

OBSAH

STATI

- 325** Druhý život kostela sv. Barbory v Kutné Hoře.
Jedna z kapitol obnovy katedrál v 19. století
Blanka Altová
- 391** „Jak ghetto – ty ublížíš mně, já ublížím tobě.“
Bezpečnost a pouliční násilí v sociálně vyloučené lokalitě
Václav Walach – Ondřej Císař

ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM

- 419** „Já si je najdu, ty vole. Dyť máme furt stejný místa.“
Místa bezdomovců ve veřejném prostoru
Ondřej Hejnal

STUDENTI PÍŠÍ

- 442** Usmíření jako konečné stadium řešení konfliktu
Hana Oberpfalzerová

MATERIÁLY

- 469** Architektura omezení. Středoevropské protestantské kostely
v éře protireformace v komparativní perspektivě II.
Blanka Altová – Zdeněk R. Nešpor

RECENZE

- 510** Jiří Kořalka – Johannes Hoffmann: Tschechen im Rheinland und in Westfalen 1890–1918
Mirjam Moravcová
- 513** Jozef Tancer: Neviditeľné mesto. Prešporok / Bratislava v cestopisnej literatúre
Daniel Luther
- 514** Marek Jakoubek: Vojvodovo: historie, obyvatelstvo, migrace
Gabriela Fatková
- 517** Ivan Murin: Neverbálna komunikácia v ritualizovanom správaní
Radek Trnka
- 518** Petr Lozoviuk (ed.): Etnicita a nacionalismus v diskurzu 20. století
Jan Tuček

ZPRÁVY

- 521** Sto let od narození Jana Szczepańskiego
Zdeněk R. Nešpor
- 523** Konference Třebíč – 10 let v elitní společnosti UNESCO
Jiří Knap
- 525** II. vojvodovské setkání
Petra Bartáková, Anna Becková, Olga Džulajová, Miroslava Nováčková
- 527** Recenzenti statí v roce 2013

DRUHÝ ŽIVOT KOSTELA SV. BARBORY V KUTNÉ HOŘE

Jedna z kapitol obnovy katedrál v 19. století

Blanka Altová

Fakulta humanitních studií UK Praha

The Resurrection of St. Barbara's Church in Kutná Hora. A Chapter in the Cathedrals' Renovation in the 19th Century

Abstract: At the time when images are transferred physically, as well as virtually, in time and space and are used in new contexts, we tend to perceive buildings as static images or permanent artifacts, and some of them are even set as symbols for their durability in time and space. Namely, they stand amidst the movement caused by the human need for narration. In the chapter In the Search of Not Quite Lost Time, N. N. Taleb (2011, 87–88) writes: “Our tendency to perceive – more precisely, to introduce – narrative structure and causality are a symptom of the same disease: reduction in the number of dimensions.” Reduction of the narration of the past occurs, according to Taleb, either because of our inability to remember the actual plot or because we tend to interpret past events in our own favor. Both of these general observations can (must) be applied to history, and history can be seen as a reduction of the past carried out by the historian while being determined by the objectives of constructing causal connections based on available and understandable sources. The French psychologist and historian Michele de Certeau (1925–1986) writes about the power of the narrative act, which he already observes in the descriptive text (which precedes the interpretation): “Description is a culturally creative act, it has distributive power and performative strength” (Certeau, 1996, 88). So we have many reasons to accept that the texts of historians are not innocent and cannot be objectively valid, but they represent powerful forces with more-or-less hidden individual, as well as collective, goals. In this study, I follow the use of historical narratives – arguments used in the political discourse of the 19th century with an implicit objective: to raise funds for the restoration and the extension of St. Barbara's Church in Kutná Hora, both from the budget of the

Austrian Empire and from the Provincial Assembly of the Bohemian Kingdom. This political effort reflected the process of Czech national emancipation within the Habsburg monarchy in the period of European historicism. One must admit that despite a number of substantive and conceptual reservations about these texts today, these historical and political narratives have enabled St. Barbara's Church its significance, have kept it in religious service and in historical memory and consciousness, and have placed it on the national and world maps of art and cultural heritage. These narrations have had an undeniable impact on the practical implementation of the restoration work, i.e. what should be preserved from the past of the church and how, what should be added and what should be removed. Based on this example, it is possible to realize how narrations, for better or worse, have shaped and still shape our ideas of Czech and European identity and what affects our relationship to the nation and Europe.

Keywords: *Kutná Hora – Church of St. Barbara; cathedral renovation; historicism; nationalism*

V době, kdy se oobrazy přenášejí fakticky i virtuálně v čase i v prostoru a kdy se užívají ve zcela nových souvislostech, máme sklon vnímat stavby, které se v čase ani místě nemění, jako jakési statické obrazy, jako trvalé umělecké fakty, či dokonce symboly. Jejich historické i symbolické významy se však mění v rámci příběhů, které o nich – vždy s nějakým cílem – vytváříme. N. N. Taleb v kapitole s názvem „Hledání ne tak docela ztraceného času“ píše: „Naše sklony vnímat – přesněji řečeno zavádět – narativní struktury a kauzalitu jsou symptomem téže choroby: redukce počtu rozměrů“ (Taleb 2011: 87–88). K redukci množství událostí ve vyprávění o minulosti dochází podle Taleba buď kvůli naší neschopnosti pamatovat si skutečný děj, anebo také proto, že interpretujeme minulé události ve vlastní prospěch. Oba tyto obecné postřehy je možné (a nutné) aplikovat na historii a vidět ji jako redukci minulosti, kterou provádí historik při konstrukci příčinné souvislosti na základě jemu dostupných a srozumitelných pramenů a s určitými cíli (Horský 2009). Francouzský psycholog a historik Michel de Certeau píše o síle narativního aktu, kterou sleduje už v textu popisu (jenž předchází interpretaci): „popis je kulturně tvůrčí akt, má distributivní moc a performativní sílu“ (Certeau 1996: 88). Máme tedy mnoho důvodů přiznat si, že texty nemohou být objektivně platné, naopak, představují mocné síly, které mají více či

méně skryté individuální i kolektivní cíle. V této studii sleduji využití historických narací – argumentů v politické diskusi druhé poloviny 19. století, která měla jasné vytyčený cíl: uvést znovu do života téměř nevyužívaný městský kostel, respektive kapli, a získat finanční prostředky na restaurování a dostavbu kostela sv. Barbory v Kutné Hoře, a to z rozpočtu jak Rakouského císařství, tak zemského Sněmu Království českého. Kdysi reprezentativní městský hornický kostel sv. Barbory začleňují tyto narace do širších historických i uměleckých kontextů, a to buď státních, nebo národních, podle toho, kam byly žádosti o finanční prostředky adresovány – zda na říšskou radu, nebo českým i německým poslancům zemského sněmu. Úsilí o restaurování a dostavbu kostela je třeba vnímat také jako součást snahy katolické církve udržet a posílit si moc v rámci Rakouského císařství, ale současně si zachovat své místo v českém národním obrození. V neposlední řadě pak tato snaha spoluutvářela duchovní klima období historismu.

Je nutné uvědomit si, že i přes řadu věcných a koncepčních výhrad, které dnes k těmto textům můžeme mít, právě tyto historické a politické narace zajistily svatobarborskému kostelu v Kutné Hoře jeho další trvání, udržely ho v náboženské praxi i v historické paměti (nejen českého národa) a zanesly ho do národních i světových map uměleckého a kulturního dědictví. Tyto narace měly nesporný vliv i na praktické provádění restaurátorských prací, tedy na rozhodování o tom, co a jak bude z minulosti kostela zachováno, co bude doplněno a co odstraněno. Právě na tomto příkladu je možné si uvědomit, jak narace v dobrém i zlém utvářely a stále utvářejí naše představy o češství a evropanství a jaký mohou mít vliv na náš vztah k národu a k Evropě. Jakou roli může mít jazyk při utváření obrazu minulosti nejen v jedné konkrétní stavbě, ale skrze ni pak i ve společnosti. Role i vědomí narací může pomínout, ale stavba stojí a trvá v čase i prostoru a jsou v ní uloženy nejen sedimenty stáří, ale i důsledky pohybu, do kterého ji tyto narace uvedly.

V předkládané studii sleduji dějiny kostela sv. Barbory v Kutné Hoře od doby, kdy se začalo uvažovat o jeho obnově, tedy od čtyřicátých let 19. století, až k roku 1905, kdy bylo dokončeno restaurování stavby a kostel byl znovu vysvěcen. Na počátku zmíněného období měla tato původem středověká sakrální stavba stojící za hradbami města pouze status kaple, která byla jen příležitostně liturgicky využívána a spíše chátrala. K novému životu ji probudila snaha kutnohorských vlastenců zdůraznit historickou a uměleckou hodnotu stavby v rámci české národní agitace. Vlastenecká konstrukce dějin kostela se také stala východiskem i cílem teorie i praxe dobového restaurování historických památek. To vše se odehrávalo v kontextu sekularizace a utváření občanské společnosti,

nacionalizace církví a sakralizace národa, v době obnovy kamenných svědků minulosti jako národních památníků, v době, kdy se jako národní svatyně budovala muzea a výstaviště, nebo dokonce nádražní haly. Okolnosti obnovy římskokatolických kostelů i v takto sekularizované a nábožensky různorodé společnosti v Čechách v 19. století však vypovídají i o nezastupitelné roli katolické církve v daném společenském rámci. Narace, které vznikaly a sloužily v těchto komplikovaných procesech, přenášely významy pojmů z oblasti sakrální do oblasti profánní, obdobně se pak v umělecké praxi přenášely stavební typy, postupy, umělecké slohy a motivy z církevních staveb do profánní architektury a inženýrského stavitelství. Narace první poloviny 19. století, které v této studii sleduji, vznikaly na rozhraní historie, umění a politiky; teprve od sedmdesátých let se nůžky mezi nimi začínají rozevírat. V naracích politiků však nadále setrvaly emočně vypjaté řečnické figury národněromantické historiografie. Vycházím především z textů proslovů poslanců říšské rady a českého zemského sněmu, které podle stenografických záznamů vybral a zařadil do své knihy *Dějiny restaurace a dostavby velechrámu sv. Panny Barbory 1884–1905* (vydané v Kutné Hoře v roce 1905) kutnohorský římskokatolický kněz a kulturní činovník, aktér tohoto procesu, Karel Vorlíček.¹

Tato studie je částí většího rozpracovaného celku, který připravuji spolu se svým manželem, restaurátorem Jaroslavem Altem, a v němž jako pramen využíváme vybrané narace historiků a historiků umění druhé poloviny 19. století, narace vzniklé v souvislosti s přípravou podkladů nebo se samotným procesem restaurování svatobarborského kostela. Z doposud zpracovaných odborných textů je zřejmé, že příběh kostela byl cíleně formulován tak, aby přispěl k vyzdvižení významu středověkých stavebních památek na českém území i k upřesnění národní (české nebo německé) charakteristiky gotického stylu a jeho fází, případně i k upřesnění národní příslušnosti významných stavitelů kostela. Polemika českých a německých historiků a historiků architektury se odrážela i v širším společenském diskurzu a v politických naracích. Zemský, státní, ale zároveň i církevní a národní příběh kutnohorského kostela vznikl na pomezí regionální vlastenecké osvěty, akademických dějin umění, historie a také politiky. Stavba zasvěcená sv. Barboře měla v té době církevněprávní význam kaple a ani v minulosti nebyla biskupským kostelem² – tedy katedrálou, dómem – v církevněprávním

¹ Informace o Vorlíčkově činnosti v Kutné Hoře přináší Provas 2010: 12–16.

² Kutná Hora nebyla nikdy sídlem římskokatolického biskupa. Italští světící biskupové, kteří ve městě působili a světili utrakvistické kněze, užívali kostel sv. Jakuba.

významu. Až v tomto příběhu byla zařazena do evropské katedrální architektury.³ Sleduji tedy „vztah uměleckého díla a kontextu“⁴ – začátek druhého života kostela sv. Barbory – ve vybraných „narativních aktech“⁵ a ve stavbě samotné. Dějiny stavby vnímám v kontextu střetu českého a německého národního hnutí, které podnítilo studium středověké architektury, a zejména v kontextu obnovy evropských středověkých katedrál. Příběh uzavírám rokem 1905, kdy byl restaurovaný a dostavěný kostel znovu vysvěcen, sloužil jako filiální kostel kutnohorské farnosti, ale byl vnímán i jako symbol města a reprezentace významné minulosti již emancipovaného českého národního celku.

Národní téma v architektuře

Nový život dalo kutnohorskému kostelu sv. Barbory české národní obrození. V historických, uměleckých i politických naracích druhé poloviny 19. století se příkládaly národní významy buď provázanosti stavby s tradicí místa (zemský patriotismus), v té souvislosti se zdůrazňovala i kvalita a náročnost provedení stavby jako výsledek práce národa, důkaz jeho zbožnosti a obětavosti, který se měřil výší investic. Národní „svéráz“ měl i architektonický sloh, respektive jeho estetický charakter (sloh vyjadřoval ducha národa). S postupem doby se sledoval i etnický původ stavitele – umělce, nejdříve podle místa narození a posléze i podle znění jména a jazyka, který údajně užíval. Tyto zřetele se sledovaly v historickém bádání a promítaly se i do praktického restaurování staveb. Je možné sledovat, jak historické texty – narace interpretovaly viditelné znaky architektury a ovlivňovaly, co bude v historické stavbě zachováno, zdůrazněno a co bude odstraněno. Narativní akty dějin umění se nejen tehdy, ale stále, mohou podílet na konstrukci národních identit tak, že ve svých výkladových strukturách zdůrazňují vztah díla k místu, k regionu a k osobnostem s nimi spjatými a v charakteristice forem a obsahů uměleckých děl odhalují národní příslušnost, rysy,

³ Pojem katedrála se v té době už neužíval pouze v církevněprávním významu jako označení kostela biskupského, ale také označoval architektonický typ několikaldního gotického kostela s většinou plně rozvinutým opěrným systémem, s tzv. vysokým chórem, kolem kterého probíhá ochoz, často lemovaný kaplemi.

⁴ Významem pojmu kontext a vzájemným vztahem uměleckého díla a kontextu se zabývá skotský historik umění a vizuální kultury Norman Bryson (Kesner 2005: 261–286).

⁵ Pojem „narativní akt“ užívám v souladu s konceptem francouzského antropologa Michela de Certeau, který v textu *L'invention du quotidien* (česky jako *Vynalézání každodennosti*) dokládá, že „popis je kulturně tvůrčí akt, má distributivní moc a performativní sílu“ (Certeau 1996: 88).

ducha apod. Zatímco architektonická díla trvají v prostoru, narativní akty mohou měnit kontexty – rámce jejich výkladu a často i (jak vědomě, tak nevědomě) koncepce praktického restaurátorského zásahu.

Zájem o středověké stavební památky se v habsburské monarchii nejdříve soustředil na romantické studium minulosti národů a stal se součástí programu národních hnutí, národní agitace. V Rakouském císařství se etnické rozdíly už od roku 1850 zpracovávaly kartograficky (od roku 1880 i statisticky – sčítání lidu). Rozhodujícím kritériem při těchto úředních evidencích nebyla národnost, protože to byl v té době příliš složitý pojem, ale jazyk. V rakouské ústavě z roku 1867 bylo stanoveno, že „všichni národové ve státě mají rovné právo, a každý má neporušitelné právo chovati a vzdělávati národnost a řeč svou“ (Michel 2010: 16). Neevidoval se mateřský, ale obcovací jazyk. Ovšem v kontaktu s úřady, a zejména v oblasti vzdělání, intelektuální nebo umělecké kariéry, byla až do roku 1882 pro Čechy (i ostatní menšiny) znalost němčiny nutná. Architektura spjatá s místem a jako monumentální složka vizuální kultury měla v těchto podmínkách specifickou roli. Mohla být interpretována jako „kamenné dědictví“ národa, projev národního ducha (svérázu) v daném místě (domov, vlast) a mohla národ v tomto místě žijící definovat z hlediska nikoli jazykového, ale kulturního. V 19. století byl pocit příslušnosti k českému království – k zemím Koruny české – stále velice silný. Zásadním politickým orgánem byl pro Čechy zemský sněm. Česká země (Böhmen) byla historickým domovem nejenom Čechů, ale také jiných etnik, mezi nimi především Němců. Ve fázi národních hnutí si tedy toto území z historických důvodů nárokovali jak Češi, tak Němci. Němci přitom byli ve výhodě, protože užívali úřední jazyk multietnické monarchie, zároveň tedy i jazyk kulturních elit všech německých zemí, jako svou mateřštinu. Prostřednictvím německého jazyka a kultury se vztahovali k české zemi (Böhmen) také Němci, kteří nebyli příslušníky existujícího Rakouského císařství. S Němci v Rakousku je mohla spojovat i představa o obnově již neexistující Svaté říše římské německého národa a vytvoření samostatného německého státu. „Promítnutí národa do prostoru se v 19. století stalo jakousi obecnou kulturní potřebou, nejprve u státních národů, ale záhy také v masové fázi národních hnutí. ... Národní prostor byl chápán jako domov a měl proto své kvalitativní charakteristiky jako národní krajina: národ byl symbolizován jistým krajinným typem s jistou strukturou národně relevantních lokalit. Podle Simona Schamy byla národní identita závislá na topografii a obrazu domova“ (Hroch 2009: 259). Zároveň byly Čechy (Böhmen) nejenom domovem, ale i vlastí všech zde žijících obyvatel a součástí širší vlasti obyvatel Rakouského císařství. Z pozice vládnoucí dynastie se uplatňovala snaha o dynastickou, nikoli

etnickou definici rakouského národa, která se v oblasti architektury projevovала prosazováním státního (tzv. úředního) slohu již od poloviny 18. století, a zejména pak od josefinských reforem stavebních úřadů. Tato v podstatě ještě středověká koncepce národa jako všech poddaných jednoho panovníka ztroskotala v revoluci roku 1848.

V politických, historiografických, topografických, ale i uměleckých naracích zdůrazňovaná láska k národu a k vlasti v 19. století pronikavě změnila politickou i umělecko-historickou mapu Evropy. Tato láska se ocitla na vrcholu společenských idejí a stala se výrazem víry v nadosobní, obecné hodnoty, povyšující cíle pospolitosti nad soukromé či stavovské zájmy. „Nacionalismus zrodil nové národy a podnítl vznik nové kultury,“ píše J. Vybíral (2002: 141) v eseji o hledání národního stylu. Jak uvedl Miroslav Hroch, v 19. století byl ve veřejném mínění národ považován za „odvěkou kategorii, jejíž objektivní existenci je možno a nutno oživovat, obrozovat, poněvadž je specifickou hodnotou lidského rodu“ a ve vědeckých textech byl národ definován „objektivními“, empiricky zjištěnými, respektive ověřitelnými rysy, charakteristikami, mezi nimiž obvykle na prvním místě figurovaly ve střední a východní Evropě charakteristiky kulturní a jazykové v kombinaci s nejrůznějšími prvky dalšími – od politických vazeb přes vazbu k teritoriu až po „pouto krve“ (Hroch 2009: 18).

Je evidentní, že v urbanismu i v architektuře se uchovávají sémantické sedimenty, které mají dlouhodobý účinek. Výrazné stavby i místa mohou nabýt symbolického významu, který se přenáší, posouvá, vyprazdňuje a nově naplňuje v čase a může se stát motivem identit pro různá společenství. Kutnohorský kostel původně zasvěcený Božímu tělu a sv. Barboře od svého počátku v osmdesátých letech 14. století⁶ vznikal a podnes se v městském obrazu jeví spíše jako symbol než jako nezbytná církevní stavba. Měl se stát reprezentací náboženského bratrstva horníků (důlních podnikatelů) z předměstí Na Cechu, záhy celé městské obce královského horního města. Z pramenů i pozdějších výzkumů víme, že to byli z jazykového hlediska většinou Němci⁷ i Češi, ale tehdy svou identitu zakládali na vztahu k městu – království a stavovské a profesní příslušnosti. Po husitských válkách se Kutná Hora stala utrakvistickým městem, katolíci z města většinou odešli a nově příchozí byli původem i jazykem Češi. Kostel

⁶ Dnes se počátek jeho výstavby datuje do roku 1384. V roce 1388 byl vysvěcen první oltář a v roce 1391 hlavní oltář v chóru. Údaje o svěcení oltářů uvádí Kurka 1915: 136.

⁷ Vznik Kutné Hory je spojen s vlnou německé kolonizace v polovině 13. století ze starších báňských oblastí.

sv. Barbory byl dekretem císaře Zikmunda v roce 1437 sice vyhrazen katolíkům, ale těch bylo tak málo (a po obnově sedleckého kláštera užívali raději tamní kostel), že jej společně s přilehlým hřbitovem a školou užívali utrakvisté, a to až do příchodu jezuitů do Kutné Hory v roce 1626. Jezuité monumentální kostel nad městem (včetně hřbitova a školy) zabrali. Symbolicky i prakticky obsadili reprezentativní městský kostel, v jeho sousedství si postavili kolej – ovládli tak městské panorama. Využili význam, polohu i kapacitu kostela v procesu rekatolizace nekatolického obyvatelstva města i okolí a pořádali v něm působivé bohoslužby, náboženské slavnosti i divadelní představení. Jezuité kostel i Kutnou Horu opustili v roce 1773, kdy byl řád papežem Klementem XIV. zrušen. Kostel však poté nebyl vrácen městu, ale spravoval ho státní studijní fond ministerstva kultu a vyučování. Římskokatolická církevní správa kostel sice využívala, ale jen příležitostně jako kapli. *De iure* neměl statut farního nebo filiálního kostela, ale na jeho údržbu docházely pravidelné týdenní královské platby (od roku 1510), které měl ve své kompetenci kutnohorský horní úřad, od roku 1852 městská rada. V polovině 19. století, kdy bylo zřejmé, že je kaple v havarijním stavu, se městská a duchovní správa zabývala otázkou, kdo za tuto situaci nese odpovědnost a kdo ji tedy bude řešit. Kutnohorská duchovní správa i biskupství v Hradci Králové vyzývalo v roce 1854 ministerstvo kultu a vyučování, aby byly schváleny pravidelné roční dotace na celkové restaurování stavby, protože padající ozdoby ohrožovaly lidské životy (Vorlíček 1905: 238). V této žádosti se nezdůrazňoval církevní význam stavby, který v té době byl vskutku zanedbatelný, ale argumentovalo se slovy, že stavba je „velikolepým pomníkem umění stavitelského ze středověku“. Tak začínají dějiny narací, které kostelu sv. Barbory zajistily „druhý život“.

Jak se z filiální kaple stala katedrála nad městem?

I když svatobarborský kostel nikdy nebyl katedrálou v církevněprávním významu a v určitých obdobích měl pouze statut filiálního kostela nebo kaple, v průběhu první poloviny 19. století se k němu postupně začínala obracet pozornost umělců, vlastenců, historiků i architektů, kteří si všímali jeho historického a uměleckého významu a skrze něj ho začleňovali do programu evropského „katedrálního hnutí“. Díky své historické i typologické vazbě na katedrálu sv. Víta v Praze, a zejména díky své poloze a výrazné siluetě se stal i ikonickým obrazem „katedrály nad městem“, který se po roce 1800 začal postupně utvářet v evropské romantické malbě. Tak ho zobrazil v roce 1843 pražský rodák, v té

době ještě student pražské malířské Akademie, Ferdinand Lepié (1824–1883).⁸ Svatobarborský kostel na Lepiéově obraze je představen ve své barokní podobě na dramaticky promalovaném a předdimenzovaném vysokém skalisku z pohledu z údolí Vrchlice, na pozadí oblohy, v níž slunce prosvítá mezerou mezi bouřkovými mraky. Velikost chrámu je umocněna poddimenzovanou vedutou města. I když zatím není možné doložit kontakty Lepiého s okruhem českých vlastenců v Kutné Hoře, je zřejmé, že doba romantismu, která podnítila jeho zájem o kutnohorské středověké stavby, zároveň také působila na některé lékaře, učitele, úředníky, obchodníky a řemeslníky, kteří své národní vědomí zakládali na vztahu k městu a jeho minulosti a jejím architektonickým reliktvům. V době, kdy vznikaly Lepiého kutnohorské obrazy, je možné také sledovat počátky soustředěného úsilí českých vlastenců v Kutné Hoře probudit zájem státu i širší veřejnosti o obnovu kostela sv. Barbory. Byla to jediná kutnohorská stavební památka, která mohla českým vlastencům otevřít přístup k fenoménu evropského katedrálního hnutí té doby. Skrze historickou i uměleckou provázanost kutnohorského kostela s katedrálou sv. Víta v Praze si tak otevírali cestu nejen k tomuto hnutí, ale zároveň i do českého historického vědomí. Nakonec i okolnost, že svatobarborský kostel byl od roku 1773 stále ještě v majetku státu, respektive státního studijního fondu, jim umožnila, aby se s žádostí o finanční zajištění obraceli na říšskou radu a zemský sněm a nemuseli se zcela spoléhat na podporu obyvatel města a okolí, městských orgánů nebo duchovní správy.

Jako „katedrální hnutí“ bývá označováno úsilí jedinců, kteří iniciovali založení spolků („jednot“) pro restaurování a dostavbu konkrétních katedrálních staveb a se státní podporou pak soustředili finanční prostředky, vyhledávali potřebné historické prameny a odborné síly pro realizaci tohoto úkolu, vykonávali pak i dohled nad jeho průběhem a v rámci těchto aktivit vytvářeli narace, s jejichž pomocí své cíle prosazovali v širším společenském rámci a ozřejmovali jejich smysl. V období romantismu byl v těchto naracích s velkolepostí katedrál⁹ spojován pojem „vznešenost“, který Veselý chápe jako sekularizovanou verzi dřívějšího teocentrického chápání nekonečna (Veselý 2008: 226). Takto výrazné

⁸ Olejomalba na plátně, České muzeum stříbra v Kutné Hoře. Lepié v době svých studií zajížděl opakovaně do Kutné Hory, z roku 1839 pochází jeho obraz městského kostela sv. Jakuba (olejomalba na plátně, České muzeum stříbra v Kutné Hoře). V následujících letech, již po dokončení studia, maloval řadu pohledů na katedrálu sv. Víta v Praze, Pražský hrad nebo Strahovský klášter i veduty významných evropských měst.

⁹ Ale také s vysokými pohořími, rozlehlými mořskými hladinami, vodopády, s výraznými atmosférickými a světelnými jevy na nebi apod.

gotické, jako by z přírody rostlé stavby měly velký potenciál komunikovat na značnou vzdálenost, daly se nejen obrazně popsat, ale také vizuálně zachytit jako fragmenty středověkého univerza a zároveň reprezentace¹⁰ jednoty budoucího ideálního světa. Vedle narací bylo působivou prezentací této vznešenosti také výtvarné umění. Téma „katedrály nad městem“ je obvykle spojováno s obrazy pruského architekta Karla Friedricha Schinkela (1781–1841). Mezi lety 1811 a 1815 namaloval několik obrazů ideálních katedrál (a jejich variant),¹¹ aby vyjádřil, jak řekl: „krásnou melancholii, která naplňuje srdce vírou při pohledu na všeovládající kostel“¹² a opěvoval v gotice „moc ducha nad materiálním světem“ (Ullmann 1987: 13). Schinkel poprvé navštívil Prahu v roce 1803. Při této příležitosti si také pořizoval studijní kresby interiéru svatovítské katedrály a nádvoří před vstupem do ní (Machalíková 2005: 72–73). Ve stejném roce Schinkel podnikl italskou studijní cestu, při níž se seznamoval s architekturou, kterou zachycoval v běžných architektonických kresbách, ale zároveň také s malířskými technikami, protože se chtěl stát malířem. Jako malíř samouk (neprošel malířskou akademickou přípravou) překračoval kresebný záznam viděného „preromantickými“ obrazy městských panoramat (např. Palerma) nebo i jednotlivých kostelů: chrámu sv. Marka v Benátkách či katedrály v Miláně v měsíčním svitu ad. V roce 1810 se Schinkel na výstavě v Berlíně setkal s některými obrazy Caspara Davida Friedricha. V té době se rozhodl, že se bude věnovat spíše architektuře než malbě. Přesto však v následujících pěti letech vytvořil ještě několik obrazů ideálních katedrál a městských vedut. Katedrální téma ho zajímalo i jako architekta. V roce 1816 Schinkel navštívil katedrálu v Kolíně nad Rýnem.¹³ V té době už bratři Boisseréeové plánovali opravu a dostavbu kolínského dómu i dalších středověkých památek v Porýní a Goethe o rok dříve doprovázel do Kolína pruského politika svobodného pána von Steina. Jak zprostředkoval E. Ullmann, Goethe při pohledu na kolínský dóm sice „pocítoval jistou nechuť k obrovskému torzu podobajícímu

¹⁰ K významu fragmentu v době romantismu podrobněji Veselý 2008: 221–226.

¹¹ V roce 1811 Gotická katedrála (Gotische Kathedrale – Stiftung Preußische Schlösser und Gärten Berlin–Brandenburg, Schloß Charlottenburg), v roce 1813 Gotická katedrála nad vodou (Gotische Kathedrale am Wasser – München, Neue Pinakothek), v roce 1815 Kostel na skále nad mořem (Kirche auf einem Felsen am Meer – Alte Nationalgalerie Berlin) a Středověké město nad řekou (Mittelalterliche Stadt an einem Fluss – Nationalgalerie, Staatliche Museen zu Berlin).

¹² Dostupné na <http://www.smb.museum>, Staatliche Museen zu Berlin, text k výstavě *Romantik und Mittelalter. Architektur und Natur in der Malerei nach Schinkel*, Alte Nationalgalerie, 14. September 2012 – 24. Februar 2013 [cit. 2013–10–18].

¹³ Kolínská katedrála se stavěla od roku 1248 a byla to první klasická katedrála na německém území (vychází z řešení katedrály v Amiens), v roce 1560 byla stavba zastavena (Ullmann 1987: 159–160). V roce 1818 byl Kolín (od roku 1795 obsazený Francouzi) připojen k Prusku.



Pohled na kostel sv. Barbory v Kutné Hoře. Olejomalba, Ferdinand Lepié 1834.
ČMS v Kutné Hoře (archiv autorky).

se zřícenině, velmi však na něj zapůsobila architektura chóru: *Zde nás naplňuje milý úžas, trneme radostí a shledáváme svou touhu více než naplněnou.*“

Romantický citově vypjatý vztah Schinkela i Goetheho ke katedrále zapadá do kulturně-historického a politického kontextu snah o sjednocení Německa, do něhož bylo prostřednictvím dobových politických, historických i uměleckých narácí postupně vtaženo i dokončení stavby gotického kolínského dómu. V *Základech gotické architektury* Friedricha Schlegela z let 1804–05 byla gotika

prezentována jako německý sloh a její charakteristika se pak užívala k vymezení „ducha“ německého národa v jazykově-etnickém smyslu. Skutečné i imaginární „katedrály nad městem“ byly uvedeny do souvislosti s německým národním hnutím, v němž se vztah ke středověké, respektive gotické, minulosti stal základní komponentou konstruktů německého národa. Gotika se v tomto kulturním konstruktů stala výrazem německého ducha a obdobím „zlatého věku“ německého národa. Takže Schinkelovy obrazy německého „zlatého věku“ nejsou jen zdrojem nacionální ideologie, ale zároveň i jejím výtvořem, stejně jako následné puristické restaurování kolínské katedrály, které nebylo vedeno myšlenkou zachovat a obnovit to, co v minulosti bylo, nýbrž úsilím vytvořit, co podle panujícího názoru být mělo. Zájem o středověkou architekturu také vyvolal změnu slohového módu – zatímco (novo)klasicismus se vracel přímo k objevené antické tradici, ke středověku se architektura navracela prostřednictvím znovuoobjevované gotiky (nebo také renesance). Využívání tvarosloví různých historických slohů vedlo ke slohové pluralitě a toto období (cca 1820–70) pak bylo zpětně označeno jako raný historismus. Obnova katedrál vedla k objevení gotiky a zavedení novogotiky (a to zejména v dostavbách a novostavbách sakrální architektury) jako slohu, který vyjadřuje morální hodnoty křesťanství a zároveň slouží jako prostředek národní obnovy.

Je také nutné si uvědomit, že praktický vztah ke gotickým stavebním památkám se v německých zemích začal utvářet po skončení napoleonských válek, což ovlivňovalo vztah k francouzské kultuře, který se mj. promítl i do otázky, jakého původu je gotika – německého, nebo francouzského? Ve Francii na konci 18. století byl patrný radikální odklon od všeho středověkého, neboť středověk byl spojován s „tyranii králů a kněží“, až ve třicátých letech 19. století probudil romantismus¹⁴ ve Francii zájem o středověké památky. Zájem o středověké sakrální stavby se v některých německých zemích i v habsburské monarchii postupně prosazoval po roce 1800 v rámci hnutí za obrodu katolické církve, v němž se kladl důraz na křesťanské a duchovní hodnoty. V intelektuálních a uměleckých kruzích katolických zemí se projevovaly snahy vrátit se do středověku, kdy v křesťanském světě vládla jednota. Se středověkem bylo v té době také spojováno přesvědčení o niterné zbožnosti, o souladu člověka se světem, které se zakládalo na výkladu středověkého vztahu mikrokosmu a makrokosmu. Bohem stvořený svět (a řád) se člověku jevil nejen v jeho individuu, ale i v přírodě. O „přírodním původu“ gotiky se uvažovalo už v průběhu 18. století. Tyto úvahy byly reflektovány i v Čechách

¹⁴ K významům a obsahu pojmu romantismus Hrbata – Procházka 2005.

(zejména v zahradní tvorbě soukromých sídel). Středověké stavby jako veřejné památníky české minulosti a dominanty české krajiny (tedy vlasti a domova) se ve třicátých letech 19. století staly cílem poutí českých vlastenců i romantických umělců.¹⁵ Romantismus jako umělecký směr byl reakcí na osvícenecký racionální přístup ke světu a na proces jeho postupné sekularizace. Romantická senzibilita a imaginace čerpala z křesťanské víry a zároveň k ní směřovala, nacházela odezvu u všech křesťanů, ale nejvíce konvenovala katolické tradici a vedla k tomu, co je v kulturní i církevní historiografii označováno jako „druhá konfesionalizace“ (Putna 1998: 1–3). České kulturní prostředí bylo zasaženo zejména německým romantismem. To, co obě prostředí v dobrém i zlém spojovalo, byl německý jazyk, který umožňoval sdílení německy zaznamenané kultury a vzdělanosti, migraci studentů a učitelů, umělců, intelektuálů a dalších. Odlišné ale bylo konfesní složení obyvatelstva obou kulturních prostředí, postavení římskokatolické církve ve společnosti a historická paměť. V německém romantismu se vytvořily těsné vazby mezi malířstvím, hudbou, poezií a filosofií, které se podle možností přenášely i do odlišného kulturního prostředí Čech. Významným uměleckým tématem romantismu byla příroda, respektive spiritualizovaná krajina – pojitko mezi člověkem a Bohem –, proto byla pocíťovaná jako něco posvátného. Výstižně to vyjádřil saský malíř C. G. Carus: „Při pohledu na úžasnou jednotu krajiny v přírodě si člověk uvědomuje svou vlastní nepatrnost, cítí, že vše je obsaženo v Bohu, sám se ztrácí v nekonečnu a jako by se zřikal své individuální existence.“ Ústřední kompoziční figurou imaginární romantické krajiny se v textech i obrazech staly stavby ideálních katedrál inspirované reálnými středověkými stavbami, o jejichž obnovu se usilovalo.

Výrazným podnětem pro vznik evropského katedrálního hnutí bylo založení spolku pro dostavbu kolínského dómu v roce 1840. Spolek vznikl s podporou pruského krále Fridricha Viléma IV. a vytkl si za cíl obnovu a dostavbu ve středověku nedokončené kolínské katedrály jako „národního památníku“ (Nipperday 1968). Následovalo zakládání obdobných spolků pro obnovu gotických katedrál na území Pruského království i Rakouského císařství. Rakouská tajná policie pozorně sledovala (a omezovala) kontakty habsburských poddaných s aktéry pruských spolků,¹⁶ aby zabránila šíření představy o velkém společném

¹⁵ O vztahu gotiky, přírody a krajiny viz Machalíková 2005: 148–149.

¹⁶ Rakouské státní policii byly kontakty českých vlastenců s pruskými Němci podezřelé, protože spojovali obnovu kolínské i dalších katedrál s ideou obnovy Svaté říše římské německého národa, respektive tedy společného státu všech Němců – i těch, co žili na území Rakouského císařství. Pro české vlastence neměla etnický a jazykový podložená otázka, zda je gotický sloh slohem národním, v té době

státě všech Němců. Na jedné straně s odborným zájmem a na druhé s určitou rezervovaností¹⁷ sledovali německé „katedrální hnutí“ čeští vlastenci. Rakouské i české vlastenectví se v té době zakládalo na zemskopatriotické a historické argumentaci. Obnova katedrály sv. Štěpána ve Vídni a katedrály sv. Víta v Praze byla pokračováním snah o údržbu a restaurování významných církevních a státních staveb spojených s výkonem a povahou světské i církevní moci, v nichž byly soustředěny kultury zemských patronů, ostatky panovníků i církevních představitelů.¹⁸ Nicméně příprava kolínského projektu, stavebně-historický průzkum a dokumentace stavby, vyhledávání dobových písemných pramenů, plánů, úvah nad dobovými řemeslnými postupy a organizací práce ve stavební huti – i její obnova –, to byly postupy, které ovlivnily restaurování katedrál a středověkých památek v habsburské monarchii možná více než francouzské příručky a teorie péče o národní dědictví. Tyto poznatky se předávaly díky osobním kontaktům aktérů katedrálního hnutí. Fakt, že si Němci přivlastňovali gotiku jako „svůj“ sloh, však mezi českými vlastenci vzbuzoval jistou nedůvěru a neochotu považovat gotiku i za svůj národní sloh.¹⁹ Ovšem jejich snaha o restaurování a dostavbu svatovítské katedrály v předběžné Praze znamenala i počátek široké diskuse o významu středověkého umění v Čechách (Machalíková 2005: 63).

Goethovým současníkem v Praze byl František Lothar Ehemant, který je autorem první novodobé uměleckohistorické práce o středověké architektuře v Čechách a popisu svatovítské katedrály a starších plánů na dostavbu, který vznikl po obnovení prozatímního průčelí (od roku 1773) před korunovací Leopolda II. na českého krále (Machalíková 2005: 29–35; 64). Jako první představil pražskou katedrálu jako uměleckou a historickou památku, ale nenavázal na Goethovu interpretaci gotiky jako národního slohu a gotického architekta jako národního génia.²⁰ Autoři, kteří pak z Ehemanta čerpali, zdůrazňovali

ještě „význam a opodstatnění, protože i národní aspekty byly hledány v zemsko–patriotických a historických souvislostech a češství nebylo spatřováno v kontrastu k německy mluvícím obyvatelům země ani ve vzdoru k rakouskému panovníkovi“ (Machalíková 2005: 95 s odkazem na Kořalku 1996: 16–82; Petrasovou 1997: 145–146).

¹⁷ Odmítání novogotiky pro veřejné stavby v Čechách uvádí Petrasová 1997.

¹⁸ Viz *Průvodce katedrálou Sv. Víta* od M. Pešiny z roku 1837.

¹⁹ O průběhu diskuse o gotice v Čechách viz Machalíková 2005: 64–66. Pro české vlastence se stali Němci vzorem až na začátku sedmdesátých let 19. století (tedy po sjednocení Německa v roce 1871). Německé národní hnutí se však přece jen stalo bohatým zdrojem podnětů, jak píše J. Vybíral a odvolává se při tom na slova českého politika F. L. Riegera z roku 1871: „Cokoli němečtí krajané naši dělají užitečného, cokoli krásného způsobují, to zdobí i naši vlast, my to rádi uznáváme, jejich čest je naše čest“ (Vybíral 2002: 142).

²⁰ J. W. Goethe: *Von deutscher Baunkunst* z roku 1772.

podobně jako on především vizuální kvality interiéru a technického provedení gotického chóru, aby zdůraznili nutnost katedrálu dokončit v gotickém slohu, který vnímali jako výraz duchovnosti křesťanského středověku. Současně s uměleckohistorickými a průvodcovskými texty z přelomu 18. a 19. století vznikaly i kresby a malby katedrály od Ludvíka Kohla a Václava Verniera (Machalíková 2005: 70, 63–64; Pánková 1971; Pánková 1984) a v roce 1803 i již zmiňované kresby Friedricha Schinkela. O obnovu a dostavbu svatovítské katedrály se u vídeňského dvora snažily české stavy i představitelé arcibiskupského úřadu v Praze vždy, když se měla v české královské korunovační a pohřební katedrále odehrát nějaká významná událost. Po korunovaci Leopolda II. v roce 1791 to mělo být 100. výročí kanonizace Jana Nepomuckého v roce 1829 a poté korunovace Ferdinanda V. v roce 1836. Využít tyto příležitosti se však nepodařilo. Až ve čtyřicátých letech se, v souvislosti s blížícím se výročím 500. výročí založení pražského arcibiskupství a položení základního kamene ke stavbě svatovítského chóru, svatovítskému kanovníkovi Václavu M. Pešinovi, představiteli české zemské šlechty Františku hr. Thun-Hohensteinovi a purkrabímu Antonínu Františku hr. Kolowratu-Libštejnskému (kteří připravovali již oslavy roku 1829) podařilo získat panovnický souhlas k zahájení prací. Stavební podklady připravovali od roku 1842 profesor pražské polytechniky Carl Wiesenfeld a stavitel Josef Kranner (Petrasová 2009: 559).²¹

V roce 1844 dal císař souhlas k založení spolku k dostavbě svatovítské katedrály. Kanovník Pešina v témže roce navštívil katedrálu v Kolíně nad Rýnem a seznámil se s jejím stavitelem Zwirnerem (Petrasová 2009: 562). Využil také toho, že se v roce 1844 v Praze konal třetí sjezd Spolku architektů a inženýrů, kde se mělo mluvit i o dostavbě katedrály v Kolíně nad Rýnem, a požádal o možnost vystoupit s přednáškou o svatovítské katedrále.²² Chtěl tak zajistit spolku pro dostavbu svatovítské katedrály širší veřejnou i odbornou podporu, aby se síly národa a církve spojily ve společném díle (Putna 1998: 243). Díky Pešinovi se podařilo v roce 1848 (ještě před revolučními událostmi) získat státní souhlas k založení svatovítské Jednoty, která však byla oficiálně ustavena až 22. května roku 1859 (Petrasová 2009: 563). Po revoluci 1848 a nástupu císaře Františka Josefa I. na trůn vzrostla moc katolické církve ve státě. V roce 1850 císař vydal církevní patenty a o pět let později uzavřel konkordát s papežským stolicí.

²¹ Josef A. Kranner (1801–1871) se v roce 1859 stal studentem ateliéru středověké architektury F. Schmidta na vídeňské Akademii.

²² Jeho příspěvek byl vyrazen z hlavního programu kvůli laickému přístupu autora k otázkám architektury; Vybíral 2002: 64; Petrasová 2009: 560.

Představitelem této nové církevní politiky byl kardinál Bedřich Schwarzenberg, který se v roce 1850 stal novým pražským arcibiskupem. V té době už nemohla být dostavba pražské katedrály celonárodní věcí, pomyslné nůžky mezi katolickou církví a národem se rozevíraly. V roce 1859 navíc zemřel hlavní aktér příprav k obnově katedrály, Václav Pešina z Čechorodu.

V polovině 19. století se také významně změnil přístup státu ke středověkým památkám. Ve Vídni byla zřízena Centrální památková komise a v roce 1859 zavedena výuka gotické architektury na Akademii výtvarných umění. Císař pozval za tím účelem do Vídně Friedricha Schmidta (1825–1891), který pocházel ze Švábska a začínal svou kariéru v roce 1844 jako pomocný kameník v katedrální huti v Kolíně nad Rýnem. V průběhu třináctiletého pobytu se tam vypracoval na dílovedoucího (Zatloukal 2003: 323). Před příchodem do Vídně Schmidt působil na Akademii v Miláně. Čtyři roky poté, co začal působit jako profesor na vídeňské Akademii, byl jmenován dómským stavitelem u sv. Štěpána ve Vídni. Svatoštěpánská huť se pod jeho vedením stala významným praktickým školicím střediskem restaurátorského purismu pro řadu architektů, kteří zároveň u Schmidta studovali na vídeňské Akademii. K Schmidtovým názorovým stoupcům patřil i o čtvrt století starší stavitel Josef A. Kranner (1801–1871), který od roku 1861 vedl až do své smrti v roce 1871 druhý nejvýznamnější restaurátorský podnik Rakouského císařství – obnovu a dostavbu svatovítské katedrály v Praze. Kranner byl potomek kamenického rodu, narodil se v Praze, ale jazykově byl Němec. Studoval na pražské polytechnice a od roku 1859 na vídeňské Akademii. Ve Vídni působil na stavbě Votivního kostela, odkud byl v roce 1861 povolán do Prahy. Schmidt Krannerovi ve Vídni zprostředkoval přístup k Parlérňovu plánu katedrály, který byl (a je) uložen v archivní sbírce vídeňské Akademie výtvarných umění,²³ a Kranner pořídil jeho kopie (Petrasová 2009: 564).²⁴ Schmidtovým žákem na vídeňské Akademii byl Krannerův nástupce u sv. Víta (od 1872) Josef Mocker (1835–1899), absolvent pražské polytechniky, který však, na rozdíl od Schmidta a Krannera, neměl za sebou kamenickou praxi. Tu získal až ve Schmidtově svatoštěpánské huti. Základní kámen k dostavbě lodí svatovítské katedrály byl položen při 900. výročí založení pražského arcibiskupství v roce 1873. Jak píše M. C. Putna, „oslavy jubilea, do nichž bylo pokládání

²³ Akademie der bildenden Künste, Kupferstichkabinett, i. č. 16 841, 8 archů papíru 600 × 450 mm složených do formátu 1950 × 800 mm.

²⁴ V té době nebyl identifikován fragment (zřejmě) parlérňovského plánu ke změně dispozice kostela sv. Barbory v Kutné Hoře, vzniklý pravděpodobně před rokem 1396, který se do vídeňské sbírky dostal zřejmě s plány pražské katedrály a byl poprvé publikován až v roce 1931 (Pospíšil 2005: 91–95).



Pohled na kostel sv. Barbory v Kutné Hoře před obnovou. Reprodukce z knihy Karla Vorlíčka *Dějiny restaurace a dostavby velechrámu sv. Barbory v Kutné Hoře v letech 1884–1905* (1905). V tomto i dalších případech Vorlíček pravděpodobně použil fotografii A. Grolla z roku 1856.

kamene zasazeno, se však změnily v manifestaci církve bojovné, restaurační, polemické – především vinou většiny slavnostních řečníků, které svatovítští pozvali z druhého břehu, z Vyšehradu, Štulc, Kulda, Ehrenberger, Karlach a další kázali o bezbožnících, kteří ovládají národ, a o církvi, která neustoupí ani o píď“ (Putna 1998: 243, 152–159). Putna také píše o tom, jak byl za účast na této slavnosti osočen František Palacký, který bránil své „rozumně křesťanské“ stanovisko spiskem *Několik slov o náboženství a víře* (ibid.: 159).

Obnova katedrál se stala důležitou součástí utváření historického vědomí evropských národů v první polovině 19. století, souvisela zejména s otázkou identifikace formujícího se národního společenství s určitou historickou epochou (středověkem – gotikou), jak tomu bylo např. v Pruském království, anebo se zemí (vlastí), místem královských korunovacích, hrobů i uložení insignií, relikviemi

zemských patronů a centrem římskokatolické správy, jak tomu bylo v Rakouském císařství, konkrétně v případě významu svatovítské katedrály v Praze.²⁵ Obnova významných kostelů nebo stavba nových v historizujícím stylu měla spojuvat restaurační principy (v politickém významu) s kulturní otevřeností a snahou „integrovat národní v církevním a církevní v národním“ (Putna 1998: 160–174). Také Vybíral (2002: 64) na základě studia písemných pramenů potvrzuje, že zakladatelé Jednoty stáli na stanovisku nadnárodního rakušanství a jen výjimečně se mezi nimi projevilo jiné než rakouské či zemské vlastenectví. Jejich územně a historicky vymezený bohemismus, povznesený nad jazykové různé, se projevoval nikoli jako politický, nýbrž jako mravní postoj. Vybíral dále poznamenává, že podobně jako program obnovy katedrály v Kolíně nad Rýnem, byla i reprezentace restaurování a dostavby svatovítské katedrály založena na svatém trojhlasu „zbožnosti, vlasteneckého citu, lásce k umění“ a pražská katedrála tak měla představovat „symbol jednoty naší země a sbratření obou v ní obývajících národův“ (Vybíral 2002: 64–65; cituje přitom *Ročník Jednoty pro dostavění hlav. chrámu sv. Víta na hradě Pražském* za správní rok od 1. května 1867 do 30. dubna 1868, s. 11; *Lumír* 13, 1857, s. 1076).

Je zřejmé, že katedrální hnutí v první polovině 19. století se vyvíjelo v závislosti na tradici místa, na politické realitě a perspektivě aktivního národního společenství a fázi národního hnutí, ve které se toto společenství v té době nacházelo. V obnově katedrál se národní hledisko potkávalo také s hledisky státu a církve, jejich vzájemný poměr závisel na konkrétních podmínkách. Z uměleckého hlediska byl program obnovy katedrál vyvolán myšlenkami a imaginací romantismu, ale vycházel z obecně sdílené estetiky (novo)klasicismu a spoluutvářel slohový rámec evropského raného historismu (cca 1820–70). V průběhu katedrálního hnutí první poloviny 19. století byly odhalovány umělekohistorické hodnoty středověkých staveb, ustavovaly se postupně nové estetické a etické normy v přístupu ke středověké architektuře a teoretické i praktické postupy jejich restaurování a dostaveb. V tomto procesu se také formovaly, profilovaly a specializovaly různě zaměřené historické vědy a jejich sepětí s restaurátorskou a hutní praxí. Vzhledem k tomu, že to byly nákladné a rozsáhlé akce, které se předávaly z generace na generaci, utvářely se kolem nich nové společenské a politické vazby, státní orgány památkové péče. Narace, které v těchto souvislostech vznikaly,

²⁵ Polemizují tak s názorem Miroslava Hrocha, že „katedrály v procesu restaurování a dostaveb v průběhu 19. století nesloužily jako zdroj národní agitace a nestály u kolébky moderního národa, ale tvořily významnou sílu, která teprve dodatečně, v podmínkách etablovaného národa, upevňovala, modifikovala, konkretizovala existující již národní uvědomění, prosadivší se národní identitu“ (Hroch 2009: 246).

svědčí o vývoji významů, které byly obnově katedrál přikládány v rámci uměleckého, vědeckého i politického dění. Stavby, jejich vybavení a dobové narace tvoří dnes vzájemně propojenou pramennou základnu historického výzkumu nejen dějin architektury, ale také dějin vztahu umění a společnosti v 19. století. Narace svědčí o rozdílných ideových kontextech restaurování a obnovy katedrál, ale přesto je možné vyzorovat, že ve střední i západní Evropě se v průběhu 19. století utvářela řada sdílených pracovních postupů a teoretických přístupů a základních tendencí, které se prosazovaly napříč státy, národy a regiony díky působení uměleckých akademií, polytechnických škol, stavebních hutí, odborné literatury, a zejména díky migraci umělců, učitelů i znalců. Stavební a restaurátorské postupy se vyvíjely v závislosti na prohlubujícím se poznání minulosti nejen v rovině teoretické, ale také praktické, při kontaktu s historickými stavbami a díly z jejich vybavení. Ve sledovaném období se mění důležitost funkcí sakrální stavby ve společnosti i postavení umělce – umění. Obecným umělekohistorickým rámcem vývoje architektury a restaurování se v průběhu 19. století stala škála historizujících slohů. Přes všechny tyto sdílené znaky je možné sledovat v procesu restaurování katedrálních staveb v průběhu 19. století i lokální rozdíly. Je tedy nutné si položit otázku, proč anebo jak k nim došlo? Měly narace historiků a politiků nějaký dopad v restaurátorské, umělecké i řemeslné praxi? Při tomto tázání samozřejmě sleduji specifika konkrétní stavby v kontextu místa, ale v souvislosti se zájmem o sílu narácí na uměleckou tvorbu mě zajímá především jejich vliv a význam. Jsou to právě narace, které proces obnovy katedrál uvedly a představily v síti dobových zájmů a priorit svých vlastníků, investorů, uživatelů – tedy zástupců římskokatolické církve, účelových spolků založených k jejich obnově, představitelů národa, státu a správních i odborných institucí v jednotlivých zemích.

K průniku myšlenek a cílů evropského katedrálního hnutí do Kutné Hory docházelo s určitým zpožděním. To však zároveň ukazuje, jak byl tento proces závislý na průběhu českého národního hnutí v provinčním městě v blízkosti Prahy. V Kutné Hoře na počátku 19. století mluvili česky jen příslušníci chudších společenských vrstev. Zájem o středověké stavební památky města se v té době ještě neprojevoval. Dokládá to svědectví milčického rychtáře, sedláka Františka Jana Vaváka (1741–1816), kterého při návštěvě Kutné Hory v roce 1800 udivilo odstraňování středověkých konzol a baldachýnů na mezilodních pilířích svatojakubského kostela kvůli tomu, aby mohly být na pilířích zavěšeny rozměrné barokní obrazy. Pohoršilo ho i nevhodné využití středověké stavby, v té době označované jako „kaple Božího těla“, ale užívané k výrobě a prodeji krup

(Vavák 1918: 96–99).²⁶ František Kutnar (2003: 251) píše, že Vavák poznání starých památek a úctu k nim považoval přímo za úkol každého Čecha a spojoval je s láskou k vlasti.²⁷ Vaváka v Kutné Hoře v červnu roku 1800 provázal a hostil kutnohorský rodák, zlatník Josef Hořícký (†1806). Hořícký je autorem (dnes pohřešované) kresby nezachované kazatelny svatojakubského kostela (Roháček 1997: 75), takže u něj lze předpokládat jistou míru zájmu o památky minulosti, ale v řemesle se mu příliš nevedlo (Leminger 1926: 50–51), proto hledal i jiné zdroje obživy a v těchto případech úctu k památkám příliš neprojevoval. V roce 1878 odkoupil Josefem II. zrušené příměstské kostely sv. Martina a sv. Petra a Pavla, zbořil je a na jejich místě založil orná pole. Tehdy také odkoupil kapli Nejsvětější Trojice v Panenské (dnes Libušině) ulici a adaptoval ji k obývání.

Soustavnější zájem o historické stavby ve městě je patrný až ve třicátých letech 19. století. V té době začali v Kutné Hoře působit jako učitelé, lékaři, úředníci a římskokatoličtí duchovní muži z vlasteneckého okruhu kutnohorských rodáků Jana Erazima Wocela (1802–1871)²⁸ a Josefa Kajetána Tyla (1808–1856), kteří v té době pobývali v Praze. Pražští i kutnohorští vlastenci do programu národní agitace zahrnuli zájem o minulost města a zdůrazňovali jeho historický význam v rámci Českého království a vedle významných událostí a osobností uváděli i stavby jako národní „starožitnosti“. Význam minulosti Kutné Hory pro národní dějiny dokládá i zájem, který projevil František Palacký (1798–1876) tím, že v letech 1827 až 1829 postupně publikoval v Časopise Českého musea *Výpisy z paměti pana Mikuláše Dačického z Heslova*.²⁹ V 19. století byl Dačický považován za obránce českého jazyka a české národnosti (např. texty F. B. Mikovce). V Dačického satirických verších se také zřetelně projevují protiněmecké postoje.³⁰

²⁶ Patrová hřbitovní kaple byla založena (ale nedokončena) v osmdesátých letech 14. století. Za jezuitů sloužila jako kaple náboženského bratrstva Smrtlených úzkostí Kristových, bylo na ni přeneseno původní zasvěcení Božímú tělu ze svatobarborského kostela. V roce 1789 byla kaple spolu s jinými málo využívanými kutnohorskými kostely rozhodnutím Josefa II. zrušena a poté prodána v dražbě kru-paři Snížkovi, který v ní vyráběl a prodával kroupy (Leminger 1931).

²⁷ Vlast chápal jako místo, kde se narodil, tedy jako rodnou zemi, v níž žije národ rodilých Čechů.

²⁸ Příjmení Wocel nepíší česky s „V“, ale německy s „W“ proto, že autor publikoval i německy. Pokud je jeho jméno v názvu archeologického sboru Wocel, tak ho píšu česky, protože tak je uvedeno i v dobových pramenech.

²⁹ Mikuláš Dačický (1555–1626) byl kutnohorský měšťan a navázal kolem roku 1590 na české zápisky svého tchána Mikuláše z Práchnan. Dovedl je až k roku 1626, kdy zemřel. Dačický ještě stačil v roce 1626, krátce před svou smrtí, zaznamenat příchod jezuitů do Kutné Hory (1. ledna) a okolnosti zabavení kostela sv. Barbory: „Nepřestávalo se od strany římského religionu o to usilovati, aby kostel veliký, Svatobarborský, na Horách Kutnách mnichy jesuity osazen byl!“ (Dačický 1996: 294).

³⁰ „Kutná Hora jest zajisté / všech poběhlců stanoviště / nuzných Němců outočiště“ (Dačický 1996: 45–46).

Velký význam pro zařazení Kutné Hory do minulosti českého národa mělo druhé vydání *Starých pamětí kutnohorských* v roce 1831. Český psaný dílo barokního historiografa, jezuita Jana Kořínka (1626–1680), vyšlo původně v roce 1675.³¹ Kořínkovy *Paměti* byly znovu vydány v roce 1831 v redakci českého vlastence, sedleckého římskokatolického faráře Josefa Františka Devotyho (1780–1865). V té době bylo pro kutnohorské vlastence aktuální, že Jan Kořínek „vyjadřoval postoje patriotismu zemského i jazykově-národního v duchu balbínovského nacionalismu“ (Kořínek 2000: 439). Kořínkova kniha je čtivá a srozumitelně psaná, byla jistě dostupná širokému spektru čtenářů a stala se základem většiny historických narací 19. století. Kutná Hora je v ní představena především jako obzvláště zbožné,³² české,³³ hornické³⁴ město³⁵ a jako vzor a vyvrcholení jazykově české měšťanské společnosti. Martin Gaži tyto tendence v působení vlastenců (v jižních Čechách) ve třicátých letech 19. století výstižně označuje jako „baroko po baroku“ (Gaži 2010: 44–68) a odhaluje v nich třetí model vlastenecké sebedentifikace „skrže stopy předků otřítěné v konkrétních místech, stavbách, písemnostech i tradovaných příbězích“ (ibid.: 69). Vlastencům třicátých let muselo být blízké i to, že se Kořínek často zabýval interpretací vizuálního charakteru krajiny i města,³⁶ v němž nejvýznamnější místo „na kopci“ zaujímá kostel sv. Barbory. Kořínek uvádí, že je to největší chrám Horníků³⁷ (Kořínek 2000: 349). Pro kutnohorské vlastence (novodobé Horníky) se kostel sv. Barbory, „patronky města a horníků“,³⁸ stal ikonou jejich společenství a města, na němž zakládali svou identitu v širším celku národa. Vydání a distribuce Kořínkových a Dačického narací měly zřejmě výrazný podíl na změně vztahu k minulosti města a jeho

³¹ Nejnovější kritické vydání s rozsáhlým komentářem v edici Alexandra Sticha a Radka Lungy (Kořínek, 2000). Otázkou národního významu Kořínkových pamětí jsem se zabývala ve studii *Město Kutná Hora jako český barokní prostor?* (Altová 2009: 3–68).

³² Kořínek vyňal nekatolickou éru Kutné Hory z konkrétních náboženských souvislostí, aby mohl vylíčit předbělohorské období zcela jednoznačně jako čas nevidaného rozkvětu českého měšťanstva (Kořínek 2000: 413).

³³ Používá označení: „rozený Čech“ nebo „nepotatilý Čech“.

³⁴ Velkou pozornost ve své knize věnoval hornické mentalitě, odbornému názvosloví i slangu.

³⁵ Kořínek byl vědomý reprezentant měšťanského stavu, srov. Kořínek 2009: 435.

³⁶ Součástí Kořínkovy knihy byla veduta města od Jiřího Čáslavského, na kterou Kořínek v textu často odkazoval.

³⁷ U Kořínka původní význam slova horník, tedy ten kdo „nakládá“, tzn. investuje do dolování, získal širší význam jako označení kutnohorských měšťanů, tedy těch, kteří měli měšťanské právo a tvořili měšťskou obec. Kořínek však ještě odlišoval horníky od havířů, tedy od těch, kteří „rudu v skále sekají“. V utvářející se občanské společnosti začali kutnohorští vlastenci užívat slovo horník ve smyslu Kutnohořan, ale zároveň při slavnostních příležitostech nosili havířské slavnostní oděvy (bílé kutny) a havířské kahance.

³⁸ Stojí za pozornost, že nezdůrazňovali její původní a obecně křesťanský kult patronky náhlé smrti.

stavebním památkám. Mohu z vlastní zkušenosti říci, že dodnes mezi Kutnohořany přezívá Kořínkovo označení svatobarborského kostela jako „chrámu svaté panny Barbory“. Užíval pro ni i označení „bazilika“, „náramné stavení“ nebo „palác“, dokonce „palác memphitský“.

Svatobarborský kostel v průběhu první poloviny 19. století sice ztrácel na významu v náboženském životě, ale rodil se zájem o jeho historickou a uměleckou hodnotu. Poloha na vyvýšeném místě nad městem vzbuzovala zájem romantiků – malířů, spisovatelů, básníků i historiků. Umění, věda a politika v této době ještě nebyly striktně odděleny, protože ideál pro přítomnost i budoucnost se hledal v minulosti a vytvářel se uměleckými i vědeckými a politickými prostředky. V roce 1828 vznikla rytina³⁹ kostela s gotickými stanovými střechami (v té době měl barokní sedlové zastřešení) z pohledu od jihu, podle kresby sedleckého římskokatolického kněze J. F. Devotyho, který připravoval k vydání Kořínkovy *Staré paměti kutnohorské*. Na stejném listu je i půdorys kostela s realizovaným pětilodím se sedmi klenebními poli (k roku 1548) a s předpokládanými dalšími sedmi poli. Na listu je i zobrazení městského znaku z doby Ferdinanda III. Vše vycházelo z ilustrací a textu Kořínkových *Starých pamětí kutnohorských*, vydaných v roce 1675. O rok dříve vznikla rytina J. Lhoty⁴⁰ s pohledem na kostel od jihovýchodu. V roce 1842 zachytil kutnohorský měšťan Josef Krehan ve své diletantské kolorované kresbě⁴¹ pohled na kostel sv. Barbory od jihovýchodu. Stavba má barokní sedlové zastřešení (1732–1897) a její sakristie je spojena visutou zastřešenou chodbou s prvním patrem budovy jezuitské koleje (chodba byla postavena v roce 1727 a zbořena v roce 1890). Z poloviny 19. století pocházejí kresby exteriéru i interiéru chrámu s figurální stafáží ze studentských let Vincence Morstadta⁴² a nejstarší fotografie stavby od vídeňského fotografa Andrease Grolla.⁴³

Národní agitaci se v Kutné Hoře věnoval od třicátých let 19. století především lékař Josef Jaromír Štětka (1808–1878)⁴⁴ a regenschori římskokatolického

³⁹ Uložena ve sbírkách Českého muzea stříbra v Kutné Hoře.

⁴⁰ Uložena ve sbírkách Českého muzea stříbra v Kutné Hoře.

⁴¹ Uložena ve Státním okresním archivu v Kutné Hoře.

⁴² Uloženy v Českém muzeu stříbra a ve Štencově archivu – viz Pospíšil 2009. Morstadt (1802–1875) byl profesí právník, od začátku šedesátých let 19. století se věnoval výhradně malířské tvorbě (obrazy města a městských zákoutí).

⁴³ V Muzeu hlavního města Prahy.

⁴⁴ Pocházel z Litně u Berouna, jako básník užíval pseudonym Litňanský. Česky se naučil na piaristickém gymnáziu v Praze (jeho učitelem byl Josef Jungmann). Při studiu na pražské univerzitě se stýkal s F. Palackým. Státní oblastní archiv Kutná Hora, osobní fond 1825–1878 (1938) uspořádaný 2006 (M. Bisingerová).



Pohled na vnější opěrný systém kostela sv. Barbory v Kutné Hoře před obnovou. Reprodukce z knihy Karla Vorlíčka *Dějiny restaurace a dostavby velechrámu sv. Barbory v Kutné Hoře v letech 1884–1905* (1905).

kostela sv. Jakuba Petr Miloslav Veselský (1810–1889). Veselský začal vydávat *Almanach Horník*, ve kterém Štětka publikoval své články o dějinách města a dějinách svatobarborského chrámu. Díky těmto vůdčím osobnostem se témata české národní agitace v Kutné Hoře utvářela a šířila především v katolickém společenském okruhu. Štětkův text o svatobarborském chrámu nevychází

z vlastního výzkumu, ale ze zpracování česky vydaných *Starých pamětí kutnohorských* od jezuity Jana Kořínka (1675), které v roce 1830 redakčně upravil katolický kněz působící jako farář v Sedlci u Kutné Hory. Z textu mimo jiné vyplývá, že si byl Štětka vědom aktuálnosti otázky obnovy středověkých památek. Stýkal se velmi intenzivně s kutnohorským rodákem, vlasteneckým básníkem Janem Erazimem Wocalem, který na počátku čtyřicátých let zahájil své působení v Archeologickém sboru Národního muzea v Praze, kde se pod vlivem Františka Palackého soustavným studiem památek středověkého umění v Čechách vypracoval z diletanta⁴⁵ na předního odborníka v oboru archeologie a dějin umění a stal se zakladatelem systematické ochrany středověkých památek. Wocel považoval středověká malířská, sochařská, a zvláště pak stavitelská díla „za svědky osvědčující slávu časů bývalých, mocné jazyky, nimiž přítomnost k věkům budoucím mluvila“ (Wocel 1843: 286–287). V roce 1842 se Wocel na vlasteneckém plese v Kutné Hoře seznámil se Štětkovou sestrou, se kterou se později oženil. Kontakty kutnohorských vlastenců s okruhem Františka Palackého v Praze se díky příbuzenství a přátelství Štětky s Wocalem ještě více utužily. Kutnohorští předrevoluční vlastenci se věnovali především osvětě, charitě, sociální péči a národním aktivitám,⁴⁶ do kterých zařadili i zájem o národní památky. Štětka ve svém článku o svatobarborském chrámu (1845) zdůrazňoval především umělecký, „starožitný“ a „okrasný“ význam kutnohorského kostela. Právě tyto hodnoty měly budit „zbožný úžas“. Píše také o „nábožné mysli předků našich“, nikoli však o jejich konfesi: „Veliké jsou poklady umělecké zachované z časů dávných, jimiž se vlast naše honosí; zvláště ale vynikají v ohledu tomto starožitné stavby chrámové, ježto rovnou mírou okolí svému za okrasu slouží, jakož i věk náš zbožným úžasem naplňují. Ony působí takřka skvostný věnec, jimižto si naše stará matka vlast – ta drahá matrona – svá prsa ozdobuje. K nejznamenitějším vzácnostem tohoto způsobu náleží pověstný, velikolepý chrám sv. Barbory na Horách Kutných. To je posud skvělý, živě kvetoucí pomník oněch dnů, kdežto se nádheremilovná, a však i nábožná mysl předků našich v nesmrtelných podnikáních jevila! Chrám Svatobarborskému není v Čechách kromě chrámu Sv. Víta v Praze rovného; však i nad touto velikostí a prostranností ještě vyniká, a nejen svou nádherou, ale i smělou stavbou na bývalý kvetoucí věk Hory Kutny odkazuje, an jej Horníci bez všeliké cizé pomoci jen z vlastních příspěvků stavěli“ (Štětka 1845: 163).

