prostoru. A právě za tuto roli „glosátorky společenského dění“ byla zejména

z řad akademiků často kritizována. Není totiž vždy jednoduché skloubit expertní hlas s hlasem „tlumočnice“ – tedy někoho, kdo umí jednoduše a srozumitelně vysvětlit komplexní společenské problémy širšímu publiku. Jiřina Šiklová ale také nikdy neodmítla cestovat i několik hodin do vzdálených končin České republiky a tam ochotně „tlumočit“ naše specifické vědění „naživo“, směrem k „obyčejným“ lidem někde v domě kultury v „zapadlém“ pohraničí. A to vždy s neutuchající, jí tak vlastní, energií, kterou jsme jí, nutno přiznat, mnozí z nás záviděli. Jiřina sama totiž o sobě říkala, že má jenom omezený čas dohnat to, co během let strávených v disentu dělat nemohla.

Jiřina Šiklová pocházela z tradiční sociálnědemokratické rodiny a byla tak i v rodině vedena k umění naslouchat těm, kteří jsou marginalizováni nebo se ocitli ve svízelné životní situaci. Nebyla jsem jediná, která od ní jednou za čas obdržela mail s prosbou o konkrétní pomoc – o pomoc pro někoho „druhého“. Tak jsme společně s dalšími přáteli pomáhali například jedné čečenské rodině uprchlíků, jejichž dítě bylo vážně zraněno během rusko-čečenské války. Nejenže je Jiřina ze začátku ubytovala ve svém bytě (a naplnila tak přání nejednoho současného populisty), ale také o ně v počátcích jejich života nově příchozích osobně pečovala. Sehnala jim práci, pomohla jim napojit se na asistenci migračních organizací nebo našla doučování pro jejich děti. Dovolím si zde citovat její mail, který ilustruje Jiřininy „typické“ Vánoce v roce 2013: „Byla jsem s A. (anonymizováno) u zubaře. Má to vyčištěné, má si tam dávat drény, (poslala jsem jí navíc penicilin, ten zubař jí ho nedal, tak ...). Dnes jsem s nimi byla u Karla Schwarzenberga, dal jim 2 velké kapry, stromeček a ještě něco... a já sehnala nějaké peníze, takže přes svátky a hlavně přes její nemoc jsou zajištěni. Víš, on z toho taky teoreticky při trochu smůle může být zánět mozkových blan, nebo zánět srdečních chlopní. Ale I. (anonymizováno) chodí na češtinu, ale stejně mu to jde jak psovi pastva. Je to těžké v tom věku učit se nový jazyk a češtinu obzvlášť. Takže ... klidně si užívaj svátky!“

Ráda bych připomenula také její autorskou literární tvorbu, která není širší veřejnosti příliš známá. Jen mě mrzí, že na ni neměla (při všech svých aktivitách) více času. Jak se mi několikrát zmínila, představovala si, že závěr života stráví právě psaním. Já sama se v poslední době stále častěji vracím k její knize *Deník staré paní* (vydal Kalich 2003, 2004). Je to skvělý poeticko-pragmatický průvodce stárnutím, v němž se beletristický žánr textu potkává s bystrým pozorovatelským okem zkušené odbornice z oboru sociální gerontologie. Tuto knihu by měl číst každý, kdo pečuje nebo bude pečovat o seniory, a také ten, kdo aktivně přemýšlí o svém vlastním důstojném stárnutí.

Domnívám se, že u nás není mnoho lidí – a to ani z řad sociálních vědců a vědkyň –, kteří by uměli tak empaticky pracovat s diverzitou (v nejširším slova smyslu), jak v osobním, tak v pracovním životě. Na posledním rozloučení s Jiřinou Šiklovou se tak potkali nesmiřitelní političtí a ideologičtí rivalové, ateisté i věřící různých náboženských vyznání, lidé různých etnických skupin či generací intelektuálů. A jak jsme se shodli, každý z nás jako by stále čekal, že k nám přiskočí usměvavá Jiřina, s výraznou rudou rtěnkou na rtech a bystrou jiskrou v oku a začne k nám promlouvat: „Holčičky, jdu právě z jednoho zajímavého setkání, to vás bude zajímat, to byste se mohly zapojit...“ Čest její památce!

*Petra Ezzeddine*

Petra.Ezzeddine@fhs.cuni.cz

### Philip V. Bohlman: *Song Loves the Masses, Herder on Music and Nationalism*

University of California Press, Berkeley 2017, 336 s.

