

19 | 2017 | 1

Lidé *města* Urban People

- Zuzana Jurková** Hledání modalit hudebního vzpomínání
- Klára Brožovičová** Proměny městské části Zábřdovice v Brně – možnosti integrace v procesu gentrifkace
- Monika Soukupová** „Bez Ducha svatého nemůže být ani křesťanství, jen víra v tradici.“
Etnografická studie letničního a neocharismatického společenství
- Eva Lukášová** Proč je křesťanský uprchlík lepší uprchlík: Uprchlíci a křesťanství v českých médiích
- Lucie Bartůňková** Spontánně motivované nápisy a kresby. Historická graffiti na pernštejnských stavbách
- Miloš Havelka** Josef Ludvík Fischer – Udržování intelektuálních pozic v proměňujících se situacích

Lidé města / Urban People

jsou recenzovaným odborným časopisem věnovaným antropologickým vědám s důrazem na problematiku města a příbuzným společenskovědním a humanitním disciplínám.

Vychází třikrát ročně, z toho dvakrát v českém jazyce (v květnu a v prosinci) a jednou v anglickém jazyce (v září).

Lidé města / Urban People

is a peer-reviewed scholarly journal focused on anthropological studies with emphasis on urban studies, and related social sciences and humanities. It is published three times a year, twice in Czech (in May and December) and once in English (in September).

VYDÁVÁ/PUBLISHED by Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy

Adresa redakce/Address: U kříže 8, 158 00 Praha 5

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

Časopis vychází s podporou vzdělávací společnosti UniPrep.



VĚDECKÁ RADA/SCIENTIFIC BOARD: **Jan Sokol** (FHS UK Praha) – předseda, **Miloš Havelka** (FHS UK Praha), **Alena Heitlinger** (Trent University Peterborough, Canada), **Wilma A. Iggers** (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), **Josef Kandert** (FSV UK Praha), **Zdeněk R. Nešpor** (FHS UK a SOÚ AV ČR Praha), **Hedvika Novotná** (FHS UK Praha), **Karel Novotný** (FHS UK a FLÚ AV ČR Praha), **Hans Rainer Sepp** (FF UK Praha), **Franz Schindler** (Justus-Liebig-Universität Gießen, Germany), **Zdeněk Uherek** (EÚ AV ČR Praha), **František Vrhel** (FF UK Praha).

ČESKÉ VYDÁNÍ

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

Redakční rada:

Dalibor Antalík (FF 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), **Martin C. Putna** (FHS UK Praha), **Dan Ryšavý** (FF UP Olomouc), **Franz Schindler** (Justus-Liebig-Universität Gießen)

ENGLISH EDITION

Editor-in-chief: **Hedvika Novotná** (Charles University Prague, Czech Republic) hedvika.no@seznam.cz

Editorial board:

Alexandra Bitušíková (Univerzita Mateja Bela Banská Bystrica, Slovakia), **Wilma A. Iggers** (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), **Zuzana Jurková** (Charles University Prague, Czech Republic), **Grażyna Ewa Karpińska** (University of Lodz, Poland), **Luďa Klusáková** (Charles University Prague, Czech Republic), **Daniel Luther** (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), **Jana Machačová** (Museum Silesiane Opava, Czech Republic), **Jiří Malíř** (Masaryk University Brno, Czech Republic), **Nina Pavelčíková** (University of Ostrava, Czech Republic), **Adelaida Reyes** (New Jersey City University, USA), **Peter Salner** (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), **Blanka Soukupová** (Charles University Prague, Czech Republic), **Andrzej Stawarz** (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Warszawa, Poland), **Róża Godula-Węclawowicz** (Polish Academy of Sciences Wrocław/Krakow, Poland).

Výkonný redaktor/Managing editor: **Jan Kašpar** jan.kaspar@fhs.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

OBSAH

STATI

- 3 Hledání modalit hudebního vzpomínání
Zuzana Jurková

ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM

- 19 Proměny městské části Zábřdovice v Brně
– možnosti integrace v procesu gentrifkace
Klára Brožovičová

STUDENTI PÍŠÍ

- 39 „Bez Ducha svatého nemůže být ani křesťanství,
jen víra v tradici.“ Etnografická studie letničního
a neocharismatického společenství v současné ČR
Monika Soukupová
- 73 Proč je křesťanský uprchlík lepší uprchlík:
Uprchlíci a křesťanství v českých médiích
Eva Lukášová
- 89 Spontánně motivované nápisy a kresby.
Historická graffiti na pernštejnských stavbách
Lucie Bartůňková

MATERIÁLY

- 111 Josef Ludvík Fischer – Udržování intelektuálních pozic
v proměňujících se situacích
Miloš Havelka

RECENZE

- 147** Marek Jakoubek (ed.): Teorie etnicity. Čítanka textů
Leoš Šatava
- 151** Paul Shephard: Pěstěná divočina neboli Co je krajina?
Jiří Tourek
- 153** Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938
Jakub Havlíček
- 156** Jozef Tancer: Rozviazané jazyky. Ako sme hovorili v starej Bratislave
Lucie Jílková

ZPRÁVA

- 161** Glaubensfragen v Hamburku. Zpráva z 51. ročníku
Deutscher Historikertag
Jakub Štofanič & Martin Jemelka

HLEDÁNÍ MODALIT HUDEBNÍHO VZPOMÍNÁNÍ*

Zuzana Jurková

Fakulta humanitních studií UK Praha

The Quest for Modalities of Musical Remembrance

Abstract: *Most of the humanities and social sciences are involved in the contemporary “memory boom”; disciplines focused on music are, in this aspect, still behind the times. In the presented text, the author offers a theoretical model for the ethnomusicological investigation of musical remembrance, which is conceived here primarily as collective. Its starting points are (a) Assmann’s concept of the time dimension of connective structure (which is one of the building blocks of collective identity), (b) the understanding of remembrance as constructed and rooted in the present, (c) the basic ethnomusicological premise about music as a mirror, as well as a co-creator of social reality. Two research spheres are open to investigators interested in music remembrance: one in which music (as a sound phenomenon and performance practice) is the main subject of research, and the other in which music is understood (only) as a medium of remembrance and the main attention is focused on social reality. Existing research signalizes two basic modalities of collective remembrance: nationwide modalities, and modalities specific for different cultural cohorts. This finding corresponds (with certain exceptions) to the concepts of other authors (Turino, Assmann).*

Keywords: *remembrance; music; soundscape; Prague*

Člověku se to stává ve většině měst, a v Praze obzvlášť: jakmile udělá dva tři kroky po jejích dlažebních kostkách, ponoří se do minulosti. Domy, jejich tvary i detaily, názvy ulic a náměstí, sochy a pamětní desky, to všechno, zdá se,

* Článek vznikl v rámci projektu SVV „Pražské hudební světy 2“, řešeného na UK FHS.

vypráví příběhy z minulosti. A pokud je člověk obrácený k hudbě, slyší příběhy o hudbě a v hudbě. Muzikanti v pruhovaných nebo kostkovaných kalhotách, vestičkách a buřinkách, kteří hrají v restauraci proti Staroměstskému orloji „staropražské písničky“, ve mně vyvolají atmosféru v sedmdesátých letech oblíbeného televizního seriálu z první republiky *Hříšní lidé města pražského*, a také vzpomínky na mého veselého tlustého strýce Jirku, který některé písně z jejich repertoáru zpíval. Jako dítě jsem vnímala spíš jejich hrůzostrašné a kriminální motivy, dnes mi připadá, že hlavním záměrem je tu pomocí jednoduchých melodií a poněkud lascivních textů zpívaných neškolenými hlasy vyvolat představu lidových vrstev na prvorepublikové pražské periferii. Deska na rohovém domě Malostranského náměstí připomíná svého času slavnou operní heroinu Emu Destinovou. Hned se mi vybaví Krejčíkův romantický film *Božská Ema*, kde tuto podle dobových fotografií korpuletní dámu hrála krásná Božidara Turzonovová a v hudebních scénách zněl líbezný, jakoby lesklý a zároveň jemně chvějivý hlas Gabriely Beňačkové. Vzpomínám si na své okouzlení jejím zpěvem – i na to, jak jsem byla překvapená, když jsem později slyšela originální nahrávky hlasu Emy Destinové, který do nepřitažlivá zkreslila dobová technologie.

Hudba znějící i připomínaná ve mně vyvolává vzpomínky. A nejsem v tom sama. Vzpomínání se stává všudypřítomným fenoménem. V posledních dekadách se mluví o „boomu vzpomínání“.¹ Velmi hmatatelným svědectvím vzpomínání v oblasti menšinových (i hudebních) žánrů je kupříkladu 750stránkový svazek *Kmeny 0: Městské subkultury a nezávislé společenské proudy před rokem 1989*.² Hlavní editor, známý rapper Vladimír 518, tu usiluje o zmapování alternativních hnutí zhruba dvacet let před sametovou revolucí: „Čas je silná záležitost. Proto máme rádi sci-fi. Je fascinující si představovat, co bude. A naše blízká minulost je to samé, je to cestování časem. Stejně jako je dobrý hrabat se v historii vlastní rodiny, je dobrý hrabat se v historii kultury nebo města... Chci vědět, na co navazuju“ (Vladimír 518 2014).

Přes svou objemnost jsou ale *Kmeny 0* jen nepatrným – a navíc poměrně pozdním – příspěvkem do mohutného proudu „kultury vzpomínání“ (Assmann 2001: 31), jejíž vzestup je v západní společnosti patrný přinejmenším od sedmé

¹ Huysen 1995 mluví o *memory boom*. K rozlišení pojmů *memory*/paměť a *rememberance*/vzpomínání viz níže.

² Kniha navazuje na o dva roky starší *Kmeny* téhož editora, populární pojednání o současných městských subkulturách.

dekády 20. století.³ Součástí tohoto proudu je i intelektuální reflexe, jdoucí napříč disciplínami, a to tak výrazně, že německá literární historička a kulturoložka Astrid Erllová mluví o paměti a vzpomínání jako o klíčových konceptech v akademických diskuzích napříč disciplínami (Erll 2011: 1). K vysvětlení popularity konečkonců jistě přispívá i „vzácné spojení společenské relevance a intelektuální výzvy“ (Kansteiner 2002: 180).

Výzkum vzpomínání a paměti skutečně probíhá v různých disciplínách, a zároveň je často interdisciplinární. Zatímco mnohé jak ze společenskovedních, tak přírodovědných oborů už přišly se svými teoretickými koncepty, etnomuzikologie/hudební antropologie si dává na čas.⁴ Současně se autoři jiných disciplín jakoby navzájem upevňují v názoru, že hlavní smyslovou oporou paměti je zrak.⁵ Jsem přesvědčena, že přinejmenším u některých lidí tomu tak není, ostatně pro to nacházím vedle vlastní empirie oporu i v literatuře. (Za zvlášť důležitý v tomto směru považuji sémiotický přístup Thomase Turina; Turino 2008: 93–121). Tento článek je po letech shromažďování materiálu i promýšlení různých interpretačních rámců (Jurková 2012; 2013b; 2014; 2015; 2016) pokusem vytvořit teoretický základ pro výzkum hudby jako média vzpomínání. Protože – zaměřuji se na urbánní prostředí – jsem svůj výzkum prováděla hlavně v Praze v druhé dekádě jednadvacátého století, odpovídá tomu nejen můj etnografický materiál,

³ K důvodům této erupce zájmu o paměť se jako jeden z prvních vyslovil německý historik Jan Assmann: „Nepovažuji to za náhodu. Spíš se domnívám, že překračujeme epochální práh, který zahrnuje přinejmenším tři faktory, zdůvodňující konjunkturu tématu paměti. Za první, díky novým elektronickým médiím ukládání dat (a tedy díky umělé paměti) prožíváme kulturní revoluci, která se svým významem vyrovná vynálezu knihtisku a ještě dříve písma. Za druhé v téže souvislosti platí, že vůči naší vlastní kulturní tradici se šíří postoj „post-kultury“ (George Steiner), v níž cosi, co dospělo ke konci ... dále přežívá jako předmět vzpomínky a komentovaného zpracování. Za třetí ... dospívá v současnosti k závěru cosi, co se nás dotýká mnohem osobněji a bytostněji. Začíná vymírat generace očitých svědků největších zločinů a katastrof v análech dějin...“ (Assmann 2001: i). Když se v polovině devadesátých let snaží Michael Kammen vysvětlit vzestup zájmu o kulturní vzpomínání v USA, uvádí pro to celkem devět důvodů, přičemž jeho základním postulátem je *explanatory pluralism* (Kammen 1995: 251; viz Erll 2011). Šubrt, Maslowski a Lehman se přikláníjí k argumentaci francouzského historika F. Hartoga, podle nějž žijeme v režimu historicity, v němž se paměť stala pilířem konstrukce identity. „Příčinou obratu k paměti ... byly události konce 20. století, především pád komunistických režimů a teroristické útoky z 11. září 2001...“ (Šubrt – Maslowski – Lehman 2014: 31).

⁴ Obsáhlým příspěvkem k tématu je Bithell – Hill 2014, nicméně vztahuje se jen k části širokého spektra, které vztah hudby a vzpomínání představuje.

⁵ Např.: „*The media of memory that help us construct and transmit our knowledge and feeling about the past rely on various combinations of discursive, visual, and spatial elements*“ (Kansteiner 2002: 190); Daniel Sherman zas tvrdí „*Sight is the only sense powerful enough to bridge the gap between those who hold the memory rooted in bodily experience and those who, lacking this experience, nonetheless seek to share the memory*“ (ibid.: 191).

ale do jisté míry s tím souvisí i moje teoretická konceptualizace – jakkoli jsem pochopitelně vycházela z mezinárodní literatury, a ta zas z celosvětové reality. A tak je nutné chápat předkládaný rámec jako limitovaný těmito souřadnicemi a otevřený pro limitace jiné. Zájemcům o *etnomuzikologickou metodologii*, kteří se nespokojí s charakteristikou Kay Shelemayové, že *etnomuzikologie je disciplína, která spojuje studium hudby s otázkami (concerns) a metodami antropologie* (Shelemay 2006: xxxi), doporučuji následující texty: učebnici Ruth M. Stoneové *Theory for Ethnomusicology*, vysvětlující teoretická východiska nejvýznamnějších etnomuzikologických směrů a jimi užívané metody; článek Adelaidy Reyesové „Co dělají etnomuzikologové? Stará otázka pro nové století“ (Reyes 2016), charakterizující etnomuzikologii na počátku 21. století jako disciplínu, která chápe hudbu jako součást expresivní kultury, tedy jako způsob komunikace, jedinečný v každé kulturně specifické skupině, pro jehož porozumění je třeba pochopit referenční, tedy zas kulturní rámec (Reyes 2016: 107). Nic nového pro etnomuzikology, kteří považují za samozřejmé kombinovat etnografická a hudební data.

Čtením pro pokročilejší je druhé vydání *Shadows in the Field: New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology* (Barz – Cooley 2008). O specifikách urbánní etnomuzikologie včetně její metodologie (nebo přesněji metodologií) se lze podrobněji dočíst ve sborníku z vídeňské konference *Cultural Diversity in the Urban Area* (Hemetek – Reyes 2007), kde je též znamenitá vstupní studie již citované Adelaidy Reyesové „Urban Ethnomusicology Revisited“, dále v monote-matickém čísle *Urban People/Lidé města 2/2012 Theory and Method in Urban Ethnomusicology* (Jurková 2012) a v první kapitole *Pražských hudebních světů* (Jurková a kol. 2013a).

Základní pojmy a premisy

Základními pojmy, s nimiž se v příslušné odborné literatuře setkáváme, jsou *paměť*, *vzpomínání* a *zapomínání*. První z nich bývá ve společenskovedních textech spojován s dalšími adjektivy, odkazujícími ke konkrétním konceptům: „kolektivní“, „kulturní“, „sociální“,⁶ jimiž se budu podrobněji zabývat tam, kde budou aplikovatelné pro mé téma modalit hudebního vzpomínání.

⁶ V českojazyčné literatuře poskytuje znamenitý přehled o různých konceptech kniha *Kolektivní paměť* (Maslowski – Šubrt a kol. 2014). Na rozdíl od této převážně sociologicky orientované má monografie Astrid Erlové víc interdisciplinární záběr.

Již z diverzifikace pomocí adjektiv je patrné, že jde o multiparadigmatickou kategorii; Olick a Robbins (1998: 106) mluví o neparadigmatičnosti, Zelizer (1995: 235) označuje kategorii paměti v současné akademické reflexi za „všezahrnující.“⁷ Je pochopitelné, že se „paměťové“ diskurzy různých disciplín liší. Ve společenských vědách se autoři často snaží konkrétnější definici vyhnout,⁸ nicméně docházejí k podobnému závěru, totiž že je kolektivní paměť pozorovatelná a zkoumatelná jen prostřednictvím *konkrétních aktů vzpomínání* (Erl 2002:8). Teprve na základě jejich analýzy v konkrétním kulturním kontextu můžeme usuzovat na povahu paměti a její fungování. Toto fungování probíhá na různé úrovni záměrnosti, v zásadě však prostřednictvím dvou procesů: vzpomínání a zapomínání.

Zpomínání považují jak psychologové na individuální úrovni, tak sociální vědci na úrovni kolektivní, za běžnější z procesů. Je nepozorovatelný, nicméně i tak jej různí autoři dál konceptualizují. Paul Ricœur rozlišuje např. mezi nevratným zapomněním, kdy trvale zanikají opory individuální nebo skupinové paměti,⁹ a tak zvaným rezervním zapomněním (Ricœur 2000; viz též Maslowski – Šubrt 2014: 37–38). V tom se setkává s konceptem funkční a archivní paměti Aleidy Assmannové (Assmann 1999; 2010), který má vysvětlit dynamiku přechodu vzpomínaným a zapomenutým. Podle Assmannové pracuje kolektivní paměť ve dvou modalitách: archivní a funkční. Archiv leží na poloviční cestě mezi funkční pamětí (Assmannová používá také výraz *working*, tedy „paměť při práci“) a zapomněním. „Archiv je základem toho, co může být řečeno v budoucnosti o přítomnosti, až se stane minulostí“ (Assmann 2010: 102). Předměty (včetně těch nehmotných, tj. idejí, příběhů atd.) ztratily své místo v běžném životě – a mohou (nebo nemusí) se v něm znovu objevit v novém kontextu, který jim přiřkne funkční paměť. Aktivní, „funkční“ dimenze paměti vybírá z onoho archivu a vytváří tzv. kulturní paměť. (Ke konceptu kulturní paměti se později vrátím.)

Mimochodem: Aleida Assmannová podobně jako Paul Ricœur přechází při pojednání fungování paměti z roviny individuální do roviny kolektivní např. používáním Freudových teorií; předpokládají tedy stejný nebo podobný způsob fungování paměti jednotlivce a kolektivu. Před tím varuje Wulf Kansteiner (2002) – a jeho varování, nebo přinejmenším jistou obezřetnost před touto lákavou teoretickou pastí, považují za důležité.

⁷ *Catch-all category*.

⁸ Kansteiner (2002: 180) mluví o „kolektivním fenoménu“.

⁹ V prvním případě organickým poškozením, ve druhém např. zánikem archivu.

Předmětem našeho zájmu je kolektivní *vzpomínání*. Zde se nebudu zabývat rozmanitými disciplinárními charakteristikami a zdůrazním základní rys, v němž se shodují a z něž vycházím i v tomto textu: totiž že *vzpomínání* není objektivním obrazem minulosti, ale jeho maximálně výběrovou (re)konstrukcí, která probíhá v současnosti a o současnosti také vypovídá. Přesná je formulace Astrid Erllové: „Individuální a kolektivní *vzpomínání* nejsou nikdy zrcadlovým zobrazením minulosti, ale expresivním vyjádřením potřeb a zájmů osoby nebo skupiny, která *vzpomíná* v současnosti“ (Erll 2011: 8).

*Kolektivní hudební vzpomínání je tedy sociální proces, který se odehrává v současnosti, záměrně používá prvky minulosti a hraje v něm významnou roli hudba. Nejkondenzovaněji se hudební vzpomínání projevuje v hudebních událostech.*¹⁰

Hledání modalit hudebního vzpomínání

Od individuálního ke kolektivnímu hudebnímu vzpomínání

V knize *Music as Social Life: The Politics of Participation* se snaží americký etnomuzikolog Thomas Turino zodpovědět klíčovou otázku, k čemu je vlastně hudba (Turino 2008).¹¹ Nejprve propojuje poznatky biologa a antropologa Gregory Batesona o integrativní funkci umění s výzkumy psychologa Mihályiho Csikszentmihalyiho (Csikszentmihalyi 2015), jehož koncept *flow*, optimálního zážitku dosahovaného mimo jiné při provozování hudby, Batesonovy závěry potvrzuje a prohlubuje. Podle Turina je tak zřejmé, že hudba integruje člověka se sebou samým, jeho z racionálního pohledu nespojitě vjemy, představy, touhy a zkušenosti, i se světem kolem něj. Za pomoci nástrojů z oblasti sémiotiky pak Turino (2008: 12) předvádí, jak i jednoduchý hudební podnět spouští bohatý „sémiotický řetěz“ různých duševních i tělesných reakcí.¹² O podobném procesu ostatně svědčí i vstupní odstavce tohoto textu.

¹⁰ Hudební události považuji za „konkrétní akty *vzpomínání*“, jak o nich mluví Erllová (Erll 2011: 8).

¹¹ Jedním ze základních Turinových tezí je, že výraz „hudba“ je souhrnný pojem pro „*fundamentally distinct types of activities that fulfill different needs and ways of being human*“ (Turino 2008: 1). S tímto tvrzením zásadně souhlasím, nicméně pro tento text nepovažuji za nutné tyto typy principiálně rozlišovat.

¹² Turino ukazuje, jak různé typy sémiotických znaků, zapojených do semiózy, zprostředkovávají různé typy zkušeností. Tím nepřímo podporuje svou tezi o všestranném integrativním přínosu umění, a hudby konkrétně, a tedy její nezbytnosti.

Pohlédneme-li na Turinovo pojetí z perspektivy paměti – v semióze¹³ se spojují prvky minulosti, přítomnosti i nadějí a tužeb, promítaných do budoucnosti – dobře koresponduje s učením anglického filozofa Johna Locka, podle něž je paměť podmínkou individuální identity a odpovědnosti. Prostřednictvím vzpomínání jedinci zakoušejí kontinuitu života (Erlil 2011: 85). Kromě toho, že hudba integruje člověka se sebou samým (mimo jiné prostřednictvím vzpomínání), integruje jej také s různými typy kolektivit.¹⁴ To je základní tvrzení etnomuzikologie, které co nejstručněji shrnuji v následujících odstavcích.

Hudba je kolektivní záležitost

Je lákavé začít pasáž o kolektivitě, hudbě a vzpomínání připomínkou textu Maurice Halbwachse *Kolektivní paměť hudebníků* (fr. 1939, česky 2009). Tento francouzský sociolog se proslavil především konceptem společenských rámců paměti, tedy představou, že se paměť individua „konstituuje, funguje a reprodukuje v určitých sociálních rámcích, které jsou vytvářeny lidmi, žijícími ve společnosti. V nich jsou naše vzpomínky zasazeny a zpracovány, jimi je určena relevance toho, nač vzpomínáme“ (Šubrt – Maslowski – Lehman 2014: 17). Jako částečně oprávněné vnímám sice výtky těch, kdo Halbwachse kritizují za přílišný sociální determinismus (Erlil 2011: 13): hlasy jednotlivců, kterým jsem při výzkumu naslouchala, potvrzovaly jejich důležitost jako *agentů* v procesech skupinového vzpomínání¹⁵ – nicméně kolektivní stránka tohoto vzpomínání zůstává nezpochybněna: na pozorovatelné úrovni jsou to „příjemci“, jistě (kolektivní) publikum, ale také kolektivně vytvořené rámce porozumění, tedy oné relevance, kdo se na kolektivním vzpomínání podílí. V uvedeném článku Halbwachs argumentuje, že hudebník se stává hudebníkem jen díky společenství hudebníků. Taková myšlenka se nám do dalšího výkladu hodí, nicméně – i pokud odhlédneme od skutečnosti, že jako hudebníci jsou tu chápáni jen exponenti západní klasické hudby – autorovy argumenty jsou tak bizarní a často tak zjevně mylné,¹⁶ že je lepší tu článek připomenout jen opatrně.

¹³ Proces interpretace znaků.

¹⁴ V tomto textu používám ze slovníku sociologů převzatý pojem „kolektivita“ tam, kde by mnozí antropologové použili slova společnost, komunita nebo kultura. Podle mého názoru mají zejména první dva pojmy v češtině (na rozdíl od angličtiny) poměrně silné konotace, přiřazující jim další vlastnosti. Adjektivní podobu posledního pojmu používám dále. Viz též Shelemay 2012.

¹⁵ K úloze jedince v etnomuzikologii, včetně kategorizace, viz Ruskin – Rice 2012.

¹⁶ Nejbizarnější na celém textu je, že působí, jako by jeho autor neměl s poslechem hudby, ale ani jiných aurálních vjemů žádné zkušenosti. Začíná kupříkladu tvrzením, že si člověk není schopen vybavit zvuky doprovázející děj probíhající např. na plátně němeého filmu (Halbwachs 2009: 19–20). Stejně tak

Naším východiskem je základní premisa etnomuzikologie, totiž že hudba je kolektivní záležitostí (viz Shelemay 2012): nejenže se často kolektivně provozuje a téměř vždy kolektivně poslouchá (příčemž mezi oběma sférami nemusí být rozdíl), ale především se kolektivně vytvářejí a předávají její významy. Toto provozování hudby a vytváření a předávání významů je někdy tak silné, že kolektivitu samo generuje.¹⁷ Pro takovou kolektivitu budu používat výraz „hudební svět“.¹⁸ Jeho podrobnější charakteristice jsem se už věnovala dřív (zejm. Jurková 2013a; 2016); v telegraficky zkrácené verzi jej lze popsat jako „lidské společenství, propojené určitými hodnotami (i těmi hudebními), v němž typické chování produkuje příznačný hudební styl“ (Jurková 2016: 92). V dnešním světě je pro hudební svět charakteristická fluidnost co do hranic, významů, zvukové podoby.¹⁹

Vzpomínání je jednou z os hudebního světa

Detailnější konceptualizaci onoho „propojení určitými hodnotami“ nabízí dříve zmíněný Jan Assmann prostřednictvím pojmu „konektivní struktura“. Ta podle něj „váže člověka k jeho bližnímu tím, že jako symbolický svět smyslu ... utváří sdílený prostor zkušenosti ... a tím přispívá k rozvoji důvěry a orientovanosti“ (Assmann 2001: 20). Assmannova konektivní struktura obsahuje i aspekt, který vede k našemu hlavnímu tématu, totiž ke kolektivnímu vzpomínání. Součástí konektivní struktury je časová dimenze, která „propojuje včerejšek s dneškem, neboť utváří formativní vzpomínky a podržuje je přítomné“ (ibid.). V Assmannově formulaci rezonují Halbwachsovy sociální rámce paměti (konektivní struktura „utváří formativní vzpomínky“) i relevance vzpomínaného. Dál se nicméně Assmann – historik zaměřený na starověk – soustředí na kategorizaci typů paměti podle vzdálenosti na časové ose. Jak se ukáže později, taková kategorizace našemu materiálu úplně nevyhovuje.

si podle Halbwachse člověk není schopen zapamatovat melodii, pokud ji už předtím neslyšel a neumí ji zazpívat nebo nezná její grafický/notový záznam (ibid.: 20).

¹⁷ Kay Kaufman Shelemayová formuluje roli hudby při vytváření kolektivit takto: „...*musical processes (are) instrumental in shaping musical communities through music's role in establishing the ethnic places that unite a collectivity from within and represent it to the outside world*“ (Shelemay, 2012: 207–208). Thomas Turino shrnuje poznatky generací etnomuzikologů: „[E]thnomusicologists have emphasized the importance of music for expressing and creating social identities in many societies around the world“ (Turino 2008: 94).

¹⁸ Představa hudebního světa vychází z konceptu *soundscape* Kay Kaufman Shelemayové (Shelemay 2006), a ten zas těsně navazuje na analytický model Alana P. Merriama (Merriam 1964).

¹⁹ Výraz souvisí s titulem Baumanovy knihy *Liquid Modernity* (2000), česky *Tekutá modernost* (2002), nicméně obsahově se rozcházím s jeho závěry ohledně upevňování hranic komunit (což tvrdí Bauman, zatímco moje zjištění, přinejmenším na úrovni hudebních a kulturních komunit, to nepotvrzuji).

Případnější je pro nás formulace Adriany Helbigové, užitá v souvislosti s revivalem, nicméně platná i pro naše širší pojetí vzpomínání. Helbigová charakterizuje revival jako „cestu, jejímž prostřednictvím lidé vytvářejí vzájemné vztahy pomocí rámců, které jsou zakotveny v jiné době než dnešní (je ‚ted‘)“ (Helbig 2014: 511). V souvislosti s určitým hudebním žánrem tu silně zaznívá jednak schopnost hudby utvářet vztahy mezi lidmi, a ještě konkrétněji vazby na základě vztahu k minulosti. Spolu se Stuartem Hallem tomu rozumím hlavně tak, že v oné časové dimenzi konektivní struktury, v onom vztahu k minulosti, „používáme zdroje historie (a další) v procesu stávání se.“ Primárně nám tedy většinou nejde tolik (anebo především) o to, „odkud jsme, jako spíš o to, kým se cítíme a kým se chceme stát“ (Hall 1996: 4). Naše představy o minulosti a vztah k ní zakládají naše světy – i ty hudební.

Velké a malé světy

Je snadné být na rozpacích, co považovat za hudební svět. Spolu s Markem Slobinem, hledajícím takové světy (Slobin je nazývá *micromusics*), se ptáme: „Jaké jednotky hledáme, nebo – méně klinicky – čímu hlasu nasloucháme?“ (Slobin 1993: 36). Teoreticky lze skutečně oscilovat mezi jakkoli malým a jakkoli velkým světem (blíží viz Jurková 2013a: 13–14); navíc se tu vrací základní otázka po vztahu jednotlivce a jeho sociálního prostředí, nebo přesněji po významu připisovaném jednomu nebo druhému. Poznatky z terénu vztahující se k hudebnímu vzpomínání mě ale přivádějí k teoretickému konceptu, který předkládá pro sociální strukturaci již zmíněný Thomas Turino. Ten jako zkušený terénní praktik především doporučuje vycházet ze studia jednotlivce, „protože je to živé, dýchající individuum, v němž koneckonců přebývá ‚kultura‘ a hudební významy“ (Turino 2008: 95). Základním pojmem konceptualizace vztahu jednotlivce, kolektivu a „kultury“ je pro Turina *habitus*. Jeho definici přejímá od C. S. Peirce: je to „tendence k opakování jakéhokoli konkrétního chování, myšlení nebo reakci na podobné podněty v současnosti a budoucnosti založená na opakování v minulosti“ (Turino 2008: 95). Vzhledem k zároveň stabilnímu (opakování) i dynamickému (tendence, podobné podněty) charakteru považuje Turino *habitus* za vhodný koncept k vysvětlení konzistence, a zároveň dynamiky vztahů jednotlivce a kolektivních formací.

Pomocí *habitů* pak Turino rozlišuje dva základní typy kolektivit: kulturní kohortu a kulturní formaci.²⁰ Jako *kulturní kohortu* označuje „sociální usku-

²⁰ Protože nechci zahlcovat text precizací pojmů, jejichž pochopení v daném kontextu není klíčové,

pení, které se utváří ... na základě ... sdílených habitů“ (Turino 2008: 112). Vzhledem k pluralitnímu charakteru člověka s jeho mnoha habitů je zřejmé, že každý patří k mnoha kulturním kohortám, z nichž některé jsou utvářené věkem, jiné genderem, jiné zase zájmy, politickým přesvědčením a podobně. Význam příslušnosti k různým z nich se během života proměňuje. Jako *kulturní formaci* pak Turino označuje kolektivity „s široce sdílenými konstelacemi habitů, které všudypřítomně ovlivňují většinu aspektů individuálních životů“ (ibid.: 112). Mnohé z habitů si osvojujeme v raném věku, a pokud je jich velké množství, slouží jako základ společenských formací, které umožňují jednotlivcům ve formaci úspěšně interagovat a také se s ní identifikovat, tedy považovat ji za svou. Rozumí se samo sebou, že jedinec – člen kulturní formace – je zároveň (různě aktivním) členem různých kohort s jejich vlastním vzpomínáním. Mnozí autoři mluví o „multipamětech“ (Erlil 2011: 4) dnešních společností (v Turinově terminologii kulturních formací) a můj výzkum to potvrzuje.

Základním důvodem, proč jsem se přiklonila ze všech představitelných kategorizací kolektivit právě k tě Turinově, je v Praze získaný materiál.²¹ Již v dřívějších publikacích (zejm. Jurková 2014) vyvstávají dvě základní modalities vzpomínání: první, pracovní označená jako „naši národní hrdinové“ (i nehrdinové),²² a druhá „my, co spolu mluvíme“. První z nich koresponduje s konceptem kulturních formací. V centru této modality stojí osobnost, kterou kulturní formace, tedy (národní) společnost, nebo přinejmenším její podstatná, respektive reprezentativní složka považuje v dané chvíli za významnou: komunistickým režimem popravená poslankyně Milada Horáková nebo umučený římskokatolický kněz Josef Toufar v operách Aleše Březiny, nacisty zabitý vlastenecký písničkář Karel Hašler ve „hře na písň Karla Hašlera“ Pavla Kohouta, nebo symbol protisovětské rezistence Karel Kryl ve vzpomínkovém večeru *Karel Kryl 70*.²³

omezím se tu na vysvětlení, že Turino argumentuje proti holistickému konceptu kultury a klade důraz na její dynamickou stránku a na její „nevěčný“ charakter. Proto používá pojmu kultura v adjektivní podobě.

²¹ K povaze materiálu i jeho získávání se podrobněji vyjadřuji v textech uvedených v soupisu literatury, konkrétně Jurková 2012; 2013b; 2014; 2015. Co možná systematicky jsem zkoumala, kdo v Praze prostřednictvím hudby vzpomíná na co (limitem bylo, že muselo jít o skutečnou postavu nebo událost z české historie) a jakým způsobem. Téma vzpomínání ani hudební žánr nebyly a nejsou pro výběr rozhodující: naopak, ty jsou právě předmětem výzkumu.

²² Tak se vyjádřil skladatel Aleš Březina o svém pohledu na Miladu Horákovou i Josefa Toufara, kteří jsou hlavními postavami Březinových oper (viz osobní rozhovor s A. Březinou 15. srpna 2016).

²³ Tento výčet nemá představovat úplný seznam událostí patřících do dané modality; jde spíše o výběr těch, které jsou obzvlášť typické.

Pro hudební události, které jsou realizací kolektivního vzpomínání celé kulturní formace, je příznačných několik rysů. Především bývají jejich tvůrci/interpreti často renomovanými nebo přinejmenším známými osobnostmi: v Březinových operách je ústřední interpretkou cenami ověčená a legendami opředaná Soňa Červená (a působí tu i další v různých žánrech oblíbení interpreti), režiséry divadelních představení a filmových záznamů pak populární Petr Zelenka a Jan Hřebejk. V „hašlerovském“ představení hrají populární Tomáš Töpfer a Kateřina Brožová. A na večeru k poctě Karlu Krylovi se sejdou reprezentanti celého spektra dnešní české pop-music: Aneta Langerová, Tomáš Klus, Divokejš Bill i sestry Irglovy... Dále: na realizacích těchto událostí se podílejí významné, často státní instituce: Národní divadlo v případě Březinových oper, Divadlo na Vinohradech v případě Hašlera, Český rozhlas v případě pocty Krylovi.

Za třetí: v žádném z výše uvedených případů nejde o „překvapivé“ téma, které by ve společnosti zatím nezaznělo. Bývá připraveno různými cestami: publikacemi vědeckými i beletristickými, cenami, které portrétované osobnosti dostaly (zpravidla *in memoriam*), a také otisky ve veřejném prostoru: názvy ulic, sochami nebo bustami a podobně (podrobněji Jurková 2014). To vše potvrzuje – a současně také spoluutváří – celospolečenský konsenzus. S ním ostatně koresponduje relativně početné publikum v podobě opakovaných představení či jejich prodaných zvukových záznamů (podrobněji Jurková 2014).

O hudebním jazyce této modalit se nedá říct mnoho obecného: není to totiž primárně hudba, která tu spojuje hudební svět, ale téma. Hudba je tu jen prostředkem vytváření národního pantheonu. A tak zatímco v Březinových operách zní relativně moderní, ovšem převážně nijak drásavá „klasická“ hudba, Hašlerovy i Krylovy písničky patří dávno k široce sdílenému kulturnímu dědictví. Aranže těch Krylových, které se ozvaly v pražské Lucerně na vzpomínkovém večeru, připomínají tvrzení amerického etnomuzikologa Alana Lomaxe (1968), že se stoupající společenskou komplexností a rigiditou stoupá obliba použití zpěv doprovázejících hudebních nástrojů. Ty totiž svou externalizací mimo tělo představují podle Lomaxe posun od spontánního zpěvu k performační formálnosti.

Průměrně bystrého čtenáře jistě zarazilo tvrzení, že hudba není svorníkem hudebního světa kolem písničkářů Karlů Hašlera a Kryla. Co jiného by jim mělo být? Dovolme si krátké extempore o tématech kolektivního „hudebního“ vzpomínání, a to jak vzpomínání celé formace, tak i vzpomínání kohortního. Na první pohled jde o dva typy: (1.) o vzpomínání, jehož předmět s hudbou nijak nesouvisí, ale hudba je tu médiem vybavování vzpomínek, dokreslování atmosféry, určité interpretace popisovaného děje, a také spojování „vzpomínajících“.

(2.) Druhým typem témat jsou ta, která jsou primárně hudební: vedle zmíněných písničkářů jde jednak o neohraničené pole osobností a hudebních stylů minulosti, které si získaly příznivce v současnosti, jak to vykresluje Aleida Assmannová ve svém konceptu kulturního archivu a kánonu. Je ovšem na místě zároveň připomenout centrální rys kolektivního vzpomínání, totiž jeho konstruovanou povahu, která vychází z potřeb současnosti. Proto se někdy například nekryje prezentovaný kontext události s použitou hudbou, nebo přinejmenším některými jejími prvky. Tak je tomu třeba u pražské burlesky, která se vizuálně odkazuje na dobu první československé republiky, ale pro navození „retro“ atmosféry používá hudbu šedesátých let i pozdější. Ta má větší potenciál vyvolat u dnešních návštěvníků jistou nostalgii než prvorepubliková kabaretní hudba, která je většině z nich zcela cizí.

V několika případech se téma, které bylo zdánlivě primárně hudební, stalo předmětem vzpomínání mnohem širšího hudebního světa, než by odpovídalo „fanouškovské základně“. To se ale mohlo stát jen tehdy, když kolem hudby – hudebního stylu nebo hudební osobnosti – byl silný historický „příběh“. V novodobé české historii je jich pár: vedle životního příběhu nezpochybnitelného barda protisovětského odporu Karla Kryla je to především underground sedmdesátých a osmdesátých let (a v jeho rámci hlavně skupina *The Plastic People of the Universe*), tedy příběh mládeže odolávající totalitní moci a snažící se udržet vlastní kulturu i za cenu perzekuce. Pokud se ovšem tento „příběh“ stane součástí narativu širší než jen fanouškovské skupiny, hudební performance bývá – pochopitelně – přizpůsobena celé skupině (zejm. Jurková 2014; 2015).

Vzhledem k fanouškovské povaze kulturních kohort lze pro jejich hudební vzpomínání sotva nalézt společného jmenovatele. Jak již bylo řečeno, v některých případech je hudba sama – český underground sedmdesátých a osmdesátých let, meziválečný swing, anglofonní pop-music šedesátých let nebo třeba lidová hudba moravského Slovácka²⁴ – svorníkem hudebního světa. Jindy – třeba v případě pražské burlesky – je hudba jen jedním aspektem vzpomínání. Někdy je důraz kladen na „autenticitu“ (ať to znamená cokoli) nebo poučenost (jako v případě „dobové“ či „autentické“ interpretace barokní hudby),²⁵ jindy je zdůrazňována kreativita.²⁶

²⁴ Tyto příklady jsou ze současné Prahy a zdůrazňují aspekt propojení s minulostí, tedy určitou formu vzpomínání. O dalších píše např. Turino, ale zejména zmiňovaná antologie hudebního revivalu (Bithell – Hill 2015).

²⁵ V anglickojazyčném prostředí *early music performance*.

²⁶ Vedle mnoha příkladů ze svazku o hudebním revivalu (Bithell – Hill 2014) viz též např. Jurková – Verbuč 2016, zejména kapitoly Ewy Dahlig-Turek a Kaji Macko-Gieszc.

Jedním z atraktivních výzkumných témat v oblasti modalit hudebního vzpomínání je přechod téhož subjektu ze vzpomínání kohortního do vzpomínání celé formace, čehož jsme čas od času svědky (viz též Jurková 2014; 2015). Jak se stane, že zatímco v určité chvíli vzpomíná na koncert jakési hudební skupiny v roce 1976 v Českých Budějovicích jen malá skupinka těch, kdo se jej zúčastnili (a z nichž mnozí pak byli zmláceni socialistickou Veřejnou bezpečností) a v další chvíli se o téže události píše nejen vědecké texty, ale objevuje se i v televizním seriálu určeném pro nejširší veřejnost?

Pro rozdíl mezi kohortním vzpomínáním a vzpomínáním celé kulturní formace se dobře hodí charakteristika, kterou používá Jan Assmann pro odlišení dvou typů *pamětí*: *komunikativní* a *kulturní*. O první z nich píše, že „zahrnuje vzpomínky, které se vztahují k nedávné minulosti. Právě tyto vzpomínky člověk sdílí se svými současníky... Tato paměť se historicky rozvíjí u určité skupiny lidí, vzniká v čase a s časem také zaniká, anebo přesněji – zaniká se svými nositeli. Když nositelé, kteří ji ztělesňovali, zemrou, ustoupí tato paměť paměti jiné, nové“ (Assmann 2001: 48). Naproti tomu kulturní paměť nabývá podoby „fundující vzpomínky“. Zaměřuje se sice na fixní body v minulosti, ale protože se v ní samozřejmě minulost nemůže uchovat jako taková, „sráží“ se do symbolických figur, do nichž se zachytávají vzpomínky.“ Tyto figury „osvětlují příslušnou současnou situaci... Vzpomínkou (zformovanou v referenčním rámci) se z dějin stává mýtus. Tím nepozbývá na skutečnosti, právě naopak – získává realitu ve smyslu trvalého normativního a formativního působení“ (ibid.: 50).

Podstatný je rozdíl v sociální existenci obou typů: zatímco komunikativní paměť se opírá o lidskou interakci, v níž nikdo není nezpochybnitelný odborník, „fundující vzpomínka“ kulturní paměti se tvoří „aktem konstituce“ (Assmann 2001: 50) a existují (více či méně uznávaní) experti, specializovaní nositelé (a dodejme: tvůrci a interpreti) vzpomínek. Jeden prvek Assmannova konceptu ovšem našim datům neodpovídá; jeho autor předpokládá, že oba typy kolektivní paměti následují lineárně za sebou: tři až čtyři generace udržují živou biografickou vzpomínku, a po určité době je „shora“ nastolena oficiální verze kulturního vzpomínání. Možná to platilo pro vzpomínání ve starověkých kulturách, z nichž je Assmann odvozuje. Možná nemá Assmann dost dat, aby mohl zjistit jejich případnou paralelní existenci. A možná nelze jeho koncept aplikovat na současnost právě kvůli existenci oněch „multipamětí“. V každém případě naší představě o vzpomínání kulturní formace vyhovuje to, co říká Assmannova manželka Aleida o kulturní paměti (konkrétně o její funkční modalitě, kterou jsem zmiňovala na začátku): ta „podporuje kolektivní identitu...

Je vystavena na malém počtu normativních a formativních textů, osob, míst, artefaktů a mýtů určených k tomu, aby aktivně kolovaly a komunikovaly stále novými způsoby. Tato dimenze paměti reprodukuje a uchovává kulturní kapitál společnosti“ (Assmann 2010: 100).

Několik otevřených otázek místo závěru

Pokud budeme vycházet z premis uvedených v tomto textu, totiž (a) že společné vzpomínání (Assmannovými slovy „časová dimenze konektivní struktury“) je jedním z prvků skupinové identity; (b) že kolektivní vzpomínání je konstruované a vypovídá o současnosti; (c) že hudba reflektuje sociální procesy a zároveň je také utváří, pak jsou před hudebními antropology dva základní výzkumné okruhy. V prvním z nich je hudba (pouze) médiem vzpomínání a výzkumné otázky se soustředí na sociální procesy: na to, jakým způsobem (a proč právě tím, tj. v jakém sociokulturním kontextu) je konstruován obraz minulosti? Kterí jedinci, jaké instituce a jaké skupiny vůbec jsou nositeli jaké *agency*? Jak interaguje jedinec jako nositel zcela určitých, jakkoli sociálně konstruovaných vzpomínek se skupinou a jejím vzpomínáním? Jak různé skupiny navzájem? Důležité otázky tohoto okruhu souvisí s přechodem z kohortního vzpomínání do modality vzpomínání celé formace: jaké podmínky musí být splněny, kdo se na tomto přechodu podílí – a jak vlastně probíhá?

Zatímco otázky prvního okruhu patří k těm, o něž se může zajímat obecná antropologie v oblasti vzpomínání, a etnomuzikologickým specifíkem je médium výzkumu, tedy hudba, druhý okruh jí má ve svém středu: zaměřuje se na její zvuk i performanční praxi. Lze se tu ptát jednak: jakou (specifickou) roli má hudba v procesech vzpomínání? Vynořuje se široké spektrum podotázek, kupříkladu: stimuluje konkrétní hudební styl konkrétní interpretaci minulosti?²⁷ A tak dále. Za druhé: jak se v tomto procesu sama proměňuje? Souhlasíme s tvrzením Caroline Bithellové a Junipher Hillové týkajícím se hudebního revivalu, nicméně uplatnitelným i v širším prostředí vzpomínání, že totiž je to „vlivná síla, utvářející a transformující hudební scénu a zkušenost“ (Bithell – Hill 2015: 3). Je co zkoumat.

²⁷ Přestože se kladná odpověď zdá víceméně samozřejmá, některé empirické výzkumy mluví o opaku, viz např. Jurková 2015.

Zuzana Jurková je docentkou kulturní/sociální antropologie a vedoucí etnomuzikologického programu na Fakultě humanitních studií UK v Praze. Zaměřuje se jednak na hudbu Romů, jednak na urbánní etnomuzikologii.

Kontakt: zuzana.jurkova@post.cz

Literatura a prameny

- Assmann, Aleida. 1999. *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: Beck.
- Assmann, Aleida. 2010. „Canon and Archive.“ Pp. 97–107 in Astrid Erll (ed.): *Companion to Cultural Memory Studies*. Berlin: De Gruyter.
- Assmann, Jan. 2001. *Kultura a paměť*. Praha: Prostor.
- Barz, Gregory – Cooley, Timothy J. (eds.) 2008. *Shadows in the Field. New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology*. Oxford: Oxford UP.
- Bateson, Gregory. 1972. *Steps to an Ecology of Mind*. New Jersey – London: J. Aronson.
- Bauman, Zygmunt. 2002. *Tekutá modernost*. Praha: Mladá fronta.
- Bithell, Caroline – Hill, Junipher (eds.). 2014. *The Oxford Handbook of Music Revival*. Oxford: Oxford UP.
- Czikszentmihályi, Mihály. 2015. *Flow. O štěstí a smyslu života*. Praha: Portál.
- Erll, Astrid. 2011. *Memory in Culture*. New York: Palgrave Macmillan.
- Halbwachs, Maurice. 2009. „Kolektivní paměť hudebníků.“ Pp. 19–49 in Maurice Halbwachs: *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Hall, Stuart. 1996. „Introduction: Who Needs Identity?“ Pp. 1–17 in Stuart Hall – Paul DuGay (eds.): *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.
- Helbig, Adriana. 2014. „Ivana Kupala (St. John’s Eve) Revivals as Metaphor of Sexual Morality, Fertility, and Contemporary Ukrainian Femininity.“ Pp. 510–530 in Caroline Bithell – Junipher Hill (eds.): *The Oxford Handbook of Music Revival*. Oxford: Oxford UP.
- Hemetek, Ursula – Reyes, Adelaida (eds.). 2007. *Cultural Diversity in the Urban Area. Explorations in Urban Ethnomusicology*. Wien: Institut für Volksmusikforschung und Ethnomusikologie.
- Huyssen, Andreas. 1995. *Twilight Memories. Marking Time in a Culture of Amnesia*. New York: Routledge.
- Jurková, Zuzana. 2012. „Aha! To je ta Praha?! Staropražské písničky na prahu mýtu.“ Pp. 175–190 in Blanka Soukupová (ed.): *Mýtus – „Realita“ – Identita. Státní a národní metropole po První světové válce*. Praha: FHS UK.
- Jurková, Zuzana (ed.). 2012. *Theory and Method in Urban Ethnomusicology*. Tematické číslo *Lidé města* 14, 2012, 2.
- Jurková, Zuzana a kol. 2013a. *Pražské hudební světy*. Praha: Karolinum.
- Jurková, Zuzana 2013b. „De Profundis. Mýtus druhé světové války na pražské hudební scéně.“ Pp. 155–167 in Blanka Soukupová (ed.): *Mýtus – „Realita“ – Identita. Národní metropole v čase vyvlastnění, kolaborace a odporu*. Praha: FHS UK.
- Jurková, Zuzana. 2014. „Děti ráje a Magor. Socialismus a antisocialismus na pražské hudební scéně.“ Pp. 143–158 in Blanka Soukupová – Daniel Luther – Peter Salner

- (eds.): *Mýtus – „Realita“ – Identita. Socialistické metropole v zápasech o novou přítomnost a vizi šťastné budoucnosti*. Praha: FHS UK.
- Jurková, Zuzana. 2015. „Nejen Země Lhostejnost.“ Pp. 51–66 in Blanka Soukupová – Andrzej Stawarz (eds.): *Mýtus – „Realita“ – Identita. Národní metropole v čase „návratu do Evropy“*. Praha: FHS UK.
- Jurková, Zuzana. 2016. „Badatelské spektrum současné etnomuzikologie: cesta etnomuzikologů do města.“ *Národopisná revue* 26, 2016, 2: 91–100.
- Jurková, Zuzana – Verbuč, David (eds.). 2016. *Crossing Bridges. Music, Intergenerational Transmission and Transformation*. Dostupné z <http://www.etnomuzikologie.eu/index.php/publikace> [2016-12-12].
- Kammen, Michael. 1995. „Review of Frammes of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory by Iwona Irwin-Zarecka.“ *History and Theory* 4, 1995, 3: 245–262.
- Kansteiner, Wulf. 2002. „Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies.“ *History and Theory* 14, 2002, 2: 179–197.
- Lomax, Alan. 1968. *Folk Song Style and Culture*. New Brunswick – London: Transaction.
- Masłowski, Nicolas – Šubrt, Jiří. 2014. *Kolektivní paměť*. K teoretickým otázkám. Praha: Karolinum.
- Merriam, Alan P. 1964. *The Anthropology of Music*. Evanston: Northwestern UP.
- Olick, Jeffrey K. – Robbins, Joyce. 1998. „Social Memory Studies. From the Collective Memory to the Historical Sociology of Mnemonic Practices.“ *Annual Review of Sociology* 24, 1998: 105–140.
- Reyes, Adelaida. 2016. „Co dělají etnomuzikologové? Stará otázka pro nové století.“ *Národopisná revue* 26, 2016, 2: 100–109.
- Ricœur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Citováno podle Masłowski – Šubrt 2014.
- Ruskin, Jesse D. – Rice, Timothy. 2012. „The Individual in Musical Ethnography.“ *Ethnomusicology* 56, 2012, 2: 299–327.
- Shelemay, Kay Kaufman. 2006. *Soundscapes. Exploring Music in a Changing World*. New York – London: W. W. Norton.
- Shelemay, Kay Kaufman. 2012. „Rethinking the Urban Community. (Re)Mapping Urban Processes and Spaces.“ *Lidé města* 14, 2012, 2: 207–226.
- Slobin, Mark. 1993. *Subcultural Sounds. Micromusics of the West*. Middletown: Wesleyan UP.
- Stone, Ruth M. 2008. *Theory for Ethnomusicology*. New Jersey: Prentice Hall.
- Šubrt, Jiří – Masłowski, Nicolas – Lehman, Štěpánka. 2014. „Soudobé teorie sociální paměti.“ Pp. 31–45 in Nicolas Masłowski – Jiří Šubrt (eds.): *Kolektivní paměť*. K teoretickým otázkám. Praha: Karolinum.
- Turino, Thomas. 2008. *Music as Social Life. The Politics of Participation*. Chicago: Chicago Studies in Ethnomusicology.
- Vladimír 518 (ed.). 2014. *Kmeny 0: Městské subkultury a nezávislé společenské proudy před rokem 1989*. Praha: BigBoss + Yinachi.
- Vladimír 518. 2014. „Chci vědět, na co navazuju.“ *Lidové noviny* 17. ledna 2014: 27.
- Zelizer, Barbie. 1995. „Reading the Past against the Grain. The Shape of Memory Studies.“ *Critical Studies in Mass Communication* 12, 1995: 214–239.

PROMĚNY MĚSTSKÉ ČÁSTI ZÁBRDOVICE V BRNĚ – MOŽNOSTI INTEGRACE V PROCESU GENTRIFIKACE

Klára Brožovičová

Fakulta regionálního rozvoje a mezinárodních studií,
Mendelova univerzita Brno

The Changes in the Brno's Zábřdovice District – The Possibilities of Integration in the Process of Gentrification

Abstract: The aim of this article is to explain the process of the current gentrification in this socially excluded urban area in Brno, Czech Republic. The article summarizes the findings of long-term research conducted in the years 2008–2015. The text briefly describes the history of this city locality in the 19th and 20th centuries, and the circumstances of its current gentrification. Furthermore, the article analyses the past gentrification processes and their trigger factors. The so-called “actor-centered approach” was chosen as a suitable method of analyzing the current gentrification process. According to this approach, four interest groups active in the development of the area were identified: (1) the original populace of the location, (2) the “gentrifies” – newcomer residents, (3) NGOs active in the area, and finally (4) the authorities of the city of Brno. The social process of gentrification has been analyzed through the goals and strategies of each of the four interest groups, and their respective impacts on the processes of the integration or the exclusion of local socially disadvantaged inhabitants.

Keywords: *gentrification; Romani; social exclusion; integration*

Článek představuje výsledky dlouhodobého výzkumu gentrifkace městské vyloučené lokality Brno – Zábřdovice prováděného v letech 2008–15. Cílem je podat podrobný přehled o vývoji procesu gentrifkace a objasnit strategie



Lokalita je tvořena několika hlavními ulicemi, které jsou na mapě vyznačeny šipkami. Jedná se konkrétně o hlavní ulici a dopravní tepnu Cejl, souběžnou ulici Bratislavskou a Francouzskou. Hlavní ulice jsou napříč spojeny vedlejšími ulicemi: Körnerova, Soudní, Příční, Stará, Hvězdová a Přadlácká. Vyznačeny ulice přináležející do vyloučené lokality: tečkovanou čarou, kde již gentrifikace proběhla; plnou čarou ulice, kde ještě probíhá.

skupin aktérů, kteří se na této sociální změně podílejí. Gentrifikace jako taková je sociální proces spouštěný ekonomickými faktory, kterým prochází většina současných vyspělých měst. Základní výzkumnou otázkou proto bylo, zda v gentrifikačních podmínkách lokality Brno – Zábřdovice zůstává možnost a prostor pro integraci sociálně slabých a romských obyvatel, kteří zde žijí.

Specifikem brněnské vyloučené lokality v městské části Zábřdovice je těsná blízkost centra města, což je jedním ze zásadních faktorů zdejšího gentrifikačního procesu. Lokalita je tvořena několika hlavními ulicemi, konkrétně dopravní tepnou Cejl a souběžnými ulicemi Bratislavská a Francouzská. Hlavní ulice jsou napříč spojeny vedlejšími ulicemi: Körnerovou, Soudní, Příční, Starou, Hvězdovou a Přadláckou. Na obrázku 1 jsou vyznačeny ulice přináležející do vyloučené lokality: tečkovanou čarou ulice, kde již gentrifikace proběhla, plnou čarou ulice, kde v současnosti ještě probíhá.

Výzkum je založen převážně na kvalitativních datech, která byla pořízena za účelem mapování vyloučené lokality. Počátek výzkumu je spojen s projektem ConDENSE,¹ kdy byla sebrána primární data v podobě hloubkových rozhovorů a unikátní fotodokumentace lokality v letech 2008–09. Autorka článku, která se na projektu podílela jako terénní výzkumnice, pak ve sběru dat navázala

¹ conDENSE Social and Spatial Consequences of Demographic Change for East Central European Cities; <http://condense-project.org>

občasnými návštěvami respondentů a posléze od roku 2012 probíhal výzkum přímým zúčastněným pozorováním prostředí a setrváním autorky v oblasti.² Z důvodu uceleného pohledu na situaci v lokalitě byly hloubkové rozhovory rozšířeny z původního vzorku stávajících rezidentů také na další účastníky gentrifikace, kterými jsou pracovníci neziskových organizací, nově příchozí rezidenti a vedení města Brna a jednotlivých městských částí.

Zpracování dat získaných terénním výzkumem bylo založeno na zavedené metodě kódování a dohledávání úryvků rozhovorů a analýzy vztahů mezi nimi. Technické zpracování materiálu proběhlo za pomoci softwaru Atlas.ti.

Historické předpoklady vzniku sociálního vyloučení

Od konce 18. století bylo Brno proslulé zpracováním vlněných látek, čemuž odpovídá také dobová přezdívka města „Moravský Manchester“. Zkoumaná vyloučená lokalita přímo odpovídá jedné z oblastí, kde byl v Brně textilní průmysl v 19. století kumulován. Konkrétně se jedná o lokalitu kolem ulice Cejl, která navazuje na rozlehlé areály textilk v minulosti rozesetých prakticky na celém území mezi dnešním Cejlem, Kolištěm, Křenovou, Špitálkou a Bubeníčkovou ulicí. V přilehlých ulicích kolem Cejlu byly umístěny kromě samotných továren i ubytovací kapacity pro odborníky, úředníky a především dělníky pracujících v továrnách. Charakteristickým bydlením pro tovární dělníky byly pavlačové domy s množstvím jednopokojových bytů. Přestože domy již v době na začátku 20. století byly přelidněny a neodpovídaly hygienickým standardům, byly pro dělníky stále lepší variantou než každodenní docházení v řádu několika hodin (často např. z Bystrce). Zástavba ve formě souměrných pavlačových domů, které stavebně obemykají dvůr ukrytý před pohledem z ulice, dává oblasti specifický charakter. Častý výskyt tohoto typu domů je také důvodem pozdějšího vzniku vyloučené lokality. Domy v druhé polovině 20. století postupně přestaly vyhovovat požadavkům na bydlení, zejména vzhledem k prostoru a hygienickým podmínkám, což vedlo ke kumulaci sociálně slabých rodin v těchto objektech.