⁴⁵ Absovoval studia filosofie a práva.

⁴⁶ Charakteristiku vlastenců v rané fázi národního hnutí podává Rak 2000: 26–27.

V roce 1848 se kutnohorští vlastenci stali jádrem politické Národní strany a Josef Štětka⁴⁷ byl zvolen do prozatímní městské správy. Na Štětkův návrh byl zakoupen pro obec „starožitný památný ‚Kamenný dům‘ k účelu městské radnice a zachráněn před zničením“ (Veselský 1868: 15). V Kutné Hoře se v té době utvářela dvě volná názorová uskupení – ultračeši a konzervativci – která se lišila svým postojem k české národní myšlence, nikoli však svými politickými či sociálními názory; obě uskupení byla loajální vůči rakouskému trůnu.⁴⁸ Boj o prosazení vlasteneckých požadavků probíhal nejdříve ve spolcích – později v zastupitelských sborech. Ultračeši soustředění kolem Štětky a Veselského, od roku 1851 i K. H. Borovského (1821–1856),⁴⁹ kterého do Kutné Hory pozval Štětka, byli ve výrazné menšině. Působili v divadelním, pěveckém a čtenářském spolku a prostřednictvím těchto spolků zasahovali do veřejného života a udržovali kontakty s představiteli českého akademického života. Jejich program se shodoval s prarakouským programem Františka Palackého, a podobně jako on a posléze Wocel, se zaměřili v rámci prosazování přirozených práv národů monarchie také na péči o památky národní minulosti a jejich evidenci. Zatímco na obnovu řady kutnohorských stavebních památek bylo třeba teprve hledat a stráždat finanční zdroje a získávat podporu veřejnosti, v úsilí o obnovu svatobarborského kostela mohli vlastenci shodou historických okolností požadovat, aby se stát ujal odpovědnosti za jeho havarijní stav. Majetkoprávní postavení tohoto kostela se vymklo z kompetencí města už v roce 1626, kdy se stali patrony někdejšího hornického a městského chrámu jezuité. Po zrušení jezuitského řádu v roce 1773 připadl kostel i statky, jejichž výnos byl určen na jeho údržbu, státnímu studijnímu fondu ministerstva kultu a vyučování.

Poukazování na uměleckou a historickou hodnotu stavby bylo jistě inspirováno programem obnovy svatovítské katedrály, především však to byla reakce na aktuální státní kroky v oblasti péče o středověké stavební památky. V Rakouském císařství se v polovině 19. století začal zavádět systém státní památkové péče – jeho aktérem byl J. E. Wocel, v té době český zemský konzervátor a profesor archeologie na Karlo-Ferdinandově univerzitě v Praze, který výrazně přispěl k tomu, aby mohl být kutnohorský kostel zařazen mezi evropské katedrální stavby. V Čechách bylo akademické studium středověkých stavebních památek

⁴⁷ Štětka byl také členem Českého musea, Matice české a Průmyslové jednoty v Praze.

⁴⁸ Následující přehled politického vývoje v Kutné Hoře vychází z textu Pavla Nováka (Štroblová – Altová 2000: 178–181).

⁴⁹ Havlíček zde vydával časopis *Slovan*.

před polovinou 19. století součástí hnutí národní emancipace Čechů a Němců,⁵⁰ nikoli součástí státní reprezentace: „V českých podmínkách byl před polovinou 19. století zahájen ostrý spor o to, zda středověké památky na území Čech (Bohemia) – z nichž zejména malířství 14. století v čele s karlštejnskými malbami bylo v celoevropském měřítku velmi vysoce ceněno – patří do německého, nebo českého příběhu dějin umění; v dobové terminologii se častěji mluvilo o dichotomii germánského nebo slovanského. Emocionální intenzitu dodával více než sto let trvajícimu sporu jeho dodatečný „zpětný ráz“; tam, kde existují středověké památky prokazatelně českého, respektive slovanského původu, jistě sídlilo již ve středověku etnicky české obyvatelstvo, což prokazuje jeho nárok na dnešní svrchovanost nad tímtéž územím. Charakteristiky německé a české povahy ovšem byly už v první polovině 19. století hotově k dispozici v dobře známém klišé: proti měkkosti a pověstné holubičí povaze Slovanů stojí síla a tvrdost Germánů. ... Tyto pojmy razil už Jan Quirin Jahn (1739–1802), když psal o starém českém umění v roce 1792“ (Bartlová 2009: 22–23).

Od poloviny 19. století se v odborném tisku utvářely historické, umělecké, památkové a národní kontexty kutnohorského kostela sv. Barbory, které už překračovaly rámec barokního patriotismu. Z hlediska státní správy Kutná Hora náležela do politických hranic správní jednotky Čáslavského kraje, který byl součástí Čech, tedy historického státního celku zemí Koruny české. Tyto územní správní celky byly už od počátku 19. století i podkladem k vytváření státem podporovaných umělecko-historických topografií a evidencí etnické skladby obyvatelstva i lidové kultury. Systém rakouské státní památkové péče se utvářel v procesu reorganizace státní správy v roce 1850 (Petrasová 2009: 572–573). Zemská stavební ředitelství byla převedena pod ministerstvo pro obchod, průmysl a veřejné stavby. Ministr Brück v inauguračním projevu konstatoval, že četné národy monarchie mají památky zvláštní ceny, a aby byly účinně chráněny, došlo k založení centrální státní komise pro výzkum a zachování památek. V této komisi byli zástupci ministerstva vnitra, ministerstva kultu a vyučování, Akademie věd a Akademie výtvarných umění a konzervátor města Vídně. V jednotlivých korunních zemích působili nehonorení konzervátoři, kteří shromažďovali materiál a dávali podněty k zakládání spolků, jež se měly starat o obnovu památek. Českým konzervátorem se stal Jan Erazim Wocel. Wocel byl také předsedou

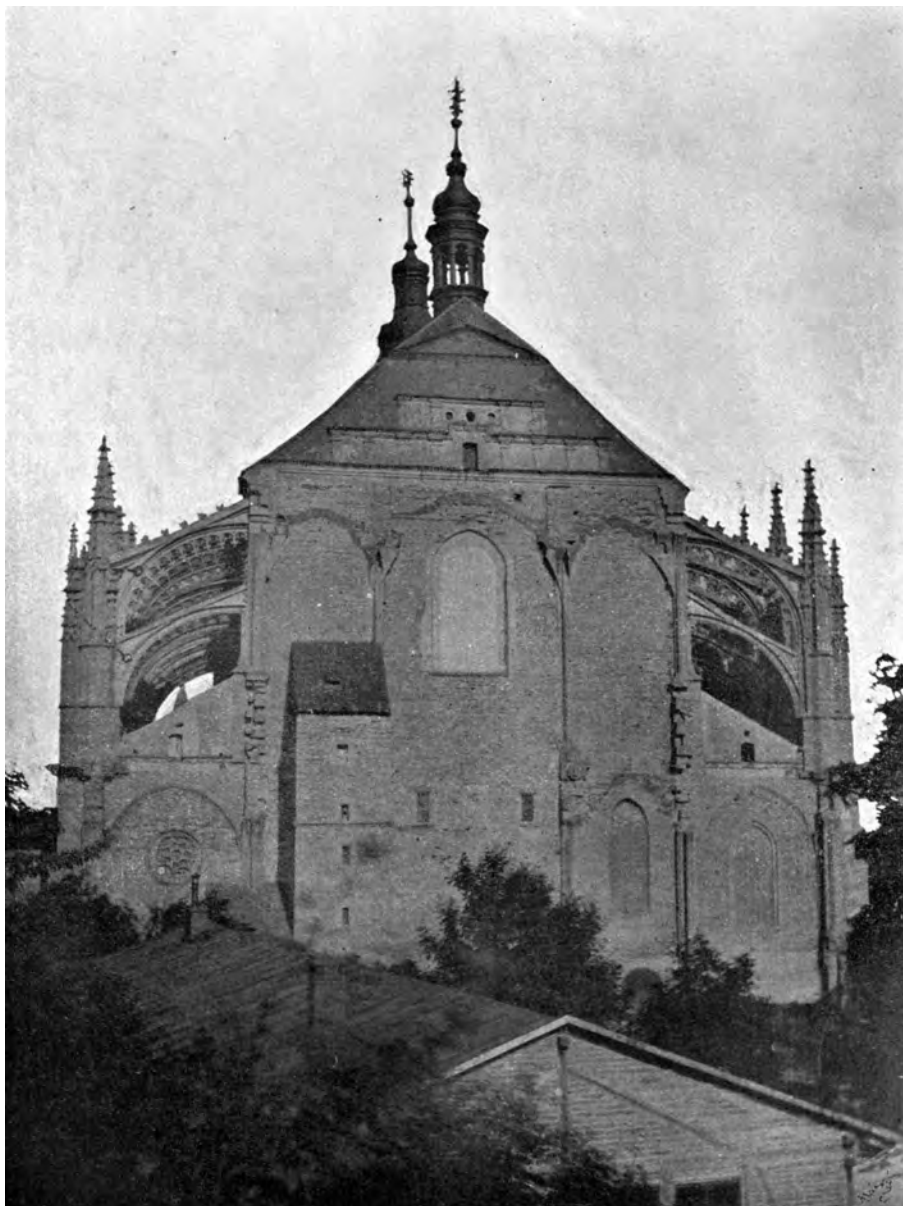
⁵⁰ Milena Bartlová srovnává medievistický intelektuální diskurz v Praze, Vídni, Mnichově, Bratislavě a na Moravě a zjišťuje, že srovnatelně vysoký zájem o středověkou architekturu se v té době projevily pouze v Uhrách, přesněji v Maďarsku (Bartlová 2009: 71).

archeologického sboru Musea království Českého v Praze, který měl podle plánu Františka Palackého vytvářet seznam historických stavebních památek na území království. V roce 1856 publikoval Wocel ve Stuttgartu německy psanou monografickou studii o kostele sv. Barbory v Kutné Hoře.⁵¹ Tento text a pravděpodobně i Wocel osobně podnítily zájem vídeňské centrální komise o svatobarborský kostel v Kutné Hoře. O státní dotaci na restaurování svatobarborského kostela se začalo jednat v polovině padesátých let 19. století. V té době se také v důsledku vydání náboženských patentů Františka Josefa I. věnovala výraznější státní pozornost obnově a výstavbě římskokatolických kostelů. Příkaz k zahájení restauračních prací na svatobarborském kostele v Kutné Hoře vydalo ministerstvo c. k. místodržitelství v roce 1862. Centrální vídeňská komise na ochranu památek vyslala s určitým prodlením do Kutné Hory architekta a profesora pražské Akademie výtvarných umění Bernharda Gruebera (1807–1882). Grueber byl původním školením architekt. Pocházel ze Švábska, na mnichovské Akademii studoval malbu a pak architekturu. Poté působil v Řezně, kde vyučoval na polytechnice a vedl přípravné práce k obnově gotického dómu. Grueber se v mládí stýkal s francouzským archeologem Sulpizem Boisserée (1783–1854), objevitelem plánů kolínského dómu. Grueberovo německé národní cítění se utvářelo v předbřeznových poměrech, kdy porážka Napoleona posílila v Německu národní uvědomění a touhu po národním a politickém sjednocení Německa (Vybíral 2002: 49). V roce 1844 byl pozván Společností vlasteneckých přátel umění do Prahy, aby se stal profesorem pražské Akademie výtvarného umění. V Čechách se zabýval studiem středověké architektury, zejména katedrály sv. Víta. Z jeho publikovaných textů vyplývá, že byl přesvědčen o kulturní nadřazenosti Němců v Čechách. Na Čechy pohlížel jako na tolerovanou etnickou skupinu uvnitř německého politického národa. Podle Gruebera byla gotika výrazem německého ducha, jak to v závěru 18. století tvrdil J. W. Goethe.⁵² Na rozdíl od příslušníků starší romanické generace se Grueber nepokoušel dokazovat germánský původ tohoto slohu. Tvrdil, že „je zcela lhostejné, jestli gotický styl byl poprvé použit ve Francii, Anglii nebo Německu, náleží celému křesťanstvu ..., ale pravou gotiku lze nalézt jedině v Německu. Úplné rozvinutí systému patří německým zemím“ (Vybíral 2002: 50).

⁵¹ Česky vyšla v roce 1859; *Památky archeologické* 3, 1859, s. 81–86, 111–124.

⁵² J. W. Goethe objevil svým současníkům krásu štrasburského dómu. Mnohým jeho krajanům se stala připomínkou blouznivě zbožňovaného středověku, ale také nejčistším výrazem jejich křesťanské víry a národní svébytnosti. Katedrála představuje to nejsvětější a nejkrásnější: Víra, vlast, umění zde volají jediným hlasem (August Riechensberger) (Vybíral 2002: 44; Ullmann 1987: 13–14).

Wocel i Grueber uvedli kutnohorský kostel sv. Barbory do formální souvislosti s chórem kostela v Kolíně nad Labem, který je podle nápisu pod portrétní bustou Petra Parlře v pražské katedrále ve výčtu jeho děl. Každý z nich svatobarborský kostel zařadil do své národní školy. Obě tyto snahy, které už můžeme označit za nacionalistické, prosazovali každý v rámci svého působení pro Společnost vlasteneckých přátel umění v Praze: Grueber na pražské akademii a Wocel v Muzeu Království českého; a zároveň ve spolupráci se státním orgánem – vídeňskou centrální komisí na ochranu památek a Wocel také na pražské univerzitě. Grueber chtěl dokázat působení německé umělecké školy na českém území a Wocel ve stejném prostoru dokazoval působení české umělecké školy. Oba se snažili o vytvoření syntetického díla o středověkém umění v Čechách (Böhmen). V práci s písemnými i hmotnými obrazovými prameny a řadou publikací položili odborný základ mediavelistiky se zaměřením na dějiny umění. Počátek stavby svatobarborského kostela datovali shodně do roku 1384 a uvedli první fázi jeho výstavby do formálních souvislostí s chórem kostela v Kolíně nad Labem a tím i s tvorbou Petra Parlře. Pro Wocela byl kostel český z toho důvodu, že byl postaven v českém městě, navazoval stavebně na Parlěřovu stavbu chóru sv. Víta v Praze a Parlěřův chór kostela sv. Bartoloměje v Kolíně nad Labem, takže byl charakteristickou součástí tzv. české umělecké školy. Pojem i charakteristika české školy se staly ve druhé polovině 19. století konfliktním tématem diskuse německých a českých historiků o závislosti, nebo nezávislosti českého středověkého umění na umění německém. Grueber viděl v dlouhém chóru kostela sv. Barbory bohatší opakování staršího kolínského řešení. Na tom založil i svůj názor, že Petr Parlř byl i prvním stavitelem svatobarborského kostela. Při svém pobytu v Praze se Grueber soustředil především na studium katedrály sv. Víta. Díky němu byly objeveny a zveřejněny zabílené nápisy pod bustami v triforiu katedrály a opraveny omyly v jejich čtení z roku 1780 (F. M. Pelcl). Avšak Grueberovy tendenční interpretace zakládaly národní charakteristiku stavby na zemském původu stavitelů. O Matyášovi z Arrasu tvrdil, že nepřišel z Francie, ale z Flander nebo z dolního Německa, tedy z habsburských zemí, aby podpořil své přesvědčení, že pravou gotiku lze nalézt pouze u Němců, i když už bylo nezvratně prokázáno, že vznikla ve Francii. To samozřejmě vyvolalo zaslouženou kritiku v odborných kruzích. Ještě rozsáhlejší a složitější spor, jak uvádí Vybíral (2002: 45), vyprovokovalo Grueberovo čtení nápisu pod Parlěřovou bustou. Grueber nápis přepsal ve znění: *Petrus henrici arleri de polonia magistri de gemunden*, ale považoval znění „*de polonia*“ za chybné a přiklonil se ke staršímu Pelcovu čtení „*de bolonia*“, tedy k tomu, že Petrův otec Jindřich



Pohled na západní průčelí kostela sv. Barbory v Kutné Hoře před obnovou. Reprodukce z knihy Karla Vorlíčka *Dějiny restaurace a dostavby velechrámu sv. Barbory v Kutné Hoře v letech 1884–1905* (1905).

Parlěř pocházal z Bologně a stavěl kostel v Gmündu.⁵³ F. B. Mikovec a K. V. Zap ve *Starožitnostech a památkách země české* vyšli z Grueberova přepisu, ale zdůraznili slovanský původ Jindřicha Parlěře jako „de polonia“, tedy z Polska (Mikovec – Zap 1865: 229). Tento spor o původu Parlěřů se později přenesl i do textů o dějinách svatobarborského chrámu, které vznikaly v průběhu jeho restaurování mezi lety 1884 a 1905.

Grueber v roce 1863 předložil projekt a rozpočet na nejnmutnější úkoly při opravě svatobarborského kostela, tedy na obnovu dvou opěrných oblouků na čelní straně kostela a na rekonstrukci dvou oblouků na severní straně kostela. Práce byly zahájeny a hrazeny ze státních prostředků, ale byly jen dílčí, proto kutnohorští vlastenci nadále usilovali o získání státních prostředků na jeho celkové restaurování. Jejich postavení vůči státu se zlepšilo v roce 1864, kdy se J. J. Štětka stal purkmistrem. Získali tak politický mandát k prosazování národních zájmů,⁵⁴ ale museli své požadavky přizpůsobit složení městského zastupitelstva, kde měli většinu národnostně indiferentní a pragmatičtí radní. V roce 1867 Štětka inicioval založení Umělecko-živnostenské besedy a Spolku pro okrášení města Vesna, ve kterém se intenzivně rozvíjela národní činnost. Spolkový časopis *Vesna kutnohorská* vycházel pouze rok, ale je velice cenným pramenem informací o vztahu ke kutnohorským památkám a k historické podobě města. Hospodářská krize roku 1873 Vesnu zlikvidovala, členové vstoupili do tehdy již nečinné Měšfanské besedy, ale původní národnostně vlašná členská základna besedy si udržela většinu a kontrolu nad vedením spolku. Mezi stoupenci české a konzervativní linie nedocházelo ke střetům kvůli národním cílům, spíše kvůli cestám k jejich uskutečnění. V maloměstském prostředí nedocházelo v této době ani k odcizování intelektuálů, představitelů svobodných povolání, od obchodníků, podnikatelů. Nevytvářely se abstraktní subkultury jen pro zasvěcené, jako tomu bylo ve větších městech. Členové městského zastupitelstva a městských spolků společně sdíleli politické, estetické hodnoty vyšších středních vrstev a zároveň se podíleli na politické moci.

Grueberovy a Wocelovy texty o svatobarborském kostele, poznatky z částečného restaurování jeho stavby a spor o Petra Parlěře – to vše podnítilo zájem

⁵³ Vybíral přibližuje dobovou diskusi o původu Parlěřů i o vztahu Petra a Jindřicha (Vybíral 2002: 45–46). Rozepří o původu staršího Parlěře ukončili na počátku 20. století historik Antonín Podlaha a architekt Kamil Hilbert. Zatím naposledy se ke čtení napsů pod bustami ve svatovítském triforiu vrátila Bartlová (2010: 6).

⁵⁴ Od roku 1861 byl Štětka i zemským poslancem národní strany, v letech 1873–77 okresním starostou, 1874 znovu zemským poslancem za staročechy.

českých historiků. K české národní charakteristice svatobarborského kostela podstatně přispěli F. B. Mikovec a K. V. Zap v již zmiňované knize *Starožitnosti a památky země České*. Zabývali se druhou fází jeho výstavby v době jagellonské a prohlásili, že kutnohorský kostel, tedy „nejznamenitější dílo českého národního stavitelství pozdního gotického, Vladislavského slohu“ patří mezi nejpřednější umělecké památky vlasti naší“ (Mikovec – Zap 1865: 164). Kutnou Horu té doby srovnávali s Norimberkem: „tím, co mezi městy českými je Kutná Hora, mezi městy v říši je Norimberk.“ Vladislavská gotika, tedy slohová fáze vymezená v českých zemích panováním Jagellonců (1471–1526), byla pak i nadále považována za specificky českou gotiku. Vzhledem k tomu, že v Kutné Hoře v době Jagellonců došlo k velkému rozmachu stavební a umělecké činnosti, což bylo ve městě stále patrné, vzrůstal i význam města v českém národním a historickém vědomí. Z této charakteristiky vyplynul i národní génius „českých“ stavitelů Matěje Rejska a Beneše z Loun, který pak v Kutné Hoře vytěsnil obtížně etnický definovatelného Petra Parlře. Otázka, jak doložit, že byl Rejsek opravdu Čech, se v dobové historiografii přímo neřešila. Podle Zapova a Mikovcova mínění pocházel z Prostějova na Moravě (podle novějších zjištění z Prostějova u Chrudimi). Jeho křestní jméno psali v české formě Matěj a příjmení jako Rejsek nebo Rajsek. Ve středověkých latinsky psaných pramenech byl uváděn jako Mattheus Raysek de Prostiegow (roku 1469 obdržel hodnost bakaláře pražské univerzity). Rejskovo působení ve staroměstském kamenickém cechu a spor s kutnohorským kamenickým cechem využili Mikovec a Zap (1865: 166) jako příležitost k vyslovení názoru, že „jak v Němcích byly Bauhütten, tak v Čechách a na Moravě byly kamenické cechy“.⁵⁵ K. V. Zap formuloval tento názor v *Památkách archeologických* již v roce 1860, kde informoval o tom, že František Palacký našel v kutnohorském archivu list staroměstského kamenického cechu kutnohorskému cechu kameníků, kterým reagovali na stížnost kutnohorských proti působení M. Rejska u sv. Barbory (Zap 1860: 87). Podle Zapa „němečtí spisovatelé tvrdí, že byla v Praze nějaká filiálka kamenických hutí (Bauhütten) Vídeňské, Štrasburské, Kolínské – nevěříme, neboť v 15. a 16. století nemělo umění Němcův u nás žádného vlivu.“ Na tomto základu tedy stála dobová národní charakteristika Rejska jako umělce a slohu, který užíval.

⁵⁵ Pozdější bádání tento předpoklad vyvrátilo. Cechy byly městskými institucemi a byly svázány s místem svého působení, zatímco hutě byly zakládány k příležitosti výstavby monumentálních kostelů, u kterých se předpokládala dlouhá doba výstavby, a fungovaly jako klášterní, panovnícké a městské, vznikaly z vůle stavebníka, byly pod jeho pravomocí a nebyly svázány s městem, městským právem, ale přímo se stavbou a jejím stavebníkem.

Otázka národní příslušnosti Beneše z Loun byla u tehdejších představitelů českých a německých dějin (umění) mnohem vyhocenější. Jako mistra Benedikta, který stavěl palác na Pražském hradě, ho uváděl už jezuita Jan Kořínek (1675). Další jezuitský historik Bohuslav Balbín jej uváděl jako Benesche, původem z Loun (1681). Historik Josef Emler (1836–1899) v roce 1869 jako první upozornil, že se v Lounech nenarodil, ale zemřel, a v té souvislosti připomněl jeho příjmení Ryed von Pyesting (Emler 1869: 515–550, 581–595). Německý historik Ewald Wernicke v roce 1881 považoval za místo narození mistra Benedikta⁵⁶ Piesting v Horních Rakousích (Wernicke 1881: 97–103).⁵⁷ Český historik J. Herain v roce 1889 ho uvedl jako Beneše nebo Benedikta Retu z Pístova v Čechách (Herain 1889: 497–500). Pro Benediktův český původ se nenašly spolehlivé doklady, ale v 19. století byl obvykle uváděn jako Beneš z Loun. Jak byla otázka původu stavitele v této době vnímaná, dokládá poněkud jízlivá a zřetelně účelová poznámka německého poslance českého sněmu, stavebního inženýra Siegmunda, při jednání na sněmu Českého království 9. ledna 1886. Zaznamenal ji Vorlíček (1905: 59). Siegmund se na sněmu vyjadřoval k otázce, zda bude subvence na obnovení chrámu sv. Barbory poskytnuta ve výši 10.000 zl., nebo 6.000 zl., a svůj návrh na nižší subvenci zdůvodnil následujícími argumenty (zřejmě vycházel z poznatků E. Wernicka, publikovaných v roce 1881): „Nejsme proti provedení této práce, ano, chováme zvláštní úctu k této památné stavbě, neboť stojí v bývalém městě německém a jest vystavena od německého mistra, Benedict Rieth nazvaného a z Pistinku v arcivévodství hornorakouském pocházejícího, kterýž ovšem běžně Beneš z Loun se nazývá, poněvadž v roce 1531 v Lounech byl zemřel; týž mistr také chrámy v Ústí, Vysokém Mýtě a v Mostu vystavěl, a při té příležitosti rád bych připomenul, že právě v této chvíli chrámy v Mostu a Ústí se také opravují, ovšem že oba tyto chrámy v příčině umělecké ceny s chrámem sv. Barbory na Horách Kutných srovnati se nemohou ... a obě jmenovaná města by měla tak jisté právo dovolávati se prostředků zemských“ (Vorlíček 1905: 59). Siegmund tak využil nejen nejasnosti kolem původu Benedikta Rieda, ale neopomněl poukázat na to, že v Kutné Hoře ve středověku bylo i německé obyvatelstvo a je tedy důvod k tomu, označit ji za německé město. Jeho argumentace odpovídá vypjatým vztahům mezi Čechy a Němci v Čechách v osmdesátých letech 19. století. Jazykové a etnické hledisko už převážilo nad zemskou příslušností osob i architektury.

⁵⁶ Ve středověkých pramenech byl uváděn jako mistr Benedikt (Magister Benedictus).

⁵⁷ Jiný Piesting je u Badenu blízko Vídeňského Nového Města, který za Benešovo rodiště považoval český historik umění Emanuel Poche v roce 1935.

Obnova svatobarborského kostela v péči archeologického sboru Vocel v Kutné Hoře

Kutnohorským vlastencům se za čtyřicet let jejich působení ve městě podařilo získat pro české národní zájmy podporu ve všech složkách městské společnosti a zaujmout důležité politické pozice a s nimi i kompetence v zemském sněmu i říšské radě. S určitým zpožděním oproti větším městům se i v Kutné Hoře po roce 1874 začalo projevovat štěpení národní strany na konzervativnější staročechy a radikálnější mladočechy. Staročeši se soustředili kolem stárnoucího Josefa Štětky a dokázali rozpad národní strany ještě na chvíli oddálit, spojili své síly s konzervativními a prorakousky orientovanými městskými politiky. Shodovali se s nimi mj. v názoru, že obnova měnských památek získá podporu veřejnosti, prospěje obchodu a podnikání, tedy přispěje tak k celkové prosperitě města a přinese do městské pokladny prostředky ze zemských i státních zdrojů. Je zřejmé, že toto zahledění do minulosti se nepříznivě projevovalo už v současnosti a mělo následky i pro budoucnost. Místní historik J. Jan Řehák v roce 1879 ve své publikaci *Kutná Hora a okolí* uvedl, že ve městě i na předměstích bylo v letech 1869 až 1879 postaveno pouze jedenáct nových domů (Řehák 1879: 15). Zato dochované středověké stavby města, především díla pozdní, tzv. vladislavské gotiky, se podle dobového místního tisku staly podkladem k vytvoření vize „zlatých“ nebo „staroslavných“ časů města. Obnova těchto staveb „jak původně býti měly“ (nikoli opravdu byly), určovala podle dobových vyjádření „rás města“. Tím měli uživatelé tohoto pojmu na mysli jak rás umělecký, tak zároveň i český národní. Kutná Hora té doby byla městem „škol a úřadů“ (tento charakter si uchovala až do poloviny 20. století). V Kutné Hoře nevznikly salony a kavárny; společenský a spolkový život se odehrával v hostincích, školních sálech nebo na veřejných prostranstvích. To byla centra kulturního i společenského sebeuvědomování, kde krystalizoval soudržný společenský rámec, v němž se všichni navzájem znali. Město se pro tuto společnost stalo nejen referenčním rámcem, ale i subjektem, na němž zakládali svou veřejně proklamovanou identitu. Staročeši i další konzervativci z města i okolí založili 1. ledna roku 1877 archeologický sbor Vocel.⁵⁸ Zvolili tento název na počest archeologa a kutnohorského rodáka J. E. Wocela, který v roce 1871 zemřel. Jak uvádí aktér této události Karel Vorlíček, v té době kaplan římskokatolického arciděkanství v Kutné Hoře a jeden ze zakládajících členů sboru: „Malý kroužek přátel umění a vlastimilovných sešel se 1. ledna 1877

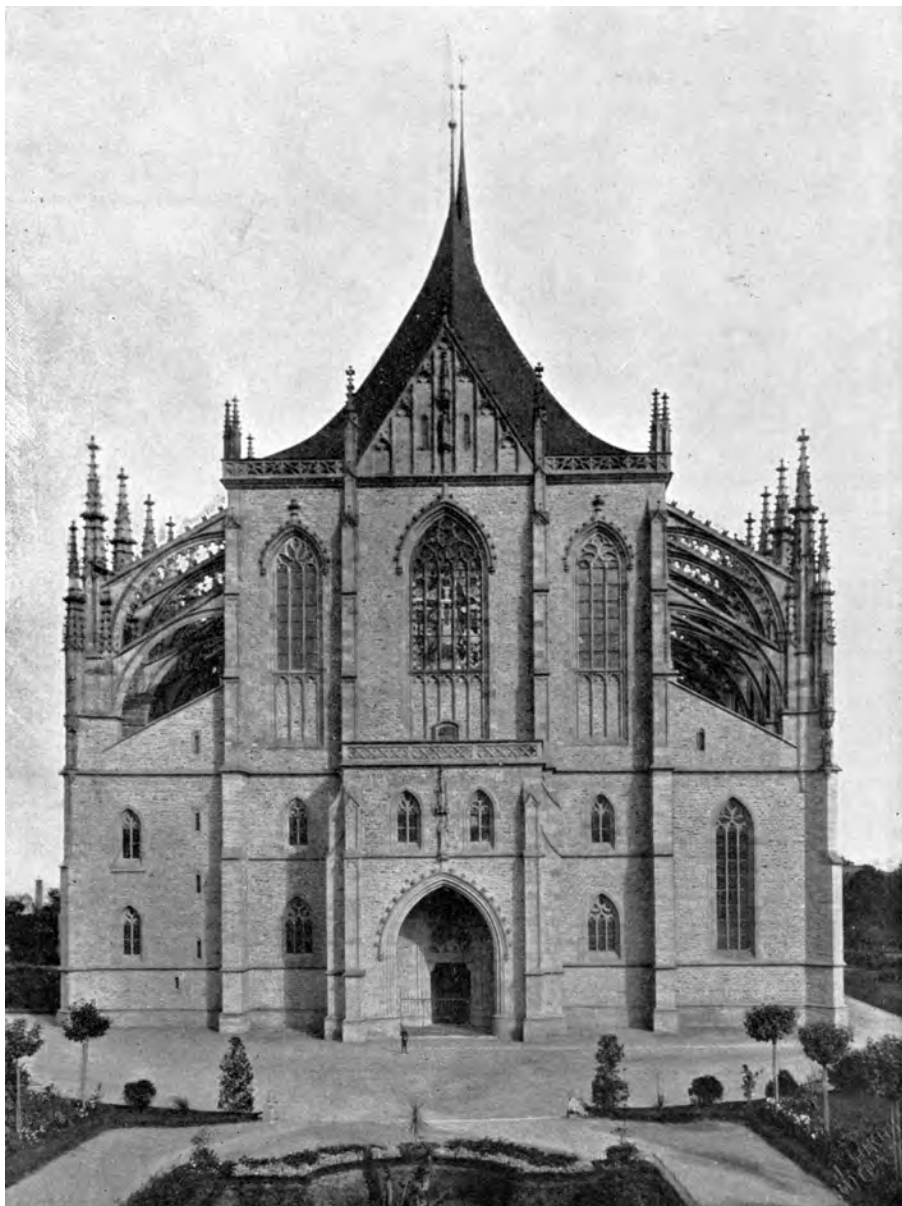
⁵⁸ C. k. místodržitelství pro Království české schválilo stanovy sboru 1. února 1877; Vorlíček 1905: 4.

v úradu, nebylo-li k záchraně velechrámu našeho záhodno založiti v staroslavné Kutné Hoře a jejím okolí archeologický sbor. ... 1. 2. 1877 schváleny stanovy: Jak nikoho nebude tajno, jest účelem archeologického sboru, zvaného na vděčnou památku slavného archeologa a zdejšího rodáka ‚Wocela‘ písemné a umělecké památky v Kutné Hoře a okolí sbíratí, větší šetrnost a lásku k nim buditi, šířiti, udržovati ... v museum sboru opatrovati a před zkázou chrániti – a vše, cokoliv sloužiti může k důkladnému seznání našeho rodného města i okolí, vše, cokoli týká se předků našich, jejich cti a slávy“ (Vorlíček 1905: 4). Do výboru sboru byl zvolen někdejší národní agitátor, nyní již vážený a významný staročeský politik Josef Štětka.⁵⁹ Jeho vlastenecký soupevník P. M. Veselský však ne, byl pouze řadovým členem. Členskou základnu sboru tvořili měšťtí a okresní úředníci, učitelé a profesoři, lékaři, poštovní, továrník a duchovní, ale také významné osobnosti intelektuální a obchodní sféry z Prahy a jiných měst, kteří byli profesně nebo původem spojeni s Kutnou Horou. I když to nebylo výslovně uvedeno, členové spolku byli katolíci.⁶⁰ Vzhledem k závazku platit příspěvky to byli lidé, kteří byli dobře finančně zajištěni. V seznamu členů sboru jsou uvedeny i ženy – měšťanky, manželky a vdovy podnikatelů, obchodníků, úředníků.

Jako první úkol ve svých stanovách si sbor předsevzal záchranu svatobarborského kostela, protože při doposud provedených dílčích opravách se prokázalo, že jeho stav je opravdu alarmující. Restaurování poškozených částí stavby svatobarborského kostela podle Grueberova projektu z roku 1863 potvrdilo, že statické zajištění všech opěrných oblouků je nezbytné. Práce pokračovaly až do roku 1866 a byly hrazeny ze státních prostředků. V té době však už bylo zřejmé, že celkové restaurování svatobarborského kostela je neodkladné a vzhledem ke složitě právní a majetkové situaci kostela je třeba zřídit ve městě orgán, který by připravoval pro vídeňské ministerstvo kultu a vyučování a centrální památkovou komisi stavební podklady, dozíral na průběh stavby a stavební účty. Navíc už v té době bylo jasné, že státní orgány vydají stavební regulativ, tedy rozhodnutí, že budou investovat pouze do obnovy a restaurování konstrukčních částí a prvků stavby, nikoli do restaurování jejích dekorativních prvků (pokud přímo

⁵⁹ Josef Štětka navrhl za prvního předsedu sboru V. O. Předáka, předsedu c. k. krajského soudu, sám byl zvolen do prvního výboru sboru, ale do jeho dění už příliš nezasáhl; zemřel 10. dubna roku 1878. Vorlíček jeho smrt ve své knize (1905) ani nezmiňuje.

⁶⁰ V seznamu členů sboru jsem nenašla jména, která bych mohla spojit s kutnohorskými evangelíky nebo židy. Kutnohorští evangelíci náleželi většinou k chudším společenským vrstvám, přicházeli v té době z venkovských sborů do města za prací a vlastní kazatelskou stanicí si založili v roce 1875, jako filiální sbor libenického sboru působili od roku 1883, jako samostatný sbor od roku 1891 (Nešpor 2009: 252). Kutnohorští židé se k vlasteneckému programu v této době nepřipojovali.



Nové „důstojné“ západní průčelí kostela sv. Barbory v Kutné Hoře podle projektu Josefa Mockera – dokončeno v roce 1898. Reprodukce z knihy Karla Vorlíčka *Dějiny restaurace a dostavby velechrámu sv. Barbory v Kutné Hoře v letech 1884-1905* (1905).

nesouvisely se stavební konstrukcí). Za těchto podmínek nebylo nutné zakládat účelový spolek k obnově kostela, jakým byla Jednota svatovítská, a došlo tedy k založení archeologického sboru po vzoru pražského Archeologického sboru Musea Českého království.

O činnosti sboru *Vocel* podrobně informují výroční zprávy a kniha Karla Vorlíčka *Dějiny restaurace a dostavby velechrámu Sv. Panny Barbory*, která byla vydána u příležitosti posvěcení obnoveného chrámu 15. října 1905.⁶¹ Vorlíček píše také o politických jednáních na podporu finančního zajištění restaurování a dostavby kostela. Vychází většinou z vlastních zážitků, poznámek a korespondence. Dále měl také k dispozici stenografické záznamy relevantních politických jednání. Vorlíčkův text dokládá, že obnova svatobarborského kostela byla z historického, uměleckého i praktického hlediska zajišťována a vnímána jako paralela obnovy svatovítské katedrály v Praze. Vorlíček přitom nepocházel z Kutné Hory, nebyl profesí historik nebo archeolog, ale v době svých teologických studií v Praze navštěvoval i univerzitní přednášky J. E. Wocela a po příchodu do Kutné Hory (1871) se brzy seznámil s dějinami města a velice se zasazoval o obnovu jeho stavebních památek, a to nejen sakrálních, ale také profánních. V Kutné Hoře udržoval přátelské styky převážně s představiteli staročechů, s amatérskými i akademicky vzdělanými historiky a umělci. Dále vedl čilou korespondenci s politiky, umělci a architekty, kteří se angažovali v prosazování českých národních a uměleckých zájmů a v Křesťanské akademii umělců a teologů (založené 1875). Vorlíček ve své knize nezdůrazňuje svou vlasteneckou a konfesní angažovanost; ta je pro něj zcela samozřejmá. Podobně jako řada dalších českých kněží 19. století spojuje podle svých slov skutky víry v Boha s vlasteneckými postoji, se vztahem k „lidu“, k národu a k pomníkům minulosti národa, reprezentuje svými postoji katolickou církev jako „ochránkyni klenotů národní minulosti.“ K. Vorlíček měl ve své snaze o obnovu svatobarborského kostela podporu pražského arcibiskupa Františka kardinála Schönborna, jenž 27. června 1893 přijel do Kutné Hory, aby viděl výsledky působení archeologického sboru při restaurování tohoto kostela a dalších kutnohorských památek (Provaz 2010: 12–16). Vorlíček však

⁶¹ V závěru knihy je dovětek datovaný 1. října 1905, ve kterém vyslovuje radost z očekávaného vysvěcení kostela 15. října 1905. V knize není uvedeno datum vydání. V době vydání knihy byl již Karel Vorlíček kutnohorským arciděkanem, zároveň i předsedou archeologického sboru Vocel. Za své zásluhy o restaurování kutnohorských památek byl krátce předtím v roce 1902 papežem Piem X. dekorován řádem Pro Ecclesia et Pontificae a získal titul monsignora – papežského komořího, císař František Josef I. mu udělil rytířský řád. V letech 1889 až 1892 byl Vorlíček členem městského zastupitelstva. V roce 1894 byl u příležitosti svých 50. narozenin a zároveň i 25. výročí svého kněžského působení jmenován čestným občanem města (Provaz 2010: 13).

příliš nezdůrazňoval svůj osobní podíl na shromažďování podkladů pro žádosti o státní i zemské dotace a na iniciaci potřebných politických a odborných jednání. V dobovém kontextu krize náboženského vědomí a z pozdějších Vorlíčkových postojů (ibid.: 12–16) se lze domnívat, že restaurování a obnovu katolického kostela nevnímal jen jako obnovu národního pomníku a umělecké nebo historicky významné památky, ale také jako součást katolického obrodného hnutí a úsilí o obnovení vlivu katolické církve ve společnosti. Z Vorlíčkova textu také vyplývá, že byl seznámen s koncepcemi dějin středověké architektury či „uměleckého průmyslu“ – jak se tehdy označovala oblast uměleckého řemesla –, které se na začátku druhé poloviny 19. století formovaly na vídeňské akademii a univerzitě a uplatňovaly se i v českých zemích. Z toho, co Vorlíček ve své knize uvádí o dějinách stavby kostela, ale také z toho, o čem mlčí, je zřejmé, že byl obeznámen i s průběhem vleklého sporu mezi českými a německými historiky o původu Petra Parléře a o interpretaci nápisů pod jeho bustou ve svatovítském triforiu v Praze, že věděl o Wocelových i Grueberových úvahách o tom, že i počátky svatobarborského kostela jsou skrze podobnost s chórem kostela v Kolíně nad Labem (který je ve svatovítském nápisu uveden jako dílo Petra Parléře) spojeny s touto osobností. Nevěnoval však této sporné otázce větší prostor a spíše zdůrazňoval „vladislavskou“ etapu výstavby svatobarborského kostela. Měl k dispozici i výsledky historického průzkumu svatobarborského kostela a s ním spojených archivních pramenů, výzkumu, který prováděl učitel kutnohorské, později česko-budějovické reálky Josef Braniš. Stavební články i obrazovou dokumentaci k Branišovým textům kreslil kutnohorský učitel Jiří Zach. Branišovy a Zachovy studie byly publikovány v *Památkách archeologických a místopisných* v letech 1887 až 1889⁶² a průběžně i ve *Zprávách Spolku inženýrů a architektů* a pak ve zvláštní publikaci z roku 1891.⁶³ Nástěnné malby v té době studoval a interpretoval Karel Chytil.⁶⁴

V písemných dokumentech archeologického sboru⁶⁵ je svatobarborský kostel nejčastěji označován jako „veleslavný pomník národního chrámu sv. Barbory“ nebo „velepamátný pomník“ či „chlouba vlasti“ a podobně, jehož obnova je „ve veřejném zájmu celé země“ (Vorlíček 1905: 20), nebo se poukazuje na to, že

⁶² „Chrám sv. Barbory v Kutné Hoře.“ *Památky archeologické a místopisné* 14, 1887–89: 35–39.

⁶³ *Chrám sv. Barbory v Kutné Hoře*. Kutná Hora 1891.

⁶⁴ „Význam a výklad stěnomaleb v chrámu sv. Barbory v Hoře Kutné.“ *Památky archeologické a místopisné* 12, 1882–84: 281–284.

⁶⁵ Výroční zprávy sboru Vocel, pozůstalost Karla Vorlíčka ve Státním oblastním archivu Kutná Hora, kniha Karla Vorlíčka (1905).

„povaha těchto uměleckých děl je mezinárodní; náleží celému království a oběma národnostem“ (ibid.: 22).⁶⁶ Předsednictvo sboru, a zejména kněz Karel Vorlíček, se jistě poučili z problémů, které provázely oslavy devíti set let trvání pražského biskupství v roce 1873 a při té příležitosti uspořádané položení základního kamene nové části svatovítské katedrály v Praze. Jak uvádí J. Vybíral, podle očekávání staročechů neměla mít slavnost jen církevní, ale také vlastenecký ráz, a proto také byla přeložena ze svátku sv. Jana Nepomuckého na svátek sv. Václava. Přesto *Národní listy* zahájily proti oslavám soustředěný útok. Událost podle nich byla čistě náboženskou záležitostí a s českou národní věcí neměla nic společného (srov. Putna 1998: 243). Podle mladočechů znamenalo založení biskupství národní pohromu; jeho důsledkem bylo odtržení Čech od slovanského Východu, vytlačení češtiny z kostelů a uvržení Čech pod nadvládu Říma a císaře (Vybíral 2002: 66). V dokumentech sboru i ve Vorlíčkově knize je zdůrazňován spíše národní a umělecký význam svatobarborského kostela, nikoli jeho funkce a význam církevní a náboženský. Představitelé kutnohorského sboru byli z tohoto pohledu ve výhodnější situaci než představitelé Jednoty svatovítské, protože svatobarborský kostel neměl v církevním, náboženském a národním životě země takový význam jako svatovítská katedrála, měli tedy otevřené pole působnosti, aby mohli vytvářet nebo podněcovat nové kontexty svatobarborského kostela podle dobových potřeb.

Sbor zahájil svou činnost na obnově kostela opravou chórových lavic z 15. století (1877–79) z vybraných členských příspěvků (Vorlíček 1905: 7). Už v té době konzultovali postup s architektem Josefem Mockerem, který od roku 1870 navrhoval a vedl dílčí opravy kostela sv. Bartoloměje v nedalekém Kolíně nad Labem.⁶⁷ Při opravě zdi za lavicemi byly v roce 1877 odhaleny nástěnné malby (ibid.: 8). Sbor nechal pořídit jejich fotografie a poslal je do Vídně ústřední komisi pro zachování památek, aby probudil její pozornost a zájem o kutnohorskou památku. Komise slíbila, že neopomene vlastními publikacemi upozorňovat veřejnost a ministerstvo osvěty na důležitost chrámu „co památky umělecké“,

⁶⁶ Cituji z projevu poslance Bacha na českém sněmu v roce 1880.

⁶⁷ V roce 1872 se stal Mocker vedoucím obnovy svatovítské katedrály a vedení stavby v Kolíně převzal kutnohorský stavitel Jan Gallat, který se pak podílel i na obnově kostela sv. Barbory. Na konci roku 1878 byla založena v Kolíně Jednota na opravu chrámu sv. Bartoloměje. Na obnově svatobarborského kostela v Kutné Hoře a chrámu sv. Bartoloměje v Kolíně se podíleli stejní architekti, malíři a řemeslníci. Obě stavby tak byly propojené nejen skrze dílo Petra Parlérfe, ale také přístupy architektů J. Mockera a později i L. Láblera a dalších s nimi spolupracujících umělců, historiků a řemeslníků z okruhu Křesťanské akademie.

a poslala v roce 1878 do Kutné Hory odborníky,⁶⁸ kteří malby shledali jako „neocenitelné v ohledu archeologickém a uměleckém“ a datovali je do konce 15. století.⁶⁹ Zároveň poukázala komise na velkou důležitost celé budovy „v ohledu historickém a uměleckém“ a na nutnost její opravy. Na základě vyjádření odborníků stát poskytl v letech 1879–80 příspěvky na obnovení maleb. Práci byl pověřen pražský malíř Petr Maixner⁷⁰ (Vorlíček 1905: 10–14).

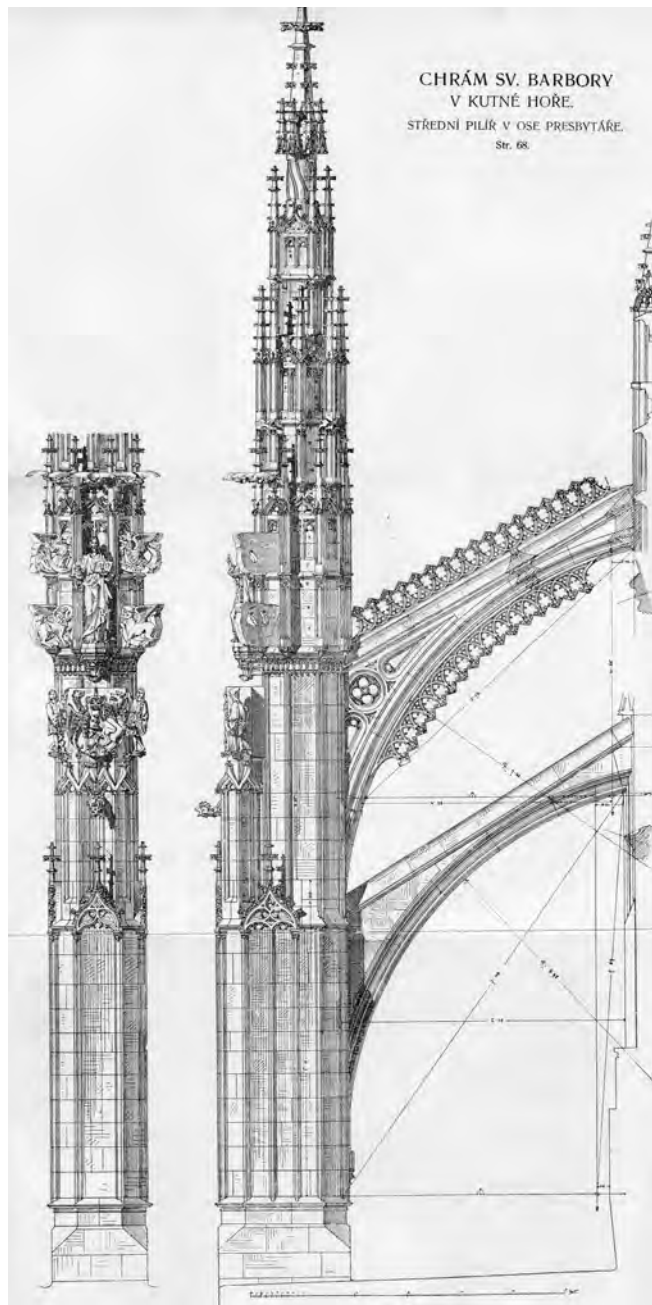
S národněhistorickým a uměleckým významem svatobarborského kostela se manipulovalo ve veřejném mínění, ale zejména v politických vystoupeních poslanců na půdě říšské rady a zemského sněmu, kde se jednalo o financování obnovy kostela. V sedmdesátých letech 19. století se vyostřily národnostní boje na poli dějin umění. Wocelovy a Grueberovy národněromantické představy o české nebo německé národní škole shrnul Alfred Woltmann, povoláný na pražskou univerzitu, ve své tezi o přímé závislosti českého umění na umění německém (Wittlich 2008: 100). Na to reagoval český historik Josef Kalousek, mimo jiné také dopisující člen sboru Vocel, který ve své knize *O historii výtvarného umění v Čechách* z roku 1877 s pomocí vědeckého objektivního přístupu shromáždil poznatky o zvláštních rysech domácího umění. Právě možnost přímého poznání středověkých stavebních památek a uměleckých děl z jejich vybavení vedla historiky i další odborníky ke studiu stavebních a uměleckých technologií, archivních pramenů atd. a přispěla k objektivizaci poznatků. To se odrazilo v historických pracích Josefa Braniše a Karla Chytila, kteří k romantické historiografii již přistupovali kriticky, ale zároveň byli schopni interpretovaná díla vnímat jako autentické svědky národních dějin. Na poli veřejného mínění a politiky se však spíše manipulovalo s působivějšími řečnickými figurami národněromantické historiografie. Výmluvným zastáncem obnovy svatobarborského kostela byl zejména poslanec říšské rady i zemského sněmu, mladočech Karel Adámek (1840–1918), okresní starosta z Hlinska a „archeolog vlasti“, jehož projevy podle stenografických záznamů zařadil Vorlíček do své knihy. Adámek uvedl svatobarborský kostel hned při prvních jednáních (1880) jako „vznešený pomník výtvarného umění vůbec ... a veliké minulosti českého národa a české kultury zvláště“

⁶⁸ C. k. konzervátora F. Beneše, předsedu Křesťanské akademie a ak. mal. J. Hellicha, profesora náboženské malby na pražské Akademii a kutnohorského rodáka A. Lhotu, prof. ak. mal. F. Wachsmanna a prof. ak. mal. V. Kandlera.

⁶⁹ Jednalo se o malované znaky Ludvíka a Karla z Řásné, Matesa Lydla z Myslova, úředníků kutnohorské mincovny v roce 1562.

⁷⁰ P. Maixner zemřel v roce 1884 a Vorlíček v té souvislosti uvedl: „sbor Vocel truchlil nad rakví tohoto velikého kněze umění vůbec, českého zvláště, poněvač se rozžehnal s mužem, ... jehož jedinou pýchou bylo štětcem oslavovati svůj národ, církev a vlast“ (Vorlíček 1905: 14).

(Vorlíček 1905: 20). O příspěvku státu na opravu kostela informovaly „veřejné listy“ a vzbudilo to i uznání „v obecném mínění“, a tak se sbor obrátil na kutnohorského poslance českého sněmu Václava Bacha. Jeho prostřednictvím předložil petici požadující, aby se český sněm památky ujal. S c. k. místodržitelstvím, patronem chrámu, se sbor chtěl dohodnout na nákladu k úplnému opravení kostela a též na vyplácení stálého ročního příspěvku na restaurování kostela z prostředků zemských (ibid.: 20). Václav Bach rozdal fotografie kostela německým poslancům českého sněmu, aby si zajistil „příznivé přijetí svého návrhu“. Na českém sněmu se pak rozpoutala debata, že vláda, nikoli země, je povinná přispívat na uchování památek tak vzácných, jako je kostel sv. Barbory, protože v říšském rozpočtu je fond pro uchování památek a vláda jistě nenechá „zajít památku tak vzácnou, jíž není rovné v celé říši“. Nakonec se český sněm usnesl na mimořádném finančním příspěvku na restaurování pouze na rok 1880. Petici sboru předal sněm vládě s „důraznou žádostí“, aby se jako správce patronátních práv, která přešla na studijní fond, ujala finančního zajištění plánované restaurace kostela v plném rozsahu. Vláda předala petici sboru ústřední komisi pro zachování památek k přezkoumání. Do Kutné Hory byl vyslán vrchní stavitelský rada Bergmann, aby podal komisi zprávu. Jak Vorlíček udává, shledal stav tak „důležité památky umělecké“ jako „velice chatrný“ a doporučil, aby se provedla „restaurace důkladná a úplná, jíž základem by byl restaurační plán celou stavbu zahrnující“, a aby byl vypracován rozpočet. Ústřední komise podle Vorlíčkova podání vládě v roce 1880 doporučila, aby byl kostel restaurován a vedení stavby bylo svěřeno „vynikajícímu a s gotickým slohem obeznámenému architektu“ – doporučila Josefa Mockera (ibid.: 24–25). Svatobarborský chrám si osobně prohlédl i předseda ústřední komise baron Helfert. To naplnilo podle Vorlíčka sbor důvěrou, že říšská rada poskytne na restaurování svatobarborského kostela „značnější roční subvenci z prostředků říšských, aby nejen ku cti a slávě celé milé naší vlasti, ale i říše zachráněn býti mohl“. Ústřední komise 3. prosince 1880 navrhla na restaurování kostela roční subvenci 10.000 zl. po dobu deseti let a doporučila, aby „slovný architekt“ Josef Mocker vypracoval podrobný plán. Ministerstvo kultu a vyučování návrh komise se souhlasem přijalo, architekt Mocker byl vyzván, aby stavbu prozkoumal a připravil plány restaurování. Vorlíček uvádí, že Mocker v Kutné Hoře „po delší dobu meškal, prohlížeje chrám co nejdůkladněji a nejsvědomitěji ve všech částech, podal pak c. k. místodržitelství své dobrozdání, v němž co pravý mistr dopodrobna líčí chatrný stav velechrámu“. Stálá subvence státu byla schválena v roce 1883, ale peníze směly být podle státního regulativu využity pouze na obnovu konstrukčních částí stavby, nikoli na „okrasu dekorační“, proto



Střední pilíř
v ose presbytáře.
Architektonická
kresba tuší z ateliéru
Josefa Mockera.
Reprodukce z knihy
Karla Vorlíčka *Dějiny
restaurace a dostavby
velechrámu sv. Barbory
v Kutné Hoře v letech
1884–1905* (1905).

se ihned sbor obrátil na město a zemský výbor, aby získal prostředky k obnově „okras ornamentálních v zájmu této, pro celou zemi čestné památky stavitelské“ (ibid.: 30). Zároveň probíhala v roce 1882 jednání s Josefem Mockerem o převzetí funkce architekta stavby. Jak Vorlíček s uspokojením podotkl, „zbožnost a obětovnost ještě nevymřely“, a tak potřebná suma peněz byla získána a práce mohly být v roce 1883 zahájeny (ibid.: 31). Josef Mocker sice ještě nebyl jmenován architektem obnovy svatobarborského kostela, ale zpracovával a signoval plány, jež se předkládaly ke schválení ústřední komisi a místodržitelství, zemskému výboru a biskupské konzistoři v Hradci Králové.

Z Vorlíčkových záznamů vyplývá, že při jednáních na říšské radě a v ústřední památkové komisi nebylo nutné příliš zdůrazňovat uměleckou a historickou hodnotu stavby; stát přijal odpovědnost za její záchranu, přičemž byl limitován pouze státním rozpočtem. Avšak záznamy projednávání žádostí sboru o finanční příspěvky na zemském výboru svědčí o tom, jaké nároky a očekávání měli v té době Češi vůči státu. Podle slov poslance Adámka považovali čeští poslanci „účinné podporování výtvarných umění, obětovné zachování starožitných památek uměleckých ... za čestnou povinnost a za důležitý kulturní úkol státu“. Chtěli také, aby stát pečoval o památky na území české země; „protože historické památky jsou přirozený základ ústrojného vývoje národního umění, zdroj ušlechťujícího a nadkal všednosti povznášejícího sebevědomí a hrdosti národů“ (Vorlíček 1905: 33). Adánek v té souvislosti také uvedl (a použil svatobarborský kostel jako příklad), že „památky vlasti naší jsou dosti sešlé, poněvadž málo [státem – poznámka B. A.] podporované“. Ve své argumentaci Karel Adánek zdůraznil historický význam kostela (ibid.: 33–34) tím, že byl založen ve 14. století „slavnou hutí pražskou“ a stavěl ho i „věhlasný stavitel prašné brány mistr Rejsek a geniální původce dvorany Vladislavovy na hradě pražském Beneš Lounský“. Dále pak Adánek národní význam stavby podložil odvoláním na „soud všech znalců“, že chrám sv. Barbory „jest nejskvělejší a největší památka české gotiky Vladislavské a klenot pro naše dějiny umění přímo neocenitelný“ a neopomenul zdůraznit, „že když před mnohými lety vůdce našich politických odpůrců (dr. Herbst) chrám sv. Barbory navštívil, nadšen velebností svatyně této pravil: Tento pomník ušlechtilé síly, jenž náleží k nejvznešenějším památkám stavitelským v Rakousku, nesmí zahynouti – musí býti potomkům zachován.“ Zemští poslanci byli obeznámeni s majetkoprávními poměry kutnohorského kostela po zrušení jezuitského řádu i s tím, že stát (respektive vojenský erár) užíval bývalou jezuitskou kolej v jeho sousedství, ale o opravy kostela se po celý ten čas nestaral a může tedy za jeho „žalostné spustošení“. Vorlíček cituje z Adámkova projevu z 19. října roku 1882

i velice kritická slova vůči státu: „Zachování chrámu sv. Barbory jest povinností státu i království českého a království české by zajisté této čestné povinnosti plnou měrou bylo dostálo, kdyby náš lid při nynějším zřízení státním polypem centralisace ochuzován nebyl. Kdyby n. p. toliko náboženské fondy zemí koruny české, jež měly v letech 1880–1882 po odčítání vydání 3, 093. 464 zl., čistý přebytek 1, 790. 110 zl. byly vydány v samosprávu, nedovolávali bychom se zajisté pomoci státu ku zachování našich památných chrámů“ (ibid.: 34).

Bez ohledu na tuto kritiku plynuly příspěvky státu na obnovu kostela podle stavebního regulativu. 11. února 1883 byl uměleckým řízením stavby pověřen architekt Josef Mocker a c. k. stavební adjunkt Ludvík Lábler, který měl zajistit vedení stavby v místě. Z rozhodnutí ministerstva kultu a vyučování byla do Kutné Hory pozvána osvědčená kamenická huť Josefa Uzla z pražského Smíchova. Huť, ve které bylo 18 kameníků a 7 sochařů, zahájila přípravné práce v březnu roku 1884. V průběhu prací se ukázalo, že je nezbytné z jednoho lešení zároveň obnovovat konstrukční i dekorativní části stavby. Stát však svůj regulativ nezměnil, a tak se sbor opět obrátil na zemský sněm s žádostí o finanční příspěví. Tato žádost vyvolala další vlnu výzev „slavné vládě“, aby hradila obnovu stavby v celém rozsahu, a také zájem zemských poslanců o průběh prací. Jak z Vorlíčkových záznamů vyplývá, zemský sněm vystupoval jako „strážce a ochránce nejen hmotných, ale i kulturních zájmů vlasti naší“ a jeho zástupci se chtěli osobně v Kutné Hoře přesvědčit o „pracích tak vzácných“ a zkontrolovat, zda stavba obnovovaná podle státního regulativu „na své umělecko-historické ceně neutrpěla“ (Vorlíček 1905: 52). Poslanci kritizovali postup ministerstva, které se opřelo o názor centrální komise a subvence směřovalo pouze na obnovu konstrukčních částí stavby. Poslanci upozorňovali, že se tímto postupem stavba „pustoší“. Zemský příspěvek na obnovu dekorativních částí svatobarborského kostela v roce 1886 schválili zároveň s dotacemi na obnovu svatovítské katedrály a Karlštejna.⁷¹ Dle stenografického záznamu jednání sněmu z 9. ledna 1886, ze kterého Vorlíček cituje, poslanec Adámek vyslovil pochybnosti o „přednosti vlády kulturního státu“ a konstatoval, že ministerstvo kultu a vyučování uznalo, že je žádoucí „při jedných lešeních také současně opravení dekorativních částí“, ale zároveň vyjádřilo naději, že „náklady ty budou opatřeny zemí a dobrovolnými příspěvky“, (což je v záznamu doplněno zvoláním: „Slyšte!“) (ibid.: 60). Adámek uvedl, že už „spuštění“ chrámu bylo hanbou státu, ale ještě větší „potupou“ je

⁷¹ V té souvislosti poslanec Josef Hlávka navrhl, aby si sněm zřídil poradní orgán, archeologickou komisi. Později se tak stalo a on se stal jejím předsedou.

jeho restaurování dle vydaného ministerského regulativu provedené, které by se „hodilo do archivu středověkých obrazoborců“. „Řádění“ rakouského státu Adámek odsuzoval s poukazem na pietu Italů, Francouzů a Němců při obnovování historických památek a připomněl, že „rakouské ministerstvo vyučování po stoletém užívání statků koleje kutnohorské studijnímu fondu propadlých povinnosti patrona při chrámu sv. Barbory, přímo nařizuje zkažení této nejdrahocennější památky české gotiky!“ Dekoraci stavby Adámek ocenil jako „veskrze původní arcidílo našeho domácího umění“ (ibid.: 61). Po Adámkově projevu zemský sněm schválil příspěvek ve výši 10.000 zl., aby se „vyvarovalo nebezpečí“, které vyplývá z provádění oprav dle státního regulativu, jenž „stavitelskou památku povážlivě ohrožuje“. Zemský sněm písemně vyzval vládu, aby nechala přepracovat regulativ o restauraci kostela, na to reagoval ministr kultu a vyučování, že regulativ vypracoval „výtečný odborník“ a schválila ústřední komise.

S odvoláním na „lásku k vlasti, k umění a víře“ se představitelé archeologického sboru Vocel v roce 1887 obrátili na zemský sněm, aby znovu podal na říšskou radu žádost o změnu stavebního regulativu. Petici sepsal poslanec Adámek a tentokrát argumentoval mimo jiné tím, že „velkolepá stavba náleží k nejvzácnějším památkám v Rakousku a utrpěla nedbalostí předešlých dob a živelním vlivem tolik, že by se v pouhou zajímavou zříceninu obrátila“ (Vorlíček 1905: 74). Adámek se v textu petice odvolával na význam svatobarborského chrámu, „jež sám Lübcke⁷² prohlašuje vedle chrámu sv. Štěpána ve Vídni a vedle našeho domu sv. Víta v Praze, za největší dílo gotiky v Rakousku“. Ve výčtu výdajů Adámek uvedl, že zemský sněm, spolu s městem a sborem, doposud vydal na restaurování chóru svatobarborského kostela 55.000 zl., tedy o 5.000 více než stát jako patron kostela. V ústřední komisi se v té době pracovalo na návrhu dokončení restaurátorských prací. Josef Mocker a Ludvík Lábler byli vyzváni, aby vypracovali plány a rozpočty na restaurování lodí a západního průčelí. Za tím účelem se v Kutné Hoře 14. června 1889 sešla komise, ve které byli delegáti c. k. ministerstva kultu a vyučování, ministerstva vnitra, ústřední komise pro zachování památek a zástupci zemského sněmu a c. k. místodržitelství, města a archeologického sboru. V komisi byl též umělecký ředitel stavby Josef Mocker a vedoucí stavby Ludvík Lábler. Tato komise rozhodla o postupu prací a zrušila původní stavební regulativ. Stát přislíbil na dalších osm let podporu ve výši 95.000 zl.

⁷² Měl zřejmě na mysli některé z děl profesora dějin umění Wilhelma Lübke (1826–1893), který působil v Berlíně, v Zürichu, Stuttgartu a Karlsruhe.

s podmínkou, že město, sbor a zemský sněm také budou přiměřeně přispívat.⁷³ 14. listopadu 1889 se v rozpočtové komisi zemského sněmu projednávala výše tohoto příspěvku. Při tomto jednání poslanec Adámek navrhnul, že by bylo možné získat více prostředků k dostavění chrámu, kdyby se v Kutné Hoře založila samostatná „jednota ku dostavění chrámu“ po příkladu Jednoty svatovítské, protože archeologický sbor Vocel má ve svých stanovách vytyčeny i jiné cíle (o tom se však dále nejednalo). Výše příspěvku zemského sněmu se odvíjela také od rozhodnutí, zda bude zřízeno jednoduché, „laciné“ průčelí, jak navrhuje a hodlá zaplatit „slavná vláda“, anebo bude postaveno „důstojné“ průčelí, ke kterému na přání sboru vypracoval návrh J. Mocker už v roce 1887 (ibid.: 106). Poslanec Adámek označil státem navrhované průčelí za „špejcharové“ a poznamenal, že by se na takové průčelí nemělo ze zemských prostředků vůbec přispívat (ibid.: 106). Adámek také při svém dalším vstupu do sněmovní debaty ironicky dodal, že sněm by na takové průčelí mohl přispět jedině v případě, že by bylo označeno deskou s nápisem, že je to „pomník kulturního působení ministra Gautsche“ (ibid.: 112). Podle Adámka vláda vnímá kostel nikoli jako „drahocenný klenot českého umění, ale jako břemeno studijního fondu“ (ibid.: 113).