Americký etnomuzikolog Philip V. Bohlman vydal pozoruhodnou publikaci, ve které se snad poprvé za svou vědeckou kariéru celistvě věnuje dílu Johanna Gottfrieda von Herdera. Sám přitom neskromně přiznává, že se jedná o vůbec první kolekci Herderových textů zaměřených na hudbu. Právě hudba je pro Bohlmana hlavním regulativním tématem celého sborníku. Zároveň si ovšem uvědomuje, že Herder nikdy nenapsal spis, v němž by se tímto tématem celistvě a komplexně zabýval. Proto je dle autora nutné vytvořit sborník vybraných spisů, v jejichž kontextu se nám teprve má ukázat, jaká je Herderova koncepce hudby.

Základní tezí, se kterou Bohlman ve svém komentáři přichází, je tvrzení, že Herdera nelze překládat běžným způsobem, nýbrž je nutné si nejprve uvědomit, jak sám Herder přistupuje k problematice překladu. Tento problém již Bohlman dříve rozebíral ve svém díle *Translating Herder Translating: Cultural Translation and the Making Modernity (Oxford Handbook of the New Cultural History of Music, Oxford UP 2011)*, kde upozorňuje na Herderovu překladatelskou práci, a především na jeho práci s biblickými fragmenty. Jaký je vztah mezi překladatelstvím a hudbou? Podle Bohlmana si Herder uvědomuje, že pokud něco překládáme, měníme zároveň význam překládaného textu. Ze všeho nejvíc ovšem Herdera zajímá, jak můžeme přeložit píseň. Věnuje se proto studiu písní

ze Starého zákona a pokouší se je opětovně rozezvučit ve své době. Právě v těchto nejstarších písních máme dle Herdera nalézt pozůstatky nejstarších příběhů, které dle něj formovaly všechny příběhy pozdější. Problémem tedy je, že Herder nepřekládá nikdy „doslovně“, nýbrž se vždy snaží předložit text jaksi nový, tak, že jím vyjadřuje souhrn myšlenek stojících za textem prvním. Bohlman, jak je opět uvedeno v úvodu, se pak snaží naladit do Herderovy pozice překladatele a podat tak adekvátní překlad Herderových spisů. Zaměřuje se přitom hlavně na to, jak Herder překládá právě texty starých písní, neboť to je dle Bohlmana místo, kde můžeme a máme zjistit, jaký je koncept Herderova překladatelského přístupu.

Publikace jako taková sestává ze tří částí. První část, která je zaměřena právě na problematiku Herderova překladatelského přístupu, je označena za část ontologickou. Následuje projekt historický a projekt národní. V každé části nalezneme vždy pečlivě vybraný soubor přeložených spisů J. G. Herdera a k tomu náležitý komentář. Autor se nejprve zaměřuje na samotný ontologický problém Herderova překládání v rámci svého etnomuzikologického přístupu. Do první části tak zařazuje spisy jako *Alte Volkslieder* (1774) nebo *Stimmen der Völker in Liedern* (1807), kde se Herder věnuje lidovým písním, sbírá je, sepisuje, a podobně jako svého Shakespeara předkládá německému čtenáři (J. G. Herder: *Uměním k lidskosti*, Praha 2006). Tedy hlavně je interpretuje a pokouší se svému čtenáři ukázat, co určité pasáže textu, či jiné aspekty písně, znamenají nebo znamenaly v kontextu, ze kterého pocházejí. Převažně se prozatím jedná o píseň německé. Celá ontologická část pak končí překladem

Herderova *Lieder der Liebe: Die ältesten und schönsten aus Morgenlande* (1778). Zde se Herder odpoutává od Německa a, teď již naprosto analogicky k jeho spisu *Shakespeare*, se stává tím, kdo překládá německému čtenáři a posluchači písně, které vznikaly v odlišných prostředích a jinými jazyky, tak, že jim je takový posluchač schopen porozumět, i když prostředí ani jazyk nesdílí. Toho se Herder snaží docílit náležitým komentářem. Vidíme, že Bohlman vskutku následuje Herdera v jeho překladatelském přístupu, a takový byl i záměr ontologické části.

Historický projekt se pak snaží svým výběrem textů ukázat problematiku překladu a transformace písně, která vyjadřuje zvyky určité kultury, její pojetí krásy a vkusu, do jiného jazyka. Mezi Bohlmanem nabídnuté texty zde patří zejména *Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker* (1773), *Homer und Ossian* (1794). Kapitola je zakončena překladem listu z Herderových *Theologische Schriften*. Ten je do kapitoly zařazen, protože má ilustrovat Herderovu teologickou pozici jakožto luteránského duchovního.