Zatímco v 19. a na začátku 20. století bylo Brno domovem několika národností, v druhé polovině 20. století se stalo národnostně téměř homogenním městem (Pospíšilová – Brožovičová 2015). V průběhu druhé světové války bylo z Brna deportováno téměř sedm a půl tisíce obyvatel židovského původu.³

² Autorka v lokalitě prováděla nepřetržité zúčastněné pozorování v letech 2012–15.

³ <http://www.holocaust.cz/databaze-obeti/>



Pohled na pavlače bytového domu na ulici Cejl – stav k roku 2008.
Foto: Jana Pospíšilová pro projekt conDENSE.

V období těsně po druhé světové válce (31. května 1945) byli následně násilně odsunuti rezidenti německé národnosti, odhad hovoří o přibližně 27 000 obyvatel. Následky holocaustu a poválečného násilného odsunu zanechaly v oblasti citelnou stopu. Sociální stav hraničící s vyloučením přitom v oblasti nevznikl náhle, ale je důsledkem dlouhodobého vývoje sahajícího k událostem druhé světové války. Další příčinou byl postupný úpadek industrializace, což je pro vyloučené oblasti jako takové a jejich historii typickým rysem, a stagnace nízké úrovně bydlení v lokalitě v době komunistického režimu.

V devadesátých letech 20. století už měla oblast výrazné rysy vyloučené lokality, jakými jsou zanedbané až zdemolované stavby a výrazně vyšší podíl sociálně slabých a romských obyvatel. Dalšími charakteristikami místa byly velmi špatný stav veřejných prostranství, značně zvýšená kriminalita, výskyt heren a zastaváren a podobně. V tomto období se oblastí neoficiálně mezi Brňany začalo přezdívát „Brněnský Bronx“.



Pohled na ulici Cejl z nároží ulice Körnerova.
Foto: K. Brožovičová, 2013.

Současně v devadesátých letech můžeme zaznamenat první investorské počiny. Stručně zmiňme administrativní centrum IBC, vystavěné v roce 1997, které dnes leží na okraji lokality a slouží jako kanceláře, luxusní ubytovací kapacity, garáže a zázemí pro obchody a kavárny. Co se týká kulturních zařízení, v roce 1999 proběhla rekonstrukce loutkového divadla Radost, které se nachází zhruba v polovině ulice Bratislavská blíže k centru vyloučené oblasti. V roce 2000 získalo sídlo taktéž Muzeum romské kultury (založené v roce 1991), pro které byly upraveny prostory bývalého nájemního domu. Muzeum se nachází v samotném centru oblasti na prostranství, kde se kříží ulice Hvězdová a Bratislavská. Tyto velké pilotní projekty můžeme považovat za první kroky vedoucí k dnešním viditelným změnám lokality.

Pokud bychom se zaměřili na projekty, které usilovaly o zvýšení úrovně bydlení v oblasti, takovým pilotním projektem bylo komunitní bydlení neziskové organizace DROM, realizované v letech 1999–2003. V rámci programu byly

zrekonstruovány dva obytné domy v havarijním stavu. Práce na rekonstrukci domu prováděli převážně romští obyvatelé, kteří zde původně bydleli s vysokým zadlužením na nájemném. Poté, co odpracovali na domě určitý počet hodin a adekvátní participaci na projektu, jim byl dluh odpuštěn a byla jim nabídnuta nájemní smlouva na jeden rok. Nezisková organizace DROM tak Romům umožnila sociální bydlení za adekvátních podmínek a současně napomohla ke zlepšení stavu oblasti.

Doba po roce 2000 je charakteristická postupným osidlováním oblasti studenty brněnských vysokých škol, kteří v bytech žijí sdíleně (většinou v počtu čtyř až šesti osob v bytě). Studenti jsou celkově na bydlení nenáročnou skupinou, která vyhledává především oblasti s nižším nájemným a lokalita je tak pro ně atraktivní. Současně jsou studenti poměrně alternativní a jsou schopni akceptovat sociálně a etnicky různorodé sousedství. Po roce 2007 můžeme zaznamenat také zvýšený počet privatizací bytů a příchod rezidentů, kteří v lokalitě investují do svého startovacího bydlení. Současně v tomto období docházelo ke zvýšeným investicím do bytových jednotek na straně profesionálních spekulantů s nemovitostmi.

Konceptuální ukotvení gentrifikace a faktorů inkluze a exkluze

Ve výzkumu a analýze situace v lokalitě byly klíčové tři koncepty: gentrifikace, inkluze a exkluze. Gentrifikaci jako sociální jev poprvé pojmenovala a popsala socioložka Ruth Glassová na příkladu Londýna. Vysvětluje ji jako jev, kdy příslušníci střední třídy obsazují „ošuntělé, zchátralé, drobné příbytky“ ve čtvrtích obývaných původně dělníky a současně dochází k rychlému rozvoji infrastruktury a vybavenosti lokality (Glass 1964). Zatímco Glassová si ve své definici všímala především ekonomické stránky gentrifikace a tvrdí, že jedním z výrazných znaků je fyzická obnova lokality spojená se změnou vlastnických poměrů, Neil Smith na konci sedmdesátých let přišel s definicí, která je založena na ekonomickém základu. Gentrifikace je podle Smithe způsobena přílivem soukromého kapitálu do oblastí vnitřního města obydlených původně dělníky, přičemž nositeli kapitálu jsou členové střední třídy stěhující se do podinvestované lokality (Smith 1996). Smith vidí motivace pro gentrifikaci v nabídce levných zdrojů a především v tzv. *rent gap* (Smith 2003), tedy v rozdílu mezi aktuální výší požadovaných nájmu a reálnou hodnotou nemovitostí a pozemků, na kterých stojí. V opozici k čistě ekonomickému vysvětlení gentrifikace stojí

David Ley, který tvrdí, že motivace střední třídy k obsazování lokalit může být právě v poloze místa v blízkosti centra, charakteru místa, architektury a celkové odlišnosti od homogenního prostředí města (Ley 1986). Jako zásadní teorie spojující oba aspekty gentrifkace – ekonomické i sociální – se jeví přístup Chrise Hamnetta, který gentrifkaci definuje jako prostorovou manifestaci posunu společnosti od industriální k postindustriální ekonomice, charakteristické finančními a kreativními službami, přičemž bere v potaz odraz této ekonomiky ve struktuře obyvatel, rozvrstvení práce a v povaze trhu s nemovitostmi (Hamnett 2003).

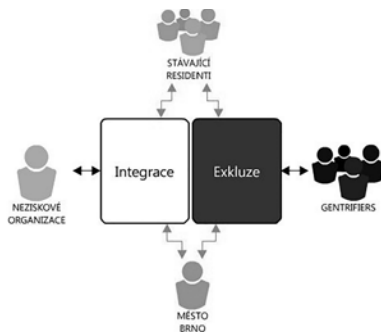
Teorie integrace jsou v posledních dekádách rámovány zejména paradigmaty týkajícími se identity a sociální změny (Finney – Simpson 2009; Zimmermann 2006). Podle Johna Ogbu je koncept integrace postavený právě na vztahování se menšiny k většinové společnosti a na jeho důsledcích pro případnou integraci anebo jejího odmítnutí. John Ogbu popisuje etnické menšiny v kontextu společnosti ve Spojených státech amerických a dělí je na dvě skupiny. Prvními menšinami jsou dobrovolné (*voluntary*), druhými nedobrovolné (*involuntary*). Za dobrovolné přitom Ogbu považuje takové menšiny, jejichž členové přišli do majoritní společnosti z vlastní vůle a vidí v ní perspektivu. Členové nedobrovolné minority se naopak narodili do menšiny, která byla majoritou vytlačena na okraj, a jejich postavení tedy nevychází z vlastní vůle. Od tohoto faktu Ogbu odvozuje identitní postoje, které s touto dobrovolností či nedobrovolností souvisejí. Od dobrovolné či nedobrovolné identity se odvíjí také sociální distance menšiny a její začlenění, nebo naopak odmítnutí integrace (Ogbu 2003).

Mezi významné vnější příčiny exkluze patří v současných postmoderních společnostech ekonomická produkce a participace na trhu práce, která je přímo spojena se základem sociálního statusu (Sirovátka 2007). Participace na trhu práce je natolik zásadní, že jednotlivci umožňuje či znemožňuje chování podle vzorců spotřeby a současně je primárním zdrojem exkluze (srov. Dahrendorf – Bauman 1998). Podobně jako Bauman přistupoval k exkluzi také Townsend, kladoucí důraz na materiální deprivaci jako zásadní příčinu exkluze. Tvrdí, že dlouhodobá materiální deprivace brání jednotlivci uplatňovat plně svá občanská práva, na chudobu je nahlíženo jako na překážku bránící plné společenské participaci. Deprivace se může objevit v důsledku nedostatečného příjmu nebo přímo jako nedostatečný přístup k základním potřebám, bez kterých lidé nemohou realizovat své sociální povinnosti (Townsend 1979).

Vleminckx a Berghman mluví o exkluzi jako multidimenzionálním jevu, složeném z několika procesů deprivace, které jsou spojeny s úplnou disociací

od své původní vrstvy. Tento multidimenzionální proces vede k postupné izolaci jedinců od majority a mainstreamových příležitostí, které většinová společnost nabízí (Vleminckx – Berghman 2001).

Při analýze situace ve zkoumané lokalitě byl za klíčový brán tzv. *actor centred approach*. V procesu gentrifikace v brněnské lokalitě Zábředovice můžeme pozorovat čtyři zájmové skupiny aktérů: (1.) stávající rezidenty, převážně sociálně slabší obyvatele, Romy; (2.) *gentrifiers*, tedy nově příchozí obyvatele a podnikatele; (3.) neziskové organizace; (4.) správní orgány města Brna. Každá z těchto skupin se vyznačuje specifickou činností a zájmy, které prosazují, a touto činností přispívají k procesům integrace nebo exkluze původních rezidentů. To znamená, že se na procesu gentrifikace podílejí, nebo naopak působí proti ní. Jak je patrné z diagramu, původní rezidenti a současně správa města Brna přispívají jak k procesu integrace, tak také k procesu exkluze. Neziskové organizace pak svou činností působí výhradně integrativně a napomáhají stávajícím rezidentům začlenit se do nového sociálního prostředí lokality. Nově příchozí obyvatelé, tzv. *gentrifiers*, podporují svými zájmy převážně exkluzi stávajících rezidentů. Na konkrétní strategie a cíle jednotlivých skupin a na dopady jejich činnosti se zaměříme v následujících oddílech.



Strategie stávajících rezidentů v procesu gentrifikace

Strategie stávajících rezidentů, kterými jsou převážně sociálně slabí, jsou ambivalentní. Z výpovědí respondentů vyplývá značná spjatost stávajících obyvatel s lokalitou. Ti zde mnohdy strávili převážnou část svého dosavadního života a mají v lokalitě rodinné vazby. Vyjádření touhy zůstat v lokalitě naznačuje možnost prvního kroku homogenizační dynamiky a akceptaci tendencí aplikování životních postojů střední třídy ze strany původních obyvatel. Přijetí měnícího se sociálního kontextu v prostředí stálého pobytu a vyjádření vůle setrvat v dané

lokalitě je prvním předpokladem možné integrace původního obyvatelstva do nově vznikajících sociálních vazeb sousedství (Maloutas 2011). V tomto směru se otevírá taktéž možnost rovného přístupu všech aktérů a zúčastněných na procesu integrace, jak jej předpokládá Holzner (1967). Na druhou stranu původní obyvatelé přijímají za své také strategie, které je ve svém důsledku v procesu znevýhodňují a působí jako faktor exkluze.

Jednou ze základních příčin exkluze je ekonomická deprivace stávajících obyvatel zapříčiněná jen částečnou participací na trhu práce. Tento fakt je natolik zásadní, že ve svém důsledku neumožňuje obyvatelům přijímat vzorce běžné spotřeby (Sirovátka 2007). Na tuto problematiku přímo navazuje problematika častého zadlužování, která se v dané komunitě ve velkém měřítku opakuje. Závažným důsledkem je fakt, že tato situace může být chápána jako „normální“. Sociální vyloučení je pak jednotlivci vnímáno jako norma (Toušek 2007). Problematickým bodem je taktéž úroveň bydlení a nízké standardy hygieny a poskytovaných služeb (Burjanek 1997). Tyto podmínky jsou stávajícími obyvateli akceptovány a považovány za normu. Vedou tak k prohlubování apatie vůči řešení situace a exkluze. Nejenže řešení potíží s bytovými podmínkami je odkládáno, ale tyto potíže se mnohdy stupňují, neboť bytové domy jsou záměrně poškozovány úmyslně zakládánými požáry či krádežemi kovových částí staveb. K prohlubování procesu exkluze přispívá časté sestěhování sociálně vyloučených obyvatel z různých částí města do vybraných domů.

Strategie a cíle nově příchozích – gentrifiers v procesu gentrifikace

Motivace nově příchozích, hromadně v této kapitole nazývaných gentrifiers, odpovídá přesně teorii podinvestované lokality, která láká střední třídu na levné zdroje a nájmy, na tak zvaný *rent gap* (Smith 1996). Nově příchozí obyvatelé jsou přitahováni především výhodnou polohou nabízených bytů ke koupi nebo k pronájmu. Zatímco za podobné měsíční náklady by pořídili byty v okrajových oblastech města, v gentrifikované oblasti za tytéž finance bydlí téměř v centru.

První příchozí skupinou z majority, kterou motivuje obnova urbánních celků a současně zachované relativně levné nájmy či ceny bytů, jsou studenti a mladí pracující. Studenti i mladí profesionálové jsou homogenní ve svém přístupu ke stávajícím rezidentům, ovšem zastávají rozdílné postoje, co se týká flexibility a vázanosti k místu. Třetí skupinou gentrifiers, kteří do lokality přicházejí, jsou majitelé firem a podnikatelé. Podnikatelé však mnohdy uplatňují

vůči původním obyvatelům velmi agresivní strategie, čímž se od nových obyvatel (studentů a rezidentů s úmyslem trvalého pobytu) významně odlišují. Souhrnně jsou gentrifiers jednotní v motivacích, které je do lokality přivedly, a stejným způsobem se současně podílí i na důsledcích gentrifkace, která zde probíhá.

Studující jako skupina vynikají zejména vysokou flexibilitou, co se týká možnosti změny místa pobytu, vzhledem k tomu, že bydlí na kolejích nebo studentských privátech a jsou vázání ve většině případů pouze smlouvou na konkrétní rok. Lokalita Bratislavská/Cejl je tak pro ně místem levného podnájmu a současně možností rychlého přemístění v případě, že by se jim v místě nelíbilo. Většina studentů lokalitu volí kvůli její lukrativní poloze v blízkosti centra a finanční dostupnosti, stejně tak jako možnosti pohodlné noční dostupnosti bez nutnosti využití noční dopravy. Vzhledem k tomu, že skupina je velmi flexibilní a nevázaná na konkrétní místo, nemají studenti podle pracovníků neziskových organizací zásadní dopad na integraci původních obyvatel. Jejich místo v procesu gentrifkace ale nelze zanedbat vzhledem k početnosti skupiny a roli alternativních pionýrů, kteří proces gentrifkace obvykle nenápadně spouštějí.

Rezidenti, většinou mladí profesionálové, kteří v lokalitě zakoupili byty, jsou odlišným typem obyvatel ve srovnání se studenty. Tato skupina podstoupila riziko investice do nemovitosti ve zkoumané lokalitě a hodlá v místě setrvat dlouhodobě, k místu jsou vázání majetkem. Rezidenty jsou v tomto případě myšleni lidé přímo žijící na adresách Bratislavská/Cejl, nikoli majitelé bytů, kteří ale fakticky bydlí jinde a byty (domy) v lokalitě pouze pronajímají. Motivace k přesunu do lokality jsou u rezidentů – mladých profesionálů dosti podobné jako u skupiny studentů, podstatná je pro ně výhodná poloha oblasti a poměrně nízké náklady na bydlení. Toto zjištění je poměrně logické vzhledem k tomu, že se jedná ve velké většině o pracující absolventy vysokých škol, kteří v lokalitě kupují tzv. startovací byty.

Tato skupina je z pohledu neziskových organizací považována za nejperspektivnější co do podílu na integračním posunu stávajících obyvatel. U mladých pracujících totiž existuje vysoká pravděpodobnost, že ve startovacích bytech založí rodiny, což by mohlo napomoci k mezigenerační výměně v oblasti. Tato skupina má také výrazný vliv na renovaci obytných domů v lokalitě. Existuje zde zjevná spojitost investic do veřejného i privátního prostoru s demografickými a sociálními změnami na lokální úrovni (Zukin 2009).

Skupina gentrifiers – podnikatelů se vyznačuje určitou distancí od lokality, nemají zde adresu trvalého pobytu či bydliště, ale provozují v lokalitě firmu nebo vlastní byty či domy za účelem zisku. Nelze tvrdit, že každý z majitelů firem se

přímo účastní na exkluzi původních obyvatel, přestože může mít na procesu zájem. Nemusí se gentrifikace aktivně účastnit, záleží zejména na zaměření firmy. Typem podnikání, které aktivně produkuje ekonomickou exkluzi a profituje právě z vyčleňování původních obyvatel, je podnikání v oblasti realit, ubytovacích zařízení, provozování zastaváren, heren a další. Strategie gentrifiers podnikajících v této oblasti těží z ekonomického chování původních obyvatel, zejména z neschopnosti finančního hospodaření, potažmo chudoby. Herny a zastavárny z tohoto jednání čerpají finance přímo, provozovatelé ubytoven a podnikatelé v realitách těží z následné zadluženosti původních obyvatel. Zadlužené rezidenty je možné poměrně snadno donutit k přestěhování na ubytovnu či do jiného objektu pod příslibem odpuštění části dluhu a takto získaný objekt prodán nebo pronajímán za tržní ceny. V minulosti podle výpovědí respondentů takovýmto způsobem docházelo k privatizacím bytových jednotek.

Jmenovaný způsob podnikání je přímo založen na vykořisťování stávajících nájemníků a plní zásadní funkci v procesu fyzického odsunu původních obyvatel a jejich kumulace na jiných místech. Praktiky těchto firem jsou legitimizovány na základě zadluženosti původních obyvatel, což jasně odkazuje na podstatu gentrifikace založené na materiální exkluzi. Materiální deprivace v tomto případě jasně legitimizuje praktiky fyzického vyloučení, jak upozornil Townsend (1979). Gentrifiers – podnikatelé tak plní funkci výkonného nástroje pro exkluzi původních obyvatel a výrazně tak urychlují proces gentrifikace ve smyslu vymístění sociálně slabých obyvatel z lokality.

Strategie a cíle neziskových organizací pracujících s Romy a sociálně slabými obyvateli lokality

Neziskové organizace působící v lokalitě jsou v podstatě svých činností jediným aktérem, který vyvíjí čistě integrativní snahy. Strategie zaměřené na integraci vyloučených rezidentů spočívají především v každodenní asistenci Romům a sociálně slabým skupinám v dané lokalitě i jinde na území města Brna. Koncepte pomoci a řešení problému není tedy založena na předpokladu etnicity, ale chudoby, která přímo vytváří pozici, jakou vyloučené skupiny zastávají (Pavelčíková 2011). Podobně i ze získaných výpovědí pracovníků neziskových organizací vyplývá přímé zacílení na zvyšování životní úrovně stávajících obyvatel prostřednictvím finančního poradenství. To je propojeno s celou řadou aktivit zaměřených na přijetí hodnot uznávaných majoritní společností. V tomto pojetí práce s původními obyvateli lokality tak neziskové organizace naplňují oba

požadavky integrace, jak je předpokládá Klaus Zimmermann (2009). Na jedné straně se neziskové organizace podílí na přijímání a prohlubování dvojí identity původních obyvatel, což má podle Zimmermannovy teorie za následek zlepšení finanční situace této skupiny, na straně druhé pak neziskové organizace přímo poskytují finanční a sociální pomoc. Obě tyto aktivity se přímo podílí na efektivní integraci původních obyvatel v lokalitě. Další zásadní aktivitou, kterou v lokalitě neziskové organizace zastávají, je zprostředkování rovnocenné komunikace mezi městem a původními obyvateli zóny. Působí tedy jako mediátor.

Strategie a cíle magistrátu města Brna a městských částí v procesu gentrifikace

Posledním aktérem v procesu gentrifikace je samotné město Brno, rozuměno uskupení magistrátu, městské části Brno – sever a městské části Brno – střed, kteří mají společný cíl, co se týká plánovaných změn v lokalitě Zábřovice. Záměry magistrátu a městských částí jsou stanoveny poměrně jasně, zásadní pro město je uvést lokalitu do stavu srovnatelného s jinými částmi Brna, co se týká kvality sociálních i bytových podmínek. Jako klíčová slova jsou používána spojení jako „městská obnova“, „revitalizace“, „městská regenerace“, což jsou jednoznačně eufemismy pojmu gentrifikace; používané výrazy však neupozorňují na třídní ustavení, které je v pojmu gentrifikace obsaženo (Lees 2008). Zástupkyně městské části Brno – sever v souvislosti s lokalitou Zábřovice uvádí: „Záměrem MČ Brno – sever je, aby tato lokalita v budoucnu opět plnila svoji původní funkci – tedy rezidenční čtvrť v blízkosti centra města a nemusela se nazývat vyloučenou lokalitou“ (zástupkyně městské části Brno – sever, 2013). Stejný záměr uvádí i příručka *Integrovaný plán rozvoje města v problémové obytné zóně 2008–2015*, vydaná magistrátem města Brna: „Cílem integrovaného plánu rozvoje města v problémové zóně a jeho jednotlivých projektů je zlepšení stavu definované sociálně vyloučené lokality formou zlepšení stavebního stavu objektů v lokalitě“ (Příručka IPRM 2012).

Jako stěžejní aktivita pro pozvednutí lokality jsou stanoveny opravy veřejných prostranství a bytových domů, které jsou financovány městem, případně soukromým subjektem, přičemž z části 40–60 % jsou opravy hrazeny z fondů Evropské unie (Příručka IPRM 2012). Je potřeba zdůraznit, že fyzická obnova lokality je pro město klíčová, sociální programy slouží jako doplňující aktivity, což je zřejmé v rozložení financí do jednotlivých činností, kdy valná většina finančních prostředků je určena na opravy bytových domů (ibid.).

Strategie města je častým terčem kritiky ze strany neziskových organizací, které tvrdí, že čerpané finanční prostředky, které měly původním obyvatelům pomoci, naopak urychlují a podporují proces gentrifikace. Neziskové organizace často správu města obviňují, že jejím cílem je „revitalizace“ lokality, tedy fyzická obnova domů, přičemž sociální stránka je pro město druhotná. Pro město je tedy proces gentrifikace jako změna skladby obyvatel v lokalitě přípustná, setrvání stávajících rezidentů v lokalitě a projekty zaměřené na sociální pomoc tvoří jen marginální část strategie města. Naopak opravené domy jsou motivací pro usazování gentrifiers v lokalitě. V tomto směru dochází k naplnění definice exkluze podle Gerlindy Šmausové, která mluví o kolonizování prostoru prostřednictvím fyzického nebo symbolického násilí (Šmausová 2004).

Podle výpovědí respondentů je zjevné, že městská část Brno – střed používá doložku k nájemním smlouvám, kde se snaží odfiltrovat dlužné nájemníky. Dluh na nájemném je tedy legitimizujícím impulzem k tomu, aby byli původní obyvatelé odsunuti do prostor, které exkluzí původních obyvatel prohloubí. Současně je v případě přístupu městské části Brna střed přímo naplněna teorie chudoby jako překážky bránící jednotlivci v plné společenské participaci. Mezi vnější příčiny bránící plnému začlenění původních obyvatel je praxe samospráv v sociální oblasti (Toušek 2007), které na výhledově vyřešení sociální problematiky v oblasti pohlížejí se značnou skepsí a pochybami.

Přestože vedení města často čelí kritice, navázalo spolupráci s neziskovým sektorem a využilo ji při plánování projektů založených za účelem změny lokality. V sektoru sociálních služeb neziskové organizace participovaly přímo jako poradní orgán. Spolupráce tak rozšířila komunikaci a propojení mezi původními obyvateli, samosprávou a neziskovým sektorem. Při hodnocení celkového směřování samosprávy nelze opomenout fakt, že podpora z evropských fondů rozšířila možnosti sociálního bydlení, které je nabízeno původním obyvatelům. Mezi velmi kladné dopady čerpání financí z evropských fondů patří také rozšířené volnočasových aktivit v bytové zóně a oprava veřejných prostranství, které by za jiných okolností byly považovány za nadstavbové.

Čerpání evropských dotací se taktéž odrazilo ve strategii města v privatizování objektů, které bylo v oblasti prakticky zastaveno. Toto opatření výrazně omezuje činnost gentrifiers podnikatelů – realitních spekulantů a v důsledku redukuje exkluzivní dopad jejich aktivit. Situaci však zhoršuje překotný vývoj procesu gentrifikace, neboť integrace jako dlouhodobý proces nemá dostatečný časový prostor. Dopady revitalizace na integraci však nejsou zdaleka tak tvrdé, jak by tomu bylo v případě, že by lokalita byla revitalizována ze zdrojů soukromých investorů.

Závěry: souhrnná analýza strategií všech zájmových skupin

Pokud si klademe otázku, zda v procesu gentrifikace v městské lokalitě Brno – Zábrdovice existuje prostor pro integraci sociálně slabých a romských rezidentů, pak musíme shrnout celý mechanismus relokace a zájmy všech zúčastněných skupin.

Prvním zásadním krokem k integraci je svolnost k tomuto postupu na straně stávajících rezidentů a snaha o začlenění se do nových společenských podmínek lokality, přičemž z výpovědí původních obyvatel přímo zaznívá požadavek mezietnického sousedství. Ve sdílení prostoru s gentrifiers vidí stávající rezidenti možnost řešení svého vyloučeného postavení a ukončení nedobrovolné izolace v obytném prostoru s nevyhovujícími podmínkami (Burjanek 1997). Kruciólním faktem je, že původní obyvatelé se k přicházející majoritní společnosti staví otevřeně a jsou podle definice Johna Ogbu „dobrovolnou skupinou“, která v majoritní společnosti a jejích hodnotách vidí perspektivu (Ogbu 2003). Nenaplnuje se tedy předpoklad, že by původní obyvatelé vytvářeli komunitu na základě sebeidentifikace s vyloučenou společností zastávající záměrně hodnoty neslučitelné s majoritou a vytvářeli tak kontrakulturu vůči gentrifiers (Lees – Slater – Wyly 2008). Konflikt gentrifiers a původních obyvatel v tomto pojetí ve zkoumané lokalitě ani v náznaku na straně původních obyvatel nenastává.

Podstatným faktorem v procesu integrace původních obyvatel v lokalitě jsou strategie a cíle zastávané městem Brnem, potažmo Magistrátem města Brna a městskými částmi Brno – sever a Brno – střed. Politika, kterou město v lokalitě prosazuje, se v krátkém časovém horizontu odráží ve fyzickém vzhledu lokality, co se týká stavu budov a veřejných prostranství, ale také sociálního osazení dané zóny. Za zlomový okamžik v politice prosazované městem ve zkoumané lokalitě lze označit rok 2008, kdy magistrát města zažádal o dotace z Evropského fondu pro regionální rozvoj a zahájil tak implementaci Integrovaného plánu rozvoje města zaměřeného na zlepšení stavu bytových domů a přilehlých veřejných prostranství, ale také na sociální podporu v lokalitě. Město ve spojitosti se vznikem projektu upustilo od svých původních strategií, v jejichž rámci zde až do roku 2008 docházelo k častým privatizacím bytů a bytových domů, popřípadě bylo plánováno úplné zchátrání objektů, které byly v té době neprodejné. V důsledku původní strategie tak město směřovalo k postupné gentrifikaci spojené s vymístěním původních obyvatel, která dávala prostor pro legální i pololegální podnikání v oblasti realit. Firmy, které městské byty privatizovaly prostřednictvím najatých zájemců a vzápětí takto získané

nemovitosti prodávaly za tržní ceny, odsouvaly původní obyvatel do objektů s podstatně nižší tržní hodnotou v jiných, od centra vzdálenějších lokalitách. V tomto případě tak v návaznosti na městskou politiku soukromé firmy de facto prováděly exkluzi původních obyvatel, čímž urychlovaly proces gentrifikace. V tomto pojetí procesu gentrifikace jako důsledku politiky města můžeme sledovat primární charakteristiku gentrifikace, kterou Smith pojmenoval jako „rent gap“ – rozdíl mezi reálnou hodnotou pozemků či nemovitostí a požadovaných nájmů (popř. prodejních cen). Tento ryze ekonomický motiv je tak podle Smithe spouštěčem gentrifikace (Smith 2003), čemuž odpovídal i vývoj v lokalitě do roku 2008.

Nová strategie města vzniklá na základě získání dotací Evropské unie je primárně založena na rekonstrukci fyzického stavu lokality, ale část financí je směřována také na sociální sféru a integraci původních obyvatel. Současná strategie města Brna je integračnímu procesu více nakloněna také z toho důvodu, že byly prakticky zastaveny privatizace bytových jednotek, čímž byl eliminován prostor pro podnikání v oblasti realit a přímá motivace firem k vystěhování původních obyvatel. Součástí Integrovaného plánu rozvoje města je zřizování sociálních a tzv. domovníckých bytů pro původní obyvatel, kteří se nacházeli ve vyloučeném prostředí. Tyto domy jsou tak pod přísnějším dohledem domovníka, který dbá na udržování pořádku v domě. Tímto způsobem je možné integrovat některé z původních obyvatel a pomoci jim překonat bariéru exkluze, to je však dostupné jen malému zlomku původních obyvatel z celkového počtu. Město podle oficiálních zdrojů uvádí, že preferuje, aby bylo původním obyvatelům umožněno v lokalitě setrvat, ovšem za podmínky bezdlužnosti, což je výrazný eliminační nástroj.

Záměr města vytvářet prostor pro integraci původních obyvatel je podpořen i spoluprací s neziskovými organizacemi, což napomáhá k účinnému zacílení integračních snah. Neziskové organizace se na projektech s městem podílí jako poradní orgán a současně mají taktéž výkonnou moc. Kromě již vzpomínaných projektů podpory bydlení proběhl taktéž projekt zaměřený na oddlužení původních obyvatel, čímž by se šance na integraci stávajících nájemníků významně zvýšily. Důležitý je zejména přístup neziskových organizací k oběma zájmovým skupinám, jak k původním obyvatelům, tak také k městu jako organizaci. Mimosvaldní sdružení vytváří mediátor mezi oběma skupinami, přičemž základním krokem je dodržení rovnocenného přístupu k oběma skupinám účastníků. Tato strategie důležitá především pro původní obyvatel, neboť je cestou, jak je v konkrétních případech osamostatnit a vyvést z vyloučeného prostředí tak,

že v dalším kroku již není neziskové organizace potřeba a klient je schopen plnohodnotně participovat v minoritní i majoritní společnosti. Činnost neziskových organizací je zaměřena na komplexní balíček služeb terénní, sociální a pedagogická práce, které jsou zpracovány podle potřeb původních obyvatel lokality, tedy jsou designovány tak, aby byly v dané lokalitě v maximální míře účinné. Tyto inkluzivní snahy neziskových organizací se na možnosti integrace obyvatel podílí významnou měrou, zejména co do omezování projevů exkluze a přípravy integračního procesu u jednotlivců. Kooperace města v tomto postupu spočívá v opravě bytových domů a prostor v havarijním stavu, tedy v postupném rušení exkludovaných fyzických prostorů, které přímo podporovaly nedobrovolné vyloučení původních obyvatel (Burjanek 1997). Vůle jednotlivců z řad původních obyvatel ve spojení s účinnou pomocí neziskových organizací a podporou města, zejména co se bytové a stavební politiky týká, je prvním krokem v integraci původních obyvatel, kteří tak mohou vystoupit z exkludovaného prostoru sociálně i fyzicky a získávají rovné příležitosti v majoritní společnosti. Tento proces by ideálně měl vést v dalším kroku k přijetí dvojí identity, která vede k ekonomické úspěšnosti jednotlivců v majoritní společnosti, jak předpokládá Klaus Zimmermann (2009). Tímto způsobem by v ideálním případě mělo dojít k plné integraci původních rezidentů za podmínek, že by v lokalitě nepůsobily žádné nebo minimální snahy o další exkluzi či odsunutí těchto obyvatel mimo lokalitu, což ale neodpovídá sledované realitě. Je tedy potřeba se na tyto procesy taktéž zaměřit.

Pro komplexní zmapování procesu probíhajícího v lokalitě Bratislavská/Cejl je potřeba shrnout také strategie aktérů, které vedou k vymístění původních obyvatel z lokality nebo k prohloubení jejich exkluze. Jedním ze zásadních faktů, které proces exkluze podporují, je přímo současná životní situace původních rezidentů, kteří prozatím neměli dostatečný prostor opustit vyloučenou komunitu a s tím spojené nevyhovující bytové podmínky, což ale neznamená, že tuto vyloučenou skupinu opustit nechtějí. Spolužití v exkludované společnosti generuje exkludované chování, které je v souladu s normami této skupiny, nikoliv uznávanými standardy majority. Mezi jedny z nejčastějších patří nedostatečné dodržování hygienických pravidel v bytovém domě, devastace nemovitosti, rozšířená kriminalita, nehospodárné nakládání s rodinnými financemi a další (Toušek 2007). Adaptace na podmínky vyloučení je natolik spjitá, že může být přímo jedním z důvodů exkluze a v majoritní společnosti utvrzovat stereotypní smýšlení nebo dokonce omlouvat rasistický přístup k původním obyvatelům. Nedostatečné vystoupení původních obyvatel z exkludované komunity může

zkreslovat taktéž dopady dosavadních integračních snah a měření výsledků programů zaměřených na začlenění, takže může vzbuzovat falešné dojmy nedostatečného dopadu projektu na vyloučenou komunitu a ke klamnému potvrzování stereotypů (Vašečka 2011).

Závažným důsledkem exkludovaného jednání je zadlužování původních obyvatel, což přímo slouží jako nástroj pro jejich vyloučení ve strategiích ostatních aktérů podílejících se na gentrifikaci, konkrétně gentrifiers a města. Strategii soustředěnou čistě na integraci původních obyvatel zastávají z aktérů pouze neziskové organizace. V případě města a gentrifiers je zájem cílený na „regeneraci“ lokality, to znamená, že prioritou je gentrifikace místa v podobě, kterou momentální podmínky dovolují (např. financování oprav, lokální politika aj.). V tomto směru, jak již bylo zmíněno, je politika města Brna podstatně mírnější oproti vývoji do roku 2008 a je přiznán určitý prostor také pro původní obyvatele. Bytová politika, která nepočítá s masivním privatizováním bytů, dává původním obyvatelům možnost setrvat v místě bydliště, neboť jsou lépe schopni platit své závazky, nežli tomu bylo u privatizací. V rámci oficiální politiky město uvádí, že preferuje původní obyvatele jako nájemníky opravených domů, ovšem pod podmínkou, že nebudou zadluženi. V tomto okamžiku je zadlužení jako důsledek exkluze pro město klíčovým strategickým nástrojem, na jehož základě jsou původní obyvatelé zbaveni možnosti byt v lokalitě nadále obývat. Masová zadluženost původních obyvatel je tedy zásadním faktorem, který v měřítku, ve kterém se u vyloučené skupiny vyskytuje, umožňuje zrychlenou dynamiku gentrifikačního procesu.

Časová překotnost gentrifikace v lokalitě je dalším činitelem, který působí proti integraci původních obyvatel. Generační výměna, tak jak ji předpokládá Bittnerová, kdy by gentrifiers – rezidenti svým usazením napomohli v dalším pokolení integraci původních obyvatel, nepřipadá kvůli dynamice celého procesu vůbec v úvahu (viz. Bittnerová 2003). Naopak časová tíseň a faktor zadluženosti napomáhají jiné skupině gentrifiers, a to především těm, kdo přicházejí za účelem podnikání založeného na znevýhodnění původních obyvatel. Podnikatelské záměry typu zastaváren a heren přímo podporují zadlužování původních obyvatel, zatímco byznys v oblasti ubytovacích zařízení z jejich zadlužení nadále těží. Tímto způsobem gentrifiers – podnikatelé aktivně vykonávají exkluzi a odsun původních obyvatel mimo lokalitu a působí tak proti jakýmkoli integračním snahám ostatních aktérů, zejména tedy neziskových organizací. Snížení kompetencí angažovanosti neziskových organizací v procesu gentrifikace je prohloubeno taktéž nedostatečnou vzájemnou komunikací města

a neziskových organizací v rámci některých projektů, takže dopady integračních plánů nejsou natolik efektivní, aby mohly plně kompenzovat exkluzivní záměry gentrifiers – podnikatelů.

	INTEGRACE	EXKLUZE
STÁVAJÍCÍ REZIDENTI	<i>attitude</i> – touha po smíšeném sousedství	<i>behavior</i> – chování podle exkludovaných norem
MĚSTO	—	politika do roku 2008
	politika po roce 2008 dotovaná fondy EU	—
NEZISKOVÉ ORGANIZACE	veškerá činnost	—
GENTRIFIERS studenti	—	<i>pioneering</i> – utváření cesty pro rezidenty
GENTRIFIERS rezidenti	předpoklad mezigenerační výměny	požadavek služeb a zboží nedostupné pro původní obyvatele
GENTRIFIERS podnikatelé	—	podnikání těžící z exkluze – ubytovny, zastavárny ad.

Tabulka 1: Přehledová tabulka popisu strategií jednotlivých aktérů na škále integrace vs. exkluze

Pokud shrneme strategie a zájmy všech aktérů, dojdeme k zjištění, že jediným aktérem cílícím čistě na integraci stávajících rezidentů jsou neziskové organizace. Strategie zbylých aktérů včetně původních obyvatel pak připouští přesně opačné strategie směrem k exkluzi, přičemž v případě původních obyvatel je tato strategie nezamýšlená. Taktika města se ve zkoumaném časovém horizontu změnila směrem k vyššímu příklonu k integraci původních obyvatel, přičemž prioritou stále zůstává gentrifikace lokality. Zcela opačnou politiku oproti neziskovým organizacím pak zastávají gentrifiers – podnikatelé, kteří se na exkluzi původních obyvatel zcela aktivně zaměřují. Při sumarizaci pravomocí a strategií všech aktérů je zjevné, že podmínky pro integraci původních obyvatel jsou nastaveny velmi tvrdě. Přesto, na rozdíl od minulosti, kdy politika města byla diametrálně odlišná, možnost integrace původních obyvatel v současnosti existuje. Existuje vysoká pravděpodobnost, že se v lokalitě podaří integrovat menší skupině původních obyvatel, kteří v krátkém časovém horizontu překonají

hranici úplného vyloučení anebo budou podpořeni projektem správcovských domů. Ovšem vzhledem k silným zájmům na gentrifikaci ze strany města a gentrifiers – podnikatelů bude za současných podmínek většina sociálně slabých obyvatel nucena lokalitu opustit. Gentrifikace jako proces ve své podstatě stojí na předpokladu vysídlování z důvodu ekonomického tlaku, který je způsobem zhodnocování lokality. Je tedy zřejmé, že pokud by gentrifikace proběhla na základě financování soukromých investorů, došlo by pravděpodobně k rozsáhlé privatizaci bytového fondu a v důsledku toho k masivnímu vysídlování stávajících obyvatel. Dnešní revitalizace lokality a využití fondů EU se tedy jeví jako varianta, která dává části stávajících rezidentů šanci adaptovat se na nové prostředí a bere sociální situaci v Zábrdovicích jako výzvu do budoucna.

Klára Brožovičová vystudovala sociologii, sociální antropologii a etnologii na Masarykově univerzitě v Brně. Od roku 2008 se dlouhodobě zabývá mapováním brněnské vyloučené oblasti Bratislavská – Cejl v Zábrdovicích. Jako výzkumnice a analytička participovala na několika mezinárodních projektech: conDENSE Social and Spatial Consequences of Demographic Change for East Central European Cities, NEUJOBS Creating and adapting jobs in Europe. Kontakt: klarabrozovicova@seznam.cz

Literatura

- Bauman, Zygmunt. 1998. *Work, Consumerism and the New Poor*. Oxford: Oxford UP.
- Bittnerová, Dana – Moravcová, Mirjam. 2011. „Integrace – identita.“ Pp. 9–15 in Dana Bittnerová – Mirjam Moravcová (eds.): *Etnické komunity, integrace, identita*. Praha: Fakulta humanitních studií UK.
- Burjanek, Aleš. 1997. „Segregace.“ *Sociologický časopis* 33, 1997: 423–434.
- Constant, Amelie F. – Zimmermann, Klaus F. 2011. „Migration, Ethnicity and Economic Integration.“ Pp. 145–168 in 145–168 N. Jovanovic (ed.): *International Handbook on the Economics of Integration*. Cheltenham: E. Elgar.
- Dahrendorf, Ralf. 1988. *The Modern Social Conflict. An Essay on the Politics of Liberty*. New York: G. Weidenfeld and Nicolson.
- Finney, Nissa – Simpson, Ludi. 2009. *Sleepwalking to Segregation? Challenging Myths about Race and Migration*. London: Policy Press.
- Glass, Ruth. 1964. *London. Aspects of Change* (Centre for Urban Studies, No. 3). London: MacGibbon & Kee.
- Hamnett, Chris. 2003. „Gentrification and the Middle-class Remaking of Inner London, 1961–2001.“ *Urban Studies* 40, 2003, 12: 2401–2426.
- Holzner, Burkart. 1967. „The Concept ‚Integration‘ in Sociological Theory.“ *Sociological Quarterly* 8, 1967: 51–62.

- Lees, Loretta – Slater, Tom – Wyly, Elvin. 2008. *Gentrification*. New York: Routledge.
- Ley, David. 1986. „Alternative Explanations for Inner-city Gentrification.“ *Annals of the Association of American Geographers* 76, 1986: 521–535.
- Maloutas, Thomas. 2011. „Contextual Diversity in Gentrification Research.“ *Critical Sociology* 38, 2011, 1: 33–48.
- Marcuse, Peter. 1997. „The Ghetto of Exclusion and the Fortified Enclave: New Patterns in the United States.“ *American Behavioral Scientist*, special issue, The New Spatial Order of Cities, 41, 1997, 3: 311–326.
- Ogbu, John U. 2003. *Black American Students in an Affluent Suburb. A Study Academic Disengagement*. Mahwah: LEA.
- Pavelčíková, Nina. 2011. „Historické aspekty možnosti integrace Romů do moderní společnosti.“ Pp. 101–113 in Dana Bittnerová – Mirjam Moravcová (eds.): *Etnické komunity, integrace, identita*. Praha: Fakulta humanitních studií UK.
- Pospíšilová, Jana – Brožovičová, Klára. 2015. „Dělnický dům a proměny sociálně vyloučené oblasti. Případová studie lokality Brno–Cejl.“ *Journal of Urban Ethnology* 13, 2015: 157–177.
- Příručka IPRM. 2012. *Příručka Integrovaného plánu města*. Brno. Dostupné z <http://www.mmr.cz/getmedia/030d19a9-8b5a-4393-b7fd-13b6276ced30/Kalaskova.pdf?ext=.pdf> [cit. 2016-03-25].
- Sirovátka, Tomáš. 2007. „Dynamika soudobého trhu práce: Flexibilita, segmentace a inkluze.“ Pp. 85–99 in Petr Mareš – Ondřej Hofírek (eds.): *Sociální reprodukce a integrace. Ideály a meze*. Brno: Masarykova univerzita – Mezinárodní politologický ústav.
- Šmausová, Gerlinda. 2004. „Genderové aspekty displacementu.“ *Sociální studia* 2004, 2: 9–26.
- Smith, Neil. 1996. *The New Urban Frontier. Gentrification and the Revanchist City*. London: Routledge.
- Smith, Neil. 2003. „Gentrification and the Rent Gap.“ *Annals of the Association of American Geographers* 77, 2003: 462–465.
- Toušek, Laco. 2007. „Sociální vyloučení a prostorová segregace.“ AntropoWEBZIN 2007, 2–3. Dostupné z <http://antropologie.zcu.cz/socialni-vyloucení-a-prostorova-segregace> [cit. 2013-03-25].
- Townsend, Peter. 1979. *Poverty in the United Kingdom. A Survey of Household Resources and Standards of Living*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Vašečka, Michal. 2011. „Indikátory úspěšnosti integračních politik – výzvy a možnosti budoucnosti.“ Pp. 65–75 in Michal Vašečka (ed.): *Indikátory integrácie pre 21. storočie. Vieme ako merať úspešnosť integrácie migrantov?* Bratislava: Slovak Governance Institute.
- Vleminckx, Koen – Berghman, Jos. 2001. „Social Exclusion and the Welfare State. An Overview of Conceptual Issues and Policy Implications.“ Pp. 27–46 in David Mayes – Jos Berghman – Robert Salais: *Social Exclusion and European Policy*. Northampton: E. Elgar.
- Zukin, Sharon – Trujillo, Valerie – Frase, Peter – Jackson, Danielle – Recuber, Tim – Walker, Abraham. 2009. „New Retail Capital and Neighbourhood Change: Boutiques and Gentrification in New York City.“ *City & Community* 8, 2009, 1: 47–64.

„BEZ DUCHA SVATÉHO NEMŮŽE BÝT ANI KŘEŠŤANSTVÍ, JEN VÍRA V TRADICI.“

Etnografická studie letničního a neocharismatického společenství v současné ČR*

Monika Soukupová

Fakulta humanitních studií UK Praha

“Without the Holy Spirit, There Can Be No Christianity, Only Faith in Tradition.” An Ethnographic Study of Pentecostal and Neo-charismatic Communities in Contemporary Czech Republic

Abstract: This article focuses on the Pentecostal and Charismatic movements as part of Evangelical Christianity in contemporary Czech Republic. The text is a resumé of ethnographic research conducted in two Czech Pentecostal Churches – the Apostolic Church in Prague and the Christian Fellowship Church. In these communities, certain aspects of Pentecostal church life were observed using the participant observation method, as well as interviews with informants. The aim of the research was to focus on how these believers understand Pentecostal religiosity, and where we can see some crucial aspects of this kind of religiosity within church activities. I try to explain why the home groups and community prayer are more important for my informants than large-scale impersonal activities. Further attention was focused on the preferred forms of evangelization. I want to demonstrate the shift from mass evangelization in the 1990s to the current personal form of evangelization, based on deep personal relationships with unbelievers.

Keywords: Christianity; Evangelicalism; Pentecostal; Charismatic; Church; Evangelization

* Článek vychází z bakalářské práce autorky, jejímž vedoucím byl doc. Zdeněk R. Nešpor (Chaloupková 2015).

Letniční křesťanství je velmi výraznou a specifickou podobou (současného) evangelikálního křesťanství. Ve svém výzkumu jsem se soustředila jen na několik jeho aspektů, týkajících se především sborového života dvou pentekostálních společenství, nebo přesněji jednoho společenství letničního a druhého neocharismatického. Tyto sbory představují určité odlišné formy evangelikalismu v českém prostředí. V rámci výzkumu jsem kladla důraz především na to, jak jednotlivé fenomény chápou a interpretují samotní členové sborů, a tyto subjektivní poznatky jsem se pokusila konfrontovat s postřehy z mého zúčastněného pozorování, které jsem prováděla na bohoslužbách, modlitbách a specificky zaměřených večerech. Zajímalo mne, jak sami členové chápou „letničnost“ svých společenství, na které aspekty této specifické formy zbožnosti věřící upírají pozornost, v čem spatřují odlišnost svých sborů od nepentekostálních společenství a jak se tato výlučnost manifestuje v rámci sbory pořádaných aktivit. Hluběji jsem se soustředila na sféru evangelizace, jelikož velký důraz na evangelizační úsilí je pro evangelikální křesťanství typický. Moje zkoumání se zaměřilo na podoby evangelizace – které formy evangelizace daná společenství preferují, které naopak odmítají a proč, přičemž se snažím dnešní preferované formy nahlížet v kontextu historického vývoje příslušných společenství. Dále jsem se pokusila ukázat, jakou roli hraje právě příslušnost k pentekostálním společenstvím v uvažování věřících o vhodných formách evangelizace.

Fenomén evangelikalismu

Evangelikální hnutí je nejrychleji rostoucím fenoménem současného křesťanství. K roku 2000 se k němu hlásilo asi 650 milionů křesťanů a o osm let později už 750 milionů (Černý 2009). Podle Balmera se toto hnutí stalo nejvlivnějším náboženským a sociálním hnutím v dějinách Ameriky (Balmer 2002). Jedná se o hnutí pestré, rozmanité, zastoupené na všech kontinentech. Vychází z protestantismu, avšak participuje ve všech křesťanských tradicích a není snadné jej pevně ohraničit. Podle Vojtíška můžeme počátky evangelikálního křesťanství hledat v pietismu (Vojtíšek 2014; dále např. Vojtíšek 2004; Filipi 1998; Olson 2012), puritánství (Putna 2010; Olson 2012) a probuzenectví (Vojtíšek 2004; Balmer 2002; Putna 2010), přičemž největší vliv dle něj sehrálo právě probuzenectví, s nímž je evangelikalismus někdy dokonce ztotožňován.

Vojtíšek (2014) upozorňuje na nezbytnost rozlišovat mezi slovy „evangelijní“, „evangelický“ a „evangelikální“. Slovo „evangelijní“ se neproblematicky

vztahuje k evangeliu,¹ zatímco pojmy „evangelický“ a „evangelikální“ mají svou historii. „Evangelický“ (něm. *evangelisch*) od dob Martina Luthera naznačovalo odklon od církevní tradice a příklon k podstatě víry – k evangeliu. V Evropě se tak postupně slovo „evangelický“ stalo vlastně synonymem slova „protestantský“ (stejně tak je to se slovy „evangelík“ a „protestant“). V Anglii a v Novém světě (tedy v jazykovém prostředí angličtiny) se však pojmy „evangelický“ (*evangelical*) a „protestantský“ (*protestant*) rozrůznily. Nově vznikající typ protestantské zbožnosti se stále častěji začal označovat slovem *evangelical* a jeho nositelé jsou známí jako „evangelikálové“ – *Evangelicals*. Toto rozlišení přijaly i další jazyky, mimo jiné i němčina (*evangelisch* a *evangelikal*) a čeština („evangelický“ a „evangelikální“).

Teoretikové evangelismu se vesměs shodují na základních rysech tohoto hnutí. Bebbington (1993) vymezuje evangelikalismus na základě čtyř zásadních prvků: konversionismu (víry v potřebu obrácení člověka), aktivismu, blicismu (zvláštního vztahu k Bibli) a krucicentristu (důrazu na Kristovu obět na kříži). Vojtíšek (2014) k těmto charakteristickým rysům přidává ještě důležitost individuálního a osobního prožívání víry a misijní aktivity, Olson tyto prvky dále rozvádí a definuje evangelikalismus jako „volné sdružení (koalice, síť, mozaika, paleta, rodina) většinou protestantských křesťanů mnoha ortodoxních (trojičnických) denominací a samostatných sborů i necírkevních organizací. Vyznávají víru v nadpřirozeno, Bibli jako nepřekonatelnou autoritu ve všech záležitostech víry i praxe a Ježíše Krista jako jediného Pána, Boha a spasitele. Věří v hříšnost lidstva a ve spasení, které vydobyl Ježíš Kristus skrze své utrpení, smrt a vzkříšení, potřebu osobního pokání a víry (obrácení) pro úplné spasení, důležitost zbožného života a růstu ve svatosti a učenictví, naléhavost hlásání evangelia a proměny společnosti. Očekávají návrat Ježíše Krista, který přijde soudit svět a ustanovit konečnou a úplnou Boží vládu“ (Olson 2012: 13).

Velmi výrazným a specifickým proudem v rámci evangelikálního křesťanství je letniční hnutí. První letniční křesťané byli součástí hnutí svatosti² uvnitř amerického metodismu konce 19. století, navazovali na metodistický pojem

¹ Evangelium (řecky *euangelion*) – dobrá zvěst či zpráva o tom, co pro nás Bůh v Ježíši Kristu učinil. Jelikož je jádrem evangelia svobodná a ničím nepodmíněná boží milost, zdůrazňují tak i spasení pouhou milostí – *sola gratia* (Bloesch 1988: 15).

² Hnutí svatosti vzniklo v první polovině 19. století v Severní Americe. Zdůrazňovalo nutnost křesťanova růstu ke svatosti a dokonalosti, přičemž po zkušenosti konverze má věřící usilovat o dosažení druhého požehnání, tedy posvěcení. Křesťan by měl být Bohem osvobozen od sklonu hřešit a též připraven na dosažení „dokonalé lásky“ (Vojtíšek 2014).

křtu Duchem svatým, avšak zkušenost posvěcení nevnímali jako dlouhodobý proces, nýbrž jako jednorázový akt (Filipi 2012). Letniční přijali jako symbolický počátek svého hnutí datum 1. leden 1901, který se pojí se studentkou biblické školy Bethel v Topece v Kansasu Agnes Ozmanovou, jež byla přesvědčena, že prodělala zkušenost křtu v Duchu svatém a začala se modlit v jazycích.³ Na podobě vznikajícího pentekostalismu se významně podílel zakladatel školy Bethel Charles Fox Parham, avšak podle Vojtíška je faktický počátek hnutí spojen spíše s kazatelem Williamem J. Seymourem, jenž prostřednictvím svých kázání o křtu Duchem svatým, glosolálii či dalších duchovních darech podnítil v roce 1906 tzv. probuzení v Asuza Street v Los Angeles, odkud se letniční hnutí šířilo po celých Spojených státech a později díky norským misionářům i do Evropy (Vojtíšek 2014). Na území Spojených států amerických vznikly dvě významné pentekostální církve, afroamerická Církev Boha v Kristu⁴ a bělošská církev Shromáždění Boží.⁵

Pentekostální zbožnost lze definovat jako velice emocionální a dynamickou, Vojtíšek zdůrazňuje, že „život příslušníků této tradice charakterizuje citové prožívání křesťanské víry, entuziasmus, dynamická bohoslužba se zapojením těla (s tleskáním, zvedáním rukou apod.) a důraz na osobní a bezprostřední vztah k Bohu“ (Vojtíšek 2004: 103). Filipi (2012) akcentuje entuziastický ráz letničních bohoslužeb a zbožnosti, jež je orientována na zkušenost. Reakcí na zkušenost s živým Bohem je vděčnost, chvála, oslava, radostný ráz letničního křesťanství jako by zdůrazňoval Boží vítězství nad hříchem. Letniční zbožnost se neuzavírá před žádnými sociálními, kulturními ani jinými skupinami lidí.

V rámci pentekostální teologie je nutné rozlišovat nejméně⁶ dvě odstupňované náboženské zkušenosti – konverzi a křest v Duchu, přičemž druhá jmenovaná není podmínkou pro spasení. Křtem v Duchu získávají křesťané zvláštní dary Boží milosti, charismata, a jsou vybaveni k misijní službě. Letniční křesťané odkazují na novozákonní Letnice, kdy po Ježíšově nanebevstoupení sestoupil na apoštoly Duch svatý, oni začali hovořit v cizích jazycích a byli vybaveni k misijní službě. Pentekostální křesťané jsou přesvědčeni, že tato zkušenost není omezena pouze na apoštoly, nýbrž je přístupná pro všechny Boží lid. Křest

³ Glosolálie.

⁴ Church of God in Christ.

⁵ Assemblies of God.

⁶ Někteří letniční vkládají mezi akt obrácení a přijetí křtu v Duchu svatém ještě proces posvěcení.

v Duchu se podle většiny letničních má manifestovat modlitbami v jazycích či jiným nadpřirozeným znamením.

Charismatické hnutí rámuje Vojtíšek (1998) jako novou vlnu pentekostalismu působící od šedesátých let dvacátého století. Pojem charismatické hnutí či hnutí charismatické obnovy je označením pro široké spektrum skupin a společenství napříč církevními tradicemi, jejichž cílem je podle Filipiho „oživit tradiční církevnictví důrazem na původní ‚parametry‘ prvokřesťanské“ (Filipi 2008: 67). Vojtíšek (2014) považuje za jednu ze zásadních charakteristik charismatického hnutí jeho pronikání do téměř celého spektra křesťanských církví, v nichž se mu podařilo vytvářet charismatická křídla, která poté šířila ve svých denominacích pentekostální důrazy. Tato křídla však mnohdy narážela na odpor křesťanů, kteří nebyli s pentekostálními důrazy ztotožnění, a tak vedle skupin fungujících v rámci stávajících denominací začaly později vznikat i denominace nové, samostatné. Za symbolický počátek charismatického hnutí je možno považovat rok 1959, kdy Dennis J. Bennett v Los Angeles zažil křest v Duchu svatém, doprovázený glosolálií, přičemž po tomto zážitku zůstal nadále členem episkopální církve. Tímto aktem inspiroval mnoho dalších protestantských křesťanů, kteří přijali letniční důrazy, avšak zůstali ve svých původních denominacích. Na konci šedesátých let dvacátého století pronikly prvky pentekostální zbožnosti i do společenství římských katolíků, kteří iniciovali postupný vznik vnitřního církevního hnutí, jež nese název „katolická charismatická obnova“ (Vojtíšek 2014).

Za neocharismatické hnutí se označuje množství nezávislých („postdenominačních“) sborů a volných svazků sborů, které vznikají od osmdesátých let 20. století a kombinují různé prvky pentekostální tradice (Mrázek – Vojtíšek 2014). Toto hnutí, jak už jeho název napovídá, se ve své teologii významně zaměřuje na charismata, dary Boží milosti. (Neo)charismatici jsou, ve shodě s letničními, přesvědčeni, že speciální dary, které Bůh seslal skrze svého Ducha o Letnicích na apoštoly, nebyly určeny pouze křesťanům první církve, nýbrž že jsou dostupné i pro křesťany dnešní doby. Od tohoto faktu se také odvíjí forma bohoslužeb, která je velice podobná bohoslužbě letniční, můžeme se při ní setkat s entuziastickými verbálními projevy, tancem, uctívání Boha pomocí praporů, tleskáním či například troubením na šofar, prostor je dán projevům Ducha svatého, ať už se jedná o prorokování, modlitby za uzdravení či glosolálii. Příslušníků tohoto hnutí se ve světě nachází několik desítek milionů, za což vděčí mimo jiné jedné z hlavních postav počátku tohoto hnutí, již je David Du Plessis či kazateli Johnu Wimberovi, zakladateli celosvětově rozšířených sborů Vinice (Vojtíšek 2004).