Jednání o příspěvku zemského sněmu na tento úkol se stalo příležitostí ke slovním potyčkám mezi českými a německými poslanci. Jádrem konfliktu se stalo národní vlastnictví kostela. Poslanec Josef Müller řekl: „Důležitost zachování chrámu sv.-Barborského a jeho význam historický jsou nyní již všeobecně známy a oceněny. Ne pouze v naší vlasti slyne jako jedna z nejkrásnějších a nejvznešenějších památek na slavné doby tohoto království, na moc bohatství a věhlas našich předků, ale i v cizině, alespoň všude tam, kde se umí ocenit dílo umělecky velkolepé bez ohledu na národnost jeho původce, zní jeho pověst. Nemůže nikdo odepřít svého obdivu velebné kráse mohutné stavby, čistému, naprosto gotickému slohu tohoto chrámu a malebnosti polohy. Pro nás Čechy ještě dále stupňuje se tento dojem vznešenými upomínkami na slavné dějiny místa samého“ (Vorlíček 1905: 106). Ve svém projevu poslanec Müller kostel uvedl jako součást vlasti, Království českého a zařadil ho vedle Chrámu sv. Víta a hradu Karlštejna mezi památky „české dávnověkosti“. Müller zřejmě reagoval na stále probíhající dohady českých a německých historiků (archeologů a historiků umění) o původu Petra Parléře a Benedikta Rieda (Beneše z Loun). Na stejném jednání však byl svatobarborský kostel uváděn kutnohorským mladočeským

⁷³ Město se zavázalo, že bude ročně přispívat 1.200 zl., sbor 200 zl. a delegát zemského sněmu přislíbil příspěvek, ale neuvedl částku.

poslancem B. Pacákem (1846–1914)⁷⁴ vedle svatovítské katedrály v Praze a svatoštěpánské ve Vídni jako „největší dílo gotiky v Rakousku“ (ibid.: 109). Sněm se nakonec usnesl, že přispěje, aby bylo zbudováno „důstojné“ průčelí podle Mockero-va návrhu.

Zároveň s restaurováním vysoké lodi,⁷⁵ které bylo císařem povoleno 22. září 1889 (Vorlíček 1905: 124), nastala nutnost uvažovat o zastřešení chrámu. Centrální komisi se při zkoumání stavby podle Vorlíčkova sdělení nezamlouval „způsob nynější krytby⁷⁶ – více však [se jí zamlouvala] pověst o malebném někdejších krytu o třech strmých krovích a věžích, jak jej na mnohých kutnohorských vyobrazeních nalézáme“ (ibid.: 118). Další stavební etapa byla zahájena v únoru 1890. Působení archeologického sboru Vocel nebylo v té době oceňováno jen v Kutné Hoře, ale také v Praze. V roce 1891 sbor připravil historickou expozici pro Jubilejní všeobecnou zemskou výstavu, kterou pak Vorlíček s odvoláním na ohlasy v „cizině“ uvádí jako „triumf českého ducha i české práce“ a v souladu s českým dobovým tiskem jako „památnou [akci] příslušníků českého kmene a slovanského vůbec“, „pro náš národ veledůležitý, ba takřka epochální údaj kulturní“ (ibid.: 128).⁷⁷

Ideu pokroku, nové koncepce a motivy do lokálního historického i národního vědomí vnášeli od počátku osmdesátých let 19. století mladočeši, kteří také vstupovali do archeologického sboru. Kutnohorští mladočeši už v roce 1882 (27. července) ve svém předvolebním svolání dali najevo, že chtějí, aby Kutná Hora byla „česká a národní ... v rozkvětu a ne v úpadku“ a že ji chtějí vidět „závodící s městy pokroku a ne zpátky“. Naštěstí se jim nepodařilo tyto cíle plně realizovat. Vyčerpali se investicemi do několika reprezentativních novostaveb. Reprezentativní stavební podniky chtěli ve větší míře realizovat v centru města, tedy v jeho historickém jádru, ukázalo se tedy, kde jsou jejich historismem podmíněné limity obdivu k minulosti. V centru města jim překážela „šedá dávnověkost“, která „dávno pozbyla své praktické ceny a jest na překážku pro moderní vývoj našeho města“ (*Podvysocké listy* 7. 12. 1895). O „ryzí českost“ města se

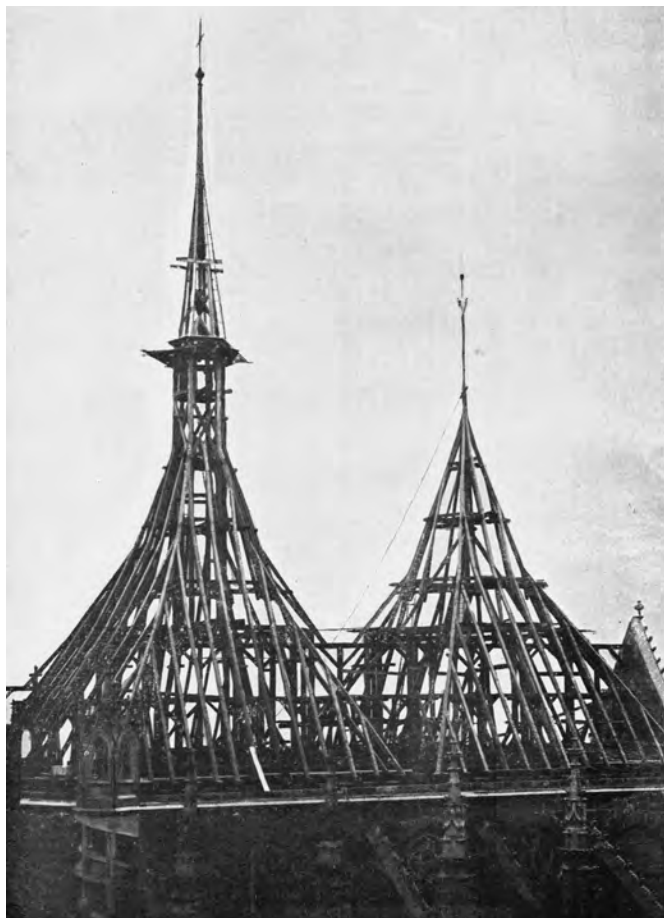
⁷⁴ Informace o jeho životě a působení podává Provaz 2010: 6.

⁷⁵ Kostel sv. Barbory byl založen jako bazilikální, tedy s převýšenou hlavní lodí. Za Riedova působení však byly nad nižšími postranními dvoulodními postaveny tribuny a boční lodi byly zaklenuty ve stejné výšce jako hlavní loď. Kostel tak na úrovni prvního patra získal charakter haly, nikoli baziliky. Vysokou lodí se tedy myslí celé pětilodí.

⁷⁶ Barokní sedlová střecha krytá břidlicí, kterou podle projektu F. M. Kaňky z roku 1732 pořídili kutnohorští jezuité. Vorlíček archivními prameny o sporu jezuitů s městem dokládá, že střecha o „třech strmých krovích a věžích“ skutečně existovala (Vorlíček 1905: 118–119).

⁷⁷ Činnost sboru Vocel byla na této výstavě prezentována ve skupině „lidového umění v Čechách“.

Stavba nových stanových krovů kostela sv. Barbory v Kutné Hoře. Reprodukce z knihy Karla Vorlíčka *Dějiny restaurace a dostavby velechrámu sv. Barbory v Kutné Hoře v letech 1884–1905* (1905).



mladočeši zasazovali i tak, že v průběhu roku 1893 pojmenovali ulice i náměstí po českých hrdinech a buditelích a nahradili tak přežívající české a někdy i zkolené německé názvy ulic, tržišť a předměstí.⁷⁸ Někteří mladočeši se stali členy archeologického spolku Vocel už dříve, aktivně vystupovali ve prospěch svato-barborského kostela, ale po vítězství ve volbách 1892 purkmistr Jan Macháček (1841–1935) a radní a říšský i zemský poslanec Bedřich Pacák (1846–1914) začlenili tento úkol do svého politického programu. Zároveň byla dvojice Macháček – Pacák schopná zajistit prostředky v městském rozpočtu i na restaurování

⁷⁸ Např. místo Kolmarku, kde byl původně uhelný trh (Kohlemarkt), zavedli název Karlov.

dalších středověkých stavebních památek a na novou výstavbu.⁷⁹ Pro mladočechy obecně ovšem byla národním stylem česká novorenesance. To se v Kutné Hoře projevovalo jak v návrzích, tak v realizacích nových staveb. Hlavním restaurátorským úkolem kutnohorských mladočechů se stala obnova Vlašského dvora pro účely radnice, která však byla hrazena z městské pokladny.

I když je možné předpokládat, že K. Vorlíček měl názorově blíže ke staročechům, mezi nimiž měl i své přátele, vstupu mladočechů do vedení archeologického sboru nebránil, protože evidentně prospíval postupu prací na svatobarborském kostele. V průběhu let 1892 až 1899, kdy se pracovalo na obnově soulodí a západního průčelí, se mohl Vorlíček opravdu radovat „z nebývalé štědrosti“ nejen zemského sněmu, ale i řady soukromých přispěvatelů. Píše, že se vrátili „zlaté časy bývalé obětovnosti a staročeské zbožnosti ... obnovený velechrám byl důstojným průčelím na straně západní zabezpečen a ukončen. Hospodin, Bůh náš, obnovil dny naše, jako bývaly za starodávna plné skutků lásky na oslavu Boží a milého našeho národa“ (Vorlíček 1905: 144–145). Vorlíček, povoláním kněz, v textu své knihy neužívá příliš často odkazy na bibli, neoslovuje ani Boha, ani nezdurazňuje sakrální a církevní funkci kostela, proto způsob, jak projevuje svou radost a obrací se k Bohu, v tomto období budí pozornost, a to zejména v souvislosti s tím, jak problematické bylo postavení římskokatolické církve v Čechách v devadesátých letech 19. století a jakou krizí procházely na prahu moderny konfesní a národní identity. Je zřejmé, že Karel Vorlíček, kterému v té době bylo okolo padesátky, se o modernu, a to ani katolickou,⁸⁰ nezajímal. Při postupném zajišťování děl do vybavení restaurované stavby udržoval a navazoval kontakty s umělci, kteří v té době byli představiteli historismu a pohybovali se v okruhu architekta Mockera a Křesťanské akademie.

V lednu roku 1892 projednávala vídeňská centrální komise další variantu návrhu Josefa Mockera na „důstojné“ zakončení svatobarborského kostela. Snaha sboru o realizaci „důstojného“ průčelí byla při této příležitosti spojena s naléhavým úkolem zachránit „velechrám, jednu z nejkrásnějších památek gotického stavebního umění v říši rakouské“, před úplnou zkázou, protože se celé soulodí nebezpečně naklánělo k západu. Mocker tedy navrhl soulodí staticky zajistit prodloužením o jedno klenební pole a nově vystavěným průčelím. Žádost sboru se v rozpočtovém výboru projednávala 15. března 1892. Karel Vorlíček byl u tohoto

⁷⁹ V letech 1870 až 1905 bylo v Kutné Hoře postaveno 300 nových domů (Lier 1905: 227–229), většina z nich v období působení Jana Macháčka a Bedřicha Pacáka.

⁸⁰ Kutnohorskému rodákovi, malíři náboženských obrazů Felixi Jeneweinovi (1865–1905) nebyla za jeho života v Kutné Hoře vůbec dána příležitost k uplatnění.

jednání a napsal, že: „Pan architekt Mocker, jenž jako odborník k rokování tomu byl pozván, obšírně a s vrozenou jemu důkladností líčil neblahý stav chrámu sv. Barbory, jak jej byl při komisi 21. máje 1891 shledal, maje po ruce plány situační.“ Vláda svou dotaci na výstavbu průčelí nezvýšila, tak poslanec Adámek na zasedání rozpočtového výboru zemského sněmu „čině krásné a obsáhlé výklady o stavbě chrámu“ opět poukázal na to, že „chrám patří studijnímu fondu a zachováním jeho jedná se o záchranu skvostného dokladu architektury české. Ač jest to povinností vlády, která málo dbá umělecko-historických stavebních památek našich, přimlouvá se za povolení částky navržené,⁸¹ protože jest třeba důstojného zakončení budovy“ (Vorlíček 1905: 134). Vzhledem k tomu, že se současně ve výboru projednávaly příspěvky na obnovu Karlštejna a kostela sv. Bartoloměje v Kolíně a jiné, rozhodli se jeho členové „pro společné výlety [poslanců] k těmto hlavním památkám stavebním v Čechách“ (ibid.: 135). 3. dubna 1892 se poslanci vydali na celý den do Kutné Hory. Přijeli „státní dráhou“ do Kolína a odtud „severozápadní dráhou“ do Sedlce u Kutné Hory, odkud byli speciálně pro ně vyslanými povozy převezeni do města. „Uvítání srdečné a okázalé překvapilo zejména německé poslance“, píše arciděkan Vorlíček (ibid.: 136), který byl v kutnohorském uvítacím výboru. Jak dále poznamenává: „první cesta vedla návštěvníky ke skvostnému klenotu českého stavitelství, velesvatyni sv.-Barborské, kteráž pilně k nové chloubě a slávě Čech s přispěním též země se opravuje. Stavitel pražského velechrámu sv. Víta pan architekt Mokr a jednatel [archeologického sboru Vocel] arciděkan p. P. Karel Vorlíček činili výklady. Všeobecné bylo překvapení v imposantnosti stavby. Ti, kteří posud stavbu neviděli, byli mohutností její okouzlení, zejména pak odborníci prof. Říha, inženýři Siegmund a Bohatý, nemohli se od ní odloučiti.“ Poslanci si v Kutné Hoře prohlédli i jiné stavební památky. Představitelé města chtěli poslancům ukázat zdařilé podniky, které financovali z městského rozpočtu. Z Vorlíčkova textu (ibid.: 137–141) je zřejmé, jak němečtí poslanci okázale projevovali vstřícnost vůči českým hostitelům a pomlčeli o německých tématech z historie města a kostela, která jinak zmiňovali při sněmovních jednáních. Čeští poslanci využili této situace k vyslovení podmínek smíru mezi Čechy a Němci. Zároveň také představitelé města (staročeši) mimo jiné předvedli strategickou snahu o získání podpory zejména u německých poslanců, protože bez zemské podpory by nebylo možné akci v tomto rozsahu dokončit. Vorlíčkův záznam proslovů je také zajímavý kvůli dobovým pojmům, které poslanci i zastupitelé užívali pro vyjádření národnostních poměrů.

81 Šlo o 8.618 zl.

„Celá společnost se odebrala s dojmy nanejvýš uspokojenými ... ke společnému obědu“ a po banketu zazněly česky i německy⁸² přípitky a proslovy, v nichž bylo zdůrazněno, aby si „vynikající členové vysokého sněmu království českého – zejména ale vynikající členové národnosti německé“ prohlédli „sobě drahocenné historické památky“ a aby se přesvědčili, že „otcové města dovedou si jich vážit ale je i udržovat“. Kostel sv. Barbory byl uváděn nejen jako „okrasa staroslavného města“, ale také jako „okrasa království“ i „vynikající monumentální stavba celé říše rakouské“, a proto si „velké obnosy, které vysoký sněm království českého na opravu povoliti ráčil, zasluhoval a již dávno zasloužil“. Purkmistr Vojtěch Morawetz (staročech) se obrátil (německy) na německé poslance: „Veletčení pánové národnosti německé, ráčili jste dáti důkaz, že kde se jedná o slávu a rozkvět tohoto věhlasného království, že ráčíte býti páni poslanci obou národností na vysokém sněmu jedné mysle a jednoho srdce“. A pozdravil je hornickým pozdravem „Zdař Bůh“ a provolal jim „tříkráté hřímavé sláva!“ Odpověděl mu německý poslanec Lippert a omluvil se, že není schopen mluvit česky. Podle Vorlíčkova překladu označil ve svém přípitku Kutnou Horu za „historickou půdu velkých bojů a zápasů“ a její památky „za svědky kulturních prací mnohých století“. Vyslovil potěšení, že mu bylo možné „ze slabých sil svých přispěti ku zachování historické a umělecké památky“, a dále uvedl, že „na této půdě kulturních snah pojí nás společnost zájmů, jakož pojí a pojiti musí na tomto základě oba národnostní kmény v této zemi“. Promluvil také poslanec Adámek a jen v narážkách se dotýkal konfliktních témat česko-německé historie stavby. Nicméně neopomněl zdůraznit, že kostel sv. Barbory je „arcidílo českého umění“. K národní příslušnosti stavitelů se nevyjadřoval, uvedl pouze, že kostel je dílem „velkých geniův“. Mluvil také o tom, že „plody výtvarných umění jsou nejskvělejší ozdobou národů“, ale vzápětí dodal, že jsou „vtělením ducha lidského“ a povznášejí „z hlubin všednosti na výšiny, na nichž umlkají sváry bojem moci proti právu vznikající a všední sporý život nám tak ztrpčující“. Německy pak dodal (podle Vorlíčkova překladu), „že se nevzdává naděje v konečnou shodu obou národů, jež toto staroslavné království obývají. Shoda ta nastane bez punktací,⁸³ budeme-li především pracovati o shodu při práci kulturní a hospodářské“. Povolování dotací na zemském sněmu

⁸² V osmdesátých a devadesátých letech se rakouská vláda opakovaně snažila řešit česko-německé národnostní spory pomocí jazykových nařízení upravujících užívání češtiny a němčiny ve vnějším i vnitřním úředním styku. Zrovnoprávnění češtiny s němčinou ve vnitřním úřadování znemožnil odpor Němců (1898–99).

⁸³ Jistě narážka na zkrachovalý politický program „punktací“ německých a staročeských poslanců z roku 1890, podle kterého měly být české země rozděleny podle převažující národnosti.

k zachování kostela sv. Barbory, sv. Víta a Karlštejna pak uvedl jako příklady této spolupráce a důkazy, že: „krajané naši němečtí sdílejí naše city a ctí naše snahy ku zachování těchto velebných svědků naší slavné minulosti potomstvu se nesoucí“. Dále poslanec Adámek vyjádřil ve svém německém proslovu naději na konečný smír mezi Čechy a Němci a uvedl i podmínky, za jakých by k němu mohlo dojít: „doufáme v konečné vítězství práva a spravedlnosti. Nechceme ukracovati vaše práva a svobody, nechťéjte vy zkracovati práva a svobody naše. Přílněte s námi stejnou láskou k téže naší domovině a brána smíru je otevřena. Požehnání toho smíru, jenž může býti tehdáz trvalým, bude-li upřímně a beze všech tajných záměrů mezi národy uzavřen, bude oběma národům této krásné, věčným bojem národním stíhané země zdrojem štěstí, netušeného požehnání a rozkvětání“. Česky pak Adámek vyjádřil touhu, aby se „zástupcové obou národů a všech politických stran sněmu“ dočkali doby, „kdy slunce skutečného smíření obou národů se zaskví nad obzorem naší drahé, tak těžce zkoušené vlasti“. Po poslanci Adámkovi vystoupil německý poslanec Siegmund, vyslovil obdiv ke stavbě sv. Barbory, vzdal hold architektu Mockerovi a Karlu Vorlíčkovi a řekl, že: „pohledem na chrám byl více překvapen a unešen, než ... vznešenými díly cinquecenta pod krásným nebem italským,“ která nedávno zhlédl. Aniž by se zmínil o tom, že Kutná Hora byla v minulosti německým městem a stavitel Ried byl Němec, jak ještě zdůrazňoval ve svém vystoupení na zemském sněmu v roce 1886, dodal „že pod dnešními dojmy ... nemusíme se tázati jakým jest chrám sv. Barbory, zdali věčně mají potrvat tyto zápas a spory? Kdy nadejde doba smíru a shody, z níž by povstal prospěch celé naší země?“ Karel Vorlíček, jako zástupce (jednatel) archeologického sboru Vocel česky poděkoval poslancům za „velkodušné dary“ a v německé části svého proslovu poukázal nepřímě na to, že stát zanedbal svou povinnost vůči svatobarborskému kostelu. Zdůraznil v té souvislosti, že „velechrám náš, kterýž k nejvzácnějším památkám v Rakousku vůbec náleží, utrpěl nedbalostí předešlých dob a živelním vlivem tolik, že by se v brzku v pouhou zajímavou zříceninu obrátil, kdyby se na snažnou prosbu archeologického sboru Vocel vysoká vláda po stránce konstruktivní a vysoký sněm království Českého po stránce ornamentální a figurální se jeho byly neujaly“. Vorlíček poděkoval za příspěvky, které sněm „aniž by byl k tomu povinen“ už věnoval na restaurování kostela, a obrátil se „v opravdové tísní“ na poslance s prosbou o další příspěvek, protože znalci zjistili, že se „celá budova od presbyteria až k poslední vzpěře a k prozatímní přepažní zdi patrně pošinula“. Promluvil i architekt Mocker, pozdravil „poslance obou národností i stran“ a upozornil na význam svatobarborského chrámu, o který, jak uvedl, projevoval zájem

i francouzský archeolog Boisserée,⁸⁴ jenž o něm prý mluvil jako o „nejznamení-
tějším díle ve střední Evropě“.

12. dubna 1892, tedy několik dní po návštěvě poslanců v Kutné Hoře, se sešel sněm Českého království. Projednávalo se mimo jiné zabezpečení západního průčelí svatobarborského chrámu. Rozpočtový výbor navrhoval částku, která by umožnila „důstojně“ zakončení i uhrazení schodku z předchozího roku. K tomuto návrhu se přidali poslanci Adámek (mladočech), Müller (staročech) a Pacák (mladočech). Návrh byl přijat a nejvyšší maršálek zemský kníže Jiří Lobkowitz (za stranu konzervativních velkostatkářů) mohl jednání uzavřít slovy: „Velechrám náš bude tedy nejen před zkázou zachován, ale také důstojně zakončen“ (Vorlíček 1905: 143). 2. října 1899 na základě tohoto usnesení povolilo c. k. ministerstvo kultu a vyučování další rekonstrukci kostela sv. Barbory i konstrukční zajištění západního průčelí s poznámkou, že se ponechává na vůli země, obce a sboru, aby se o ukončení „velikolepé této památky důstojně postaraly“ (ibid.: 143–144). Vláda svůj příspěvek nezvýšila.

Archeologický sbor se zúčastnil v roce 1895 Národopisné výstavy československé. Poslal do Prahy téměř celý muzejní fond.⁸⁵ K. Vorlíček vybral obrazy a oltáře i z kutnohorských kostelů, na výstavě byly předvedeny v odboru „umělecko-církevním“. Vorlíček jen litoval, že Kutná Hora neměla vlastní expozici, ale s uspokojením pořadatele poznamenal, že „výstava naše národopisná vzbuzovala svou bohatostí a vzorným uspořádáním pravý úžas nejen u nás, ale i u jiných o nás spravedlivě smýšlejících národů“ (Vorlíček 1905: 155). V roce 1897 zemřel předseda archeologického sboru František Stáně a Karel Vorlíček byl zvolen na jeho místo. Jeho zástupcem se stal mladočeský starosta Jan Macháček. Práce na restaurování vysoké lodi, včetně nového zastřešení a zajištění západního průčelí, pokračovaly. Upravoval se okolní terén. Pracovalo se i v interiéru kostela. V roce 1898 byla dokončena výrazná proměna siluety kostela, místo barokní sedlové střechy byly podle Mockerova projektu z roku 1887–1888 (schváleného vídeňskou centrální komisí v roce 1889) zřízeny tři stanové střechy pokryté břidlicí (současná podoba). V následujícím roce se pod novou střechou mohly opravovat klenby. Už od roku 1896 začal sbor žádat o příspěvky na nový hlavní oltář, a to jak u zemského sněmu, tak na ministerstvu kultu a vyučování. Rozhodování se vleklo, sněm čekal na vyjádření ministerstva, které nepřicházelo. 16. ledna

⁸⁴ Archeolog německého původu (1783–1854), podílel se na restaurování katedrály v Kolíně nad Rýnem.

⁸⁵ Jeho správcem byl Emanuel Leminger.



„Sv. panna Barbora obnovená, dostavená a vyzdobená“. Reprodukce z knihy Karla Vorlíčka *Dějiny restaurace a dostavby velechrámu sv. Barbory v Kutné Hoře v letech 1884–1905* (1905).

1899 zemřel Josef Mocker, podle jehož plánů se šestnáct let restauroval a dostavoval „památník slávy České, svatyně Panny Barbory“, jak píše Vorlíček ve vzpomínce na spolupráci s ním (ibid.: 195). Deputace sboru se zúčastnila smuteční bohoslužby v katedrále sv. Víta, kterou sloužil kardinál a arcibiskup František de Paula, hrabě ze Schönbornu, a smutečního průvodu na Vyšehrad. V přípravě dalších svatobarborských projektů pokračoval v mockerovském duchu – tedy puristickým způsobem – Ludvík Lábler.

Na jaře roku 1899 mladočeský primátor Kutné Hory Macháček a poslanec Pacák pozvali poslance zemského sněmu „k návštěvě starobylého města“ (Vorlíček 1905: 185). Ta se uskutečnila 20. dubna. Uplynulo pouhých sedm let od předešlého výletu zemských poslanců do Kutné Hory, ale program, který připravila mladočeská politická reprezentace města, se výrazně lišil od programu předchozího poslaneckého výletu. Přijelo také mnohem více poslanců a dalších hostů než před sedmi lety. V čele delegace byl nejvyšší maršálek sněmu, kníže Lobkowicz, jeho náměstek Wohanka, předsedové i místopředsedové politických klubů. Výrazně byl zastoupen klub konzervativních velkostatkářů. Mezi poslanci byl i právní historik Jaroslav Čelakovský a předseda české Akademie Josef Hlávka. Při této příležitosti přijela do města i řada významných představitelů římskokatolické církve. S poslanci přijeli také žurnalisté. Jak Vorlíček píše: „zavodili měšťané na výzdobě svých domů prapory v barvách národních“ (ibid.: 185–193). Poslanci dojeli vlakem na nové místní nádraží, kde je vítala hornická kapela, která hrála píseň *Kde domov můj*.⁸⁶ Delegace procházela z městského nádraží špalírem obyvatel a návštěvníků z okolí města až na nově pojmenované Palackého náměstí (název od 1893, původně Panské).⁸⁷ Kníže Lobkowicz ve svém pozdravném prosluvu připomněl, že Kutná Hora „jest jedním z nejslovutnějších měst v tomto království. V dřívějších dobách vynikala přechasto historickou důležitostí, neboť nejednou se zde stalo, že sněm království Českého v městě tom se scházel“. Hosté pak nasedli na vozy a projeli ulicí, která byla pojmenována na počest kutnohorského rodáka J. K. Tyla (původně Pekařská), pak okolo nedávno vztyčeného (1883) Havlíčkova pomníku.⁸⁸ U Vlašského

⁸⁶ Text je údajně inspirován údolím potoka Vrchlice mezi Kutnou Horou a Malešovem, který se v 19. století nazýval Maleschauer Bach (Malešovský potok), zkráceně česky Pach.

⁸⁷ Vrchní stavební rada a prezident české Akademie.

⁸⁸ Spolek pro postavení pomníku byl v Kutné Hoře založen v roce 1881, o rok později byla vypsaná veřejná soutěž na jeho ztvárnění, byli vyzváni pražští sochaři Myslbeek (návrh nedodal), Seidan, Schnirch, Mauder ad. V porotě byli mj. Miroslav Tyrš, František Ženišek, Antonín Wiehl, z návrhů však nevybrali. Na doporučení M. Tyrše pak pomník realizoval kutnohorský rodák Josef Strachovský.

dvora je vítali horníci v kostýmech z různých dob. Vlašský dvůr, bývalá královská rezidence a mincovna, se tehdy rekonstruoval s přispěním zemského sněmu a podle projektu Mockerova nástupce Ludvíka Láblera. V roce 1899 již fungovaly hlavní sály městského úřadu, i když jeho přestavba stále pokračovala. Na nádvoří Vlašského dvora město reprezentovaly místní „paní a slečny“ a vítaly hosty, předávaly jim kytice a podávaly snídani. Poslanci jim za to provolali „Sláva“ a pózovali s nimi pro společné fotografie. O změně témat při této návštěvě poslanců svědčí i výběr písní, které v průběhu dne zazněly. Kromě již zmíněné Tylovy a Škroupovy Kde domov můj zazpíval sbor studentů učitelského ústavu po snídani ve Vlašském dvoře píseň Bývali Čechové statní junáci. Při návštěvě svatobarborského chrámu zpívali Bendlův Chorál českého národa a Svatý Václave. Také se již nevzpomínalo jen na středověké stavitele kostela, ale připomínal se i význam národních buditelů. Předseda Klubu mladočechů Emanuel Engel později při společném obědě připil „památce mužů“, kteří v Kutné Hoře působili: K. H. Borovskému, J. E. Wocelovi, J. K. Tylovi. Do této společnosti zařadil i žijícího malíře, kutnohorského rodáka A. Lhotu (1812–1905), který byl v sedmdesátých letech u odhalování středověkých nástěnných maleb ve svatobarborském kostele.

Poslanci měli též příležitost zhlédnout skici k novým nástěnným malbám pro zasedací sál Vlašského dvora na témata, která měla zviditelnit význam místa v národních dějinách. Témata Vydání Kutnohorského dekretu (1409) a Vladislavovy volby (1471) byla pro poslance za Kutnou Horu právníka Josefa Herolda, příležitostí k vyslovení touhy po smíru mezi politickými stranami mladočechů a staročechů. Ve svém projevu při společném obědě to vyjádřil takto: „Obě tyto události mají pro nás velký význam i v přítomnosti. Kutnohorský dekret znamenal, že Čechové měli v této zemi většinu a chtěli takové místo zaujímat, jaké jim jako většině náleželo. A zvolení Vladislava za krále Českého znamená, že jsme byli a jsme národ na místě ohroženém odkázání na podporu ostatních slovanských národů. Oba momenty tyto jsou pro nás směrodatny. Události posledních let ukazují tomu, že náš boj za rovné právo není ještě u konce. Útoky nepřátel vyžadují celé síly našeho národa k obraně. A proto dopouští se zrady, kdo síly našeho národa rozptyluje a jeho vůli podlamuje. Jen tehdy zvítězíme, budou-li síly národa pod praporem jednoty vlasti a práva našeho sjednoceny. Jako poslanec tohoto města prohlašuji tuto, že bychom si měli bez ohledu na smýšlení svorně a přátelsky podati ruce na znamení, že v boji nám vnuceném setrváme tak dlouho, až vítězství bude naše. Proto můj přípitek zní pro jednotu a svornost našeho národa“ (Vorlíček 1905: 191). V přípitcích a proslovech se už

tolik nemluvalo o významu kutnohorských památek, jako tomu bylo při minulé návštěvě. A pokud ano, tak kontext výkladu významu svatobarborského chrámu nepřesáhl hranice Českého království. Program návštěvy je velmi zajímavý především z hlediska vztahů mezi liberály a konzervativními aristokraty, jako by v závěru devadesátých let pomýšleli na oživení vzájemného spojení z přelomu let šedesátých a sedmdesátých, kdy liberálové akceptovali boj za státní právo Království českého a konzervativní aristokraté aktivně vystupovali na ochranu práv českého národa a financovali řadu vlasteneckých projektů. Z jednání během výletu 1899 se též vytratila němčina, nebyli přítomni němečtí poslanci a nikdo na ně nevzpomínal. Ke smíření mezi Čechy a Němci, o němž se mluvílo na poslaneckém výletě do Kutné Hory před sedmi lety, nedošlo. Pokud se nyní mluvílo o svatobarborském kostele, pak se především poukazyvalo na to, že „velkolepá nádhera gotiky ... pestrost jejího provedení“ nemá v Čechách, „chrám Sv. Víta na Hradčanech nevyjímaje, nikde rovné“. Ke srovnání svatobarborského kostela v rámci rakouské říše nedocházelo ani v projevech při společném obědě. Starosta Macháček děkoval poslancům, že přispěli, aby byly „kutnohorské památky národu zachovány“. Většina poslanců však využila příležitosti, aby zdůraznila „že kamenní svědci minulých století a těžkých bojů“ ukazují „sílu národa“. I dříve tak ohnivý zastávce historických a uměleckých hodnot stavby, mladočeský poslanec Adámek, mluvil nyní jen o „národu“ a chválil „éru nejvyššího maršálka Lobkowicze“, protože „český národ na poli hospodářském neučinil nikdy takových pokroků, jako za tohoto nejvyššího zemského maršálka. Přejeme si, aby takový mužové z naší historické šlechty nikdy nevymizeli“. Za svá slova sklídl dlouhotrvající bouřlivý potlesk a hlučné projevy souhlasu. Kníže Bedřich Schwarzenberg svůj projev zakončil řečnickou otázkou: „Která půda může mladší generaci šlechty podati lepšího poučení nežli půda kutnohorská?“ A mladočech Karel Adámek se znovu obrátil na Lobkowicze a Schwarzenberga se slovy: „Šťastná strana, která má ve svém středu takové muže, a šťastní všickni, kteří majíce takové muže v čele mohou síly své ku práci vyvíjeti. Byly opět podány důkazy, že mezi našimi oběma stranami panuje úplná shoda. Zásady, při kterých trváme, jsou věrnost k naší vlasti, k našemu národu, mezi neznající obětavost pro vše, co toto království povznáší, a obrana práv tohoto království, která jsou našim hlavním programem. Projev takový je včasný v době, kdy útoky proti nám jsou stále prudčí. Odpovídaje na tyto útoky jako český poslanec vzpomínám nápisu, který jsme četli dnes na Havlíčkovu pomníku a jenž zní: Přislibujte si mně, vyhrožujte si mně, předce zrádcem nebudu! To je naší zásadou, citem našeho srdce a jimi budeme se dále řídit. Vytrváme věrně při zásadě tohoto království.

S nimi zvítězíme, nebo padneme“. Na závěr svého projevu Karel Adámek připil budoucnosti českého národa a podle Vorlíčkova záznamu jeho projev vyvolal „neustávající projevy souhlasu“ a vzbudil „veliké pohnutí“. Poslanci odjeli a Vorlíček v závěru líčení jejich návštěvy poznamenal: „Výlet poslanců sněmu království Českého, chystaný jako prohlídka proslulých historických památek města našeho, druhdy po Praze v Čechách nejpřednějšího, byl nejen holdem slavné naší minulosti a kulturní práci, pilnosti, důmyslu předků našich, nýbrž skutečně pozoruhodnou politickou manifestací, významnou pro dobu nynější a doufejme i pro další budoucnost“ (Vorlíček 1905: 192). I když téma kostela se v této politické manifestaci dostalo poněkud do pozadí, účel návštěvy byl splněn. Po intervenci poslance Boleslava Plačka na ministerstvu kultu a vyučování byla ještě v dubnu (28. dubna) schválena částka 51.238 zl., 5 kr k vyplacení na deset let na pořízení nového hlavního oltáře. Po intervenci poslance Pacáka v rozpočtovém výboru zemského sněmu byla k tomu dosazena druhá polovina předpokládané investice. Vzhledem k tomu, že peníze od státu byly vypláceny v menších částkách a v delším časovém horizontu, než se původně předpokládalo, vzala si městská rada na žádost archeologického sboru úvěr u kutnohorské spořitelny, za který ručila městskými nemovitostmi a hradila úroky. Za „obětavost“, že přispěly, „aby chrámy kutnohorské starožitností vynikající a zejména velechrám sv. Panny Barbory, tato perla mezi kostely v království českém, důstojně, slohu svému přiměřeně a umělecky obnoveny a vyzdobeny byly“, tlumočil papežovu pochvalu královéhradecký biskup Eduard Jan Nepomuk Brynych 18. října 1902 (ibid.: 204).

Na další samostatnou studii by vydalo zpracování narácí, které provázely vybavování chrámu vitrážemi (až do roku 1928; Petrasová 1994: 236–239). To už byly individuální objednávky osob, rodin, městských korporací, které archeologický sbor, respektive Vorlíček, jen koordinoval, možná i tematicky usměrňoval. 26. ledna 1904 byla stavba kolaudována. Kolaudační komise v té souvislosti poznamenala, že „restaurací velechrámu sv. Panny Barbory vzbuzen byl zájem pro zachování i jiných cenných památek stavebních, a to nejen v staroslavném městě, ale i v jiných městech“ (Vorlíček 1905: 238). C. k. stavební rada R. Vomáčka vzpomínal na zemřelého J. Mockera, děkoval L. Láblerovi, J. Macháčkovi a K. Vorlíčkovi, který „život zasvětil záchraně nejen velechrámu, ale i ostatním památkám stavitelským v Kutné Hoře“ (ibid.: 229). Vorlíčkovo knihu uzavírá list, který vydala „rada královského horního města Hory Kutné“ 1. října 1905 a v němž se oznamuje „celé vlasti naší“, že 15. října téhož roku bude kostel vysvěcen. „Nejvelikolepější obřad sv. Církve, slavné posvěcení“ vykoná

biskup Josef Doubrava. Kostel měl poté funkci filiální a nadále zůstal ve vlastnictví státu.⁸⁹ Symbolicky tuto etapu obnovy kostela v éře historismu ukončila návštěva císaře Františka Josefa I. v Kutné Hoře a jeho modlitba ve svatobarborském chrámu v roce 1906. Císař byl pak na připomínku této události v roce 1913 zobrazen ve vitráži v ochozové kapli, kterou navrhl František Urban. Císař klečí u nového oltáře svatobarborského chrámu a modlí se.

Obnova svatobarborského kostela, zejména vytvoření „důstojného“ západního průčelí podle Mockerova projektu, dala filiálnímu kostelu nové urbanistické významy. Právě zdůrazněním západního průčelí, které bylo odvrácené od města, se nabídl možnost využít nově prostor kolem kostela (v roce 1650 zrušený hřbitov). Nezanikla sice cesta z města podél jezuitské koleje (od roku 1773 náležela vojenskému eráru) ke vstupu do kostela v severním rameni zkrácené příčné lodi, ale pokračovala dál na volné prostranství před západním průčelím kostela. Okolí chrámu bylo upraveno jako městský park s geometricky řešenými květinovými záhony a trávnickovými plochami, obklopený kamennou opěrnou zdí. V ose průčelí bylo na konci parku zřízeno trojramenné schodiště, které spojilo prostranství před chrámem s okolo vedoucí cestou z města směrem k Poličanům (Kremnickou ulicí). Širší okolí kostela i Kremnické ulice tak získalo větší urbanistickou hodnotu. O místech, kde byly jen předměstské sady a pastviny, v březnu roku 1897 rozhodla městská rada, že zde bude stát budova městské reálky, a vypsal veřejnou soutěž. Byl vybrán projekt pražského architekta Karla Horáka (Švácha 1991: 422). Kolmo na osu kostela byla rozvržena dvoutraktová novorenesanční stavba se třemi rizality v hlavním křídle a třemi příčnými křídly na půdorysu ve tvaru písmene E. Prostředky k výstavbě ze státních a zemských zdrojů zajišťovala dvojice mladočeských politiků Macháček – Pacák. V následujících třech desetiletích vznikla na tomto předměstí vilová čtvrť.

Obnova svatobarborského kostela a dalších asi dvaceti historických objektů opravdu splnila původní očekávání a povzbudila podnikání ve městě. Stavěly se hotely, obchody, hostince, a dokonce v roce 1905 byla prodloužena železniční trať z městského nádraží do Zruče nad Sázavou. Turistický ruch se stal důležitým impulsem rozvoje městské ekonomiky. Kutnohorští vlastníci té doby se sice už nemuseli vymezovat vůči Němcům a německému slohu, ale s obdobnou rétorikou se předvedli jako staromilci a vymezovali se vůči nastupující moderně; ještě

⁸⁹ Archivní prameny potvrzují, že i po roce 1918 byl chrám stále v majetku státu, tedy Československé republiky. Ke změně vlastníka patrně došlo až po roce 1945. Státní okresní archiv Kutná Hora, Archiv města Kutná Hora, Městský úřad, sg. III-59/1925, kt. 113.

na začátku 20. století prosazovali v městské architektuře užití opožděné neogotiky, nebo české novorenesance, v níž spatřovali sloh, který se „hodí pro poměry kutnohorské“.⁹⁰ Nakonec architektura moderny do města pronikla (první stavba v roce 1902), stejně jako velice brzy po dokončení restaurátorských projektů stihla jejich stavebníky i stavitele kritika. Nejvíce negativních reakcí vzbuzovala Láblerova přestavba Vlašského dvora, ale při těch příležitostech byla často věnována pozornost i obnově svatobarborského kostela, kterou podle Mockerových plánů Lábler vedl. Na počátku roku 1895 projednávala městská rada memorandum pražské Společnosti přátel starožitností českých,⁹¹ v němž se v souvislosti s těmito počiny píše o vandalství. Místní *Podvysocké listy*⁹² otiskly v roce 1897 německou kritiku restaurátorských prací v Kutné Hoře, kterou publikoval Jaroslav Kamper v listu *Politik*. Způsob obnovy kutnohorských památek v *Podvysockých listech* z 22. 8. 1896 ještě bránil Josef Braniš, ale o dva roky později na stránkách časopisu Křesťanské akademie *Method*, v níž patřil Josef Mocker k hlavním autoritám, Josef Braniš puristické přístupy k památkám přehodnotil (Braniš 1896: 78). Nakonec i sám Lábler v roce 1903 připustil, že některé výtky vůči jeho práci „byly snad na místě“ (Lábler 1903).

Závěr

Obnovy středověkých katedrál v 19. století náležely mezi významné společenské úkoly, a proto jejich zpětné sledování přináší řadu poznatků nejen o dobových myšlenkových a uměleckých proudech, ale také o společenských vizích. Restaurátorská činnost byla neoddelitelná od soudobého umění. Architekti a restaurátoři zároveň také navrhovali novostavby a uplatňovali v nich poznatky z průzkumu historických staveb, jejich stavebních technologií i tvarosloví.

Pro období historismu je v restaurátorské činnosti příznačný tzv. puristický přístup, který v praxi představoval „očišťování“ památek od mladších slohových doplňků a jejich přestavby a dostavby ve zvoleném historizujícím stylu – jeho módu, aby bylo dosaženo fiktivní úplnosti a stylové jednoty.⁹³ Smyslem puristického restaurování bylo uvedení objektu do původního stavu. Ovšem představa

⁹⁰ Z korespondence učitele Aloise Horáčka s městskou radou. Archiv stavebního úřadu v Kutné Hoře, město, čp. 521; cituje Švácha 1991: 426.

⁹¹ A. B. Černý, Zpráva jednatele o činnosti spolkové za r. 1894. *Časopis Společnosti přátel starožitností českých* 3, 1895: 58–60.

⁹² *Podvysocké listy* 8, 1897, 21, 22. 5. 1897.

⁹³ Tehdy se tento postup označoval jako restaurování, ale dnes by se považoval za rekonstrukci.

o původním stavu nebyla založena na vědeckém poznání toho, jak mohl konkrétní objekt v minulosti vypadat, ale na obecně stanoveném ideálním vzoru středověké katedrály. Tento středověký ideál odpovídal dobovým společenským potřebám, respektive očekáváním – společenské vizi návratu do „zlatého věku“. Puristické restaurování stavebních památek v 19. století bych přirovnala k uměleckým zásadám tvorby historického románu.⁹⁴ Puristicky restaurovaná památka měla sloužit, podobně jako historický román, k poznání (prožívání) dějin nebo jejich smyslu. Měla být objektem i nástrojem vyprávění dějin. V mysli návštěvníka (aktéra) měla vyvolávat pocit napětí mezi fikcí (ideálem) a historií, mezi příběhem, který v ní byl zobrazen, a dějinami. V první rovině měla obnovená památka představovat invenci, fikci; ve druhé historické poznání a s ním i dobové ideologické cíle, které byly průběžně korigovány restaurátorskými přístupy a postupy. A ve třetí rovině v ní měl být zobrazen nepřetržitý historický proces (pohyb dějin), který průběžně korigoval rovinu historického poznání. Puristické restaurování bylo jedním ze dvou trendů, které se proti sobě vymezily kolem roku 1850.⁹⁵

Nejvýznamnějším evropským představitelem purismu byl francouzský znalec středověké architektury a jejích konstrukčních systémů Eugène Emmanuel Viollet-le-Duc (1814–1879). V roce 1858 vyšla jeho kniha *Entretiens sur l'architecture*, ve které představil svou představu ideálního kostela. Viollet-le-Duc odmítal v architektuře každou inspiraci, při níž by nespoleupůsobil rozum a logický postup. Jeho názory se šířily prostřednictvím knih užívaných při výuce i dalším (sebe)vzdělávání stavitelů – inženýrů i architektů. Jak upozorňuje Petrasová (1999: 71), v Čechách se teorie purismu opírala o názory francouzského archeologa Louise Viteta (1802–1873). Vitet byl za revoluce v roce 1830 jmenován inspektorem stavebních památek ministerstva vnitra a prosazoval obnovu středověkých katedrál, klášterů a hradů zničených za Velké francouzské revoluce. Překlad německé verze Vitetovy zprávy o restaurování francouzských památek z roku 1831 publikoval K. V. Zap v roce 1834 v rámci svého textu *Zachování starožitných památek, především stavitelských*, kde je uveden zcela konkrétní návod, popis technik, materiálů a příkladů. Puristický přístup v restaurování stavebních památek převládal až do osmdesátých let 19. století a dnes je obvykle hodnocen

⁹⁴ Aplikuji definici historického románu, jak ji formulovali Hrbata – Procházka 2005: 233.

⁹⁵ Ve druhém – opozičním – směru restaurování památek se kladl důraz na hodnotu stáří památky. Namísto dostaveb se požadovala preventivní péče, údržba a konzervace dochovaného stavu. Jeho hlavními představiteli byli britští umělečtí kritici a sociální i výtvarní reformátoři John Ruskin (1819–1900) a William Morris (1834–1896). V praxi památkové péče v Rakousku se v této době britský směr neuplatnil.

negativně. Jak však výstižně poznamenal J. Vybíral (2002: 23), jeho alternativou nebyla ve stavební praxi konzervace, ale likvidace a rekonstrukce, *de facto* nově postavená stavba v historizujícím stylu na historickém místě. Představitelem purismu v Čechách byl německý architekt Bernhard Grueber, vídeňský architekt Friedrich Schmidt a Schmidtův žák Josef Mocker a posléze i jeho nástupce Ludvík Lábler. Obnova památek byla pro tyto architekty paralelou jejich vlastní historizující tvorby.

Ve společenském kontextu 19. století se ustavovala hodnota památky nejdříve jako reliktu minulosti domova, vlasti, a posléze jako umělecká reprezentace národní minulosti a svérázu. Jako památka vlasti byl kostel sv. Barbory v Kutné Hoře nejdříve jen ojedinělým „klenotem“, ale postupně byl prezentován v souboru národního dědictví.⁹⁶ Kutnohorský kostel však neměl silný a kontinuální historický příběh jako katedrála sv. Víta v Praze. K jeho zařazení mezi katedrály došlo až v procesu národního hnutí, kdy se začal utvářet a šířit jeho umělecko-historický a zároveň národní význam. Nebyl to tedy církevněprávní význam, ani zemský význam, ale umělecko-historická analýza a interpretace architektury kostela jako stavby Petra Parléře, architekta chóru svatovítské katedrály a kostela sv. Bartoloměje v Kolíně. Národní význam kostela sv. Barbory pak byl dále prohlubován v historických naracích snahou definovat nejen Petra Parléře, ale i jeho další architekty (Matyáše Rejska a Benedikta Rieda) jako Čechy – podle místa narození, nebo alespoň působení. Od této bohemizace architektů byl už jen krok k bohemizaci stavebního stylu, respektive fáze gotiky, se kterou byli spojeni. To, že i architektura je svého druhu narace, je názor, který má své kořeny hluboko v minulosti.⁹⁷ V období historismu a v kontextu národních příběhů docházelo k postupnému odhalování nových národních témat v architektuře a s nimi i argumentů pro aktivní ochranu a obnovu středověkých staveb jako kořenů křesťanské podstaty místa, země, národa a případně státu. Národní významy konkrétních historických slohů nebo jejich módů byly založeny na přesvědčení, že architektura je komunikační prostředek. Architektura setrvala

⁹⁶ „Ze své definice je pojem dědictví netečný k procesu umělecké či institucionální tvorby. Zतोžníme-li však tento pojem s tím, co bylo nabyto, předpokládáme pro něj věčnost a přijímání kultury vepsané do času: na jednu stranu řeší mechanismy předávání završeného díla – uměleckého předmětu či památky – z generace na generaci a ověřuje jeho původ; na druhou stranu přispívá k tomu, že se dílo zařadí do kontinuity nějaké tradice, ale s jakousi novou významovou investicí, která je odlišná od díla jiného a která nabízí jeho nové „čtení“ – oficiální posvěcení umělecké nebo historické hodnoty, obnovování, restaurování či nová interpretace podle chuti doby – a konečně zaměření na regionální či národní symbolický aspekt“ (Lamy 1998: 169).

⁹⁷ Výslovně na tom byla založena *architecture parlante* v polovině 18. století ve Francii.

ve společenském vědomí jako způsob (zviditelnění) společenské reprezentace. Obdobně pak sloužila jako výraz (a reprezentace) státu a národa. Tyto vazby jsou založeny na hegeliánském názoru, že umění a kultura nejsou produktem lidské aktivity, ale výsledkem a specifickým stupněm vývoje absolutního ducha. Tento absolutní světový duch se projevuje konkrétními způsoby v jednotlivých národech a kultura a umění jsou klíčem k pochopení těchto procesů (Švácha 1986: 143).

Od příprav k restaurování a dostavbě svatobarborského kostela až do jeho vysvěcení 15. října roku 1905 uběhlo šedesát let. To byla doba, během níž se podařilo téměř opuštěnou městskou kapli uvést do jejího druhého života v kontextu evropské kultury. Přispěla k tomu v nemalé míře i zvláštní okolnost, že nebyla v majetku městské duchovní správy, ale státu, takže dotace na obnovu a dostavbu mohli aktéři tohoto dění požadovat jednak od říšské rady Rakouského císařství a zároveň i od zemského sněmu Českého království. Tím se těmto činitelům nabízely širší zemské a říšské rámce, do nichž mohli kutnohorskou stavbu uvádět. Postupně konstruované dějiny této sakrální stavby a analýza a interpretace jejího architektonického typu jim zároveň umožňovaly zařadit se skrze ni do evropského katedrálního hnutí. Na začátku uvádění této stavby do jejího druhého života byla tedy romantická vize katedrály nad městem, kterou sdílel úzký okruh kutnohorských vlastenců a na konci tohoto procesu politická reprezentace mladočechů – mezitím celá škála vývoje národních zájmů a českoněmeckých vztahů. Jak jsme mohli sledovat díky knize Karla Vorlíčka, tak nikoli jen narace na poli umění a vědy, ale především zprvu národněromantické historiografické konstrukty a posléze národovecké politické strategie utvářely umělecký ideál, který pak sledovaly a ztvárňovaly konkrétní Mockerovy a Láblerovy puristické projekty restaurování a dostavby kostela.⁹⁸ Síla těchto narácí zprvu stavbu uvedla do širších uměleckých a historických kontextů, přispěla k hlubšímu zájmu o výzkum její historické a umělecké hodnoty, avšak v závěru 19. století ji izolovala od vědeckého i uměleckého vývoje pozdního historismu a nastupující moderny, kdy se již kriticky pohlíželo na Mockerův a Láblerův přístup k historickým památkám. Síla narácí se tedy v tomto případě potvrzuje a zároveň ukazuje v dobrém i zlém.

⁹⁸ Názorným příkladem tohoto postupu je výběr řešení západního průčelí kostela. Nerozhodovalo se podle toho, jak původně vypadalo nebo bylo zamýšleno, ale co by bylo v dané chvíli „důstojné“ a co nikoliv.

Blanka Altová absolvovala studium historie, dějin a teorie umění na Filosofické fakultě UK a historické antropologie na Fakultě humanitních studií UK v Praze. Působí jako odborná asistentka na Fakultě humanitních studií UK. Tématům z uměleckého dění v Kutné Hoře se věnuje dlouhodobě. V roce 2000 společně s Helenou Štroblovou připravila k vydání knihu *Kutná Hora*, autorsky se podílela na její části nazvané *Kutná Hora a umění*. Kutná Hora byla i tématem její dizertační práce *Město jako obraz* a dalších studií publikovaných v časopisech *Lidé města* nebo *Antiqua Cuthna*. Kontakt: altovabl@gmail.com

Použitá prameny a literatura

- Státní okresní archiv Kutná Hora, osobní fond J. J. Štětky, 1825-1878 (1938).
Státní okresní archiv Kutná Hora, archiv města Kutná Hora, městský úřad.
- Altová, Blanka. 2009. „Město Kutná Hora jako český barokní prostor?“ *Lidé města* 11, 2009, 1: 3–68.
- Balbín, Bohuslav. 1689. *Miscelanea historica regni Bohemiae III*. Praha.
- Bartlová, Milena. 2009. *Naše, národní umění*. Brno: Barrister & Principal.
- Bartlová, Milena. 2010. „Tajemství svatovítského triforia.“ *Dějiny a současnost* 2010, 1: 6.
- Bisingerová, Marie. 2010. „František Stáně 1814–1897.“ *Krásné město* 4, 2010: 8.
- Braníš, Josef. 1889. „Chrám sv. Barbory v Kutné Hoře.“ *Památky archeologické a místopisné* 14, 1887–89: 35–39.
- Braníš, Josef. 1891. *Chrám sv. Barbory v Hoře Kutné*. Kutná Hora.
- Braníš, Josef. 1898. „O gotickém slohu kostelním.“ *Method* 24, 1898: 76.
- Budil, Ivo T. 1995. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.
- de Certeau, Michel. 1996. *Vynalézání každodennosti*. Praha: CEFRES.
- Dačický z Heslova, Mikuláš. 1996. *Paměti I.–II*. Ed. Josef Janáček. Praha: Akropolis.
- Emler, Josef. 1869. „Řemeslničtí pořádkové pražští v 16. století.“ *Památky archeologické a místopisné* 8, 1869: 515–50, 581–595.
- Gaži, Martin. 2010. „Římští katolíci mezi ‚barokním‘ katolictvím a ‚moderním‘ katolicismem.“ Pp. 16–95 in Zdeněk R. Nešpor a kol.: *Náboženství v 19. století. Nejcirkvěvnější století, nebo období zrodu českého ateismu*. Praha: Scriptorium.
- Grueber, Bernhard. 1856. *Charakteristik der Baudenkmale Böhmens*. Wien – Prag: Kaiserlich-königliche Hof- und Staatsdruckerei.
- Grueber, Bernhard. 1861. „Die Allerheiligencapelle mit dem Bauhaus zu Sedletz.“ *Mitteilungen der K. K. Zentralkommission* 6, 1861: 227.
- Grueber, Bernhard. 1861. „Die Baudenkmale der Stadt Kuttenberg in Böhmen.“ *Mitteilungen der k. K. Zentralkommission* 6, 1861: 223–232, 254–267, 284–295, 313–325.
- Grueber, Bernhard. 1869. *Die kathedrale des hl. Veit zu Prag und die Kunsttätigkeit Karls IV*. Prag: O. Beyer.
- Gruber, Bernhard. 1879. *Die Kunst des Mittelalters in Böhmen I.–IV*. Prag: Kar Gerold's Sohn.

- Hejnic, Otakar. 1912. *Komu přísluší patronát nad velechrámem sv. panny Barbory v Kutné Hoře*. Kutná Hora: Obec.
- Herain, Jan. 1889. „Beneš Lounský jinak Benedikt Reta z Pístova, královský kameník a jeho rod.“ *Památky archeologické* 14, 1887–89: 497–500, 563–570.
- Horský, Jan. 2009. *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním*. Praha: Argo.
- Hrbata, Zdeněk – Procházka, Martin. 2005. *Romantismus a romantismy*. Praha: Karolinum.
- Hroch, Miroslav. 2009. *Národy nejsou dílem náhody. Příčiny a předpoklady utváření moderních národů*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Chytil, Karel. 1884. „Význam a výklad stěnomaleb v chrámu sv. Barbory v Hoře Kutné.“ *Památky archeologické a místopisné* 12, 1881–84: 281–284.
- Kesner, Ladislav (ed.). 2005. *Vizuální teorie. Současné anglo–americké myšlení o výtvarných dílech*. Jinočany: H & H.
- Kořalka, Jiří. 1996. *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815–1914. Sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích*. Praha: Argo.
- Kořínek, Jan. 1831. *Jana Kořínka Staré paměti kutnohorské...* Ed. J. F. Devoty. Praha: J. F. Dewotý.
- Kořínek, Jan. (2000). *Staré paměti kutnohorské*. Eds. A. Stich – R. Lunga. Praha: NLN.
- Kroupa, Jiří. 2001. „Úvod“. Pp. 15–27 in *Dějiny českého výtvarného umění III/2, 1780–1890*. Praha: Academia.
- Kurka, Josef. 1915. *Archidiakonáty kouřimský, boleslavský, hradecký a diecéze litomyšlská*. Praha: vl. n.
- Kutnar, František. 2003. *Obrozenecké vlastenectví a nacionalismus*. Praha: Karolinum.
- Lábler, Ludvík. 1903. „Kutná Hora a její památky stavitelské.“ *Architektonický obzor* 2, 1903: 2–14.
- Lamy, Yvon. 1998. „Od památek k dědictví. Materiály pro politické dějiny ochranné činnosti.“ Pp. 169–193 in *Politika paměti*. Praha: CEFRES.
- Lier, Jan. 1890–91. „Umělecká výstava II.“ *Zprávy spolku inženýrů a architektů* 25, 1890–91: 264–266.
- Machalíková, Pavla. 2005. *Objevování středověku. Tři kapitoly k recepci gotického umění v Čechách v pozdním a raném 19. století*. Praha: Artefaktum.
- Michel, Bernard. 2010. *Praha město evropské avantgardy 1895–1928*. Praha: Argo.
- Mikovec, F. B. – Zap, K. V. 1865. *Starožitnosti a památky země české*. Praha: I. L. Kober.
- Nešpor, Zdeněk R. 2009. *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska*. Praha: Kalich.
- Niklas, Josef – Šanda, František. 1865. *Slohy stavitelské od nejstarších dob až po dobu nynější*. Praha: I. L. Kober.
- Nipperday, Thomas. 1968. „Nationaleidee und Nationaldenkmal in Deutschland im 19. Jahrhundert.“ *Historische Zeitschrift* 206, 1968: 529–585.
- Petrasová, Taťána. 1994. „Sklomalby Františka Urbana v chrámu sv. Barbory v Kutné Hoře.“ *Zprávy památkové péče* 54 1994, 7: 236–239.
- Petrasová, Taťána. 1997. „Romantické přestavby pražské Staroměstské radnice a jejich význam pro počátky pražské neogotiky.“ Pp. 137–147 in Marie Mžýková (ed.):

- Kamenná kniha. Sborník k romantickému historismu – novogotice.* Sychrov: Zámek Sychrov.
- Petrasová, Taťána. 1999a. „Petr Parlér a Josef Mocker – Stavitelé chrámu a tradice.“ *Architekt* 1999, 9: 58.
- Petrasová, Taťána. 1999b. *Josef Mocker, 1835–1899, stavitel katedrály.* Praha: Správa Pražského hradu.
- Petrasová, Taťána. 2009. „Hlava šestá. 1780–1918.“ Pp. 522–624 in *Veliké dějiny zemí Koruny české. Architektura.* Praha – Litomyšl: Paseka + Artefactum.
- Petrasová, Taťána – Kostlíková, Marie. 1999. *Jednota pro dostavení Chrámu sv. Víta na Hradě pražském I. 1842–1871.* Praha: Správa Pražského hradu.
- Pospíšil, Aleš. 2005. „Gotický plán chrámu sv. Barbory v Kutné Hoře ze sbírky vídeňské Akademie výtvarných umění (č. 16841).“ *Průzkumy památek* 12, 2005, 1: 91–95.
- Pospíšil, Aleš. 2009. *Zmizelá Kutná Hora.* Praha – Litomyšl: Paseka.
- Provaz, Lukáš. 2010a. „Bedřich Pacák 1846–1914.“ *Krásné město* 4, 2010: 6.
- Provaz, Lukáš. 2010b. „Karel Vorlíček 1844–1922.“ *Krásné město* 4, 2010: 12–16.
- Putna, Martin C. 1998. *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918.* Praha: Torst.
- Rak, Jiří. 2000. „Katolicismus v názorech české vlastenecké společnosti v 19. století.“ Pp. 24–41 in Roman Musil – Aleš Filip (eds.): *Zajatci hvězd a snů.* Praha: Argo.
- Řehák, Jan J. 1879. *Kutná Hora a její okolí.* Kutná Hora: K. Šolc.
- Řezníková, Lenka. 2004. *Moderna & historismus.* Praha: Libri.
- Schama, Simon. 2007. *Krajina a paměť.* Praha: Argo + Dokořan.
- Schorske, Carl E. 2000. *Vídeň na přelomu století.* Brno: Barrister & Principal.
- Štětka, Josef J. 1844. Chrám sv. Panny Barbory v Kutné Hoře. Pp. 161–168 in P. M. Veselý (ed.): *Almanach Horník.* Kutná Hora: vl. n.
- Štroblová, Helena – Altová, Blanka. 2000. *Kutná Hora.* Praha: NLN.
- Švácha, Rostislav a kol. 1986. *Kapitoly z českého dějepisu umění II.* Praha: Odeon.
- Švácha, Rostislav. 1991. „Kutnohorská architektura období historismu a moderny (1851–1918).“ *Umění* 34, 1991: 402–435.
- Taleb, Nassim N. 2011. *Černá labuť.* Praha – Litomyšl: Paseka.
- Ullmann, Ernst. 1987. *Svět gotické katedrály.* Praha: Vyšehrad.
- Vavák, František J. 1918. *Paměti III.* Ed. J. Skopec. Praha: Dědictví Sv. Jana Nepomuckého.
- Veselský, Petr M. 1938. *O životě a působení MUDr. Jos. Jar. Štětky.* Kutná Hora: Rada města.
- Veselý, Dalibor. 2008. *Architektura ve věku rozdělené reprezentace.* Praha: Academia.
- Vlček, Pavel a kol. 2004. *Encyklopedie architektů, stavitelů a kameníků v Čechách.* Praha: Academia.
- Vorlíček, Karel. 1905. *Dějiny restaurace a dostavby velechrámu sv. Panny Barbory v Hoře Kutné 1884–1905.* Kutná Hora: Archeologický sbor Vocel.
- Vybíral, Jindřich. 2002. *Česká architektura na prahu moderní doby.* Praha: Argo.
- Wagner-Rieger, Renate. 1970. *Wiens Architektur im 19. Jahrhundert.* Wien: Österr. Bundesverl. für Unterricht, Wissenschaft und Kunst.

- Wernicke, Ewald. 1881. „Meister Benesch von Laun ein Deutscher.“ *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit* 24, 1881: 97–103.
- Wittlich, Petr. 2008. *Literatura k dějinám umění. Vývojový přehled*. Praha: Karolinum.
- Wocel, Jan. E. 1858. Bericht über eine kunstarchäologische Reise in Böhmen und Mähren. *Mittheilungen der kaiserl. königl. Central-Commission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale* 3, 1858.
- Wocel, Jan E. 1859. „Chrám sv. Barbory v Kutné Hoře.“ *Památky archeologické a místopisné* 3, 1859: 81–86, 111–124.
- Zap, Karel V. 1860. „List kamenického cechu Starého Města Pražského Kutnohorským z roku 1489.“ *Památky archeologické a místopisné* 4, 1860: 87.
- Zatloukal, Pavel. 2002. *Příběhy z dlouhého století. Architektura let 1750–1918 na Moravě a ve Slezsku*. Olomouc: Muzeum umění.

„JAKO GHETTO – TY UBLÍŽÍŠ MNĚ, JÁ UBLÍŽÍM TOBĚ.“

Bezpečnost a pouliční násilí v sociálně vyloučené lokalitě*

Václav Walach & Ondřej Císař

Fakulta sociálních studií MU Brno

“Like the Ghetto – You Hurt Me, I Hurt You.” Security and Street Violence in a Socially Excluded Locality

Abstract: This paper empirically examines the meaning of security within a socially excluded locality. Drawing on critical security studies and cultural criminology, ethnographic research was conducted to make sense of security from the perspective of the excluded. We provide an account of the dominant security narrative identified in the investigated discourse, where street violence is recognized as the most serious threat to the well-being of a local population. Violence is understood both as a means of satisfying drug addiction and as a mechanism of creating 'respect'. The interpretation is further analyzed through a framework inspired by the thought of Pierre Bourdieu, utilizing the concepts of street culture field, street capital, and street habitus. In the conclusion of the article, we claim that street violence is not the manifestation of the Roma ethnicity, as some put it, but that it should be approached as a symptom of social marginalization instead.

Keywords: *security; critical security studies; cultural criminology; social exclusion; street culture*

* Tento text byl zpracován v rámci projektu specifického výzkumu katedry politologie FSS MU „Volby, politické strany a prosazování zájmů“ (kód MUNI/A/0742/2012). Poděkování náleží všem recenzentům, kteří svými cennými připomínkami pomohli přivést článek do dnešní podoby. Zároveň chceme poděkovat všem dalším, kdo naši argumentaci podrobili přísnému přezkoumání, zejména jistě účastníci našeho výzkumu, jež obětovala svůj volný čas, aby nám poskytla důležitou zpětnou vazbu týkající se námi vyvozených závěrů.

Chudinské městské čtvrti, ať už jsou nazývány ghety, banlieues, slumy, znevýhodněnými sousedstvími, sociálně vyloučenými anebo problémovými lokalitami, bývají zpravidla stigmatizovány jako místa zločinu a nebezpečí (Wacquant 2008). Český kontext se v tomto ohledu nijak zvláště neliší; zdejší veřejnost má rovněž tendenci považovat jejich obyvatele především za své „bezpečnostní riziko“ (GAC 2008: 25). Bezpečnostní problematika vyloučených lokalit nicméně představuje mnohem komplexnější fenomén, jak na to poukázaly dosud provedené kriminologické výzkumy. Nejen že jsou vyloučení často také oběťmi zločinu ze strany svých sousedů i pachatelů žijících vně lokality, ale oproti těm nevyloučeným mají nadto ztížený přístup k vymáhání spravedlnosti pověřenými orgány státního aparátu (MV ČR 2008: 11–13; Vaňková 2008).

