

16, 2014, 1

Lidé *města* Urban People

- Martin C. Putna** László Mednyánszky – tvůrčí osobnost na přelomu století a na průsečíku menšinových a elitních identit
- Zdeněk Vojtíšek** Evangelikalismus – protestantské křesťanství přizpůsobené situaci náboženského pluralismu
- Lenka Brunclíková** Jednorázová společnost? Sledování konzumních vzorců v urbánním prostředí
Daniel Sosna
- Michal Vavroch** Pilotní výzkum v etnografii – bariéry v interakci mezi Romy a majoritou
- Karel Schmeidler** Fenomén shrinking cities

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), Ladislav Benyovszky (FHS UK Praha), Petr Janeček (FF UK Praha), Jaroslav Miller (FF UP Olomouc), Mirjam Moravcová (FHS UK Praha), Olga Nešporová (VÚPSV 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 Bitušiková (Univerzita Mateja Bela Banská Bystrica, Slovakia), Wilma A. Iggers (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), Zuzana Jurková (Charles University Prague, Czech Republic), Gražyna 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: Adela Piatková adela.piatkova@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 László Mednyánszky – tvůrčí osobnost na přelomu století
a na průsečíku menšinových a elitních identit
Martin C. Putna
- 23 Evangelikalismus – protestantské křesťanství
přizpůsobené situaci náboženského pluralismu
Zdeněk Vojtíšek

ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM

- 67 Jednorázová společnost?
Sledování konzumních vzorců v urbánním prostředí
Lenka Brunclíková – Daniel Sosna

STUDENTI PÍŠÍ

- 99 Pilotní výzkum v etnografii – bariéry v interakci
mezi Romy a majoritou
Michal Vavroch

MATERIÁLY

- 125 Fenomén shrinking cities
Karel Schmeidler

RECENZE

- 149** Magdaléna Rychlíková: Slováci v Praze.
Vliv velkoměsta na jejich integraci do českého prostředí
– Stručný společensko-kulturní a politický přehled
Kristýna Šebianová
- 151** Dana Moree: Učitelé na vlnách transformace.
Kultura školy před rokem 1989 a po něm
Alena Vavrdová
- 153** Zygmunt Bauman – David Lyon: Tekutý dohled
Jan Beseda
- 157** Tomáš Pavlíček – Petr Píša – Michael Wögerbauer (eds.):
Nebezpečná literatura? Antologie z myšlení o literární cenzuře
Zuzana Labudová
- 158** Markéta Svobodová: Krematorium v procesu sekularizace
českých zemí 20. století. Ideové, stavební a typologické proměny
Zdeněk R. Nešpor

ZPRÁVY

- 161** Sociologická práce jako věc svědomí.
K devadesátým narozeninám dr. Eriky Kadlecové
Květa Jechová
- 164** Příprava konference Perspectives on Contemporary Legend
Petr Janeček

LÁSZLÓ MEDNYÁNSZKY – TVŮRČÍ OSOBNOST NA PŘELOMU STOLETÍ A NA PRŮSEČÍKU MENŠINOVÝCH A ELITNÍCH IDENTIT

Martin C. Putna

Fakulta humanitních studií UK Praha

László Mednyánszky – A Creative Personality at the Turn of the Century and on the Crossroads of Minority and Elite Identities

Abstract: This article offers an analysis of the diaries of Hungarian Painter László Mednyánszky. The diaries document how Mednyánszky's visual creativity was influenced by a conundrum of his religious, philosophical and political views and also of his contradictory social and personal identities. Mednyánszky was (1) a Hungarian living in an ethnically Slovak neighbourhood; (2) an aristocrat reflecting the decadence of his class; (3) an adherent of alternative religiosity (theosophy); (4) a homosexual creating a personal myth of paranormal coexistence with his dead friend. Standing in this complex mental crossroads, Mednyánszky represents a unique case in his social and cultural environment. The only possible contextualization of personality and creativity, both artistic and religious, leads to the cultural anthropology of Edward Carpenter and to the trans-cultural archetype of "myths of divinised dead friends".

Keywords: Hungary; aristocracy; culture of decadence; alternative religiosity; homosexuality

Ač v českém prostředí téměř neznám, László Mednyánszky (1852–1919) má pevné místo v dějinách výtvarného umění. Za jednoho z nejvýznamnějších domácích malířů ho pokládá maďarská, ale i slovenská historiografie umění. I uměleckohistorické publikace (Markója 2003) si však všimají faktu, že autorova umělecká tvorba byla zásadně ovlivněna složitým komplexem jeho nábožensko-filosofických i politických názorů. Mednyánszky si tudíž zaslouží pozornost také v mezioborovém kontextu.

Konkrétně pro kulturní historii a antropologii představuje Mednyánszky případ osobnosti, k níž lze přiřadit několik skupinových identit. Všechny jsou nějakým způsobem elitní – a současně menšinové: Mednyánszky byl Maďar, ovšem narozený a trávící většinu života v „Horní zemi“, v župách osídlených převážně Slováky. Byl šlechtic, ovšem žijící v době úpadku svého stavu. Byl stoupenec alternativní moderní religiozity, konkrétně theosofie. V neposlední řadě pak byl homosexuál. Jak se tyto identity v jeho sebereflexi střetávaly či propojovaly; jak se jejich střetávání a propojování promítlo do jeho díla; a jak je jeho „případová studie“ typická či atypická pro maďarskou, středoevropskou a celoevropskou kulturní situaci přelomu století – to je tématem této studie.

Výchozím materiálem pro zkoumání tudíž není ani Mednyánszkého malba a kresba ani „objektivní“ faktografie jeho života, sebraná zčásti již jeho současníky a později historiky umění – nýbrž jeho egodokumenty, konkrétně jeho deníky, které byly teprve nedávno (po předchozích dílčích krocích) vylušteny (autor je psal maďarsky a místy německy, ale řeckou abecedou) a vydány, a to maďarsky i ve slovenském překladu (Mednyánszky 2007). Faktografie slouží spíše ke korekci či doplnění deníkových údajů a výtvarné dílo jako „druhotný“ dokladový materiál, hodnocený z hlediska svých námětů – své „ikonografie“, nikoliv techniky, stylu a kvality.

Maďar mezi Slováky

Těkavý život Mednyánszkého je spojen s oběma hlavními městy říše, tedy Budapeští a Vídní, dále s Paříží, kde studoval malířství, i s dalšími místy v Uhrách i mimo ně. Jistý *locus stabilitatis*, tedy domov, v doslovném i přeneseném smyslu, však pro něj představují dvě místa v Horní zemi, tedy na dnešním Slovensku: Beckov v Trenčianské stolici, kde se narodil v otcovském kaštielu (nikoliv na hradě!) a strávil rané dětství, a Strážky ve Spišské stolici, kam se přestěhovali jeho rodiče do kaštielu matčina rodu a kam pak Mednyánszky jezdil především na léto.



Zámek Strážky. Foto M. C. Putna, 2013.

Renesanční kaštel ve Strážkách (maďarsky Nagyőr, německy Nehre), ač tak odlehlý, ležící prakticky již na hranici Uher s Haličí, býval již v 16. století regionálním kulturním centrem. Za Mednyánszkého se však stal kulturním centrem celouherského významu. Nebylo to ovšem centrum veřejné, nýbrž privátní – místo schůzek kruhu intelektuálních elit přelomu století. Kmenovými členy komunity byli Mednyánszkého švagr, náboženský myslitel theosofické orientace István Czóbel a romanopisci a kulturní publicisté Zsigmond Justh a Gula Pekár. Názory této trojice se vzájemně ovlivňovaly se světovým pohledem Mednyánszkého. Členové trojice taktéž propagovali Mednyánszkého dílo, ba dokonce z něj již za jeho života udělali literární postavu: Vystupuje v Justhově románu *Fuimus* (Byli jsme, 1895) a v Pekárově novele *Laura bűne* (Lauřina vina, 1919).

Zápisy v Mednyánszkého denících jsou často lokalizovány do Strážek. Avšak, nenacházíme v nich téměř nic, co bychom v těchto souvislostech čekali: Ani o kaštielu a jeho okolí, ač právě to bylo nejčastějším námětem autorovy krajinomalby v barbizonském a impresionistickém stylu. Ani o rodinné historii, ač kupříkladu autorův dědeček Boldiszár Szirmay v rodině „zavedl“ (i jinde se

ve šlechtických kruzích vyskytující) zvyk psaní deníků v abecedě (s tím rozdílem, že on psal své deníky skutečnou řečtinou). Ani o místní kulturní historii, ač Spiš patří k uměleckohistoricky nejbohatším regionům celých Uher, viz pozdně gotického Mistra Pavla z Levoče. Ani o schůzkách a disputacích přátel. A ani o vsazení této komunity maďarských šlechtických intelektuálů uprostřed kraje, jehož urbánní kultura byla tvořena v zásadě Němci a jehož venkovské obyvatelstvo je valnou většinou slovenské – stejně jako kolem Mednyánszského rodného Beckova.

Téměř nic – alespoň ne přímo. Nepřímo však do Mednyánszského úvah o sobě, svém díle a světě tato situovanost přece jen proniká. Prvotně se to týká jeho zemské, národní a stavovské příslušnosti. Jeho předkové se cítili být uherskými patrioty ve starém, stavovsko-státoprávním, nikoliv primárně jazykovém smyslu – z nich to i do literatury promítl Alajos Mednyánszky, který roku 1826 vydal německy kulturní cestopis *Malerische Reiseauf dem Waagflusse* (Malebná cesta po Váhu, slovenský překlad Mednyánský 1981), díky němuž je pod jménem Alojz Medňanský či Mednyánský vřazován i do dějin slovenského písemnictví (Mikula 1999: 300). László Mednyánszky však již cítí nejen jako uherský zemský patriot, ale i jako maďarský jazykový vlastenec. Projevuje to tím, že se hodlá se účastnit boje proti „panslavismu“.

Pojem „panslavismus“ byl v maďarském prostředí druhé půle 19. století užíván prakticky pro jakékoliv jazykově slovanské hnutí v rámci Uher, chápané jako potenciální ohrožení integrity země – jak se po první světové válce ukázalo, právem (Rátz 2000). Program boje popsal Béla Grünwald, podžupan zvolenské stolice, ve spisu *A Felvidék* (Horní země, 1878): Slováci mají být přednostním objektem pomadžarštění – právě proto, že nemají ani historickou státoprávnost jako Chorvati, ani sourodáky v okolních státech jako Srbové a Rumuni, ale zato jsou nejpřímějšími agenty Rusů (Pichler 2011). Grünwald se přátelil s Justhem, přítelem Mednyánszského. „Protipanslavistické“ pasáže v Mednyánszského denících tedy zřejmě mají přímou vazbu na Grünwaldovy ideje. Dokonce ještě o rok dříve, než Grünwald vydává *A Felvidék*, zapisuje si Mednyánszky projekt jakéhosi tajného, kvazizednářského spolku pro boj s panslavismem, neboť „z historie vieme, že Maďarsko po celé stáročia bojuje za svoju existenciu so susedmi nerovnými silami ... Z vyššie uvedených faktov vyplývajúca hrozba 1/ odcudzenia nemaďarsky hovoriaceho, zvlášť slovanského ľudu od spoločnej vlasti, 2/ čoraz užšieho priestoru pre maďarský jazyk, 3/ že tieto vzťahy raz dajú príčinu a príležitosť susedným štátom na rozdrobenie Maďarska“ (Mednyánszky 2007: 35).

Plán spolku se zřejmě nerealizoval, protože později o něm není již v denících zmínky. Mnohem později, roku 1894, se objevuje nový spolkový projekt.

Tentokrát však již není definován politicky, nacionálně a protislovansky, ale jako vize jakési společnosti pro povznesení ducha skrze umění, ač opět ne bez národního aspektu: „Prečo treba byť Maďarom? Lebo jeho idealizmus je ešte pokojný, nie je nakazený“ (Mednyánszky 2007: 70).

V zápiscích z pozdních let se rovněž tu a tam objeví národnostní zápal a starost. Tak na podzim 1912, když začala první balkánská válka, Mednyánszky hledí s obavami na možný rozpad zbytků tureckého panství na Balkáně, neboť po nich může následovat analogický rozpad mnohonárodnostních Uher. I zde je však akcentován moment „duchovnosti“, obava z „materialismu“ nových státních útvarů: „Je škoda južných Slovanov, ktorí sú pripravení vystúpiť z ideálneho praveku a padnúť do hnusného materializmu ... Materializmus, tá tzv. moderná kultúra, znamená zánik vnútorného života.“ (Mednyánszky 2007: 292).

S rozjímáním o maďarství bezpochyby souvisí i zdánlivě nenápadná zmínka o Sedmihradsku, kam se autor roku 1913 hodlá vydat, neboť „Sedmihradsko je predmetom mojich dávných túžob“ (Mednyánszky 2007: 302). Neříká sice proč, ale z kontextu je to jasné: Sedmihradsko je v moderním maďarském vědomí chápáno jako historické jádro národa a jeho tradice i jako „území imaginace“ (Kürti 2001).

Když pak vypukne první světová válka, Mednyánszky (jemuž je tehdy dvaadesát!) sice jde dobrovolně na frontu jako vojenský malíř – nevyjadřuje však žádné patriotické nadšení, jemuž tehdy propadla valná většina Maďarů (jako například i Tivadar Csontváry Kosztka, jiný vizionářský maďarský malíř rodem z Horní země, tentokrát ze Sabinova – který začal po vyhlášení války malovat vlastenecké obrazy s Františkem Josefem...). Mednyánszky se s obavami ptá, co z toho všeho bude, vidí válku jako „chaos, násilie, temno“ (Mednyánszky 2007: 332).

V souhrnu se tedy zdá, že pokud jde o národní, státní a jazykové otázky – Mednyánszky upřímně souzní s většinovým směrem myšlení maďarské společnosti. V mladých letech vystupuje dokonce jako nacionalistický radikál, kdežto se stárnutím akcentuje spíše duchovní rozměr národnosti než národnost samu „o sobě“. Jaký duchovní princip, o tom níže. Jisto však je, že během celého svého vývoje ani myšlenkou nezavadí o ten slovanský národ, kterým je v Beckově i ve Strážkách obklopen, tedy o Slováky. A i v tom je konformní s naprostou většinou maďarských elit své generace.

Je jen jediný modus, ve kterém Mednyánszky bere Slováky na vědomí. Ne však jako národ s vlastní kulturou a ambicemi, nýbrž jako jednotlivé Slováky – ty, kteří pro něj představují především estetické a erotické objekty: „keď som

sa nemohol vynadávať na malebných Δ slovenských mládencov, pracujúcich na lodiach aj na brehu“ (Mednyánszky 2007: 20). „Slovenskosť“ znamená tu nanejvyš jakousi priťažlivosť jinakosti, zemitosti, ba snad exotičnosti – vzhľadom k tomu, že analogicky jsou zmiňovaní také mladíci cikánští. Ba, pokud jde o výtvarné dílo, v něm se mezi vyobrazenými mladíky téměř nevyskytují tací, kteří by byli označeni jako Slováci – zato však hojně tací, označeni jako cikáni. Tento aspekt tedy vůbec nesouvisí s otázkou národnostní, nýbrž s otázkou sociální (a s její dimenzí erotickou): „cikán“ je pojmenování stejné jako „kočí“, „pasák“, „rolník“ či „tulák“.

Paradoxním dovětkem za touto „splendidisolation“ kruhu maďarské kulturní elity ve Strážkách je osud Mednyánszkého neteře Margity Czóbelové. Ta se jednak vydala v jeho stopách jakožto malířka (následujíc ovšem jeho linii krajinomalebnou, ne chlapcomalebnou; nejvíce se ovšem profilovala jako ilustrátorka), jednak setrvala na rodovém kaštielu i po poválečném rozpadu Uher, ba dokonce i po nástupu komunismu roku 1948. Slováci se stali z podrobených vládnoucími – vůči baronce se však zachovali až překvapivě korektně, když ji nechali bydlet v kaštielu jako tolerovanou vzpomínku na staré časy, kdy všechno bylo obráceně (Beňová 2011).

Šlechtic mezi mladíky z lidu

Kruh scházející se ve Strážkách se skládá většinou ze šlechticů, tedy ze členů jinak definované elitní minority. Členové kruhu si uvědomují, že čas společenské dominance šlechty minul. Mnozí příslušníci šlechty během 19. a 20. století vytvářejí specifickou „zámeckou kulturu“, dobrovolně se oddělující od většinového směřování společnosti, sledující je s kritickým odstupem a uzavírající se do sebe, do udržování minulosti v „zámeckých“ enklávách (Putna 2011). Ne tak „strážecí“: Ti z pocitu úpadku vlastní společenské třídy vyvozují naopak nutnost (přínejmenším rétorickou!) vykročit z izolace ven, směrem k robustnímu selskému lidu, smísit se s ním (a to doslovně, cílenými „mezitřídními“ sňatky!) a přispět tak k budování nového, vitálního národa (Pór 1971).

Toto upadání šlechty a potřeba spojit se s životodárným lidem je ústřední ideou beletristického díla Zsigmonda Justha, zejména již zmiňovaného románu *Fuimus*. Název znamená v překladu „byli jsme“, rozumí se – my, šlechta: byli jsme, ale už nejsme. Významotvorné je však i to, že název románu je v latině, jež až do půle 19. století sloužila jako „národní“ jazyk starých Uher, tedy Uher definovaných jako národ stavovský, šlechtický, jednotný napříč národnostmi



László Mednyánszky:
Strážky, kolem roku 1900.
Reprodukce z díla
C. Markója (ed.): *László
Mednyanszky (1852-1919)*
(Budapest 2003).

a jazyky, Uher, jejichž vůdčí ideou byla „svatoštěpánská myšlenka“ odvolávající se na výrok zakladatele a patrona státu, dochovaný v *Knížce mravních naučení svatého krále Štěpána*: „Protože totiž hosté přicházejí z rozličných krajín a končin, přinášejí s sebou též rozličné jazyky a zvyklosti, rozličné nauky i zbraně, a to všechno zdobí a povyšuje královský trůn a zároveň zastrašuje zpupnost cizinců. Vždyť království jediného jazyka a jediného mravu je slabé a křehké“ (Pražák 1988: 49). Rezignace této „moderní“ šlechty na stavovskou výlučnost tedy přímo souvisí s jejím „nestavovským“, jazykovým nacionalismem – a ten symbolizuje rezignace na „šlechtickou“ latinu.

Touto „cestou k lidu“ se vydává i Mednyánszky – po svém, radikálněji než jeho druhové. Ne sice genetickým „oživováním národa“ skrze sňatek s některou selskou dcerkou (což oni beztak v praxi většinou také nedělali!), ale

skrze přiblížení k mladíkům z lidu. Toto přibližování mělo několik forem. Tou společensky nejrespektovanější byl Mednyánszkého mecenát – jeho finanční a společenská podpora pro řadu mladíků, kteří vykazovali nějaký výtvarný talent; v tomto aspektu také vystupuje Mednyánszky jako literární postava v Justhově románu *Fuimus*. Tou již problematičtěji vnímanou bylo jeho portrétování mladíků, tvořící – vedle krajinomaleb – hlavní, až obsesivní námět jeho díla. Nešlo o to, že mladíky maloval a kreslil, nýbrž o to, *jaké*. Neboť Mednyánszkého modely jsou jen zřídka vzorní selští synkové, zato častěji všelijací vagabundi, ano i přímo mladí kriminálníci, zobrazovaní s důrazem na jejich neotesanost, drsnost až brutalitu (Markója 2003). Do tohoto stereotypu tedy zapadají i výše zmiňovaní cikáni: nejde u nich o národnost, nýbrž o sociální statut. Tím, co je společensky nejtabuizovanější, co dodnes budí v maďarské recepci Mednyánszkého rozpaky (jak konstatoval kritik Géza Perneczky v souvislosti s velkou autorovou výstavou v Budapešti roku 2003; Perneczky 2003), je erotická dimenze tohoto vztahu k mladíkům z lidu. Právě o ní vydávají klíčové svědectví autorovy deníky.

Zejména zápisky z mladších let obsahují dlouhé seznamy mladíků – jména, pokud je znal, velestručné sociální charakteristiky a okolnosti setkání. Často pak řecké písmeno Δ. Jisto je, že toto řecké D je zkratkou pro slovo „dynamis“, čili síla (Mednyánszky se v raném mládí řečtinou zaobíral, v Oblastním archivu v Levoci jsou dochovány jeho sešity s řeckými slovíčky a poznámkami). Vůbec však není jisto, co se „silou“ přesně míní – zda jde o pocit erotického vzrušení, který v autorovi probudili, nebo dokonce o nějaké reálné, případně i tělesné sblížení. Není ani jisto, nakolik a zda vědomě, či nevědomě se do této Mednyánszkého „dynamis“ promítl pojem „prasíla“ (*őserő*), vzývaný hlasateli národní obrody maďarství kolem přelomu století a označující jakési mysticko-energetické a geneticko-duchovní dědictví, uchovávané údajně v prostém lidu (Kürti 2001). Jisto je naopak to, že autor vnímá tuto „dynamis“ jako problematickou – jako něco, co ho mohutně ovlivňuje, co by však chtěl překonat a transformovat. V řeči jeho symbolů, jak je rozluštila Csilla Markoja – jde o proměňování Δ, dynamis čili erotické síly, v Ψ, „psyché“, duši čili psychický prožitek (Markoja 2003, 2008).

Nicméně zápisky okolo „Δ“ a „Ψ“ si neustále protirečí. Dokazují neustávající oscilaci mezi programem platonizující askeze a silou tělesné přitažlivosti: „V každém případě treba skončit s vecami okolo Δ“ (Mednyánszky 2007: 38). „V oblasti Δ však treba zostať v rovine činov“ (Mednyánszky 2007: 39). „Nový spôsob života je mravná garancia. Kompenzácie: 1/ maľovanie, 2/ isté úľavy na poli fantázie, 3/ platonické vzťahy“ (ibid.: 78). „Musím predovšetkým každý záchvev Δ držať na uzde, alebo potom špiritizovať v takom zmysle, aby

to pôsobilo na posilňovanie (Ψ). Pri tejto príležitosti som zistil, ako si mám v tomto ohľade zobrať na pomoc umenie, a že suché (kalvínsko-protestantsko-úzkostlivé) moralizovanie je úplne nepôsobivé“ (ibid.: 98). „Momentálne sa obmedzujem na čisté nálady krajiny, ale je rovnako dôležité, aby sa Δ zmenila na Ψ “ (ibid.: 192). „Popoludní ku mne prišiel pekný Cigán, nakreslil som ho Δ ... Do deviatej som sa zhováral s najmladším Krizsanom Δ ?“ (ibid.: 233).

V zápiscích z let autorova stárnutí se zdá, že tento boj o vnútornú transformáciu erotického impulsu – to, čo celkom presne odpovedá „freudovské“ sublimácii – je úspešný: „Čo sa mi po prvý raz stalo pri jednom Δ pociť, ktorý sa mi podarilo premiestniť do Ψ “ (Mednyánszky 2007: 310). „Čisto duchovný život je, vzhľadom na môj vek, jedinou možnosťou“ (ibid.: 358). A prece – poté znovu, pár let pred autorovou smrťou: „Včera popoludní v slnečnom svetle jeden mladý rybár $\Delta\Delta$ “ (ibid.: 392).

Dobový kontext týchto zápisků, tedy druhá půle 19. a počátek 20. století, je krom jiného i epochou, v níž v oblasti medicíny a psychologie vzniká moderní definice homosexuality jakožto konstitučního rysu, vytvářejícího zvláštní lidskou „species“ (Foucault 1999). Různé osobnosti, působící během 19. století, mohou „ještě nevědět“, že jejich pocity, zvláště pokud z nich neplynou i konkrétní sexuální akty, spadají do této kategorie – viz za mnohé případ Mednyánszského o pár let staršího současníka, anglického básníka tak zřetelně „mužské“ inspirace, v celibátu žijícího katolického kněze G. M. Hopkinse, typického reprezentanta klerických kulturních societ této doby (Faber 1954). Mednyánszky je však už v jiné situaci. Mednyánszky velmi přesně ví, oč jde. Zná dokonce slovo „homosexualita“. Příznačně, v denících je uvádí německy, v citaci z nejmenované dobové publikace (Mednyánszky 2007: 150).

Je evidentní, že Mednyánszky se pokouší porozumět své náklonnosti, svému stavu a s tím neoddělitelně propojenému smyslu svého života, skrze intelektuální poznání a reflexi, skrze studium soudobého písemnictví, jež by se ho mohlo týkat. Je však stejně evidentní, že odmítá přistupovat na čistě medicínský diskurs. Co cítí, není pro něj žádnou patologií, nýbrž dispozicí, která má v sobě jak negativní, tak pozitivní potenciál. K takovému porozumění mu napomáhá i dobová věda. Věda, kterou se Mednyánszky zabývá, je ovšem ona specifická věda na pomezí psychologie, filosofie, sexuologie a antropologie, věda na pomezí diskursů i věků – „vídeňská věda“ (Schorske 2000). Z deníků plyne, že Mednyánszky znal (přínejmenším) díla Sigmunda Freuda i Otto Weininger. Ten se v mnohoznačně kontroverzním díle *Geschlecht und Charakter* (1903) pokusil kromě jiného obhájit i homosexualitu jakožto legitimní lidskou situaci, ba vlastně jako stav „vyšší“ než

heterosexualita, neboť paradoxně více disponovaný k překonání pouhé tělesnosti (Sengoopta 2009). Mednyánszkého úvahy o překonávání Δ směrem k Ψ se objevují mnohem dříve, než mohl znát Weiningerovu knihu – ta mu však mohla poté připadat jako jejich potvrzení.

Navíc tu byl ještě jeden specifický dobový druh „vědy“ – „duchověda“, neboli esoterika, prohlašující se na přelomu století za „novou, lepší vědu“, propojující poznání o světě hmotném i světě duchovním. Z několika dobových variant této „duchovědy“ šlo u Mednyánszkého a jeho kruhu o theosofii. Mednyánszky se sblížil s theosofickými společnostmi doma v Uhrách (švagr István Czöbel vydal německy několik knih theosoficky laděných úvah o kulturně-náboženských dějinách lidstva) i v Paříži (rekapitulaci pronikání theosofie do Uher a do Mednyánszkého kruhu viz Gellér 2003). Mednyánszky v denících opakovaně uvádí, že s potěšením a užitkem čte díla zakladatelky theosofické nauky Heleny Blavatské, jakož i díla dalších esoteriků přelomu století – Annie Bessantové či Franze Hartmanna.

Vyznavačství esotericko-okultních nauk, speciálně theosofie, by bylo lze do jisté míry pokládat za druh komunitní příslušnosti. Z dobového kontextu i z Mednyánszkého deníků však spíše plyne, že zúčastnění nechápali svůj příklon k těmto naukám jako nějakou zvláštní identitu, radikálně je odlišující od běžných církevně věřících křesťanů. Theosofie – a ještě více pak antroposofie – pracuje i s křesťanskými pojmy, které volně kombinuje s pojmy z buddhistické, respektive hinduistické tradice, a sama sebe vnímá spíše jako vnitřní obnovný proud v křesťanství než jako jeho popření. Termín „esoterický“, „vnitřnější“, se tak objevuje i ve svém doslovném, etymologickém významu. Mednyánszky mluví kupříkladu o tom, co je „křesťansko-buddhistický ideál“ (Mednyánszky 2007: 92), stojící proti ideálu řeckému jakožto prý čistší, duchovnější a méně tělesný. A to je také to nejdůležitější, co si z esoterických autorů bere: jistě z nich také čerpá inspiraci pro své malířské dílo, konkrétně pro úvahy o duchovním významu jednotlivých barev – ale především v nich nachází sebevýklad vlastní homosexuální náklonnosti.

Deníky obsahují množství úvah na toto téma. Užívá se v nich esoterického pojmosloví o hrubé a jemné hmotě či o energetických pólech, o auře, karmě a astrálu. Ostatně i Mednyánszkého klíčové pojmy Δ a Ψ ukazují na tuto provenienci. Jednotlivé úvahy jsou často nepřilíš srozumitelné. Jejich společný smysl je však jasný a jednoznačný. Vlastně je přítomen již v oné základní pojmové dvojici: Tělesná touha sama o sobě člověka ponižuje a ohrožuje – kdežto je-li transformována v duchovní, pak ho naopak povyšuje. Mezi homosexualitou

László
Mednyánszky: Dvě
hlavy, kolem 1900.
Reprodukce z díla
C. Markója (ed.):
*László Mednyánszky
(1852–1919)*
(Budapest 2003).



a heterosexuální v tom není žádný podstatný rozdíl. Ba, homosexualita, právě proto, že není spojena s fyzickým plozením a tedy s „reprodukováním“ hmotného života, je vlastně víc disponována vůči duchovní transformaci; viz výrok, napsaný opět příznačně německy: „*Die Heterosexualität ist die zentrifugale Kraft, die retardierende ... Sie verlagert die Illusion der Sanzara, des gemischten Traum und verhindert Erwachen. Homosexualität ist ein verdorbener aber zentripetaler Trieb. Daher noch immer besser als die Heterosexualität*“ (Mednyánszky 2007: 271).

Když Mednyánszky uvažuje o homosexualitě, vychází výhradně z osobní zkušenosti, kterou se pokouší skrze filosoficko-nábožensko-duchovně úvahy zobecnit. Nikdy nehovoří v množném čísle, jménem nějaké skupiny, které by se toto téma týkalo. Nikdy svou zkušenost nevztahuje na mladíky, o kterých píše a které maluje. Ti jsou objekty jeho pozornosti a touhy, nikoliv spoluobjekty reflexe. Z deníků ani neplyne, že by byl Mednyánszky v kontaktu se soudobou neoficiální homosexuální subkulturou, což by v Budapešti či ve Vídni jistě nebylo obtížné. Přitom to byl právě maďarský, německy píšící publicista, o generaci starší Károly Mária Kertbény, kdo slovo „homosexuál“ vytvořil a uvedl do dobových debat a do světově užívané terminologie. V Berlíně pak od roku 1897 existovala první legální organizace homosexuálů, Hirschfeldovo

Wissenschaftlich-humanitäres Komitee. Mednyánszky necítí potřebu začleňovat se ještě i tímto způsobem do nějaké zvláštní skupiny. Svoji náklonnost interpretuje spíše jako univerzální lidskou dispozici. De facto – tím, že ji popisuje, reflektuje a zobecňuje – však implicitně vytváří prostor pro to, aby se s jeho sebedefinicí mohla skupina stejně cítících ztotožnit.

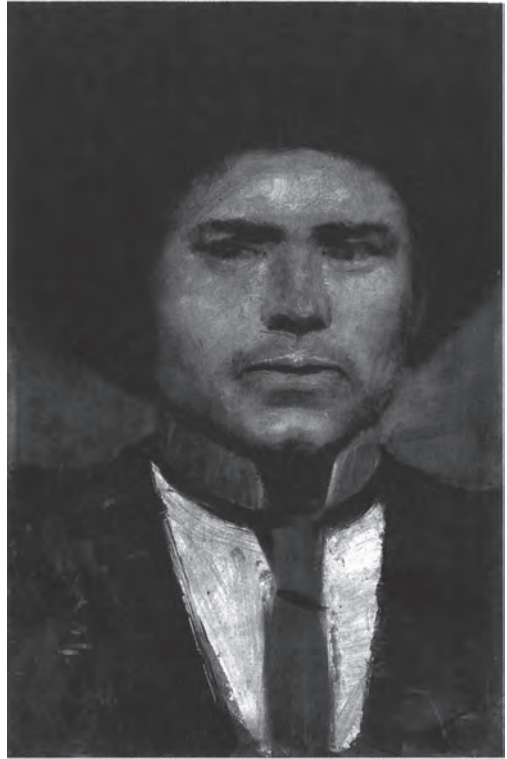
Sám mystik s mrtvým milencem

Esoterika, homosexualita a celoživotní úsilí o proměnu erotické energie v duchovní se protínají v Mednyánszkého osobním (kvazi)náboženském kultu – v kultovně-erotickém vztahu k mrtvému milenci.

Předmětem kultu se stal jeden z „mladíků z lidu“ – Bálint Kurdi, lodník z Vácu. Dokud byl naživu, není o něm v denících téměř nic. Ze vzájemných rozhovorů je až zpětně citována jen jediná významnější věta – když umíral, řekl prý Mednyánszkému: „Prečo sa musíš trápiť, nestačí, že ja sa trápim?“ (Mednyánszky 2007: 128). Když však Bálint Kurdi zemřel, Mednyánszky mu adresuje 27. února 1907 zápis: „Syn môj drahý, priateľu, dobrá duša, Nyuli“ (ibid.: 122). „Nyuli“ byla vlastně intimní přezdívka (*nyul* je maďarsky „zajíc“ či „králík“). V autorově konceptu však nabyla spíš rázu „skutečnějšího“ jména, platícího na věčnosti a „vyššího“ nad jméno občanské.

Po prvním oslovení mrtvého se vyskytuje tatáž apostrofa v nesčetných variantách. Mrtvý Bálint-Nyuli se proměňuje v duchovního vůdce, k němuž se autor neustále vztahuje jako k absolutnímu ideálu, k trvalému objektu citů: „Áno, chcem s ním udržiavať spojenie aj po smrti, za každú cenu, ale cieľom je lepší život pre nás oboch. Chcem, aby zlatý žil zo mňa a chcem byť taký silný a čistý, aby sme žili a mohli žiť jeden druhému a spolu“ (Mednyánszky 2007: 123).

Autor promýšlí i „technický“ aspekt tohoto posmrtného kontaktu, za pomoci esoterických pojmů: „Astrálne spojenie s mojím zlatým synom aj mňa rýchlo zničí, ale hneď nato egoizmus zmizol a želal som si spojenie aj v prípade, že mi spôsobí smrť“ (Mednyánszky 2007: 123). Deníky obsahují zprávy o častých cestách na hřbitov ve Vácu (ležící na trati z Budapešti na sever) a o dlouhých pobytech na Bálintově hrobě. Tato esoterická, dekadentní, černě romantická a z odstupu poněkud morbidně působící poloha vztahu je rámcem pro meditaci o duchovním sebezdokonalování skrze citový vztah k mrtvému: „Chcem sa očistiť od všetkého sebeckta, aby som ti mohol slúžiť ... Vďaka tebe začínam cítiť veľkú, všetko zmierajúcu harmóniu“ (ibid.: 187). „Tu mi bola udelená milosť stretnúť sa s tebou. Boli sme stvorený jeden pre druhého. Bez teba by som sa stratil, lebo by



László Mednyánszky: Portrét
Bálinta Kurdiho, 1882. Reprodukce
z díla C. Markója (ed.): *László
Mednyanszky (1852-1919)*
(Budapest 2003).

som sa nikdy nevedel vyhrabať zo sebeckta, v ktorom som bol dovtedy väznený. Potreboval som dobrú, čistú dušu, takú, aká je tá tvoja, aby som sa mohol nájsť. Čo všetko pre mňa znamenáš, vieme oba odvtedy, odkedy si nás a pozemský život opustil“ (ibid.: 233).

Vposledku mrtvý lodník z Vácu splýva v autorovč vedomí s jakýmsi univerzálním, i když přitom stále osobn(ostn)ím božským principem: „Ty můj zlatý vodca, už nie si závislý od toľkej pozemskej zbytočnosti, si už len sám sebou, a to je nemenné. Pre mňa si tým, čím je pre zablúdeného lodníka Severka. Jasným svetlom osvetľuješ moju rozháranú, rozhorúčenú dušu“ (Mednyánszky 2007: 235). „Pred tromi rokmi som tvoju prítomnosť ešte tak necítil, iba keď som pobýval pri tvojom hrobe ... teraz si však už neustále so mnou, zlatá dobrota, nosím si ťa v srdci, celý ti patrí, celý, už som pokojnejší, už mám odvahu prežiť svoj smutný život a splniť si svoje povinnosti, môžem byť a aj som tvojím verným služobníkom až za hrob“ (ibid.: 273).

Bezpochyby je užitečno porovnat tuto exaltovanou mystickou stylizaci s reáliemi autorova života a svědectví textů s kontextem jeho výtvarného díla. Pokud jde o život: Bálint Kurdi nebyl zdaleka jediný, ke komu měl Mednyánszky citový vztah a koho podporoval (zvláště na studiích a/nebo v nemoci). Před ním i po něm byli jiní. V autorově sebevýkladu však má Bálint Kurdi mezi nimi výsostné místo, stojí nad nimi. O komsí z pozdějších chráněnců praví Mednyánszky v deníkovém zápisu mrtvému Bálintovi: „Aj ty by sis ho oblúbil, ty nekonečne dobrý, syn môj milý“ (Mednyánszky 2007: 125). Bálint Kurdi dokonce ani nebyl jediný, kdo z oblíbenců Mednyánszkému zemřel a on po něm intenzivně truchlil; o čtvrt století dříve to byl Blatsek Ladecky, ovčácký pomocník ze Strážek (který by podle jména mohl být Slovákem, což ovšem Mednyánszky nijak netematizuje). Cosi jako „model Nyuli“ bylo tedy v Mednyánszkého myšlenkovém světě již připraveno.

Pokud pak jde o dílo: Mednyánszky namaluje či nakreslí během života snad stovky mladých mužů. V jejich portrétech je téměř vždy přítomen prvek erotické přitažlivosti, často navíc spojené s násilností, temnotou a fyzickým utrpením, ať působeným, ať přijímaným (za vzdálenější vzory Mednyánszkého figurální malby bývají proto označovány „ohněm osvětlené“ figury Caravaggiovy či Ribery; viz Markója 2003: 20–21). V denících zbyly po modelech těchto obrazů jen ony suché výčty, doprovázené jedním až trojím znaménkem Δ. Bálint-Nyuli je trvalým hlavním námětem deníkového textu – ale ve výtvarném díle po něm zbyl jediný portrét, datovaný mezi lety 1882 a 1885 a nevyznačující se ani zvláštním erotismem ani zvláštním uměleckým a emotivním nábojem, nýbrž téměř konvenční, krotký portrét dobromyslně hledícího „muže z lidu“ (reprodukce in Markója 2003: 255).

Zdá se tedy, že v Mednyánszkého životě a tvorbě jsou jasně distribuovány role: archetyp eroticky přitažlivého „divokého mladíka“ se opakuje libovolněkrát často, vždy stejný v novém těle, jak to odpovídá typické imaginaci „mužské touhy“ v západním výtvarném umění (Weinberg 2005). Pudí k vizuálnímu zpodobnění, kdežto slovem je o něm málo co říci. Zato Bálint-Nyuli je neopakovatelný, je protějškem vši té tělesné mnohosti. Pudí k citovému a myšlenkovému obcování slovem. Vizuálně však vlastně není až tolik zajímavý.

Co tedy z tohoto tématu, z tohoto mystického kultu zbožštělého mrtvého přítele, jenž je evidentně nejdůležitějším prvkem Mednyánszkého sebereflexe, plyne pro jeho osobní a komunitní identitu?

Závěr: Muž na pomezí mezi evropskou dekadencí, „romantickým přátelstvím“ a kultem mrtvých milých

Takto vyhocený mystický kult mrtvého milence může být předmětem analýzy z rozličných oborových aspektů. Bezpochyby by poskytl vděčný materiál pro psychology, zajisté i psychiatry, kteří by v Mednyánszkého výlevech citů k mrtvému snadno našli různé projevy potlačených obsahů vědomí, sublimací i patologií. Bezpochyby by měl být studován ve vztahu k theosofické doktríně, aby se konkrétně ukázalo, jak si Mednyánszky její teze přizpůsobil a proměnil k obrazu svému. Zde si však všimneme jiného rozměru, totiž kulturně historického a ideově historického.

Ve svém užším, tedy uherském časoprostoru Mednyánszky žádný kontext nemá. Mnozí jeho přátelé z kulturních kruhů se podobně jako on zajímají o esoteriku. On je však v maďarské kultuře výtvarné i literární – nakolik je dosud známo – osamocen, pokud jde o zřetelněji projevenou homoerotickou inspiraci, natož o její propojení s esoterickou mystikou, či dokonce o vytvoření takového osobního mysticko-erotického kultu. Souvislosti se ukážou teprve při širším rozhledu v prostoru i v čase.

V kontextu evropské dekadence se objevuje častěji jak homoerotika, tak její průnik s neortodoxní esoterickou mystikou, tak i nějaká kombinace erotiky se smrtí. Na sklonku 19. století vykvete v Anglii fenomén „katolické dekadence“, v níž se provokativní, ale přitom vždy uhýbavě ambivalentní homoerotika potkává se zájmem o „nestandardní“ duchovnost v širokém a záměrně matoucím spektru od katolicismu po černou magii. Normotvorný text, Wildeův román *Obraz Doriana Graye* (1891), je jen jedním z řady uměleckých děl autorů tohoto okruhu (Hanson 1998). Od devadesátých let začíná vycházet literární dílo Jiřího Karáska ze Lvovic a v něm se zvláště v trilogii *Romány tři mágů* (1907–25) prolínají homoerotika, magie a složité vztahy živých a mrtvých. Roku 1912 je vydána *Smrt v Benátkách* Thomase Manna, kde si dekadentní intelektuál promítá do současného chlapce antické eroticko-náboženské archetypy, z nichž v závěru převládá archetyp nazývaný „psychopompos“, „průvodce duše“ na cestě k smrti. Podle deníků se sice nezdá, že by Mednyánszky jmenovaná díla znal (ač četl jiné dekadenty, například J. K. Huysmanse a Pierra Lottiho). Sdílí však s těmito a dalšími autory přelomu století tutéž snahu vyjádřit rodící se homosexuální identitu skrze umění v klíči dekadence. Leč, v Uhrách není nejvýraznějším vtělením těchto tendencí krásná literatura, nýbrž „jen“ egodokumentární, neliterární texty, pouze doprovázející autorovo dílo výtvarné.

Od dekadentního kontextu se však Mednyánszky v některých zásadních bodech odlišuje. Za prvé, na rozdíl od mnoha evropských dekadentů nepěstuje kult aristokracie – jelikož sám je aristokratem; být šlechticem je pro něj bezpříznaková, civilní situace, nikoliv neoromanticko-dekadentní projekce. Za druhé, což s prvním souvisí: Mednyánszky je naopak fascinován světem lidu, jeho spontaneitou, vitalitou a nekomplikovaností; v tom je jiný, vpravdě „maďarský“, nacionalisticko-obrozenský. Za třetí, což zase souvisí s druhým: v Mednyánszkém absentuje dekadentní ambivalence, unikavost a záliba v rozkladu; on usiluje o jednoznačný, pozitivní, nelomený, trvalý, produhovňující vztah jako základ životní orientace. Není-li to možné v reálném každodenním životě – tam, kde je k dispozici jen touha po mnohojediném, v denících sice pojmenovávaném, ale ve skutečnosti „anonymním“ těle –, je to možné alespoň v imaginaci, v proměně mrtvého přítele v osobní božstvo, v duchovního vůdce. Pouze takovýto vztah je nerozlučitelný, současně milostný i spirituální.

V tomto rozměru patří Mednyánszky do jiného kontextu, do jiné tradice, rozprostřené v čase. Pokud jde o eroticky motivovanou lásku k lidu, lze ho vidět jako nevědomého pokračovatele idejí anglického společenského filosofa Edwarda Carpentera: jednak o homosexualitě coby společensky progresivní síle překračující třídní hranice (téma aktuální stejně v Carpenterově viktoriánské Anglii jako v Mednyánszkého Uhrách, stále ostře rozdělených na šlechtu a lid), jednak o užitečnosti buddhistické a hinduistické tradice coby duchovnosti přiměřenější pro moderní společnost a navazující pevnější vazby mezi lidmi (Rowbotham 2009). Směrem od Carpentera vede cesta zpět k jeho přímému inspirátorovi, americkému básníkovi Waltu Whitmanovi, opěvateli mystického bratrství mezi lidmi napříč třídami – rovněž se zřetelným (homo)erotickým rozměrem. Tato tradice tedy věru není „dekadentní“, nýbrž naopak „antidekadentní“, volající po vytvoření nového, otevřenějšího a současně duchovnějšího modelu společnosti.

Pokud pak jde o koncept unikátního vztahu muže k muži, jdoucího až za hranici smrti a dokonce za ní nabývajícího na síle, lze Mednyánszkého vnímat v tradici modelu „romantického přátelství“. Ten se zakládal již na antické tradici, přežil kulturní i ideologické proměny křesťanského středověku, humanismu, osvícenství i romantismu a nehledě na všechny rozdíly v konkrétních společenských formách – vždy tkvěl v ideji pevného, často celoživotního citového pouta mezi dvěma muži (či naopak ženami), oscilujícího mezi „pouhým“ přátelstvím a erotismem (Oulton 2007). Důležitou součástí tradice byl i motiv společného hrobu jako zpečetění celoživotního vztahu (Bray 2003); ten motiv,



Hroby Mednyánszského rodiny v parku zámku Strážky. Foto M. C. Putna, 2013.

kteří v Mednyánszského meditacích nad Bálintovým hrobem hraje tak velkou roli: „Ak Boh chce, aj ja budem z tohto malého cintorína sledovať vlaky“ (Mednyánszky 2007: 187).

Ovšem, citové pouto „romantického přátelství“ obvykle nebývalo dováděno až do těch důsledků, kam je dovedl Mednyánszky, tedy k povýšení zesnulého druhu na osobní božstvo. Při hledání analogií či vzorů je třeba jít ještě dále – k romantické tradici „lásky k mrtvé milence“, kterou zřejmě poprvé koncipuje jako ústřední motiv svého díla Novalis. Ten si zesnulou vyvolenou Sophii von Kühn ztotožnil s věčnou Sofií čili božskou moudrostí, s „duší světa“ a s principem „věčně ženského“ a svůj další život pak interpretoval jako službu této božské Sofii (Lang 1919). Mednyánszky sice na rozdíl od Novalise nepokládá Bálinta-Nyulího za božstvo univerzální, ale jen za své osobní. Jinak je ale princip týž.

Od Novalise bylo by možno vést ještě dalekosáhlejší linie souvislostí a podobností směrem dozadu i dopředu – k antickému proměňování zesnulých

miláčků bohů v neumírající bytosti (viz Apollónovu proměnu Hyakintha a Kyparissa v rostliny podle Ovidiových *Metamorfóz*); k pokusu císaře Hadriana vyhlásit zahynuvšího milence Antinoa za nové celoříšské božstvo; ke středověkým tradicím zjevování mrtvých přátel; ke vzývání Krista jakožto miláčka, „erómena“, jazykem antické a islámské pederastické poezie, v *Knize o příteli a miláčkovi* katalánského teologa a mystika Raymunda Lulla; k mrtvé Beatrici vedoucí Danta do podsvětí, aby mu touto zkušeností zajistila duchovní poznání a spásu; anebo naopak po moderní spiritismus, hlásající možnost přímého kontaktu se zesnulými, který pěstovali Mednyánszkého vrstevníci napříč Evropou.

Právě pro přílišnou šíři otevírajících se horizontů je však právě zde možné, i nutné se zastavit. Již to, co bylo z možných kontextů, tradic a analogií naznačeno, je dostatečné ke zhodnocení Mednyánszkého místa na mapě kultur a identit. Ukázalo se, že několika rysy svého kulturního profilu patří do několika komunit, že však kromě národně-jazykové příslušnosti k maďarství s žádnou nesdílí plnou a bezvýhradnou jednotu. Od „běžných“ příslušníků své třídy se liší životněstylovou afinitou k lidu; od šlechtických rasových nacionalistů svého okruhu, kteří se chtějí lidu přibližovat, zase homoerotickou formou, v níž toto přibližování realizuje; od „běžných“ homosexuálů svým spiritualismem a touhou po askezi; od dekadentů svou vážností; od pěstitelů „romantického přátelství“ radikalismem v povýšení mrtvého druhu na božstvo; od autorů vtělujících kult mrtvých milých obojího pohlaví do díla zase tím, že vlastně vůbec není literát, nýbrž jen autor soukromých zápisků, zatímco do výtvarného díla, určeného pro veřejnost, tento motiv vůbec nepronikl. Je to právě toto pomezí, které je Mednyánszkému trýzní – ale zároveň hnacím motorem jeho kreativity, té vnější malířské i té vnitřní myšlenkové a životní. Na tomto pomezí stojí Mednyánszky zcela sám – ale napříč prostorem a časem je členem volné komunity podobných osamělců, hledačů výjimečných životních modelů a jejich výjimečných myšlenkových ukotvení a/nebo uměleckých vyjádření. Na tomto pomezí, ve zdánlivě tak nesourodé řadě okrajově-centrálních postav evropské kultury, je místo László Mednyánszkého.

Martin C. Putna je historik, zabývá se především studiem kultury a náboženství. Je profesorem na Fakultě humanitních studií UK v Praze. Naposledy vydal knihu *O smrti i vesele. Písně barokní a postbarokní* (Praha 2013) a první svazek komentovaného vydání *Sebraných spisů Jakuba Demla (I – Prvotiny)*, Praha 2013). K vydání je připraven knižní komentář *Jan Kollár – Slávy dcera: Překlad a výklad Slávy dcery z panslavistického mýtu do kulturní historie* (Praha 2014). Kontakt: mcputna@email.cz

Použitá prameny a literatura

Štátny oblastný archív Levoča – pozostalost László Mednyánszky a István Czóbel.

- Barczy, Július (ed.). 2012. *Mednyánszky zo zbierky Dr. Lea Ringwalda*. Bratislava: SOGA.
- Beňová, Katarína (ed.). 2011. *Barónka. Osudy Margity Czóbelovej (1891–1972) medzi Mednyánszkym a Robbe-Grilletom*. Bratislava: Slovenská národná galéria.
- Bray, Alan. 2003. *The Friend*. Chicago – London: University Chicago Press.
- Faber, G. C. 1954. *Oxford Apostles. A Character Study of the Oxford Movement*. London: Pelican.
- Foucault, Michel. 1999. *Dějiny sexuality I – Vůle k vědění*. Praha: Herrmann a synové.
- Gellér, Katalina. 2003. „Wir sollten uns aus dieser Welt die Sinne stäuschungen im mer-mehr heraushalten.“ Pp. 176–184 in Csilla Markója: *László Mednyánszky*. Budapest: KossuthVerlag + Ungarische Nationalgalerie.
- Hanson, Ellis. 1998. *Decadence and Catholicism*. Cambridge – London: Harvard UP.
- Kürti, László. 2001. *The Repote Borderland. Transylvania in the Hungarian Imagination*. Albany: State University of the New York Press.
- Lang, Alois. 1919. *Náboženský problém Novalisův*. Olomouc: Matice cyrilometodějská.
- Markója, Csilla (ed.). 2003. *László Mednyanszky (1852–1919). Ausstellung in der Ungarischen Nationalgalerie 14. 10. 2003 – 8. 2. 2004*. Budapest: Kossuth Verlag + Ungarische Nationalgalerie.
- Markoja, Csilla. 2008. *Egy masik Mednyánszky*. Budapest: Enigma Könyvek.
- Mednyanský, Alojz. 1981. *Malebná cesta dolu Váhom*. Bratislava: Tatran.
- Mednyánszky, Ladislav. 2007. *Denníky 1877–1918*. Eds. István Bárdoly a Csilla Markója. Bratislava: Slovenská národná galéria + Kalligram.
- Mikula, Valér a kol. 1999. *Slovník slovenských spisovatelů*. Praha: Libri.
- Oulton, Carolyn. 2007. *Romantic Friendship in Victorian Literature*. Aldershot – Burlington: Ashgate.
- Perneckzy, Géza. 2003. „Töredékesmorzsák a Mednyánszkyreceptióhoz. Műnyomat a XIX. századi eklektika modorában.“ *Balkon – Kortárművészeti folyóirat*, November 2003. Dostupné z http://www.balkon.hu/balkon03_11/01perneckzy.html [cit. 2013-07-27].
- Pichler, Tibor. 2011. *Zo slovenského a uhorského politického myslenia*. Bratislava: Kalligram.
- Pór, Peter. 1971. *Konzervatívreformtörekvések a századfordulóirodalmában. Justh Zsigmondés Czóbel Minka népiessége*. Budapest: Akadémiaikiadó.

- Pražák, Richard (ed.). 1988. *Legendy a kroniky koruny uherské*. Praha: Vyšehrad.
- Putna, Martin C. 2011. „Spisovatelé Schwarzenberg a Esterházy: Aristokracie, modernita, literárnost a religiozita.“ *Střed/Centre* 3, 2011, 1: 77–111.
- Rátz, Kálmán. 2000. *A pánszlávizmustörténete*. Budapest: Lucidus Kiadó.
- Rowbotham, Sheila. 2009. *Edward Carpenter. A Life of Liberty and Love*. New York – London: Verso.
- Sengoopta, Chandak. 2009. *Otto Weininger. Sexualita a věda v císařské Vídni*. Praha: Academia.
- Schorske, Carl E. 2000. *Videň na přelomu století*. Brno: Barrister and Principal.
- Weinberg, Jonathan. 2005. *Male Desire. The Homoerotic in American Art*. New York: Harry N. Abrams.

EVANGELIKALISMUS – PROTESTANTSKÉ KŘESŤANSTVÍ PŘIZPŮSOBENÉ SITUACI NÁBOŽENSKÉHO PLURALISMU*

Zdeněk Vojtíšek

Husitská teologická fakulta UK Praha

Evangelicalism – Protestant Christianity Adjusted to the Conditions of Religious Pluralism

Abstract: In the course of the last two hundred years, evangelicalism has emerged as one of the most notable global phenomena. This study briefly mentions the notion of the term “evangelicalism” and its roots in pietism, puritanism, and revivalism. The main part of the study is devoted to the development of evangelicalism with special respect to its interaction with larger societies and to its differentiating. The rise and evolving of the four main branches of evangelicalism – the holiness movement, Pentecostalism, fundamentalism, and new evangelicalism – are outlined, and regarding Pentecostalism, two more streams – the charismatic and neo-charismatic movements – are distinguished. In the second and minor part of the study, the possible reasons of the relative success of evangelicalism in pluralist societies are discussed. The adjustment of evangelicalism to the conditions of pluralist societies has clearly had an impact on some other Christian and even Non-Christian religious institutions, and may have helped them to survive or to gain in the conditions of contemporary world.

Keywords: *evangelicalism; holiness movement; Pentecostalism; fundamentalism; new evangelicalism; charismatic movement; neocharismatic movement*

* Článek vznikl v rámci projektu GA ČR, reg. č. 13–35680S.

Účelem této studie je představit evangelikalismus jako globální náboženský fenomén a ukázat, jaké charakteristiky evangelikalismu přispěly k jeho rychlému růstu v nábožensky pluralitních společnostech v poslední čtvrtině tisíciletí. Zvláště v posledních desetiletích je růst evangelikalismu ve světě pozoruhodný; pozoruhodný je v některých zemích i jeho vliv na náboženský, ale i politický život společnosti (Casanova 1994; Martin 1999). Dále tato studie nabízí k diskusi tezi, že pro institučně regulované náboženství jsou potřebné alespoň některé rysy podobné těm evangelikálním, aby v pluralitních společnostech rostlo, či alespoň obstálo. Jinými slovy řečeno, neevangelikální a nekřesťanské náboženské instituce, které jsou relativně úspěšné v pluralitní společnosti, vykazují některé charakteristiky srovnatelné s charakteristikami evangelikalismu. Platnost této teze naznačuje (zatím nikoliv prokazuje) několik příkladů v posledních částech práce. Studie se tedy pokouší jednak vymezit evangelikalismus a jednak ho nahlédnout jako určitý prototyp institučního náboženství, které je a bude patrně i nadále schopno (právě díky svým typickým charakteristikám) konkurovat vlně obliby deregulovaného náboženského života v pluralitních společnostech tzv. postmoderní doby.

Převažující část studie je věnována snaze vymezit evangelikalismus pojmově, z hlediska křesťanské teologie i historicky, a zároveň poskytnout vhled do jeho šíře a rozmanitosti. V závěru jsou uvedeny religionistické charakteristiky a předloženo několik příkladů náboženských společenství, která si v pluralitních společnostech osvojila charakteristiky srovnatelné s charakteristikami evangelikalismu.

V této práci navazují na několik zásadních děl na téma evangelikalismu: především na klasickou, velmi empatickou knihu amerického teologa a historika Randalla Balmera *Mé oči spatřily slávu* (Balmer 1993) s podtitulem *Cesta do evangelikální subkultury v Americe*. Balmer je jako uznávaná autorita na evangelikalismus také autorem obsáhlé *Encyklopedie evangelikalismu* (Balmer 2004), která mi poskytla množství údajů, uvedených v této studii. Ke klasikům studia evangelikalismu patří také historik George Marsden, a to i jako editor (Marsden 1984), nebo sociolog James D. Hunter (1987). Podobnou roli jako Balmer v případě celého evangelikalismu (roli bystrého, kritického, ale i empatického průvodce) pro mě hraje v případě fundamentalistického křídla evangelikalismu kniha americká socioložky Nancy Ammermanové *Věřící v Bibli. Fundamentalismus v moderním světě* (Ammerman 1987), napsaná ostatně přibližně ve stejné době, na konci osmdesátých let. Za velmi inspirativní považují kapitolu o roli fundamentalismu v americké společnosti v knize Josého Casanovy *Veřejná náboženství v moderním světě* (Casanova 1994: 135–166). Speciálně fundamentalismem se zabýval již

výše zmíněný Marsden (1980) a v další knize se věnoval také jinému směru v rámci evangelikalismu, tzv. novým evangelikálům (Marsden 1987). Při práci na rozsáhlém a nepřehledném poli pentekostalismu mi k orientaci v souvislostech posloužila některá hesla slovníku editovaného Burgessem a van der Maasem (Burgess – van der Maas 2002). Z českých děl oceňuji stručný přehled současné evangelikální teologie v knize Petra Macka (Macek 2008). Bystré, i když někdy poněkud zjednodušující postřehy na téma evangelikalismu přináší esejistické dílo Martina C. Putny (Putna 2010). Náboženskému pluralismu rozumím v podstatě v duchu výkladů Petera L. Bergera (Berger 1997, 2008).