Poslední část nese název „projekt národní“. Zde Bohlman zařazuje překlady textů *Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten neuerer Zeiten* (1777), *Der Cid* (1805) a Herderovo velmi pozdní *Von Musik* (1800). Autor se tu obrací k Herderovu pojetí poezie, aby ukázal, že se Herder díky svým úvahám o lidových písních dostal do krize pojmů. Podle Bohlmana

má problém vysvětlit spojení mezi kulturou a vlivem, který na ni poezie má. Herder proto zavádí pojmy *Wirkung a Sitten*. Jeho *El Cid*, epos o španělském národním hrdinovi, kastilském rytíři, který v 11. století dobyl a ovládl Valencii, je Herderovým pokusem o překlenutí propasti mezi minulostí a budoucností pomocí heroismu a nacionalismu. Poslední kapitolou závěrečné části je pak Herderova esej z rozsáhlejší knihy *Kalligone* (1800), což je asi jediné pojednání, kde se Herder věnuje přímo hudbě. Celá Bohlmanova antologie jaksi trvale směřuje k tomuto textu. Jak přiznává sám Bohlman ve svém komentáři, *Kalligone* a pak hlavně právě *Von Musik* je Herderovou reakcí a kritikou na Kantovu *Kritiku soudnosti*. Bohlman tento spis navíc ještě chápe jako dlouho očekávané shrnutí Herderova pojetí hudby a lidskosti, ve kterém nejsou lidové písně a umění odděleny.

Bohlmanova antologie se tedy zaměřuje na dvě primární témata, Herderův překladatelský přístup a jeho koncepci hudby. Texty jsou řazeny v pořadí, které vykazuje nutnou návaznost, a poskytují nám novou perspektivu, ze které můžeme chápat Herderovo smýšlení od roku 1771 až po jeho smrt. Kniha také obsahuje dodatek s překlady 24 lidových písní z Herderových sbírek lidové hudby a stává se tak hodnotným materiálem pro další práci.

**Adam Vostárek**  
adamvost@email.cz

<b>Alena Alamgir</b>	Georgia Institute of Technology, Atlanta, USA
<b>Dana Bittnerová</b>	Fakulta humanitních studií UK, Praha
<b>Lenka J. Budilová</b>	Filosofická fakulta UK, Praha
<b>Darren Byler</b>	Simon Fraser University, Vancouver, Canada
<b>Martina Cichá</b>	Fakulta humanitních studií UTB, Zlín
<b>Eduardo Dullo</b>	Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brazil
<b>Adolfo Estalella</b>	Univesidad Complutense, Madrid, España
<b>Slavomíra Ferenčuhová</b>	Sociologický ústav AV ČR, Praha
<b>Helena Haškovcová</b>	Praha
<b>Sylva Höhne</b>	Výzkumný ústav práce a sociálních věcí, Praha
<b>Iva Holmerová</b>	Fakulta humanitních studií UK, Praha
<b>Hana Horáková</b>	Filozofická fakulta UP, Olomouc
<b>Martina Hrušková</b>	Zdravotně sociální fakulta JU, České Budějovice
<b>Andrew Irving</b>	University of Manchester, United Kingdom
<b>Petra Jansa</b>	Fakulta sociálních věd UK, Praha
<b>Martin Klapetek</b>	Teologická fakulta JU, České Budějovice
<b>Stanislav Komárek</b>	Přírodovědecká fakulta UK, Praha
<b>Anouk de Koning</b>	Universiteit Leiden, Nederland
<b>Miha Kozorog</b>	Univerza v Ljubljani, Slovenija
<b>Daniela Machová</b>	Hudební a taneční fakulta AMU, Praha
<b>Zdeněk R. Nešpor</b>	Fakulta humanitních studií UK a Sociologický ústav AV ČR, Praha
<b>Barbora Půtová</b>	Filosofická fakulta UK, Praha
<b>Alessandro Rippa</b>	Ludwig-Maxmilians-Universität, München, Deutschland a Tallina Ülikool, Eesti
<b>Viktor Rumpík</b>	Diakonie Českobratrské církve evangelické, Praha
<b>Sam Saville</b>	University of Cambridge, United Kingdom
<b>Daniela Stavělová</b>	Etnologický ústav AV ČR, Praha
<b>Carlos Alberto Steil</b>	Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brazil
<b>Maruska Svasek</b>	Queen's University, Belfast, Northern Ireland
<b>Daniel Topinka</b>	Filozofická fakulta UP, Olomouc
<b>Lucie Vidovičová</b>	Fakulta sociálních studií MU, Brno
<b>Anick Vollebergh</b>	Radboud Universiteit, Nijmegen, Nederland