Výzkum, který by se primárně zaměřoval na vnímání bezpečnosti z pohledu obyvatel místních vyloučených lokalit, však zatím chyběl, a to navzdory značnému množství studií věnujících se různorodým aspektům sociální exkluze (srov. Brož et al. 2007; GAC 2006; Grygar – Stöckelová 2007; Hůle 2008; Kašparová et al. 2008; Radostný – Bolf 2005; Růžička 2006; Socioklub 2009; Sýkora – Temelová 2005; Šimíková – Vašečka 2004; Topinka – Janoušková 2009; Tošner et al. 2010 aj.). Akademická obec tak poněkud zaostala za veřejným děním, kdy se problematika sociálního vyloučení rámuje převážně jako bezpečnostní téma. V tomto článku se pokusíme daný deficit alespoň zčásti kompenzovat a představit závěry z našeho terénního výzkumu vedeného otázkou: Jaké významy přikládají své bezpečnosti obyvatelé sociálně vyloučené lokality?

Při vymezování objektu výzkumu a způsobu jeho studia jsme vycházeli z kritických bezpečnostních studií a kulturní kriminologie. Pokud hovoříme o bezpečnosti, máme tím na mysli systém tří definičních prvků: hrozbu, ohrožované a snahu vyhnout se tomuto ohrožování (Booth 2007: 100). Stanovená výzkumná otázka proto musí být chápána jako sada výzkumných otázek postihujících každou součást této trojice: Jak vyloučení konstruuji hrozby v prostoru vyloučené lokality? Jaké kolektivní identity považují za ohrožené? Jaké preventivní strategie přijímají, aby snížili riziko případné újmy? Odpovědi na tyto otázky jsme se pokusili přinést v rámci našeho zkoumání.

Analýzou datového korpusu vytvořeného pomocí hloubkových rozhovorů a zúčastněného pozorování byl identifikován dominantní bezpečnostní narativ, kde jako nejzávažněji pocíťovaný typ ohrožení figurovalo pouliční násilí, respektive riziko tělesné újmy ve veřejném prostoru. V tomto narativu se vyskytují dvě odlišná pojetí účelnosti tohoto násilí. Převážně je vysvětlováno ve smyslu uspokojování drogové závislosti, méně často pak má povahu prostředku získávání

uznání v místním společenství. Toto rozlišení je ovšem třeba vnímat jako primárně analytické, neboť empiricky se motivace k násilí mohou doplňovat.

Pouliční násilí bylo dále analyzováno s využitím konceptů pole kultury ulice, pouličního kapitálu a pouličního habitu umožňujících pochopit tento fenomén v perspektivě sociálního systému organizujícího pouliční interakce, v němž se násilí podílí na organizaci sociálních hierarchií (Sandberg 2008). Právě tuto specifickou logiku násilných interakcí, řídicí se pravidlem „oko za oko, zub za zub“ (Anderson 2000), měl na mysli respondent citovaný v názvu článku. Svě bydliště připodobnil ke ghettu z důvodu výskytu násilí jakožto normy diferencující dotyčnou lokalitu oproti jiným místům, kde předtím pobýval, a ovlivňující utváření místních vztahů nadřazenosti a podřízenosti. Z tohoto hlediska je předkládaná bezpečnostní analýza zároveň příspěvkem ke studiu kultury ulice v českém prostředí.

Co se struktury článku týče, nejprve budou představena teoretická a metodologická východiska provedeného bezpečnostního výzkumu, kde je koncept bezpečnosti jednak zarámován do diskurzu emancipace, jednak „operacionalizován“ po vzoru kulturní kriminologie coby „kreativní konstrukt“ (Hayward – Young 2004: 259) lidského jednání. Poté bude nastíněna historie zkoumání kultury ulice a přiblížen obsah její bourdieuvské rekonceptualizace, k níž se náš přístup hlásí. A jakmile bude dále popsána realizace vlastního výzkumu, přejdeme k popisu a analýze bezpečnostního narativu identifikovaného ve studovaném diskurzu.

Osvětlením způsobů, jakými obyvatelé vyloučených lokalit interpretují svou bezpečnostní situaci, chceme přispět k porozumění dané problematiky z *emické* perspektivy, tj. z perspektivy těch, jichž se bezprostředně týká, a vytvořit tak teoretické vědění, jež vychází z podrobné znalosti zkoumaného prostředí a reflexe zahraničního vědeckého poznání.

Teoreticko-metodologická východiska bezpečnostního výzkumu

Při vymezení výzkumného objektu jsme vycházeli z kritických bezpečnostních studií a kulturní kriminologie. V kritické perspektivě je bezpečností míněna pozitivní hodnota vyjádřená lidskými právy. Na rozdíl od tradičního přístupu tudíž tento koncept nepojmáme jako otázku vojenské moci státu v mezinárodním prostředí, nýbrž jako záležitost emancipace, v jejímž ohnisku se nachází člověk a jeho potřeby (Williams 2008). Přitom platí, že čím více je život jednotlivce limitovaný přítomností hrozeb, tím méně má prostoru pro svobodné rozhodování. Jinými

slovy, bezpečnost jakožto emancipaci lze definovat jako „osvobození lidí ... od kontingentního i strukturálního útlaku, jež brání v uskutečňování toho, pro co se svobodně rozhodli, a to v souladu se svobodami druhých“ (Booth 2007: 112).

Sama bezpečnost má dle standardní slovníkové definice význam „absence hrozeb“ (Booth 1991: 319). To, jak již bylo řečeno, implikuje podle Boothe tři věci: za prvé je předpokládána existence referenčního objektu, tj. jednotlivců či skupin, o jejichž bezpečnost se jedná. Za druhé to je kategorie hrozby relevantní pro referenční objekt. Konečně posledním definičním prvkem bezpečnosti je touha předcházet škodlivým důsledkům jistých hrozeb. Emancipační rozměr se inspirovuje v ideji imanentní kritiky. Ta označuje jak „představu, že ... ve všech situacích existuje určitý nenaplněný potenciál možnosti lepšího života“ (Booth 2007: 250), tak samu metodu realizování tohoto potenciálu. Počátečním bodem bezpečnostního výzkumu vedeného tímto principem jsou „skuteční lidé na skutečných místech“ (Wyn Jones 1996: 214); ne jakýsi předem daný ideální stav, jehož má být dosaženo, ale konkrétní „zkušenosti, představy, analýzy a obavy těch, kdo žijí s nebezpečím,“ (Booth 2007: 98) jsou tím, čím výzkum bezpečnosti začíná.

Kritická bezpečnostní studia nabízela pouze málo praktických vodítek ke zkoumání subjektivních interpretací bezpečnosti. Za tímto účelem jsme využili poznatků kulturní kriminologie. Její představitelé zacházejí se zločinem jako s „expresivní lidskou aktivitou“ (Ferrell et al. 2008: 2), jejíž specifický význam vyvstává z určitého kontextu – ze vzájemně působících systémů interpretovaných znaků, jež nazýváme kulturou (Geertz 1973). Bezpečnost tedy chápeme jako součást „pavučiny významů“ (ibid.: 5), kterou si významotvorní aktéři upředli a ve které jsou sami zavěšeni. Významy bezpečnosti se provizorně ustanovují za přičinění rozmanitých aktérů. Nejen vyloučení, ale také nositelé sociální kontroly, politici, média, širší veřejnost a samozřejmě sociální vědci produkují interpretace, v čemž se pochopitelně promítají nerovné mocenské vztahy. Některé z interpretací jsou sdíleny více a mají větší vliv na veřejné dění než jiné (Ferrell 2009).

Stejně jako jsou proměnlivé kulturní významy, tak i vlastní výzkumný proces musí být nutně neúplný a nedokonalý. Tato metodologická premisa je ztělesněna v konceptu kriminologického *verstehen*, jež staví na weberovském interpretativním porozumění a empatické participaci vědce na zkoumané realitě (Ferrell 2004). Výzkumník usiluje o dočasné splynutí s vybraným kulturním milieu, o zbourání epistemických hierarchií a sociálních bariér mezi studujícím a studovaným. Jeho vlastní zkušenosti a emoce slouží jako „okna ... do kolektivních zkušeností a porozumění zúčastněných“ (Ferrell 1999: 400).

Vzhledem ke stěžejnímu postavení výzkumníka ve výzkumném procesu se jako nejvhodnější k naplnění stanoveného cíle jevil etnografický přístup. Noaks a Wincup charakterizují etnografii jako dlouhodobé studium lidí v jejich přirozeném prostředí za účelem vyjevení jejich komplexního sociálního světa, popisu jejich každodenních aktivit a jim přisuzovaných významů (Noaks – Wincup 2004: 93). Konstrukce dat probíhá pomocí zúčastněného pozorování, hloubkových rozhovorů a analýzy dokumentů, tedy technik, jež se aplikují při odkrývání různých a mnohdy rozporuplných vrstev sociální reality. Etnografické výstupy jsou vždy parciální, selektivní, ba autobiografické, což je dáno nejen povahou dat, ale především osobou výzkumníka (Brewer 2000: 24–25).

K rigoróznějšímu přetavení získaných dat do teoretického vědění jsme využili procedury zakotvené teorie (Charmaz 2006). Zakotvenou teorii jsme využívali jako „flexibilní a versatilní techniku analýzy dat“ (Timmermans – Tavory 2007: 495), kterou jsme pojali podstatně volněji, než je běžné v přístupech svázaných s jejími zakladateli (Glaser – Strauss 1967). Především jsme se rozešli s „epistemologickou pohádkou“ (Wacquant 2002: 1481), podle níž vstupuje výzkumník do terénu jako *tabula rasa* a v interakci s daty zcela ignoruje své dosavadní teoretické znalosti, neboť se zcela ztotožňujeme s tvrzením, že „dobrá etnografie se řídí teorií“ (Wilson – Chaddha 2009: 562), a konceptualizace výzkumného objektu tak empirickému bádání předchází. Jinak řečeno, zatímco etnografie byla nástrojem konstrukce dat, zakotvená teorie odpovídala „modu analýzy“ (Charmaz 2005: 507) takto získaných dat.¹

S tímto metodologickým arzenálem, kombinujícím obecnou výzkumnou perspektivu kriminologického *verstehen* s etnografickou metodou a analytickými postupy zakotvené teorie, jsme usilovali o formulaci teoretického vědění. Výzkumná logika byla ve smyslu vlastního postupu induktivní; namísto testování předem dané hypotézy jsme usilovali o vytvoření hypotézy na základě sesbíraných dat (Okely 2012: 1–25). Tento přístup považujeme za vhodný ze dvou důvodů. Již bylo řečeno, že v českém prostředí nebyly dosud provedeny žádné obdobně zaměřené výzkumy. Dále, i když mohou být poznatky ze zahraničního bádání v místním kontextu validní, tento předpoklad lze potvrdit teprve po prozkoumání a zohlednění lokálních specifik.

¹ Pro deskripci vlastních analytických procedur metody zakotvené teorie viz kapitolu Realizace výzkumu.

Kultura ulice: nástin zkoumání života na ulici

Zkoumáním našich dat ve světle zahraniční odborné literatury jsme dospěli k přesvědčení, že v případě analýzy zjištěných závěrů bude nejpřínosnější perspektiva kultury ulice. Toto hledisko vychází z bohaté historie studia života na okraji společnosti a umožňuje jeho jednotlivé atributy interpretovat s různými analytickými koncepty. V naší studii jsme se přihlásili k bourdieuvskému rámci, který jako své hlavní nástroje pro studium lidského jednání využívá pole, kapitál a habitus. Tento přístup nyní představíme a poté aplikujeme v rámci analýzy našich empirických poznatků.

Jen málo témat má v sociálních vědách tak dlouhou tradici jako chudinské čtvrti moderních velkoměst ve spojení se zločinem (Oberwittler 2007). Zájem o tyto „problémové lokality“ projevíli již sociologové chicagské školy v první polovině 20. století a pozornost nepřestávají poutat ani v dnešní době, kdy fungují jako průsečík nejrůznějších výzkumných témat, jako jsou sociální marginalizace, etnická diskriminace, urbánní segregace, kriminalita a vliv systému trestní justice a další (ze současných např. Koonings – Kruijt 2006; Massey – Denton 1993; Musterd et al. 2006; Newman 1999; Squires – Lea 2012; Venkatesh 2008, 2006, 2002; Vigil 2003; Wacquant 2009, 2008, 1999; Wilson 1987). V rámci jejich studia postupně krystalizovala svébytná analytická perspektiva, jež pro vysvětlení specifických forem jednání, včetně té násilné či kriminální, používá koncept kultury ulice.

Popisem života na okraji společnosti se zabývali mnozí výzkumníci na různých místech a v různém čase. Zajímali se jak o *modus vivendi* pouličních gangů (Cohen 1955; Hagedorn 1998; Keiser 1969; Padilla 1992; Thrasher 1927; Whyte 1965; Yablonsky 1966 aj.), tak o sociální organizaci marginalizovaných městských částí (např. Anderson 2000, 1990; Bourgois 2003; Shaw – McKay 1929; Suttles 1968; Vigil 2002, 1988; Wirth 1928). Mezi jednotlivými autory či jejich generacemi pochopitelně existují mnohé rozdíly, ovšem všichni se podle Sandberga (2008: 155) shodují v tom, že kultura ulice zastupuje specifický „sociální systém se svými vlastními hodnotami, pravidly a předpisy,“ kde se uplatňují jisté formy zdrojů a znalostí. Podle některých se navíc vyznačuje opozičním, potažmo kontrakulturním charakterem, jelikož vzniká v odporu k vyloučení z mainstreamové společnosti (srov. Bourgois 2003: 8).

Young (1999: 12) dává vznik kultury ulice do souvislosti se sociální marginalizací, přičemž upozorňuje na její dva konstitutivní prvky: respekt a násilí: „Všude na světě, kde mladí muži čelí zneuznání, vznikají kultury machismu, kde

se jako jeden z mála dostupných zdrojů mobilizuje fyzická síla a kde se formují gangy na obranu svého území. S odepíráním úcty dochází k vytváření subkultur založených na maskulinní síle a ‚respektu‘.“ Tento „téměř univerzální kriminologický zákon“ (ibid.) byl v nedávné době popsán v Andersonově studii filadelfského ghetta, kde respekt figuruje jako součást „kodexu ulice“, neformálního systému pravidel, který se objevuje v upadajících městských částech jako náhražka za selhávající majoritní instituce a který je založen na předpokladu osobní zodpovědnosti za vlastní bezpečnost (Anderson 2000).

Mít respekt znamená být ochráněn před možnými útoky v důsledku věrohodné hrozby odplaty. Jistým jednáním může člověk respekt nejen získat, ale také ztratit. Znalost a dodržování kodexu ulice pomáhá jednotlivcům rozpoznat hrozící nebezpečí a reagovat na něj takovým způsobem, který jej má odvrátit. I když k násilí inklinuje pouze velmi malá část populace ghetta, jednání jejich příslušníků dokáže přetvořit místní normy a regulace natolik, že jsou určité sebeobrané kroky nuceni podnikat i ti ostatní. Toto vědění již dříve nazval autor „pouličním vzděláním“ (Anderson 1990). Andersonovy etnografie zaznamenaly značný ohlas nejen v americkém, ale také v evropském kontextu, kde byly popsány podobné vzorce jednání a motivů ve Velké Británii a Norsku (srov. Brookman et al. 2011; Gunter 2008; Sandberg – Pedersen 2009).

Sandberg (2008) doporučuje pojímat kulturu ulice jako na širším sociálním prostoru relativně nezávislé pole, jež je strukturováno vlastním systémem distribuce forem kapitálu. Pole je „struktura objektivních vztahů mezi pozicemi, které v něm zaujímají jednotlivci či skupiny konkurující si v úsilí o legitimitu,“ které se „řídí svými vlastními zákony fungování a transformace“ a které mají za cíl strukturu pole, respektive rozložení sil buď zachovat, anebo transformovat (Bourdieu 2010: 282 cit. dle Růžička – Vašát 2011: 130). Kultura ulice představuje alternativní fórum pro získávání lidské důstojnosti, jež je těm na dně společenského žebříčku upírána, a jako taková k tomu disponuje vlastními zdroji a možnostmi jejich využití.

V kultuře ulice je těmito zdroji a možnostmi pouliční kapitál. Pozice aktéra v poli je určována sumou kapitálu, jež zakládá diferenci sociálních vztahů uvnitř pole a tak definuje mocenské pozice na něm participujících jednotlivců a jejich hierarchii. Mezi základní formy kapitálu patří kulturní kapitál. Ten odpovídá získanému souhrnu znalostí a dovedností zhodnotitelných v jistém poli a jeho držení má symbolický význam; v konečném důsledku totiž kulturní kapitál propůjčuje svému nositeli „explicitní či praktické uznání“ (Bourdieu 1986: 46). Pouliční kapitál je kulturním kapitálem svého druhu, jenž se homologicky překrývá s výše

nastíněným konceptem respektu, a na určení jeho hodnoty se zásadní měrou podílí násilí. Čím více má dotyčný jedinec pověst k násilí odhodlaného a fyzicky zdatného jedince, tím více mu náleží uznání, které jej chrání před možnými útoky.

Pokud je člověk dlouhodobě vystaven působení kultury ulice, dochází ke vzniku specifického pouličního habitu. Habitus můžeme definovat jako systém dispozic a inklinací k jistému jednání, jako jakýsi návod na řešení všemožných problémů, který je založen na minulých zkušenostech jedince a který je „usazen“ v jeho těle ve formě schémat vnímání, myšlení a jednání (Bourdieu – Wacquant 1992: 16). Habitus vzniká působením objektivních struktur a *de facto* tak vyjadřuje pozici, z níž jedinec vnímá svět. Jeho mentální struktury se přizpůsobují sociálním strukturám a *vice versa*, vztah mezi polem a habitem je tudíž dialektický. Pouliční habitus lze chápat jako „včlenění“ kultury ulice do lidského těla. Obojí je produkováno specifickými socioekonomickými strukturami a reprodukováno jednáním, které udržuje a rozvíjí kulturu ulice, tj. akumulací pouličního kapitálu (Sandberg 2008: 158).

Na rozdíl od Bourdieuova kulturního kapitálu však pouliční kapitál není směnitelný za odlišnou formu kapitálu v jiném sociálním poli. Jinde může být jeho účinek významně diskvalifikující. To platí například o akademickém poli, kde řešení konfliktů nebývá záležitostí násilného souboje a kde by porušení tohoto pravidla nepochybně vedlo k přísným sankcím a nikoli k profitu jako v případě kultury ulice. Z hlediska obyvatel vyloučených lokalit jsou sankce udělovány především systémem trestní justice, kdy zejména stigmatizace plynoucí ze záznamu v trestním rejstříku dále snižuje šance v majoritní společnosti, včetně uplatnění na pracovním trhu (Sandberg 2008: 157).

Realizace výzkumu

Terénní zkoumání se uskutečnilo v lokalitě Havířov-Šumbark. V této oblasti žije přes 3500 obyvatel, počet Romů je odhadován na 1200 osob. Při jejím výběru rozhodoval oficiální status „sociálně vyloučené lokality“, kodifikovaný přítomností Agentury pro sociální začleňování v romských lokalitách. Pro výběr však svědčily i další skutečnosti. Za prvé byla lokalita vnímána Havířovany jako relativně méně bezpečná a docházelo v ní k útokům vůči zdejšímu romskému obyvatelstvu (OSV MMH 2012: 38–39; Sociotrendy 2011: 98). Za druhé se před zahájením výzkumu podařilo získat příslib zajištění přístupu mezi vyloučenou populací od místního obyvatele. V neposlední řadě ovlivnil výběr původ jednoho z autorů, jenž poblíž lokality vyrostl a nadále zde má trvalé bydliště.

Terénní výzkum využívající semistrukturované rozhovory a zúčastněné pozorování probíhal v období mezi říjnem 2010 a lednem 2013. Celkem vzniklo 34 rozhovorů v délce od 30 do 80 minut. Většinu respondentů tvořili obyvatelé lokality (25), menší počet systémoví aktéři (9). Ve skupině obyvatel byli zastoupeni lidé žijící jak v jádře lokality (viz níže) (11), tak v ostatních jejích částech (11), starousedlíci (11) a novousedlíci (11) i ti, kdo se z lokality odstěhovali (3), muži (13) a ženy (12), Romové (12) i Neromové (13), mladí do 25 let (13) a starší včetně seniorů (12), pracující (15) a nepracující (10), uživatelé pervitinu (3) a další.² Ze systémových aktérů to byli: romský poradce havířovského magistrátu, ředitel městské policie, asistentky prevence kriminality při městské policii, učitelka základní školy, zaměstnanci Armády spásy, mládežnického klubu Maják, poradenského centra Khamoro a poskytovatele bydlení RPG Byty.

Všichni respondenti byli kontaktováni buď samostatně výzkumníkem, anebo mu byli zprostředkováni některým z předchozích respondentů na způsob techniky sněhové koule. Volba obyvatel lokality byla založena na principu teoretického vzorkování, kdy jsou jednotliví respondenti vybíráni na základě kategorií a hypotéz rozvíjejících se v průběhu výzkumného procesu (Morse 2007). Výše uvedené identity byly artikulovány respondenty jako důležité pro jejich lokální chápání bezpečnosti. Pokud například byla některými účastníky označována za hrozbu romská mládež, soustředili jsme se na tento údaj také v dalších rozhovorech a ty jsme rovněž provedli se členy dotčené skupiny, abychom zjistili jejich pohled na věc. Výsledný soubor respondentů výzkumu nelze považovat ani za reprezentativní, ani za nahodilý; vychází z odlišné tradice empirického výzkumu, jejímž účelem je vyvození určitých závěrů, nikoli jejich zobecnění či určení míry platnosti pro vyloučené *en bloc*.

Zúčastněným pozorováním jsme strávili celkem 30 dní s cílem zvýšit validitu dat opatřených prostřednictvím rozhovorů.³ Jejich analýza ovlivnila do značné míry podobu pozorování v lokalitě. Například jsme se soustředili na podnik Bivoj prezentovaný jako jedno z bezpečnostně nejproblematičtějších míst. Taktéž jsme se zaměřili na mládež, jejíž trávení volného času bývalo hodnoceno jako rizikové. Během pobytu v terénu byly navázány cenné kontakty, včetně *rapportu*

² Za starousedlíky považujeme ty, kdo v lokalitě žili již před rokem 2006, neboť v době výzkumu bylo právě toto období nejčastěji označováno za zlom v místních poměrech. Mladými míníme mladší 25 let. Mezi nepracující byli zařazeni také jedna studující, dvě ženy na mateřské a dva lidé pobírající důchod. Co se týče kategorie narkomanů, započítáni byli ti, kdo konzumaci sami přiznali.

³ Zúčastněné pozorování prováděl pouze jeden z autorů, nicméně množné číslo zachováváme zde i jinde v textu z důvodu zajištění koherentního výkladu.

s klíčovým informátorem výzkumu. Poznámky z pozorování čítaly 25 hustě popsaných listů formátu A5 a ve výzkumu figurovaly spíše jako doplňkový soubor dat využívaný při přípravě scénářů rozhovorů. I když zúčastněné pozorování přineslo důležitá data, rozhovory byly upřednostněny jako přiměřenější pro chápání bezpečnosti obyvateli lokality.

Analýza rozhovorů probíhala ve třech opakujících se fázích charakterizujících metodu zakotvené teorie. První koresponduje s kódováním textu. Kódování obecně zahrnuje indexování určitých fragmentů dat s cílem jejich fyzického propojení v případech, kdy se týkají významově podobné věci (Konopásek 2005). Vedle konstrukce jednotlivých kódů, jež reprezentují procesy zaznamenané v sociální realitě, to znamená formulování logických a sémantických vztahů mezi nimi, a to vše na různých rovinách abstrakce (Strauss 1987: 27–35).⁴ Každý rozhovor byl po přepsání vytištěn a analyzován ručně s využíváním okrajů pro poznámky, poté se procedura opakovala v softwaru Atlas.ti. Analýza tužkou byla otevřenější a volnější, během počítačového zpracování byl kladen důraz na zohledňování již vytvořených konceptů.

Ve druhé fázi byly poznatky z kódování sepsány a analyzovány ve výzkumné zprávě (memo). V jejím rámci jsme se zamýšleli nad identifikovanými kategoriemi, jejich obsahem a vztahy mezi nimi. Následně byly určeny další směry konstrukce dat podle principů již popsaného teoretického vzorkování tak, aby se mohly jednotlivé kategorie rozvíjet a postupně zahustit do systému kategorií a vztahů, který reflektuje vytvořená data. Takto jsme postupovali s každým rozhovorem, dokud nebylo dosaženo momentu teoretické saturace neboli situace ve vytváření teoretického vědění, kdy již další data nepřinášejí žádné zásadní informace z hlediska výzkumné otázky (Holton 2007). Výsledkem analýzy byla specifikace bezpečnostního narativu, jemuž se věnujeme v následující kapitole.

Empirická sekce: interpretace pouličního násilí ve vyloučené lokalitě

Zkoumaná lokalita je Havířovany vnímána jako nebezpečné místo, kde je „na každém kroku násilí, drogy, alkohol a agresivita“ a kde „dochází k sociálnímu napětí ... mezi majoritou a romským obyvatelstvem“ (Sociotrendy 2011: 98, 64).

⁴ Například kódy „násilné jednání“, „kradení“ a „loupení“ tvořily v naší analýze podkategorii „nebezpečného jednání“. „Nebezpečné jednání“ se zase vztahovalo k „pocitování ohrožení“ a jako takové odpovídalo kódu nižšího řádu ve vztahu k „ohrožování“.

Za zvláště rizikovou je považována oblast mezi ulicemi Jarošovou, Obránců míru, Dukelskou a Šenovskou, jež je asi ze 70 % obývána Romy (OSV MMH 2012: 38–39). V tomto takzvaném „jádrě vyloučené lokality“ jsou zaznamenávány „časté konflikty z důvodu rozdílného životního stylu“ mezi romskými obyvateli lokality a těmi ostatními a zároveň také mezi „starousedlými Romy“ a „Romy nově přicházejícími“, kteří si takto údajně chtějí vydobýt společenské uznání (Agentura 2011: 9; srov. OSV MMH 2009).

Jako nejpalčivěji pocítované ohrožení v lokalitě bylo zpravidla uváděno pouliční násilí. To můžeme v Bourgoisově typologii násilí (Bourgois 2001: 8) charakterizovat jako typ každodenního násilí, který označuje „běžné praktiky a projevy násilí na sociální mikroúrovni,“ totiž násilí „interpersonální, domácí a delikventní“. Autor jej vymezuje oproti politickému, strukturálnímu a symbolickému násilí, aby zvýraznil význam rutinní mezilidské agrese pro žitou zkušenost chudých po celém světě. Našimi respondenty bylo pouliční násilí často interpretováno jako jeden ze způsobů komunikace, který je v lokalitě normou. Jeho označením za normu máme na mysli to, že je do jisté míry legitimizováno jako adekvátní nástroj řešení konfliktů. Následující úryvek, pocházející z rozhovoru se zaměstnankyní místní večerky, výše řečené ilustruje:

Lidi jsou tady prostě takoví víc emotivnější, vznětliví jsou. Když se jim něco nelíbí, tak hned: „Pojď na férovku, nebudeme si o tom povídat.“ Jako může se stát, ale myslím, že méně často. Já sama jsem taky taková, že když mě něco vytočí, tak zařvu. Někdy to klidně nejde. Když mi do obchodu přijde někdo ožralý a tvrdí mi tam nesmysly nebo je nějak drzý, tak nemůžu slušně. Někdy to prostě nejde. Řeknu třikrát slušně: „odejděte“ a nic, tak nenechám si tam nadávat.

Vysvětlování přítomnosti násilí v lokalitě údajně emotivnějšími predispozicemi jejich obyvatel bylo v analyzovaných rozhovorech velmi časté. Setkali jsme se s ním i u samotných útočníků, již své agresivní jednání takto ospravedlňovali. Vyjednávání konfliktů se nepochybně vyznačuje silnými emocemi majícími na lidské jednání vliv. Onen racionální aspekt, o němž se v citovaném úryvku mluví, však není o nic méně důležitý. Respondentka prezentuje násilí zároveň jako přiměřenou, ačkoli vynucenou reakci na agresivní jednání, protože je považována za efektivní. V pojednávaném kontextu tak násilí může být výsledkem ani ne tak iracionálních pohnutek, jako spíše racionální úvahy – výsledkem adaptace jednotlivce na kulturní vzorce vyloučené lokality (srov. Mazel 2006).

Za strůjce pouličního násilí jsou respondenty souhrnně označováni nově přistěhovalí mladí Romové, s nimiž se údajně vyrovnávají jak příslušníci majority, tak starousedlé minority. V lokalitě dlouhodobě žijící respondent, jenž sám čelil napadení při jednom sousedském sporu, upřesňuje nejen charakteristiku typických pachatelů, ale také zasazuje tyto konflikty do širšího kontextu demografického vývoje lokality:

Tady bydlení je odporné, absolutně. Chceme se odstěhovat odtud, protože bitky, přepadávání, to je tady na denním pořádku. Starousedlíci jsou v pohodě. Když si dá někdo z nich přes držku, tak si dají, ale to neberu jako bitku, to je prostě jenom vyměnění názorů. Ti vyfetovanci, to je největší problém, a to říkají i sami ti Romové, ti starousedlíci. To je tak pět šest roků, co se to tu změnilo k nepoznání, co se tu sem začali stěhovat ti mladoši, co sem začaly lézt fety.

Tento úryvek výstižně ilustruje převládající vysvětlení symbolického úpadku lokality. Kolem roku 2006 byl v lokalitě zaznamenán přírůstek „problémového“ romského obyvatelstva. Se zvyšujícím se počtem romských rodin, jež zde v menším počtu žily dlouho před rokem 1989, začínaly narůstat problémy spojené se znečišťováním veřejného prostranství, rušením nočního klidu, nezřízeným užíváním alkoholu a drog, krádežemi a verbálními i brachiálními střety. Přestože vnímání pocitu bezpečí v lokalitě nejspíše ovlivnily všechny tyto skutečnosti, největší obavy byly vyjadřovány ve spojitosti s loupežemi orientovanými na uspokojení drogové závislosti a typicky páchanými mladými Romy, již se do lokality nedávno přistěhovali.⁵

Ač je tato interpretace široce sdílena neromskými i romskými respondenty, téměř všechny její aspekty lze prostřednictvím získaných dat zpochybnit. Podle některých respondentů byly popisované fenomény přítomny již před rokem 2006, a tudíž nejsou výhradní doménou novousedlíků. Taktéž neplatí, že všechny konflikty se týkají výlučně drog a narkomanie. V neposlední řadě je třeba problematizovat představu mladých romských mužů jako výlučných pachatelů trestné činnosti. Profil pachatelů je podle našich zjištění mnohem pestřejší. Řadí se sem jak

⁵ Míra migrace je v lokalitě poměrně vysoká, mezi lety 2005 a 2010 se počet Romů zvýšil dle expertních odhadů o 400 (Kvasnička 2010: 64). Romové migrují do lokality jak z jiných moravských měst, tak ze Slovenska a zmiňována byla také migrace z lokality do vězení a zpět. Především romští respondenti udávali tento fakt jako zásadní. Podle nich bývají pachatelé trestné činnosti často recidivisté a stav lokality se mění v závislosti na tom, zda se nacházejí v lokalitě, anebo za mřížemi. Ze strany policie pak bylo poukazováno na to, že se mezi pachatelé vyskytují lidé příjíždějící do lokality z okolních měst.

romské ženy a dívky, tak neromští muži a ženy v různém věku, různé délky života v lokalitě i různého bydliště. A obdobně ne všichni nově přistěhovalí Romové jsou respondenty vnímání jako problémoví.

Navzdory těmto výhradám je nicméně vnímání lokality jako místa, kde jsou nově přistěhovalí mladí Romové nositeli hrozby loupežného přepadení, součástí běžné kulturní výbavy obyvatel lokality a tato znalost ovlivňuje jejich bezpečnostní očekávání. Názorně to ukazuje citace z rozhovoru s respondentkou žijící v lokalitě od narození:

Z těch starších, prostě ti nic, ti se starají o své věci. Ale mladí tě třeba zastaví, jestli máš dvacku, dej mi cigo a takové to jako... Většinou řeknu, že nemám. Když jdu a kouřím, tak jim dám třeba jednu, ale jako držím si tašku. Nebo mě zastaví, jestli nemám oheň, tak už mám ten výcvik, že všechno si držím pevně u sebe. Někteří jsou takoví hajzlíci.

„Mít výcvik“ odpovídá pocítování nebezpečí v lokalitě a zaujímání rozmanitých strategií majících předejít nechtěným důsledkům. Někteří se pobytu ve venkovních prostorech zcela vyhýbají. Pokud se z lokality neodstěhují, jak to většinou zamýšlejí a někteří to již udělali, opevňují se ve svých domovech. V tomto ohledu je nejčastěji využívaným prostředkem udržování zamčených domovních dveří. Pakliže se musejí pohybovat venku, údajně se přepravují vlastními automobily anebo vozy taxi služeb, mohou-li si to dovolit. Další strategií je vzájemné doprovázení se. Zvláště po setmění je doporučováno vyhýbat se rizikovým místům, jako jsou málo frekventovaná a nepřehledná místa či jádro vyloučené lokality. Opakovaně nám rovněž bylo demonstrováno vlastnictví různých obranných artiklů, především pepřových sprejů, boxerů a velkých psů.

Výše řečené platí jak pro romské, tak neromské respondenty. Na rozdíl od posledně jmenovaných ti první jako hrozbu uváděli ještě politické násilí. Romové opakovaně čelili pro svou etnickou identitu útokům ultrapravicových aktivistů a/nebo fotbalových chuligánů přicházejících do lokality zvenčí. I když tyto události nepochybně ovlivnily jejich vnímání bezpečnosti, romští respondenti zajímavě kladli důraz spíše na konflikty mezi obyvateli lokality. Preferenci tohoto typu konfliktu vysvětlovali někteří nahodilou a nepředvídatelnou povahou organizovaného etnického násilí čili nemožností jej jakkoli regulovat. Jiní spíše akcentovali jeho každodenní rozměr. V době konání výzkumu měla většina romských respondentů s politickým násilím přímou zkušenost a uvědomování si možnosti viktimizace z důvodu romské etnicity podávali jako běžný rys své socializace.

Účel pouličního násilí: drogy a respekt

Převažujícím vysvětlením výskytu pouličního násilí mezi obyvateli lokality je konzumace drog (Sociotrendy 2011: 13). Drogy byly obecně zmiňovány jako faktor vzniku konfliktů řešených násilím, za hrozbu jsou však považovány především loupeže související se závislostí na pervitinu. Podle jistého respondenta se v případě *elpasa*, jak se loupežným přepadením *in vivo* říká, jedná o „telefony, peníze, stříbro, zlato, hulení, fety“ a jiné drobné věci, které lze snadno zpeněžit. Žádný respondent se osobně nestal obětí loupežného přepadení. Většina však byla s to převyprávět alespoň jednu takovou zkušenost. Následující citace odkazuje k případu, který splňuje veškeré výše uvedené atributy loupeží v lokalitě:

Kamarádku přepadli tady za garážemi, jak se jde tou houpačkou směrem na sídliště. Tam nejsou světla, to tam je takový tmavý chodník. Vracela se s kamarádem z náměstí a tam na ně skočili asi čtyři kluci, ať jim dají prachy. Nevím, jestli též už něco měli, ale byli vyloženě něčím naklepaní – nevím, co tady berou –, agresivní a toho kluka zmlátili. Zkopali ho tam. Ona, tedy aspoň mi tvrdila, jim dala stovku, ať je nechají být.

Drogy v lokalitě jsou značně rozšířené. Shodují se na tom jak obyvatelé lokality a systémoví aktéři, tak naše pozorování (Sociotrendy 2011: 92–93). Pokud pomíneme tabák a alkohol, jsou to především marihuana a pervitin, kdy ani každodenní užívání není výjimečné. Marihuana je konzumována prostřednictvím „skla“, skleněné trubičky s rozšířeným koncem, kam se látka vloží a po zapálení vtahuje do plic a kterou lze běžně zakoupit v místních trafikách. Tento způsob je ekonomičtější oproti kouření marihuanových cigaret, neboť umožňuje navodit požadovaný stav s výrazně menším množstvím látky.

Jedna dávka do skla se prodává za 50 Kč. Pervitin je užíván převážně nosem, dávku lze pořídit dokonce již od 100 Kč.⁶ Pakliže místní nedisponují požadovanými částkami, mohou se rozhodnout buď pro „složku“, kde více konzumentů spojí své peníze ke koupi vybrané látky a rozdělí se o ni, anebo ji smění za určité zboží, případně toto zboží nejprve prodají do zastavárny či někomu z místních, v obou případech obvykle výrazně pod skutečnou cenou obchodovaného artiklu, a potom za látku zaplatí. Nejčastěji se jedná o oblečení, ovšem výjimečně není ani prodávání šperků, hodinek, telefonů a jiné elektroniky, kusů nábytku aj.

⁶ Běžná cena se pohybuje kolem 1000 Kč/1g.

Co se týče ilegálních variant, jsou to vedle krádeží loupežná přepadení. Ne každý toxikoman je však zároveň lupičem, a to platí i pro užší kategorii uživatelů pervitinu. Obojí je třeba vzít v úvahu zvláště v situaci, kdy řada respondentů tvrdí, že pervitin tady mladí „berou úplně všichni“. Ať už mají pravdu, anebo ne, lze doporučit obezřetnější zacházení se vztahem mezi uživateli pervitinu a zločinností. Ostatně sami místní užívají ke kategorizaci nebezpečných jednotlivců nálepku *feták*. *Fetákem* je míněn uživatel pervitinu neschopný kontrolovat své jednání a svou drogovou závislost se může rozhodnout uspokojit právě prostřednictvím loupežného přepadení, ať už je jeho cílem obsluha některé z místních heren, anebo místní obyvatelé.

Podle druhého výkladu je násilné jednání využíváno k získání společenského statusu. Ač jsme takový výklad zaznamenali v různých věkových skupinách, nadprůměrně rozšířený byl zvláště mezi mladšími respondenty. Obecně má násilí velký význam v mytologiích místní mládeže. Historky o nejrůznějších „bitkách“ patří do repertoáru běžně vyprávěných příběhů a schopní rváči vystupují jako jeden z dostupných typů sociálních vzorů. „Tady se hraje o respekt, tady nepocítíš kamarádství,“ charakterizoval lokalitu čtyřiařicetiletý Rom a byla to vůbec jedna z prvních věcí, které nám v neformálním rozhovoru sdělil.

Těm, kdo v této hře o sociální uznání vyhrávají, se v lokalitě nejčastěji přezdívali *frajeři* anebo *střelci*. Příkladem *střelce* je náš informátor. Petr má v lokalitě reputaci schopného rváče. Několikrát nás náhodně potkaní obdivovatelé ujišťovali o jeho výjimečných kvalitách, na jejichž základě se těší značnému uznání. Zároveň je jeho vysoká míra pouličního kapitálu zásadně ovlivněna rodinnou příslušností. Také někteří z jeho v lokalitě žijících příbuzných jsou známí jako fyzicky zdatní jedinci, což v očích ostatních potvrdili úspěchy jak ve sportovních zápasech, tak neoficiálních fyzických konfrontacích. Vysoký pouliční kapitál zaručuje Petrovi prestiž a ochranu ve společenství seznámeném s jeho významem. Jak se sám vyjádřil: „Frajeři se s námi baví a ostatní si nic nedovolí.“

Výše řečené je v souladu s níže uvedenou výpovědí respondenta, jenž se do lokality přistěhoval společně se svou rodinou z vesnice ležící mimo Moravskoslezský kraj. Respekt je interpretován jako obrana před případnými útoky v prostředí, kde se běžně vyskytují a výrazně utvářejí zdejší sociální vztahy. Člověk může být buď jeho přímým majitelem, ovšem počítá se i známost s ním. Konzistentní se zahraničním poznáním (srov. Anderson 2000: 42, 73; Sandberg 2008: 162) je i prezentovaná logika kolektivizace násilných konfliktů, kdy schopnost mobilizovat jistý počet lidí na svou obranu spoluurčuje hodnotu pouličního kapitálu:

Připadá mi to tu jako ghetto: Ty ublížíš mně, já ublížím tobě. Tady máš party a takhle to funguje: Třeba já zbiji jednoho z party, tak na mě přijde celá parta, ale zase moje parta se zase zapojí do toho a bude boj, bitka bude. Někteří lidi mají respekt, že je tady sám a ten člověk není bouchač, ale má velkou rodinu. Taky má z něho člověk respekt, protože si řekne: „Já tě zbiji a pak přijde tvoje celá rodina.“ Však přijed' někdy v létě a uvidíš. Tady jsou úplně hromadné bitky.

S vyšším pouličním kapitálem se pojí jistá sociální očekávání. Mimo očekávanou solidaritu v případě konfliktu to je udržování příslušného statusu. Habitus *střelce* staví daného jedince do situací, kdy musí nekompromisně usměřňovat i ty projevy neúcty zdající se vnějšímu pozorovateli jako zanedbatelné (Anderson 2000: 34). Uvést lze Petrovu zkušenost z jedné pouliční ekonomické transakce, kdy byl pro svou kompetenci označen za jednoho akčního herce. Petr pohrozil dotyčnému fyzickým napadením. Ten se pokoušel hájit snižováním vážnosti svého tvrzení, ovšem Petr ho vyzval, ať mlčí, protože „má nervy“, a tím demonstroval odhodlanost naplnění své výhrůžky. Později své jednání ozřejmoval v intencích „racionální iracionality“, kdy se zdůrazňování vlastní emocionální nestability překlápá do posilování své mocenské autority a odstrašujícího účinku (Sandberg – Pedersen 2009: 125–127): „Vím dobře, co dělám. Je to třeba dělat, ať si na mě nikdo nic nezkouší. Já jsem jinačí kluk.“

Kultura ulice je v zásadě konkurenčním prostředím. *Střelec* musí počítat s výzvou, aby své postavení obhájil. Vyzyvatelské ambice může vyvolat machistické jednání, vyvinutá muskulatura či jistý styl chůze. Petřův kamarád se tak opakovaně potýkal se zpochybňováním svého statusu *střelce*, který v očích útočníků, reagujících na jeho houpaté pohyby se široce roztaženými pažemi, parodoval. Na druhé straně může vyprovokování násilného konfliktu být vyvoláno potřebou *střelce* vyrovnat se s přítomnou konkurencí. Tentokrát byl hlavním aktérem tohoto příběhu sám Petr, když vyzval jedince, který „ze sebe dělal frajera“, na místní diskotéce ke rvačce. Určité nároky jsou nicméně kladeny také na jedince, kteří statutem *střelce* neoplývají. Jeden respondent se cítil natolik ponížený nevěrou své přítelkyně s (bývalým) kamarádem, že dotyčného při jedné hádce napadl, a i když prohrával, eventuální zahanbení v očích přihlížejících jej přimělo ve rvačce pokračovat.

Akumulaci kapitálu se *in vivo* říká „dělání si jména“ (srov. Anderson 2000: 67). Toho lze dosáhnout prohlubováním pouliční kompetence, posilováním či praktikováním bojových sportů (hlavně boxu), exhibováním své údajně nekontrolovatelné násilné povahy anebo udržováním dobrých vztahů s držitelem velkého

množství daného kapitálu. Alternativou je strategické omezení kontaktu se *střelcem*, čímž se eliminuje riziko vzniku vzájemných rozepří. Takto například Petr komentoval skutečnost, že se mu někteří vyhýbají, protože „nejsou taková frajeři“ a v případném konfliktu by neobstáli a své *jméno* neuhájili. On sám naopak vyklidil pole, když byl na diskotéce v jiném městě inzultován skupinkou místních. Tyto zkušenosti odkazují na podstatný aspekt kultury ulice, kde respektování vnitřních hierarchií daného společenství může být zužitkováno k obraně jednotlivce před nepřátelským jednáním, a tak významně regulovat výskyt násilí (ibid.: 92).

Součástí hry o respekt jsou také loupežná přepadení. Násilné odebrání osobního majetku plní tutéž funkci v procesu akumulace kapitálu jako prosté fyzické napadení (Anderson 2000: 124–132; Sandberg – Pedersen 2009: 127–133). Šestnáctiletý respondent, jenž se údajně sám dopustil takového jednání, vysvětloval své pohnutky právě s ohledem na zisk uznání svých přátel, které mu oloupení jiného člověka, takzvané „podělání“, přinese. Na dotaz, proč své oběti vzal peníze, odpověděl: „Jsem byl venku s kluky, víš. Chtěl jsem se asi ukázat, víš, že něco jsem. Chtěl jsem zafrajeřit, že dokážu podělat člověka.“⁷ Máme-li se pokusit porozumět loupežím realizovaným obyvateli vyloučené lokality, potom doporučujeme zohlednit kulturu ulice jako jeden z jejich faktorů. Nejen potřeba uspokojování drogové závislosti, ale také potřeba lidské důstojnosti, společenského uznání, má z hlediska respondentů svůj význam v rámci problematiky loupeží (srov. Jacobs 2000).

Metodická poznámka: pouliční násilí jako symptom marginalizace

Stejně jako Anderson (2000: 35–65) používal pro kategorizaci obyvatel filadelfského ghetta typy „slušné rodiny“ a „pouliční rodiny“, kdy ty posledně jmenované podle něj reprodukují násilné interakce, také ve zkoumaném diskurzu lze nalézt dichotomii obdobného významu. Přidržíme-li se patrně nejčastěji užívané formy etnického rozlišování, reprezentují ji rodiny „české“ a „cigánské“. S cílem vyhnout se stejným nedostatkům, jaké Wacquant (2002) vytýkal Andersonovi v případě používání lidových kategorií namísto analytických konceptů, chceme závěrem upozornit na nedostatečnost etnicity jako výkladového kritéria při zkoumání násilí ve vyloučené lokalitě a navrhuje jej nahradit dichotomií založenou na kritériu socioekonomického statusu.

⁷ Citace z neformálního rozhovoru provedeného v srpnu 2013.

Rozlišování *české* a *cigánské* identity v problematice pouličního násilí je obdobou Andersonova moralistického pojetí, neboť v diskurzu lokality *cigánství* definuje asociální chování a *vice versa*. Problém nebezpečnosti v lokalitě je místními převážně rámován jako „problém s Cigány“.⁸ Nic na tom nemění ani četné výjimky, které je zpravidla každý s to uvést, ani rozporuplné snahy některých respondentů zbavit termín *Cigán* zcela jeho etnorasového zabarvení, respektive jeho diskursivně sedimentovaného propojení etnicity s „typickým romským vzhledem“ (Moravec 2004: 156):⁹

Když někoho nařknu, že je Cigán, tak je to prostě kretén, co se neumí chovat. Já nepohlížím na nikoho tmavšího, že je Cigán. Kdo se chová slušně, tak se s ním bavím rovno-něco, nepohlížím na něj, že je něco míň, ale na ty kretény, co dělají bordel a hážou vajgly nebo neumí vychovávat děcka... To jsou všechno takové averze. Jako já nechci být rasistka, ale za tu dobu, co tady bydlím, tak asi jsem.

Podle tohoto výkladu se člověk stává „rasistou“ v situaci, kdy je vystaven negativně vnímaným praktikám příslušníků skupiny považované za jinou/cizí. I když respondentka, podobně jako jiní obyvatelé lokality, přenáší váhu z vnějších tělesných znaků na určité formy jednání, pro rozlišení *Čechů* a *Cigánů* jsou odlišné fenotypy zásadní a rozhodující. Etnorasová identita slouží jako kulturní rámec, pomocí něhož se vysvětlují určité způsoby jednání.¹⁰ To má své objektivní, tj. sociálně závazné, důsledky projevující se ve zvýšeném etnickém napětí:

To napětí tady je, z obou stran. Vyváděl tady feták. Kopal do aut, bílý, a už se tady nadávalo, jak přijeli policajti: „Jo, bílý, toho nesbalíte, kdyby to byl černý, tak ho sbalíte.“ Takže prostě je to válka bílých – černých tady. Je to tady tak vnímáno. Je fakt, že těch pár rodin bych nechala mezi bílými, určitě ne ale tolik Romů na jednom

⁸ Navzdory pravidlům českého pravopisu píšeme slovo „Cigán“ s velkým počátečním písmenem, aby byla zachována sémantická symetrie mezi oběma etnorasovými skupinami, jakou jí přisuzují naši respondenti.

⁹ Výraz etnorasový používáme po Wacquantově vzoru (2012: 4) ve smyslu „,rasy‘ jako popření etnicity“, kdy „rasa“ označuje kolektivní identitu spojovanou s jistým fenotypem, společným původem či některými sociokulturními charakteristikami, jež jsou *mylně* rozeznávány jako přirozené a nikoli sociálně konstruované (srov. Desmond – Emirbayer 2009).

¹⁰ Pozoruhodně toto výkladové schéma nijak nenarušuje ani vědomí respondentů, že „všichni nejsou stejní“. V takovém případě jsou ti jedinci, jejichž jednání odporuje etnorasovému schématu, zaškatalování jako výjimky či menšina.

místě. Když by tu byly jen ty rodiny, které já znám, nikomu by nevadily, slušné rodiny. Pak už je dáváme do jednoho pytle a už nás vytočí kdejaká hovadina, a to už je jedno s druhým. A tak samo oni nám.

Logika „dávání do jednoho pytle“ je akcentována také *cigánskými* účastníky výzkumu, avšak spíše z reflexivní pozice interpretující své objektivní postavení v dané společnosti. S využitím stejných diskursivních prostředků jako *čeští* sousedé se mnozí z nich ohrazovali vůči nadměrnému výskytu Romů na jednom místě. Jak to osvětlil jistý patnáctiletý chlapec, s větším počtem lidí se vždy zvyšuje šance výskytu problémových osob, jež potom u individuálně nerozlišující majority vyvolávají kolektivní antipatie vůči jeho minoritní skupině a tím dále zhoršují jeho společenské postavení, i když se sám ničeho nevhodného nedopustil. Za takových okolností se vymezování vůči nově přichozím Romům prezentuje jako racionální postup.

Druhou stranou mince etnického výkladu je opomíjení případů, kdy původcem nežádoucího jednání není *Cigán*. Co se týče pouličního násilí, můžeme uvést zaznamenaný konflikt mezi jistým *Čechem*, jenž začal agresivně vyhrožovat svému známému *Cigánovi* doprovázenému stejně profilovanou skupinou. Na jedné straně za to sklidil uznání: „Raklo se nedal.“¹¹ Na druhé straně však jeden přítomný *cigánský střelec* oznámil, že by ho za takové zacházení „sundal“ a napadenému jeho smířlivé reakce vyčítal. Vyhrožující *Čech* to později vysvětloval osobními důvody – dotýčný urážel jeho matku, jež rodině napadeného pomáhala –, a protože to navíc podepřel temperamentní sebe prezentací jako někoho, kdo nad sebou v takové situaci ztrácí kontrolu, přesvědčivě se v očích přítomných zařadil do kategorie *střelce* a získal si tím bez ohledu na svou odlišnou etnicitu respekt, a to i u zmiňovaného *střelce*.

Také další *Češi* byli uznáváni jako *střelci*. Jako příklad můžeme uvést jedince, jenž v naší přítomnosti ocenil jednoho z našich informátorů: „Tebe si vážím. Všichni ostatní mi tady lezou do prdele, protože se umím bít. Ty jediný se chováš upřímně.“ Velké uznání pak požívají vyhazovači na místní diskotéce, o jejichž schopnostech a vyhraných rvačkách kolují mezi místními legendy, od vymáhání dluhů po souboje v klecích. Podle některých respondentů to je právě jejich přítomnost, která zde ukončila dříve velmi časté rvačky. Jejich renomé *střelce* údajně spolehlivě ostatní od násilí odrazuje. Konečně zmiňme člověka, který se nám představil jako „bílý Cigán“, tzn. jako někdo, kdo je stejně nebezpečný jako

¹¹ „Raklo“ je romské označení pro neromského chlapce.

Cigáni, jak se dále prezentoval skrze příběhy o svých násilných úspěších. V souladu s dominantním pojmáním nebezpečnosti jako *problému s Cigány* zde etnicita zastupovala kategorii *střelce*. Jinak řečeno, *Čech* usiloval svou identifikací s *cigánstvím* o zajištění respektu (srov. Sandberg 2008: 161–163).

Tyto skutečnosti zdůrazňujeme, abychom upozornili na zjednodušující povahu interpretací násilí ve vyloučených lokalitách ukotvených v etnorasovém diskurzu, jež mohou nalézat oporu v empirických výzkumech. I když například Scheffel (2005: 98–101) ve své studii rozebírá stejné vzorce při řešení konfliktů a udržování systému dominance v romské osadě a poznatky o významu rodinných sítí v životech Romů (Guy 2009) mohou svádet k etnickému vysvětlování kolektivizace násilných konfliktů, analýzou našich dat jsme dospěli k závěru, že pouliční násilí ve studované lokalitě není projevem romské etnicity, nýbrž symptomem sociální marginalizace. Jak podotkl Jakoubek (2012: 49), mezi kulturou, identitou a „rasou“ neleží rovnítko a naše empirická zjištění to dokládají: kultura ulice není výlučnou doménou *Cigánů*, neboť pře o respekt se účastní i *Češi*.

Pokud jsou tedy *problémy s Cigány* výslovně asociovány s asociálním jednáním pouze *některých nově přistěhovaných Cigánů* a vyskytuje-li se násilná praxe sloužící k získání uznání v situaci, kde jsou ostatní příležitosti zásadně omezeny, u jednotlivců napříč skupinami *Čechů* a *Cigánů*, potom *cigánství* nepředstavuje věrohodné vysvětlení pouličního násilí.

V souladu s výše řečeným navrhuje ve studiu pouličního násilí ve vyloučené lokalitě přeměrovat pozornost z etnického kritéria na socioekonomické a studovat dispozice k násilí spíše s ohledem na odlišné sociální pozice ve vztahu k mainstreamové ekonomice, za jejíž indikátory považujeme především formu (ne)zaměstnanosti a vzdělání (Wacquant 2002: 1489). I mezi našimi respondenty byli zaměstnaní a nezaměstnaní, včetně příležitostně pracujících bez řádně uzavřeného pracovního poměru (práce na černo). Stejně tak existovaly rozdíly ve výši dosaženého vzdělání, od maturity přes výuční list po základní školu (včetně specializované výuky). Odlišné postoje v rovině životního stylu potom mohou být studovány ve vztahu k pozici jednotlivců v sociálním prostoru lokality, kdy kultura ulice bude spíše korelovat s nižším množstvím ekonomického a kulturního kapitálu majoritní společnosti.

Tento přístup, byť samozřejmě také zjednodušující, umožní opustit do jisté míry zavádějící explanaci násilného jednání obyvatel vyloučených lokalit à la etnický konflikt, kdy dochází k přehlížení a k vnitřní diferenciaci obou etnických skupin, a pomůže orientovat další bádání empiricky slibnějším směrem. Ostatně

ne všichni obyvatelé lokality používají pro pochopení zdejší situace etnorasové schéma. Jak uvedl jeden respondent, tady „nejdou ani Romové, ale spíše lidé, co mají nějaký sociální problém“. Je to sociální marginalizace, jež pro něj byla z hlediska charakterizace lokality určující, a nikoli etnicita.

Závěr

V tomto článku jsme analyzovali diskursivní obrazy pouličního násilí v sociálně vyloučené lokalitě Havířov-Šumbark. Za tímto účelem byly nejprve představeny parametry našeho bádání a nastíněna tradice sociologického výzkumu života na okraji společnosti. Teoreticky tato studie vycházela z kritických bezpečnostních studií a kulturní kriminologie, jimiž jsme konceptuálně vymezili objekt výzkumu – bezpečnost. Čtením bezpečnostní triády hrozby, ohrožované identity a preventivních strategií skrze kulturní významy, parafrázujeme-li jednu definici kulturní kriminologie (Kane 2004: 305), jsme v metodologické perspektivě kriminologického *verstehen* a s pomocí metody etnografie a analytických procedur zakotvené teorie sestavili a prozkoumali datový korpus a závěry z našeho zkoumání bezpečnosti v lokalitě jsme následně prezentovali.

Podle identifikovaného bezpečnostního narativu představují nebezpečí (nejen) starousedlým Neromům a Romům nově přistěhovalí mladí Romové. Ti jsou spojováni s pouličním násilím, tj. zejména loupežnými přepadeními, které bylo ozřejmováno dvěma způsoby: převážně má sloužit *fetákům* k uspokojování závislosti na pervitinu, méně často je pak interpretováno jako způsob získávání uznání v prostředí studované lokality. Vůči tomu se obecně respondenti brání nejrůznějšími preventivními opatřeními, od vyhýbání se pohybu ve veřejném prostoru a opevňování se ve svých domovech přes omezení rizika cestováním automobily a vzájemným doprovázením se po pořizování si obranných artiklů, jako je pepřový sprej, boxer či pes, či zvyšování vlastní tělesné síly.

Tuto interpretaci jsme analyzovali a rozvinuli v perspektivě kultury ulice pomocí nástrojů Pierra Bourdieu a pouličního násilí, včetně loupeží, jsme zasadili do kontextu hry o respekt (sociální uznání), jež se objevuje v situaci ekonomické deprivace a sociální marginalizace a kde násilí spoluorganizuje sociální hierarchie. Konstitutivní pro kulturu ulice je kategorie respektu. Respekt zaručuje svému držiteli osobní bezpečnost pod hrozbou násilné odplaty. Jedná se o kulturní kapitál svého druhu, jehož akumulací dosahuje dotyčný společenského uznání u těch, kdo jsou seznámeni s jeho významem.

Dlouhodobé vystavení kultuře ulice, sociálnímu poli se svými specifickými hodnotami, normami a pravidly, vede k rozvoji pouličního habitusu, jenž představuje určité ztělesnění kultury ulice ve formě mentálních schémat vnímání, myšlení a jednání v lidských tělech. Pouliční habitus funguje jako určitý návod na řešení nejrůznějších problémů, včetně mezilidských konfliktů. Z toho důvodu navrhuje ve snaze o pochopení subjektivních důvodů obyvatel sociálně vyloučených lokalit pro páchání loupeží zohlednit faktor kultury ulice, kde fyzická síla figuruje jako jeden z mála dostupných zdrojů mobilizovatelných v rámci nekončícího boje o lidskou důstojnost.

V metodické poznámce jsme se vymezili vůči ztotožňování kultury ulice výhradně s nově přistěhovanými Romy, jak tomu bylo v případě situační analýzy lokality Agentury pro sociální začleňování (Sociotrendy 2011). Analýzou našich dat jsme se pokusili pojednat vztah mezi násilím a uznáním nikoli jako záležitost romské etnicity, nýbrž jako symptom sociální marginalizace. S ohledem na Wacquantovu kritiku Andersonova kodexu ulice (Wacquant 2002) doporučujeme reorientovat vědeckou pozornost na různý vztah segmentů vyloučené populace k mainstreamové ekonomice a jako jeho indikátory stanovit různé formy zaměstnanosti a nezaměstnanosti jakož i dosaženého vzdělání. Tímto pojetím, kdy inklinace k násilí koreluje s nižším socioekonomickým statutem, usilujeme o adekvátnější pochopení bezpečnostní situace ve vyloučené lokalitě.

Obecnější platnost zjištění této stati i pro ostatní vyloučené lokality musí být prověřena dalšími empirickými výzkumy. To konkrétně znamená ověřování hypotézy, podle níž má násilné jednání mezi některými obyvateli vyloučené lokality funkci běžně přijímaného řešení jistých společenských konfliktů, což nicméně koliduje s odlišnými hodnotovými preferencemi některých jejich sousedů, a rozdíly mezi těmito skupinami jsou primárně socioekonomické, nikoli etnické povahy.

Václav Walach je doktorským studentem politologie na Fakultě sociálních studií Masarykovy univerzity. Absolvoval letní školu metodologie ECPR (European Consortium for Political Research) v Lublani se zaměřením na kvalitativní výzkum a zakotvenou teorii a pracovní stáže v organizacích EGAM (European Grassroots Antiracist Movement) v Paříži a Transparency International v Praze. Odborně se věnuje otázkám bezpečnostní teorie i praxe, sociální dominance a marginalizace a takzvané romské problematice. V současné době pracuje na disertaci, ve které chce porozumět významu bezpečnosti v tuzemských sociálně vyloučených lokalitách. Kontakt: 219253@mail.muni.cz

Ondřej Císař je docentem politologie na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Od roku 2009 pracuje také v Sociologickém ústavu Akademie věd ČR jako šéfredaktor české edice *Sociologického časopisu/Czech Sociological Review*. Výzkumně působil na Columbia University v New Yorku a University of California v Irvine. Zabývá se především proměnami demokracie, občanskou společností a politickou mobilizací. Je autorem a spoluautorem čtyř monografií a řady domácích i zahraničních odborných statí a článků, nejnověji v časopisech *European Union Politics* a *East European Politics*. Kontakt: ondrej.cisar@ff.cuni.cz

Použitá literatura

- Agentura. 2011. *Strategický plán Lokálního partnerství Havířov*. Praha: Agentura pro sociální začleňování v romských lokalitách.
- Anderson, Elijah. 2000. *Code of the Street. Decency, Violence, and the Moral Life of the Inner City*. New York: W. W. Norton & Company.
- Anderson, Elijah. 1990. *Street Wise*. Chicago: University of Chicago Press.
- Booth, Ken. 2007. *Theory of World Security*. Cambridge: Cambridge UP.
- Booth, Ken. 1997. „Security and Self: Reflections of a Fallen Realist.“ Pp. 83–120 in Keith Krause – Michael Williams (ed.): *Critical Security Studies. Concepts and Cases*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Booth, Ken. 1991. „Security and Emancipation.“ *Review of International Studies* 17, 1991, 4: 313–326.
- Bourdieu, Pierre. 2010. *Pravidla umění. Vznik a struktura literárního pole*. Brno: Host.
- Bourdieu, Pierre. 1986. „The Forms of Capital.“ Pp. 214–258 in Johan Richardson (ed.): *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood.
- Bourdieu, Pierre – Wacquant, Loïc. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourgois, Philippe. 2003. *In Search of Respect. Selling Crack in El Barrio*. Cambridge: Cambridge UP.
- Bourgois, Philippe. 2001. „The Power of Violence in War and Peace. Post-Cold War Lessons from El Salvador.“ *Ethnography* 2, 2001, 1: 5–34.
- Brewer, John. 2000. *Ethnography*. Buckingham: Open University Press.

- Brookman, Fiona et al. 2011. „The ‚Code of the Street‘ and the Generation of Street Violence in the UK.“ *European Journal of Criminology* 8, 2011, 1: 17–31.
- Brož, Miroslav et al. 2007. *Kdo drží černého Petra? Sociální vyloučení v Liberci, Plzni a Ústí nad Labem*. Praha: Člověk v tísni.
- Cohen, Albert. 1955. *Delinquent Boys. The Culture of the Gang*. Glencoe: Free Press.
- Desmond, Matthew – Emirbayer, Mustafa. 2009. „What Is Racial Domination?“ *Du Bois Review* 6, 2009, 2: 335–355.
- Ferrell, Jeff. 2009. „Cultural Criminology.“ Pp. 219–227 in J. Mitchell Miller (ed.): *21st Century Criminology. A Reference Handbook*. Thousand Oaks: Sage.
- Ferrell, Jeff. 1999. „Cultural Criminology.“ *Annual Review of Sociology* 25, 1999: 395–418.
- Ferrell, Jeff. 2004. „Criminological Verstehen: Inside the Immediacy of Crime.“ Pp. 20–42 in Jeff Ferrell – Mark S. Hamm (eds.): *Ethnography at Edge. Crime, Deviance, and Field Research*. Boston: Northeastern UP.
- Ferrell, Jeff et al. 2008. *Cultural Criminology. An Invitation*. Thousand Oaks: Sage.
- GAC. 2008. *Sociální vyloučení Romů a česká společnost. Klíč k posílení integrační politiky obcí*. Praha: Gabal Analysis & Consulting.
- GAC. 2006. *Analýza sociálně vyloučených romských lokalit a absorpční kapacity subjektů působících v této oblasti*. Praha: Gabal Analysis & Consulting.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Culture. The Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Glaser, Barney G. – Strauss, Anselm L. 1967. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine.
- Grygar, Jakub – Stöckelová, Tereza. 2007. *Příčiny a souvislosti stěhování vsetínských Romů z pavlačového domu č.p. 1336 v říjnu 2006*. Brno: Fakulta sociálních studií MU.
- Gunter, Anthony. 2008. „Growing Up Bad. Black Youth, ‚Road‘ Culture, and Badness in an East London Neighbourhood.“ *Crime Media Culture* 4, 2008, 3: 349–366.
- Guy, Will. 2009. „Význam rodinných vazeb pro migraci českých a slovenských Romů.“ Pp. 267–285 in Marek Jakoubek – Lenka Budilová (eds.): *Cikánské skupiny a jejich sociální organizace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Hagedorn, John M. 1998. „Gang Violence in the Postindustrial Era.“ Pp. 364–420 in Michael Tonry – Mark Moore (eds.): *Youth Violence*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayward, Keith – Young, Jock. 2004. „Cultural Criminology. Some Notes on the Script.“ *Theoretical Criminology* 8, 2004, 3: 259–273.
- Holton, Judith A. 2007. „The Coding Process and Its Challenges.“ Pp. 265–290 in Antony Bryant – Kathy Charmaz (eds.): *The SAGE Handbook of Grounded Theory*. Thousand Oaks: Sage.
- Hůle, Daniel. 2008. „Modely kriminality v kontextu sociálního vyloučení.“ Praha: Demografické informační centrum. Dostupné z http://www.demografie.info/?cz_detail_clanku&artclID=573 [cit. 2013–10–16].
- Charmaz, Kathy. 2006. *Constructing Grounded Theory. A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. London: Sage.
- Charmaz, Kathy. 2005. „Grounded Theory in the 21st Century. Applications for Advancing Social Justice Studies.“ Pp. 507–536 in Norman Denzin – Yvonna Lincoln (eds.): *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. London: Sage.