Pojem „evangelikalismus“

Evangelikalismus je v této práci chápán jako široké, vnitřně bohatě diferencované hnutí, které sestává z evangelikálních denominací (jednotlivých církví), samostatných sborů, evangelikálních společenství uvnitř neevangelikálních denominací (např. silné evangelikální křídlo v rámci anglikánské církve) a tzv. paracírkevních organizací (více o nich je napsáno níže). Toto hnutí vychází z protestantského křesťanství a sdílí s ním naprostou většinu článků víry, pokud ne všechny. Evangelikálové se od ostatních protestantů totiž sice liší některými teologickými důrazy (jak je také uvedeno níže), ale daleko spíše než obsah víry je pro ně charakteristický způsob, jak víru prožívají, a pak především to, k jakým praktickým důsledkům je jejich víra vede. Jak napsal evangelikální teolog Donald G. Bloesch, „pro evangelikály není důležité jen to, *co* věříme, ale i to, *jak* věříme. Z tohoto pohledu tak není rozhodující pouze sama *pravda* víry, nýbrž *přesvědčení*, k němuž nás víra přivádí“ (Bloesch in: Macek 2008: 192, pozn. 7).

Výraz „evangelikální“ je navzdory své problematičnosti z jazykového hlediska v současné době již všeobecně používaný a patrně nenahraditelný. Připojuje se k dalším dvěma výrazům („evangelijní“ a „evangelický“), jejichž základ je v řeckém slově „euangelion“, které nese význam „dobrá zpráva“. V křesťanském kánonu a v křesťanské tradici se slovo „evangelium“ používá ve smyslu poselství o Ježíši Nazaretském jako mesiáši (Kristu), popřípadě ve smyslu literárního útvaru, jehož obsahem je toto poselství.

Zatímco slovo „evangelijní“ se neproblematicky vztahuje k evangeliu (ať už ve smyslu poselství o Ježíšovi, anebo ve smyslu literárního zachycení tohoto poselství), slova „evangelický“ a „evangelikální“ mají svou historii. Slovo „evangelický“ (něm. *evangelisch*) patřilo mezi ústřední pojmy německého reformátora

Martina Luthera, který jeho prostřednictvím obracel pozornost od církevní tradice k jejímu samotnému jádru – k evangeliu. Výrazy „evangelický“ a „protestantský“ se v Evropě postupně staly synonymy a stejně se k označení křesťanů, kteří navazují na myšlenky Martina Luthera a dalších reformátorů, synonymně používají výrazy „evangelík“ a „protestant“. V jazykovém vývoji angličtiny se pod vlivem událostí v Anglii a na území dnešních Spojených států význam slov „evangelický“ a „protestantský“ (angl. *evangelical* a *protestant*) ovšem rozrůznil. Výrazem *evangelical* se začal označovat nově se vyvíjející typ protestantské zbožnosti. Nositelé tohoto typu zbožnosti (angl. *Evangelicals*) se začali odlišovat od ostatních protestantů (*Protestants*) a jejich narůstající počet si ve Spojených státech dokonce vyžádal obvyklé rozlišování mezi *Evangelicals* a *mainline Protestants*, tedy mezi „evangelikály“ a „protestanty hlavního proudu“, čímž se rozumějí ostatní protestanté kromě evangelikálů.

Tento nový typ protestantské zbožnosti se stal natolik výrazným i v ostatních částech světa, že jazykové odlišení z angličtiny převzaly i další jazyky. Mezi nimi váhavě a se zpožděním též čeština a němčina, a to včetně anglického zakončení „-cal“, které je v obou těchto jazycích považováno za poněkud cizí. V těchto jazycích je tedy nutné lišit mezi podobně znějícími slovy „evangelický“ a „evangelikální“, respektive *evangelisch* a *evangelikal*, stejně jako angličtina liší mezi (*mainline*) *protestant* a *evangelical*. Onen nový typ protestantské zbožnosti tedy nese název „evangelikalismus“ a jeho nositel se označuje jako „evangelikál“.

A zde se skrývá ještě jedna a snad již poslední jazyková nástraha: evangelikálové obvykle rozšiřují význam slova „evangelista“ a neoznačují jím pouze starověkého pisatele evangelia, ale také kazatele evangelia. Typický evangelista (ve druhém významu) naléhavě oslovuje větší množství lidí výzvou, aby uvěřili evangeliu a stali se evangelikály.

Kořeny evangelikalismu

Vznik evangelikalismu je pevně spjat s procesem modernizace. Industrializace a urbanizace v 18. a 19. století způsobily kromě jiného rozpad dosavadních společenských struktur, a tedy i značné oslabení role majoritních náboženských institucí i oslabení role náboženství v osobním životě. Zákonitým důsledkem modernizace se sice nestalo vymizení náboženství (jak se též někdy předpokládalo), ale nástup větší náboženské plurality. Člověk moderní doby si vedle mnoha jiných voleb může zvolit i svůj vlastní způsob náboženského života a samozřejmě také zůstat bez náboženství.

Tlak modernizačních změn se nejdříve projevil v křesťanství, a to v jeho protestantském typu. Na půdě britského a amerického protestantismu vznikla nová tradice, pro niž se časem vžil nepřilíš šťastný název „evangelikalismus“. Britské duchovní kořeny nového hnutí jsou velmi silné, ale přesto je zřetelné, že by nepřinesly zdaleka takové plody, nebýt unikátní společenské situace v britských amerických koloniích a pozdějších Spojených státech. Spolu s americkým sociologem Peterem L. Bergerem je tedy oprávněně jednoduše říci, že evangelikální protestantismus je především „americké lidové hnutí“ (Berger 2012: 241), které si vypěstovalo a dodnes zachovalo mimořádnou přizpůsobivost měnícím se společenským podmínkám. Způsob, jakým evangelikální křesťané vcházeli a vcházejí do kontaktu s nábožensky pluralitní společností, se v moderní (a ostatně i tzv. postmoderní) společnosti prokázal jako velmi úspěšný a ovlivnil i další křesťanské, a dokonce i mimokřesťanské tradice.

Hlavní náboženské kořeny evangelikalismu jsou tři: pietismus, puritánství a probuzenectví (Filipi 2008: 56); nejsilnější z nich je probuzenectví, s nímž je někdy evangelikalismus dokonce ztotožňován. Evangelikální myšlení je také ovlivněno filosofií zdravého rozumu, která byla v jeho formativním období významným americkým životním postojem. Každému z těchto kořenů se věnujeme v následujících odstavcích.

Jako pietismus (z lat. *pietas* ve významu „zbožnost“) se označuje hnutí niterné zbožnosti, které se rozvinulo uvnitř evropských (především německých) protestantských církví v 17. a 18. století a které proniklo i do britských kolonií v Severní Americe. Jeho cílem byla obnova těchto církví prostřednictvím aktivních jednotlivců a neformálních společenství (zvaných *collegia pietatis*), v nichž se protestantští křesťané vzájemně povzbuzovali k modlitbám, čtení Bible a zbožnému vnitřnímu životu. Navenek se jejich zbožnost projevovala intenzivní misijní, sociální a vzdělávací činností. K již existujícímu hnutí se nejen připojil, ale také ho do budoucna rozhodujícím způsobem inspiroval německý luterský teolog Philipp Jakob Spener (1635–1705). Jeho spis *Pia desideria* (Zbožná přání, 1675) se stal neformálním manifestem pietismu. Jednou z mála samostatných církví, které vznikly na základě tohoto v zásadě vnitrocírkevního hnutí, Obnovou Jednotou bratrskou, byl ovlivněn níže zmíněný John Wesley.

Obnovu církve sledovalo také puritánství (z lat. *purus* ve významu „čistý“); v tomto případě se jednalo o anglikánskou církev, kterou někteří její příslušníci považovali za pouze částečně a nedostatečně reformovanou a od poloviny 16. století se ji pokoušeli „očistit“. Pro pozdější evangelikalismus měly z charakteristik puritánství význam především ty, které se týkaly mravnosti a správy církevních

obcí, tedy důraz na odpovědnost ve všech oblastech života (např. na poctivost v práci, na střídmost v požitcích, na závazek jednat podle pozitivních příkladů z Bible) nebo na samostatnost jednotlivých církevních obcí a rovnost mezi jejich příslušníky. V důsledku pronásledování, jemuž byli vystaveni zvláště od druhé poloviny 17. století, emigrovali angličtí puritáni na evropský kontinent i do amerických kolonií. V té době už dávno netvořili jednotné hnutí, ale naopak poskytli základ pro vznik řady protestantských denominací. Puritánství mělo prostřednictvím těchto denominací značný vliv na severoamerickou společnost a udržuje si ho (především právě díky evangelikalismu) až dodnes.

Zatímco pietismus a puritánství vznikly jako obnovná hnutí uvnitř církvi, příčina vzniku probuzenectví je spíše sociální: je spojeno s těmi vrstvami obyvatelstva, které byly zbaveny svých sociálních a (nebo také) náboženských kořenů. Typickým příkladem jsou na britských ostrovech městští dělníci v 18. století, kteří v důsledku rychlé industrializace a urbanizace ztratili spojení se svými venkovskými komunitami a farnostmi. V Severní Americe byla v téže době překvapivě nízká míra příslušnosti k církvím (Finke – Stark 1992: 22–46), patrně kvůli tomu, že Američané při osídlování nových teritorií a při stěhování nenacházeli, nebo ani aktivně nehledali náboženskou komunitu (a žádná „státní církev“, k níž by jednotlivci pasivně přináležel, neexistovala). Na obou březích Atlantiku se tedy jednalo o lidi, kteří měli povědomí o křesťanství, ale které bylo třeba k aktivnímu křesťanskému životu teprve „probudit“. Při masových shromážděních a pod vlivem řečnický vybavených kazatelů, kteří používali emotivní a naléhavou rétoriku, tyto lidi hromadně konvertovali ke křesťanství (nebo – přesněji řečeno – obnovovali svou křesťanskou víru).

Ve Velké Británii nastalo první takové probuzení na konci třicátých let a ve čtyřicátých letech 18. století v důsledku působení anglikánského duchovního Johna Wesleye (1703–1791) a jeho spolupracovníků. Na základě tohoto probuzení, které do padesátých let 18. století zasáhlo celou Velkou Británii i britské kolonie, vzniklo metodistické hnutí a mezi lety 1784 a 1795 se osamostatnilo. První probuzení v Severní Americe je spojeno s kongregacionalistickým duchovním v Northamptonu Jonathanem Edwardsem (1703–1758). V letech 1734–36 probuzení zasáhlo pouze toto město ve státě Massachusetts; po novém impulsu, který v roce 1740 přinesl z Anglie blízký Wesleyův spolupracovník George Whitefield (1714–1770) se rozšířilo i do několika dalších britských kolonií v Americe a získalo jméno „velké probuzení“. Následné teologické spory sice probuzenectví na čas utlumily, příklad výše jmenovaných i dalších kazatelů ale způsobil vznik fenoménu „cestujících evangelistů“, tedy lidí, kteří se stávali

hlavními řečníky masových probuzeneckých shromáždění. Tito evangelisté, kteří tehdy patřili především k baptistickým a metodistickým denominacím, usilovali na začátku 19. století o christianizaci nově osídlených území na americkém západě. V řídce osídlených oblastech pořádali tzv. táborová shromáždění („camp meetings“, první se konalo roku 1800), trvající přibližně jeden týden a kombinující náboženské aktivity s aktivitami volného času, a tento typ misijní aktivity spolupůsobil při vzniku tzv. druhého velkého probuzení v prvních třech desetiletích 19. století. Probuzenectví tehdy vplynulo do evangelikalismu a nadále existuje jako jeho součást nebo – lépe řečeno – jako jeden ze způsobů evangelikální misie (Přehlednou historickou linii amerického probuzenectví poskytuje Albanese 1999: 152–159).

Podobně jako pietismus a puritánství poskytlo také probuzenectví několik charakteristických znaků evangelikalismu. Na prvním místě je to důraz na konverzi („obrácení“) a na následné rozvíjení kvalit křesťanského života („posvěcení“). Tím, že konverze vyžaduje osobní rozhodnutí, převládl nakonec v probuzenectví (a tím i v evangelikalismu) důraz na svobodnou vůli člověka. Ačkoli rané probuzenecké hnutí bylo díky puritánským základům pevně zakotveno v klasickém kalvínském učení o předurčení člověka ke spáse, postupně se v něm prosadila mírnější a liberálnější verze tohoto učení v podobě, jak ji roku 1610 zformulovali stoupenci kalvínského teologa Jacoba Arminia (1560–1609). Arminiani (nebo také remonstráti) jsou přesvědčeni, že za vlastní spasení člověk nese odpovědnost tím, že se rozhodne boží milost buď přijmout, nebo odmítnout. Ve sporu o podobu predestinační teologie John Wesley v podstatě zvítězil již v sedmdesátých letech 18. století a ve Spojených státech znamenalo definitivní příklon k arminianismu druhé velké probuzení. Nově vznikající evangelikalismus s důrazem na svobodnou vůli jednotlivce a na odpovědnost za jeho vlastní život se tak ocitl v souladu s celkovou proměnou společenské situace tehdejšího západního světa.

Z arminianismu a také z emotivního prostředí, které probuzeneckou konverzi provází, vyplývá důraz na subjektivní prožívání křesťanské víry a na osobní vztah jednotlivce k Bohu. Jako hnutí, které nevzniklo z církevní, ale spíše společenské potřeby, probuzenectví oslabilo „respekt k hranicím a strukturám historických církevních útvarů“ (Filipi 2008: 113), a naopak posílilo roli laiků. V důsledku toho se evangelikální společenství poměrně snadno dělí (a vznik nových církví v zásadě není problematizován), na druhou stranu jsou evangelikální církve schopny v mimořádné míře spolupracovat a vytvářet nadcírkevní (naddenominační) a tzv. paracírkevní iniciativy.

Vedle náboženských vlivů, které evangelikalismus v jeho začátcích formoval, je třeba uvést také vliv tzv. skotského osvícenství, především školu zdravého rozumu, kterou představoval skotský filosof Thomas Reid (1710–1796). Tato filosofie získala od poloviny 18. století velkou popularitu mezi Američany a svým apelem proti elitářství přispěla jak k demokratickému a republikánskému zřízení mladých Spojených států, tak k laickému charakteru nově se formujícího evangelikalismu. Do něj přinesla také přesvědčení, že správným nástrojem pro poznávání smyslu Bible je zdravý rozum, oproštěný ode všech teologických spekulací a nezatížený hledáním jazykových či historických souvislostí textu. Jednotlivé biblické výpovědi mají být chápány prostě a zcela přirozeně jako fakta, hovořící sama za sebe, která je třeba – podobně jako v přírodních vědách – induktivní metodou uspořádat do logických systémů a racionálně je verifikovat poukazem na shodu s jinými výpověďmi Bible. Biblické pojmy mohou být přesně definovány pomocí biblických výpovědí (metodou „výkladu Písma Písmem“ pocházející již z doby reformace). Filosofie realismu zdravého rozumu tak během 19. století připravila americké evangelikální prostředí pro vznik fundamentalismu (Marsden 1980: 14–16).

Podle svého vztahu k vyjmenovaným kořenům evangelikalismu nacházejí různí badatelé jeho počátky v různých místech britské a americké náboženské historie. V každém případě je ale možné říci, že v době Wesleyho smrti v Británii (1791) a v letech druhého velkého probuzení ve Spojených státech (1800–30) byl tento nový typ protestantismu již definitivně konstituován. Metodistické církve v Británii a baptistické a metodistické církve ve Spojených státech prodělávaly v této době rychlý růst a staly se v počátcích evangelikalismu jeho základnou.

Znaky evangelikalismu vyplývající z jeho teologie

Evangelikální teologové (např. Stott 2005; Bebbington 2005; Bloesch in: Macek 2008: 189–195 a další) vymezují evangelikalismus různě formulovanými, ale v podstatě podobnými sadami důrazů, vycházejícími ze specifik evangelikální teologie (zde těchto důrazů následuje devět). Některé z nich mají i výrazné společenské důsledky. Na prvním místě mezi nimi zpravidla stojí úcta ke křesťanské Bibli jako k „božímu slovu“. Evangelikální křesťané mají Bibli znát a studovat (individuálně nebo společně např. při tzv. biblických hodinách) a považovat ji za závazný zdroj křesťanské nauky a etiky, vysoce nadřazený případným jiným zdrojům. V postoji, který uznává bezvýhradnou autoritu Bible nad celým

křesťanovým životem, se evangelikálové utvrdili na konci 19. století, když se vymezovali vůči tzv. liberální teologii s její racionalistickou kritikou Bible.

Vedle víry v Bibli jako „boží slovo“ je druhým centrálním bodem evangelikální teologie víra, že nejvýznamnějším dějem z hlediska jak lidských dějin, tak života jednotlivce je smrt Ježíše Nazaretského na kříži. Je chápána jako oběť za hříchy a jako jediná možnost pro smíření Boha s lidmi. Odpovědí člověka na nabízenou možnost smíření s Bohem má podle evangelikálů být pokání z hříchů, obrácení k Bohu (konverze) a znovuzrození. Zázitkem znovuzrození se přitom rozumí vnitřní přesvědčení, že jednotlivec byl osobně přijat Bohem a očištěn. Obrácení a znovuzrození tak v podstatě vyjadřují dvě základní události v témže vztahu: člověka k Bohu a Boha k člověku. Modelem pro evangelikály je příběh konverze apoštola Pavla na cestě do Damašku, zachycený v křesťanském Písmu v knize Skutků apoštolů. Osobní prožitek konverze je pro evangelikály tak důležitý, že počítají s tím, že i děti, které se narodily do jejich rodin, projdou konverzí: vědomě se zřeknou toho, co by je vzdalovalo od Boha, učiní osobní rozhodnutí pro křesťanskou víru a zažijí znovuzrození. Konverze je bezpochyby dalším silným důrazem evangelikální teologie.

Čtvrtým důrazem je individuální, osobní prožívání víry. Již od opouštění hříchů a znovuzrození evangelikálové zpravidla hovoří jako o hlubokém zážitku. Na víru v rozhodující moc Ježíšovy oběti má pak navázat jejich osobní, emočně bohatý vztah s Bohem. Podobně jako křesťanův blízký vztah k Bohu (a zvláště k Ježíši) má být zcela osobní, také o Bohu evangelikálové předpokládají, že jedná osobně s každým křesťanem. Toto jednání pocítují nejčastěji jako projev boží lásky. Na základě této individuálně prožívané přízně ze strany Boha evangelikálové očekávají jeho intervence ve formě zázraků, bezprostředního vedení, péče v ohrožení apod. Na základě vztahu s Bohem má v životě evangelikálů docházet k růstu mravního jednání (k „posvěcení“) a k vybavení pro účinnou pomoc druhým lidem (ke „zmocnění“), zvláště pro misii.

Misie je pro evangelikály vrcholně důležitou činností. Aktivní účast každého evangelikála v misii je považována téměř za samozřejmost. Jelikož spása v jejich chápání záleží na osobním rozhodnutí, je totiž potřebné, aby každý člověk měl možnost na základě seznámení s evangeliem toto rozhodnutí učinit. Odpovědnost za to, že poselství evangelia se dostane k jejich blízkým, ale i k neznámým lidem, a dokonce do „posledních končin Země“, berou často na sebe. Tato pocítovaná odpovědnost je společně s naléhavostí, která vyplývá z víry v brzký druhý příchod Ježíše, a tím i konec tohoto světa, „hnacím motorem“ misijní aktivity. V ní jsou evangelikálové obvykle velmi vynalézaví a rádi využívají všech prostředků,

kteří jim poskytují technologický pokrok. Misii tedy můžeme považovat za pátý důraz evangelikalismu.

Procesy posvěcení a zmocnění evangelikálové chápou jako projevy působení Ducha svatého. Také vznik a fungování církevního společenství jsou připisovány Duchu svatému, takže intenzivní osobní zbožný život, sestávající z individuálních modliteb, čtení Bible, návštěvy bohoslužeb apod., se obvykle odehrává za silné podpory místní evangelikální obce (sboru). V ní většinou panují bezprostřední vztahy a tuto vzájemnou blízkost příslušníků sboru ještě zvyšují studijní, modlitební, generační, genderová nebo jinak zájmová setkání, konaná vedle bohoslužeb. Běžné je i společné trávení části volného času, které v průběhu let nabylo různých podob od táborových shromáždění až po společné sborové dovolené. Podobně jako církev tímto způsobem získává rodinný charakter, má být evangelikální rodina jakousi malou církví – s rodinnými bohoslužbami, modlitbami před jídlem, výchovou dětí na základě Bible, kněžsky patriarchální rolí otce a podobně.

Úzké náboženské společenství ve sboru i rodině (popsané v předchozím odstavci jako šestý důraz evangelikalismu) umožňuje a podporuje zapojení příslušníků do účinné spolupráce. Evangelikální sbory se tak často stávají centry dobrovolnického aktivismu, který je zaměřen jak na vlastní provoz sboru, tak na misijní, vzdělávací, sociální a jiné programy. Typické pro evangelikalismus jsou tzv. paracírkevní aktivity: nezisková sdružení specificky zaměřená na jednu činnost (např. na misii mezi vysokoškoláky), která nejsou přímo spojena s žádnou denominací. Tvoří je obvykle dobrovolníci z různých denominací a jejich prostřednictvím tak působení těchto církví zasahuje i do oblastí, jež by jinak byly od náboženství odděleny. Se stejným účelem se jednotliví evangelikálové běžně angažují i v necírkevních neziskových organizacích a v politické práci.

Společenský aktivismus evangelikálů bývá zřetelně motivován vizí blízkého příchodu božího království. Jako další, snad již osmý charakteristický důraz vyplývající z evangelikální teologie, je tedy možné jmenovat očekávání Ježíšova návratu na tuto zem a úplné osvobození jednotlivých lidí od hříchů a dokonalé obnovení lidského společenství. Velká část evangelikálů (jistě jejich většina) v minulosti i současnosti totiž vnímá lidskou společnost jako zkaženou a těší se na moment, kdy Kristus při svém druhém příchodu učiní přítrž špatnostem lidí. Tato očekávání jsou někdy posilována fundamentalistickým výkladem Bible, který podtrhuje mravní i společenský úpadek a poukazuje na tzv. „znamení času“, jež mají předjímat blížící se konec.

Díky důrazům na individuální vztah k Bohu, svobodu jednotlivce, vlastní rozhodnutí, osobní odpovědnost apod. má evangelikální společenství

rovnostářský a laický charakter. Většinou sice v jejich čele stojí ordinovaní duchovní (faráři, pastoři, kazatelé apod.), ale jedinečnost této ordinace se projevuje hlavně v oblasti liturgie (při křtu a eucharistii). Jinak jsou především manažery aktivit sboru a na kazatelské, pastorační i jiné činnosti se vedle nich podílejí také laici. Rozhodovací pravomoci sbor obvykle svěřuje tzv. sborovým starším (presbyterům), mezi nimiž je duchovní v pozici *primus inter pares*. Presbyterní princip správy evangelikálních sborů bývá kombinován s kongregačním zřízením, které vychází z přesvědčení, že jednotlivý sbor (kongregace) nad sebou nemá jinou autoritu než Krista. Je tedy samostatnou a samosprávnou jednotkou a může se případně připojit k určitému církevnímu svazku, sestávajícímu z podobných kongregací. Nezávislost na státu je přitom obvykle považována za samozřejmost.

Rychlý počáteční růst

Mezi lety 1776 a 1860 vzrostl ve Spojených státech počet příslušníků církví ze 17 na 37 procent. Tento nárůst znamenal změnu ve významu jednotlivých skupin církví: zatímco „koloniální církve“ (kongregacionalistické, episkopální a presbyteriánské) prožívaly pokles členstva, počet baptistů a metodistů rostl díky druhému velkému probuzení a počet římských katolíků díky imigraci (Finke – Stark 1992: 15, 54–56). Evangelikální církve metodistů a baptistů tedy měly na rychlém „zcírkevnění“ americké společnosti zásadní podíl: v polovině 19. století měly již metodistické kongregace více než milion členů (jiný odhad hovoří dokonce o více než 2,5 milionech metodistů v roce 1850; Finke – Stark 1989: 31) a baptistů byla asi polovina tohoto počtu. Cesta amerických metodistů od založení roku 1784 k postavení největší americké církve je impozantní (Albanese 1999: 159–160). Hlavně díky nim se během 19. století evangelikalismus stal hlavní podobou amerického náboženského života (Pritchard 1976: 304).

V daleko menší míře, ale přece získával evangelikalismus v 19. století na významu i v Evropě a jinde ve světě: vedle růstu počtu metodistů, kteří ho přenesli i do britských kolonií, k tomu přispěl i vznik probuzeneckých hnutí ve Švédsku, Francii, Německu i jinde. Jejich reprezentanti založili za účelem koordinace aktivit roku 1846 v Londýně Evangelikální alianci. Stala se jednou z prvních nadcírkevních (ekumenických) organizací a její význam postupně dále sílil.

I když se americká pobočka Evangelikální aliance ustavila až po občanské válce, centrem evangelikalismu a jeho probuzenecké misie zůstaly Spojené

státy i nadále. Hlavní postavou druhé poloviny druhého velkého probuzení se stal misionář Charles Grandison Finney (1792–1875). Jeho úspěšná „tažení“ po Spojených státech na přelomu dvacátých a třicátých let 19. století přispěla ke vzniku tzv. spálené oblasti (*burned-over district*), tedy území severozápadně od New Yorku s nábožensky velmi aktivní až radikální populací, rozdělenou do mnoha navzájem si konkurujících evangelikálních společenství. Kromě důrazu na konverzi, který v probuzenectví vždy převládal, rozvíjel Finney i druhý hlavní Wesleyův důraz na křesťanův růst ke svatosti a dokonalosti. Po odchodu Finneyho do ústraní ve třicátých letech se mezi evangelikály projevila generační změna: v podstatě skončilo druhé velké probuzení, ale především se mezi již dříve konvertovanými metodisty, na základě znovu objeveného Wesleyho důrazu na posvěcení křesťanova života, zformovalo tzv. hnutí svatosti.

Hnutí svatosti sice nadále využívalo formu masových probuzeneckých shromáždění (i táborových), v jejich vyznění ale došlo k posunu. Zatímco dříve se probuzenecká shromáždění soustředila na konverzi příslušníků nábožensky vlažného a církevně lhostejného amerického národa, tedy na tzv. ospravedlnění na základě odpuštění hříchů a znovuzrození, v hnutí svatosti šlo navíc ještě o druhé požehnání, tedy o tzv. posvěcení. Druhým požehnáním má boží milost osvobodit křesťana od jeho sklonu hřešit a má ho připravit pro dosažení „dokonalé lásky“. To sice neznamená osvobození od omylů a chyb ani od důsledků hříchu pro tělo a mysl, ale rozhodující je celoživotní perspektiva cesty ke svatosti. Právě v obnovení této perspektivy ve Wesleyově duchu je hlavní inovace tehdejšího evangelikalismu. Postupem doby se v důsledku rozšíření hnutí svatosti stal posvěcený, mravně čistý život normou mezi všemi evangelikály. Význam laiků a také postavení žen v evangelikálním proudu se odrážejí ve skutečnosti, že hlavní postavou hnutí svatosti je kazatelka Phoebe Palmerová (1807–1874), která začala kázat hned po svém zážitku posvěcení v roce 1837 (Bainbridge 1997: 60–66). Jak je připomenuto níže, po její smrti překročilo hnutí svatosti metodismus a stalo se relativně samostatnou větví evangelikalismu.

Evangelikalismus se šířil nejen díky úspěšné probuzenecké misii a zapouštěl kořeny nejen díky důrazům hnutí svatosti, ale i díky množství církevních i mimocírkevních aktivit, v nichž se evangelikálové angažovali. Převzali například myšlenku nedělních škol, které původně sloužily v boji s negramotností, a učinili z nich nástroj křesťanské katecheze a socializace. Možná se dokonce první nedělní školy objevily na půdě anglického metodismu (Schneeberger 1983: 45). V Británii již na konci 18. století a ve Spojených státech roku 1824 vznikly asociace a unie nedělních škol. Podobně převzali američtí evangelikálové

i zápas proti alkoholismu a ovládli tzv. hnutí střídmosti (Americká společnost střídmosti byla založena roku 1826). Nejen střídmost, ale úplná abstinence se postupně stala mezi evangelikály normou a zvláště na fundamentalistickém křídle evangelikalismu je obvyklá dodnes. Evangelikální kořeny mají například i organizace YMCA a YWCA (Křesťanská asociace mladých mužů, resp. žen), založené v Londýně roku 1844, respektive 1855, aby poskytly bezpečný prostor mladým evangelikálům v anonymním prostředí velkých měst, do nichž přišli studovat či pracovat.

Úsilí evangelikálů o mravní a společenské reformy dosáhlo patrně největšího vzepětí v hnutí proti otrokářství, k němuž se ve velké míře přidávali. Jedním z jeho nejvýraznějších vůdců byl britský politik William Wilberforce (1759–1833), anglikán s evangelikální zbožností, který se stal abolitionistickým aktivistou po své konverzi roku 1785 a jemuž se roku 1807 podařilo v britském parlamentu prosadit zrušení obchodu s otroky. Těsně po jeho smrti parlament přijal zákon, který otroctví zrušil v celém Impériu. Ve Spojených státech se ale abolitionismus stal příčinou trpkého rozkolu také mezi evangelikály, přičemž obě strany nacházely pro otrokářství či proti němu argumenty v Bibli. Zvláště aktivní abolitionistické postoje zaujímal metodisté. Nepodařilo se jim ale plně přesvědčit ani své jižanské souvěrce, a tak se před válkou Severu proti Jihu vedle jiných církví rozdělily i nejsilnější evangelikální denominace baptistů a metodistů.

Na odlišné názory, které mohou vést k rozdělení, i na vznik nových církevních útvarů byli v té době američtí evangelikálové ale již zvyklí. Překotný vývoj amerického evangelikalismu totiž způsobil kromě jiného i vznik dvou silných hnutí, která se od jeho naukového jádra v různé míře odchytila. Roku 1830 vznikla na základě zjevení, obsažených v *Knize Mormon*, Církev Ježíše Krista (dnes je název nejvýznamnější pokračovatelky této církve rozšířen ještě o slova „Svatých posledních dnů“). Tato zjevení obdržel podle svého vyjádření Joseph Smith (1805–1844) v době, kdy byl jako mladík velmi znepokojen otázkou, ke které z evangelikálních církví, jež tehdy ve „spálené oblasti“ působily, se má připojit. Kvůli tomu, jaký význam tato církev přikládá zjevením v *Knize Mormon* a ve svých ostatních svatých knihách, a kvůli dalším naukovým a liturgickým specifikům nebývá řazena mezi evangelikální církve. Ačkoli z teologického hlediska je evangelikalismu, a dokonce i všem ostatním typům křesťanství, skutečně značně vzdálena, svým společenským působením, morálkou svých členů, jejich životním stylem a mnoha dalšími rysy je evangelikalismu velmi podobná a nezapře tak dobu a okolnosti svého vzniku.

V téže době, roku 1831, zveřejnil farmář William Miller (1782–1849) svůj výklad biblických prorocství, podle něhož měl nastat druhý Kristův příchod (advent) před rokem 1844. Jako mnoho jiných evangelikálů jeho doby opustil Miller deismus, roku 1812 konvertoval a stal se baptistou. Ovlivněn filosofií zdravého rozumu pak při horlivé četbě Bible kombinoval údaje z knih *Daniel* a *Zjevení*. Výpočet data, kdy se Kristus viditelně ujme vlády nad zemí, mu potvrzovaly další biblické oddíly. Po roce 1840, kdy byl Kristův advent upřesněn na dobu mezi březnem roku 1843 a březnem 1844, se k Millerovu adventnímu hnutí počítal snad až milion metodistů, baptistů a dalších evangelikálů. Po tzv. velkém zklamání se většina z nich včetně Millera vrátila k umírněnějším očekáváním ve svých denominacích. Některé skupiny Millerova hnutí ovšem setrvaly ve víře v blízký Kristův příchod a postupně vytvořily samostatná společenství. Roku 1863 to byli adventisté sedmého dne, po roce 1878 badatelé Bible (dnešní svědkové Jehovovi) a další.

Krise a nová oživení

Občanská válka v letech 1861–65 americký evangelikalismus oslabil. Nejen že se kvůli ní evangelikální církve rozdělily, ale používání biblických argumentů na obou bojujících stranách znevěrohodnilo evangelikální zaujetí Písmem jako „božím slovem“. Jako důvěryhodnější se tak v poválečném období jevílo úsilí evangelikálů o hlubší duchovní život, jak se projevovalo v hnutí svatosti. Na konci 19. století se hnutí svatosti díky táborovým shromážděním, jejichž tradici převzalo, stalo důležitou silou amerického evangelikalismu. Jeho důraz na křesťanský životní styl, který se vyhýbá populární kultuře, kinu, tanci, líčení, kouření, alkoholu, hazardu apod., se v rámci evangelikalismu značně rozšířil. Zároveň ale po sérii konfliktů hlavně mezi „táborovými“ evangelisty a metodistickými církvemi vytvořila část hnutí svatosti vlastní denominace. Patrně největší z nich je Církev Nazaretského, která pod původním jménem Pentekostální církve Nazaretského vznikla z několika starších společenství roku 1908 a rozšířila se pak ze Spojených států i na jiné kontinenty.

Vedle vzestupu hnutí svatosti bylo dalším důsledkem války Severu proti Jihu obnovení probuzenecké misie. Mravně pokleslá poválečná společnost podle evangelikálů potřebovala nové „probuzení“. Probuzenectví tak na konci 19. století dosáhlo vrcholu především díky působení Dwighta Lymana Moodyho (1837–1899) ve Velké Británii a pak hlavně ve Spojených státech. Účinnost jeho emotivních masových probuzeneckých shromáždění byla zvýšena promyšlenou

dramaturgií, v nichž hrály velkou roli společné písně. Komponoval je zpěvák a skladatel Ira David Sankey (1840–1908), který se s Moodym setkal roku 1870. Jeho podíl na popularitě probuzeneckých shromáždění té doby je srovnatelný s podílem Moodyho. Pro upevnění konvertitů Moody zakládal a podporoval biblické školy. Jedna z nich, později přejmenovaná na Moodyho biblický institut, byla založena roku 1889 v Chicagu, aby sloužila jako ideová hráz, která evangelikály ochrání před rozmáhajícím se teologickým liberalismem.

Ve Velké Británii a pak i ve Spojených státech v posledních desetiletích 19. století zaznamenala mimořádný úspěch Armáda spásy, a to patrně tím, že spojila sociální zájem evangelikálů s oživením jejich probuzenecké misie. Metodistický kazatel William Booth (1828–1912), který od roku 1861 působil jako probuzenecký evangelista, založil roku 1865 se svou manželkou Catherine (1829–1890) v nejhudší čtvrti Londýna misijní středisko. Rychlé rozšíření jeho působnosti si vyžádalo osamostatnění. Roku 1878 tak vznikla Armáda spásy a pro svůj způsob misijní a sociální práce začala používat vojenskou symboliku a terminologii. Naznačovala tím vysokou míru oddanosti a nasazení na straně svých pracovníků a současně tím motivovala své konvertity z nejnižších sociálních vrstev ke střídmosti a ukázněnosti ve všech ohledech. Již roku 1880 se Armáda spásy dostala do Spojených států a postupem času se rozšířila do více než stovky zemí celého světa.

Poněkud pozdějším odrazem hnutí svatosti ve Spojených státech bylo ve Velké Británii tzv. keswické hnutí. Na jeho vzniku má patrně podíl už britské kazatelské turné Phoebe Palmerové v letech 1859–63 a později dalších amerických kazatelů hnutí svatosti, ale o hnutí můžeme hovořit nejdříve roku 1875. Tehdy se v anglickém městě Keswick poprvé sešlo několikatisícové shromáždění křesťanů, toužících po neporušeném vztahu s Bohem a věřících, že je možné dosáhnout vítězství nad tím, co považují za přirozený lidský sklon k hříchu. Podle velmi vlivné knihy *Vyšší křesťanský život* z roku 1858, připisované britskému misionáři Williamu E. Boardmanovi (1810–1886), ačkoli první verzi knihy sepsala jeho manželka Mary, se hnutí nazývá také hnutí vyššího života. Keswická shromáždění evangelikálů se konají dodnes.

V posledních desetiletích 19. století se americkým evangelikálům dostalo ještě jednoho výrazného impulsu. Úspěch u nich zaznamenal John Nelson Darby (1800–1882), původně duchovní irské anglikánské církve, který ale duchovenský úřad opustil a stal se kazatelem bezvýhradné autority Bible. Pojímal ji jako neomylný a bezchybný zápis božích slov, jemuž má být porozuměno v jeho doslovném významu. Z takto chápané Bible pak vyvodil schéma historie lidstva, jehož

základem je rozdělení do sedmi věků (dispenzací). Současné šesté období, „dispenzace milosti“, skončí druhým příchodem Krista. Před touto událostí ovšem nastane ještě „velké soužení“, z něhož budou zachráněni věrní křesťané tím, že budou „vytrženi“ na nebesa. Sedmou dispenzací pak má být tisíciletá říše pod Kristovou vládou. Přesvědčení o úpadku lidstva a brzkém začátku „velkého soužení“, víra ve „vytržení svatých“ a naděje na vznik tisícileté říše se staly hlavními poznávacími charakteristikami dispenzacionalismu.

Zatímco přímých následovníků Darbyho (tzv. plymouthských bratří) nebylo mnoho ani ve Velké Británii ani ve Spojených státech, v kontinentální Evropě ani jinde na světě, samo učení dispenzacionalismu se mezi americkými evangelikály dočkalo značného úspěchu. Toto učení Darby hlásal při svých návštěvách Spojených států v letech 1862–77 a přímo jím ovlivnil stovky evangelikálních vůdčích osobností (včetně probuzeneckého kazatele D. L. Moodyho). Nepřímo pak byli ovlivněni Moodyho četní spolupracovníci, posluchači v evangelikálních učilištích a čtenáři mnohých knih a brožurek. Darbyho přístup k Bibli, jeho pojetí dějin lidstva i znamení blízkého druhého příchodu Krista rozvíjeli evangelikálové na tzv. niagarských výročních konferencích již od roku 1868; největší popularity pak tyto niagarské konference dosáhly mezi lety 1883 a 1897 (Albanese 1999: 169).

Americký evangelikalismus oslabený krizí po občanské válce se především díky vlivu Darbyho a také společenských změn, které evangelikály tlačily do obranných pozic, výrazně proměnil. Zřetelně je to patrné na změně mileniálních konceptů: zatímco ještě druhé velké probuzení se hlavně díky Finneymu neslo v postmileniálním duchu a optimisticky věřilo v možnost zlepšení společnosti prostřednictvím zrušení otroctví, vzdělávání, vězeňské reformy, boje proti alkoholismu apod., Moodyho poselství bylo pod vlivem Darbyho premileniální, a proto vůči možnostem zlepšení společnosti pesimistické (Balmer 1993: 33; Vojtíšek 2014: 28–33). Tato změna zaměřila evangelikální aktivismus spíše dovnitř jednotlivých společenství (k sociální a jiné pomoci především vlastním příslušníkům) a připravila vznik fundamentalismu a stažení se evangelikálů z centra veřejného dění. Ještě dříve ale došlo k jiné přelomové události – vzniku pentekostalismu.

Impuls pentekostalismu

Na přelomu 19. a 20. století se začínají projevovat nenápadné začátky pentekostálního (nebo též letničního) hnutí, jež se pak během 20. století rozvinulo do nejvýznamnějšího proudu evangelikalismu. První pentekostální (letniční)

křesťané byli příslušníky hnutí svatosti a spolu s tímto hnutím věřili, že křesťan má na své cestě ke svatosti prožít „křest svatým Duchem“ jako druhé požehnání od Boha. Evangelikálové v hnutí svatosti stejně jako raní pentekostalisté věřili v možnost nadpřirozeného uzdravení a používali také obraz „druhých Letnic“. Navazovali tak na jeden z významů, které nese křesťanský svátek Letnic (řecky *pentekosté*), a to na „vylití svatého Ducha“, tedy na nadpřirozené okolnosti vzniku církve během prvních Letnic po Ježíšově zmrtvýchvstání. Pentekostalisté stejně jako příslušníci hnutí svatosti očekávali, že nastanou „druhé Letnice“, že se tak stane těsně před druhým příchodem Krista a že obě tyto události jsou již velmi blízko. Novým „vylitím Ducha“ během „druhých Letnic“ měla být církev obnovena do svatosti a připravena tak pro vstup do božího království.

Ovšem zatímco hnutí svatosti chápalo „křest Duchem svatým“ jako událost (požehnání), kdy člověk díky boží milosti získává schopnost mravného a užitečného způsobu života, pro rodící se pentekostální hnutí znamenal „křest Duchem svatým“ přístup k nadpřirozeným schopnostem. Mezi tyto nadpřirozené „dary boží milosti“ (řecky *charismata*) patří prorokování a jeho výklad, činění divů a zázraků, uzdravování, schopnost modlit se neznámým (tzv. andělským) jazykem, schopnost výkladu smyslu takto pronášené modlitby apod. Právě schopnost modlit se neznámým jazykem (tzv. glosolálie) se v pentekostalismu stala důkazem, že daný křesťan byl „pokřtěn svatým Duchem“. Glosolálie a ostatní nadpřirozené schopnosti, které se podle Nového zákona objevovaly v prvotní křesťanské církvi po prvním svátku Letnic a které se údajně projevovaly i mezi pentekostalisty, jim posloužily jako přesvědčivé znamení, že nastaly „druhé Letnice“ a že se Kristus záhy navrátí.

Přesvědčení, že křesťan má prožít dvě základní zkušenosti (znovuzrození a křest svatým Duchem) a že viditelnou manifestací křtu svatým Duchem je glosolálie, charakterizuje pentekostální zbožnost nejzřetelněji a odlišuje ji od jiných podob evangelikalismu. Křest svatým Duchem otevírá pentekostálnímu křesťanovi přístup k dalším darům milosti (charismatům). Ve svém celém životě má prožívat přítomnost a vedení svatým Duchem a být tak zmocněn k účinnému, zvláště misijnímu působení ve svém okolí. Právě zázračné projevy působení svatého Ducha mají být přesvědčivými důkazy Boha a sloužit tak misii. Role svatého Ducha je tedy v pentekostální teologii větší než v dosavadním evangelikalismu, zaměřeném spíše na osobu Ježíše Krista a na spasení díky víře v něho.

Svobodnému působení svatého Ducha je přizpůsobena také pentekostální bohoslužba. Dává proto velký prostor pro osobní vyjádření vztahu k Bohu a pro zážitek působení svatého Ducha. Takové vyjádření může mít podobu spontánního

kázání, zpěvu, modlitby, glosolálie, tělesných pohybů (tance, pozvedání rukou atd.), prorocství apod. Součástí bohoslužby bývá nadpřirozené uzdravování příkládáním rukou k nemocným místům těla i dalšími způsoby. Emočně bohatá atmosféra pentekostální bohoslužby povzbuzuje účastníky k entuziastickému přístupu i k běžným životním činnostem a k vědomí vítězství nad nepříznivými životními okolnostmi. To je možná jedním z důvodů, proč pentekostalismus ve svých začátcích zasahoval především chudší městskou populaci.

Spíše symbolicky vyznačují sami pentekostalisté počátek svého hnutí datem 1. 1. 1901, kdy metodistická studentka Agnes Ozmanová (1870–1837) byla údajně pokřtěna svatým Duchem a začala se modlit v neznámém, andělském jazyce. Zpráva o tom přišla z biblické školy Bethel v Topece v americkém státě Kansas, kterou založil a vedl Charles Fox Parham (1873–1929), evangelista působící v hnutí svatosti. Parham sice na základě této události vytvořil naukové základy vznikajícího pentekostalismu, ale rozhodující impuls a faktický začátek hnutí je spojen spíše s afroamerickým kazatelem Williamem J. Seymourem (1870–1922). Ten se roku 1905 stal studentem jiné Parhamovy biblické školy a následujícího roku začal v Los Angeles kázat o křtu svatým Duchem, glosolálii a dalších nadpřirozených darech boží milosti. Podnítl tím tzv. probuzení v ulici Azusa. Z kaple v této ulici v chudé čtvrti Los Angeles se pentekostalismus díky množství návštěvníků rozšířil po celých Spojených státech, téměř ihned se hlavně díky norským misionářům dostal do Evropy a v průběhu první poloviny 20. století v podstatě do celého světa. Ve Spojených státech ještě roku 1906 přijala pentekostální typ zbožnosti Církev Boha v Kristu, do té doby působící v rámci hnutí svatosti, a časem vyrostla v největší afroamerickou pentekostální církev. Největší bělošskou pentekostální církví se nejen ve Spojených státech, ale časem i na celém světě stala církev Shromáždění boží. Vznikla roku 1914 spojením několika menších pentekostálních denominací.

Zatímco ve Spojených státech pentekostální církve utvořily svou platformu v rámci evangelikalismu docela hladce, v Evropě se pentekostálním důrazům někteří evangelikálové silně bránili. Situace se vyhrotila zvláště v Německu: projevy této zbožnosti na probuzeneckém shromáždění v Kasselu pořadatelé považovali za natolik skandální, že ho nechali rozpustit policií. Tzv. kasselské jazykové hnutí se ale i tak stalo společně s působením původně probuzeneckého pastora Jonathana A. A. Paula (1853–1931) základem pentekostalismu v německy hovořících zemích. Probuzenečtí evangelikálové Paula podezírali z hlásání toho, že křesťané mohou dosáhnout bezhříšnosti již za pozemského života, a toto učení společně s naukami pentekostalismu na berlínské schůzce roku 1909 odmítli

v ostře formulovaném prohlášení. Jejich výhrady se němečtí pentekostalisté pokusili vysvětlit už za dva týdny tzv. mühlheimským prohlášením, roztržce s ostatními evangelikály ale nezabránili (Vojtíšek 2012).

Vzájemná ostražitost či kritika byla běžná ještě mnoho desetiletí, a to nejen v Německu, ale v podstatě všude, kde pentekostální a nepentekostální evangelikálové působili vedle sebe. Ostatní evangelikálové se od pentekostalistů někdy přímo distancovali. Okrajovým jevem, ale zároveň názornou ilustrací této situace je např. fakt, že z názvu výše zmíněné Pentekostální církve Nazaretského byl roku 1919 odstraněn výraz „pentekostální“. Evangelikálové z hnutí svatosti totiž tento výraz již tehdy pociťovali jako zavádějící. Také dispenzacionalisté obvykle odmítají, že by v současné šesté dispenzaci mohly být přítomny nadpřirozené duchovní dary, zvláště glosolálie. Základní učení pentekostalistů tak podle nich není opodstatněné.

Vznik fundamentalismu

Pro evangelikály ale nebyla pentekostální inovace ve vlastních řadách jedinou výzvou, jíž na začátku 20. století čelili. Pro svou typickou úctu k Písmu jako „božímu slovu“ se stále rozhodněji vymezovali vůči tzv. liberální teologii, která podle nich svým kritickým přístupem k Bibli zpochybňovala základní křesťanské nauky. Ohrožení své víry pociťovali evangelikálové ve stále větší míře také ze strany Darwinovy evoluční teorie, kvůli společenským změnám (např. liberalizaci genderových rolí), v důsledku tlaku populární kultury apod. Těmto jevům čelili někteří z nich zdůrazňováním přesvědčení, že Bible je cele inspirována samotným Bohem a je proto neomylná a bezvýhradně závazná v doslovném významu. Evangelikálové ve Spojených státech v této situaci stále více naslouchali Darbyho učení dispenzacionalismu.

Přelom ve prospěch Darbyho dispenzacionalismu znamenal vydání *Scotfieldovy bible s poznámkami* v roce 1909. Cyrus Ingerson Scofield (1843–1921) se jako evangelikální pastor stal jedním ze spolupracovníků Moodyho a pod jeho vlivem se přiklonil k dispenzacionalismu. Toto učení pak propagoval různými praktickými způsoby, například korespondenčním biblickým kursem nebo právě svým studijním vydáním Bible. Aby totiž pomohl jiným evangelikálním duchovním i laikům rozumět Bibli, vybavil její standardní anglický překlad křížovými odkazy a vlastními poznámkami. Vznikla tak jednoduchá a užitečná pomůcka, která vyhovovala staré, ale silně zažitě filosofii zdravého rozumu a reformační zásadě „vykládat Písmo Písmem“. Prostřednictvím Scofieldových odkazů

a poznámek se mezi americkými evangelikály rychle šířil dispencionalistický přístup k Bibli i k lidským dějinám, které mají vyvrcholit druhým příchodem Krista a vytržením svatých.

Příklonem značné části amerických evangelikálů k dispencionalismu se otevřela cesta ke vzniku fundamentalistického hnutí mezi nimi. Ke stanovení nepřekročitelných fundamentů své víry měli někteří evangelikálové blízko už podstatně dříve. Například již roku 1878 formulovali v opozici vůči liberální teologii tzv. Niagarské vyznání víry (přijali ho na jedné z výše zmíněných niagarských biblických konferencí). Tuto tendenci dovršila série dvanácti brožur s názvem *Základy* a s podtitulem *Svědectví pravdě*, vydávaných v letech 1910–15. Z devadesáti článků, které brožury obsahovaly a které byly napsány známými evangelikálními autory, jich byla asi třetina věnována otázce Bible jako Bohem inspirovaného Slova, ostatní pak prosazovaly konzervativní přístup k takovým otázkám, jakými je Ježíšovo narození z panny, zázraky, vzkříšení, stvoření světa a podobně. Brožury byly distribuovány nejprve mezi evangelikální duchovní, později byly k dispozici všem zájemcům v anglosaském světě. Jejich vydání a distribuci zdarma v nákladu asi tří milionů financovali ropní podnikatelé bratři Milton (1838–1923) a Lyman (1840–1923) Stewartovi.

Věřoucná pozice *Základů* byla atraktivní nejen pro část evangelikálů (především pro dispencionalisty a příslušníky hnutí svatosti), ale i pro část učednického hnutí (zvaného také hnutí obnovy nebo campbellité). To vzniklo na začátku 19. století ve Spojených státech v určité opozici vůči evangelikalismu kvůli tomu, že jednotlivé evangelikální denominace při své rozsáhlé misii – podle názoru učedníků – příliš trvaly na důležitosti svých specifických tradic, názvů, zvyků, vůdců apod. Z této výhrady vyplývá snaha příslušníků tohoto hnutí přísně sledovat takový model křesťanského života, který je na základě Nového zákona možné předpokládat u prvotní církve Ježíšových učedníků. Navzdory kritice hlavních evangelikálních denominací neslo učednické hnutí od počátku řadu evangelikálních rysů a navíc se po celé 19. století k evangelikalismu přibližovalo. Byla to především jižní, konzervativní část tohoto hnutí, pojmenovaná Církve Kristovy, která podobně jako část evangelikálů pozitivně reagovala na program *Základů*. Při vzniku fundamentalismu tak učednické hnutí (hnutí obnovy) definitivně vplynulo do evangelikálního proudu. Dodnes v něm ovšem tvoří specifickou část s některými charakteristickými důrazy.

Evangelikální fundamentalismus se konstituoval na přelomu desátých a dvacátých let 20. století. Příslušníkům nově vznikajícího hnutí dal roku 1920 jméno „fundamentalisté“ baptistický kazatel a redaktor fundamentalisticky zaměřeného

týdeníku Lee Curtis Laws (1868–1946). Pro nově vznikající baštu amerického fundamentalismu, jižní a jihovýchodní státy, v nichž dominují baptisté, zavedl roku 1924 novinář Henry Louis Mencken (1880–1956) pejorativní označení „biblický pás“.

Také na přelomu desátých a dvacátých let 20. století vytvořili američtí fundamentalisté z různých denominací několik organizací a založili několik časopisů, s jejichž pomocí bránili svá konzervativní přesvědčení a útočili na teologický liberalismus. Do opravdového ostrého střetu američtí fundamentalisté ovšem vstoupili nikoli s teology, nýbrž v podstatě s celou nefundamentalistickou částí veřejnosti. Místem tohoto střetu byl tzv. „opičí proces“ v Daytonu ve státě Tennessee v červenci roku 1925. Za velkého zájmu médií zde byl souzen učitel přírodovědy John T. Scopes, obžalovaný z překročení tzv. Butlerova zákona. Tento zákon, přijatý v Tennessee v dubnu téhož roku, zakazoval výuku každé teorie, jež by popírala stvoření člověka popsané v Bibli (zrušen byl až roku 1967).

Soudní proces se vyznačoval teatrálním verbálním zápasem mezi fundamentalistickou obžalobou a obhajobou hájící liberální občanské hodnoty. Přestože byl Scopes nakonec uznán vinným a odsouzen k symbolické pokutě, skutečnými poraženými byli fundamentalisté. Po zesměšnění svého mluvčího v soudním procesu byli po dlouhá desetiletí kulturně marginalizováni a samotný výraz „fundamentalismus“ získal pejorativní nádech. Na svou marginalizaci fundamentalisté reagovali značnou podezíravostí vůči vzdělávacímu systému a kultuře vůbec, v krajním případě i příklonem k nacionalistickým a rasistickým postojům. Symbolem rezervovaného postoje fundamentalistů vůči zbytku společnosti se staly výrazy „světský“ a „světskost“ (Balmer 1993: 95), nesoucí negativní konotace. Fundamentalismus sice nikdy neovládl celé spektrum evangelikálů, v obranném postoji a v jisté míře společenské izolace se ovšem ocitli všichni.

Na jedné straně úspěch a růst, na druhé straně ovšem posun ke kulturní periferii přinesla americkým evangelikálům také probuzenecká misie té doby. Reprezentoval ji bývalý slavný hráč baseballu Billy Sunday (1862–1935), který se zvláště v letech první světové války stal neméně slavným evangelistou. Charakteristickým rysem jeho vystoupení byl živý řečový projev využívající lidový jazyk plný barvitých metafor a příběhů a doprovázený živými gesty, do nichž Sunday zapojoval celé tělo. Spolu s dalšími evangelikály se Sunday stal vášnivým vlastencem a zastáncem prohibice. Neslavný konec prohibice na začátku třicátých let opět přispěl k nepřilíh pozitivnímu vnímání evangelikálů veřejností.

Návrat do centra společenského dění

Po Scopesově procesu a s pomalým ústupem Sundayho ze slávy se evangelikálové poněkud ztratili z očí americké veřejnosti. V jisté kulturní izolaci budovali své denominace, biblické školy, nakladatelství a další paracírkevní organizace, které jim po čase umožnily návrat do centra společenského dění. Nejpozději od konce čtyřicátých let se ve Spojených státech i jinde na světě (především ve Velké Británii) začalo ale zřetelněji projevovat nefundamentalistické křídlo evangelikálů. Tito tzv. „noví evangelikálové“ (Marsden 1987: 6), někdy zvaní i „neoevangelikálové“, začali používat nejnovější metody k porozumění Bibli, distancovali se od dispencionalismu, našli cesty, jak se smířit s evoluční teorií, začali příležitostně spolupracovat s jinými protestantskými i katolickými křesťany, ale především nesdíleli s fundamentalisty vyhraněně kritické postoje vůči sekulární společnosti ani jejich antiintelektualismus.

Centrem nových evangelikálů se stal Fullerův teologický seminář, založený roku 1947 v kalifornské Pasadeně. Původně byl veden fundamentalistickými evangelikály, ale postupně se na něm začaly používat kdysi nepřijatelné metody výkladu Bible, a roku 1972 dokonce oficiálně opustil doktrínu o neomylnosti Bible (Albanese 1999: 372). V další centrum amerického neoevangelikalismu se proměnila vysoká škola ve Wheatonu nedaleko Chicaga, kde roku 1943 promovala patrně nejvýraznější evangelikální osobnost druhé poloviny 20. století, William Franklin („Billy“) Graham (*1910). Počínaje sérií misijních vystoupení roku 1949 se Graham stal světově proslulým evangelistou na masových probuzeneckých shromážděních. Současně byl duchovním rádcem řady amerických prezidentů od Eisenhowera až k Bushovi mladšímu.