V České republice se k evangelikálnímu hnutí hlásí asi 20 až 30 tisíc křesťanů. Ekumenickou platformou evangelikálních křesťanů je Česká evangelikální aliance (ČEA),⁷ která vznikla roku 1991⁸ a jejíž součástí jsou tyto denominace: Apoštolská církev, Armáda spásy, Církev bratrská, Evangelická církev metodistická, Křesťanská společnost, Křesťanské sbory, Slezská církev evangelická a Církev Nová naděje.⁹

Počátky letničního hnutí na našem území se pojí s existencí skupinek letničních křesťanů, vyskytujících se od počátku dvacátého století na Těšinsku. Jednalo se zejména o Křesťanské společenství a Svaz rozhodných křesťanů letničních, jenž byl roku 1910 zaregistrován jako náboženský spolek, avšak v padesátých letech byl jako spolek komunistickým režimem zlikvidován. Tito křesťané, společně s dalšími skupinkami letničních věřících z Prahy a Brna usilovali o legalizaci své církve. Letniční křesťané dosáhli naplnění svého cíle až 25. ledna 1989, kdy získali povolení ke své činnosti jako Apoštolská církev (Gabrielová 2012). V současné době kromě Apoštolské církve v České republice působí Mezinárodní letniční společenství, jež je součástí Mezinárodní sjednocené letniční církve,¹⁰ a dále misijní laická organizace Mezinárodní sdružení podnikatelů zvěstujících plně evangelium. Mezi společenství s letniční tradicí lze zařadit i společenství hlásící se k hnutí víry.

Na české území proniklo hnutí víry¹¹ na konci osmdesátých let prostřednictvím zambijského studenta Henryho Kashweky, jehož skupina následovníků, později v čele s Alexandrem Flekem, utvořila společenství s názvem Voda života a v devadesátých letech po spojení s brněnským sborem Slovo života přijala

⁷ Vyznání víry ČEA viz: http://ea.cz/134/vyznani_viry

⁸ <http://www.ea.cz/30/historie>

⁹ <http://www.ea.cz/52/denominace>

¹⁰ United Pentecostal Church International.

¹¹ Hnutí víry je širokým proudem, vzniklým z pentekostalismu v sedmdesátých letech dvacátého století. U jeho zrodu stál pastor původně církve Shromáždění Boží Kenneth Erwin Hagin, jenž založil biblické studijní centrum Rhema v Oklahomě, odkud se učení víry šířilo dále do celého světa. Nauka hnutí víry staví na předpokládané Boží touze naplnit člověka tak, aby ve všech směrech prosperoval. Limitujícím faktorem pro toto naplnění je pouze lidská (ne)víra. Příslušníci tohoto hnutí jsou tedy povzbuzováni k pozitivnímu myšlení a proklamaci pozitivních věcí a událostí, které si ve svém životě přejí, jako již uskutečněných. Věřící by měl být zdravý, bohatý a úspěšný, všechny případné problémy lze řešit vírou. Toto přesvědčení v některých případech vede například k odmítání lékařské péče či odevzdáváním značného množství majetku pro církevní účely za vidinou zbohatnutí. Letniční církev Shromáždění Boží se od K. E. Hagina v počátcích hnutí víry distancovala, avšak některé prvky (například pozitivní vyznávání) jsou mezi pentekostálními křesťany obvyklé (Vojtíšek 2004).

jméno Křesťanská společnost Slovo života. Toto společenství později Alexandr Flek opustil a v současné době vede pražské evangelické společenství Ta Cesta. V devadesátých letech se hnutí víry na našem území prosazovalo zároveň prostřednictvím Steva Rydera, za jehož působení vzniklo na Moravě 12 sborů, jež se staly součástí R.O.F.C.¹² V současné době nalezneme v České republice poměrně značné množství společenství opírající se o nauku hnutí víry. V roce 2009 byla státem zaregistrována církev Nová naděje,¹³ jež je připojena k americké Církvi Boží a v České republice sdružuje 9 samostatných sborů – například původně samostatný charismatický opavský sbor Cesarea, Křesťanskou mezinárodní misii či sbory R.O.F.C. vzniklé v okrese Jeseník. Dále v České republice působí Triumfální centrum víry, jež je zastoupeno v Praze, Brně a Olomouci a též Křesťanská společnost Nový život,¹⁴ působící v téměř desítkách měst po celé republice či Církev živého Boha¹⁵ s šesti sbory na území ČR.

Počátky neocharismatického hnutí na našem území lze datovat do sedmdesátých a osmdesátých let minulého století, pojí se s postavou Johna MacFarlana, který tři roky působil v socialistickém Československu. Po jeho vyhoštění byla dále do Československa ze Západu ilegálně dovážena křesťanská literatura charismatického zaměření, přičemž zásadní inspirací pro tuto dobu byla teologie Dereka Prince. Centrem neocharismatického křesťanství se v roce 1979 stal sbor Českobratrské církve evangelické v Praze na Maninách, vedený vikářem Danem Drápalem, jenž stál později u zrodu Církve Křesťanská společenství (Vojtišek 2004: 103–104). Mezi charismaticky orientované sbory v České republice se kromě Církve Křesťanská společenství řadí například pražská Služba smíření, Dobrá zpráva v Jablonci nad Nisou či brněnský sbor Ježíš přijde. Na přelomu tisíciletí se k charismatickému směřování přiklonila i Jednota bratrská. Křesťany charismatické orientace sdružuje v České republice Křesťanská misijní společnost (KMS). V České republice působí i řada společenství vzniklých na základě zahraniční misie – například pražský sbor Hope, založený berlínským sborem Církve naděje či trutnovské Společenství Obrody jako pobočka pentekostální organizace Revival Centers Fellowship.

¹² Mezinárodní misijní organizace Reach Out for Christ.

¹³ <http://www.nova-nadeje.cz/sbory.htm>

¹⁴ <http://www.novyzivot.cz/?lang=cs&action=kdo-jsme>

¹⁵ <http://www.cirkevzivehoboha.cz/>

Výzkum a jeho metodologie

Předmětem mého výzkumu byla dvě křesťanská společenství, hlásící se k evangelikální a letniční (charismatické) orientaci. Prvním z nich je 1. sbor Apoštolské církve v Praze (1ACP), druhým regionální sbor Křesťanského společenství Praha (CKS), konkrétně region Střed. Tento výběr nebyl nahodilý, v případě 1ACP se jedná o sbor, jehož zakladatelé a zároveň jeho někteří nynější členové, byli u vzniku Apoštolské církve v Československu a byli ochotni se mnou hovořit o historii nejen tohoto sboru, nýbrž celé Apoštolské církve, a zároveň reflektovat změny, kterými sbor od počátku devadesátých let prošel. Region Střed jsem si ke svému výzkumu vybrala zejména proto, že mi jeho pastor, Petr Kácha, který je zároveň členem vedení CKS, umožnil nejen nahlédnout do tohoto společenství, nýbrž mi také pomohl zasadit sledované jevy v regionu do kontextu historie i současné situace Církve Křesťanská společenství. Zároveň se jedná se o sbory, se kterými mám zkušenost ze svého osobního života, region Střed jsem navštěvovala v dětském věku, v současné době jsem členkou 1ACP.

Apoštolská církev (AC) je protestantskou církví sdružující křesťany hlásící se k letniční tradici. Je součástí mezinárodní organizace Pentecostal World Conference a evropské Pentecostal European Fellowship. Organizačně je přidružena k církvi Boží shromáždění,¹⁶ jejíž teologie je pro AC zároveň zahraničním inspiračním zdrojem. Apoštolská církev je též členem Ekumenické rady církví ČR a České evangelikální aliance. Její ústředí sídlí v Kolíně. Biskupem Apoštolské církve byl od jejího legalizování v roce 1989 Rudolf Bubik, jenž byl ve své funkci roku 2008 vystřídán současným biskupem Martinem Moldanem.

Apoštolská církev se po organizační stránce dělí do sborů, jež jsou seskupeny do správních oblastí. Tyto sbory jsou po hospodářské stránce autonomní, mají právní subjektivitu, jsou vedeny pastorem (obvykle je ustanoven i druhý pastor) a radou starších. Pro misijní účely vznikají stanice, jejichž členové se věnují misijní práci v místě svého shromažďování, avšak jsou stále odkázáni na spojení se svým mateřským sborem. Dále vznikají diaspory, ve kterých se scházejí věřící mimo sbor či stanici, avšak přesto jsou na ně duchovně i hmotně odkázáni. Apoštolská církev v ČR eviduje k 1. lednu 2016 51 sborů, 51 stanic a 67 diaspor, s téměř pěti tisíci členy.¹⁷

¹⁶ Assemblies of God.

¹⁷ http://apostolskacirkev.cz/component/com_zhgooglemap/Itemid,263/externalmarkerlink,0/id,1/view,zhgooglemap/

Můj výzkum probíhal v 1. sboru Apoštolské církve Praha. Vedení tohoto společenství zajišťuje pět lidí, tzv. „vedoucích“, přičemž hlavním vedoucím je první pastor Petr Sikora. Zásadní rozhodnutí přijímá tým vedoucích, avšak i ostatní členové se při pravidelných schůzích („vaříme spolu“) podílejí na rozhodování týkajících se vize sboru, aktivit, či finančního rozpočtu. Počet členů sboru se pohybuje mezi čtyřiceti a padesáti. Sbor se schází v pražských Strašnicích, v kostele Evangelické církve metodistické. Zde se nachází i kancelář sboru a probíhají zde kromě nedělních bohoslužeb i pravidelné modlitby a další aktivity sboru, například tematické večery. V roce 2011 se po dlouhodobých neshodách vedení sboru v otázkách nastavení a směřování společenství od sboru oddělila misijní stanice Dobrá zpráva¹⁸ v čele s bývalým prvním pastorem sboru Pavlem Knobem a působíštěm ve Štěrboholech, v roce 2013 získala stanice statut samostatného sboru.

Církev Křesťanská společenství je označení, pod kterým byla tato církev registrována Ministerstvem školství v roce 2002, avšak vznik subjektu Křesťanská společnost Maniny, později přejmenovaného na Křesťanské společenství Praha, je datován do roku 1990 a pojí se se jménem Dana Drápala. CKS je sdružením autonomních sborů a skupin, jejichž věroučná praxe se liší, avšak převládá charismatická orientace. V současné době je součástí CKS 47 sborů a misijních skupin s přibližně 2200 dospělými členy. Sídlo CKS se nachází v Praze 8.¹⁹ V hlavním městě působí Sbor KS Praha, který se dělí na lokální regiony, jež mají vlastní starší či pastory, avšak zároveň jsou součástí KS Praha. Těchto regionů je v současné době v Praze devět. Hlavním pastorem sboru je Lubomír Ondráček.

Součástí tohoto sboru je region Střed, který jsem si vybrala jako druhé společenství pro svůj výzkum. Region je veden tříčlenným staršovstvem, v jehož čele je pastor²⁰ Petr Kácha. Společenství má okolo osmdesáti dospělých členů a přibližně 40 dětí. Členové regionu se scházejí tři neděle v měsíci na pražských Vinohradech v budově Fitzwilliam Bussiness Centre. První neděli v měsíci se setkává ke společným bohoslužbám celý sbor KS Praha v Kulturním domě Ládví. Většina dalších aktivit probíhá v sídle CKS v ulici Na Žertvách. V roce 2014 byl založen nový region Hostivař, který vznikl na základě misijní práce regionu Střed v Hostivaři a do kterého odešlo přibližně 15 lidí.

¹⁸ Ze sboru odešlo přibližně 10 lidí.

¹⁹ <http://www.kaes.cz/onas/onas.htm>

²⁰ Tento typ vedení není v regionálních sborech KS Praha jediným možným řešením, v některých případech je v čele společenství pouze pastor nebo pouze staršovstvo.

Můj výzkum probíhal od listopadu 2014 do ledna 2015. Pravidelně jsem se účastnila nedělních bohoslužeb, pravidelných modliteb v obou společenstvích a jednoho tematického večera, o kterém budu hovořit později. Účast na domácích skupinkách jsem vyhodnotila po domluvě s duchovními jako nevhodnou z důvodu probírání intimních témat jednotlivých účastníků na akcích tohoto druhu. Stejně tak má potenciální účast na evangelizačních aktivitách by mohla být ve vztahu k nevěřícím lidem problematická. Uskutečnila jsem 12 polostrukturovaných rozhovorů, dva s pastory společenství a zbylých deset s členy sborů, kteří se nepodílejí na jejich vedení. Po celou dobu výzkumu jsem usilovala též o vedení co možná největšího počtu neformálních rozhovorů, které mi poskytovaly odpovědi na otázky, jež mi při výzkumu průběžně vyvstávaly.

Mým kritériem pro výběr informátorů pro polostrukturované rozhovory bylo členství v daném společenství trvající minimálně jeden rok a kritérium věku – v každém sboru jsem rozhovor uskutečnila s dvěma členy ve věku mezi 20 a 30 lety (soustředila jsem se na osoby, které nežijí v manželství), třemi členy ve věku 45 až 60 let a pastory. Věkové kategorie jsem volila s ohledem na silné zastoupení druhé zmiňované kategorie v obou společenstvích a též na relativně značnou angažovanost mladých lidí ve fungování sborů. Usilovala jsem o genderovou vyváženost – mými informátory je šest mužů a šest žen. Výběr konkrétních členů jsem konzultovala s pastory sborů. Jsem si vědoma faktu, že pomoc s výběrem informátorů ze strany pastorů ovlivnila můj výzkumný vzorek – je pravděpodobné, že vybraní lidé nejsou v rámci společenství „problematičtí“ a vycházejí s vedením sboru. Pastoři mi však také pomohli vybrat lidi, kteří jsou ve společenství aktivní a ochotní ke spolupráci.

Svou příslušnost k letničnímu křesťanství a osobní zkušenosti s oběma společenstvími vnímám částečně jako výhodu i jako nevýhodu. Předpokládám, že moje osobní zaangażovanost v letničním křesťanství vedla k větší uvolněnosti a otevřenosti dotazovaných, též k snížení jejich ostražitosti, kterou bych očekávala v případě, kdy by výzkumník neměl s daným fenoménem (kladné) osobní zkušenosti. Jsem přesvědčena o tom, že informátoři nekorigovali své výpovědi tolik, jako by tomu pravděpodobně bylo v případě nezaangażovaného výzkumníka. Pastоровé obou společenství byli vůči mně též velmi otevření a ochotní ke spolupráci. Znalost prostředí a smyslu prováděných aktivit mi též posloužila k lepšímu pochopení probíhajících činností a výpovědí informátorů.

Jako negativní stránky mé osobní zaangażovanosti ve výzkumném tématu se mi jeví z mé strany předsudky, které nutně vznikají v případě, kdy je výzkumný

terén propojen s osobním životem výzkumníka, a dále případná nejistota ze strany informátorů, pramenící ze střetu mých rolí – výzkumníka a „sourozence v Kristu“. Nejistotu informátorů jsem se pokusila snížit na minimum důkladným objasněním své pozice a cílů svého výzkumu a slibem anonymizace. Uvědomuji si, že výpovědi informátorů ovlivnily blízké vztahy, které jsem s věřícími měla před začátkem výzkumu, avšak domnívám se, že v případě dotazování na tak intimní otázky, jako je osobní víra, je dlouhodobě vybudovaná důvěra mezi výzkumníkem a informátory spíše výhodou.

Před začátkem výzkumu jsem požádala o informovaný souhlas pastory daných společenství, ve kterém jsem je seznámila s cílem a průběhem výzkumu, využitím dat a o možných důsledcích participace členů tohoto sboru v mém výzkumu. Projednala jsem s nimi též otázku zachování anonymity daných společenství, avšak ta nebyla z jejich strany vyžadována. Pastory sborů jsem též informovala o všech jednotlivých krocích ve výzkumu, požádala je o pomoc při výběru vhodných informátorů a o svolení účastnit se jako výzkumník jednotlivých sborových aktivit. Informovaný souhlas jsem požadovala i od všech informátorů, se kterými jsem dělala polostrukturované rozhovory. V rámci první bohoslužby, které jsem se v rámci svého výzkumu v obou společenstvích účastnila, jsem dostala od vedení možnost veřejně se představit, odhalit svoji roli výzkumníka a vysvětlit důvod své návštěvy, čehož jsem využila. Všichni informátoři (kromě pastorů sboru, kteří anonymitu nevyžadovali) v následujícím textu vystupují pod pseudonymy.

Aktivity společenství

Kromě nedělních bohoslužeb se v rámci regionu Střed scházejí domácí či seniorské skupinky, konají se letní dovolené či občasné modlitebně zaměřené výjezdy. Mládež se setkává v rámci celého sboru KS Praha.

Misijní práce se soustřeďuje do pražské Hostivaře, z níž před několika měsíci vzešel nový region Hostivař, a dále do Úval, kde se konají nejrůznější evangelizační projekty pro děti. Další misijní aktivity jsou jak regionem, tak celým KS Praha hojně finančně podporovány. Prostředky sbor získává především z desátků placených jednotlivými členy, dále ze sbírek a z činnosti vlastních misionářů vysílaných do zahraničí. Dále se region podílí na výjezdech do Izraele, jednak na konvokace, jednak na modlitební setkání a evangelizaci. Regionální modlitby probíhají pravidelně v neděli před shromážděním, k modlitbám se scházejí i starší sboru a někteří členi regionu

se účastní i modliteb celosborových. Jednou měsíčně se konají takzvané Davidovy stánky.²¹

V oblasti sociální práce členové spolupracují s některými humanitárními organizacemi, avšak jedná se spíše o jednotlivce, region jako celek se do sociální práce příliš nezapojuje. Poskytuje spíše finanční pomoc členům, kteří se ocitli v tíživé životní situaci či nemají dostatek financí na některé regionální aktivity.

1ACP se schází ke společné bohoslužbě každou neděli od 16 hodin. V úterý probíhají tematicky rozdělené pravidelné modlitby, jež se zaměřují na dané společenství, blízké jeho členů (rodinu, přátele), situaci ve světě (válečné konflikty, pronásledování křesťanů) a jednotlivce (konkrétní problémy v životech konkrétních lidí, členů i nečlenů). Čtvrtky jsou věnovány zbývajícím aktivitám sboru – například schůzkám v neformálních prostorách (restauračních zařízeních), seminářům či diskuzím. Individuálně probíhá výuka základů křesťanství pro nově obrácené. V rámci sboru v době mého výzkumu fungovala jedna domácí skupinka a jedna další byla v procesu vzniku. Mládež sboru se schází spontánně, neorganizovaně. Sbor pořádá pravidelné letní a velikonoční dovolené v přírodě, v průběhu roku též výlety do přírody.

Stěžejní misijní aktivitou, které se 1ACP věnuje, je misie v Moldavsku, která je zaměřena na děti, bezprizorní sociální sirotky rodičů, kteří odjeli do zahraničí pracovat, a také na místní staré opuštěné lidi či osoby, které se nacházejí v tíživých životních situacích. Již se uskutečnily tři letní výjezdy zhruba desetičlenného týmu, jeden misionář 1ACP v Moldavsku působí dlouhodobě, pracuje na konkrétních projektech a připravuje půdu pro práci týmu. Kromě toho 1ACP podporuje misijní organizaci Operace mobilizace a příležitostně je posílána finanční podpora do oblastí, kde je kritická situace.

V oblasti sociální práce sbor reaguje na případný stav nouze konkrétních osob, jedná se však většinou o ojedinělé případy, sbor spíše spolupracuje s již zavedenými organizacemi, které mají se sociální prací zkušenosti a jsou pro to vybavené, jedná se zejména o Teen Challenge či Naději, která poskytuje azyl bezdomovcům.

Při hodnocení aktivit obou společenství je nutné mít na paměti téměř dvojnásobný počet členů regionu Střed oproti 1ACP a dále specifikum regionálního sboru, které spočívá v zapojení společenství do vyššího celku sboru KS Praha, a s tím spojený podíl regionu na celosborových aktivitách. Relativně malý počet

²¹ Jako Davidův stánek je označeno setkání věřících, kdy dochází k uctívání Boha prostřednictvím modliteb a chval, název odkazuje ke starozákonní postavě krále Davida, jenž měl postavit na hoře Sijón v Jeruzalémě stan, do kterého vložil truhlu úmluvy představující Boží přítomnost. Zde se Izraelci modlili a chválili Hospodina nepřetržitě 24 hodin denně 7 dní v týdnu.

členů 1ACP vytváří ze sboru „větší rodinu“ a nahrává pořádání akcí, při kterých je nižší počet účastníků výhodou – táborový oheň, výlety do přírody, posezení v restauračních zařízeních²² atd. S nižším počtem členů souvisí i nižší počet pořádaných akcí (v porovnání s regionem Střed), avšak z mého pozorování a z rozhovorů se členy společenství vyplývá, že nižší počet pořádaných akcí má za následek účast poměrně značného procentuálního počtu členů na jednotlivých událostech, což je dle mého názoru jednak cílem (roztržitost zde není příliš preferována) a jednak nutností, jelikož v takto malém sboru není snadné najít dostatek lidí schopných a ochotných samostatně pořádat větší počet akcí. Členové regionu Střed mají možnost volit z většího počtu pravidelných i nepravidelných aktivit regionu i celého sboru KS Praha, někteří si však stěžují na vzájemné překrývání akcí a přílišné vytížení aktivních členů společenství, kteří investují převážnou část své energie na pořádání či navštěvování nejrůznějších aktivit, avšak nezbývá jim již energie na jejich osobní život mimo církev.

Obě společenství se aktivně i finančně zapojují do misijní práce. 1ACP investuje úsilí především do jednoho konkrétního projektu – misie do Moldavska, jehož se účastní značná část členů sboru. Jsou podporovány i další projekty, avšak práci v Moldavsku sbor „žije“, je jedním z nejčastějších témat na modlitbách a mnohdy je zmiňována i v rámci bohoslužeb. Region Střed prostřednictvím grantové komise a misijního fondu podporuje celou řadu misijních projektů a jednotlivých misionářů z domovského sboru i jiných denominací.

Pastoři obou společenství se shodují, že v současné době nemají církve příliš otevřené dveře do oblasti sociální práce, jelikož této sféry se ujaly nestátní neziskové organizace či sdružení. Církve jsou však s nimi v kontaktu a spolupracují. Jednotlivá společenství finančně či jinou formou praktické pomoci pomáhají nečlenům spíše ve výjimečných naléhavých případech, častěji je pomoc poskytována v rámci společenství – příspěvky bývají poskytovány zejména tehdy, když se některý člen dostane do tíživé (finanční) situace či pokud rodina nemá například dostatek financí na společnou sborovou dovolenou.

Popis bohoslužby

Bohoslužby regionu Střed se konají v moderním konferenčním sále budovy Fitzwilliam Business Centre, nejedná se tedy o typické církevní prostory. Po celém sále jsou rozestavěny židle, kazatel stojí před první řadou s mikrofonem v ruce,

²² O evangelizačních aktivitách budu hovořit později.

není zde kazatelna. Obvyklý počet návštěvníků bohoslužby se pohybuje okolo třiceti až čtyřiceti, pokud je přítomen též region Hostivař, počet účastníků je vyšší.

Bohoslužbu vede pastor regionu, který též káže. Avšak prostor vyjádřit se dostanou i ostatní členové sboru, například skrze tzv. svědectví, kterými věřící demonstrují, jak Bůh jedná v jejich životech, a jejichž smyslem je povzbudit ostatní členy společenství. Účastníci bohoslužby také v průběhu celé akce vystupují s cílem sdělit prorocká slova či prorocké obrazy. Svě zásadní místo v rámci bohoslužby zaujímají tzv. „chvály“. Ty obstarávají dvě střídající se kapely a jedna sólová zpěvačka. Text písní bývá většinou promítán na zeď. Lidé stojí, sedí, zvedají ruce, tleskají, ozývá se hlasité „haleluja“, lidé vpředu tančí, někteří mávají prapory. Chvály jsou doplňovány modlitbami, méně často zaznívají nahlas modlitby v jazycích. Písně jsou přerušovány čtením veršů z Bible, nezřídka jsou pronášena slova povzbuzení či obrazy s výklady. V sále panuje živelná atmosféra, občas se ozve hlasité zatroubení na šofar.

V době mého výzkumu byly v rámci kázání probírány dva tematické okruhy. První se týkal jednotlivých duchovních darů a jejich užívání, druhý okruh byl zaměřen na jednotlivé generace – problémy a radosti konkrétních životních etap. V době mého výzkumu kázal vždy pastor sboru, starší nebo hosté, avšak pastor mi sdělil, že v loňském roce byl v kázání mnohdy věnován několikaminutový prostor mladým lidem, kteří si chtějí kazatelskou službu vyzkoušet. Tematické bloky jsou voleny na základě projednávání a modliteb starších regionu, jednotlivá kázání, založená výhradně na několika biblických verších, si připravuje kazatel samostatně.

V rámci regionálních nedělních bohoslužeb je dvakrát měsíčně staršími sboru vysluhována Večeře Páně. Mohou se jí účastnit všichni, kteří prošli zkušeností konverze, bez ohledu na denominační příslušnost. Věřící, stojící podél sálu, si mohou vybrat z alkoholického a nealkoholického vína, které si podávají ve velkém poháru, společně s chlebem a slovy, která osvětlují význam vína i chleba a připomínají Kristovu oběť. Obřad je iniciován modlitbou a čtením z Nového zákona. Bohoslužba trvá přibližně dvě hodiny a po jejím skončení jsou přítomní pozváni na drobné občerstvení.

Bohoslužba 1ACP, které se účastní obvykle přibližně 20 lidí, se odehrává v poměrně malém, prostě vybaveném protestantském kostele, který patří ECM. V kostele se nacházejí dřevěné lavice a vpředu drobná kazatelna, avšak kazatelé za ní nestojí, nýbrž se s mikrofonem v ruce pohybují před první řadou lavic. Bohoslužbu vede pastor nebo kterýkoli člen společenství, který je vedením

pověřen. Kázání může pronášet pastor, členové vedení sboru či hosté z jiných denominací. Příslušnost k vedení sboru není pro kazatelskou službu podmínkou, avšak ostatní členové o tuto službu příliš často neusilují. V době mého výzkumu probíhala kázání na témata, která souvisejí se základními hodnotami sboru.²³ Každé téma bylo probíráno přibližně měsíc a zakončeno takzvanou panelovou diskuzí, ve které dostali členové sboru možnost podělit se s ostatními o své osobní zkušenosti spojené s probíraným tématem. Kázání probíhají buď v tematických blocích, nebo jednorázově – kazatel se v nich zaměřuje na aktuální situaci či problémy ve sboru. Témata tedy souvisí s aktuální potřebou a jsou založena výhradně na biblických pasážích.

Chvály jsou zajišťovány jednotlivci nebo chválicí skupinou – používají se kytary, bubny, bicí souprava, flétna, popřípadě další nástroje. Texty písní jsou promítány na stěnu, aby se mohli zapojit i nově příchozí. Chvály doplňují modlitby chválicích služebníků, též modlitby v jazycích či zpěvy v jazycích. Většina přítomných sedí, stojí, nebo se mírně pohybuje do rytmu, obvykle nedochází k žádným výrazným hlasitým projevům. Atmosféra je spíše poklidná, radostné písně se střídají se skladbami pomalými, navádějícími k rozjímání.

Obřad Večeře Páně bývá vysluhován první neděli v měsíci. Stejně jako v regionu Střed jsou k němu přizváni křesťané ze všech denominací, kteří za sebou mají zkušenost konverze. Vysluhuje jej pastor spolu s kterýmkoli členem sboru. Věřící přicházejí dopředu ke kazatelně, odlamují si z domácího upečeného chleba a pijí červené víno z malých oplachovatelných kalíšků. Před samotným obřadem se předčítají biblické verše, které k této události odkazují, přítomní jsou vedeni ke „ztišení“, modlitbě a přemítání o svém duchovním stavu. Po skončení bohoslužby jsou věřící stejně jako v regionu Střed pozváni na malé občerstvení a společné povídání.

Modlitby a Davidův stánek

V rámci výzkumu jsem se účastnila regionální akce nazvané Davidův stánek – neboli večera chval a uctívání. Pořadatel vysvětlil účel akce, který spočívá v nepřetržitém uctívání Boha – chválami a modlitbou. Hudební uctívání zajišťovala chválicí skupina s houslemi, kytarami, bubny a zpěvem. Dynamické chvály, doprovázené hlasitými projevy přítomných, tancem, zvedáním rukou,

²³ O těch budu hovořit v dalších kapitolách.

tleskáním, máváním prapory, byly vyvažovány hudbou spíše „meditativní“, poklidnou, při které přítomní seděli, stáli či klečeli. Celý večer zaznívaly tiché i hlasité modlitby, modlitby v jazycích, lidé vpředu sdělovali svá vidění, slova povzbuzení či prorocké obrazy. Panovala zde velmi uvolněná atmosféra, prostor byl dán nejrůznějším tělesným i hlasovým projevům, které jsou chápány jako prostředek k uctívání Boha.

Ranní regionální modlitby před bohoslužbou jsou oproti výše zmíněnému modlitebnímu setkání méně dynamické. V centru pozornosti je žehnání kazatelů a chválicím týmům. Lze zde slyšet modlitby či zpěvy v jazycích, avšak například pro tanec či mávání prapory zde není prostor.

Po celou dobu svého výzkumu jsem se účastnila modliteb 1ACP. Sborové modlitby probíhají obvykle ve strašnickém kostele, jednou měsíčně též v bytě jedné členské rodiny. Pravidelně se střídají modlitby za dané společenství; za přátele a známé (převážně nevěřící); za oblasti ve světě, které jsou ohrožovány válečnými konflikty a kde dochází k pronásledování křesťanů; a konečně za jednotlivce (ze sboru i mimo sbor). Na modlitbách se obvykle schází maximálně deset osob, první část je standardně věnována uctívání Boha a druhá část je zaměřena na konkrétní téma modliteb. Téměř po celou dobu modliteb zní glosolálie, nezářídka se vyskytují prorocká slova či obrazy. Modlitby nemají předem striktně daný scénář, obvykle je na jejich počátku vytyčeno několik základních bodů týkajících se ústředního tématu daných modliteb, avšak v jejich průběhu obvykle vyvstávají nové podněty od jednotlivých přítomných, kterým je věnována pozornost; každý přítomný má možnost požádat o modlitby za svou konkrétní potřebu. Frekventovanými tématy modliteb jsou přímlyvy za spasení nevěřících, modlitby za uzdravení či požehnání do nejrůznějších oblastí lidského života. Ve vedení modliteb se střídá několik členů sboru.

Klíčové aktivity společenství z pohledu členů sborů

V rámci mého výzkumu mě zajímalo, které aktivity z výše zmíněných hodnotí informátoři jako zásadní pro sborový život i pro jednotlivé věřící.

Jako klíčovou aktivitu pro fungování společenství označil pastor regionu Střed domácí skupinky:

„Podle mě jsou zcela zásadní domácí skupinky. Slovo, chvály – to si můžete najít na internetu. Modlit se můžete na spoustě akcí, ale osobní obecenství, to nikde jinde není“ (P. Kácha).

Domácí skupinky jsou fenoménem, který je neoddělitelně spjat s Křesťanským společenstvím již od jeho počátků, jsou místem, kde věřící mohou řešit své osobní problémy, budovat vztahy a diskutovat o zásadních tématech víry. V současné době je znatelná snaha o znovurozšíření tohoto fenoménu po mírném útlumu v uplynulých letech, kdy domácí skupinky sice nevymizely, avšak jejich počet se snížil:

„... snažíme se znovu obnovit tuto aktivitu, protože náš sbor ve svém začátku přišel s tímto hnutím skupinek, a podle nás se to učila jiná evangelikální společenství a teď to praktikují. Snažíme se teď znovu probudit tohle úsilí, aby lidi byli zapojeni do skupinek, protože to je důležitá věc ve smyslu osobního sdílení se a řešení osobních problémů, protože na shromáždění většinou tohle řešit nejde, aby někdo řekl: potřebuji pomoc v tom a tom osobním problému“ (pan Běžový).

Kromě skupinek informátoři dále zmiňovali nutnost věnovat dostatečný prostor chválám a uctívání, ať už na nedělní bohoslužbě, nebo na speciálně zaměřených akcích:

„Vnímám velkou sílu při uctívání, při chvále, kdy se opravdu propojujeme, to je takové nepopsatelné a nadpřirozené, z toho mám radost“ (paní Nachová).

Informátoři hodnotí chválu jako činnost, která prohlubuje jejich vztah s Bohem a zároveň v ní čerpají energii a inspiraci pro fungování v dalších sférách života.

Tyto aktivity tedy moji informátoři považují ve svém křesťanském životě za zásadní. Sbor KS Praha i region Střed nabízejí značné množství aktivit pro všechny věkové kategorie, které dle odpovědí mých informátorů plně pokrývají potřeby členů sboru. Někteří informátoři dokonce vnímají v počtu pořádaných akcí jisté nebezpečí:

„... to se týká i mládeže, máme nakontaktované lidi zvenku, snažíme se jim věnovat, jsou aktivní lidé, kteří hodně řeší mládež, ale stává se, že ti lidi mění po roce školu, nedodělají zkuškové, to nasazení je tak velké, že mají problém najít dostatek energie na další věci. Lidi táhne komunita, ale někdy u toho prokrastinují. Takže tuhle věc se snažíme změnit v rámci mládeže, aby lidi byli motivováni dělat svoji práci dobře, aby to nepřeháněli se službou, protože služba Bohu není jen pořádání akcí. Na to, myslím, taky trochu trpíme, protože přátelství, čas s druhými lidmi, to se nedá kvantifikovat“ (pan Hnědý).

Pastor 1ACP uvádí jako klíčovou aktivitu pro dané společenství společné modlitby:

„Určitě jsou nejdůležitější modlitby. Protože modlitbami vstupujeme do duchovního světa, otevírá se nám skrze ně jiná dimenze, Boží slovo se stává na modlitbách reálné, jinak je to jenom litera“ (P. Sikora).

Modlitbám je v životě sboru věnován značný prostor, nejedná se pouze o úterní večery, nýbrž i o pravidelnou půlhodinu před shromážděním, v případě potřeby jsou vyhlášeny i modlitby za konkrétní problémy i po shromáždění, jednou za několik měsíců jsou pořádány třídenní modlitby s půstem, které probíhají v kanceláři sboru či v letním sídle některých členů sboru. Dále jsou pořádány i takzvané řetězové modlitby, při kterých se v několika po sobě jdoucích dnech věřící střídají v „modlitební stráž“. Nejen pastor sboru, nýbrž i další členové vyhodnocují modlitby jako zásadní prvek v životě společenství:

„Je to důležité, protože mám pocit, že na tomhle základě stojí celý tento sbor, že to určuje směr, vztah, jaký ta církev bude mít k Bohu“ (slečna Vínová).

Další aktivitou, která má podle výpovědí informátorů zásadní význam pro podobu tohoto sboru, je akce „vaříme spolu“, která je určena pro členy sboru a koná se jednou ročně. Předmětem této schůze je projednávání finančního rozpočtu sboru a hlasování o jeho podobě, zhodnocení uplynulého roku a předkládání návrhů potenciálních změn do roku nadcházejícího. Členové sboru oceňují, že jsou přizváni k rozhodování o zásadních otázkách týkajících se směřování společenství:

„Další důležitou částí toho, co náš sbor dělá, je vaříme spolu, kdy všichni společně vymýšlíme a dáváme do placu nové a nové nápady nebo řešíme stávající problémy. Není tam nikdo, kdo by měl patent na rozum, ale dělí se o to se všemi“ (slečna Vínová).

Členové obou společenství se shodují, že navštěvovat pouze nedělní bohoslužby by nemělo věřícímu člověku stačit, jelikož na těchto setkáních není dostatek času pro řešení osobních problémů jednotlivců. Aby křesťan duchovně rostl a prohluboval svůj osobní vztah k dalším věřícím a především k Bohu, je podle informátorů nutné, aby se účastnil dalších sborových aktivit – modliteb

či domácích skupinek, popřípadě aby duchovně čerpal na akcích, které jsou zaměřeny na uctívání.

V obou společenstvích je evidentní shoda v pojetí klíčových aktivit v podání pastorů a členů, kteří se nepodílí na vedení – v případě KS domácí skupinky a v případě AC modlitby. Tento soulad připisují jednak kázání a vyučování, která vyzdvihují důležitost těchto činností, a jednak setrávání členů ve společenstvích, která jim svými důrazy vyhovují. V případě regionu Střed vnímám vyzdvihování aktivit, jejichž součástí jsou chvály, částečně jako reakci na velké nasazení a značné zapojení „aktivního jádra“ do nejrůznějších nejen evangelizačních aktivit a s tím spojenou touhu po odpočinku, získání nové energie a soustředění se pouze na Boha, nikoli na práci s lidmi. Členové 1ACP dle mého názoru velmi oceňují, že jsou přizváni k některým důležitým rozhodnutím týkajících se jejich společenství, že se mohou podílet na směřování sboru, byť jen zčásti – zodpovědnost za sbor stále nese pastor společenství, který je vykazatelný Radě Apoštolské církve. Jsem přesvědčená o tom, že pastora snaha o přizvání členů k spolurozhodování značně určuje složení členů společenství.

Podíváme-li se na zmiňované klíčové aktivity v kontextu evangelikálního křesťanství, lze si všimnout, že jsou ve shodě s některými zásadními rysy evangelikalismu. Domácí skupinky jsou místem, kde je do hloubky probírána a diskutována Bible (zásadní autorita evangelikálního křesťanství), je zde prostor pro sdílení zkušeností mezi věřícími a společné modlitby – o těchto evangelikálních důzdech hovoří Lloyd-Jones (2011). Chvály popisují informátoři jako místo, kde se setkávají s Bohem a dochází při nich ke zvláštnímu propojení. Jsem přesvědčena o tom, že právě chvály jsou jednou z činností, které věřící připisují upevňování svého vztahu k Bohu, na který klade zejména letniční křesťanství důraz. Společné modlitby v 1ACP podle mého názoru částečně plní funkci domácích skupinek v regionu Střed. Poměrně nízký počet členů sboru (a tím i počet účastníků modliteb) umožňuje věnovat se jednotlivě konkrétním problémům jednotlivých lidí, přítomní mají možnost hovořit o svých problémech či radostech a sdílet je s ostatními. Oproti domácím skupinkám zde chybí pouze studium Bible. Společné modlitby regionu Střed jsou zaměřeny spíše na oblasti týkající se celého společenství (či jeho části). Akci „vaříme spolu“ chápu jako vyvrcholení snahy o zapojení laiků do zásadních otázek sboru, tato tendence je však zjevná v obou společenstvích – laici mají na starosti dílčí zodpovědnost – ať se jedná o vedení domácích skupinek, modliteb, chval, mládeže, nedělního programu pro děti či technických služeb. Zejména mladí lidé vítají tuto možnost zapojení se a potenciál seberealizace ve sborovém životě vyzdvihují:

„ ... idea je zapojit lidi tak, jak jsou obdarovaní na tu část služby, kterou dělají. To se týká i mě, že mohu vzít svoje talenty a nějak je použít pro ten sbor, aniž bych vystudoval, tak jsem mohl kázat, mohl jsem vést chvály. Není to tak, že bych musel sedět a jenom koukat, nebo jenom připravovat občerstvení, ale myslím, že u lidí, u kterých se najde nějaký talent, je reálný zájem je zapojit do života sboru aktivně“ (pan Hnědý).

„Letničnost“ společenství

Zásadním cílem mého výzkumu bylo zjistit, v čem spočívá podstata „letničnosti“ těchto společenství, jinými slovy, kde a jakým způsobem se projevuje „působení Ducha svatého“ tak, jak jej chápou sami členové sborů. V rámci rozhovorů pro mě tedy bylo zásadní to, jak sami věřící chápou Ducha svatého a jeho roli v životě křesťana.

Informátoři z regionu Střed se shodují, že je Duch svatý součástí Boží trojice.

„... jedna ze tří Božích osob, mně se líbí přirovnání, že je to voda, led a pára, pořád to samé, akorát v různých podobách“ (pan Běžový).

Jeho role je rozmanitá, informátoři jej zmiňují jako učitele, utěšitele, uzdravitele, zastance a přimluvce. Též vyzdvihují jeho podstatu jakožto Boží výkonné síly či moci:

„... je to Boží moc, která vstupuje do různých situací, které můžeme skrze moc Ducha svatého měnit“ (pan Běžový).

Duch svatý k věřícím podle členů sboru promlouvá, vede je, zmocňuje je k dílu, ke kterému byli Bohem povoláni, a prohlubuje jejich vztah s Bohem. U některých informátorů, zejména u žen, je zjevná jejich citová zaangażovanost:

„... ale z té Trojice je mi pravděpodobně nejbližší Duch svatý, protože já ho fakt mám jako nejlepšího přítele, jak se o něm říká, že je utěšitel a uzdravitel, tak v mém případě je to pravda, protože přicházel, když tam nikdo nebyl, a potěšoval mé srdce a díky tomu jsem vždycky mohla vstát a radovat se, když k tomu nebyl důvod. Já si nedokážu představit, že bych byla bez Ducha svatého, je to součást mě, bez něj by odumřel kousek mě“ (slečna Růžová).

Informátoři se shodují v důležitosti naplnění Duchem svatým pro život křesťana:

„... bez Ducha svatého nemůže být ani křesťanství, jenom víra v tradici, protože když ve vás nežije živý Bůh, tak děláte věci, troufnu si říci, z vlastní síly“ (paní Nachová).

Zároveň jsou však někteří z nich přesvědčeni, že naplnění Duchem svatým není pouze výsada letničních křesťanů:

„Včera jsem se bavil s katolickým farářem na ekumenické mši, ti lidé si neříkají, že jsou pokřtěni v Duchu svatém, nemají tyto názory, ale oni Ducha svatého mají a je vidět, že žijí s Bohem. Ono to není v té agresivní formě, třeba nemluví jazyky, ale pokud se s nimi člověk baví, tak vidí vřelost, která podle mě není nahraná, tu dává Duch svatý“ (pan Hnědý).

V jiných denominacích však letniční křesťané postrádají charismata, která slouží k upevňování jednotlivých věřících ve víře i k budování církve:

„Bez duchovních darů by to bylo hodně okleštěné. Je to něco, co mi chybí v některých jiných denominacích, když je člověk na bohoslužbách, že je moc dobré kázání, člověku to hodně dá, otevře v některých oblastech oči, ale člověk se tam nesetká do takové hloubky s Bohem. Bez Ducha svatého by se ale člověk neměl obejít, protože tím ochuzují své okolí, protože se pak nemohu aktivně postavit proti zlu, já pak můžu koexistovat s tím zlem, ale nemůžu ho vykázat“ (paní Tyrkysová).

Pastor regionu označuje letniční religiozitu za jednu ze zásadních hodnot společenství a s nelibostí konstatuje úpadek tohoto důrazu v pentekostálních církvích:

„... konkrétně třeba taková hodnota pro nás jako charismatický sbor je Boží moc, život z Božího ducha, modlitby za nemocné, prorokování, což je věc, která v poslední době hodně v letničních a charismatických sborech ustoupila. My se na to zaměřujeme tak, že o tom vyučujeme, kážeme, snažíme se mít hosty, teď v neděli budeme mít hosty, kteří se hodně modlí za nemocné, takže se snažíme to povzbuzovat u lidí (...)“ (P. Kácha).

Důrazy letniční teologie jsou tedy vedením sboru podporovány, což se projevuje například v bloku tematických kázání o duchovních darech či zvaním řečníků, kteří se této problematice věnují. V rámci bohoslužeb je vyhrazen určitý čas pro užití nejrůznějších duchovních darů, ať se jedná o dar prorocství, či slov povzbuzení, v případě potřeby se konají i modlitby za nemocné, je však zřejmé jisté časové omezení bohoslužeb, které sice nemají striktně daný neměnný scénář, avšak je evidentní snaha nepřekročit jejich dvouhodinové trvání.

Více prostoru pro letniční projevy se tedy přesouvá na jiné akce, jak upozorňuje pastor regionu:

„Hodně zažíváme Boží jednání ve chválách, ovšem ne tolik ve sboru, protože tam na to není prostor, to znamená, když je ten Davidův stánek, když jsou chvály a uctívání několik hodin, tak tam je vidět Boží jednání víc, třeba na konvokaci to bylo vidět hodně markantně, že Bůh jednal“ (P. Kácha).

Modlitebně-chválící akce nazvaná Davidův stánek, které jsem se v rámci výzkumu zúčastnila, je určena právě pro několikahodinové nerušené projevy letniční zbožnosti – hlasité modlitby v jazycích, prorokování, sdělování prorockých obrazů, tanec atd.

Další aktivitou, která je svým založením typická pro letniční křesťanství, je již zmiňované „místo uzdravení“, kde se skupina věřících modlí za tělesné, duševní i duchovní uzdravení konkrétních osob. Lze tedy poznamenat, že „letničnost“ tohoto charismatického společenství je do jisté míry odsunuta z nedělních bohoslužeb (kde se schází nejvíce členů regionu) na jiné, specializované akce (kde ovšem počet přítomných bývá výrazně menší).

Pastor regionu zmiňuje existenci mnoha lidí obdarovaných darem Ducha svatého v regionu, avšak vyjadřuje touhu po více viditelných projevech působení Ducha:

„U nás moc viditelných projevů není, jsme upřímní, chceme jich mnohem víc. Občas vidíme nějaké uzdravení, díky Bohu za ně. Hodně z těch uzdravení jsou špatně měřitelná. Něco mě bolí, už mě to nebolí. To, co je důležité, abychom zakoušeli, jsou takzvané stvořitelé zázraky, to znamená – něco mi chybí, něco mi doroste. To potřebujeme a moc jich není“ (P. Kácha).

Zároveň však také zdůrazňuje, že nelze zaměřovat dary Ducha a ovoce Ducha, které se projevuje v proměně charakteru věřících.

„Někdy je volání po zázracích a nějakých viditelných projevech Ducha svatého skrze modlitbu, skrze uzdravení, ale zároveň někdy přehlédneme zázrak, že Bůh někoho totálně proměnil, proměnil jeho charakter, a to je veliký zázrak“ (P. Kácha).

Jeden z mých informátorů zaznamenal změnu formy letničních projevů ve společenství v porovnání s devadesátými lety, tedy počátkem KS Praha:

„... více prorokujeme, méně se modlíme v jazycích na shromáždění, myslím, že se posouváme od vnější formy k té vnitřní, je to srozumitelné a také více konstruktivní, už to není ta agresivní letničnost, ale spíše to praktické využití“ (pan Hnědý).

Také další informátor reflektuje posun v přístupu k používání duchovních darů, porovnává současnou dobu s devadesátými lety:

„Vidím, že tam nějaký vývoj nastal, že z toho překotně rostoucího sboru, když jsem já byl v tom sboru, tak měl přes tisíc lidí, takže se samozřejmě občas stalo, že někdo řekl nějakou blbost, nebo řekl něco, co se někoho dotklo a opravdu mu to mohlo ublížit, ale to nebyl Bůh, kdo tohle udělal, nebo to byl Bůh z nějaké části a člověk si k tomu přidal něco ze sebe. A v tu chvíli nastávají zranění.²⁴ A ty lidi to nikdy neodpustí a dál šíří nějaké věci, že se něco dělo nebo děje a ono se to možná už dávno neděje, protože už jsme si to uvědomili. Takže si myslím, že je tohle potřeba ventilovat, protože nálepka, že něco se dělo v roce 1990, ještě neznamená, že se to děje dneska. Takže mám pocit, že je tam vývoj k nějakému usazení se na Bibli a rozsuzování těch věcí“ (pan Běžový).

Je evidentní, že zejména starší členové sboru, kteří jsou ve sboru již od jeho vzniku, mají potřebu velmi kriticky reflektovat právě období počátečních let společenství, kdy v rychle rostoucím sboru dle jejich slov ještě nebyly v některých ohledech objeveny způsoby, jak s duchovními dary nakládat, a tudíž z církve odešlo mnoho nespokojených a zklamaných lidí. Současná doba je tedy v tomto ohledu nahlížena jako „vyzrálejší“, avšak s ohledem na mizení některých zásadních fenoménů, jako například domácích skupinek, nelze hovořit o „zlatém věku“.

Informátoři 1ACP popisují Ducha svatého jako zprostředkovatele Boží reality a hlubokého vztahu mezi Bohem a lidmi, též jako „hybnou sílu“ od Boha.

²⁴ Jedná se o zranění citové, nikoli fyzické.

Charakterizují jej jako

„... Boží nitro, jaký je Bůh uvnitř, jeho vlastnosti, jeho srdce“ (pan Zelený).

Jeho působení přičítají proměnu lidských charakterů, která je výsledkem zkušenosti s Bohem, již lidé zažijí skrze Ducha svatého. Když informátoři hovoří o svých vlastních zkušenostech s působením Ducha svatého, zmiňují především nadpřirozený klid a pokoj v tíživých situacích:

„Já kolikrát zažila, co to je strach. A tohle je jako obklopení neproniknutelnou penou, je to něco neskutečně příjemného, asi na to nemám slov, ale bylo to obrovské“ (paní Šedá);

naději a východisko:

„... někdy se mi stane, že mám klid v situacích, ve kterých je naprosto iracionální, mám pocit, že je to jeho zásluhou, když si nevím rady, tak přijde pokoj a východisko z těch situací...“ (slečna Vínová).

Informátor, který neprodělal zkušenost křtu v Duchu svatém, se o křesťanech s touto zkušeností vyjadřuje takto:

„Pozoruji, že to způsobuje zapálení pro Boha, mám pocit, že když někde mluví, tak Bůh spolupůsobí s nimi. Ti lidé mají větší odvalu, výmluvnost, už nemluví jen člověk, ten se jenom snaží, aby mezi ním a Bohem nic nebylo, a Bůh to dělá skrze člověka, aniž by to člověk věděl, ti lidé se stanou takovým nástrojem“ (pan Zelený).

Obecně se informátoři shodují, že po křtu Duchem svatým se věřícímu rozšiřuje jeho duchovní vnímání:

„... jako kdyby se mi určitým způsobem rozjasnilo. Přijetí Ducha mě výrazně posunulo i ve vnímání Boha, v řešení situací, v duchovním rozměru“ (paní Modrá).

Z neformálních rozhovorů s členy společenství vyplývá, že nedělní bohoslužby jsou místem, kde jsou otevřené dveře pro všechny lidi, kteří se chtějí přijít podívat do církve, nevěřící jsou na bohoslužby členy sboru nezřídka zváni. Tomu je přizpůsobena i podoba bohoslužeb, které mají být srozumitelné i pro lidi, kteří

nemají s církevním prostředím žádné zkušenosti. „Poklidná“ atmosféra bohoslužby bez výrazných pohybových či hlasových projevů účastníků je způsobena zčásti tímto důvodem. Na bohoslužbě lze zaznamenat modlitby v jazycích, avšak i ony jsou spíše tiché, stejně tak modlitby za nemocné probíhají tiše a poklidně. Je zjevné, že těžiškem nedělních bohoslužeb je především kázání. Osobní záležitosti, především modlitební, jsou odkázány na vyřízení po bohoslužbě, především však na úterní modlitby, kde se scházejí obvykle pouze členové sboru či blízcí přátelé, nikoli veřejnost. V rámci úterních modliteb, tedy akce, která je některými členy vnímána jakožto klíčová pro fungování společenství, se tedy řeší konkrétní problémy jednotlivých členů i společenství jako celku, je zde též prostor pro službu duchovními dary – vyskytují se zde prorocká slova, prorocké obrazy, intenzivní modlitby za nemocné, živelná forma glosolálie a další viditelné projevy Ducha. Na modlitbách obvykle panuje domácí atmosféra, na kterou má pravděpodobně vliv poměrně malý počet účastníků, prostředí (v místnosti jsou do kruhu rozestaveny pohovky, věřící tedy sedí blízko sebe a vidí si do tváře, na rozdíl od sezení v lavicích v hlavní části kostela) a nepřítomnost nevěřících návštěvníků.

Informátoři obou společenství ve shodě s oficiálním letničním učením kladou zásadní důraz na osobu Ducha svatého, ať již jej popisují jako Boží moc, výkonnou sílu či Boží nitro, všichni bez výjimky hovoří o jeho velké důležitosti jak v životě jednotlivce, tak v životě církve. Ne všichni informátoři jsou však přesvědčeni, že naplnění Duchem je závislé na prodělané zkušenosti křtu v Duchu, znaky naplnění Duchem mohou vykazovat i křesťané, kteří neprošli touto zkušeností.

Ve spojitosti s letničním hnutím bývá uváděna emocionální a dynamická zbožnost, která se projevuje v podobě entuziastických bohoslužeb, v rámci kterých dochází k zapojení těla a výrazných hlasových projevů. Tento fenomén lze spatřit na bohoslužbách regionu Střed, kde je zjevný radostný ráz celého setkání – od dynamických chval s prapory a tanci, přes kázání, které mnohdy bývá přerušováno hlasitými zvoláními „haleluja“ z řad posluchačů, po nadšené reakce na svědectví, která vpředu hojně sdělují členové společenství. Taktéž kázání byla v době mého výzkumu zaměřena na letniční tematiku – duchovní dary. V průběhu bohoslužeb nebývá výjimkou, že přijde dopředu člověk, který se chce s přítomnými podělit o svůj duchovní prožitek – prorocké slovo či obraz. Přesto však je pastor regionu přesvědčen, že více prostoru pro působení Ducha je na jiných akcích – například výše zmiňovaném Davidově stánku či místu uzdravení. Podle mého názoru bohoslužba svým nabitým programem, pozdě přicházejícími lidmi, kteří se snaží usadit, snad i svým umístěním v čase (ráno mohou být lidé rozespalí a kolem poledne se již těší na oběd) neposkytuje ideální

podmínky k soustředění na duchovní záležitosti. Domnívám se, že aktivity pořádané ve večerních hodinách a soustředěné pouze na jednu vymezenou činnost (uctívání či přímluvné modlitby za ostatní) poskytují více prostoru pro působení Ducha tak, jak jej chápou členové sboru.

Zatímco bohoslužby regionu Střed se zdají být v souladu se základním popisem letničních bohoslužeb co do své dynamičnosti, bohoslužby druhého zkoumaného společenství tomuto modelu příliš neodpovídají. V některých případech lze sice zaznamenat radostný ráz chval, avšak nejsou doprovázeny žádnými výraznými tělesnými ani hlasovými projevy, přítomní poklidně sedí či stojí a zpívají. Kázání bývá vyslechnuto bez nápadných komentářů, svědectví členů jsou spíše výjimkou.²⁵ Avšak silně se zde projevuje prvek typický pro celé evangelikální křesťanství – významné zapojení laiků – členové, kteří nejsou ve vedení sboru, vedou bohoslužby, vysluhují společně s pastorem Večeři Páně, mohou kázat. V regionu Střed jsou též mladí lidé zapojeni do kazatelské služby, avšak vedení bohoslužeb či vysluhování Večeře Páně obstarávají starší sboru – je zde evidentní větší forma organizovanosti v porovnání s „rodinným vedením“ 1ACP. V případě obou společenství se domnívám, že centrem duchovního života a tvorby přátelských vztahů mezi věřícími navzájem jsou jiné aktivity než nedělní bohoslužby, těžiště života společenství se přesouvá na akce, kterých se účastní méně členů a je na nich větší prostor „jít do hloubky“ – ať se jedná o modlitby (v případě 1ACP), Davidův stánek nebo domácí skupinky (v případě regionu Střed) a evangelizační aktivity v případě obou společenství. V podobě bohoslužeb 1ACP je zcela určující snaha přizpůsobit dění potencionálním nevěřícím příchozím, tedy nevyděsit je, nezaskočit je výraznými projevy, které nejsou v naší společnosti zcela běžné. Pastor často vyzdvihuje snahu sboru o to, být „normální“, a tím se přiblížit lidem vně církve. Dalo by se tedy říci, že bohoslužby regionu Střed na mě působí jako určené především pro věřící, kdežto bohoslužby 1ACP směřují k co největší přijatelnosti pro lidi církví dosud nezasažené.

Z rozhovorů s oběma pastory vyplývá, že o mnoho cennější než počet duchovních darů ve společenstvích a jejich manifestace je proměna charakteru jednotlivých lidí, v tom spatřují pastoři největší nadpřirozený zásah. Cílem tedy není vidět zázraky pro zázraky, prahnout po jednorázových nadpřirozených zážitcích, nýbrž vést lidi k Bohu tak, aby se jejich životy postupně proměňovaly, což mohou tyto zážitky zprostředkovat.

²⁵ Prostor pro osobní příběhy a sdělení zážitků s Bohem je v tomto společenství v rámci panelových diskuzí probíhajících místo kázání přibližně jednou za měsíc.

Evangelizace

Evangelizace je, podle Nového zákona, nedílnou složkou života každého křesťana. Jak již bylo zmíněno výše, evangelikální křesťanství klade na evangelizaci zcela zásadní důraz. Existuje celá řada forem, jak lze předat evangelium, od takzvaného „osobního svědectví“ přes pouliční evangelizaci s kytarou či traktáty, rozhlasovou či televizní evangelizaci, až po takzvanou „evangelizaci mocí“, kde při kázání evangelia dochází k uzdravování nemocných.

Evangelizační úsilí se vztahuje nejen na společenství jako celky, nýbrž i na jednotlivé členy jako jedince, kteří by měli po celou dobu svého života předávat svědectví o svém obrácení. Oblast evangelizace byla jedním z témat, kterými jsem se zabývala v rozhovorech se členy společenství, zajímalo mě, které formy evangelizace preferují a které formy naopak neupřednostňují či přímo odmítají.

Z rozhovorů se členy regionu Střed vyplývá, že informátoři vnímají jako zcela zásadní najít formu evangelizace, která by danému člověku plně vyhovovala a mohl se s ní ztotožnit:

„Každý z křesťanů má jiné obdarování, moje manželka se například může dát do hovoru s kýmkoli a funguje to, není to blbé, trapné, násilné. Já tohle třeba moc neumím, ale jsou lidé, kteří zase umějí něco jiného. Takže myslím, že je důležité nenutit se do něčeho, ale zjistit, co mě samotného těší“ (pan Bězový).