- Jacobs, Bruce. 2000. *Robbing Drug Dealers. The Social World of Streetcorner Selling*. Boston: Northeastern UP.
- Jakoubek, Marek. 2012. „Romská kriminalita – specifika, příčiny, souvislosti.“ *Anthropologia Integra* 3, 2012, 1: 39–50.
- Kane, Stephanie C. 2004. „The Unconventional Methods of Cultural Criminology.“ *Theoretical Criminology* 8, 2004, 3: 303–321.
- Kašparová, Irena et al. (eds.). 2008. *Dlouhodobý monitoring situace romských komunit v České republice. Moravské lokality*. Praha: Úřad vlády ČR.
- Keiser, Lincoln R. 1969. *The Vice Lords. Warriors of the Streets*. New York: Rinehart & Winston.
- Konopásek, Zdeněk. 2005. „Co znamená interpretovat text?“ Pp. 85–95 in Michal Miovský et al. (eds.): *Kvalitativní přístup a metody ve vědách o člověku IV*. Olomouc: Filozofická fakulta UP.
- Koonings, Kees – Kruijt, Dirk (ed.) 2006. *Fractured Cities. Social Exclusion, Urban Violence and Contested Spaces in Latin America*. London: Zed Books.
- Kvasnička, Radim. 2010. *Popis sociálně vyloučených romských lokalit v regionu Ostravska*. Ostrava: Agentura pro sociální začleňování.
- Mazel, Michal. 2006. *Výzkum kriminality v sociálně vyloučených lokalitách na Sokolovsku, Mostecku a v Ústí nad Labem a okolí*. Praha: Odbor bezpečnostní politiky Ministerstva vnitra ČR.
- Massey, Douglas S. – Denton, Nancy A. 1993. *American Apartheid. Segregation and the Making of Underclass*. Chicago: Harvard UP.
- Ministerstvo vnitra ČR. 2011. *Události ve Šluknovském výběžku*. Praha: Ministerstvo vnitra ČR.
- Ministerstvo vnitra ČR. 2008. *Strategie pro práci Policie ČR ve vztahu k menšinám (pro období let 2008–2012)*. Praha: Ministerstvo vnitra ČR.
- Moravec, Štěpán. 2004. „Sociální služby v prostředí romských společenství.“ Pp. 155–167 in Marek Jakoubek – Tomáš Hirt (eds.): *Romové. Kulturologické etudy*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Morse, Janice M. 2007. „Sampling in Grounded Theory.“ Pp. 229–244 in Antony Bryant – Kathy Charmaz (eds.): *The SAGE Handbook of Grounded Theory*. Thousand Oaks: Sage.
- Musterd, Sako et al. 2006. *Neighbourhoods of Poverty. Urban Social Exclusion and Integration in Comparison*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Newman, Katherine. 1999. *No Shame in My Game. The Working Poor in the Inner City*. New York: Russell Sage Foundation & Knopf.
- Noaks, Lesley – Wincup, Emma. 2004. *Criminological Research. Understanding Qualitative Methods*. Thousand Oaks: Sage.
- Oberwittler, Dietrich. 2007. „Social Exclusion and Youth Crime in Europe.“ Pp. 24–44 in Kauko Aromaa (ed.): *Penal Policy, Justice Reform, and Social Exclusion*. Helsinki: Academic Bookstore.
- Odbor sociálních věcí Magistrátu města Havířova. 2012. *Koncepce prevence kriminality na léta 2012–2015 v Havířově*. Havířov: Magistrát města Havířov.
- Odbor sociálních věcí Magistrátu města Havířova. 2009. *Mapování potřeb příslušníků romského etnika na základě řízených rozhovorů mezi obyvateli městské části Havířov – Šumbark*. Havířov: Magistrát města Havířov.

- Okely, Judith. 2012. *Anthropological Practice. Fieldwork and the Ethnographic Method*. London: Berg.
- Padilla, Felix M. 1992. *The Gang as an American Enterprise*. New Brunswick: Rutgers UP.
- Radostný, Lukáš – Bolf, Štěpán. 2005. *Závěrečné zprávy z výzkumu. Analýza situace romských sociálně vyloučených enkláv ve Středočeském kraji*. Praha: Člověk v tísni.
- Růžička, Michal. 2006. *Deskripce a analýza problematiky sociální exkluze v Plzni*. Praha: Člověk v tísni.
- Růžička, Michal – Vašát, Petr. 2011. „Základní koncepty Pierra Bourdieu: pole – kapitál – habitus.“ *AntropoWebzin* 2, 2011: 129–133.
- Sandberg, Sveinung. 2008. „Street Capital. Ethnicity and Violence on the Streets of Oslo.“ *Theoretical Criminology* 12, 2008, 2: 153–171.
- Sandberg, Sveinung – Pedersen, Willy. 2009. *Street Capital. Black Cannabis Dealers in a White Welfare State*. Bristol: Policy Press.
- Scheffel, David. 2005. *Svinia in Black & White. Slovak Roma and Their Neighbours*. Toronto: Toronto UP.
- Shaw, Clifford – McKay, Henry H. 1929. *Delinquent Areas*. Chicago: University of Chicago Press.
- Socioklub. 2009. *Sociální past. Situační analýza sociálně vyloučených lokalit na území města Litvínova se zaměřením na sídliště Janov*. Praha: Socioklub.
- Sociotrendy. 2011. *Situační analýza vybraných sociálně vyloučených lokalit v obci Havířov*. Olomouc: Sociotrendy.
- Squires, Peter – Lea, John. 2012. *Criminalization and Advanced Marginality. Critically Exploring the Work of Loïc Wacquant*. Bristol: Policy Press.
- Strauss, Anselm L. 1987. *Qualitative Analysis for Social Scientists*. Cambridge: Cambridge UP.
- Suttles, Gerald D. 1968. *Social Order of the Slum. Ethnicity and Territory in the Inner City*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sýkora, Luděk – Temelová, Jana (eds.). 2005. *Prevence prostorové segregace*. Praha: Ministerstvo pro místní rozvoj ČR.
- Šimíková, Iva – Vašečka, Imrich (eds.). 2004. *Mechanismy sociálního vyčleňování romských komunit na lokální úrovni a nástroje integrace*. Brno: Barrister & Principal.
- Thomas, Gary – James, David. 2006. „Reinventing Grounded Theory: Some Questions about Theory, Ground and Discovery.“ *British Educational Research Journal* 32, 2006, 6: 767–795.
- Thrasher, Frederic. 1927. *The Gang. A Study of 1313 Gangs in Chicago*. Chicago: University of Chicago Press.
- Timmermans, Stefan. – Tavory, Iddo. 2007. „Advancing Ethnographic Research through Grounded Theory Practice.“ Pp. 493–512 in Antony Bryant – Kathy Charmaz (eds.): *The SAGE Handbook of Grounded Theory*. Thousand Oaks: Sage.
- Topinka, Daniel – Janoušková, Kateřina (eds.). 2009. *Výzkum rizikových faktorů souvisejících s existencí sociálně vyloučených romských lokalit ve městě Přerově*. Ostrava: SocioFaktor.
- Tošner, Michal et al. 2010. „Materiální past. Geneze sociálního napětí v lokalitě Litvínov – Janov ve vztahu k privatizaci bytového fondu.“ *AntropoWebzin* 7, 2010, 1: 5–16.

- Toušek, Laco. 2007. *Sociální vyloučení a prostorová segregace*. Plzeň: Centrum aplikované antropologie a terénního výzkumu. Dostupné z http://www.antropologie.org/publikace/44-prehledove-studie/143-socialni-vyloueni-a-prostrova-segregace#_ftn1 [cit. 2013-10-16].
- Vaňková, Markéta. 2008. „Systém brána‘ aneb Jak přispívá policie k reprodukci sociálního vyloučení.“ Pp. 125–30 in Marek Jakoubek – Lenka Budilová (eds.): *Romové a Cikáni – známi i neznámi*. Voznice: Leda.
- Venkatesh, Sudhir A. 2009. *Gang Leader for a Day. A Rogue Sociologist Takes to the Streets*. London: Penguin Press.
- Venkatesh, Sudhir A. 2006. *Off the Books. The Underground Economy of Urban Poor*. Chicago: Harvard UP.
- Venkatesh, Sudhir A. 2000. *American Project. The Rise and Fall of a Modern Ghetto*. Chicago: Harvard UP.
- Vigil, James D. 2003. „Urban Violence and Street Gangs.“ *Annual Review of Anthropology* 32, 2003: 225–242.
- Vigil, James D. 2002. *A Rainbow of Gangs. Street Cultures in the Mega-City*. Austin: University of Texas Press.
- Vigil, James. D. 1988. *Barrio Gangs. Street Life and Identity in Southern California*. Austin: University of Texas Press.
- Wacquant, Loïc. 2013. „Marginality, Ethnicity and Penalty in the Neoliberal City. An Analytic Cartography.“ *Ethnic & Racial Studies* 2013 (v tisku). Dostupné z loicwacquant.net/assets/Papers/MARGINALITYETHNICITYPENALITY-Article-ERS.pdf [cit. 2013-10-16].
- Wacquant, Loïc. 2009. *Punishing the Poor. The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Durham: Duke UP.
- Wacquant, Loïc. 2008. *Urban Outcasts. A Comparative Sociology of Advanced Marginality*. Cambridge: Polity Press.
- Wacquant, Loïc. 2002. „Scrutinizing the Street. Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography.“ *American Journal of Sociology* 107, 2002, 6: 1468–1532.
- Wacquant, Loïc. 1999. *Les prisons de la misère*. Paris: Éditions Raisons d’agir.
- Williams, Paul D. (ed.). 2008. *Security Studies. An Introduction*. London: Routledge.
- Wilson, William J. 1987. *The Truly Disadvantaged*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wilson, William J. – Chaddha, Anmol. 2009. „The Role of Theory in Ethnographic Research.“ *Ethnography* 10, 2009, 4: 549–564.
- Wirth, Louis. 1928. *The Ghetto*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Whyte, William F. 1965. *Street Corner Society. The Social Structure of an Italian Slum*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wyn Jones, Richard. 1996. „‘Travel without Maps.’ Thinking about Security after the Cold War.“ Pp. 196–218 in M. Jane Davis (ed.): *Security Issues in the Post-Cold War World*, Cheltenham: Edward Edgar.
- Yablonsky, Lewis. 1966. *The Violent Gang*. New York: Macmillan.
- Young, Jock. 1999. *The Exclusive Society. Social Exclusion, Crime, and Difference in Late Modernity*. London: Sage.

Redakce:

Etnologický ústav AV ČR, v.v.i.
Redakce ČL
Na Florenci 3
110 00 Praha 1
tel.: +420 222828602
fax: + 420 222828503
e-mail: jiri.woitsch@post.cz

Informace o předplatném a objednávky:

Elektronicky: www.periodik.cz,
postabo.prstc@cpost.cz

Telefonicky: bezplatná infolinka
České pošty: +420 800 300
302.

Pisemně: Česká pošta s.p.,
oddělení periodického tisku,
Olšanská 38/9, 225 99 Praha 3.



ČESKÝ LID : ETNOLOGICKÝ ČASOPIS : ETHNOLOGICAL JOURNAL

je jediný impaktovaný (IF 0,094) časopis pro etnologii a příbuzné obory
ve střední a východní Evropě.

Monotematické číslo 3/2013 nese podtitul „Městská každodennost v období socialismu ve střední a východní Evropě“

Informace o obsahu časopisu (od roku 2000), složení redakční rady a
pokyny pro autory jsou dostupné na <http://www.eu.cas.cz/>.

Časopis vychází 4x ročně, cena jednoho čísla je 75,- Kč, celoroční
předplatné činí 280,- Kč.

„JÁ SI JE NAJDU, TY VOLE. DYŤ MÁME FURT STEJNÝ MÍSTA.“

Místa bezdomovců ve veřejném prostoru*

Ondřej Hejnal

Fakulta filozofická ZČU Plzeň

**“I’ll find you, man. ‘Cuz we still have the same spots.”
The Places of the Homeless in the Public Space**

Abstract: The aim of this article is to interpret the construction of “homeless places” within the public space. Drawing from the concepts of practice and of narration of places, from my long-term ethnographic fieldwork in a Czech mid-sized city, from semi-structured interviews with institutional actors, and from the analysis of media messages and other materials, I describe the representations of “homeless places” by institutional actors (politicians, municipal policemen, etc.). Further, I reinterpret the key aspects of these representations from the perspective of ethnographic data and present a categorization schema, through which the homeless differentiate and practice places in the public space. The main issues structuring the representations produced by institutional actors and by media messages consist of “coercive begging”, public alcohol drinking and aggression (associated with criminality). However, the conditions leading to these practices are greatly under-represented. Alcohol consumption represents an important part of solidarity mechanisms, establishing the boundaries of a particular homeless group and allowing for its survival. Aggression, as a marginal practice, may be viewed partly as serving the function of defending these solidarity mechanisms, and partly as a result of the frequent “cabin fevers” and of specific “meeting rituals”. The

* Tato studie vznikla s podporou grantů Vnitřního grantového řízení FF/ZČU pro rok 2013 („Urbánní geografie solidarity a purifikace veřejného prostoru: Dva módy přítomnosti bezdomovců v postsocialistickém městě“) a SGS–2013–078 („Marginalita v České republice: Kultura, metafory, ne/bezpečnost“).

so-called “coercive begging” is also a rather marginal practice, performed by a few “active begging specialists”. In the final section of the article, I describe examples of “homeless places” based on 11 categories (dimensions of contrast), with a special focus on the communal activities creating these places, on the interplay between the practices of the homeless and of the physical attributes of places, and on the maintenance of these places in everyday narratives and interactions. In this respect, a specific part of public space can designate two very different places, depending on the actors who create them (i.e. the institutional actors and the media versus the homeless).

Keywords: *homelessness; public space; construction of place; practices; narratives*

Bezdomovectví coby forma extrémního sociálního vyloučení (srov. např. Mikeszová – Lux 2013: 33; Hradecký – Hradecká 1996) je fenomén, který se nedlouho po roce 1989 projevil v mnoha městech České republiky. Ovšem až relativně nedávno jsme zaznamenali zesílený zájem o interpretaci bezdomovectví za použití antropologických metod a/nebo teorií (Hejnal 2011, 2012, 2013a; Toušek 2009b; Vašát 2012b). Ve všech doposud publikovaných studiích se ukazuje propojení antropologických konceptů a metodologií s geografickými přístupy jako velmi plodné, zvláště pak při analýze bezdomovců jako součásti veřejného prostoru (zejm. Vašát 2012a; Toušek 2013).

Přítomnost bezdomovců ve veřejném prostoru je zpravidla považována za nežádoucí. Zahraniční i české studie zabývající se touto problematikou potvrzují, že bezdomovectví je viděno jako „kuří oko běžného občana“ (Šamánek 2011) či bezpečnostní problém (Hejnal – Lupták 2013a), který se institucionální aktéři (politici, policie, úředníci atd.) snaží vytěsnit za hranice města (Cresswell 1996; Mitchell 2001; Snow – Mulcahy 2001; Toušek – Strnadová 2013; Wright 1997). Málo přitom záleží na tom, zdali je bezdomovectví definováno jako výslednice makrostrukturálních procesů (nezaměstnanost, privatizace bytového fondu, prekarizace práce atd.) a/nebo individuálního rozhodnutí (bližší Hejnal 2011; Holpuch 2011; Kusá 2011; Růžička 2011; Vašát 2012a, 2012b).

Cílem předkládané studie je interpretovat utváření „bezdomoveckých míst“¹ ve veřejném prostoru. Na základě konceptů praktikování a narativizace míst

¹ Bezdomovci pochopitelně nejsou jedinými uživateli analyzovaných prostorů. Ostatní uživatele jsem však z metodologických a praktických důvodů nucen opomenout.

a svého dlouhodobého etnografického výzkumu v lokalitě středně velkého města,² semistrukturovaných rozhovorů s institucionálními aktéry, mediálních sdělení a dalších dokumentů (1.) popíši reprezentace „bezdomoveckých míst“ optikou institucionálních aktérů a médií, (2.) reinterpretuji či doplním hlavní prvky této reprezentace etnografickými poznatky a (3.) představím kategorizační schéma, dle něhož bezdomovci rozlišují a praktikují místa ve veřejném prostoru. V souladu s třemi analytickými kroky si pokládám několik otázek: (Ad 1) Jaké praxe jsou nejčastěji reprezentovány? Jaký je jejich charakter? (Ad 2) Jaké praktiky zůstávají nereprezentovány? Jaká je logika daných praxí, sestoupíme-li na etnografickou úroveň? (Ad 3) Jak opakované každodenní aktivity vytváří určité místo? Jakým způsobem jsou konkrétní praxe a dané místo ve veřejném prostoru propojeny? Jak bezdomovci uchopují části veřejného prostoru na základě vlastních vyprávění?

Utváření míst: Praktiky a narativa

Konceptuálním rámcem studie jsou teorie vytváření míst skrze (a) narativní konstrukce a (b) každodenní praktiky uživatelů míst. Koncept místa se zpravidla pojí s vymezením kategorie prostoru. Karteziánská logika předpokládá existenci absolutního prostoru, v němž je obsažen jak objekt, tak i subjekt (Lefèbvre 1991: 1). V tomto smyslu lze prostor považovat za abstraktní koncept, jakýsi „kontejner“ pro lidské jednání. To je však v rozporu s některými přístupy. Zakladatelé sociálního konstruktivismu P. L. Berger a T. Luckmann píší, že i „prostor má svou sociální dimenzi“ (Berger – Luckmann 1999: 32). Filozof a sociolog H. Lefèbvre rozlišil tři vzájemně propojené dimenze, které definují (sociální) prostor jakožto (sociální) produkt (Lefèbvre 1991: 26).³ Ve vztahu

² Zkoumaná lokalita středně velkého města je definována počtem obyvatel v rozmezí 10–30 tisíc. To by v kontextu České republiky odpovídalo spíše menšímu městu, ale s ohledem na mé předchozí práce a význam města pro daný okres ponechávám označení středně velké město. Typologizace měst by pochopitelně neměla stát pouze na počtu obyvatel, ale například i morfologii, infrastrukturu, historii atd. Tuto otázku však ponechávám stranou. Veškeré údaje – tj. skutečná jména aktérů, název lokality či další údaje, které by mohly vést k identifikaci – jsou anonymizována. V tomto ohledu ctím přání mých informátorů: „Můžeš použít, co chceš, ale bez jmen a místa“ (Slávek, 26. 7. 2012). Některé přezdívký si klíčoví informátoři vybrali sami (např. Vokurčák a Nikita). Přání mých informátorů je dostačujícím motivem k anonymizaci města, protože jinak bych se pohyboval za hranou informovaného souhlasu, tj. libovolného antropologického etického kodexu.

³ H. Lefèbvre (1991) rozlišuje tři sféry prostoru: reprezentace prostoru, prostory reprezentací a prostorové praktiky. S ohledem na cíle studie jsou důležité reprezentace prostoru (např. politiků, městských policistů, mediální obrazy atd.) a prostory reprezentací coby žitý prostor (např. bezdomovců).

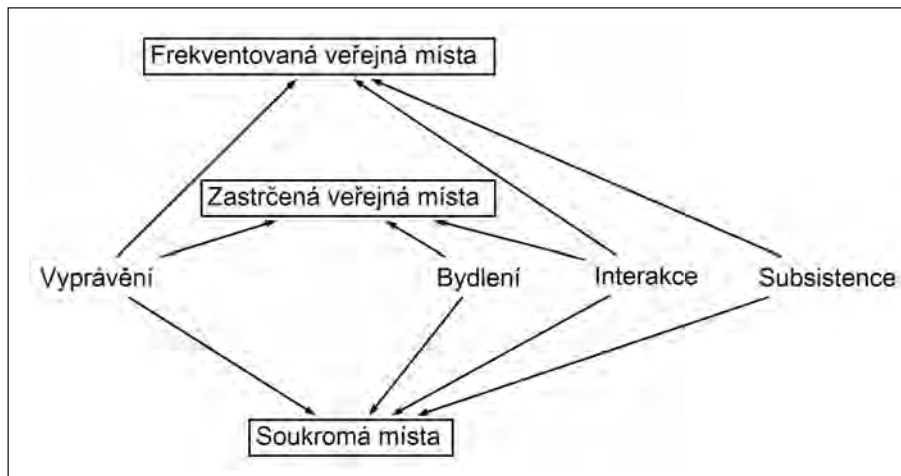
ke konceptu kultury se pokusili prostor zproblematizovat A. Gupta s J. Fergusonem (Gupta – Ferguson 1992, 1997)⁴ či S. Low (1996). O antropologii prostoru explicitně píše D. Sibley (1995)⁵ nebo S. Low s D. Lawrence-Zúñiga (2003b). Prostor lze pojímat jako kulturní model (nikoli abstraktní entitu), který je jak prostředkem, tak i výsledkem sociálních procesů (Kokot 2007: 18).

Veřejný prostor se zpravidla vymezuje poukazem k prostoru soukromému. Soukromý prostor vlastní konkrétní člověk (či lidé) a může tudíž uplatňovat vlastnická práva, tj. vyloučit ostatní z možnosti jeho využití. Veřejný prostor se oproti tomu z definice považuje za přístupný všem občanům. Veřejnými prostory jsou například náměstí, ulice či park. Svobodný přístup do veřejného prostoru a možnost pobývání v něm jsou však v současnosti problematizovány. Stále častěji je veřejný prostor regulován, kontrolován, či dokonce „očišťován“ (srov. např. Cresswell 1996; Sibley 1995). Institucionální aktéři mají moc prosadit některá opatření (např. vyhlášky, monitoring, kontroly ze strany městské policie atd.), která mohou určitým kategoriím lidí (např. právě bezdomovcům) pobyt ve veřejném prostoru výrazně znesnadňovat (srov. Hejnal 2013b).

Low rozlišuje sociální konstrukci a produkci prostoru (Low 1996, 2000; Low – Lawrence-Zúñiga 2003a). Sociální produkce zahrnuje ekonomické, sociopolitické (ideologické) a technologické faktory, které vytvářejí (nejen) urbánní prostor coby materiální prostředí. Sociální konstrukce odkazuje k symbolickému zakoušení (formou paměti a obrazů) a konkrétnímu sociálnímu využití prostoru, čímž se de facto překrývá s konceptualizací místa. Koncept místa se váže k významu, který je utvářen praktikami, vyprávěními a reprezentacemi uživatelů dané části prostoru. J. Agnew (1987 cit. in Cresswell 2004: 7–8) popisuje tři základní znaky místa: (a) poloha (*location*), (b) dějiště (*locale*) a (c) význam/chápání místa (*sense of place*). Pojetí místa často odpovídá pouze poloze určité entity; může být bodem v prostoru se vztahem k dalším bodům (Vávra 2010: 466). Místo je rovněž považováno za dějiště, v jehož rámci probíhá sociální život lidí a „kde existují každodenní vzájemné vztahy“ (ibid.: 466; srov. Giddens 1998: 24). Význam/chápání místa odkazuje k subjektivní a emocionální vazbě lidí k dané prostorově

⁴ A. Gupta a J. Ferguson (1992, 1997) tvrdí, že odlišnosti kultur jsou do jisté míry založeny na neproblematickém rozdělení prostoru (opomíjení kontaktu, konfliktu atd.). Vzhledem k současným trendům transnacionalizace se rozmazává hranice mezi „tady“ a „tam“ – jakékoli esenciální spojení mezi kulturou a místem je neadekvátním popisem empirické reality. Zakoušení prostoru je vždy sociálně konstruované a může se stávat předmětem politických bojů.

⁵ Antropologii prostoru míní D. Sibley (1995: 72) „kulturní čtení prostoru“, které zdůrazňuje „rituály prostorové organizace“.



vymezené entitě (Cresswell 2004: 7; Gregory et al. 2009: 676; Pred 1984: 292; Vávra 2010: 464, 466, 468). Všechny tři definice místa mají výkladovou relevanci. Je totiž důležité, (a) kde se místo nachází (popř. jak daleko od jiného bodu v prostoru), (b) co se v něm odehrává a (c) jaký význam aktéři danému místu udělují, resp. jaká je subjektivní vazba jedince coby člena skupiny (např. bezdomovců). Přestože zdůrazňují praktiky a narativa, nelze opomíjet ani materiální stránku míst, která je (nejen) pro bezdomovecké praxe a příběhy důležitá.

Praxe odehrávající se v místě a interpretace místa samotného jsou v dialektickém vztahu. Jinými slovy, interpretace místa ovlivňuje jednání uživatelů místa a tímto jednáním je zpětně interpretace rekonstruována (Cresswell 1996: 17). Jedna univerzální interpretace však neexistuje. M. C. Rodman (2003) používá pojmu *multilokalita*, který mimo jiné odkazuje k tomu, že určité prostory mají odlišné významy pro různé skupiny obyvatel. Kupříkladu náměstí je interpretováno a praktikováno (viz příslušnou část textu) jinak bezdomovci a jinak stánkaři, prodavači v potravinách, školáky atd. Zkrátka jeden prostor může odpovídat více místům.

Část prostoru, z kterého se díky reprezentacím institucionálních aktérů a praktikám „běžných“ občanů stává místo, lze metaforicky považovat za text (srov. např. Cresswell 1996: 16; Low – Lawrence-Zúñiga 2003a: 13–14; Tuan 1991: 685). Autoři a spoluautoři tohoto textu zamýšleli, aby bylo určitým způsobem čteno. Jak lidé ono místo čtou, a zdali ho čtou v autorových intencích, je otázka jiná. „Lidé čtou místa tím, že v nich jednají“ (Cresswell 1996: 16).

Zpravidla však platí, že je čtou odlišně v návaznosti na gender, sociální status, vzdělání atd. Samo o sobě nelze říci, která čtení jsou správná a špatná; jsou pouze odlišná čtení. Hierarchie mezi nimi je utvářena mixem praktik a reprezentací institucionálních aktérů (např. politiků, městských policistů, úředníků atd.) a lido-vých teorií (*folk theories*) „běžných“ občanů (a zároveň i institucionálních aktérů). Některá („oficiální“) čtení jsou závazná a právně vymahatelná. Z pohledu „nebez-domovecké“ populace jsou pak každodenní praktiky bezdomovců v drtivé většině případů vnímány coby špatné čtení míst ve veřejném prostoru.

Druhý způsob, kterým se vytvářejí místa ve veřejném prostoru, je sdílení příběhů, které se k daným místům vztahují. Narativa (vyprávění) „reprezentují prvotní ztělesnění našeho porozumění světu, zkušenosti a konec konců i sobě samotným“ (Rapport 1999: 75). Jsou to soubory událostí, které jsou uspořá-dané do smysluplných sekvencí. Příběhy vyjadřují vnímaný řád, který je skrze vyprávění vytvářen a udržován (ibid.: 74). Vyprávění mohou mít různou délku – od krátkých situačních historek po životní příběh daného aktéra (Hájek et al. 2012: 200; Chase 2005: 652).

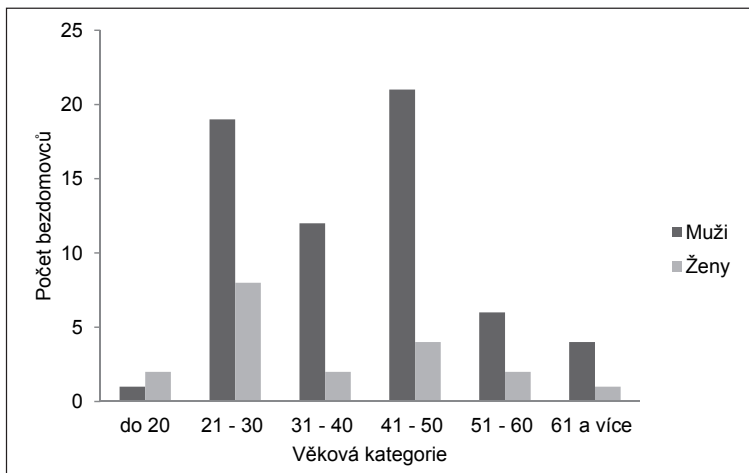
Geograf Yi-Fu Tuan (1978, 1991) využívá při konceptualizaci vytváření míst tzv. narativně-deskriptivní přístup, který se programově odklání od teoretizování ve prospěch detailního studia konkrétních fenoménů. Tuan udává několik pří-kladů propojení vyprávění s ustavováním místa: mýtus (vysvětlující vznik světa, tj. místa pro život), akt přisvojení (často doprovázený pojmenováním části pro-storu) a neustálé udržování místa skrze mluvené či psané slovo. Místa jsou vytvá-řena příběhy bezdomovců, mediálními narativy a reprezentacemi některých insti-tucionálních aktérů (zejména politiků).

Souhrnně řečeno: praktikováním a narativizací se z daných částí veřejného prostoru, které mají specifické fyzické atributy (relevantní budou představeny jako tzv. dimenze kontrastu, viz dále), stávají místa. „Bezdomovecká místa“ jsou reprezentována a verbálně udržována jak některými institucionálními aktéry (politiky, městskými policisty atd.) a médii, tak i samotnými bezdomovci. Přestože se jedná o identické části veřejného prostoru, protichůdné příběhy obou stran vytvářejí odlišná místa.

Metodologie a postupy analýzy

Etnografickým výzkumem bezdomovectví v lokalitě středně velkého města se zabývám více než dva roky (přesněji od 19. října 2010). Během této doby jsem se seznámil s 82 aktéry a zhruba 20 z nich považuji za klíčové informátory

(k informátorům v antropologickém výzkumu srov. Toušek 2012: 53, 60–61). Zkoumaný soubor zahrnuje jedince nocující „na ulici“ (22), v opuštěných budovách (39) a osoby přespávající v jiném (byť stále spíše méně konvenčním) typu bydlení, jako jsou například noclehárny či ubytovny (21).⁶ Z hlediska genderu převažují muži (77 %), přičemž jejich největší počet nalezneme ve věkových kategoriích 21–30 let a 41–50 let (viz Graf 1). Nejvíce žen se nachází ve stejných věkových kategoriích.



Aktivní zúčastněné pozorování⁷ (Spradley 1980: 58–62) jsem strukturoval dle metodologické konstrukce sociální situace, resp. sítě sociálních situací (Hejnal 2012: 145–146; Spradley 1980: 39–44). Každá zkoumaná situace je identifikována třemi základními atributy: místem (přesněji prostorem), aktéry a aktivitami (popř. časem). Antropolog se vždy nachází v určité části (v mém případě

⁶ Takto rigidní kategorie však v praxi neexistují. V průběhu jediného dne se tato skladba může změnit k nepoznání (police například vykáže bezdomovce z opuštěné budovy a tím pádem se navýší počet jedinců v kategorii „na ulici“; někteří bezdomovci se rozhodnou vyřídit si příspěvek na bydlení a odejít na ubytovnu atd.). Bezdomovectví je v tomto ohledu procesem, nikoli stavem (Hill – Stamey 1990: 311; Holpuch 2011: 31; Hradecký et al. 2007: 11; Snow – Anderson 1987: 1363; Vašát 2012a: 252). Nicméně výše uvedená kategorizace dle formy bydlení vychází z dlouhodobější perspektivy, tj. odráží dlouhodobou preferenci a adaptaci daných aktérů.

⁷ Aktivní participant se snaží dělat to, co dělají zkoumaní lidé, tj. plně se učit sociálním či kulturním pravidlům jednání. Aktivní participace začíná sledováním jednání, ale postupem času se etnograf pokouší jednání naučit a (re)produkovat. Během výzkumu participují na běžných aktivitách bezdomovců (např. sběru papíru či kovového šrotu a jeho odvozu do sběren, vybírání kontejnerů, vaření, „somrování“ na trzích, popíjení alkoholu atd.).

urbánního a veřejného) prostoru s konkrétními aktéry, přičemž pozoruje konkrétní aktivity a/nebo na nich participuje. Tyto sociální situace lze navzájem propojovat na základě podobnosti jejich atributů (tj. míst, aktérů či aktivit). S ohledem na cíle této studie jsem při analýze použil síť sociálních situací (zprostředkování skrze aktéry).

Data jsem zaznamenával do dvou počítačových programů: FileMaker Pro 12 a MAXQDA 10 Plus. Základní kvantitativní údaje zadávám do databázového softwaru FileMaker. Vytvořil jsem čtyřstupňovou relační databázi. První datový soubor shromažďuje demografické a jiné relevantní údaje o zkoumaných aktérech. Do druhého ukládám základní data o místech: název (oficiální i emický), fotografii, typ místa (veřejný nebo soukromý), fyzické atributy a praktiky odehrávající se v daném místě. Ve třetím datovém souboru zaznamenávám základní charakteristiky výzkumného dne (datum, počet strávených hodin, darované peníze, počet aktérů a počet míst). Konečně čtvrtý datový soubor, který je propojen s předchozími, zobrazuje a ukládá informace o konkrétní sociální situaci.

Z celkového počtu 48 identifikovaných míst spadá 54 % (absolutně 26) do soukromého prostoru a 46 % (22) do veřejného. Mezi soukromá místa, která jsou v případě bezdomovců důležitá, patří různé obchody, noclehárny, ubytovny, denní centra, hospody, staré nefunkční továrny, drážní domky, sběrný či příbytky známých podílejících se na životě bezdomovců. Soubor veřejných prostorů tvoří okolí obchodních zón, náměstí (hlavní i vedlejší), vlakové a autobusové nádraží, nábřeží, malé parky či menší části veřejného prostoru s lavičkami.

V lokalitě středně velkého města jsem s bezdomovci strávil 58 výzkumných dnů (konkrétně 345 hodin). Průměrná hodinová dotace na jeden den čítá přibližně šest hodin. Během výzkumného dne jsem průměrně participoval na aktivitách s 10 bezdomovci a prošel s nimi průměrně třemi místy. Z každého dne jsem zapsal záznam do svého terénního deníku, jehož délka v současnosti činí 808 normostran. Záznamy zahrnují geografickou a časovou identifikaci, detailní popis každodenních i mimořádných praktik, úplný seznam konverzačních témat a téměř doslovný přepis významných (nestrukturovaných) rozhovorů mezi/s bezdomovci.

Dalším zdrojem dat jsou mediální sdělení a semistrukturovaná interview s policisty, politiky, zaměstnanci sociálních služeb a pracovníky neziskových organizací. Pro každého aktéra byl sestaven scénář rozhovoru, který zahrnoval tematické celky týkající se percepce přítomnosti bezdomovců ve veřejném prostoru a představy o řešení tohoto problému. Celkově jsem realizoval osm

rozhovorů s devíti aktéry (konkrétně s jedním policistou, dvěma zaměstnanci sociálních služeb, pěti politiky a jedním úředníkem).⁸ Mediální sdělení pochází z lokálního deníku (popř. místního oběžníku) a celostátních periodik (píší-cích o bezdomovcích ve zkoumané lokalitě). Mediální soubor zahrnující články z období od 1. ledna 2006 do 1. dubna 2013 obsahuje 250 jednotek (tj. mediálních sdělení).⁹

Všechna data jsem nahrál do programu pro kvalitativní textuální a vizuální analýzu MAXQDA (Hejnal – Lupták 2013b; Kuckartz – Sharp 2011; Schönfelder 2011), který umožňuje hierarchicky kódovat obsáhlé soubory dat a vyvolávat kódované segmenty textů. Semistrukturované rozhovory a média jsem analyzoval pomocí otevřeného a axiálního kódování (Bernard 2006: 493; Bernard et al. 1986: 88; Berg 2001: 164; Charmaz 2008; Strauss – Corbin 1999). Po počátečním otevřeném (často in-vivo) kódování, kdy jsem se zabýval „označováním a kategorizačními pojmy pomocí pečlivého studia údajů“ (Strauss – Corbin 1999: 43), jsem kódoval axiálně, kdy jsou údaje „znovu uspořádány novým způsobem, prostřednictvím vytváření spojení mezi kategoriemi“ (Strauss – Corbin 1999: 70). Tímto způsobem jsem získal témata, která níže popíši a demonstruji na modelových citacích.

Na data z aktivního zúčastněného pozorování jsem aplikoval komponentní analýzu J. Spradleyho (Spradley 1970: 272; 1980: 130–139).¹⁰ Bezdomovecké pojmání míst v prostoru lze považovat za kulturní doménu, tj. kategorii kulturního významu, která zahrnuje menší podkategorie (Snow – Anderson 1987: 1345). Každá kulturní doména sestává ze tří elementů (Spradley 1980: 89–95): (a) zastřešujícího termínu (např. bezdomovecké užívání veřejného prostoru), (b) sémantického vztahu (např. [c] je součástí [a]) a (c) zahrnutých termínů (konkrétní místa jako „U vody bez vody“, „Kruháč“ atd.). Komponentní analýza je systematickým hledáním atributů (komponent významu), které jsou spojeny s danými kulturními kategoriemi. Kdykoli jsou odhaleny kontrasty mezi členy domény (tj. konkrétními místy), považujeme je za komponenty významu a nazýváme je dimenzemi kontrastu. Relevantní dimenze kontrastu jsou uvedeny v Tabulce 1 (např. přítomnost „somrování“, přístup k elektřině atd.), jejíž výsledná podoba byla validována a konzultována s informátory.

⁸ Jeden rozhovor proběhl se dvěma (politickými) aktéry zároveň.

⁹ Krom toho používám i další spíše okrajové zdroje dat jako znění vyhlášek či videozáznamy ze schůzí rady města.

¹⁰ Spradleyho komponentní analýza je kvalitativní metodou. Nelze ji zaměňovat s kvantitativními postupy analýzy hlavních komponent (*Principal Component Analysis*), byť zde nacházíme styčné body.

Institucionální aktéři a média: Reprezentace bezdomovců a jejich míst

Obecně lze říci, že přítomnost bezdomovců ve veřejném prostoru je z pohledu vybraných institucionálních aktérů a médií problematická. Přestože kontext veřejného prostoru mnohdy není explicitně zmíněn, z logiky věci se daný příběh nemůže (s několika málo výjimkami) odehrávat jinde, jelikož většina bezdomoveckých praxí je spjata právě s veřejným prostorem. Narativa zpravidla obsahují problematiku „somrování“ či žebrání,¹¹ popíjení alkoholu, agresivity a nutnosti kamerových systémů či vyhlášek. Hlavním trendem je „očišťování“ města od bezdomovců.

Já bych ... chtěl změny a posily v systému a fungování městské policie tak, aby se skutečně vydefinovalo centrum, které bude cílové jako to, odkud se bezdomovci budou opakovaně vyhošťovat tak, aby ta městská zóna ... byla těchto lidí trochu zbavena a opravdu mohla sloužit občanům, kteří tam chtějí normálně sedět na lavičkách (starosta, 25. 6. 2012).

„Somrování“ bezdomovců se spojuje s „nátlakovým žebráním“. Bezdomovci údajně „ani nejdou s nastavenou dlaní, oni si prostě lehnou před kancelář a čekají, dokud jim někdo něco nedá“ (starosta, 25. 6. 2012), přičemž se stává, že „jim radši daj stovku, aby odtáhli“ (úředník, 8. 8. 2012). Podobný názor vyslovil i městský policista.

Dřív to bylo takový, že oslovovali jenom svoje známý nebo lidi, který už předtím nějakým způsobem reagovali na tu jejich prosbu jako pozitivně. Teď v podstatě jako dotíraj na každýho. A když si představíte, že jich jsou skupiny, kdy teda jako opravdu jsou nevábně vyhlížející, nevábně páchnoucí, a obstoupěj někoho, kdo má panicou hrůzu z něčeho podobného, tak to už je opravdu na hranici spíš vydírání nebo takový malinký loupeže (městský policista, 22. 8. 2012).

Lokální deník a městský oběžník akcentují dvě hlavní témata: sociální služby (18 %), a především negativní aspekty spojené s bezdomovectvím (61 %).

¹¹ Rozdíl mezi těmito dvěma typy subsistenčních praxí tkví v tom, že „somrování“ odkazuje k aktivnímu jednání, přesněji vybízení potenciálního donora, kdežto žebrání je víceméně pasivní pokus o získání finančních zdrojů (Bourgeois – Schonberg 2009: 167; Holpuch 2011: 29; Vašát 2012a: 268).

Jsou jimi kriminalita a delikvence (např. vandalismus, drobné krádeže a porušování veřejného pořádku), alkoholismus a agresivita, nebezpečí ze strany bezdomovců či jejich psů apod. Následující příběhy dokumentují nejčastější popis bezdomovců ve veřejném prostoru.

(N)a oddělení Policie ČR ... skončil ... pachatel, jenž budil na náměstí pohoršení. Byl podnapilý a obtěžoval kolemjdoucí. Městští policisté ho vyzvali, aby z místa s dalšími dvěma bezdomovci odešel. Muž neuposlechl a hlídka přijela znova. Jeden z trojice bezdomovců policisty verbálně napadal, byl agresivní a odmítl s nimi odejít. Kvůli tomu byla přivolána i Policie ČR, která pachatele převezla v poutech na své oddělení a zavřela ho do cely (městský oběžník, říjen 2011).

S podnapilými, zdrogovanými a mnohdy agresivními bezdomovci, kteří často u sebe mají nepřivázané psy, se městští policisté potýkají několikrát za den (městský oběžník, červenec 2012).

Místostarosta: Oni ty mladý jsou dost takový arogantní. Když vytvoří skupinku, tak si stoupnou třeba doprostřed silnice a neuhnou, no.

Starosta: Arogantní je málo, jsou agresivní.

Místostarosta: Anebo agresivní. Prostě neuhnou. To potom je na zvážení, jak s nima zacházet, no, jak se k nim chovat (15. 8. 2012).

Zhruba každý sedmý článek (přesněji 13,6 %) věnovaný bezdomovcům obsahuje téma alkoholu (resp. konzumace alkoholu ve veřejném prostoru). Těto skutečnosti napomohla vyhláška o zákazu pití alkoholu (2008), jejíž geografická působnost nápadně kopíruje místa, kde bezdomovci vysedávají. Krom toho jsou ve zkoumané lokalitě vyhláškou vyhrazena určitá místa (většinou na periferii města), která umožňují volný pohyb psů. Nedodržování vyhlášek umocněné kamerovým systémem, který „má své opodstatnění a již mnohokrát pomohl městským policistům dopadnout výtržníky“ (lokální deník, 11. 1. 2012), je součástí výše zmíněného „očišťování“: „Když vidíme vyloženě nějaký problémy s tím, že tam lidi pijou na veřejnosti a dělají nepořádek, tak samozřejmě je můžeme vyvázat jakoby za brány města nebo z toho centra“ (politik, 16. 8. 2012). V následující kapitole popíši neadekvátnost a/nebo doplním vnitřní logiku naznačených témat (konzumace alkoholu, „somrování“ a agresivita).¹²

¹² Otázkám reprezentace bezdomovců ve veřejném prostoru ze strany institucionálních aktérů a médií se detailněji věnuji jinde (Hejnal 2013b).

„Bezdomovecká místa“ I.: Konzumace alkoholu, agresivita a „somrování“

Nejběžnější a nejproblematictější praxí bezdomovců ve veřejném prostoru je konzumace alkoholu (především dvoulitrových PET lahví bílého vína). Za shromážděné peníze se obvykle kupují vína a tabáky, jimiž se obdarovávají ostatní bezdomovci, kteří na získávání peněz nespolupracovali (mezi spolupracujícími se víno a tabák automaticky sdílí). Nikoli však zcela rovnostářsky (na rozdíl od kupříkladu „nafáraného“¹³ jídla). Záleží, jak jsou konkrétní obdarovávaní vnímáni těmi, kteří finanční zdroje vlastní. Roli hraje síla sociální vazby a dlouhodobější ochota obdarovávaných přinášet zdroje anebo spolupracovat na jejich získávání. Obecně řečeno, obdarovávaní (nejen) alkoholem utváří solidární sociální síť, která je pro bezdomovecké přežití velmi důležitá (srov. Vašát 2013). Podobně píše P. Bourgois a J. Schonberg, že „obdarovávaní zapojuje [bezdomovce] do sítě vzájemných závazků a rovněž ustavuje hranice jejich komunity“ (Bourgois – Schonberg 2009: 6).¹⁴ Bezdomovec, který dlouhodobě nepřináší žádné zdroje, tj. v jistém smyslu neoplácí dar (Mauss 1999), je ostatními verbálně kritizován – nejvýrazněji nálepkou „přisavka“ (Slávek, 19. 7. 2011) –, což může časem vyústit ve vypuzení z daného místa za použití násilných prostředků.

Jak jsem již uvedl v předchozí kapitole, agresivita bezdomovců bývá součástí mediálního obrazu a představ politiků. Z mého výzkumu však vyplývá, že je naopak okrajovou praxí. Proběhne-li, v drtivé většině případů je na úrovni verbální a výhradně se omezuje na členy skupiny/skupinek. Agresivní jednání může mít trojí vysvětlení. Zmíněné porušení recipročního ideálu představuje jedno z nich. Druhým je „ponorková nemoc“. Bezdomovci v rámci dílčích skupinek spolu tráví doslova 24 hodin denně, což je důležité kvůli kooperaci na získávání zdrojů, snazšímu dělení výtěžků a v neposlední řadě i ochraně před potenciálními útočníky. Vedlejším produktem však je podrážděnost na jakékoli sebemenší podněty. Přestože „ponorka“ často odezní, v některých případech může přerůst až v rozpad skupinky anebo otevřenou fyzickou agresi v konkrétních místech. Třetí praxí, kdy se projevuje agresivní jednání, je „seznamovací rituál“. Seznamování

¹³ Praxe „fárání“, která znamená probírání a prohrabování popelnic a kontejnerů za účelem nalezení v kontextu bezdomovectví cenných věcí či zdrojů, byla pozorována a popsána rovněž v Praze (Holpuch 2011: 29) a Plzni (Toušek 2009: 32; Vašát 2012a: 263). Zajímavé je, že v Praze, Plzni i lokalitě mého výzkumu byl zaznamenán i samotný termín „fárání“.

¹⁴ Nicméně termín komunita je problematický. Bezdomovecká skupina je roztržštěna do mnoha menších skupinek, které v některých případech udržují velmi slabé vazby.

neznámých lidí na ulici je mnohdy spjato se specifickou praxí. Obě strany se snaží zjistit, co mohou od druhého očekávat, a zároveň tím ustavují hierarchii vzájemného vztahu. Pokud se setkávají dva jedinci, z nichž ani jeden není ochoten ustoupit, situace může končit otevřeným konfliktem. Z pohledu bezdomovecké každodennosti a „života míst“ jsou tyto praxe (s výjimkou verbální kritiky porušování recipročního ideálu) vysoce marginální a zanedbatelné. Jejich nadreprezentace v mediálním a politickém diskurzu je tedy v rámci daných míst nemístná.¹⁵

Praxe „somrování“ se v některých místech (viz dále) vyskytuje; je však doménou „specialistů“, řádově jednotek bezdomovců. Rozhodně ji nelze považovat za hlavní subsistenční praxi *všech* bezdomovců. Obecně se nejvíce „somruje“ u procházejících známých, kamarádů či příbuzných, což má mnohdy charakter spíše obdarování, nežli „somrování“ (hranice je zde velmi nejasná). Od náhodných kolemjdoucích „somrují“ pouze zmínění „specialisté“. Předmětem praxe mohou být peníze či cigarety. Popisované „nátlakové žebření“ nepraktikují ani všichni „specialisté“; je velmi okrajovou praxí několika bezdomovců (cca 3–4 osoby).

„Bezdomovecká místa“ II.: Praktiky, narrativa a kategorizace

Mírka: Radíme, prosimtě, a jsme u toho – tvoje pravda, moje pravda.

Radim: Víš, u čeho jsme?

Mírka: No, tak u čeho jsme?

Radim: U vody bez vody! (29. 9. 2012)

W. Kokot (2007: 12) tvrdí, že pojmání veřejného prostoru bezdomovci je svého druhu expertní vědění, které se zásadně liší od znalostí „nebezdomovecké“ populace. S tímto expertním věděním rovněž souvisí odlišné praktiky, které jsou s místy spjaty a v jistém smyslu je vytvářejí. Krom těchto praktik bezdomovci místa vytvářejí jejich začleněním do svých vyprávění (narrativů).

Jedním ze způsobů, jak vložit do prostoru význam a vytvořit z něho místo, je pojmenování (Cresswell 2004: 9; Lovell 1997: 359; Tuan 1991: 688). Bezdomovci v tomto ohledu vytvářejí svou specifickou emickou toponymii veřejného prostoru.¹⁶ Místo s kruhovou lavičkou se nazývá „Kruháč“ nebo „Kulaťák“. Místo

¹⁵ Ustavování solidarity, „ponorková nemoc“ a „seznamovací rituál“ nejsou jedinými praktikami, které mohou být doprovázeny agresivitou. Dále se lze setkat s odplatou za nestarání se o psy, ochranou žen apod.

¹⁶ Stejně tak bezdomovci dávají názvy i místům v soukromém prostoru. Název denního centra se zkracuje pomocí anglického D.C., tj. foneticky „dýsí“. Nelegálně obsazené budově, v níž velká část bezdomovců

za obchodním domem s charakteristickými kameny je pojmenováno „Kameny“. Části parkoviště za hranicí zóny zákazu konzumace alkoholu se říká „U (zlatého) hada“ (dle nedaleké skulptury). Místo s půlkruhovou lavičkou se nazývá „U podkovy“ a několik metrů vzdálené roštím zarostlé místo je pojmenováno „V kleci“. Malému travnatému porostu s lavičkami nedaleko jednoho z obchodů se říká „Za krabem“. „U vody bez vody“ je označení místa s kruhovou lavičkou, v jehož sousedství se nachází umělý potůček, kterým v zimě neprotéká voda (proto *u vody*, ale *bez vody*). Některé menší skupiny bezdomovců si dále vymýšlejí vlastní názvy míst, které jsou odlišné od pojmenování jiných skupinek. Jednak se dané skupinky baví vymýšlením názvů, a jednak tím mohou zmást členy jiných nepřítelišprátelených částí bezdomovecké skupiny. Bezdomovci samozřejmě používají i další emická označení míst, která však nejsou pro ně výlučná (např. „Námko“ pro náměstí, „Vlakáč“ pro vlakové nádraží atd.).

Místa ve veřejném prostoru jsou skrze vyprávění vytvářena několika způsoby – nejčastěji pomocí historek spjatých s konzumací alkoholu. Podobně jako „nebezdomovecká“ populace má příběhy z restauračních zařízení, skrze něž se stávají místem, bezdomovci mají „svá“ místa ve veřejném prostoru. Vezmeme-li v potaz praktiky „bezdomoveckých míst“ (viz dále), lze říci, že mají obdobný charakter jako hospody (srov. Vinopal 2005). Bezdomovecká místa zároveň pomáhají strukturovat vyprávění; plní roli styčných bodů příběhů či běžných interakcí. Následující triviální úryvek z jedné kratší interakce dokumentuje neporozumění člověka mimo bezdomoveckou skupinu, které je založeno na neznalosti jednoho ze specifických názvů míst.

Denisův otec: Kde je Denis?

Koláček: On není na *náměstí*?

Denisův otec: Není.

Koláček: A není náhodou na *dýsíčku*?

Denisův otec: Co to je?

Koláček: Denní centrum (2. 9. 2011).

Denisův otec samozřejmě znal obecný název náměstí, ale označení „dýsíčko“, které je srozumitelné pouze určité skupině obyvatel (tj. bezdomovcům a dalším

žije, se říká „Hilton“ či jednoduše „barák“ (Hejnal 2013). Pro tuto část letitých bezdomovců je Hilton víceméně domovem (k pojetí domova ve vztahu k bezdomovcům srov. Glasser – Bridgman 1999: 3; Hill – Stamey 1990: 319; Holpuch 2011: 98; Hradecký 2006: 12; Hradecký et al. 2007: 11; Lovell 1997: 358; Ravenhill 2008: 177; Spradley 1970: 77–78; Toušek 2009: 16; Vašát 2012a: 251–253, 2012b: 144).

chudým lidem), neznal. Emická toponymie jako součást bezdomoveckých vyprávění v zásadě odráží vlastní vnímaný (prostorový) řád města ze strany analyzovaných aktérů.

„Bezdomovecká místa“ jsem rozčlenil pomocí 11 kategorií, které jsou ve vztahu k bezdomoveckým praxím a emické typologizaci relevantní (Tabulka 1). Za prvé rozlišuji mezi frekventovanými a skrytými místy. Frekventovaná jsou charakteristická jednak velkým počtem lidí, které jimi projdou během dne (např. náměstí a nádraží), a jednak jsou v nich bezdomovci viditelní. Naopak skrytými místy přes den příliš mnoho lidí neprojde, což je způsobeno buď jejich periferním umístěním v rámci města, anebo fyzickými atributy (např. místo u transformátoru zarostlé roštím). Vyjma jednoho místa, které je situováno mimo „bezalkoholové zóny“, je konzumace alkoholu *zakázána*, avšak v některých místech (městskou policií) víceméně *tolerována*. Další kategorie (dimenze kontrastu) se vztahují k periodicitě využívání,¹⁷ k přítomnosti praxe somrování a městských kamer, k možnosti připojit si vlastní přístroj do elektrické sítě, k charakteru stínění (stromy, stříška atd.), toleranci k pospávání či nepřivázaným psům, přístupu ve večerních hodinách a ruchu způsobenému převážně dopravou (viz Tabulka 1). Detailněji popíši pět „bezdomoveckých míst“, která byla vybrána s ohledem na různost celého souboru.

Místo *U kašny (na náměstí)* je frekventované a využívá se denně. Lze říci, že má charakter „kontrolního bodu“ – pokud bezdomovec hledá ostatní, na náměstí se velmi pravděpodobně podívá. „Somrování“ je časté, byť se omezuje na činnost výše zmíněných „specialistů“. Kolemjdoucí někdy žebrání/somrování bezdomovců předpokládají.

A Havlík jednou [seděl] *u kašny*, takhle, bylo mu blbě a takhle měl ruku [nataženou před sebou]. Šel ti chlapík a vrátil se nazpátky, vytáh šrajtoflí a takhle mu do ruky dal kilo. Helpík čuměl. Chlapík zavřel auto a odjel. Ani mu nic neřek. Jenom že takhle seděl a takhle měl ruku, protože ho bolela, víš (Radek, 8. 8. 2012).

Relativně častou subsistenční praxí je rovněž lovení peněz z kašny za použití magnetu na provázku. Konzumace alkoholu je nepovolená a netolerovaná. S ohledem na přítomnost kamerového systému jsou proto bezdomovci často upozorňováni a posláze i vykazováni městskou policií: „Klucí, prosím vás, schovejte

¹⁷ Hodnota „často“ znamená více než jednou týdně, ale nikoli denně. „Občas“ odpovídá méně než jednou týdně.

Tabulka 1 Kategorizace hlavních „bezdomoveckých míst“ ve veřejném prostoru

Dimenze kontrastu	Emický název místa				
	U kašny (náměstí)	U vody bez vody	Za krabem	U (zlatého) hada	Park u Vorla
Typ místa	Frekventované	Frekventované	Skryté	Frekventované	Frekventované
Využití	Denně	Denně	Často	Občas	Často
„Somrování“	Často	Občas	Nikdy	Občas	Občas
Konzumace alkoholu	Nepovolená, netolerovaná	Nepovolená, tolerovaná	Nepovolená, tolerovaná	Povolená	Nepovolená, tolerovaná
Kamerový systém	Ano	Ano	Ne	Ne	Ne
Přístup k elektrině	Ano	Ano	Ne	Ne	Ne
Stínění	Slabé	Minimální	Velké	Žádné	Maximální
Spánek (povalování)	Netolerován	Tolerován	Tolerován	Netolerován	Tolerován
Volní psi	Netolerováni	Netolerováni	Netolerováni	Netolerováni	Tolerováni
Přístup v noci	Přístupné	Přístupné	Přístupné	Přístupné	Nepřístupné
Dopravní ruch	Nízký	Minimální	Minimální	Vysoký	Nízký

Pozn.: Elektrina byla na náměstí v nedávné době vypnuta. Funguje pouze během trhů (informace z 20. 7. 2013).

to víno aspoň do tašky. Táhle je přece kamera. Starosta na vás kouká a my sem pak musíme furt jezdit“ (městský policista, 10. 9. 2012). Ke schovávání vína se občas v rámci minimalizace rizika přistupuje. Na náměstí jsou pod lavičkami elektrické zásuvky. Bezdomovci je používají na nabití mobilního telefonu anebo jiných elektrických přístrojů.

Slávek: Půjdem *ke kašně* na film nějakej. Ty vole, to nepochopili policajťí. My tam sedíme na *náměstí*, tři plastáky, vodka, todlenc, koukáme na dývídíčko, reprobedny, šup, ty vole, nohy nahoru, nazdar, ty vole. No, ale vyhodili nás, no. Ale nepochopili to. Fakt ne. To se mi líbilo.

Max: A benga vás vyhodili, jo?

Slávek: My jsme byli napojený, jako na příjmu. No, ale teď si ho necham nabít a pošlu je do prdele (24. 5. 2013).

Místo je před sluncem chráněno čtyřmi stromy. Spánek na náměstí většinou není tolerován. Psi musí být uvázaní. Ruch způsobený dopravou je relativně nízký. Interpretace místa institucionálních aktérů je v rozporu s výše zmíněným vyprávěním bezdomovců, vyjadřující vlastní formy bezdomovci tolerovaného jednání. Z pohledu politiků a mediálních sdělení jsou tyto praktiky (konzumace alkoholu, „somrování“ atd.) považovány za „špatné čtení“ daného prostoru. To v zásadě platí i o dalším místě.

U vody bez vody je frekventované a několik desítek metrů od náměstí vzdálené místo. Využívá se denně. Praxe „somrování“ se vyskytuje pouze v případě, že jsou přítomni „specialisté“ anebo kolem prochází kamarádi. Místo je snímáno kamerami. Pití alkoholu sice není povolené, ale víceméně tolerované. Městští policisté – jedná-li se o tzv. „dobrou šichtu“ (aktérský termín) – nechávají bezdomovce *U vody bez vody* pobývat, konzumovat víno či dokonce pospávat. Místo je sice frekventované, ale jednak mnohem méně než náměstí, a jednak je od cesty, kudy prochází nejvíce lidí, vzdáleno přibližně 35 metrů. Důvodem oblíbenosti místa je rovněž přítomnost elektrické zásuvky a minimální rušnost. Nevýhodou je slabé stínění jediným stromem a relativně častý výskyt – zpravidla schovaných – fotografů místního deníku (podobně jako na náměstí),¹⁸ kteří svými fotografiemi doplňují články o „pochybných existencích“ (lokální deník, 19. 11. 2010), „nepřízpůsobivých občanech“ (městský oběžník, září 2011) či „kriminálních živlech“ (lokální deník, 8. 3. 2012). Pokud je fotograf na viditelném místě, sociální interakce může probíhat následujícím způsobem.

Nikita: Ještě jednou mě budeš fotit [křičí na fotografa]! Vůbec! No, nechci fotku! Ty vole, jdi do prdele, ty vole, s tím foťákem, ty vole.

Bohouš: Už jsme zase v novinách...

¹⁸ Mnohé fotografie v lokálním deníku jsou evidentně foceny z podřepu, přičemž zároveň zachycují i části kapot, za nimiž byli fotografové schováni.

Vokurčák: Za fotku na hlavu chceme dvacku [na fotografa]! ... Možná, že ho vycučáme, vole [k ostatním přísedícím]. Hele, Achilles... A jde na to... (20. 9. 2012).

V tomto případě se z fotografa podařilo „vycucnout“ (tj. „vysomrovat“) 20 Kč díky přítomnosti „specialisty“ Achilla.

Skryté místo *Za krabem* je rovněž nedaleko náměstí a využíváno je poměrně často. Bezdomovci zde „nesomrují“, neboť prakticky není od koho. Konzumace alkoholu není povolena, ale tolerována. Jeden z mých klíčových informátorů tvrdil, že *Za krabem* mají „oficiálně povoleno pít“ (Slávek, 1. 7. 2011), přičemž ona „oficiálnost“ tkví v ústní dohodě s „dobrymi šichtami“ městské policie a je umocněna absencí kamer. *Za krabem* je tudíž „klidné“ místo, kde se může relativně svobodně konzumovat alkohol.

Albertino: Slávku, pamatuješ si minulej rok, jak ste mě doprovázeli na *Hilton*?

Slávek: Abych ti řek pravdu, tak ani ne.

Albertino: Jak jsem se rozešel se Zitou. *Za krabem* jsme chlastali a já jsem to nějak nevydržel, jsem odpadl, a nevěděl jsem, jak jsem se dostal na *barák*. To jste mi řekli až vy, že ste mě vedli přes lávku (21. 6. 2013).

Za kraba prakticky nepronikají sluneční paprsky díky čtyřem stínícím stromům. Spánek je přes den tolerován. Dopravní ruch je minimální. Přestože místo spadá do stejné „bez-alkoholové zóny“ jako *U vody bez vody* a vztahuje se na něj podobná interpretace politiků a médií, některé materiální atributy (zejména skrytost a absence kamer) napomohly k určité toleranci. V případě, že strážníci nereagují na udání „běžných občanů“, které končí vyhoštěním z daného (tj. nejen tohoto) místa, lze říci, že se mezi „dobrymi šichtami“ městské policie a některými bezdomovci ustavila neoficiální domluva o toleranci využívání místa.

Pojmenování místa *U (zlatého) hada* proběhlo v mojí přítomnosti (Slávek, 4. 10. 2012). Místo je frekventované především díky parkovišti, na jehož okraji je situováno. „Somrování“ je občasné. Přestože je *U (zlatého) hada* mimo zóny, kde je zakázáno pít alkohol, není příliš využíváno – absentuje zde stínění, obchod s alkoholem je poměrně vzdálený a psi musí být neustále přivázáni kvůli blízké rušné silnici, která vytváří relativně silný hluk. *U (zlatého) hada* by mělo být s ohledem na vyhlášku o zákazu pití alkoholu ideální místo. Využíváno je však pouze občasně kvůli zmíněným fyzickým atributům a umístění.

Park u Vorla je jediné frekventované místo, kde jsou tolerováni nepřivázaní psi, což je jeden z důvodů jeho častého využívání. Bezdomovci si zpravidla

vybírají zadní část spíše menšího parku, čili nejsou tolik nápadní. „Somruje se“ (pokud vůbec) pouze od známých, kteří k bezdomovcům přijdou dobrovolně. Oproti ostatním místům park není přístupný po 8. hodině večerní. Sluneční paprsky na velkou část území nedopadají díky vzrostlým stromům a hluk způsobený dopravním ruchem je velmi nízký. Třebaže park není součástí prostorů, kde je možné mít nepřivázaného psa, „běžným občanům“ (a tudíž i městské policii) zpravidla nevadí. Jakkoli je tedy přítomnost psů bez vodítka z formálního hlediska „špatným čtením“ Parku u Vorla, bezdomovečtí nepřivázaní psi jsou tolerováni. Ve skupinkách bezdomovců má obvykle minimálně jeden člen psa. Proto je Park u Vorla natolik atraktivní pro velkou část celé bezdomovecké skupiny.

Závěr

Studie na základě konceptů praktikování a narativizace míst, dlouhodobého etnografického výzkumu v lokalitě středně velkého města, semistrukturovaných rozhovorů s institucionálními aktéry, mediálních sdělení a dalších dokumentů popsala reprezentace „bezdomoveckých míst“ z pohledu institucionálních aktérů a médií, reinterpretovala je etnografickými poznatky a představila aktérské (bezdomovecké) kategorizační schéma s relevantními dimenzemi kontrastu.

Mezi hlavní témata reprezentace institucionálních aktérů a médií patří „somrování“ či (nátlakové) žebrání bezdomovců, konzumace alkoholu a agresivita (spojená s kriminalitou). Charakter témat je vůči bezdomovcům zcela negativní. Nereprezentovány zůstávají okolnosti zmíněných praxí. Konzumace alkoholu je součástí solidárních mechanismů, které jednak ustavují hranice skupiny, a jednak umožňují přežití. Agresivita coby spíše okrajová záležitost může tkvět v obraně zmíněných solidárních mechanismů, vyústění „ponorkové nemoci“ nebo „seznamovacího rituálu“. „Nátlakové žebrání“ (myšleno „somrování“) je rovněž spíše marginální praxe několika „specialistů na somrování“.

Příklady „bezdomoveckých míst“ interpretované na základě 11 kategorií (dimenzí kontrastu) popsaly běžné aktivity vytvářející místa, propojení bezdomoveckých praktik s fyzickými atributy místa, udržování místa na základě vyprávění či každodenní interakce, které odráží a vytváří vnímaný prostorový řád města ze strany bezdomovců, a souvislost s reprezentacemi institucionálních aktérů. V tomto ohledu jsou stejné části veřejného prostoru různými místy v návaznosti na aktéry, kteří je utvářejí. Institucionální aktéři však mohou prosadit svoji „oficiální“ a/nebo právně závaznou verzi dané části prostoru, která naznačuje její „správné čtení“. Bezdomovecké praktiky, vyvinuté jako aktivní

adaptace na podmínky marginalizace, do takové verze nezapadají. „Správné čtení“ jde proti logice „života na ulici“ a jeho vymáhání proto nemůže být efektivní alternativou, která by mohla vést ke zlepšení situace bezdomovců.

Ondřej Hejnal absolvoval bakalářské a magisterské studium sociální a kulturní antropologie na Fakultě filozofické Západočeské univerzity. Momentálně je interním doktorandem etnologie na téže univerzitě. Badatelsky se zaměřuje na etnografii urbánní chudoby (např. bezdomovectví, uživatele drog atd.) a využití počítačů v kvalitativních analýzách (CAQDAS, zejména programem MAXQDA). Kontakt: ohejnal@gmail.com

Použitá literatura

- Agnew, John A. 1987. *Place and Politics. The Geographical Mediation of State and Society*. Boston: Allen & Unwin.
- Berg, Bruce L. 2001. *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*. Boston: Allyn and Bacon.
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas. 1999. *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Bernard, Russell H. 2006. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. Oxford: AltaMira Press.
- Bernard, Russell H – Pelto, Pertti J. – Werner, Oswald – Boster, James – Romney Kimball A. – Johnson, Allen – Ember, Carol R. – Kosakoff, Alice. 1986. „The Construction of Primary Data in Cultural Anthropology.“ *Current Anthropology* 27, 1986, 4: 382–396.
- Bourgois, Philippe – Schonberg, Jeffrey. 2009. *Righteous Dopefiend*. Los Angeles: University of California Press.
- Cresswell, Tim. 1996. *In Place/Out of Place. Geography, Ideology, and Transgression*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Cresswell, Tim. 2004. *Place. A Short Introduction*. Malden: Blackwell.
- Giddens, Anthony. 1998. *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Glasser, Irene – Bridgman, Rae. 1999. *Braving the Street. The Anthropology of Homelessness*. New York: Berghahn Books.
- Gregory, Derek – Johnston, Ron – Pratt, Geraldine – Watts, Michael – Whatmore, Sarah. 2009. *The Dictionary of Human Geography*. Oxford: Wiley + Blackwell.
- Gupta, Akhil – Ferguson, James. 1992. „Beyond ‚Culture‘. Space, Identity, and the Politics of Difference.“ *Cultural Anthropology* 7, 1992, 1: 6–23.
- Gupta, Akhil – Ferguson, James (eds.). 1997. *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. London: Duke UP.
- Hájek, Martin – Havlík, Martin – Nekvapil, Jiří. 2012. „Narativní analýza v sociologickém výzkumu. Přístupy a jednotící rámeček.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 48, 2012, 2: 199–223.