Roku 1956 byl na Grahamův podnět založen evangelikální časopis *Křesťanství dnes* a pod vedením Carla F. H. Henryho (1913–2003), absolventa Fullerova semináře a jednoho z prvních teologů nového evangelikalismu (Macek 2008: 64–65), se postupně stal prestižním náboženským časopisem. Autoritě srovnatelné s autoritou Henryho či Grahama se mezi novými evangelikály těšil asi jen britský teolog John R. W. Stott (1921–2011). Od roku 1950 byl pastorem anglikánské církve, v níž evangelikálové tvoří asi jednu třetinu. Založení Světového evangelikálního společenství roku 1951 (roku 2002 bylo přejmenováno na Světovou evangelikální alianci) se stalo znamením oživení a mezinárodní spolupráce evangelikálů.

Oživení zaznamenal po druhé světové válce také pentekostalismus, a to především díky hnutí pozdního deště a dalších hnutí s důrazem na zázraky

a uzdravení. Třicátá léta totiž pentekostalisté hodnotili jako období duchovní vyprahlosti, v němž byla jen slabě pocíťována boží přítomnost (Riss 2002: 830). Celosvětový růst pentekostalismu ovšem jistě pokračoval, ale byl pomalejší ve srovnání s dvacátými léty, v nichž například s ohromným úspěchem působila americká pentekostální misionářka Aimee Semple McPhersonová (1890–1944). Období „duchovního sucha“ tak na konci čtyřicátých let vystřídalo období „pozdního deště“. Tato metafora zároveň ukazovala k obnově církve těsně před druhým Ježíšovým příchodem. V přesvědčení o brzkém příchodu Ježíše povzbuzoval pentekostalisty také vznik Státu Izrael roku 1948, chápaný jako splnění proroctví Bible. Z hnutí pozdního deště a z příbuzných hnutí vzniklých na přelomu čtyřicátých a padesátých let vzešlo několik významných misionářů a uzdravovatelů, jako byli Američané Kathryn Kuhlmanová (1907–1976), William M. Branham (1909–1965) nebo Oral Roberts (1918–2009). Působili až do šedesátých let nebo i déle. Někteří pentekostalisté ovšem první dvě z těchto osobností považovali za kontroverzní: Kuhlmanové vytykali rozvod a Branhamovi teologická pochybení a nesplněné předpovědi.

Největší událostí šedesátých let na pentekostálním křídle evangelikalismu byl ovšem vznik charismatického hnutí. Zjednodušeně je možné říci, že pentekostalisté v tomto hnutí se vydali podobnou cestou jako neoevangelikálové o dvacet let dříve (někdy se toto hnutí ostatně nazývá analogicky „neopentekostalismus“). Tito obvykle vzdělanější středostavovští pentekostalisté projevíli daleko vstřícnější postoj vůči současné kultuře, nevyhrocovali rozpor mezi svým chápáním Bible a většinovým obrazem světa, významně oživilo pentekostální bohoslužbu a vnesli do ní nový emocionální náboj a především – otevřeli se spolupráci s ostatními evangelikálními a postupně i s ostatními křesťanskými denominacemi. A tyto denominace se do určité míry otevřely jim, takže nejvýraznějším znakem charismatického hnutí je jeho průnik do téměř celého spektra křesťanských církví. V nich začala vznikat charismatická křídla, která se pak často pokoušela oživit pentekostálními důrazy i ostatní části jednotlivých denominací. Tím ale také někdy vzbuzovala jejich podezření a odpor. Výsledkem je, že charismatické hnutí je tvořeno jednak vlastními samostatnými denominacemi, jednak množstvím jednotlivých sympatizantů i jejich celých skupin v rámci ostatních denominací.

Za symbolický počátek charismatického hnutí je možné považovat události následující poté, co Dennis J. Bennett (1917–1991), duchovní episkopální církve na předměstí Los Angeles, měl spolu s některými svými farníky roku 1959 zážitek křtu svatým Duchem a začal se modlit v neznámém jazyku. Mimořádné

bylo, že Bennett nadále zůstal ve své denominaci a jeho další působiště, farnost v Seattlu, se po čase stala ostrovem pentekostalismu v episkopální církvi. Bennettův příběh byl americkou veřejností napjatě sledován a povzbudil k přijetí pentekostálního typu zbožnosti i mnoho dalších příslušníků amerických protestantských denominací. Úkolu vysvětlit křesťanům z těchto denominací zážitek křtu svatým Duchem se úspěšně zhostilo Mezinárodní společenství podnikatelů zvěstujících plné evangelium (FGBMFI), pentekostální paracírkevní organizace založená roku 1952. Formativní období celosvětového charismatického hnutí bylo završeno roku 1967, kdy se pentekostálním zážitkům otevřeli i někteří římsští katolíci a podnítili postupný vznik vnitřního církevního hnutí, zvaného „katolická charismatická obnova“.

Na půdě pentekostalismu vzniklo mohutné a dosud rostoucí charismatické hnutí a zasáhlo i daleko za jeho hranice. Současně ale prošla proměnou také starší pentekostální společenství. Je příznačné, že některé hlavní postavy této proměny přispěly současně ke vzniku a rozvoji charismatického hnutí. Byl to např. jihoafrický pastor David J. du Plessis (1905–1987), který uvedl pentekostalisty do ekumenických styků a jako oficiální host II. vatikánského koncilu zprostředkoval rozhovory mezi římskými katolíky a pentekostalisty v době, kdy úspěšná pentekostální misie v Jižní Americe začala znepokojovat místní římskokatolickou církev. Další osobností značného významu byl Demos Shakarian (1913–1993), úspěšný americký podnikatel a zakladatel výše zmíněného FGBMFI.

Patrně nejlépe je ale možné proměnu pentekostalismu ilustrovat na Oralu Robertsovi, který nejen vystupoval na výše zmíněných poválečných uzdravujících shromážděních, ale v dalších desetiletích razil nové cesty v několika směrech: nacházel cestu k novým evangelikálům, například k Billymu Grahamovi, podporoval vznik pentekostálních paracírkevních organizací (rozhodujícím způsobem podpořil vznik FGBMFI), již od roku 1955 začal vystupovat jako televizní kazatel, prosazoval spolupůsobení nadpřirozeného i lékařského uzdravování, a hlavně překonával nedůvěru pentekostalistů ke vzdělání. Jeho patrně nejvýznamnější aktivitou bylo založení několika škol. Jedna z nich, Univerzita Orala Robertse, se po svém vzniku roku 1965 brzy zařadila mezi prestižní církevní školy. Ani Roberts se ovšem zcela nevyhnul tomu, co na přelomu osmdesátých a devadesátých let poškodilo pentekostalisty v očích americké veřejnosti – skandálům spojeným s tzv. televangelizací, tedy s přesvědčováním televizních diváků ke konverzi a k darování finančních prostředků na další, především misijní aktivity.

Zdatným využíváním médií jsou pentekostalisté podobni fundamentalistickému křídlu evangelikalismu. Fundamentalisté nesli existenci tzv. nových

evangelikálů již od čtyřicátých let s nelibostí, sami zůstávali v kulturní opozici a někteří jejich představitelé (např. Jerry Falwell) se proto dokonce distancovali od evangelikalismu jako takového. Jejich dlouholeté budování institucí v „kulturním závětrí“ se zúročilo sice až v sedmdesátých letech, ale zato tak dobře, že se tehdy ve Spojených státech vzdemula druhá vlna fundamentalismu. Témata fundamentalistů zůstala podobná jako před více než padesáti lety: doslovný výklad Bible, kreacionismus, historická fakticita biblických zázraků, dispenzacionalismus, genderové otázky a nově též nepřijatelnost interrupcí a homosexuálního chování. Patrně nejvýznamnějším dokumentem této vlny fundamentalismu se stalo Chicagské prohlášení o neomylnosti Bible z roku 1978. V témže roce ukázal sílu nové vlny fundamentalistického evangelikalismu průzkum Gallupova institutu, podle něhož věřilo 42 % Američanů, že „Bible je Božím slovem a nemýlí se ve svých výrociích ani ve svém učení“ (cit. in Balmer 1993: 195).

Výraz „fundamentalismus“, k němuž se fundamentalisté původně sami hlásili a který po Scopesově procesu získával negativní konotace, začal být postupně nahrazován neutrálním souslovím „konzervativní evangelikalismus“, což také přispělo větší přijatelnosti u neevangelikální veřejnosti. Hlavně ale oproti první vlně fundamentalisté disponují od sedmdesátých let dobrým intelektuálním zázemím, které jim dovolovalo vystupovat proti kontrakulturnímu hnutí šedesátých let a jeho myšlenkovému dědictví a které je dosud vybavuje argumenty například ve prospěch nových verzí kreacionismu. Mezi těmi, kdo v sedmdesátých letech ostře kritizovali údajný úpadek západních společností a hlásali nutnost obrácení v duchu konzervativního evangelikalismu, byl i americký misionář ve Švýcarsku a významný řečník a spisovatel Francis A. Schaeffer (1912–1984). Jeho studentům i příležitostným návštěvníkům sloužilo Společenství L'Abri, které se svou manželkou založil již roku 1955 s touhou zprostředkovat zájemcům to, co považoval za správný křesťanský pohled na politiku, vědu a – což není pro evangelikály typické – i na umění.

Druhá vlna fundamentalismu disponuje také – jak již bylo uvedeno – účinnou mediální strategií. Příkladem je řada knih a filmů, zpracovávajících premileniální témata: hlavně znamení blížících se apokalyptických dějů a učení o vytržení svatých. Například apokalyptická kniha amerického spisovatele Hala Lindsaye (*1929) *Velká planeta Země v pokročilé době* vyšla roku 1970 a do roku 1990 jí bylo vytištěno 28 milionů výtisků (Albanese 1999: 372). První z velmi emotivních filmů, které zpracovávají téma vytržení svatých, *Jako zloděj v noci*, byl natočen roku 1972 a pouze on samotný údajně způsobil obrácení 4 milionů Američanů (Balmer 1993: 62). Každopádně v roce 1994 sdílelo víru

ve vytržení svatých 44 % Američanů (Wojcik 1997: 42), což znamená, že tuto specifickou doktrínu dispenzacionalismu převzalo i mnoho milionů nefundamentalistů a neevangelikálů. Přesvědčovací sílu druhé vlny fundamentalismu ostatně dokumentuje i počet prodaných Scofieldových Biblí od konce šedesátých do konce osmdesátých let – 4,2 milionu (Albanese 1999: 372).

Díky mediální strategii bylo také politické angažmá konzervativních evangelikálů od sedmdesátých do devadesátých let daleko větší a účinnější než kdykoli předtím. Poprvé se viditelně projevilo volební podporou pozdějšího prezidenta Spojených států, evangelikála Jimmyho Cartera v roce 1976. Úspěšnému televiznímu kazateli Jerryemu Falwellovi (1932–2007) se pak podařilo zapojit i mnoho nefundamentalistů do zápasu o konzervativní řešení etických otázek americké společnosti. Např. jím založená vzdělávací a lobbistická organizace Morální většina výrazně přispěla ke zvolení Ronalda Reagana americkým prezidentem roku 1980 a pomohla zformovat tzv. náboženskou pravici (nebo též: křesťanskou pravici), která zůstala významnou, a často rozhodující politickou silou ve Spojených státech po celá osmdesátá léta. Ke konci života podporoval křesťanskou pravici také již zmíněný Francis Schaeffer.

K významu náboženské pravice významně přispěl i mediální magnát Marion Gordon („Pat“) Robertson (*1930). Sám se ji pokusil využít jako kandidát na amerického prezidenta v republikánských primárkách roku 1988, leč neúspěšně. Popularitu, kterou získal v primárkách, zúročil založením Křesťanské koalice roku 1989, tedy ve stejném roce, v němž Falwell rozpustil Morální většinu. Křesťanská koalice převzala některá témata Morální většiny (hlavně důraz na „rodinné hodnoty“) a stala se velmi vlivným aktérem na politické scéně. Robertsonovi se podařilo do koalice zahrnout dokonce i římské katolíky, ortodoxní židy, Afroameričany a Latinoameričany (Albanese 1999: 377–378).

Zároveň ale koalice zažila už v devadesátých letech několik porážek: především od americké veřejnosti, která v roce 1992 zvolila americkým prezidentem demokrata Billa Clintona, a o tři roky později také od významné části evangelikálů, kteří odmítli, že by Křesťanská koalice a vůbec celá náboženská pravice měla právo hovořit za všechny evangelikály, natož pak za všechny křesťany. Ve druhé polovině devadesátých let se řada evangelikálních osobností vyslovila proti spojování křesťanské víry a politického aktivismu s argumentem, že křesťanství je tímto způsobem kompromitováno. Podobné hlasy zazněly i o deset let později – v době, kdy americká (především zahraniční) politika prezidenta George W. Bushe byla prodchnuta rétorikou konzervativního evangelikalismu (jak zmiňuje např. Putna 2010: 277–278).

Také proto se vliv náboženské pravice v současnosti projevuje již podstatně méně: okrajově patrný je snad jen v konzervativním republikánském hnutí Tea Party. V očích části americké veřejnosti je konzervativní evangelikalismus navíc poněkud kompromitován náchylností ke konspiračním teoriím (např. Balmer 1993: 168), kombinovaným s mileniálními tématy dispenzacionalismu (srov. Barkun 2003). Typickým a velmi populárním dílem, v němž je věnována pozornost iluminátům, svobodným zednářům, hnutí Nového věku a dalším údajným silám ovládaným satanem, je kniha Pata Robertsona *Nový světový pořádek* z roku 1991. Kvůli silně vyjadřovanému přesvědčení o hříšnosti americké společnosti ze strany Jerryho Falwella Pata Robertsona, Tima LaHaye a dalších mediálně zdatných aktivistů je konzervativní evangelikalismus vnímán jako silně moralistické náboženství. Zdá se, že druhá vlna fundamentalismu v devadesátých letech odezněla a že ve 21. století je tento typ, stále odmítající pentekostální náboženské zkušenosti a trvající na strohém racionalistickém blicismu, nepřilíš silnou součástí evangelikalismu (např. Davie 2013: 148).

Diferencované evangelikální hnutí se v sedmdesátých letech semklo ve společné obraně před tehdejšími výzvami některých vlivných představitelů historických protestantských církví k tomu, aby se západní křesťanstvo napříště už zdržovalo vysílání misionářů do jiných částí světa. Mezinárodní kongres pro evangelizaci světa svolaný evangelikály do Lausanne roku 1974 naopak potvrdil jejich společný misijní závazek vůči celému světu. Závěrečný dokument, tzv. Lausanneské prohlášení, na jehož přípravě se rozhodující měrou podílel J. R. W. Stott, se stalo široce sdíleným evangelikálním vyznáním víry a společnou platformou stovek evangelikálních denominací a paracírkevních organizací.

Toto semknutí všech křídel evangelikálů v sedmdesátých letech předznamenalo jejich sblížení a promísení, které pozorujeme od osmdesátých let. Dobře patrný je tento trend už na generaci evangelikálních teologů, kteří začali publikovat svá významnější díla zpravidla v sedmdesátých a osmdesátých letech (referuje o nich Macek 2008: 62–70). Jedním z nich je J. I. Packer (*1926), evangelikální reformovaný teolog britského původu působící v Kanadě, který svými pojednáními na fundamentalistická témata (obhajobou neomylnosti Bible, kreaionismu apod.) získal vliv mezi evangelikály hlavně ve Spojených státech. Byl ovšem zároveň jedním z těch, kteří – jak je zmíněno výše – roku 1995 vystoupili proti spojování všech evangelikálů s republikánskou politikou. Do stejné generace evangelikálních teologů patří i Američan Donald Bloesch (1928–2010), blízký linii nového evangelikalismu svou kritikou jak liberální teologie, tak fundamentalismu, projevující pochopení i pro neevangelikální křesťanské tradice

a proslavený populárně psanými díly v oboru systematické teologie. Poněkud mladší evangelikální teology může reprezentovat Kanadán Clark H. Pinnock (1937–2010), který postupně opustil reformovaný fundamentalistický postoj a přiklonil se nejprve k arminianismu a v devadesátých letech – po zážitku údajně nadpřirozeného uzdravení svého oka – k pentekostalismu. Do jisté míry opačnou trajektorii prošel americký teolog Thomas Oden (*1931), a to od teologického liberalismu k jeho šířavé kritice a k prosazování návratu k teologii první církve.

Nejnovější vývoj

Na pentekostálním křídle evangelikalismu došlo v osmdesátých letech k dalšímu posunu. Američan Peter C. Wagner (*1930) pro něj od roku 1983 razil označení „třetí vlna“, přičemž první vlnou myslel vznik pentekostalismu a druhou pak vznik charismatického hnutí. Třetí vlnu mělo podle něj charakterizovat sblížení charismatiků a ostatních evangelikálů díky důrazu na misi, kterou doprovázejí nadpřirozená „znamení a zázraky“. Vedle uzdravení jako klasického pentekostálního zázraku se do popředí dostalo také vymítání démonů a prorokování. Wagner se sám stal hlavní osobností hnutí sborového růstu, které sice podnítil indický misionář Donald A. McGavran (1897–1990) už v sedmdesátých letech, ale které se stalo skutečně vlivným až v letech osmdesátých a devadesátých. Za typickou denominaci třetí vlny, spojující myšlenky sborového růstu s misí pomocí zázraků „boží moci“, je možné považovat hnutí Vinice. Založil ji někdejší Wagnerův spolupracovník John Wimber (1934–1998) a jejím jádrem je Wimberův sbor v kalifornském Anaheimu, který přijal jméno „Vinice“ roku 1982.

Postupně se ale ukázalo, že ještě důležitějším dějem osmdesátých a zvláště pak devadesátých let se stal rychlý nárůst počtu samostatných sborů, zcela nezávislých na jakékoli denominaci, kombinujících různé prvky evangelikální tradice, a tedy jen obtížně zařaditelných. Celkově snad až tisíce těchto sborů nebo lokálních svazků několika sborů vznikají hlavně ve třech oblastech: v Africe, v Asii (především v Číně) a v Jižní Americe. Nejvýraznějším znakem tohoto hnutí je pojetí autority. Důsledkem nezávislosti jednotlivých („postdenominačních“) sborů je totiž silné postavení pastora, který už není „jen“ zaměstnancem sboru, ale především jeho vůdcem (Wagner 2002a: 930). Kvůli snaze o obnovení církevního úřadu apoštolů, popř. i proroků, kteří stojí mimo jednotlivé kongregace a pomáhají jednotlivým pastorům v oblasti jako „koučové“, rádci a spolu tvůrci jejich záměrů a „vizí“, je toto hnutí nazýváno také jako nová apoštolská

reformace, popř. jako apoštolsko-prorocké hnutí. Třetí vlnu, hnutí sborového růstu i hnutí nové apoštolské reformace je tak možné považovat za součásti širšího hnutí, označovaného jako „neocharismatické“ (Wagner 2002b: 1141).

Do směsi různých podnětů, které do sebe absorbovalo neocharismatické hnutí, výrazně přispělo i hnutí víry. Čerpá z tzv. teologie pozitivního vyznávání, jejímž základním kamenem je předpoklad, že jakékoli potřeby člověka mohou být naplněny na základě jeho pozitivních výpovědí, pokud vycházejí z jeho upřímné víry, že se tak stane. Touto teologií je kromě jiných ovlivněn také korejský pastor pentekostální církve Shromáždění boží David Yonggi Cho (*1936), zakladatel největšího křesťanského sboru na světě a hlavní postava procesu, při němž se celkem na 20 % obyvatel Jižní Koreje stalo pentekostálními evangelikály. Počátky hnutí víry jsou ale spojeny až s působením amerického pentekostálního kazatele Kennetha Hagina (1917–2003). Jeho učení zvané také „slovo víry“ nebo „teologie prosperity“ zvláštním způsobem překonává tradiční evangelikální nedůvěru k hodnotám „tohoto světa“: nadále sice odmítá „světstost“ v morálce, ale plně přijímá a obhájí materiální bohatství jako důkaz požehnání ze strany Boha. Teologie prosperity se zpočátku šířila díky Haginovým knihám a hlavně biblickému semináři Rhema, který založil v oklahomském městě Tulsa roku 1974. V osmdesátých a devadesátých letech to pak už byli jeho studenti, kteří podnítili rozšíření hnutí víry do celého světa a teologii prosperity přinášeli do některých neocharismatických nezávislých sborů i pentekostálních a charismatických denominací.

Neocharismatické hnutí jistě přispělo k tomu, že téměř sto let trvající napětí mezi pentekostalisty a ostatními evangelikály bylo na začátku 21. století ve velké míře překonáno. Jednotlivé větve evangelikálního hnutí (snad s výjimkou fundamentalistů) v současné době široce spolupracují při hledání způsobu, jak obstát v západních postmoderních společnostech (v jiných částech světa je potřeba spolupráce podstatně menší). V tomto úsilí na jedné straně využívají osvědčených metod, na druhé straně vznikají typické evangelikální inovace. Příkladem osvědčené metody je probuzenecká misie, dnes praktikovaná zvláště pentekostálními evangelikály a v menším rozsahu též novými evangelikály. V obou případech můžeme jako výrazné příklady jmenovat německé pastory: pentekostalistu Reinharda Bonkeho (*1940) s kontroverzními důrazy na výše zmíněnou „teologii prosperity“, který se s organizací Kristus pro všechny národy zaměřuje zvláště na misii v Africe, a nového evangelikála, luterského pastora Ulricha Parzanyho (*1941), pokračovatele Billyho Grahama a hlavní postavu misijní aktivity ProChrist.

Jako kombinaci ze zdrojů osvědčených evangelikálních metod – biblického vzdělávání, otevřenosti pro náboženský zážitek a vytváření prostředí vřelého přátelství – můžeme označit velmi úspěšnou misijní metodu: kurs Alfa. Vznikl v anglikánském sboru v londýnské čtvrti Brompton roku 1973 jako kurs pro nově konvertované křesťany, ale úspěch mu přinesla až transformace vikářem Nicholasem („Nickym“) Gumbelem (*1955) roku 1990 na misijně zaměřený kurs. Nekřesťané jsou na něj pozváni místními evangelikály a vytvoří s nimi nevelké společenství. V období deseti týdnů se mají v neformálním prostředí a v kontextu jiných činností (např. společného jídla či sledování filmu) seznámit se základy křesťanství prostřednictvím patnácti diskusí. Roku 1993 byly materiály kursu zpřístupněny dalším evangelikálním společenstvím a postupně se rozšířily v podstatě do celého světa. Jsou používány např. i v prostředí římskokatolické církve. Jen v roce 1997 je absolvovalo asi půl milionu lidí (Balmer 2004: 13).

Za významnou inovaci evangelikalismu lze považovat hnutí tzv. hledačských sborů (*seeker churches*), nebo také sborů citlivých k duchovním hledačům (*seeker-sensitive churches*). Tvoří je nezávislé evangelikální sbory, které se chtějí s pochopením přiblížit kultuře a potřebám současných lidí, především těch nábožensky a církevně nevyhraněných. Na ně je zacílena promyšlená marketingová strategie a s dokonalou technickou podporou je každému z nich nabízen program podle osobních potřeb. Průkopníkem hledačských sborů je Američan Bill Hybels (*1951), zakladatel sboru ve Willow Creek nedaleko Chicaga, který se v sedmdesátých a osmdesátých letech stal jedním z nejrychleji rostoucích sborů. Zvláště v devadesátých letech tak vznikly další sbory, které se obvykle zároveň řadí k tzv. megasborům (*megachurches*), tedy společenstvím o mnoha tisících návštěvníků, a i celé hnutí hledačských sborů, které se obvykle označuje jménem prvního z nich ve Willow Creek. Hledačské sbory jsou také jedním ze současných pokračování hnutí sborového růstu.

Podobně jako hledačské sbory se také hnutí tzv. objevujících se sborů (*emerging churches*) zaměřuje na lidi, kteří plně žijí kulturou postmoderní doby. Odmítá ovšem využívání sociálních a marketingových zákonitostí a jakoukoli agresivitu při misii. Objevující se sbory chtějí být sociálně citlivější, více využívají tradičních křesťanských pramenů spirituality a nebrání se ani obohacení z jiných než křesťanských tradic. Proti tradičnímu evangelikalismu oslabují důraz na Bibli jako na vnější mravní a doktrinní normu, ale kladou důraz spíše na biblické příběhy a jejich význam pro vnitřní duchovní život člověka. Nevnímají se jako jasně ohraničená společenství spasených, jak tradičně chápou samy sebe evangelikální denominace, ale raději vytvářejí jen volně prostupnou

vztahovou síť. Jejich příslušníci nemají být diváky spektakulárních evangelikálních performancí jako v megasborech, ale spolutvůrci autentického společenství lidí na duchovní „cestě“.

Zdá se, že hnutí tzv. objevujících se sborů je zatím poslední odpovědí, kterou se zvláště noví evangelikálové snaží reagovat na hodnoty a preference postmoderních společností. V tomto úsilí mají podporu další generace obecně uznávaných teologů, jimiž toto původně „americké lidové náboženství“ disponuje. Je mezi nimi např. irský anglikánský duchovní, teolog a přírodovědec Alister E. McGrath (*1953), chorvatský teolog Miroslav Volf (*1956), syn pentekostálního pastora, nebo americký systematický teolog Kevin J. Vanhoozer (*1957). Tito a další přibližují přinejmenším část současného evangelikalismu klasickému protestantismu, od něž se před více než dvěma sty lety oddělil, a dokonce i ostatním křesťanským tradicím. Přiblížení je ovšem – jak je řečeno níže – vzájemné.

Rozmanitost a šíře evangelikalismu

Typická evangelikální přizpůsobivost proměnám společnosti přispívá k tomu, že evangelikalismus je vnitřně značně diferencovaný fenomén. Orientaci v něm poskytuje vývojová „osa“, kterou bychom mohli naznačit jako „evangelikalismus – pentekostalismus – charismatismus – neocharismatismus“, přičemž časově starší fenomény (vyznačené jednotlivými pojmy na této ose) zahrnují ty mladší. Tedy: někteří, ale zdaleka ne všichni evangelikálové jsou pentekostalisty; někteří, ale zdaleka ne všichni pentekostalisté jsou charismatiky; a někteří, ale zdaleka ne všichni charismatikové mohou být označeni za neocharismatiky. K základní ose je pak možné vztahovat další, méně významné inovace (např. hnutí svatosti) nebo děje (např. rozchod tzv. nových evangelikálů s fundamentalismem).

Tato základní „osa“ vycházející z vývoje evangelikální tradice je výsledkem pouze jednoho z potřebných úhlů pohledu. Z jiných úhlů můžeme rozeznávat rozmanité, někdy dokonce v určitém smyslu vzájemně protikladné podoby evangelikalismu. V pohledu soustředěném na denominace a jiné organizační útvary sledujeme evangelikální denominace, které hrají hlavní úlohu od počátku (jako např. metodisté a baptisté), ale i ty, které vznikly v průběhu jeho vývoje (např. Shromáždění boží). Kromě toho ovšem vznikají zvláště v posledních dvaceti letech tzv. nendenominační (nebo též postdenominační) sbory. Rozrušení hranic denominací je ostatně přímo programem neocharismatického hnutí nebo hnutí objevujících se sborů.

Také tento pohled ale zanechává mnoho „slepých skvrn“. Není schopen zaregistrovat skutečnost, že křesťané silně ovlivnění evangelikalismem jsou běžně součástí i v neevangelikálních denominacích. Někdy jsou ovlivnění pouze v určitých aspektech, například římskokatolická mariánská společenství, která přebírají interpretaci biblických textů a jednotlivá „znamení konce času“ od fundamentalistických evangelikálů, jindy se přímo hlásí k evangelikálnímu typu náboženského života, přizpůsobují ho své tradici a vstupují do kontaktů s dalšími evangelikály (např. katolická charismatická obnova). Právě pro charismatické hnutí je takový „průnik“ evangelikalismu do neevangelikálního prostředí typický a právě charismatikové označují evangelikalismus nejčastěji za „nadenominační“ hnutí. To ovšem může být poněkud matoucí a skrytě ideologické, protože pro významnou část neocharismatických je boření denominačních hranic a vytváření jediné církevní „nevěsty Kristovy“ předpokladem a předznamenáním druhého Ježíšova příchodu.

Pokud náš pohled nebude fixován na základní vývojovou „osu“ ani na denominace, můžeme všechny evangelikální křesťany zhruba rozdělit podle tradic, na něž v rámci evangelikalismu navazují, a to na nové evangelikály, pentekostalisty a fundamentalisty. Z pentekostální větve se v průběhu 20. století vydělilo ještě charismatické a nejnověji neocharismatické hnutí. Šestou a výrazně menší větev evangelikalismu by v tomto pohledu tvořilo hnutí svatosti. Některé denominace se téměř výhradně přimykají k jedné z těchto větví: například jižní baptisté, učednické hnutí (hnutí obnovy) či plymouthští bratři sledují fundamentalistickou tradici, Shromáždění boží pentekostální, Vinice charismatickou nebo církev Nazaretského tradici hnutí svatosti. Ovšem minimálně stejně častým jevem je to, že uvnitř jednotlivých denominací, a dokonce i uvnitř jednotlivých sborů mohou být křesťané inspirováni různými evangelikálními tradicemi. Velmi časté to je opět v případě charismatické tradice, která programově vstupuje i do necharismatických částí denominací a sborů se záměrem je obnovit.

Ve čtvrtém pohledu mohou být evangelikálové rozdělení podle hlavních protestantských nauk. V zásadě je možné říci, že fundamentalistická větev evangelikálů se obvykle opírá o reformovanou tradici a trvá na nauce o předurčení tak, jak ji zformulovala Dordrechtská synoda roku 1619. Noví evangelikálové a pentekostalisté jsou obvykle arminiány; vedle důrazu na boží předurčení ke spáse dávají tedy důraz i na rozhodnutí člověka. V tradičně luterských zemích, např. v Německu nebo i u nás ve Slezsku, jsou ale i luterští evangelikálové.

Na evangelikalismus je možné hledět i prostřednictvím jednotlivých článků víry. Například chápání nadpřirozených duchovních darů (charismat) odděluje

fundamentalisty od pentekostalistů, kteří jsou ovšem velmi blízko fundamentalistickému pohledu na Bibli. Naopak noví evangelikálové spolu s pentekostalisty v duchovní dary věří, i když jim nepřikládají tak velký význam. Od fundamentalistů a pentekostalistů se noví evangelikálové zpravidla liší přesvědčením, že Bible není jen dokonalým „božím slovem“, ale že obsahuje i dobově podmíněná nedokonalá vyjádření svých pisatelů. Z téhož důvodu jsou noví evangelikálové obvykle na rozdíl od fundamentalistů a pentekostalistů amilenialisty, tedy nevěří v doslovný význam biblických výroků o miléniu (o Kristově tisícileté říši) a neočekávají jeho brzký příchod. Ještě zřetelněji než otázka charismat odděluje fundamentalisty od pentekostalistů záměr bohoslužby: zatímco pentekostální bohoslužba je emocionální a směřuje k osobnímu setkání s Bohem, racionálně upořádaná víra fundamentalistů se při bohoslužbě sytí především biblickým vyučováním a kázáním (Balmer 1993: 25).

Některé věroučné otázky vytvářejí ještě jemnější dělení, například v nedůvěřivém postoji k římskokatolické církvi se pentekostalisté (spolu s fundamentalisty) zpravidla rozcházejí s charismatiky, kteří jim jsou jinak velmi blízcí. Podobné rozdíly bychom našli například v otázkách týkajících se jiných ekumenických nebo mezináboženských vztahů.

V důsledku značné rozmanitosti evangelikalismu je velmi těžké dospět k serióznímu odhadu počtu evangelikálů na světě. Pokud se vzdáme snahy započítávat mezi evangelikály příslušníky neevangelikálních církví (jako např. již několikrát zmíněné hnutí katolické charismatické obnovy), dojdeme k počtu zhruba půl miliardy křesťanů, kteří jsou součástí některé evangelikální denominace nebo samostatného evangelikálního sboru. Sama Světová evangelikální aliance ovšem ve své internetové prezentaci udává, že zastupuje asi 600 milionů evangelikálů. Celkový počet evangelikálů (tedy včetně těch, kteří nejsou součástí členských denominací) by pak jistě byl ještě vyšší. Naopak nižší počet odhaduje David Martin: podle něj je ve světě zhruba 200 milionů evangelikálů (Martin 1999: 38). Martin má ovšem asi na mysli pouze pentekostalisty, jichž je podle našeho odhadu ne méně než dvě třetiny celkového počtu evangelikálů. Ačkoliv evangelikalismus nyní patrně nejrychleji roste v subsaharské Africe, Latinské Americe a Asii (především v Koreji a Číně), na Filipínách a v Evropě výrazněji třeba v Rumunsku (tamtéž: 37), i ve Spojených státech nadále zůstává silný. „Žádné jiné duchovní hnutí“, jak napsal americký religionista Wade Clark Roof, „nepřitáhlo v poválečné době tolik mladších Američanů“ (Roof 1999: 129). Počty Američanů, kteří se hlásí k výsostně evangelikálnímu zážitku znovuzrození, zůstávají vysoké: 44 % v jeho výzkumu v letech 1988–89 a 40 %

v letech 1995–96 (ibid.). Dokonce i v takových zemích, jako je Velká Británie, Holandsko nebo Austrálie, je evangelikalismus nejživější složkou náboženského života (Martin 1999: 37).

Religionistické poznámky k evangelikalismu v pluralitních společnostech

Evangelikálové v Anglii a ve Spojených státech na konci 18. století nebyli první, kdo si zajistili přežití v pluralitní společnosti tím, že trvali na jasném a osobním vyznání víry, na znalosti alespoň základů víry a Bible u každého svého příslušníka, na mravní odpovědnosti, rodinné soudržnosti, církevním i společenském aktivismu apod. Podobné rysy neslo v celé křesťanské historii množství tzv. sekt, tedy společenství, která se oddělila z většinové křesťanské církve, vymezila se vůči ní a pod větším či menším tlakem se pokoušela nadále si udržet své „místo na slunci“. Díky náboženské situaci ve Spojených státech, kde státní církev (navzdory několika pokusům o zavedení) nikdy neexistovala a kde první dodatek ústavy existenci státní církve přímo vylučuje, ale byli evangelikálové první, komu se podařilo svůj model vtisknout značné části společnosti. Tím jim ve Spojených státech bylo umožněno překročit počáteční, konfliktní, a tedy „sektářskou“ kapitolu vývoje, jímž prochází každé nové náboženské hnutí, a stát se respektovanými denominacemi (k procesu denominalizace např. Wilson 1981; česky Vojtíšek 2005: 60–97; 2009: 326–334). Vzhledem k tomu, že žádná tato denominace se nemohla stát jedinou, nebo aspoň dominantní silou v americké společnosti, zachovaly si tyto denominace aktivního, soutěživého „ducha“, typického pro náboženské menšiny. Tento „duch“ jim umožňoval přežít v obrovské konkurenci jiných evangelikálních denominací a zároveň je vybavil ochotou a schopností spolupracovat a měnit se podle potřeb rychle se vyvíjející společnosti.

Evangelikální model přebývání náboženské menšiny v pluralitní společnosti se osvědčil nejprve ve Spojených státech a stal se „kvintesenciálně americkým“ (Balmer 1993: 280) fenoménem, ale postupně – a zákonitě – pronikal i do těch evropských (a později i dalších) společností, v nichž slábla role státních církví. S tím, jak význam státních, „všeobjímajících“ církví v 19. a 20. století ustupoval a jak vzrůstala míra náboženské plurality, evangelikální denominace se uplatňovaly stále více. A navíc (jak je připomenuto ještě níže) – evangelikální model náboženského života začala alespoň částečně a nevědomky přejímat i společenství s kořeny v jiných tradicích, a to proto, že i ona chtěla obstát v pluralitních společnostech. Podobně je tomu i v dalších místech světa s nábožensky

pluralitními společnostmi, kde buď žádná státní církev neexistovala (Afrika), nebo kde se náboženská nebo politická struktura v roli státní církve rozpadla (Jižní Korea, Čína).

Postup evangelikalismu je podporován také ekonomickými faktory. Evangelikální způsob náboženského života, který se vyznačuje důrazem na osobní rozhodování a odpovědnost za vlastní spásu, individuálním přístupem k Bohu, ekonomickou samostatností sborů, účastí na kolektivním řízení sboru a na plánu jeho rozvoje („vizi“), to vše a patrně mnoho dalšího včetně klasické „protestantské etiky“ přispívá ke schopnosti evangelikálů aktivně se zapojit do tržního hospodářství a občanské společnosti. „Pro evangelikály“, napsal kanadský filosof Charles Taylor, „následování Boha znamená ukázněvat sebe samého a vytvořit stálou snahou a cvičením charakter, který by potlačil nižší pohnutky a usiloval o prospěch lidstva ... Oslavování Boha vlastními talenty má být uskutečňováno hlavně prostřednictvím prospěšné činnosti“ (Taylor 2007: 395). „Rodinná“ atmosféra evangelikálních sborů navíc může usnadnit přístup ke kapitálu i k zákazníkům. Konverze do evangelikální denominace tak může zvláště v zemích s rychle se rozvíjejícími ekonomikami znamenat pomoc jednotlivci na jeho cestě k vyššímu společenskému statusu. Tento rys se patrně podílí na výrazném úspěchu pentekostálního evangelikalismu v Latinské Americe (Martin 1990, 1993, 2001), u hispánských imigrantů do Spojených států (Espinoza 2002) a snad i jinde – v Koreji, Číně, Indii či na Filipínách.

Sociální aktivismus a zájem o otázky morálky může evangelikálům přinést vliv v oblasti politiky. Vzhledem k tomu, že evangelikálové byli vždy zastánci odluky církve a státu, v politice se angažují jednotliví evangelikálové, nikoli celé denominace. Ostražitost evangelikálů vůči vnějšímu „světu“ je někdy vede k vytváření poněkud izolované enklávy „spravedlivých“, v níž se předpokládají vysoké mravní standardy, preference rodinných hodnot nebo dobrá ekonomická a pracovní disciplína. Tato enkláva pak může sloužit jako nátlaková politická síla, která zastává konzervativní hodnoty a zasazuje se o jejich prosazení v širší společnosti. Tak působila v americké společnosti Morální většina a Křesťanská koalice a s podobnými programy se evangelikálům především v Latinské Americe podařilo prosadit i ve vrcholných politických funkcích (Martin 1999: 43–45). Příklady výrazného politického angažmá nalezneme také ve střední Evropě: těsnými vazbami s politickým prostředím je znám např. Sbor víry v Budapešti, vedený v duchu neocharismatické „teologie prosperity“. Politickou sílu mají evangelikálové i v Africe: síť sociálně aktivních sdružení zjevně povzbuzuje budování občanských společností v podmínkách dosud křehkých demokratických režimů

(ibid.: 45–46). S odkazem například na angažmá v zápase proti otrokářství můžeme proto konstatovat spolu s Taylorem, že „evangelikalismus byl v zásadě antihierarchickou silou s podílem na zápase pro demokracii“ (Taylor 2007: 451).

Za základ schopnosti evangelikalismu obstát a růst v pluralitních společnostech, a dokonce i v prostředí tzv. postmodernity, která se vyznačuje silnou nedůvěrou k institucím, je možné považovat alespoň některé z jeho charakteristik, vyjmenovaných v začátku této studie. Bezesporu je to znalost vlastní tradice, která vyplývá ze silného postavení Bible jako „Božího slova“ a z důrazu na vzdělávání v náboženských otázkách formou nedělních škol pro děti i dospělé, biblických hodin, rodinných pobožností, osobní četby Bible a podobně. Například ve Spojených státech v době nástupu druhé vlny fundamentalismu (a celkového oživení evangelikalismu) bylo jen roku 1979 distribuováno 110 milionů Biblí nebo jejich částí (cit. in Balmer 1993: 196). Část z tohoto počtu distribuovaných Biblí je třeba přičíst typické evangelikální paracírkevní organizaci Mezinárodní svaz Gedeonů, která od roku 1899 šíří zdarma Bible (nebo jejich části) do nemocnic, hotelů, věznic a podobně.

Vedle znalosti vlastní tradice a vědomé ukotvenosti v ní se na evangelikálním způsobu zbožnosti zdá být výhodný jeho důraz na osobní náboženský zážitek. Zážitek přitom znamená hodnotu, která je zvláště v současném náboženském životě velmi ceněna (Heelas – Woodhead 2005; Davie 2013: 149). „Dvojjážitek“ obrácení k Bohu (konverze) a znovuzrození působením Boha charakterizuje evangelikály po celou dobu existence jejich tradice; někteří z nich (zvláště v hnutí svatosti) k němu přidávají zážitek posvěcení, ale rozhodující pro úspěch v současnosti se zdá být celý vějíř zážitků, které poskytuje pentekostalismus. Ano, za svůj rozvoj na přelomu 20. a 21. století evangelikálové vděčí svému pentekostálnímu křídlu, jímž se – v podobě charismatické a částečně též neocharismatické vlny – někteří z nich nechali po desetiletích odmítání a váhání ovlivnit. „Mnozí evangelikálové,“ jak napsal Randall Balmer, „a zvláště pentekostalisté, začali rozeznávat důležitost náboženského zážitku, a dokonce tělesného vyjádření v bohoslužbě. Genialita amerického pentekostalismu v několika posledních dekáдах a příčina jeho fenomenálního růstu je v tom, že pentekostalisté do značné míry odmítli nechat se zatáhnout do sterilních, racionalistických argumentů na obranu evangelikálního křesťanství. Pentekostalisté rozumí tomu, že podstata náboženství netkví v pouhém intelektuálním souhlasu, ale v náboženském zážitku“ (Balmer 1993: 137). Zdá se mi jako jisté, že za Balmerovými slovy o sterilních a racionalistických obranných argumentech je třeba vidět evangelikální fundamentalisty. Ti se podle Woodheadové a Heelase ocitají na jedné straně

spektra evangelikálního křesťanství (s charakteristikou, že pro ně „autorita Bible je vyšší než autorita zkušenosti“), zatímco pro pentekostalisty a charismatiky na druhé straně spektra platí, že „autorita zážitku je vyšší než autorita Bible“ (Woodhead, Heelas 2000: 149). Zde bychom mohli být „na stopě“ toho, proč počty fundamentalistických evangelikálů zvláště mimo Spojené státy nerostou zdaleka tak rychle (pokud vůbec) jako počty evangelikálů pentekostálních a pentekostalismem ovlivněných.

Důraz na náboženský zážitek byl sice pro evangelikály vždy zásadní, v současné době výrazného společenského posunu k subjektivismu a individualismu ale ještě navíc dovoluje evangelikálům držet s tímto posunem krok a udržet si „konkurenceschopnost“ i vůči natolik subjektivizovanému náboženství, jaké představuje hnutí Nového věku (*New Age*). Díky důrazu na zážitek totiž také evangelikalismus může hovořit jazykem, v němž jsou obsaženy výrazy jako „zmocnění“ nebo „sebeaktualizace“ (Heelas 1996: 164, také s odkazem na výzkum Jamese Huntera). „Od 40. let 20. století a vzestupu ‚neoevangelikálního‘ hnutí“, napsal o amerických evangelikálech Wade Clark Roof, „postupně dochází k rozchodu se starším stylem fundamentalismu, a to nabízí náboženský styl, který je kulturně přizpůsobivější a subjektivnější. ... Pečlivá analýza národních průzkumů svědčí pro to, že přitažlivost lidového evangelikalismu tkví primárně v jeho zájmu o osobní potřeby a nikoli o dogma, nebo dokonce o přísnou morálku. Psychologické kategorie jako ‚vlastní já‘, ‚naplnění‘, ‚individualita‘, ‚cesta‘, ‚krok‘ a ‚růst‘ jsou všechny v evangelikálním křesťanství nápadně výrazné“ (Roof 1999: 129).

Za nezanedbatelnou výhodu evangelikalismu oproti starším křesťanským tradicím, které chápou církve jako posvátné společenství, považují jeho rozmanitost a flexibilitu v případě denominační příslušnosti a dalších společenských témat. Pro současného evangelikála je zcela přirozené zvolit si v rámci evangelikální tradice denominaci či samostatný sbor podle svého osobního výběru a případně volně přecházet mezi jednotlivými větvemi evangelikalismu či mezi jednotlivými denominacemi. Jak je jinými slovy formulováno v některém z prvních odstavců této práce, rozhodující pro evangelikály totiž není teologická linie ani vyznání, ale vřelá biblická víra, silná duchovní zkušenost a vášně pro misií a evangelizaci (Macek 2008: 64), což jsou charakteristiky, jež je možno nalézt v různé době v různých společenstvích. V těchto „širokých mantinelech“ evangelikalismu je možné uplatnit individuální volbu, což je v nábožensky pluralitním prostředí, a zvláště v tzv. postmoderních společnostech přitažlivé (Roof 1999: 129). Podobnou pružnost evangelikálové uplatňují i v záležitostech,

kteře pro ně nejsou vrcholně důležité (v podstatě tedy ve všem kromě výslovných tvrzení Bible a osobních zážitků s Kristem). Jak výstižně uvedl britský historik David W. Bebbington, evangelikalismus je „mimořádně přizpůsobivý ve vztahu k ideám, které se týkají intelektuálního, politického, společenského a ekonomického života.“ Tyto ideje „mohou být přijaty, modifikovány, odloženy nebo transformovány podle toho, co vyžadují místní okolnosti“ (cit. dle Woodhead – Heelas 2000: 152).

Další charakteristiky evangelikalismu, které mohou přispívat k jeho růstu v nábožensky pluralitních společnostech, už byly připomenuty: individuální náboženské prožívání, misie a další činnosti, do nichž jsou zapojeni také (a především) laici, vřelé společenství rodinného charakteru, snaha zapojit do náboženských aktivit všechny věkové a sociální vrstvy společenství, kongregační samostatnost spojená se samofinancováním apod. Do těchto úvah ale můžeme vnést ještě jeden úhel pohledu a na základě prací Rodneyho Starka a dalších (Stark 1987; Stark – Finke 2000) konstatovat, že růst počtu evangelikálů je důsledkem jejich velmi úspěšné náboženské ekonomiky.

Evangelikalismus (zvláště ten fundamentalistický a pentekostální) je někdy chápán jako hnutí vzdorující modernitě. Ve skutečnosti se ale evangelikálům – podle mého názoru – daří velmi dobře skloubit rezervovanost k některým aspektům moderních a postmoderních společností, anebo dokonce antimodernistické postoje, s otevřeností vůči technologickému pokroku a vůči některým prvkům moderní a postmoderní kultury. Tato kombinace evangelikálům dovoluje udržet „střední míru napětí“ (řečeno Starkovými slovy) ve vztahu s většinovou společností, a tím prosperující náboženskou ekonomiku. Vysoká míra napětí ve vztahu s okolím náboženského hnutí by totiž způsobila, že konvertovat do něho by bylo velmi obtížné (Stark 1987: 15). Nízká míra napětí by ale také k úspěchu nevedla: „Pokud má hnutí prosperovat, musí si zachovat podstatnou rozdílnost od svého okolí a zřetelné napětí s ním. Bez významných rozdílů oproti konvenční víře či vírám hnutí postrádá důvod pro zdařilou konverzi. Musí tedy zachovat jemnou rovnováhu mezi konformitou a deviací“ (ibid.: 16). Tuto „jemnou rovnováhu“ v evangelikalismu na jedné straně zajišťuje např. nesouhlas s potraty, rozvody, tolerancí vůči homosexuálnímu chování, kreacionismus a kritika Darwinovy teorie, patriarchální pojetí rodiny s podřízeným postavením žen apod., na druhé straně např. dobré vzdělání a společenské postavení, civilní podoba bohoslužby, někdy dokonce s popovou hudbou a dalšími prvky současné kultury, zdatnost v používání technologických novinek a nejnovějších médií, demokratický přístup k různosti náboženských projevů i ke správě sboru či denominace apod. (tento

„evangelikální paradox“ shrnuje Woodhead et al. 2011: 224–225). Schopnost asi 20 milionů amerických nefundamentalistických evangelikálů „být ve světě, ale nikoliv ze světa“ (jak se často sami s odkazem na Bibli charakterizují) prokázal ve svých pracích sociolog Christian Smith (referuje o nich Davie 2013: 196–197).

Evangelikalismus jako prototyp a inspirace pro náboženské instituce v pluralitních společnostech

Evangelismus se z výše zmíněných důvodů zdá být velmi přitažlivý, a to zvláště pro společenství, která se z něho v průběhu času vydělila. Např. adventisté, kteří ostatně po celou dobu své existence byli evangelikálům velmi podobní, se v poslední době k evangelikalismu stále častěji hlásí (viz např. diskusi v českém adventistickém časopise *Koinonia* 1/2010). Velmi podobní zvláště fundamentalistickému křídlu evangelikalismu jsou i svědkové Jehovovi (navzdory některým specifickým naukám); zatím ale oficiálně zůstávají v roli jediných pravých křesťanů a evangelikalismus ve své rétorice odmítají podobně jako všechny ostatní náboženské tradice. Naopak Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů chce být v posledních dvou desetiletích navzdory svým naukovým specifikům veřejností vnímána jako jedna z evangelikálních církví (Vojtíšek 2002). Přitažlivou sílu směrem k evangelikalismu ale můžeme pozorovat i u protestantských tradic, které se vyvíjely paralelně s evangelikalismem, tedy např. v učednickém hnutí (hnutí obnovy) nebo v hnutí plymouthských bratří, nebo které jsou dokonce starší než evangelikalismus, například u mennonitů.

Jak je již uvedeno výše, hlavně díky charismatickému hnutí zakotvil evangelikální způsob náboženského života v římskokatolické a anglikánské církvi, v některých církvích luterských a reformovaných (presbyterních) a v menší míře také v církvích pravoslavných. Zatímco v anglikánských církvích jsou evangelikálové přítomni v podstatě od vzniku své tradice, v římskokatolické církvi nastala možnost průniku evangelikální zbožnosti v podstatě až s rozvojem laických hnutí po vydání věroučné konstituce o církvi *Lumen gentium* roku 1964 a po zřízení Papežské rady pro laiky roku 1967. Řada tzv. nových hnutí v církvi, která v důsledku tohoto rozvoje vznikla, se k tzv. katolické charismatické obnově výslovně hlásí (komunita Emmanuel, Komunita Blahoslavenství, Chemin Neuf, Koinonie Jan Křtitel a další) a jiná (např. Dílo Mariino, tzv. fokoláre, založené již roku 1943) si některé prvky evangelikalismu časem osvojila. Prvky evangelikálního biblického a křesťanského vyučování se inspirovala ta laická hnutí římských katolíků, která jsou zaměřena na obnovu farního společenství,

například hnutí Cursillos nebo Neokatechumenátní cesta. Již výše v této práci je zmínka o inspiraci některých mariánských společenství, zvláště pak těch s mileniálním akcentem, evangelikálním fundamentalismem a jeho apokalyptickou argumentací. Evangelikální zdatnost v používání médií zase inspirovala americkou františkánskou řeholnici Matku Angeliku (vlastním jménem Ritta Antoinette Rizzo, *1923) k založení televizní stanice EWTN. Začala vysílat roku 1981 a stala se hlasem konzervativních katolíků, kteří usilují o návrat římskokatolické církve k její předkoncilní podobě. Tuto římskokatolickou subkulturu Putna případně označuje slovem „katolikálové“ (Putna 2010: 280).

S koncepcí velmi blízkou evangelikálnímu obrácení a znovuzrození se setkáme také v současném judaismu: žid, který vyrostl v sekulární anebo neortodoxní židovské rodině a přimkne se k ortodoxní (anebo alespoň ortodoxnější) podobě judaismu, je nazýván *baal tešuva* (pán návratu), nebo také „znovuzrozený žid“ (*born-again Jew*). Na konverzi původně nábožensky chladných židů se soustředí především společenství lubavičských a breslavských chasidů. Tato velmi úspěšná společenství mají kromě rozsáhlé a mimořádně nápadité misie s využitím technologických novinek i další charakteristické znaky, které jsou srovnatelné s evangelikalismem: vysoké nasazení a obětavost jednotlivých příslušníků, důraz na vzdělání ve vlastní tradici, přístup k široké škále náboženských zážitků, intenzivní náboženský život v soukromí i ve společenství, sociální aktivismus, osobní přístup k Bohu anebo třeba – v případě breslavských chasidů – i jeden druh modlitební praxe *hitbodedut*, která připomíná pentekostální *glosolálie* a která má podobně jako u pentekostalistů umožnit přímější cestu k Bohu bez omezení kontrolou rozumem.

Také Buddhismus Diamantové cesty, v současné době patrně nejúspěšnější evropské buddhistické společenství se zvláště rozvinutou základnou v české společnosti, připomíná v několika svých charakteristických rysech evangelikální denominaci. Masová náborová shromáždění ve velkých kulturních zařízeních a sportovních halách, plošně propagovaná plakáty a letáky, svou vnější podobou nápadně připomínají probuzeneckou evangelizaci. Nově „obrácení“ buddhisté mají k dispozici řadu výukových materiálů, mohou se spolehnout na přijetí v místním centru a na jeho podporu a v některých centrech jsou pro ně dokonce organizována zvláštní začátečnická setkání. Jedním z hlavních důrazů ve společenství je orientace na prožitek. Za určitou obdobu evangelikálního individualismu a subjektivismu snad může být považován velmi častý důraz zakladatele společenství Oleho Nydahla i dalších učitelů na to, že žáci nemají přijmout nic, co by si sami neověřili a neprožili. Orientaci na prožitek učitelé často stavějí

do polemického kontrastu s tzv. náboženstvími víry, tedy s monoteistickými tradicemi (Ronovský 2009). Tato polemická srovnání s jinými náboženskými tradicemi a s jinými buddhistickými směry připomínají útočné postoje fundamentalistických evangelikálů k nekřesťanským náboženstvím a k římskému katolicismu, zatížené absencí snahy o porozumění. Dobrovolnický aktivismus především mladých konvertitů je využíván ve svépomocném budování gomp (meditačních prostor) a budov na venkově pro meditační soustředění v ústraní. V těchto zařízeních se počítá se společenskými místnostmi (např. ve formě baru apod.), které podporují vytváření přátelského prostředí. Citlivost k situaci mladých rodin prokazuje např. vybudování typicky evangelikálního zařízení – oddělené místnosti pro rodiče a malé děti v brněnské gompě, vybavené možností poslechu přednášek konaných v hlavní místnosti. Také náboženský jazyk je často přizpůsoben vyjadřování současných příslušníků alternativního náboženského milieu (především hnutí Nového věku), takže např. o mandalách se často hovoří jako o „energetických polích buddhů“ apod. „Jemná rovnováha“ mezi mírou odlišnosti od většinové společnosti a mírou přizpůsobení je udržována na jedné straně např. odstupem od materiálních hodnot (někdy je pro soubor těchto hodnot používán výraz „světskost“) a ochotou přerušit dosavadní sociální vazby k těm, kdo nejsou „oddáni dharmě“, na druhé straně např. nadprůměrně dobrým vzděláním a společenským postavením příslušníků nebo tím, že na ně nejsou kladeny nároky na přísnější mravní standardy.

Nelze samozřejmě přesně určit, které charakteristiky současná úspěšná náboženská společenství převzala od evangelikálů a které přirozeně vplynuly ze snahy odpovědět na nároky nábožensky pluralitních společností. U teleevangelizační koncepce Matky Angeliky, zbožnosti katolické charismatické obnovy, koncepce „znovuzrozených židů“ či masových misijních shromáždění buddhistů Diamantové cesty jsou převzetí, či alespoň zřetelná inspirace pravděpodobné, ne-li jisté. Podobnost jiných charakteristických rysů je patrně způsobena podobnou společenskou situací.

Závěr

Způsob uchopení tak mnohotvárného fenoménu, jakým je evangelikalismus, bude vždy sporný. Tato studie se o takové uchopení přesto pokusila, a to při odmítnutí lákavých, ale příliš zjednodušujících dichotomií, jakými jsou například „fundamentalismus vs. pentekostalismus“, „evangelikál vs. charismatik“ a podobně. Naopak – sledováním hlavních obrysů vývoje evangelikalismu jsem

se pokusil tento fenomén představit jako dynamicky se rozvíjející, bohatě inovativní tradici, v níž jde přebírání starších osvědčených prvků ruku v ruce s odmítáním jiných, kde síly kontinuity působí spolu s diskontinuitními tendencemi a kde navazování je u jednotlivých „vln“ a nových hnutí právě tak zřetelné jako rozpory s těmi staršími. Snažil jsem se neztratit ze zřetele, že evangelikalismus se objevil v 18. století v místě a čase, v nichž se začal projevovat náboženský pluralismus. Jeho růst v 19. a 20. století zásadě následoval (ale i podporoval) rozšiřování prostoru náboženského pluralismu v místech jeho zrodu (tedy ve Velké Británii a Spojených státech), ale i daleko od nich. Míru vlivu evangelikalismu na ostatní křesťanské tradice ani na současnou podobu tradic nekřesťanských nelze určit, ale nahlédnout evangelikalismus jako určitý (proto)typ úspěšného přebývání náboženství v pluralitní společnosti je podle mého názoru oprávněné a případné.