Přestože žádný z informátorů kategoricky nezavrhl žádnou formu evangelizace, lze z výpovědí zřetelně vyčíst jistou nedůvěru vůči pouliční evangelizaci či posun směrem pryč od této formy:

„Evangelizace pro mě rozhodně není jít na ulici a říkat lidem o Bohu. Jako ano, i to může být forma evangelizace, ale když se řekne evangelizovat, tak to pro mě znamená způsob života...“ (paní Nachová).

„... vím, jaké to je, chodit po vysokých školách, stáli jsme před ČVUT, na strahovských, bubeneckých kolejkách, Hvězdě. Bylo hrozně hezké dělat tyhle akce, jak je člověk mladý, zapálený, mladická nerozvážnost, myslí si, že má největší pravdu, rozdává tam bibličky (...), mělo to něco do sebe, ale asi teď se na to dívám jinak (...) Co je mi teď nepříjemné, když máte někde stát, něco rozdávat, říkat, že je Bůh miluje, když s nimi člověk nemá vztah. Kdo čte letáky“ (slečna Růžová).

Naopak dosti preferovaná forma předávání evangelia je založena na blízkých vztazích s nevěřícími lidmi, skrze osobní rozhovory a společně strávený čas:

„Já mám asi raději hovory s jedním dvěma lidmi. Nerada mluvím k masám, pro mě je evangelizace skrze vztahy“ (paní Tyrkysová).

Informátoři jsou přesvědčeni, že evangelizace má větší efekt, pokud je zaměřena na lidi, kteří jsou pro ni nějakým způsobem otevření, stojí o rozhovor či přímo hledají pomoc:

„Mně třeba přijde důležitý říkat o Bohu lidem, kteří o to stojí, kteří hledají (...) Každý má nějaká slabá místa, se kterými si neví rady, ať už je to nemoc, nebo nějaký osobní problém, se kterým bojuje, a ví, že to sám nezvládne. A v tom okamžiku je možné přijít k tomu člověku s tou nabídkou a říct, že Bůh tohle může udělat“ (pan Běžový).

Informátoři často též zmiňovali důležitost nenásilnosti a přirozenosti při šíření „dobré zprávy“:

„... takže jsem měla výborné rozhovory s muslimy, bavili jsme se o životě, o normálních věcech, ale nakonec se stalo, že oni sami se zeptali, jak to, že mám pokoj v životě, i když se některé věci v životě hrouť, jak to, že mám chuť se smát. Najednou člověk má možnost něco říct. Kdyby to člověk řekl na začátku, tak nevím, co by mu udělali“ (slečna Růžová).

Avšak nejen slova, nýbrž i skutky a celý život křesťana má být podle věřících evangelizací:

„... když žijeme evangelium, tak jakoby beze slov svědčíme (...) dosvědčovat svatostí život s Kristem, to si myslím, že je mnohem těžší, protože jsou tam nároky na to, když člověka vidí lidé například ve škole, jak se chová. Toto vnímám jako nejefektivnější a nejtěžší způsob evangelizace“ (paní Nachová).

Paralelně s evangelizací na úrovni jednotlivců probíhají evangelizační snahy celého regionu, potažmo sboru.

Kromě blízkých vztahů s nevěřícími lidmi a nasazením celého svého života při sdílení evangelia vyjadřovali informátoři touhu po přímém Božím vedení

při skupinovém oslovování lidí, kdy Bůh křesťanům odhaluje konkrétní věci v životech nevěřících, kteří si skrze to učiní zkušenost s Bohem:

„Líbila se mi evangelizace, kdy se skupina lidí modlí, aby jim Bůh ukázal nějaké obrazy, a podle toho najdou lidi, za které se mají modlit. Je to z Německa, dva až tři se modlili, Bůh jim například ukázal červenou čepici, kočárek a třeba řekl, že toho člověka bolí záda. Oni šli do ulic, našli tam toho člověka a modlili se za něj a ten člověk byl uzdraven“ (paní Tyrkysová).

Pastor 1ACP v souvislosti s evangelizací opět zdůrazňuje nutnost prožití osobní zkušenosti nevěřícího člověka s Bohem:

„... Boží slovo říká, že Boží království není ve slovech, ale v moci, takže bych to přeložil, že to není v argumentech, ale je to v té zkušenosti, osobní zkušenosti toho člověka, na základě které se rozhodne. A celá evangelizace je vlastně zprostředkovat lidem informace tak, aby lidé zatoužili po té zkušenosti, a otevřeli se pro tu zkušenost, aby si ji mohli sami prožít, a na druhou stranu, aby lidé zatoužili po té zkušenosti, tak na nás musí něco vidět“ (P. Sikora).

Tím, co má podle pastora přitahovat pozornost nevěřících lidí, je radost a „plnost života“, která je zpozorovatelná na křesťanech:

„Takže plnost života, plnost radosti, ale ne takové té nábožensky přeslazené, ale té opravdové radosti, která je potom nakažlivá bez nějakých zbytečných slov“ (P. Sikora).

Naplněnost či nenaplněnost věřících radostí a „životem“ je podle pastora naprosto zásadní, formy předávání evangelia se mohou lišit a vyvíjejí se:

„V devadesátých letech, po revoluci, fungovaly letáčky, fungovalo různé zprostředkování té zkušenosti například na ulici. Ale doba se mění, forma té komunikace se mění, ale to podstatné je pořád stejné. Akorát že lidé přijímají informace jinými kanály než před deseti nebo patnácti lety. A ta podstata je v té pravdě. Je to o tom, že ten člověk si na nic nehraje, co mám, to dám a buď má co dát, a šíří se to dál, anebo nemá co dát, a to žádné letáčky nebo humbuk na ulici nezmění“ (P. Sikora).

Ve shodě s tímto názorem odpovídají i další informátoři:

„... takže evangelizaci je potřeba dělat průběžně, přemýšlet nad jejími formami, reagovat na potřeby doby, dělat to jako v judu, využívat možnosti doby, nelpět na určitých formách. Podle mě je na evangelizaci nejtěžší odhadnout právě, která forma je v jaké době vhodná“ (paní Modrá).

Vidíme zde tedy tendenci nelpět na určitých konkrétních formách evangelizace, které by byly nedotknutelné. Avšak jsem přesvědčena o tom, že existují formy, které členové tohoto společenství preferují více než jiné. Všichni mí informátoři se shodují v oblasti evangelizace na nezbytnosti hlubokých vztahů a pokud možno nenucenosti, nenásilnosti a přirozenosti při předávání evangelia – v tomto ohledu dochází k prolínání osobní evangelizace a evangelizace společenství – v souladu s tímto důrazem sbor pravidelná i nepravidelná setkání v necírkevních prostorech – večerní posezení v restauracích a pivnicích, výlety do přírody, táborové ohně, kam jsou zváni nevěřící lidé, aby navázali přátelství s křesťany či se zbavili případných předsudků v uvolněné atmosféře:

„ Kolikrát mě napadá, že bychom se tady mohli sejít, je tu krásně, dá se tady chodit. Lidi by mohli přivést svoje nevěřící kamarády a udělat tady nějaký výšlap. Já po tom vždycky toužila. Mám ráda, když jeden před druhým neděláme nějaká gesta, když je to přirozené“ (paní Šedá).

Jsou zde patrné snahy vyjít ven z církevních prostor, nesnažit se primárně nalákat nevěřící do kostela, nýbrž přiblížit se k těmto lidem v pro ně přirozeném prostředí – například v pivnicích, navázat vztahy a teprve potom je případně pozvat na shromáždění či jiné aktivity v církevním prostředí. Pozornost sboru je zaměřena i na osoby, které nemají kladný vztah k církvi a není u nich velká pravděpodobnost, že navštíví církevní prostory.

„Třeba jak sbor dělá evangelizace v hospodách, tak si myslím, že je to dobré, že je to prostředí, kde to málokdo řeší, pro ty lidi, kteří by nepřišli do sboru“ (pan Zelený).

Tato snaha směřuje jednak k lidem, kteří mají za sebou špatné zkušenosti s církví a nejsou nakloněni možnosti přijít se v neděli podívat do kostela, avšak na večeri a pivo do restauračního zařízení jsou ochotni přijít, a jednak k lidem, kteří žádné výrazné zkušenosti s církví nemají, přesto však na základě nesympatií k církevnímu prostředí kostel nevyhledávají. V tomto sboru panuje

přesvědčení, že členové jsou schopni právě těmto lidem něco nabídnout – zprostředkovat jim víru novým způsobem, přijatelným pro ty lidi, kteří cítí odpor vůči náboženství.²⁶ Jsem přesvědčena o tom, že toto nastavení vychází z velké části z kulturního kontextu – členové sboru si uvědomují nedůvěru většiny Čechů vůči institucionalizované religiozitě a s tím spojenou nechuť k vyhledávání církevních organizací, proto věřící vycházejí za brány kostela, vstříc lidem, kteří se neodvažují sami přijít.

V oblasti evangelizace vykazují obě zkoumaná společenství několik společných idejí. Informátoři obou církví jsou přesvědčeni, že evangelizace neznámá pouze (ani především) rozdávát letáky s náboženskou tematikou, stát na ulici s mikrofonem či kytarou a oslovovat neznámé lidi či pořádát velké akce se zahraničními řečníky, většinou mých informátorů se tyto praktiky spíše přičí. Je evidentní, že tyto „neosobní“ formy evangelizace si křesťané spojují s dobou po převratu a nahlížejí je jako přežitě. Věřící jsou přesvědčeni o tom, že evangelizační formy, které fungovaly v minulosti, v současné době již nemusejí být efektivní a je nutné hledat nové způsoby, které osloví lidi právě tím, že jsou osobní. Jako nejefektivnější způsob evangelizace označují „evangelizaci vlastním životem“, vlastními činy, nikoli jen slovy. Změna v životě křesťana, která má upoutat nevěřící, je však zjevná především v dlouhodobém kontaktu s lidmi „ve světě“. Proto se křesťané snaží navazovat přátelské vztahy s lidmi mimo církev, snaha věřících je tedy spíše aktivně vyjít do světa nežli pasivně čekat, až se naplní kostelní lavice. Tato tendence je zjevná zejména v 1ACP, kde jsou evangelizační snahy koncentrovány do co nejméně formálních prostor tak, aby se nevěřící cítili mezi věřícími přirozeně.²⁷ V regionu Střed mají evangelizační aktivity o něco vyšší míru formálnosti, avšak i zde je snaha nevěřící zaujmout něčím, co primárně není spojeno s vírou – například kurzy se vztahovou tematikou. Na základě vztahů vybudovaných na těchto akcích je pak možné získat důvěru člověka a přirozeněji s ním hovořit o Bohu.

Zejména v 1ACP dochází ke značnému prolínání osobní evangelizace jednotlivců s evangelizací prováděnou společenstvím – trávení času s nevěřícími, hovory nad skleničkou vína či výlety do přírody fungují jak na individuální, tak na kolektivní úrovni, což je umožněno zejména nízkým počtem členů sboru. Preferované evangelizační formy jednotlivců, tedy formy spjaté s co nejvíce přirozeným

²⁶ Pojem náboženství v kontextu tohoto společenství vysvětluji v kapitole Hodnoty společenství.

²⁷ Narážím na již zmiňované táborové ohně, výlety do přírody, večery v restauračních zařízeních či společnou dovolenou v přírodě.

prostředím k hovorům se tedy přirozeně přelévají do evangelizace sborové. Naproti tomu větší počet členů a také větší rozpočet regionu Střed umožňuje zapojovat se do organizovanějších forem evangelizace a nejrůznějších projektů, které existují paralelně se snahami jednotlivců „svědčit svým vlastním životem“.

Jsem přesvědčena o tom, že evangelizace stojí u obou těchto společenství, v souladu s evangelikálním důrazem, ve středu zájmu. Způsoby předávání evangelia se mohou lišit, vyvíjet, měnit v průběhu času a přizpůsobovat dobovým možnostem, avšak výpověď zůstává stále stejná. V současnosti jsou preferovány takové formy, u kterých si mnohdy nevěřící ani neuvědomuje, že se evangelizace účastní. Věřící jsou vedeni k tomu, aby došli takového duchovního stavu, že celý jejich život bude evangelizací, nikoli pouze jeden den v týdnu či měsíci. Evangelizace nemá být pouze jednou činností vydělenou z běžného života, nýbrž jeho nedílnou součástí.

Závěr

V tomto článku jsem na základě komparace dvou společenství usilovala o přiblížení některých aspektů sborového života pentekostálních církví v České republice. Pokusila jsem se ukázat, jak zásadní roli hrají důrazy letniční zbožnosti pro členy společenství a do jaké míry jsou podporovány ze strany vedení sborů. Snažila jsem se zachytit posun od „agresivní letničnosti“ devadesátých let k současnému „zvnitřnění“, které popisují členové regionu Střed. Toto „zvnitřnění“ spočívá v přesunu pozornosti od „viditelných projevů Ducha“ k proměně lidských charakterů, kterou věřící považují za určující. Popisem bohoslužeb obou společenství jsem chtěla poukázat na fakt, že tato setkání mohou ve sborovém životě hrát odlišnou roli – mohou sloužit primárně buď pro členy sboru, nebo být nasměřovány k nevěřícím lidem, a tudíž se stávají jednou z evangelizačních aktivit. Toto zaměření výrazně ovlivňuje podobu bohoslužeb a určuje míru výskytu letničních projevů na těchto setkáních, případně jejich přesun na uzavřenější akce, které v mnohých případech chápou členové společenství jako zásadnější než nedělní bohoslužby.

Domácí skupinky a sborové modlitby jsou dle mého názoru místem tvorby vztahů mezi věřícími, osobního sdílení a řešení konkrétních situací v životech křesťanů, jsou tedy pro členy sborů nenahraditelné, zvláště v současnosti, kdy mnoho informací, kázání či hudby lze snadno nalézt na internetu. Zejména v 1ACP jsou též velmi kladně hodnoceny schůze, které poskytují věřícím možnost zapojit se do vedení sboru a rozhodovat o dílčích záležitostech ve směřování

společenství. V regionu Střed jsou (zejména mladí) lidé zapojováni do chodu sboru spíše skrze možnost kázat, vést skupinky či například obstarávat technické služby. Zapojení laiků má v daných sborech odlišnou formu, avšak v obou případech je vyzdvihováno jako velmi podstatné pro podobu společenství.

Hluběji jsem se zaměřila na evangelizační aktivity a pokusila se demonstrovat posun od tzv. „pouliční“ či „letákové“ evangelizace k formám osobnějším, založeným na dlouhodobých vztazích s nevěřícími. Evangelizace podle členů sborů nespočívá ve stání na ulici a rozdávání informačních materiálů, nýbrž celý život věřícího má být šířením evangelia. Zde můžeme vidět změnu, která se odehrála v rámci evangelikálního křesťanství od devadesátých let, tedy období vyprodaných sportovních hal, zahraničních kazatelů, kteří příkazují nemocným odhazovat berle, brýle a jiné zdravotní pomůcky, přičemž případný neúspěch je přisuzován nedostatečné víře dané osoby. Vůči takovým akcím, na které přicházely stovky lidí na výzvu, aby dali svůj život Bohu, avšak poté už nebyli na žádných křesťanských akcích viděni, cítí členové zkoumaných sborů přinejmenším skepsi. Podle mých informátorů je nutné udržovat s lidmi hledajícími i čerstvě obrácenými hlubší osobní vztahy. Neevangelizovat „na výkon“, kvantitativně, nýbrž věnovat jednotlivým lidem individuální péči, aby od víry neodpadli. Zásadní roli při evangelizaci připisují informátoři „vedení Duchem svatým“, které má věřícím odhalovat ony individuální potřeby nevěřících osob a zároveň ukazovat způsoby, jak se k těmto lidem přiblížit.

Monika Soukupová v roce 2015 ukončila bakalářské studium na Fakultě humanitních studií UK a v současné době je na téže fakultě studentkou magisterského programu Obecná antropologie – integrální studium člověka. Zaměřuje se na antropologii náboženství, zejména na antropologii křesťanství.

Kontakt: chaloupkovamonta3@seznam.cz

Použitá literatura

- Balmer, Randall H. 2002. *The Encyclopedia of Evangelicalism*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Bebbington, David W. 1993. *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*. London: Routledge.
- Bloesch, Donald G. 1988. *The Future of Evangelical Christianity. A Call for Unity Amid Diversity*. Colorado Springs: Helmers.
- Filipi, Pavel. 1988. *Křesťanstvo: historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

- Filipi, Pavel. 2012. *Křesťanstvo: historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Gabrielová, Petra. 2009. „Historie rozhodných křesťanů letničních v dokumentech Státní bezpečnosti.“ In *Sborník Archivu bezpečnostních složek 2009*, 7: 113–121. Dostupné z <http://www.abscr.cz/data/pdf/sbornik/sbornik7-2009/kap09.pdf> [cit. 2015-05-14].
- Chaloupková, Monika. 2015. *Letniční a charismatické křesťanství v současné ČR – etnografická studie*. Bakalářská práce obhájená na Fakultě humanitních studií UK.
- Lloyd-Jones, David M. 2011. *Co je evangelikální? Základy, které nesmějí být opuštěny*. Žandov [Chlumec u Ústí nad Labem]: Poutníková četba.
- Mrázek, Miloš – Vojtíšek, Zdeněk. 2014. „Nové registrace II.“ *Dingir* 17, 2014, 1: 4–7. Dostupné z http://www.zvojtisek.cz/dokumenty/clanky/nove_registrace_ii_%2801_2014%29.pdf [cit. 2015-05-14].
- Olson, Roger E. 2012. *Příběh evangelikální teologie*. Praha: Návrat domů.
- Putna, Martin C. 2010. *Obrazy z kulturních dějin americké religiozity*. Praha: Vyšehrad.
- Vojtíšek, Zdeněk. 2004. *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice. Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Praha: Portál.
- Vojtíšek, Zdeněk. 2008. *Netradiční náboženství u nás*. Praha: Dingir.
- Vojtíšek, Zdeněk. 2014. „Evangelikalismus – protestantské křesťanství přizpůsobené situaci náboženského pluralismu.“ *Lidé města* 16, 2014, 1: 23–66.

Internetové zdroje

- Sbory. Apoštolská církev. Dostupné z http://apostolskacirkev.cz/component/com_zhgooglemap/Itemid,263/externalmarkerlink,0/id,1/view,zhgooglemap/ [cit. 2015-06-21].
- Sbory. Dostupné z <http://www.nova-nadeje.cz/sbory.htm> [cit. 2015-06-21].
- Církev živého Boha. Hlavní stránka. Dostupné z <http://www.cirkevzivehoboha.cz/> [cit. 2015-06-21].
- Čemu věříme. KS Praha. Dostupné z <http://sbor.kspraha.cz/cemu-verime> [cit. 2015-06-21].
- Černý, Pavel. Evangelikální hnutí: kořeny, vývoj a současná reflexe. Dostupné z http://evangelikalni-teologie.cz/system/blobs/11/original/Cerny_Evangelikalni%20hnuti_koreny_vyvoj%20a%20soucasna%20reflexe.pdf?1320349667 [cit. 2014-04-06].
- Česká evangelikální aliance. Site. Dostupné z <http://www.ea.cz/> [cit. 2015-06-21].
- Denominace. Site. Dostupné z <http://www.ea.cz/52/denominace> [cit. 2015-06-21].
- Kdo jsme. Církev Nový Život. Dostupné z <http://www.novyzivot.cz/?lang=cs&action=kdo-jsme> [cit. 2015-06-21].
- O nás. Církev Křesťanská společenství. Dostupné z <http://www.kaes.cz/onas/onas.htm> [cit. 2015-06-21].
- Základní dokument Církve Křesťanská společenství. Církev Křesťanská společenství. Dostupné z http://www.kaes.cz/_download/ZD_2011.pdf [cit. 2015-06-21].

PROČ JE KŘESŤANSKÝ UPRCHLÍK LEPŠÍ UPRCHLÍK: UPRCHLÍCI A KŘESŤANSTVÍ V ČESKÝCH MÉDIÍCH

Eva Lukášová

Filozofická fakulta MU Brno

Why a Christian Refugee is a Better Refugee: Refugees and Christianity in Czech Media

Abstract: Media in the Czech Republic covers the issue of refugees and migration from various approaches. Emphasizing religion is one of these. During the period of 2015 and at the beginning of the year 2016, the concept of Christianity often appeared in connection with the acceptance of refugees in the Czech Republic. This text aims to analyze the role that the religious determination of refugees plays in Czech media. For this purpose, articles found by the Anopress media database were analyzed. Findings show that when speaking about refugees in the Czech Republic, borders between “us” and “them” are, in general, quite obvious. However, Christianity is used as a tool to, if we apply Richard Alba’s concept, blur these boundaries. In this particular situation, Czech society, which is usually not in favor of institutionalized religions, understands Christianity as a significant factor. The picture which the media provides us about this issue also indicates how Czech people define the so-called integration process. We can see that the fears that are associated with refugees are handled by the objective to assimilate them, instead of integrating such incomers into society.

Keywords: *refugees; Christianity; Islam; integration; Czech media*

„Co se týče uprchlíků, proti rodinám s dětmi, o kterých se hovoří a kterým mohou pomoci naši lékaři, nemám nic. Ale kdyby jich mělo být víc, třeba několik set, asi bych udělal nějaký výběr. Pokud možno bych přivítal křesťany. A když

už muslimy, pak bych tvrdě prověřoval, do jaké míry hrozí nebezpečí, že by mezi nimi mohli být radikálové“ (Magazín Práva 2015). V posledních letech není výjimečné zaslechnout nebo číst v českých médiích podobný názor. Česká republika, která je často vnímána jako společnost, kde náboženské instituce nehrají velkou roli,¹ náhle přikládá značnou důležitost náboženské příslušnosti přicházejících uprchlíků. Tato skutečnost mě přiměla podívat se blíže na jeden ze způsobů, jakým náboženství nabývá pro Čechy na významu právě ve spojitosti s tématem migrace.

V následujícím textu se proto zabývám důvody, proč je křesťanství přicházejících uprchlíků² v kontextu České republiky tak důležité. Co přesně dělá z křesťanského uprchlíka vhodnější osobu, než jakou je uprchlík jiného vyznání? Konkrétně mě zajímá, jak je tato otázka reflektována v českých médiích. Rozebírám tedy obraz, který česká média veřejnosti předkládají. V žádném případě netvrdím, že by nám média předkládala zrcadlo veřejné debaty na toto téma. Jsou však specifickým prostorem, který má na veřejnou debatu značný vliv. Média jsou jedním ze zdrojů, skrze které vnímáme sociální realitu kolem nás a které mají vliv na utváření našich názorů. Jsou jednou z institucí formujících kolektivní identitu a představu odlišného (Korteweg – Yurdakul 2009: 219). V této souvislosti hovoříme o tzv. mediální konstrukci reality. Jedná se o koncept vycházející z myšlenek Petera L. Bergera a Thomase Luckmanna, dle nichž je realita založena na interakcích mezi jednotlivci (Berger – Luckmann 1999). Takové interakce probíhají v dnešní době ve velké míře také prostřednictvím médií. Ta mají podíl na tom, jak široká veřejnost vnímá zobrazované jevy či osoby, v našem případě uprchlíky (Sedláková – Lapčík – Burešová 2015: 3–4). To, jaký obraz média o uprchlících nabízejí, se odráží i ve vnímání konceptu

¹ Dle sčítání lidu provedeného v roce 2011 pětina Čechů sama sebe popsala jako věřící. Polovina těchto osob se ztotožňuje s římskokatolickou církví. Jedná se zhruba o milion osob. Dalších 50 000 lidí se označilo za stoupence Českobratrské církve evangelické. 39 000 patří k Církvi československé husitské (ČSÚ 2014). Ztotožnění s oficiálními církevními institucemi není v ČR v poměru k celkové populaci nijak vysoké.

² Tento text se zabývá výhradně uprchlíky ve smyslu Konvence OSN z roku 1951 doplněné Protokolem z roku 1967. Uprchlík je dle konvence člověk, který má nárok na tzv. mezinárodní ochranu, protože „se nachází mimo svou vlast a má oprávněné obavy před pronásledováním z důvodů rasových, náboženských nebo národnostních nebo z důvodů příslušnosti k určitým společenským vrstvám nebo i zastávání určitých politických názorů“, pokud by dále ve své zemi pobýval. Rozhodnutí zabývat se pouze uprchlíky plyne z toho, že události, které vedly k mediální diskuzi o náboženství cizinců přicházejících do ČR, se týkaly právě uprchlíků. Pracovní migrace proto v textu reflektována není. Je to nicméně prostor pro možné budoucí rozšíření analýzy.

integrace. Integrace cizinců do české společnosti je ošetřena vládní strategií.³ Její úspěšná implementace však do značné míry závisí i na společenském klimatu, které ovlivňují mimo jiné i média. Politické strategie integrace se různí napříč Evropou i celým světem. Na jedné straně můžeme nalézt země, které uplatňují kulturní pluralismus, jako například Kanada. Na straně druhé stojí asimilacionismus, například ve Francii (podrobněji Barša 1999).

Předložená analýza mediálního obrazu křesťanské identity uprchlíků v České republice ukazuje, že důraz je kladen na požadavek asimilace ve sféře ideologicko-náboženské. Data odrážejí silný důraz na zachování liberálních evropských hodnot. Můžeme tak běžně číst vyjádření typu: „A já si myslím, že bychom měli vybírat lidi, kteří jsou maximálně kompatibilní s naší společností, která má židovsko-křesťanské hodnotové základy a politicky je liberální a sekulární“ (iDNES.cz, 12. 1. 2015). Andrea Baršová a Pavel Barša (2005) v tomto kontextu hovoří o *občanské integraci*. Liberální politická kultura je vnímána jako stěžejní prvek naší společnosti, kterému se nově příchozí musí přizpůsobit, pokud mají být společností přijati.

V následujícím textu jsou uvedeny výsledky kvalitativní analýzy dat. Konkrétně jsem využila postupů tematické analýzy. Jedná se o metodu, pomocí které lze „identifikovat, analyzovat a podat zprávu o schématech (tématech)“, která badatel v datech nalezne (Braun – Clarke 2006: 6). Existuje několik způsobů, jak tematickou analýzu aplikovat. V tomto případě jsem se rozhodla v korpusu dat pozorovat témata, která souvisí s otázkou role křesťanské identity uprchlíků prezentované v českých médiích. Je nutné upozornit, že jsem si vědoma role, kterou výzkumník při tomto typu analýzy hraje. Témata se z dat nijak nevyjevují. Jedná se o interpretaci dat výzkumníkem. Z toho důvodu jsou jednotlivé závěry podpořeny konkrétními citacemi, aby si čtenář mohl ověřit, na základě čeho jsou závěry vyvozeny. Z důvodu validace závěrů jsem také postupovala dle doporučení Braunové a Clarkové (ibid.). Nejprve jsem data opakovaně přečetla. Následně jsem je označila kódy, které jsem poté propojovala do obecnějších vzorců, jež se spojily do témat. Tímto způsobem jsem zkoumala, jakou roli hraje křesťanství ve spojitosti s tématem uprchlíků a Českou republikou. Konkrétně jsem identifikovala tři hlavní témata. Jsou jimi upřednostňování křesťanských uprchlíků před jinými; rovnost v nazírání na uprchlíky, co se náboženského vyznání týče; a téma křesťanských hodnot. Každé toto hlavní téma obsahuje strukturu tvořenou podtématy, která jej naplňují. Například v případě prvního

³ S účinností k 1. 1. 2016 byl usnesením vlády schválen Státní integrační program.

tématu upřednostňování křesťanských uprchlíků jsou jimi mimo jiné bezpečnostní obavy nebo historická odůvodnění. Podrobněji jsou tyto závěry popsány v následujících pasážích. Při analýze jsem využila software pro kvalitativní analýzu dat, který se nazývá Atlas.ti., který mi pomohl poměrně značné množství dat zpřehlednit.

Za účelem shromáždění relevantních dat jsem využila databázi Anopress.⁴ Rozhodla jsem se pracovat s daty v rozmezí od 1. 1. 2015 do 30. 4. 2016. Tato data nebyla vybrána náhodně. 14. ledna 2015 došlo k politickému rozhodnutí o přijetí sedmdesáti uprchlíků ze Sýrie do České republiky. Konec dubna 2016 byl vybrán, protože Česká republika oznámila, že přijme první uprchlíky na základě evropského systému kvót pro jejich přerozdělování. Pro výběr vhodných zpráv v médiích jsem v databázi Anopress hledala podle klíčových slov uprchlík, křesťan, přijmout. Databáze podle takto zadaného klíče našla 680 položek.⁵ Po konečné selekci vhodných položek zůstalo 386, které byly pro zamýšlenou analýzu relevantní. Zbylé položky se věnovaly zahraničním tématům, křesťanství v nich nebylo vztaženo k tématu migrace nebo se jednalo o opakované přetištění stejného textu. Vybrané relevantní položky se různily svým typem. Nejvíce byly zastoupeny zpravodajské texty, rozhovory a komentáře. Z tohoto počtu připadá 84 % na textové výstupy,⁶ 14 % na televizní a 2 % na rozhlasové. V 69 % se jedná o online výstupy, ve 31 % o offline výstupy. Mezi nejvíce zastoupená online média patří ParlamentníListy.cz,⁷ které obsahovaly 43 % všech analyzovaných položek. Z offline⁸ médií byla nejvíce zastoupena Česká televize,⁹ jejíž výstupy obsahovaly 12 % všech analyzovaných položek.

⁴ Anopress je databáze dostupná on-line na adrese <http://www.anopress.cz/>. Skrze její vyhledávací nástroje je možné prohledat většinu českých novin, internetových článků, časopisů, televizních a rozhlasových vysílání.

⁵ Pro srovnání, za předchozích 16 měsíců, tzn. od září 2013 do prosince 2014, našel Anopress pouze 30 položek podle stejných klíčových slov.

⁶ Z čehož 21 % tvořily výstupy v offline tištěných médiích. Z těchto 21 % tvořily nejvíce, 5 %, Lidové noviny.

⁷ ParlamentníListy.cz měly v březnu 2015 přes 600 000 reálných uživatelů (NetMonitor 2015).

⁸ Televizní a rozhlasové výstupy jsou započítány do offlineových. Je však možné většinu z nich sledovat a poslouchat živě či z archivu i na internetu.

⁹ Přestože tištěná média a rozhlasové vysílání čelí výraznějšímu odklonu populace do 40 let věku, u televizního vysílání není tento trend tak značný. Jak uvádí výzkumná zpráva Masarykovy univerzity (2015: 2), televizní vysílání si stále drží pozici klíčového média.

Migrace a Česká republika

Migrační politika České republiky prošla vlastním vývojem. Pavel Barša s Andreou Baršovou (2006) a později i Tereza Kušniráková a Pavel Čížimský (2011) identifikují pět období, která korespondují s historickým postkomunistickým vývojem České republiky. Poslední z těchto období začíná v roce 2008. Je charakterizováno snahou o snížení počtu cizinců v České republice za účelem ochrany vlastních občanů ve smyslu zaměstnanosti a bezpečnosti. V červenci 2015 byl vládou schválen nový politický dokument *Strategie migrační politiky ČR*.

Tento text se však zabývá pouze jednou konkrétní částí migrační politiky, a tou je přijímání žadatelů o azyl, tedy uprchlíků, kteří v České republice hledají mezinárodní ochranu. Kategorie uprchlíka je specifikována ve zmíněné *Strategii migrační politiky ČR* (2015: 11). Aby si čtenář mohl udělat obrázek, o jakém množství uprchlíků ve spojitosti s Českou republikou mluvíme, uvedu nyní několik čísel. Podle Ministerstva vnitra (2014: 5; 2015: 1, 4; 2016: 1, 4) obdržela Česká republika 1156 žádostí o azyl v roce 2014, 1525 v roce 2015 a 1273 do října 2016. V roce 2014 byl azyl udělen 82 osobám a tzv. doplňková ochrana 294 osobám. V roce 2015 byl azyl udělen 71 osobám a 399 osob obdrželo doplňkovou ochranu. Pro prvních deset měsíců roku 2016 byl azyl udělen 146 osobám a doplňková ochrana 268 osobám.

Výše uvedená čísla jsou mnohem nižší než v případě jiných evropských zemí. Přesto se v české společnosti objevují silné antiimigrační postoje. V České republice vznikají nejrůznější platformy založené na antiimigračních idejích. Jedná se například o *Islám v ČR nechceme*, *Blok proti islámu* nebo politickou stranu *Úsvit – Národní koalice*. Zájem veřejnosti o tyto platformy je zřejmý například z faktu, že facebooková stránka *Islám v ČR nechceme* měla ve zkoumaném období 55 000¹⁰ fanoušků. Toto číslo bylo ještě vyšší, 160 000, před tím, než ji v lednu 2016 Facebook zablokoval¹¹ (FB stránka *Islám v ČR nechceme*; Ferebauer 2016). Podle průzkumu veřejného mínění provedeného Centrem pro výzkum veřejného mínění v březnu 2016 by přes 60 % respondentů vůbec nepřijímalo uprchlíky z válečných zón. Vysvětlením takto negativního postoje vůči přijímání uprchlíků jsou dle tohoto výzkumu především bezpečnostní důvody (Buchtík – Pilecká 2016: 2–3). Téma migrace se evidentně stalo součástí

¹⁰ Toto číslo je platné k březnu 2016.

¹¹ K zablokování stránky došlo již dříve, v roce 2014, a naposledy pak v prosinci 2016 (lidovky.cz 2016a).

politické diskuze. Na druhou stranu je však nutné říci, že výše uvedená politická uskupení, vyznačující se silnými antiimigračními postoji, nezískala ve volbách v roce 2016 významnou podporu voličů.¹²

Téma náboženského vyznání uprchlíků se nicméně objevuje ve vyjádření českých politiků běžně. Český ministr vnitra Milan Chovanec, když byl tázán na 15 syrských rodin, které měly být přesídleny do Čech, řekl: „Samozřejmě otázka náboženství, vzdělání jsou jedny z parametrů, které budeme zohledňovat“ (Tyden.cz 2015). Z takového prohlášení je patrné, že křesťané jsou chápáni jako více kompatibilní s českou společností než například muslimové, kteří jsou naopak velmi často považováni za neschopné soužití s českou společností. Podle OSN (UNHCR 2011: 386) by náboženská příslušnost neměla být faktorem, na základě kterého probíhá posuzování přijatých žádostí o azyl. Avšak v případě takzvaného přesídlení je stát oprávněn určit si jistá kritéria, dle kterých vybírá vhodné kandidáty na přesídlení na své území.¹³ V tomto případě pak může náboženství hrát roli faktoru, který může poukazovat na potenciál lepší integrace uprchlíků do české společnosti.¹⁴

Události reflektované médii

Nyní stručně přestavím události, které reflektovala média a v souvislosti s nimiž jsme mohli sledovat, jak téma křesťanství nabývá na významu. Během období, které analyzovaná data pokrývají, přijala Česká republika několik skupin křesťanských uprchlíků ovlivněných válkou na Blízkém východě. Toto přesídlení uprchlíků se uskutečnilo v rámci dvou projektů.

První z nich byl realizován začátkem roku 2015. V lednu 2015 česká vláda schválila přijetí 15 syrských rodin. Celkem se jednalo o 70 lidí, kteří měli dorazit v lednu 2015. Projekt se jmenoval MEDEVAC.¹⁵ Jeho cílem bylo pomoci

¹² Dle Českého statistického úřadu se v krajských volbách v případě Svobody a přímé demokracie – Tomio Okamura a koalic této strany jednalo o pouhé 1 %, Úsvit s Blokem proti islamizaci získal 0,85 %, koalice Dělnická strana sociální spravedlnosti – Imigranty a islám v ČR nechceme! získala 0,9 %. Kandidáti těchto uskupení nepostoupili ani do druhého kola senátních voleb v roce 2016.

¹³ Více detailů o přesídlovacím procesu v České republice je možné nalézt v kapitole UNHCR Resettlement handbook, dostupné z <http://www.unhcr.org/4e2d65a79.html>.

¹⁴ Od roku 2014 přesídlila Česká republika na své území desítky uprchlíků z Barmy. Jednalo se o křesťany. Podle Blahoutové zvýšila tato charakteristika jejich schopnost integrace do české společnosti a ovlivnila tak i jejich výběr (Blahoutová 2010: 22, 47). Přesto kritérium náboženského vyznání nenajdeme v žádném oficiálním dokumentu.

¹⁵ Více detailů o tomto projektu je dostupných na stránce Ministerstva vnitra: <http://www.mvcr.cz/clanek/program-medevac.aspx>.

vážně nemocným dětem a jejich rodinám. Tři syrské rodiny dorazily do Čech na konci roku 2015. Jedna z nich okamžitě odcestovala do Německa (Česká televize 2015).

Druhý projekt, který se týkal křesťanských uprchlíků, se uskutečnil v roce 2016. Již v roce 2015 se za účelem asistence při azylovém řízení v České republice pro syrské a irácké křesťanské uprchlíky zformoval nevládní projekt s názvem Nadační fond Generace 21 (NF G21). Cílem tohoto projektu bylo nalézt, vybrat a přesídlit do České republiky zhruba 150 křesťanských uprchlíků, kteří u nás chtějí požádat o azyl. Myšlenkou byla pomoc křesťanům, kteří trpí pod nadvládou Islámského státu. Znamená to, že kromě povinnosti splnit požadavky pro žadatele o azyl v České republice museli být tito uprchlíci také prokazatelně perzekuováni křesťané.¹⁶ Přijetí 153 osob v rámci tohoto programu bylo schváleno vládou v prosinci 2015. Prvních 89 uprchlíků přijelo do ČR mezi lednem a březnem 2016 (Telefant 2016). Během dubna 2016 se dvě skupiny složené z těchto osob rozhodly Českou republiku opustit. V prvním případě se jednalo o skupinu čítající 25 lidí, která se pokusila odcestovat do Německa. Byla však na hranicích zadržena a přesunuta zpět do České republiky. Později se o tu samou cestu pokusila skupina 16 osob. Jejich pokus však, jako v předšlém případě, skončil nezdarem a všichni byli vráceni do ČR. Kromě těchto pokusů o opuštění ČR se osm členů jedné rodiny rozhodlo vrátit zpět do Iráku (Nadační fond Generace 21 2016). Příjezd dalších uprchlíků v rámci projektu NF G21 byl pozastaven Ministerstvem vnitra na začátku dubna 2016 poté, kdy se první skupina 25 osob rozhodla stáhnout své žádosti o azyl v České republice (Lidovky.cz 2016b).

Třetí významnou událostí, která spadá do období zkoumaných dat, bylo prohlášení vydané Českou konferencí biskupů v červenci 2015. Tímto prohlášením bylo apelováno na české křesťany, aby přijali křesťanské uprchlíky ve svých domácnostech (Katolická církev v České republice 2015). Tento počín rozpoutal v českých médiích debatu nad potenciálně diskriminačními prvky této strategie.

Tyto tři události byly v médiích v souvislosti s křesťanským vyznáním uprchlíků reflektovány nejvíce. Navíc se v českých médiích objevily i informace a polemiky ohledně rozhodnutí Slovenska a Polska vybírat mezi uprchlíky vhodné kandidáty na udělení azylu či doplňkové ochrany právě na základě jejich křesťanského vyznání.¹⁷

¹⁶ Uprchlíci museli předkládat potvrzení o křtu (Telefant 2016).

¹⁷ Tato témata byla reflektována nejvíce v létě 2015.

Zjištění

Negativní postoj vůči uprchlíkům je v českých médiích poměrně běžný. Můžeme sledovat silné pocity identifikace s kategorií „my“. Tato kategorie zahrnuje nás Čechy a v některých případech i nás Evropany. Kategorie „my“ je v opozici ke kategorii „oni“, což jsou jedinci vně České republiky či Evropy, tedy uprchlíci. Richard Alba (2005) představuje pro podobnou situaci, i když v odlišném státě, koncept tzv. *jasných hranic*. V českém prostředí však existuje jeden aspekt, který tuto jasnou hranici *rozmazává*.¹⁸ Tímto aspektem je právě křesťanství, které pomáhá vidět některé uprchlíky jako částečně zapadající do kategorie „my“.

Česká média představují publiku v podstatě dva způsoby, jak mluvit o náboženském vyznání uprchlíků, kteří přichází do ČR.¹⁹ V prvním případě se jedná o prohlášení, která se snaží poukázat na rozdíly mezi křesťanstvím a islámem a mluvit o nich jako o dvou naprosto odlišných entitách. Jelikož je historicky Evropa silněji svázána s křesťanstvím než s islámem, jsou křesťanští uprchlíci chápáni jako více kompatibilní s naší společností. Islám je naopak prezentován jako našemu prostředí nepřátelský. Mediální zprávy tohoto typu potom často preferují přijímání výhradně, nebo alespoň přednostně, křesťanských uprchlíků, pokud vůbec nějakých. V druhém případě se náboženské vyznání uprchlíků nepovažuje za důležitý faktor. V tomto duchu je pak možná integrace osob s jakýmkoli náboženským vyznáním. V mediálních zprávách tohoto typu se objevuje preference přijímání uprchlíků bez ohledu na jejich náboženství.²⁰

Pouze křesťané: „Zbytek nepřijímat, neřešit, nechat tam, odkud přišli.“

Ráda bych se nyní věnovala podrobněji oběma přístupům, které byly právě zmíněny. Nejprve se zaměřím na upřednostňování křesťanských uprchlíků před ostatními. Tento postoj a vůle přijímat křesťanské uprchlíky na území České

¹⁸ Richard Alba (2005) používá anglické slovo *blurred* jako opozici k *bright boundaries*.

¹⁹ Data, která jsem našla podle zmíněných klíčových slov, se týkala diskuze o tom, zda přijímat pouze křesťanské uprchlíky, či zda je nevhodné k náboženskému vyznání přihlížet. Na tuto otázku jsem se také soustředila. Analýza tedy nemá ambici vypovídat o tom, jak je v médiích pojmána obecnější otázka, zda vůbec uprchlíky přijímat, či nikoli. Data pro zodpovězení této otázky nebyla volena. V naprosté většině případů vybraných mediálních výstupů byla diskutována otázka, „koho“ přijímat, a nikoli „zda“ přijímat. Pouze v několika případech se v datech objevil názor, že přijímat bychom neměli nikoho, případně pouze na omezenou dobu, a snaha pomoci těmto lidem by měla být směřována do oblastí jejich domovin.

²⁰ V několika případech se stalo, že mediální výstup obsahoval oba názorové tábory. Jednalo se především o shrnutí anket nebo o politické debaty. Ve většině případů však jednotlivé mediální výstupy držely argumentační linii jednoho nebo druhého způsobu, jak mluvit o náboženském vyznání uprchlíků.

republiky jde ve většině případů ruku v ruce s odmítáním přijímání muslimských uprchlíků. Z tohoto úhlu pohledu je křesťanství nástrojem, jak se vymezit vůči islámu. V tomto smyslu nemůžeme plně hovořit o mediální konstrukci pojmu křesťanství, pokud nezohledníme jeho vztah k islámu.

Nejsilnějším argumentem pro zastánce tohoto postoje, tak, jak o něm informují média, je chápání islámu jako hrozby pro kategorii „my“. Naopak křesťanství není jako hrozba chápáno, protože sami křesťané pod nadvládou muslimů trpí.²¹ Linie takové argumentace je úzce spojena s tématem bezpečnosti. „Jestliže někdo tvrdí, že ptát se na náboženskou orientaci těchto utečenců je bezvýznamné nebo že se tím porušují lidská práva, pak si myslím, že právo na život a bezpečí našich rodin a občanů této země je nadřazeno ostatním právům. Neznamená to žádné kastování, ale rozumné uvažování – slyšeli jsme snad někdy, že by křesťané či židé z těchto zemí v Evropě působili jako teroristé?“ (ParlamentníListy.cz 8. 9. 2015). Islám je rámován jako platforma sdružující teroristy. Křesťané jsou chápáni jako mírumilovní lidé. Tato argumentace se opírá o tvrzení, že z řad křesťanů nepřichází teroristické útoky. Právě naopak z řad islámu pak řada teroristických útoků pochází. Je zajímavé, že v této logice jsou křesťané z Blízkého východu chápáni jako možní informátoři ohledně teroristů z řad islámu, neboť znají jejich mentalitu.

Kromě hrozby násilí či terorismu existuje také strach ze ztráty „naší“ identity. Tato identita, tedy česká a potažmo evropská, je, dle tohoto přístupu, založena právě na křesťanských hodnotách a tradicích. Taková identita by mohla být muslimy zničena, pokud bychom jim dovolili přijít na naše území. „Evropa je křesťanská stovky let. ... Stačí se podívat, jak se islámský svět chová ke křesťanům. Nevím, proč by Evropa měla muslimům něco umožňovat. Svět je tisíce let rozdělený. Oni jsou tam, my jsme tady a nevím, proč bychom si měli nechat brát naše území“ (ParlamentníListy.cz 11. 6. 2015). V tomto pojetí je křesťanství často zaměňováno s pojmem civilizace jako takové. Je zajímavé sledovat, jakými nástroji je ona česká civilizace posilována. Například na konci roku 2015 čeští politici uznali Velký pátek za státní svátek. V některých médiích se pak objevily interpretace hovořící o tomto aktu jako o demonstraci křesťanských hodnot, které jsou stále silnou a nedílnou součástí české společnosti.

²¹ V analyzovaných datech je zcela běžně zaměňován termín islám a islamismus, coby forma násilného fundamentalismu. Mediální výstup tak například hovoří o situaci na územích ovládaných Islámským státem, ale jeho stoupence označuje za muslimy: „Syrským křesťanům by se případně mohlo pomoci, protože nejvíce trpí a jsou nejlépe integrovatelní do naší společnosti, na rozdíl od muslimů, kteří je pronásledují a zabíjí“ (Krajské listy 6. 1. 2015).

Dalším argumentem, objevujícím se v rámci popisovaného přístupu je reciprocita. Podle této logiky nelze nalézt křesťanské kostely v arabských zemích, takže není naší povinností stavět v Čechách mešity. „Až si v každé islámské zemi budu moci postavit kostel, chodit po ulici se svou ženou, která nebude muset být zahalena, pak teda možná se budeme moci dohodnout, že si někde postaví mešitu“ (ParlamentniListy.cz 16. 1. 2015). Tento názor je dále podporován tvrzením, že muslimové by se nestarali o křesťanské uprchlíky, tak proč by se křesťané, potažmo země postavená na křesťanských základech, měla starat o muslimy.

Mnoho těchto názorů hledá podporu svých tvrzení v historii. Často jsou vyzvedávány historické momenty, kdy se křesťané nacházeli pod nadvládou muslimského panovníka. Je poukazováno na to, že křesťané byli občané druhého řádu a že tato situace by mohla kdykoli nastat znovu, pokud dovolíme muslimům přicházet na naše území. Muslimská „nadvláda“ je chápána jako důvod, proč uprchlíci odcházejí ze své domoviny. „Podívejte se, tam, kde v Africe byla odstraněna nadvláda muslimů a společnosti vládnu křesťané, se vše stabilizuje, lidé přestávají prchat a místo toho znovu budují svou domovinu k rozkvětu. Naopak muslimské africké země trpí přelidněním, a to je logickým hnacím motorem mladých muslimů za lepším životem do Evropy“ (ParlamentniListy.cz 28. 4. 2015). Islám je také popisován jako náboženství, které nelze oddělit od politiky. V Evropě tento systém nemůže fungovat, protože ta již prošla procesem sekularizace. To je dalším důvodem, proč se islám nemůže integrovat do evropské společnosti.

Nejen křesťané: „Posuzovat lidi podle rasy, víry, národa je nesmyslná záležitost.“

Druhý přístup k vyznání uprchlíků, který je v českých médiích přítomný, říká, že je žádoucí neposuzovat přijímané uprchlíky dle jejich vyznání. Je nutné zde podotknout, že tato argumentační linie se v českých médiích vyskytuje méně²² než výše popsany přístup preferující křesťany.

Základní logika tohoto přístupu říká, že výběr uprchlíků na základě jejich náboženského vyznání by byl vysoce diskriminační. Evropa by se měla takového chování vyvarovat. Na nejjednodušší úrovni je tento přístup založen na tvrzení, že hodní a zlí lidé mohou být jak mezi křesťany, tak mezi jinými náboženskými skupinami. Integrační potenciál dle logiky tohoto argumentu také není nutně závislý na náboženském vyznání uprchlíků. „Nemusí být třeba tak důležité, jestli je člověk křesťan, nebo muslim, ale spíš to, zda je z města, nebo venkova, jaké má vzdělání. Syrský křesťan z venkova tady může zažít samozřejmě mnohem větší kulturní šok

²² Jednalo se zhruba o třetinu analyzovaných mediálních výstupů.

než muslim z velkého města“ (Literární noviny 16. 7. 2015). V této souvislosti je poukazováno na jeden zcela praktický problém, a sice, jak bychom měli testovat, zda je dotyčný opravdu křesťan, či nikoli. Takové testování je nemožné.

Jak již bylo zmíněno výše v textu, preference křesťanských uprchlíků je v některých případech reprezentována křesťanskými organizacemi v Čechách. Tento moment je zastánci popisovaného přístupu kritizován. Je chápán jako snaha křesťanů posílit vlastní vliv v České republice skrze nové křesťany, kteří přijdou do Čech. Takový přístup je pak odsuzován jako nepřirozené ovlivňování vývoje křesťanství na našem území, jak bylo popsáno výše. Navíc jsou výzvy k přednostnímu přijímání křesťanských uprchlíků odsuzovány jako nekřesťanské. „Pokud ale k témuž vyzývají hlavy katolické církve, je to výsměch základním křesťanským hodnotám. Což není v Matoušově evangeliu stále a znovu připomínáno, že povinností věřícího je pomáhat každému bližnímu, který to potřebuje?“ (iHNed.cz 8. 7. 2015).

Tato logika je spojena s tvrzením, že Česká republika je sekularizovanou, či přímo ateistickou, zemí, a proto není důvod, abychom mezi uprchlíky vybírali právě křesťany. „[...] proč by Česko mělo preferovat právě křesťany. Pravda, jsme zemí, jejíž kultura se utvářela v převážně křesťanské civilizaci, a křesťanské církve jsou u nás nejpochybněji zastoupeny. Jenže podle českých zákonů mají všechna ostatní povolená náboženství rovné postavení s křesťanstvím, a navíc úplně nejvíc je u nás lidí, kteří žádné náboženské vyznání nemají“ (novinky.cz 12. 6. 2015). V tomto pojetí by mělo mít jakékoli náboženství stejnou výchozí pozici pro integraci do naší nenáboženské společnosti.

Mnohoznačnost křesťanských hodnot a Evropy

Na předešlých dvou přístupech k náboženskému vyznání uprchlíků, které je možné nalézt v českých médiích, je zajímavé, že jsou oba založeny na konceptu křesťanských hodnot. Křesťanské hodnoty se rovnají evropské kulturní tradici. Ti, kdo preferují křesťanské uprchlíky, argumentují tím, že evropská kultura založená na křesťanství je ohrožena islámem, konkrétně muslimskými uprchlíky. V tomto smyslu jsou pak za křesťanské hodnoty považovány koncepty, které se zdají být nekřesťanskými uprchlíky ohroženy. Jedná se o protestantskou morálku, která je základem pro pracovitost, vzdělání a vděk.²³

²³ Když někteří uprchlíci přivezení v rámci projektu NF G21 opustili Českou republiku, aby se pokusili dostat do Německa, objevilo se mnoho kritiky ohledně jejich nevďčnosti. Často se můžeme v médiích setkat s názorem, že pokud nejsou uprchlíci vděční za českou pohostinnost, znamená to, že netrpěli v jejich zemi dostatečně a měli by se proto vrátit domů. Opačný názor naopak říká, že praví křesťané nečekají, že se jim dostane vděku.

Na druhou stranu ti, kdo si přejí přijímat uprchlíky bez rozdílu náboženského vyznání, argumentují tím, že je to povinností Evropy, která je založena na křesťanských hodnotách. Podle této linie argumentace jsou křesťanskými hodnotami slitování ve smyslu „je-li někdo v nouzi, musíme mu pomoci“, „nemůžeme stavět zdi“, dále pak nesobeckost, zacílení na rodinu a odpuštění. Křesťanské hodnoty v tomto pojetí jsou navíc prezentovány jako překrývající se alespoň částečně s muslimskými a židovskými.

Kromě zmíněných křesťanských hodnot je dalším nejednoznačným konceptem i vztah mezi Českou republikou a Evropou či Evropskou unií. Na jedné straně má preferování křesťanských uprchlíků ubránit suverenitu České republiky. V některých případech je primární tlak na možnost volby spíše než na to, co tou volbou konkrétně bude, tedy například křesťané. Tvrzení tohoto rázu totiž nehovoří pouze o náboženství, ale i o dalších charakteristikách, jako je gender nebo věk.²⁴ Základní pointou těchto argumentů je snaha upozornit, že Česká republika je, a měla by být, nezávislá na Evropské unii. Evropská unie by neměla České republice diktovat, koho přijmout a koho naopak ne.²⁵ Na druhou stranu, v logice druhého přístupu k uprchlické krizi je Evropa chápána jako entita, která by směrem k tématu uprchlíků měla vystupovat jednotně. V tomto smyslu je také evropská identita chápána jako identita, již je Česká republika součástí.

Závěrem: Jak Češi rozumí integraci?

Náboženství je chápáno jako jeden z nejdůležitějších momentů identity uprchlíků. V českých médiích se jen zřídka objevuje názor, který upozorňuje, že například etnická identita je přinejmenším stejně významná jako náboženská.

Křesťanské vyznání uprchlíků je chápáno převážně jako nástroj, který jim umožní snazší integraci do české společnosti. Z toho můžeme vidět, jakým způsobem je na integraci cizinců v českých médiích nahlíženo. Ve skutečnosti je ve většině případů integrace popisována jako jednosměrný proces, jako způsobení se majoritní společnosti. Znamená to, že ačkoli čteme nebo slyšíme o integraci, jedná se v podstatě o asimilaci.

Diskurs, který je v českých médiích ohledně uprchlíků prezentován, je plný strachu z možných změn, ztráty vlastní identity, bezpečnostních obav, ať

²⁴ Upřednostňovány bývají ženy a děti.

²⁵ Tyto názory se objevily ve spojitosti s diskuzí ohledně kvót na přerozdělování uprchlíků v rámci zemí EU. Čeští politici či představitelé s tímto systémem vesměs nesouhlasili.

už osobních, nebo národních. V této logice je pak nejlepším řešením předcházet těmto strachům požadavkem, aby se nově příchozí opravdu stali „námi“, tedy aby se asimilovali ve smyslu politické kultury. Česká média nám říkají, že pokud jsme schopni udržet si vlastní identitu a ochránit naši kulturu a zvyky, můžeme porazit onu jinakost, která se k nám hrozí dostat v podobě islámu a bezpečnostní hrozby fundamentalismu. Občanská integrace (Baršová – Barša 2005) je v tomto smyslu způsobem, jak zachovat liberální politické hodnoty české společnosti. Proto je přijímání křesťanských uprchlíků nástrojem snahy o zachování a udržení evropské a české identity. Křesťané jsou totiž vnímáni jako bližší oněm liberálním občanským hodnotám, které historicky z části vznikaly právě v prostředí křesťanské společnosti.

Článek se věnoval pouze jednomu aspektu obrazu uprchlíků v českých médiích. Analýza byla zaměřena na hodnocení křesťanské identity uprchlíků přicházejících do České republiky. Jedná se pouze o jednu část nazírání uprchlíků z náboženského úhlu pohledu. Téma uprchlíků a potažmo migrace má však v českých médiích mnoho dalších aspektů, mezi jiným například genderový, ekonomický či legislativní. Tato témata nabízejí prostor pro další výzkum.

Na analýze mediálního obrazu otázky křesťanské identity uprchlíků je patrné, že média odrážejí a posilují strach a obavy, které jsou ve společnosti přítomné. Aniž bychom marginalizovali bezpečnostní tematiku a politickou rovinu migračního tématu, je nutné podporovat přijímání informací i z alternativních zdrojů. Těmi mohou být například osobní setkání s cizinci, cestování, další vzdělávání atd.

Eva Lukášová je doktorandkou Ústavu religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity. V rámci svého disertačního výzkumu se zabývá vztahem náboženství a občanské společnosti v Barmě. Podzimní semestr 2015 strávila v rámci pracovní stáže Erasmus na Kypru, v neziskové organizaci KISA, která pracuje s migranty. Kontakt: eva.lukasova@mail.muni.cz

Literatura a prameny

Média

- Česká televize. 2015. „Syrská rodina, která přijela do ČR kvůli nemocnému dítěti, je v Německu.“ Česká televize. Dostupné z <http://www.ceskatelevize.cz/ct24/domaci/1614266-syrska-rodina-ktera-prijela-do-cr-kvuli-nemocnemu-diteti-je-v-nemecku> [cit. 2016-05-05].
- Ferebauer, Václav. 1. 12. 2015. „PRO A PROTI: Mélo by Česko přijmout uprchlíky ze Sýrie?“ *iDNES.cz*. Dostupné z http://zpravy.idnes.cz/pro-a-proti-mela-by-cr-prijmout-uprchliky-ze-syrie-fsm-/domaci.aspx?c=A150107_135359_domaci_fer [cit. 2016-11-10].
- Ferebauer, Václav. 2016. „Facebook zablokoval Islám v ČR nechceme. Odvoláme se, tvrdí Konvička.“ *iDnes.cz/Zprávy*. Dostupné z http://zpravy.idnes.cz/facebook-zablokoval-islam-v-cr-nehceme-d9k-/domaci.aspx?c=A160111_200312_domaci_fer [cit. 2016-05-05].
- Islám v ČR nechceme*. Facebook. Dostupné z <https://www.facebook.com/ivcrn.news/> [cit. 2016-05-05].
- Komárek, Michal. 16. 7. 2015. „Italové v Americe ‚běhlí‘ taky postupně.“ *Literární noviny* č. 7, s. 4.
- Leschtina, Jiří. 8. 7. 2015. „Uprchlícké tmářství Duky a Bělobrádka.“ *iHNed.cz*. Dostupné z <http://nazory.ihned.cz/komentare/c1-64286370-uprchlicke-tmarstvi-dukya-a-belobradka> [cit. 2016-11-12].
- Lidovky.cz. 2016a. „Facebook opět zakázal antiislámskou stránku. Češce hrozili za pomoc Afghánci smrti.“ *Lidovky.cz*. Dostupné z http://www.lidovky.cz/facebook-opet-zakazal-antiislamskou-stranku-cesce-tam-za-pomoc-afghanci-hrozili-smrti-gq7-/zpravy-domov.aspx?c=A161209_121016_ln_domov_rsa [cit. 2016-12-28].
- Lidovky.cz. 2016b. „Když se vám tu nelíbí, jděte pryč,‘ řekl Zeman. Chovanec pozastavil přesídlení křesťanských uprchlíků.“ *Lidovky.cz*. Dostupné z http://www.lidovky.cz/ministr-vnitra-docasne-zastavil-projekt-generace-21-na-presidleni-krestanskych-uprchliku-gvn-/zpravy-domov.aspx?c=A160401_150005_ln_domov_ele [cit. 2016-05-02].
- Mitrofanovová, Markéta. 2015. „Jste pro, aby Česko přijalo uprchlíky ze Sýrie?“ *Magazín Práva* 31. 1. 2015.
- Pehe, Jiří, 12. 6. 2015. „KOMENTÁŘ: Jak by si Česko vybíralo z uprchlíků – Jiří Pehe.“ *novinky.cz*. Dostupné z <https://www.novinky.cz/komentare/372141-komentar-jak-by-si-cesko-vybiraloz-uprchliku-jiri-pehe.html> [cit. 2016-12-21].
- Petrík, Lukáš, 11. 6. 2015. „Přistěhovalci nás považují za nepřátele. Evropa musí být tvrdá. Pokud se neubrání jejich invazi, nemá právo existovat, říká senátor Zeman.“ *ParlamentníListy.cz*. Dostupné z <http://www.parlamentnilisty.cz/arena/monitor/Pristehovalci-nas-povazuji-za-nepratele-Evropa-musi-byt-tvrda-Pokud-se-neubrani-jejich-invazi-nema-pravo-existovat-rika-senator-Zeman-379051> [cit. 2016-12-13].