- Hejnal, Ondřej. 2011. „Etnografie (extrémní) chudoby. Teoretické a empirické implikace výzkumu bezdomovců.“ *AntropoWebzin* 7, 2011, 3: 171–176.
- Hejnal, Ondřej. 2012. „Antropologův den mezi ‚klienty represe‘. Zúčastněně pozorování bezdomovců ve středně velkém městě.“ *AntropoWebzin* 8, 2012, 3: 141–152.
- Hejnal, Ondřej. 2013a. „Hilton jako ‚fekální dvůr‘. Socioprostorové aspekty bezdomovectví.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 49, 2013, 2: 241–267.
- Hejnal, Ondřej. 2013b. „Anachorický bezdomovec: Purifikace a transgrese veřejného prostoru.“ *Český lid* 100, 2013, 4 (v tisku).
- Hejnal, Ondřej – Lupták, Lubomír. 2013a. „(De)sekuritizácia bezdomovectva v postsocialistickom urbánnom laboratóriu.“ Pp. 478–488 in Jaroslav Ušiak – Jana Lasicová – Dávid Kollár (eds.): *Bezpečnostné fórum 2013. Zborník vedeckých prác*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela.
- Hejnal, Ondřej – Lupták, Lubomír. 2013b. „Využitie CAQDAS pri výskume sekuritizácie a desekuritizácie.“ Pp. 232–239 in Jaroslav Ušiak – Jana Lasicová – Dávid Kollár (eds.): *Bezpečnostné fórum 2013. Zborník vedeckých prác*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela.
- Hill, Ronald P. – Stamey, Mark. 1990. „The Homeless in America. An Examination of Possessions and Consumption Behaviors.“ *Journal of Consumer Research* 17, 1990, 3: 303–321.
- Holpuch, Petr. 2011. „Bezdomovectví jako přístup k životu.“ *Biograf* 7, 2011, 54: 3–29.
- Hradecký, Ilja – Barták, Miroslav – Cveček, David – Edgar, William M. – Ondrák, Pavel – Pěnkava, Pavel – Ruzsová, Petra. 2007. *Definice a typologie bezdomovství*. Praha: Naděje.
- Hradecký, Ilja. 2006. *Konflikt, bezdomovci a veřejný prostor. Tematická zpráva 2006*. The European Observatory on Homelessness.
- Hradecký, Ilja – Hradecká, Vlastimila. 1996. *Bezdomovství – extrémní vyloučení*. Praha: Naděje.
- Charmaz, Kathy. 2008. „Constructionism and the Grounded Theory Method.“ Pp. 397–412 in James A. Holstein – Jaber F. Gubrium (eds.): *Handbook of Constructionist Research*. New York: Guilford Press.
- Chase, Susan E. 2005. „Narrative Inquiry. Multiple Lenses, Approaches, Voices.“ Pp. 651–677 in Norman K. Denzin – Yvonna S. Lincoln (eds.): *The SAGE Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage.
- Kokot, Waltraud. 2007. „Culture and Space – anthropological approaches.“ *Ethnoscripts* 9, 2007, 1: 10–23.
- Kuckartz, Anne M. – Sharp, Michael J. 2011. „Responsibility. A Key Category for Understanding the Discourse on the Financial Crisis – Analyzing the KWALON Data Set with MAXQDA 10.“ *Forum* 12, 2011, 1: Article 22.
- Kusá, Zuzana. 2011. „Letný pohľad na identitu.“ *Biograf* 7, 2011, 54: 63–68.
- Lefèbvre, Henri. 1991. *The Production of Space*. Oxford: Wiley + Blackwell.
- Lovell, Anne M. 1997. „The City Is My Mother‘. Narratives of Schizophrenia and Homelessness.“ *American Anthropologist* 99, 1997, 2: 355–368.
- Low, Setha M. 1996. „Spatializing Culture. The Social Production and Social Construction of Public Space in Costa Rica.“ *American Ethnologist* 23, 1996, 4: 861–879.

- Low, Setha M. 2000. *On the Plaza. The Politics of Public Space and Culture*. Austin: University of Texas Press.
- Low, Setha M. – Lawrence–Zúñiga, Denise. 2003a. „Locating Culture.“ Pp. 1–47 in Setha M. Low – Denise Lawrence–Zúñiga (eds.): *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Oxford: Wiley + Blackwell.
- Low, Setha M. – Lawrence–Zúñiga, Denise (eds.). 2003b. *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Oxford: Wiley + Blackwell.
- Mauss, Marcel. 1999. *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Mikeszová, Martina – Lux, Martin. 2013. „Faktory úspěšné reintegrace bezdomovců a nástroje bytové politiky pro řešení bezdomovství v ČR.“ *Sociologický časopis/ Czech Sociological Review* 49, 2013, 1: 29–52.
- Mitchell, Don. 2001. „The Annihilation of Space by Law. The Roots and Implications of Anti–homeless Laws in the United States.“ Pp. 6–18 in Nicholas K. Blomley – David Delaney – Richard T. Ford (eds.): *The Legal Geographies Reader: Law, Power, and Space*. New York: Wiley + Blackwell.
- Pred, Allan. 1984. „Place as Historically Contingent Process. Structuration and the Time–Geography of Becoming Places.“ *Annals of the Association of American Geographers* 74, 1984, 2: 279–297.
- Rapport, Nigel. 1999. „The Narratives as Fieldwork Technique. Processual Ethnography for a World in Motion.“ Pp. 71–95 in Vered Amit (ed.): *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London: Routledge.
- Ravenhill, Megan. 2008. *The Culture of Homelessness*. Hampshire: Ashgate.
- Rodman, Margaret C. 2003. „Empowering Place: Multilocality and Multivocality.“ Pp. 204–226 in Setha M. Low – Denise Lawrence–Zúñiga (eds.): *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Oxford: Wiley + Blackwell.
- Růžička, Michal. 2011. „Sociální reprodukce bezdomovectví a meze liberálního individualizmu.“ *Biograf* 7, 2011, 54: 55–62.
- Schönfelder, Walter. 2011. „CAQDAS and Qualitative Syllogism Logic – NVivo 8 and MAXQDA 10 Compared.“ *Forum* 12, 2011, 1: Article 21.
- Sibley, David. 1995. *Geographies of Exclusion. Society and Difference in the West*. London: Routledge.
- Snow, David A. – Anderson, Leon. 1987. „Identity Work among the Homeless. The Verbal Construction and Avowal of Personal Identities.“ *American Journal of Sociology* 92, 1987, 6: 1336–1371.
- Snow, David A. – Mulcahy, Michael. 2001. „Space, Politics, and the Survival Strategies of the Homeless.“ *American Behavioral Scientist* 45, 2001, 1: 149–169.
- Spradley, James P. 1970. *You Owe Yourself a Drunk. Adaptive Strategies of Urban Nomads*. Long Grove: Waveland Press.
- Spradley, James P. 1980. *Participant Observation*. Wadsworth: Cengage Learning.
- Strauss, Anselm L. – Corbin, Juliet M. 1999. *Základy kvalitativního výzkumu. Postupy a techniky metody zakotvené teorie*. Brno – Boskovice: Sdružení Podané ruce + Albert.
- Šamánek, Jan. 2011. „Bezdomovectví. Těživá životní situace, nebo kuří oko běžného občana?“ *Biograf* 7, 2011, 54: 77–81.

- Toušek, Ladislav. 2009a. *Analýza situace „bezdomovců“ v Plzni včetně identifikace jejich počtu*. Plzeň: Centrum aplikované antropologie a terénního výzkumu při Katedře antropologických a historických věd Západočeské univerzity v Plzni (CAAT).
- Toušek, Ladislav. 2009b. „Problematika vytváření relačních dat: příklad analýzy sociálních sítí bezdomovců.“ *AntropoWebzin* 2–3, 2009: 35–41.
- Toušek, Ladislav. 2012. „Vybrané aspekty metodologie aplikované antropologie.“ Pp. 25–106 in Tomáš Hirt – Tereza Zíková – Ladislav Toušek – Daniel Sosna – David Henig – Michal Tošner – Ema Hrešanová – Ilona Dvořáková – Aleš Kavalír – Jakub Kovář – Alena Pařízková (eds.): *Vybrané kapitoly z aplikované sociální antropologie*. Plzeň: Západočeská Univerzita.
- Toušek, Ladislav. 2013. *Prostor, transgrese a bezdomovectví*. Rkp. disertační práce obhájené na FF ZČU Plzeň.
- Toušek, Ladislav – Strnadová, Lenka. 2013. „What’s ‚Out of Place‘? Tolerance and Intolerance as Functions of the Construction of Public Space.“ In David Weberman – Stefano Moroni (eds.): *Space and Pluralism*. Budapest: Central European University Press (v tisku).
- Tuan, Yi-Fu. 1978. „Sign and Metaphor.“ *Annals of the Association of American Geographers* 68, 1978, 3: 363–372.
- Tuan, Yi-Fu. 1991. „Language and the Making of Place. A Narrative–Descriptive Approach.“ *Annals of the Association of American Geographers* 81, 1991, 4: 684–696.
- Vašát, Petr. 2012a. „Mezi rezistencí a adaptací. Každodenní praxe třídy nejchudších.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 48, 2012, 3: 247–282.
- Vašát, Petr. 2012b. „Studium bezdomovectví v USA. Inspirace pro výzkum v ČR.“ *Český lid* 99, 2012, 2: 129–149.
- Vašát, Petr. 2013. „‚Sme na jedný lodi.‘ Morálka a ekonomika v prostředí třídy nejchudších.“ *Český lid* 100, 2013, 4 (v tisku).
- Vávra, Jaroslav. 2010. „Jedinec a místo, jedinec v místě, jedinec prostřednictvím místa.“ *Geografie* 115, 2010, 4: 461–478.
- Vinopal, Jiří. 2005. „Instituce hospody v české společnosti.“ *Naše společnost* 2005, 1. Dostupné z http://cvvm.soc.cas.cz/media/com_form2content/documents/c3/a3925/f11/100027s_Vinopal-hospody.pdf [cit. 2013-03-28].
- Wright, Talmadge. 1997. *Out of Place. Homeless Mobilizations, Subcities, and Contested Landscapes*. Albany: State University of New York Press.

SOCIÁLNÍ STUDIA



SOCIÁLNÍ STUDIA

Náboženství
v laboratoři



2/2013
ročník X

Sociální studia jsou odborným recenzovaným časopisem vydávaným Katedrou sociologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity. Cílem časopisu je především zpřístupňovat nové pohledy a témata v rámci sociálněvědného výzkumu a humanitních studií. Jednotlivá čísla jsou monotematicky zaměřena, dáváme však prostor i kvalitním příspěvkům, jež se nevztahují k tématu aktuálního čísla. Sociální studia vycházejí jako čtvrtletník.

USMÍŘENÍ JAKO KONEČNÉ STADIUM ŘEŠENÍ KONFLIKTU

Hana Oberpfalzerová

Fakulta sociálních věd UK Praha

Reconciliation as the Final Stage of Conflict Resolution

Abstract: *The aim of this synoptic article is to provide the reader with a basic understanding of the issue of reconciliation after open armed conflict. We shall mention the most significant concepts, theories and authors in this field; however, the article does not and cannot cover all concepts in great detail due to restricted space. The article is divided into three parts, which consecutively answer the following three questions: what is the role of reconciliation in the process of conflict resolution and in the prevention of further conflicts? What are the definitions of reconciliation, and what are its various concepts and dimensions? What are the mechanisms that lead to reconciliation, and what are the obstacles that this process faces? The discussed literature concentrates on the role of reconciliation in violent, protracted and intractable conflicts. The article itself falls under the category of peace and conflict studies, in the field of conflict resolution and of the so-called peace psychology.*

Keywords: *conflict; reconciliation; peace psychology; conflict resolution, intractable conflicts*

Cílem tohoto přehledového článku je poskytnout čtenáři základní orientaci v tematice usmíření po ozbrojeném konfliktu. Budou v něm zmíněna nejdůležitější pojetí, teorie a autoři v této oblasti, z důvodu omezeného rozsahu však článek není a nemůže být vyčerpávající. Text je rozdělen do tří částí, které postupně odpovídají na tři otázky: Jaká je role usmíření v procesu řešení konfliktu a v prevenci jeho opětovného vypuknutí? Jaké jsou definice usmíření a jeho různá pojetí a dimenze? Jaké jsou mechanismy, kterými lze usmíření dosáhnout, a jaké jsou překážky tohoto procesu? Diskutovaná literatura se soustřeďuje na úlohu usmíření v násilných, vleklých a obtížně řešitelných konfliktech.

Konflikt a usmíření

Typy konfliktu, které vyžadují usmíření

Konflikt je přirozenou součástí společenského života a dochází k němu tehdy, když mají jeho strany protichůdné cíle (Bar-Tal – Bennink 2004: 12–13; srov. Mitchell 1981; Brown 1988; Fisher 1990; Kriesberg 1998a; Waisová 2011). Konflikt lze chápat jako trojúhelník s těmito body: postoje (A – attitudes), jednání (B – behaviour) a rozpor (C – contradiction) (Galtung 1996: 72). Konflikty se liší v řadě parametrů, v první řadě svými aktéry, a také intenzitou. Zdaleka ne všechny však obnášejí ničení a násilí. Konflikty také procházejí určitými fázemi. Ty odborníci definují různě, nicméně společné jsou jim tyto klíčové kategorie: nepřítomnost konfliktu, vznik konfliktu, eskalace konfliktu, patová situace neboli mrtvý bod,¹ deeskalace, ukončení/vyřešení konfliktu, postkonfliktní peacebuilding a usmíření (Brahm 2003b). V níže uvedeném grafu představují tyto kategorie křivku, jež zprvu různým tempem stoupá, poté vrcholí a opět klesá. My se zde zmíníme o posledních dvou, respektive třech z nich: mírové dohodě, vyřešení konfliktu a usmíření.

Existuje šest hlavních teoretických přístupů pro vysvětlení eskalace a deeskalace konfliktů a usmíření (Kriesberg 2004: 86–91). Usmíření je však nutné pouze tehdy, jedná-li se o *vleklé (protracted)*, respektive *zatvrzelé (intractable)* konflikty, které jsou nesmiřitelné, trvají i celá desetiletí, týkají se existenciálních potřeb zúčastněných stran, mají charakter hry s nulovým součtem, obnášejí rozsáhlé násilí a mnoho obětí, hromadí se při nich nepřátelství a nenávisť a ničí vzájemná důvěra a vzájemné přijetí znesvářených skupin (Kelman 2004: 111; srov. Lederach 1997; Bar-Tal 2013; Bar-Tal – Bennink 2004; Goertz – Diehl 1993; Kriesberg 1998c; Azar 1990 aj.). Rovněž se v nich utváří soubor společenských přesvědčení o vlastní skupině, protivníku a konfliktu, který Bar-Tal (1998) nazývá *konfliktním étosem* a který je třeba transformovat tak, aby bylo možné dosáhnout usmíření (Bar-Tal 2000a; 2000b). Nejznámějšími příklady takových konfliktů jsou konflikty na Balkáně či Kypru, v Severním Irsku a v Kašmíru, konflikt mezi Severní a Jižní Koreou, izraelsko-palestinský konflikt a mnohé další (pro analýzy konkrétních případů viz např. Crocker – Hampson – Aall 2005).

¹ (*Hurting stalemate*) je situace, kdy ani jedna strana nedokáže zvítězit, ale nehodlá ani ustoupit – když si obě strany uvědomí, že náklady na konflikt převažují nad možnými zisky, vznikne vhodná situace pro vznesení návrhů na mírovou dohodu (*mutually hurting stalemate*) (Brahm 2003a).

Bar-Tal svou teorii rozvíjí a ilustruje na příkladu izraelské společnosti. V jejím případě se jedná o obecné přesvědčení Izraelců o tom, že se Židé vždy toužili do Izraele vrátit, že se musejí neustále obávat o svou bezpečnost, že právě Palestinci jsou zodpovědní za pokračování konfliktu. Palestinci jsou delegitimizováni a označováni za zaostalé a krvežíznivé. Sami o sobě však izraelští Židé mají výlučně pozitivní představu a považují se za oběti násilí ve zlém světě, zejména pak za oběti antisemitismu. Války, kterých se Izrael účastnil, považují za obranné. Sami sebe vnímají jako lid mírumilovný, který okolnosti přinutily k páchání násilí, a domnívají se, že právě Arabové odmítají mírové řešení a vyhýbají se kontaktu s Izraelci (Bar-Tal 1998).

Zvláštní význam má usmíření ve vnitrostátních konfliktech, kde neexistuje možnost diplomatického řešení (srov. koncept tzv. nových válek; Kaldor 1999): zde je třeba transformovat vztahy znesvářených stran (Kelman 2008: 15–16; srov. Kelman 1999; Lederach 1997), zejména z důvodu rizika opětovného propuknutí konfliktu (Hartzell 1999; Licklider 1995).

Mírová dohoda, vyřešení konfliktu a usmíření

K tradičnímu pojetí procesu *peacebuildingu* (*budování míru*) složeného ze dvou fází – *ukončení konfliktu* (*conflict settlement*) a *vyřešení konfliktu* (*conflict resolution*) (Burton 1969) – odborníci v nedávné době začali řadit také třetí stadium, a to *usmíření* (*reconciliation*) (Kelman 2004: 113; Rouhana 2004). Každý z těchto tří procesů má jiné, třebaže spolu úzce související, cíle. Ty jsou zaměřeny především na vývoj vztahů směrem k mírové koexistenci, avšak i tak mohou být za určitých okolností ve vzájemném rozporu (Kelman 2008: 19).

První zmíněné stadium obnáší formální ukončení konfliktu skrze mírovou dohodu. Tento proces silně závisí jak na mocenské pozici znesvářených stran, tak i na zásahu stran třetích, které mohou mírovou dohodu případně i vnutit. Tento proces však nikterak nemění kvalitu vztahu obou stran a dodržování míru závisí primárně na dohledu třetích stran, respektive mezinárodního společenství. Přesto je uzavření mírové dohody nezanedbatelným úspěchem (Kelman 2004: 117–118). Jako příklad zde můžeme uvést Daytonskou mírovou dohodu, která sice již v prosinci 1995 ukončila válku v Bosně a Hercegovině, avšak země je i nadále pod přísným mezinárodním dohledem v podobě úřadu vysokého představitele (Office of the High Representative) a mezinárodní vojenské mise (dříve IFOR a SFOR, nyní EUFOR). Do jisté míry má tento režim charakter mezinárodního protektorátu (Yannis 2002). Válka však pokračuje jinými prostředky v politické aréně (Belloni 2009), zejména pokud se týká sporů o budoucí ústavní uspořádání země.

Stadium řešení, respektive vyřešení konfliktu může stavět na politických dohodách, pokud jich bylo dosaženo vyjednáváním, a obnáší transformaci vztahů znesvářených stran (Kelman 2004: 112). Bar-Tal (2000b: 354) jej definuje jako „politický proces, skrze který strany konfliktu eliminují vnímanou nekompatibilitu svých cílů a zájmů a nastolí novou situaci vnímané kompatibility“. Tento proces zkoumá příčiny konfliktu a hledá řešení, která by uspokojila potřeby obou stran, včetně odstranění strachu z toho druhého, a nastoluje mechanismy, kterými lze toto zajistit. Interaktivita tohoto procesu vede k větší aktivitě aktérů, snaze o dosažení vytyčených cílů a transformaci vzájemného vztahu. „Dohody pramenící z procesu vyřešení konfliktu a nový vztah vedou ke stabilnímu míru, vzájemně se posilující spolupráci, a konečně také k usmíření“ (Kelman 2004: 112). Nový, transformovaný vztah má podobu pragmatického partnerství, ve kterém je každá strana přesvědčena, že stabilní mír a spolupráce jsou v jejím nejlepším zájmu. Tento proces je však zranitelný v důsledku změn v zájmech, okolnostech a vedení obou stran. V novém vztahu také vznikají nové postoje vedle těch starých či jako nadstavba k nim, nejsou však integrovány do existujícího světového názoru a přesvědčení a stará nedůvěra a popírání zůstávají nedotčeny a mohou pod vlivem jistých faktorů propuknout ve své původní síle (ibid.: 118–119). „Vyřešení konfliktu je důležitou, ale nikoliv dostatečnou podmínkou pro stabilní a harmonický mír mezi bývalými nepřáteli. Usmíření, často používané jako synonymum termínu *stabilní mír*, je považováno za dlouhodobý cíl jakéhokoliv procesu řešení konfliktu“ (Rothstein 1999: 237; Auerbach 2004: 152).

Mírové dohody rovněž často nevedou k nastolení upřímných mírových vztahů mezi bývalými protivníky (např. Lederach 1997; Simpson 1997; Lipschutz 1998; Wilmer 1998; Knox – Quirk 2000 cit. v Bar-Tal – Bennink 2004: 12). Tradiční peacebuilding se navíc obvykle zaměřuje na strukturální aspekty obnovení vztahů mezi nimi (Corm 1994; Saidi 1994; Lederach 1997; Lipschutz 1998; Wilmer 1998; Murray – Greer 1999). V této souvislosti je propagován koncept tzv. liberálního peacebuildingu: dva z jeho hlavních pilířů, tedy nastolení demokratického státního zřízení a liberalizace trhu však mohou mít vážné destabilizující důsledky a přinášet více škody než užitku (Paris 2010: 337), dále jsou vznášeny pochybnosti ohledně udržitelnosti jejich výsledků včetně stabilního míru (ibid.: 341). Konflikt se podle některých kritiků pouze přenesl do sféry politické a stejné strany, které se účastnily války, mohou i nadále pokračovat v destabilizaci míru (Sriram 2007), jako je tomu ve výše zmíněném případě Bosny a Hercegoviny.

Třetím a posledním stupněm je usmíření, které je považováno za dlouhodobý cíl procesu řešení konfliktu (Rothstein 1999: 237) a je důsledkem jeho

úspěšného vyřešení (Kelman 2004: 112). „Usmíření – obnovení zpřetrhaných vztahů a učení se soužití nenásilně se zásadními rozdíly může být chápáno jako konečný cíl řešení konfliktu“ (Ramsbotham – Woodhouse – Miall 2011: 246). Jedná se o proces spojený s procesem řešení konfliktu, avšak nikoliv alternativní k němu (Kelman 2004: 113). „Ale zatímco vyřešení konfliktu se vztahuje k procesu dosažení oboustranně uspokojivé a tudíž i trvanlivé dohody mezi dvěma společnostmi, usmíření se vztahuje k procesu, kterým se společnosti učí žít spolu v postkonfliktním prostředí“ (ibid.: 113). Teprve proces usmíření zajišťuje stabilní a trvanlivý mír, neboť jde za hranice vyřešení konfliktu tím, že „transformuje motivace, cíle, přesvědčení, postoje a emoce velké většiny členů společnosti týkající se konfliktu, povahy vztahu mezi stranami a stran samotných. Tyto změny se formují skrze proces usmíření, propagují mír jako novou formu meziskupinových vztahů a slouží jako stabilní základy pro kooperativní a přátelské akty, které tyto vztahy symbolizují“ (Bar-Tal – Bennink 2004: 12).

Usmíření předpokládá vyřešení konfliktu a jde za jeho hranice tím, že mění identitu obou stran (Kelman 2004: 119). Tato změna obnáší změnu narativu skupiny a „odstranění popírání druhého jako centrální složky vlastní identity (např. izraelsko-palestinský konflikt). Může dojít k rozvoji transcendentní identity vedle identit individuálních. Vznikají také nové postoje ke druhé straně, a to ne vedle starých, nýbrž na jejich místě, a jsou začleňovány do vlastní identity skupiny – alespoň ve smyslu uznání legitimacy narativu druhého bez toho, abychom s ním nutně plně souhlasili“ (ibid.: 119). Ve stadiu usmíření tak projevy nově internalizovaných norem a chování nezávisí na vnějším vlivu, nýbrž se stávají internalizovanými, a tudíž spontánními (ibid.: 115). *Pracovní důvěra* se postupně přeměňuje v *osobní důvěru* (ibid.: 120). Příkladem může být německo-francouzské usmíření (Bargal – Sivan 2004), které se stalo základním pilířem Evropské unie (Ackermann 1994).

Právě tato transformace vztahů je prvkem, který má a může zabránit vzniku nového konfliktu, respektive násilí, a to na rozdíl od vyřešení konfliktu (*conflict resolution*), které tak daleko nezachází (Bar-Siman-Tov 2004: 4). Lidská dimenze konfliktu je zde klíčová, neboť jsme svědky procesu demokratizace a narůstající závislosti mezi celými státy včetně interakcí mezi jejich občanskými společnostmi (a nikoliv jen jejich vládami), které je nezvratně třeba brát v úvahu (Saunders 1999: 4–6). Ke škále nástrojů, jež mají k dispozici vlády, je proto třeba přidat lidskou dimenzi jako součást systému vládnutí, neboť jen tak „bude mít svět kompletní škálu nástrojů, které potřebuje k ukončování konfliktů a k budování míru. Vždy budou existovat úlohy, které mohou plnit pouze státy a jejich

vlády, ale pouze občané, kteří nejsou součástí vlády a kteří jsou pozitivně motivováni, mohou měnit konfliktní mezilidské vztahy či budovat občanskou společnost“ (ibid.: 6). Důraz na řešení konfliktu skrze jeho lidskou dimenzi má však šanci na úspěch spíše tam, kde ji má i sám mírový proces. Naopak tam, kde hrozí vysoké riziko kolapsu, usmíření někdy vyvolává očekávání, která nedokáže naplnit (Hermann 2004: 41). Podle Kriesberga není plného usmíření téměř nikdy dosaženo, nicméně v zájmu stability vztahů mezi bývalými nepřáteli je třeba se o něj snažit (Kriesberg 1998b: 354). Usmíření je však nutnou podmínkou pro *stabilní a trvalý mír* (Boulding 1978, Kacowicz – Bar-Siman-Tov 2000).

V Bosně a Hercegovině proces usmíření, alespoň na společenské úrovni, de facto neprobíhá (Clark 2009), a to i přes řadu opatření z oblasti liberálního peacebuildingu a *tranziční spravedlnosti*, které k němu mají zčásti směřovat. *Tranziční spravedlnost (transitional justice)* je pojmem označujícím „soubor soudních a mimosoudních opatření, které byly implementovány různými zeměmi s cílem napravit historii masivního porušování lidských práv. Tato opatření zahrnují trestní stíhání, komise pravdy, programy reparací a různé druhy institucionálních reforem“ (International Center for Transitional Justice 2013; pro analýzu uplatnění těchto mechanismů v Bosně a Hercegovině viz Oberpfalzerová 2012). S absencí procesu usmíření souvisí neochota politických elit transformovat Daytonskou dohodu v nový ústavní pořádek, který by více podporoval integraci a mezinárodní kontakt, a také neochota odstranit popírání zločinů a sjednotit tři protichůdné a soupeřící verze pravdy (Clark 2009).

Všechny tyto tři procesy, tedy ukončení konfliktu, vyřešení konfliktu a usmíření, mají odlišné, ač související cíle, jsou na sobě vzájemně závislé, respektive bez prvního nelze dosáhnout druhého a bez druhého nelze dosáhnout třetího, přičemž každý další může, ale nemusí následovat. „Přesto však není důvodu k tomu, abychom předpokládali, že tyto tři procesy budou nutně následovat toto pořadí. Je možné podniknout kroky ve směru či v duchu mírové dohody, řešení konfliktu i usmíření, a to zcela nezávisle na sobě, v jakémkoli pořadí a v jakékoli kombinaci“ (Kelman 2008: 19; o hodnocení kvality procesu usmíření viz Hermann 2004: 47).

Definice a pojetí usmíření

Usmíření je mnohorozměrný pojem, který postrádá jednotnou definici. Shoda panuje pouze ohledně toho, že k trvalému vyřešení konfliktu je zapotřebí transformace vztahů obou stran. Jedná se o komplexní, víceúrovňový proces, který

lze chápat v rovině teologické, psychologické, sociální, politické a dalších. Zde pro jeho definici vybírám vhodné teorie z oblasti sociální psychologie a dalších společenských věd.

Jako první je třeba zmínit tzv. silná a slabá pojetí usmíření. V této rovině lze chápat usmíření jako kontinuum, v němž existují různé stupně: od naprosté transformace vztahů znesvářených stran (silné usmíření) po konstruktivní interakce umožňující ukončení násilí (slabé usmíření) (Ross 2004). Ve stejném duchu klasifikuje usmíření i Ernesto Verdeja, který vymezuje přístupy od „minimalistického“ a právně pojatého, jenž chápe usmíření jako pouhou koexistenci, podřízení se zákonu a zřeknutí se násilí (aniž by se zabýval vyrovnáním se s minulostí, které podle něj může konflikt obnovit) (Verdeja 2009: 12), po „maximalistický“, založený na „vzájemném hojení ran, obnově a odpuštění“, kde „pachatelé přiznají vlastní vinu, vyjádří lítost a je jim následně jejich oběti odpuštěno“ (ibid.: 14). Příkladem takového silného usmíření může být jihoafrická Komise pravdy a usmíření, jejímž cílem bylo dosáhnout toho, aby pachatelé zločinů vypověděli pravdu o tom, co spáchali, oběti jim odpustily a bylo tak dosaženo hlubokého usmíření (Tutu 1999). Podobný cíl měly i rwandské soudy *gacaca* (viz např. Clark 2010). Ještě více minimalistickou definici podává I. Maoz (2004), který spatřuje usmíření v „připravenosti k tranzici k mírovějším řešením založeným na spolupráci“, anebo Kriesberg (1998b, cit. v Hermann 2004: 44), který jej definuje jako „proces rozvoje smířlivé dohody mezi bývalými rivaly“. Někdy je pojem usmíření používán jako synonymum k vyjednávání míru v kontextu vleklého konfliktu (Maoz 1999).

Dále je třeba zmínit koncept *instrumentálního usmíření*, které má povahu strukturálních změn a zhruba odpovídá konceptu vzájemné důvěry. Jeho protikladem je pak koncept *socioemocionálního usmíření*, které má povahu psychologických změn v populaci a zhruba odpovídá konceptu vzájemného přijetí (Nadler – Schnabel 2008; Nadler 2001). U socioemocionálního usmíření tedy ve společnosti nejprve začínají probíhat psychologické změny, které se postupně realizují, naopak u usmíření instrumentálního má postupná akumulace proměn v terénu vyústit ve změny psychologické. V případech, kdy neexistuje jednoznačná shoda na tom, kdo je oběť a kdo pachatel, respektive u konfliktů, které nemají jasného vítěze, může však socioemocionální usmíření přinést více škody než užitku, neboť vzniká začarovaný kruh vzájemného obviňování – v takových případech je pak třeba přiznat, že každá strana má svou pravdu, a vhodnější bude model oddělené koexistence a proces instrumentálního usmíření (Nadler 2001).

„Podstatou usmíření je psychologický proces, který sestává ze změn motivací, cílů, přesvědčení, postojů a emocí většiny členů společnosti (Lederach 1997, Schonholtz 1998, Wilmer 1998, De Soto 1999, Kelman 1999)“ (Bar-Tal – Bennink 2004: 17). Zmíněná psychologická změna je klíčová pro trvalost mírových vztahů (Maoz 2004). „Usmíření je poté nutnou podmínkou pro stabilní a trvalý mír. Strukturální opatření sama o sobě mohou usnadňovat psychologické změny, ale nemohou nastolit usmíření“ (Bar-Tal – Bennink 2004: 17).

Zvláště ve vnitrostátních konfliktech je kromě navázání vzájemných vztahů a spolupráce důležitá restrukturalizace společenských a státních institucí, které umožní mírové řešení konfliktu a zabrání jeho opětovnému vypuknutí. Strukturální změny však musí být doprovázeny změnami psychologickými (Wilmer 1998).

„Ve své nejzákladnější podobě usmíření znamená obnovení přátelství a harmonie mezi znesvářenými stranami po vyřešení konfliktu, či transformaci vztahů nepřátelství a zášti na přátelské a harmonické (Ackermann 1994; Kriesberg 1998a; Philips 1998; Gardner-Feldman 1999; Kelman 1999a; Bar-Tal 2000b; Bar-Tal – Bennink 2004). Nejdůležitější prvky usmíření výstižně shrnuje Janine Natalya Clark (2009: 161): „Ačkoliv se ani dva autoři neshodnou na tom, co to přesně usmíření je, či jak jej dosáhnout, je možné identifikovat dva klíčové prvky z množství konkurenčních definic. Tím prvním je, že usmíření obnáší napravení a obnovení vztahů (Amstutz 2006: 154, Appleby 2000: 194, Bloomfield 2006: 28, Philpott 2003: 3), zvláště na psychologické úrovni (Halpern – Weinstein 2004: 306, Jeong 2005: 155). Abychom citovali Stauba et al., ‚Trvanlivý mír vyžaduje změny v postojích lidí v každé skupině ke členům skupiny druhé‘ (2005: 300). Druhý prvek je ten, že usmíření obnáší vyrovnání se s minulostí, přijetí zodpovědnosti a uznání provinění. ‚Jako kritický první krok musí být přiznána vina spolu s přijetím zodpovědnosti za zvěrstva či jiné události, které symbolizují vztahy mezi komunitami a jednotlivci‘ (Jeong 2005: 156).“

Různé definice pak kladou důraz na kognitivní, emocionálně-duchovní či procedurální dimenzi. Kognitivně založené definice zdůrazňují, že usmíření mění motivace a cíle obou stran (Bar-Tal – Bennink 2004), definice zdůrazňující emočně-spirituální složku pak volají po lítosti a odpuštění, které je chápáno jako součást usmíření (Auerbach 2004). Různé kultury a náboženství pak chápou odpuštění různě (Hermann 2004: 45, 49; Steinberg 2001). Třetí způsob vyzdvihuje procedurální aspekty, od vedení dialogu mezi skupinami v místních komunitách až po opatření legislativního charakteru (komise pravdy a usmíření – viz Hermann 2004: 45).

Lederach (1997) se soustřeďuje hlavně na vnitrospolečenské (tedy ne mezinárodní) usmíření. Vztahy se podle něj budují skrze usmíření, které je *místem*, kde se setkávají čtyři prvky: pravda, soucit, spravedlnost a mír. „*Pravda* představuje touhu po uznání spáchaného zla a potvrzení bolestné ztráty a bolestných prožitků, ale je spojen se *Soucitem*, který vyjadřuje potřebu přijetí, odložení nevráživosti a nového začátku. *Spravedlnost* představuje snahu o respektování práv jednotlivců a skupin, sociální restrukturalizaci a o restituci, ale je spojen s *Mírem*, který zdůrazňuje potřebu vzájemné závislosti, blahobytu a bezpečnosti“ (ibid.: 29). Usmíření pak je styčným bodem, kde se zájem jak o minulost, tak o budoucnost mohou setkávat (ibid.: 27), je sociálním prostorem, kde se „lidé a věci setkávají“ (ibid.: 29).

Jedním z autorů, kteří chápou usmíření jako socioemocionální jev, je i Kriesberg, který jej definuje jako „vstřícné způsoby, kterými členové znesvářených entit začali na sebe nahlížet poté, co se angažovali v intenzivním a často ničivém konfliktu. Dokázali jistým způsobem odsunout stranou pocity nenávisti, strachu a odporu, odložit vidění druhého jako nebezpečného a nelidského a opustit touhu po odvetě a trestu. Odsunout stranou neznamená takové pocity, vnímání a cíle nemít, nýbrž nedělat je prvořadými a ani na základě nich vůči svému bývalému protivníku nejednat“ (Kriesberg 1998a: 184, cit. v Bargal – Sivan 2004: 130; srov. Kriesberg 1998b: 351). Podobně jako Lederach, také Kriesberg definuje čtyři základní dimenze usmíření. Jsou to: *pravda* (rozvoj sdílených pravd o minulosti), *spravedlnost* (zmírnění pocitu nespravedlnosti), *úcta* (uznání lidství a identity druhých lidí, může obnášet omluvu a odpuštění) a *bezpečnost*. Poslední z prvků lze chápat jako kontinuum od pocitu bezpečí před ublížením od druhé strany (negativní mír) po spolupráci a jistou harmonii (pozitivní mír) (Kriesberg 2004: 83–85). V určitých fázích usmíření bude třeba zdůrazňovat některé dimenze více než jiné (ibid.: 85).

Kelman (1999) představuje propracované složky usmíření v tom, co nazývá „*pozitivním mírem*“. Z tohoto pohledu usmíření tvoří následující složky: a) vyřešení konfliktu, které uspokojuje základní potřeby všech stran a naplňuje jejich národní aspirace; b) vzájemné akceptování a respekt pro život a blahobyt druhé skupiny; c) rozvoj pocitu bezpečnosti a důstojnosti pro každou skupinu; d) nastolení vzorců kooperativní interakce v různých sférách a e) institucionalizace mechanismů „*conflict resolution*“ (cit. v Bar-Tal – Bennink 2004: 20). Stejně jako Kriesberg tak navazuje na Galtungovy koncepty pozitivního a negativního míru. *Negativní mír* označuje mírový stav, který obnáší pouhou absenci násilí a války, *pozitivní mír* znamená integraci lidské společnosti a vztahy založené na vzájemné spolupráci a podpoře (Galtung 1964, 1980; srov. Stephenson 1999).

Kelman chápe usmíření rovněž jako změnu identity, tj. úplné nahrazení starých postojů vůči bývalému protivníkovi postoji novými, jejich internalizací a integrací do identity vlastní skupiny, jakož i odstranění popírání identity druhého jako centrální prvek vlastní identity. Vlastní identita musí být revidována alespoň do té míry, aby dokázala integrovat identitu druhého (Kelman 2004: 119–120; srov. Verdeja 2009: 4). Toto je patrné zejména v případě izraelsko-palestinského konfliktu.

Staub a Bar-Tal definují usmíření jako „vzájemné přijetí mezi členy nepřátelských či dříve znepřátelených skupin a společenské struktury a psychologické procesy přímo zapojené do rozvoje a udržování takového přijetí“, dodávají při tom, že „opravdové přijetí znamená důvěru v a pozitivní postoj k tomu druhému, citlivost k jeho zájmům a potřebám a jejich brání v úvahu“ (Staub a Bar-Tal 2003: 733, cit. v Kelman 2008: 16). Daniel Bar-Tal (2000b) dále tvrdí, že dosažení usmíření vyžaduje změnu v pěti oblastech společenských přesvědčení, která se vytvořila během konfliktu: společenská přesvědčení o cílech skupiny, o nepřátelské skupině, o vlastní skupině, o vztazích s bývalým protivníkem a o míru.

Asmal a kolektiv jej definují jako „čelení nevídaným pravdám s cílem harmonizovat neslučitelné pohledy na svět tak, aby nevyhnutelné a pokračující konflikty a rozdíly vstoupily alespoň do jednotného univerza pochopitelnosti“ (Asmal et al. 1997: 46; Bar-Tal – Bennink 2004: 20). Podle Marrowa je usmíření „znovuobnovením přátelství, které může vyvolat dostatečnou důvěru napříč stávajícím štěpením“ (Marrow 1999: 132). Jádrem důvěry je vnímavost vůči potřebám druhých.

Přehled definic usmíření u různých autorů vypracovali například Kelman (2004), Kriesberg (2004) a Ross (2004), zde byl uveden pouze výčet těch nejdůležitějších.

Usmíření na úrovni společnosti a usmíření na úrovni jednotlivců

Usmíření je velmi komplexní proces probíhající na různých úrovních: na úrovni politické společnosti, občanské společnosti, po stránce institucionální a individuální (Verdeja 2009: 4). Dvě nejzákladnější roviny jsou však úroveň celospolečenská (respektive skupinová) a úroveň jednotlivců. Mezi oběma existuje rozsáhlá zpětná vazba, přičemž obě dynamiky se od sebe liší.

„Základním cílem usmíření na úrovni společenské je obnovení porušené společenské smlouvy – tedy implicitní dohody mezi ovládanými a státem o právech a povinnostech každého z nich.“ To obnáší „obnovu základních institucí

fungující společnosti“ a jedná se o uzdravení společnosti jako takové (Stephan: 370; srov. usmíření na úrovni kolektivní a individuální – Nadler – Malloy – Fisher 2008: 3). Jedná se o velmi široký proces, do něhož je zapojena celá řada aktérů, od vlády přes vzdělávací systém a média po nevládní a jiné organizace a služby. Cílem je uzdravit společnost jako takovou, což může obnášet užívání symbolů a způsobu rámování (*framing*) konfliktu. Prostředky k dosažení společenského usmíření jsou formální dohody, které ukončí násilí, ochrana lidských práv a svobod, podpora rovnosti skupin, mechanismy tranziční spravedlnosti, mediální kampaně, mírové workshopy pro vysoce postavené představitele skupin, kultura a další. Klíčová je zde úloha vůdců, kteří mohou podpořit usmíření, vytvořit étos míru a působit proti kultuře konfliktu (Bar-Tal 1998, 2000; Stephan: 370–372; srov. Nadler – Malloy – Fisher 2008: 3; Kelman 2008: 15–16; Kelman 1999; Lederach 1997).

„Obecným cílem usmíření na úrovni jednotlivců je ulevit lidem od utrpení, které prožili během konfliktu, a poskytnout jim vůli a prostředky k posunu kupředu směrem k mírumilovné koexistenci“ (Stephan 2008: 372). K dosažení těchto cílů je možné podniknout řadu kroků, jako jsou uspokojení základní psychologické potřeby po uznání, respektu, přijetí a pocitu bezpečí (Burton 1986, cit. v Stephan 2008: 372), vývoj zdravé hrdosti na vlastní identitu a minimální míry meziskupinové důvěry (Bar-On – Kassem 2004, cit. v Stephan 2008: 372). Dále je potřeba snížit úroveň destruktivních negativních emocí, stresu, předsudků a stereotypů či pocitu nespravedlnosti a podporovat odpuštění, kajinnost a smíření a vyrovnat se s vlastním smutkem, uzavřít minulost, vzhlížet k budoucnosti a vnímat společné cíle a společné lidství (Stephan 2008; Worthington 2006 aj.).

Například ve zmíněné Bosně a Hercegovině bylo učiněno mnoho opatření z oblasti tranziční spravedlnosti, jejichž cílem bylo zajištění práv obětí a uprchlíků, nastolení vlády zákona a ochrana práv menšin, současně probíhají i soudy s válečnými zločinci. V zemi je aktivní celá řada nevládních organizací, které poskytují různé služby a přímo či nepřímo se podílejí na procesu usmíření. Naproti tomu političtí vůdcové se v procesu usmíření příliš neangažují, s výjimkou několika více či méně upřímných omluv za spáchané zločiny. Pokud se týká usmíření na úrovni jednotlivců, pak jak některá zdravotnická zařízení, tak zejména nevládní organizace poskytují psychologickou a psychiatrickou péči a rehabilitaci, jejichž cílem je překonání posttraumatického stresového syndromu, jímž velká část bosenské populace trpí, a podpora toho, aby se jednotlivci otevřeli procesu usmíření (Oberpfalzerová 2012).

Usmíření jako výsledek a jako proces

Usmíření je mezi odborníky chápáno ze dvou různých hledisek: jako výsledek (*reconciliation as an outcome*) a jako proces (*reconciliation as a process*). Podle Kelmana je usmíření sice důsledkem úspěšného řešení konfliktu, je však procesem i výsledkem zároveň, respektive cestou k míru i mírovým vztahem, a mělo by tudíž být součástí mírového procesu od samých jeho počátků (Kelman 2008: 17). Dle některých teorií lze o usmíření uvažovat nejlépe jako o průběžných cílech usmíření v různých stádiích procesu řešení konfliktu (Kelman 2000, cit. v Hermann 2004: 46).

Jako výsledek a finální fázi procesu budování míru chápe usmíření většina výzkumníků, zejména pak ti, kteří jej pojímají jako socioemocionální jev (Hermann 2004: 47). V tomto pojetí je odborníky chápáno jako „vytvoření mírových vztahů mezi společnostmi, které byly zapojeny do zatvrzelého konfliktu poté, co bylo dosaženo jeho formálního vyřešení“ (Ackermann 1994; Asmal et al. 1997; Chadha 1995; Kopstein 1997; Lederach 1997; Kriesberg 1998a; Lipschutz 1998; Wilmer 1998; Arthur 1999; Gardner-Feldman 1999; Kelman 1999a; Murray – Greer 1999; Norval 1999; Bar-Tal 2000b; cit. v Bar-Tal – Bennink 2004: 14–15).

Bar-Tal a Bennink definují usmíření jako výsledek následovně: „usmíření jako výsledek spočívá ve vzájemném uznání a přijetí, podřízení zájmů a cílů rozvoji mírových vztahů, vzájemné důvěry, pozitivních postojů, vnímavosti a respektu k potřebám a zájmům druhé strany“ (Bar-Tal – Bennink 2004: 15). „Výsledek usmíření spočívá v motivacích, cílech, přesvědčeních, postojích a emocích, které podporují cíl míru, novou povahu mírových vztahů a pozitivní pohled na partnera. Tento psychologický základ usmíření musí být reflektován v subjektivní zkušenosti lidí“ (ibid.: 17). Strukturální opatření sama o sobě mohou usnadňovat psychologické změny, ale nemohou nastolit usmíření (ibid.: 17). Psychologické změny přitom musí být sdíleny většinou členů společnosti. Dále musí dojít k transformaci společenských přesvědčení spojených s konfliktem, hojení psychických ran a odpuštění přečinů protivníka, ke změně kolektivní paměti, přiznání existence odlišných narativů o konfliktu, vzniku nového narativu, který nahradí předchozí historické chápání minulosti, vytvoření společného psychologického rámce pro podporu procesu usmíření a k vytvoření společného pohledu na minulost (Bar-Tal – Bennink 2004: 17–18). Strukturální opatření sama o sobě mohou usnadňovat psychologické změny, ale nemohou nastolit usmíření (ibid.: 17).

Usmíření jako výsledek v definici zmíněných autorů zhruba odpovídá jejich definici pojmu „stabilní a trvalý mír“, který je podle nich „charakterizovaný

vzájemným uznáním a přijetím, zájmy a cíli vloženými do rozvoje mírových vztahů, jakož i plně normalizované, kooperativní politické, hospodářské a kulturní vztahy založené na rovnosti a spravedlnosti, nenásilí, vzájemné důvěře, pozitivních postojích a citlivosti a úctě k potřebám a zájmům druhé strany“ (Bar-Tal – Bennink 2004: 15).

Usmíření jako proces (*reconciliation as a process*) je druhým možným chápáním téhož pojmu. Tento proces může trvat celé roky, ne-li celá desetiletí. „Zahrnuje psychologické změny motivací, cílů, přesvědčení, postojů a emocí, které jsou reflektovány ve strukturálních změnách: tyto zpětně usnadňují proces usmíření“ (Bar-Tal – Bennink 2004: 23). Strukturální změny mohou být implementovány poměrně rychle, zatímco psychologické změny jsou velmi pomalým procesem v důsledku síly přesvědčení a psychologických postojů spojených s konfliktem (ibid.: 23). Jedná se o pomalý proces změny společenských přesvědčení a cílů týkajících se konfliktu a skupiny protivníka. Tento proces začíná změnami u malé menšiny členů společnosti, která bývá do doby, než si myšlenku usmíření osvojí většina, často vnímána jako zrádci (ibid.: 27). Usmíření může být iniciováno buď shora (*top-down*), tedy ze strany politických představitelů, anebo vyjít zdola – od občanské společnosti (*bottom-up* či *grass roots reconciliation*). „Aby bylo účinné, musí vždy postupovat shora i odzdoła současně“ (ibid.: 27). Každá z úrovní totiž ve směru usmíření druhou ovlivňuje (srov. Lederach 1997). Zvláště důležitou roli hrají tzv. vůdci střední úrovně (*middle-level leaders*) (Lederach 1997; Lipschutz 1998 aj.).

Usmíření pak usnadňují strukturální kroky podporující rozvoj důvěry a pozitivního vnímání druhého. Jde o nejrůznější mechanismy vzájemné spolupráce, mechanismy řešení budoucích rozepří, mechanismy pro předcházení obnovení násilí a pro odstranění pocitu ohrožení, jako jsou demobilizace, odzbrojení či demilitarizace (Bar-Tal – Bennink 2004: 23).

Proces usmíření po skončení vnitrostátních konfliktů je poněkud odlišný, než je tomu v případě konfliktů mezinárodních. Pokud budou znesvářené skupiny spolužit v jednom státě, budou muset vybudovat mechanismy, které podporují integraci, mechanismy dlouhodobé rekonstrukce, restrukturalizace, restabilizace a rehabilitace a demokratizace, vytyčovat nadřazené cíle, budovat inkluzivní identity, odstraňovat diskriminaci a podporovat hospodářství, které napomáhá pozitivní vzájemné závislosti (Bar-Tal – Bennink 2004: 14, 24). Příkladem takového konfliktu nám mohou být Bosna a Hercegovina, Severní Irsko, Kypr aj. V ostatních případech budou znesvářené skupiny muset „vyvinout mechanismy meziskupinových vztahů ve dvou oddělených systémech, které zahrnují různé

procesy a výstupy“ (ibid.: 14). Jedná se zejména o navazování politické a hospodářské spolupráce. Zde nám může být příkladem německo-české, německo-polské a německo-francouzské usmíření po druhé světové válce. V obou kategoriích však musí obě znesvářené strany projít podobnými psychologickými změnami, aby si vytvořily nové motivace, cíle, přesvědčení, postoje a emoce“ (ibid.: 14). Ať již budou znepřátelené strany žít ve stejných, či v oddělených systémech, klíčovou důležitost má hospodářský rozvoj, který jim signalizuje, že mír se vyplatí, a také nastolení spravedlnosti (ibid.: 26).

Metody pro dosažení usmíření

Usmíření, tedy zásadní změna ve vztazích znesvářených stran, může být chápáno jako spontánní proces (*bottom-up*) či jako strategický, instrumentální proces *peacemakingu* prosazovaný shora (*top-down*) politickými vůdci (Hermann 2004: 42). Lederach (1997, 1998) přitom zdůrazňuje důležitost zapojení celého společenského systému do procesu usmíření, aby se tak zabránilo jeho manipulaci v důsledku osobních zájmů vůdců či jeho odcizení občanům.

Kriesberg popisuje čtyři kroky na cestě k usmíření: uznání skutečnosti spáchaných zločinů, oboustranné uznání legitimacy narativu protivníka, bývalí nepřátelé se soucitem přijmou ty, kteří se dopustili zraňujícího jednání a uznají utrpení toho druhého, budou věřit, že nespravedlnosti jsou napravovány, budou očekávat oboustrannou bezpečnost a blahobyt (Kriesberg 1998b: 352; srov. Kelman 1997: 206; Barkan 2000: xxii, cit. v Auerbach 2004: 152–153). Usmíření dle většiny analytiků vyžaduje určité vyrovnání se s minulostí, zejména tam, kde byly spáchány zločiny (Bronkhorst 1995). Nejprve musí dojít ke zmírnění negativních pocitů vyvolaných napáchaným zlem, aby mohlo dojít k psychologické změně, která představuje usmíření.

Čtyři nejdůležitější metody pro dosažení usmíření můžeme rozdělit podle čtyř dimenzí usmíření, které definuje Kriesberg (techniky na podporu pravdy aj., viz Kriesberg 2004: 98). Metody, které zde zmíníme, jsou vhodné pro vnitrostátní i mezistátní usmíření.

K činnostem, které podporují objasnění *pravdy*, patří vyšetřovací komise a komise pravdy. Cílem komisí pravdy je zjistit pravdu o spáchaných zločinech v jejich širokém kontextu a sjednotit protichůdné verze pravdy, které zabrání popírání zločinů. Představují rovněž určitou formu trestu pro pachatele zločinů a pro oběti mají hojivý, katartický efekt tím, že jim dávají možnost veřejně vypovídat o svém utrpení a dosáhnout tak jeho uznání (Asmal et al. 1997; Chirwa 1997;

Hayner 1999; Norval 1999; Zalaquett 1999). Nejznámější z desítek takto vzniklých komisí byla Jihoafrická komise pravdy a usmíření, komisi pravdy však vznikly po celém světě desítky (Hayner 1999). V některých zemích je proces vypovídání pravdy doplněn o psaní společné historie, respektive o její reinterpretaci, skrze něž vzniká nový narativ (Teitel 1999). Ten by se měl promítnout i ve školních učebnicích (Bar-Tal – Bennink 2004: 31). Pro přehled technik na podporu pravdy ve vnitrostátních a mezinárodních konfliktech viz také Kriesberg (2004: 98).

Činnosti na podporu *spravedlnosti* obnášejí zejména soudní procesy, reparace (včetně restitucí a kompenzací) a politická a institucionální opatření, jež mají zabránit páchání nespravedlností v budoucnu (Kriesberg 2004: 100; Verdeja 2008). Soudní procesy individualizují vinu a tím snižují riziko uvalení kolektivní viny na celou skupinu, k níž pachatel přísluší. Poskytují jistý pocit zjednáni spravedlnosti, čímž zmírňují touhu po pomstě. Uspokojují základní potřeby obětí skrze uznání jejich utrpení. V neposlední řadě pak mají odrazovat od spáchání podobných zločinů v budoucnu (Akhavan 2001: 30; Kriesberg 1998a; Ledereich 1998; Minow 1998; Orentlicher 1991, 2007; Teitel 2000; Thoms – Ron – Paris 2008). K nejznámějším institucím zjednáni spravedlnosti po porušování lidských práv patří Mezinárodní trestní tribunál pro bývalou Jugoslávii, Mezinárodní trestní tribunál pro Rwandu či Mezinárodní trestní soud (*International Criminal Court* – ICC) s univerzální působností, založený roku 2002 s cílem postihovat nejhrubší porušování lidských práv.

Dalším typem činností na podporu spravedlnosti jsou reparace. Jejich cílem je do nejvyšší možné míry odčinit škody, které byly obětem konfliktu způsobeny, navrátit jim důstojnost a zajistit, že se porušování lidských práv nebude opakovat (Teitel 1999 aj.). Reparace jdou za hranice omluvy, čímž usnadňují dosažení psychologických změn u zúčastněných stran (Shriver 1995, cit. v Bar-Tal – Bennink 2004: 30)

Činnosti na podporu *úcty* obnášejí zejména uctivé uznání druhého, přátelské sociální interakce, omluvu a odpuštění (Kriesberg 2004: 102–104). Omluva znamená formální přijetí zodpovědnosti a úsilí o dosažení spravedlnosti a pravdy (Asmal et al. 1997; Kriesberg 1998a; Gardner – Feldman 1999; Norval 1999; Lazare 2004; Tavuchis 1991; Verdeja 2010). Omluva také podporuje hojení psychických ran obětí a umožňuje jim změnit své negativní pocity vůči bývalému nepříteli (Bar-Tal – Bennink 2004: 29). Například „Česko-německá deklarace o vzájemných vztazích a jejich budoucím rozvoji, podepsaná v lednu 1997, je příkladem vzájemné omluvy. Německo přijalo zodpovědnost za události z druhé světové války a vyjádřilo politování nad utrpením a zlem spáchanými na českém

národě, Česká republika vyjádřila lítost nad utrpením a příkořím spáchaným nad nevinnými Němci vyhnanými po válce ze Sudet (Handl 1997)“ (Bar-Tal – Bennink 2004: 29; srov. Phillips 1998).

Činnosti na podporu *bezpečnosti* zahrnují důkazy toho, že jedna strana neohrožuje druhou, opatření na podporu důvěry, podporu interakce a integrace (Deutsch et al. 1957; Kacowicz et al. 2000). Ve vnitrostátních kontextech jde navíc o zajištění monopolu na legitimní násilí pro stát a ochranu menšin a zranitelných skupin obyvatelstva (Kriesberg 2004).² Například v Bosně a Hercegovině byly provedeny rozsáhlé lustrace v rámci policie a soudních složek s cílem zabránit páchání bezpráví proti příslušníkům menšin, a zejména pak proti lidem navracejícím se do svých předválečných domovů.

Kromě výše zmíněných prvků hrají klíčovou roli při usmíření také výchova a vzdělávání, média, setkávání mezi představiteli skupin, kulturní výměny, turistický ruch, práce nevládních organizací a další (pro kompletní přehled včetně literatury viz Bar-Tal – Bennink 2004: 32–35; Stephan 2008: 376–378). Jako příklad můžeme uvést neformální setkání a družbu mezi řeckými a tureckými Kypřany či mezi Izraelci a Palestinci, bez ohledu na to, že politické řešení konfliktu je zatím v nedohlednu.

Cestu k usmíření podporují i psychologické procesy, jako je snižování pocitu ohrožení, informovanost o druhé skupině, přímý kontakt mezi jednotlivci, empatie, asociace druhé skupiny s pozitivními emocemi, odstranění stereotypů, pozitivní pocit kolektivní viny, vnímání podobnosti s příslušníky druhé strany, odstranění ostrého rozlišení hranic mezi skupinami a vnímání společné nadřazené identity, personalizace členů druhé skupiny, přímá interakce mezi členy znesvářených skupin a mnoho dalších (kompletní přehled existujících teorií viz Stephan 2008). Platí, že omluva podporuje odpuštění (Tavuchis 1991; Montville 1993; Helmick-Petersen 2001; Lederach 1997; Shriver 1998; Worthington 2006). Zda je odpuštění podmínkou usmíření a naopak, je však předmětem odborných diskusí (Stephan 2008). „Odpuštění je možné, pouze pokud obě strany konfliktu uznají, že byla spáchána nespravedlnost, a shodnou se

² Mechanismy zmíněné ve výčtu čtyř Kriesbergových dimenzí jsou klíčovými prvky konceptu tranziční spravedlnosti, tj. způsobu, jakým se společnosti v tranzici vyrovnávají se svou bolestnou minulostí a zjednávají spravedlnost. Jedná se o soudní procesy s pachatelé zločinů, komise pravdy a jiné mechanismy, které umožňují obětem vypovědět pravdu a společnosti pak stanovit jednotnou verzi pravdy o spáchaných zločinech, dále pak také reparace (finanční i morální nadostiučinění) a institucionální reformy pro zajištění vlády zákona a ochrany lidských práv (Kritz 1996; Orentlicher 1991, 2007; Teitel 2000; krátký přehled v češtině viz Oberpfalzerová 2012).

na identitě oběti a pachatele“ (Auerbach 2004: 154). Andrew Rigby (2000) je spíše proti otevírání starých ran a tvrdí, že vhodnější je zapomení a odpuštění. Usmíření v neposlední řadě podporuje také důvěra (Lewicki 2006; Bar-On – Kassem 2004; Kelman 2004: 120).

Podmínky a překážky procesu usmíření

Proces usmíření závisí v prvé řadě na mírovém vyřešení konfliktu. Obě strany musí být s mírovou dohodou spokojeny, konat usmířující gesta vůči druhé straně a mít k sobě pozitivní, důvěrné vztahy. Dále je nutná i podpora ze strany politických vůdců, mobilizace společenských institucí, aktivismus a v neposlední řadě i příznivý mezinárodní kontext (Bar-Tal – Bennink 2004: 35–36). Kelman (2004: 122–124) vytyčuje pět podmínek usmíření: vzájemné uznání národnosti a lidství toho druhého, rozvoj společné morální základny pro mír, konfrontace s historií, uznání zodpovědnosti a nastolení vzorců a institucionálních mechanismů vzájemné spolupráce. „Všechny tyto podmínky jsou navrženy tak, aby usnadňovaly změny v kolektivních identitách stran konfliktu, se zvláštním důrazem na odstranění popírání druhého jako klíčového prvku vlastní identity každé skupiny“ (ibid.: 124).

Usmíření musí být vždy uzpůsobené kontextu dané společnosti, musí brát v úvahu motivace obou stran, mocenské asymetrie, vnitřní štěpení zúčastněných skupin a zájmové skupiny, které mají procesem usmíření co ztratit. Zvláštní důraz by měl být kladen na mladou generaci, která může přetnout začarovaný kruh násilí (Stephan 2008: 388). Dále bude proces usmíření narážet na to, že je struktura společnosti mnohdy až těžce narušena konfliktem, že lidé prožívají trauma, smutek a trpí posttraumatickým stresovým syndromem, mohou odmítat sdělit své pocity a zkušenosti ostatním a trpí pocity nespravedlnosti a delegitimizace. Mnohdy bude docházet k projevům nenávisti a budou se silně projevovat stereotypy a dehumanizace protivníka. Druhá skupina bude viděna silně negativně a jako homogenní a bude od ní očekáváno to nejhorší. Pozitivním informacím o ní, které by mohly tento pohled změnit, bude věnována menší pozornost (Stephan 2008: 375).

Zatímco podle přístupu z oblasti mezinárodních vztahů se politická spolupráce mezi stranami konfliktu postupně přelije na všechny ostatní sektory populace (Adler – Barnett 1998; Kacowicz 1998; Kacowicz et al. 2000; Bar-Siman-Tov 2004: 5), sociálně-psychologický přístup klade důraz na různé psychologické mechanismy, zejména pak na nutnost otevření bolestných otázek

minulého konfliktu s cílem položení základů normálních mírových vztahů. To může vyžadovat omluvu, odpuštění, kompenzace, respekt k národní identitě druhého, internalizaci mírových hodnot a ochotu otevřít novou kapitolu vzájemných vztahů (Tavuchis 1991, Shriver 1995, 1999, Kelman 1999a, 2004, Bar-Tal 2000b, Kriesberg 2004, Bar-Tal – Bennink 2004)“ (Bar-Siman-Tov 2004: 5). Usmíření je konsenzuálním, oboustranným procesem a nemůže být vnuceno zvenčí. Může začít u politických elit a teprve postupně se začít přelévat do občanské společnosti (ibid.: 5).

Závěr

Cílem tohoto článku bylo na základě existující literatury zodpovědět čtyři otázky. První z nich se ptala na roli usmíření v procesu řešení konfliktu a v prevenci jeho opětovného vypuknutí. Uvedli jsme, že usmíření je v současné době mnohými odborníky považováno za třetí a konečné stadium konfliktu (po jeho ukončení a formálním vyřešení) a má mimo jiné zabránit opětovnému propuknutí násilností. Tradiční vyřešení konfliktu zatím nevede k nastolení opravdových a upřímných vztahů mezi bývalými nepřáteli, k tomu je potřeba dosáhnout trvalých psychologických změn. Usmíření transformuje vztahy, identitu, cíle, motivace a postoje bývalých nepřátel a jde tím za hranice formálního řešení konfliktu. Opětovnému propuknutí konfliktu zabrání až internalizace nových změn.

Druhá otázka se ptala na definice, pojetí a dimenze usmíření. Řekli jsme si, že neexistuje jednotná definice usmíření, ale že se většina autorů shodne na některých klíčových prvcích, jako jsou obnovení vztahů mezi bývalými nepřáteli, zvláště na psychologické úrovni, vyrovnání se s minulostí a přijetí zodpovědnosti za spáchané přečiny. Vyjmenovali jsme si také jednotlivé definice usmíření s důrazem na jeho psychologickou dimenzi. Zmínili jsme se o čtyřech dimenzích usmíření, které definují Lederach – pravda, soucit, spravedlnost a mír (Lederach 1997) – a Kriesberg – pravda, spravedlnost, úcta a bezpečnost (Kriesberg 2004). Vysvětlili jsme také různá pojetí usmíření, jako jsou silné a slabé usmíření či usmíření na úrovni společnosti a jednotlivců, zdůraznili jsme usmíření „shora“ a „zdola“ a řekli jsme si, že usmíření musí probíhat na všech úrovních současně. Může přitom být chápáno jako výsledek, ale i jako proces.

Třetí otázka se ptala na to, jakými mechanismy lze usmíření dosáhnout a jaké překážky mu stojí v cestě. Objasnili jsme, že kroky, které odpovídají podpoře Kriesbergových čtyř dimenzí usmíření, v zásadě odpovídají konceptu tranziční spravedlnosti. Následně jsme vyjmenovali také dílčí psychologické

mechanismy, které vedou k usmíření. Na závěr jsme si řekli, že usmíření značně závisí na podpoře politických vůdců, ochotě konat usmířující gesta, mobilizaci společenských institucí, aktivismu a mezinárodním kontextu. Negativní vliv na něj může mít narušená struktura postkonfliktní společnosti a nejrůznější psychologické faktory. Ač je dle Kriesberga plného usmíření málokdy dosaženo, je nutno se o něj snažit: v opačném případě by byly vzájemné vztahy bývalých nepřátel opět v ohrožení.

Hana Oberpfalzerová je doktorskou studentkou Fakulty sociálních věd UK v Praze. Je absolventkou bakalářského oboru politologie a mezinárodní vztahy na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy a magisterského oboru mírových a rozvojových studií na Università di Pisa v Itálii. Specializuje se na obory mírových a konfliktních studií, nenásilného řešení konfliktů, psychologie míru, dále se zajímá o problematiku postkonfliktního usmíření, rozvojových studií, médií a islamismu. Z geografického hlediska se specializuje na země bývalé Jugoslávie, zejména Bosnu a Hercegovinu, a na islámský svět se zaměřením na Maroko. Její disertační práce se zabývá usmířením v Bosně a Hercegovině. Kontakt: hankaob@gmail.com

Použitá literatura

- Ackermann, Alice. 1994. „Reconciliation as a Peace-Building Process in Post-War Europe. The Franco-German Case.“ *Peace & Change* 19, 1994, 3: 229–250.
- Adler, Emanuel – Barnett, Michael. 1998. „Security Communities in Theoretical Perspective.“ Pp. 3–28 in Emanuel Adler – Michael Barnett (eds.): *Security Communities*. Cambridge: Cambridge UP.
- Akhavan, Payam. 2001. „Beyond Impunity. Can International Criminal Justice Prevent Future Atrocities?“ *American Journal of International Law* 95, 2001, 1: 7–31.
- Amstutz, Mark R. 2006. „Restorative Justice, Political Forgiveness and the Possibility of Political Reconciliation.“ Pp. 151–188 in Daniel Philpott (ed.): *The Politics of Past Evil. Religion, Reconciliation and the Dilemmas of Transitional Justice*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Appleby, R. Scott. 2000. *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence and Reconciliation*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Arthur, Paul. 1999. „The Anglo-Irish Peace Process. Obstacles to Reconciliation.“ Pp. 85–109 in Robert L. Rothstein (ed.): *After the Peace. Resistance and Reconciliation*. Boulder: Lynne Rienner.
- Asmal, Kader – Asmal, Louise – Roberts, Ronald. S. 1997. *Reconciliation Through Truth. Reckoning of Apartheid's Criminal Governance*. Capetown: David Phillips.
- Auerbach, Yehudith. 2004. „The Role of Forgiveness in Reconciliation.“ Pp. 149–176 in Yaacov Bar-Siman-Tov (ed.): *From Conflict Resolution to Reconciliation*. Oxford: Oxford UP.