Zdeněk Vojtíšek je docentem na katedře religionistiky Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Zabývá se současným náboženstvím, a to především novými náboženskými hnutími a jejich interakcí s většinovými společnostmi, a nověji též milenialismem a rolí spirituality v psychoterapii.

Kontakt: zdenek.vojtisek@htf.cuni.cz.

Použitá literatura

- Albanese, Catherine L. 1999. *America: Religion and Religions*. Belmont: Wadsworth.
- Ammerman, Nancy T. 1987. *Bible Believers. Fundamentalism in the Modern World*. New Brunswick: Rutgers UP.
- Bainbridge, William S. 1997. *The Sociology of Religious Movements*. New York – London: Routledge.
- Balmer, Randall. 1993. *Mine Eyes Have Seen the Glory. A Journey into the Evangelical Subculture in America*. New York – Oxford: Oxford UP.
- Balmer, Randall. 2004. *Encyclopedia of Evangelicalism*. Waco: Baylor UP.
- Barkun, Michael. 2003. *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Bebbington, David W. 2005. *Evangelicalism in Modern Britain. A History from the 1730s to the 1980s*. London – New York: Routledge.
- Berger, Peter L. 1997. *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal.
- Berger, Peter L. 2008. „Religious America, Secular Europe?“ Pp. 9–21 in Peter L. Berger – Grace Davie – Effie Fokas: *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Farnham – Burlington: Ashgate.

- Berger, Peter L. 2012. *Dobrodružství náhodného sociologa. Jak vysvětlit svět, a přitom nenudit*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Bloesch, Donald G. 1988. *The Future of Evangelical Christianity*. Colorado Springs: Helmers & Howard.
- Burgess, Stanley M. – van der Maas, Eduard M. (eds.). 2002. *The New International Dictionary Of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids: Zondervan.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago UP.
- Davie, Grace. 2013. *Sociology of Religion. A Critical Agenda*. Los Angeles: Sage.
- Espinoza, Gaston. 2002. *Latinos*. Přednáška na University of California, Santa Barbara, 1. 7. 2002.
- Filipi, Pavel a kol. 2008. *Malá encyklopedie evangelických církví*. Praha: Libri.
- Finke, Roger – Stark, Rodney. 1989. „How the Upstart Sects Won America: 1776–1850.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 28, 1989: 27–44.
- Finke, Roger – Stark, Rodney. 1992. *The Churching of America, 1776–1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick – New Jersey: Rutgers UP.
- Heelas, Paul. 1993. *The New Age Movement*. Malden – Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul – Woodhead, Linda et al. 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Malden – Oxford: Blackwell.
- Hocken, Peter. 1998. *Strategie ducha. Výzva obnovných hnutí pro tradiční církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Hunter, James D. 1987. *Evangelicalism. The Coming Generation*. Chicago: Chicago UP.
- Macek, Petr. 2008. *Novější angloamerická teologie. Přehled základních směrů s ukázkami*. Praha: Kalich.
- Marsden, George. 1980. *Fundamentalism and American Culture*. Oxford – New York: Oxford UP.
- Marsden, George (ed.). 1984. *Evangelicalism and Modern America*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Marsden, George. 1987. *Reforming Fundamentalism. Fuller Seminary and the New Evangelicalism*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Martin, David. 1990. *Tongues of Fire*. Oxford: Blackwell.
- Martin, David. 1993. „The Evangelical Expansion South of the American Border.“ Pp. 101–124 in Eileen Barker – James A. Beeckford – Karel Dobbelaere (eds.): *Secularization, Rationalism and Sectarianism. Essays in Honour of Bryan R. Wilson*. Oxford: Clarendon.
- Martin, David. 1999. „The Evangelical Upsurge and Its Political Implications.“ Pp. 37–49 in Peter L. Berger (ed.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- Martin, David. 2002. *Pentecostalism. The World their Parish*. Oxford: Blackwell.
- Mead, Frank S. – Hill, Samuel S. 2001. *Handbook of Denominations in the United States*. Nashville: Abingdon.
- Melton, J. Gordon. 2005. *Encyclopedia of Protestantism*. New York: Facts on File.
- Pritchard, Linda K. 1976. „Religious Change in Nineteenth-Century America.“ Pp. 297–330 in Charles Y. Glock – Robert N. Bellah (eds.): *The New Religious Consciousness*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

- Putna, Martin C. 2010. *Obrazy z kulturních dějin americké religiozity*. Praha: Vyšehrad.
- Riss, Richard M. 2002. „Latter Rain Movement.“ Pp. 830–833 in Stanley M. Burgess – Eduard M. van der Maas (eds.): *The New International Dictionary Of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids: Zondervan.
- Ronovský, Vít. 2009. *Světová náboženství z pohledu Buddhismu Diamantové cesty*. Rkp. bakalářské práce obhájené na FF Univerzity Pardubice.
- Roof, W. Clark. 1999. *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton – Oxford: Princeton UP.
- Schneeberger, Vilém D. 1983. *Přehledné dějiny metodismu*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství.
- Stark, Rodney. 1987. „How New Religions Succeed. A Theoretical Model.“ Pp. 11–29 in David Bromley – Phillip E. Hammond (eds.): *The Future of New Religious Movements*. Macon: Mercer UP.
- Stark, Rodney – Finke, Roger. 2000. *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Stott, John. 2005. *Evangelical Truth*. Leicester: InterVarsity Press.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge – London: Belknap Press.
- Vojtíšek, Zdeněk. 2002. „Mormoni a jejich cesta k denominaci.“ *Teologická reflexe* 7, 2002, 1: 50–65.
- Vojtíšek, Zdeněk. 2005. *Pastorační poradenství v oblasti sekt a sektářství*. Brno: L. Marek.
- Vojtíšek, Zdeněk. 2009. *Nová náboženská hnutí a kolektivní násilí*. Brno: L. Marek.
- Vojtíšek, Zdeněk. 2012. „A. Adlof a letniční hnutí.“ Pp. 291–303 in Jan Štěpán (ed.): *Alois Adlof. 150 let. Život, služba, odkaz*. Praha: Církev bratrská.
- Vojtíšek, Zdeněk. 2014. „Novodobý západní milenialismus.“ Pp. 15–76 in Zdeněk Vojtíšek (ed.): *Apokalypsa, nebo transformace? Mileniální koncepce v minulosti i současnosti*. Praha: Dingir.
- Wagner, C. Peter. 2002a. „New Apostolic Church.“ P. 930 in Stanley M. Burgess – Eduard M. van der Maas (eds.): *The New International Dictionary Of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids: Zondervan.
- Wagner, C. Peter. 2002b. „Third Wave.“ P. 1141 in Stanley M. Burgess – Eduard M. van der Maas (eds.): *The New International Dictionary Of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids: Zondervan.
- Wilson, Bryan R. (ed.). 1981. *The Social Impact of New Religious Movements*. New York: Rose of Sharon Press.
- Wojcik, Daniel. 1997. *The End of the World As We Know It. Faith, Fatalism, and Apocalypse in America*. New York – London: New York UP.
- Woodhead, Linda – Heelas, Paul. 2000. *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*. Oxford – Malden: Blackwell.
- Woodhead, Linda et al. 2001. *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*. London – New York: Routledge.

JEDNORÁZOVÁ SPOLEČNOST? SLEDOVÁNÍ KONZUMNÍCH VZORCŮ V URBÁNNÍM PROSTŘEDÍ*

Lenka Brunclíková & Daniel Sosna

Fakulta filozofická ZČU Plzeň

A Throwaway Society? Tracing Consumption Patterns in an Urban Environment

Abstract: Garbage is a considerable source of information that provides us with knowledge of not only what people consume, but also of how they dispose of the things they use. This paper focuses on the use of ethnography and garbology in order to identify the specific patterns of consumption in an urban area and shed light on the relationship between humans and waste. The chosen urban area is a neighbourhood called Vinice in Pilsen. The research questions focus on food wastage and on the identification of the conduits through which things flow away from households. The research was conducted at the landfill of municipal waste where the household waste was sorted, classified and described in detail. A modified method of quartering was applied for sampling. Over 1500 pieces of garbage, weighing more than 64 kg in total, were analysed. All data was recorded into a database in the field using a tablet. In order to complete the garbological data, an ethnographic survey was carried out in this area in the form of semi-structured interviews aimed at revealing the actors' interpretation, classification of things and of garbage, and consumption practices. Although food wasting is perceived as unethical, it has become a habitual practice of everyday life. This practice is the result of consumers' poor estimations of food consumption and their

* Realizace Plzeňského garbologického projektu byla podpořena Ministerstvem školství, mládeže a tělovýchovy (projekt NOTES CZ 1.07/2.3.00/20.0135), Studentskou grantovou agenturou Západočeské univerzity v Plzni (SGS-2012-061) a GA ČR (GA14-03314S). Rádi bychom poděkovali také Plzeňské teplárenské, a. s. za poskytnutí výzkumného prostoru a logistickou podporu, stejně jako společnosti Becker Bohemia, s. r. o. za zajištění svozu odpadu ze sledované lokality. Poděkování patří i studentům, kteří se podíleli na analýze odpadu.

purchase of bargain-packages, as well as food-supplying strategies. Despite the considerable amount of potentially recyclable material that was mixed with solid waste, actors consider the recycling of waste as meaningful. Other ways of getting rid of things were also recognized, reflecting both the actors' classification of things and their effort to eliminate the discarding of still-usable objects.

Keywords: *classification; consumption; ethnography; garbage; recycling*

Antropologové se vždy zaměřovali na tzv. *small scale societies*. V posledním desetiletí však zesiluje zájem také o společnost západní, včetně sledování života v městském prostředí, jež bylo dříve výzkumným polem především pro sociology (Bourgois 2002, 2011). Městské prostředí nemusí být chápáno pouze jako typ sídelního uspořádání, nýbrž jako „prostor každodenních praktik, které poskytují hodnotný vhled do vazeb a vztahů na úrovni makro-procesů ...“ (Low 1996: 384). Orientace na tento prostor si žádá i modifikaci metod využívaných při studiu soudobé společnosti. K běžným technikám antropologického terénního výzkumu se tak přidává mimo jiné i sledování materiálních stop, které za sebou aktéři zanechávají. Těmito stopami mohou být jak věci, tak i nevědomě produkován odpad.

Předložená práce se zabývá vybranými konzumními vzorci v životě obyvatel sídelní zástavby. Samotný termín „konzumace“, resp. jeho definice však bývají problematické a nejednotné (Edwards 2000; Graeber 2011). Oblast konzumace totiž zahrnuje řadu dílčích témat s důrazem na ekonomickou, politickou či sociální stránku. Zatímco někteří autoři spojují konzumaci s oblastí nakupování a spotřeby zboží (Miller et al. 1998; Shields 1992; Smith – Jehlička 2007), jiní zmiňují jako významný prvek konzumního jednání také rovinu trávení volného času (Warde – Martens 2000; Turnock 2007). V této práci konzumaci chápeme v širším slova smyslu jako „metapraktiky“ zahrnující množství rozličných činností, od nakupování, sledování televize a jiných způsobů trávení volného času až po konzumaci jídla, tedy jako všechny praktiky, které pojímají konzumenta jako aktivního jedince užívajícího věci konkrétním způsobem, jemuž příkládá osobitý význam (Gregson et al. 2007a: 188). Z pozice této širší definice tak pojímáme způsob nakládání s věcmi ve společnosti, včetně vztahu mezi aktéry a odpadem, jako důležitou součást konzumace. Konzumace tak nezahrnuje pouze nakupování a akumulaci věcí, ale také způsob, jakým se jich zbavujeme.

Jedním z inspiračních zdrojů našeho výzkumu se stal tzv. *Garbage Project* amerického archeologa Williama Rathjeho (Rathje – Murphy 2001), který se spolu s kolegy a kolegyněmi zabýval sledováním domovního odpadu více než třicet let. Kromě samotné garbologie, tedy studia odpadu (Benešová et al. 2008; DeLeón 2012; O'Brien 2013; Rathje – Murphy 2001; Reilly – Wallendorf 1987; Strasser 1999; Wallendorf – Reilly 1983), vycházíme také z prací věnovaných sociálnímu životu věci (Appadurai 1986; Cook et al. 1998), materialitě každodenně užívaných předmětů (Dant 2005; Gregson – Crewe 2003; Miller 1998), sféře obstarávání zdrojů (Douglas – Isherwood 2001, orig. 1979; Edwards 2000; Miller 2001) a druhotnému využívání věci (Norris 2012; Oates – McDonald 2006).

Oproti výzkumům, které se snaží odhalit konzumní vzorce prostřednictvím dotazování či pozorování aktérů při nakupování (Evans 2012; Miller 2001), umožňuje garbologie zachytit většinu kanálů, kterými se věci do domácností dostávají. Nejedná se pouze o nakupování, ale rovněž o darování, výměnu mezi sousedy, samozásobitelství atd. V našem projektu se snažíme identifikovat vybrané konzumní vzorce obyvatel sledované lokality, resp. pochopit hloubku plánování spotřeby domácností, o níž může vypovídat například množství nespotřebovaných potravin, a dále identifikovat postoje a motivace vedoucí aktéry k ochotě recyklovat odpad, a tím i odhalit vztah mezi jedinci a věcmi, které využívají. Získaná data se následně pokusíme vztáhnout ke konceptu tzv. „jednorázové společnosti“.

Jednorázová společnost

Problematika plýtvání potravinami a jejich vyhazování do odpadu je v posledních letech hojně diskutována. Uvádí se, že třetina až polovina světové produkce potravin, tedy asi 1,3 miliardy tun ročně, je bez využití vyhozena do odpadu (Gustavsson et al. 2011: 4). V samotné Evropě podle odhadů skončí v odpadu zhruba 90 milionů tun potravin ročně (Návrh rozhodnutí 2012: 19). Vezmeme-li v úvahu atributy spojené s vyhazováním potravin, mimo jiné finanční zátěž, environmentální dopady, jako je znehodnocení zdrojů, včetně vody, bez které se produkce potravin neobejde, ekologickou zátěž v podobě odpadu, v nadbytku žijící západní společnosti, pro něž se plýtvání potravinami stalo součástí každodennosti, na jedné straně a světovou problematiku hladu na straně druhé (Stuart 2009), je vyhazování potravin vnímáno jako neetické.

Mezi subjekty, které se každý den značnou měrou podílejí na plýtvání potravinami, patří obchodníci (supermarkety, restaurační zařízení, školní i firemní

jídelny) a producenti (Stuart 2009). Významnou roli pak hraje i nekritický přístup konzumentů (Baudrillard 1998). Ročně připadá na jednu osobu 180 kg nevyužitých a vyhozených potravin (Návrh rozhodnutí 2012: 19). Důvody plýtvání potravinami se různí. Často bývá zmiňován vliv reklamy (Lipovetsky 2007; Packard 2007, orig. 1980; Pastine – Pastine 2002), která nás – zákazníky nutí nakupovat více potravin, než dokážeme spotřebovat. Lákadlem jsou například velká balení za nízké ceny nebo nakupování v akcích a slevách. Právě nekonečné pobízení zákazníka ke koupi se stalo charakteristickým rysem tzv. *throwaway society*.

Termín *throwaway society*, tedy „jednorázová společnost“ (Packard 1960; Strasser 1999; Young 1991), odkazující k nadměrné spotřebě a tím i ke stále se zvyšující produkci odpadu, si začal v sociálních vědách razit cestu v druhé polovině minulého století. Podle Vance Packarda (1960; 2007, orig. 1980) za tímto trendem neudržitelné spotřeby stojí právě manipulační reklamní a marketingové strategie útočící na zákazníky. Pojem je tak spojován s agresivním konzumerismem, jenž je vyústěním do té doby nevídaného poválečného hospodářského růstu (Edwards 2000). Nastartovanému rozmachu dopomohl i návrh amerického ekonoma Victora Lebowa, aby byla konzumace povýšena na životní styl: „potřebujeme, aby věci byly konzumovány, opotřebovány, vyhozeny, spáleny, nahrazeny, a to vše zvyšujícím se tempem“ (Lebow 1955: 3). Pro realizaci této vize bylo podle Packarda (1960) při výrobě implementováno tzv. plánované a vynucené zastarávání věcí,¹ tedy neustálý tlak trhu s cílem učinit z jednotlivce konzumenta, který je pro uspokojení svých tužeb ochoten se nejen zadlužit, ale také plýtvat dosud funkčními věcmi. Nezasupitelnou úlohu zde pak hraje společenský status, jehož bylo podle Veblena (1990) dosahováno především bohatstvím. Toto bohatství je dáвано na odív nejen kumulací majetku a okázalou spotřebou, ale i neproduktivní činností. Spotřeba se tak postupně stává měřítkem postavení člověka v rámci společnosti. Lidé, kteří si nemohou dopřát to co ostatní, tedy to, co je standardem ve společnosti, neodpovídají nastaveným měřítkům a jejich status se tak degraduje (Galbraith 1967). „Spotřeba jednoho

¹ Podle logiky plánovaného zastarávání jsou produkty navrženy k užití po velmi omezenou dobu. Jinými slovy, již při výrobě se počítá s jejich krátkou životností, což konzumenty nutí věci vyhazovat a kupovat si nové. Původně se tento model týkal např. papírových a plastových předmětů na jedno použití, ale dnes se s ním setkáme prakticky u veškerého zboží. Vynucené zastarávání pak konzumenty přiměje vyhodit i věci, které jsou stále ještě funkční. Zásadní roli zde hraje reklama a značky, které nám říkají, co je zrovna v módě a co bychom si měli pořídit, abychom se nestali terčem posměchu (Packard 1960). Packardova teorie o zastarávání byla později podrobena kritice, avšak i tak je její vliv na koncept *throwaway society* zásadní (Strasser 1999: 277–278).

člověka se stává přáním jeho souseda.“ (Galbraith 1967: 154). Naše psychické potřeby však na rozdíl od základních – biologických – potřeb nelze nikdy zcela uspokojit (Galbraith 1967).

Jestliže v druhé polovině minulého století, tedy v době rozšíření konceptu *throwaway society*, byl důraz kladen na status jedince a konzumace sloužila především jako manifestace tohoto statusu navenek, v následující éře se setkáváme s odlišným modelem, tzv. spotřebou „pro sebe“ a uspokojení vlastních tužeb bez ohledu na názory ostatních (Lipovetsky 2007). V oblasti každodenní spotřeby pak nejde ani tak o „zalíbení se druhým“, jako spíše o zajištění vlastního pohodlí (Jackson 2005). Ani v tomto případě však konzumace není individuální záležitostí, nýbrž vyžaduje účast druhých (Douglas – Isherwood 2001: 45, orig. 1979). Vnímání sebe samých skrze druhé je tak stále přítomné.

V posledních letech dochází k přehodnocení i samotného konceptu *throwaway society* (Evans 2012; Gregson et al. 2007a, 2007b; O'Brien 2013). Kritické hlasy tvrdí, že něco jako mentalita plýtvání neexistuje a že současné pojmání konzumentů jako marnotratných či lhostejných nereflktuje skutečnost. O'Brien (2013) ve své práci konstatuje, že množství vyprodukovaného odpadu a míra plýtvání se během posledních sedmdesáti let příliš nezměnily. Jinými slovy, současný konzument neprodukuje o nic víc odpadu než naši předkové před dvěma generacemi. O'Brien nijak nezpochybňuje odlišnou skladbu vyhozených věcí a také dnes vyšší podíl nebezpečného odpadu. Nesouhlasí však s tvrzením, že by naše současná společnost byla marnotratná či bezohledně plýtvala zdroji. Ukazuje, že dostupné statistiky sledující množství odpadu v průběhu 20. století mohou být zkresleny například tím, že dříve bylo možné značnou část odpadu spálit, případně nakrmit rostlinnými zbytky domácí zvířata. K určitému zkreslení statistických údajů dochází i dnes, zejména v souvislosti s monitorováním průmyslového odpadu. Toto zkreslení je nejčastěji dáno přeřazením některých druhů materiálu z kategorie „odpad“ do kategorie „surovina“. Tím se celkové množství odpadu uměle snižuje.

Podobně kriticky se ke konceptu *throwaway society* staví i David Evans (2012) v práci, která jako jedna z mála věnuje pozornost výhradně potravinovému odpadu z domácností. Evans se domnívá, že konzumenti nevyhazují jídlo z lhostejnosti, nýbrž proto, že vyhazování jídla je rutinní součástí našeho sociálního života. Stalo se natolik běžnou každodenní činností, že jej ani nevnímáme. Svá tvrzení prezentuje na výzkumu 19 domácností v Manchesteru, s nimiž prováděl rozhovory a zúčastnil se i běžných každodenních aktivit. Evansovi respondenti zároveň zaznamenávali každou potravinovou položku, kterou

vyhodili do odpadkového koše. Tím byl získán přehled o skladbě a množství vyhozených nespotřebovaných potravin. Většina jeho respondentů vnímala vyhazování potravin jako neetické, nesprávné a cítili se provinile, že tak činí. Aby zmírnili svůj pocit viny, osvojili si určitý vzorec zacházení s nevyužívanými potravinami – místo toho, aby je vyhodili do odpadkového koše, přemístili je na jiné místo ve spíži či lednici s vysvětlením, že toto jídlo může být ještě využito. Přestože většina takto přemístěných položek nakonec stejně skončila v odpadu, Evans se domnívá, že specifické nakládání s potravinami a snaha o eliminaci jejich vyhození do odpadu je dostatečným důkazem proti tvrzení, že současní konzumenti odpovídají představám *throwaway society*. V této práci se pokusíme zjistit, zda se jednání aktérů ze zkoumané lokality přiklání k pojetí *throwaway society*, nebo spíše k tezi, kterou zastává Evans.

Na odpadu záleží

Studium odpadu s cílem porozumět jednání aktérů je známé zejména ze zahraňičí. Za jednu z prvních systematických studií odpadu bývá považována práce Heringa a Greelyho, která podnítila mnohé badatele, aby se tomuto tématu věnovali (Hering – Greely 1921). Otázce vztahu mezi společností a odpadem, který produkuje, se tak nevěnují pouze ekologové, ale také sociální vědci (Wallendorf – Reilly 1983; Cote et al. 1985; Rathje – Murphy 2001). Výzkum odpadu měl i praktické využití, například ve čtyřicátých letech minulého století při sledování plýtvání potravinami v americké armádě (Rathje – Murphy 2001: 16). Následné kroky pak vedly ke změně v nakládání s potravinami a k ušetření značných finančních prostředků. Studium odpadu si našlo své místo také při vyšetřování trestných činů, neboť kriminalisté považují odpad za jednu z důležitých materiálních stop, které lze při vyšetřování využít (ibid.: 18).

Pro naši práci se stal zásadním inspiračním zdrojem tzv. *Garbage Project* týmu Williama Rathjeho, a to zejména po stránce metodologické. Tento projekt, který započal již v sedmdesátých letech minulého století, se soustředil právě na domovní odpad ve snaze identifikovat konzumní jednání obyvatel arizonského města Tucson. Získaná data byla následně srovnávána s výpověďmi respondentů. Rathjeho následovníci pak věnovali pozornost také konzumním vzorcům etnický rozdílných domácností (Reilly – Wallendorf 1987; Wallendorf – Reilly 1983) a poukázali tak na další přednost této metody. Při výzkumu kulturně odlišných skupin může být využití metody dotazování z důvodu jazykové bariéry někdy náročné. Garbologický výzkum však tento problém eliminuje. Naše práce se

Rathjeho výzkumem inspirovala především po stránce metodologické, samotný výzkum se však ubírá jiným směrem. *Garbage Project* byl zaměřen zejména na kvantitativní perspektivu, na efektivitu recyklace odpadů a zjišťování stupně degradace odpadu na skládkách. Zajímavým je mimo jiné i vzhled do fungování skládky komunálního odpadu, kterou Rathje a Murphy (2001) ve své práci popisují. V našem projektu sice také pracujeme s kvantitativními daty, nicméně stejně důležitá jsou pro nás data kvalitativní. Sledujeme, v jaké fázi svého života se věci stávají odpadem, jak lidé o odpadu přemýšlí nebo také jak se do materiality odpadu vpisují každodenní habituální interakce mezi lidmi a věcmi. Z tohoto důvodu pak využíváme i druhou metodu, a to etnografický výzkum, který data získaná z garbologické analýzy významně doplňuje.

Výzkum odpadu však nemusí probíhat pouze na lokální úrovni, jak dokazuje projekt *Waste of the World* (ESRC 2014), na kterém se podíleli jak antropologové, tak i geografové a archeologové z několika univerzit. Tento projekt se věnoval tematice odpadu v globálním měřítku a snažil se také o revizi uvažování o odpadu v sociálních vědách. Významným počinem je pak v současné době tzv. *Undocumented Migration Project*, který vznikl v roce 2009 a věnuje se analýze odpadu z oblasti mexicko-americké hranice (DeLeón 2012). Touto analýzou se snaží o lepší pochopení sociálních, politických a ekonomických aspektů, které ovlivňují migrační procesy v tomto regionu.

Někteří badatelé věnují pozornost také lidem, pro něž je odpad způsobem obživy. Jedná se nejen o tzv. *garbage people*, ale i o pracovníky odpadového hospodářství, ať už působí ve svozových firmách, anebo na skládkách. Z *garbage people* lze jmenovat například mexické *pepenadores*, kteří na skládkách přímo žijí, třídí zde odpad a následně jej prodávají firmám, které jej využívají jako surovinu (Rathje – Murphy 2001: 192; Welker 2004). Podobně tzv. *zabaline*, křesťanští koptové žijící v Káhiře, kteří se věnují sběru odpadu v ulicích této metropole (Haynes – El-Hakim 1979; Ethelston 1994). Tento sběr je jejich hlavním zdrojem příjmů. Sběr odpadu a jeho následné zpeněžení ve sběrnách je ale také jednou ze strategií k obstarávání finančních zdrojů mezi bezdomovci (Hejnal 2012, 2013; Toušek 2013; Vašát 2012). Také v tomto případě se jedná o využívání odpadu jako suroviny, a tedy o klasifikaci věcí, které je možné takto využít a získat z nich finanční prospěch. V posledních letech se pak můžeme setkat i s tzv. *dumpster divingem* (Pixová 2009; Brunclíková 2011), jemuž se věnují většinou studenti či mladí lidé ze subkulturních prostředí, jako jsou squatteři. Ti získávají zdroje, především potraviny, z kontejnerů umístěných za supermarkety. Smyslem této aktivity není pouze získat zdarma obživu, nýbrž i vzdor proti konzumnímu

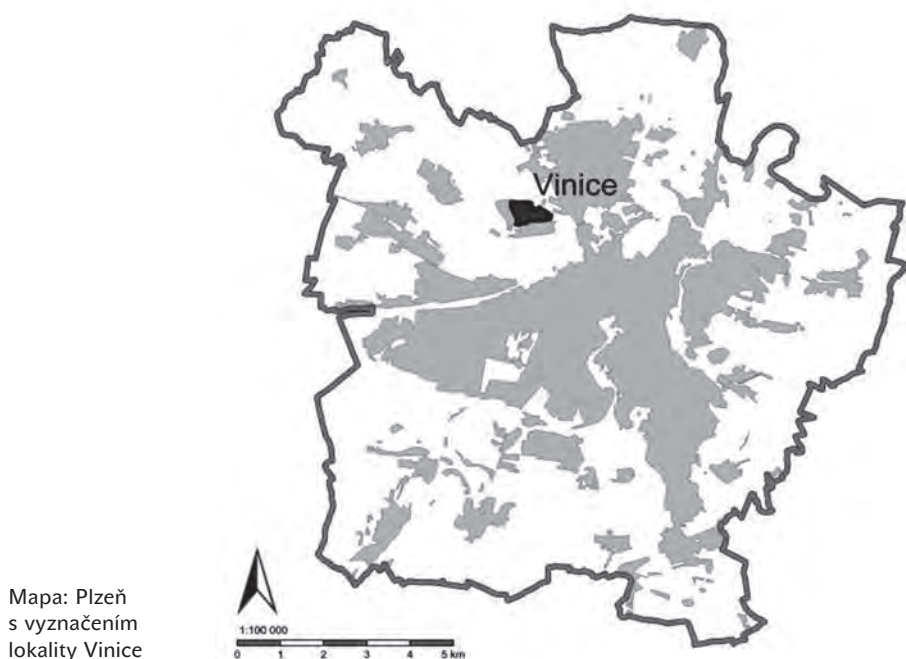
způsobu života a upozornění na objem plýtvání potravinami. V neposlední řadě je pak pozornost badatelů zaměřena také na zaměstnance působící na skládkách komunálního odpadu, jak ve své etnografické studii dokazuje například Joshua Reno (2009). Ten popisuje nejen jejich každodenní práci, ale také sběr určitých složek odpadu, jímž si přivydělávají. Reno poukazuje na klasifikaci odpadu, která odráží schopnost zaměstnanců takový odpad využít či prodat. Život pracovníků firem svázejících odpad přibližuje ve své práci také americká antropoložka Robin Nagleová (2013). Na základě zúčastněného pozorování identifikovala mimo jiné i specifický jazyk, respektive termíny, které popeláři užívají pro označení jednotlivých pracovních činností i druhů odpadu.

Metodologie

Tato studie je součástí Plzeňského garbologického projektu Katedry antropologie Filozofické fakulty Západočeské univerzity v Plzni zaměřeného na téma sociální dimenze domovního odpadu. Cílem projektu je osvětlit vztah mezi lidmi a odpadem a podchytit kvalitativní i kvantitativní aspekty konzumního jednání.² V první fázi byla pozornost věnována urbánnímu prostoru (Brunclíková – Sosna 2012), konkrétně plzeňskému sídlišti Vinice. Tato lokalita byla zvolena pro svou geografickou polohu a také předpokládanou úroveň kvality bydlení. Vinice se nacházejí v severní části města Plzně a na rozdíl od ostatních městských částí jsou od širšího centra odděleny neobydleným prostorem s poli a loukami, jde proto o čtvrť do jisté míry „izolovanou“. Zdejší panelové sídliště je menší a jeho výstavba – na rozdíl od většiny českých sídlišť (Maier 2003; Špaček 2012) – byla zahájena až na konci osmdesátých let dvacátého století (Po stopách 2012). Přestože se tedy jedná o lokalitu poměrně novou, i tak zůstala poznamenána socialistickou představou organizace urbánního prostoru, což se spolu s dlouholetou nedostatečnou péčí o samotné panelové domy i okolní prostranství nutně projevilo na její nepřilíš dobré pověsti. Z tohoto důvodu, ale rovněž s ohledem na ceny za prodej i pronájem bytů a sociální podmínky, jsme v této lokalitě předpokládali nižší kvalitu bydlení.

V lidových modelech je tato lokalita navíc vnímána problematicky, jako prostor se zvýšenou kriminalitou, kde se soustřeďují tzv. sociálně vyloučení (Růžička 2006). Ve skutečnosti však lze za místo se sociálně vyloučenými, zde

² Další informace o Plzeňském garbologickém projektu lze získat z webové prezentace *Pilsen Garbage Project*: <http://pgp3.webnode.cz/>.



Mapa: Plzeň
s vyznačením
lokality Vinice

převážně obyvateli romského původu, považovat pouze dva panelové domy. Z celkového počtu obyvatel tohoto sídliště (cca 7 000) zde žije přibližně 7 % Romů (ibid.). Rozhodně tak nelze mluvit o prostoru, v němž by tato skupina v současné době převažovala. Tuto skutečnost dokládá i výpověď jednoho z respondentů, který se do lokality stěhoval na počátku devadesátých let. „To tu ještě nebylo tolik baráků. A taky tu nebylo tolik cikánů. Ale teď už jich tu taky není tolik, co dřív, jestli třeba neplatili nájem a odstěhovali je, kdo ví, ale bejvalo jich tu víc“ (R11, M, 83).³ Skutečným důvodem neatraktivnosti této lokality tak patrně není přítomnost sociálně slabých nebo představa panelového sídliště jako „zhmotnělého symbolu minulosti“ (Maier 2003: 654). Jako pravděpodobnější se jeví nezáměr města, zejména v minulosti, investovat do infrastruktury této lokality, kultivovat veřejný prostor a podpořit možnosti využití především mladých

³ V textu uvádíme pro ilustraci i některé výňatky z rozhovorů. Tyto výpovědi jsou opatřeny závorkou s označením, kde R s číslicí značí pořadí respondenta, M či Ž označuje jeho pohlaví a poslední číslo znamená věk dotazovaného.

lidí. Charakter prostředí, v němž žijeme, se přitom nutně promítá do sociálních vztahů, našeho životního stylu i do konzumních vzorců (Humphrey 2005). I proto jsou Vinice vnímány většinou spíše negativně, a to především lidmi, kteří zde nežijí.

Výběr lokality s bytovými domy přispěl také k anonymizaci celého výzkumu, neboť základní jednotkou sběru dat byl venkovní kontejner sloužící několika domácnostem. Možnost požádat konkrétní domácnosti o poskytnutí odpadu, resp. zařazení se do výzkumného projektu, byla zamítnuta již na samotném počátku. Pokud by aktéři *předem* věděli, že jejich odpad bude analyzován, je velmi pravděpodobné, že se jejich konzumní vzorce, resp. způsob nakládání s odpadem, začnou odchylovat od běžné praxe. Přes zmíněnou anonymizaci však bylo v některých případech možné, vzhledem k povaze nalezených věcí (např. dopisy, smlouvy, kreditní karta, výplatní páska), identifikovat konkrétní osoby. Tyto údaje jsou z etických důvodů předmětem ochrany a jsou nezveřejnitelné.

Předložený výzkum je založen na využití dvou navzájem komplementárních metod. S jejich pomocí sledujeme obecný trend konzumního jednání, zde konkrétně vztah mezi lidmi a věcmi, resp. odpadem. První z nich je garbologický výzkum, tedy reálná analýza domovního odpadu svezeného ze sledované lokality. V českém prostředí se jedná o dosud opomíjenou metodu sběru dat ve společenských vědách, přestože v zahraničí má již dlouhou tradici (DeLeón 2012; O'Brien 2013; Rathje – Murphy 2001; Reilly – Wallendorf 1987; Wallendorf – Reilly 1983). Důvodem pro volbu této metody je možnost podchycení značné části konzumního spektra bez ohledu na způsob, jakým se daná věc do domácnosti dostala.

Za asistence svozové firmy byl odpad dopraven na skládku komunálního odpadu v Chotíkově, kde bylo připraveno zázemí a vybavení pro realizaci celého výzkumu. Hlavním kritériem pro svoz odpadu bylo, že musí být sbírán pouze v zadané lokalitě, a to z domácností, nikoli z firem a mateřské školy, které se zde rovněž nacházejí. Aby byla zajištěna kontrola dodržování těchto kritérií, zúčastnili se samotného svozu rovněž dva členové výzkumného týmu. Pozornost byla věnována také heterogenitě domů a ulic, ze kterých byl odpad svážen, čímž bylo dosaženo vzorku z prostorově různě umístěných domů v rámci sledované lokality. Reálně se jednalo o odpad z pěti ulic, z nichž jedna protíná celou oblast od východu na západ.

Z celkového množství svezeného komunálního odpadu jsme vybrali pomocný vzorek, který čítal 64 kg. Pro výběr tohoto pomocného vzorku, jenž byl



Sběr odpadu v ulicích plzeňského sídliště Vinice; archiv autorů.

následně reálně zkoumán, byla použita modifikovaná metoda kvartace (Benešová et al. 2008), která spočívá v rozdělení původního množství odpadu úhlopříčkami na čtyři části. Z každých dvou protilehlých čtvrtin je následně odebíráno přibližně stejné množství odpadu. Měrnou nádobou se v tomto případě stala plastová popelnice o objemu 120l, po jejímž naplnění byl obsah vysypán na třídicí síto, analyzován, vážen po jednotlivých položkách, popisován a zaznamenáván do databáze.

Abychom maximálně zefektivnili záznam dat (i s ohledem na jejich pozdější analýzu), rozhodli jsme se vše digitalizovat přímo v terénu pomocí tabletu iPad, který byl vybaven databázovým softwarem FileMaker Go 11, určeným pro mobilní zařízení. V náročných povětrnostních podmínkách, při kterých by bylo zaznamenávání dat do papírových archů problematické, se iPad stal nepostradatelnou součástí garbologického výzkumu (Sosna – Brunclíková – Henig 2013). Při tvorbě databáze, do které byly informace zaznamenávány, jsme se inspirovali osvědčenou metodou kódování (Rathje – Murphy 2001: 22). Na základě internetových nabídek obchodních řetězců jsme sestavili seznam jednotlivých položek,

kteře je možné v odpadu nalézt. Tyto položky byly následně roztrříděny do 150 kategorií dle povahy a každé položce byl přidělen kód. Kódy i položky byly doplňovány i během samotného výzkumu podle reálné skladby odpadu. Databáze obsahuje záznam o hlavním vzorku (lokalita) a pomocném vzorku (odebraná popelnice), datum a čas prvního záznamu a případné modifikace. Pro podrobnou identifikaci byl uváděn název jednotlivých položek, výrobce, prodejce, hmotnost (g), velikost původního balení, informace o ceně či případné slevě, míře spotřeby dané položky (např. pouze obsah, obal včetně obsahu, pouze obal) a také materiálovém složení obalu (plast, papír, sklo, kov, popř. jejich kombinace). Celkem jsme takto v rámci lokality Vinice popsali více než 1500 položek.

Samotná garbologie však není schopna osvětlit například motivace pro konkrétní jednání aktérů. Zaměřujeme-li se na domácnosti, je pak limitem i konzumace mimo domov (Cote et al. 1985; Warde – Martens 2000), systém vratných obalů nebo sekundární využívání věcí (Gregson – Crewe 2003), například věnování oblečení Charitě, které se v domovním odpadu neprojeví. Proto se náš výzkum opírá rovněž o etnografické šetření v podobě rozhovorů s obyvateli této lokality. S jeho pomocí se snažíme osvětlit motivace a postoje aktérů ke sledovaným tématům a zachytit tak lépe jejich konzumní vzorce. Etnografické šetření bylo realizováno od začátku května do konce června 2013. Je třeba zdůraznit, že zde nejde primárně o zjištění podobností či rozdílností s výsledky, které vyplývají z garbologického výzkumu, nýbrž o doplnění informací, které garbologie poskytl. Přestože jsou tedy rozhovory realizovány s konkrétními lidmi, sledujeme stále obecný trend v rámci lokality v otázce konzumních vzorců, nikoliv konzumní vzorce konkrétních aktérů.

Etnografické šetření bylo postaveno na polostrukturovaném rozhovoru, který je v případě jednorázového kontaktu s respondenty optimální (Ryan – Bernard 2006: 212). V rámci našeho dotazování byl vypracován seznam témat a otázek, na které bylo potřeba získat odpověď. Současně však praxe ukázala, že mnohá témata respondenti otevírají bez podněcování a odpovědi na ně přirozeně vyplývají ze samotného rozhovoru.

Dotazování bylo rozděleno do čtyř základních tematických celků, v jejichž rámci bylo sledováno nakládání s odpadem (jeho třídění v domácnosti, představa o množství vyprodukovaného odpadu, intenzita plýtvání zdroji – vyhazování potravin, zjištění, v jakém stavu mají respondenti tendenci věci vyhazovat apod.) a dále téma konzumace (sledující nejen četnost nakupování a skladbu zakoupeného zboží či navštěvování konkrétních obchodů a nákup přes Internet, ale také rozpoznání motivací pro volbu konkrétního zboží a faktorů, které nakupování



Svoz odpadu na skládku Chotíkov; archiv autorů.

ovlivňují; pozornost byla věnována i možnosti samozásobitelství či trávení volného času). Třetí oblast se soustředila na ekonomické postavení domácností, poslední okruh byl věnován sociodemografickým otázkám týkajícím se věku, dosaženého vzdělání, oboru vzdělání či zaměstnání a pohlaví respondenta.

Pro realizaci rozhovorů byl použit účelový výběr (Bernard 2006: 189–191), jehož základním kritériem byla lokalita, tedy námi sledovaná čtvrť, a zároveň ulice a panelové domy, ze kterých byl při garbologické části výzkumu odpad svážen. Vzorek byl zároveň ovlivněn ochotou obyvatel zúčastnit se tohoto šetření. Do rozhovorů se zapojilo celkem 15 domácností.⁴ Jsme si proto vědomi limitu našeho šetření v nemožnosti zobecnění získaných informací na celou lokalitu. Celkově projeví větší vstřícnost k rozhovorům ženy a důchodci. Věk respondentů se pohybuje v rozmezí 20 až 83 let.

⁴ Přestože se může tento počet jevit jako nízký vzhledem k množství domácností v této lokalitě, domníváme se, že pro získání potřebných dat sledujících dvě základní témata je tento počet dostatečný, zvláště když jsme se v průběhu rozhovorů setkávali s opakujícími se výpověďmi. I při takto omezeném vzorku můžeme tedy hovořit o saturaci (Brewer 2000: 153; Strauss – Corbinová 1999: 140).

Většina rozhovorů byla nahrávána na diktafon a následně přepisována, ve třech případech šlo o zápis odpovědí přímo v terénu, dotazovaní si nepřáli být nahráváni. Zpracování dat pomocí softwaru MaxQDA 10, jenž umožňuje hierarchické kódování záznamů, odpovídalo otevřenému kódování v rámci zakotvené teorie (Strauss – Corbinová 1999). Základní kódy byly zahrnovány do vyšších tematických kategorií a ty následně do ještě větších celků na základě podobnosti či souvislosti.

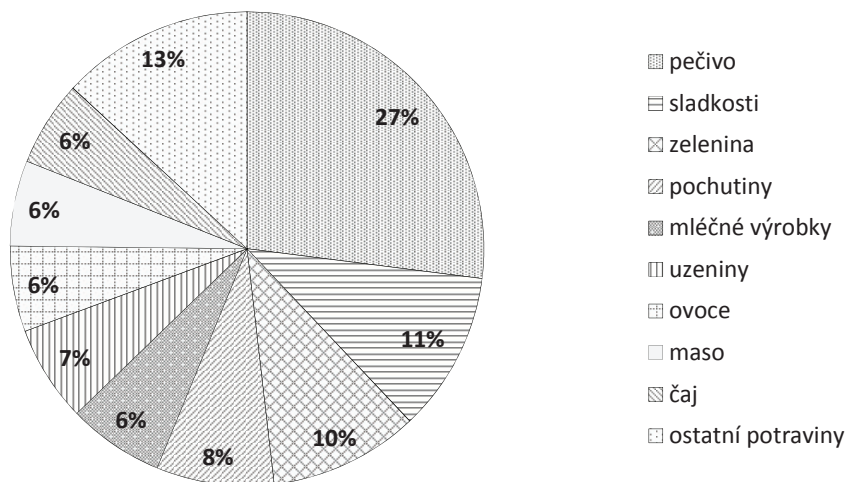
Plýtvání a recyklace

Na rozdíl od již zmíněného Evansova výzkumu (Evans 2012) jsme zjišťovali skladbu a množství vyhazovaných potravin studiem samotného komunálního odpadu. V následující části textu se zaměříme na dvě výrazná zjištění, která byla garbologickou analýzou odhalena. V první řadě se jedná o vysvětlení jednání, při němž dochází k plýtvání potravinami. V druhém případě sledujeme nakládání s potenciálně recyklovatelnými zdroji. Tato zjištění se pokusíme interpretovat z pozice samotných aktérů.

Podle odhadů je přibližně jedna třetina potravin z českých domácností vyhazována bez využití (Fránek 2011). V našem vzorku bylo z celkového množství komunálního odpadu identifikováno 49 % potravinového odpadu. Nejedná se však o nespotřebované potraviny, nýbrž o veškeré položky vztahující se k potravinovému odpadu, respektive vypovídající o množství konzumovaných potravin. Do této kategorie tak patří i obalový materiál a etikety od potravinového zboží. 15 % z položek týkajících se potravinového odpadu tvoří nespotřebované potraviny. Mezi nespotřebovanými potravinami dominovalo pečivo následované sladkostmi a zeleninou (graf 1).

V rozhovorech jsme se nezaměřili pouze na zjištění, zda jsou si lidé vyhazování potravin vědomi, respektive zda reflektují své každodenní jednání, ale snažili jsme se identifikovat i možné důvody tohoto plýtvání. Odpovědi na toto téma lze rozdělit do tří kategorií. Ze všech dotazovaných domácností jen tři otevřeně přiznaly, že potraviny vyhazují, a snažily se i samy určit objem tohoto plýtvání.

My toho právě vyhodíme docela dost, podle mě tak 15 % z každého nákupu, tohle fakt jako je blbý, ale je to tak. Jakože koupíme víc potravin a nesníme to (R4, M, 37).



Graf 1: Podíl nespotřebovaných potravin.

Druhou kategorií tvoří odpovědi, z nichž bylo jasné, že se respondent ostýchá o tomto tématu vypovídat. Většinou šlo o snahu vyhnout se odpovědi a přiznání vyhazování potravin působilo dojmem studu či snahou o vyhýbání se danému tématu. Nicméně i zde můžeme konstatovat, že si respondenti plýtvání potravinami uvědomují, minimálně při našem dotazování. Otázka týkající se vyhazování potravin vyvolává rozpaky právě z již výše uvedených důvodů, tj. že je vyhazování těchto zdrojů chápáno jako neetické. Třetí kategorií odpovědí je razantní odmítnutí jakéhokoliv plýtvání potravinami v domácnosti, často doprovázené zesíleným hlasem, aby byl tento postoj jasně zdůrazněn.

U nás se nestane, že by se něco nespotřebovalo (R2, Ž, 37).

Přes omezený výzkumný vzorek a fakt, že jsme skutečně mohli narazit na domácnosti, v nichž k žádnému plýtvání potravinami nedochází (ač je to méně pravděpodobné), se domníváme, že v tomto bodě ukázala garbologie svou přednost (Wallendorf – Reilly 1983). Kdybychom se totiž spoléhali pouze na výpovědi respondentů, naše zjištění míry plýtvání potravinami by bylo diametrálně odlišné. Jak dokazují i jiné výzkumy, konzumenti nejsou často schopni odhadnout reálné plýtvání a jejich představy jsou značně zkreslené (Rathje – Murphy 2001: 70–71).

Identifikace možných příčin vyhazování potravin už tak jasná není. Zaměřili jsme se proto na skutečnost, zda domácnosti plánují předem své nákupy. Ve čtyřech případech zaznělo, že si respondenti piší soupis věcí, které hodlají koupit, nicméně všichni přiznávají, že vždy nakoupí i něco navíc podle aktuální nabídky v obchodě.

Jo, to jo. Tak já nakupuju většinou dopředu na celý měsíc, takže děláme takový jako soupis toho, co je třeba, ale tak je jasný, že se vždycky koupí i něco navíc, nějaká ta sladkost nebo tak. Vlastně pokaždé koupím něco navíc (R9, Ž, 25).

V ostatních případech zazněla spíše rezignace na jakékoliv plánování, protože stejně v obchodě nakoupí to, co se jim zrovna hodí či zamlouvá. Ukazuje se také, že i psychologie prodeje formou nabízených slev, větších balení za výhodnější ceny a také atraktivita balení zde hraje roli.

Neplánujeme, to ani nemá cenu, prostě když něco potřebuju, tak to koupím bez velkých plánů (R1, Ž, 20).

Všichni dotazovaní zároveň potvrdili, že jednou za čas (zpravidla jednou měsíčně) dělají tzv. větší nákupy. Tyto větší nákupy mají sloužit pro zásobování domácnosti na delší období, což ale může zapříčinit nadbytek potravin v domácnosti, zejména těch, které mají omezenou dobu spotřeby (Evans 2012). Z rozhovorů zároveň vyplývá, že navzdory těmto „zásobovacím akcím“ vždy alespoň jeden člen domácnosti jde nakoupit denně, nejčastěji čerstvé pečivo.

Určitou roli v plýtvání potravinami může hrát i fakt, že konzumenti nakupují většinou stejné zboží. Ačkoliv Rathje ve svém výzkumu poznamenává, že „čím více se strava jednotlivce opakuje, tím méně odpadu je vyprodukováno“ (Rathje – Murphy 2001: 62), Evans (2012) naopak uvádí, že právě stejná skladba potravinového koše má za následek vyhazování potravin do odpadu, protože lidé nakupují *ze zvyku* stále to samé bez ohledu na množství dané potraviny uskladněné v domácnosti. Najít pak pro všechny potraviny využití před datem spotřeby je obtížné. Zásobování je tak do určité míry výhodou, nicméně v nadbytečném množství působí kontraproduktivně. V tomto případě se nemusí ani jednat o dlouhodobě skladovatelné potraviny, jako je rýže či mouka, ale o neustálé doplňování ledničky. Potraviny, které nejsou ihned spotřebovány, tak končí v zadní části prostoru lednice a není jim věnována pozornost, protože nejsou na očích. Takto skončí v odpadkovém koši značná část potravin, které mají krátkodobou životnost.



Svezený odpad; archiv autorů.

Samotná doba použitelnosti, respektive označení „spotřebovat do“ nebo datum minimální trvanlivosti zboží jsou pomyslnou červenou kontrolkou pro některé z dotazovaných. Přestože v případě data minimální trvanlivosti jde o doporučení, nikoliv hrozbu zdravotní závadnosti po uvedeném datu (Vyhláška 117/2011 Sb.), je tato lhůta pro konzumenty důležitá. Na otázku, v jakém stavu jsou potraviny klasifikovány jako vhodné pro vyhození, resp. nevhodné pro konzumaci, byla expirace data minimální trvanlivosti a vzhled zboží nejčastěji zmiňovaným důvodem.

Jo to jo, ale někdy to je prostě zkažený to jídlo i před spotřebou (R10, Ž, 26).

To je jako s párkama, ty nevydrží. Třeba jablka jsou druhý den hnědý, takže pak to vyhodím. I ty banány už druhý den jsou černý. Já jsem nucená kupovat ty banány úplně zelený, že druhý den jsou žlutý a pak třetí den už hnědnou. To můžu vzít a vyhodit (R9, Ž, 25).

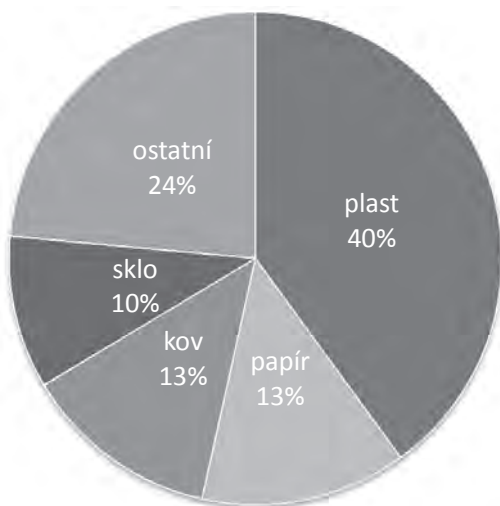
Na druhou stranu si většina domácností při dotazu takové jednání uvědomuje a vnímá je jako nesprávné. Roli v tomto modelu zřejmě nehraje reklama, které Packard (1960) připisoval značný vliv, nýbrž zejména nízká míra plánování množství potravin, které je domácnost schopna zkonsumovat, a také hodnocení potravin dle data spotřeby uvedeného na obalu. V kontextu pojetí *throwaway society* se tak jedná především o rozdíl mezi samotným jednáním a jeho reflexí ze strany aktérů.

Jedním z překvapivých zjištění v garbologické části výzkumu byl značný objem potenciálně recyklovatelného odpadu v rámci odpadu smíšeného. Nádoby na tříděný odpad jsou přitom ve sledované lokalitě k dispozici před každým panelovým domem. Standardně se zde nachází jeden až dva kontejnery na směsný odpad a dále po jednom kontejneru na odpad separovaný, konkrétně plast, papír, sklo a bioodpad. Přesto naše analýza odpadu ukazuje, že potenciálně recyklovatelný odpad tvořil pro lokalitu Vinice přibližně 64 % z celkového množství svezeneho směsného odpadu.⁵ Nejčastějším druhem recyklovatelného odpadu byl plast, a to 40 %. Tuto kategorii tvořily nejvíce PET lahve, igelitové sáčky a obaly od potravin. Druhou nejčastější kategorií byl papír, v němž největší podíl představovaly letáky. Tato kategorie však zahrnovala i nejrůznější papírové obaly, kancelářský papír (zápisníky, volné listy papíru), noviny a časopisy. Přibližně 10 % z potenciálně recyklovatelného materiálu pak tvořilo sklo, nejčastěji v podobě lahví od alkoholu (graf 2).

Z aktuálních statistik a zpráv přitom vyplývá, že Česká republika se nachází na předních příčkách v třídění odpadu (Mertl – Slavíková 2012). Podle dostupných údajů se množství obyvatel třídících odpad každoročně zvyšuje, přičemž v roce 2012 dosáhla ochota separovat odpad z domácností až 70 % (Nováková 2013). Plzeňský region je zároveň na předních místech v rámci České republiky. Tyto údaje je však třeba správně pochopit. Jedná se totiž o 70 % třídění recyklovatelných obalových materiálů, nikoliv odpadu celkově. Jsme tak sice na pomyslných horních příčkách v recyklaci PET lahví a dalších obalů, nicméně celkově máme oproti našim západním sousedům stále značné rezervy (Charvát 2013; Stejskalová 2013).

V rozhovorech většina dotazovaných potvrdila, že doma odpad třídí. Nejčastěji byla zmiňována separace na tři základní složky, a to papír, plast

⁵ Jedná se o 64% podíl z celkového množství zaznamenaných položek, tedy jednotlivých kusů odpadu. Uvádění hmotnosti není v případě recyklovatelného odpadu efektivní, protože by docházelo ke značnému zkruslení rapidně odlišnou hmotností například skelného a plastového odpadu.



Graf 2: Druhy recyklovatelného materiálu ve smíšeném odpadu.

a sklo, někteří uváděli ještě třídění elektroodpadu, hlavně baterií. Přesto je zde patrná určitá nedůslednost. Pokud by se například mělo jednat o rozebrání věci na recyklovatelné části, ne každý je ochoten to učinit. Stejně tak přes možnost třídít bioodpad do nádob, které jsou k dispozici před každým domem, jsme se setkali s odmítavým postojem. Jako důvod byla nejčastěji zmiňována „pracnost“. Neochota třídít v rámci domácnosti bioodpad může být zapříčiněna i četností vynášení tohoto druhu odpadu, který velmi rychle podléhá rozkladu a způsobuje zápach. Tím se jeví jasnější i ochota aktérů třídít elektroodpad, navzdory větší vzdálenosti ke speciálním kontejnerům. Vyhazování elektroodpadu je spíše jednorázovou a méně častou záležitostí.

Většina dotazovaných se zároveň vyslovila, že recyklace má podle nich smysl. Důvodem zde není však pouze důvěra ve zlepšení problematiky odpadu nebo smysl pro zodpovědnost, nýbrž i třídění odpadu „ze zvyku“.

Člověk už je navyklej. Když sem jezdí popeláři, tak sem jezdí a jednou mají auto na plast, potom zase na papír, sklo ... tak to člověk nehází dál dohromady, to nemá význam (R8, Ž, 60).

Podle mě to je takový zažitý, prostě člověk už je navyklej (R7, Ž, 40).

Třídění odpadu v domácnosti je považováno za automatické, samozřejmé a stalo se běžnou součástí každodennosti (Nováková 2013). Tento zvyk souvisí s habitualizací našeho každodenního jednání. Podle Bergera a Luckmanna (1999: 57) „(j)akákoliv často opakovaná činnost se ustálí ve vzorec, který pak může být bez větší námahy napodobován a který je pak svým vykonavatelem chápán jako vzorec.“ Výhodou této habitualizace je eliminace možností volby, což usnadňuje naše každodenní jednání.

Při bližším pohledu pak můžeme identifikovat ještě další důvod, který je pravděpodobně pro svůj utilitární význam silnější. Je jím uvolnění prostoru v odpadkovém koši na směsný odpad. Tento argument zazníval často, zejména mladé maminky s dětmi jej zmiňovaly jako jeden z hlavních důvodů třídění odpadu, protože koš na směsný odpad se rychle plní plenami.

Spíš ty petky, jako plast, protože tak rychle nezaplňím ten odpaďák, když tam nenarvu ty petky (R14, Ž, 54).

Ochota podílet se na recyklaci odpadu může záviset na mnoha faktorech. Roli zde mohou hrát sociodemografické ukazatele, jak dokazuje studie Oates a McDonald (2006), podle nichž v rámci domácností třídí odpad častěji a důkladněji ženy. Oskamp et al. (1991) zase uvádí, že participace na recyklaci je do značné míry ovlivněna počtem členů v domácnosti. Podle něj pak domácnosti s méně členy (zejména tzv. *single-family dwelling*) inklinují k třídění odpadu spíše než domácnosti velké. Přestože některé studie potvrdily souvislost mezi ochotou třídít odpad a vyšší příjmu domácnosti (Gamba – Oskamp 1994; Oskamp et al. 1991; Vining – Ebreo 1990), kdy osoby s vyššími příjmy vykazovaly vyšší ochotu třídít odpad, v případě dosaženého vzdělání aktérů to tak jasné není. Lansana (1992) sice ve své práci uvádí, že vyšší dosažené vzdělání koreluje s vyšší ochotou třídít odpad, nicméně mnohé další studie tuto souvztažnost nepotvrzují, nebo dokonce vyvracejí (Derksen – Gartrell 1993; Gamba – Oskamp 1994; Hopper – Nielsen 1991; Oskamp et al. 1991).