- Petřík, Lukáš. 28. 4. 2015. „Expert na islám: Uvrhneme české lidi do bída, jen aby se mohli muslimové dál množit a vyvražďovat Evropany.“ *ParlamentníListy.cz*. Dostupné z <http://www.parlamentnilisty.cz/article.aspx?rubrika=1337&clanek=372786> [cit. 2016-09-27].
- Petřík, Lukáš. 16. 1. 2015. „Poslanec Korte o islámu: Kde žijí Židi, tam je kvetoucí zahrada. Kde žijí Arabové, tam je poušť a nepořádek. A pýcha Američanů a naši Cikáni...“ *ParlamentníListy.cz*. Dostupné z <http://www.parlamentnilisty.cz/article.aspx?rubrika=1337&clanek=354525> [cit. 2016-09-26].
- Svoboda, Zdeněk. 6. 1. 2015. „Ututlaný skandál české diplomacie: Také u vás doma může dočasně pobývat muslimský uprchlík.“ *Krajské listy*. Dostupné z <https://www.krajskelisty.cz/praha/obvod-praha-1/7388-ututlany-skandal-ceske-diplomacie-taky-u-vas-doma-muze-docasne-pobyvat-muslimsky-uprchlik.htm> [cit. 2016-08-13].
- Tyden.cz. 2015. „Česko přijme syrské uprchlíky. Když budou chtít, natrvalo.“ *Tyden.cz*. Dostupné z http://www.tyden.cz/rubriky/domaci/cesko-prijme-syrske-uprchliky-kdyz-budou-chtit-natrvalo_330081.html [cit. 2016-05-06].
- Vam. 8. 9. 2015. „Kardinál Duka promluvil o uprchlících, nikoliv však ‚sluníčkově‘.“ *ParlamentníListy.cz*. Dostupné z <http://www.parlamentnilisty.cz/article.aspx?rubrika=1401&clanek=398329> [cit. 2016-10-18].

Ostatní prameny a literatura

- Alba, Richard. 2005. „Bright vs. Blurred Boundaries. Second-generation Assimilation and Exclusion in France, Germany, and the United States.“ *Ethnic and Racial Studies* 28, 2005, 1: 20–49.
- Barša, Pavel. 1999. *Politická teorie multikulturalismu*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Baršová, Andrea – Barša, Pavel. 2005. „Od multikulturalismu k občanské integraci. Změny v západoevropských politikách integrace přistěhovalců.“ *Sociální studia* 2, 2005, 1: 49–66.
- Barša, Pavel – Baršová, Andrea. 2006. *Česká republika jako přistěhovalecká země*. Policy paper Ústavu mezinárodních vztahů Praha. Dostupné z <http://www.dokumenty-iir.cz/PolicyPapers/pbarsabarsova2006CRjakoPristehovaleckaZeme.pdf> [cit. 2016-04-28].
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas. 1999. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Blahoutová, Tereza. 2010. *Přesídlení z Barmy do ČR očima čjnských uprchlíků*. Brno: Masarykova univerzita [rkp. magisterské práce].
- Braun, Virginia – Clarke, Victoria. 2006. „Using Thematic Analysis in Psychology.“ *Qualitative Research in Psychology* 3, 2006, 2: 77–101.
- Buchtík, Martin – Pilecká, Jarmila. 2016. *Postoj české veřejnosti k přijímání uprchlíků březen 2016*. Centrum pro výzkum veřejného mínění SOU AV ČR Praha. Dostupné z http://cvvm.soc.cas.cz/media/com_form2content/documents/c1/a7549/f3/pm160422a.pdf [cit. 2016-05-05].
- ČSÚ. 2016. *Volby.cz*. Dostupné z <http://www.volby.cz/> [cit. 2016-03-01].

- ČSÚ. 2014. *Náboženská víra obyvatel podle výsledků sčítání lidu*. Dostupné z <https://www.czso.cz/documents/10180/20551795/17022014.pdf/c533e33c-79c4-4a1b-8494-e45e41c5da18?version=1.0> [cit. 2016-05-13].
- Government of the Czech Republic. 2014. *Country Chapters – UNHCR Resettlement Handbook : The Czech Republic*. UNHCR. Dostupné z <http://www.unhcr.org/4e2d65a79.html> [cit. 2016-05-06].
- Katolická církev v České republice. 2015. „Katolická církev v České republice 2015.“ *Cirkev.cz*. Dostupné z <http://www.cirkev.cz/archiv/150704-biskupove-a-predsednictvo-erc-k-migraci> [cit. 2016-05-09].
- Korteweg, Anna – Yurdakul, Gökce. 2009. „Islam, Gender, and Immigrant Integration: Boundary Drawing in Discourses on Honor Killing in the Netherlands and Germany.“ *Ethnic and Racial Studies* 32, 2009, 2: 218–238.
- Kušniráková, Tereza – Čížinský, Pavel. 2011. „Dvacet let české migrační politiky: Liberální, restriktivní, anebo ještě jiná?“ *Geografie* 116, 2011, 4: 497–517.
- Macek, Jakub – Macková, Alena – Škařupová, Kateřina – Císařová, Lenka. 2015. *Stará a nová média v každodennosti českých publik: Výzkumná zpráva, 2015*. Brno: Masarykova univerzita.
- Ministerstvo vnitra České republiky: Odbor azylové a migrační politiky. 2016. *Mezinárodní ochrana v české republice: měsíční statistický přehled: říjen 2016*. Praha. Dostupné z www.mvcr.cz/soubor/cs-stat-rijen-2016-pdf.aspx [cit. 2016-12-30].
- Ministerstvo vnitra České republiky: Odbor azylové a migrační politiky. 2015. *Mezinárodní ochrana v české republice: roční statistický přehled: 2015*. Praha. Dostupné z www.mvcr.cz/soubor/cs-stat-2015-pdf.aspx [cit. 2016-05-05].
- Ministerstvo vnitra České republiky: Odbor azylové a migrační politiky. *Zdravotně humanitární program MEDEVAC*. Praha. Dostupné z www.mvcr.cz/clanek/program-medevac.aspx [cit. 2016-12-15].
- Ministerstvo vnitra České republiky: Odbor azylové a migrační politiky. 2014. *Mezinárodní ochrana v české republice: roční statistický přehled: 2014*. Praha. Dostupné z www.mvcr.cz/soubor/cs-stat-2014-pdf.aspx [cit. 2016-05-08].
- Nadační fond Generace 21. 2016. *Aktuální informace*. Dostupné z <http://www.gen21.cz/aktualni-informace/> [cit. 2016-05-03].
- NetMonitor. 2015. *Měsíční zpráva – květen 2015*. Dostupné z http://www.netmonitor.cz/sites/default/files/verejne-vystupy/2015_05_netmonitor_offline_report.pdf [cit. 2016-03-05].
- OSN. 1951. *Úmluva o právním postavení uprchlíků*. Dostupné z <http://www.unhcr-centraleurope.org/cz/pdf/zakladni-informace/umluvy/umluva-o-uprchlicich/umluva-o-pravnim-postaveni-uprchliku-z-roku-1951.html> [cit. 2017-03-01].
- Sedláková, Renáta – Lapčík, Marek – Burešová, Zdenka. 2015. *Analýza mediální reprezentace tématu emigrační vlny z islámských zemí do Evropy a reakcí české politiky a společnosti na tuto emigrační vlnu*. Dostupné z http://media.rozhlas.cz/_binary/03588580.pdf [cit. 2017-03-01].
- Strategie migrační politiky ČR*. 2015. Praha. Ministerstvo vnitra České republiky.
- Telafant, Jan. 2016. *NF G21 – příběh*. Nadační fond Generace 21. Dostupné z http://www.gen21.cz/nadacni_fond_generace_21_pribeh/#_Toc446336725 [cit. 2016-05-12].
- UNHCR. 2011. *UNHCR Resettlement Handbook*. Dostupné z <http://www.unhcr.org/46f7c0ee2.pdf> [cit. 2017-03-02].

SPONTÁNNĚ MOTIVOVANÉ NÁPISY A KRESBY. HISTORICKÁ GRAFFITI NA PERNŠTEJNSKÝCH STAVBÁCH

Lucie Bartůňková

Fakulta humanitních studií UK Praha

Spontaneously Motivated Writings and Drawings. Historical Graffiti on Pernštejn Structures

Abstract: This paper is focused on the study of historical spontaneously motivated writings and drawings, including modern history. The text presented here is based on the experience with the restoration of historical landmarks. At numerous sites, valuable historical surfaces, including those with writings, are being removed. In many cases, therefore, valuable resources that could help create a picture of one or more significant chapters of cultural history have disappeared forever. The aim of this contribution, among other things, is to highlight the value of spontaneously motivated writings as a historical resource. The text attempts to explain how we understand the concept of graffiti, and what significance historical writings and drawings have for our research. From the findings discovered at two structures of the House of Pernštejn, at Litomyšl Château and at Prostějov Château, we have attempted to describe and interpret preserved writings and drawings. The graffiti that we have found at both of these sites represents an exemplary set of the most often displayed symbols. However, there are also less common symbols or cartoons, the origin of which we are attempting to shed light on. Graffiti is reflected in many scientific fields, from art history to cultural history, sociology, archaeology, folklore studies, psychology, linguistics, epigraphy, landmark preservation, restoration, and heraldry. The expression “graffiti” is problematic due to its numerous connotations. It is a dynamic and constantly developing term. For the purposes of this text, we will understand it as consisting of writings and drawings originating from spontaneous thoughts, without lengthy consideration, using the most

readily available means. The study of historical spontaneously motivated writings and drawings remains rather on the fringe of professional interest. Nonetheless, historical spontaneously motivated writings and drawings are a remarkable phenomenon that is not easy to grasp. Only some historical sources enable such close and intimate insight into the authors. Based on our observations, spontaneously motivated unofficial writings and drawings are created from random thought. To interpret them for their use in research in the humanities, it is necessary to get to know their environment and related historical events well, since only then can such messages be properly comprehended.

Keywords: *writings; drawings; graffiti; symbols; signs; Prostějov; Litomyšl*

Výzkum prezentovaný v tomto článku je zaměřen na studium historických spontánně motivovaných nápisů a kreseb. Předkládaný text vychází z našich zkušeností s restaurováním památek. Při práci na restaurátorských projektech jsme často svědky odstraňování historicky cenných omítek i s nápisy. V mnoha případech tak navždy mizí hodnotné prameny, které mohly dokreslit obraz některé z kapitol kulturní historie. Cílem příspěvku je tak mimo jiné poukázat na hodnotu spontánně motivovaných nápisů jako jednoho z historických pramenů.

V textu se pokusím vysvětlit, jak rozumíme pojmu graffiti a jaký význam mají historické nápisy a kresby pro širší výzkum. Zdůraznění existence rozličných forem graffiti považuji za velice důležité, neboť tento výraz se dnes používá v nejrůznějších kontextech a zanedbání této diferenciacie může vést k řadě nedorozumění. Nepůjde však pouze o kategorizaci graffiti, neboť daná otázka by si zasloužila podrobněji zaměřenou studii a někteří publicisté, včetně českých autorů,¹ již na tomto poli dosáhli jistých výsledků. Pokusím se zde popsat a interpretovat nápisy a kresby dochované na dvou pernštejnských stavbách – na zámku v Litomyšli a na zámku v Prostějově – a zaměřím se při tom na některé často zobrazované motivy a jejich původ. Graffiti, která na těchto dvou stavbách nacházíme, představují exemplární soubor nejčastěji se vyskytujícími znaků. Jsou zde však vyobrazeny i méně obvyklé symboly či karikatury, jejichž původ se pokusím osvětlit.

¹ O této problematice publikuje Marie Malivánková Wasková (2014).

Reflexi graffiti nacházíme v mnoha vědních oborech, od dějin umění, přes kulturní dějiny, sociologii, archeologii, folkloristiku, psychologii, lingvistiku,² epigrafiku, až po památkovou péči, restaurátorství³ či heraldiku. Přesto však zůstává studium historických spontánně motivovaných nápisů a kreseb stále spíše na okraji odborného zájmu. O dílčí zmínky týkající se historických graffiti však nouze není. Existují podrobné epigrafické rozборы některých nápisů a články z oblasti dějin umění, historie či paleografie. Jeden z prvních českých textů zaměřených na historické spontánně motivované nápisy publikovala Jiřina Joachimová ve *Zprávách památkové péče* již v roce 1955 (Joachimová 1955). Jiřina Joachimová podrobně zkoumala spontánní ryté kresby s motivem ukřižovaného Krista, nalezené v klášteře svaté Anežky České v Praze. Zmínky o graffiti nacházíme rovněž v cestopisné či topografické literatuře z 19. a 20. století a jsou často obsaženy a dokumentovány v restaurátorských zprávách, uložených na územních pracovištích Národního památkového ústavu. Nalézáme je ale i v soupisech památek, vlastivědných sbornících a v odborných časopisech zaměřených na památkovou péči.

Ze současných českých textů zabývajících se primárně historickými graffiti je třeba zmínit především práci Marie Malivánkové Waskové ve *Sborníku archivních prací* (Wasková 2014). Článek s titulem *Návrh klasifikace historických spontánních nápisů* se totiž, jako jeden z mála v českém prostředí, zabývá historickými graffiti. Jeho autorka se v něm pokusila vytvořit systém klasifikace středověkých až novověkých graffiti a dipinti⁴ na území českých zemí, s reflexí současného německého bádání. Ve své studii klade podnětné otázky k dalšímu bádání a poukazuje rovněž na chybějící bibliografii k historickým spontánně motivovaným nápisům a kresbám. Folkloristé Bohuslav Beneš a Václav Hrníčko v publikaci *Nápisy v ulicích* dávají graffiti do souvislosti s orální historií (Beneš – Hrníčko 1993). Uvádějí, že „i verše na zdi, ačkoliv jsou napsané, tvoří součást ústních dějin, protože svým obsahem a způsobem vyjadřování mají blíže k mluvenému slovu než k literatuře“ (ibid. 1993: 9). Bohuslav Beneš a Václav Hrníčko provedli na sklonku 20. století zajímavý výzkum mapující neoficiální politické nápisy a kresby, které vznikaly na území českých zemí, zejména v epicentrech dění, v Praze a v Brně, v době „sametové revoluce“. Tyto nápisy mají mnozí

² Lingvista může sledovat proces vývoje novotvarů v jazyce.

³ Pro restaurátora spočívá hodnota nápisu například v možnosti přiblížit dataci uměleckého díla.

⁴ Marie Malivánková Wasková ve své stati rozlišuje dipinti, tedy nápisy a kresby provedené psacím náčiním či malované barvou, a graffiti v podobě rytých nápisů a kreseb (Wasková 2014).

ještě v živé paměti. Jejich existence tak zůstane mladým badatelům díky výše zmíněným folkloristům známa. Nápisy byly samozřejmě velmi záhy po jejich vzniku likvidovány či prepisovány nápisy agitačními.⁵ Autoři zmiňují i starší meziválečné a poválečné nápisy z období invaze vojsk některých zemí Varšavské smlouvy v roce 1968 a z období normalizace.

V cizojazyčném prostředí se lze s publikacemi, které se tématu historických spontánních nápisů věnují, setkat častěji. Faktem však zůstává, že se zaměřují spíše na graffiti v podobě výtvarného umění, či naopak na historické nápisy například v Pompejích a ostatních starověkých sídlištích. Pouze ve výjimečných případech pak podávají přehled, který podstatu tohoto fenoménu shrnuje. Několik badatelů se věnuje pouze specifické oblasti graffiti, jako je tomu například v práci o latrináliích, kterou v roce 1966 prezentoval na setkání kalifornských folkloristů v Davisu přední americký folklorista Alan Dundes (Dundes 1966). Ze soudobých německojazyčných, opět úzce vymezených, prací lze uvést výzkum rakouského psychologa Norberta Siegla, který se sice zaměřuje především na vývoj graffiti v současnosti, ale neopomíjí ani historická graffiti (Siegl 1993, 2001). Z německých bibliografií zabývajících se odvětvím epigrafiky je významná práce Detleva Kraacka a Petera Lingense *Bibliographie zu historischen Graffiti zwischen Antike und Moderne*, zaměřená na definici, klasifikaci a typologii spontánních nápisů (Kraack – Lingens 2001). V monografii *Monumentale Zeugnisse der spätmittelalterlichen Adelsreise, Inschriften und Graffiti des 14. – 16. Jahrhunderts* (Kraack 1997) se Kraack zabývá šlechtickými graffiti z období pozdního středověku a raného novověku a studuje graffiti poutníků při jejich cestách do Svaté země.

Přínosná a aktuální práce na poli středověkých graffiti v sakrálním prostoru je publikace archeologa Matthewa Championa *Medieval Graffiti, The Lost Voices of England's Churches* (Champion 2015). Autor se podrobně věnuje vzniku tohoto fenoménu, jeho výzkumu a kategorizaci. Zabývá se převážně kostely v oblasti východní a jižní Anglie. Spontánní nápisy a kresby člení podle obsahu. Ačkoliv se Champion soustřeďuje především na středověká graffiti, výlučně v sakrálním prostoru, mnohé z motivů, které podrobně rozebírá a připisuje jim ryze náboženský původ, lze nalézt i v českojazyčném profánním prostředí. Jako jednu z prvních prací věnujících se graffiti, nejen z druhé poloviny 20. století, lze jmenovat dílo amerického autora Roberta Reisnera *Graffiti. Two*

⁵ Bohuslav Beneš a Václav Hrníčko tento fakt zmiňují především v souvislosti s plakáty s protirežimní tematikou, které byly z nařízení vlády přelepovány.

Thousand Years of Wall Writing (Reisner 1971). Autor se zabývá spontánními nápisy v širokém měřítku, od jejich počátků, které spatřuje již v paleolitu, až po sedmdesátá léta 20. století, kdy byla publikace vydána. Z nejnovějších textů pak nelze pominout kolektivní monografii zaměřenou na nápisy z období starověku (Baird – Taylor 2011).

Terminologie spontánních nápisů

Terminologie užívaná v souvislosti s graffiti není jednotná. V literatuře je pojem „graffiti“ nejčastěji uváděn v souvislosti s fenoménem sprejových maleb, které se objevily ve druhé polovině 20. století, přičemž historická graffiti jsou až na nepatrné zmínky, týkající se v drtivé většině Pompejí, Říma, či Egypta, opomíjená. Původní označení se však vztahuje pouze k nápisům anonymně vyrytým rydlem či vyškrabaným do fasád staveb a až později začaly být tímto výrazem souhrnně označovány i další nápisy a kresby nejrůznějšího charakteru, obvykle na veřejně přístupných místech. Slovo „graffiti“ má významem nejblíže italskému slovu *graffiare*, což znamená *škrábat* či *vrýpnout*. Obecně pod pojmem „graffiti“ rozumíme způsob vizuální komunikace, v současnosti často oscilující na hraně trestního zákona, zahrnující spíše anonymní znaky vytvářené jednotlivci či skupinami ve veřejném prostoru.

Tyto znaky lze vyložit nejen jako fenomén subkultury či kontrakultury, ale i jako expresivní umělecké vyjádření. Definice graffiti je zaznamenána ve většině encyklopedií a přehledové literatury zabývající se výtvarným uměním. Žádná z těchto definic však nepodává jednotný a vyčerpávající výklad daného termínu.⁶ V sociologické literatuře je pojem „graffiti“ nejčastěji spojován s deviací a nejstarší spontánní písemné a kresebné projevy zde nebývají reflektovány.

Výraz „graffiti“ je tedy z hlediska své obsahové mnohovýznamovosti problematický. Jedná se o dynamický, stále se vyvíjející pojem, který zahrnuje karikatury, podpisy, niterná sdělení, krátké literární texty (básně), heraldická znamení, monogramy, symboly, votivní nápisy a kresby, ale i velkoformátové sprejové malby. Pro účely tohoto textu jím nicméně rozumíme nápisy a kresby vzniklé z náhlého hnutí mysli, bez dlouhého rozmyslu, za použití nejsnáze dostupných prostředků, například kousku uhlí, rudky, ostrého předmětu

⁶ Stručně a bez kategorizace je termín „graffiti“ vykládán téměř ve všech přehledových publikacích týkajících se výtvarného umění či restaurátorství. Podle Kubičky a Zelingera v dnešní době asociuje termín „graffiti“ především výtvarnou kreativitu, projevující se tvorbou dvourozměrných obrazů s vysokou vizuální uplatnitelností na jakýchkoliv dostupných plochách (Kubička – Zelinger 2004: 80).

a podobně. Nezahrnujeme převážně sprejové nápisy a kresby ze současnosti. Tyto nápisy mnohdy vyžadují jistou přípravu, často jsou promyšlené a plánované už s ohledem na opatření si sprejů, volbu barev a v případě malby na stěny bez souhlasu jejich majitele i výběr vhodné denní doby, podle mého mínění tedy nesplňují požadavek spontánnosti.

V tomto textu bude coby ekvivalent výrazu graffiti užíváno i slovní spojení „spontánně motivované nápisy a kresby“, které se neopírá o specifickou odbornou literaturu. Myslím, že toto slovní spojení nejméně objektivně pojmenovává jev, kterým se tento text zabývá. Hlavní motivací pro používání tohoto výrazu je již výše zmiňovaný fakt, že termín „graffiti“ je v současnosti spojován spíše se sprejovými malbami než s historickými nápisy a kresbami. Tímto se tedy snažíme oba fenomény graffiti – sprejové malby a spontánně motivované historické nápisy a kresby odlišit terminologicky. Pracujeme i s termínem „utilitární nápisy a kresby“, kterými rozumíme takové, jež vznikly spontánně, například z nedostatku psacích nástrojů, papíru a podobně, kdy stavitel místo do skicáře načrtl dílčí stavební prvek přímo na stěnu objektu. Mezi tato graffiti zahrnujeme zejména nejrůznější hospodářské výpočty.

Způsobem, jímž folkloristé Bohuslav Beneš a Václav Hrníčko vysvětlují podstatu orálních dějin, má velice blízko ke spontánně motivovaným nápisům a kresbám, jak jim rozumíme v této stati. V úvodu knihy *Nápisy v ulicích* autoři uvádějí: „Součástí každé převratné doby jsou jak historická fakta, tak také jejich hodnověrné záznamy, doplňované příslušnými dokumenty k pozdějšímu zhodnocení. Souběžně s nimi vzniká v lidových vrstvách, které jsou i nejsou nositeli převratných myšlenek, specifický odraz jednotlivých činů a procesů, podávaných většinou na základě informací z druhé nebo třetí ruky. Tak vznikají ústní dějiny, které se od oficiální historiografie liší různým výkladem těchže skutečností, jejich jiným pojetím a často emocionálním podáním. Za jistých okolností se šíří pouze ústně, jindy amatérskými nápisy nebo soukromými tisky či strojopisy“ (Beneš – Hrníčko 1993: 5).

Kulturní antropolog Martin Soukup uvádí ve výčtu vizuálních projevů při studiu kultury mimo jiné i graffiti. Dále poznamenává, že vizuální materiál „je v tomto případě médiem, v němž se specifickým způsobem zrcadlí kultura“ (Soukup 2010: 20). Tento přístup ve vizuální antropologii by bylo možné uplatnit například při výzkumu proměn odívání v průběhu několika staletí, a to pouze na základě studia spontánních kreseb, jejichž častým motivem je člověk v dobovém oděvu. Podobným způsobem, za využití odlišných vizuálních projevů (fotografie), postupovali Alfred Luis Krober a Jane Richardson Hanksová při

výzkumu proměn ženských šatů v průběhu tří století (ibid.: 20). Důležitou roli hrají verbální graffiti v rámci lingvistiky, neboť spontánní nápisy v sobě nesou lidovou mluvu, dialekt, ale i novotvary mluveného jazyka.

V USA byl na základě graffiti dokonce proveden výzkum veřejného mínění, přičemž hlavními tématy byly postoje k homosexualitě, k rasismu a genderu.

Stejně jako jinde v Evropě a ve světě, vyskytují se i na území českých zemí hodnotné soubory historických, spontánně motivovaných nápisů a kreseb. Takřka žádná stavba s dochovanými historickými omítkami není prostá alespoň několika nápisů, či kreseb. Většina profánních i sakrálních staveb nese stopy letitého užívání, díky němuž lze do určité míry i odhadnout, k jakému účelu byly místnosti v historických objektech využívány. Graffiti se samozřejmě nalézají na všech popisovatelných plochách, které nutně přímo nesouvisí s architekturou. Hustě popsané bývají lavice v sakrálních objektech, nábytek i užitkové předměty. Spontánně motivované nápisy nalzáme i v knihách. V jednom ze svazků s náboženskou tematikou, který se nacházel v broumovské knihovně, byla na předsádce knihy provedena karikaturní kresba nahého muže. Z odborné veřejnosti nejnámějších souborů graffiti na historických objektech, jejichž existenci známe nejen z publikovaných textů, zmiňme alespoň významný soubor nápisů a kreseb na zámku v Žirovnici, nápisy v jeskyni Na Špičáku v Jesenickém krasu, soubor graffiti na hradech Pernštejn či Bečov a mnoho dalších.

Pro tuto stať jsem zvolila nápisy a kresby na Litomyšlském a Prostějovském zámku především z důvodu jejich dlouhé historie a mnohočetnosti nápisového a kresebného fondu a s tím souvisejícím množstvím výzkumného materiálu. Oba objekty spojuje v 16. století rod Pernštejnů, za jejichž působení na stavbách vznikaly mnohé z dochovaných nápisů a kreseb. V obou případech jsou patrně nejcennější rudkové nápisy a kresby v okenních špaletách. V případě prostějovského zámku se jedná o významný soubor již jen z hlediska rozsahu a zobrazených symbolů. Nápisy a kresby nalezené na obou objektech lze přitom rozdělit do několika skupin podle jejich formy a obsahu. Nejfrekventovanějšími graffiti jsou zde znamení, symboly, jednotlivá písmena a čísla. Další skupina je tvořena jednotlivými slovy či celými větami. Poslední skupinou jsou kresby, zobrazující nejčastěji lidi, zvířata a architekturu. Veškeré nápisy a kresby lze ještě členit na profánní a náboženské. Většina dosud zmapovaných nápisů a kreseb se nachází ve snadno dostupné výšce. Nejstarší nápisy a kresby spadají bezpochyby již do 16. století, kdy se zámky stávají renesančními sídly Pernštejnů.

Spontánní nápisy a kresby na zámku v Litomyšli

V roce 1567 se pánem litomyšlského panství, tehdy jednoho z největších v zemi, stal Vratislav z Pernštejna, kancléř českého království, který zde o rok později nechal stavět renesanční zámek s bohatou sgrafitovou výzdobou. Původně středověké sídlo Kostků,⁷ vzniklé úpravou biskupských budov a zničené požárem, bylo zpustlé a zámek byl v podstatě novostavbou, dokončenou v roce 1581. Budovu navrhl italský architekt Giovanni Baptista Avostalis de Sala. Po smrti poslední členky rodu, Frebonie z Pernštejna, byl zámek v roce 1649 prodán německému rodu Trauttmansdorffů, kteří nechali vystavět nový piaristický chrám, podle projektu G. B. Alliprandiho. Následně pak od roku 1753 panství se zámkem vyženili Waldstein-Wartenbergové a v roce 1855 byla Litomyšl prodána rodu Thurn-Taxis. Nyní je zámek státním majetkem pod správou Národního památkového ústavu. V roce 1999 byl zámecký areál v Litomyšli pro svou jedinečnou renesanční architekturu zapsán na Seznam světového dědictví UNESCO.

Velké množství graffiti se nalézá v prostoru mezipatra a půdy. Mezipatro je nejstarší dochovanou částí zámku, dispozičním pozůstatkem středověké stavby. Stávající omítky jsou kletované, renesanční, s monochromní světlou výmalbou. Tyto prostory patrně neměly zcela ustálené využití. Jejich základní dispozice odpovídá běžné obytné sestavě vstupní síně, světnice a komory s toaletou. Mezipatro lze v archivních dokumentech⁸ datovat rokem 1801, kdy je v přízemí uvedeno „postranní předsíní a dvě světnice podomků“. Dalším zdrojem informací o funkci místností mezipatra jsou stopy jeho užívání (utilitární nápisy na stěnách ve formě výpočtů, jejich specifické poškození apod.). Po nějakou dobu také největší pokoj patřil k prádelně v přízemí (sušilo se zde prádlo). V místnostech se za celá staletí malovalo pouze několikrát.

Nejstarší stopy související s užíváním prostor mezipatra mohou pocházet snad z druhé poloviny 16. století. Tomu nasvědčuje rytá kresba srdce s datací na kamenném dveřním ostění. Graffiti v zámeckých prostorech jsou provedena nejčastěji rudku či uhlím a v případě mezipatra i vizuálním průzkumem těžko identifikovatelnou, již značně degradovanou zelenou barvu zemitého tónu, která zčásti překrývá některé starší kresby. Touto barvou jsou širokými tahy

⁷ Kostkové z Postupic – zemanský rod s kořeny v Polsku – držel ve 14. století tvrz Postupice. Kostkové zastávali od dob husitství přední místa v Království českém. Husitský hejtman a schopný diplomat Vilém I. Kostka z Postupic se stal v roce 1432 pánem Litomyšle (Skrivánek 2009: 77).

⁸ Eliška Racková [online]. Message to: lucie.bartunkova@gmail.com. 11. prosince 2016 9:50 [cit. 2017-01-23]. Osobní komunikace.

štětce pokryty rozsáhlé plochy stěn. Jednu skupinu graffiti tvoří klasické krátké texty se jménem a datací. Zde podepsaný člověk, křestním jménem Martinus, zanechal své jméno hned na několika místech zámeckého objektu.

Další skupinu tvoří záznamy hospodářského charakteru, se kterými se lze setkat zhruba od 17. – 18. století a které jsou typické i pro století devatenácté, kdy jsou některé stěny hustě pokryté výpočty a poznámkami.⁹ Svislé čáry, řazené většinou v těsné blízkosti vedle sebe nebo pod sebou, často přeškrtnuté, představují spolu s křížky¹⁰ jeden z nejčastějších motivů utilitárních graffiti. S velkou pravděpodobností se jedná o jednoduchou pomůcku, která byla využívána při počítání. Tato graffiti snad také dokládají využití prostor mezipatra k užitkovým účelům.¹¹ Početní pomůcky tohoto charakteru se zde objevují v mnoha variantách, ať již vzhledem k technice provedení, či typologii. Některé jsou vyryté kouskem cihly, na jiných místech jsou nakreslené rudkou či uhlem. Vedle čar a křížků se zde setkáváme i s méně obvyklými kroužky.

Dalším častým typem utilitárních graffiti jsou klasické číselné záznamy, které v tomto případě prezentují záznamy sčítání a odčítání, mnohdy doprovozené slovy či zkratkami pro daný materiál. V okenní špaletě je provedena datace rokem 1797 a nad ní klasická kresba prasátka se zatočenou oháňkou, coby již tehdy symbolu štěstěny? Součástí štětcových maleb je i jednoduchý kříž s paprsky.

Dalšími obvyklými motivy, se kterými se lze často setkat, jsou nejrůznější symboly a znamení. V prostoru mezipatra, v jedné z okenních špalet, je vyobrazeno několik osmicípých hvězd, snad provedených jedním tahem. Na stejné ploše je nakreslen kruh, rozčleněný na osm výsečí. Některé symboly se opakují a zdá se, že se je někdo pokoušel neuměle okopírovat na tutéž plochu zdi. Není vyloučeno, že se jedná o chrismony. Tím může být i dvojitý kříž uzavřený kruhem či tři soustředné kružnice, které jsou linkami rozděleny na deset výsečí.

Méně obvyklý je nález tzv. Šalamounova uzlu, provedený rudkou v okenní špaletě. Pro tento symbol nalézáme hned několik výkladů. Champion (2015) nabízí podrobnou interpretaci tohoto symbolu coby tak zvaného ochranného znamení (*apothropaic symbol*). Jedná se o tradiční zdobný motiv, používaný již od starověku, který lze nalézt v mnoha kulturách. Uzel je složen ze dvou

⁹ *Epigrafika-soupis nápisů horního hradu v Bečově nad Teplou*. Dostupné z http://www.zip-ops.cz/shp/becov_epigrafika/becov_podrobna.html [cit. 2017-01-24].

¹⁰ Křížky byly užívány v 17. – 18. století a čárky ve století 19. (Wasková 2012).

¹¹ Prostor mohl splňovat funkci skladu. Řady čárek jsou typické pro sýpky.



Zámek Litomyšl –
kresba v mezipatře
objektu na renesanční
omítkové vrstvě, tzv.
Šalamounův uzel.
Foto: L. Bartůňková, 2016.

uzavřených smyček, které se prolínají. Šalamounův uzel bývá nazýván také jako „svastika – Pelta“. Ve středověku přetrvávala víra, že zástupná kresba labyrintu slouží coby past na zlé duchy.

Další skupinu tvoří kresby zvířat a lidských figur. Rudkou jsou zde provedeny jednoduché lineární kresby drobných ptáků. Rudková figurální kresba představuje muže s výraznou pokrývkou hlavy, oděného do širokých kalhot sepjatými pod kolena, s průstřihy, tak zvané plundry.

Jedním z nejzajímavějších výjevů v prostoru mezipatra je naivní kresba zvířete kojícího pět klečících lidí. Zvíře má podlouhlé tělo, které pokračuje hlavou s malými trojúhelníkovými ušima a se špičatou tlamou. U každého z jeho



Zámek Litomyšl – dětská kresba v mezípatře objektu, pravděpodobně ze sedmdesátých let 20. století.
Foto: L. Bartůňková, 2016.

pěti vyobrazených struků klečí člověk se zdviženými pažemi, sající mléko. Lze předpokládat, že se jedná o hanlivý vizuální motiv tak zvané *Judensau*, tedy „židovské svině“, který má velmi dlouhou tradici. Nejstarší zobrazení pochází ze 13. století. Jde o antisemitské zobrazení židů v obscénním kontaktu se sviní. Židé obcují se sviní, případně sají mléko obří svině. Vepři jsou v rámci judaismu považováni za rituálně nečistá zvířata. Motiv židovské svině byl velmi rozšířen zejména v sakrálních stavbách na území Německa (Tydlitátová et al. 2013). *Judensau* se objevuje v knižních ilustracích, ale i v sochařství a architektuře. Známa jsou středověká vyobrazení v sakrálních stavbách, kde se *Judensau* vyskytovala v podobě chrlice či jako kamenný reliéf, například



Zámek Litomyšl – graffiti v podkroví objektu, kresba ciferníku s nápisy v kurentu.
Foto: L. Bartůňková, 2016.

v dómu v Regensburgu, Brandenburku, Magdeburku a jinde. V antisemitické propagandě se vyskytuje až do 20. století. Kresby podobného způsobu provedení se vyskytují i v podkrovních prostorách zámku a lze tedy uvažovat o tom, že autorem byl některý z řemeslníků, který se podílel na opravách zámku a byl ubytován v jedné ze světnic v mezizpatře. Rovněž předpokládáme, že zde zobrazený námět *Judensau* bude pocházet patrně z devatenáctého či z první poloviny 20. století, kdy se tento motiv v českém prostředí objevuje v antisemitické karikatuře.¹²

Jednou z nejmladších vrstev jsou dětské kresby, nejspíše z šedesátých či sedmdesátých let 20. století, provedené dle pamětníků, se kterými jsem hovořila, zřejmě dětmi tehdejšího kastelána. Kresby zvířat, domků a čar jsou provedeny růžovou voskovou pastelkou. Tomu, že se skutečně jedná o dětské kresby, nasvědčují kromě specifického rukopisu i výška, ve které jsou graffiti provedena.

¹² V českojazyčné literatuře lze k tomuto motivu nalézt pouze stručné zmínky, heslo *Judensau* je rozvedeno v *Encyklopedii dějin antisemitismu* (Tydlitátová et al. 2013: 151–153). Tento motiv reflektují i některé další publikace věnované antisemitismu, např. Frankl 2007; Soukupová 2000.



Zámek Litomyšl – kresba v mezípatře objektu, hanlivá karikatura tzv. Judensau.
Foto: L. Bartůňková, 2016.

Další prostory s bohatou škálou spontánně motivovaných nápisů a kreseb na litomyšlském zámku jsou půdní prostory. Opět zde zaznamenáváme použití různorodých nástrojů a zobrazení rozličných motivů. Rozsáhlé plochy zdí podkrovních prostor podněcují svou „prázdnotou“ k tvůrčí činnosti, a proto se setkáváme i s rozměrnými kresbami figur, patrně spíše mladšího data. Postavy jsou většinou stylizované do podob rytířů, v jednom případě se jedná o ženu s čepcem držící v rukou patrně nůžky nebo jiný nástroj podobného charakteru a další z figur je pak zcela fantazijní. Představuje neforemného tvora s velkým nosem, na němž stojí obdobný tvor v menším měřítku. Mnoho nápisů bylo provedeno řemeslníky, kteří v objektu v průběhu dvacátého století pracovali, především pak na opravách krovu a střechy. V tomto případě se jedná většinou o hanlivé nápisy a kresby s erotickou tematikou. Nechybí samozřejmě podpisy řemeslníků s datacemi, z nichž jedna z nejmladších velkoformátových datací spadá do roku 1961, kdy se zde podepsali klempíři a pokrývači.

Jedna ze starších kreseb, provedená z hlediska použitého typu písma snad nejpozději v polovině 19. století, jako jediná na rozlehlé, jinak nápisů prosté ploše stěny, znázorňuje rozměrný hodinový ciferník s číslicemi, do kterého je

vepsaný kříž a v každé čtvrtině kruhu je nápis kurentem. Kresba je vytvořená červenou barvou, snad rudkou. Po obvodu kruhu se nachází zdobný prvek ve formě klikatice. Na jedné ze stěn jsou znázorněny dvě sepnuté ratolesti a v prostoru mezi nimi se nachází iniciály dvou jmen a letopočet 1904.

Další rozsáhlý soubor rudkových nápisů z rané historie objektu se nalézají v prostoru zámeckých arkád. Zde se dochovaly především epigrafické památky ve formě podpisů s datacemi a krátkých textů. Dobře čitelný je text „*In den Namen dess Herren...*“ s datací 1626. Tento text se v různých podobách opakuje a je k němu přiřazen Kristův monogram IHS, který bývá mimo jiné vykládán jako zkratka latinského *Iesus Hominum Salvator* (Ježíš Spasitel lidí). Některé části textů jsou doprovázeny natolik zdobnými prvky, že ve své abstrakci evokují představu současných graffiti. Světlé plochy zdí sloužily i jako místa pro architektonické náčrtky, jak je patrné v kresbě části sloupu. Někteří badatelé spatřují v rudkových nápisech na arkádách zámku v Litomyšli instrukce stavitele a snad zde byl identifikován i podpis architekta Ulrica Aostalliho, který vedl stavbu zámku od roku 1574 až do dokončení stavby roku 1581 (Konečný – Racková 2014: 35).

V přízemních prostorách objektu je vyobrazena například říšská orlice s doprovodným textem či karikaturní kresba muže jedoucího na koni a pod ním ženy s těžko rozpoznatelným předmětem v ruce.

Spontánní nápisy a kresby na zámku v Prostějově

Zámek, který byl součástí městských hradeb, vybudoval v letech 1522–26 Jan z Pernštejna. Vratislav z Pernštejna inicioval v letech 1568–72 rozsáhlou renesanční přestavbu. Došlo k vybudování arkád, které však byly za třicetileté války zničeny. Hodnotný vstupní portál zůstal zachován. Na přelomu 16. a 17. století se panství stalo majetkem Karla z Lichtenštejna a v té době zámek sloužil i jako vězení. V polovině 17. století byl objekt vypálen Švédy a následně provizorně opraven. Poté již nebyl využíván jako panské sídlo, v 18. století sloužil jako sýpka a židovské vězení. Ve druhé polovině 19. století koupila zámek rodina Chmelařových a vytvořila z něj kulturní centrum. Dnes je objekt v majetku města Prostějova.

V dlouhém časovém rozmezí bylo na zámku provedeno mnoho průzkumů od stavebně-historického po restaurátorské průzkumy, které doložily bohatou renesanční malířskou výzdobu v mnoha prostorách zámeckého objektu. S touto výzdobou souvisí i existence spontánně motivovaných nápisů a kreseb, které

byly v průběhu průzkumů dokumentovány a bohužel v několika případech opět překryty novodobými omítkami, nebo byly v rámci rekonstrukce objektu zcela zničeny. Na dochovaných kresbách a nápisích můžeme sledovat i využití prostor k hospodářským účelům, o čemž svědčí bohatá sbírka kreslených svislých čárek, které sloužily nejspíše k početním úkonům.

Za nejzajímavější výjevy považujeme existenci rudkových kreseb, jejichž motivem je zámek, zachycený patrně ještě před přestavbou do současné podoby. Ve špaletě jednoho ze sálů ve druhém nadzemním podlaží se nachází rozměrná, precizně provedená rudková kresba zámku se dvěma věžemi a množstvím drobných věžek ve dvou řadách za sebou. Vyobrazen je i terén v okolí stavby, před níž je znázorněno městské opevnění s cimbuřími. Stromy obklopující objekt jsou podobné palmám. Součástí obrazu jsou i zvířata a texty. Ptáci (čápi?) se slétají k jedné z průčelních věží, po cestě k zámku běží pes s obojkem, honící zajíce. Výrazná, velmi dobře dochovaná spontánně motivovaná kresba, bez známek pokusu o její odstranění, svědčí o možné toleranci, která ve vztahu ke graffiti patrně převládala. Protější stěna téže okenní špalety nabízí zvláštní zrcadlení výše popsaného výjevu. Zdá se, jako by se dítě pokoušelo okopírovat kresbu zámku. Z celého, velmi abstraktně působícího výjevu lze rozeznat věže a ležící figuru, která na protější, precizně provedené kresbě chybí. V jedné špaletě tak můžeme číst kresbu dítěte i dospělé osoby. Toto zobrazení je zajímavé i z hlediska stavební historie, neboť v rámci stavebně-historického průzkumu mnohdy chybí zásadní zdroje pro čerpání informací o původním vzhledu stavby. Ačkoliv jsou spontánně motivované kresby provedeny často naivním rukopisem, zde se autor snažil zachytit zobrazovanou realitu věrně.

Prostějovská graffiti i bez podrobného prostudování veškerých archivních materiálů ke stavební historii zámku dávají tušit, že původní zámecká stavba měla odlišný charakter. V textu, který shrnuje doposud provedené průzkumy na zámku v Prostějově, je uvedeno, že v období třicetileté války, konkrétně 2. srpna 1643 a následující den, byly v rámci devastace objektu odstraněny věže, které graffiti ještě zobrazuje (Borský – Černoušková 2001). Tímto se tedy můžeme pokusit alespoň částečně vymezit dataci kresby, která patrně vznikla před polovinou 17. století. Tato graffiti zachytil na svých dokumentačních kolorovaných kresbách v roce 1901 prostějovský kněz a učitel Tomáš Štětka, který navíc zmiňuje další obdobnou kresbu na jiném místě zámku, jejíž existenci potvrdil i restaurátorský průzkum provedený v roce 2001. Tomáš Štětka pod kresebně zdokumentované graffiti připsal následující záznam: „Tato primitivní kresba v tomto místě hnědou červení načrtnutá, opakuje se na téže stěně



Zámek Prostějov – kružítková kresba. Foto: L. Bartůňková, 2016.

a na těžce hladké půdě (omítce) dole ve schodišti. Snad jest to primitivní nákras bývalého zámku“ (ibid.). Další obdobný nález skici budovy, avšak v menším měřítku, byl nalezen v nedávné době ve druhém nadzemním podlaží v sále, kde aktuálně probíhají restaurátorské práce na renesančních nástěnných malbách. Velmi tenkou rytou linkou je zde znázorněna budova s věží, vstupní branou a okny s hvězdami. Brána a věž a bání na věži jsou zdůrazněny červenou barvou odlišného charakteru, než kterým jsou provedeny nástěnné malby. Určitě se však nejedná o rudku, ale snad o tenkou vrstvu pečatního vosku či organického barviva (krve?). Složení materiálu by však bylo možné přesně určit pouze pomocí chemicko-technologického průzkumu. V blízkosti kresby se nachází velké množství filigránsky provedených textů (vyrytých velmi tenkým, ostrým předmětem), především zkratk a latinských slov.

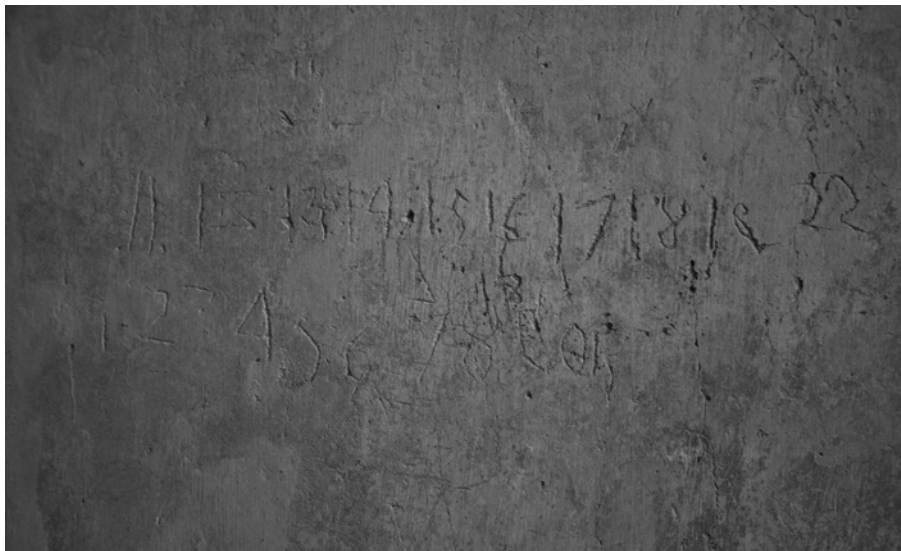
Kresby vytvořené v zámeckém objektu ve špaletách vzhledem ke svému umístění podporují hypotézu, že prostor byl vyplněn lavicemi, na kterých lidé při vytváření graffiti stáli. Některé nápisy jsou provedeny ve výšce, kterou by pisatel nemohl bez stupínku obsáhnout. V okenních špaletách se dále nalézají německé texty, které by si zasloužily epigrafický rozbor. Objevuje se zde v rámci



Zámek Prostějov – graffiti na renesanční omítkové vrstvě, patrně kresba zámeckého objektu.
Foto: L. Bartůňková, 2016.

historických spontánně motivovaných kreseb častý námět monogramu Ježíše Krista IHS. Symbol IHS je zde vepsán do kruhu a v jedné kresbě dokonce do méně často zobrazovaného slunce, tak zvaného bernardinského slunce podle Bernardina ze Sieny (Royt 2007: 140). Monogram Ježíše Krista lze nalézt na zdech takřka každého objektu z renesančního či barokního období, ať již profánního, či sakrálního.

Spontánně motivované nápisy v objektu prostějovského zámku jsou zvláště bohaté na zobrazení nejrůznějších symbolů. Motiv srdce se dvěma zkrříženými meči je zde proveden na několik způsobů. Jedno srdce je meči rozděleno na čtvrtiny a v každé čtvrtině se nachází majuskulní písmeno. Zajímavým faktem je, že takřka totožnou kresbu srdce lze nalézt na další perněstejské stavbě, na zámku v Pardubicích. Objevuje se zde i pěticípá hvězda, pentagram vytvořený patrně jedním tahem. Pentagram, patrně přejatý z astronomie (Mohr 1999: 202), je jedním z nejstarších znaků lidské kultury a jako takový má nespočet výkladů. Může to být například židovský symbol pěti knih Mojžíšových. Ve středověku byl však pentagram znakem radostného návratu a symbolickým prostředkem na ochranu proti démonům. V křesťanství symbolizuje Krista a jeho pět ran



Zámek Prostějov – kresba s náboženským motivem na renesanční omítkové vrstvě, tzv. Bernardinské slunce. Foto: L. Bartůňková, 2016.

(Becker 2002; Cooperová 1999: 138). Zde je pěticípá hvězda provedena hrotem nahoru, což znamená směřování vzhůru, světlo a duchovnost. Směřuje-li špice dolů, je pak hvězda naopak symbolem zla, černé magie a převrácení lidské přirozenosti (dábel v podobě rohatého kozla) (Rulišek 2006). S takto provedenými pentagramy (hrotem dolů) se však setkáváme v oblasti spontánně motivovaných kreseb spíše výjimečně.

V kontextu výzkumu zahraničních kolegů se zdá zajímavá kružbová kresba, situovaná ve druhém nadzemním podlaží západního křídla stavby na čelní stěně jednoho ze sálů, která si zaslouží bližší výklad. Jedná se o rytou kresbu, provedenou odpichovacím kružítkem do povrchu renesančního kletovaného intonaka. Obrazec je tvořen třemi soustřednými kružnicemi. Z centrálního bodu je pak vykroužen šestilist jehož cípy dosahují ke hraně vnější kružnice. Matthew Champion (2015) v souvislosti s kružítkovými kresbami nabízí hned několik dlouhodobě tradovaných vysvětlení, které však sám zpochybňuje. V prvním případě vychází z dostupné literatury, kdy cituje historika architektury T. D. Atkinsona a dává kružítkové kresby do souvislosti s konsekračními kříži. Tuto teorii můžeme v případě prostějovských graffiti hned vyloučit, neboť nejsou provedeny v sakrálním prostoru. I v případě, že by tomu tak bylo, je tato teorie

značně diskutabilní, neboť konsekrační kříže zpravidla mívají v rámci jedné stavby jednotný charakter, nebo jsou alespoň rozmístěny s určitou pravidelností, což se o kružítkových kresbách, jak bývají popisovány mnohými badateli, tvrdit nedá. Kružítkové kresby bývaly navíc vytvářeny v rozličných velikostech a nalézány jsou v různém stadiu dokončení. Další verze, kterou Champion zpochybňuje, vychází z myšlenky, že tvůrci těchto graffiti byli zedničtí učni, kteří byli v rámci výuky základů geometrie vedeni svými mistry k vytváření tohoto typu obrazců. Pro přijetí této teorie hovoří fakt, že odpichovací kružítko byla v předešlých staletích spíše cenným nástrojem, který vlastnili často pouze stavitelé či zedníci. Champion vychází z archeologických průzkumů provedených v blízkosti Temže, při nichž bylo zjištěno, že na stovky nožů a nůžek připadalo pouze jedno odpichovací kružítko. Autor však považuje za nepravděpodobné, že by za všechny kružítkové kresby byli odpovědní zedníci a jejich učni, a to vzhledem k velkému množství a rozličnosti těchto graffiti. Champion tedy nabízí zcela jiné vysvětlení. V kružítkových kresbách spatřuje především způsob, jak ještě více upevnit ochranu věřícího před dábelskými silami. Farníci se domnívali, že spojením modlitby a obvyklých náboženských obřadů mohou svoji ochranu před ďáblem zvýšit tím, že jej uzavřou v kresbě, a to nejlépe v kresbě, která představuje nekonečný koloběh, jako je tomu například u Šalamounova uzlu, ale i u výše zmíněných kružnic. Tato graffiti mohla být i dílem žen, které mnohdy vlastnily nůžky a mohly tak kromě křtu zvýšit ochranu svého dítěte před zlými mocnostmi ještě vyrytím ochranné značky do plochy zdiva v blízkosti křtitelnice.

V případě prostějovské kružby se však bude patrně vždy jednat o spekulace, neboť nemáme informace o tom, že by tyto prostory sloužily v minulosti náboženským účelům, ale lze zvážit, zda tyto kresby nemohly mít rovněž jakýsi ochranný charakter, jako například pentagramy.

Závěr

Historické spontánně motivované nápisy a kresby představují pozoruhodný a nesnadno uchopitelný fenomén. Pouze málokterý historický pramen nabízí tak blízké, či přímo intimní poznání osoby pisatele. Spontánně motivované, neoficiální nápisy a kresby vznikají dle našeho pozorování z náhlého hnutí mysli a můžeme tedy předpokládat, že jsou necenzurovaným sdělením. Při jejich interpretaci pro využití k výzkumu v oblasti humanitních věd je však třeba dobře poznat jejich prostředí a související dějinné události, neboť pouze poté je možné danému sdělení porozumět. V tomto článku byl zmíněn pouze

zlomek nejčastěji zobrazovaných spontánně motivovaných symbolů. Některé jsem záměrně vynechala. Například pro často zobrazovaný motiv W, objevující se nejen na zde zmiňovaných perněšteinjských zámcích, ale takřka na všech historických stavbách s výskytem graffiti, nemáme prozatím zcela uspokojivé vysvětlení. Studium kulturních dějin prostřednictvím dochovaných stop v podobě spontánně motivovaných nápisů a kreseb nabízí dosud velmi málo reflektovaný fenomén. Pro mnoho symbolů, znaků a kreseb, se kterými se na historických stavebních materiálech a užitkových předmětech setkáváme, nemáme zatím vysvětlení, ačkoliv ze zahraniční literatury věnované této problematice poměrně zřetelně vyplývá, že je třeba vnímat tento fenomén jako prvek spolupodílející se na dotváření duchovní kultury.

Přestože nemůžeme s jistotou tvrdit, že i v českém kulturním prostředí znamenaly kružítkové kresby jakýsi další stupeň duchovní ochrany, přesto jistě nesly ve své době obecněji platný význam, stejně jako výše zmíněné hvězdy, obrazce znázorňující nekonečno či hanlivé karikaturní kresby. Kdo nakreslil v mezipatře litomyšlského zámku hanlivý obrázek *Judensau*, se již patrně nedozvíme, přesto se však na základě výzkumu podobných kreseb můžeme pokusit dokreslit duchovní obraz tehdejší doby. Zajímavé je i porovnání sakrálních prostor s profánními. Ačkoliv byly sakrální prostory místem setkávání poutníků, kléru a místní náboženské obce, přesto i v kostelech a kláštorech kvetla profánní nápisová kultura a naopak v profánních prostorách nacházíme velké množství duchovních symbolů a křesťanských zkratk.

Na bohatém nápisovém a kresebném fondu pocházejícím ze dvou perněšteinjských staveb jsem popsala jen několik nejčastěji zobrazovaných motivů. Tento fenomén však badatelům stále skýtá široké pole působnosti. V první řadě zcela chybí bibliografie, která by byla primárně zaměřena na historické spontánně motivované nápisy a kresby na území českých zemí. Pro začátek však postačí, budeme-li se rozhlížet kolem sebe, vnímat, co nám popsané stěny sdělují, a tyto informace následně dokumentovat. Hlavní impuls pro záchranu mnohých souborů graffiti by měl vždy nejprve přicházet od pracovníků památkové péče, kteří by měli na cenné nápisy a kresby poukazovat a při rekonstrukcích historických objektů se zasazovat o zachování historických omítek či jiných stavebních materiálů, které jsou nositeli graffiti. Odhalené povrchy s historickými graffiti by pak měly být památkově chráněny stejnou měrou jako povrchy s historickými malbami, neboť mnohdy podávají o jednotlivých historických epochách bohatší svědectví než samotné malby, ať již provedené na plátně, na stěně, či v knihách.

Lucie Bartůňková je absolventkou magisterského oboru Restaurování a konzervace děl nástěnné malby, sochařských děl a povrchů architektury na Fakultě restaurování Univerzity Pardubice. Nyní je doktorandkou v oboru Historické sociologie na Fakultě humanitních studií UK v Praze. Profesionálně se zabývá především průzkumem a restaurováním nástěnných maleb a památkovou péčí, v historických objektech fotograficky dokumentuje spontánní nápisy a kresby. Kontakt: lucie.bartunkova@gmail.com

Literatura a prameny

- Baird, Jennifer – Taylor, Claire (eds.). 2011. *Ancient Graffiti in Context*. New York: Routledge.
- Becker, Udo. 2002. *Slovník symbolů*. Praha: Portál.
- Beneš, Bohuslav – Hrnčíko, Václav. 1993. *Nápisy v ulicích*. Brno: Masarykova univerzita.
- Borský, Pavel – Černoušková, Dagmar. 2001. „Stavebně historický průzkum I., II.“. *Souhrnná zpráva o průzkumech provedených na objektu zámek v Prostějově únor-duben 2001*. Brno. Zpráva je archivována na Odboru územního plánování a památkové péče Magistrátu města Prostějov.
- Cooperová, Jean. 1999. *Ilustrovaná encyklopedie tradičních symbolů*. Praha: Mladá fronta.
- Dundes, Alan. 1966. *Here I Sit. A Study of American Latrinalia*. Dostupné z <http://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/kas034-010.pdf> [cit. 2017-01-24].
- Epigrafika. B. d. *Epigrafika-soupis nápisů horního hradu v Bečově nad Teplou*. Dostupné z http://www.zip-ops.cz/shp/becov_epigrafika/becov_podrobna.html [cit. 2017-01-24].
- Frankl, Michal. 2007. *Emancipace od Židů*. Český antisemitismus na konci 19. století. Praha – Litomyšl: Paseka.
- Hlaváček, Ivan – Kašpar, Jaroslav – Nový, Rostislav. 2002. *Vademecum pomocných věd historických*. Jinočany: H & H.
- Champion, Matthew. 2015. *Medieval Graffiti. The Lost Voices of England's Churches*. London: Ebury Press.
- Joachimová, Jiřina. 1955. „Nález nápisů a kreseb v klášteře bl. Anežky v Praze.“ *Zprávy památkové péče* 15, 1955, 6–8: 243–245.
- Konečný, Michal – Racková, Eliška. 2014. „Rezidence nejvyššího kancléře.“ P. 35 in Zdeňka Kalová (ed.): *Zámek Litomyšl*. Litomyšl: NPÚ, Územní památková správa na Sychrově.
- Kraack, Detlev. 1997. *Monumentale Zeugnisse der spätmittelalterlichen Adelsreise, Inschriften und Graffiti des 14. – 16. Jahrhunderts*. Göttingen: Akademie der Wissenschaften.
- Kraack, Detlev – Lingens, Peter. 2001. *Bibliographie zu historischen Graffiti zwischen Antike und Moderne*. Krems: Medium Aevum Quotidianum.
- Kubička, Roman – Zelinger, Jiří. 2004. *Výkladový slovník. Malířství – Grafika – Restaurátorství*. Praha: Grada.
- Milnor, Kristina. 2014. *Graffiti and the Literary Landscape in Roman Pompeii*. Oxford – New York: Oxford UP.