- Azar, Edward E. 1990. *The Management of Protracted Social Conflict*. Hampshire: Dartmouth.
- Barkan, Elazar. 2000. *The Guilt of Nations. Restitution and Negotiating Historical Injustices*. New York – London: Norton.
- Bar-On, Dan – Kassem, Fatma. 2004. „Storytelling as a Way to Work through Intractable Conflicts. The German-Jewish Experience and its Relevance to the Palestinian-Israeli Context.“ *Journal of Social Issues* 60, 2004, 2: 289–306.
- Bar-Siman-Tov, Yaacov. 2004. „Dialectics between Stable Peace and Reconciliation.“ Pp. 61–80 in Yaacov Bar-Siman-Tov (ed.): *From Conflict Resolution to Reconciliation*. Oxford: Oxford UP.
- Bar-Tal, Daniel. 2000a. *Shared Beliefs in a Society. Social Psychological Analysis*. Thousands Oaks: Sage.
- Bar-Tal, Daniel. 2000b. „From Intractable Conflict through Conflict Resolution to Reconciliation. Psychological Analysis.“ *Political Psychology* 21, 2000, 2: 351–365.
- Bar-Tal, Daniel. 2013. *Intractable Conflicts. Socio-Psychological Foundations and Dynamics*. Cambridge: Cambridge UP.
- Bar-Tal, Daniel – Bennink, Gemma H. 2004. „The Nature of Reconciliation as an Outcome and as a Process.“ Pp. 11–38 in Yaacov Bar-Siman-Tov (ed.): *From Conflict Resolution to Reconciliation*. Oxford: Oxford UP.
- Bar-Tal, Daniel. 1998. „Societal Beliefs in Times of Intractable Conflict. The Israeli Case.“ *International Journal of Conflict Management* 9, 1998, 1: 22–50.
- Bargal, David – Sivan, Emmanuel. 2004. „Leadership and Reconciliation.“ Pp. 125–148 in Yaacov Bar-Siman-Tov (ed.): *From Conflict Resolution to Reconciliation*. Oxford: Oxford UP.
- Belloni, Roberto. 2009. „Bosnia: Dayton is dead! Long live Dayton!“ *Nationalism and Ethnic Politics* 15, 2009, 3-4: 355–375.
- Bercovitch, Jacob. „Characteristics Of Intractable Conflicts.“ In Guy Burgess – Heidi Burgess (eds.): *Beyond Intractability*. Conflict Information Consortium, University of Colorado, Boulder. Posted: October 2003. Dostupné z <http://www.beyondintractability.org/bi-essay/characteristics-ic> [cit. 2013-09-06].
- Bloomfield, David. 2006. „On Good Terms: Clarifying Reconciliation.“ Pp. 1–35 in *Berghof Report XIV*. Berlin: Berghof Conflict Research.
- Boulding, Kenneth. 1978. *Stable Peace*. Austin: University of Texas Press.
- Boulding, Kenneth. E. 1962. *Conflict and Defense. A General Theory*. New York: Harper & Row.
- Brahm, Eric. 2003a. „Conflict Stages.“ In Guy Burgess – Heidi Burgess (eds.): *Beyond Intractability*. Conflict Information Consortium, University of Colorado, Boulder. Posted: September 2003, [cit. 2013-10-06]. Dostupné z <http://www.beyondintractability.org/bi-essay/conflict-stages>.
- Brahm, Eric. 2003b. „Hurting Stalemate Stage.“ In Guy Burgess – Heidi Burgess (eds.): *Beyond Intractability*. Conflict Information Consortium, University of Colorado, Boulder. Posted: September 2003. Dostupné z <http://www.beyondintractability.org/bi-essay/stalemate> [cit. 2013-10-06].
- Bronkhorst, Daan. 1995. *Truth and Reconciliation. Obstacles and Opportunities for Human Rights*. Amsterdam: Amnesty International.

- Brown, Rupert. 1988. *Group Processes. Dynamics within and between Groups*. Oxford: Blackwell.
- Burton, John W. 1986. „The Procedures of Conflict Resolution.“ Pp. 92–116 in Edward Azar – John W. Burton (eds.): *International Conflict Resolution. Theory and Practice*. Boulder: Lynne Reiner.
- Chadha, Navnita. 1995. „Enemy Images. The Media and Indo-Pakistani Tensions.“ Pp. 171–198 in Michael Krepon – Amit Sevak (eds.): *Crisis Prevention, Confidence Building and Reconciliation in South Asia*. New York: St. Martin's Press.
- Charif, Hassan. 1994. „Regional Development and Integration.“ Pp. 151–161 in Deirdre Collings (ed.): *Peace for Lebanon? From War to Reconstruction*. Boulder: Lynne Rienner.
- Chirwa, Wiseman. 1997. „Collective Memory and the Process of Reconciliation and Reconstruction.“ *Development in Practice* 7, 1997, 4: 479–482.
- Clark, Janine Natalya. 2009. „From Negative to Positive Peace. The Case of Bosnia and Herzegovina.“ *Journal of Human Rights* 8, 2009, 4: 360–384.
- Clark, Phil. 2010. *The Gacaca Courts, Post-Genocide Justice and Reconciliation in Rwanda. Justice Without Lawyer*. Cambridge: Cambridge UP.
- Cloke, Kenneth. 2001. *Dangerously Mediating. The Frontiers of Conflict Resolution*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Corm, George. 1994. „The War System. Militia Hegemony and Reestablishment of the State.“ Pp. 215–230 in Deirdre Collings (ed.): *Peace for Lebanon? From War to Reconstruction*. Boulder: Lynne Rienner.
- Crocker, Chester A. – Hampson, Fen O. – Aall, Pamela (eds). 2005. *Grasping The Nettle. Analyzing Cases of Intractable Conflict*. Washington: United States Institute of Peace.
- De Soto, Alvaro. 1999. „Reflections.“ Pp. 385–387 in Cynthia J. Arnson (ed.): *Comparative Peace Processes in Latin America*. Stanford: Stanford UP.
- Deutsch, Karl W. – Burrell, Sidney A. – Kann, Robert A. – Lee, Maurice Jr – Lichterman, Martin – Lindgren, Raymond E. – Loewenheim, Francis L. – van Wagenen, Richard W. 1957. *Political Community and the North Atlantic Area: International Organization in the Light of Historical Experience*. Princeton: Princeton UP.
- Fisher, Ronald J. 1990. *The Social Psychology of Intergroup and International Conflict Resolution*. New York: Springer.
- Galtung Johan. 1964. „Editorial.“ *Journal of Peace Research* 1, 1964, 1: 1–4.
- Galtung Johan. 1980. *The True Worlds. A Transnational Perspective*. New York: Free Press.
- Galtung, Johan. 1996. *Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict, Development and Civilization*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage.
- Gardner–Feldman, Lily. 1999. „The Principle and Practice of ‚Reconciliation‘ in German Foreign Policy. Relations with France, Israel, Poland and Czech Republic.“ *International Affairs* 75, 1999, 2: 333–356.
- Goertz, Gary – Diehl, Paul F. 1993. „Enduring Rivalries. Theoretical Constructs and Empirical Patterns.“ *International Studies Quarterly* 37, 1993, 2: 147–171.
- Halpern, Jodi – Weinstein, Harvey M. 2004. „Empathy and Rehumanization after Mass Violence.“ Pp. 303–322 in *My Neighbor, My Enemy. Justice and Community in the Aftermath of Mass Atrocity*. Cambridge: Cambridge UP.

- Hartzell, Caroline A. 1999. „Explaining the Stability of Negotiated Settlements in Intrastate Wars.“ *Journal of Conflict Resolution* 43, 1999, 1: 3–22.
- Hayner, Priscilla. 2001. *Unspeakable Truths. Confronting State Terror and Atrocity*. New York: Routledge.
- Helmick, Raymond G. – Petersen, Rodney L. (eds.). 2001. *Forgiveness and Reconciliation. Religion, Public Policy and Conflict Transformation*. Radnor: Templeton Foundation Press.
- Hermann, Tamar. 2004. „Reconciliation: Reflections on the Theoretical and Practical Utility of the Term.“ Pp. 39–60 in Yaacov Bar-Siman-Tov (ed.): *From Conflict Resolution to Reconciliation*. Oxford: Oxford UP.
- Kacowicz, Arie M. 1998. *Zones of Peace in the Third World*. Albany: State University of New York Press.
- International Center for Transitional Justice. 2013. *What is Transitional Justice?* Dostupné z <http://ictj.org/about/transitional-justice> [cit. 2013-10-06].
- Jeong, Ho-Won. 2005. *Peacebuilding in Postconflict Societies: Strategy and Process*. Boulder: Lynne Rienner.
- Kacowicz, Arie M. – Bar-Siman-Tov, Yaacov – Elgstrom, Ole – Jerneck, Magnus (eds.). 2000. *Stable Peace Among Nations*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Kaldor, Mary. 1999. *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*. Stanford: Stanford UP.
- Kelman, Herbert C. 1997. „Social-Psychological Dimensions of International Conflict.“ Pp. 191–237 in William Zartman – Lewis Rasmussen (eds.): *Peacemaking in International Conflict: Methods and Techniques*. Washington: United States Institute of Peace.
- Kelman, Herbert C. 1999. „Transforming the Relationship Between Former Enemies. A Social-Psychological Analysis.“ Pp. 193–205 in Robert L. Rothstein (ed.): *After the Peace. Resistance and Reconciliation*. Boulder: Lynne Rienner.
- Kelman, Herbert C. 2000. „The Role of Scholar–Practitioner in International Conflict Resolutions.“ *International Studies Perspectives* 1, 2000, 3: 273–288.
- Kelman, Herbert C. 2004. „Reconciliation as Identity Change. A Social-Psychological Perspective.“ Pp. 111–124 in Yaacov Bar-Siman-Tov (ed.): *From Conflict Resolution to Reconciliation*. Oxford: Oxford UP.
- Kelman, Herbert C. 2008. „Reconciliation from a Socio-Psychological Perspective.“ Pp. 15–36 in Arie Nadler – Thomas E. Malloy – Jeffrey D. Fischer (eds.): *The Social Psychology of Intergroup Reconciliation*. New York: Oxford UP.
- Khalaf, Samir. 1994. „Culture, Collective Memory, and the Restoration of Civility.“ Pp. 273–285 in Deirdre Collings (ed.): *Peace for Lebanon? From War to Reconstruction*. Boulder: Lynne Rienner.
- Knox, Colin – Quirk, Pádraic. 2000. *Peace Building in Northern Ireland, Israel and South Africa. Transition, Transformation and Reconciliation*. London: Macmillan.
- Kopstein, Jeffrey S. 1997. „The Politics of National Reconciliation. Memory and Institutions in German–Czech Relations Since 1989.“ *Nationalism and Ethnic Politics* 3, 1997, 2: 57–78.
- Kriesberg, Louis. 1998a. „Coexistence and the Reconciliation of Communal Conflicts.“ Pp. 182–198 in Eugene Weiner (ed.): *The Handbook of Interethnic Coexistence*. New York: Continuum.

- Kriesberg, Louis. 1998b. *Constructive Conflicts. From Escalation to Resolution*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Kriesberg, Louis. 1998c. „Intractable Conflicts.“ Pp. 332–342 in Eugene Weiner (ed.): *The Handbook of Interethnic Coexistence*. New York: Continuum.
- Kriesberg, Louis. 1999. „Paths to Varieties of Inter-Communal Reconciliation.“ Pp. 105–129 in Howon W. Joeng (ed.): *From Conflict Resolution to Peacebuilding*. Fitchburg: Dartmouth.
- Kriesberg, Louis. 2000. „Negotiating the Partition of Palestine and Evolving Israeli-Palestinian Relations.“ *Brown Journal of World Affairs* 7, 2000, winter/spring: 63–80.
- Kriesberg, Louis. 2002. „Reconciliation Actions and the Breakdown of Israeli-Palestinian Negotiations, 2000.“ *Peace and Change* 27, 2002, 4: 546–571.
- Kriesberg, Louis. 2004. „Comparing Reconciliation Actions within and between Countries.“ Pp. 81–110 in Yaacov Bar-Siman-Tov (ed.) : *From Conflict Resolution to Reconciliation*. Oxford: Oxford UP.
- Kritz, Neil J. 1995. *Transitional Justice. How Emerging Democracies Reckon with Former Regimes I.–III*. Washington: United States Institute of Peace.
- Lazare, Aaron. 2004. *On Apology*. Oxford: Oxford UP.
- Lederach, John Paul. 1997. *Building Peace. Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington: United States Institute of Peace.
- Lederach, John Paul. 1998. „Beyond Violence. Building Sustainable Peace.“ Pp. 236–245 in Eugene Weiner (ed.) : *The Handbook of Interethnic Coexistence*. New York: Continuum.
- Lewicki, Roy J. 2006: „Trust, Trust Development and Trust Repair.“ Pp. 92–119 in Morton Deutsch – Peter T. Coleman – Eric C. Marcus (eds.): *The Handbook of Conflict Resolution. Theory and Practice*. San Francisco: Josey Bass.
- Licklider, Roy. 1995. „The Consequences of Negotiated Settlements in Civil Wars.“ *American Political Science Review* 89, 1995, 3: 681–690.
- Lipschutz, Ronnie D. 1998. „Beyond the Neoliberal Peace. From Conflict Resolution to Social Reconciliation.“ *Social Justice* 25, 1998, 4: 5–19.
- Maoz, Ifat. 2004. „Social-Cognitive Mechanisms in Reconciliation.“ Pp. 225–238 in Yaacov Bar-Siman-Tov (ed.): *From Conflict Resolution to Reconciliation*. Oxford: Oxford UP.
- Maoz, Moshe. 1999. „The Oslo Agreements. Toward Arab-Jewish Reconciliation.“ Pp. 67–84 in Robert L. Rothstein (ed.): *After the Peace. Resistance and Reconciliation*. Boulder: Lynne Rienner.
- Marrow, Duncan. 1999. „Seeking Peace Amid Memories of War. Learning from the Peace Process in Northern Ireland.“ Pp. 111–138 in Robert L. Rothstein (ed.): *After the Peace. Resistance and Reconciliation*. Boulder: Lynne Rienner.
- Minow, Martha. 1998. *Between Vengeance and Forgiveness. Facing History After Genocide and Mass Violence*. Boston: Beacon Press.
- Mitchell, Christopher R. 1981. *The Structure of International Conflict*. London: Macmillan.
- Montville, Joseph V. 1993. „The Healing Function in Political Conflict Resolution.“ Pp. 112–127 in Denis J. Sandole – Hugo van der Merve (eds.): *Conflict Resolution Theory and Practice. Integration and Application*. Manchester: Manchester UP.

- Murray, Michael R. – Greer, John V. 1999. „The Changing Governance of Rural Development. State-Community Interaction in Northern Ireland.“ *Policy Studies* 20, 1999, 1: 37–50.
- Nadler, Arie – Malloy, Thomas E. – Fisher, Jeffrey D. 2008. „Intergroup Reconciliation. Dimensions and Themes.“ Pp. 3–14 in Arie Nadler – Thomas E. Malloy – Fischer Jeffrey D. (eds.): *The Social Psychology of Intergroup Reconciliation*. New York: Oxford UP.
- Nadler, Arie – Schnabel, Nurit. 2008. „Instrumental and Socioemotional Paths to Intergroup Reconciliation and The Needs-Based Model of Socioemotional Reconciliation.“ Pp. 37–56 in Arie Nadler – Thomas E. Malloy – Fischer Jeffrey D. (eds.): *The Social Psychology of Intergroup Reconciliation*. New York: Oxford UP.
- Nadler, Arie. 2001. „From Tel Aviv to Ulcinj. Can We Learn from Each Other about Reconciliation and Peace-building?“ Dostupné z <http://www.eurozine.com/pdf/2001-07-04-nadler-en.pdf> Published 2001-07-04 [cit. 2013-10-06].
- Norval, Aletta J. 1998. „Memory, Identity and the (Im)possibility of Reconciliation. The Work of the Truth and Reconciliation Commission in South Africa.“ *Constellations* 5, 1998, 2: 250–265.
- Norval, Aletta J. 1999. „Truth and Reconciliation. The Birth of the Present and the Reworking of History.“ *Journal of African Studies* 25, 1999, 3: 499–519.
- Oberpfalzerová, Hana. 2012. „Tranziční spravedlnost a proces národního usmíření v Bosně a Hercegovině.“ *Mezinárodní vztahy* 47, 2012, 3: 5–28.
- Orentlicher, Diane. 1991. „Settling Accounts. The Duty to Prosecute Human Rights Violations of a Prior Regime.“ *Yale Law Journal* 100, 1991, 8: 2537–2615.
- Orentlicher, Diane. 2007. „Settling Accounts Revisited: Reconciling Global Norms with Local Agency.“ *International Journal of Transitional Justice* 1, 2007, 1: 10–22.
- Paris, Roland. 2010. „Saving Liberal Peacebuilding.“ *Review of International Studies* 36, 2010, 2: 337–365
- Phillips, Ann L. 1998. „The Politics of Reconciliation in Germany and in Central-East Europe.“ *German Politics* 7, 1998, 2: 64–85.
- Philpott, Daniel. 2003. „Introduction.“ Pp. 1–10 in Daniel Philpott (ed.): *The Politics of Past Evil: Religion, Reconciliation and the Dilemmas of Transitional Justice*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Ramsbotham, Oliver – Woodhouse, Tom – Miall, Hugh. 2011. *Contemporary Conflict Resolution*. Cambridge: Polity Press.
- Rigby, Andrew. 2000. „Forgiving the Past. Paths Towards a Culture of Reconciliation.“ Paper presented at the IPRA Conference, Tampere, Finland.
- Ross, Howard Marc. 2004. „Ritual and the Politics of Reconciliation.“ Pp. 197–224 in Yaacov Bar-Siman-Tov (ed.): *From Conflict Resolution to Reconciliation*. Oxford: Oxford UP.
- Rothstein, Robert L. (ed.) 1999a. *After the Peace. Resistance and reconciliation*. Boulder: Lynne Rienner.
- Rothstein, Robert L. 1999b. „In Fear of Peace. Getting Past Maybe.“ Pp. 1–25 in Robert L. Rothstein (ed.): *After the Peace. Resistance and Reconciliation*. Boulder: Lynne Rienner.

- Rouhana, Nadim N. 2004. „Reconciliation in Protracted National Conflict. Identity and Power in the Israeli–Palestinian Case.“ Pp. 173–187 in Alice H. Eagly – V. Lee Hamilton – Reuben M. Baron (eds.): *The Social Psychology of Group Identity and Social Conflict. Theory, Application, and Practice*. Washington: American Psychological Association.
- Saidi, Nasser H. 1994. „The Economic Construction of Lebanon. War, Peace, and Modernization.“ Pp. 195–212 in Deirdre Collings (ed.): *Peace for Lebanon? From War to Reconstruction*. Boulder: Lynne Rienner.
- Saunders, Harold (ed.). 1999. *A Public Peace Process. Sustained Dialogue to Transform Racial and Ethnic Conflicts*. New York: St. Martin's Press.
- Shriver, Donald W. Jr. 1995. *An Ethic for Enemies. Forgiveness in Politics*. New York: Oxford UP.
- Shriver, Donald W. Jr. 1998. „Is There Forgiveness in Politics? Germany, Vietnam and America.“ Pp. 131–149 in Robert D. Enright – Joanna North (eds.): *Exploring Forgiveness*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Shriver, Donald W. Jr. 1999. „The Long Road to Reconciliation. Some Moral Stepping–Stones.“ Pp. 207–222 in Robert L. Rothstein (ed.): *After the Peace. Resistance and Reconciliation*. Boulder: Lynne Rienner.
- Simpson, Graeme. 1997. „Reconstruction and Reconciliation: Emerging from Transition.“ *Development in Practice* 7, 1997, 4: 475–478.
- Sriram, Chandra L. 2007. „Justice as Peace? Liberal Peacebuilding and Strategies of transitional Justice.“ *Global Society* 21, 2007, 4: 579–591.
- Staub, Erwin – Bar–Tal, Daniel. 2003. „Genocide, Mass Killing, and Intractable Conflict. Roots, Evolution, Prevention, and Reconciliation.“ Pp. 710–751 Daniel O. Sears – Leonie Huddy – Robert Jervis (eds.): *The Oxford Handbook of Political Psychology*. Oxford – New York: Oxford UP.
- Staub, Erwin. 2000. „Genocide and Mass Killing. Origins, Prevention, Healing and Reconciliation.“ *Political Psychology* 21, 2000, 2: 367–382.
- Staub, Erwin – Pearlman, Laurie A. – Gubin, Alexandra – Hagengimana, Athanase. 2005. „Healing, Reconciliation, Forgiving and the Prevention of Violence after Genocide or Mass Killing. An Intervention and its Experimental Evaluation in Rwanda.“ *Journal of Social and Clinical Psychology* 24, 2005, 3: 297–334.
- Steinberg, Gerald M. 2001. „Conflict Prevention and Mediation in the Jewish Tradition.“ *Jewish Political Studies Review* 12, 2001, ¼: 3–21.
- Stephan, Walter G. 2008. „The Road to Reconciliation.“ Pp. 369–394 in Arie Nadler – Thomas E. Malloy – Jeffrey D. Fischer (eds.): *The Social Psychology of Intergroup Reconciliation*. New York: Oxford UP.
- Stephenson, Carolyn M. 1999. „Peace Studies: Overview.“ Pp. 809–820 in Lester Kurtz (ed.): *Encyclopedia of Violence, Peace and Conflict*. San Diego: Academic Press.
- Tavuchis, Nicolas. 1991. *Mea Culpa. A Sociology of Apology and Reconciliation*. Stanford: Stanford UP.
- Teitel, Ruti G. 2000. *Transitional Justice*. New York: Oxford UP.
- Thoms, Oskar N. T. – Ron, James – Paris, Roland. 2008. *The Effects of Transitional Justice Mechanisms. A Summary of Empirical Research Findings and Implications for Analysts and Practicioners*. Ottawa: Centre for International Policy Studies.

- Tutu, Desmond. 1999. *No Future Without Forgiveness*. New York: Doubleday.
- Verdeja, Ernesto. 2008. „A Critical Theory of Reparative Justice.“ *Constellations* 15, 2008, 2: 208–222.
- Verdeja, Ernesto. 2009. *Unchopping a Tree. Reconciliation in the Aftermath of Political Violence*. Philadelphia: Temple UP.
- Verdeja, Ernesto. 2010. „Official Apologies in the Aftermath of Political Violence.“ *Metaphilosophy* 41, 2010, 4: 563–581.
- Waisová, Šárka. 2011. *Řešení konfliktu v mezinárodních vztazích*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Wilmer, F. 1998. „The Social Construction of Conflict Reconciliation in the Former Yugoslavia.“ *Social Justice* 25, 1998, 4: 90–113.
- Worthington, Everett L. Jr. 2006. *Forgiveness and Reconciliation. Theory and Application*. New York: Routledge.
- Yannis, Alexandros. 2002. „The Creation and Politics of International Protectorates in the Balkans. Bridges Over Troubled Waters.“ *Journal of International Relations & Development* 5, 2002, 3: 258.
- Zalaquett, José. 1999. „Truth, Justice, and Reconciliation. Lessons for the International Community.“ Pp. 341–361 in Cynthia J. Arnson (ed.): *Comparative Peace Processes in Latin America*. Stanford: Stanford UP.

ARCHITEKTURA OMEZENÍ

Středoevropské protestantské kostely v éře protireformace v komparativní perspektivě II.*

Blanka Altová & Zdeněk R. Nešpor

Fakulta humanitních studií UK Praha

Architecture of Restriction. Central-European Protestant Churches in a Comparative Perspective II.

Abstract: This second part of the comparative study of Protestant churches constructed during the Habsburg Dynasty in the era of the Counter-Reformation discusses the six Silesian “Churches of Grace”, as well as the several hundred “Toleration Churches” in the Czech Lands, in Moravia, in Austrian Silesia and in the Kingdom of Hungary (the first part of the study was published in volume 15, 2013, 1). From the perspective of art history, the “Churches of Grace” are described individually, whereas in the case of the “Toleration Churches”, the description is mainly refrained to the Czech Lands and to the universal traits of such constructions, documented through specific examples. The authors show that local conditions and the possibilities of local congregations played a greater role in the design, the construction and the furnishing of individual churches than the external religious legislative restrictions. The significant influence of these external restrictions on the architecture of Evangelical churches in the Habsburg lands wasn’t felt until the period of religious tolerance at the end of the 18th and in the first half of the 19th centuries. More important than the religious restrictions themselves (typically expressed in the location of the construction and in the prohibition of building towers), which were taken hard by the Evangelicals, was the obligation to use the so-called national style and the required types of construction styles and norms, which defined the character and size of all public buildings. This

* Článek vznikl v rámci projektu *Men and Books*, podpořeného Evropskou komisí (č. 2012–0920/001–001); autoři za tuto podporu děkují / This article was written as part of project *Men and Books*, supported by the European Commission (No. 2012–0920/001–001); the funding is gratefully acknowledged.

fact has been practically ignored in all literature to date. Such requirements, along with other conditions simultaneously prevented a more significant use of earlier or foreign architectural styles, except for the Evangelical church architecture of Austrian Silesia, to some extent.

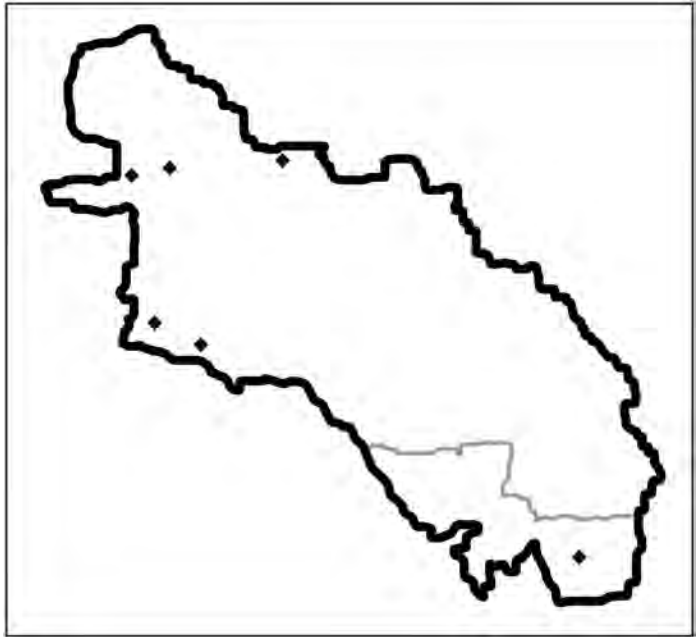
Keywords: *Silesia; Hungary; Czech lands; protestant architecture; history of architecture; counter-reformation*

III. Předehra náboženské tolerance: slezské kostely milosti

V předchozí části této studie jsme se věnovali tzv. mírovým kostelům, jejichž stavba byla ve Slezsku povolena po skončení třicetileté války, a tzv. artikulačním kostelům v Uhrách, které vznikaly na základě usnesení šoproňského sněmu z května 1681. Podobný charakter spočívající v restituci některých evangelíků zabavených kostelů a ve svolení ke stavbě nových náhradou za odňaté, a to na základě zvláštních pravidel, měla v případě Slezska rovněž altranstädtská konvence z roku 1707, respektive následný exekuční reces (1709). Na jeho základě byla (po zaplacení 700.000 guldenů) povolena stavba šesti nových kostelů milosti (německy *Gnadenkirchen*, polsky *kościoly łaski*), které měly kapacitu v řádu tisíců věřících (Wisenhutter 1926; Michałkiewicz 1985; Kalinowski 1977; Oszanowski 2011; Gherke; Cuius regio 2009). Pět z nich bylo postaveno v Dolním Slezsku, zatímco v Horním Slezsku pouze jeden – v Těšíně.

V roce 1709 zahájili evangelíci stavbu kostela sv. Trojice v Kamenné Hoře (polsky *Kamienna Góra*, německy *Landeshut*), již dokončili v roce 1722, zároveň stavěli kostel sv. Kříže v nedaleké Jelení Hoře (polsky *Jelenia Góra*, německy *Hirschberg*), dokončený v roce 1715. Roku 1709 byla zahájena také stavba kostela sv. Kříže v Milíči (polsky *Milicz*, německy *Mulitech*), dokončená roku 1718, stavba kostela sv. Trojice v Zaháni (polsky *Zagań*, německy *Sagan*) a konečně stavba kostela Na vinici Páně v Kožuchově (polsky *Kožuchów*, německy *Freystadt*), dokončená v roce 1710. V roce 1710 byl položen základní kámen ke stavbě Ježíšova kostela v Těšíně (polsky *Cieszyn*, německy *Teschen*), dokončeného v roce 1772 – dnes je to jediný zachovaný kostel milosti, který slouží evangelické církvi. Kostely v Kamenné a Jelení Hoře byly po skončení druhé světové války v důsledku odsunu německého obyvatelstva obsazeny římskými katolíky, podobně jako hrázděný kostel v Milíči. Z kostela v Zaháni (sloužil do roku 1967) se zachovala pouze věž, podobně jako z kostela v Kožuchově.

Protestantské kostely v habsburských zemích II. Kostely milosti ve Slezsku. Šedá hranice naznačuje rozdělení Slezska mezi Prusko a habsburské soustátí.



V případě kostelů milosti nebyli stavebníci omezeni ve výběru stavebního materiálu – v Kožuchově, Milíči a Zaháni užili dřevo a jíl (hrázděnou konstrukci), v Kamenné Hoře, Jelení Hoře a v Těšíně stavěli z kamene. Původně však nesměly mít kostely milosti věž, ani vstup z veřejného prostranství. Podobně jako mírové kostely musely být umístěny na dostřel děla vně od městských hradeb a měly se označovat jako modlitebny – německy *Bethaus* nebo *Gotteshäuser* (Boží domy).

Zvláštní status (většiny) kostelů milosti ovšem netrval dlouho: po obsazení velké části Slezska Pruskem pět z nich připadlo novému středoevropskému hegemonu a stalo se, spolu s nově a již bez jakýchkoli omezení budovanými evangelickými kostely, součástí pruské evangelické církve. To vedlo k jejich přestavbám a přístavbám věží, nakolik je ekonomické možnosti jednotlivých sborů dovolávaly. Zvláštní postavení si naproti tomu zachoval těšínský Ježíšův kostel, který až do josefínské náboženské tolerance zůstal jediným evangelickým kostelem v habsburské monarchii (vyjma Uher a Ašska, pro které platily zvláštní předpisy). Do Těšína mířily výpravy tajných nekatolíků z Moravy, a dokonce i z Čech (Just – Nešpor – Matějka 2009: 138–139), chrám však sloužil především ohromnému množství evangelíků, kteří v rakouském (českém) Slezsku zůstali. Až do konce

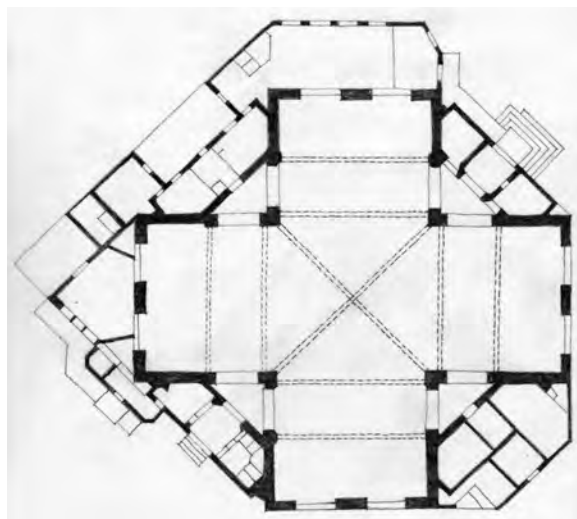
habsburské monarchie šlo o území s největší hustotou evangelického obyvatelstva v Předlitavsku, která například podle prvního moderního sčítání lidu z roku 1880 dosahovala 13 % obyvatelstva (v bývalém Těšínsku dokonce 31 %) (Bevölkerung 1882; srov. Wagner 1978).

Kostely milosti mají shodný historický, kulturní, politický i geografický kontext, stejnou náboženskou funkci pro množství věřících ze širokého okolí a liturgický provoz, také obdobné objednavatele z řad měšťanstva a šlechty – shodují se tedy v mnoha ohledech i v architektonickém řešení a vnitřním uspořádání – je tedy možné o nich uvažovat jako o specifické architektonické skupině. Navazuji přitom na architektonické řešení tří slezských mírových kostelů z poloviny 17. století, v nichž se usilovalo o centralizování podélné stavby, aby bylo dosaženo prostorové jednoty (a tím i jednoty konfesijního společenství) v monumentálním měřítku. Připomeňme, že centrální dispozice kostela míru ve Svidnici obecně vychází z konceptu ideálního renesančního chrámu, konkrétně pak nejspíše z protestantských kostelů severního Nizozemí z dvacátých až čtyřicátých let 17. století. Vzorem mírových kostelů byly stavby amsterdamského architekta Hendrika de Keysera, které stavěl od roku 1620 pro evangelíky v západní a severní čtvrti Amsterdamu a jež jsou dodnes označovány jako Westerkerk a Noorderkerk. Tyto van Keyserovy stavby „ztělesňují ideál kalvínského kazatelského kostela, jaký se měl stát závazným pro celý protestantský svět: dominujícím motivem je centrální prostor, jehož geometrické prvky – čtverec, osmiúhelník, kruh nebo řecký kříž – se ukazují ve zdůrazněné střízlivosti a systematické jasnosti. V jeho středu stojí kazatelna a křtitelnice, okolo nichž se téměř divadelně seskupují lavice (Borngässerová 1999: 180–181).

Kostely milosti se zakládaly o více jak padesát let později než kostely míru. Za tu dobu došlo ke slohovému posunu v křesťanské sakrální architektuře obecně, ale zejména se v té době vyhranily specifické znaky protestantské sakrální architektury. Tyto změny v protestantském stavitelství nebyly jen důsledkem politických a z pozice moci prosazovaných omezení, ale také důsledkem vývoje liturgické praxe a vědomí konfesijní identity – sebevědomí evangelíků. K utváření protestantské estetiky po skončení třicetileté války nadále přispívaly především bohaté provincie severního Nizozemí, které se spojily na základě kalvinismu, vymanily z habsburské monarchie a tím i ze svazku říše římské. Nejbohatší a kulturně nejaktivnější společenskou vrstvou těchto provincií bylo měšťanstvo, které investovalo nejen do svých privátních sídel, ale reprezentovalo své postavení také investicemi do výstavby městských světských i sakrálních budov. V protestantských zemích v 17. století přitom nacházeli uplatnění francouzští hugenotští



Vzorem protestantské sakrální architektury se stal Noorderkerk v Amsterdamu, který postavil architekt Hendrik de Keyser v roce 1620. Archiv B. Altové.



Půdorys amsterodamského Noorderkerku.
Archiv B. Altové.

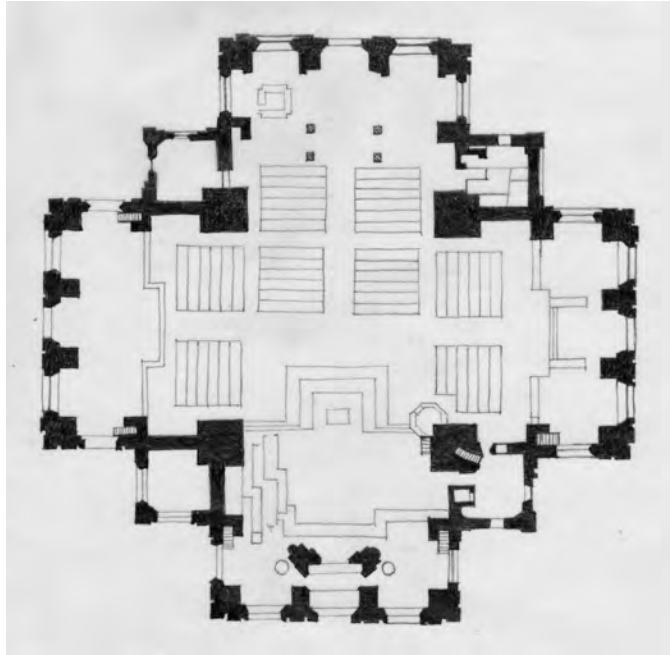
architekti, kteří byli nositeli nového uměleckého slohu – klasicizujícího baroku. Protestanté sdíleli dosud renesanční ideál společnosti a tím i architektonického a urbanistického prostoru, na který klasicizující barok přímo navazoval, proto ho tak snadno a v krátké době přijali.

Autoritou pro protestanty z habsburské říše byli především švédští panovníci (Švédsko bylo v té době v těsném kulturním kontaktu se severním Nizozemím). Do Švédska směřovaly deputace evangelíků z Uher a ze Slezska, které prosily o povolení k uspořádání peněžních sbírek mezi jeho poddanými na výstavbu svých mírových i artikulárních chrámů, far a škol a posléze i kostelů milosti. V některých případech byli členy těchto deputací i tesařští a zedničtí mistři, kteří se tak měli možnost seznámit s architekturou tamních kostelů a stavebními postupy. Švédská architektura té doby byla závislá na vývoji stavebních typů a slohových proudů v severním Nizozemí, proto i zde nacházeli uplatnění francouzští architekti. V roce 1639 se stal švédským královským architektem Francouz Simon de la Vallée (†1642), díky kterému se ve Stockholmu prosadil francouzský barokní klasicismus. V mezinárodním měřítku prosadili švédskou barokní architekturu Valléeovi následovníci – jeho syn Jean a žák Nicodemus Tessin st. (Borngässerová 1999: 182). Vzorovou stavbou protestantského chrámu se stal stockholmský kostel sv. Kateřiny,¹ založený na půdorysu rovnoramenného řeckého kříže, podobně jako kostely amsterdamského architekta Henrika de Keysera a jeho následovníků. Centrálně uspořádaný prostor vyhovoval evangelíkům nejen z estetických a významových důvodů, ale na rozdíl od římskokatolického pojetí mše byl vhodný i z liturgického hlediska.

Kostely milosti vznikaly v době rozkvětu vrcholného baroka. V době panování císaře Josefa I. se v rámci jeho racionální politiky prosazovala v architektuře estetika římského barokního klasicismu, která vycházela z díla Gianlorenza Berniniho († 1680), respektive z tvorby jeho následovníků. Tento klasicizující barokní směr sledovali také objednatelé z řad šlechty, kteří budovali a vybavovali své městské paláce a fundovali kaple a kostely na svých panstvích. Kulturní metropolí habsburské monarchie byla samozřejmě Vídeň, ale bezprostředním kulturním zázemím Slezska byly Čechy s hlavním městem Prahou. „Vzhledem ke svému centrálnímu umístění Praha plnila roli velkého prostředníka v předávání vídeňských vzorů a řešení do Slezska, situovaného na periferii habsburského

¹ Katarina Kyrka (Katarinakirche) postavený na ostrově Södermalm ve Stockholmu v letech 1656–95 podle návrhu Jeana de la Vallée. V roce 1723 byl kostel zničen velkým požárem. Znovu ho postavil architekt Georg Joshua Adelcrantz, nový kostel byl posvěcen 18. října roku 1724.

Půdorys kostela sv. Kateřiny ve Stockholmu, postaveného podle návrhu Jeana de la Vallée v letech 1656–95. V roce 1723 byl kostel zničen velkým požárem, znovu jej postavil architekt Georg Joshua Adelcrantz. Archiv B. Altové.



panství“ (Kozíel 2006: 298). Další možnosti vzájemných kulturních kontaktů mezi Čechami a Slezskem vyplývaly z vazeb mezi cisterciáckými, benediktinskými kláštery či jezuitskými kolejemi. Architektura kostelů milosti nasvědčuje, že jejich stavebníci nebyli ovlivněni pouze staršími protestantskými stavbami, ale byli také mnohem otevřenější vůči obecným dobovým uměleckým vlivům než stavebníci mírových nebo artikulárních kostelů. Díky tomu se kostely milosti i přes stanovená omezení staly integrální součástí habsburské státní kultury. V řadě z nich se také objevily vedle prvků luterské ortodoxie symboly habsburské, a to nejen jako výraz věrnosti říši, ale snad také jako sebepotvrzení významu slezských protestantů v rámci habsburské náboženské politiky.

I v případě kostelů milosti však trvalo omezení ze strany státních orgánů, aby pro ně bylo vybráno místo na dostřel děla od městských hradeb. To sice stejně jako v době výstavby mírových a artikulárních kostelů ukazovalo, že záměrem panovníka bylo dát viditelně najevo, že evangelíci jsou v habsburské monarchii pouze tolerovaným náboženským společenstvím. Mimoděk to však způsobilo, že mnohem více vynikly významové a architektonické hodnoty těchto staveb

– obzvlášť ve srovnání s pozdější, úředně stanovenou architekturou tolerančních modliteben. Šest kostelů milosti se tak vedle tří kostelů míru stalo významnými ohnisky, jejichž prostřednictvím se utvářelo, upevňovalo a také vyjadřovalo sebevědomí slezských evangelíků (do jisté míry i tajných nekatolíků ze sousední Moravy a Čech). Vydávání pamětních medailí a spisů ke kulatým výročím jejich založení také potvrzuje, že měly velký význam pro utváření evangelické kulturní paměti. Jejich historická a umělecká hodnota byla oceňována až v závěru 19. století a inspirovala architektury některých moderních evangelických sakrálních staveb. Větší pozornosti se ovšem těšily kostely milosti v někdejší Prusku, což trvalo i po celé následující století – zatímco kostely míru a milosti ve většinově katolickém a po druhé světové válce zároveň i komunistickém Polsku postupně upadaly. Teprve po roce 1989 se zachované kostely milosti, podobně jako oba zachované kostely míru, staly součástí německo-polských projektů na ochranu památek i předmětem většího zájmu veřejnosti. V následujícím výkladu o nich pojednáme jednotlivě.

Protestanti z Kamenné Hory navštěvovali po skončení třicetileté války mírové kostely v Javoru a Svidnici, ale zároveň také usilovali o povolení k výstavbě vlastního chrámu. Žádali o povolení římskokatolickou správou v Lehnici a Vratislavi, vyslali svého zástupce k vídeňskému dvoru. Císař svůj souhlas s výstavbou kostela podmínil „darem“ od města ve výši 30.000 guldenů a ujištěním, že evangelíci mají vlastní prostředky na výstavbu chrámu. Předpokládané stavební výdaje přitom dosahovaly 80.000 guldenů. Celkovou sumu dali kamenohorští dohromady z příspěvků městských cechů i jednotlivých měšťanů, a tak na konci roku 1709 získali povolení ke stavbě. Model stavby byl předložen ke schválení již 14. května roku 1709, základní kámen byl za přítomnosti představitelů slezské evangelické církve a zástupců městské správy slavnostně položen 6. června. Autorem projektu a vedoucím stavby se stal švédský stavitel Martin Frantz (Wrabec 2009), na stavbě se uplatnili také řemeslníci z Kamenné Hory a okolí. Z Dalšova přišli tesaři Johann Wagner a Balthazar Voigt, z Lubawky kameník Anton Hammerling.

Frantz přitom nebyl akademicky vzdělaný architekt, pocházel však ze stavitelské rodiny. Jeho otec působil v Revalu (německý název Tallinnu, hlavního města Estonska (Livonie), které bylo od roku 1622 součástí švédského království). Jeho otec brzy po narození syna zemřel, matka se znovu provdala za stavitele Georga Winklera. Ve třinácti letech vstoupil Frantz k nevlastnímu otci do učení a o pět let později se stal tovaryšem a vydal se na zkušenou. Předpokládá se, že se dostal i do Stockholmu, kde mohl poznat protestantský kostel

sv. Kateřiny, ještě předtím než v roce 1723 vyhořel. Z této tovaryšské cesty se zřejmě nemohl vrátit do rodného města, protože po velké severní válce (1700–21) se Livonie stala součástí Ruska, a proto hledal uplatnění ve Slezsku. Paradoxně to byla stavba jezuitského kostela a koleje v Lehnici, kde našel uplatnění jako zednický tovaryš pod vedením stavitele Georga Knolla z Vratislavi. Po Knollově smrti v roce 1704 Frantz převzal vedení jezuitské stavby a v následujícím roce se v Lehnici oženil s dcerou truhláře, získal městské právo a titul mistra. Na Knollově projektu pro jezuity pracoval další dva roky. V roce 1714 byla v Lehnici zahájena stavba kostela sv. Jana, na které se zřejmě také podílel, ale nenavrhol ji. Kontakty s jezuity nepřerušil ani později, jeho signatura se objevuje v dokumentu z roku 1726, uloženém ve věži jezuitského kostela ve Vratislavi. Příležitost k práci na zakázce svých souvěrců a zároveň možnost navrhnout svůj vlastní projekt získal v roce 1709, kdy dostal zároveň zakázky na kostely milosti v Kamenné Hoře a v Jelení Hoře.

Kostel milosti v Kamenné Hoře je zděná stavba založená na půdorysu rovno-ramenného kříže. Ramena mají shodnou délku i šířku 14 m. Stavba je inspirována kostelem sv. Kateřiny ve Stockholmu a zároveň také vychází z prostorového konceptu kostela míru ve Svidnici. Skládá se ze vzájemně propojených bloků založených na půdorysu čtverce, které jsou zakryty mansardovými střechami. Nad křížením lodí umístil Frantz kopuli o průměru 14 m a nad vstupem do kostela vystavěl čtyřbokou věž s cibulovou bání. Fasáda kostela je členěna pilastry s nízkým kladím. Kostel s vestavěnými emporami má kapacitu 5.000 osob. Posvěcen byl 8. října roku 1720, ve stavbě se však dále pokračovalo a dokončena byla k 18. říjnu roku 1722, kdy se konala inaugurační bohoslužba. Vybavení kostela vznikalo postupně.² Varhany byly objednány 29. září 1723 v dílně vratislavského varhanáře Ignáce Meinzela; 11. prosince 1723 byl objednán oltář v dílně lubanského řezbáře Benjamina Gottlieba, práce na něm trvaly dva roky. Na jeho financování se složili dva vratislavští kupci, kteří pocházeli z Kamenné Hory. Ve stejné době vznikla i kazatelna, ale její autor není známý. V roce 1724 byl do věže nad vchodem zavěšen zvon.

Kostel Svatého Kříže v Jelení Hoře je syntézou tradiční protestantské a dynamické barokní architektury (Langerová 2003). Vzorem prostorového řešení byl také kamenný kostel sv. Kateřiny ve Stockholmu a hrázděný mírový kostel ve Svidnici. Kostel v Jelení Hoře je postavený z kamene na půdorysu

² Po druhé světové válce byly některé součásti vybavení (oltář, křtitelnice, varhany, kazatelna, lustry a zvonky) převezeny do kostela vojenské posádky ve Varšavě).

rovnoramenného kříže. Nad křížením lodí je kupole, nad kubickými rameny kříže mansardové střechy. Fasáda je členěna pilastry a kladím. V ose vstupu je čtyřboká věž s cibulovitou bání. Stavbu navrhl a v letech 1709–15 realizoval výše zmíněný Martin Frantz, který navrhl a realizoval i sousední strohé budovy evangelické fary a školy. Kromě těchto staveb zřejmě Frantz v Jelení Hoře postavil i měšťanský dům pro rodinu Baumgartenů a jejich hrobku na hřbitově u kostela sv. Kříže. Frantz ve městě navázal kontakty s dalšími místními měšťany a šlechtou, zejména s těmi, kteří přispívali na stavbu evangelického kostela, fary a školy. Stavěl pak pro ně jejich privátní domy a paláce. Obdobné osobní kontakty a tím i zakázky měl Frantz i v Kamenné Hoře. Zachovala se řada jím signovaných a pečlivě provedených stavebních plánů, přesto je však z písemných pramenů zřejmé, že se mu nedařilo příliš dobře. V městských pramenech z období kolem roku 1717 je označován jako *unbeerbte*, tedy bez dědictví a vlastního domu. Z pramenů také vyplývá, že i v závěru svého života († 1742) měl problémy s placením daní. Snažil se získávat zakázky i u katolických objednavatelů, ale zřejmě jeho strohý projev neobstál v konkurenci českých a rakouských stavitelů, kteří v té době působili ve Slezsku a ovládali bohaté tvarosloví dynamického baroka. Neví se také, jak velký měl pracovní tým. Zatímco například jeho současník Krištof Hackner z Vratislavi měl 23 tovaryšů, o Frantzovi je zatím známo, že měl jen dva pomocníky. V závěru života spolupracoval i se svým jediným synem Karolem (měl také dvě dcery), který se narodil v roce 1712 a později se stal polským královským architektem.

O založení kostela svatého Kříže v Milíči³ se zachovaly informace, které podrobně ilustrují proces zakládání kostelů milosti (Gleisberg 1971). Milíčský hrabě Joachim Wilhelm Maltzan usiloval o to, aby jeden ze šesti povolených kostelů milosti byl postaven právě v Milíči. Ve městě a okolí byl velký počet protestantů, snad nejvíce v celém Slezsku. Kostel měl sloužit věřícím z okruhu čtyř mil. Hrabě Maltzan se také zavázal, že daruje pozemek pro výstavbu kostela, kterou také pomůže finančně a materiálně zajistit. Mimoto musel milíčský evangelický sbor zaplatit u vídeňského soudu za povolení stavby kostela poplatek ve výši 14.000 tolarů, tedy 10.000 guldenů. Maltzanovo několikaměsíční úsilí (od listopadu roku 1707 do ledna roku 1708) bylo úspěšné. 15. května roku 1709 přijela do Milíče delegace složená z Ludwiga hraběte Zinzendorfa, císařského vojenského rady, a pana Adelshausena, rektora Rytířské školy v Lehnici. Joachim Maltzan jim vyjel půl míle od města vstříc spolu s dalšími urozenými muži z okolí

³ Od roku 1945 je to kostel římskokatolický, zasvěcený misionáři sv. Andrzej Bobolovi.



Kostel Sv. Kříže v Jelení Hoře, dnes římskokatolický vojenský posádkový kostel Povýšení sv. Kříže. Foto Z. R. Nešpor, 2013.

Milíče. Císařskou komisi uvítal představitel zemské správy Marcus Salisch, kancléř Daniel Khyn a u městské Německé brány také delegace města, ve které bylo šest mušketýrů, desátník, starosta a radní oblečení v černém. Všichni se společně odebrali na tržiště, kde je očekávali měšťané Milíče s prapory, tři městští trubači a šest hudebníků. Tam pak císařský komisař Zinzendorf slavnostně oznámil rozhodnutí vybudovat v Milíči kostel. Následujícího rána v 7 hodin se členové císařské komise a příslušníci rodiny Maltzanů i šlechtici z okolí zúčastnili mše v katolickém kostele a po ní se všichni vydali na místo určené k výstavbě nového chrámu. Tam pak po proslovu hraběte Zinzendorfa začal obřad vyměrování místa; byla použita dřevěná míra 5,5 lokte dlouhá, která byla pomalována žlutě a červeně a ozdobena stuhami stejných barev – tedy v heraldických barvách Habsburků (byla pak uložena za oltářem kostela až do roku 1945, kdy se ztratila).



Kostel milosti v Milíči na rytině F. B. Wernera z knihy *Schlesische Bethäuser* (1748–52).

21. června roku 1709 byl položen základní kámen nového kostela, tohoto obřadu se zúčastnil pastor Samuel Seeliger a slezský zemský hejtman Marcus Salisch. Stavební práce byly vzápětí zahájeny a 9. října téhož roku byla již hotová nosná konstrukce na půdorysu rovnoramenného kříže. Projektantem a vedoucím stavby byl Gottfried Hoffmann z Olešnice. V roce 1714 byla postavena věž. Po jejím dokončení pokrývači na vrcholu její střechy ke slávě Stvořitele a z vděčnosti, že se jim práce bez nehody podařila, vyprázdнили láhev vína. Stavba probíhala devět let (do roku 1718), za tu dobu městská správa investovala 4.242 zlatých a hrabě Maltzan s manželkou 6.000 florénů; zbývající náklady obec splácela až do roku 1749.

Kostel sv. Trojice v Zaháni byl postaven jako hrázděná stavba v letech 1709–1710 (Jakubiak 2009). Místo pro založení kostela bylo za hradbami města vyměřeno 21. března roku 1709 za účasti císařského úředníka a představitelů sboru. Základní kámen ke stavbě byl položen 14. května téhož roku. Vedení



Současný stav kostela Sv. Kříže v Milíči (dnes římskokatolického kostela sv. Andreje Boboly).
Foto Z. R. Nešpor, 2013.



Detail hrázděné
konstrukce použité
u kostela v Milíči.
Foto Z. R. Nešpor,
2013.

stavebních prací bylo svěřeno Johannu Kasparovi Bude. Ke stavbě bylo použito dřevo a jíl. Do Vánoc stála hrubá stavba a na konci roku se konala první bohoslužba. Během roku 1710 byl kostel dokončen a nejnnutněji vybaven a na začátku adventu slavnostně dedikován sv. Trojici. Ze starších vyobrazení a písemných pramenů vyplývá, že to byla trojlodní bazilikální stavba na obdélném půdorysu – s obdobnou dispozicí jako mírový kostel v Javoru. Hlavní loď pokrývala valbová střecha, boční lodě byly zastřešeny pultovými střechami. V roce 1753 byla přistavěna hranolová věž. Uvnitř byly vestavěny tři řady empor. V roce 1711 byl pořízen z prostředků barona Ferdinanda von Sylverstein jednoduchý oltář s obrazy Krista v zahradě olivetské a vzkříšeného Krista. Hrázděná stavba však byla v roce 1804 zničena povodní, a tak byl v letech 1831–59 na jejím místě postaven zděný kostel v obloučkovém stylu (*Rundbogenstil*), který původní stavbu vůbec nepřipomínal.⁴

Také luteráni z Kožuchova usilovali po vyhlášení altranstädtské smlouvy o postavení vlastního chrámu, protože do té doby museli docházet buď do Hlohova, nebo Zaháně (Górski 2009; Erhardt 1783: 331; Kowalski 1959, 1995; Brylla 1987). Znamenalo to však zaplatit do státní pokladny 80.000 guldenů a dalších 10.000 guldenů muselo město složit jako dobrovolný dar; protože částka přesahovala možnosti měšťanů Kožuchova, musely přispět i evangelické komunity z okolí. Po zaplacení této částky přijela do Kožuchova císařská komise, ve které byli hrabě Zizendorf a zemský hrabě Franckenberg a která oficiálně schválila výběr místa pro stavbu nového kostela za městskými hradbami mezi Zaháňskou a Pobliskou (pozdější Sprotavskou) branou. Bylo to na vinici kožuchovského soukeníka Caspara Selgena, proto byl také kostel pojmenován „Na vinici Páně“. Město tento pozemek od Selgena koupilo za 1.450 tolarů. Na Květnou neděli (24. března) roku 1709 na prostranství před kostelem přednesl žárský superintendent a dvorní kazatel hraběte Promnitze, Erdmann Neumeister slavnostní kázání.⁵ 22. května roku 1709 byl slavnostně položen základní kámen ke stavbě kostela, na kterém bylo vytesáno: *Quo felix fausturmqe fit! Anno Aerae Christianae M.DCCIX, contessa majori Augustanae Confessionis Exercitii libertata, Dei triunius gratia, Augustiss, Caesaris Josephi clementia, Generosissimorum simul ac Praeclarorum Ductus Glogoviensis Urbisque Freystadiensis Antistitum praesentia, inter ipsa hoc ipso loco sub dio peragentia Sacra, Sacrarii Lapidem*

⁴ Po zániku evangelické obce měl kostel sloužit pravoslavným věřícím, brzy v něm však byl zřízen sklad. V roce 1973 bylo jeho vybavení demontováno a přeneseno do bývalého jezuitského kostela Božího těla v Hlohově a budova kostela byla odstřelena.

⁵ Kázání vyšlo rovněž tiskem (Erhardt 1783: 331).

Z kostelů milosti
v Kožuchově
(a v Zaháni)
se do současnosti
dochovaly pouze věže.
Zatímco zaháňská slouží
jako turistická atrakce,
ke kožuchovské chodí
školní děti kouřit.
Foto Z. R. Nešpor, 2013.



Angularem Gens Populusque ovans posuit Freistadio, d(ie) XXII. Maji. Kámen byl položen v místě budoucího oltáře. Hrázďená stavba chrámu na půdorysu rovnoramenného kříže probíhala rychle (1709–10), již 27. června roku 1710 byl do Kožuchova povolán první pastor a 24. října se v chrámu konala první bohoslužba, o pět týdnů později se sloužilo první přijímání. K tomuto chrámu byli zároveň povoláni čtyři duchovní, takže je zřejmé, že počet věřících byl veliký. Kamenná hranolová a čtyřpatrová věž pro čtyři zvony byla postavena na severní straně kostela až v roce 1826.⁶ Zároveň kožuchovští měšťané a šlechtici z okolí

⁶ Základní kámen věže a historické dokumenty byly uloženy pod práh mezi věží a kostelem (Dumrese – Dumrese 1909: 62).

fundovali jednotlivé součásti vnitřního vybavení: oltář (Christian Euzebius von Kalcreuth), kazatelnu (vdova po baronu Löwenovi), stříbrnou křtitelnicí (baron Braun) a stříbrný krucifix (von Riesenstein). Varhany byly objednány v roce 1717 ve svídnické varhanářské dílně a poprvé se na ně hrálo o první neděli adventní (3. prosince) roku 1719. Ve stejném roce se začalo s malířskou výzdobou interiéru, dokončena byla v roce 1727. V roce 1722 byl položen základní kámen k výstavbě samostatné místnosti pro konání svátosti křtu (*Taufkammer*).

V Horním Slezsku, kde rekatolizace probíhala – na slezské poměry – nesmírně tvrdě, vznikl pouze jeden kostel milosti, a to v Těšíně. Protestantská šlechta o to usilovala již od roku 1708, její jednání s císařem a městskou radou Těšína byla završena úspěchem 12. března 1709 – 18. března císař toto rozhodnutí potvrdil (Conrads 1971: 213–215). 14. května 1709 prodala městská rada evangelíkům stavební pozemek za těšínskou Horní branou a vzápětí se vyměřovalo stavební místo, základní kámen byl nicméně položen až v následujícím roce 13. října. Uběhlo pak dalších deset let, než byla stavba kostela dokončena (Kalinowski 1977; Sosna 2002). Podle plánu opavského architekta Johanna Georga Hausrückera a stavitele Josefa Rieda přitom vznikla rozměrná trojlodní bazilika na půdorysu latinského kříže s kapacitou 8.000 věřících. Stavebníci těšínského kostela v náboženských podmínkách Horního Slezska zřejmě nemohli navazovat na tradici mírových nebo švédských protestantských kostelů. Výběr bazilikálního typu a vnitřní členění stěn hlavní lodi zdvojenými korintskými pilastry, na nichž spočívá nepřerušované kladí a valená klenba s lunetami a pasy, jsou považovány za strohou variantu jednolodního sálového jezuitského kostela sv. Jiří v Opavě, odvozeného z římského jezuitského kostela Il Gesù (Schenkova – Olšovský 2004: 129). Prostor bočních lodí je vyplněn třípatrovými emporami. Vnější boční stěny lodí a apsidy jsou prolomeny nad sebou umístěnými termálními okny. Stylově se těšínský kostel milosti řadí ke stavbám rakouského státního klasicizujícího baroka první poloviny 18. století a mezi jednolodními emporovo-halovými slezskými kostely s přízedními pilíři je svou trojlodní bazilikální dispozicí výjimečný (Wrabec 1986: 34; Horyna 2007: 255–311).

Křížový půdorys Ježíšova kostela se nepromítá v jeho vnějším plášti. Z vnějšku tvoří stavba hranol zastřešený sedlovou střechou, na který plynule navazuje půlválcové kněžiště a jsou k němu přisazeny úzké vnější boční lodě s pultovými střechami, zpredu pak trojúhelníkově zakončený tříosý štít s volutami, v jehož ose se uplatňuje čtyřboká věž, postavená na základě zvláštního povolení v letech 1749–51. Stavba je vně členěna mírně reliéfními, ale spíše jen barevně odlišenými pilastry. Boční průčelí mají pět os a mezi nimi jsou umístěna



Interiér Ježíšova kostela v Těšíně – jediného z kostelů milosti, který dodnes slouží luterské církvi. Foto Z. R. Nešpor, 2013.

nízká půlkruhově zaklenutá (termální) okna. V hlavní lodi je nad pultovými střechami bočních lodí pás bazilikálních oken a boční lodě mají v pěti osách nad sebou po třech oknech. Půlválec závěru stavby má tři osy – mezi pásy jsou v každé ose čtyři okna nad sebou. Na severní straně je přistavěna předsíň se třemi osami – třemi pilastry a okny, v její střední ose je půlkruhově zaklenutý vstup. Průčelí má tři osy členěné pilastry s náběžníky, vstupní portál je půlkruhově zaklenutý s klenákem ve vrcholu a vepsaný do pravouhlého rámu lemovaného pilastry, které nesou trojúhelníkový fronton. V ose vstupu je jedno půlkruhové okno, po stranách dvě půlkruhová okna nad sebou. Nad korunní římsou vstupního průčelí se trojosé rozvržení ve zmenšeném měřítku nad sebou dvakrát opakuje, ale okna (vysoká s půlkruhovým záklenkem) jsou jen ve střední ose.

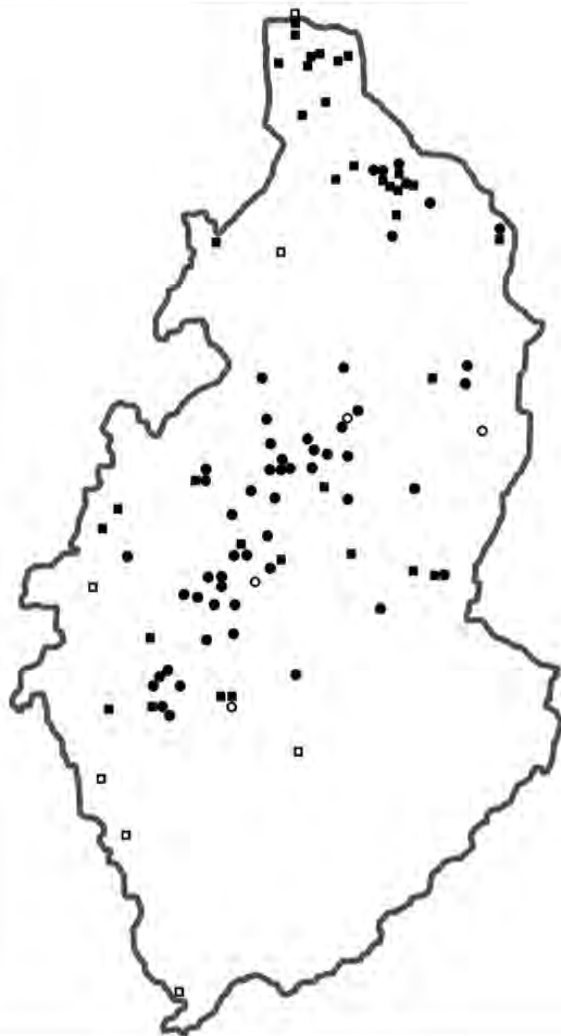
Spolu s chrámem byla v Těšíně v roce 1709 založena také evangelická církevní škola a v roce 1813 evangelické teologické gymnázium, vůbec první v celé

habsburské monarchii mimo Uhry. Těšínský chrám se školou se brzy po svém založení staly výrazným centrem luterského pietismu, který odtud pronikal nejenom do (českého) Slezska, ale i na Moravu a do Čech, neboť kostel milosti se stal cílem (zakazovaných) „poutí“ moravských a českých tajných nekatolíků. Pietistickou orientaci sboru ukončil monstrproces v roce 1730, jeho vliv na českou a moravskou lidovou zbožnost nicméně přetrval až do tolerančního období. Dokladem je skutečnost, že do Těšína se bezprostředně po vyhlášení tolerance vypravili evangelíci z Moravče na jihozápadní Moravě, aby tam získali duchovního – avšak zděšeně prchli, „jakžmile uhlídali v těšínském kostele statue a obrazy a tamní ceremonie“, které pokládali za „kryptokatolické“ (Hrejsa 1931: 51). V rovině církevněsprávní a organizační ovšem tento vliv přetrval zcela samozřejmě, protože „rozšíření“ těšínských evangelických církevních institucí na celou oblast (pozdějšího) Předlitavska bylo nejsnazší cestou k praktickému provedení náboženské tolerance. Tak byla působnost těšínské konsistoře rozšířena na celé české a alpské země a později přesunuta do Vídně, stejně jako konkrétní náboženskoprávní předpisy. Daniel Spratek (2002) přesvědčivě ukázal, že habsburské toleranční zákonodárství s výjimkou specifického případu Uher vycházelo ze zkušeností více než půlstoletého fungování těšínské církve – a to včetně předpisů pro stavbu evangelických modliteben. Výstavbu a uspořádání těšínského chrámu milosti můžeme v tomto smyslu považovat za jakousi (původně nechtěnou) „předehru“ náboženské tolerance v celém habsburském soustátí.

IV. Kostelní stavitelství v epoše „neúplné svobody“: toleranční kostely

Dosud uváděné případy mírových, artikulárních a milostivých kostelů v jednotlivých zemích a regionech řešily v podstatě *ad hoc* nastolené potřeby evangelické duchovní správy tam, kde z hlediska vlády nebylo možné ji úplně zakázat. Šlo o případy výjimečné a omezené, záměrně omezující i příslušné evangelické věřící, vytvořené takřkajíc „na dožití“, neboť celková rekatolizační politika nedoznala zásadních změn a předpokládalo se, že nakonec dosáhne svého cíle. Se zánikem evangelictva by pak nebyly třeba ani (další) evangelické kostely, jejichž budovy by bylo možno využít jiným způsobem. Naproti tomu architekti osvícenské náboženské tolerance vycházeli z faktu neúspěšnosti protireformace, alespoň v absolutním měřítku, a na další podobný tlak vědomě rezignovali. Nadřadili nad něj potřebu soustavné duchovní správy i pro „heretiky“, což je podnítilo k umožnění vzniku dalších evangelických sborů a chrámů, a to i v dosud zcela „zakázaných“

Protestantské kostely v habsb. zemích III. – Toleranční kostely v českých zemích



- Toleranční augsburský sbor založený v 80. l. 18. st.
- Toleranční reformovaný sbor založený v 80. l. 18. st.
- Augsburgský sbor založený v pozdější toleranční době
- Reformovaný sbor založený v pozdější toleranční době

Upraveno podle Encyklopedie moderních evang. kostelů Čech, Moravy a českého Slezska (2009).

oblastech, jako byly Čechy a Morava (okrajově rovněž alpské země). Výsledkem byla přes všechna omezení masivní vlna budování nových evangelických kostelů v těchto zemích i ve Slezsku a Uhrách, pro něž náboženská tolerance znamenala alespoň zmírnění dosavadních omezení.