V literatuře se nejčastěji setkáváme s motivací na jedné straně a s bariérami, kterými je vysvětlována neochota třídít odpad na straně druhé. Mezi takové motivace zpravidla patří představa o efektivnosti recyklačního procesu a v určitém smyslu environmentální uvědomění aktérů (DeYoung 2000; Gamba – Oskamp 1994; Hopper – Nielsen 1991; Oskamp et al. 1991; Oskamp et al. 1998; Vining – Ebreo 1990). Rovněž sociální tlak, především ze strany



Analýza odpadu
na třídícím sítě;
archiv autorů.

rodinných příslušníků, kteří recyklaci podporují, či sousedů a přátel, zastává důležitou roli (Gamba – Oskamp 1994; Werner – Makela 1998).

Vedle motivací narážíme na bariéry, kterými aktéři často zdůvodňují odmítavý postoj k třídění odpadů v domácnosti. Mezi nejčastějšími důvody jsou zmiňovány nedostatek místa pro nádoby na recyklovatelný odpad v domácnosti, nedostatek času pro třídění odpadu a omezené znalosti v oblasti třídění. Některé studie potvrzují, že s rostoucím povědomím o problematice odpadu, resp. jeho třídění, roste i ochota se na recyklaci odpadu podílet (Gamba – Oskamp 1994; Oskamp et al. 1998; Simmons – Widmar 1990).

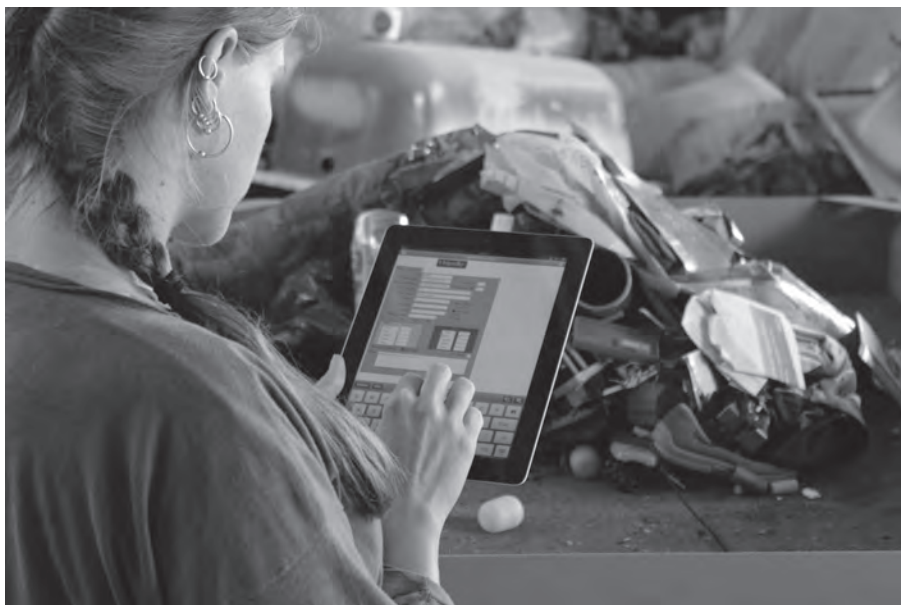
Z mnohých výzkumů pak vyplývá, že zásadní roli v ochotě třídit odpad hraje vzdálenost mezi domácnostmi jakožto jednotkou, která takový odpad produkuje, a nádobami na separovaný odpad (Howestine 1993; Humphrey et al. 1977; Jacobs et al. 1984). Studie Ryana a Bernarda (2006) sledující ochotu recyklovat plechovky do nápojů potvrzuje, že ti, kdo měli blíže k nádobám na separovaný odpad, vyslovovali častěji ochotu recyklovat právě proto, že vzdálenost zde nebyla překážkou. Čím vyšší tato vzdálenost je, tím menší je pravděpodobnost, že osoba bude participovat na systému recyklace. Podle těchto studií by pak zvýšení počtu nádob na separovaný odpad v rámci lokality, a tím i snížení vzdálenosti mezi domácnostmi a touto nádobou, mohlo mít kladný vliv na ochotu podílet se na recyklaci.

U handicapovaných osob pak nacházíme další bariéru. Tito respondenti vysvětlují problém s tříděním odpadu v návaznosti na překážky, které pro ně samotné vynášení odpadků představuje. Většina popelnic a kontejnerů je totiž příliš vysokých a pro lidi na invalidním vozíku je nemožné takový kontejner otevřít.

To je problém, protože tyhle ty kontejnery, který tady všude jsou okolo, neotevřou. Jsou vysoký a těžký ... to musím čekat, když jde někdo okolo nebo když přijde dcera na návštěvu, tak tady má připravený už odpadky za dveřmi ... To je jako třeba ten biologické odpad, to vůbec nepřipadá v úvahu, že bych tam mohla něco vyhodit, protože tam to je, tam když to otevřu, tak už to potom nezavřu. Sice je to nižší, ale pro mě i tak je to problém (R12, Ž, 70).

Třídění odpadu u handicapovaných respondentů je tak determinováno nikoliv ochotou či vzdáleností, ale fyzickými možnostmi. Jejich aktivita v třídění odpadu se ale nemění ani v závislosti na pomoci druhých, resp. pokud jim někdo s vynesáním odpadu pomůže. Narážíme tak na skutečnost, že tito respondenti primárně preferují samostatnost. Samotné třídění je pak odsunuto na druhou kolej.

Vyhození věcí do odpadu není jediný způsob, jakým se věci dostávají z domácností pryč. Strategie popsané v následující části textu korespondují s Evansovým vyhraněním se vůči konceptu *throwaway society* (Evans 2012). V souvislosti s recyklací odpadu byla dotazovanými často zmiňována možnost darování již starých kusů oděvů. Takové zacházení s nevyužívanými, avšak stále ještě použitelnými věcmi považují respondenti také za určitý druh recyklace (Norris 2012). Ochota „recyklovat oděvy“ může vysvětlovat i minimální



Digitalizace dat v terénu; archiv autorů.

množství oděvů v analyzovaném odpadu, kde převládaly pouze malé kousky oděvů, většinou ve značně poničeném stavu.

Praktiky zbavování se věcí (vyhazování do odpadu, recyklace) reflektují konzumní návyky jedince a naučený systém klasifikace (Gregson et al. 2007a). Nejde přitom pouze o klasifikaci, která je aktérům předložena zvenčí (například návody pro třídění odpadu na kontejnerech), ale především naši vlastní klasifikaci, podle níž se rozhodujeme, kam nepotřebné věci putují, klasifikaci, která odráží náš vztah k věcem, které používáme. Každá věc, která se alespoň na chvíli stala součástí našeho života, je spojována s určitými vzpomínkami (Dant 2005: 63).

Síla těchto vzpomínek závisí na důležitosti, kterou danému předmětu přisuzujeme. Je to právě tento osobní vztah ke konkrétnímu objektu, který nás přiměje k odlišnému uvažování. Určení toho, která věc a v jakém stavu je již vhodná pro vyhození či darování, je subjektivní a promítá se zde náš vztah k této věci, její fyzický vzhled i naučené vzorce jednání a vědění o možnostech recyklace věcí (Gregson – Crewe 2003). Některé komodity tak nejsou nikdy vyhozeny

nebo předány dál z osobních důvodů konkrétního jedince, jiné užíváme pouze dočasně a není pro nás problematické se jich zbavit (Gregson – Crewe 2003; Miller 1998).

Gregson et al. (2007a) uvádí, že konkrétní objekty a kategorie objektů jsou habituálně předávány stejnými kanály. Zbavování se starého oblečení a dalších věcí je tak praxí, v níž se zrcadlí nejen každodenní zvyklosti a rutinní aktivity, ale rovněž vztah mezi věcmi, kanály, kterými věci proudí, a významy, které jim aktéři přisuzují. Tento způsob recyklace pak souvisí i s představou, že daná věc má stále ještě hodnotu, resp. hodnota jí může být navrácena tím, kdo je schopen či ochoten ji využít.

V rozhovorech jsme identifikovali tři základní modely „recyklace“ oděvů. Tyto modely korespondují s třemi způsoby nakládání s věcmi, které zmiňují Gregson a Crewe (2003: 119–129). První způsob je nazván jako „filantropie“, která napovídá, že hlavní motivací recyklace oděvů a dalších věcí je poskytnout pomoc ostatním lidem. Gregson a Crewe (2007: 124) označují druhý způsob „kritikou politické a ekonomické situace“ ve smyslu vzdoru proti agresivnímu konzumerismu a plýtvání zdroji. Třetí kategorií je „finanční zisk“, který odpovídá motivaci prodeje použitých věcí pro získání peněžních prostředků, čímž může být částečně vyrovnáván nižší příjem domácnosti.

V rozhovorech se členy domácností bylo nejčastěji uváděno ukládání šatstva do kontejneru Charity, který je však pouze v jednom místě v rámci celé lokality. I přesto je ochota odnášet nepoužívané oblečení právě sem, namísto vyhození do smíšeného odpadu, vysoká. Tento způsob recyklace oděvů odpovídá kategorii filantropie, protože respondenti vyjadřují potěšení, že oblečení může i nadále sloužit těm, kteří jej potřebují.

Druhým způsobem takového darování oblečení je jeho umístění na zem vedle popelnic a kontejnerů na smíšený odpad.

...když chci třeba vyhodit oblečení, tak to se hned seběhne spousta bezdomovců a rozeberou si to, takže jim to nechávám třeba i před popelnicí ... (R1, Ž, 20).

Ani v tomto případě není oblečení vnímáno jako odpad – proto není vhozeno do popelnice. Naopak se má za to, že život těchto věcí, které mohou být nadále používány, nekončí v okamžiku, kdy je přestane původní vlastník využívat (Appadurai 1986; Cook et al. 1998). Tento „dar potřebným“ však není chápán jako závazek, který má být oplacen (Bourdieu 1980; Mauss 1999), spíše jde o určitý druh altruismu (Hopper – Nielsen 1991) jak vůči osobám, které nejsou



Nalezeno v odpadu; archiv autorů.

dostatečně zabezpečeny a mohou oděvy využít, tak i ve smyslu dobrého pocitu, že věc, která by jinak skočila v odpadu, může být nadále zužitkována. V tomto smyslu můžeme tuto praxi identifikovat s druhým typem recyklace oděvů tak, jak jej uvádí Gregson a Crewe (2003). Takto je věnováno obnošené šatstvo i handicapovanými respondenty, pro něž je snaží oblečení položit k popelnicím než jej vhodit do kontejneru Charity.

Protože nemůžu teď se dopravovat, tak to dávám vedle kontejneru prostě, aby si to vzali třeba bezdomovci, hlavně když to bude někomu sloužit (R14, Ž, 54).

Mezi maminkami s malými dětmi pak převažoval model vzájemné výměny oděvů po dětech, popřípadě jeho prodej.

Snažím se ho prodat na bazárku na Internetu. Něco odvezu k rodičům, protože brácha má jednoletou holčičku (R13, Ž, 46).

Oblečení si většinou posíláme s kamarádkami, jako oblečení pro děti, to už máme takový ty sítě, takže když to je možný ještě poslat, tak to pošlu (R1, Ž, 20).

V případě vzájemného prodeje oděvů po dětech odpovídá tento model třetímu typu zmíněné klasifikace, a to motivu „získání finančních prostředků“. Zajímavou roli zde hrají také secondhandové obchody. Dotazované maminky se shodují, že občas v těchto obchodech nakupují oděvy pro děti, a to zejména z důvodu nízkých cen. Vynakládat vysoké finanční částky za nové oblečení pro malé děti, které z něj během několika týdnů vyrostou nebo jej zničí, je zároveň neefektivní. Současně dodávají, že samy do kamenných secondhandových obchodů oblečení po dětech nedávají/neprodávají. Důvodem není pouze značné opotřebení oděvů, ale preference darování známým či prodeje po Internetu z toho důvodu, že tak mají celý obchod více pod kontrolou. Je to rychlejší a pohodlnější způsob prodeje než přes kamenný obchod a zároveň tak nacházejí nové kontakty, které se jim v budoucnu mohou hodit.

Tento sociální rozměr zmiňují i Gregson a Crewe (2003), podle nichž je důležitou součástí prodeje použitých věcí právě setkávání se s ostatními prodejci a kupujícími a udržování kontaktu. Millerův (2001) výzkum rovněž dokládá, že lidé navštěvují specifické – zejména malé lokální – obchody mimo jiné i proto, že si zde mohou popovídat s ostatními nakupujícími nebo známým prodávacem. Podle Millera tak sociální dimenze nakupování spočívá právě ve vztazích, které samotný akt nakupování obklopují. Secondhandové obchody však zpravidla neumožňují osobní setkávání mezi těmi, kdo zboží přinášejí, a těmi, kdo jej zakoupí. Náhražku tohoto osobního styku tak nacházejí některé maminky právě v komunikaci prostřednictvím Internetu. Přestože se nejedná o setkání tváří v tvář, mohou zájemci o prodej či koupi zboží komunikovat a navázat tak vztah, který lze i v budoucnu využít.

Závěr

V našem příspěvku jsme se snažili získat vhled do interakce mezi aktéry a věcmi, a to na příkladu plzeňského sídliště Vinice. Propojením garbologické a etnografické metody výzkumu jsme byli schopni identifikovat míru plynutí potravinami i důvody k tomuto způsobu jednání, stejně jako nahlédnout do logiky recyklace věcí. Naše zjištění jsme se následně pokusili srovnat s konceptem tzv. *throwaway society*. Ukazuje se, že verbální reflexe vyhazování nespotřebovaných potravin ještě neznamená odezvu v rovině jednání. Navzdory uvědomění si nesprávnosti

zažité praxe tak mohou aktéři v tomto konání pokračovat. Plýtvání potravinami se stalo každodenní praxí, která může být způsobena neschopností odhadnout reálnou spotřebu domácnosti a tedy obstaráváním příliš velkého množství potravin, pro které není v domácnosti využití. Podobně je tomu v případě recyklace. Přestože aktéři mají k recyklaci odpadu zpravidla kladný postoj, na úrovni praktického jednání zde hrají značnou roli pohodlnost, nedůslednost, ale i fyzické predispozice, které míru třídění odpadu zásadně ovlivňují.

Obě metody uvedené v této práci považujeme za přínosné při studiu konzumních vzorců, neboť se vzájemně doplňují a pomáhají tak vytvořit ucelenější obraz o studované problematice. Výhodou garbologie je možnost detailně zmapovat povahu odpadu a z materiality věcí odvozovat lidské jednání. Etnografické šetření pak osvětluje motivace aktérů a vyplňuje mezery, které garbologie nepokryla, např. neformální způsoby recyklace oděvů, které odrážejí klasifikaci využitelnosti věcí ze strany aktérů. I přes limity, které souvisí se slabší koherencí mezi garbologickými a etnografickými daty, výzkum naznačuje napětí mezi lidským jednáním a jeho reflexí. Další výzkum bude mít za cíl ověřit konzistenci identifikovaných vzorců jednání a myšlení na dalších lokalitách a nových prostředích.

Lenka Brunclíková vystudovala obor sociální a kulturní antropologie na Západočeské univerzitě v Plzni. V současné době je doktorandkou oboru etnologie na téže univerzitě. Zabývá se tématem sociální dimenze domovního odpadu, alternativními ekonomickými systémy a squattingem. Kontakt: brunclik@ksa.zcu.cz

Daniel Sosna je odborným asistentem na katedře antropologie a výzkumným pracovníkem na katedře archeologie Západočeské univerzity v Plzni. Ve svém výzkumu se věnuje zejména problematice pohřbívání a rolí odpadu v lidské společnosti. Kontakt: dsosna@ksa.zcu.cz

Použitá literatura

- Appadurai, Arjun 1986. *Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge UP.
- Baudrillard, Jean. 1998. *The Consumer Society. Myths and Structures*. London: Sage.
- Benešová, Libuše et al. 2008. *Výzkum vlastností komunálních odpadů a optimalizace jejich využití. Zpráva pro závěrečný kontrolní den v roce 2008 VaV SP/2f1/132/08*. Praha: Přírodovědecká fakulta, Univerzita Karlova v Praze.

- Berger, Peter L. – Thomas Luckmann. 1999. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii věděni*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Bernard, Russel H. 2006. *Research Methods in Anthropology*. Lanham: Altamira Press.
- Bourdieu, Pierre. 1980. *The Logic of Practise*. Stanford: Stanford UP.
- Bourgois, Philippe. 2002. „Understanding Inner City Poverty. Resistance and Self-Destruction Under U. S. Apartheid.“ Pp. 15–32 in Jeremy MacClancy: *Exotic No More. Anthropology on the Front Lines*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourgois, Philippe. 2011. „Lumpen Abuse. The Human Cost of Righteous Neoliberalism.“ *City and Society* 23, 2011, 1: 2–12.
- Brewer, John D. 2000. *Ethnography*. Buckingham: Open University Press.
- Brunclíková, Lenka. 2011. *Alternativní ekonomické modely a nelegální přivlastnění jako strategie vyrovnání se s nepříznivou ekonomickou situací*. Rkp. diplomové práce na Filozofické fakultě Západočeské univerzity v Plzni.
- Brunclíková, Lenka – Sosna, Daniel. 2012. „Garbologie: zrcadlo konzumní společnosti.“ *AntropoWebzin* 2012, 3: 131–139.
- Cote, Joseph A. et al. 1985. „Effects of Unexpected Situations on Behavior-Intention Differences: A Garbology Analysis.“ *Journal of Consumer Research* 12, 1985, 2: 188–194.
- Cook, Ian et al. 1998. „Biographies and Geographies. Consumer Understandings of the Origins of Foods.“ *British Food Journal* 100, 1998, 3: 162–167.
- Dant, Tim. 2005. *Materiality and Society*. Maidenhead: Open University Press.
- DeLeón, Jason. 2012. „Better to Be Hot than Caught. Excavating the Conflicting Roles of Migrant Material Culture.“ *American Anthropologist* 114, 2012, 3: 477–495.
- DeYoung, Raymond. 2000. „Expanding and Evaluating Motives for Environmentally Responsible Behavior.“ *Journal of Social Issues* 56, 2000, 3: 509–526.
- Derksen, Linda – Gartrell, John. 1993. „The Social Context of Recycling.“ *American Sociological Review* 58, 1993: 434–442.
- Douglas, Marry – Isherwood, Baron. 2001. *The World of Goods. Towards an Anthropology of Consumption*. London: Routledge.
- Edwards, Tim. 2000. *Contradictions of Consumption. Concepts, Practices and Politics in Consumer Society*. Buckingham – Philadelphia: Open University Press.
- ESRC. 2014. *Waste of the World*. Dostupné z <http://www.esrc.ac.uk/my-esrc/grants/res-060-23-0007/read> [cit. 2014-01-20].
- Ethelston, Sally. 1994. „Gender, Population, Environment.“ *Middle East Report* 1994, 190: 2–5.
- Evans, David. 2012. „Beyond the Throwaway Society. Ordinary Domestic Practice and a Sociological Approach to Household Food Waste.“ *Sociology* 46, 2012, 41: 41–56.
- Fránek, Tomáš. 2011. „Potraviny jsou rekordně drahé, polovinu hodíte do koše.“ Dostupné z <http://aktualne.centrum.cz/ekonomika/nakupy/clanek.phtml?id=689092> [cit. 2013-09-20].
- Galbraith, John K. 1967. *Společnost hojnosti*. Praha: Svoboda.

- Gamba, Raymond J. – Oskamp, Stuart. 1994. „Factors Influencing Community Residents' Participation in Commingled Curbside Recycling Program.“ *Environment and Behavior* 26, 1994, 5: 587–612.
- Graeber, David. 2011. „Consumption.“ *Current Anthropology* 52, 2011, 4: 489–511.
- Gregson, Nicky – Crewe, Louise. 2003. *Second-hand Cultures*. Oxford: Berg.
- Gregson, Nicky – Metcalfe, Alan – Crewe, Louise. 2007a. „Moving Things Along. The Conduits and Practices of Divestment in Consumption“ . *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series 32, 2007, 2: 187–200.
- Gregson, Nicky – Metcalfe, Alan – Crewe, Louise. 2007b. „Identity, Mobility and the Throwaway Society.“ *Environment and Planning, D: Society and Space* 25, 2007, 4: 682–700.
- Gustavsson Jenny et al. 2011. *Global Food Losses and Food Waste*. Rome: FAO.
- Haynes, Kingsley E. – El-Hakim, Sherif M. 1979. „Appropriate Technology and Public Policy. The Urban Waste Management System in Cairo.“ *Geographical Review* 69, 1979, 1: 101–108.
- Hejnal, Ondřej. 2012. „Antropologův den mezi ‚klienty represe‘. Zúčastněné pozorování bezdomovců ve středně velkém městě.“ *AntropoWebzin* 2013, 3: 141–150.
- Hejnal, Ondřej. 2013. „Hilton jako ‚fekální dvůr‘. Socioprostorové aspekty bezdomovectví.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 49, 2013, 2: 241–267.
- Hering, Rudolph – Greeley, Samuel A. 1921. *Collection and Disposal of Municipal Refuse*. New York: McGraw-Hill.
- Hopper, Joseph R. – Nielsen, Joyce M. 1991. „Recycling as Altruistic Behavior. Normative and Behavioral Strategies to Expand Participation in a Community Recycling Program.“ *Environment and Behavior* 23, 1991, 2: 195–220.
- Howestine, Erick. 1993. „Market Segmentation for Recycling.“ *Environment and Behavior* 25, 1993, 1: 107–124.
- Humphrey, Caroline. 2005. „Ideology in Infrastructure. Architecture and Soviet Imagination.“ *Journal of Royal Anthropological Institute* 11, 2005, 1: 39–58.
- Humphrey, Craig R. et al. 1977. „Attitudes and Conditions for Cooperation in a Paper Recycling Program.“ *Environment and Behavior* 9, 1977, 1: 107–123.
- Charvát, Jan. 2013. „Jak by Česko mohlo lépe recyklovat? Funguje finanční motivace.“ Dostupné z <http://www.ceskapozice.cz/domov/ekologie/jak-cesko-mohlo-lepe-recyklovat-funguje-financni-motivace> [cit. 2013-09-10].
- Jackson, Tim. 2005. „Live Better by Consuming Less?“ *Journal of Industrial Ecology* 9, 2005, 1–2: 19–36.
- Jacobs, Harvey E. et al. 1984. „Development and Analysis of a Community-Based Resource Recovery Program.“ *Journal of Applied Behavior Analysis* 17, 1984, 2: 127–145.
- Lansana, Florence M. 1992. „Distinguishing Potential Recyclers from Non-recyclers. A Basis for Developing Recycling Strategies.“ *Journal of Environmental Education* 23, 1992, 2: 16–23.
- Lebow, Victor. 1955. „Price Competition 1955.“ *Journal of Retailing* 1955: 1–7.

- Lipovetsky, Gilles. 2007. *Paradoxní štěstí*. Praha: Prostor.
- Low, Setha M. 1996. „The Anthropology of Cities. Imagining and Theorizing the City.“ *Annual Review of Anthropology* 25, 1996: 383–409.
- Mauss, Marcel 1999. *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Maier, Karel. 2003. „Sídliště: problém a multikriteriální analýza jako součást přípravy k jeho řešení.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 36, 2003, 5: 653–666.
- Mertl, Jan – Slavíková, Pavlína. 2012. *Zpráva o životním prostředí v České republice 2012*. Praha: Ministerstvo životního prostředí ČR.
- Miller, Daniel – Jackson, Peter – Thirft, Nigel – Holbrook, Beverly – Rowlands, Michael. 1998. *Shopping, Place and Identity*. London – New York: Rotledge.
- Miller, Daniel. 1998. „Why Some Things Matter“. Pp. 3–21 in Daniel Miller: *Material Cultures. Why Some Things Matter*. London: University College London Press.
- Miller, Daniel. 2001. *The Dialectics of Shopping*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nagle, Robin. 2013. *Picking Up. On the Streets and Behind the Trucks with the Sanitation Workers of New York City*. Farrar: Straus and Giroux.
- Návrh rozhodnutí. 2012. „Návrh Rozhodnutí Evropského parlamentu a rady o všeobecném akčním programu Unie pro životní prostředí na období do roku 2020. Spokojený život v mezích naší planety.“ Evropská komise. Dostupné z http://ec.europa.eu/environment/newprg/pdf/7EAP_Proposal/cs.pdf [cit. 2013-02-20].
- Norris, Lucy. 2012. „Economies of Moral Fibre? Recycling Charity Clothing into Emergency Aid.“ *Journal of Material Culture* 17, 2012, 4: 389–404.
- Nováková, Šárka. 2013. „Třídění odpadu si osvojuje stále více lidí. Třídí už 70 % Čechů.“ Dostupné z <http://www.enviweb.cz/clanek/odpady/95830/trideni-odpadu-si-osvojuje-stale-vice-lidi-tridi-uz-70-cechu> [cit. 2013-09-20].
- Oates, Caroline J. – MacDonald, Seonaidh. 2006. „Recycling and the Domestic Division of Labour. Is Green, Pink or Blue?“ *Sociology* 40, 2006, 3: 417–433.
- O’Brien, Martin. 2013. „Consumers, Waste and the ‚Throwaway Society‘ Thesis. Some Observations on the Evidence.“ *International Journal of Applied Sociology* 3, 2013, 2: 19–27.
- Oskamp, Stuart et al. 1991. „Factors Influencing Household Recycling Behavior.“ *Environment and Behavior* 23, 1991, 4: 494–519.
- Oskamp, Stuart et al. 1998. „Predicting Three Dimensions of Residential Curbside Recycling. An Observational Study.“ *Journal of Environment Education* 29, 1998, 2: 37–42.
- Packard, Vance. 1960. *The Waste Makers*. London: Longman.
- Packard, Vance. 1980. *The Hidden Persuaders*. New York: IG.
- Pastine, Ivan – Pastine, Tuvana. 2002. „Consumption Externalities, Coordination and Advertising.“ *International Economic Review* 42, 2002, 3: 919–943.
- Pilsen Garbage Project. 2013. *Pilsen Garbage Project*. Dostupné z <http://pgp3.webnode.cz> [cit. 2013-09-10].
- Pixová, Michaela. 2009. „Podmořské krásy ze dna kontejneru.“ *Nový prostor* 2009, 339: 10–11.

- Po stopách. 2012. „Po stopách historie města.“ Plzeň – Evropské hlavní město kultury. Dostupné z <http://www.plzen.eu/obcan/o-meste/historie-mesta/po-stopach-historie-mesta/> [cit. 2013-09-10].
- Rathje, William L. – Murény, Cullen. 2001. *Rubbish! The Archaeology of Garbage*. Tucson: University of Arizona Press.
- Reilly, Michael D. – Wallendorf, Melanie. 1987. „A Comparison of Group Differences in Food Consumption Using Household Refuse.“ *Journal of Consumer Research* 14, 1987, 2: 289–294.
- Reno, Joshua. 2009. „Your Trash Is Someone’s Treasure. The Politics of Value at a Michigan Landfill.“ *Journal of Material Culture* 14, 2009, 1: 29.
- Růžička, Michal. 2006. *Deskripce a analýza problematiky sociální exkluze v Plzni*. Plzeň: Člověk v tísni.
- Ryan, Gery W. – Bernard, H. Russel. 2006. „Testing an Ethnographic Decision Tree Model on a National Hamble. Recycling Beverage Cans.“ *Human Organization* 65, 2006, 1: 103–114.
- Shields, Rob. 1992. *Lifestyle Shopping. Subject of Consumption*. London – New York: Routledge.
- Simmons, Deborah – Widmar, Ron. 1990. „Motivations and Barriers to Recycling. Toward a Strategy for Public Education.“ *Journal of Environmental Education* 22, 1990, 1: 13–18.
- Smith, Joe – Jehlička, Petr. 2007. „Stories around Food, Politics and Change in Poland and the Czech Republic.“ *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series 32, 2007, 3: 395–410.
- Sosna, Daniel – Brunclíková, Lenka – Henky, David. 2013. „Testing iPad in the Field. A Case of Relational Database in Garbological Research.“ *Anthropologie* 51, 2013, 3 (v tisku).
- Stejskalová, Klára. 2013. „Češi v třídění odpadu daleko zaostávají za západními zeměmi.“ Dostupné z http://www.rozhlas.cz/zpravy/evropa/_zprava/cesi-v-trideni-odpadu-daleko-zaostavaji-za-zapadnimi-zememi--1162342 [cit. 2013-09-10].
- Strasser, Susan. 1999. *Waste and Want. The Social History of Trash*. London: Metropolitan Books.
- Strauss, Anselm – Corbinová, Juliet. 1999. *Základy kvalitativního výzkumu. Postupy a techniky metody zakotvené teorie*. Brno – Boskovice: Sdružení Podané ruce + Albert.
- Stuart, Tristram. 2009. *Waste. Uncovering the Global Food Scandal*. London: Penguin.
- Špaček, Ondřej. 2012. „Česká panelová sídliště: faktory stability a budoucího vývoje.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 48, 2012, 5: 965–988.
- Toušek, Ladislav. 2013. *Prostor, transgrese a bezdomovectví*. Rkp. diplomové práce obhájené na Filozofické fakultě Západočeské univerzity v Plzni.
- Turnock, Rob. 2007. *Television and Consumer Culture. Britain and the Transformation of Modernity*. London – New York: I. B. Tauris.
- Vašát, Petr. 2012. „Mezi rezistencí a adaptací: Každodenní praxe třídy nejchudších.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 48, 2012, 2: 247–282.

- Veblen, Thorstein. 1999. *Teorie zahálčivé třídy*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Vining, Joanne – Ebreo, Angela. 1990. „What Makes a Recycler? A Comparison of Recyclers and Nonrecyclers.“ *Environment and Behavior* 22, 1990, 1: 55–73.
- Wallendorf, Melanie – Reilly, Michael D. 1983. „Ethnic Migration, Assimilation and Consumption.“ *Journal of Consumer Research* 10, 1983, 3: 292–302.
- Warde, Alan – Martens, Lydia. 2000. *Eating Out. Social Differentiation, Consumption and Pleasure*. Cambridge: Cambridge UP.
- Welker, Glenn. 2004. „Garbage People. Children of the Street.“ Dostupné z <http://www.indigenouspeople.net/garbage.htm> [cit. 2014-01-19].
- Werner, Carol M. – Makela, Eeva. 1998. „Motivations and Behavior That Support Recycling.“ *Journal of Environmental Psychology* 18, 1998: 373–386.
- Young, John E. 1991. *Discarding the Throwaway Society*. Washington: Worldwatch Institute.

PILOTNÍ VÝZKUM V ETNOGRAFII – BARIÉRY V INTERAKCI MEZI ROMY A MAJORITOU*

Michal Vavroch

Fakulta filozofická ZČU Plzeň

Ethnographic Pilot Study – Barriers in Interactions between Romas and the Majority

Abstract: This article discusses the importance of a pilot study when undertaking qualitative inquiry. One of the fundamental characteristics of qualitative research is the emerging design. This means that research question(s) may be adjusted, the methodology of data collection modified and the place changed after entering the field. The paper presents my own experience with the transformation of a research design during the research process. The subject of my research was the interaction between the Roma and the majority population, which I decided to investigate through the ethnographic approach. The necessary preliminary analysis was conducted. However, after entering the field, I discovered that the research agenda was in conflict with the nature of the environment. It was necessary to find a new line of inquiry which took me a considerable amount of time. The question is whether it could be avoided by a pilot study implementation. In order to assess the role of this method, I created a virtual pilot study. It presents, in detail, the specific procedures used and their utilization. Although my field activities met a number of parameters of the pilot study, the main point was not implemented – a fundamental change in the research design. The purpose of this paper is to initiate a discussion on the usefulness of a pilot study in ethnography. It could be interesting especially for beginning researchers, and / or for those wishing

* Tento příspěvek vznikl také díky finanční podpoře Vnitřního grantového řízení Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni pro rok 2013. Děkuji svému bratru Jaromírovi za neocenitelnou pomoc při psaní tohoto textu. Rovněž děkuji anonymním recenzentům časopisu LM za všechny užitečné připomínky.

to do research in hard-to-reach groups. The text itself is written in reflexive form. It also suggests some of the findings related to the theoretical grasp of the Roma identity and identification.

Keywords: *pilot study; emergent research design; Roma – Czech interaction; ethnography*

„A řekli vám něco zajímavého?“
„Dokud nejsme u konce, je těžko vědět, co je zajímavé a co ne.“
Komisař Maigret (*Maigret a stará dáma*)

V etnografickém bádání je výzkumný problém málokdy plně rozpracován před vstupem do terénu. Naopak jednou ze základních charakteristik kvalitativního zkoumání je tzv. vynořující se výzkumný plán. Znamená to, že po vstupu do terénu může dojít k úpravě výzkumné otázky, přizpůsobení metody sběru dat i k nahrazení participantů nebo místa (Creswell 2007: 39). Ve svém příspěvku chci ukázat vlastní zkušenosti s transformací výzkumného designu po vstupu do terénu.

Tématem mé práce jsou bariéry v interakci mezi Romy¹ a majoritou, které jsem se rozhodl zkoumat prostřednictvím etnografického přístupu. Jako začínající badatel jsem se snažil o zodpovědnou přípravu výzkumu. Konzultoval jsem s kolegy, studoval odbornou metodologickou literaturu i literaturu vztahující se k předmětu zájmu. Rovněž jsem provedl předvýzkum ve zvolené lokalitě. Navzdory této přípravě se po vstupu do terénu ukázalo, že plán výzkumu je v zásadním rozporu s charakterem prostředí. Bylo třeba nalézt nový směr bádání, který by se věnoval výzkumnému problému z jiné perspektivy. V souvislosti s nefungujícím výzkumným plánem se nabízí otázka, zda lze těmto nedostatkům předcházet prostřednictvím realizace pilotní studie, čili provedením „výzkumu nanečisto“.

¹ V textu je dána přednost termínu Rom, neboť na něj není vázáno tolik negativních konotací jako u preferovaného auto-etnonyma místních Romů, jímž je označení „Cigán“ (tj. psáno s g). Stejně tak i v případě uvádění odborných textů v angličtině uvádím z důvodů přehlednosti textu jen tento výraz. V česko-slovenském prostředí se mezi referovanou populací označení Rom příliš neujalo. Podle některých autorů je hlavním důvodem skutečnost, že Cikáni a Romové – podobně jako Manušové, Sinti a další – představují dvě odlišné podskupiny populace, kterou bychom měli celkově nazývat jako Cikáni; viz např. Fraser (2002) či Cohn (2009).

V etnografii není pilotní studie využívána příliš často, případně pouze v improvizované či neformální podobě (Sampson 2004). Na druhou stranu má i řadu obhájců. Za účelem posouzení její úlohy jsem proto vytvořil tuto fiktivní pilotní studii, která ukazuje mé konkrétní postupy v počáteční etapě výzkumu. Exploratorní fáze obnášela seznamování se zkoumaným prostředím, pronikání mezi místní obyvatelstvo, naslouchání jejich rozhovorům, sledování nejrůznějších situací atd. Na základě získané představy o daném prostředí měla být zpřesňována výzkumná otázka, i nástroje jejího zkoumání (srov. Blumer 1986: 40–42). V pravém smyslu slova se o pilotní studii nejednalo, přestože mé aktivity v terénu sledovaly uvedený cíl. Nebyla koncipována jako samostatná příprava na hlavní studii ani nevedla k zásadní obměně výzkumného designu.

Smyslem příspěvku je iniciovat diskuzi o tom, zda má pilotní studie v etnografii opodstatnění. Zajímavý by mohl být především pro začínající badatele, a/nebo pro ty, kteří plánují výzkum v obtížně přístupných skupinách. Text má v souladu se současným zaměřením etnografie reflexivní formu. Rovněž naznačuje některá zjištění vztahující se k teoretickému uchopení romské identity a identifikace.

Ideové pozadí výzkumu

Vyrůstal jsem na typickém panelovém sídlišti uprostřed průmyslového regionu. Denně jsem se setkával s romskými spolužáky a tyto zkušenosti nebyly vždy pozitivní. Jako řada mých vrstevníků jsem si v období puberty prošel protiromskou revoltou, která s přibývajícím věkem ustupovala. Naplno jsem se svých předsudků zbavil až díky intenzivní zkušenosti z pobytu v londýnských *squatch*, kde jsem strávil přibližně rok. Okolnosti mě tehdy přinutily aplikovat řadu strategií považovaných za „typicky romské“. Díky prvé zkušenosti dokážu nalézt porozumění pro členy majority žijící v blízkosti Romů. Díky druhé jsem schopen pochopit praktiky (marginalizovaných) Romů i jejich antagonismus vůči majoritě.²

Stoupající „anticikanismus“ je ve společnosti naprosto zřejmý i bez výzkumů veřejného mínění. Stačí chodit po ulicích a naslouchat. Zjevná je také souvislost

² Mnohovrstevnatost a komplexnost problematiky Romů je dostatečně známým faktem. V kontextu České republiky mezi často kladené otázky patří, zda Romy chápat jako skupinu sociální, či kulturní; zda je adekvátnější užívat termín Rom, či Cikán/Cigán; zda je možná jejich organická integrace do společnosti, či zda je jedinou cestou asimilace; přinejmenším v laickém diskurzu je to pak otázka *nature vs. nurture* a další. Já sám jsem v určitých situacích schopen zastávat každý z uvedených názorů.

mezi zhoršujícími se ekonomickými podmínkami a hledáním zástupného problému. Avšak jakou úlohu v tomto procesu hrají sami Romové? Jsou od majority opravdu natolik odlišní? A čím? Výchozí problém, který mě vedl k dlouhodobému terénnímu výzkumu mezi Romy, zní: jak je možné, že navzdory desetiletí trvajícím soužití Romů s majoritou zůstávají Romové jako zřetelně odlišná skupina? Pro studium interakce mezi Romy a majoritou jsem zvolil Lážov – desetitisícové maloměsto v české příhraniční oblasti.³ Typická pro něj byla poměrně bohatá kulturní historie kombinovaná s intenzivní industriální produkcí sahající až do dob průmyslové revoluce. Rozhodujícím faktorem pro výběr města byla přítomnost početné romské menšiny. Ve městě byli Romové soustředěni v několika málo místech. Zaměřil jsem se na čtvrt s jejich největší koncentrací s názvem Příkopy. Původní časová dotace výzkumu v Lážově byla pět měsíců. Na něj by navazoval podobně designovaný výzkum v odlišné lokalitě o rok později. Výstup měl vycházet z komparace obou lokalit. Jelikož mi získání přístupu do místní populace zabralo významné množství času, po vypršení pěti měsíců jsem výzkum v Lážově prodloužil o další rok.

Do terénu jsem vstoupil s obecně formulovanou výzkumnou otázkou, jaké faktory ovlivňují vzájemnou interakci mezi Romy a majoritou.⁴ Při jejím stanovení jsem vycházel z obecné představy o vztahu referovaných skupin. Jeho určujícími komponentami jsou xenofobní představy a postoje na straně majoritní společnosti a sociokulturní odlišnost na straně Romů. Mým cílem bylo odhalit, jak spolu členové obou skupin jednájí v jejich přirozeném prostředí. Lépe řečeno, jakými zákonitostmi se jejich chování řídí, jestliže je partner v interakci příslušníkem opačné strany.

Výběr vhodného místa a strategie

V etnografickém bádání je výzkumný problém málokdy plně formulován před vstupem do terénu. Očekává se, že se vytríbí v jeho průběhu s ohledem na podmínky v konkrétním prostředí. Často se stává, že některé výzkumné otázky, do kterých byl problém převeden, nejsou v daném místě zodpověditelné. Na výběr jsou v takovém případě dvě možnosti: Přeformulovat otázky podle charakteru prostředí, anebo výzkum přesunout do místa, kde mohou být zkoumány.

³ Název města je pseudonymem, stejně jako všechna ostatní jména. Někdy upravuji věk či pohlaví participantů, aby jim byla zaručena anonymita.

⁴ Interakci jsem v této fázi chápal v jejím nejobecnějším významu čili jako oboustrannou komunikaci.

Obvyklou strategií bývá setrvat a nalézt odlišný problém. Už z toho důvodu, že nové místo nemusí být o nic vhodnější. Někteří badatelé proto výzkumný design staví poněkud inverzně – na konkrétním, badatelsky zajímavém místě (Hammersley – Atkinson 2007: 28–29). Případně výzkum navrhuji podle možnosti přístupu k participantům (Feldman et al. 2003: 4). Jelikož je charakter prostředí natolik důležitý, doporučuje se testovat jeho povahu prostřednictvím předvýzkumu či pilotní studie.

Předvýzkum

V prvé řadě je třeba identifikovat *druh* prostředí, které budeme potřebovat. Následně je vhodné si vytipovat několik potenciálních míst a sledovat jejich vhodnost z hlediska proveditelnosti studie. Obnáší to provedení předběžné analýzy dostupných dokumentů, dotazování kohokoli jednoduše dosažitelného a také uskutečňování návštěv, ať už tajných či veřejných. Předběžnou analýzu je možné kombinovat s pilotním výzkumem a ozkoušením plánovaných metod. V tom případě je lepší provádět pilotní výzkum v místě, kde nebude probíhat hlavní sběr dat (Hammersley – Atkinson 2007: 29).

Pilotní studie

V sociálních vědách se termín pilotní studie používá ve dvou poněkud odlišných významech. Prvé pojetí se zaměřuje pouze na testování konkrétních výzkumných nástrojů, jako jsou dotazníky či návody k rozhovoru. Druhé – širší – pojetí pilotní studii chápe jako provedení výzkumu v malém měřítku, jako tzv. studii proveditelnosti (Teijlingen – Hundley 2001). V každém případě je cílem pilotní studie usnadnit budoucí hlavní výzkum z hlediska možných bariér. Vedle zmiňovaného ozkoušení výzkumných metod a nástrojů může pilotní studie upozornit na důležité etické nesnáze, kulturní bariéry, politické tlaky apod. Může usnadnit vyrovnání s ryze praktickými problémy (např. uvyknutí výzkumníka na život na zaoceánské lodi). Ze své podstaty by pilotní studie neměla přinášet výstupy. To je patrně hlavním důvodem nízké produkce textů o jejím využití (Kim 2010). V tomto textu je pilotní studie chápána v širším významu jako „studie nanečisto“, jejímž cílem je určit nejvhodnější nástroje, přinést základní data a stanovit hypotézy, jež se stanou předmětem analýzy v hlavní studii.

Předním zastáncem pilotní studie v etnografickém výzkumu je Helen Sampsonová (2004). Podle ní bývá využívána relativně často, ale spíše intuitivně. Někdy dokonce jako cesta z nouze, když je výzkum předčasně ukončen, ale autor nechce získaná data promarnit. Pevnou součástí výzkumného designu

je jen výjimečně. Autorka na základě komparace dvou svých výzkumů – kdy u jednoho pilotní studii použila a u druhého nikoli – nabyla přesvědčení, že je to právě etnografický výzkum, kde vidí její největší přínos. Osvědčila se jí při minimalizaci zaujatosti výzkumníka (*observer bias*), zvolení nejvhodnějšího směru výzkumu, získání přístupu, a především k seznámení s neznámým prostředím. Pilotní studii doporučuje aplikovat, kdykoli je to možné, především u výzkumných projektů většího rozsahu. Zároveň upozorňuje, že její potenciál může být plně využit jen při zodpovědné analýze dat, což rovněž nebývá příliš časté (Sampson 2004).

Předvýzkum v Lážově

Při plánování studia interakce mezi Romy a majoritou jsem postupoval standardní cestou. Vytipoval jsem si několik míst a to nejslibnější podrobil předvýzkumu. Užití pilotní studie jsem nezvažoval, neboť jsem ji považoval za vhodnou u strukturovanějších přístupů (např. testování protokolu interview). Zároveň jsem si byl vědom možného nesouladu mezi plánem a realitou. Vedle detailněji propracovaného výzkumného designu jsem se snažil pracovat s několika volněji vymezenými plány B. Předpokládal jsem, že některé hypotézy mohou být nesprávné, předpoklady nadhodnocené, nezdaří se mi získat přístup apod. (Blommaert – Jie 2010: 22). Nijak jsem nepočítal s možností, že se zhroutí všechny opěrné body, na kterých jsem hodlal stavět.

Hned první den se ukázalo, že z Příkopů i mého dosahu beze stopy zmizel člověk, se kterým jsem počítal jako s klíčovým informantem. V domě, do kterého jsem se záměrně přistěhoval v domnění, že je obýván Romy, přebývali téměř výhradně členové majority. Vůbec nejhorším zjištěním byla skutečnost, že ve čtvrti obývané Romy i příslušníky majority probíhala interakce jen ve velmi omezené míře. K tomu se přidal konflikt s romskou sociální pracovnící, po němž jsem vážně zvažoval, že celý projekt ukončím (Vavroch 2013).

Předběžné zkoumání Příkopů jsem neopomenul. Bylo mi známo, že zde žije početná romská menšina, navíc v těsné prostorové blízkosti s majoritou. Místo jsem několikrát navštívil. Všeobecné minimální míry interakce mezi Romy a majoritou jsem si byl vědom. Nicméně jsem věřil, že Lážov by mohl být v tomto směru výjimkou. Opomenul jsem, že mezi sdílením prostoru a sdílením sociálních sítí může existovat výrazný rozdíl. Jinak řečeno, byl jsem připraven na vzájemné konflikty, ale nikoli na vzájemnou ignoraci. V následující části textu představím své kroky, které postupně specifikovaly výběr místa, konkrétní kategorii Romů i volbu výzkumných metod.

Vývoj Příkopů: od sousedství k rezidenční oblasti

Přestože frustrace prvních dnů po vstupu do terénu byla zničující, rozhodl jsem se v Lážově zůstat. Praktické důvody se týkaly především výdajů souvisejících se získáním bytu. Ještě důležitější byly emoční důvody. Odchod do Lážova znamenal završení několikaměsíční duševní nepohody, kterou ve mně (i partnerce) plánovaný výzkum v „ghettu“ vyvolával. Nechtěl jsem je prodělavat znovu. K vypořádání se vzniklou situací pomohla i vzájemná dohoda s partnerkou, že „zkusíme vydržet do konce měsíce“.

Jedním z prvních kroků v terénu bylo odhalit, proč v Příkopech téměř nedochází k pravidelné interakci mezi Romy a majoritou. Při explanaci problému jsou určující koncepty *sousedství* a *rezidenční oblast*. Sousedství zahrnuje nejen fyzický, ale také sociální aspekt prostoru. Jinak řečeno, nestačí, že část populace obývá danou část města. Určující je, zda jsou rezidenti spojeni interakční sítí formálních a neformálních vztahů; případně zda svou identifikaci s oblastí podporují užíváním symbolů. Naproti tomu rezidenční oblast referuje o místě, kde mezi obyvateli neexistují žádné vzorce vztahů, či jsou pouze minimální (Schwirian 1983).

Při výběru čtvrtě jsem předpokládal, že rezidenční blízkost podporuje rozvíjení společných sociálních sítí a tím i příležitosti jejich zkoumání (srov. Fong – Isajiw 2000). Jak romští, tak majoritní obyvatelé sledované čtvrti Příkopy shodně deklarovali harmonické soužití v dobách socialismu – v ostrém protikladu k současnosti. Zdá se, že hlavní faktory relativně symbiotického vztahu představovala podobná socioekonomická úroveň příslušníků obou skupin (dělníci); paternalistický přístup státu usilující o „rozpuštění“ Romů v majoritě; a oproti dnešku daleko nižší zastoupení romské menšiny (Powers – Ellison 1995: 206). Po změně režimu došlo podobně jako v řadě ostatních průmyslových regionů i v Lážově ke zhoršení ekonomické situace. Zanikání pracovních příležitostí z důvodů nízké či chybějící kvalifikace pracovních sil související s útlumem výroby se dotklo především Romů nepřizpůsobivých vůči změnám trhu. S ekonomickým propadem Romů úzce souvisela i jejich následná sociální izolace (Sirovátka 2003: 16–17). Ztráta zaměstnání, které pro dospělého člověka představuje jeden z hlavních zdrojů rozvíjení sociálních sítí, snížila intenzitu kontaktů s majoritou na minimum. Po revoluci začaly na povrch vyplouvat sentimenty potlačované režimem. K nim se připojila majoritou pocítovaná „neužitečnost“ Romů v podmínkách tržního hospodářství, která distanciaci vůči Romům dále zvyšovala (Fawn 2001).

Další odcizování ve sledované čtvrti zapříčinil radikální nárůst počtu marginalizovaných Romů. Odstartoval jej přirozený odchod části majority po uvolnění trhu s byty i neuvážená privatizace městského bytového fondu do rukou spekulantů. Ve shodě s modelem *invaze – sukcese* po odchodu majority obsadili Romové vyprázdněné domy, přičemž jejich vyšší podíl vyvolal další odchod původních obyvatel (srov. Špaček 2012). Postavení Romů se dále komplikovalo jevy typickými pro dlouhodobou nezaměstnanost, zejména apatickým přijetím této role a narůstající kriminalitou (srov. Jahoda et al. 1972). K radikálnímu prohloubení odcizení obou skupin (v kontextu čtvrti i celé společnosti) došlo po roce 2008, kdy se začala projevovat celosvětová hospodářská recese.⁵ Romové se ocitli v roli „obětního beránka“ frustrované společnosti. V současné době lze stále hovořit o etnicky heterogenní čtvrti, avšak bez odpovídající intenzity vzájemných kontaktů. Uspořádání rezidenčních vzorců se ustálilo do podoby poměrně přísně etnicky oddělených ulic, jejichž obyvatelé spolu přicházejí do styku jen minimálně.⁶

Nesprávný odhad charakteru vzájemných vztahů obyvatel čtvrti souvisel s první zásadnější změnou výzkumné strategie. Těžiště zájmu se přesunulo ze sledování interakce, jako situace posilující vzájemné porozumění, do sféry odlišných hodnot, negativních stereotypů a nedorozumění. Jestliže obecně zastávám poněkud skeptický postoj, pokud jde o užitečnost pilotní studie v etnografickém výzkumu, v tomto ohledu by byla její realizace patrně na místě. Konkrétní situace v Lážově nebyla v rozporu s obecnými záměry výzkumu – o soužití Romů s majoritou bylo možné se dozvědět řadu informací. Nicméně neumožňovala jeho realizaci podle výzkumného designu, který popisuje následující oddíl.

Pokusy o systematické pozorování v „neutrálním“ prostoru

Výběr Příkopů jako místa pro studium interakce se neosvědčil, proto jsem se rozhodl přenést výzkum na celý Lážov. První variantou bylo zaměřit se na sdílení prostoru či vytváření jeho hranic.⁷ Sledovat, jak si obě skupiny přivlastňují určité

⁵ Na dlouhodobou radikalizaci celé společnosti upozorňuje mimo jiné i Zpráva o stavu lidských práv v ČR za rok 2012: „Dnes je mnohé z toho, co ještě před pár lety bylo běžně označováno jako rasismus a diskriminace, bráno jako ‚běžné‘, ‚správné‘, či dokonce ‚žádoucí‘, což lze dokládat přítomností ‚běžných lidí‘ na protiromských demonstracích v roce 2013 (Český helsinský výbor 2013).

⁶ Lze například pozorovat, jak se příslušníci majority při průchodu čtvrti záměrně vyhýbají určitým ulicím a raději volí cestu oklikou, a naopak Romové navštěvují jen jednu z místních hospod.

⁷ Hranice chápu v Barthově smyslu. Hranice mezi (etnickými) skupinami nejsou vytvářeny vzájemnými kulturními rozdíly. Jsou dány sociálním chováním, které je rozhodující pro členství v dané skupině.

části města a jak se chovají na území „protihráčů“, či zda existuje cosi jako společné území (srov. Růžička 2006). Jinou možností bylo studovat interakci Romů s majoritou v rámci jimi nejvyužívanějších institucí (úřady, školy). Pro první variantu hovořila možnost použití nějaké „neobtrusivní“ metody pozorování či monitorování (srov. Bernard 2006: 413–450). Předností druhé byla potenciální aplikovatelnost výstupů, která je od antropologie více či méně očekávána (Sil-litoe 2007).

Limity maloměsta

V otázce strategie sběru dat a pronikání mezi místní obyvatele jsem v původním plánu zamýšlel napodobit přístup, který uplatnil Gerald Berreman při výzkumu sociálních kategorií obyvatel urbánní Indie. Primární sférou jeho aktivit byl veřejný prostor, kde k urbánní interakci dochází nejčastěji. Navštěvoval čajovny, holičství, obchůdky a podobná zařízení, kde zpovídal personál i zákazníky. Později svůj zájem rozšířil na velká tržiště, řemeslnické dílny, rezidenční oblasti, nemocnice, náboženská centra atd. Nicméně jeho oblíbeným místem se stala malá čajovna s příznačným názvem „Data hotel a restaurace“ (Berreman 1972: 568). „Většina dat byla odvozena z pozorování a naslouchání přirozeným interakcím a konverzaci, z diskuzí s participanty a pozorovateli, a ze zjišťování zkušeností s interakcí.“ Formální procedury užíval jen výjimečně, neboť „produkovaly formální odpovědi, odhalující ideální, konvenční, stereotypizovanou sociální kategorizaci“ (ibid.: 580).

Podobně jako Berreman jsem se chtěl zaměřit na reálné chování lidí v každodenních situacích. Ideální metodou by bylo nahrávání interakcí na video, jenže ta by s sebou nesla příliš mnoho praktických nesnází (Jordan – Henderson 1995). Systematické pozorování lze úspěšně provádět pomocí strukturace: výběrem konkrétních aktérů, stanovením relevantní úrovně detailu pozorování, kódováním pozorovaných událostí apod. (Johnson – Sackett 1998). Nicméně problémem nebylo, jak interakci zaznamenávat, ale kde nalézt nejvhodnější místo k jejímu sledování.

Identifikovat místa setkávání obou skupin bylo relativně snadné. Téměř výhradně se jednalo o prostor mimo Příkopy, který byl z pohledu obou skupin „neutrální“. Patřily sem všechny obchody (především supermarkety) a služby (kadeřnictví, cukrárny, bufety, kino), úřady (sociální a bytový odbor, pošta)

Z celého kulturního repertoáru jsou vybrány jen určité kulturní jevy, které tuto hranici vyznačují (markery). Hranice jsou nestálé, neboť i vymezené kulturní jevy se v čase mění (srov. Barth 1969).

a místa související s dětmi (koupaliště, dětská hřiště, škola, park). Romové neměli přístup do určitých restaurací a hospod, odkud byli vypovězeni zpravidla neobslužením či jinými prostředky (produkcí skinheadské kapely Orlík). Lze předpokládat, že omezený přístup měli i do dalších míst. Například jsem byl přítomen nepuštění do muzea („ještě by tu něco ukradli“) nebo vyžadování platby za veřejný internet v knihovně („oni tu pak jsou dlouho“). V případech neromských diskoték byly vpouštěny jen ženy a dívky, muži s problémy nebo vůbec (v závislosti na podniku).

Docházením na výše jmenovaná místa a pozorováním interakce se mi již dařilo určité poznatky získávat. Například se vstupem romské rodiny do supermarketu se k ní okamžitě připojila ochranka a provázela ji na každém kroku. Řada zákazníků nevráživě sledovala plné nákupní košíky Romů, ačkoli jejich obsah z velké části tvořily nejlevnější základní potraviny. Na koupališti neexistovaly žádné „etnické“ hranice, protože většina Romů přicházela tehdy, když majorita odcházela domů. Ve vietnamských večerkách měli Romové tendenci mluvit familiárně až s despektem s prodáváči, někdy se posmívali jejich výslovnosti. Romští mladíci hlučně a s výraznými gesty kráčeli veřejným prostorem a ostentativně dávali *gádžům* najevo svou maskulinitu (a změnili se v potěšené kluky, když jsem je požádal o zapalovač).

Pro systematické pozorování jsem však potřeboval najít platformu, kde by bylo možno pravidelně a kontinuálně zaznamenávat interakci. Jeden z hlavních faktorů výběru Lážova – maloměstského prostředí, kde k sobě mají lidé „blízko“ – se nyní ukazoval jako limitující. Chyběla místa/instituce zajišťující setkávání příslušníků obou skupin. Zmiňovaný Berreman se pohyboval po drobných podnicích, kde docházelo k interakci příslušníků nejrůznějších náboženských, jazykových a dalších sociálních skupin (Berreman 1972: 568). V Lážově se v tomto ohledu nabízelo docházet na místní úřady, kde se členové obou skupin střetávali relativně intenzivně. Několikrát jsem je navštívil. Vysedávání v maličké čekárně, aniž bych kdy vešel do některé kanceláře, nepůsobilo dostatečně přirozeně. Nemluvě o celkové podrážděnosti většiny přítomných.