*Lidé města* | *Urban People* jsou předním českým recenzovaným časopisem v sociální antropologii. Časopis byl založen v roce 1999 a vychází v tištěné verzi a on-line ve formátu otevřeného přístupu (open access). Jeho cílem je podpořit vysoce kvalitní a eticky odpovědný akademický výzkum v sociální antropologii a příbuzných oborech, maximalizovat otevřenou a bezplatnou výměnu vědeckých poznatků. Časopis vydává Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy a je veden nezávislými redakčními radami složenými z mezinárodně uznávaných odborníků.

Časopis přijímá originální, dosud nepublikované texty do rubrik statí, recenzních statí, esejů, materiálů, knižních recenzí a zpráv. České a slovenské texty jsou zařazovány do českých čísel, anglické do anglických čísel časopisu.

*Lidé města* | *Urban People* poskytují otevřený přístup k celému obsahu bezprostředně po vydání. Elektronický archiv je trvale veřejně přístupný a je nezávislý na existenci časopisu. Časopis je dostupný v rámci licence Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY 4.0). Publikace je pro autory zdarma, nevybírá se žádný poplatek za redakční práci, ani jiný publikační či autorský poplatek. Autor zůstává držitelem autorských práv ke svému dílu.

Jako nejvýznamnější české oborové periodikum je časopis *Lidé města* | *Urban People* vázán dodržováním nejvyšších etických standardů, a to ve všech fázích publikačního procesu. Editoři časopisu, vydavatel, autoři a recenzenti se řídí Etickým řádem a dalšími pravidly Committee for Publication Ethics (COPE) a doporučením Publishing Ethics Resource Kit (PERK) nakladatelství Elsevier.

Časopis *Lidé města* | *Urban People* je řádně indexován v České národní bibliografii, v Bibliografii dějin českých zemí a v databázi Central and Eastern European Online Library (CEEOL). Je zařazen na Evropský referenční index humanitních věd (European Reference Index for the Humanities, ERIH Plus).

Více informací na internetových stránkách časopisu: [www.lidemesta.cuni.cz](http://www.lidemesta.cuni.cz)

*Urban People* | *Lidé města* is a leading peer-reviewed Czech journal in social anthropology established in 1999, and published in a print version and on-line in an open access format. The journal's goal is to foster high-standard and ethically responsible academic research in social anthropology and related disciplines by maximizing the free exchange of scholarly knowledge. It is issued by Charles University's Faculty of Humanities, and is governed by independent Editorial Boards whose members are internationally recognized scholars.

The journal accepts original, as yet unpublished academic texts in the form of articles, review articles, essays, academic editions, book reviews, and short reports. Czech or Slovak texts are published in the Czech editions, while English contributions are issued in the English editions of the journal.

*Urban People* | *Lidé města* provides open access to all of its content immediately after publication. The electronic archive is permanently open to the public, and it is independent on the journal's existence. The journal is available under the Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0). There is no article processing charge, nor any other fee for authors or for article submission. The author remains to be the copyright owner of their work.

As a leading national journal in the field, *Urban People* | *Lidé města* is committed to meeting high standards of ethical behaviour at all stages of the publication process. Journal editors, the publisher, authors, and reviewers all follow the Committee of Publication Ethics' (COPE) Code of Conduct and other guidelines, as well as the recommendations of Elsevier's Publishing Ethics Resource Kit (PERK).

The journal *Urban People* | *Lidé města* is regularly indexed in the Czech National Bibliography, in the Historical Bibliography of the Czech Lands, and in the database of the Central and Eastern European Online Library (CEEOL). It is included in the European Reference Index for the Humanities (ERIH Plus).

More information on the journal's website: [www.lidemesta.cuni.cz](http://www.lidemesta.cuni.cz)

Asistentka redakce/Secretary: **Karolína Šedivcová** karolina.sedivcova@fhs.cuni.cz

Jazykové korektury/Czech language editor: **Martina Vavřínková**

Obálka/Cover design: **Aleš Svoboda**

Sazba/Text design: **Robert Konopásek**

Tisk/Printed by: **ERMAT Praha, s.r.o.**

**ISSN 1212-8112**