- Mohr, Gerd-Heinz. 1999. *Lexikon symbolů. Obrazy a znaky křesťanského umění*. Praha: Volvox Globator.
- Reisner, Robert. 1971. *Graffiti: Two Thousand Years of Wall Writing*. New York: Cowles.
- Roháček, Jiří. 2007. *Epigrafika v památkové péči*. Praha: NPÚ.
- Royt, Jan. 2007. *Slovník biblické ikonografie*. Praha: Karolinum.
- Rulíšek, Hynek. 2006. *Postavy, atributy, symboly. Slovník křesťanské ikonografie*. České Budějovice: Karmášek.
- Skřivánek, Milan. 2009. *Litomyšl 1259–2009. Město kultury a vzdělávání*. Litomyšl: Město Litomyšl.
- Siegl, Norbert. 1993. *Kommunikation am Klo. Graffiti von Frauen und Männern*. Wien: VG.
- Siegl, Norbert. 2001. *Graffiti Enzyklopädie. Von Kyselak bis HipHop-Jam*. Wien: Österreichischer Kunst- und Kulturverlag.
- Soukup, Martin. 2010. „Vizuální antropologie: vznik, vývoj a milníky.“ Pp. 15–23 in David Čeněk – Tereza Porybná (eds.): *Vizuální antropologie – kultura žitá a viděná*. Praha: P. Mervart.
- Soukupová, Blanka. 2000. *Česká společnost před sto lety. Identita, stereotyp, mýtus*. Praha: SOFIS.
- Tydlitátová, Věra – Budil, Ivo T. – Arava-Novotná, Lena – Tarant, Zbyněk. 2013. *Encyklopedie dějin antisemitismu*. Plzeň: Západočeská univerzita.
- Wasková-Malivánková, Marie. 2014. „Návrh klasifikace historických spontánních nápisů.“ *Sborník archivních prací* 64, 2014, 1: 109–142.
- Wasková-Malivánková, Marie. 2012. „Nápisy na horním hradě v Bečově nad Teplou s exkurzem k otázce nejstaršího zasvěcení tamní kaple.“ *Epigraphica et sepulkralia* 4, 2012: 287–313.

JOSEF LUDVÍK FISCHER – UDRŽOVÁNÍ INTELEKTUÁLNÍCH POZIC V PROMĚŇUJÍCÍCH SE SITUACÍCH

Miloš Havelka

Fakulta humanitních studií UK Praha

Josef Ludvík Fischer – Maintenance of Intellectual Positions in Changing Situations

Abstract: This intellectual biography of Josef Ludvík Fischer, one of the profiling figures of Czech sociology in the second third of last century, is based on the reconstruction of his specific habitus as a member of the “constructive generation” of the so-called First Czechoslovak Republic. It shows the productivity of Fischer’s combination of sociological, philosophical, and literary theory approaches, and especially places emphasis on Fischer’s transition to the systemic-structural concept of sociological (Saint Simon and Auguste Comte, 1927) and noetic rationalism (Základy poznání/The Fundamentals of Knowledge, 1931), which preceded some of the methodological principles of the Prague Linguistic Circle. In these contexts, the biography also mentions Fischer’s early thoughts on the unified culture of Europe, as well as the related criticism of German National Socialism in the first third of the 1930s. The two-volume publication, Krize demokracie (The Crisis of Democracy), is highlighted as the second peak of Fischer’s work, which influenced the Czech leftist liberalism of the so-called “Barrandov Group”, and, with some of his concepts (qualitative democracy, economic parliament, cultural and political amalgamation, etc.), a young Václav Havel, as well.

Keywords: *Fischer, Josef Ludvík; Czech philosophy; Czech sociology; sociology – history of; methodology of science*

Josef Ludvík Fischer (1897–1972) patřil k „budovatelské generaci“¹ první Československé republiky, někdy také nazývané „čapkovská“. Sdílel řadu jejich postojů, v některých se ovšem výrazně lišil. Spojovaly ho s ní podobné prožitky a také podobné životní osudy, i když třeba ne vždy tak dramatické jako u jiných: podpora nově vzniklému státu, zřetelný, i když u Fischera poměrně levicový demokratismus, emigrace v době války, krátký vzestup a uznání po roce 1945, rostoucí nedůvěra a postupné postihy po komunistickém převzetí moci, snaha o odborné znovuprosazení v šedesátých letech a definitivní pád na počátku normalizace.

Josef Ludvík Fischer se narodil 6. listopadu 1894 jako nemanželské dítě osmnáctileté Marie, dcery třeboňského městského stavitele Ludvíka Martínka, a již více než třicetiletého schwarzenberského lesníka Josefa Fischera (v době narození ovšem ještě jen „mysliveckého mládence“, jemuž byla svatba s ohledem na nehotové postavení knížecím zaměstnavatelem zapovězena), a to se všim všudy, co k tomu tehdy patřilo, zejména se snahou matčiny rodiny vyhnout se maloměstské „ostudě“. Marie odjela porodit do Prahy, nějakou dobu pak dokonce žila ve Lvově. O chlapce se mezitím starala kojná a zároveň chůva, a od jeho dvou let prarodiče Martínkovi. Rodiče se mohli vzít až čtyři roky po chlapcově narození. K Martínkovým do Třeboně se ale chlapec znovu vrátil od rodičů ze Schatzwaldské myslivny ve schwarzenberských lesích u bavorských hranic kvůli školní docházce.

¹ Mezi reprezentanty této generace patřili lidé poměrně těsně spojení s úspěchy a neúspěchy „budování“ první republiky, ať už jako její aktéři, nebo její kritici. Meziválečné působení, význam a výkony této generace přitom byly dlouho zastírány a dehonestovány zdůrazňováním následující levicové a pro-marxistické „generace avantgardy“, jako byli jako Ferdinand Peroutka (1895–1978), Josef (1887–1945) a Karel (1890–1938) Čapkové, Josef Kodíček (1892–1954), Jindřich Honzl (1894–1953), František Langer (1888–1965), Eduard Bass (1888–1946), Gustav Winter (1889–1943), Antonín Boháč (1882–1950), Otakar Machotka (1899–1970), Richard Weiner (1884–1937), Josef L. Hromádka (1889–1969), Julius Firth (1897–1979), Vladislav Vančura (1891–1842), Jindřich Hořejší (1886–1941), Ladislav Sutnar (1897–1976), Jiří Kroha (1893–1974), Otto Gutfreund (1889–1927), Buhuslav Fuchs (1895–1972), Zdeněk Bořek Dohalský (1900–1945), a snad také kulturně německy orientovaní publicisté jako Arne Laurin (1889–1945) či Otto Pick (1887–1940), a vedle většiny intelektuálů z okruhu tzv. „pátečníků“ i řada dalších. Její postavení a vliv však nebyly zdaleka tak jedinečné a jednoznačné, jak se to dnes zpětně jeví, třeba ve srovnání se silným mezigeneračním uskupením katolických intelektuálů: Jaroslav Durych (1886–1962), Jan Čep (1902–1974), Rudolf Křelina (1903–1976), Metoděj Habán (1889–1984), Josef Kratochvíl (1882–1940), Dominik Pecka (1895–1981) ad., k nimž patřili i o něco mladší Josef Kostohryz (1907–1987) a Rudolf Voříšek (1909–1953) a také o něco starší Jakub Deml (1878–1961). Meziválečné působení a výkony „budovatelské generace“ přitom byly dlouho zastírány a dehonestovány zdůrazňováním následující „generace avantgardy“ (J. Wolker, K. Teige, K. Biebl, V. Nezval, F. Halas, J. Seifert, J. Hora, J. Voskovec, J. Werich, A. Hoffmeister), případně generací „hospodářské krize“ (J. Fučík, G. Bareš, E. Urx, J. Šverma, L. Štoll, J. Tauffer, J. V. Pleva ad.).

Je vlastně zajímavé, jak málo se z pera sociologa a psychologicky vzdělaného autora v jeho pamětech *Listy o druhých a o sobě* (Fischer 2005) dozvídáme cokoli konkrétnějšího o dětských hrách, profilujících zájmech nebo o životě rodiny, o její každodennosti, a také o prostředí, ve kterém žil. Intelektuální distance a „nezaujatost“ sociálního vědce jakoby eliminuje „jen“ subjektivní a emocionální dimenzi prožitků. Chybí reflexe vlastní prvotní situovanosti, tak důležitá pro pochopení osobnosti a vytváření její hodnotové hierarchie, vzpomínky na mládí vůbec působí poněkud odtažitě a prezentisticky, v perspektivě dodatečného sebehodnocení. S ohledem na vlastní iluze nebo i mladistvé chyby je vyprávění nezaujaté, většinou sebekritické, v mnohém jen informativní a poněkud akademické, bez ukazování hlubších lidských vazeb. Měl tři sourozence, Huberta, Ludvíka a Helenu, na společné dětství však Fischer ve svých pamětech nijak nevzpomíná.² I několikrát zmiňované postavě „tety Maří“, k níž se J. L. Fischer zdál mít v dětství silný vztah, chybí hlubší charakteristika, a dokonce i řádky o rodičích působí jaksi nezúčastněně. Vlastně jedinou výraznější dětskou vzpomínkou je jen připomenutí situace, kdy ho rodiče nechali samotného doma upoutaného na lůžko po zranění a odjeli na ples.

V roce 1900, vlastně poněkud předčasně, začal Fischer chodit do školy, pak (za knížecí podpory 400 korun ročně) do gymnasia, zpočátku v Třeboni, o něco později v Českých Budějovicích (kde byl jeho spolužákem pozdější komunistický politik a ministr národní obrany Bohumír Lomský, s nímž Fischer před válkou udržoval styky) a nakonec znovu v Třeboni. Po maturitě (1912) odešel na filosofickou fakultu do Prahy a jako studijní kombinaci zvolil bohemistiku a germanistiku. Nad obecně lingvistickými obory převažovaly jeho mladistvé zájmy literárněvědní, na fakultě dále kultivované profesory/učiteli Jaroslavem Vlčkem a Arne Novákem na bohemistice, Otokarem Fischerem a F. V. Krejčím na germanistice. Soupis absolvovaných přednášek a jejich pořadí ukazuje postupný posun zájmu k filosofii (F. Drtina, F. Krejčí, M. Rostohar), k psychologii a noetice (F. Čáda, J. Kádner, F. Krejčí), pak i k sociologii (B. Foustka). Zdá se, že zpočátku mělo na Fischera značný vliv široké pojetí kultury muzejního pracovníka Čeňka Zírta a také jeho pedagogická podpora prvním badatelským pokusům ctižádostivého studenta (Fischer 2005: 53–54), později, zejména

² K Fischerovu curricula srov. dále zejména: Dvořák 1964; Gabriel 2012; Zumr 1994; Urbášek 2004–05; Gabriel 1998; Musil 2001. Pracoval jsem rovněž se sborníky: J. L. Fischer 1990; Gabriel 1994. Řada informací, postřehů i hodnocení pochází z volných rozhovorů, které jsem vedl v různých dobách s tehdejšími brněnskými žáky J. L. Fischera – M. Petruskem, J. Alanem, J. Koutským a B. Daňkem –, vedle nich také s Pavlem Machoninem, a případně z několika vlastních setkání s Fischerem.

v době ukončování studií, to byla zejména „vědecká filosofie“, již někteří profesori filosofické fakulty začali v oné době rozvíjet (František Čáda ve spojení s J. F. Herbarta a J. S. Milla) a propagovat spolu s Františkem Krejčím proti filosofickému a generačnímu pragmatickému antiracionalismu své doby, a později i proti iracionalismu a spiritualismu části mladších kolegů kolem *Ruchu filosofického* (Vladimír Hoppe, Ferdinand Pelikán, Tomáš Trnka, Josef Bartoš ad.), kteří ovšem svými kritikami pozitivismu a svou vnímavostí k problémům, s nimiž přišla filosofie života (H. Bergson, W. Dilthey, G. Simmel, W. James) a fikcionalismus (H. Veihinger), měli vlastně velice blízko k intelektuálním východiskům jádra „budovatelské generace“.

Snahy a aktivity z dob studií ukazují J. L. Fischera jako nadaného, poněkud nevyrovnaného, ale zároveň vysoce vnímavého a nápaditého mladého člověka se schopností samostatně identifikovat problémy, který usiloval svá hlediska stále zřetelněji ukotvovat v racionálním pohledu na svět. Dobře si uvědomoval konkrétnost a individuální podobu problémů, které jej zajímaly, v důsledku čehož si podle něho každé téma „vynutí svou vlastní metodu, svůj vlastní způsob zpracování“ a zároveň „má svůj řád“, o který „jde především“ a který je třeba umět „odkrýt“ (Fischer 2005: 61; kurziva M. H.).

Z dob studií před rokem 1914 pochází zajímavý nedatovaný dokument, který vlastně zahajuje řadu několika programových (v pamětech silně sebekriticky komentovaných) soukromých textů, usilujících shrnout vlastní momentální ideově teoretické pozice i z nich vycházející další intelektuální záměry. Fischer zde aforisticky formuloval základní principy svého tehdejšího pohledu na politické a sociální otázky národního života. Důležitý přitom nebyl ani tak počáteční důraz na vlastní subjektivitu a dobové východisko z pojmu individua, na kterém závisí „růst společnosti“, a důraz na „blahobyt hmotný“ jako podmínku „národní zdatnosti“, jako to spíše byla potřeba vyrovnat se s anarchismem a také s komunismem, který „znemožňuje „rozvoj individuálních schopností, nutě individuum podřizovat se průměru celku“ a tak „ničí sílu, když myslí, že ji stvoří“. Upozorňuje nás to na dlouhotrvající a nejednoznačný vztah k těmto, v první polovině 20. století intelektuálně i politicky tak vyzývacím, hnutím. Zajímavé je i provokativní zjištění, že „vědu a hlavně umění popularizovat nejde, jen rozředit“ (Fischer 2005: 65), poukazující na přesvědčení o nevyhnutelné komplexnosti a analytické neredukovatelnosti duchovních útvarů.

Po čtyřech uzavřených semestrech na filosofické fakultě odešel J. L. Fischer na počátku první světové války jako jednoroční dobrovolník ke „Švejkovu“ budějovickému 91. pluku, s autorem této postavy se však nikdy nesetkal. I zde jsou

Fischerovy vzpomínky na válku jen proudem fakt a popisů bez snahy o hlubší sociologickou nebo kulturologickou reflexi tehdejší vlastní nebo i celkové situace, a je škoda, že se autor některé postřehy nepokusil rozvinout (obecnější strategii „švejkování“ /Fischer 2005: 66/, „rozkrádání Rakouska“ /ibid.: 81/, „protičeský šovinismus“ v armádě /ibid.: 66/); průběh služby, včetně zranění a asi i vážnějšího onemocnění jsou jen stručně zmíněny.

Z předválečných intelektuálních fakultních i mimofakultních kulturních zájmů asi vzešlo rozhodnutí předložit po návratu z vojny v roce 1919 pro dokončení studia jako disertaci víceméně osobnostní, psychologicky probarvený portrét tehdy stále ještě vlivného Arthura Schopenhauera (Fischer 1921). Fischer ho četl protipozitivisticky, jako alternativu k jednodimenzionálnímu pojetí skutečnosti a zjednodušujícím formám pozitivistické „redukce komplexity“ existující skutečnosti. V této souvislosti by se ovšem neměl přehlédnout vliv Schopenhauerových reflexí „o čtverém kořeni věty o důvodu“, zejména teze, že nic neexistuje bez nějakého důvodu, jež je třeba odhalit a vyložit, a jemuž Fischer věnuje v disertaci, jinak spíše psychologicko-biografické, zvláštní kapitolu. Odtud by bylo asi možné odvíjet také motivy pozdějších Fischerových zájmů o Leibnize, i když zpočátku asi zprostředkované také „sociologickou monadologií“ Gabriela Tarde.

K Schopenhauerovi se ovšem Fischer tehdy obracel – jak sám zdůrazňuje – s primárním zájmem o pochopení filosofova jazyka a stylu (Fischer 2005: 89), jeho schopnosti pohybovat se na pomezí mezi racionálním a iracionálním, což je samozřejmě jiný pohled na provoz filosofie, než byl tehdy v akademických kruzích běžný. Významová složka souvislosti myšlenky a jejího jazykového vyjádření tehdy ještě nebyla tolik v centru pozornosti; J. L. Fischera však zajímala ještě dlouho po té, vlastně až do padesátých let, kdy jí věnoval rozsáhlou samostatnou studii (viz dále). Materiálovým východiskem se mu staly Paulem Deussenem poprvé (1916) vydané Schopenhauerovy deníky.

Předložení disertace a její obhajoba 1919 byly nutné pro jakoukoli další kariéru, příliš dveří však neotevřely. Po vydání v roce 1922 disertaci jako „málo přínosnou“ v České mysli kritizoval „pozitivisticky založený“ František Krejčí, Fischerův učitel z fakulty. Jen mimochodem řečeno: Fischer Františku Krejčímu později věnoval „z úcty i v nesouhlasu“ svoji práci o skladebné filosofii *Základy poznání* (Fischer 1931). Výzvu k hlubší diskuzi však František Krejčí nepřijal, spíše jen poučoval. Myšlenku skladebné filosofie v zásadě nepochopil a základní funkcionální pozici knihy tehdy odmítl pro údajnou nemožnost „usuzovati na reálnou existenci předmětů vyvozených ze vztahů“ a knihu kritizoval

dost apriorně jako jednostrannou a nedokonalou snahu o nahrazení principů „kauzálně finálního výkladu“ (Krejčí 1932), jimž on sám bez výhrad věřil.

Fischer si začal vydělávat jako (ne příliš úspěšný) domácí učitel, pevnější místo získal až v roce 1921 jako knihovník pražské univerzitní knihovny, působil také jako placený tajemník Jednoty filosofické, současně se živil i jako publicista: přispíval do *Nových Čech*, Václavkovy *Studentské revue*, Neumannových *Června* a *Kmene*, o něco později do *Varu* Zdeňka Nejedlého. Od vzniku samostatné republiky se zvolna, nepředsudečně a do jisté míry také kriticky, i když nezávisle na své sociální situaci, přibližoval k levici tzv. Realistického klubu (Z. Nejedlý), s níž sdílel respekt k vědeckému dílu T. G. Masaryka a také vnímavost pro otázky národní kultury a identity, čímž se naopak lišil od hlavního proudu tehdejšího českého anarchokomunismu, reprezentovaného zejména S. K. Neumannem, jehož některá stanoviska jinak sdílel. K Neumannovi, který pro nakladatelství Borový nejen doporučil k vydání disertaci o Schopenhauerovi, ale zaručil i malý měsíční příjem z publikace, měl tehdy Fischer blízko nejen názorově, ale asi i lidsky.

Tento vývoj se završil v roce 1924 vstupem do KSČ (Urbášek 2004–05: 6), v níž J. L. Fischer setrval – nepochybně i z důvodu její tzv. gottwaldovské „bolševizace“ v roce 1929 a počínajícího názorového zploštění – jen do roku 1930. Jak tvrdí Josef Zumr, kvůli své tehdejší levicové činnosti byl přeložen dál od centra, do Studijní knihovny v Olomouci, kde byl zaměstnán až do roku 1933 (Zumr 1994: 166). Na přelomu dvacátých a třicátých let spolu s literárním teoretikem Bedřichem Václavkem a básníkem Jiřím Mahenem redigoval brněnský kulturně-politický časopis *Index* (1929–1939), s Inocencem Arnoštem Bláhou a Emanuelem Chalupným založil a vedl prestižní *Sociologickou revui* (1930–40, 1945–48), reprezentující „brněnskou sociologickou školu“ oproti konzervativnějším a spíše deskriptivním pražským *Sociálním problémům*. V roce 1935 se stal mimořádným profesorem Masarykovy univerzity v Brně pro obory sociologie a dějiny filosofie. Po okupaci se až do konce války skrýval v Nizozemí (záměr emigrovat až do Anglie se už nezdařil), po návratu byl v říjnu 1945 jmenován řádným profesorem brněnské filosofické fakulty, v akademickém roce 1945–46 zastával funkci jejího děkana. Zároveň se podílel na obnovení olomoucké Univerzity Palackého v roce 1946, na které do roku 1949 vykonával funkci rektora.

Nejasnou situaci JLF v první polovině padesátých let (pokus znovu se politicky uplatnit v KSČ, brzký odchod z politických i akademických funkcí, vyloučení ze strany, administrativní zrušení filosofické fakulty olomoucké

univerzity) se zdál vyřešit přechod do Brna v roce 1957, kde se stal profesorem logiky na katedře dějin filosofie. Ne však nadlouho, jeho pedagogickou činnost ukončil nucený odchod do důchodu v roce 1960. Ač krátké, bylo jeho působení v Brně vychovatelsky úspěšné a významné a dlouho se k němu hlásila (a hlásí) řada jeho studentů, z nichž zejména Miloslav Petrušek, Josef Alan a Ivo Možný, zprostředkovaně také autor této stati, patřili ke druhé generaci badatelů, kteří ve druhé polovině šedesátých lete resuscitovali československou sociologii jako samostatný obor. Z doby brněnského působení pochází ve strojopise zachovalý a postupně rozšiřovaný rukopis *Slovo a skutečnost. Studie k významosloví* (Fischer 2009: 267–367). Vznikl asi jako příprava a doprovodný text tehdejších tamních přednášek o logice a metodologii věd, zdá se ale směřovat do oblasti psychologie řeči. V době před lingvistickým obratem poukazuje na vnímavost autora k prosazující se problematice jazyka, její konstruktivistické důsledky však nevnímá. Je zajímavý spíše pedagogicky než analyticky (nebo dokonce badatelsky). Příznačná je snaha zakotvovat výklady v argumentech a jazykových paradoxech z oblasti dějin filosofie, zejména antické. Text samotný i *Sylabus*, který k němu Fischer později vypracoval, postrádají bohužel odkazy na literaturu, ať už k dějinám problému, nebo i k dobovým diskuzím, třeba k v padesátých a šedesátých letech tematizovaným rozdílům chápání významu u G. Fregeho a L. Wittgensteina. Zajímavá je i Fischerova rezignace na případnou rekonstrukci této problematiky v českém strukturalismu, ke kterému měl podle mnohých velice blízko (viz dále).

Ve druhé polovině šedesátých let Fischer působil krátce na katedře psychologie obnovené filosofické fakulty Univerzity Palackého, roku 1967 se stal vědeckým pracovníkem Fakulty osvěty a novinářství na Karlově univerzitě, kde už předtím příležitostně spolupracoval s Pavlem Machoninem a jeho týmem pro výzkum sociální struktury Československé republiky, který byl považován za jeden ze čtyř rozhodujících vědeckých týmů reformního socialismu. V následujícím roce byl znovu povolán na Univerzitu Palackého v Olomouci jako profesor filosofie a sociologie. Na počátku tzv. normalizace byl definitivně penzionován. Zemřel roku 1973, v roce 1992 byl J. L. Fischerovi udělen Řád Tomáše Garrigua Masaryka IV. třídy in memoriam.

* * *

Od poslední pětiny 19. století začala hrát v našem prostředí zřetelnou a možná i větší roli než jinde generační příslušnost nastupujících kulturních a politických aktérů, založená v podobných prožitcích probíhajících kulturních, sociálních a politických změn.³ Ty formovaly skupinové hodnocení jejich přítomnosti, často překotných, nejednoznačných nebo i negativních historických událostí, zejména těch, které jednotlivé generační kohorty spojovaly se svým nástupem do veřejného života. V nejširším smyslu šlo o dobu, ve které došlo k dovršení obrozenských snah o národní sebepotvrzení. Už se ustavila moderní česká národní společnost, která se začala kulturně diferencovat podle jiné osy než jen obecně pojaté ideje „emancipace“ národa.

Přirozené kulturní a politické dokončování procesu utváření české národní společnosti a kulturní otevírání jejího života se tehdy dostávaly stále více do blízkosti projevů a následků středoevropské industrializace (a také s ní spojené urbanizace, sekularizace, modernizace atd.), které v poslední třetině 19. století měnily tradiční instituce a pluralizovaly projevy života společnosti, posouvaly zájmy individuů i skupin a jejich orientace, vytvářely nové sociální situace i kulturněpolitické konstelace. V rukopisném boji se vyprázdnil prostor zdánlivě neotřesitelných, mytologicky založených národních hodnot a o ně opřeného sebevědomí, došlo k dokončení důležitého politického a „identitotvorného“ vstupu maloměstských a venkovských elit (projevujících se úspěchy nacionálního liberalismu „mladočeské strany“) na úkor spontánního konzervatismu starých městských honorací (jak např. dokládá politický propad „staročechů“ na konci století); se vznikem nových politických stran se diferencovala politická scéna, od počátku devadesátých let 19. století se prosazovaly požadavky politické a kulturní modernizace (reforma státního centralismu ve směru federalismu, utváření „vědecké kritiky“ a vznik *Manifestu české moderny*, všeobecné volební právo včetně volebního práva žen a jejich práva na vzdělání, vznik „katolického modernismu“, rozhořel se „spor o smysl českých dějin“ atd.).⁴ Většina z těchto

³ Je jistě zajímavé, že Fischer sám si záhy uvědomil výkladový potenciál generačních charakteristik a uviděl v nich specifickou možnost pro kvalitativní sociologický přístup: „S každou novou generací vstupuje něco nového do života, nový obsah, nové zájmy, nové směrnice činnosti. A pokaždé z nich zůstávají nové skutečnosti, část nového světa“ (Fischer 1996: 87; orig. 1931).

⁴ To vše se projevovalo v odlišném formování a střídání horizontů „generačních zkušeností“ (Karl Mannheim), kolem kterých se sdružovaly jednotlivé demografické kohorty, jejichž příslušníci pak jako aktéři nebo „sympatizanti“ formulovali, otevírali a veřejnosti nabízeli odlišné způsoby porozumění skutečnosti, odlišná očekávání i různé možnosti aktivit. Ve středoevropském a zejména českém prostředí se rozhodně nevystačí jen s poukazováním na příslušnost k nějakému historicky vzniklému ideovému, resp. ideologicky politickému seskupení, jak „generacionalitu“ usiloval vypracovat v sedmdesátých letech minulého století třeba americký historik idejí H. Stuart Hughes (1977).

kulturněpolitických tendencí působila víceméně až do vypuknutí první světové války.

Utváření generačních uskupení je od oněch dob důležité jak pro porozumění orientacím a aktivitám jednotlivců, tak při výkladech utváření národních elit a duchovních proudů, které pak ovlivňovaly změny národního programu. „Generacionalita“ je proto orientující i pro porozumění širší sociální „situovanosti“ (Pierre Bourdieu) a (světo-)názorové „pozicionalitě“ (Helmuth Plessner)⁵ J. L. Fischera. Jeho postoje nebyly jednoduše reaktivní, ani zakotveny jen v osobním intelektuálním vývoji, ale bylo pro ně důležité také reflexivní sdílení situací, kontextování problémů a hledání reálných historických sil, které by šly vstříc skupinovému vnímání doby.

Pro „budovatelskou generaci“ ročníků narozených mezi lety 1885 a 1900, k níž Fischer vzdor některým ideovým rozdílům patřil, byl charakteristický středostavovský, často venkovský původ a samozřejmě vnímání vlastní národní identity, přežívající předválečný individualismus a subjektivismus. Patřilo sem i neslužebné chápání umění, nedůvěra v symbolismus, dekadenci,⁶ později i v projekty avantgardy, snaha o juvenilní, často už středoškolské literární, případně kritické sebespozorování, a také, což bylo důležité, přetržení přirozeného kulturně-společenského nástupu této generace první světovou válkou. Silněji než u ostatních generačních druhů se u Fischera setkáváme s filosoficko-teoreticky založeným odporem ke světonázorovému a metodologickému pozitivismu, který se v Evropě a do značné míry také u nás prosazoval od poslední třetiny 19. století. Fischer poukazoval na jeho jednorozměrnost (později by sám řekl: „neskladebnost“), projevující se redukcionalistickým, vývojově lineárním a – jak

⁵ Jde o analyticky silnější pojmy než často připomínané a mnohdy relativizující obraty „historičnost“, resp. „dějinnost“ jako nezákladnější způsob projevu existence individua v konkrétních historicko-společenských a politických podmínkách, usilující pochopit jeho neopakovatelnou jedinečnost. Oba koncepty kladou větší důraz na původ, sociální a náboženské prostředí dospívání, na příslušnost ke generaci a názorovým skupinám, na vnitřní i vnější motivy rozhodování a jednání, na sociální, kulturní, politické a dokonce i na regionální prostředí a hustotu jím zprostředkovaného vědění, na utváření jak individuálního habitu, tak skupinové mentality atp.

⁶ Pro evropskou podobu této generace se stalo důležitým nové pojetí krásné literatury a zejména románu o něco starších kolegů (T. Mann, F. Kafka, R. Musil, H. Broch, H. Van Doderer a u nás nepochybně také Čapkova trilogie či Durychovo *Bloudění*) jako specifického „filosofického výkonu“, otevírajícího přístup do oblastí, které nejsou přístupné vědeckému poznání, neboť usiluje zobrazit to, co může a taky nemusí být, které problematizuje zdánlivě samozřejmé, sedimentované a tradiční formy života a proměny jeho hodnot a které tematizuje to, na co vědecká analýza nutně musela ze své povahy rezignovat (lidský úděl, ironii dějin, existenciální situace, „lsti historického rozumu“, relativitu poznání atp.) (srov. také Hughes 1977: 397).

připomínal – jen „diváckým“ vztahem ke skutečnosti, na jeho zjednodušující pojetí vědění i kultury, naivní důvěru ve vědu a techniku, na jednostranné zdůrazňování kauzality a podrobování individuality věcí a procesů abstraktním principům.

J. L. Fischer sdílel také poválečnou „tendenčnost“ své generace, vycházející se silného vztahu k národnímu státu, zájmu o věci veřejné i z víry v demokracii nejen jako politický systém, ale také jako způsob života. Spolu s ostatními proto souhlasil i s Masarykovým nesamozřejmým pojetím liberalismu, nadřazujícím myšlenku demokracie (a jejích závazků, dnes bychom řekli institucí) nad ideu svobody, která tak měla být vetkávána do nadindividuální sféry vzájemnosti a dohodnutých pravidel, a sdílel i Masarykovo přesvědčení, že politická demokracie bude vždy slabou, pokud nebude doprovázena „demokracií sociální“, to znamená kvalitativně vyšší mírou politické rovnosti a sociální nezávislosti všech, jakkoli Fischer tyto motivy rozvíjel samostatným a z odlišných zkušeností vycházejícím způsobem.

Se svou generací měl společný optimismus budování státu a potřebu jeho nejširšího evropského odůvodnění, zároveň si ale uvědomoval i jeho jistou nehotovost, alternativní možnosti vývoje československé státnosti a potřebu její sociální a kulturní stabilizace. Sílicí kritické nebo i rozkladné hlasy z různých sfér tehdejšího „československého národa“ ve státě s několika početnými menšinami a několika konfesemi, se zřetelnými regionálními a třídními rozdíly, nebyly tehdy – až na výjimky (E. Rádl, K. Vorovka) – příliš tematizovány, případně byly zohledňovány jen ideologicko-doktrinálně.

Zajímavé je a pro národní euforii ze vzniku republiky, z úspěchu Masarykovy „zahraniční akce“ a ze slávy legií bylo příznačné, jak malou pozornost věnovali příslušníci „budovatelské generace“ – snad s výjimkou Vladislava Vančury a Richarda Weinera – samotnému „válečnému zážitku“, ať už frontovému, nebo i v zázemí, případně jeho individuálnímu a skupinovému působení, a to vzdor tomu, že většina jejích příslušníků, včetně Fischera, podobnými zkušenostmi prošla.⁷ Oč méně se projevuje zájem o zachycení autenticity a formující síly válečných prožitků účastníků, o to více se na počátku dvacátých let stávala válka ideologickým argumentem levicových a antikapitalistických postojů (Jiří Wolker, S. K. Neumann, J. Hora, A. M. Píša, Vladimír Štulc ad.). „Solidarita

⁷ „Na rozdíl od francouzských a německých románových dokumentů válečných nevznikly u nás ani uprostřed světového zápasu ani po uzavření míru nelitostně pravdivé, ani citem ani reflexí nezkalené snímky krvavé skutečnosti, hledící jí tvář v tvář a takřka obnažující lidské já v nejtěsnější blízkosti smrti“ (Novák – Novák 1936–39: 1316).

ze zákopů“, která tvořila výrazný mezník generačního sebepochopení spisovatelů a intelektuálů na Západě (Ernst Jünger, P. Teilhard de Chardin, Erich Maria Remarque, Henri Barbusse, Georg von der Vring, Richard Aldington, Ernest Hemingway ad.), která ve svých důsledcích rozkládala evropské, předtím dlouho sedimentované třídní statusy, profesní příslušnosti i sociální rozvrstvení jednotlivců a nakonec přispěla k unifikující „vzpouře davů“ (Ortega y Gasset) a ke „zmasovění“ kultury a společnosti (K. Heiden, H. Arendtová, E. Lederer), byla v českém meziválečném prostředí kompenzována legionářským státo-tvorným mýtem a překryta přesvědčením o historické spravedlnosti, hrdosti na vlastní stát, sociálním a kulturním optimismem avantgardy a iluzemi o samozřejmosti evropské demokracie; případně byla převyprávěna v postojích české „národní rezistence“ u Josefa Švejka.

J. L. Fischer se sice na počátku dvacátých let pokoušel v časopise *Var* pro charakteristiku vlastní generace použít tehdy evropsky rozšířený obrat „ztracené generace“, a sice v původním smyslu tohoto idiomu, jako označení jejího demografického i tvůrčího oslabení v důsledku válečných ztrát, nikoli – jak se tomu někdy rozumělo později – ve smyslu ztráty orientace, ale v atmosféře doby se mu ho nepodařilo prosadit. Kritický postoj ke společensko-ekonomické organizaci, která k válce vedla – totiž ke kapitalismu a z něho pocházejícímu utváření politiky i života občanů, zanedbávajícího sociální problémy a petrifikujícího stratifikační rozvrstvení společnosti, což v politice velkých národů navíc doprovázely imperialistické nároky – byl u Fischera silněji orientován na analýzu důvodů poválečného přežívání těchto faktorů života evropských společností v nové situaci, případně důvodů jejich restaurace a ideologizace, než – jako u západních intelektuálů – na jejich pouhé kulturněkritické hodnocení.

Od své generace, vnitřně propojené nedůvěrou v ideologie, v obecné teorie i v organizující nároky rozumu a zdůrazňující prozatímní povahu veškerého poznání, údajně vždy vycházejícího z nějakého konkrétního úhlu pohledu, který nelze oddělit od hodnot a usilování jednotlivce, od generace, která si udržovala své okouzlení filosofií života (H. Bergson) a zejména americkým pragmatismem (W. James), která věřila v produktivní sílu praktického života a radostně přebírala myšlenkové paradoxy G. K. Chestertona, která nedůvěřovala jiným hlediskům než hlediskům demokratické diskuze a zájmů národního státu, se Fischer lišil ve více ohledech, a lze hovořit o jeho specifické intragenerační pozici, usilující propojit demokratismus s evolučně, eticky a normativně pochopeným socialismem, což byla pozice, na niž nakonec po okupaci přistoupili i někteří další (F. Peroutka, J. L. Hromádka, V. Černý a další).

Za Fischerovými generačními kritikami pozitivismu se skrýval obecnější dobový nesouhlas s dlouhodobě probíhajícím „zpřirodovědečtění“ (E. Troeltsch: *Vernaturwissenschaftlichung*) myšlení o dějinách, společnosti a kultuře, které bylo vnímáno jako plod novověkého vývoje od Francise Bacona a René Descarta a ve kterém se postupně redukoval předmět poznání: vzájemný poměr částí a celku vědění a jednotlivých procesů změny začal být pojímán „přírodovědně“ nebo dokonce jen „statisticky“ jako nahromadění jednotlivých elementů a jako řada korelací, zobrazitelná v zákonitých formách, které jsou získány srovnáváním velkého počtu případů. Původní celek, který je vytvářel, už prý nemůže být v těchto řadách individuálně přítomen, nýbrž vytváří se teprve součinností zpracovaných událostí, případů či procesů, přičemž nadřazeným pojmem, podle kterého se to děje, byla nejčastěji představa biologického celku, což šlo nevědomě vstříc vládnoucím sociálnědarwinistickým a kulturněimperialistickým představám (srov. Troeltsch 1922, orig. 1919).

Ještě na počátku dvacátých let se Fischer sice nechával do jisté míry inspirovat pragmatismem,⁸ pokoušel se ho ale vykládat „dynamicky“, s důrazem na perspektivistickou „tvárnost skutečností“ (F. C. S. Schiller), a „institucionálně“, s vědomím kulturotvorné sedimentace zkušeností sociálního života předchozích generací ve společnosti, odkud mu vyplývaly kumulativní možnosti poznání a „trvalé narůstání pravdy“.⁹ Přitom už tehdy se u něj začínají objevovat pojmy jako „celek“, „totalita“ ve smyslu komplexnost, „zákon“, „novost“, „etické pojetí socialismu“ a zejména silné pojmy „vývoje“ a případně také „národa“ (ve smyslu národní společnosti), které mu sloužily jako nové regulativní principy

⁸ K tomu viz Fischerovy texty jako *Dosah zákona jedinečnosti a zákona stylizace pro noetiku věd duchových* (1920), *K psychologii věrejška i dneška* (1919), *Život odpolitizovat, či politiku zživotnit?* (1920), *Ještě socialismus a nacionalismus* (1919–20), *Němci a stát* (1919–20), a zejména důležitá studie *Evoluce a revoluce* (1919–20), již Fischer sám považoval pro vývoj svého myšlení v oné době za klíčovou. Jak by se dalo ukazovat na tehdejších textech, jejich autor si stále více uvědomoval potenciální slabosti dobového noetického relativismu, plynoucího jak z generačně sdílených kritik pozitivistického pojetí vědy a vědění, tak z proměn poválečné politiky a nového uspořádání národní společnosti. Nahrazování vědeckých faktů a argumentů, tak důležité pro správné rozhodování občanů, pouhými rozdíly individualizované zkušenosti a tzv. právem na vlastní názor nakonec končí ve zjištění, že vlastně každý má svou (stejně respektovatelnou) pravdu. To ovšem pro Fischera neznamenalo a nemohlo znamenat strukturální analogii politické demokracie a už vůbec ne předpoklad jejího každodenního provozu, ale naopak její dlouhodobé ohrožení a postupnou degeneraci, protože – jak také ukazují případy kritiky populismů dnešní „post-faktické doby“ (Markus Gabriel, Maurizio Ferraris), rozklad demokracie do značné míry počíná rozkladem jejich noetických základů.

⁹ Fischer 2005: 97; v dopise básniku Otakaru Fischerovi z 18. 12. 1919 Fischer píše o vztahu k pragmatismu a svůj úkol vidí „v tom, ze spousty složek, podmiňujících naše bytí, nalézt ty, které zůstávají neměnnými“ (ibid.: 424).

dalších úvah. Oslabovaly nedůvěru v „racionální“ možnosti kvalitativních změn, projevující se u ostatních, a především stimulovaly nové formy otevřenosti ke skutečnosti.

Dnes občas kritizované Fischerovo členství v KSČ ve dvacátých letech a potom po únoru 1948 (ze strany byl vyloučen v roce 1955) se může zdát k hlavnímu názorovému proudu jeho generace (K. Čapek, F. Peroutka, J. Firth ad.) protisměrné. Jeho levicový politický aktivismus byl ale silně podmíněný a je potřeba brát ho s prokazatelnými filosoficko-teoretickými i politickými výhradami. Fischer totiž marxistou ve filosoficko-teoretickém smyslu prostě nikdy nebyl a stalinistickým komunistou už vůbec ne.¹⁰ Nepochybně však patřil do užšího proudu meziválečné kulturní levice (případně levice liberálně demokratické,¹¹ která, jak sám poznamenává, „ve své většině byla levicí literární, stojící ... ve znamení citově zvlněného humanismu“ (Fischer 2005: 106); socialismus od počátku přijímal v duchu svého společenského aktivismu, svých požadavků na užitečnost filosofie a na její službu společenské praxi; v politické příslušnosti viděl především možnou cestu pro uplatňování jejího vlivu. Svými postoji se tak v něčem přibližoval pozicím následující generace „avantgardy a světové hospodářské krize“, která do veřejného prostoru vstupovala až na konci dvacátých a počátkem třicátých let a která se pak na dlouhou dobu názorově, politicky i umělecky prosadila. Její iluze i reálná očekávání čeští intelektuálové sdíleli zejména po druhé světové válce s výraznou částí intelektuálů západních.

Cestu k „socialismu“ Fischer sice nadepsal jako „cestu k sobě“ (Fischer 2005: 183), spíše mu ale šlo o „horizontovou ideu“ v Kantově smyslu, která se nám vzdaluje tím více, čím se k ní blíže domníváme přibližovat, a která se mu v průběhu let stávala stále více jen „jednou ze sociálních utopií“ (ibid.: 125), a proto jen regulativní idealizovanou představou uspořádání společnosti. Její přijetí a prosazování však pro Fischera nemohlo být založeno v kritice soukromého

¹⁰ Rozdílly byly především teoreticko-metodologické, i když, nepochybně z pragmatických důvodů, třeba v době diskuzí o možné rehabilitaci marxistické sociologie jako společenskovědního oboru Fischer poukazoval na přelomu padesátých a šedesátých let v univerzitních přednáškách na možnosti Bucharinova pokusu o sociologickou interpretaci historického materialismu.

¹¹ Václav M. J. Havel, otec prezidenta V. Havla, ve svých pamětech např. píše: „Druhá vzpomínka se týká povzdychu, se kterým mi J. L. F. sdělil svou obavu, že bude-li k nám přenášena do důsledku forma sovětského komunismu, bude to znamenat pro náš kulturněpolitický vývoj zdržení o 30. až 50. let, a tím i naše plány z doby ‚barandovské skupiny‘ se stanou na dlouhou řadu let nerealizovatelnými ... Je škoda, že Fischerův pronikavý intelekt a jeho filosofické práce se opomíjí a tím i zapominají“ (cit. podle Eliáš-Žáček 2001: 25).

vlastnictví, aniž spojováno s historickou nutností „třídního boje“. Socialismus byl pro něho na počátku třicátých let odsouzený k dilematu, že „bud' ožije v nové ideologii vpravdě univerzální, rozuměj v nové synthesi vpravdě kulturní, nebo bude zrušen, aby teprve po své porážce a poučení jí se znovu ustavil na nové základně ... neochrání ho ani návrat k marxismu, protože právě tato ideologie se stala hlavní příčinou jeho zkázy (Fischer 1933: 127). V Rusku vládnoucí bolševismus i fašismus, respektive nacionální socialismus v Německu mu byly do značné míry komplementární.

Jak dokládají paměti a zejména Fischerovy odborné texty, k marxisticko-komunistické teorii a praxi měl i potom výhrady věčné, často politické a teoretické: „Na novou komunistickou stranu jsem se sice díval jako na jedinou, která vskutku programově stojí za socialistickou přestavbou společnosti, ale nepřestával mi vadit její stroze ortodoxní dogmatismus,“ shrnuje své postoje na konci čtyřicátých let (Fischer 2005: 161). Projevovalo se to mimo jiné distancí nebo i kritickými postoji k činnosti nejvyšších státních a stranických orgánů (viz např. jeho vystoupení ze strany 1930, kritický postoj k výsledkům tzv. charkovského sjezdu sovětských spisovatelů, veřejný nesouhlas se stalinskými politickými procesy, protesty proti zrušení filosofické fakulty v Olomouci, jeho memorandum o školské reformě v roce 1954, což nakonec přispělo k jeho vyloučení z KSČ v roce 1955 (Urbášek 2004–05: 6), a pak i k vynucenému odchodu z katedry filosofie filosofické fakulty UJEP v Brně v roce 1960).

Společenské postoje a levicová angažovanost J. L. Fischera by se proto měly spíše číst v perspektivě pojmu Friedricha Nietzscheho „souputník“ (*ein Gefährte*, resp. *Weggefährte*), kterým je podle Nietzscheho ten, „kdo jde s námi, protože jde sám za sebou, nebo přesněji ten, ... kdo vidí sice podobě jako jiní, ale přesto jinak a nově“ (Nietzsche 1968: 33),¹² což byl postoj charakteristický pro více evropských intelektuálů po první světové válce. Sem patří i Fischerovy představy o osobních možnostech a aktivitách v pouornorovém veřejném prostoru, jak je formuloval v padesátých letech, které – mimochodem řečeno – ovlivňovaly i mladého Václava Havla: jak ukázal ve svém „románu faktu“ Šestatřicátníci Pavel Kosatík, šlo zejména o očekávání postupné „amalgamizace“ obecně vývojových pozitiv, pohrávajících si s představou (v zásadě Benešovskou) o možné konvergenci politických systémů („kapitalismus se bude socializovat

¹² Friedrich Nietzsche se k této charakteristice silně individualizovaného vztahu k idejím a ideologiím vrací na několika místech svého *Zarathustry*, např. v souvislosti se „zřením nové pravdy: ... živých druhů mi třeba, kteří jdou za mnou, že chtějí jít sami za sebou – a tam, kam chci já“ (ibid.: 33), ale i jinde.

a socialismus se bude demokratizovat“). Postupně pak J. L. Fischer (a po něm i V. Havel) tuto představu nahrazoval pragmatičtějšími požadavky „konkrétního aktivismu“ ve smyslu „posouvání hranic možného a žádoucího“ prostřednictvím zodpovědného života a tvorby (Kosatík 2006: 79).

Dobově sdílené přesvědčení o údajné krizi „vědecké civilizace“ na počátku 20. století, případně krizi scientismu vůbec (u nás symbolizované např. povídkou *Zářivé hlubiny* bratří Čapků, reagující na potopení Titanicu) pro něho nemohlo znamenat krizi racionální argumentace. Objevující se snahy o kompromitování výsledků vědy a techniky v industrializaci konfliktu první světové války (v jejím údajném „zvědečtění“ a technologizaci“ zabíjení), směřující do kulturněkritických tezí o civilizačním úpadku, o zmasovění společnosti a unifikaci života (O. Spengler, O. Y. Gasset, K. Heiden ad.) Fischera míjely, i když snaha vidět kriticky nové jevy a reagovat na nové potřeby společnosti ho motivovala silněji, než jak by to odpovídalo relativismu většiny vůdců jeho generace, kteří své pochybnosti o možnostech vědy, údajně nedostačující pro život, svou epistemologickou skepsi a důraz na dílčí povahu každého konkrétního stanoviska, kteří přijetí skutečnosti, že stav fragmentace, diferenciacie a relativity je pro moderní život charakteristický, usilovali kompenzačně přetavit do spíše jen individualizované a „mimopolitické“ obrany demokratické diskuze, pluralismu a názorové tolerance.¹³

Odborné i kulturní orientace J. L. Fischera byly od počátku motivované více problémově a méně programově. Respektoval otázky, s nimiž pozitivismus moderní doby přišel, což ho odlišovalo, ale zároveň pro ně hledal jiné filosofické a teoreticko-metodologické řešení. To mu dovolovalo upozorňovat také na rozptýlené nebo i pozapomenuté linie různých významů národního života, které se jinak mohly zdát zastíněny hlavními tahy historického vývoje a které se otevíraly pro neprejudikované pohledy jakoby „z vnějšku“. Národní kultuře, jejím „historickým centrem“, symbolickým významům i specifickým tradicím se Fischer po celý život věnoval i teoreticko-analyticky, přičemž folie kvalitativních diferencí je většinou nepřehlédnutelná. Dokládá to především jeho trvalý zájem o tzv. českou otázku a její různá řešení zejména v tzv. sporu o mysl českých dějin. Texty J. L. Fischera z doby po vzniku první republiky, poprvé shrnuté v roce 1925 do brožury *Glosy k české otázce* (Fischer 1925), poukazovaly na jiné duchovní

¹³ Jednostranně se tímto směrem výkladů vydal americký bohemista Thomas Ort: „Čapek transformoval svůj antiracionalismus (?!?) a epistemologickou skepsi do obrany demokracie a pluralismu a vyzýval své spoluobčany po celé období trvání první republiky k tomu, aby si uvědomili omezenost všech forem poznání, a tedy i dílčí povahu každého konkrétního stanoviska“ (Ort 2016: 15).

výzvy a odlišné kulturněpolitické „vrcholy“ českého vývoje (renesance, humanismus, osvícenství), než jak je v předválečné fázi „sporů“ vyzvedali T. G. Masaryk (česká reformace, obrození) nebo i historik a Masarykův intelektuální protihráč Josef Pekař (doba „gotická“ a „barokní“). A také, ještě před Ferdinandem Peroutkou a jeho působivou a dodnes působící knihou *Jací jsme?* (Peroutka 1924), to byla pozornost v českých duchovních dějinách cirkulující otázce tzv. „národní povahy“ (podle Fischera implicitně zobrazované v postavách a zápletkách české literatury) jako specifickému základu politického jednání a rozhodování, vzniklému sedimentací historických zkušeností národní pospolitosti, což je motiv, který se v české kultuře diskutuje vlastně do současnosti.

Otázkami kulturní a politické produktivity národa a jeho reprezentantů v meziválečném období, jejichž odpovědi by pomohly legitimovat existenci samostatného státu a jeho postavení ve středí Evropě a zpevnit vnímání Československa v zahraničí, se Fischer kriticky zabýval také po Mnichovu v přednášce *Národní tradice a česká filosofie* (Fischer 2013: 61–77), kde poukazoval na některá zdánlivě samozřejmá a široce sdílená, při hlubším pohledu nicméně jednorozměrná, mechanická a lineární hlediska hodnocení prvorepublikového veřejného prostoru, a v podtextu také na asymetrii fakticky existující mezi reprezentací státu v zahraničí prostřednictvím Benešovy politiky orientované na Spojené národy a na spojenectví s Francií, a mezi zprostředkováním skutečných problémů vnitřní politiky, kulturní a intelektuální situace země, soužití menšin, sociálních a regionálních nerovností atd., které mohly vést a vedly k nepochopení a oslabování smyslu existence státu. Fischer kritizoval „přízemnost a netragičnost“ domácí kultury (ibid.: 813) a proti tomu připomínal intelektuální a estetické osamělce (Ladislav Klíma, Karel Vorovka, Vladimír Hoppe, K. H. Hilar ad.), poukazoval na filosofický význam „syntetického individualismu“ F. X. Šaldy (ibid.: 64) a proti moralizujícím kritikům vyzvedal i postavu „přesvědčeného anarchisty s pacifistickými sklony“ Josefa Švejka (ibid.: 72), jehož přijímání meziválečnými elitami bylo spíše odmítavé (J. Durych, F. X. Šalda, F. Peroutka ad.). Jen na okraj zde můžeme připomenout, že podobnými otázkami intelektuálních výkonů první republiky se tehdy kriticky, byť s odlišnými akcenty a jinými výsledky, zabýval také Jan Patočka ve studii *Česká vzdělanost v Evropě* (Patočka 1939).¹⁴ K problémům národní

¹⁴ Jen na okraj lze v této souvislosti připomenout, že v obou případech, jak u Jana Patočky, tak u J. L. Fischera, nejsou zmíněny ani evropská dimenze české meziválečné avantgardy, ani pražský strukturalismus, což zejména ve druhém případě může překvapovat.

existence a duchovní kultivace veřejného prostoru se Fischer vracel i později. Souhrn všech svých úvah na toto téma od roku 1918 se pokusil na počátku „normalizace“ vydat souhrnně jako druhé, opravené a o všechny později vzniklé úvahy výrazně rozšířené vydání původních *Glos k české otázce*, kniha však už nesměla být po roce 1970 distribuována a šla do stoupy.

Podnětné a důležité, i když dnes zcela přehlížené jak s ohledem na myšlenkový svět J. L. Fischera, tak na obecnější a dlouhodobější problémy meziválečného budování státu, bylo jeho pojetí regionalismu jako něčeho nejen kompenzačního k dominujícímu programovému státnímu, kulturnímu a politickému centralismu (tj. v zásadě k tradičnímu „českému pragocentrismu“ (Fischer 2013: 644)), ale zároveň jako něčeho tvořivého a rozvojového, případně aktivizačního, něčeho, co půjde za sentimentálně-patriotický regionalismus předchozí doby: „U srovnání s obrozenským kulturním programem, [moderní – M. H.] regionalismus nahrazuje jeho maloměstskou sentimentalitu vysloveně protimaloměstskými, neprovinciálními zřeteli a jeho obranný mechanismus demokratickým výbojem“ (ibid.: 645). Své úvahy na toho téma shrnul v roce 1930 v brožuře *Kultura a regionalismus* (ibid.: 642–681) a v několika samostatných státech.

Pro J. L. Fischera regionalismus vycházel z předpokladu porozumění, souhry a součinnosti všech složek státního celku, a zároveň i z možnosti překračovat jednosměrně spádové podněty a vztahovat se ke zkušenostem „sousedů“, případně i „přeshraničně“, k místům jiných či vznikajících duchovních aktivit, případně i odlišných evropských kulturních a civilizačních snah. Byl mu pokusem „domyslit demokracii i kulturně“ (Fischer 2013: 643) – a v tom jeho koncepcie představovala strukturální analogii k Masarykově „demokracii sociální“. Z hlediska dnešních přístupů zachycovaly jeho úvahy procesy nutné vnitřní „kooperativní diferenciaci“ každého systému, případně jeho „autopoietické“ (N. Luhmann) možnosti. Tematizaci regionalismu argumentoval Fischer stratifikačně, totiž s ohledem „na převážně maloměstský ráz společnosti, na fakt, že jsme národem drobných středních vrstev a ... průmyslového dělnictva“, s vědomím kulturotvorné role venkovských učitelů a místního úřednictva (vše Fischer 2013: 643), kteří podle něho posouvají chápání tradiční „české otázky“ směrem k problémům modernizace národního života.

I když J. L. Fischer viděl deficit života v regionech, upínajících se samozřejmě a jednostranně na centrum a přehlížejících vlastní možnosti, uvědomoval si jejich zásadnější politický význam a kritizoval některé přehmaty, k nimž došlo. V pozadí mu stála představa demokracie regionů jako míst žijících stále silněji

z vlastních potřeb, zájmů a tvořivosti, které sedimentovaly v nejrůznějších tradicích. Byly vystaveny specifickým a decentralizačním vlivům a vytvářely vlastní elity a kulturní autority. Tak měl vznikat a utvářet se nejen kulturní pluralismus celku, ale především možnost alternativních pohledů a inspirací, odlišných orientací a nových kulturních vazeb. Sousedství, i „závodění“ a hlavně interregionální spolupráce se tak měly stát přinejmenším stejně důležitými jako vztahování k celku.¹⁵ Konečná „spojitost“ a „skladebnost“ tohoto celku se tak mohla a měla opřít jak o vlastní produktivitu, tak také o materiální a kulturní tvořivost svých částí, přinejmenším s ohledem na utváření veřejnosti a politické kultury země.

Je příznačné, že tato aktivistická koncepce regionalismu byla záhy nekompromisně kritizována tehdejšími marxisty, pro které otázka regionů představovala jen mocenský problém, jak „podchytit do značné míry opodstatněnou opozici proti kapitalisticky-státotvorné centralizaci pražské, dát zbytkům moravského separatismu ráz revolučního odboje“ (Václavek 1930–31: 89).

Předělem celkového myšlenkového vývoje J. L. Fischera a jeho chápání možností filosofie i sociologie se v roce 1927 stala jeho habilitační práce *Saint-Simon a Auguste Comte* (Fischer 2007: 221–313). Zpevnila genetická i systematická východiska jeho dalších úvah a otevřela jinou možnost pro překonávání dobové podoby pozitivismu a školské filosofie důrazem na existenci (kauzálně nedostupného) celku a jeho řádu také v tom smyslu, že společnost, respektive sociálně či „náš společný svět“ jsou mnohem obsažnější, složitější a potenciálně produktivnější, než pozitivismus předpokládal, a že k nim patří i jevy nepředvídatelné, dlouhodobé a okamžitě nevykazatelné v běžné zkušenosti, jen zprostředkované, nepravidelné nebo i nečekané, což ale nemělo znamenat jakoukoli rezignaci na samotnou pozitivitu vědění, praktičnost poznání nebo racionalitu přístupu. Osvícenství mu bylo dějnotvornou filosofickou epochou, jeho paradigmatickou snahou vnášet rozum, vědění a racionálně založený řád do utváření společnosti se Fischer cítil být vyzván a jeho dialektiku se snažil ukázat.

Jak už naznačila disertace o Schopenhauerovi, důležitým motivem filosoficko-metodologických úvah o povaze vědění a jeho účinnosti se pro Fischera záhy stala kontrapozice „příčiny“ (reálné souvislosti mezi dvěma jevy) a „důvodu“ (objasňujícího hlediska původu, povahy a širšího kontextu tohoto

¹⁵ Jako doklad produktivity tohoto pojetí by mohla sloužit nejen vysoká, v centru slaběji vnímaná úroveň periodik, s nimiž Fischer spolupracoval (*Index, Sociologická revue*), svěbytnost brněnského funkcionalismu (B. Fuchs, A. Kroha, Z. Rossmann). Nabízí se otázka, do jaké míry by byl podobný koncept použitelný pro česko-německé soužití, Fischer ovšem své úvahy tímto směrem nerozvíjel.

vztahu). Klasickým východiskem pro něho byla Leibnizova „věta o dostatečném důvodu“, že totiž „nic neexistuje bez důvodů a že ... žádné přesvědčení nelze považovat za zdůvodněné sebou samým“ (Fischer 2007: 594). V souvislosti s vyzvednutím dalšího Leibnizova principu *identitatis indiscernibilium*, zdůrazňujícím, „že neexistují a nemohou existovat žádné dvě jednotliviny, které by byly absolutně totožné“ (Fischer 2007: 592), pak Fischer nacházel ideje pro hledání souvislostí mezi konceptem dostatečného důvodu a individuální povahou sociálních entit a pro své – zatím málo analyzované a málo využitě – úvahy o významu kvalitativních odlišností věcí a jevů, zejména kulturních a sociálních, směřující k ontologické rehabilitaci kvality,¹⁶ a na tom založenému rozvíjení kvalitativních přístupů v teorii poznání, případně i tomu odpovídající kvalitativně pojaté sociologii. Nové možnosti, směřující k rozvíjení kvalitativních přístupů v teorii poznání (a vlastně i ke kvalitativně pojaté sociologii), se tak odvracely od hlavního proudu tehdejší domácí a do značné míry i zahraniční akademické teorie vědy.