Největší naděje z hlediska pravidelnosti a kontinuity pozorování jsem vkládal do docházení do místní sázkové kanceláře, navštěvované opět oběma skupinami. Výhodou byla možnost vcelku nerušeného zapisování poznámek, což by například v místní hospodě vyvolalo nepřijemnou pozornost, a časová neomezenost pobytu. Přestože návštěvy Romů se opakovaly i několikrát denně, omezovaly se na rychlé zkontrolování tahu a sázení na další. Komunikace se členy majority se odehrávala jen mezi staršími lidmi, patrně svědky „starých časů“ ze společného zaměstnání

či bydlení. Do kanceláře jsem docházel asi měsíc, než jsem našel jinou cestu k participantům. Pro studium interakce mezi Romy a majoritou se mi ovšem, i na základě pozorování z jiných měst, toto prostředí stále jeví jako ideální.

Lázov se od počátku ukazoval jako mimořádně příznivé místo pro realizaci „etnografie předsudečnosti“ majority.⁸ Zatímco na téma předsudečných postojů vůči Romům dnes existuje několik odborných studií (Rabušic 2000; Burjanek 2001; Fawn 2001) a téměř nadprodukce průzkumů veřejného mínění (srov. Ryšavý 2003), které je potvrzují, v rámci etnografie není toto téma v české odborné literatuře zatím zpracováno téměř vůbec. Přestože mi tuto variantu doporučovalo hned několik kolegů, od počátku jsem ji zavrhoval. Odražovala mě především představa sběru xenofobních názorů, s nimiž bych byl při takovém výzkumu nutně konfrontován.

Nevyhnutelnost občasného sebezapření výzkumníka přitom není ničím neobvyklým. Např. Sandra Buceriusová se v počáteční fázi svého studia drogových dealerů musela vyrovnávat s invektivy namířenými přímo proti své osobě. Patřily mezi ně provokativní sexuální otázky, verbální útoky na její postavu či styl oblékání, třídní příslušnost i akademickou dráhu. Navíc se participanté otevřeně vysmívali tomu, že by mezi ně mohla proniknout (Bucerius 2013). Z tohoto pohledu se má nevole plynoucí z rasistických výroků jeví jako maličká. Zpětně považuji zamítnutí výzkumu zaměřeného na xenofobní postoje majority za nesprávné. Především z časových důvodů. Sledování původní linie – tj. proniknutí mezi místní Romy – mi nakonec zabralo dlouhých pět měsíců, které mohly být využity daleko účelněji.

Oslava narozenin: konflikt v praxi

Lázov až na výjimky neposkytoval příležitosti ke sledování přirozené interakce obou skupin ve veřejném prostoru. O něco úspěšnější jsem byl v rámci některých institucí, ale spíše ojediněle (vedle sázkové kanceláře to bylo např. koupaliště). K jedné z takových významných událostí došlo přímo v našem domě. Obývaly jej nízkopříjmové skupiny obyvatelstva – mladé páry, svobodné matky, staří mládenci, rozvedení. Vedle majority zde žilo také několik málo integrovaných Romů, mezi nimi i starší manželský pár. Jednoho teplého víkendového podvečera slavil manžel na dvoře domu své padesáté narozeniny. Vše jsem mohl pozorovat z otevřeného okna.

⁸ Potvrdilo se to mimo jiné o rok později, kdy ve městě v rámci parlamentních voleb zaznamenala ultrapravicová Dělnická strana sociální spravedlnosti značný úspěch (získala více než 5 % hlasů).

Na dvoře sedělo u stolu asi 10–15 lidí, kolem pobíhaly děti, peklo se maso na grilu a hrála živá kapela ... Okolo 18. hodiny si přišel někdo ze sousedů stěžovat na hluk a nastal hrozný poprask. Zpěvák kapely si to s dotyčným chtěl vyjasnit ručně. K ničemu naštěstí nedošlo, ale ještě dlouho poté se vztekal a ostatní jej museli uklidňovat. Kromě něj bylo nejvíc slyšet oslavencovu manželku, která neustále opakovala, že dotyčný nemá ani děti, tak o co mu jde, když navíc ještě není doba nočního klidu. Chtěl jsem jít za nimi dolů a říct jim, aby si jedním bručounem nenechali kazit náladu, ale nechtěl jsem riskovat, že by se jejich neutišitelný hněv mohl obrátit i proti mně. Zbytek večera jsem se snažil najít v události nějaký řád. V první řadě bylo šest hodin večer a oslava se konala ve společném prostoru nájemníků. Nikdo z hostů nebyl opilý, a tudíž ani nijak zvlášť nehlukeli. Nemluvě o vulgaritách, obscénnostech či rvačkách, které jsem popravdě očekával. Naopak se jednalo o velice decentní oslavu. Jestliže kapela hrála o něco hlasitěji, vzhledem k času oslavy nebylo možné nic namítat.⁹

Zhruba po dalším týdnu jsem se setkal s Antonínem, sousedem z domu a obecně tolerantním člověkem. Doznal, že to byl on, kdo zasáhl. Jak mi vysvětlil, s Romy problémy nemívá, jelikož s nimi dlouho žil v jedné ulici. Proto jej naprosto zaskočilo, když se na něj okamžitě vrhli. Dodal, že mi tak poskytl báječnou příležitost „seznámit se s jejich mentalitou“.¹⁰ Událost potvrdila vstupní předpoklad, že za bariérami v interakci stojí nedostatek tolerance na straně majority a sociokulturní nekompetence na straně Romů. Ukázalo se, že podnět ke ztišení hlasitosti vyšel od správcové, která nelibě nesla, že romská rodina nedávno získala klíč od dvora (právě od Antonína, který tak chtěl odčinit svou „chybu“). V jejích očích představovala tato ve skutečnosti bezproblémová rodina nebezpečný element. Vyvozovala, že teď už nebude možno na dvoře věšet prádlo a přechovávat kola. Svou nespokojenost se snažila maskovat stížnostmi mladé matky, jejíž dítě nemohlo během oslavy spát.

Nijak ojedinělá událost přispěla několika body k obohacení výzkumu. Za první naznačila několik plodných témat. Mezi jinými to byla nesporně vyšší míra tolerance Romů oproti majoritě, kterou jsem prvně zaznamenal právě v souvislosti s odlišným vnímáním hluku. Zatímco na straně majority představoval

⁹ Terénní deník, 28. 8. 2012. Většinu prezentovaných výňatků z terénního deníku jsem musel upravit, neboť jsem je nepsal jako slohová cvičení. Obsahují řadu pravopisných chyb, expresivních výrazů a chybějících slov. Také často odkazují na události a situace, které by čtenář bez patřičného vysvětlení nemusel pochopit.

¹⁰ T.D., 4. 9. 2012.

nevítaný zdroj ohrožení, v romských rodinách se jednalo o všudypřítomný fenomén.¹¹ Původně jsem se dokonce domníval, že moji informanti musí být částečně hluchí, jinak by nemohli být vůči němu tak imunní. Později se ukázalo, že se tolerance Romů neomezuje jen na hluk a s ním spjatá témata (rušení nočního klidu, reprodukce hlasité hudby apod.). Jejich rozsáhlá míra sahala od pozitivních jevů jako inkluze retardovaných jedinců do kolektivu přes akceptaci domácího násilí na ženách, až po vnímání lichvy jako přijatelného způsobu obživy. Zdá se, že tuto toleranci očekávají i od majority.

Druhým tématem, které se takto vyprofilovalo, bylo sledování odlišné práce Romů se svým tělem a emocemi. Oslavující hosté se právem cítili být šikano-váni. Nenarušovali pravidla nočního klidu, ani žádná jiná. Jejich rozhořčení bylo oprávněné, ale reakce na slušnou žádost o ztišení hudby přinejmenším nešťastná. Podle Davida Doubka je to právě „odlišný temperament“, který je jedním z hlavních zdrojů vzájemných konfliktů. Temperament chápe jako „zvnitřnělý způsob komunikace s vlastním tělem“, který je výsledkem výchovy a odrazem vztahů v rodině. Do této kulturní domény řadí problémy s vytrvalostí, odkladem potřeb, hyperaktivitu, hlučnost, impulsivnost a další (Doubek 2011: 97–98).

Později jsem byl několikrát přítomen situacím, kdy někdo z Romů zdramatizoval původně bezvýznamné konflikty do neuvěřitelných rozměrů. Například během hlídkování na ulici před avizovaným příchodem pravicových extremistů na Příkopy jsem se stal svědkem hádky dvou romských mužů. Jeden z nich byl členem dobrovolné pořádkové hlídky, proti němu stál rozhořčený obyvatel čtvrti. Spolu s ostatními odmítal jen pasivně vyčkávat. Na dobrovolníkovo naléhání „Chlapi, jděte domů! Vždyť máme doma děti!“, reagoval dotyčný: „A tím chceš říct, že já mám doma dobytek?!“ S těmito slovy se snažil na dotyčného zaútočit. Jemu nezbývalo než se spěšně ztratit v davu, který kolem nich narostl.

Za třetí jsem začal přemýšlet o vzájemné interakci jako složitém, a proto poměrně neuchopitelném fenoménu. V tomto duchu píše feministka Wendy Chapkisová, která se věnovala výzkumu prostitutek. Přiznává, jak ji v Nizozemí fascinovala nestydatost žen rozvalených za vitrínami nočních podniků. Zároveň jejich přítomnost jasně hovořila o odlišném pohledu na sexualitu mužů a žen. „Namísto toho, abych se pokoušela tyto protikladné reakce rozřešit, rozhodla jsem se využít ambivalence jako vodítka ... Zjistila jsem, že důraz na komplexitu

¹¹ Uvědomil jsem si to při jedné cestě MHD se skupinou mladých Romů. Svou hlučností a vulgaritami přiměli ostatní cestující, aby se pomalu přesouvali do opačné části vozu. Byl jsem jediný, kdo tak neučinil – jelikož jsem tomuto jejich charakteristickému rysu již relativně přivykl. A skutečně – při vystupování mi jeden z Romů vypomohl s kočářem, což nikoho z ostatních cestujících nenapadlo.

není překážkou výzkumu, ale naopak reflektuje zkušenost participantů samých“ (Chapkis 2010: 489). Jinými slovy, přestal jsem v otázce vzájemné interakce hledat jednoznačné odpovědi. Místo toho jsem se začal soustředit na paralelní, někdy protikladné, výpovědi participantů.

Nedostatek míst přirozeného setkávání obou skupin vedl k zásadní proměně výzkumné strategie. Namísto víceméně nahodilého vyhledávání situací, ve kterých dochází k setkávání členů obou skupin, se jako snazší a efektivní cesta jevílo získat přístup do jedné z populací a výzkum provádět prostřednictvím následování jejich členů do prostředí druhé skupiny. Bylo zřejmé, že touto skupinou museli být Romové. V úvahu přicházela možnost provádět výzkum současně v obou skupinách. Ale jak jsem již zmínil, lážovský „anticikanismus“ byl tak očividný, že mě odrazoval.

Rozhovory: anticikanismus ve zkušenostech integrovaných Romů

Na základě uvedených zkušeností jsem dospěl k přesvědčení, že Lážov neopustím. Ačkoli/právě proto, že příležitostí k sledování běžné interakce poskytoval stejně tak málo jako ostatní místa v ČR. Rozhodl jsem se, že se budu plně soustředit na proniknutí do místní romské populace.¹² (Výzkum mezi majoritou pro případnou „korekci“ poznatků zůstával otevřenou možností). Během prvních měsíců v terénu se mi nedařilo proniknout mezi „běžné“ romské obyvatele čtvrti. Lépe se mi vedlo v orientaci na jednotlivce, kteří v očích romské většiny představovali outsidersy. První skupinu tvořili *degeši* neboli osoby vykazující extrémně silné projevy marginalizace, pro které jsou vydělovány i jinak tolerantními Romy.¹³ Často sami iniciovali kontakt. Patrně od interakce se statusově významnějším výzkumníkem očekávali navýšení vlastního statutu. Spojení s *degeši* nebylo nijak plodné, navíc jsem pojal podezření, že v očích ostatních Romů dehonestují mou osobu a zavírají mi k nim dveře. Po tomto zjištění bylo nutno se jim navzdory jejich otevřenosti vyhýbat (srov. Bernard 2006: 198–99).

¹² Termín *populace* je v textu užíván k (etnickému) odlišení obou sledovaných skupin (tj. romská a majoritní). Společně vytváří *obyvatelstvo Lážova*.

¹³ *Degešství* v tradiční romské kultuře představovalo kategorii rituálně nečistých osob analogickou k indickým kastám nedotknutelných (srov. Jakoubek 2004). Dnes se užívá v přeneseném významu pro osoby žijící v rozporu s běžnými sociálními normami v rámci romské populace. Obvykle se jedná o koncentraci fenoménů, jako je drogová závislost či alkoholismus, gamblerství, rezignace na péči o děti a domácnost – s důrazem na poslední dva jevy.

Druhou nestandardní kategorii představovali integrovaní Romové. Tuto kategorii lze definovat různě. Z emického hlediska by to byly osoby, které dosáhly určité socioekonomické úrovně, přestaly udržovat styky se zbytkem lokální populace a „hrají si na gádže“. Nebo naopak ovládly určité sociokulturní kompetence, „umí mluvit“, aniž by se nutně distancovaly. Vzhledem k tendenci Romů identifikovat se v opozici vůči majoritě (viz níže) se může integrace překrývat s asimilací. Jinak řečeno ten, kdo přijal majoritní hodnoty a vzorce chování, nemůže být Cigánem v pravém slova smyslu (srov. Jakoubek 2004). Rovněž musím poznamenat, že většina Romů, se kterými jsem se setkal, vykazovala cosi jako segmentovanou integraci. V jistých oblastech se drželi majoritních hodnot, v dalších s nimi byli v kontradikci. Všichni moji mužští informanti docházeli pravidelně do zaměstnání, kladli důraz na vzdělání svých dětí, vykazovali značný společenský přehled. V jiných oblastech byli s integrací v rozporu, např. se nebránili aktivitám spadajícím do šedé ekonomiky.

Za integrované považuji tedy ty Romy, kteří si osvojili majoritní hodnoty a částečně se odcizili zbytku romské populace. Navazování kontaktů s integrovanými Romy bylo opět poměrně jednoduché. Pravděpodobně oceňovali můj diferencovaný přístup k Romům, který v Lážově nebyl běžný. Původně neměla být tato skupina do výzkumu vůbec zařazena kvůli nepřesnému předpokladu bezproblémové interakce s majoritou. Ukázalo se, především díky počátečnímu nedostatku jiných informantů, že zkušenosti členů této kategorie jsou neocenitelné právě v otázce předsudečnosti majoritní společnosti. Integrovaní Romové, se kterými jsem se setkal, vykazovali dvojznačnou identitu. Díky ní se dokázali pohybovat v obou sledovaných skupinách víceméně rovnocenně. Obrátíme-li definici, představovali *anomálie*, které plně nezapadají ani do jedné kategorie. Tato ambivalence z nich činí v některých případech „podezřelé“ osoby nenáležející ani do jedné kategorie. Jiní ji mohou obrátit ve svůj prospěch jako kulturní „překladači“ (Eriksen 2012: 114).

Ke dvěma Romům jsem si postupně vybudoval takový vztah, že ve výzkumu začali figurovat více jako konzultanti než informanti. Kromě zkušeností s interakcí v obou referovaných skupinách spočíval jejich přínos v pozorovacím talentu a schopnosti své závěry sdílet. Řada postřehů z přípravné fáze pochází právě od nich a v mnohém mi pomohli určovat další směr výzkumu. Rozhovory s nimi zpravidla reflektovaly má pozorování, která jsem si potřeboval ověřit či uvést na pravou míru.

Můj „romský“ informant Jára (cca 30 let) svolil, abych používal jeho výpovědi v případě, že jej v žádném případě nebudu spojovat s Romy. Ačkoli se

považoval výhradně za Čecha, majorita jej kvůli fyziologickým znakům definovala jako Roma. Dostával se proto do totožných situací jako (marginalizovaní) Romové. Druhým konzultantem byl pan Donát (cca 50 let), který se na rozdíl od Járy nesnažil svého romství zbavit. Výchova v dětském domově a angažovanost v sociální sféře mu rovněž přisuzovaly dvojí členství. Podobně jako Jára a všichni Romové často zdůrazňoval systematický útlak ze strany majority, na který lze opět odpovědět jedině zvýšeným nasazením.

Když budeš mlátit psa, je to drastický přirovnání, ale je to tak, když ho budeš mlátit toho čokla, tak ten pes ti bude věrnej svým způsobem, ale bude totálně už degradovanej, už bude jen tím čoklem, psem. Součástí domácnosti, ale je to jenom ten pes. A takhle se cítěj Romové v majoritní společnosti. Jako degradovanej národ, kterému bylo vzato veškerý, jakoby všechno, a jakkoliv bych chtěl [změnu], tak musím být opravdu – ne jako ten Ukrajinec [fungovat] na sto jedna procent. Ale musím na sto dvacet procent, úplně přes maximum lidských možností, abych dokázal, že já jsem schopnej být konkurentem v týhle společnosti.¹⁴

Naše rozhovory se často týkaly tématu, zda lze ze strany majority hovořit o rasistických postojích, či *pouze* o „anticikanismu“. Jinak řečeno, zda je určujícím vodítkem při marginalizaci Romů jejich domnělá příslušnost k „rase“, anebo je majorita schopna jisté diferenciaci s ohledem na socioekonomický status. Ivan Gabal ve výzkumu etnického klimatu české společnosti potvrzuje, že majorita je schopna diferenciaci a dokáže přijmout „pracovité a poctivé Romy“. Čili plně asimilované osoby, žijící v souladu se společenským ideálem a vykazující abnormální úsilí (na „sto dvacet procent“). Gabal dodává, že v případě majority se jedná o „značně komplexní kulturní a etnickou uzavřenost“, projevující se jako „hodnotové a normativní chápání žádoucího společenského a kulturního prostředí a konsekvantně se dotýká také cizinců a imigrantů“ (Gabal 1999: 86–88). Střetávání integrovaných Romů s předsudečností může být paradoxně intenzivnější než u běžných romských obyvatel čtvrti Příkopy, neboť častěji přichází do kontaktu s majoritou. Vzhledem k vyššímu socioekonomickému postavení jsou také méně ochotni ji snášet. Neustálé odmítání ze strany majority navzdory dosaženým úspěchům (ve vzdělání, zaměstnání) u nich musí nutně vyvolávat frustraci (Goulet – Walshok 1971: 462). Únava z věčného šikanování se v Lážově projevovala hypersenzitivitou a nekriticky útočnými postoji vůči majoritě.

¹⁴ Donát, rozhovor, 6. 11. 2012.

Například hrozbami „trestním oznámením“ při sebemenším konfliktu či hojně nadužívaným zaklínáním „rasismem“. Občas jsem se dostal do doposud neznámé situace, kdy jsem se musel hájit, aby mě „neházeli do stejného pytle“ s ostatními Čechy. Např. jsem byl nařčen, že jsem přijel Romy pouze využít, napsat o nich práci, abych si na ně za rok ani nevzpomenul.

Ukázalo se, že s předsudečností se v určitých kontextech potýkají všichni Romové vykazující typické fyziologické znaky.¹⁵ Zároveň se potvrdila značná vnitřní diverzifikace Romů. Bylo tudíž nutno zaměřit se na konkrétní část populace a zvolit jí odpovídající výzkumné metody. Podobně jako v případě zamítnutí etnografie předsudečnosti, i zde zpětně považuji za chybu, že jsem se při výzkumu nezaměřil spíše na integrované Romy. V otázce výzkumu vzájemné interakce s majoritou byli patrně ideálními participanty. Hlavní výhodou byla nepochybně možnost provádět strukturovaná interview (včetně nahrávání). Ve srovnání se zbytkem romské populace měli srovnatelné zkušenosti s předsudečností, zároveň byli otevřenější a přístupnější. Jejich vyšší kognitivní kapacita se pozitivně odrážela na procesu dotazování. Důvodem zamítnutí byla opět z mého pohledu nedostatečná atraktivita tohoto směru výzkumu, resp. nízká míra „dobrodružnosti“, kterou jsem od něj očekával.

Neformální rozhovory: běžná populace

Integrovaných Romů jsem se také pokoušel využít ke zprostředkování kontaktu s běžnou populací. Při těchto návštěvách se ukázalo, že limitující je formální struktura dotazování.¹⁶ Plně jsem se o tom přesvědčil při jedné příležitosti, když mě pan Donát zavedl ke své známé. V domácnosti kromě dotyčné ženy pobývalo několik příbuzných na návštěvě. Bez problémů jsem byl přijat a vysvětlení, že píšu práci do školy na téma „proč spolu Češi a Cigáni nemluví“, rozpoutalo rozsáhlou diskuzi. Po více než hodině jsem se odebral domů s příjemným pocitem, že konečně začínám dělat výzkum. Za dva dny jsem přišel na domluvenou schůzku a začal se na totéž téma ptát znovu podle připravených otázek. Rozhovor vážnul a po dvaceti minutách jsem byl zdvořile vyhozen.

¹⁵ Dobrou ilustrací mohou být zkušenosti jednoho manželského páru (z důvodu zachování anonymity užívám mužský rod). Jeden z dvojice je velice tmavý, ale dosáhl vyššího vzdělání i společenského postupu. Jeho protějšek je „stoprocentní slovenskej Cigán“, ovšem se světlou pletí. První z partnerů nelibě nesl, jak jej v nejručnějších kontextech majorita přehlídí a hovoří jen k druhému.

¹⁶ Formálním rozhovorem myslím interview vedené podle připravené sady otázek či témat, kdy si je respondent vědom toho, že rozhovor má jiný smysl než běžná konverzace.

O podobné zkušenosti píší Goulet a Walshok. Pro výzkum hodnot španělských Romů připravili „návod k rozhovoru“, který předali několika odborníkům k expertize. Vedle přílišné délky (hodina) a abstraktního jazyka i obsahu otázek kritizovali i samotnou formu. Výzkumník, který vedl rozhovor s papírovým dokumentem v ruce, podle jejich názoru představoval pro Romy určitý blok. Autoři proto otázky transformovali do sedmi klíčových pojmů a dotazování prováděli z paměti (Goulet – Walshok 1971: 459–461). Ondřej Hejnal se v této souvislosti domnívá, že rozhovory mohou členům stigmatizovaných skupin svou formou připomínat policejní výsledky (Hejnal 2012: 146).

Při interakci s běžnou romskou populací jsem proto volil už jen neformální, nestrukturované (roz)hovory reagující na aktuální dění v Lážově či ve společnosti. Paradoxně mi pomohlo také několik případů fyzického napadení ve městě, které přirozenou cestou přiváděly rozhovor směrem k výzkumné otázce. Ukázalo se, že debaty, do kterých jsem nijak nezasahoval, představovaly nejpřípínější způsob zkoumání. Často jsme na výzkumnou otázku narazili při běžné konverzaci. Pokud se například Romové sešli ve větším počtu na nějaké oslavě, jedním z prvních témat byla práce („makáš někde?“). Jelikož je práce zajišťována zpravidla přes členy majority, debata se rozvinula i směrem ke vzájemným vztahům.

Sharon Gmelchová řadí Romy do skupiny „malých endogamních populací řemeslníků, obchodníků a komediantů“, které v rámci komplexních společností existovaly po staletí a úspěšně konkurovaly usedlé populaci jako „skupiny, které se nechťejí začlenit“. Mezi jejich typické charakteristiky patří kočovný způsob života, resp. připravenost okamžitě vyrazit na cestu (srov. Salo 1977: 37). Druhým významným znakem těchto skupin je „strategie všestrannosti“ spočívající např. ve schopnosti vykonávat více profesí. Můžeme říci, že na těchto charakteristikách není nic „typicky romského“ (Gmelch 1986: 309–310). Běžně se vyskytují u chudých, marginalizovaných populací, pro které znamená celková flexibilita neúčinnější životní strategii.

V souvislosti s vedením rozhovorů byl limitující obzvláště jeden projev flexibility, které Gmelchová označuje za „pružnost myšlení“ nebo „chytráctví“. Pro některé romské skupiny je natolik důležitá, že jí explicitně využívají k diferenciaci od nečlenů (Gmelch 1986: 314). Mám na mysli tendenci přikrášlovat skutečnost. Některé historky jsem se dozvídal v různých obměnách s odlišným vyzněním. Můj informant mi vyprávěl, jak jeli s bratrancem do zrušeného sadu česat jablka. Aby si usnadnili práci, zajeli přímo mezi stromy. Ve snaze zvýšit produktivitu práce rozbili zadní okno a házeli jablka přímo do kufru auta. Mrzelo mě, že mi

tak očividně lže a nejspíš mě považuje za hlupáka. Po pár měsících mi k mému překvapení dotčný bratranec historku s rozbitým oknem potvrdil. Po roce, opět na konci léta, přišla řeč na sběr jablek a můj informant mi bez uzardění vyložil, že zadní okno bylo otevírací. Vzhledem k nejisté (kontextově podmíněné) validitě výpovědi získaných během rozhovorů jsem proto kladl váhu především na data získaná během přímé interakce se členy sledované populace.

Zúčastněné pozorování

Zúčastněné pozorování je považováno za hlavní výzkumnou metodu etnografie. Zjednodušeně obnáší dlouhodobé, intenzivní zapojení do každodenních aktivit participantů výzkumu (Levine et al. 1980: 38). Metoda zahrnuje řadu dílčích technik jako pozorování lidí v jejich přirozeném prostředí; provádění rozhovorů na škále od neformálních konverzací až po strukturovaná interview; analýzu dokumentů, artefaktů, událostí atd. (Alexander 1982: 63). Po pěti měsících tápání terénem se střídavými úspěchy se mi nakonec podařilo seznámit s jednou romskou rodinou, která fázi hledání směru výzkumu symbolicky uzavírala. Otevřel se mi přístup do sociálních sítí členů rodiny a tím pádem i možnost provádět zúčastněné pozorování.

Zpočátku se jednalo více o prosté než zúčastněné pozorování. Toto období bylo charakteristické zjištěním, že Romové se majoritě podobají více, než jsem předpokládal. Teprve s intenzivním pronikáním do jejich světa se začaly vyjevovat i vzájemné odlišnosti. Nicméně v prvních týdnech jsem zažíval cosi jako inverzní kulturní šok:

Během oslavy jsem se nejvíce bavil s Doktorem, jehož výpovědi mě neustále překvapovaly. V podstatě se jevil jako kterýkoli jiný Čech, který se liší jen barvou pleti. Sám doznal, že je dost odlišný od zbytku své rodiny. Mluvil třeba o dvou sestřích, které se moc nepovedly, jedna dokonce fetuje. Prý se nad jeho výjimečností lidé často pozastavují.

Hodně jsme mluvili o muzice. Vysmíval se tradičním cigánským písničkám, kterým říkal „degešárny“, a ukazováčkem nataženým k ústům naznačil, že se při nich dáví. ... Sám má rád „barovou muziku“. Přiznal se, že se mu za to ostatní Cigáni posmívají a je tak trochu za divného. V průběhu večera jsem se osmělil a pustil si na počítači přes Youtube také nějakou píseň. Tematicky jsem vybral „Čhaje šukarije“ a Doktor okamžitě pronesl jméno filmu, ze kterého pochází (Borat). (Nicméně mi ji hned přeplnul na jinou píseň). Nemohl jsem tomu uvěřit. Kromě toho mluvil

o tom, že má rád šachy, které se naučil ve vězení. Mluvil o rybaření, o pravicových extremistech, o výhodách ježdění na LPG atd.¹⁷

Následující dny po tomto setkání jsem byl poněkud nešťastný, jelikož jsem netušil, co vlastně budu zkoumat. Bernard píše, že nejlepší informanti jsou právě ti, kdo se vlastní kultuře vymykají, což se mu v průběhu nejrůznějších výzkumů opakovaně potvrzovalo. Nejednalo se o odpadlíky, ale o osoby, které měly pocit, že nezapadají mezi ostatní. Jejich odtažitost plynula z určitého hlubšího rozjímání o povaze vlastní kultury a jistém rozčarování z ní. Vynikali pozorností, reflexivitou a výřečností (Bernard 2006: 199). Ač jsem to tak zprvu nevnímal, měl jsem nepochybně štěstí, že jsem na Doktora narazil.

Pobyt v terénu mi umožnil zpochybnit řadu stereotypních představ o Romech, které jsem si vytvořil sám a/nebo na základě odborné literatury. Ukázalo se například, že Romové vstupují do politických stran proto, že jedině jako jejich členové si mohou pronajmout sál pro uspořádání „zábavy“; snaží se fungovat hospodárně a např. přestávají kouřit, protože to „leze do peněz“; marihuanu nejen kouří, ale také si ji sami pěstují; pijí whisky a poslouchají Jožku Černého; všichni muži chodí do práce a váží si mě, protože jsem „učitel“, atd. Jistým překvapením pro mě bylo, že Romové běžně sledovali zprávy a dokumentární pořady v TV, měli detailní znalost všech „klasických“ českých filmů (včetně replik z nich) a přehled o filmových novinkách. To vše zvyšovalo mé rozpaky nad tím, proč se jednoduše nerozpustí v majoritě, když jsme si tak podobní.

Odpovědí je několikrát zmiňovaná flexibilita. „[C]ikáni nejenže interagují s gadžovskou kulturou, také si ji volně adaptují a přizpůsobují řadu jejích aspektů, redefinují je a včleňují do své vlastní kultury“, aniž by se stali gadži. ... Okolní kultura není hrozbou pro romskou kulturu, ale bohatý, neustále se měnící sklad, ze kterého Cikáni čerpají a dále upravují, a podle kterého interpretují a tvoří“ (Silverman 1988: 267). Zároveň majorita sloužila jako jeden z hlavních zdrojů (negativní) sebeidentifikace Romů. Výrazně tomu napomáhala i řada stereotypních představ o Češích (srov. Eriksen 2012: 51–55). Názor, že obě populace představují odlišné „rasy“, které by se neměly mísit, byl stejně rozšířený jako mezi majoritou. Zajímavé bylo, že jsem o majoritě nezaznamenal žádné pozitivní stereotypy, třebaže o Romech se vyskytují (muzikálnost, rodinná solidarita). Stereotypy odrážely především odlišné kulturní představy o rolích žen a péči o domácnost. Hojně diskutované bylo téma „gadžové se nedělí o jídlo“ (svačiny

¹⁷ T.D., 17. 11. 2012.

v práci). U neromských žen to byly případy infanticidy zveřejňované v médiích („to by Cigán nikdy neudělal“).

Stejně jako se Romové vymezovali vůči majoritě, vymezovali se i vůči zbytku vlastní populace. Při našem seznamování např. vyjmenovávali příbuzné z řad majority nebo zdůrazňovali svůj odlišný původ. Např. „my nejsme Cigáni, my jsme Maďaři“ nebo „můj táta je Albánc“.

Nepochybně s tím souvisí i výše citované zdůrazňování „majoritních“ zájmů a činností. Další běžnou praxí byly klepy a pomlouvání prakticky všech ostatních Romů včetně vlastní rodiny (mimo nukleární). Velice často se výtky týkaly financí – nevracení dluhů, hraní automatů, ponechání rodiny bez hotovosti, špatného hospodaření, špatné pracovní morálky apod. Vymezování vůči romství někdy nabývalo extrémních podob a trvalo řadu měsíců, než jsem se je naučil brát jako samozřejmost. Opakovalo se často a v různých obměnách: „Michale, kdybych byl bílejší jako ty, já bych byl nácek!“ nebo „fuj, to jsou oškliví Cigáni“. Můj klíčový informant při této aktivitě s oblibou dodával „... podívej se na ně, jenom jim dát do ruky luk a šípy“. Obvykle jsem je napomínal, aby tak nemluvili, ale jen se smáli.

Romové užívali dvě protikladné strategie: přejímání majoritních hodnot, zdůrazňování afinních vazeb, kontrastování vůči ostatním Romům. Současně se snažili profitovat ze společnosti – jako celku i jejích členů – bez náznaku jakékoli sounáležitosti. Naopak se identifikovali v kontrastu vůči ní. Zdánlivý paradox můžeme vysvětlit jako součinnost diskriminace ze strany majority, která Romy odmítá, ale zároveň pro ně představuje zdroj obživy. „[D]iskriminace a odmítání ze strany hostitelské společnosti funguje jako významný faktor v udržování jejich identity. Členové skupiny často vykazují ambivalence vůči své identitě, která se vyjevuje jak v jejich výpovědích, tak v pokusech ‚rozpustit se‘ v hostitelské kultuře“ (Gmelch 1986: 323).

Podle Carol Silvermanové představuje existence hranice mezi Romy a Neromy základní kámen romské etnicity. Nicméně přes tuto hranici přechází množství lidí, zboží a představ. Přežití Romů závisí právě na překračování této hranice, neboť jedině v majoritním prostředí mohou nalézt příležitosti k obživě (Silverman 1988: 265). Vzájemná setkání se proto omezují především na ekonomické transakce a krátká instrumentální setkání s úředníky nebo zástupci institucí, jako je policie a sociální péče nebo nemocniční personál“ (Gmelch 1986: 322).

Zúčastněné pozorování podhalilo řadu jevů, které jsem v odborné literatuře nenalezl či plně nedocenil. Především princip segmentované integrace, která umožňuje Romům přijímat určité majoritní hodnoty a vzorce chování, aniž by se

stali součástí majority. Pomohlo mi ocenit princip flexibility jako určující princip romského přístupu k nejrůznějším oblastem života. Po této zkušenosti spatřuji jako nejpravděpodobnější možnost vymezení Romů právě na základě jejich nevymezitelnosti, neuchopitelnosti a fluidní povahy, která se přizpůsobuje aktuálním podmínkám. Ze zpětného pohledu se řada předložených odhalení může jevit jako relativně banální. Nicméně k jejich odhalení a plnému zvážení bylo třeba proniknout mezi běžné Romy a co nejvíce participovat na jejich každodenním životě.

Závěr

Docenit pružnost kvalitativního designu je často možné po překonání počátečního tápání terénem. Do doby, než výzkum získá jasnější kontury, dokáže být volnost naopak velice deprimující. Stejně tak to bylo i v mém případě. Do terénu jsem vstoupil v podstatě tak, jako kdyby žádný předchozí výzkumný plán neexistoval. Prvních pět měsíců mého výzkumu lze charakterizovat jako houževnatou snahu zachovat jeho hlavní kontury, i když mu dané prostředí neodpovídalo. To, že se mi nakonec podařilo naplnit původní záměr, bylo otázkou štěstí a vytrvalosti spíše než metodologické zodpovědnosti.

Podle původního výzkumného plánu jsem chtěl studovat vzájemnou interakci prostřednictvím jejího pozorování v přirozeném prostředí. Ať už ve veřejném prostoru, či v konkrétních institucích. V tomto bodě jsem opomenul, že mezi sdílením prostoru a sdílením sociálních sítí může existovat výrazný rozdíl. Ukázalo se, že míra vzájemné interakce je v Lážově stejně omezená jako v jiných městech. Bez ohledu na to, jak *prostorově* blízké si obě populace byly. Navíc se projevil limit Lážova jako maloměsta, kde příležitosti ke vzájemnému setkávání absentovaly. Z tohoto pohledu by bylo vhodnější tento typ výzkumu situovat raději do většího města, které nabízí více příležitostí ke studiu interakce (obchodní centra, diskotéky, úřady práce apod.).

Minimální míra komunikace mě vedla k rozhodnutí orientovat se na jednu skupinu a následovat ji do prostoru druhé populace. Vzhledem k silně xenofobnímu prostředí Lážova jsem odmítl pojmut výzkumnou otázku jako „etnografii anticikanismu“, ačkoli by byla nepochybně plodným tématem. Při jednoznačné orientaci výhradně na romskou populaci jsem rovněž zamítl potenciální šanci věnovat se interakci z hlediska integrovaných Romů. Jejich zkušenosti byly víceméně shodné se zbytkem populace, ne-li intenzivnější. Vedle toho byli otevřenější z hlediska přístupu i strukturovanějších metod sběru dat. Při výběru

výzkumného problému je bezpochyby přínosné, aby bylo badateli určitým způsobem blízké. Bernard dokonce radí studentům, aby se nezabývali tématy, ke kterým nemají osobní vztah – třebaže mohou být společensky důležitá (Bernard 2006: 70–71). Nicméně i toto doporučení má své hranice. Terénní výzkum občas vyžaduje jisté sebezapření.

Smyslem předložené *fiktivní* pilotní studie bylo poskytnout materiál k diskuzi o tom, zda existují výhody jejího začlenění do výzkumného designu. Jak jsem předeslal již v úvodu, počáteční fázi mého výzkumu nelze ztotožňovat s pilotní studií, ačkoli se jí blížil. Prostřednictvím nestrukturovaného, flexibilního přístupu jsem se snažil zpřesnit celkovou výzkumnou strategii. Na základě charakteru místního prostředí a možností přístupu k participantům (tj. konkrétní části populace) jsem specifikoval výzkumnou otázku i nástroje jejího studia. Uvedená strategie je součástí v podstatě každého etnografického výzkumu. Za standardních okolností by nebylo nutné ji v mém výzkumu analyticky odlišovat. Jednalo se o lineární etnografický výzkum, kterému chyběla větší otevřenost vůči vynořujícím se alternativám. Nesouladu mezi výzkumným designem a realitou bylo možno se vyvarovat pečlivěji provedeným předvýzkumem. Především realizovat více rozhovorů i návštěv místa, které by odhalily jeho skutečný charakter.

Podle mého názoru lze provedení pilotní studie v etnografii doporučit jen v určitých typech výzkumu. Zejména v případě použití strukturovanějších výzkumných nástrojů, jimiž mohou být polo/strukturovaná interview (úprava návodu k rozhovoru), systematická pozorování (úprava „ethogramu“ pozorovaného chování) apod. Nespornou výhodou může též poskytovat studiím, u nichž je třeba klást zvýšený důraz na etickou citlivost (např. v medicínském či juvenilním prostředí), případně v prostředí, které klade zvýšené fyzické nároky na osobu výzkumníka (např. dlouhodobý pobyt na lodi). Pilotní studie může takto upozornit na případné bariéry, které by měly za následek selhání hlavního projektu. Lze si rovněž představit její využití při designování výzkumů probíhajících souběžně na více místech, s rozsáhlým výzkumným vzorkem a při potřebě součinnosti více lidí. V tomto směru může fungovat jako příprava na logisticky náročné projekty (srov. Sampson 2004; Kim 2010; Teijlingen – Hundley 2001).

Pilotní studie může být přínosem v řadě dalších situací. Nicméně se domnívám, že při naplnění dvou hlavních zásad není její aplikace nutná. Tou první je realizace pečlivě plánovaného předvýzkumu míst, kde bude prováděn sběr dat. Myslím nejen ve formě studia sekundárních dat, ale také prostřednictvím návštěv vybraných míst a prováděním rozhovorů s relevantními osobami. Druhá zásada souvisí se zmiňovaným rozvíjejícím se designem kvalitativního výzkumu.

Představuje připravenost na jeho neustálý vývoj a ochotu provádět zásadní změny. Vedle toho jsou rozhodující rovněž zkušenosti, respektive schopnost rozeznat ideální směr postupu. V jistém smyslu může pilotní studii v etnografii nahradit *přerušeni výzkumu*, jak jej doporučuje Bernard. Podle jeho názoru je přímo nezbytné, aby výzkumník po 3–4 měsících zúčastněného pozorování zařadil pauzu. Fyzický i psychický odstup od výzkumu umožňuje zamyslit se nad jeho dosavadními výsledky i budoucností, navštívit kolegy a diskutovat s nimi svá zjištění, provést analýzu sekundárních dat apod. Jinými slovy, získat odstup a novou perspektivu (Bernard 2006: 382).

Pilotní studie pojatá jako příprava na hlavní výzkum podle mého názoru skrývá jedno úskalí, v textu jen naznačené. Jedná se o získávání přístupu mezi participanty. Proniknutí mezi obtížně dosažitelné populace, jako jsou právě Romové, je polovinou úspěchu výzkumu. Realizace pilotní studie nám tento úkol pravděpodobně nijak zásadně neusnadní. Spíše pomůže již zmiňovaná vytrvalost, štěstí, připravenost a zkušenost. Sama H. Sampsonová doznává že, pilotní studie obohatila její výzkum mnohokrát v oblastech, které nebyly takto určeny (2004: 392). Jinak řečeno, pilotní studie obsahuje tentýž „vynořující se princip“ kvalitativního designu.

Ostatním (začínajícím) badatelům mohu doporučit větší otevřenost vůči možnostem, které se jim díky postupu v terénu otevírají. Především v případě, že se původní záměr nedaří naplnit. Zásadní změny ve výzkumném designu nejsou v dlouhodobém terénním výzkumu vůbec ničím neobvyklým. Důležitou věcí je „zacílit výzkum a využít váš čas efektivně – spíše než zápasit s tím, jak zachránit komponenty původního designu“ (Bernard 2006: 383). Snadno mohlo dojít k tomu, že jsem přístup nezískal a pět měsíců strávených v Lážově nebylo ničím jiným než krátkým dobrodružstvím. Je třeba myslet na čas, který zbytečně vyčerpáme lpěním na navrhovaném postupu a který nám později může chybět.

Michal Vavroch je studentem doktorského programu etnologie na Západočeské univerzitě v Plzni. Dlouhodobě se zajímá o Romy a sociální exkluzi. Vrcholem jeho dosavadních výzkumných aktivit je dlouhodobý stále probíhající terénní výzkum v romské čtvrti. Kontakt: michalvavroch@email.cz.

Použitá literatura

- Alexander, R. Robin. 1982. „Observation, Ethnography, and Their Use in Educational Evaluation: A Review of Selected Works.“ *Studies in Art Education* 24, 1982, 1: 63–69.
- Barth, Fredrik. 1969. „Introduction.“ Pp. 9–38 in Fredrik Barth (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and comp.
- Bernard, H. Russell. 2006. *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Lanham: Altamira Press.
- Berremán, D. Gerald. 1972. „Social Categories and Social Interaction in Urban India.“ *American Anthropologist* 74, 1972, 3: 567–586.
- Blommaert, Jan – Jie, Dong. 2010. *Ethnographic Fieldwork. A Beginner's Guide*. Buffalo: Multilingual Matters.
- Blumer, Herbert. 1986. *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. Berkeley: University of California Press.
- Bucerius, M. Sandra. 2013. „Becoming a ‚Trusted Outsider‘. Gender, Ethnicity, and Inequality in Ethnographic Research.“ *Journal of Contemporary Ethnography* 42, 2013, 6: 690.
- Burjanek, Aleš. 2001. „Xenofobie po česku – Jak si stojíme mezi Evropany?“ *Sociální studia* 2001, 6: 73–89.
- Cohn, Werner. 2009. *Cikáni*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Creswell, W. John. 2007. *Qualitative Inquiry and Reserch Design. Choosing Among Five Approaches*. Thousand Oaks: Sage.
- Český Helsinský výbor. 2013. *Zpráva o stavu lidských práv v ČR v roce 2012*. Dostupné z http://helcom.cz/w/wp-content/uploads/2013/09/ZLP_2012.pdf [cit. 2013-10-25].
- Doubek, David. 2011. „Katastrofa důvěry. Dialektika konfliktu mezi majoritou a minoritou.“ Pp. 91–108 in Dana Bittnerová – David Doubek – Markéta Levínská: *Funkce kulturních modelů ve vzdělávání*. Praha: Fakulta humanitních studií UK.
- Eriksen, H. Thomas. 2012. *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Fawn, Rick. 2001. „Czech Attitudes towards the Roma. Expecting More of Havel's Country?“ *Europe-Asia Studies* 53, 2001, 8: 1193–1219.
- Feldman, Martha – Bell, Jeannine – Berger, T. Michele. 2003. *Gaining Access. A Practical and Theoretical Guide for Qualitative Researchers*. California: AltaMira.
- Fong, Eric – Isajiw, W. Wsevolod. 2000. „Determinants of Friendship Choices in Multiethnic Society.“ *Sociological Forum* 15, 2000, 2: 249–271.
- Fraser, Angus. 2002. *Cikáni*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Gabal, Ivan. 1999. „Etnické klima české společnosti.“ Pp. 70–95 in Ivan Gabal (ed.): *Etnické menšiny ve střední Evropě*. Praha: G plus G.
- Gmelch, B. Sharon. 1986. „Groups that Don't Want In. Gypsies and Other Artisan, Trader and Entertainer Minorities.“ *Annual Review of Anthropology* 15, 1986, 1: 307–330.
- Goulet, Denis – Walshok, Marco. 1971. „Values among Underdeveloped Marginals. The Case of Spanish Gypsies.“ *Comparative Studies in Society and History* 13, 1971, 4: 451–472.

- Hammersley, Martyn – Atkinson, Paul. 2007. *Ethnography. Principles in Practice*. London: Routledge.
- Hejnal, Ondřej. 2012. „Antropologův den mezi ‚klienty represe‘. Zúčastněné pozorování bezdomovců ve středně velkém městě.“ *Antropowebzín* 8, 2012, 3: 141–152.
- Chapkis, Wendy. 2010. „Productive Tensions. Ethnographic Engagement, Complexity, and Contradiction.“ *Journal of Contemporary Ethnography* 39, 2010, 5: 483.
- Jahoda, Marie – Lazarsfeld, F. Paul – Zeisel, Hans. 1972. *Marienthal. The Sociography of an Unemployed Community*. London: Tavistock.
- Jakoubek, Marek. 2004. *Romové – konec (ne)jednoho mýtu. Tractatus culturo(mo)logicus*. Praha: BMSS-Start.
- Johnson, Allen – Sackett, Ross. 1998. „Direct Systematic Observation of Behavior.“ Pp. 301–331 in H. Russell Bernard (ed.): *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek: Altamira.
- Jordan, Brigitte – Henderson, Austin. 1995. „Interaction Analysis. Foundations and Practice.“ *Journal of the Learning Sciences* 4, 1995, 1: 39–103.
- Kim, Yujin 2010. „The Pilot Study in Qualitative Inquiry. Identifying Issues and Learning Lessons for Culturally Competent Research.“ *Qualitative Social Work* 10, 2011, 2: 190–200.
- Levine, G. Harold – Gallimore, Ronald – Weisner, S. Thomas – Turner, L. Jim. 1980. „Teaching Participant-Observation Research Methods. A Skills-Building Approach.“ *Anthropology and Education Quarterly* 11, 1980, 1: 38–54.
- Powers, A. Daniel – Ellison, G. Christopher. 1995. „Interracial Contact and Black Racial Attitudes: The Contact Hypothesis and Selectivity Bias.“ *Social Forces* 74, 1995, 1: 205–226.
- Rabušic, Ladislav. 2000. „Koho Češi nechtějí?“ *Sociální studia* 2000, 5: 63–81.
- Růžička, Michal. 2006. „Geografie sociální exkluze.“ *Sociální studia* 3, 2006, 2: 117–132.
- Ryšavý, Dan. 2003. „Sociální distance vůči Romům. Příklad vysokoškolských studentů.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 39, 2003, 1: 55–77.
- Salo, T. Matt. 1977. „The Expression of Ethnicity in Rom Oral Tradition.“ *Western Folklore* 36, 1977, 1: 33–56.
- Sampson, Helen. 2004. „Navigating the Waves. The Usefulness of a Pilot in Qualitative Research.“ *Qualitative Research* 4, 2004 3: 383–401.
- Schwirian, P. Kent. 1983. „Models of Neighborhood Change.“ *Annual Review of Sociology* 9, 1983, 1: 83–102.
- Sillitoe, Paul. 2007. „Anthropologists Only Need Apply. Challenges of Applied Anthropology.“ *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13, 2007, 1: 147–165.
- Silverman, Carol. 1988. „Negotiating ‚Gypsiness‘. Strategy in Context.“ *Journal of American Folklore* 101, 1988, 401: 261–275.
- Sirovátka, Tomáš. 2003. „Exkluze Romů na trhu práce a šance na jejich inkluzi.“ *Sociální studia* 2003, 10: 11–34.
- Špaček, Ondřej. 2012. „Česká panelová sídliště: faktory stability a budoucího vývoje.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 48, 2012, 5: 965–988.
- Teijlingen, Edwin van – Hundley, Vanora. 2002. „The Importance of Pilot Studies.“ *Nursing Standard* 40, 2002; 16: 33–36.
- Vavroch, Michal. 2013. „Jak v etnografickém výzkumu získat přístup. Zkušenosti s romskou populací.“ *Anthropologia integra* 4, 2013, 1: 67–75.

FENOMÉN SHRINKING CITIES

Karel Schmeidler

Redeco – Stern Brno

The Phenomenon of Shrinking Cities

Abstract: Classic approaches of urban planning are associated with the development of cities, with their growth, their increase and their enlargement. This, however, is no longer the norm. Current demographics show significant changes and movement in economic structures and in suburban areas, often leading to shrinking cities and to changes in their quality. This phenomenon, more and more regularly labelled as Urban Shrinkage, presents new challenges for urbanism theories and for urban planning. Are we ready to accept them? At the beginning of the 21st century, this phenomenon resulting in the shrinking of metropolises is generally spreading throughout Europe. One of the most difficult tasks for European urban planners in the near future will be successfully dealing with the results of the demographic, the economic and the physical processes of narrowing and planning smaller, yet still liveable future metropolises.

Keywords: *shrinking cities; urban planning; social geography*

V neurbanizovanějších státech světa, jako je Velká Británie, Austrálie nebo USA, urbanizace dosahuje v současnosti asi 90 %. Ale i v méně urbanizovaných státech vyspělého světa, jako je Česká republika, se začíná projevovat, že zde proces urbanizace pomalu dosahuje svého maxima a začíná spíše stagnovat. Tento proces je částečně spojen s negativními demografickými trendy, které postihují vyspělý svět v posledních třiceti letech, částečně pak s novějšími trendy v bydlení, se suburbanizací a následnou deurbanizací. Celkový úbytek obyvatel měst, spojený s přehodnocením životních preferencí jejich obyvatel, tak přispívá k tomu, že města ztrácejí populaci a postupně i významnost.

Úpadek a zmenšování měst (nazývaný *urban shrinkage*) byl prvně zaznamenán v západním Německu na konci osmdesátých let minulého století a poté

výrazněji studován ve východním Německu v letech devadesátých a v prvním desetiletí nového tisíciletí. Mezinárodní evropské úřady se podílely na získávání znalostí o úpadku na místní nebo základní urbanistické úrovni pomocí síťových výzkumných programů. Je zjištěno, že úpadek měst v Evropě je jev zcela běžný: jak ukazuje celosvětový atlas „upadajících“ měst, většina z nich se nachází na starém kontinentu.

Tento jev byl již na počátku sedmdesátých let zjištěn v Severní Americe – taková města zde nazývají *legacy cities* – a byl nazván „úpadkem“ (zde jednoznačně spojovaným s úpadkem průmyslu, např. tzv. *rusting belt*), dále pak v Japonsku, kde byl dáván do souvislosti s demografickým přechodem, anebo v Rusku, kde se týkal obzvláště tzv. *monocities* (měst v okolí továren), opuštěných po ukončení vojenské nebo průmyslové aktivity. Úpadek měst může být charakterizován také jako jeden z vnějších znaků globalizace: rychlost a tékavost investic, nutnost napojení území na různé strategické sítě, to vše snižuje atraktivitu měst a potenciálně s sebou nese jejich postupné vyklidňování, a to dokonce i v rozvojových zemích na jihu.

Evropská akce COST TU0803

Se zřetelem na popsany vývoj je výše uvedená akce COST zaměřena na posilování znalostí o strategiích obnovy smršťujících se velkoměst v celé Evropě.¹ Předpokládají se významné přínosy na celoevropské úrovni, jejichž výsledkem bude vznik společného rámce zahrnujícího terminologii i základní osnovu při publikování výzkumných prací z tohoto oboru, vzorových strategií obnovy a databáze příkladů osvědčené praxe. Cílem je sesbírat příspěvky představující buď teoretické reflexe, nebo empirické situace v různých měřítcích a získat tak na tyto otázky náležité odpovědi. Jsou vítány příspěvky od výzkumných pracovníků, kteří se již účastní procesu řešení úpadku měst, ale i příspěvky z akademických kruhů a od veřejných nebo soukromých subjektů, jejichž aktivity se daného tématu v různých oblastech dotýkají. Díky výměně vědeckých poznatků v rámci sítě badatelů z 26 zemí a díky podpoře realizace nových myšlenek ve vybraných referenčních velkoměstech je tak možné urychlit přijímání nových řešení v reakci na demografické změny a navrhnout způsoby restrukturalizace evropských velkoměst.

¹ „TUD COST Action TU0803 Cities Regrowing Smaller - Fostering Knowledge on Regeneration Strategies in Shrinking Cities across Europe“.

Hlavním smyslem projektu COST TU0803 je s využitím multidisciplinárního přístupu vytvořit regenerační strategie pro obnovu postupně se zmenšujících evropských měst. Posílením vědecké spolupráce a stimulací nových myšlenek lze vytvářet nová řešení a přístupy a reagovat tak na demografické změny a ekonomický úpadek měst v Evropě.

Ke stěžejním úkolům v rámci projektu patří:

- popis jevu a souvisejících fenoménů včetně přehledu současných znalostí s důrazem na získávání poznatků o regeneračních strategiích;
- propojení teorie s praxí, vhléd do jednotlivých procesů a uplatnění souvisejících politik v různých typech měst (industriální města v úpadku, stárnoucí města, satelitní města atd.);
- napomáhání pochopení souvisejících jevů a podpora multidisciplinární spolupráce;
- vytváření alternativních teorií, rozvoj nových přístupů, společná terminologie;
- vypracování metod a technik řešení problémů a databáze osvědčených postupů.

Fenomén *shrinking cities* (tedy „zmenšující se, smršťující se města“) v Evropě má svá specifika, která je možné shrnout do čtyř bodů.

- (1.) První bod se týká „evropského charakteru“ úpadku.² Stejně jako lze v evropské demografii vyzorovat souběžný výskyt určitých jevů, jako jsou například snížení porodnosti či stárnutí populace, nabízí se otázka, zda i úpadek měst (ať už probíhající, nebo potenciální) je rozšířen natolik, že je možné jej považovat za obecný rys evropské urbanizace. Jinými slovy, spěje celoevropská urbanizace ke kontrakci stejně, jako je tomu v měřítku mnoha národních populací? Mimo to, pokud jde o města, která jsou již v úpadku, projevují se u nich podobné vlivy? Tzn. lze v Evropě vyzorovat jistá specifika ve srovnání s ostatními kontinenty? A jestliže se úpadek měst jako jeden z rysů globalizace týká především středně velkých měst, která jsou na metropolitní síti napojena v menší míře, je potom struktura sítě evropských měst, založená

² „CIERA Výzkumný program“ byl zakončen mezinárodním komparativním workshopem zaměřeným na několik evropských zemí, který se konal v Lyonu od 22. do 24. března 2011. Tento workshop si kladal za cíl prozkoumat urbanizaci v rámci Evropy prostřednictvím prezentací různých případových studií v místní i národním měřítku. Spíše než globálním rozměrům úpadku se workshop věnoval evropskému kontextu. Jedním z důvodů je i to, že na evropském kontinentu, rozšířeném o Rusko, se řešení některých problémů odkládalo a tato problematika bude důkladněji analyzována později.

na velkém počtu středně velkých sídel, zranitelnější než například hustší síť v případě Severní Ameriky?

- (2.) Druhý bod má za cíl posoudit předchozí hypotézu, zvažuje existenci regionálních trajektorií úpadku. V Německu autoři vždy poukazují na odlišnost východní části země, kde je tento úpadek hlubší a rychlejší, než je tomu v části západní. Může to být jedním z aspektů *Sonderweg*, tzv. „německé cesty“, anebo jedním z aspektů postsocialistické transformace ve východním Německu. A ještě obecněji, do jaké míry je úpadek měst jedním z elementů postsocialistických urbanistických trajektorií? Západoevropská města, která jsou zapojena do globálních proudů, a města z bývalého východního bloku nemají stejné podmínky ani dědictví. Jsou ta druhá zranitelnější, a v čem?
- (3.) Vzhledem k tomu, že se úpadek měst objevuje ve chvíli, kdy je již demografický pokles natolik trvalý, že mění fyzickou a společenskou organizaci města, můžeme se ptát, jak se tento fakt odrazí nejen v městské morfologii, ale také ve způsobu života lidí v daném městě. Víme, že když populace klesá z důvodu odchodu obyvatel, jde o proces selektivní, ať už podle etnických, věkových nebo společenských kritérií. Jaký je výsledek společenské koheze, smyslu společného života, urbanistiky? Jsou posíleny, nebo naopak oslabeny? S cílem udržet si obyvatele, nebo i přilákat nové, pak samosprávné orgány často mění společensko-prostorovou rovnováhu: jaký je účinek těchto politik?
- (4.) Evropa je jednotný kontinent, avšak s mnoha komplexními a rozvrstvenými rysy vzhledem k tomu, že je rozdělena do mnoha zemí, krajů a obcí, které jsou zastřešeny nadnárodním působením evropských struktur. Získávání znalostí o úpadku měst je samozřejmě především věcí evropských úřadů: Komise, Parlamentu, evropské sítě Espon-Orate a COST Action. S využitím poznatků získaných na celoevropské úrovni pak musí místní samosprávné orgány hledat specifické vlastní metody, a místně relevantní postupy a strategie. Mimo Německo, kde byly uvedeny do praxe programy *Stadtumbau Ost* a *Stadtumbau West*, neustanovila žádná evropská země veřejnou strategii, která by se týkala úpadku měst. V tomto směru stojí výzkumní pracovníci před výzvou – prostředky zvolené pro řešení úpadku městských oblastí správně analyzovat a vyhodnotit na základě praktických zkušeností. Konfrontace a srovnávání případových studií jsou tedy stále nezbytné. Pozitivním rysem je, že místní politici si uvědomují, že jde o evropský jev, snaží se vytvářet odpovídající strategie a dokáží spolupracovat, obzvláště v obcích daleko od akademických kruhů, kde se znalosti o úpadku měst získávají.

Fenomén *shrinking cities* v České republice

V České republice se fenomén oslabování měst začal projevovat na přelomu osmdesátých a devadesátých let 20. století. Načasování souviselo se změnami v ekonomickém systému, které vyvolaly malou ekonomickou krizi na začátku devadesátých let. Lidé, kteří doposud dojížděli do měst či menších městských středisek za prací do továren, začali o svou práci postupně přicházet a nalézt zaměstnání bylo čím dál obtížnější. Mnohdy proto vzali zavděk hůře placenou prací blíže k místu bydliště, díky čemuž města ztratila velký objem lidí dojíždějících za prací, a to až v řádech desítek procent. V závislosti na stále se zvyšující automobilizaci společnosti a růstu mobility obyvatel se navíc venkov stal lépe dostupným a oblasti kolem velkých měst začaly nezávisle na nich prosperovat. Pokud byly náklady na provoz firmy ve městě příliš vysoké, živnostníci přesouvali své podnikání do příměstských oblastí. Město tak ztrácelo svou exkluzivitu a výhody plynoucí z velké koncentrace obyvatel, zboží a služeb.

Častým důvodem úpadku měst je strukturální postižení nevhodnou skladbou zaměstnavatelů v lokalitě. V České republice jsou takto postižena města v Ústeckém a Moravskoslezském kraji, kde se dříve nacházely důležité těžební oblasti. S tím, jak toto odvětví ztrácelo na významu, se zdejší města dostala do problémů, způsobených odlivem vzdělaných lidí do prosperujících oblastí, nárůstem nezaměstnanosti a výskytu sociálně patologických jevů a výrazným snížením přílivu prostředků do městské pokladny. U takto postižených měst dokonce vláda musela přikročit k zavedení speciálních dotací na podporu zaměstnanosti v regionu, aby se tato situace dále nezhoršovala.

Postupné snižování významu měst se však projevuje i u měst, která strukturálně postižena nejsou. V České republice jde zejména o města střední velikosti, jako je například Brno, Olomouc, Pardubice nebo Hradec Králové. Ačkoli jde o relativně prosperující centra, demografické trendy a stěhování obyvatel ven z města jsou natolik silné, že tato města ztrácejí své obyvatelstvo. Společně s proudem obyvatel mizí z měst i ekonomické aktivity a města tak začínají stagnovat, či dokonce ztrácet svou významnost. U menších měst se tento proces neprojevuje plošně, ale výběrově. Lépe lokalizovaná města s lepší ekonomickou základnou dále rostou. Ovšem naopak svou lokalizací znevýhodněná či slabší města mohou být fenoménem *shrinking cities* ohrožena do té míry, že prakticky přijdou o svou střediskovou funkci. Z bývalého malého města se tak stane jen rozlehlá vesnice bez regionálního významu.

Mají česká města tendenci k úpadku?

Lidská sídla jsou živé organismy. V souvislosti s demografickým, ekonomickým a sociálním vývojem se mění, rostou, stagnují či se zmenšují. Je potřeba si položit otázku, zda česká města dokážou rozvíjet svůj potenciál a potenciál svých obyvatel, aby tak zajistily svou budoucí prosperitu a dlouhodobou existenci. V České republice stejně jako v ostatních státech Evropské unie se v současnosti přibližně jedna šestina měst smršťuje či upadá jejich význam. Přesun obyvatel probíhá převážně mezi městy, nikoliv z měst na venkov. Jelikož hlavním klíčovým zdrojem pro města jsou jejich obyvatelé, je nutné se zamýšlet nad strategiemi, jež ve stagnujících a smršťujících se městech pomohou k trvale udržitelnému rozvoji (Ghilardi 2009).

Po pádu komunismu v roce 1989 došlo v České republice k transformaci centrálně řízeného hospodářství na tržní ekonomiku a byla nastartována řada procesů, které byly již v té době v zemích západní Evropy značně rozvinuté. Transformační změny dopadly nejvíce na průmyslová města (Vaishar a kol. 2009). Politické, ekonomické a společenské proměny po roce 1989 změnily i podmínky fungování a rozvoje osídlení. Na Českou republiku po revoluci dolehly mimo jiné procesy suburbanizace, deindustrializace, rozvoj prostorové mobility (roste podíl a význam individuální mobility).

Obecně se dá říci, že do roku 1990 probíhala v České republice urbanizace, díky čemuž počet obyvatel měst rostl až do bodu, kterému říkáme strop urbanizace, od roku 1990 lze pozorovat u některých měst výrazný suburbanizační trend. Suburbanizace, jeden ze souvisejících jevů smršťujících se měst, je dominantním procesem, který mění územní organizaci postkomunistických měst a jejich okolí. Přestože proces suburbanizace započal v ČR před relativně krátkou dobou, způsobuje nezvratné změny ve vzorcích osídlování a přináší další ekonomické, sociální a environmentální důsledky (Ouředníček – Sýkora 2002). Dochází k fyzické transformaci struktury postsocialistických měst, Sýkora (1999) považuje za nejtransparentnější procesy komercializaci historických jader, revitalizaci některých částí vnitřních měst a rezidenční a komerční suburbanizaci předměstí. Česká republika po roce 1989 také velmi rychle začala kopírovat populačně nepříznivé demografické trendy západního světa. Nejcharakterističtější pro demografické chování je pokles porodnosti a pokles počtu obyvatelstva ve velkých městech, částečně způsobený ukončením výstavby sídlišť. Pro deset největších měst v České republice je charakteristické vyšší zastoupení žen, vyšší průměrný věk obyvatel a index stárí (počet osob nad 65 let k počtu dětí do 14 let),

čemuž se částečně vymyká jen obyvatelstvo Ostravy. Dále je pro velká města charakteristická podprůměrná úhrnná plodnost.

V České republice je aktuálně 6 273 obcí. Pět z nich má více než 100 tisíc obyvatel, v dalších sedmnácti žije více než 50 tisíc lidí. Obce do 2 000 obyvatel představují více než 90 % obcí a současně obce s méně než 200 obyvateli 28 % všech obcí, což ukazuje na vysokou diverzifikaci sídelní struktury a rozptýlení sídel v území. Ve městech žije 70,5 % obyvatel, v obcích s méně než 1 000 obyvateli žije 16,7 % obyvatel.

V České republice jsou data demografického charakteru sbírána a zpracovávána převážně Českým statistickým úřadem (ČSÚ). Průběžnou změnu obyvatel uvádí ČSÚ na základě počtu narozených, zemřelých, přistěhovalých a vystěhovalých obyvatel, což pak každoročně zveřejňuje jako počet obyvatel jednotlivých obcí k 1. lednu následujícího roku. Počet obyvatel obcí ale vychází převážně z údajů sčítání lidu, domů a bytů, které probíhá jednou za deset let, na něj pak navazuje každoročně aktualizovaná bilance dle informací z hlášení o počtech narozených, zemřelých, změnách trvalého bydliště a údajích o přechodných pobytech cizinců podle jednotlivých obcí. Údaje o cizincích jsou sice velmi nepřesné, ale vzhledem k tomu, že podíl cizinců ve většině obcí je zatím velmi nízký, nepůsobí to v celkovém počtu obyvatel velkou odchylku od skutečnosti. Vedle informací ČSÚ eviduje obyvatele ještě Ministerstvo vnitra, které při tom vychází z údajů z registru obyvatel. Oproti údajům z ČSÚ se jedná o skutečný registr jednotlivých osob. Z důvodu nedostatečně nastaveného systému registrů však dochází k systémovým chybám, jež způsobují výraznou odchylku od skutečnosti (Müller 2009).³ Jediným spolehlivým zdrojem dat tak nadále zůstává pouze sčítání lidu, domů a bytů. Relevantní a přesná data tak jsou k dispozici zhruba rok po sčítání (1. 3. 2011), tedy na konci roku 2011. Momentálně se evidence ČSÚ a Ministerstva vnitra rozchází v počtu obyvatel o více než 200 000, což představuje necelá 2 % celkové populace země.

³ V ČR proběhla v roce 2001 zásadní změna ve sledování pobytu cizinců. ČSÚ totiž začal do svých dat zahrnovat i údaje o cizincích s tzv. dlouhodobým pobytem. „Od roku 2001 jsou tak do celkového stavu obyvatel zahrnováni i cizinci pobývající v ČR na základě víza opravňujícího k pobytu na dobu delší než 90 dnů a cizinci s uděleným azylem, ne tedy pouze cizinci s pobytem trvalým, jak tomu bylo do roku 2000.“ Tato změna pak měla velký dopad na počet obyvatel ve velkých městech.

Demografické chování po roce 1990

19. století a větší část 20. století, až do první poloviny devadesátých let, se nesly ve znamení růstu počtu obyvatel, ve druhé polovině devadesátých let se pak začal projevovat postupný pokles, způsobený nízkou porodností. Od roku 2003 se situace opět zlepšila, a to díky vyšší porodnosti u silných populačních ročníků ze sedmdesátých let a také vlivem růstu migračního salda. Pokud se podíváme na populační vývoj měst, pak nejvýraznějším trendem byl růst populace v obcích v suburbánních oblastech, a naopak úbytek v obcích na periferii (Müller 2009).

Tabulka 1

Rok	Počet obyvatel ČR k 31. 12.
1991	10 312 548
1996	10 309 137
2001	10 206 436
2006	10 287 189
2010	10 515 818

Jak je patrné z Tabulky 1, počet obyvatel České republiky se od roku 1991 stabilně snižoval. Opačný trend nastal po roce 2001, avšak zejména díky změně definice občana. Problém klesající či stagnující populace ve velkých městech byl široce zpracován již v mnoha publikacích, to však bohužel neplatí o otázce „smršťujících se“ měst, která je přinejmenším stejně aktuální a závažná. Mezi světlé výjimky patří např. Hampl (2005), který předkládá určitá teoretická východiska pro depopulační trendy postihující změny geografického uspořádání společnosti v České republice, především v období mezi posledními sčítáními lidu.

Sociální a prostorové důsledky demografických změn ve městech východní a střední Evropy zkoumal Ústav geoniky AV ČR v letech 2006–09. „Cílem bylo analyzovat jevy probíhající ve vnitřních částech polských a českých velkoměst druhého řádu v interakci mezi druhým demografickým přechodem a současnými urbanizačními procesy, srovnat průběh těchto procesů se situací v západoevropských velkoměstech a vyslovit se k predikci dalšího vývoje.“ Za ČR byla zastoupena města Brno a Ostrava. Kromě prohlubující se sociální diferenciací vnitřních měst je pro daná města charakteristická také gentrifikace. Studie rovněž poukazuje na fakt, že statistická data neodráží skutečný pohyb a pobyt obyvatel, proto je nutné data doplňovat kvalitativními výzkumy (Geonika 2009).

Problematikou demografického stárnutí, úbytku obyvatelstva a možnosti migračního řešení těchto problémů se zabývali Burcin, Drbohlav a Kučera (2008). Všimají si, že současný životní styl obyvatel ČR odpovídá tzv. druhému demografickému přechodu (srov. např. van de Kaa 1997; Schmid 2001; Srb 1991), tzn. že lidé přejímají vzorce chování charakteristické pro státy vyspělého světa (např. individualismus, volnější rodinné a partnerské vztahy, vyšší věk při uzavření sňatku či bezdětná manželství). To má za následek snižování přirozeného přírůstku obyvatelstva. Autoři připomínají také fakt, že obavy ze stárnutí populace a depopulačních trendů nepanují napříč celým vědeckým spektrem. Jako příklady pozitivního pohledu na populační vývoj uvádí příspěvky Colemana (Coleman 2000) a Vishnevského (Vishnevsky 2000). Kromě pozitivního pohledu je stať doplněna ještě o „neutrální“ přístup, který propaguje stagnující populaci s nulovým přírůstkem, čemuž se blíže věnují v jedné ze svých starších prací (Burcin – Drbohlav – Kučera 2005). Na otázku migračního řešení demografických ztrát autoři nutně odpovídají skepticky. I když má migrace u nás pozitivní efekt, řešení problému demografického stárnutí a depopulace nelze migrací jednoznačně vyřešit. Jejich závěry se shodují i se zahraničními studiemi (např. Grant et al. 2004; Coleman 2003; Martin 2004). Problematiku smršťujících se měst tak nelze řešit pouze migrací.

Populační vývoj našich největších měst do roku 2001 se snažil ve svém článku postihnout Andrlé (2001). Autor argumentuje, že počet obyvatelstva naší země se mezi lety 1980 a 1991 zvýšil o pouhých 10 288 obyvatel, přičemž ve městech se jednalo o průměrné zvýšení populace o 3,4 %. Porevoluční populační chování pak zachovalo nastartovaný depopulační trend. Při sčítání lidu v roce 2001 tak bylo zjištěno o 0,1 % méně trvale bydlících obyvatel než v roce 1991, přičemž počet obyvatel největších měst České republiky klesl o 2,4 %. S výjimkou Ústí nad Labem a Českých Budějovic vykazovala naše největší města od roku 1996 stálé snižování reprodukce a populační úbytky. Tyto negativní populační trendy se snaží vysvětlit jako „celoplošnou ztrátu vitality vycházející z podstatných změn životního stylu obyvatelstva, částečně i z nedostatku bytů a z neplněných představ o příjmech nejširšího okruhu obyvatelstva.“ Odhad dalšího vývoje měst nad 10 tisíc obyvatel vidí spíše neperspektivně, tedy v intencích dalšího snižování hladiny urbanizace.

Na Andrlého částečně navazují Burcin a Kučera (2009), kteří ve své studii popisují populační vývoj a demografické trendy českých stotisícových měst. Mezi stotisícová města zařadili sídla, která se v posledních dvou desetiletích ocitla alespoň v bezprostřední blízkosti hranice sto tisíc obyvatel, bez ohledu na změny

jejich administrativního vymezení. Takovými městy tedy jsou České Budějovice, Ústí nad Labem, Liberec, Hradec Králové, Pardubice a Olomouc. Autoři dokladují, že v případě českých stotisícových měst se jedná o skupinu „homogenní nejen z hlediska populační velikosti, ale také z hlediska regionálního významu jednotlivých do ní zahrnutých celků. Přestože počet obyvatel není a ani nemůže být jediným kritériem pozice daného sídla v hierarchickém regionálním systému, lze z jeho populačního růstu přímo usuzovat na vývoj tohoto postavení.“ V souladu se zjištěním Andrlého tak uvádí, že České Budějovice a Olomouc byla jediná dvě města, která nezaznamenala mezi lety 1991 a 2001 významnější pokles počtu obyvatel. Ostatní města ze sledovaného vzorku ztratila od dvou do čtyř procent obyvatel. Největší depopulace zasáhla Pardubice, které jsou za svým vývojovým zenitem již od sedmdesátých let. Burcin a Kučera dále uvádí, že populační ztráta ve městech byla ve skutečnosti mnohem větší, než jakou můžeme najít ve statistikách ČSÚ, neboť v roce 2001 došlo k výše zmíněné úpravě definice kategorie obyvatel, která byla rozšířena o cizince s vízem nad 90 dnů (s povolením k dlouhodobému pobytu). Největším důvodem populačních ztrát pak bylo dle autorů oddělování okrajových částí měst, dřívějších samostatných obcí, suburbanizace, a dále přirozený úbytek obyvatel v důsledku propadu porodnosti a v důsledku migračních ztrát.⁴

Sýkora a Ouředníček (2007) se zaměřují na rozvoj dvou největších měst, Prahy a Brna, z pohledu suburbanizačního procesu v postkomunistické společnosti. Rozlišují bytovou (*residential*) a komerční suburbanizaci (*commercial, non-residential suburbanization*). Komerční suburbanizace (především velkoobchod, maloobchod, hypermarkety, nákupní zóny) se vyvíjela oproti bytové mnohem dynamičtěji, ve formě nových staveb na zelených loukách za městem. Dynamický vývoj v této oblasti byl způsoben masivním přítokem investic zahraničních investorů, kteří expandovali na nové trhy. Rapidní nárůst komerčních aktivit na okrajích měst se stává novým fenoménem. S tím je pak spojena i redistribuce pracovních příležitostí ve městech. Dochází ke snižování počtu pracovních míst v centrech měst a jejich přemísťování na okraj. Celková populace stagnuje a úbytek obyvatel se děje díky územní redistribuci populace uvnitř městských oblastí. Zatímco jádra obou měst a vnitřní města upadají, roste populace suburbanických oblastí. Otázku vývoje či smršťování našeho druhého (Brno) a třetího

⁴ V poslední dekádě sice naše stotisícová města vykazují snižování populace či velmi mírný růst, ale jak autoři dokladují, „tento naznačený obrat ve vývoji by nemohl nastat bez rozšíření definice obyvatele ČR o cizince s uděleným dlouhodobým vízem, resp. povolením k dlouhodobému pobytu, k němuž došlo v roce 2001, ale které se ve statistikách výrazněji projevilo až po roce 2004.“

(Ostrava) největšího města řeší ve své práci kolektiv autorů Krejčí, Klusáček a Lorencová (2009). Autoři začínají desurbanizačními trendy, poklesem obyvatel velkých měst a změnami urbánní prostorové kultury charakteristické pro devadesátá léta dvacátého století, přičemž se opírají o několik předchozích studií (Sýkora et al. 2000; Kamenický – Hauptmann 2000; Mulíček – Olšová 2002; Steinführer 2006). V souladu s nimi Burcin, Drbohlav a Kučera (2008) uvádějí nastartování tzv. druhé demografické revoluce, prostý úbytek úhrnného počtu obyvatel, změnu věkové struktury populace v duchu jejího stárnutí s příčinou v základně i vrcholu věkové pyramidy. Vzhledem k tomu, že problematika *shinking cities* je zatím stále mnohem populárnější v zahraničí než u nás, autoři reagují na několik zahraničních příspěvků, které města Brno a Ostravu přiřadily mezi smršťující se města (např. Großmann et al. 2008; Steinführer – Haase 2007; Maas 2008). Autoři analyzovali vybrané demografické ukazatele (vývoj počtu obyvatelstva, přirozený přírůstek, migrační saldo a index stáří), aby tak verifikovali nepříznivý titul, jež Brnu a Ostravě připsaly výše zmíněné studie. Autorský kolektiv připouští, že v rámci celého období po roce 1989 převažovaly na území popisovaných měst depopulační trendy. Za jejich příčiny považují především změnu populačního chování a také změnu migračního proudu, který v daných městech vedl ke ztrátě obyvatel. V obou městech také docházelo ke stárnutí populace, převážně však ve starších rezidenčních oblastech s minimální bytovou výstavbou. Pouze části s vyšším zastoupením romského obyvatelstva mají vyšší podíl mladých lidí. Se stárnutím populace se více potýká Brno, kde je 17 % obyvatel starších 65 let. Autoři uzavírají svou stať konstatováním, že podle statistických údajů by bylo možné zařadit Brno i Ostravu mezi smršťující se města, ale z důvodu nepřesných statistických údajů nelze učinit jednoznačné závěry. Statistiky totiž neumožňují určit skutečnou velikost jejich populace, neboť nepostihují některé praktické problémy. Jde například o to, že sice klesá počet statisticky evidovaných obyvatel měst, ale zároveň roste počet faktických uživatelů jejich technické a sociální infrastruktury. V Brně se odhady pohybují okolo 150 tisíc obyvatel, kteří se do statistik „nevejdou“, a toto číslo se v budoucnu bude pravděpodobně zvyšovat. Jedná se zejména o studenty a dojíždějící mimobrněnské pracovníky, neboť Brno má pozici významného regionálního centra poskytujícího širokou škálu služeb, pracovních příležitostí a vzdělání nejen pro místní obyvatele. V souvislosti s tím pak vyvstává problematika dimenzování kapacity městské infrastruktury a jejího financování.

Informace o depopulačních trendech a strategiích a o tom, jak jim předcházet, můžeme kromě demografických a geografických studií nalézt také

přímo v archivech jednotlivých měst. Nejvíce studií existuje pro město Prahu (např. Vobecká 2008; Ouředníček – Sýkora 2002), řada textů byla napsána také o Českých Budějovicích (např. Vlášková 2007). Budějovice přitom mají hned dvě specifika, jednak to, že kromě klasického depopulačního chování zde obyvatelstvo migruje i z důvodu povodní (největší postihly město v srpnu 2002), a jednak fakt, že na počátku 21. století se představitelé města (neúspěšně) snažili řešit úbytek obyvatel připojením sousedních obcí (např. Borek, Hrdějovice či Hluboká nad Vltavou).

Změny v sídelní struktuře a negativní důsledky suburbanizace

Po dlouhé době intenzivní urbanizace se zhruba od šedesátých let 20. století ve statistice měst a městských populací Evropy objevuje nový fenomén: města se přestávají zvětšovat, a navíc se objevují stopy dekoncentrace. Ta je průvodním jevem nové fáze socioekonomické revoluce, kdy se těžiště ekonomické aktivity přesouvá od industriální produkce ke službám náročnějším na znalosti, dovednosti a přísun informací. Tato „ekonomika služeb“, založená na vizi technologické a manažerské revoluce podle teorií Daniela Bella, Johna Kennetha Galbraitha, Zbygniewa Brzezinského, Kennetha Bouldinga, Amitaie Etzioniho a dalších, je ekonomikou informací, jejímž základem a nutnou podmínkou rozvoje je výuka a školství, věda a odborný management. Rozhodujícím elementem v postindustriální společnosti, kde se znovu klade důraz na plánování, jsou výzkumní a vývojoví pracovníci jako tzv. „dělníci vědy“ a odborníci v oblasti informací. Vzniká propojená síť korporací a vládní byrokracie, která již není kontrolována vlastníky a politiky, nýbrž manažery a technickými odborníky, kteří zde ve skutečnosti představují elitu moci a prestiže.

Změny v sídelní struktuře jsou často stimulovány změnami v ekonomice a společnosti. Tento proces je ovlivňován útlumem těžkého průmyslu a odchodem pracovníků do terciární sféry a high-tech lehkého průmyslu s produkcí v montážních linkách, vyžadujících jednopodlažní průmyslové haly s velkou plochou. Ty je možné snáze budovat na zelené louce a s ohledem na vyspělé technické vybavení jsou kapitálově náročné. Díky mechanizaci a automatizaci není třeba mnoho zaměstnanců – pracoviště proto mohou být zřízena ve větších vzdálenostech od městských center. Proto jsou high-tech pracoviště zřizována v suburbiích, kde na jejich pořízení není třeba vynaložit tak mnoho prostředků, a jsou vzhledem k charakteru výroby obsazována kvalifikovanější pracovní silou. Klasická výroba zůstává i nadále v městských centrech, kde se tak mnohdy zdržuje i méně

kvalifikovaná a hůře placená pracovní síla. Administrativní a výzkumné parky s ověřovacími poloprovozy tak následují průmyslové parky v suburbánní poloze, která umožňuje využívat výhod nových rychlých komunikací, levnějších stavebních pozemků a dostatku parkovacích míst, a kde naopak odpadají nevýhody měst, jako je špatná kvalita prostředí, kriminalita, nárůst chudoby v centrálních oblastech a další negativní jevy. Administrativní parky jsou levné lokality pro nezavedené podniky, které potřebují finančně nenáročné rozjezdové podmínky. V důsledku přetlaku investic u nás houfně vznikají nové stavby (především skladovací a obchodní) „na zelené louce“ v těsné blízkosti městských aglomerací. Podél výpadovek zase vznikla takřka samovolně nákupní centra a dálnice jsou lemovány desítkami kilometrů plechových montážních hal, skladišť a prodejen. Města se tak chaoticky rozšiřují na úkor zemědělsky využívané krajiny, což opět zvyšuje tlak na neekologickou intenzifikaci zemědělské výroby.

Klasická rychlá urbanizace, typická ještě pro prvá poválečná desetiletí, se postupně téměř zastavila. Extenzivní urbánní rozvoj se zpomaluje a stále více obyvatel města opouští, v suburbánních se naopak zlepšuje infrastruktura (obchody a zařízení se přesouvají za lidmi) i životní prostředí, neboť zde roste počet pracovních příležitostí i příjmy obyvatel (většinou kvalifikovaných zaměstnanců středního věku, tzv. bílých límečků). Tercializace společnosti ve většině vyspělých zemí vede i ke změnám v požadavcích na bydlení. Lidé s možností opatřit si prostředky individuální dopravy mění bydliště. Prudké zvýšení tempa osobní automobilizace umožňuje stále větším skupinám obyvatelstva rychlé přemísťování mezi bydlištěm a pracovištěm. Útěk z města se stává spíše charakteristickým pro ty bohatší, pro které jsou v blízkém okolí větších měst budována satelitní či vilová městečka navazující na příměstské vesnické či maloměstské osídlení. Začíná se mluvit o sociální exkluzivitě nových lokalit. To způsobuje koncentraci do jisté míry sociálně podobných obyvatel. Hovoříme o sociální exkluzi – z důvodu značných sociálních rozdílů se přistěhovalci s původními obyvateli vesnic většinou vůbec nestýkají.

Od počátku devadesátých let dochází v České republice k významným změnám v uspořádání měst a sídelních aglomerací. Češi se v posledních letech ve velkém stěhují do tzv. satelitů, tedy nově zastavěných oblastí vznikajících poblíž vesnic a měst. V některých obcích v blízkosti velkých měst mnohdy vzrostl počet obyvatel za osm let až o dvacet procent. Vyplývá to z údajů Českého statistického úřadu. V suburbanizaci dohání Česká republika celosvětový trend. Mnohé obyvatelé ale čeká místo venkovské idylky nemálo problémů. Na vesnicích do tří tisíc obyvatel žilo na konci minulého roku 30 % obyvatel, mohutná vlna suburbanizace

nastala především kolem hlavního města, ale i kolem Brna či Plzně. „Je to trend, který ve světě trvá již 25 let. Lidé odcházejí z center měst, kde se podle mnohých s dětmi nedá kvalitně žít.“⁵ Česká republika však neudržela krok v jednom podstatném bodě. Zatímco ve světě satelity vznikaly jako plnohodnotné vesnice a města, tedy s obchody, kiny či zdravotními středisky, v tuzemsku šlo mnohdy jen o umělé projekty v polích, bez infrastruktury či kulturního využití.

Budování satelitních míst se rozmohlo v polovině devadesátých let. Do té doby se zejména díky industrializaci lidé stěhovali spíše do měst. V roce 1995 nastal obrat. Lidé začali odcházet z paneláků, stavěli domy na vesnicích. Plnili si tak přání žít v klidu, ale pracovat ve městě. V bezprostředním okolí Prahy lze najít mnoho míst, kde příliv nových obyvatel obec doslova zahltil. Například v obci Jesenice se počet obyvatel zněkolikanásobil, neúměrně zatěžovány jsou i Roztoky u Prahy. Trend suburbanizace ještě nějakou dobu vydrží. Do budoucna však hrozí, že některé špatně promyšlené satelity se opět „vybydlí“. Také je však možné, že domy budou v takovýchto lokalitách špatně prodejné, proto některým obyvatelům nezbude než v nich zůstat.

Příklad smršťujícího se města

Město Žďár nad Sázavou má z října 2007 zpracovaný Strategický plán rozvoje města, v němž mimo jiné podrobně postihuje demografickou situaci ve městě. Na vývojové tendence celkového pohybu populace v období 1960–2005 má ve městě největší vliv vývoj migračního salda. Přirozený přírůstek v posledních letech pouze zmírňuje negativní vývoj migračního salda projevujícího se v poklesu počtu obyvatel. Díky vysokému přirozenému přírůstku ve městě došlo k oddálení poklesu počtu obyvatel v důsledku stěhování o více než deset let. Migrační atraktivita města se dostala do záporných hodnot již v roce 1983, zatímco celkový přírůstek se dostal do záporných čísel až v roce 1996. Vysoká migrační atraktivita města v druhé polovině 20. století souvisí s procesem socialistického plánování. Díky tomuto procesu přišli do města lidé v produktivním věku, zejména mladí. Tento fakt se pak pozitivně promítl do hodnoty přirozeného přírůstku, který i v současné době dosahuje vysokých hodnot.

V posledních deseti letech docházelo ve městě ke stagnaci, respektive k mírnému poklesu porodnosti. Ve městě tak můžeme sledovat stejný trend ve vývoji porodnosti jako v celé České republice. Ve Žďáru nad Sázavou je úmrtnost

⁵ Interview s odborníkem na realitní trh Jiřím Pácalem ze společnosti Central Europe Holding.

na nízké úrovni, průměr za sledované období činí pouhých 7,1 ‰. Jde o nízkou hodnotu, a to jak v porovnání s hodnotou za kraj Vysočina (10,3 ‰), tak především ve srovnání s průměrem za celou republiku (10,8 ‰). Díky takto nízké úmrtnosti město získává přirozenou měnou obyvatelstvo. V roce 2005 se úmrtnost ve městě pohybovala již kolem hodnoty 8,1 ‰. V rámci desetiletého období zde lze vypočítat mírný nárůst úmrtnosti. Nižší míra úmrtnosti ve městě souvisí především s vývojem v minulých obdobích, neboť jak již bylo řečeno, v šedesátých a sedmdesátých letech bylo město osídleno především mladšími lidmi. Nízká úmrtnost má největší vliv na přirozený přírůstek. Přirozený přírůstek ve městě dosahuje dlouhodobě průměrné hodnoty 2,4 ‰, zatímco v rámci České republiky je to -1,7 ‰, avšak dochází zde již k postupnému snižování úbytku obyvatel díky rostoucí porodnosti. Naopak ve Žďáru nad Sázavou dochází postupně ke snižování úrovně přirozeného přírůstku obyvatel. V roce 2005 představoval přirozený přírůstek 1,5 ‰. Na celkovou hodnotu migračního salda ve městě má největší vliv vývoj počtu vystěhovalých osob, imigrace pouze zmírňuje záporný vývoj migračního salda. Dlouhodobě dosahuje migrační saldo ve městě hodnoty -4,3 ‰, což je hodnota v porovnání s průměrem za Českou republiku (migrační saldo 1,3 ‰) značně podprůměrná. Hodnota migračního salda tak jasně ukazuje na nižší atraktivitu města z pohledu trvalého žití. V roce 2005 dosahovalo migrační saldo ve Žďáru nad Sázavou hodnoty -7,1 ‰.

Na celkový přírůstek počtu obyvatel města a na jeho vývoj má tak největší vliv migrační saldo (vnější rozvojové impulsy), přesněji emigrace (tzn. počet vystěhovalých osob). Vývoj celkového přírůstku je pouze zmírněn přirozeným přírůstkem, avšak ten nemá na jeho celkový vývoj nijak velký vliv. Naopak v kraji Vysočina a v celé České republice má na celkový pohyb obyvatel markantnější vliv přirozený přírůstek (ten reprezentuje vnitřní rozvojové předpoklady). Celkový přírůstek (resp. úbytek) obyvatel města je v komparaci s dlouhodobým republikovým (celkový přírůstek -0,4 ‰) a krajským (celkový přírůstek -0,6 ‰) průměrem značně podprůměrný.

Město může svými zásahy významně korigovat, ať již kladně či záporně, celkový přírůstek počtu obyvatel. Mezi přímé zásahy města může patřit například budování volných kapacit pro bydlení ve městě, posílení image města z pohledu trvalého žití a podobně. K nepřímým zásahům města může patřit například podpora rozvoje podnikatelských aktivit, které s sebou přinesou vznik nových pracovních míst, což povede k nutnosti navýšení pracovního kapitálu ve městě; další aktivitou může být zlepšení dopravního spojení s velkými městy (což povede k zlepšení dostupnosti zaměstnání) atd.

Regenerační strategie *shrinking cities* v České republice

Mnohá evropská města se v dnešní době potýkají s úbytkem trvale v nich žijícího obyvatelstva. Úbytek obyvatel (nejen) ve městech je především důsledkem nepříznivého vývoje přirozeného přírůstku a porodnosti a migrace obyvatelstva. Negativní vývoj přirozeného přírůstku a porodnosti je dnes celospolečenským trendem a důsledkem změn ve společnosti (vývoj postavení žen ve společnosti, jejich vzdělání a kariéry, postoje společnosti vůči antikoncepci či interrupci, slučitelnost rodinných a profesních rolí), který lze na úrovni samotného města jen těžko zvrátit. Nástroje pro ovlivnění míry porodnosti by měl obcím poskytnout především stát (rodinná politika státu), i když otázkou i tak zůstává míra účinnosti opatření populační politiky státu a doba trvání jejich efektu. Migrace obyvatel je pak jevem, který je město schopno přijetím odpovídajících opatření (regeneračními strategiemi) do jisté míry ovlivnit (podpora pracovních příležitostí, bytová výstavba, infrastruktura služeb, dopravní dostupnost apod.).

Fakt, že se s úbytkem obyvatel potýká většina měst, staví jednotlivá města do vzájemného konkurenčního vztahu, kdy každé město bojuje o to, aby si udrželo stávající obyvatele a přilákalo nové. Vzhledem k tomu, že se jedná o dlouhotrvající trend vývoje, nelze tuto situaci řešit jednorázovými nekonceptními kroky. Je důležité, aby si města uvědomila možná rizika spjatá s úpadkem a realizovala strategie, které ve smršťujících se městech pomohou k trvale udržitelnému rozvoji. Demografické projekce předpokládají do budoucna další pokles počtu obyvatel, což ukazuje na nutnost uvědomit si existenci fenoménu smršťování a význam politických iniciativ zabývajících se tímto problémem. Politiku trvale udržitelného rozvoje obcí a měst pak nelze realizovat izolovaně, plánování je nutno provádět v koordinaci s plánováním krajů a pro dosažení některých změn je třeba apelovat i na centrální orgány (např. zastaralá legislativa brzdící další rozvoj).

Fenoménem smršťování jsou v České republice obecně nejvíce zasažena města, která se v komunistické éře orientovala především na těžbu nerostných surovin, těžký průmysl a navazující odvětví. Pro ně byla charakteristická špatná pověst dělnických sídel, znečištěného životního prostředí, měst bez kultury. Sametová revoluce v listopadu 1989 přinesla liberalizaci a otevření ekonomiky vnější globální konkurenci. Tato konkurence odhalila řadu slabých stránek tehdejších průmyslových a důlních odvětví, které nebyly schopny v transformační době ve stávající podobě obstát. Tím se nastartoval proces adaptace těchto odvětví a v mnoha případech došlo i k jejich zániku (např. rušení těžby v severomoravském regionu nebo v severních Čechách). Důsledkem deindustrializace byl

růst nezaměstnanosti v těchto regionech a útlum ekonomiky. Postižené regiony stály před novou výzvou adaptace na nově vzniklé podmínky a před nutností posunu od zastaralé masové průmyslové produkce k produkci založené na kvalitě, inovacích a službách. Jejich úspěch závisí na kvalitě strategického plánování, které musí zahrnovat podporu vzdělávání a institucí výzkumu a vývoje, stejně tak podporu „měkkých“ rozvojových faktorů, jako je atraktivní bydlení, kvalitní životní prostředí – čistý vzduch, voda, městská zeleň a parky, rekreační a kulturní vybavenost, bezpečnost, lepší image a PR a podobně.

Asi nejtypičtějším příkladem takového regionu/města postiženého transformací je v České republice moravskoslezský region a město Ostrava, kterou se z hlediska fenoménu *shrinking cities* zabývá projekt SHRINK SMART. Město Ostrava vyrostlo na ekonomické bázi těžby uhlí, výroby koksu, železa a oceli a souvisejících odvětví v různých politických kontextech v období let 1828–1989. Deindustrializační proces zde začal na počátku devadesátých let. V roce 1994 již byly uzavřeny všechny doly a většina koksoven a úpadek výroby v navazujících odvětvích způsobil růst nezaměstnanosti, která dosáhla svého vrcholu v roce 2003, kdy se růst zastavil na míře 18 % nezaměstnaných. Od roku 2004 nastává v důsledku revitalizačního procesu pokles nezaměstnanosti. Výzkumná zpráva *Urban Shrinkage in Ostrava, Czech republic* projektu SHRINK SMART identifikuje pro Ostravu jako nejvýznamnější problémy a výzvy do budoucna z hlediska hrozby smršťování následující:

- diverzifikaci regionální ekonomiky prostřednictvím podpory ekonomických aktivit s vyšší přidanou hodnotou a vytváření většího počtu (kvalifikovaných) pracovních míst;
- údržbu a modernizaci panelových sídlišť;
- otázku vyloučení / začlenění romského etnika;
- řešení špatného životního prostředí – zejména ve východní části města.⁶

Pro účinné ovlivňování vývoje směrem k udržitelnosti je třeba sledovat komplex opatření – zejména v oblasti daňové, regionální, dopravní a bytové politiky a územního plánování.⁷ Aby byla města v dnešní době schopna obstát a dále se rozvíjet, musí analyzovat současný stav, stanovit si budoucí cíle a formulovat způsob, jak k těmto cílům dospět. K tomuto slouží strategické plány rozvoje

⁶ *Research Report Urban Shrinkage in Ostrava, Czech Republic* projektu SHRINK SMART (Governance of Shrinkage Within European Context), březen 2010, s. 5–7.

⁷ Závěrečná zpráva projektu výzkumu a vývoje v rámci programu WA č. WA-005–05-Z10 „Dopady populačního vývoje pro strategický rozvoj regionů a lokalit“.

měst, což jsou základní dokumenty vyjadřující předpokládaný vývoj daného města v dlouhodobějším časovém horizontu. Součástí strategických plánů rozvoje měst často bývá část SWOT analýza, která se zaměřuje na hodnocení silných a slabých stránek, příležitostí a hrozeb pro dané město. Hlavním smyslem strategií je organizace rozvoje na bázi sladování jednotlivých zájmů tak, aby město prosperovalo jako celek. Strategie pak pomáhají při rozhodování o prioritách a směřování investičních prostředků, kterých má každé město vždy nedostatek. Cíle strategického plánu města mohou být orientovány jak „dovnitř“, to znamená na zvýšení efektivity výkonu místní samosprávy, tak i „ven“, například na zlepšení podmínek pro podnikání a život ve městě. Zpracování plánu je přípravnou fází, která by měla iniciovat koncepční a na dlouhodobé cíle zaměřenou sociální, ekonomickou a environmentální politiku města. Neméně důležité jsou pak i pravidelné aktualizace těchto strategických plánů, protože zastaralé plány se mohou stát naopak brzdou rozvoje. Na strategické plány rozvoje měst pak navazují další dokumenty, které jsou konkretizací cílů strategie a způsobů jejich dosažení.

Jedním z navazujících dokumentů, kterým lze výrazně usměrnit ekonomický rozvoj měst, je tzv. integrovaný plán rozvoje města (IPRM). IPRM je základním programovým dokumentem města umožňujícím rozvoj v návaznosti na využití veřejné podpory ze strukturálních fondů EU s důrazem na zajištění synergie intervencí příslušných operačních programů a koncentrací zdrojů. Integrované plány jsou realizovány několika individuálními projekty, které mohou být podpořeny z jednoho či více operačních programů. Integrovaný plán rozvoje města je základním koordinačním rámcem navazujícím na celkovou vizi a strategii rozvoje města za účelem identifikace a řešení problémů rozvojových oblastí města v návaznosti na využití podpory ze strukturálních fondů v programovacím období 2007–13.⁸ IPRM je jedním z účinných nástrojů urbánní politiky jednotlivých statutárních měst v České republice, který zajišťuje koordinaci odvětvových a územních politik ve městech. Zároveň představuje nástroj pro čerpání finančních prostředků ze strukturálních fondů s cílem zajistit synergický efekt jednotlivých intervencí podporujících určená města jako póly rozvoje regionu prostřednictvím koncentrace alokace finančních prostředků do geograficky vymezené zóny města nebo v rámci řešení klíčového tématu rozvoje města. Kvalitně zpracovaný IPRM je základním předpokladem získání maxima možného objemu finančních prostředků z EU fondů.

⁸ Metodický pokyn Ministerstva pro místní rozvoj ČR k hlavním zásadám pro přípravu, hodnocení a schvalování IPRM.

Regenerační strategie apriori předpokládají nějakou změnu, nápravu, zlepšení současného stavu. Změna je však pouze jednou stránkou transformace měst, tou druhou, kterou je rovněž třeba mít na paměti, je setrvalost (Steinführer 2003). Je třeba zdůraznit význam městského dědictví, které přetrvává různé společenské systémy. Relativní trvalost městských struktur způsobuje, že samotní městští aktéři se musí vypořádat s městskou strukturou, kterou převzali, ať už tak, že ji přijmou, nebo změni způsob jejího využití, tolerují ji, přestaví nebo demolují. Kontinuita městských struktur přesahuje dlouhé časové úseky a odolává změnám rámcových makrostrukturních podmínek a modernizačním snahám. Význam materiálních, především stavebních setrvalostí je jako důležitý pro současnost města akceptován, je však třeba brát v potaz i sociálněprostorovou setrvalost (relativně trvalé přisvojení městských prostor skupinami aktérů – zde jsou ústředním faktorem setrvalosti zejména vlastnické vztahy a jejich dlouhodobé přetrvávání – dědické vazby) a symbolickou setrvalost (tradující se představy a hodnocení, které svým trváním přesahují společenské změny i změny měst). Bylo by naivní si myslet, že jednorázovým politickým rozhodnutím tuto setrvalost zrušíme. Při formulaci strategií změny je proto potřeba mít na mysli i faktor městské setrvalosti. Rozhodnutí se ho může snažit ovlivnit, nicméně je třeba ho respektovat.

Pro města se stává problematickým status trvalého bydliště obyvatel. Současný systém rozpočtového určení daní je založen na počtu obyvatel trvale bydlících v obci (podle evidence ČSÚ). Daňové příjmy pak představují významný zdroj financí pro obecní rozpočet, například v roce 2007 tvořily 53 % jejich příjmů. Počet obyvatel s trvalým bydlištěm v obci je proto důležitým faktorem z hlediska finančních příjmů obcí a pro větší města se tento způsob financování stává problémem. Tato města jsou přirozenými regionálními centry, která poskytují širokou škálu služeb, pracovních příležitostí a vzdělání nejen pro obyvatele s trvalým bydlištěm. Reálně tedy denně využívá městskou infrastrukturu daleko více lidí, než kolik udávají statistiky počtu obyvatel. Co se týče počtu těchto lidí, existují pouze odhady. V Brně se tento odhad pohybuje okolo 150 tisíc osob. To otevírá problematiku dimenzování kapacit infrastruktury, stejně tak otázku zdrojů financování. Větší města proto volají po změně přerozdělování daňových příjmů, případně po znovuzavedení statusu přechodného bydliště. Obce nemají prakticky žádné oficiální pravomoci, jak nové obyvatele donutit, aby se k trvalému bydlišti v obci přihlásili. Mohou obyvatele k přihlášení trvalého bydliště v obci pouze motivovat, případně tuto motivaci podpořit zaváděním diskriminačních opatření ve vztahu k nehlášeným obyvatelům.

Překážkou rozvoje měst a vážným problémem se staly tzv. brownfields, které brzdí rozvoj území, zejména zastavěného, brání hospodářskému rozvoji, negativně působí na životní prostředí, mají negativní socioekonomické dopady a celkově přispívají ke špatnému obrazu celého územního celku. Vzhledem k vysokým nákladům a rizikům, které jsou spojeny s regenerací brownfieldů, soukromý sektor nemá o investování do jejich regenerace zájem. Vizí Národní strategie regenerace brownfieldů, přijaté vládou v roce 2008, je celkové ozdravení území, rozšíření nabídky pro podnikatele, zlepšení životního prostředí ve všech jeho složkách a dosažení efektivního využití dříve zanedbaného území s ohledem na tvorbu kvalitní struktury osídlení a krajiny, při respektování kulturně-historických, ekonomických, ekologických i sociálních hledisek. Vhodná regenerace nabízí nové příležitosti pro podnikatelské subjekty, a tím i nárůst ekonomické aktivity v regenerované oblasti spojené s tvorbou nových pracovních míst a odstraňováním environmentálních zátěží. Na základě Vyhledávací studie (zpracovaná agenturou CzechInvest ve spolupráci se všemi kraji v letech 2005–07) bylo v České republice lokalizováno 2 355 brownfieldů, které zaujímají rozlohu 10 326 ha s celkovou zastavěnou plochou cca 4 206 930 m² (cca 421 ha). Studie provedla syntézu dat ze všech krajů kromě Prahy, evidovala brownfieldy od velikosti cca 1 ha. Hrubý odhad nákladů na revitalizaci těchto lokalit je 200 miliard Kč. Celkový počet brownfieldů je ale podstatně vyšší, v roce 2004 se uváděl odhad 8,5–11,7 tisíc lokalit typu brownfield o celkové rozloze 27–38 tisíc ha. Informace o brownfieldech shromažďuje Národní databáze brownfieldů. Základním cílem Strategie je vytvoření vhodného prostředí pro rychlou a efektivní realizaci regeneračních projektů a prevenci vzniku nových brownfieldů. Pro naplňování Strategie je stěžejní maximální zapojení dostupných evropských zdrojů pro regeneraci brownfieldů v programovacím období 2007–2013 (zejména využití maxima disponibilních prostředků z evropských fondů). Resortem odpovědným za řešení problematiky regenerace brownfieldů je Ministerstvo průmyslu a obchodu společně s Ministerstvem životního prostředí a Ministerstvem financí. Vzhledem k počtu brownfieldů a specifickým podmínkám v jednotlivých regionech je velmi důležitá také spolupráce na regionální a místní úrovni. Vhodně provedená realizace regenerace se stane impulsem pro další rozvoj obce/regionu. Tyto areály dnes brzdí rozvoj jednotlivých částí měst, někdy i měst samotných, zároveň však představují určitý rozvojový potenciál a prostor pro rozvoj podnikání.

Závěr

Shrinking cities představují širokou škálu problémů, které je třeba řešit komplexně. Ve své skladbě je tato problematika nová, i když některé problémy existovaly již v minulosti. Nutná však bude změna přístupu, paradigmat urbánního rozvoje a komplexní spolupráce měst s jejich okolím v rámci regionu. Annett Steinführerová, která se dlouhodobě zabývá studiem měst středovýchodní Evropy, zdůrazňuje, že pro tato města není možno pouze přejmout teoretický rámec *shrinking cities* tak, jak vznikl v USA a v zemích západní Evropy, a aplikovat jej na postsocialistické země. Města středovýchodní Evropy prošla specifickým vývojem a skýtají nová témata výzkumu (Steinführer 2007).

Karel Schmeidler byl do roku 2000 vědeckým pracovníkem (od roku 1997 docentem) Vysokého učení technického v Brně, od té doby pracuje v Centru dopravního výzkumu v Brně. Externě vyučoval také na Českém vysokém učení technickém v Praze, Technické univerzitě – Vysoké škole báňské v Ostravě a Vyšší odborné škole v Brně, od roku 1991 vlastní rovněž architektonicko-urbanistickou a konzultační kancelář. V letech 1994–2001 byl národním zástupcem České republiky v asociaci evropských škol urbanismu (AESOP), od té doby je zástupcem České republiky v organizaci ICTCT. Kontakt: Ka1@seznam.cz.

Použitá literatura

- Andrle, Alois. 2001. „Demografická stagnace našich největších měst.“ *Urbanismus a místní rozvoj* 4, 2001, 6: 19–22.
- Benešová, Eva. 2000. *Reprodukční chování v sociologické perspektivě. Nastává v České republice druhá demografická transice?* Brno: Masarykova univerzita.
- Burcin, Boris – Kučera, Tomáš. 2002. „Stárnutí obyvatelstva a hranice důchodového věku.“ *Demografie* 44, 2002, 1: 30–34.
- Burcin, Boris – Drbohlav, Dušan – Kučera, Tomáš. 2008. „Možnosti migračního řešení perspektivního úbytku a demografického stárnutí obyvatelstva České republiky.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 44, 2008, 4: 653–682.
- Coleman, David A. 2000. „Who’s Afraid of Low Support Ratios? A UK Response to the UN Population Division Report on Replacement Migration.“ Příspěvek přednesený na Expert Group Meeting on Policy Responses to Population Ageing and Population Decline. New York, 16.–18. 10. 2000.
- Coleman, David A. 2002. „Replacement Migration, or Why Everyone’s Going to Have to Live in Korea. A Fable for our Times from the United Nations.“ *Philosophical Transactions of the Royal Society, Series B* 2002, 357: 583–598.

- Čermák, Zdeněk – Drbohlav, Dušan – Hampl, Martin – Kučera, Tomáš. 1995. *Faktické obyvatelstvo Prahy. Výzkumná zpráva*. Praha: Univerzita Karlova.
- Geonika. 2009. *Výroční zpráva za rok 2009*. Ostrava: Ústav geoniky AV ČR. Dostupné z <http://www.ugn.cas.cz/report/2010/vz-2009.pdf> [cit. 2009-3-19].
- Großmann, Kevin – Haase, Alex – Rink, David – Steinführer, Annette. 2008. „Urban Shrinkage in East Central Europe? Benefits and Limits of a Cross-National Transfer of Research Approaches.“ Pp. 77–99 in Marek Nowak – Michal Nowosielski (eds.): *Declining Cities / Developing Cities. Polish and German Perspectives*. Poznaň: Instytut Zachodni.
- Hampl, Martin. 2005. *Geografická organizace společnosti v České republice. Transformační procesy a jejich obecný kontext*. Praha: Univerzita Karlova + DemoArt.
- Krejčí, Tomáš – Klusáček, Petr – Lorencová, Hana. 2009. „Je možné přiřazovat Brno a Ostravu mezi tzv. shrinking cities?“ Pp. 144–150 in *Sborník příspěvků z mezinárodní vědecké konference Region v rozvoji společnosti 2009*. Brno: Mendelova zemědělská a lesnická univerzita.
- Kučera, Tomáš – Burcin, Boris. 2009. „Populační vývoj stotisícových měst.“ *Geographia Moravica* 1, 2009: 27–46.
- Maas, Arne. 2008. „Shrinking City Brno? Quantitative and Qualitative Analysis.“ Poster presentation at the conference Socio-demographic Change of European Cities and its Spatial Consequences, Leipzig 14.-16. 4. 2008.
- McDonald, Peter. 2002. „Low Fertility. Unifying the Theory and the Demography.“ Presentation at Session 73 ‚Future of Fertility in Low Fertility Countries‘ Meeting of the Population Association of America, Atlanta 9.-11. 5. 2002.
- MMR. 2010. *Retrospektiva vývoje obyvatelstva 1989–1961*. Dostupné z <http://www.mmr-vyzkum.cz/infobanka/DownloadFile/9739.aspx> [cit. 2010-10-27].
- Mulíček, Ondřej. 2004. *Město Brno v období transformace*. Rukopis disertační práce obhájené na Přírodovědecké fakultě Masarykovy univerzity.
- Mulíček, Ondřej – Olšová, Iva. 2002. „Město Brno a důsledky různých forem urbanizace.“ *Urbanismus a územní rozvoj* 5, 2002, 6: 17–28.
- Müller, Jan. 2009. „Změny a trendy v rozmístění obyvatelstva.“ Dostupné z <http://denik.obce.cz/go/clanek.asp?id=6393115> [cit. 2009-08-20].
- Ouředníček, Martin – Sýkora, Luděk. 2002. „Současné změny v rozmístění obyvatelstva a v sociálně prostorové struktuře Prahy.“ *Demografie* 44, 2002, 4: 270–272.
- Seidenglanz, Daniel – Toušek, Vladimír – Janota, Martin. 2008. *Brno – přítomné obyvatelstvo. Kvalifikovaný odhad početního vývoje přítomného obyvatelstva do roku 2020 nad rámec obyvatelstva s trvalým bydlištěm*. Brno: Masarykova univerzita.
- Schmidler, Karel. 1995. „Humanization of the Housing Estates in the Czech Republic.“ Pp. 115–117 in *AESOP congress The Regeneration of the Peripheral Regions*. Glasgow: University of Strathclyde.
- Schmidler, Karel. 1998. *East – West Comparisons and Exchange of Experiences. Housing Estates in the Czech Republic*. Lodž: John Hopkins Urban Fellow Association.
- Schmidler, Karel. 2001. *Sociologie v architektonické a urbanistické tvorbě*. Brno: Novotný.
- Schmid, Joachim. 2001. „Political Responses to Immigration Pressures in the European Union.“ Presentation at XXIVth IUSSP General Population Conference, Salvador, 18.–24. 8. 2001.

- Srb, Vladimír. 1991. „Druhá demografická revoluce?“ *Demografie* 33, 1991, 4: 336–337.
- Steinführer, Annett. 2006. „The Urban Transition of Inner City Areas Reconsidered. A German – Czech Comparison.“ *Moravian Geographical Reports* 14, 2006, 1: 3–16.
- Steinführer, Annett. 2003. „Sociálně prostorové struktury mezi setrvalostí a změnou.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 39, 2003, 2: 169–192.
- Steinführer, Annett – Haase, Anton. 2007. „Demographic Change as a Future Challenge for Cities in East Central Europe.“ *Geografiska Annaler, Series B Human Geography* 89, 2007, 2: 183–195.
- Sýkora, Luděk. 1999. „Changes in the Internal Spatial Structure of Post-communist Prague.“ *GeoJournal* 49, 1999, 1: 79–89.
- Sýkora, Luděk – Kamenický, Jan – Hauptmann, Petr. 2000. „Changes in the Spatial Structure of Prague and Brno in the 1990s.“ *Acta Universitatis Carolinae – Geographica* 35, 2000, 1: 61–76.
- Sýkora, Luděk – Ouředníček, Martin. 2007. „Sprawling Post-communist Metropolis. Commercial and Residential Suburbanisation in Prague and Brno, the Czech Republic.“ Pp. 209–233 in Martin Dijst – Erich Razin – Cole Vazquez (eds.): *Employment Deconcentration in European Metropolitan Areas. Market Forces versus Planning Regulations*. Dordrecht: Springer.
- Škrabal, Josef – Šimek, Milan. 2007. „Jak je to s počtem obyvatel v obcích?“ *Veřejná správa* 18, 2007, 10: i-iv.
- Toušek, Vladimír. 2006. „Influence of Labour Commuting on Hinterlands of the Czech Agglomerations. Contemporary trends.“ *Acta Univesitatis Palackiane Olomucensis, Facultas rerum naturalium – Geographica* 2006: 95–110.
- Vaishar, Antonín – Klusáček, Pavel – Krejčí, Tomáš – Martinát, Štěpán – Pavelčíková, Naděžda – Pospíšilová, Jiřina – Zapletalová, Jana. 2009. *Současný vývoj vnitřních částí Brna a Ostravy*. Ostrava: Ústav geoniky AV ČR.
- van de Kaa, Dirk J. 1997. „Options and Sequences, Europe’s Demographic Patterns.“ *Nethur Demography Paper* 39. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
- Vobecká, Jana. 2008. „Potenciálně problémové oblasti Prahy z hlediska struktury obyvatelstva.“ Dostupné z <http://www.socioweb.cz/index.php?disp=teorie&shw=312&lst=108> [cit. 2008-02-30].



Nové publikace Fakulty humanitních studií UK

Zuzana Jurková, Blanka Maderová, Karel Veselý
**DOTKNOUT SE SVĚTA: ČESKÁ HUDEBNÍ
ALTERNATIVA 1968-2013**

Dvojazyčná – česko-anglická – publikace pojednává základní styly české hudební alternativy: rock + punk; folk; hip hop + reggae; rompop. Každá kapitola obsahuje úvodní cca 10stránkový text a přibližně 15 nejvýznamnějších písňových textů. „Stylovým“ kapitolám předchází úvodní text, který zasazuje českou hudební alternativu jak do světového hudebního i českého společenského kontextu, tak i vysvětluje její základní znaky.

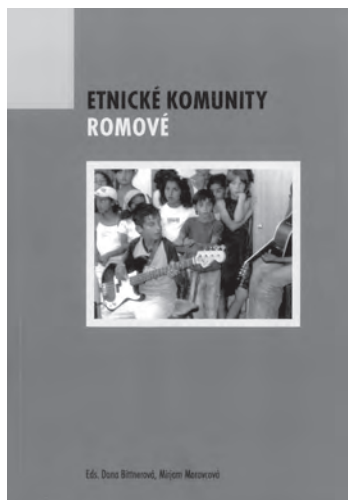
ISBN 978-80-87398-38-8

Bittnerová, Dana (ed.)