V knize o Saint-Simonovi a Comtovi kriticky analyzoval možnosti i meze osvícenského pojetí rozumu a skutečnosti, de facto oddělujícího objektivní poznání světa od kvalit, hodnot a přesvědčení individuálně prožívaných lidských životů,¹⁷ a přesvědčivě vysvětloval logické a teoretické rozpory jeho prosazování,¹⁸ zejména „kontaminaci logického důvodu hned s reálnou příčinou, hned s hodnotícím kritériem“, což podle Fischera dovolilo osvícenství prohlašovat „rozumnost“ stejně tak za podmínku existence jako za podmínku etické hodnoty této existence“ (Fischer 2007: 226), a také „spojovat primitivnost [jednoduchost – M. H.] s dokonalostí“ (ibid.: 231). Problém vztahu a zaměňování (reálných) příčin a (racionálních) důvodů se Fischerovi zdál pro výklady osvícenství kruciální, neboť mimo jiné odhaloval mechanismus vzniku ideologií, jehož sociotvornému působení je u něho dokonce možné rozumět jako

¹⁶ K jejímž propracování spolu s dalšími klíčovými kategoriemi „skladebné filosofie“ („funkce“ a „struktura“) se vrátil v souboru *Filosofických studií* z roku 1968 (Fischer 2009: 445–565).

¹⁷ Jednalo se o tzv. problém „rozdvojení (*Entzweiung*) člověka a světa“ (Hegel), který pro následný vývoj filosofie ztělesňoval Kant a který se stal východiskem pokusů německé klasické filosofie o jeho překonání, tj. „rozdvojení“ objektu a subjektivity, jistého poznání a nejistot individualizované niternosti, dokazatelných poznatků a subjektivních přesvědčení a idejí (pravdy, krásy, dobra, naděje, víry atp.), na který pak svým způsobem reagovala také romantika i *biedermeier*.

¹⁸ Fischer např. kriticky poukázal, že proklamovaná existence přirozených a rozumných zákonů předpokládá „vrožené ideje“, jejichž existenci vyvrátil už tehdy John Locke (Fischer 2007: 226) a jehož argumentace se jinak osvícenství zásadně dovolávalo, a také neschopnost osvícenství objasnit „odpadnutí“ lidstva „od původního dokonalého stavu“ (ibid.: 227, 231) atp.

strukturní analogii ke slavnému teorému Thomasových: „Jestliže lidé definují nějakou situaci jako reálnou, pak jsou reálné i její důsledky“ (Thomas – Thomas 1928: 572). Existující „systémy náboženství, obecné politiky, morálky, obecné výchovy nejsou ničím jiným než aplikacemi systému idejí“, citoval v této souvislosti Condorceta (Fischer 2007: 256). Překvapivě menší pozornost ovšem Fischer věnoval vzestupu odborné kritiky, která se tehdy stávala stále více specifickou sociální silou a pro působení osvícenských idejí (a jejich „ideologických“ tlaků) byla vlastně předpokladem. Její pojem se v osvětenství (i po něm) prosadil jako téměř rovnocenný k pojmu rozumu. Podobně, jako předtím racionální kritika odhalovala ve vědě „nerozumné“ závěry při pozorování přírody, se nyní předmětem kritiky stávaly stále více „nerozumné“ poměry ve státě, v životě a politice, přičemž její argumenty ukazovaly směr „nápravy“.

Druhý silný motiv, který podle Fischera osvětenství otevřelo svým naturalistickým pojetím zákona, bylo podle něj odmítnutí „genetického hlediska“ jako jen údajného předpokladu víry, „že ... svědectví lidí platí více než průkaz rozumu“ (Fischer 2007: 226), a tak zároveň znehodnocovalo to, co je „jen“ individuální a kvalitativně odlišné. Protihistorické popírání tradice, historických autorit a sedimentovaných forem skupinové zkušenosti lidí otvíralo dveře zjednodušujícímu („kritickému“) hodnocení historicky vzniklých sociálních jevů a útvarů (ibid.: 227) a tím nakonec i k (předpozitivistickému) podrobování reálných jevů a institucí, zejména instituce církve pod panství abstraktně formulovaných idejí „volnosti, rovnosti a bratrství“.

Pro své další výklady Fischer vyzvedl linii *Condorcet* (v jehož formulaci „psychologického zákona pokroku“ jako vzestupu intelektu od pověry k vědě podle Fischera osvětenství vyvrcholilo) – *Turgot* (u kterého byl poprvé formulován „zákon tří stadií“) – *Saint-Simon*¹⁹ (který usiloval proměnit dobovou podobu „historiografie“ v „přírodovědu“ a ve Voltairově duchu vykládal historický předmět jako „společnost“) – *Comte*²⁰ (jakožto porevoluční systematik osvícenských tužeb). Reprezentovali údajně směřování k tomu, co Fischer sám nazýval „sociologickým racionalismem“, nazírajícím na vývoj vědy a racionality

¹⁹ Zvláštní zastavení ve vývoji sociologického racionalismu pro Fischera představuje Saint-Simon jako mezičlánek mezi osvětenstvím a porevoluční koncepcí společnosti Augusta Comta (který byl – podobně jako A. Thierry – Saint-Simonovým nadšeným žákem a spolupracovníkem).

²⁰ „Condorcet učinil předmětem sociologie dějiny vývoje lidského ducha; Turgot učil chápání dějinného vývoje jako rozvíjení se jednoty lidského rodu, jsa přitom daleko toho, aby svůj postřeh o trojím stupni výkladových možností skutečnosti učinil zákonem sociologickým“ (Fischer 2007: 242), což, mohli bychom dodat, je až dílem A. Comta.

„jako na příčinu i kritérium sociálního vývoje a pokroku současně“ (Fischer 2007: 239), a co zároveň vytvářelo předpoklady pro nové a odlišné rozvržení vztahu rozumu a skutečnosti. V návaznosti na Saint-Simona a Augusta Comta pak také pro J. L. Fischera i velká sociální změna nemusí být spojená jen s převratem stávajícího (a s technikou moci), ale především s postupem racionální argumentace a s jejím sociálním akceptováním a soustředěným prosazováním. Což se u Saint-Simona – jak Fischer ukazoval – týkalo i možností postupného vývoje společnosti směrem k „socialismu“ a k jejímu umravňení. Zde Fischer volně navazoval na osvícenské požadavky „rozumnosti“ a „přirozenosti“ v uspořádání společnosti, vyzvedal ale hledisko funkčnosti a účelnosti jejich složek, jejichž prostřednictvím tehdy usiloval pro svou dobu rektifikovat utopické formulace společenskovedního myšlení z přelomu 18. a 19. století.

V analýze osvícenství a na ně navazující sociologie A. Comta a v jejich zájmu o vztah rozumu a skutečnosti viděl Fischer teoreticko-metodologickou výzvu pro systémové spojování filosofického a sociologického přístupu. Usiloval o ně vlastně od počátku jako o vlastní perspektivu obecnějšího porozumění realitě, ve kterém se měla propojit teorie a praxe jiným způsobem, než jak tomu bylo v pragmatismu nebo i ve filosofii života. O něco později se mu toto spojení stalo důležitým předpokladem jeho vlastní „skladebné filosofie“. Motivem bylo přesvědčení, že skladba *celku* skutečnosti a její řád, svou povahou protisměrně jejímu jen jednorozměrnému (ekonomickému, politickému atp.) chápání, nebyly pro Fischera dostupné prostřednictvím pouhé extrapolace jednotlivých empirických zjištění, ale jen jejich „skládáním“²¹ do složitějších, strukturovaných a funkcionálně propojených sociálních faktů. Nárokovalo se tak nejen porozumění důvodům existence jednotlivých jevů, ale vlastně i ohled na dosavadní práci veškerého lidského ducha, na kulturní imaginaci individuí i skupin, a samozřejmě také na kritický rozum.

Vlastně se jednalo o řešení dvou problémů: jednak o vztah historické změny a vývoje, pokroku ducha, vzniku nového a jeho tlaků a tak dále na to,

²¹ Noetické pojmy „řádu“ a „skladby“ tehdy ještě nebyly zcela *obsahově* zpevněny, jak dokládá např. snaha přibližovat noetické pozice J. L. Fischera argumentům autorů z okruhu katolického časopisu Řád (srov. Floss 2016). V klubku možných významových konotací a představ jako statistické „hromadění“ empirických dat, jejich mechanické „agregování“, významová „hierarchie“ atp., používal Fischer původní koncept „funkcionální strukturování“ (Fischer 1996: 156) jednotlivých zkušenostně zprostředkovaných segmentů kvalitativně se rozrůžňující skutečnosti, které se uskutečňuje „tvorbou“. V „oblasti ideální“ tak podle Fischera vznikají „funkce, hierarchie, řád“, v oblasti reálné „program, organizace, řád“. Jejich předpokladem je „kázeň“ a jejich výsledkem „jednota skladebného pojetí“ (ibid.: 157).

co je neměnné, platné, uzákoněné, stabilní, tradiční, sedimentované, institucionizované a tak podobně, to znamená, šlo o teoreticko-metodologické řešení poměru vývojových a systematických hledisek, původu a budoucnosti, dějin a rozumu („historického“ a „logického“), respektive událostí a struktur. Auguste Comte to vše shrnul pod nadpisy „sociální statika“ a „sociální dynamika“, což jsou v nejširším smyslu hlediska, která se pak od počátku 20. století diskutovala (zpočátku v lingvistice u de Saussura) jako rozdíl „synchronních“ a „diachronních“ přístupů.

Vedle toho šlo o „teoretické zdůvodnění institucí, tímto stavem vytvořených, respektive přetvořených“ (Fischer 2007: 235), tedy o pochopení vzniku a platnosti sociálních norem, zákonů a pravidel, regulujících většinu sociálních aktivit a vztahů. Důvody existence a působení institucí, které Auguste Comte založil ve faktoru „sociálního konsenzu“²² – který pro něho zároveň představoval sociologické řešení předchozích idejí „společenské smlouvy“, „obecného ducha“ či „obecného zájmu“ – Fischer napojil na svou vlastní rozšiřující představu nutného zprostředkování „sociální statiky“ a „sociální dynamiky“ v relativní harmonii sociálního života, přičemž samotný Comtův „geniální objev“ sociálního konsenzu²³ jako „shody či obdoby mezi jednotlivými sociálními činnostmi a útvary daného sociálního celku“ převyprávěl Fischer aktivisticky a vlastně procedurálně, jako snahu o vytváření celistvého jednotícího systému („nositele sociálního konsenzu“) působením různých subsystémů, „různé seřazených [resp. hierarchizovaných – M. H.] funkcionálních souvislostí“ (Fischer 1996: 162).²⁴

Téma „řádu“, který „skladbou“ řady „zkušeností“ vzniká na místě pouhé (často jen mocensky prosazené) „dohody“ o základních otázkách sociálního

²² Cesta, která k tomuto konsenzu vede, vycházela podle Comta ze studia „vzájemných akcí a reakcí nepřetržitě prováděných jednotlivými částmi sociálního systému“, kdy se každý sociální jev ukazuje „ne jako samostatný, nýbrž jako sepijatý se všemi ostatními a jako zařazený do celku sociálního dění“ (Fischer 2007: 290). Je to cesta sjednocování ojedinelého, hledání vzájemné podmíněnosti a „solidarity všech sociálních prvků“. Složitosti a komplikovanosti těchto vzájemností pak odpovídá požadavek na sjednocování vědění (u Comta řešený v konstrukci hierarchie věd a jejich praktické síly), a zároveň faktem, „že se jejich celek ustavičně připíná k současnému stavu vývoje lidstva“ (ibid.).

²³ V pojmu konsenzus je řešen podobný problém jako v dialektické teorii dějin. Zároveň ale právě tento koncept představuje jednu z důležitých diferencí od meziválečného – a vlastně i pozdějšího – komunistického marxismu. Konsenzus umožňoval vidět a řešit problémy z perspektivy diferencující se přítomnosti, zatímco historický materialismus ji znehodnocoval sociální rozporností jejího původu (výsledek historického vývoje) a vlastně také unifikací vývoje, který k ní vedl (dialektika výrobních sil a výrobních vztahů).

²⁴ Ve „skladebné terminologii“ Fischer redefinuje konsenzus jako „sociální dění charakterizované mnohonásobně diferencovanou jednotou funkcionální vazby“ (ibid.).

života, se v té době pro Fischera stal zároveň specifickou silou i rámcem, ve kterých se řešil nejen poměr, případně možná „souběžnost“ zájmů individua a společnosti, ale zároveň se v něm odhalovala i poslední příčina vnitřní koheze sociálního života. „Řád“ sjednocuje, partikulární zájmy orientuje na zájem celkový a do vztahu uvádí také to, co zdánlivě nesouvisí, a tak zprostředkovává pro racionální porozumění; umožňuje nejen sociální smír, ale i smysluplné směřování života společnosti. Je to proces a zároveň i cíl, nebo alespoň vize celkového sociálního pohybu společnosti, již Fischer charakterizuje jako „skladebnou“ (např. Fischer 2013: 679). Jedním z pokusů o představení a přiblížení této „nové (strukturální) skladebné“ orientace, která zároveň chtěla být i sociální vizí, byly stať *O dvojím řádu* (Fischer 2007: 708–713, orig. 1930) a o něco později sociálněkritická přednáška *Řád kapitalistický a skladebný* (ibid.: 677–703, orig. 1933).

„Řádovost“ a „skladebnost“ (a vlastně i „konsenzus“) byly tehdy pro Fischera sociálně, politicky i kulturně „produktivní“, umožňovaly vidět a řešit problémy z perspektivy diferencující se přítomnosti a nakonec měly zohledňovat potřeby a zájmy pokud možná všech skupin a vrstev, určovat techniku, ekonomiku, vztah k přírodě i mravy a také formy dělby práce, rozmezí mezi třídou, resp. stavem a jeho reprezentanty; měly organizovat stát, právo, morálku a vědu každého jednotlivého historického stupně.²⁵ A v tomto smyslu se mohly stát silou „dobra“.

Společnost se v této perspektivě stala relativně uspořádaným a stabilním celkem či „relativní harmonií“²⁶ existujících (politických, ekonomických, právních, sociálních a kulturních) entit, případně i složek, které nejsou *bezprostředně* sociální povahy (přírodní skutečnosti, klimatické podmínky, diverzita zdrojů, geografická pozice atp.), a v této perspektivě se ukazuje být pohybem postupného asociování původně heterogenních prvků do jednotičího vyššího uspořádání. Sociologicky je možné si to představit v zásadě jako kvalitativně založenou demokracii jednotlivých segmentů společnosti, která zohledňováním jejich individuální povahy směřuje za pouhé (a politicky křehké) sčítání hlasů.

²⁵ Jen na okraj zde lze upozornit na kontrapozici v postavení „konsenzu“, „řádu“ a „skladby“ u Fischera oproti v téže době se prosazujícímu decizionistickému pojetí politiky jako „definice nepřítelů“ (C. Schmitt), případně jako funkce „třídního boje“ (Lenin).

²⁶ Comtovo explicitně sociologické (a v zásadě porevoluční) řešení tohoto problému usilovalo jít za prostředky, které pro řešení těchto otázek vypracovalo nebo propracovalo osvícenství (viz teorie „přirozeného stavu“, „společenské smlouvy“, „společné“ či „obecné“ vůle, „suverenity společnosti“, „zákonného despotismu“ atp.).

Sociologická „trojina“ (individuum – rodina – společnost) tak měla v myšlence „řádu“ dostat poslední úběžník, který pro všechny tyto segmenty vlastně zajišťoval stejné podmínky, podobné možnosti a pevný rámec. Souviselo to s filosofickým, sociologickým a literárněvědním, velice komplexním a v určitém smyslu interdisciplinárním vzděláním (literatura, lingvistika, filosofie, sociologie), které Fischera jakoby samo vedlo nebo dokonce nutilo k propojování konkrétních výsledků a analýz vlastních výzkumu s filosoficko-teoretickým hledáním jejich souvislostí a „řádu“. Je samozřejmě otázkou, do jaké míry zde stálo v pozadí originální promyšlení Comtova projektu „hierarchie věd“ jako konstrukce celku vědění a jako reifikačního hlediska, jehož prostřednictvím jsou jednotlivé znaky abstraktních pojmů (a idejí) „operacionalizovány“ tak, že se k nim můžeme vztahovat, měřit je, srovnávat, hodnotit a umísťovat do vzájemných vztahů.

Své pojetí „řádu“ a jeho „skladebné“ povahy jako systematických důsledků silně interpretované problematiky sociálního konsenzu chtěl Fischer teoreticko-metodologicky prohloubit a rozvinout do filosofického systému ve třech svazcích (uvažoval dokonce i o svazku čtvrtém, věnovaném filosofii dějin – Fischer 2005: 333), vydal však v roce 1931 jen „noetický“ první díl, nazvaný *Základy poznání* (Fischer 1931). Na zamýšlenou „skladebnou“ axiologii a „skladebnou“ ontologii už nedošlo. Podtitul knihy (*Soustava skladebné filosofie na podkladě zkušenosti*) byl přitom důležitější než její disciplinární vymezení v nadpisu jako spisu noetického. „Skladebnost“ – a v knize pak i „řádovost“ – nebyly pro Fischera ničím „metafyzickým“ v předosvícenském smyslu; jejich východiskem měla být kontrolovatelná „zkušenost“. A obojí, „skladba“ i „řád“, měly být pochopeny pouze jako výsledek spolupůsobení teoretických a praktických aktivit, jejichž jednotícím rámcem byl důraz na *dynamickou* strukturaci společnosti. Předpokladem bylo přijetí myšlenky kvalitativní rozrůzněnosti skutečnosti jako nepominutelné jedinečnosti všeho. To nebyl argument objevující se jinde v konzervativní nebo tradicionalistické podobě, ale úsilí tematizovat otevřenost a pluralitu skutečnosti, jejíž některé složky mohly ležet mimo *mainstream* vývoje, ale mohly do něj zasahovat a dříve nebo později se přesouvat do jeho centra. Jednotlivé mody skutečnosti, které Fischer vypočítává – „objektivně reálný“, „psychicky reálný“ a „kulturně reálný“ (a které v zásadě odpovídají dnešním výkladům různých možností existence předmětů: „smyslové“, „mentální“ a „sémantické“) – byly spojeny vztahy, kterými byly vevazovány do celku, jehož (vnitřní a vnější) statické i dynamické vztahy měla odkrývat funkcionální analýza, nahrazující tradiční analýzu kauzální.

Pojmem „funkce“,²⁷ který se zde opakovaně objevuje, Fischer rozuměl především novou formu otevřenosti teoretické analýzy směrem ke skutečnosti. Byl sice závislý na kvalitě celku, nebyl však chápán jako statický a jen stabilizující. Na rozdíl od chápání „funkce“, jak ji přibližně ve stejnou dobu vymezoval Talcott Parsons, u Fischera nešlo tolik o její deskripci jakožto momentu sebereprodukce a sebeudržování systému, ať už ve smyslu prostředku pro uchování jeho sociální rovnováhy (*equilibria*), nebo pro integraci a socializaci nastupujících generací, což se pro Parsonse vlastně stalo prostředkem konformity, ale naopak, svým implicitním teleologickým momentem představovala „funkce“ pro Fischera nástroj možného účelného uvědomělého dotváření a přetváření problematických nebo jednotlivých zaostávajících segmentů společnosti, a v této souvislosti vlastně promodernizační hledisko.

Pojem „funkce“ tedy nemohl ani sloužit pro nějakou jen světonázorovou kontrapozici k účelovým „obrazům světa“ nebo pro jejich pouhou deskripci, ani pro hledání obsahových substancí kolektivního života. Spíše se jednalo o badatelské pochopení historicky a kulturně sedimentované provázanosti věcí, vzestupující od fakticity přes vazby a hierarchie k řádu; a intencí nebylo udržovat konsenzus a případně jím domestikovat nové ve starém. Měla se tak nejen identifikovat specifická folie vnitřních propojení v daném stavu vývoje, ale dokonce i hledat jednotící vyšší řád, který se objevuje, když se alespoň částečně naplní možnosti stupně nižšího. „Vyšší stupeň má svéprávnější vazby a je spoután větším počtem vztahů, a je proto také křehčí“ (srov. Gabriel – Hodovský 1998: 128). Trvale se promítá do všech politických aktivit a sociálních vztahů, a tak je takřikajíc omezuje lidskostí. Z jeho požadavků může a musí vyrůst „nová skutečnost: celý nový svět“ (Fischer 1996: 157).

„Skladebnost nastávající strukturální epochy“ zde měla znamenat „spojitost jednotlivých kulturních útvarů i částí kulturního a sociálního celku, vyznačující se jednak naprostou převahou zřetelů (vědecky, hospodářsky i politicky) celistvostních; jednak vyplývající odtud řádovostí celkové skladby (k níž by docházelo: 1. V teoretickém ohledu jako k hierarchickému vrstvení totalitních, různě v sebe zapadajících a různě se podmiňujících skutečnostních útvarů; 2. V hospodářském ohledu jako k plánovitému budování výroby se zřetelem

²⁷ „Funkci“ Fischer tehdy definoval jako „jakoukoli nadřazenou vazbu, již jsou jednotlivé částečné útvary poutány v celek“, a kromě toho jako „reálné určení, reálný smysl těchto útvarů, pokud je přístupný našemu poznání“ (Fischer 1996: 85). Hledisko funkcí je proto pro něho podvojně: „zkoumání skutečnosti“ jednak podřizuje „jednotnému metodickému postupu“, jednak „stanovuje hierarchii kvalitativnosti jednotlivých skutečnostních útvarů“ (ibid.: 86).

k společenskému celku; 3. V politickém ohledu jako k hierarchickému vrstvení funkcionálních skupin se zřetelem jak k témuž společenskému celku, tak ke kontrolnímu právu a autonomnímu rozvoji jednotlivých členů těchto skupin); posléze lidským zřetelem, podmiňujícím ráz činností a vedoucím ke zlidštění společnosti po všech jejích stránkách k obrazu řádové skladby; v ní – uvolněním lidské tvořivosti – bude dána možnost cizorodými zřeteli nespoutané kulturní tvorby, podnětné v důsledcích toho i jako regulativní kulturní autorita.“ (Fischer 2013: 676).

Roman Jacobson v tomto nejširším myšlenkovém zaměření, jež J. L. Fischer podle něho údajně představoval vedle teleologického pojetí národního hospodářství Karla Engliše, odhalil obecnější české meziválečné směřování ke strukturalistickému výkladu skutečnosti: „Dvě nejcharakterističtější knihy dnešní české filosofie“, psal tehdy Jacobson do *Indexu*, „a snad nejmarkantnější projevy české noetické literatury vůbec – Teleologie jako forma vědeckého poznání (1930) K. Engliše a Základy poznání (1931) J. L. Fischera – jsou přes veškeré rozdíly světových názorů obou autorů těsně příbuzné tendencím [Pražského lingvistického – M. H.] kroužku. S knihou Fischerovou sblízuje práce Linguistického kroužku snaha o důsledný strukturalismus a odpor proti vědeckým směrům, atomisujícím skutečnost a aplikujícím na sociální život naturalistické kausálně-kvantitativní kategorie. Kniha Englišova přesvědčivě učí, že kausální zbadání lidského jednání selhává, že myšlenkové obsahy zde mají být pořádány nikoli jako příčiny a následky, nýbrž jako účely a prostředky“ (Jakobson 1934: 8). Jacobson ale nezminil, a možná vůbec nepostřehl rozdíly, totiž Fischerovo zdůraznění obsahové a kvalitativní povahy „řádu“ (struktury) a jeho složek a také jeho dynamický, v zásadě vývojový charakter a aktivistickou povahu, které v oné době stály v protikladu k převážně synchronnímu pojetí struktury jak u Jacobsona, tak u Mukařovského.²⁸

Jak již řečeno, J. L. Fischer svůj projekt systému skladebné filosofie nedokončil, s jeho noetickou částí nebyl spokojen ani obsahově, ani formulačně. Považoval ji za netrpělivou, nedočkavou a nehotovou (Fischer 2005: 333). Proto, ale nepochybně ještě více z důvodů posunů, k nimž od konce dvacátých let docházelo v politice, ekonomice a státním životě středoevropských národů,

²⁸ Zajímavý pokus o zprostředkování obou pozicí představuje po válce vydaná kniha historika Františka Kutnara *Sociálně-myšlenková tvářnost obrozeného lidu* (Kutnar 1947), využívající pro historiografii myšlenku skladebnosti jako strukturující a zároveň kontextující přístup k historickým faktům („skladebný fakt“). Měl umožnit zohledňování jejich genetické i významové vrstevnatosti a zároveň znemožnit snahu o jednoznačné a definitivní hodnocení historických událostí.

svou sociologicky kultivovanou pozornost obrátil k výkladům a kritice doby. Uvědomoval si nejen sociální a politické důsledky, ale také obecnější civilizační souvislosti velké hospodářské krize, přežívající v Evropě od roku 1929 do poloviny třicátých let, a spolu s tím i obecnější význam této krize jak pro kritiku kapitalistické organizace ekonomiky, tak pro způsob života, který kapitalismus vytvářel.

Na první pohled „jen“ slovníková forma (již zmíněné) publikace *Zrcadlo doby* (Fischer 1931) Fischerovi dovolila, aby znovu a přístupněji formuloval své širší intelektuální záměry, naznačil některé problémové okruhy dalšího zájmu a hlavně poukázal na nejednoznačnost fungování, případně vnitřní spornost některých zažitých představ o republice, jejím prezidentovi i sociálním životě v zemi. Filosoficko-sociologicky proto v *Zrcadle* aktualizoval některé opuštěné nebo dobou zdánlivě znehodnocené pojmy („cudnost“, „génus“, „gotika“, „intuice“, „pokora“, „samota“ atp.), jiné pozvedl z prachu každodenní opotřebenosti („autorita“, „duch tíže“, „kázeň“, „kompromis“, „proletariát“ atp.) a spolu s reflexí fungování dalších je všechny nabídl veřejnosti k širší diskuzi, která by šla jen za konstatování napětí nebo i neslučitelnosti mezi tehdejšími představami kapitalismu, svobody, socialismu a demokracie.

Zejména úvahy o problémech moderní demokracie vzbudily poměrně velkou, částečně kritickou pozornost (F. X. Šalda, E. Rádl), pozitivně ale byly přijaty v neakademických kruzích, například v již připomenuté „Barrandovské skupině“ levicových a demokratických liberálů kolem Václava M. Havla, do níž tehdy patřil také Prokop Drtina, Jaroslav Drábek, Hubert Ripka a několik dalších osobností působících ve veřejném prostoru meziválečné republiky, které se ke svým diskuzím začaly scházet v roce 1932 na „barrandovských terasách“. Uznávali Fischerovy analýzy tehdejšího stavu, do jisté míry i jeho kritiku dobových podob kapitalismu, nejvíce byli ale zaujati jeho konceptem „kvalitativní demokracie a hospodářského parlamentu“ (Fischer 2005: 345). Fischer také jako jeden z vůbec prvních u nás vnímal nebezpečí počínajících systémových změn režimů v sousedním Německu a v Itálii, a také oslabování demokratických principů v politikách celého regionu. Už v roce 1932 publikoval nákladem brněnské *Sociologické revue* stodvacetistránkovou studii *Třetí říše* (Fischer 2007: 581–677), po které následovalo několik menších textů (hesla *Německo* a *Fašismus* v *Zrcadle doby* (Fischer 1931), *Prorok hákového kříže* (1932), *Poučení z Německa* (1933), *Rasa a kultura* (1933–34) a *Německo* (1935) atp.). S nimi pak souvisely pozdější polemicko-kritické statě k domácím i evropským problémům, dodatečně shrnuté do knihy *Proti Mnichovu* (Fischer 1968).

Text *Třetí říše* je důležitý svým prozíravým hodnocením tehdejší situace, na čemž nic nemění fakt, že pro tehdejší Fischerovu analýzu byly silnější výzvu spíše klérofašistické představy o stavovscky korporativním státu Othmara Spanna (případně představy italského fašismu) než radikálně nacionalisticky – a po určitou dobu také „socialisticky“ – formulované politické nároky Hitlerových stoupenců před převzetím moci. Mohlo se tehdy jistě zdát, že německý nacionální socialismus představuje jen jinou, radikálnější verzi staršího italského fašismu. Jak dokládají aktivity autorů kolem sborníku *Stavovský stát* (K. Moudrý, J. Mertl a další) z roku 1931, Spannova koncepce měla u nás mezi válkami spojence nejenom mezi sudetskými Němci (nehledě na aktivity Národní obce fašistické nebo pozdravnou adresu jejím členům z pera Karla Kramáře), což Fischerovy analýzy pro naše prostředí specificky situovalo a konkretizovalo. Spann například dlouho udržoval poměrně úzké vztahy s německou menšinou v Brně, kde se před svým odchodem do Vídně na počátku dvacátých let na německé technice také habilitoval.

Četba o *Třetí říši*, jejím ideovým původu a politických perspektivách je zajímavá také jako konkrétní příklad poznávacích a analytických možností skladebného přístupu, kterým Fischer propojoval sociálněpsychologické a mentální komponenty tehdejší německé situace („ješitný partikularismus“ (Fischer 2007: 584) a „frustraci z porážky“ (ibid.: 585) s faktory politicko-ideologickými („primát národního celku nad jeho částmi“; ibid.: 592), „kolísání mezi Východem a Západem“ a „vnitřní odcizování Evropě“ (ibid.: 585)), s mýtem rasové výlučnosti („příkaz krve a národní služby“; ibid.: 590) a touhou po feudálním stavovství (ibid.: 654–657).

Působení „pruských tradic“ spolu se specifickým kulturním sebevědomím (německá romantika a idealismus) a vstřícnost k dlouhodobě působící ideji korporativně-stavovské organizace státu pak byly identifikovány jako důležité hodnoty konzervativní německé střední třídy, a v souvislosti s tím i nacionalisticky založeného boje proti marxismu (Fischer 2007: 593–595). Pozornost Fischer věnoval i postavě a významu Adolfa Hitlera. Poukazoval na jeho konkrétní záměry („odčiňování porážky“, „ovládnutí veřejného mínění“, likvidaci „vnitřních nepřátel“ a zničení „rudého nepřítele“ atd.) i dlouhodobější strategie („mocenská expanze na východ“, indoktrinace mládeže, „podrobení Slovanstva“ a zejména vytvoření „nové rasové základny“ německého státu; vše ibid.: 585–590). Německý radikální („nepřičetný“; Fischer 1933: 122) antisemitismus a s ním spojený rasově odůvodňovaný imperialismus pak ukazoval jako následek paradoxní součinnosti sociálního darwinismu se středostavovským

hodnotami, mýtem o národní výlučnosti (Fischer 2007: 588) a s kompenzačním přesvědčením o údajné zradě a „dýce do zad“ německému válečnému úsilí.

Od druhé poloviny dvacátých let byly tyto práce k politické a duchovní konstelaci doby filosoficky připravovány několika jinými, převážně kulturně-kritickými texty. Ty dokládají autorovu vyostřenou schopnost identifikovat nové problémy a jejich vliv, a zároveň i nadhled nad snahami o jejich jen „pozitivisticky“-technologické (či – jak to Fischer někdy označoval – pouze „mechanické“ a „neskladebné“) vnímání, nebo dokonce omezeně nacionalistické řešení, proti kterým stále znova stavěl pojem „řádové společnosti“ jako zvláštní sociální síly: *O dvojím řádu* (1930), *O neklidu dneška* (1930), *Co s demokracií?* (1931) či *Řád kapitalistický a skladebný* (1933) a nakonec dvoudílná *Krise demokracie* (1933), již Fischer sám považoval za svou nejlepší práci z oné doby (Fischer 2005: 342).

Kniha byla příznivě přijata i v zahraničí,²⁹ šla vstříc potřebám doby a nabízela teoreticky i materiálově zakotvené porozumění proměňující se situaci. Předchozí úvahy a analýzy nabídla ve formě – ve své době analyticky přesvědčivě provedené a názorově pevné – monografie. Výklad starších idejí svobody, rozumu, přirozených práv a demokracie, jejich vzájemných vztahů a také nepochopení demokracie jako moderního živlu svobody, vyžadujícího pročištění „řádem“, zde Fischer napojil na rozbor strukturálních změn doby, v níž se oproti těmto idejím prosazují různé formy *vzpourey*: vzpoury „hmoty“, „kapitálu“, „proletariátu“ a „davů“ a pro jejichž sebezprosazování se demokracie stala údajně neúčinnou zátěží.

Reakcí na „odlidšťující kapitalismus“ doby, který podle Fischera tyto „vzpourey“ různým způsobem stimuloval, se mu pak stával růst biologicky fundovaného nacionalismu, zatíženého zbytky naturalismu a jeho mechanistickým, kvantifikujícím a nivelizujícím pojetím skutečnosti, zejména sociálně-kulturní (srov. např. Fischer 1933: 89n.), a zpevňujícího středostavovské přitakání sociálnímu darwinismu a důvody nesnášenlivosti k tomu, co je jiné a odlišné. A právě politické a sociálněorganizační využití této zatím nerozhodnuté vzpoury zjednodušujících „mechanismů“ mu tehdy představoval fašismus a nacionální socialismus, případně i ruský komunismus jako takové pokusy o budování „řádu“ ve společnosti, které nepřekračují své vlastní sociální resentimenty, kulturně-historická omezení, kulturní sebeuzavírání a nepřátelské vnímání těch, kteří k nám z nacionálních, rasových, názorových třídních a dalších důvodů nepatří.

²⁹ Italský překlad vyšel v Turíně ještě v roce 1977.

Záměr i provedení knihy o krizi demokracie nelze co do jejího posledního smyslu odpojit od cyklu docentských čtení *O budoucnosti evropské kultury*,³⁰ jímž Fischer zahájil své akademické působení na filosofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. Tamní přednášky pro něho nebyly jen ohledáváním podobného pole problémů v jiné perspektivě. Jejich záměr byl hlubší a nepochybně odpovídal tehdejšímu Fischerovu úsilí o takové otevření budoucnosti pro přítomnost, které by neusilovalo avantgardisticky popřít ani svůj původ, ani svou příslušnost, a především ne svoji odpovědnost. Východiskem bylo konstatování „dnešní krize Evropy“ (Fischer 2007: 419), výklad kulturně-civilizačních dispozitivů a hlavních projevů této krize, a odtud plynoucí otázka po možnostech vytvoření nové filosofické syntézy, která by trasovala další kulturní a civilizační směřování Evropy a kterou by bylo možné obrátit proti třem údajně dominujícím a zároveň významově nejednoznačným a v mnohém ohledu rozkladným trendům doby a jejich možnému vlivu na další vývoj. To znamenalo takové syntézy, již by bylo možné obrátit proti jednostranně „*dynamicko-quantitativnímu rázu* doby, jemuž pak v oblasti teorie odpovídá *přírodovědecký mechanismus*, a po ... hospodářsko-mocenské stránce tzv. *kapitalismus*“ (Fischer 2007: 379–380).

V širokých historicko-filosofických souvislostech si J. L. Fischer tehdy kladl otázku po důsledcích setrvání tohoto jednostranného a jednodimenzionálního (tj. skladebným požadavkům protikladného) stavu a po možnostech odbočení z cest, které ho dále petrifikují, a nakonec i po možné podobě nové evropské kulturní orientace. Kulturu přitom definoval nesubstanciálně jako „souhrn všeho toho co vědomé a účelné lidské konání připojuje k přírodní, tj. ne-lidské skutečnosti a co tvoří v zásadě jednotu“ (Fischer 2007: 379), jako „souhrn všeho *lidského* přínosu k ‚přírodní‘ skutečnosti“ (Fischer 1996: 23), tedy jako něco, co neumožňuje odlišovat kulturu a civilizaci, „takže nejvlastnější problém dneška nezní: kultura či civilizace, nýbrž: jaká nová kulturní orientace, tj. jaká nová ‚kultura‘ či ‚civilizace‘?“ (ibid.). Co bylo nepochybně důležité pro dobové odlišování kultury a civilizace zejména v germanofoním prostředí jako legitimizačního prostředku tzv. zvláštní cesty dějinami.

Tato orientace měla být obecně „charakterizována zlidštěním skutečnosti po všech jejích stránkách“ (Fischer 2013: 603). Pro Fischera to znamenalo: svým kvalitativním, strukturálním, tvořivým a individualistickým úsilím

³⁰ Vstupní čtení *Budoucnost evropské kultury* vyšlo 1928 v *Rozpravách Pokrokové revue „Nové Čechy“*. V rozšířené podobě samostatné studie vyšly přednášky o rok později pod názvem *Über die Zukunft der Europäischen Kultur* (München 1929); znovu Fischer 2007: 377–430.

na cestě od programu k organizaci a řádu (Fischer 1996: 124) by se postavila vládnoucímu mechanistickému, naturalistickému, vulgárně materialistickému, samočinně kumulativnímu, jen kvantitativnímu a s kapitalistickou organizací života a ekonomiky (Fischer 2009: 27) spojenému a „době vládnoucímu duchu tíže“ (Fischer 2013: 423, 616), omezujícímu lidské zdroje i společenské aktivity. „Svár obou kulturních prototypů mechanistického i strukturálního jest dosud nerozhodnut“, uzavíral Fischer své tehdejší úvahy na nutnosti nových intelektuálních, filosofických a ideových postojů v eseji *O dvojím řádu* (Fischer 2007: 712).³¹ „Vlastním bojištěm jest Evropa a od výsledku tohoto boje závisí její osud. Budoucnost, tj. kulturní i sociální růst Evropy, jest spjata s vítězstvím prototypu strukturálního.“ Zajímavé, možná nečekané, ale nepochybně důležité bylo, že Fischer ze svých reflexí o možnostech nové syntézy evropské kultury nevyklučoval specifické sociální, kulturní a integrační role křesťanského náboženství a víry vůbec. Tento druh otevřenosti a nepředsudčnosti k náboženství od třicátých let vázal k Fischerovu dílu pozornost některých domácích teologů a náboženských myslitelů (Rudolf Voříšek, Metoděj Habáň, Karel Floss ad.).

Dobu nepřehlédnutelné produktivity J. L. Fischera od konce dvacátých do poloviny třicátých let – *Základy poznání, Zrcadlo doby, Třetí říše, Řád kapitalistický a skladebný, Krize demokracie*, příspěvek na pražském filosofickém kongresu *Poslání filosofie. Pokus o funkcionální analýzu* (1934) – usilující vysvětlit dosavadní výsledky a „vnášet řád do chaosu“ doby, jak v komentáři ke kongresu v pražské *Bohemii* shrnul česko-německý spisovatel Ludwig Winder,³² a také kongresová polemika J. L. Fischera s vystoupením německého filosofa Willyho Hellpacha *Centrální předmět sociologie: lid jako přírodní danost, duchovní útvar a výtvar vůle* – uzavřelo vydání nástupního profesorského čtení v Brně *Věčný a časový úkol filosofie* (1935).

Jak už shora naznačeno, Fischer svou produkci z první poloviny třicátých let dodatečně hodnotil poměrně kriticky, jak po stránce obsahové, tak

³¹ I zde šlo o původní Fischerovo vidění problému, které z vlastních pozic, vlastními prostředky, s ohledem na kulturní kontinuitu v „dlouhém čase“ a zároveň s předstihem demarkovalo podobný horizont civilizačních problémů jako třeba Patočkův *Přirozený svět jako filosofický problém* (1936) nebo dokonce *Krize evropských věd* (1936) Edmunda Husserla. Důraz na systémové politické souvislosti tohoto stavu a důvěra v tvořivý potenciál společnosti a aktivismus individualit byly u Fischera – na rozdíl od obou autorů – explicitní. Lze proto souhlasit s Josefem Zumrem, že Fischer formuluje problém strukturalismu zároveň jako problém sociologický a případně i „jako nástin ideologie socialistické levice“ (Zumr 1969: 75), dnes bychom ovšem spíše řekli „ideologie levicového liberalismu“.

³² *Bohemia* 8. 9. 1934: 1.

teoreticko-metodologické, zejména pokud šlo skladebnou filosofii, ale i o provedení kvalitativní metody. Také jediný další větší text z třicátých let, *Kvalitativní metoda ve vědách*, psaný pro Descartovský kongres v Paříži roku 1937, podle Fischera údajně „nepřinášel nic nového“ (Fischer 2005: 352). Po válce – spolu s dalšími staršími (*Budoucnost evropské kultury, O dvojím řádu*) a dvěma novými, podle Fischera „programovými“ texty a údajně i „vývojovými mezníky“ (*Comedia humana*,³³ *O věcech politických*) – vyšel *Věčný a časový úkol filosofie* jako součást knihy *Tři stupně. Filosofický vějř* (Fischer 2009: 9–91, orig. 1948). Seřazení statí mělo naznačit dosažené výsledky práce na systému, jejich hierarchizace různé možnosti „skladebnosti“ a celek poukazoval na kontinuitu hledisek a zároveň i na jejich novou situovanost a případně i na aktuálnost starších reflexí. *Filosofický vějř* byl poslední větší odbornou publikací J. L. Fischera po návratu z emigrace. Bezprostředně po ní ho vyčerpávala vědecko-organizační práce na univerzitách v Brně a Olomouci, po roce 1948 byl víceméně umlčován.

Teprve po vynuceném přechodu z Olomouce do Brna v roce 1957, tedy zhruba po desetiletém mlčení a dvacet pět let po vydání klíčových textů ke skladebné filosofii, konceptu řádu a ke kvalitativním principům metody, „jsem se mohl pokusit o revizi svého systému a o jeho dobudování“, poznamenal k tomu Fischer. „Výsledky jsem ... až na jednu výjimku publikoval jen v cizině“ (Fischer 2005: 353). „Logiku“, jejímž přednášením byl v Brně pověřen, chápal široce, na hraně psychologie jazyka a jako předmět, který zahrnuje i problémy základů vědeckého poznání a jeho metodologie. Také to ho vedlo k novému promyšlení a zmíněné „revizi“ starších úvah (která dostala svou podobu ve studiích *Meze kvantitativní metody, Kvalitativní kosmos, Philosophical Foundations of Science, O kategoriích a Ganzheit, Struktur und Kausalität*),³⁴ a současně i k oné „jedné výjimce“, jíž bylo samostatné a poměrně rozsáhlé *Uvedení do vědy*

³³ Tato stať nepochybně vybočuje z hlavního proudu myšlení J. L. Fischera, jakkoli on sám se ji snažil spojit se svými úvahami o „krizi evropské kultury“ a diferenciacním potenciálu myšlenky skladebnosti. Byla věnována problémům tzv. primitivní mentality jako zvláštního „poměru ke skutečnosti“ (Fischer 2009: 50), k čemuž byl Fischer inspirován religionistou Gerardem van der Leeuwem, se kterým se seznámil během své holandské emigrace (r. 1946 brněnská Masarykova univerzita udělila van der Leeuwovi na Fischerův návrh čestný doktorát). „Primitivní mentalita“ byla údajně nesena „nerozlišeností subjektu a objektu a ... pohroužeností člověka v bytí“ (ibid.). Podle Fischera spočívá na předpokladu, že „vše se splétá se vším“ a že „vše může působit na vše“, že všechno představuje „vespolnou, vzájemně se proplétající jednotu“, z níž může vyrůstat jak náboženství, tak magie (vše ibid.: 51). Jako taková umožnila „primitivní mentalita“ nově promyšlet výkladové principy funkce a struktury v kontextech různých kulturních paradigmat.

³⁴ Většina těchto prací pak vyšla roku 1968 ve *Filosofických studiích*; Fischer 2009: 445–565.

(Fischer 1961), vydané v počtu 100 kusů s poznámkou „Jen pro vnitřní potřebu“ jako tzv. Informační a studijní pramen. Pro řadu čtenářů, k nimž se kniha ve formě skript s věnováním nebo s autorovým podpisem dostala, způsobila jistě překvapení. Bylo to v domácí filosofické produkci po roce 1948 asi poprvé, kdy se systematický výklad teoreticko-filosofických problémů odlišoval – jak intencemi, tak pojmoslovím i provedením – od vládnoucího doktrinalizovaného způsobu jejich pojednávání v oficiálním učení marxismu-leninismu. Pojem „věda“ v nadpisu a některá *captata benevolentiae* v textu měla oslabit případné kritiky, k žádnému útoku nakonec – pokud vím – nedošlo. I tam, kde v několika případech J. L. Fischer použil termíny pocházející z tehdejší tzv. „marxisticko-leninské filosofie“ („odraz“, „zvrát kvantity v kvalitu“, „zákonitost“), vždy je zbavoval jejich světonázorového probarvení a používal jen pragmaticky s ohledem na to, co se jejich aplikací dá ve skutečnosti opravdu zachytit, popsat a objektivně poznat.

Na folii svého obsáhlého historicko-filosofického vzdělání a dokonce i s jistými znalostmi soudobé produkce teorie vědy (což v oné době bojů s „buržoazní ideologií“ nebylo vůbec samozřejmé) zde Fischer vykládal problémy tak zvané marxistické gnoseologie paralelně a zároveň i distancovaně jako problémy obecné metodologie vědy, tedy s ohledem na podmínky dosahování jednotlivých „poznatků“ v závislosti na naší „poznávací výbavě“, a s důrazem na pravidla jejich uspořádání do určité „soustavy“. „Formy zkušenosti“, způsoby přechodu od zkušenosti k pojmu, rozdíly „abstrakce“ a „determinace“, „povaha kategorií“ a dokonce i vztahy „kontrárnosti“ a „kontradiktoričnosti“ (vyčerpávající Fischerovu představu dialektiky) zde nepozorovaně vyňal z jejich tehdejší samočinné světonázorové dialektické mlýnice, znovu obdařil pozitivním významem a ukazoval jako možnost, jak se jednoznačně a objektivně vztahovat k daným skutečnostem.

Hlavní rozdíl k tehdy vládnoucí ideologicky pojaté a politicky služebné představě filosofie ovšem v *Uvedení do vědy* představovalo Fischerovo zdůraznění zkušenostního východiska a zpětné kontrolovatelnosti poznání v objektivně stanovených podmínkách zkušenosti, implicitně protipostavené manipulativnímu mýtu o „praxi jako jediném kritériu pravdy“. Fischer zde ovšem šel až tak daleko, že poněkud přecenil možnosti induktivní logiky Johna Stuarta Milla (a induktivní metody vůbec) a jejich zákonů pro formulaci obecných pravidel, které se od poloviny padesátých let stávaly předmětem mezinárodní komunitou sdílených kritik „indukcionismu“ v „kritickém racionalismu“ Karla Reimunda Poppera.

Poslední Fischerovou větší prací, naplňující jeho zatím nezmíněné zájmy o filosofii starých Řeků (viz např. jeho brněnské předválečné i poválečné přednášky nebo jeho skriptum ze šedesátých let *Nástin dějin řecké filozofie*) je studie *Sokrates nelegendární* (1968), která některými rysy představuje intelektuální pendant k disertaci o Schopenhauerovi. Ani zde nešlo v první řadě o akademické zprostředkování jednotlivých idejí, případně o sjednocující rekonstrukci myšlenek a postojů významné postavy dějin filosofie, případně o hodnocení jejího významu pro další vývoj, ale o zachycení toho, „kdo a jaký byl skutečný, nelegendární Sokrates“ jako člověk, co jej motivovalo i omezovalo. Šlo tedy o jiný výklad Sokrata, než jaký se ujal díky jeho „legendárně zidealizované“ podobě, již vytvořil zejména jeho žák Platon. Dnes bychom řekli: J. L. Fischer se zde pokusil o „dekonstrukci“ Sokratova mýtu v novověké (a také v české) filosofii. Opřel se přitom o dochovaná, nejednoznačná, vzájemně si protirečící, přímá i nepřímá svědectví (Platón, Xenofón, Aristoteles, Aristofanés, Diogenés Laertský atp.) o Sokratově osobě i soukromém životě, odkud se pokusil rekonstruovat neintelektuální, biografické, psychologické, mentální a dokonce i kompenzační motivy a energie v jeho myšlení a ve způsobech jeho argumentace. Zdůraznil Sokratův životní způsob a životní příběh, zvýznamnil jeho fyzický zjev i vliv, který to mohlo mít na posluchače, včetně Aristoxenovy spekulace o Sokratově homosexualitě. Centrální pozornost přitom věnoval Sokratovu „daimonion“ (jeho intelektuálnímu „démonovi“, možná ale jen „vnitřnímu hlasu“) jako motivu nesouhlasu, jako zdroji pro energii dotazování a „odhalování“ i pro dialektickou otevřenost sokratovských dialogů, což v zásadě vykládal freudovsky.

Fischer zde naruby obracel zažitě představy o počátcích klasické řecké filosofie a intelektuálních závazcích, které se odtud odvíjely. Jeho studie se setkala s poměrně kritickým ohlasem současníků (J. Patočka, R. Hošek). V podání J. L. Fischera se Sokrates stal spíše konzervativním myslitelem, pro kterého údajně nejlepším politickým zřízením byla forma spartské, militaristické, protidemokratické oligarchie, především její důraz na hierarchii, kázeň a výchovu k boji, které se přese všechno Sokratovi zdály být v souladu s jeho vlastním požadavkem „péče o duši“ a být základnou rozumnosti. Práce o Sokratovi zvláštním způsobem uzavírá životní oblouk Fischerových intelektuálních, neakademických a v mnohém ohledu transdisciplinárních zájmů o šířeji pojaté dějiny evropské kultury.

Miloš Havelka studoval filosofii, bohemistiku a fakultativně historiografii a estetiku na Univerzitě J. E. Purkyně (dnešní Masarykově univerzitě) v Brně. Od poloviny šedesátých let do roku 1970 působil jako redaktor ve sdělovacích prostředcích. Od roku 1970 byl stážístou, pak odborným vědeckým, vědeckým a vedoucím vědeckým pracovníkem ČSAV. V letech 1993–2000 přednášel filosofii a sociologii náboženství na Husitské teologické fakultě UK. V letech 1994–2000 byl šéfredaktorem *Sociologického časopisu* a *Czech Sociological Review*. Od roku 2000 je profesorem Fakulty humanitních studií UK a členem tamní vědecké rady. Je rovněž členem vědecké rady Fakulty sociálních studií MU v Brně a oborových rad sociologie na FF UK, FSS v Brně, FF v Olomouci. Absolvoval řadu přednášek a dlouhodobých badatelských pobytů v zahraničí (Vídeň, Mnichov, Berlín atd.). V letech 2002 a 2004–05 byl hostujícím profesorem TU Chemnitz. Spolu F. W. Grafem a M. Schulzem-Wesselem je editorem tematické řady historických monografií k dějinám náboženství v 19. a 20. století v nakladatelství Wallstein (Göttingen). Vedle dějin politického myšlení se zabývá dějinami idejí, dějinami filosofie dějin, historickou sociologií, sociologií náboženství a sociologií prostoru. Kontakt: Milos.Havelka@fhs.cuni.cz

Literatura

- Dvořák, Jaromír. 1964. „J. L. Fischer a jeho boj proti provincialismu.“ Pp. 23–44 in Jaromír Dvořák (ed.): *Index 1929–1939*. Olomouc: Universita Palackého.
- Eliáš-Žáček, Bohuslav. 2001. „Václav M. J. Havel, jeho ‚Barandovská skupina‘ a její filosof a ideolog J. L. Fischer.“ P. 25 in Jiří V. Musil (ed.): *Josef Ludvík Fischer, 6. 11. 1894 – 17. 2. 1973. Sborník příspěvků ze semináře ke 105. výročí narození*. Olomouc: Vlastivědná společnost musejní.
- Fischer, Josef L. 1921. *Artur Schopenhauer. Geneze díla*. Praha: Aventinum.
- Fischer, Josef L. 1925. *Glosy k české otázce*. Kdyně.
- Fischer, Josef L. 1931. *Základy poznání. Soustava skladebné filosofie na podkladě zkušenosti*. Praha: Melantrich.
- Fischer, Josef L. 1933. *Krise demokracie I.–II.* Brno: Řád.
- Fischer, Josef L. 1961. *Uvedení do vědy*. Praha: Ústav odborného školství.
- Fischer, Josef L. 1968. *Proti Mnichovu*. Brno: Blok.
- Fischer, Josef L. 1996. *Zrcadlo doby. Abeceda skoro filosofická*. Olomouc: Votobia.
- Fischer, Josef L. 2005. *Listy o druhých a o sobě*. Praha: Torst.
- Fischer, Josef L. 2007. *Výbor z díla I.* Praha – Olomouc: Academia + Univerzita Palackého.
- Fischer, Josef L. 2009. *Výbor z díla II.* Praha – Olomouc: Academia + Univerzita Palackého.
- Fischer, Josef L. 2013. *Výbor z díla III.* Praha – Olomouc: Academia + Univerzita Palackého.
- Floss, Karel. 2016. „Řád jako ústřední idea civilizace.“ *Studia philosophica* 63, 2016, 1: 13–25.

- Gabriel, Jiří (ed.). 1994. *Hledání řádu skutečnosti. Sborník k 100. výročí narození Josefa Ludvíka Fischera*. Brno: Masarykova univerzita.
- Gabriel, Jiří (ed.). 1998. *Slovník českých filozofů*. Brno: Masarykova univerzita.
- Gabriel, Jiří. 2012. „J. L. Fischer v letech 1945–1948 I.“ *Studia philosophica* 59, 2012, 1: 71–85.
- Gabriel, Jiří – Hodovský, Ivan. 1998. „Josef Ludvík Fischer.“ Pp. 127–130 in Jiří Gabriel (ed.): *Slovník českých filozofů*. Brno: Masarykova univerzita.
- Hughes, H. Stuart. 1977. *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought, 1890–1930*. New York: Vintage.
- J. L. Fischer. 1990. *J. L. Fischer. Osobnost, dílo, myšlenky*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Jacobson, Roman. 1934. „O předpokladech pražské linguistické školy.“ *Index* 3, 1934, 3: 6–9.
- Kosatík, Pavel. 2006. „Ústně vice.“ Šestatřicátníci. Román faktu. Brno: Host.
- Krejčí, František. 1932. *Politika a mravnost*. Praha: Volná myšlenka.
- Musil, Jiří V. (ed.). 2001. *Josef Ludvík Fischer, 6. 11. 1894 – 17. 2. 1973. Sborník příspěvků ze semináře ke 105. výročí narození*. Olomouc: Vlastivědná společnost musejní.
- Nietzsche, Friedrich. 1968. *Tak pravil Zarathustra*. Praha: Odeon.
- Kutnar, František. 1947. *Sociálně-myšlenková tvářnost obrozeného lidu*. Praha: Historický klub.
- Novák, Jan V. – Novák, Arne. 1936–39. *Přehledné dějiny literatury české od nejstarších dob po naše dny*. Olomouc: R. Promberger.
- Ort, Thomas. 2016. *Umění a život v modernistické Praze. Karel Čapek a jeho generace 1911–1938*. Praha: Argo.
- Patočka, Jan. 1939. *Česká vzdělanost v Evropě*. Praha: V. Petr.
- Peroutka, Ferdinand. 1924. *Jací jsme?* Praha: Obelisk.
- Thomas, William I. – Thomas, Dorothy S. 1928. *The Child in America*. New York: A. A. Knopf.
- Troeltsch, Ernst. 1922. „Die historische Dynamik des Positivismus.“ Pp. 371–464 in Ernst Troeltsch: *Der Historismus und seine Probleme*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Urbášek, Pavel. 2004–05. „Josef Ludvík Fischer – rektor zakladatel.“ *Žurnál Univerzity Palackého* 14, 2004–05, 4: 6.
- Václavek, Bedřich. 1930–31. „Revoluční intelektuál v provincii.“ *Levá fronta* 1, 1930–31, 21 (24. 3. 1931): 88–89.
- Zumr, Josef. 1969. „Vývoj českého strukturálního myšlení do roku 1930.“ *Filosofický časopis* 17, 1969, 1: 66–75.
- Zumr, Josef. 1994. „Josef Ludvík Fischer – občan a filosof.“ In Josef L. Fischer: *Případ Sokrates*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

Jakoubek, Marek (ed.): *Teorie etnicity. Čítanka textů*

Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2016, 733 s.

Za symbolický „úhelný kámen“ nástupu nově orientovaného odborného (v návaznosti postupně i obecného) zájmu o „etnicitu“ bývá často pokládána práce *Ethnic Groups and Boundaries* z roku 1969, editovaná Fredrikem Barthem. Zhruba v následujících dvou dekádách pak byly položeny základy „postbarthovských“ paradigmat novodobých etnických studií. Jako *annus mirabilis* (H.-U. Wehler: *Nationalismus. Geschichte – Formen – Folgen*. C. H. Beck, München 2001, s. 8) bývá v daném kontextu označován rok 1983, kdy byly publikovány tři stěžejní klíčové modernistické práce na poli studia etnicity/nacionalismu (B. Anderson: *Imagined Communities*; E. Gellner: *Nations and Nationalism*; E. Hobsbawm – T. Ranger: *Invention of Tradition*). Nové etnické konflikty a problémy devadesátých let 20. století, jež se (pro mnohé překvapivě) nevyhnuly ani Evropě, se zdály význam „znovuobjevení“ uvedených fenoménů potvrzovat. Nastal masivní boom těchto témat na společenskovědním poli však zároveň způsobil i přesycení veřejné sféry zmíněnými jevy a jejich rozmělnění. Přes vznik řady definic, přehledů, čítanek a příruček se pojmy „etnicita“ a „nacionalismus“ nadále spíše rozdrolovaly, nežli vybrušovaly. I když konjunktura etnické tematiky (v dobově podmiňené a metamorfované podobě) doposud trvá, zdá se, že je již za zenitem své atraktivity, respektive i odborného přínosu.

České společenské vědy reagovaly na uvedené trendy s určitým zpožděním; v devadesátých letech byla původní

i překladová literatura k tématu spíše sporadická. O vydání reprezentativního souboru českých překladů textů stěžejních autorů „diskursu etnicity/nacionalismu“ se zasloužil v roce 2003 Miroslav Hroch, editor práce *Pohledy na národ a nacionalismus. Čítanka textů*. Mohlo by se tedy zdát, že nový, aktuální soubor (tj. výběr 24 modelových textů teoretiků a analyzátorů etnické problematiky) *Teorie etnicity. Čítanka textů*, editovaný Markem Jakoubkem, je pouze opakováním či nástavbou zmíněné práce. Editor sám se k dané skutečnosti (s. 25–26) vyslovuje: zdůrazňuje, že na rozdíl od výběru M. Hrocha jsou texty obsažené v práci *Teorie etnicity* přeloženy celé (tedy nikoli krácené). Zásadní rozdíl je však možno spatřovat v tom, že zatímco Hrochova „čítanka“ je zaměřena (především) na fenomén „nacionalismu“, Jakoubek ve svém textovém pandánu jednoznačně volí – jakkoli jen obtížně striktně oddělitelnou – „etnicitu“. Co do autorských jmen a stěžejního nosného tématu se tak oba výběry (snad i ke škodě věci?) prakticky nepřekrývají.

Marek Jakoubek však není pouze editorem recenzovaného rozsáhlého díla, ale také autorem – spolu s poznámkovým aparátem a soupisem literatury – více než sedmdesátistránkového oddílu Předmluva, reflektujícího a tematizujícího řadu otázek a (různorodých) jevů etnické problematiky. Tento úvodní text (stejně jako proslavený oddíl *Introduction* ve výše zmíněném počínu F. Bartha) je bezesporu výraznou, sofistikovanou a na řadě míst i myšlenkově brilantní „přidanou hodnotou“ knihy. Ocenit je třeba šíři i hloubku záběru, stejně jako prezentovaná jasná stanoviska a postoje, zřetelně tematizující „etnicitu“ nikoli jako jakousi danost, ale především coby

(mnohovýznamový) pojem či (mnohočetný) koncept; v rámci obecné praxe pak v prodloužení svého druhu simulakrum. V návaznosti na teze a úvahy T. H. Eriksena autor razí i originální pojem „konceptuální etnicismus“, označující jen zřídka kdy blíže komentované téma apriorního předjímání etnických dimenzí při nahlížení sociálních struktur. Jakoubek důsledně a z řady úhlů pohledu rozebírá i další problematická místa či úskalí pohledů na etnicitu; kritickému zhodnocení (s. 21, 23, 69) se nevyhne ani zmíněný současný oborový „guru“ Thomas Hylland Eriksen, jehož titul *Etnicita a nacionalismus* (česky 2012) je vedle sborníku M. Hrocha další příznovou inspirací „čítanky“.

Mnohé postřehy textu jsou nosné a vtipné. Kupříkladu uvedená Eriksenova práce, jejíž dopad na českou univerzitní výuku je komentován (s. 20), skutečně jakoby již svým vnitřním rozvržením (devět tematických kapitol) vybízela k použití ve výuce semestrálního kurzu teorie etnicity na katedrách etnologie/antropologie – nikoli bez nebezpečí mechanické „kanonizace“ právě Eriksenova prizmatu. Cenná je bezesporu subkapitola *Teorie etnicity u nás doma* (s. 63n.), obsahující kritický pohled na historii sledovaného vědního suboboru v rámci Československa, respektive České republiky. Do jisté míry se jedná o rozvínutí autorových tezí obsažených již v jeho doslovu k českému vydání výše uvedené Eriksenovy práce. Jako poněkud „plakátové“ a ne vždy zcela organické je však možno vnímat užití tématu „stýkání a potýkání se etnologie a antropologie“ na české akademické scéně, resp. apoteózu „spásenosné“ (s. 63) antropologie v kontextu editorova vymezení se vůči „staré gardě“ (s. 71).

Povětšinou sympaticky působí „esejistický“, svého druhu „anglosaský“ tón Jakoubkovy předmluvy, jenž je v řadě pasáží příjemným osvěžením (aluze na boxerské šampióny či K. Poláčka...) v kontrastu s u nás stále převažující (často spíše méně záživnou) „německou“ akademickou tradicí. Přesto mohou některé detaily budit jisté rozpaky. To platí jak o obecnějších tématech (kupř. mravoličná odbočka ke kritice poměrů na akademických pracovištích – s. 28), tak i dílčích, poněkud banalizujících nebo až bohorovně či mentorsky působících formulacích typu: „koncept je ... jak už to s koncepty bývá ...“ (s. 16).

Devět desetin z více než 700 stran knihy pak tvoří zmíněné překlady nosných, v řadě případů i zásadních teoretických textů na poli etnicity. V rámci tří tematických oddílů (1. /Meta/teoretické studie; 2. Jednotlivé přístupy k tematizaci etnicity; 3. Případové studie) chybí již na první pohled nečekaně mnohá z „klasických“ a relevantních jmen (mj. E. Renan; E. Gellner; B. Anderson; A. D. Smith; C. Geertz...). Vysvětlení může být vícečetné: (1.) přes faktické prolínání fenoménů „eticity“ a „nacionalismu“ je Jakoubkem zvolené prizma cíleně (zdvůdně) nedostatečnou rozpracovaností v české badatelské tradici – viz s. 64n.) zaměřeno výlučně na první ze jmenovaných termínů – to ovšem řadu autorů z čítanky zbytečně vylučuje; (2.) editor nechtěl dublovat autory zařazené již do Hrochovy čítanky – jejich začlenění (zejména při využití jiného textu) by však nemuselo být na škodu; (3.) Jakoubkem výrazně (s. 30) deklarovaná orientace na „antropologickou perspektivu“ zacílenou výlučně na „eticitu coby etnicitu“ (s. 33). Posledně jmenovaný bod si zaslouží obšírnější komentář.

Je především otázkou, nakolik je (pro šíři, neustálenost, resp. vágnost obsahu pojmu „antropologie“) možno jmenované opodstatnění akceptovat; argumentačně ještě spornější se však zdá být editorovo kritérium nezařadit do výběru ty autory, kteří ve svém pojetí nechávají etnicitu „roz-téct“ (Z. Bauman) či ji „rozostřují/rozma-závají“ (C. Geertz – tohoto autora a jeho specifickou primordialisticko-perennialistickou (?) variací náhledu na etnicitu (*sentiments*) tak nenalezneme ani v Hrochově, ani v Jakoubkově čítance). I když princip editorské selekce je jistě plně legitimní, je zřejmé, že rozlišování mezi „ještě nerozostřeným“ a „již rozostřeným“ (s. 33) pojetím etnicity je nutně mimořádně subjektivní a limitující. Celkově je tak možno zapochybovat, zda matrice urputného dichotomic-kého vymezování etnologie a antropologie (celkově provázející dosavadní Jakoubkovu akademickou dráhu) byla v kontextu volby autorů čítanky vždy tím nejlepším klíčem.

Při vědomí předchozích kontextů má pak svou logiku (jakkoliv snad poněkud překvapivý) akcent na texty relativně staršího data – tato skutečnost je zdůvodněna potřebou znalosti profilace tématu a také snahou bránit „objevování objeveného“ (s. 32–33). Naopak parametr výlučného výběru pouze anglofonních textů se – přes editorovo zdůvodnění společnou „mentální řečí“ autorů (s. 31–32) – může zdát být až zbytečně limitující a sporný; odlišné tóny a úhly pohledu by naopak mohly být obohacením.

Devětadvacet stran, téměř polovinu Jakoubkovy *Předmluvy*, tvoří „Itinerář na cestu čítankou“, tedy komentář a kontextualizace předkládaných 24 textů. U řady z nich jedná o důkladněji rozpracovanou orientační pomůcku s vysokou výpovědní hodnotou; u některých autorů však

zůstalo jen u základní interpretační informace o rozsahu cca 15 řádků.

V rámci limitů daných rozměrem recenze není možné zaměřit se blíže na každou z 24 zvolených statí jednotlivě. Je však zřejmé, že jejich výběr, struktura a logika uspořádání jsou promyšlené; vedle obecnějších textů zde najdeme i specifická témata a případové studie. Texty (z logiky věci) do značné míry ilustrují a doplňují editorův náhled na komplexní šíři problematiky etnicity, předestřenou v oddíle *Předmluva*. Právě tento „ilustrační“ kontext jednotlivých statí by však *vice versa* mohl být poměřován i Jakoubkovou kritickou optikou, s níž komentuje „nacházení etnicity“ tam, kde se rozhodneme ji zkoumat (s. 16)... Editor sice může popírat (s. 18), že by ambicí knihy bylo „vyhodnotit a uspořádat“ různá představovaná pojetí etnicity; nicméně recipienty bude předložený svod textů nutně takto, tedy jako jisté (návodné a užitečné) ukotvení, chápání. M. Jakoubek sám je si však úskalí kontextualizace bezesporu dobře vědom a vlastně i preventivně eventuálním výhradám předchází (s. 35–37).

Výběr autorů a prací je možno hodnotit i z dalších (nesourodých) úhlů: vedle tematického zřetele kupříkladu v kontextu české akademické krajiny či z jazykového hlediska... Jen několik namátkových glos: překlad až nadužívaně citované Barthovy předmluvy k práci *Ethnic Groups and Boundaries*, se konečně – po 47 (sic!) letech od jejího vydání – k zájemcům dostává v češtině. Důkladně pojaté je v této souvislosti i kritické zhodnocení Barthova textu (s. 35–36), jenž se jako odkazový zdroj stal v akademickém prostředí mnohdy jen ritualizovanou, mechanicky zmiňovanou položkou. Stejně tak náhledy H. J. Ganse, dešifrující model *third generation return*

jako nikoli bytostný návrat k etnické kultuře, ale coby posun etnicity do symbolické sféry, jsou bezesporu vysoce inspirativní i v kontextu aktuální etni(ciz)ace společenského prostoru Evropy počátku 21. století (srov. M. Halter: *Shopping for Identity. The Marketing of Ethnicity*. Schocken Books, New York 2000). Za zmínku stojí některé případové studie, dokumentující (na snad až přehnaně preferovaném africkém materiálu – A. Cohen, G. Haaland, R. Astuti) relativitu „evropského“ etnického prizmatu v realitě tribalistických společností; tyto texty bude jistě mnohý recipient vnímat jako komparativní doplněk textu J. Bazina *Každému svého Bambaru*, známého v českém etnologickém/antropologickém prostředí z překladu v časopisu *Cargo* (4, 2002, 1–2, s. 6–33). Záslužný je jistě i překlad textu P. L. van den Bergha, neboť vzhledem k jeho primordialistickým přístupům a nejistému terénu sociobiologických teorií bývá tento autor v běžných přehledech teorií etnicity až příliš mechanicky odsouván do kategorie pavědy.

Ocenit je bezesporu nutno jazykovou rovinu překladů, na nichž se celkově podílelo devět osob (zhruba polovina přeložených textů je však dílem M. Jakobka). Práce s jazykem je místy až cizelérská: viz lexikální odmítnutí převodu pojmu *ethnicities* do plurálního označení v češtině (s. 24, pozn. 23). Také shodný anglický název dvou textů R. Jenkinse (*Rethinking ethnicity*) byl do češtiny záměrně přeložen pokaždé jinak. K jazykové rovině ještě jedna poznámka: na kvalitě a důkladnosti překladových kapitol vynikne cesta, kterou čeština, před 25 lety mnohdy terminologicky i jinak obtížně zápolící s překlady etnologických/antropologických textů, urazila kupříkladu od publikování Gellnerovy

práce *Národy a nacionalismus* v roce 1993. Sám fakt vzniku obsáhlého překladového díla (jež je možno chápat i jako „převod“, respektive „převyprávění“ monitorovaných myšlenkových témat do česky reprodukované „vize reality“) je současně i editorovou odpovědí na otázku, zda má v dnešní době smysl udržovat odborný společenskovo-vědní diskurz v češtině (s. 28–29).

V recenzovaném počínu se české veřejnosti dostává reprezentativní práce, která bude ve střednědobé perspektivě jen sotva překonána. Tato skutečnost není dána pouze jejím v podstatě vyčerpávajícím charakterem, ale i tím, že k zásadním změnám oborových vědeckých konceptualizací a paradigmat jsou většinou třeba celá desetiletí. Otázkou je i sama výhledová existence diskurzů „eticity“ a „nacionalismu“ jako předmětu intenzivního odborného zájmu. Není pochyb o tom, že teoretické zaměření, analyzující a interpretující v posledních dekádách uvedené pojmy, vydalo odborně cenné (mnohdy i čtivě podané) intelektuální plody; dokladem toho jsou konečně mnohé z textů recenzované „čítanky“. Je však hypoteticky rovněž představitelné, že (v paralele k dějinám výtvarného umění či architektury) budou „teorie etnicity“ následovat kupříkladu osud secese, efektního, na krátký čas zazářivšího směru, jenž se však ukázal být svého druhu efemerní slepou uličkou. Ať tak či onak: díky několikaleté cílevědomé spolupráci editora/autora předmluvy, překladatelů a redakce Sociologického nakladatelství disponuje česká společenskovo-vědní obec kompaktní, monumentální prací, shrnující, představující a (částečně) komentující podstatnou část aktuální sumy přístupů a postojů ke sledované problematice. Tento nevšední intelektuální výkon si

bezpochyby zasluhuje plné uznání. Bude bezesporu zajímavé sledovat, jaký bude „praktický“ akademický dopad práce, a také to, zda se *Teorie ethnicity* stanou v českém kontextu solitérem či jestli výhledově inspirují případné následovníky.

Leoš Šatava

Paul Shephard: *Pěstěná divočina neboli Co je krajina?*

Archa, Zlín 2016, 206 s.

Název knihy slibuje mnohé. Tím spíše, že autor, Paul Shephard, je architekt, který (většinou) píše o architektuře. Recenzovaná kniha má však v podtitulu otázku „Co je krajina?“, která posouvá očekávání patřičným směrem. Kniha je skutečně o krajinách. Přesněji o tom, že celý svět je již zmapovaný – na globu nám již nezůstala bílá místa – zůstává však zmapovat naše přístupy k němu, ty autor nazývá strategiemi. O to se právě kniha velmi originálně snaží. Divočina, to je svět předtím, než v něm začali působit lidé. Pěstění představuje vše, co se světem lidí od té doby učinili. Kniha tvoří kromě úvodu šest krajin, seřazených od největší po nejmenší, na nichž Shephard ukazuje různé strategie pěstění světa, přístupů ke krajině. První příklad, nazvaný Jednota se zabývá sedmi divy světa. To proto, že v době Alexandra Makedonského, který do své říše zahrnul celý tehdejší svět, snad vyjma Číny či Apeninského poloostrova Etrusků a rodícího se Říma, se utvořilo zřejmě první pojetí jednoho provázaného světa – proto sedm divů světa. Sjednocen byl lidským geniem a vůlí, dílem lidských rukou (kultury) byly i jednotlivé divy tohoto světa. Na druhém místě

v řadě stojí Antarktida, kterou dodnes (nebo prozatím?) řídí strategie rozumu, jenž tam bádá, umožňuje omezený turismus, ale zabraňuje využití komerčnímu, především těžbě. V kapitole o Skotsku se ptá, co činí z nějakého kraje kraj národní.

Přesvědčivější jsou ovšem spíše kapitoly věnované menšímu měřítku. Velmi jasná je kapitola pátá, pojmenovaná Užitečnost, v níž se mluví o Flevolandu v severní části Nizozemí, o krajině poldrů, tedy území, které bývalo mořským dnem, dokud člověk nevystavěl okolo hráze, nevypumpoval vodu, nezačal celou oblast vysoušet a kultivovat. Na samém konci je zbrusu nová krajina, země, která předtím neexistovala a jež vděčí za svou existenci trvalému úsilí člověka. Ten nakonec vystavěl města a začal krajinu zemědělsky využívat. Budovatelé byli takovouto půdou odměňováni a stali se z nich noví osadníci, noví místní. Shephard se staví k poldrům příznivě, přesto neváhá dát slovo i mladé generaci, která celý tento podnik nazve „ekologickým zločinem“, který vzal životní prostředí vodním živočichům, mokřadům a jejich ptactvu. Autor sám své postoje nijak neskrývá, nicméně nejde o knihu, kterou předkládá jednoznačné názory a soudy, tím méně nějaké návody či odpovědi.

Ještě o stupínek kompaktnější je krajina londýnské pánve. Pojednává tedy o Londýně, mohla by však být napsaná i na příkladu Prahy. Autor sleduje, čím je symbolicky dána jednota uvnitř této oblasti. Nejdříve se zaměřuje na řeku Temži, která představuje uprostřed Londýna jediné místo, z něhož si lze udělat ucelenější obrázek o městě. Větší část kapitoly pak zkoumá vztah kopule katedrály Sv. Pavla od Christophera Wrena a pahorků na sever a na jih od Londýna. Zjišťuje, že mají obdobnou

výšku – je vidět jak z kopule na pahorky, tak i z pahorků na kopuli, tedy Londýn – a že kopule s lucernou tvoří jakýsi pomyslný střed této krajiny. Jde možná trochu o nové objevování Ameriky, protože takovou roli či snad lépe schopnost velkých kopulí nad nějakým chrámem již zkoumali mnozí. Shepherda jistě ospravedlňuje to, že chce čtenáři předestřít různé strategie – zde vizuálního spojení. Patrně nejskvělejší příklad na českém území je kopule Sv. Mikuláše na Malé Straně, která tvoří skutečně ohnisko této čtvrtě – mohli bychom s nadšátkou říci, že bez Dientzenhoferovy kopule by nebyla Malá Strana úplná. Ještě širším příkladem jsou pochopitelně Hradčany s katedrálou, v jistém smyslu to platí o celé barokní tvorbě v krajině. Poslední krajinou je v knize oblast západní fronty první světové války, tedy část severozápadní Francie okolo Verdunu a dalších míst. Autor zkoumá především obnovu krajiny po skončení války – zakládání válečných hřbitovů a památníků – strategii paměti.

Ačkoliv ohled na životní prostředí prostupuje logicky celou knihou, autor nepodléhá žádným katastrofickým vizím, víře ve spásu prostřednictvím ekologie ani nevyzývá k celospolečenským reformám. Jeho skromným, avšak vlastně dalekosáhlým záměrem je, abychom si uvědomili strategie ovlivňující to, co děláme ve světě či se světem. Proto říká, že tato kniha je o tom, uvidět věci příliš velké na to, aby byly vidět. Strategie bezohledného exploatování světa vládne již velmi dlouho, můžeme však přemýšlet i o jiných přístupech. Příklad nizozemských poldrů ukazuje, že to je možné.

Knih je napsaná poněkud zvláštní formou, jde doslova o snůšku rozhovorů, vzpomínek, vyprávění, příběhů a zamyšlení. Prostor tak dostává názorová

polyfonie, na druhou stranu je to jednoznačně na úkor formy. Text se často zdá zbytečně upovídaný, je v něm nějak příliš všeho a čtenář musí neustále držet nit, aby se neztratil, a pátrat po sdělení. Jistě, nejedná se o akademické dílo v klasickém smyslu slova, spíše o jakési podklady seřazené k přemýšlení. Kniha je také napsaná bez citací, odkazů i bibliografie. To vše otevírá otázku, komu je vlastně určena. Jistě může oslovit ekology, antropology, filology a též architektky či urbanisty, na něž je snad dle edičního zařazení i původního vydavatele (MIT Press) zacílena – především však jako inspirace, úvaha. Bezprostřední využití si nedokážu dobře představit. Bude někdo citovat výroky autorovy přítelkyně Sally?

Překlad je dobrý, přesto je třeba upozornit na jeden zásadní nedostatek. Ač knihu napsal Brit, není důvod nepřevést míle, yardy, lokty a tak dále do soustavy používané celosvětově a i v českém prostředí. Toto opominutí čtenáři výrazně ztěžuje možnost představit si jednotlivé vzdálenosti a rozměry zmiňované v textu.

Vydavatelský segment specializující se na architekturu je v České republice značně rozptýlený, chybí velký silný hráč. Většinou jde o drobné vydavatele, kteří vyprodukují několik málo knih ročně (např. také jen jedinou) a kteří vůbec často podlehnou a zanikají. Tato kniha doplnila již dlouhou řadu různých teoretických i dějepisných architektonických knih nakladatelství Archa a to se tak zařadilo k těm vytrvalejším, s relativně širokou produkcí na toto téma. Doufejme, že budou i dále přinášet původní, ale především překladovou literaturu, neboť je to zapotřebí.

Jiří Tourek

Stanislav Balík – Lukáš Fasora – Jiří Hanuš – Marek Vlha: *Český antiklerikalismus. Zdroje, témata a podoba českého antiklerikalismu v letech 1848–1938.*

Argo, Praha 2015, 500 s.

Autoři se pokoušejí naplnit titul knihy doslova, neboť jde-li o téma českého antiklerikalismu, neomezují se pouze na geografický prostor českých zemí, ale sledují měnící se úlohy náboženství a spory o ně v životě moderní společnosti i ve spojení s českou emigrací ve světě. Přestože se ve místy vyskytují zmínky o hlubším i novějším historickém kontextu, těžiště zájmu autorů leží v období mezi lety 1848 a 1938. Předmětem jejich zkoumání nejsou jen kritika či přímo odmítání náboženství, ale i aktivity vycházející z náboženského prostředí. Výsledkem je plastický obraz historických procesů proměn náboženství v modernizující se české společnosti.

Termíny sociologie náboženství lze zjednodušeně říci, že autoři usilují o historiograficky založený, shrnující a systematizující pohled na procesy, k nimž dochází v novodobých českých dějinách v souvislosti s modernizací a strukturální diferenciací společnosti. Zaměřují se přitom na problematiku náboženství, které se ve sledovaném historickém období stává subjektem různých sekularizačních tlaků či tendencí – z akceptovaného a uznávaného univerzalistického světonázoru se náboženství stává pouze jedním z prvků subsystému kultury a zároveň se objevují alternativní světonázory, které se vůči náboženskému či náboženským

světonázorům pokoušejí kriticky vymezit nebo se k nim otevřeně stavějí do opozice. V českém prostředí, které samozřejmě není možné chápat izolovaně, nabývají tyto sekularizační procesy řady konkrétních podob – odrážejí se v politických či kulturních střetech různých aktérů s různými zájmy. Právě tento kontext opravňuje autory hovořit o specifčnosti českého antiklerikalismu (s. 51–63) – z pohledu historiografie je tato specifická jasně dána zvláštními dějinnými souvislostmi. Poznámemejme, že autoři jsou si dobře vědomi i specifických podmínek moravského prostředí, na něž na řadě míst své publikace poukazují.

Velkým přínosem knihy *Český antiklerikalismus* je především to, že obsahuje pokus o systematizaci historických procesů spojených s boji o náboženství v českém prostředí a rovněž i jejich podrobný, na pramenech založený rozbor z konkrétních lokalit v rámci českých zemí i mimo ně. Byť je to s ohledem na rozsah a koncepci knihy pochopitelné, je možná do jisté míry škoda, že autoři nevěnují více pozornosti vlivům přicházejícím z nečeského – zejména německého – prostředí, byť mezinárodní souvislosti zcela neopomíjejí (např. s. 37–40). Zmiňují souvislosti s problematikou německého kulturního boje, avšak stálo by jistě za podrobné systematické prozkoumání, jak a do jaké míry mělo právě třeba německé prostředí vliv na české aktéry angažované v antiklerikálních iniciativách.

Úvodní část (s. 9–25) seznamuje s tematickým členěním knihy, zdůvodňuje časové vymezení, které si autoři zvolili, přehled témat a lokalit, kterým bude věnována pozornost, a podává také stručný výčet dosavadní literatury a rovněž pramenů.

Mezi publikacemi, které souvisejí s tématem knihy, jsou samozřejmě uvedeny zejména historiografické práce – kromě nich však k tématu mají co říci i sociologové či religionisté, jejichž příspěvky zmíněny bohužel nejsou. Mezi nimi je nutné uvést zejména obsáhlou práci religionisty Tomáše Bubíka *České bádání o náboženství ve 20. století* (P. Mervart, Červený Kostelec 2010), která je věnována mimo jiné i problematice kritického myšlení o náboženství v dějinných a tematických souvislostech, kterým se věnují i autoři Českého antiklerikalismu. Je-li řeč o problematice sekularizace v teoretické rovině, zejména s ohledem na různé koncepce a teorie sekularizace v sociálních vědách, lze zas jen stěží opominout vyčerpávající syntézu na toto téma z pera Romana Vida (*Konec velkého vyprávění? Sekularizace v sociologické perspektivě*. CDK, Brno 2011). Chybějící důkladnější provázanost s výsledky práce relevantních oborů, zejména teoretických a metodologických nástrojů religionistiky či sociologie náboženství s ohledem na koncepcce sekularizace, je možné považovat za určitou slabinu knihy. Uživlí-li pak autoři v textu například termínu „pseudoreligiózní rituály“ (s. 10), který lze z hlediska současné religionistiky považovat za problematický a nevhodný, můžeme konstatovat, že se jedná o doklad nepřilíživé spolupráce oborů, které by si měly s ohledem na téma knihy mnoho co říci. Podobně je škoda, že autoři s ohledem na témata své práce podrobněji kriticky nerozvinuli teze o „náhradních náboženstvích“ (s. 35).

Po úvodních poznámkách se autoři v rámci oddílu nazvaného *Realita a imaginace* (s. 26–87) zamýšlejí nad samotným klíčovým pojmem knihy, jímž je

„antiklerikalismus“. Jsou si dobře vědomi jeho nejednoznačnosti, která je dána především zmíněnými komplexními, specifickými sociokulturními podmínkami ve sledovaném období v českém prostředí. Autoři se pokoušejí systematizovat otázky spojené s vymezením tohoto pojmu v osmi bodech, které vystihují hlavní rysy konceptu, spolu s jejich problematickými stránkami. Jde především právě o to, že ideje a akce skupin i jednotlivců, které lze označit jako „antiklerikální“, se vyskytují v řadě specifických a zároveň různorodých dobových kontextů. Setkáme se s nimi jak v prostředích, kde bychom je samozřejmě předpokládali, totiž třeba u přívrženců hnutí Volné myšlenky, v socialistických či komunistických kruzích, tak i v samotné náboženské sféře. Fenomény, které by mohly být označeny jako projevy „antiklerikalismu“, tak najdeme i mezi náboženskými či dokonce přímo církevními činiteli, kde mohou například nabývat podoby kritiky církevní hierarchie. Vedle toho, jak upozorňují autoři, musíme vzít v potaz i pojem „klerikalismu“. Lze jej chápat jako fenomény, které jsou terčem antiklerikální kritiky nebo je možné je vnímat jako reakce na ni uvnitř náboženské sféry. Tyto jevy jsou stejně tak různorodé jako ty, které lze shrnout pod termínem „antiklerikalismus“. Autoři proto věnují pozornost tematicce ultramontanismu, politického katolicismu, stran i různých spolků souvisejících s křesťansko-sociálním hnutím nebo třeba činnosti kněží v komunitách českých emigrantů. Z obsahu knihy nicméně vyplývá, že autoři chápou antiklerikalismus zejména v politickém smyslu slova (srov. např. s. 51, 88–114 atd.). Důležitost politického rozměru kulturních bojů či bojů o náboženství je patrná nejen v čistě

politické sféře, ale i v ostatních tématech, která autoři zpracovávají, totiž v oblasti školství a sporů o sekularizovanou a náboženskou formu obřadů (viz dále).

Je také třeba mít na paměti, že antiklerikalismus nemusí být nutně spojen s úplným odmítáním náboženství jako historického přžitku ve smyslu radikální sekularizační teze či že není za všech okolností spojen s ateismem. Antiklerikální teze zahrnují široké spektrum idejí, spočívajících například i v hledání různých alternativ k tradičnímu institucionalizovanému náboženství, které je v českém prostředí obvykle spojováno s katolickou církví – zároveň ale není možné činit jednoduché rovnítko mezi antiklerikalismem a antikatholicismem. V těchto souvislostech můžeme sledovat různé iniciativy spočívající například ve vzniku Církve československé nebo v příklonech k pravoslaví, což autoři rovněž reflektují. Příklad filozoficky orientované alternativy k tradiční religiozitě můžeme najít v krátkém exkurzu věnovaném T. G. Masarykovi a jeho uvažování o náboženství (s. 63–70). Nepřekvapí, že Masarykovy ideje mohly být nakonec ve sporech o náboženství využívány jako argumentační opora oběma stranami disputací o náboženství (s. 368): ukazuje se, že je nutné brát v potaz nejméně dvě základní roviny této problematiky, totiž jednak vlastní Masarykovy teze k náboženské problematice a pak jejich vliv a recepci u dalších dobových aktérů. I přes existující publikace na toto téma lze právě Masarykovo uvažování o náboženství považovat za problematiku, která nemusí být dosavadním bádáním zcela vyčerpána a která by si jistě zasloužila další podrobné kritické zpracování vycházející z Masarykových spisů i dalších pramenů.

Podobně jako v případě Masarykových názorů na problematiku náboženství nabízí kniha řadu dalších témat, která by se snadno mohla – a patrně i měla – stát předmětem samostatných podrobných studií a kritických rozborů, které koncepce knihy nedovoluje do důsledků provést. V některých případech by taková práce navázala na již existující bádání, na něž autoři knihy odkazují, v jiných případech by patrně šlo o bádání průkopnická. Přínosná by z tohoto hlediska mohla být například důkladná obsahová analýza různých dobových stranických a spolkových periodik nebo rozbor postojů k náboženským otázkám v dokumentech spojených s činností osobností politického a kulturního života druhé poloviny 19. a počátku 20. století. Taková témata nabízejí zejména zmíněná druhá hlava knihy *Realita a imaginace* a rovněž hlava třetí, nazvaná *Mobilizační témata* (s. 88–167). V tomto třetím oddíle vymezují autoři stěžejní témata českých „kulturních bojů“ souvisejících s antiklerikalismem, jimiž jsou zejména střety v oblasti politické, ve školství a v otázkách sekularizace obřadů, zvláště rituálů životního cyklu.

Kromě systematizace sekularizačních procesů v novodobých českých dějinách podnikají autoři zevrubné sondy v místních kontextech – ty jsou obsaženy ve čtvrtém oddílu knihy *Městské a venkovské sondy* (s. 168–314). Tato historická šetření, založená z podstatné části na pramených materiálech, provádějí autoři v promyšleně zvolených městských a venkovských lokalitách v Čechách i na Moravě: v Brně, Kladně, Táboře, Uherském Hradišti, Uherském Brodě, v Polné, Bludově, Žarošicích, Lidečku a Mikulovicích na Pardubicku. Autoři u každé z lokalit sledují

problematiku střetů o náboženství s ohledem na angažující se aktéry, sociální struktury a s nimi spojené diskurzy, resp. vlastní obsahy střetů v uvedených lokalitách.

Poslední oddíl knihy je věnován tematicce bojů o náboženství v souvislosti s českými emigranty, mimo vlastní geografický prostor českých zemí (*Od Evropy po Tichý oceán*, s. 315–381). Podobně jako v případě předchozího oddílu, věnovaného lokálním historiografickým sondám, i zde postupují autoři velmi systematicky: věnují se nejprve prostředí samotné habsburské monarchie mimo české země, Vídni a rakouským zemím, dále oblastem východní a jižní Evropy, západoevropským zemím (především Německu a Francii) a konečně zámořské emigraci. Zde věnují pozornost především českým emigrantům ve Spojených státech. Opět sledují jak aktivity „antiklerikálů“, tak činnost náboženských aktérů a dokládají vše příklady založenými na dobovém tisku a dalších pramených materiálech. Za zvlášť pozoruhodné lze považovat pasáže věnované českým komunitám v St. Louis a v Chicagu – z uvedeného je možné usuzovat, že by se problematika náboženství u českých krajanských komunit ve Spojených státech v historické perspektivě opět mohla stát námětem pro další výzkumnou práci a nosným tématem pro samostatnou monografii.

Z formálního hlediska je kniha příkladem výborné redakční práce. Jistým nedostatkem, který překvapí s ohledem na jinak velmi pečlivé formální zpracování monografie, jsou chybějící data dostupnosti u internetových zdrojů na stranách 463–464.

Knihou Český antiklerikalismus je důležitým příspěvkem k dějinám sekularizace v českém prostředí. Stane se nezbytnou

četbou pro všechny, kteří se touto komplexní problematikou zabývají, a zároveň zcela jistě i zdrojem námětů pro další badatelskou práci historiků, religionistů či sociologů, kteří se zabývají otázkami náboženství v novodobé české společnosti.

Jakub Havlíček

Jozef Tancer: *Rozviazané jazyky. Ako sme hovorili v starej Bratislave*

Slovart, Bratislava 2016, 303 s.

Monografie slovenského germanisty Jozefa Tancera se nejobecněji řečeno zabývá vícejazyčností v meziválečné Bratislavě. Prostřednictvím interview s pamětníky, jež autor prokládá esejemi na odborná témata z interview vyplývající, získává čtenář o daném tématu velmi přesnou představu.

Respondenty Jozefa Tancera byli lidé narození mezi lety 1916 a 1933. V knize je uvedeno „jen“ dvacet rozhovorů, autor však při svém výzkumu započatém již před lety pořídil celkem zhruba sto interview se sedmdesáti pamětníky. Hluboková interview vedl slovensky či německy, s respondenty se osobně setkával doslova po celém světě, jen výjimečně vedl rozhovor prostřednictvím Skype. Ač byl jazyk interview různý, pro potřeby knihy autor všechny interview převedl do slovenštiny, případně pasáže v němčině či maďarštině jsou v poznámce pod čarou přeloženy opět do slovenštiny. Interview v knize nejsou doslovnými přepisy, autorovi se však podařilo zachovat jejich původní charakter ponecháním některých rysů typických pro mluvený jazyk. Každé interview je opatřeno titulkem, jenž je zároveň citací z toho

kteřého rozhovoru, například „Ludia, ktorí vedeli len jeden jazyk, boli ako biele vrany“, „Nemčina či maďarčina, to nám bolo ganz egal“, „Karpatských Nemcov si vymysleli historici“ a podobně. Spolu s Tancerem můžeme říci, že tato interview jsou svěbytným literárně-publicistickým žánrem. Prakticky kterýkoli rozhovor si lze představit zveřejněný třeba v příloze *Lidových novin Orientace*.

V průběhu interview autor především mapuje jazykovou biografii svých respondentů. Opakovaně se ukazovalo, že v meziválečné Bratislavě bylo zcela běžné se dorozumět slovensky, německy a maďarsky. Svou úvodní úvahu proto věnuje vícejazyčnosti jako jednomu z klíčových témat sociolingvistiky. Zmiňuje třeba, že tradičními termíny zavedenými a užívanými jazykovědci, například symetrický bilingvismus, tedy ovládnutí dvou jazyků na totožné úrovni, často slouží výzkumnému záměru a nelze postihnout danou problematiku v plné šíři. Tancer tradičně chápanou vícejazyčnost problematizuje: jeho respondenti různé jazyky ovládají v různé míře, na různé úrovni, osvojovali si je v různých dobách a za různým účelem. Některé jazyky ovládají slovem i písmem, některé jen slovem. Obecně Bratislava byla, jak z interview opakovaně vyplývá, v období 1919 až 1933 trojjazyčným městem. Reálně však v ní žili i lidé dvoj- či jednojazyční, dále lidé, kteří všechny tři jazyky ovládali jen do míry, kterou potřebovali – typicky třeba číšník byl schopen obsluhovat své hosty ve všech třech jazycích. Jedna z respondentek, již bychom tradičně považovali za jednojazyčnou mluvčí němčiny, ovládá rakouskou a německou spisovnou němčinu, dále bratislavské nářečí, tak zvanou kraxelhuberštinu – její mluvčí je

pak respondenty nazýván kraxelhuber –, a konečně vídeňské nářečí. Nejen tento příklad ukazuje, že přesně určit, kolik jazyků mluvčí ovládá a kde jsou vlastně hranice mezi jazyky, je otázka vedoucí do slepé uličky. Autor připomíná termín *language repertoire* v souvislosti s výzkumy Gumperzovými a také pracemi B. Buschové. Podle Tancera je každý člověk do nějaké míry vícejazyčný, třeba už jen proto, že z domova zná nějakou nespisovnou varietu svého mateřského jazyka, dále jeho spisovnou podobu, do nějaké míry kolem sebe slyší mateřské jazyky cizinců atd. Pro autora je vícejazyčný i takový mluvčí, který se za vícejazyčného považuje, ačkoli reálně nějaký jazyk, o němž mluví tvrdí, že jej ovládá, ani neumí. Vícejazyčnost je v tomto pojetí věcí postoje.

Nemožnost určení hranice jednotlivých jazyků ilustruje také pojmenování *mišmaš*, které se v interview opakovaně objevuje, přičemž tradiční sociolingvistika pracuje s pojmy přepínání a míšení kódů. *Mišmaš*, tedy směs slovenštiny, maďarštiny a němčiny, jedna z respondentek označila za *prešpurácke esperanto*. Příkladem k tomu může být věta „Skúste násik Seite“ (vyzkoušejte druhou stranu; míněno stranu audiokazety), v níž postupně zaznívá slovenština, maďarština a němčina, nebo úryvek dialogu, v němž otázka zazní slovensky a odpověď maďarsky: A: „Neviete koľko je hodín?“, B: „Fél kilenc“ (půl deváté). Zatímco někteří respondenti *mišmaš* hodnotili vyloženě negativně, v úvaze nazvané *Rózikológia J.* Tancer popisuje postoj jistě mluvčí, Rozálie Wolfingerové, zvané Rózik, která do své slovenštiny začleňovala prvky němčiny a maďarštiny, ovšem na svém projevu nic závadného neviděla. Pohybovala se v čistě slovenském

prostředí, které jí nenaznačovalo, že by svůj projev měla nějak korigovat. Ačkoli si tato mluvčí například pletla slova *cesta* a *cesto* (těsto), vytvářela vlastní překlady *Milchflaš* (něm. *Milchflasche*, lahev na mléko), užívala maďarský kontaktní výraz *na hát* (no teda) a podobně, v běžném dorozumívání tento jazyk fungoval bez problémů. Autor si tedy klade otázku, zda je „lámaný jazyk“ vždy nutně jevem negativním.

Mluvíme-li o vícejazyčnosti, zpravidla dříve či později přijde řeč také na další tradiční sociolingvistický termín, totiž na diglosii. Podle tradičního Fergusonova pojetí jde o užívání dvou (či více) jazyků s odlišnou sociální a kulturní funkcí. Respondenti se například vyjadřovali v tom smyslu, že spisovná němčina, *Hochdeutsch*, je hodnotnější, je to něco vyššího, lepšího než (třeba kraxlhuberské) německé nářečí. V jednom interview se objevilo, že děti byly ve škole za užívání nářečí napomínány. Koneckonců v dobovém humoristickém tisku byl kraxelhuber – člověk mluvící německým bratislavským nářečím – ztvárněn jako hloupá postavička; J. Tanzer nabízí „překlad“ do slovenštiny „Kocúr-kovčan“ (Kocourkovský).

Dalším tématem, jemuž autor věnuje pozornost, jsou jazykové ideologie. Je zde připomenuto pojetí Istvána Lanstyáka, podle něj jsou, velmi stručně parafrázováno, jazykové ideologie „myšlenky, resp. myšlenkové systémy, jež se týkají jazyka v nejširším slova smyslu a verbální komunikace vůbec. Jsou to myšlenky jak o jazyce jako abstraktním systému, tak o jednotlivostech (slovech, gramatických strukturách), o způsobech fungování jazyka všeobecně i v konkrétních jazykových společenstvích, o jazykovém chování mluvčích atd.“ Jazykové ideologie se u mluvčích

i u jazyků jako abstraktních celků proměňují v závislosti na historických událostech. Tancer připomíná, že v Bratislavě se v meziválečném období kromě zmíněných tří jazyků užívala také čeština, jejíž mluvčí se zde ve větším počtu objevili po vzniku Československa. Ta však z Bratislavy zmizela se vznikem tzv. Slovenského štátu. Dalším bratislavským jazykem bylo jidiš, které zmizelo ve třicátých letech s nuceným odchodem bratislavského židovského obyvatelstva. Po skončení druhé světové války z bratislavských ulic zmizela i němčina a maďarština, vícejazyčné město se stalo jednojazyčným.

Dalšími tradičními termíny, jejichž pojetí J. Tancer „problematizuje“, zpochybňuje jejich jednoznačnost, jsou *mateřský* nebo *rodný jazyk*. Pokud se autor svých respondentů zeptal, jaký je jejich mateřský jazyk, neměli problém odpovědět. Ovšem s výjimkou respondenta, který se nemohl rozhodnout, který z jazyků v rodině užívaných má považovat za svůj mateřský. Tancer pro toto respondentovo „nevím“ nabízí vysvětlení: může se jednat rozhodnutí pro radikální vícejazyčnost. *Mateřský jazyk* je na první pohled jazykem matky, ale malé dítě si jazyk osvojuje i od dalších členů rodiny, resp. domácnosti. V interview se opakovaně ukazuje, že zásadními osobami při utváření jazykové kompetence respondentů byly také sluzky, kuchařky či slečny k dětem (něm. *Kinderfräulein*); například maďarsky či slovensky mluvící rodiče záměrně zaměstnali sluzku ze Sudet, aby se dítě naučilo německy. Autor připomíná možná chápání mateřského jazyka u T. Skutnabb-Kangasové: (a) jazyk, který se dítě naučilo jako první, (b) jazyk, který člověk za svůj mateřský jazyk považuje, (c) jazyk, který člověk ovládá nejlépe,

(d) jazyk, který člověk nejčastěji používá. Termín *rodný jazyk* evokuje, že se dítě s tímto jazykem narodilo, ve skutečnosti se jazyk teprve po narození dlouhou dobu učí. Být *rodilý mluvčí* většinou vyvolává pozitivní hodnocení, ovládneme-li cizí jazyk *jako rodilí mluvčí*, pak to znamená, že jsme se jej naučili opravdu dobře. Tancer však upozorňuje, že rodilým mluvčím slovenštiny je jak řidič kamionu, tak profesor slovenštiny. Pokud tedy někoho chválíme, že zvládl slovenštinu *jako rodilý mluvčí*, kterého rodilého mluvčího máme na mysli?

Mimo jiné v souvislosti s německým státním reálným gymnáziem se autor zmiňuje o Fishmanových doménách jazykového jednání. Kromě domény rodina je pro rozvoj vícejazyčnosti (resp. obecně pro rozvoj jazykových dovedností) klíčová právě doména škola. Německé gymnázium v Bratislavě bylo institucí nepochybně prestižní, svou činností navazovalo na činnost Evangelického lycea založeného již v roce 1607. Vyučovacím jazykem byla němčina, ale již od primy si studenti osvojovali také tak zvaný československý jazyk, dalšími vyučoványi jazyky byly francouzština, latina a další. V interview opakovaně zaznívá, že učitelé byli pro své studenty skutečnými autoritami. Autor jmenuje některé významné pedagogy, třeba botanika Vojtěcha Nábělka; shoda příjmení pražské slovakistky Miry Nábělkové není náhodná. Z dokumentů dále třeba vyplývá, že zde studovali studenti s dvanácti různými mateřskými jazyky, mezi nimiž se objevilo i esperanto.

Konečně posledními, rovněž klasickými sociolingvistickými termíny, jimž autor na základě interview věnuje pozornost, jsou jazyková ztráta a jazyková smrt. Ztrátou jazyka se obecně rozumí stav,

v němž se člověk dobrovolně nebo pod tlakem okolností nějakého jazyka vzdá. Tancer pro ilustraci připomíná, že většina dnešních Čechů a Slováků středního věku ztratila ruštinu s ukončením školní docházky. O jazykové smrti lze podle něj hovořit třeba u německého nářečí zvaného *potosch*, kterým mluví několik málo mluvčích v Kežmarku. Zmiňuje model H. J. Sasseho, podle kterého, s ohledem na téma knihy, k externě lingvistickým faktorům ztráty jazyka patří to, že po roce 1945 bylo prakticky nemožné na veřejnosti v Bratislavě mluvit německy a maďarsky, ačkoli žádný úřední dokument, který by užívání jazyků v poválečné Bratislavě upravoval, zřejmě neexistuje. K Sassovým faktorům sociolingvistickým reflektujícím jazykové chování mluvčích lze třeba uvést, že jistá respondentka radikální proměnu jazykového chování na veřejnosti vyjádřila slovy „na ulici jsme byli němí“, jiná si vzpomněla, jak zakrývala ústa malé neteři, která na ulici promluvila německy, a ještě uvedme vzpomínku jednoho respondenta žijícího dlouhodobě v Německu. Když se v roce 1989 mohl setkat s ženou, s níž v padesátých letech chodil, dozvěděl se, že už v té době ovládala němčinu. S ohledem na panující situaci však oba svou znalost němčiny, jazyka jim oběma blízkého, před sebou tajili.

Znalost gramaticky a výslovnostně dobré slovenštiny byla pro důstojný život v poválečné Bratislavě nezbytná. Autor požadovaný stupeň znalosti slovenštiny – vedoucí rovněž k přiznání slovenské národnosti – přirovnává ke starozákonnímu šiboletu (tedy obecně k jazykovému prostředku, který odliší příslušníka jedné jazykové či společenské skupiny od druhé). Z interview vyplývá, že pro některé

respondenty byla ztráta němčiny, resp. maďarštiny dočasná, s měnicí se společenskou situací se i měnily postoje mluvčích k těmto jazykům.

Kromě toho, že J. Tancer fundovaně a přitom čtenářsky velmi přístupně zpřítomňuje základní sociolingvistická témata – kniha tak může, domnívám se, sloužit i jako netradiční úvod do sociolingvistiky (viz i obsáhlý seznam literatury) –, je po celou dobu knihy čtenáři nevtíravým dialogickým partnerem. Provází jej svým výzkumem, objasňuje, jak získával respondenty, jaké jim kladl otázky, jak se na terénní výzkum připravoval, zkrátka se v knize objevuje mnoho praktických rad pro případné zájemce o terénní výzkum. Metodologicky je zajímavé i to, že do příběhů svých respondentů vkládá autor na vhodných místech i příběh svůj – například při výkladu o vícejazyčnosti se zmiňuje o tom, že se rozhodl na své děti mluvit německy (a jeho manželka slovensky), ačkoli narážel ve svém okolí na názor, že nerodilý mluvčí nemůže na své děti mluvit cizím jazykem dobře. V pojednání věnovaném mateřskému, resp. rodnému jazyku a rodilým mluvčím nabízí svou vlastní zkušenost: ačkoli je vysokoškolským pedagogem, přijde-li třeba do železářství, nezná

mnoho názvů nabízeného zboží. Jinými slovy, jistou část slovenské slovní zásoby neovládá, přesto se považuje za kompetentního mluvčího slovenštiny. V závěru knihy pak otevřeně přiznává, jak emočně náročná pro něj setkávání s pamětníky někdy byla. Interview, která původně s R. Girtlerem nazýval rozhovory ero-epické (*eromai* – ptát se, *epos* – vyprávění), se pro něj stala rozhovory ero-etickými.

Konečně ještě připojme poznámku o velice zdařilém grafickém zpracování knihy, které zahrnuje rovněž fotografie respondentů z doby současné i dávno minulé, dále kopie nejen úředních dokumentů, ale třeba i kopie stránky z předválečného deníku, obrázku z památníku, plánu koncentračního tábora a další. Zmenšené fotografie všech dvaceti protagonistů interview zdobí i titulní stranu obálky knihy. I tímto způsobem, domnívám se, autor čtenáři signalizuje, že jím zkoumaná vícejazyčnost je skutečně nahlížena pohledem samotných respondentů, že jazyk je od konkrétních mluvčích neoddělitelný, že užívání a prožívání jazyka/jazyků je s těmito respondenty těsně spojeno.

Lucie Jílková

Glaubensfragen v Hamburku: 51. ročník Deutscher Historikertag

Pod záštitou hamburské univerzity se koncem září 2016 konal padesátý první ročník setkání německých historiků. Tématem jednání konferenčních panelů a diskuzních fór byly otázky víry (*Glaubensfragen*) – takto široce definovaný zájem zdařile skloubil náměty tradičních církevních dějin, dějin institucí i výrazných aktérů spolu s otázkami chápání a interpretace náboženských prožitků, teoretických přístupů či pomezí víry a vědění. Vytvořil se tak prostor, na kterém se v prezentacích a diskuzích setkali představitelé různých proudů a badatelských orientací. Bohatý program zahrnoval sekce starověkých, středověkých, raně novověkých, moderních i současných dějin. Stranou nezůstali ani specialisté věnující se didaktice dějepisu, kulturním, urbánním, sociálním, technickým, mimo-evropským nebo digitálním dějinám.

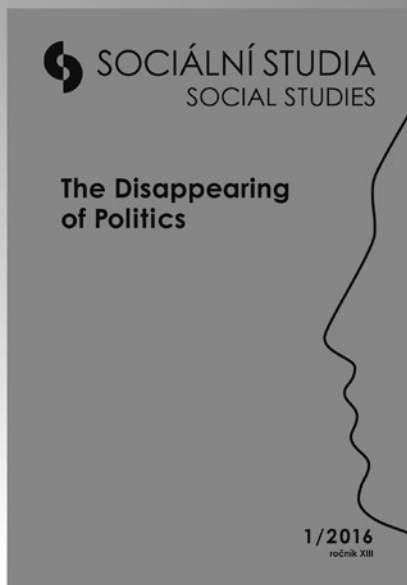
Padesátý první ročník historických dní pokračoval v tradici spolupráce s další partnerskou zemí, kterou se letos stala Indie. Šlo přitom o prvního mimoevropského partnera při pořádání podobného setkání. Právě tento výběr přinesl historickým dnům mnoho pozitivního. Asi nejdůležitějším aspektem bylo překonání výhradně evropského rámce dějin a konfrontace s výzkumnými tématy, otázkami a problémy nastolenými přímo indickými historiky nebo světovými specialisty věnujícími se této oblasti. Náboženská různorodost a bohatost Indie výborně korespondovaly se zvoleným tématem a přinesly dynamiku i otevření málo známých problémů. Konkrétnější podoby se tak dostalo i úvahám o transnacionálních nebo globálních dějinách.

Teoretické debaty se vedly hlavně na rovině práce s koncepty sekularizace, politického náboženství, dynamiky náboženského vědění, jeho ohybnosti a inovací tváří v tvář modernitě. Pozornost se dostala i otázkám náboženství za první světové války a těsně po ní v sérii občanských válek a revolučních zvrátů. Jednotlivé příspěvky sledovaly, nakolik se náboženské rozdíly promítaly do konstrukce obrazu protivníka nebo našly své místo ve vlně kolektivního násilí těsně po válce. Během čtyř konferenčních dnů se často otevíraly i přesahy k tématům ideologie, dogmatického myšlení a totalitárních režimů. Přirozeně rezonovala také témata spjatá s migrací, sociální mobilitou a historickou rolí náboženství na těchto procesech. Na metodologické rovině bylo zajímavé sledovat diskuzi o perspektivách a možnostech globálních dějin náboženství, na které se setkali Olaf Blaschke, Volkhard Krech a Rebekka Habermas. Stranou však nezůstaly ani starší dějiny. Mnohé z panelů věnujících se dějinám reformace byly jakousi generálkou či předběžným shrnutím badatelských výsledků, které budou určitě rezonovat napříč rokem 2017 a oslavami výročí reformace!

Součástí programu bylo i fórum doktorandů, na kterém bylo prezentováno 50 právě probíhajících projektů. Příjemnou atmosféru dotvářely stánky mnohých vydavatelství a knižních domů, které nabízely na prodej svou knižní a časopiseckou produkci. Padesátý první ročník historických dnů byl 23. září zakončen sérií velkých panelových diskuzí, k průběhu některých zasedání je možné vrátit se i pohodlně od vlastního pracovního stolu prostřednictvím videí nebo zvukových nahrávek zveřejněných na internetu.

Jakub Štofanič & Martin Jemelka

SOCIAL STUDIES
SOCIÁLNÍ
STUDIA



EDITORIAL — **Petr Horák**: Where Have Politics Gone?
ARTICLES — **Miloš Havelka**: “Apolitics”, “Anti-politics”, “Non-political Politics” and “Sub-politics” as Threats and Challenges • **Roman Chytilék**: Can (Inter-party) Politics “Disappear”? • **Michael Perottino**: The Disappearance of Politics, or Depoliticization the Czech Way • **Crystal Cordell Paris**: Transformations in the Contemporary French Political Landscape: Between Electoral Strategies and Ideological Realignment • **Stanislav Balík**: Local Cleavages, Politics and Policy at the Local Level – Is Depoliticization Real? • **Anna Durnová**: Reading the End-of-life Controversy through Political Lenses: Public Power and Intimacy

Instrukce pro autory: Redakce přijímá původní, dosud nepublikované vědecké texty z antropologických věd ve formě statí, esejů, recenzních statí, materiálů (edic), recenzí, zpráv, případně dalších typů vědeckých publikací. Texty přijaté v českém nebo slovenském jazyce jsou zařazovány do českých čísel časopisu, texty přijaté v anglickém jazyce do anglických čísel časopisu.

Formální náležitosti rukopisů: Redakce přijímá rukopisy zasláné jako příloha e-mailu na adresu redakce a současně příslušnému šéfredaktorovi, nebo zasláné poštou v elektronické podobě (na disketě nebo CD ve formátu MS Word či RTF) na adresu redakce, vždy s průvodním dopisem ve kterém je uvedená plná kontaktní adresa autora/autorů včetně e-mailového a/nebo telefonického spojení.

Rozsah statí, esejů, recenzních statí a materiálů je omezen na max. 30 stran (54.000 znaků včetně poznámek pod čarou a mezer), rozsah recenzí a zpráv na max. 10 stran (18.000 znaků). Rukopis musí splňovat ČSN 880220, tj. řádkování 2, 60 úhozů na řádek, 30 řádek na stránce A4, anebo používat velikosti písma 12 pt. a řádkování 1.5, v poznámkách písmo 10 pt. a řádkování 1. stránky musí být číslovány, neužívá se žádné formátování.

V případě statí, esejů, recenzních statí a materiálů jsou povinnými součástmi rukopisu anglický abstrakt v rozsahu 15–20 řádek a 3–5 klíčových slov v angličtině. Na konci textu následuje krátký medailon autora (4–7 řádek) a seznam použité literatury.

Citační úzus je formou autor (první prvek) – rok vydání přímo v textu, poznámkový aparát neslouží k odkazům na literaturu, lze v něm však odkazovat na nevydané prameny. Bibliografické odkazy musí být úplné a odpovídat standardu časopisu, podrobnější informace o způsobu citací jsou uvedeny na internetových stránkách časopisu.

Statí a materiálů mohou obsahovat obrazové přílohy, tabulky, grafy apod. O jejich publikování rozhoduje příslušná redakční rada. Obrázky a grafy je třeba dodat jako samostatné soubory, obrázky nejlépe ve formátu TIF nebo EPS, grafy nejlépe v programu MS Excel.

Redakce si vyhradzuje právo na formální a jazykové úpravy textu.

Recenzní řízení: Statí (vč. rubriky Studenti píší), eseje a recenzní statí publikované v časopise *Lidé města / Urban People* procházejí oboustranně anonymním recenzním řízením, které může mít nanejvýš tři kola. Každý text posuzují nejméně dva recenzenti. Na základě výsledku recenzního řízení příslušná redakční rada text přijme, vrátí k úpravám nebo k přepracování, či zcela zamítne.

O výsledku recenzního řízení je autor/ka textu informován/a písemně, zpravidla do osmi týdnů od obdržení rukopisu. Jsou-li požadovány úpravy, změny a doplnění nebo přepracování textu, je třeba je provést do šesti měsíců od obdržení písemného vyjádření redakce. Respektování požadavků recenzentů a formálních standardů vyžadovaných redakcí je podmínkou publikace jakéhokoli textu. Nabídnout rukopis jinému časopisu, zatímco je posuzován v recenzním řízení časopisu *Lidé města / Urban People* nebo v rámci lhůty na úpravy, je považováno za neetické.

Materiály, recenze a zprávy nejsou recenzovanými rubrikami časopisu. O publikování jednotlivých příspěvků v těchto rubrikách rozhoduje příslušná redakční rada.

Notes for contributors: The editorial board accepts original, previously unpublished texts in the anthropological studies in the form of articles, essays, review articles, reviews, reports, or other types of scientific publications. Texts in Czech or Slovak languages are published in the Czech volumes of the journal; texts in English in the English volumes of the journal.

Formal requirements for manuscripts: The editors require manuscripts as e-mail attachments sent to the addresses of the editorial office and the appropriate editor-in-chief or sent by mail in electronic form (on a diskette or CD in MS Word or RTF format) addressed to the editorial office. The accompanying letter should contain complete address(es), telephone number(s) and/or e-mail address(es) of the author or authors.

The maximum length of the article, essay and review articles is 30 pages (54,000 characters, including footnotes and spaces); the maximum length of reviews and reports is 10 pages (18,000 characters). Manuscripts must fulfill the requirements of ČSN 880220, i.e. double spacing, 60 characters per line, 30 lines per page, A4 format, or 12 pt.-size type and 1.5 line spacing with 10 pt. footnotes single spaced. The pages must be numbered. No formatting is to be used.

Articles, essays and review articles must be accompanied by an abstract in English which must be 15–20 lines long and have 3–5 keywords in English. The text should be followed by a short profile of the author (4–7 lines) and a bibliography.

Use of quotations is as follows: author-year of publication should be included in the text; footnotes are not used for referring to the bibliography, but it is possible to use them to refer to unpublished sources. Bibliographical references must be complete and correspond to journal standards. More detailed information about use of quotations can be found on the Web page of the journal. Articles and materials may contain pictorial accompaniments, tables, graphs, etc. The relevant editorial board decides on their publication. Pictures and graphs must be added as separate files; pictures best in TIF or EPS format, graphs in the MS Excel program. The editors reserve the right to do linguistic editing and editing of the text's form.

Reviewing process: Articles (including the students' work section), essays and review articles published in the journal *Lidé města / Urban People* are submitted for an anonymous reviewing process that can have a maximum of three rounds. At least two reviewers judge every text. On the basis of the result of the review process, the pertinent editorial board accepts the text, returns it for correcting or reworking or rejects it.

The author of the text is informed of the decision of the editorial board in written form, usually within eight weeks of receiving the manuscript. If there are requested corrections, changes or supplementary information or reworking of the text, this must be done within six months of receiving the written statement of the editors. Respect for the requests of the reviewers and formal standards requested by the editors are conditions of publication of any text. Offering a manuscript to another journal while it is being reviewed or within the editorial period is considered unethical.

Materials, reviews and reports are not in the reviewed sections of the journal. The relevant editorial board decides on the publication of individual contributions in these sections.