ETNICKÉ KOMUNITY: ROMOVÉ

Monografie se zabývá pozicí Romů v současném středoevropském prostoru. Propojuje pohled majority na romskou populaci s pohledem na život Romů ve vyloučených lokalitách. Nahlíží problém z hlediska pozice těchto minoritních komunit v lokálních společnostech. Zvláštní pozornost věnuje otázce socializace mladé generace v kontextu majoritních institucí.

ISBN 978-80-87398-45-6



Petr Gibas, Arnošt Novák a kol.
**ZAHRÁDKOVÉ OSADY: STÍNY
MINULOSTI, NEBO ZÁBLESKY
BUDOUCNOSTI?**

Jádro knihy tvoří čtyři případové studie vybraných zahrádkových osad v Praze, které mapují, co pro lidi v současnosti znamená zahrádkařit, jaká je situace vybraných lokalit a nakolik zahrádkaření představuje udržitelnou sociální praxi z hlediska sociálního, environmentálního a ekonomického.

ISBN 978-80-87398-30-2

**Magdaléna Rychlíková:
Slováci v Praze. Vliv
velkoměsta na jejich integraci
do českého prostředí –
Stručný společensko-kulturní
a politický přehled.**

Etnologický ústav AV ČR,
Praha 2011, 113 s.

Problematika vztahu slovenských migrantů s majoritní českou společností a budování slovenské národní identity na území České republiky je od devadesátých let aktuálním tématem společenskovědních oborů. Rozpad Československa s sebou přinesl četné společensko-politické změny v dosavadní multietnické společnosti. Čeští Slováci, do té doby plně integrovaní, získali pozici národnostní menšiny a po legislativní stránce se v zemi stali cizinci. O této problematice pojednává kniha Magdalény Rychlíkové, která se zabývá postavením Slováků v Čechách – zejména v Praze, jejich vztahy s dominující českou společností i vývojem slovenských kulturních organizací v České republice. Téma není omezeno pouze na současnou perspektivu, nýbrž je rozpracováno i v historickém kontextu.

Kniha je tematicky rozčleněna do pěti kapitol. Úvodní část je věnována historii – popisuje postavení Slováků na území České republiky v časové linii od 19. století po rok 1993 a dále až do současnosti. Po této obsáhlejší historické analogii následuje část zaměřená demograficky a závěrečná kapitola se věnuje slovenskému kulturnímu životu, a zejména činnosti církví v Praze. Jednotlivé podkapitoly jsou chronologicky uspořádané a mají logickou návaznost. Demografické údaje jsou rozpracovány do přehledných tabulek a grafů,

kteří obsahují množství zajímavých informací, ale v samotném výkladu často nejsou vůbec zohledněny (s. 47), nebo je jejich interpretace přinejmenším poněkud stručná. Chybí také odkazy na ně přímo v textu.

V první kapitole autorka upozorňuje, že příliv slovenských přistěhovalců do Prahy nebyl charakteristický pouze pro 20. století. Na základě studia relevantní literatury a archivních pramenů přináší rozsáhlé a detailní poznatky o tom, kterak se vyvíjel vztah Čechů a Slováků od dob národního obrození, kdy byli Slováci navzdory jazykovému pojetí národa považováni za součást národa českého (s. 8). Jednotlivé podkapitoly se pak věnují statusu slovenské populace v Praze a jejím kulturním aktivitám v zásadních obdobích české historie, tzn. v době první světové války, první a druhé republiky, druhé světové války, dále v poválečném raně socialistickém období, v období tzv. normalizace a dále až do rozdělení Československa v roce 1993. Rovněž zmiňuje několik vln slovenské migrace, z nichž první, byť nepřilíš výrazná, proběhla již v 19. století. Autorka seznamuje čtenáře s politickými vyhláškami a legislativními úpravami, které napomohly úspěšné integraci slovenské populace mezi Čechy. Slovákům tak byl například umožněn rozvoj vlastní kultury v českých zemích, používání slovenštiny při komunikaci s úřady a podobně (s. 26). Výjimku tvoří období druhé světové války, kdy se po vzniku Slovenského štátu a Protektorátu Čechy a Morava dostali Slováci do postavení národnostní menšiny, ač se za ni sami nepovažovali (s. 20).

Rozdělení Československa a vznik samostatné České a Slovenské republiky znamenal četné veřejnoprávní změny, které se dotkly jak české, tak slovenské společnosti. Slováci totiž poprvé v historii získali

status národnostní menšiny, i když vzhledem ke společné historii byli shledáni velmi specifickou menšinou se zvláštními nároky (s. 31). Rozpad Československa přinesl pro slovenskou populaci žijící na území nově vzniklé České republiky mnohé legislativní obtíže. Autorka se v této kapitole věnuje širokému spektru problematických oblastí, se kterými se novopečená slovenská menšina musela potýkat. Na pozadí legislativních nařízení a právních dohod ukazuje problematiku státního občanství, důchodového zabezpečení, školství, zaměstnanosti či zdravotní péče.

V kapitole věnované demografickému vývoji se autorka opírá převážně o statistické dokumenty. V porovnání s podrobně zpracovanými oddíly pojednávajícími o společné historii Čechů a Slováků však tato část působí poněkud nevyváženě, občas až příliš stručně. Kapitola je doplněna tabulkami a grafy, které – jak již bylo výše řečeno – místy jen chabě navazují na text a čtenář se může pouze intuitivně domnívat, jakou mají s uvedeným výkladem spojitost (s. 47). Autorka se zde dotýká i otázky migrace po roce 1993 a nastiňuje asimilační vlny slovenské populace. Tato témata jsou ovšem uchopena velice stručně a povrchně. Kapitola postrádá hlubší vhléd a nadstavbu a připomíná spíše pozitivistické vršení dat.

Poslední dvě kapitoly knihy se věnují kulturnímu a náboženskému životu Slováků v Praze. Zásadním mezníkem masivního zakládání slovenských spolků bylo období po sametové revoluci, kdy byl přijat zákon umožňující sdružování a zakládání spolků (s. 52). Devadesátá léta 20. století tak byla ve znamení narůstajícího zájmu o rozvoj slovenského kulturního života. Autorka v textu jmenuje několik nejvýznamnějších spolků (Obec Slovákův v České republice, Klub

slovenskej kultúry aj.) a odkazuje na některé časopisy, které tyto organizace vydávají (např. *Džavot*, později *Korene*). Dále se rozepisuje o programu těchto spolků, které řeší postavení Slováků v České republice, tvorbu národní identity a zejména to, jakým způsobem rozvíjet tzv. slovenskost – tedy lásku ke kultuře a slovenskému jazyku a uchovávat vědomí o vlastních kulturních kořenech. Pátá kapitola pak přináší cenné informace o náboženských aktivitách ze současného i historického kontextu, neboť Slováci se na rozdíl od Čechů vyznačují vysokou mírou religiozity. Tato poslední kapitola rovněž popisuje činnost církví, které pořádají bohoslužby ve slovenském jazyce za účelem utužování jeho symbolické hodnoty. Poměrně obsáhlou část přitom autorka věnuje činnosti evangelické církve augsburského vyznání. Přestože česká vědecká obec se zmíněnou tematikou zabývá jen okrajově, autorce publikace se podařilo ji velmi dobře zmapovat a podat detailní výklad o náboženských aktivitách Slováků v Praze. Na základě těchto informací lze také vyvodit závěr, že spolu se vznikem slovenských spolků a církví sílí i antiasimilační tendence, neboť Slováci sami sebe za menšinu nadále nepovažují; je proto možné, že v budoucnu se asimilační model změní v plně integrovaný, jako tomu bylo během éry socialismu.

Práci můžeme kromě několika formálních chyb vyčíst nedostatky, které se týkají terminologie i metodologie. Autorka konceptualizuje slovenskou menšinu žijící v Praze jako komunitu (s. 5). Třebaže pojem „komunita“ je velku nejednoznačný, pro definici komplexní slovenské populace v Praze není podle mého názoru příliš vhodný. Z antropologického hlediska network pražští Slováci žádný prostorově ohraničený autonomní útvar a rovněž se nedá říci,

že by spolu sdíleli kulturní či hodnotový systém; naopak, jak v Praze, tak i v celé České republice se jedná spíše o roztroušenou populaci, převážně asimilovanou, často žijící ve smíšených manželstvích. Možná by bylo vhodnější pojem v rámci studie lépe definovat, rozlišit, uvést do kontextu. Dalším problémem, zasahujícím spíše do roviny metodologické, je přemíra témat a použitých přístupů k jejich uchopení. Práce se věnuje příliš širokému spektru problematiky týkající se slovenských přistěhovalců – historickému vývoji, sociálním problémům, demografickým a asimilačním tendencím, kulturnímu životu a podobně. V rámci těchto témat autorka využívá historickou, politologickou i legislativně-právní optiku. Studie proto působí spíše neuceleným, roztržitým dojmem. Některá témata rovněž mají podobu stručného nastínění dané problematiky, které je spíše povrchní a postrádá hlubší souvislosti.

Na autorčinu obhajobu je nutno dodat, že práce se snaží podat komplexní výklad o slovenské populaci v Praze i v Čechách vůbec, který opírá jak o archivní prameny a statistické údaje, tak o dobové legislativní vyhlášky a o rozhovory s představiteli slovenských organizací a církví. Je třeba zohlednit rovněž kvalitní bibliografický aparát, který odkazuje na další autory zabývající se slovenskou populací v České republice. Patrná je autorčina snaha o vyváženost pohledu – na jedné straně předkládá legislativní normy a politická ustanovení ovlivňující menšinový život, na straně druhé se snaží o citlivý pohled na kulturní a náboženské aktivity slovenské menšiny. Kniha by rovněž mohla pomoci širší veřejnosti ke správnému pochopení „slovenskosti“, neboť tato tendence bývá neprávem napadána coby nacionalistická. Téma Slováků v Praze poskytuje

zajímavé podklady pro další výzkumy, upozorňuje například na některé nedostatečně probádané kulturní aktivity Slováků. Ač je tedy kniha tematicky roztržitěná a místy nemá hlubší přesah, řadí se rozhodně mezi přínosné práce věnované menšinám v České republice. Široké čtenářské obci nabízí sérii zajímavých faktů a vytváří základní nosnou kostru dané problematiky. Společenskovední obory zase obohacuje především pojednáním o náboženském životě Slováků v Praze, neboť tato problematika není přes svůj nepochybný význam dosud příliš zmapována.

Kristýna Šebianová

Dana Moree: *Učitelé na vlnách transformace. Kultura školy před rokem 1989 a po něm.*

Karolinum, Praha 2013, 185 s.

Kniha Dany Moreeové *Učitelé na vlnách transformace* je sondou do společenských změn po roce 1989 a jejich vlivu na klima a prostředí škol. Text je přitom strukturován do pěti hlavních kapitol. První z nich, „Transformace a prostředí škol ve světle současných teorií“, nastiňuje, jak proměna společnosti po roce 1989 souvisí se změnou kultury školy. Slouží také jako východisko pro pochopení výzkumu, který je popsán a interpretován v dalších kapitolách publikace. Autorka analyzuje proces transformace v kontextu společenských změn v zemích střední a východní Evropy po roce 1989 a zamýšlí se nad proměnou školy a její kultury. Kapitola nezahluje čtenáře odbornými termíny ani přemírou teorie, přesto se dozvídáme vše, co je potřebné k pochopení dalšího textu.

Kapitola druhá, „Proč a jak zkoumat transformaci kultury školy aneb O metodách“, shrnuje některá fakta, která jsou důležitá a klíčová pro volbu výzkumných otázek a metod. Autorka použila jako základní techniku sběru dat rozhovory s učiteli, které probíhaly podle předem stanoveného scénáře. Je to osvědčená kvalitativní technika, která slouží ke zjišťování názorů, stojí u subjektivních teorií. Rozhovory byly doplněny analýzou dokumentů, jako jsou výroční zprávy, kronika města a archiválie z okresního archivu. Přestože byl výzkum zaměřen především na učitele, byli do něj kromě učitelů zahrnuti i rodiče a samotní žáci. Do celkového obrázku o prostředí školy bylo nutno, dle názoru autorky, zapracovat i pohled žáků, proto byla využita i metoda dotazníku, avšak pouze ve třídách dětí, jejichž rodiče se zúčastnili rozhovorů. Je tedy spíše sondou do atmosféry v jedné konkrétní třídě. V závěru kapitoly je popsán vztah autorky – v tomto případě výzkumníka – ke zkoumanému prostředí a terén obou zkoumaných škol, které pracovně nazvala Kaštan a Lípa ve městě Remízek.

V kapitole třetí, „O Remízku a jeho prostředí“, je blíže charakterizováno město Remízek a „příběhy“ škol Kaštan a Lípa, včetně podrobné charakteristiky respondentů. Respondenti byli rozděleni do skupin – na skupinu učitelů, kteří učili kolem roku 1989 – tzv. „stará garda“, a na skupinu učitelů, kteří učí v současnosti – tzv. „současní učitelé“. Autorka zde popisuje také určité „trable“, které ji provázely při výběru respondentů a v začátcích realizace výzkumu. Čtvrtá, stěžejní a nejobsáhlejší kapitola s názvem „Učitelé vypráví o svých školách“ analyzuje rozhovory učitelů na uvedených dvou školách. Během rozhovorů byla zjištěna řada biografických údajů,

včetně motivace pro volbu učitelského povolání, jejich vzdělávací trajektorie a podobně, ale i mnoho osobních vzpomínek, proto autorka při psaní zvolila anonymizaci a jména i názvy pozměnila tak, aby je nebylo možné identifikovat. Učitelé ve svých úvahách „putovali“ od začátku své kariéry, tudíž zahrnuje období od šedesátých let 20. století až po současnost. V textu je zachováno co největší množství autentických výpovědí, které jsou tematicky seskupeny a okomentovány. Autorka sleduje osudy učitelů zároveň na obou školách, avšak z textu je většinou zřejmé, ze které školy daný respondent pochází. Pak u jednotlivých témat sleduje, zda je respondenti obou škol vnímají shodně, či odlišně. Kapitola je dále členěna na podkapitoly, které analyzují situaci na obou školách před rokem 1989 (co a jak se učilo, učitelé jako funkcionáři a jejich dilemata, vztahy mezi učiteli); dále události roku 1989 a jejich vliv na vztahy ve škole. Závěrečná podkapitola je věnována změnám po roce 1989 (změny ve společnosti, co reforma dala a vzala, proměny v obou zkoumaných školách a přání učitelů do budoucnosti).

Tato kapitola je z mého pohledu nejhodnotnější, protože kromě podrobné analýzy zachycuje autentické výpovědi učitelů, které jsou velmi cenné a přesně dokumentují situaci ve školství před rokem 1989 i po něm. Příběhy některých učitelů jsou velmi emocionální, až dramatické. I když byl výzkum prováděn „jen“ na dvou školách, ze své vlastní dřívější zkušenosti učitelky na prvním stupni základní školy před revolucí i po ní se ztotožňuji s mnoha výpověďmi a názory zkoumaných učitelů a myslím si, že i na jiných školách by autorka dospěla k podobným výsledkům. Stálo by za úvahu výzkum rozšířit i do jiných regionů a výpovědi

srovnat, i když vím, že je to velmi náročná a dlouhodobá záležitost.

V kapitole páté, „Diskuze a závěry“, autorka formuluje některé teze a teorie, které by mohly být dále ověřeny navazujícími výzkumy. Zamýšlí se nad proměnami naší společnosti, neboť uvedené školy simulují společnost „v malém“ a jejich prostředí představuje vzorek, který umožňuje zachytit a diskutovat na konkrétních situacích povahu těchto změn. Jedná se především o společenskou změnu a s nimi související proměny hodnotového systému; vztahy mezi dětmi a rodiči a jejich očekávání (očekávání jsou větší než v minulosti); kázeňské problémy; roli učitele a nejistotu ohledně funkčnosti celého vzdělávacího systému. I když si autorka klade mnoho otázek, které souvisí se změnami ve školách, a v některých případech není schopna nalézt odpověď, závěr přesto vyznívá optimisticky. Celý text je koncipován jako smysluplný a promyšlený celek, reflektující a integrující jak teoretické základy, tak výzkumné nálezy.

Nesporným kladem publikace je její čtivost a přehlednost, kromě logicky strukturovaného tématu k ní přispívají zvláště autentické výpovědi učitelů. Přínos publikace vidím také v tom, že autorka „otevřela“ téma role učitele v procesu transformace v našich podmínkách a motivuje nás k diskuzím na téma prostředí školy a její kultury. Kniha významným způsobem přispěje k hlubšímu zamyšlení a reflexi pedagogických pracovníků, kterým by měla být určena především. Osobně bych publikaci doporučila i studentům pedagogických fakult, kteří se jejím prostřednictvím mohou seznámit s prostředím a kulturou školy před a po roce 1989 na pozadí společenských změn.

Alena Vavřdová

Zygmunt Bauman – David Lyon: *Tekutý dohled.*

Broken Books, Olomouc 2013, 160 s.

Tekutý dohled je do podoby knihy převedená emailová konverzace, která probíhala mezi dvěma sociology – Zygmuntem Baumanem, narozeným v Polsku a žijícím ve Velké Británii, a Davidem Lyonem, narozeným ve Velké Británii a žijícím v Kanadě. V rámci svého rozhovoru Bauman a Lyon analyzují soudobou společnost pomocí konceptu „tekutého dohledu“: v rozhovoru i v názvu knihy se propojuje Baumanův zájem o „tekutost“ dnešní doby, kterou analyzoval například ve své knize *Liquid Modernity* (2000; česky vyšlo jako *Tekuté časy* v roce 2008), a Lyonův zájem o studium dohledu – Lyon je ředitelem Surveillance Studies Centre na Queen's University v Kanadě a zakládajícím redaktorem e-časopisu *Surveillance & Society*.

Bauman zastává tezi, že zatímco 19. století a první polovinu 20. století charakterizovaly pevné struktury a řád, klíčovým aspektem současné (post)modernity je „tekutost“. V současnosti se společenské struktury stále rychleji proměňují, stávají se tekutými, hůře uchopitelnými, čitelnými a srozumitelnými. Současně s tím jsme stále více sledováni a stopováni pomocí nových technologií. Jsou o nás ukládána data v rozsahu a pravděpodobně i v kvalitě, které jsou s minulostí nesrovnatelné. Zakládám dneška se stalo sousloví *big data*. Práce s velkými daty získává na významu v čím dál více oblastech lidského života. Mluví se o datové žurnalistice (českým příkladem je např. činnost redakce *Hospodářských novin*, resp. *iHned*), jedním z klíčových sousloví ve vzdělávání bude *learning*

analytics, tj. nástroje k analyzování dat o vzdělávacím procesu (New Media Horizon 2012, <http://www.nmc.org/horizon-project/horizon-reports/horizon-report-higher-ed-edition>; navštíveno 19. 5. 2013). S tím vším je spojen dohled, klíčová dimenze modernity. Bauman s Lyonem ho označují za tekutý, protože na rozdíl od předchozích fází moderny nemá pevný zdroj (s. 14). Dohled je stále méně spojen s pozorováním konkrétního místa, jako tomu bylo v době Benthamova *Panoptikonu*, naopak, stále více překračuje geografické hranice.

Bauman s Lyonem si jako první příklady rozvoje tekutého dohledu vybírají drony a sociální média, jež rozebírají v první kapitole. S tím, jak jde kupředu technologický vývoj, jsou létající drony čím dál tím menší, hůře sledovatelné, ale zato lépe sledující. Bauman také ukazuje na paradox spojený se sociálními médii. Zatímco dříve byla snaha vyhnout se dohledu, dnes se dobrovolně odhalujeme, chceme být sledováni, abychom nebyli osamělí. Paradoxně je to právě tím, jak stále víc privatizujeme některé své aktivity (M. Castells: *The Rise of the Network Society, The Information Age. Economy, Society and Culture I*. Blackwell, Cambridge – Oxford 2000). Díky mikrovlnným troubám nejsme závislí na společném stolování, díky mp3 přehrávačům si nosíme s sebou svoji hudbu, na druhou stranu sdílíme na sociálních sítích fotografie konzumovaného jídla a právě poslouchanou muziku. Propojují se tak dva protiklady. Panoptické přikázání („neměj bys vědět, kdy tě sledují, aby sis nemyslel, že tě nesledují“) naplňují drony a čím dál menší kamerové systémy. Na druhé straně se pak stará panoptická noční můra („nikdy nejsem sám“) mění v naději („nikdy nebudu sám“). Strach z utajení se tak mění v radost z pozornosti

(s. 33). Bič Velkého bratra z Orwellova románu 1984 sice hrozí, ale skrytěji – daleko více se uplatňuje Huxleyho vize společnosti ovládané slastí (všiml si toho už N. Postman: *Ubavit se k smrti*. Mladá fronta, Praha 1999).

Bauman poukazuje na to, že zatímco začátek moderny byl vítězstvím soukromí, dnes se stává soukromí komoditou, kterou nabízíme ostatním, abychom se nestali outsidersy (vtipně to paroduje seriál *South Park* 2010, 14x04). Kdo není vidět, je podezřelý. Stáváme se zbožím a zároveň jeho marketérem a prodejcem (s. 41). Jsme spotřební společností, ve které jsme jak spotřebiteli, tak zároveň spotřebním zbožím. Kdo chce ve většině oblastí uspět, musí být viděn a musí umět ze sebe *udělat* produkt (s. 42). Lyon se pak snaží najít vnitřní význam zprostředkování pomocí sociálních sítí. Táže se, zda jsou digitálně zprostředkované vztahy pro svou techničnost diskreditovány, nebo zda naopak digitální svět sociální sféře pomáhá (s. 45). Bauman říká, že je to nejednoznačné, protože sociální média jsou jako nůž, kterým si můžeme namazat chleba, ale i podřezávat hrdla (s. 53). Jsme v rozporuplné situaci, chceme mít zároveň bezpečí i svobodu, což ale není možné. Dobrým, i když v knize neuvedeným příkladem je dnešní obliba adrenalinových sportů.

V druhé kapitole Lyon s Baumanem diskutují o teoretických modelech dohledu. Začínají s rozбором modelu panoptika. Dle Baumana není panoptikon mrtvý, ale rozhodně se nejedná o univerzální vzorec dohledu, jak se domníval Foucault. Panoptikon se využívá pro dohled nad „nezvladatelnými“ oblastmi naší společnosti, jako jsou věznice nebo psychiatrické léčebny (s. 61). Proces řízení směřuje

od hierarchického byrokratického dohledu, kdy se potlačují určité části osobnosti, od modelu šéf-podřízený k modelu kupec (zaměstnavatel)-zboží (zaměstnanec), který využívá celou osobnost zaměstnance, jehož výkon je motivován hrozbou, že bude nahrazen výhodnějším zbožím (zaměstnancem). Přesto zde určitá forma minipanoptika zůstává ve formě služebních mobilních telefonů, které nutí zaměstnance být kdykoliv k zastavení, a ve formě GPS ve služebních autech (ani tento příklad Bauman neuvádí). Dále autoři rozebírají pojem *ban-opticon* francouzského profesora bezpečnostních studií Didiera Biga. Ban-opticon je způsob používání profilačních technologií na nadnárodní úrovni pro rozhodování o tom, kdo má být vystaven specifickému dohledu. Tento dohled přitom není jednolitý, ale fragmentovaný a heterogenní. Ban-opticon má tyto hlavní rysy: za prvé, výjimečný stav se stává rutinou, za druhé se pak vytváří profilování (vyučování určitých skupin lidí kvůli jejich budoucímu chování) a za třetí „normalizace“ nevyločených skupin (vede k jejich víře ve volný pohyb osob, zboží atd.) (s. 67). Bauman souhlasí, že Bigův ban-optikon je příkladem filosofie dohledu (srov. Z. Bauman: *Globalizace – důsledky pro člověka*. Mladá fronta, Praha 1997), kdy není cílem držet lidi uvnitř, jako to činilo panoptikum, ale vně. Následuje rozbor pojmu *synoptikon* norského sociologa Thomase Mathiense, podle kterého dnes již „hrstka nesleduje mnohé“, ale za působení dnešních masmédií „mnozí sledují hrstku“ (s. 72). Zde ovšem Bauman s Lyonem opomíjí fakt, že už jsme se dostali do fáze komunikace a tím pádem i sledování, jak říká Vin Crosby, kdy mnozí komunikují s mnohými a mnohými jsou sledováni a mnohé chtějí sledovat (model *many to many*).

Ve třetí kapitole autoři probírají jednání na dálku, distancování a automatizaci. Bauman se vrací ke svým analýzám moderny a připomíná, že posvátným slovem moderny je Rozum vtělený do Řádu. Řád stojí za Benthamovým panoptikem, taylorismem a Fordovou pásovou výrobou a Le Corbusierovou představou domu jako „stroje na bydlení“ (s. 82). Řád, který má být cestou k dokonalosti a který na této cestě odstraňuje vše „zbytečné“. Řád, jehož součástí je destrukce, která odstraňuje překážky stojící v cestě dokonalosti. V rámci snahy o dokonalost jsou nastoleny procesy distancování se od konečného výsledku a etický aspekt jednání jedinců v tomto procesu se stává neviditelným. Dochází tak k *adiaforizaci*, procesu při němž se zneškodňuje mravní odpor proti nemorálním činům ve prospěch výlučné aplikace kritéria dosažení plánovaného účinku. Bauman připomíná, že vyvrcholením tohoto procesu (moderny) je holocaust. Neméně podstatnou tezí pak je, že již nevytváříme technologie se záměrem určitým způsobem konat, ale že děláme určité věci jen proto, že jsme na to vymysleli technologii (s. 87). Mezi etikou a technologií se rozšiřuje propast. Dnes lze zabít pouhým stisknutím tlačítka a oběť přitom může být tisíce kilometrů vzdálená. Příkladem může být operátor dronu, který dá pokyn k palbě, protože si myslí, že objekty na jeho obrazovce jsou teroristé. Lyon podotýká, že jednání na dálku se objevuje v čím dál větším počtu oblastí, například v práci imigračních a celních úředníků: objekty jsou lustrovány již před nástupem do letadla a hranice se tak rovněž stávají více tekutými.

Ve čtvrté kapitole autoři rozebírají, jak je dohled zaváděn ve jménu bezpečí. S vytvářením bezpečí ale paradoxně vzniká pocit

nebezpečí. Problém je, že nebezpečí je neviditelné. To vede k snaze vše monitorovat, abychom potencionální nebezpečí mohli vyloučit a předejít mu. A čím více dat k monitorování je k dispozici, tím více hrozí, že se člověk může dostat do kategorie vyloučených. Lyon udává příklad norských letců, kteří si stěžovali na přemíru bezpečnostních opatření, protože museli mnohokrát denně projít bezpečností kontrolou, až se skutečně „cítili jako zločinci“ (s. 101).

V páté kapitole zaměřují autoři pozornost na tzv. nová média a konzumerismus. Na příkladu firmy Amazon ukazují, jak komerčním společností přenecháváme data o svém chování a preferencích a jak jsme pomocí těchto dat tříděni do různých kategorií spotřebitelů. Navíc jsme podněcováni k tomu, abychom své chování sdíleli a užívali si slast z toho, že jsme sledováni. Pomocí nových médií si kolem sebe vytváříme bublinu, v níž je „pouze“ to, co chceme vědět. Bauman podotýká, že nová média velmi usnadňují vytváření potřeb, protože nabízejí spotřebitelům zboží na základě znalostí jejich preferencí. Zákazník tak ani nemá pocit, že se jedná o reklamu, ale naopak je spokojen, že se mu vychází vstříc. Amazon v současnosti dokonce uvažuje o tom, že by odesílal zboží ještě před jeho objednaním na základě našich minulých preferencí.

V šesté kapitole se rozhovor stáčí k etickému zkoumání dohledu. Lyon otevírá debatu tvrzením Garyho Marxe, že nový dohled potřebuje novou etiku. Problémem je, že technologické změny jsou příliš rychlé. Lyon také podotýká, že problémy souvisí s tím, že zatímco informace byly odtrženy od lidských zdrojů, naše těla jsou čím dál více „informatizována“ (s. 131). Na více úrovních je o nich sbíráno více informací.

Bauman k tomu poznamenává, že jsme více a více rozebírání na jednotlivé prvky, a jako příklad uvádí seznamovací agentury, které vybírají partnery na základě požadovaných a potencionálně kompatibilních vlastností. Lidská bytost je tak v tomto procesu rozložena. V tomto procesu rozkladu pak do jisté míry mizí Lévinasův „Druhý“ a jeho tvář, skrze niž objevujeme svoji lidskost.

V poslední kapitole se autoři zamýšlejí nad tím, zda nám zbývá ještě nějaká naděje na změnu, nebo zda směřujeme k další totalitě. Bauman podotýká, že i v mezních situacích, jako byly koncentrační tábory, nebylo možné zcela potlačit lidskou volbu a lidství. A že prostor pro volbu a svobodu zde stále bude.

Autorům se v jejich dialogu podařilo poměrně dobře zachytit problémy spjaté s dohledem v soudobé společnosti. Nevýhodou formátu knihy je, že některým oblastem nevěnují tak hlubokou pozornost, jakou by si zasloužily. Uniká jim například, že sociální sítě a média webu 2.0 jsou založeny na komunikačním modelu „mnozí k mnohým“. Nejsme jenom sledováni, ale také chceme více sledovat ostatní, a to nejen naše přátele na sociálních sítích. Jako příklad lze uvést rozmach reality show v oblasti zábavy a snahu kontrolovat státní mocenský aparát pomocí transparentního zveřejňování většího množství dat o jeho aktivitách. Velkým kladem knihy je svěží jazyk plný metafor a až na výjimky velmi dobrý překlad Martina Rychlíka. Kniha by se měla stát doporučenou četbou pro dnešní studenty sociálních věd.

Jan Beseda

**Tomáš Pavlíček – Petr Píša –
Michael Wögerbauer (eds.):
Nebezpečná literatura?
Antologie z myšlení o literární
cenzuře.**

Host, Praha 2012, 552 s.

Proměnu vnímání a zkoumání fenoménu cenzury v posledních desetiletích zachycuje antologie teoretických a historických studií z různých jazykových oblastí (německé, anglické, francouzské, ruské a polské). Na úvod jsou zařazeny studie Aleidy a Jana Assmannových, kteří cenzuru pojmají v kontextu kulturní antropologie, respektive zabývají se kánonem a cenzurou jako kulturně-sociologickými kategoriemi, a Pierra Bourdieua, jenž se soustředí na základní struktury jazyka a diskursu. Právě Bourdieu spolu s Foucaultem stáli za vznikem tzv. nové cenzury (*new censorship*), která zahrnuje práce Judith Butlerové, Brooka Thomase, Michaela Holquista nebo Richarda Burta. V antologii ale nechybí ani práce, jež některé prvky dekonstruktivistického směru studia společenské regulace literatury a umění kritizují (Beate Müllerová) nebo vycházejí spíše z teorie komunikace (Andrzej Urbanski, Armin Biermann, Reinhard Aulich).

V českém prostředí vychází uvažování o cenzuře z tradičního postoje binární opozice moci, jež je uplatňována vůči literátům (toto vidění přitom, jak upozorňuje jeden z editorů antologie Michael Wögerbauer, se jen zřídka kdy uplatňuje na straně moci, zato slouží často sebelegitimizaci „potlačovaných“). Českou literární historií se tak od doby osvícenství vine narativ literárních dějin tvořených událostmi, jež literatuře pomáhaly, a zásahy, které jí spíše překážely,

přičemž cenzura se obvykle počítá k těm druhým. Antologie *Nebezpečná literatura?* staví ale na textech zahraničních autorů, kteří se tohoto binárního pojetí fenoménu cenzury zřikají. Samotný pojem „nová cenzura“ vychází z historických i kulturních východisek a zkušeností lidí, kteří se s přímou a otevřenou cenzurou, jak ji známe z totalitních režimů včetně socialistického Československa, nikdy nesetkali. Proto spíše než s otevřenými cenzurními zásahy pracují s modelem cenzury jako obousměrného a zároveň produktivního procesu. Přesto nelze říci, že nová cenzura je opakem razantní cenzury z nedemokratických režimů. Jde mnohem více o nový pohled na mechanismy regulace literární komunikace. Nová cenzura rozhodně není konkrétní metodou či metodologickým přístupem – ostatně texty zařazené do antologie vypovídají nejvíce o tom, jak různorodá, co se metodologie, ale i témat týče, nová cenzura je.

Zařazené texty jsou dvojího druhu: jednak jde o teoretické práce, druhou skupinu pak tvoří historické studie. Nejradikálnější jsou v novém pojetí fenoménu cenzury Pierre Bourdieu a Judith Butlerová, kteří zcela opouštějí model cenzury jako instituce řízené politickým či církevním systémem. Oba navazují na Heideggerovy analýzy, na jeho neurčité „ono se“ (*das Man*), které je tím, co je „společné“, tyranické, inkvizitorské a nivelizující, tím, co se vyhýbá zodpovědnosti, vzdává se vlastní svobody, propadá lehkovážnosti a zjednodušování. Butlerová i Bourdieu popírají jednoznačný vztah mezi cenzurujícím a potlačeným subjektem, protože cenzuru spoluvytvářejí a zároveň jí trpí všichni. Bourdieu tuto všudypřítomnou a zároveň neviditelnou cenzuru zasazuje do své teorie sociálních polí, v níž každý musí respektovat pravidla daného

sociálního pole, pokud se chce účastník činnosti v něm, přitom ale stejné manipulaci podléhají jak manipulovaní, tak ti, kteří ono sociální pole udržují v chodu. Podle Butlerové je to právě tato skrytá forma cenzury, jež – sama nerozpoznána – teprve ono zjevné, v jistém smyslu deklarované provádění cenzury vůbec umožňuje. Ani analytické rozlišení implicitních a explicitních forem cenzury však není přesné – tyto formy se mnohem pravděpodobněji pohybují na škále, jejíž středové hodnoty představují formy cenzury, které ani nejsou v tomto smyslu rozlišitelné. A právě tyto nejvíce prchavé a skryté formy cenzurního působení jsou svým matoucím působením politicky nejúčinnější. Cenzura se totiž stává napadnutelnou v okamžiku, kdy činí své zásahy explicitními, a uniká pozornosti a kritice, když působí v obtížně postřehnutelných a rozlišitelných podobách, například vytěsňením určitých druhů výpovědí.

Podle Armina Biermanna je tak tradiční cenzura vždy symptomem příliš malé moci, protože tam, kde moc funguje, je cenzura nadbytečná (Biermann zde hovoří o funkčním ekvivalentu). Cenzura totiž funguje tím lépe, čím více je rozptýlená a svými objekty nezaznamenávaná. V takovém případě pracuje velice efektivně, její znaky jsou však v praxi jen těžko postihnutelné. Marta Fiková posouvá cenzuru od tradičního modelu ještě jiným směrem: situuje ji do role spoluautora díla, který se vlastně anonymně ztotožňuje s autorem či (u zahraničních děl) překladatelem. Lev Losev považuje metonymii, která se zrodila v důsledku systému sociálních a politických restrikcí, za zcela specifický typ, v tomto smyslu má tedy podle něj cenzura zásluhu na vzniku nové formy určitého literárního prostředku. Podobně Annabel Pattersonová míní, že cenzuře

vděčíme za naše pojetí literatury jako diskursu, který má svá vlastní pravidla.

Vzhledem k zaměření antologie na tzv. novou cenzuru se na první pohled jeví jako poněkud zvláštní závěrečné zařazení bibliografického přehledu bádání o cenzuře tisku a literatury v českých zemích, jež přirozeně souzní spíše s tradičním způsobem nahlížení na fenomén cenzury. I tento souhrn však přináší odlišné náhledy, zejména ze sociologie literatury třicátých a čtyřicátých let 20. století (Karel Krejčí, Jan Mukařovský) či zprostředkování fenoménu nové cenzury Jiřinou Šmejkalovou na přelomu tisíciletí.

Zuzana Labudová

Markéta Svobodová:
***Krematorium v procesu
sekularizace českých zemí
20. století. Ideové, stavební
a typologické proměny.***

Artefactum, Praha 2013, 182 s.

Rozšíření křesťanské propagandy, konsekvantní výstavba krematorií a postupný nárůst podílu pohřbů žehem v českých zemích od konce 19. století, které až do jejich odsunu/vyhnání zasahovaly rovněž české Němce, byly dlouho v evropských poměrech zcela výjimečné a dodnes platí, že Česká republika je jedním z „premiantů“ v této oblasti. Nepřekvapuje proto, že se tato oblast stala předmětem historického (A. Kudláč, M. Lenderová, Z. R. Nešpor), sociálněantropologického (O. Nešporová), teologicko-právního (T. Kotrlý) a v neposlední řadě uměleckohistorického studia – Markéta Svobodová (původně Večeřáková)

k ní publikuje již od konce devadesátých let. První moderní monografie věnovaná českým krematoriím je však očividným zklamáním, především proto, že výtvarně dobře vypravená kniha neobsahuje příliš mnoho textu a snad i proto jí chybí komplexní pohled na studovanou problematiku, který se zdá slibovat titul.

Ve skutečnosti jde o úzce uměleckohistorický popis šestnácti staveb, rozhodně ani v těchto případech nikoli vyčerpávající, ačkoli celkem jich byl v českých zemích postaven dvojnásobek (tvrzení o 27 krematoriích postavených do roku 2000 na s. 147 je samozřejmě mylné, odpovídá pouze jejich současnému počtu) – autorce uniká především typ tzv. kremačních továren, slabě zastoupena jsou však i ostatní krematoria z druhé poloviny století a vůbec není uvažováno o provizorních krematoriích, která vznikla konverzí jiných staveb, ačkoli i ta měla specifickou estetiku. Jestliže recenzovaná kniha nepostihuje ani všechny ideové a architektonické typy kremačních staveb v českých zemích, ještě horší je to v případě zasazení jejich výstavby, funkce a provozu do dobových sociokulturních, případně politických či náboženských souvislostí. V tomto směru autorka neprovedla žádný vlastní výzkum a sekundární literatura, z níž čerpá, je zcela nedostatečná – z české citelně postrádám novější historické studie, včetně těch zaměřených přímo na oblast kremačního hnutí, ze zahraniční přinejmenším díla Hilary J. Graingerové, která je jistě nejvýznamnější odbornicí na proměny kremační architektury (pominutí Petera Juppa, Stephen Prothera či Tonyho Waltera a dalších autorů je však stejně problematické). Titulem díla slibovaný kontext je proto zpracován velice povrchně (odkaz na Bachélarův esej *Psychoanalýza ohně* přitom působí

až komicky) a v řadě případů chybně, pozitivně lze hodnotit jen většinu „medailonů“ konkrétních popisovaných staveb, a to především pro meziválečné období.

První česká, respektive také německá krematoria na českém území jsou reprezentována dvanácti případy, mezi nimiž chybí jen obě provizorní krematoria a větší diskuse o nerealizovaných stavbách. Autorka nicméně shromáždila alespoň základní údaje o výstavbě a provedení jednotlivých staveb, které doprovodila odpovídajícím uměleckohistorickým popisem, a povšimla si rovněž dobových diskusí. Kupříkladu hodnocení Wiesnerova brněnského krematoria jako nového typu či pasáž o střetu mezi novoklasicismem a funkcionalismem jsou proto odpovídající, i když výklad mohl být rozsáhlejší a hlubší. Poválečné období je naproti tomu zpracováno jen nedostatečně a nejsem si jist ani výpovědní hodnotou zvolených případů (Ostrava, Praha-Motol, Ústí nad Labem, Zlín): moderní stavby se stylovou ambicí by měla vedle uvedených případů zastupovat rovněž krematoria v Českých Budějovicích, Domažlicích, a především v Jihlavě a v Šumperku, drobnější civilistní stavby Blatná, Česká Třebová, Jindřichův Hradec a Tábor, zcela pak chybí „nepovedené případy“ (Most, řadil bych sem však i Ostravu), už zmiňovaný typ „kremačních továren“ (Kladno, Mělník) a hlubší diskuse o výstavbě nových krematorií po roce 1989 (Hustopeče, Jihlava, Plzeň, Semily, Vysočany). Další etapy (zásadního) vývoje kremační ideologie i jejího („shora“ podporovaného) praktického uskutečňování prostřednictvím výstavby krematorií autorka jednoduše řečeno odbyla, zřejmě proto, že původní diplomní práce – z níž při přípravě knihy evidentně vycházela bez ohledu na téměř dvacetiletý časový odstup – byla

zaměřena právě jen na období desátých až čtyřicátých let 20. století.

Je nanejvýš smutné, dostalo-li se tak významnému společenskému i architektonickému a výtvarnému fenoménu, jakým jsou moderní česká krematoria, tak nedokonalého (prvního moderního) knižního zpracování. Věcné a kontextuální nepřesnosti či vyložené omyly jdou totiž v recenzované knize do desítek a bez výhrad rozhodně nelze přijmout ani všechny uměleckohistorické popisy konkrétních realizovaných staveb.

To by se nemělo stávat ani v případě popularizačních prací, nehledě na to, že autorka zřejmě měla vyšší ambice (svědčí o nich vydání v ústavním nakladatelství Ústavu pro dějiny umění i podpora Ediční rady Akademie věd ČR). Takto lze jen doufat, že kniha bude velice rychle nahrazena nějakou lepší – na této lze asi nejvíc ocenit některé ilustrační fotografie vytvořené Martinou Novozámskou.

Zdeněk R. Nešpor

Sociologická práce jako věc svědomí. K devadesátým narozeninám dr. Eriky Kadlecové

Pracovat v oboru společenských věd bývá v časech nesvobody velice nebezpečné. Člověk se může stát služebníkem utlačovatelského režimu, může se stát nástrojem ohlupování jiných, může resignovat na své poslání a přežívat sám jako „mankurt“. Existují však vzácní lidé, kteří vykonali významnou sociologickou práci navzdory nepříznivé době. Jednou z nich je Erika Kadlecová.

Erika Kadlecová se narodila 20. června 1924 v korutanském městě Spittal an der Drau, vyrostla v Brně, kde také ukončila střední školu s výborným prospěchem. Protože to bylo za německé okupace, v roce 1943, čekala ji po maturitě otrokářská práce (*Totaleinsatz*) ve zbrojním průmyslu. Za štěstí se tehdy pokládalo, že nebyla poslána do Říše, ale do továrny v Kuřimi. Po válce se s nesmírnou energií věnovala osvětové práci a současně studovala nejříve na Filosofické fakultě UK v Praze, potom aspiranturu na Akademii společenských věd v Moskvě. Její vědecká práce byla zaměřena na otázku společenského vědomí.

Po návratu ze Sovětského svazu se stala členkou Kabinetu pro filosofii (později Filosofický ústav ČSAV), kde se zprvu věnovala aktuálním propagandistickým tématům. Záhy však obrátila svoji pozornost k moderní religiozitě, jejíž výzkum v roce 1963 ve Filosofickém ústavu prosadila. Stala se představitelkou obnoveného sociologického studia náboženství v tehdejším Československu. Připravila, organizovala a pak vyhodnotila empirický výzkum religiozity



Severomoravského kraje, který je dodnes oceňován i v mezinárodním srovnání. Tento výzkum, stejně jako pozdější komparativní výzkum religiozity mládeže, poukázal na problematičnost a neefektivnost komunistické proticírkevní politiky. V téže době navázala Kadlecová kontakty se sociology a religionisty z dalších zemí východního bloku a zapojila se do koordinace jejich činnosti, v dubnu 1967 uspořádala v Mariánských Lázních konferenci východních i západních marxistů a křesťanských myslitelů, ve svobodném světě vysoce ceněnou.

Koncem šedesátých let, v čase tzv. oblevy, Kadlecová přešla od teoretického bádání do politické praxe. V roce 1967 se stala zaměstnankyní ministerstva kultury, kde byla v dubnu 1968 pověřena vedením sekretariátu pro věci církevní. Během několika měsíců se jí podařilo radikálně změnit politiku státu v poměru k církvím. Tento výkon dokázali dosud ocenit spíše odborníci v zahraničí než doma (např. G. P. Muraško ve sborníku Institutu slavjanovědenija Ruské akademie věd, Moskva 2013). Srpnová okupace ukončila tuto misi do praktické politiky, ale hluboký zájem Eriky Kadlecové o otázky svobody vyznání, náboženství a svědomí nepřerušila. V týdnech naprosté nejistoty,

kdy jiní zvažovali, kde a jak se ukrýt před útlakem nové totality, Erika Kadlecová ne-rezignovala, ale moudře zachraňovala stopy reformních projektů a projevy svobodného myšlení.

V prosinci 1968, ještě pod hlavičkou Sociologického ústavu ČSAV, uskutečnila dotazníkový průzkum, kterým se obracela na všechny duchovní, kteří působili v českých zemích. Dotazník byl zaměřen na připomínky k polednové církevní politice. Otázky měly zachytit jejich starosti a potíže církví. Na přiloženém listu, který byl do zpracování průzkumu zahrnut, bylo možné vyjádřit se k dalším problémům, které nebyly v dotazníku zahrnuty. S ohledem na změněnou politickou situaci se autoři dotazníku rozhodli nezjišťovat žádné osobní údaje respondentů. Potom byly dotazníky dvacet let pečlivě ukryty a za úspěch se považoval fakt, že za výzkum nebyl nikdo postižen.

Násilná likvidace „obrodného procesu“ znamenala pro Eriku Kadlecovou nejen odchod z ministerstva, ze Sociologického ústavu ČSAV, vyloučení z KSČ, ale i nemožnost získat jakékoli kvalifikované zaměstnání. I když si vydělávala na živobytí prací jako účetní v obchodních organizacích, nepřestala se zajímat o věci veřejné. Spolu s manželem, významným ekonomem Miroslavem Kadlecem, byla mezi prvními signatáři Charty 77. Stejně jako ostatní z těch několika set statečných lidí, byla podrobena státní šikaně, domácím prohlídkám, výslechům i věznění. Dnes s úsměvem vzpomíná, jak vyšetřovatel při jednom z řady výslechů obvinil ji i manžela ze závislosti na nikotinu a naznačil jim, že i přes tuto závislost lze člověka ovlivňovat. Tehdy se Erika i Mirek rozhodli, že s kouřením přestanou, a přestali naráz a definitivně. Když o tom vypráví,

je na své tehdejší rozhodnutí oprávněně hrdá: i když byli dále pronásledováni, cítili se více svobodni, jako nekuřáci se zbavili své závislosti.

Erika Kadlecová spolupracovala na přípravách dokumentů Charty 77 (dokument o stavu vězeňství), spolupracovala s Výborem na obranu nespravedlivě stíhaných. U soudů se zastávala lidí, kteří byli pronásledováni za své náboženské aktivity. Sledovala například spor evangelického faráře Jan Kellera, který ztratil státní souhlas k duchovenské činnosti za to, že organizoval společná setkání věřící mládeže, anebo soudní proces v Olomouci, v němž byl za svoji činnost v katolickém samizdatu souzen Michal Mrtvý. Se znalostí věci dokazovala, že to, co bylo (v roce 1986!) označováno za trestný čin maření dozoru nad církvemi a náboženskými společnostmi, trestný čin pobuřování či podvracení republiky, byla přirozená občanská aktivita, zaručená paktem o lidských právech. V samizdatu vyšla její stať o vzestupu zájmu o náboženství v české společnosti, zúčastnila se práce na samizdatové učebnici nejnovějších dějin, do níž napsala kapitolu o situaci náboženství a náboženských institucí ve 20. století (dílo vyšlo v únoru 1990 i knižně: V. Mencl – M. Hájek – M. Otáhal – E. Kadlecová: *Křesťanství 20. století. Světlo na bílá místa v nejnovějších dějinách*. Praha 1990).

V čase „glasnosti“ mezi červencem 1987 a únorem 1988 Kadlecová přistoupila ke zpracování výzkumu duchovních z roku 1968. Úschovu přežilo 1089 vyplněných dotazníků. V úvodu studie vysvětluje: „Proč vykopávám tento snímek, momentku starou 20 let? Protože je to nesplněný závazek, to za prvé. Slib se musí plnit, lépe pozdě než nikdy, živým i mrtvým. Dále proto, že podle mého názoru má i určitou poznávací

hodnotu z hlediska historie. Jsou zde autentické prožitky a pocity jedné skupiny obyvatelstva. Škoda, že nemáme podobným způsobem zachyceny i jiné společensky angažované skupiny – španěláky, účastníky protifašistického odboje... Obraz padesátých let i obraz ledna [1968] by vystoupil ještě plastičtěji. Často stačí jedna věta, za kterou stojí zkušenost člověka, charakterizovat dobu: ‚Když zastaví před farou auto, tak vím, že pro mě nejdu‘; ‚Mám už zase vlast.‘ Je ještě jeden důvod, proč se k lednu vracet. Ne proto, že žijí ti, kdo jej dělali, ale že vládnou ti, kdo jej likvidovali. Jejich legitimita, jejich právo vládnout není odvozeno ani z milosti boží, ani z vůle lidu, ale ze zásluh na potlačení ‚kontrarevoluce‘, z ‚překonání krizové situace roku 1968‘. Proto musí trvat na zatracení všech a všeho, co jim páchne reformou, demokratizací a svobodou slova. Není to nostalgie ‚mužů ledna‘, ale noční můra konzumentů srpna, pro kterou není možné nechat minulost minulostí a jít dál.“

Studie Eriky Kadlecové, přestože zpracovávala dvacet let staré dotazníky a přestože byla napsána před více než dvaceti lety, dodnes neztratila na aktuálnosti. Píše se v ní třeba to, že „[p]ro většinu duchovních se stal církevní tajemník symbolem a ztělesněním všeho negativního, nepřátelského a despotickeho, co navíc má nad ním neomezenou moc a proti čemu se není kam a ke komu odvolat.“ „Pocit bezmoci duchovních umocňoval fakt, že prováděcí nařízení a směrnice k tzv. církevním zákonům nebyly veřejně publikovány; pověstná ‚fiatlová knížka‘, která je obsahovala, byla v ruce církevního tajemníka, který ji sám držel i vykládal.“ Nová linie v politice vůči církvím a křesťanům byla schválena vedením KSČ v březnu 1968, a tudíž do doby ankety

mohla působit méně než tři čtvrtě roku. Zajímalo nás, do jaké míry vůbec pronikla „dolu“ přes všechny filtry zděděných aparátů, stereotypů v hodnocení, předsudků na obou stranách, zajatých praktik a navyklých přístupů. Navíc, aby bylo dosaženo významnějšího obratu, nestačilo vydání směrnic, ale musela ji pochopit nebo alespoň tolerovat veřejnost – jak stranická, tak nestranická. Duchovní sloužící na faře byl tím konečným adresátem změn. Kladnou odpověď dalo 999 duchovních, tj. 92 % respondentů. Po opravě se zřetelem na menší zastoupení ŘK [římských katolíků] a ČSL [duchovních Církve československé (husitské)] ve vzorku zůstává 91 % pozitivních odpovědí, 5 % kategoricky záporných a 3 % záporných odpovědí s vyjádřením nadějí do budoucna. Když duchovní vypovídají o tom, jak se leden odrazil v jejich životě, zaznívá nejuvýrazněji pocit *svobody* reálné a realizované, prožitek lidských práv ve všech oblastech, tudíž i v oblasti svobody svědomí, víry, slova, uplatnění vlastní osobnosti.“

Dnešního čtenáře mohou překvapit některé odpovědi na otázky, kterými byla hodnocena politika komunistického režimu vůči církvím před reformním časem: „Vnější tlak, jemuž byly společně vystaveny všechny církve, vedl také ke sblížení mezi nimi, staré třenice a nevráživosti byly překlenuty nově vzniklou solidaritou“ (ČSL); „Obtížná situace se odrazila i na mezilidských vztazích uvnitř kléru jednotlivých církví. Dochází k určitému procesu demokratizace, sociální a společenské rozdíly se podstatně zúžily, služební podřízenost musela být v mnoha ohledech nahrazena uvědomělou dobrovolnou kázní“ (ŘK); „Kněž se dostal mezi věrné a dělníky“ (ŘK); „Politický, hospodářský a společenský útlak semkl církve do jednoho houfu, že si byly bližší“ (ČSL).

Pozoruhodné je, že nemálo odpovědí hodnotilo kladně zestátnění církevního majetku (pozemků, event. podniků): „Duchovní byli zbaveni starostí o hospodářství – polnosti“ (ŘK); „Socializace půdy náležející Církvi by kromě výjimek byla v podstatě vítanou“ (ŘK); „Církev se stala takovou, jakou měla vždy být – chudou“ (ŘK). Reformní politika, která v roce 1968 nastolila dialog církví se státní mocí, byla hodnocena velmi pozitivně: „Vrátila život důstojný člověka, vdechla nový život do svobody slova Božího i náboženského tisku, vrátila duchovním i mnohým věřícím radost z práce a chuť k ní a sblížení všech vrstev občanstva. Osobně cítím, že z toho bude mít zisk především naše vlast, stát“ (ŘK); „Ano, svobodná, pozitivní práce, *důvěra* ve státní a stranické vedení“ (ČSL); „Oficiální proklamace KSČ v Akčním programu, že počítá s křesťany v tomto státě jako s rovnými partnery na společném díle, dává pocit uvolněnosti ve sborové práci“ (EV = evangelík). Spolu s pocitem svobody byl vyzdvihován návrat zákonnosti, přítomnost právního řádu: „S velikým zadostiučiněním jsem pocítil, že jsme osvobozeni od strachu – že se nám konečně už trochu důvěruje a že se izolace dost uvolnila“ (ŘK); „Pocítil jsem vnitřní ulehčení mnohaleté tísně“ (ŘK); „Cítím se bezpečnější, zdá se mi, že mě bez důvodu nezavrou nebo nepošlou do PTP. Mám pocit, že nastala jakž takž právní jistota“ (ŘK). S pocitem svobody a jistoty se vrátil i pocit osobní důstojnosti a platnosti, a tím i plného občanství – dva nejpocetnější bloky odpovědí vyjadřujících určité obavy měly společného jmenovatele. Nevjadřovaly obavy z polednové politiky, ale naopak *o ni*. Nejčastěji byl vyjadřován strach z návratu do stavu před lednem: „Pokud obavy, tedy jen aby to nové demokratické

vydrželo“ (EV); „Obavy, aby započaté církevní politice nebylo zabráněno“ (ČSL); „Obava, zda vše vydrží“ (ŘK).

Obrodný proces trval příliš krátce. Erika Kadlecová však svůj výzkum po mnoha letech dokončila a svému poznání zůstala věrna. I pro vědce je kontinuita postojů znakem pevnosti charakteru. Dnes žije tato moudrá žena v ústraní, ale zůstává pozitivní. S moudrým nadhledem sleduje zvuky okolního světa, jehož obraz už její oči nepostřehnou. Byla vždy skromná, neočekává oslavu svého životního jubilea, ale bylo by dobré uznávat výsledky její práce, které jsou stále aktuální.

Květa Jechová

Příprava konference *Perspectives on Contemporary Legend*

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze a International Society for Contemporary Legend Research pořádají ve dnech 3. – 8. června 2014 v Praze 32. ročník mezinárodní konference věnované problematice soudobých neformálně i mediálně šířených kolektivně sdílených narativů, především takzvaným současným (městským) pověstem a fámám. Odborné setkání, které bylo od roku 1982 pravidelně pořádáno na University of Sheffield ve Velké Británii v podobě interdisciplinárních seminářů, se od konce osmdesátých let 20. století koná v ročním intervalu střídavě v USA, Kanadě a některé z evropských zemí.

Pražské konference se zúčastní přes 50 badatelů z 15 zemí světa (USA, Kanada, Ruská federace, Argentina, Velká Británie, Portugalsko, Francie, Belgie, Nizozemsko, Německo, Slovinsko, Estonsko, Litva,

Slovensko a Česká republika) a přinese také následující tematické okruhy: vztah politiky a současného folkloru v sovětském a postsovětském prostoru – urbánní prostor a neformálně šířené texty v postsocialistických zemích – konstruování folklorních narácí v masových komunikačních médiích – vernakulární fikce na současném internetu – folklorní dimenze první a druhé světové války – vyjednávání statusu poutních míst

prizmatem současných pověstí – legendární rozměr současných svatebních rituálů – fámy a politika v období kolonialismu a neokolonialismu.

Zájemci mohou kontaktovat organizátora PhDr. Petra Janečka, Ph.D. z Ústavu etnologie Filozofické fakulty UK nebo navštívit internetové stránky konference: <http://contemporarylegend.org/>.

Petr Janeček

První komplexní zpracování vývoje české sociologie od jejích počátků do současnosti.



Kniha ukazuje proměny teoretických, metodologických a ideových paradigmat v jejich oborovém i celospolečenském kontextu. A proč nedosahuje česká sociologie lepších výsledků? Odpověď poskytují autoři, kteří se kriticky vyrovnávají s postavením sociologie v české společnosti. Kniha je vybavena obrazovým doprovodem.



ACADEMIA
NAKLADATELSTVÍ

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 řádce, 30 řádek na stránce A4, anebo používat velikosti písma 12 pt. a řádkování 1.5, v poznámkách písma 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 vyhrazuje 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 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.