V průběhu osmdesátých let 18. století tak vzniklo 12 luterských sborů v Čechách, 12 sborů na Moravě a 11 sborů ve Slezsku a dále 38 reformovaných sborů v Čechách a 17 na Moravě. V Uhrách se ustavilo 165 nových luterských a téměř dvě stovky sborů reformovaných. Toleranční předpisy přitom prakticky znemožňovaly použití dřívějších římskokatolických kostelů, byť by byly josefinskými náboženskými reformami sekularizovány (jediným sborem, který v tomto období starý kostel získal, byl pražský německý augsburský sbor). Evangelíci proto museli stavět nové chrámy (došlo k tomu i v některých filiálních sborech, tj. nad rámec výše uvedených počtů), které se nesměly vnějšně podobat katolickým, nesměly mít věže a zvony, ani vstup z veřejného prostranství. Evangelická modlitebna – nesmělo se říkat „kostel“⁷ – proto obvykle stála na okraji obce a vstupovalo se do ní „od polí“; byla to podélná nezdobená stavba se vstupem v ose delší strany, která vzhledem nejspíše připomínala stodolu. „Nepodobnost katolickým kostelům“ byla často pochopena tak, že evangelické modlitebny nesměly mít okna s půlobloukovým záklenkem, oble zakončená kněžiště a apsidy; protože však neexistoval žádný takový předpis, záleželo na blahovůli vrchnosti a/nebo rozhodnutí příslušných krajských komisí, které byly někde striktní a jinde benevolentnější. Výjimečně, formou císařské milosti, mohly být využity starší nekatolické kos-

⁷ Evangelíci nesměli podle tolerančního patentu užívat pro své modlitebny označení „kostel“. Patrně si však udrželi vědomí o významu slova „sbor“ nejen pro označení společenství, ale také místa – prostoru, v němž se toto společenství schází ke společné bohoslužbě. Vědecky zpracovaná geneze tohoto pojmu je však pozdější: podle Josefa Macka v českém prostředí pojem sbor zavedla na konci středověku Jednota bratrská a užívala vedle obvyklých starších výrazů, jako byla „církev“ a „kostel“. Avšak už dříve, v českém reformním hnutí ve druhé polovině 14. století, slovo „sbor“ naznačovalo zcela nové směry eklesiologických koncepcí a bylo vykládáno jako sbor věřících, jako skutečná církev Kristova (Štítný, Hus). Bylo odvozeno od českého výrazu „sebranie“ nebo „zbor“ a znamenalo „shromáždění“ lidu, používalo se také k označení budovy, ve které se „sbírají“ bratři a sestry k modlitbám, ke mším a k pobožnostem (Macek 2001: 295). Sbor jako shromáždění věřících představuje církev, latinsky *ecclesia* a řecky *ekklésia*, a tento původní význam má v češtině slovo *chrám*. Z výkladů biblických žalmů 24 a 95 vyplývá, že: Bůh zjevení není vázaný k žádnému místu – je to On, kdo dovolil, aby byl zbudovaný svatostánek, potom chrám, oddělené a posvěcené místo jeho přítomnosti. Jak má být chrám postaven a vybaven, je popsáno ve Druhé knize Mojžíšově (Ex 25–40). V Novém zákoně je chrám boží danou skutečností. Pojem modlitebna – místo modlitby je obecné, konfesionálně neutrální a v toleranční době úřední označení menší stavby sloužící bohoslužebným účelům, které však nemá pro evangelíky normativní nebo biblický význam. Dnes se tak označují nejenom menší bohoslužebné stavby, ale i místnosti v rámci multifunkčních sborových domů.

tely (Praha – německý sbor) nebo postaveny nové kostely s věžemi (Drahomyšl), v Uhrách byly ovšem stavby věží a užívání zvonů povoleny již od roku 1786. Výběr stavebního materiálu nebyl nijak omezován, stejně jako velikost jednotlivých modliteben. Zatímco v Čechách, na Moravě a většinou i na Slovensku se stavěly spíše skromnější stavby, ve Slezsku – obvykle s podporou šlechtických patronů – byly postaveny i skutečně grandiózní stavby, třebaže formálně vyhovující tolerančním předpisům. Ve Slezsku rovněž mnohem častěji než jinde vznikaly z dřívějšíka již známé chrámové okrsky, jejichž existence vyhovovala nařízení o zákazu vstupu do chrámu z veřejného prostranství, ačkoli již neplnily obrannou funkci. Jejich součástí se vedle evangelických far a (někde) škol obvykle staly i hřbitovy, neboť původní josefinský plán na interkonfesionalizaci obecních pohřebišť nebyl uskutečněn a evangelíci byli v řadě případů donuceni zřídit si vlastní pohřebiště.

Rozsah tolerančního evangelictví byl přitom v podstatě určen vznikem nových sborů v první polovině osmdesátých let 18. století. Do poloviny 19. století vzniklo už jen nemnoho nových evangelických sborů, obvykle v místech, kde to bylo nezbytně nutné z důvodu obtížné správy příliš rozlehlých územních celků, v severozápadních Čechách později rovněž kvůli imigraci protestantských dělníků a zaměstnanců ze Saska nebo pro zahraniční lázeňské hosty (celkem šlo o pět objektů v Čechách, z nichž dva navazovaly na krátkodeché sbory původně založené v osmdesátých letech, tři na Moravě a jeden ve Slezsku). Také tyto sbory se přitom při stavbě svých kostelů a dalších církevních budov musely řídit tolerančními omezeními, která v tomto ohledu v Čechách, na Moravě a ve Slezsku platila do roku 1849 a v Uhrách do roku 1859. Je ovšem pravdou, že císařské milosti jejich platnost v konkrétních případech omezovaly, takže došlo například k několika přístavbám věží (Procházková 2010), a výjimečně došlo i k zajímavým příkladům obcházení předpisů ve smyslu přísloví „aby se vlk nažral a koza zůstala celá“. Charakteristickým případem je instalace tzv. tyčového zvonění ve vanovickém chrámu (Barot 1944: 15–16). Tamní reformovaný sbor se v letech 1839–44 rozhodl vybudovat velkolepý novorománský chrám pro 4.000 věřících, a i když byl neúspěšný s žádostí o výjimku v podobě svolení ke stavbě věže (mohutné dvojevěžové průčelí tak bylo postaveno až v letech 1863–65), zakázané zvony v roce 1843 „nahradil“ zvláštním ozvučným zařízením, které sice vydávalo zvuk podobný zvonům, tvořila je však jen kovová „péra“ a proto se na ně zákaz nevztahoval.

Vrátíme-li se do časů rané tolerance, zásadní vliv na výstavbu tolerančních chrámů měli první duchovní jednotlivých nově se utvářejících sborů. Jejich výběr i sžívání s věřícími přitom rozhodně nebyly jednoduché (Just – Nešpor – Matějka

2009: 163–165, 172–174), na tomto místě je však podstatné to, že tito kazatelé vyrostli a zahájili svou kazatelskou dráhu v prostředí kostelů míru, milosti nebo artikulárních kostelů. Výjimky prakticky neexistovaly, a proto můžeme předpokládat a v řadě případů i pramenně doložit, že první toleranční duchovní byli zároveň také nositeli představ, jak má vypadat a být vybavena evangelická modlitebna. Tuto zkušenost tajní nekatolíci v českých zemích neměli, nebo jen velice zprostředkovaně. V dobách pronásledování se scházeli ve svých domech a stodolách s improvizovaným bohoslužebným vybavením a konkrétní vzpomínky nebo představy o specifickém veřejném liturgickém prostoru, který by odpovídal tradici jejich víry, si nepodrželi ani neprosazovali. I po vyhlášení tolerančního patentu se zprvu nově založené sbory scházely v soukromí a až s postupem času byly schopny zajistit si místo a prostředky ke stavbě vlastní modlitebny.

Stejně jako v předchozích případech ovšem platilo, že kazatelé ani nové sbory neměli možnost plně rozhodovat o podobě své modlitebny. Ve znění tolerančního patentu není sice výslovně uvedeno, jak by měla modlitebna zvenku i uvnitř vypadat, píše se ale, že „co se týče modlitebny, nařizujeme výslovně, aby, kde toho ještě není, taková modlitebna neměla žádného zvonění, žádných zvonů, věží, ani veřejného vchodu z ulice, jenž by chrám představoval, jinak však mohou ji, z jakékoli hmoty chtějí, vystavěti, též posluhování jejich svátostmi a vykonávání služeb Božích jak v místě samém tak přenášením jich k nemocným v příslušných filiálkách, potom veřejné pohřby s průvodem jejich duchovního mají býti úplně dovoleny“ (Bednář – Hrejsa 1931: 78). Tato nařízení platila až do vydání protestantského provizoria v roce 1849 bez rozdílu pro obě evangelické konfese. Ze splnění těchto nařízení však samo o sobě ještě nevyplývá to, co je ze zachovaných anebo obrazovými prameny doložených staveb tolerančních modliteben z let 1782 až 1849 zřejmé – jednota stavebního typu podélného sálového prostoru. Obdobně jako evangelíci, byly v toleranční době podle tzv. židovských patentů vydaných postupně v letech 1781–89 omezeny ve výběru místa a v (ne) uplatnění reprezentativních znaků římskokatolických kostelů i židovské obce při výstavbě synagog (Pěkný 2001: 107) – i tyto budovy mají stejnou dispozici a jednotný vzhled jako modlitebny evangelíků, i když sloužily zcela odlišné konfesi, která měla i jiné liturgické nároky. Znamená to tedy, že příslušníci tolerovaných konfesí byli při výstavbě svých modliteben omezeni ještě jinými nařízeními a ani v těch nebyly zohledněny jejich specifické náboženské zvyklosti a konfesní znaky a museli přijmout za svou v podstatě konfesijně neutrální stavbu.

Přitom je třeba si uvědomit, že zároveň s náboženskými reformami se v habsburské monarchii připravovala také reforma stavebních úřadů, která se



Příklad běžné toleranční modlitebny z českých zemí – reformovaný chrám v Horní Krupé z roku 1847. Jde patrně o poslední modlitebnu, která se v českých zemích musela řídit tolerančními předpisy. Foto Z. R. Nešpor, 2013.

zaváděla do praxe od roku 1783 a její platnost skončila v roce 1848. V roce 1783 bylo centralizováno stavebnictví ve všech korunních zemích monarchie (Petrasová 2009: 526). Od roku 1788 začal fungovat centrální úřad generálního dvorského ředitelství, pod který spadala tři menší ředitelství. České země byly podřízeny generálnímu ředitelství, které dohlíželo na výstavbu v provinciích monarchie a podléhala mu zemská stavební ředitelství v Praze a v Brně. Součástí generálního stavebního ředitelství se stala kancelář kresličů s archívem plánů a zvláštním oddělením, které dohlíželo na vzhled a „kráso stavby“ (*Bauschönheit*). Zachované nejstarší toleranční modlitebny (nebo obrazové prameny k těm nedochovaným) potvrzují, že už od roku 1782, kdy se začalo stavět, bylo *via facti* stanoveno, jaký stavební typ a jaký stavební sloh se bude používat, i když v tolerančním patentu to uvedeno není.

Všechny josefínské reformy měly společné ideové východisko – osvícenství s jeho snahou o maximalizaci užitku s ohledem na „lidskou stránku“ věci, i když

se to týkalo náboženských záležitostí. Centralizovaná administrativa, zrušení člověčenství a reorganizace hospodářských povinností měly stejně jako náboženská tolerance (a další reformy) usnadňovat život ve společenství, které se primárně orientovalo na tento svět, ponechávajíc mimosvětské záležitosti Bohu. To však rozhodně neznamenalo absenci jakýchkoli náboženských a morálních zájmů, právě naopak. Fungování státu jako společenství poddaných bylo založeno na morálních hodnotách, které se mimo jiné zdůrazňovaly i pomocí jednotné státní architektury. Východiskem nového státního stylu byla (novo)klasicistní estetika, která měla pomocí hierarchie klasických řádů a harmonických vztahů částí k celku vizuálně vyjádřit státní ideu (srov. Starobinsky 2003). Budovy postavené v tomto tzv. státním stylu skutečně vyznačují vznešenost vyváženými proporčními vztahy, pravidelnými a přehlednými dispozicemi, tlumenou barevností fasád i interiérů, ve srovnání se starší barokní a rokokovou architekturou i potlačení plastického dekoru architektonických článků, omezeným využitím nebo naprostým vyloučením monumentální figurální plastiky a nástěnné nebo závěsné malby. Státní styl zasáhl především výstavbu sídel státních úřadů, vojenských pevností, které byly hrazeny z prostředků státu, ale také nové církevní budovy všech konfesí. Státní stavební omezení nedopadla jen na nekatolické konfese, ale také na církev římskokatolickou, i když ne v takové míře.

Na rozdíl od ostatních konfesí, římský katolicismus zůstal státním náboženstvím a katolíci mohli i nadále počítat s příspěvkem státu při výstavbě nových kostelů, ale i farních budov a dalších církevních ústavů. Nadto, i když státní stavební vzor byl vytvořen i pro nové katolické kostely, měla katolická sakrální architektura v dobové hierarchii architektonických úkolů zvláštní postavení. Dvorským dekretem Josefa II. z roku 1782 se zřizovaly nové katolické farnosti, aby pravidelná a hustá síť duchovní katolické správy zajistila zveřejnění všech císařských nařízení a dekretů. Duchovní kromě toho dohlíželi na vedení matrik a nejnižších, tzv. triviálních škol. Na stavebním ředitelství ve Vídni se v letech 1784 a 1785 kreslily návrhy na nové stavby „vzorových“ kostelů, far a škol, tam se podávaly i žádosti o výstavbu. (Žádosti z Čech byly v té době většinou zamítnuty pro nedostatek financí.) O důležitosti státního úkolu výstavby „katolického kostela“ svědčí i fakt, že na velkou cenu vídeňské Akademie v oboru architektury bylo pro rok 1785 vybráno téma venkovského kostela pro tisíc lidí, který měl být zbudován vně v dórském, uvnitř v iónském řádu, vedle měla stát fara a škola. Normy vídeňského stavebního ředitelství zdůrazňovaly, že stavba má sloužit pro konání neokázalých bohoslužeb, mělo tedy jít o jen jednolodní prostor s presbytářem odděleným od lodi často jen dvojicí přízedních pilířů, nikoli triumfálním

obloukem. Kostel měl mít v průčelí nebo v závěru jedinou věž, anebo jen sanktusník na hřebeni střechy (Petrasová 2001: 51).⁸ Je tedy zřejmé, že josefinismus přinesl nový standard sakrálních staveb, chápaných převážně užitkově, bez snahy o uměleckou působivost (Filip 2004: 19).

Z tohoto sakrálního standardu byly odvozeny také toleranční evangelické modlitebny (a synagogy), které podobně jako kostely římských katolíků měly být jednodušší a podélné. V podstatě se řečí architektury vyjádřila osvícenská (kame-ralistická) myšlenka, že práva jedince nezávisěji na příslušnosti k církvi, ale na blahu celé společnosti. Ovšem tím, že nekatolické modlitebny podle tolerančního patentu a židovských patentů nesměly mít věže ani monumentální vstupy a nesměly být postaveny v centru sídelních jednotek a být přístupné z hlavních komunikací – byly zřetelně vyjádřeny limity císařem vyhlášené náboženské tolerance vůči nekatolickým konfesím. Stejná omezení byla už dříve nařízena i při výstavbě kostelů míru, milosti a artikulárních. Tato omezení jasně vyjadřovala, že nekatolíci jsou stále ve společnosti postaveni do role občanů druhé kategorie.

Jednotná podoba tolerančních modliteben se tedy utvářela v širším dobovém kontextu – nikoli jen podle znění tolerančního patentu nebo podle specifických potřeb evangelických církví, případně v souladu s jejich vlastní středověkou nebo raně novověkou tradicí, jak se někteří badatelé domnívají. Vliv státu v oblasti architektury byl v této době značný a programově zacílený. Výstavba evangelických modliteben podléhala přísné kontrole stavebních úřadů (ale i katolických sousedů). V případě překročení nařízení tolerančního patentu a státních norem byli evangeličtí stavebníci postiženi peněžními pokutami nebo vojenskými exekucemi v obydlí kazatelů. Nově zakládané evangelické toleranční sbory v českých zemích neměly obvykle ani vlivné a bohaté členy a patrony, proto také obtížně hledaly přímluvce a příznivce u státních orgánů nebo u dvora. Ovšem síť evangelických sborů na území českých zemí byla mnohem hustší než u sborů vytvořených cestou milosti či na základě šoproňských artikulí, takže jim postačovaly menší a méně technicky a finančně náročné stavby (totéž platilo i pro nově budované toleranční sbory v Uhrách).

Podle normy stanovené generálním ředitelstvím byla pro každou stavbu stanovena velikost, proporční členění a výzdoba s odstupňováním pro vesnici, trhové, krajské nebo hlavní zemské město. Evangelické toleranční sbory vznikaly

⁸ Nejstaršími zachovanými římskokatolickými stavbami v Čechách, které patrně vznikly v souvislosti s uvedeným dvorským dekretem, jsou kostely sv. Jakuba v České Třebové (1794–1801) a sv. Mikuláše v Ostrově (1797–98), postavené podle plánů architekta Josefa Hardmutha na panství Liechtensteinů ve východních Čechách (Petrasová 2001: 51).

spíše v odlehlých vsích a v okolí menších měst. Založení sboru bylo podle tolerančního patentu podmíněno společenstvím minimálně 100 rodin: „100 rodin, byť i v místě modlitebny anebo duchovního správce nebydlely, nýbrž část jich byla vzdálena několik hodin, směly sobě vystavěti vlastní modlitebnu a mimo to školu...“ (Bednář – Hrejsa 1931: 78). Rodiny i jedinci se museli na úřadech hlásit ke zvolené konfesi, takže byla přesná evidence počtů mužů, žen i dětí v každém sboru – a tedy i představa, jak velká by měla být modlitebna. Státní vzor modlitebny byl vybrán podle charakteru místa i počtu věřících a stavebníci jej pak museli pod dohledem stavebního úřadu přizpůsobit konkrétnímu stavebnímu místu a své finanční situaci a možnostem výběru materiálu i pracovních sil. Zemské stavební úřady měly povinnost předkládat přesný seznam všech plánovaných staveb a jejich náklady, sledovaly i prohřešky proti předpisům a pak jejich nápravy, posuzovaly žádosti o výjimky. Evidenci a kontrolu jednotlivých stavebních akcí prováděli také úředníci krajských a okresních orgánů státní moci.

Výstavbě evangelické modlitebny musela předcházet písemná žádost duchovního o vyměření místa adresovaná krajskému úřadu. Žádalo se o konkrétní pozemek, který odpovídal tolerančnímu nařízení. Obvykle ho sboru daroval některý člen, či mu jej předem přislíbila k odkoupení obec nebo konkrétní majitel. Záleželo na společenském postavení evangelíků v daném místě, zda měli v rámci daných omezení možnost vybrat si pozemek sami, anebo museli přijmout a koupit místo, které jim vykázala vrchnost nebo obec bez ohledu na to (a často právě proto), zda je vhodný k založení a provozu církevního okrsku. Samotné vyměřování probíhalo za účasti zástupců sboru, krajského hejtmana nebo jeho zástupce, zástupců majitele panství a obecní rady, obvykle také představitelů místní římskokatolické duchovní správy. Případné požadavky, námítky a připomínky účastníků tohoto procesu mohly v toleranční době představovat další a zcela konkrétní omezení pro evangelické stavebníky, ale státní úřední aparát poskytoval stavebníkům také záruky, že v případě námitek a omezení, která nebudou v souladu s úředními předpisy, měli možnost dovolávat se spravedlnosti.

Po vyměření místa se obvykle zahájila výstavba okrsku.⁹ Někdy se začalo stavbou fary, jindy modlitebny, podle toho, zda bylo nejdříve nutné ubytovat

⁹ Základní data o výstavbě jednotlivých – nejen tolerančních – evangelických modliteben v českých zemích poskytuje *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska* (Nešpor 2009), z uměleckohistorického hlediska je zpracovala Altová (2009). Situaci na Slovensku mapuje – bohužel s mnoha nepřesnostmi – obdobně koncipovaná encyklopedie *Evanjelické kostoly na Slovensku* (Kriivošová et al. 2001), nebo ještě starší *Album tolerančných a artikulárnych chrámov* (Šenšel 1931).



Slezské evangelické chrámy z tolerančního období sice rovněž musely splňovat dobové předpisy a náboženská omezení stavebníků, přinejmenším svými rozměry se však zásadně odlišují od českých a moravských modliteben. Příkladem může být kostel v Ustroní. Foto Z. R. Nešpor, 2013.

kazatele a scházet se k bohoslužbě v soukromí, anebo naopak. Zároveň se stavbou modlitebny se zřizoval i hřbitov, pokud byl zapotřebí a bylo to možné, protože v josefinské době se nesměly zakládat hřbitovy uvnitř obcí. Záleželo na ekonomické síle sboru, za jak dlouhou dobu soustředil finanční prostředky, materiál a pracovní síly k realizaci svých záměrů. Kromě sbírek mezi členy sboru a darů od případných patronů využívaly některé sbory i pomoc evangelíků ze Slezska a Uher. Stavba modlitebny se slavnostně zahajovala položením základního kamene (obvykle na jaře) za účasti členů sboru a církevní správy, případně i vrchnosti. Zahájení její liturgické funkce předcházelo slavnostní posvěcení modlitebny (obvykle koncem léta, v průběhu podzimu, v krajních případech o Vánocích). V pramenech podchycené údaje o datu pokládání kamene a posvěcení modlitebny obvykle slouží jako data vymezující zahájení a ukončení stavební

činnosti a zároveň i odpovídají obvyklému zahájení a ukončení stavební sezóny. Z některých písemných zpráv však víme, že stavba mohla probíhat ještě předtím i poté a tyto slavnostní akty mohly být načasovány podle významných událostí společenství sboru nebo církevních svátků.

Ze zachovaných staveb je zřejmé, že toleranční modlitebny vznikaly od počátku podle jednoho vzoru jako podélné sálové stavby, nejčastěji se vstupem ve třetině delší stěny obdélníkové dispozice a s nařízenými malými pravoúhlými okny ve všech stěnách. Z pramenů se dozvídáme, že některé sbory usilovaly o povolení oble zakončených velkých oken a buď je získaly cestou milosti (s přimluvou patrona), nebo je rovnou tak nechaly zbudovat, ale pak za to byly potrestány a musely se podřídit tolerančnímu nařízení. Jednotlivé stavby se lišily tvarem stropu (klenby), střechy (nejčastěji sedlové, ale vyskytovaly se i valbové a mansardové) nebo přístaveb (např. kněžiště, ochozy, předsíně). Kapacita interiérů modliteben se navyšovala vestavbou empor. Jednotlivé stavby se také lišily pouze ve výběru dostupného stavebního materiálu a jemu odpovídajících stavebních technologií a pak v detailech, které nebyly v rozporu s úředně stanovenými omezeními. Výběr materiálu a způsob provedení stavby většinou odpovídal dobovým lokálním možnostem – dřevo, hlína, lomový kámen. Dřevěné modlitebny byly v českých zemích stavěny jako stavby srubové. Zachovala se však pouze jedna z nich – toleranční modlitebna ve Velké (Hrubé) Lhotě.¹⁰ Předpokládáme, že povrchová vnitřní i vnější úprava srubové konstrukce odpovídala místním dobovým zvyklostem, které jsou doloženy průzkumem zachovaných obytných nebo hospodářských srubových staveb v jednotlivých regionech. Omítané zděné stavby tolerančních modliteben byly v některých případech zdobeny vně i uvnitř na omítku napsanými biblickými verši.¹¹ Jinak ale úpravy jejich fasád podléhaly státnímu (novo)klasicistnímu slohu a je možné na základě analogií předpokládat, že byly členěny ve štku tvarovanými a jen mírně vystupujícími hladkými lizéno-vými rámci a šambránami kolem oken a dveří. Tomu by měla odpovídat rozdílná barevnost pasivních a aktivních prvků fasády v jemném kontrastu (novo)klasicistní barevné lomené bělí a šedi, případně světlých odstínů zeleně či okru. Vzhledem k tomu, že tvarování bylo provedeno v omítce (nikoli ve zdivu) a barevná úprava nátěrem na omítce, obvykle se tyto slohové znaky do dnešní doby nedochovaly, protože omítky časem degradovaly anebo byly při následujících opravách

¹⁰ Replika valašské srubové modlitebny z Hovězí (dnes Huslenky – z let 1782–86, sloužila do roku 1874) byla v roce 2009 postavena v Muzeu v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm.

¹¹ Dodnes se nápisy dochovaly např. v Moravči nebo v Humpolci.



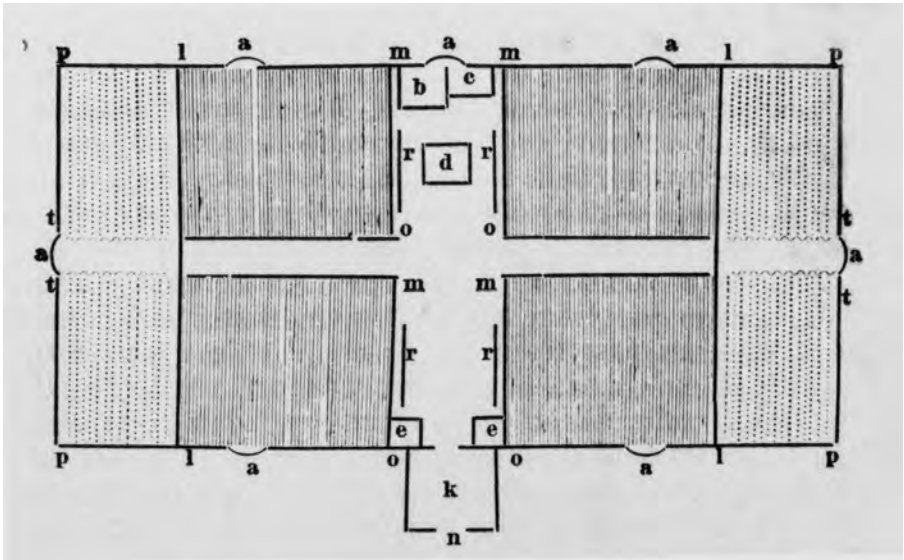
České a latinské nápisy nad vstupem do tolerančního kostela v Humpolci. V letech 2006–09 byla modlitebna restaurována a fasáda obnovena v původní barevnosti. Foto Z. R. Nešpor, 2013.

převrstveny či otlučeny. Poznatky o původním členění a barevnosti vnějších fasád jsou proto závislé na tom, zda stavba toleranční modlitebny podléhá památkové ochraně a zda novějším úpravám předcházeli stavebně-historický nebo archivní průzkum.¹²

Toleranční sbory byly vesměs chudé a vždy hleděly, aby modlitebnu postavili co nejlevněji – tomu se podřizoval výběr v místě dostupného materiálu a pracovních sil. Vycházelo se z plánu stavebního úřadu, takže sbor nemusel zadávat stavbu školenému architektovi. Stavby modliteben obvykle realizovali místní řemeslníci (často členové sboru) nebo z blízkých měst přizvaní stavitelé, proto se jejich konstrukce a vnější úprava nelišily od dobové lokální praxe výstavby stodol a obytných domů. Z pramenů víme, že se většinou dařilo během několika týdnů či měsíců v průběhu stavební sezóny dovést stavbu do takového stavu, že mohla sloužit liturgickým účelům. Je známo, že některé modlitebny byly postaveny tak rychle (v řádu dní) a nekvalitně a z natolik nevhodného materiálu, že již krátce po zahájení liturgického provozu se musely opravovat nebo stavět znovu. Tyto problémy je možné přičítat nedostatku peněz na vhodný materiál (např. dostatečně vyschlé dřevo) nebo i na kvalifikované pracovní síly, které by byly schopny zvolit a dodržet potřebné stavební technologie. Řada pozdějších statických problémů tolerančních modliteben byla způsobena také tím, že byly postaveny na svahu nebo mokřině, na místech, která byla evangelíkům úřady a sousedy vnučena.

Jak sborové záznamy ukazují, za normálních okolností se zásadnější rozšíření, přestavby a opravy tolerančních modliteben obvykle prováděly po 30 až 40 letech, tedy z iniciativy další generace společenství sboru. Tento přirozený rytmus oprav a údržby v některých případech narušily živelní pohromy – požáry, zásahy bleskem apod. Nejstarší toleranční modlitebny vznikaly nejvíce v první polovině osmdesátých let 18. století, pak ještě v průběhu let devadesátých. Od dvacátých let 19. století bylo až do konce tolerančního období v důsledku

¹² Například v případě toleranční modlitebny v Humpolci stavebně–historický i archivní průzkum doložil existenci šedo–bílé fasády, která byla rekonstruována při poslední opravě v devadesátých letech 20. století, včetně nápisů na fasádě a v supraportě. Modlitebnu v Humpolci začal stavět zedník Bartoloměj Krpálek z Herálce v roce 1785, za necelých pět měsíců (od května do října) postavil zděnou stavbu s plochým stropem. Stavebníkem byl augsburský sbor. Modlitebna má vstupní trojúhelníkový štít a proti němu půlválcovou, na stěny lodě plynule navazující apsidu. Stavebníci se záměrně odchýlili od předpisů a chtěli okna s obými záklenky, ale úřady zasáhly už v průběhu stavby, takže okna musela být zakončena pravotočnými. Ale jakmile se po roce 1849 podmínky uvolnily, zřídila se okna s půlkruhovými záklenky, a dokonce i s klenáky a šambránami. Při té příležitosti byly i původní lizénové rámce na plášti stavby ozdobeny pilastry s čabrákovými hlavicemi. K humpoleckému kostelu srov. Mahovský 1935; Soušek 1998.



Půdorys obvyklého uspořádání českých a moravských tolerančních modliteben. Přetisk z díla Janata – Šubert – Tardy: *Památká roku slavnostního...* (1864).

industrializace založeno několik málo nových sborů ve městech anebo se sídla starších sborů přesunula z venkova do měst a vznikla tak potřeba postavit modlitebnu. Muselo se stavět stále v tolerančním duchu a podle státních stavebních norem, ale ke konci tolerančního období se podařilo některým sborům prosadit jisté výjimky při tvarování oken i vstupů, ojediněle i výstavbu věže.

Ve vnitřním upořádání se modlitebny augsburských a reformovaných sborů v toleranční době příliš neodlišovaly. Nejdůležitější součástí vybavení byla pro obě konfese kazatelna, obvykle zřízená na stěně proti vstupu blíže k čelní stěně, ale nebylo v rozporu ani s jednou z obou konfesí, když byla na kratší čelní stěně – u augsburské konfese tak mohla být vedle oltáře. Zachované kazatelny jsou dřevěné, téměř bez ozdob, zhotovovali je truhláři, nikoli řezbáři, byly opatřeny světlým nátěrem, podobně jako další dřevěné vybavení interiéru. V čele kratší stěny a blíže k shromáždění (slouží se čelem k věřícím) se umísťoval stůl Páně (helvetské i některé augsburské sbory), v některých případech ohrazený dřevěným zábradlím. Oltář nebyl pravidlem ani u všech luterských sborů, v reformovaných modlitebnách pochopitelně absentoval. U augsburských sborů se vedle stolu Páně umísťovala křtitelnice. Hladké dřevěné lavice s opěradly pak mohly být

i v podélné dispozici upořádány tak, aby ho ze tří stran obklopovaly. Z pramenů víme, že lavice do některých modliteben byly pořízeny až později a zpočátku se při bohoslužbách stálo. Někdy si je pořizovaly postupně jednotlivé rodiny. Prostor modlitebny byl pomyslně rozdělen na mužskou a ženskou část, někdy k tomuto rozdělení sloužily i empory, sbory měly zavedený i zasedací pořádek, často také podle míst, odkud věřící do modlitebny přicházeli, a podle jejich věku. Poprsnice empor byly dřevěné, opatřené nátěrem, bez malované výzdoby, jaká se dochovala v kostelech míru nebo v artikulačních kostelech. Nejnákladnější součástí vybavení modliteben byly varhany, ty se také obvykle pořizovaly až s velkým časovým odstupem – většinou až v potoleranční době, ačkoli jejich dřívějšímu pořízení žádné státní předpisy nebránily. V některých tolerančních modlitebnách se přitom dochovaly části nejstaršího vybavení, dokonce i v barevnosti, která odpovídá barevné škále (novo)klasicistního stylu – světlé bílé lomené tóny šedé a zelené.

Dodnes patrná anebo historickými prameny doložená existence tolerančních modliteben přitom vytváří mapu míst, v nichž už před vydáním patentu žil nebo do nichž se v průběhu toleranční doby soustředil dostatečný počet evangeliků. V průběhu dvacátých a třicátých let 19. století došlo v důsledku industrializace a přesunu evangeliků z venkova do měst (případně i z dalších důvodů) k založení několika nových sborů nebo k zániku starších samostatných farních sborů, z nichž se staly sbory filiální. Ve druhé polovině tolerančního období se ohniska pomyslné evangelické mapy přesunula z venkova do měst, rozdrobovala se a zahušťovala jejich síť, což dále pokračovalo i po polovině 19. století. Další vývoj architektury evangelických modliteben však již překračuje časový rámec i téma tohoto příspěvku. Přesto je zajímavé, jaká omezení toleranční doby chtěli evangeličtí stavebníci při úpravách, rozšíření, přestavbách a v nové výstavbě svých chrámů v období historismu druhé poloviny 19. století co nejrychleji překonat a kterým směrem se vydali při utváření vlastního sakrálního typu stavby a slohového výrazu (Altová 2009, 2010).

Ačkoli čeští a moravští, respektive i slezští a uherští toleranční evangelíci, nejen jejich duchovní, již legálně mohli znát a leckdy také znali velké chrámy míru nebo milosti, vzhledem ke svým finančním možnostem, ale především kvůli zároveň prosazovaným státním stavebním normám je v žádném případě nemohli napodobovat. Neměli ani možnost využívat starší kostely, které kdysi patřily utrakvistům, luteránům či příslušníkům Jednoty bratrské, ale nyní je využívali římsští katolíci, dokonce jim nebylo ani povolováno, aby využili Josefa II. zrušené kostely, které jinak mohly mít po odkoupení jakékoliv světské využití. Již dříve jsme polemizovali s badateli, kteří se domnívají, že tajní nekatolíci navazovali



Toleranční chrám v Rožňavě. Foto Z. R. Nešpor, 2013.

na tradici husitských kostelů nebo chrámů Jednoty bratrské (Altová 2010). Tuto tradici ustavovali a vymezovali se díky ní až mnohem později – na konci „dlouhého“ 19. století, v období pozdního historismu a nastupující moderny. Dosud není spolehlivě doloženo ani to, že by evangelíci v českých zemích v toleranční době uvažovali o tom, jak vypadaly chrámy, v nichž se scházeli utrakvisté nebo příslušníci Jednoty bratrské, a chtěli na ně navazovat. Většinou ostatně neměli ani ucelenější povědomí o tom, která ze dvou povolených evangelických konfesí je bližší jejich zavedeným zvyklostem, a tak často až po příchodu kazatele poznali, jak liturgie probíhá a co vyžaduje. Měnili přitom kazatele obou konfesí bez ohledu na jejich teologické odlišnosti, spíše na základě vnějších a z náboženského (teologického) hlediska nedůležitých znaků. Z řady písemně zaznamenaných reakcí na „zbytečnou“ okázalost augsburské bohoslužby, při níž se užívaly svíčky, oltáře, obrazy atd., víme, že právě tyto prvky ve vybavení modlitebny tajní nekatolíci nepotřebovali. Snadněji se smířovali s reformovanou bohoslužbou, vyžadující v liturgickém prostoru pouze kazatelnu, stůl Páně a křtitelnicí.

Je nesporné, že kazatelé z Uher a ze Slezska byli nositeli protestantských tradic. Je ovšem otázka, v jaké míře a souvislostech je mohli uplatnit v toleranční době na novém místě svého působení. Tvrzení Jiřího Langer, že dřevěné toleranční modlitebny na Moravě vycházejí z architektury slovenských artikulačních kostelů (Langer 2002:114), je podle našeho názoru nepřijatelné. Langer považuje uherské kazatele také za zprostředkovatele stavebního typu centrálního protestantského kostela, dokonce za navrhovatele některých moravských tolerančních modliteben, za jejichž vzory moravských modliteben považuje artikulační kostely v Istebném a Hronseku. Jak jsme již v předchozím textu uvedli, omezení ve stavbě artikulačních kostelů (lokalizace mimo obce, komunikace, stavby bez věží) byla obdobná jako omezení vyplývající z nařízení tolerančního patentu, ovšem další podstatná omezení pro všechny stavebníky v habsburské monarchii představovaly normy a dozor příslušných stavebních úřadů. Langer má na zřeteli pouze omezení vyplývající z tolerančního patentu, a proto přisuzuje prvním kazatelům větší kompetence, než mohli podle našeho mínění ve své době mít. Uvádí například, že první správce fary ve Velké (Hrubé) Lhotě u Valašského Meziříčí Ferdinand Szeleczyi ze Zvolena, vychovaný v hronseckém artikulačním sboru a školený v Kežmaroku, „použil srubovou konstrukci vlastní místnímu prostředí na Valašsku ... [a] připojil půlsrubovou sakristii“. Z analýzy stavby ve Lhotě Langer odvozuje, že „půdorysná a funkční koncepce odpovídá artikulačnímu kostelu v Hronseku, který je hrázděný.“ Zdůvodnění rozdílu v provedení obou staveb je pro nás přijatelné, ale vysvětlení rozdílu dispozic, tedy že hronsecký kostel je postavený na půdorysu řeckého kříže a modlitebna ve Lhotě má podélnou obdélníkovou dispozici, protože ve Lhotě „vynechali středový oltářní transept“, přijatelné není. Lhotečtí by transept v toleranční modlitebně postavit nemohli, ani kdyby chtěli. Svě tvrzení o vztahu obou staveb Langer dále opírá o to, že hlavní prostory obou kostelů mají stejné proporce (s centimetrovými rozdíly) 10 x 16 m. Domníváme se, že je to shoda vyplývající spíše ze srovnatelného počtu členů obou sborů a z konkrétní zkušenosti kazatele, který z předchozího místa svého působení věděl, jak velký prostor je zapotřebí pro určitý počet věřících.

Obdobně na základě proporcí a původu kazatelů Langer srovnává toleranční zděnou modlitebnu v Pržně, kam přišel kazatel Michal Solnensis z artikulačního sboru v Istebném, kde byl dřevěný kostel, jehož půdorys se opakuje v Pržně. Půdorys artikulačního kostela v Istebném „použil“ podle Langer i Ondrej Lačný z nepalského sboru v Turci v moravském Liptále, „stejně vyhlížely i roubené modlitebny, které stavěli faráři“ Ondrej Orgaň vyslaný z Modré v Hošťálkové, Ján Michalec z Myjavy v Hodslavicích, Ondrej Mikyta z Lučence v Prusinovicích

a Samuel Revický, vychovaný v Istebné, v Rusavě. Na základě obdobných proporcí (8 × 13 m) Langer jako vzor modlitebny v Hovězí (Huslenkách) vidí také artikulární kostel v Istebném, i když, jak píše „neznáme původ faráře Michala Kollára“, který tam v době její výstavby v roce 1787 působil. Artikulární kostel v Istebném je malá podélná sрубová stavba, u které nemohla být vzhledem k zasažení do svažitého terénu plně rozvinuta centrální křížová dispozice, jako tomu bylo u většiny ostatních artikulárních kostelů – i u zmiňovaného hrázděného kostela v Hronseku s rameny dlouhými 18 × 23 m a s kapacitou 1.100 míst k sezení. Langerův předpoklad, že původně byl kostel menší (tuto verzi přitom srovnává s moravskými tolerančními modlitebnami) (Langer 1996: 111; 2002: 117), ovšem vyvrátil již Miloš Dudáš (2008: 32). Domníváme se, že kazatelé v toleranční době neměli možnost rozhodovat o typu stavby – ten byl dán státní normou. V rámci stavebních i tolerančních omezení jistě mohli na stavbu dohlížet, avšak rozhodovali jen o detailech, které nebyly v rozporu s nařízenými a stavebními předpisy, a o vnitřním liturgickým vybavení.

Závěrem

Vnější omezení výstavby a podoby evangelických církevních staveb v habsburské monarchii v období od třicetileté války do likvidace veškerých omezení v polovině 19. století jsou nejen velmi málo známá, ale i v opačném – často konfesio-nálně podmíněném – případě často nahlížena bez ohledu na historický kontext, a tudíž značně problematicky. Starší evangelická literatura přitom zdůrazňovala tíživý dopad těchto omezení, který zajisté není možné přehlížet, nelze jej však ani zveličovat či absolutizovat. V návaznosti na výzkumy slovenského historika architektury dřevěných artikulárních kostelů Miloše Dudáše můžeme totiž konstatovat, že podstatná část zdanlivých omezení evangelického kostelního stavitelství vyplývala spíše z místních, a především ekonomických podmínek protestantských sborů, nikoli z vnějších předpisů. V této studii jsme vymezili čtyři typy evangelických kostelů podléhajících vnějším omezením: (3) kostely míru, stavěné ve Slezsku po třicetileté válce, uherské artikulární kostely (celkem 39 staveb), slezské kostely milosti stavěné na základě altranštátské smlouvy (6 staveb) a konečně české, moravské, slezské a slovenské toleranční kostely (252 staveb).

Mírové kostely přitom směly být budovány pouze mimo městské hradby, na přesně určených místech, v jediném roce, bez věží a zvonů a bez použití „trvanlivých“ materiálů. Vznikly tak unikátní hrázděné konstrukce dosud nevídaných rozměrů (nejen v rámci kostelního stavitelství), svou dispozicí, a především

vnitřním vybavením plně vyhovující potřebám luterské liturgie. Navrhoval je přitom vojenský pevnostní architekt. V případě artikulárních kostelů se vnější (zákonná) omezení uplatnila především v místě, kde směly být budovány. Většinou to bylo mimo města a i na venkově pouze na dostupných a současně úředně schválených pozemcích, ve všech případech jenom v omezeném počtu na každou stolicí. V literatuře tradované omezení stavebního materiálu naproti tomu neplatilo, téměř výlučně využití dřeva bylo spíše důsledkem místních podmínek a stavebních zkušeností (stejně jako převaha staveb srubového typu nad hrázděnými), stejně jako údajná (ne)možnost stavby věží a/nebo samostatných zvoníc. Ani v tomto případě nefigurovala žádná omezení vnitřní výbavy kostelů, která tak reflektovala potřeby konkrétní konfesijní liturgie. Při relativně vysokém počtu artikulačních kostelů se však uplatnila velká závislost konkrétních staveb i jejich vnitřní výbavy na místních podmínkách, leckde asi i soupeření (věřících) různých konfesí. Stavěli je místní tesaři a zedníci, nikoli školení architekti.

Slezské kostely milosti, z nichž v habsburské monarchii dlouhodobě zůstal jen Ježíšův chrám v Těšíně, již představovaly předzvěst budoucí náboženské tolerance. Stále musely být budovány mimo města, což pak toleranční legislativa neuplatnila, na úředně schválených místech, bez přístupu z veřejného prostranství a bez věže. Stavební materiál však nebyl nijak omezen a pozdější toleranční kostely leckdy – zejména v rakouském Slezsku – použily zde obvyklou zásadu budování zvláštního „evangelického okrsku“ kolem chrámu, ačkoli ten už ztratil původní obrannou funkci. Náboženskou legislativou daná omezení umístění a podoby evangelických kostelů se po slezském vzoru uplatnila i v tolerančním zákonodárství (v Uhrách s výjimkou záhy povolené stavby kostelních věží), to však už neplatilo v případě konkrétních stavebních „vzorů“. S výjimkou vlivu těšínského chrámu na další, novější augsburské kostely v rakouském Slezsku o ničem podobném nemůžeme hovořit. Značný počet tolerančních kostelů by přitom implikoval velkou regionální diferenciaci, ani to však neodpovídá skutečnosti.

V toleranční době vznikl mnohem větší počet evangelických sborů, než v průběhu v 17. století vzniklo cestou milosti, byly to však sbory méně početné a většinou i výrazně chudší, takže jejich vlastní ekonomická omezení byla ještě tíživější. Nařízení tolerančního patentu omezovala evangelíky obdobně jako v předchozím období v lokalizaci stavby mimo urbanistická a společenská ohniska obcí a ve stavbě věží. Mnohem významnější omezení vyplývala z centralizace státních stavebních úřadů, což v důsledku pro evangelíky znamenalo přijmout jediný stavební typ i státní stavební sloh a limity rozměrů a tvarů oken

a řešení vstupů. Stavební úřady také prováděly mnohem důslednější a přísnější kontrolu souboru náboženských a stavebních nařízení. Státní dozor nad veškerými oblastmi společenského života byl v této době mnohem komplexnější než dříve a postihoval všechny oblasti života všech habsburských poddaných, náboženství a církevní život nevyjímaje – nezpochybňujeme ovšem, že nekatolíci (a židé) byli omezováni více než římsktí katolíci.

Za těchto podmínek neměli evangelíci možnost navazovat na architekturu protestantských kostelů míru, milosti a artikulárních na území habsburského státu, i když ji mohli sami poznat nebo jim tuto zkušenost mohli zprostředkovat noví kazatelé, kteří přicházeli z Uher a ze Slezska. I kdyby měli možnost poznat kostely v protestantských zemích, ani tuto zkušenost by nemohli zužitkovat. Nelze přijmout ani tvrzení starší literatury o snaze tolerančních evangelíků navázat na náboženské zvyklosti a kostely, které užívali v českých zemích utrakvisté, luteráni a příslušníci Jednoty bratrské. Vědomí této návaznosti a usilování o ni s sebou přinesl teprve historismus končícího 19. století (a v neposlední řadě je umožnily také dobové historické a uměleckohistorické výzkumy), zatímco přenášení „zahraničních vzorů“ sice bylo principiálně možné, vždy mu však do značné míry bránily konkrétní místní zvyklosti a podmínky, proto bylo nanejvýš částečné. Rozdíl mezi jednotlivými kostely přitom odrážely místní potřeby a možnosti (velikost, materiál), a to v podstatě i pokud jde o vybavení interiéru. Zatímco v oblastech se silnou a konfesionálně vyhraněnou evangelickou tradicí měly toleranční chrámy standardní vybavení odpovídající té které konfesi (Slezsko, Uhry), v Čechách a na Moravě, kde byla tato tradice násilnou protireformací přerušena, nejen že nedocházelo k navázání na předbělohorské zvyklosti, ale ani k jednoznačnému přejímání zřetelných konfesionálních vzorů, co se týká výbavy a členění liturgického prostoru (zejména v případě augsburských modliteben, které se příliš nelišily od reformovaných). O to víc se naopak uplatnilo „soupeření“ mezi věřícími různých konfesionálních skupin ve vnějších projevech jejich „velikosti“, které české a moravské evangelické prostředí zažívalo ještě (a právě) i po pádu tolerančních omezení ve druhé polovině 19. století.

Přes zcela nové pohledy, které moderní komparativní výzkum evangelické sakrální architektury a jejích omezení přinesl, nemůžeme a nechceme zastřít, že je dosud teprve v počátcích. Kromě nás se o uplatnění této perspektivy pokusil pouze německý badatel Reiner Sörries (2008), nakonec však namnoze zůstal u geograficky členěného „turistického průvodce“ po zajímavých a v obecném povědomí nepřítomných stavbách, zatímco systematický díl své práce pojal jen jako přehled základních legislativních omezení jednotlivých stavebních typů.

Existence státního stavebního dozoru a jeho nesmírný vliv v tolerančním období však ukazují, že nelze brát v potaz jen náboženské zákony v úzkém slova smyslu, stejně jako se v dřívějších dobách zase uplatňovala poměrně značná lokální a regionální podmíněnost, která byla tu mírnější a jindy tvrdší než příslušná oficiální legislativa. Evangelické kostely je tak třeba, stejně jako kterékoli jiné veřejné stavby, studovat prostřednictvím konkrétních příkladů v kombinaci archivního a uměleckohistorického výzkumu: jen tak je totiž možné určit, kdo, jak a nakolik uplatňoval příslušná vnější omezení i konkrétní podoby struktury a vybavení jednotlivých staveb.

Blanka Altová absolvovala studium historie, dějin a teorie umění na Filosofické fakultě UK a historické antropologie na Fakultě humanitních studií UK v Praze. Působí jako odborná asistentka na Fakultě humanitních studií UK v Praze. Kontakt: altovabl@gmail.com

Zdeněk R. Nešpor je historik a sociolog náboženství. Působí jako docent na Fakultě humanitních studií UK a vedoucí vědecký pracovník Sociologického ústavu AV ČR v Praze. V letech 2009-12 byl předsedou hodnotícího panelu pro historii a archeologii Grantové agentury ČR. V poslední době vydal knihy *Náboženství v 19. století* (Scriptorium, Praha 2010; s kolektivem), *Příliš slábi ve víře* (Kalich, Praha 2010) a *Republika sociologů* (Scriptorium, Praha 2011). Kontakt: zdenek.nespor@soc.cas.cz

Použitá literatura

- Altová, Blanka. 2009. „Možnosti studia evangelické sakrální architektury.“ *Lidé města* 11, 2009: 493–552.
- Altová, Blanka. 2010. „Kostely českých evangelických sborů z hlediska teorie kolektivní paměti.“ Pp. 311–332 in Zdeněk R. Nešpor – Kristina Kaiserová (eds.): *Variety české religiozity v „dlouhém“ 19. století (1780–1918)*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Barot, Ladislav. 1944. *K 100 letému jubileu posvěcení evangelického chrámu Páně ve Vanovicích*. Vanovice: b.v.
- Bednář, František – Hrejsa, Ferdinand. 1931. *Toleranční patent. Jeho vznik a vývoj*. Praha: Svaz národního osvobození.
- Bevölkerung. 1882. *Die Bevölkerung im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder nach Religion, Bildungsrad, Umgangssprache und nach ihren Gebrechen*. (Oesterreichische Statistik, I. Band, 2. Heft). Wien: Kaiserlich-königlichen Hof- und Staatsdruckerei.
- Borngässerová, Barbara. 1999. „Barokní architektura v Nizozemí.“ Pp. 180–182 in Rolf Toman (ed.): *Baroko. Architektura – plastika – malířství*. Praha: Slovart.

- Brylla, W. 1987. „*Kościół Łaski w Koźuchowie*.“ *Informator Krajoznawczy* (Wrocław) 1987, 49: 24–31.
- Conrads, Norbert. 1971. *Die Durchführung der Altranstädter Konvention in Schlesien 1707–1709*. Köln – Wien: Böhlau.
- Cuius regio. 2009. *Cuius regio eius religio – 300. rocznica powstania Kościołów łaski. Polsko-niemiecka konferencja naukowa*. Dostupné z <http://jbc.jelenia-gora.pl/dlibra/docmetadata?id=2169&from=publication> [cit. 2013-10-15].
- Dudáš, Miloš. 2008. „Drevené artikulárne kostoly v náboženských, historicko–politických a architektonických súvislostiach.“ Pp. 20–50 in *Zborník Slovenského národného múzea – Etnografia* 102/49. Martin: Slovenské národné múzeum.
- Ehrhardt, Johann. 1783. *Presbyterologie des Evangelischen Schlesiens*. Liegnitz.
- Filip, Aleš. 2004. *Secesní chrámy na Moravě ve Slezsku. Sakrální výtvarné umění kolem roku 1900*. Brno: Barrister & Principal.
- Gleisberg, Fritz. 1971. *Die Gnadenkirche in Mulitech*. Düsseldorf: Unser Weg.
- Górski, Adam. 2009. „*Kościół Łaski w Koźuchowie w XVIII wieku*.“ In: *Cuius regio eius religio – 300. rocznica powstania Kościołów łaski. Polsko-niemiecka konferencja naukowa*. Dostupné z <http://jbc.jelenia-gora.pl/dlibra/docmetadata?id=2169&from=publication> [cit. 2013-10-15].
- Grundmann, Gunther, 1929. *Die Bethäuser und Bethauskirchen des Kreises Hirschberg, Breslau Heimatbuch des Kreises Landeshut in Schlesien*. Landeshut.
- Horyna, Mojmir. 2007. „Dientzenhoferovská architektura jako osobní styl a obecný slohový fenomén.“ Pp. 255–311 in: Mateusz Kapustka – Jan Klipa – Andrzej Kozieł – Piotr Oszczerzanowski – Vít Vlnas (eds.): *Slezsko – perla v České koruně. Historie – Kultura – Umění*. Praha: Národní galerie.
- Hrejsa, Ferdinand. 1931. *Jan Szalatnay a jeho paměti z doby toleranční*. Praha: Blahoslavova společnost.
- Iwanek, Witold. 1968. *Słownik artystów na Śląsku Cieszyńskim*. Bytom: Muzeum Górnosląskie.
- Jakubiak, Jacek. 2009. „Z dziejów kościoła łaski w Żaganiu.“ In: *Cuius regio eius religio – 300. rocznica powstania Kościołów łaski. Polsko-niemiecka konferencja naukowa*. Dostupné z <http://jbc.jelenia-gora.pl/dlibra/docmetadata?id=2169&from=publication> [cit. 2013-10-15].
- Just, Jiří – Nešpor, Zdeněk R. – Matějka, Ondřej et al. 2009. *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*. Praha: Lutherova společnost.
- Kalinowski, Konstanty. 1977. *Architektura doby baroku na Śląsku*. Warszawa: PWN.
- Kosówka, Andrzej. 1973. „*Kościół Ewangelicki w Cieszynie*.“ Pp. 11–34 in Tadeusz Wojak (ed.): *Kościół Jezusowy na Wyższej bramie w Cieszynie*. Warszawa: Zwiastun.
- Kowalski, S. – Muszyński, J. 1959. *Koźuchów*. Poznań – Zielona Góra: Wydaw. Poznańskie + Lubuskie Towarzystwo Kultury.
- Kowalski, S. – Muszyński, J. 1995. *Koźuchów*. Zielona Góra: Koźuchów.
- Krivošová, Janka – Veselý, Daniel – Růfus, Milan – Tesák, Milan. 2001. *Evanjelické kostoly na Slovensku*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius.
- Langer, Jiří. 1996. „Kulturné pamiatky v Istebnom.“ Pp. 104–119 in *Istebné – vlastivedna monografia*. Dolný Kubín.

- Langer, Jiří. 2002. „Dřevěné toleranční kostely a vztah mezi architekturou lidovou a slohovou.“ Pp. 114–119 in *Sborník ze semináře Dřevěné stavby průzkum, dokumentace, ochrana, využití*. Státní ústav památkové péče Praha + Valašské Muzeum v přírodě v Rožnově pod Radhoštěm + Státní památkový ústav v Ostravě + Okresní úřad Vsetín. Rožnov pod Radhoštěm 11.–13. září 2002.
- Langerová, Andrea. 2003. *Die Gnadenkirche „Zum Kreuz Christi“ in Hirschberg. Zum Protestantischen Kirchenbau Schlesiens im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: F. Steiner.
- Macek, Josef. 2001. *Víra a zbožnost jagellonského věku*. Praha: Argo.
- Mahovský, M. R. (ed.). 1935. *K 150. výročí tolerančního chrámu Páně v Humpolci*. Humpolec: Staršovstvo ČCE.
- Maleczyński, Karol (ed.). 1963. *Historia Śląska I.–III.* Wrocław: Zakład narodowy im. Ossolińskich.
- Michałkiewicz, Stanisław (ed.). 1985. *Kamienna Góra. Monografia geograficzno-historyczna miasta i okolin*. Wrocław: Zakład Narodowy.
- Muthmann, Jan. 1716. *Wierność Bogu i cesarzowi czasu powietrza morowego*. Brzeg. Reprint: Cieszyn 1997.
- Nagengast, Weronika (ed.) 1993. *Oblicza sztuki protestanckiej na Górnym Śląsku*. Katowice: Muzeum Śląskie.
- Nawa, Karol. 1997. *Kościół na ziemi cieszyńskiej do roku 1950*. Bytom: 4 K.
- Nešpor, Zdeněk R. 2009. *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska*. Praha: Kalich.
- Niedzielenko, Andrzej – Vlnas, Vít (eds.). 2006. *Slezsko – perla v české koruně. Tři období rozkvětu vzájemných uměleckých vztahů*. Praha: Národní galerie.
- Pěkný, Tomáš. 2001. *Historie Židů v Čechách a na Moravě*. Praha: Sefer.
- Petrasová, Taťána. 2001. „Architektura státního klasicismu, palladiánského neoklasicismu a počátků romantického historismu.“ Pp. 28–60 in *Dějiny českého výtvarného umění (III/1) 1780/1890*. Praha: Academia.
- Petrasová, Taťána. 2009. „Od ideje osvícenského klasicismu k tzv. úřednické architektuře.“ Pp. 522–624 in Petr Kratochvíl a kol.: *Architektura. Velké dějiny země Koruny české*. Praha: Paseka – Artefactum.
- Procházková, Marta. 2010. „Přístavby věží u tolerančních modliteben.“ Pp. 333–354 in Zdeněk R. Nešpor – Kristina Kaiserová (eds.): *Variety české religiozity v „dlouhém“ 19. století (1780–1918)*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Schenkova, Marie – Olšovský, Jaromír. 2004. *Barokní malířství a sochařství ve východní části Slezska*. Opava: Slezské zemské muzeum + F. Maj.
- Sosna, Władysław (ed.). 2001. *Śląsk Cieszyński. Środowisko naturalne – Zarys dziejów – Zarys kultury materialnej i duchowej*. Cieszyn: Macierz Ziemi Cieszyńskiej.
- Sosna, Władysław. 2002. *Kościół Jezusowy w Cieszynie*. Cieszyn: Polskie Towarzystwo Ewangelickie.
- Soušek, Zdeněk. 1998. „Toleranční kostel v Humpolci.“ *Vlastivědný sborník Pelhřimovska* 1998, 9: 26–31.
- Spratek, Daniel. 2002. „Právní poměry evangelické církve na Těšínsku v letech 1709–1781 a jejich vliv na uspořádání toleranční církve v Rakousku.“ *Revue církevního práva* 1/2002 – 21: 17–50, 2/2002 – 22: 93–126.

- Sörries, Reiner. 2008. *Von Kaisers Gnaden. Protestantische Kirchenbauten im Habsburger Reich*. Köln – Weimar – Wien: Böhlau.
- Starobinsky, Jean. 2003. *Symboly rozumu. Proměny umění a revoluce*. Brno: Barrister & Principal.
- Šeňšel, Ludevít. 1931. *Album tolerančných a artikulárnych chrámov*. Liptovský Sv. Mikuláš: Transocius.
- Wagner, Oskar. 1978. *Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der Evangelischen Kirche im Herzogtum Teschen 1545–1918/20*. Wien – Köln – Graz: Böhlau.
- Wisenhutter, Alfred. 1926. *Der Evangtkirchen Schlesien von der Reformation bis zur Gegenwart*. Breslau: Deutscher Kunstverlag.
- Wrabec, Jan. 1986. *Barokowe kościoły na Śląsku w XVIII wieku*. Wrocław – Warszawa – Krakow – Gdańsk – Łódź: Ossolineum.
- Wrabec, Jan. 2009. „Marcin Frantz człowiek – budowniczy – architekt.“ In: *Cuius regio eius religio – 300. rocznica powstania Kościołów łaski. Polsko–niemiecka konferencja naukowa*. Dostupné z <http://jbc.jelenia-gora.pl/dlibra/docmetadata?id=2169&from=publication> [cit. 2013–10–15].
- Žáček, Rudolf. 2004. *Dějiny Slezska v datech*. Praha: Libri.

Jiří Kořalka – Johannes Hoffmann: *Tschechen im Rheinland und in Westfalen 1890–1918. Quellen aus deutschen, tschechischen und österreichischen Archiven und Zeitschriften. (Studien der Forschungsstelle Ostmitteleuropa an der Universität Dortmund, Band 44)*

Harrassowitz Verlag, Wiesbaden
2012, 426 s.

Pramenné dílo Jiřího Kořalky, předního historika českých a středoevropských dějin 19. století, a Johannese Hoffmanna, odborníka na kulturní dějiny střední a jihovýchodní Evropy, zpřístupňuje jedinečné doklady o spolkové činnosti, společenském postavení a každodenním životě českých přistěhovalců, kteří v devadesátých letech 19. a v prvých dvou desetiletích 20. století našli existenci v Porýní a Vestfálsku a v předvečer prvé světové války zde již představovali třicetitisícovou menšinu. Většina přistěhovalců zakotvila v Porýní a Vestfálsku dlouhodobě či trvale a vybudovala si zde nový domov. Mnozí však těmito zeměmi pouze „procházeli“, pobývali zde po omezenou dobu a byli nestabilním lidským komponentem českých krajanských komunit.

Autoři edice shromáždili a ke kritickému vydání připravili obdivuhodnou sumu dokumentů rozptýlených v českých, německých a rakouských archívech, v českém krajanském tisku, v příležitostné kalendářové literatuře, a také v memoárech. Všechny dokumenty publikovali v němčině; početné české texty, které tvoří základ publikace, přeložili a uvedli v německém znění. Publikaci tedy určili především německému a evropskému

čtenáři (i když samozřejmě i čtenáři českému). Zprostředkovali tak široké mezinárodní badatelské obci doklady o existenci a osobitostech života početné sociálně ohraničené české menšiny, která vznikla na přelomu 19. a 20. století, žila čilým spolkovým životem, udržovala vazby s českými zeměmi, měla kontakty na české krajanské spolky v ostatních regionech Německa, od prvního desetiletí 20. století také na katolické organizace na Moravě a v Čechách (olomoucká arcidiecéze, jižní Čechy) a zejména na sociálnědemokratický Sekretariát československých zahraničních spolků v Praze.

Edici autoři koncipovali jako ucelený pohled na spolkovou činnost českých krajanů a její dopad do života a identitních postojů profesně kvalifikovaných Čechů, horníků, dělníků, drobných živnostníků a výtvarníků, kteří odešli do Porýní a Vestfálska za ekonomicky výhodnějšími podmínkami (finančními, u horníků i bytovými). Svému záměru podřídili obsah i strukturu publikace. Edici pramenů předradili tři samostatné, na sebe navázané kapitoly: (1.) studii Jiřího Kořalky a Květy Kořalkové *Češi v Porýní a Vestfálsku 1890–1918*, která podává základní informace o vzniku české menšiny a vyhodnocuje shromážděné prameny ve vztahu ke spolkové činnosti (v českém znění vyšla v periodické řadě *Češi v cizině* 1998, 10, s. 7–38); (2.) soupis devadesátí českých krajanských spolků činných v Porýní a Vestfálsku v letech 1890–1918, opatřený základními informacemi o místě působnosti spolku, době jeho založení i případném zániku, genderové skladbě členstva a rozsahu spolkové knihovny; a (3.) soupis hostinců, v nichž měly spolky své spolkové místnosti. Autoři tak vytvořili základ pro pochopení jedné z důležitých stránek společenského života sociálně sevřené, avšak

lokálně rozptýlené české menšiny v Porýní a Vestfálsku. Současně dali základní vodítko pro orientaci v editovaných pramenech. Shromážděné prameny, které jsou vlastní podstatou publikace, totiž uspořádali podle přijaté ediční zvyklosti v časové posloupnosti. Přehled o věcném obsahu editovaných pramenů čtenář získá kombinací dat osobního a místního rejstříku a údajů obsažených v soupisu českých krajanských spolků.

Do kritické edice zařadili editoři především zprávy o činnosti českých vlasteneckých a dělnických spolků uveřejňované ve dvou krajanských periodikách: v měsíčníku *Vlast*, který v devadesátých letech 19. století vydával Svaz českoslovanských spolků v Berlíně, a v časopise *Český vystěhovec*, který od počátku 20. století vydávalo Sdružení českoslovanských spolků v zahraničí v Lidovém domě v Praze. (Zařadili ovšem také zprávy z dalších českých časopisů; z nich ovšem v širší časové řadě sledovali pouze *Hornické listy* vydávané v Duchcově v letech 1906–14). Významnou část dokumentů ovšem tvoří prameny z fondů státních a městských archivů: prameny uložené ve státním a městských archívech Porýní-Vestfálska vypovídají o činnosti českých krajanských spolků (schvalování stanov, policejní dohled nad českými spolky, vyhošťování aktivních spolkových funkcionářů z Pruska), prameny z vídeňského státního archivu se vztahují k agendě státu spojené s touto českou menšinou (spisy z rakousko-uherského velvyslanectví a císařsko-královských konzulátů v Prusku), prameny z Národního archivu v Praze se dotýkají vystěhovalectví do Porýní a Vestfálska (pruští vystěhovalečtí agenti, nesouhlas rakouských a českých politiků s postupem pruských úřadů). Nikoli okrajově jsou zohledněny také prameny uložené v Archivu

Národního technického muzea v Praze (rukopisné paměti) a v knihovně Náprstkovy Muzea (písemnosti a tisky českých krajanských spolků v Porýní a Vestfálsku).

Položme si otázku, co může badatel zabývající se problematikou českých krajanských komunit v Německu v této edici nalézt, tedy o jakých tématech a problémech prameny v edici zveřejněné vypovídají. Vstupní návod k zodpovězení této otázky dává již zmíněná úvodní studie, v níž J. Kořalka a K. Kořalková v prvním plánu seznamují s významem krajanských spolků pro život českých lokálních komunit v Porýní a Vestfálsku, vyhodnocují jejich politickou orientaci a definují sociální skladbu jejich členů. Z této pozice vymezují spolky tří názorově se odlišujících směrů. Spolky *vlastenecké* byly dominantní zejména v devadesátých letech 19. století; jejich členskou základnu tvořili především drobní čeští živnostníci, tovaryši a výtvarníci. *Dělnické spolky katolické* vznikaly v Porýní a Vestfálsku od roku 1905; stavěly na jazykové, sociální a náboženské příslušnosti členů, a tyto identity nadřazovaly příslušnosti státní (rakousko-uherské, pruské: u migrantů Čechů z Ratibořicka, Střelínska, Kladska a Moravců z Hlučínska). Početně však v prvním desetiletí 20. století převažovaly *sociálnědemokraticky orientované spolky*, v nichž se sdružovali především horníci přicházející od přelomu 19. a 20. století do porýrské uhelné pánve z Kladenska, Duchcovska a Mostecka. Edice tedy dokumentuje skutečnost, že české krajanské spolky se vzájemně různily nejen názorovou orientací a profesní skladbou členů, ale také napojením na názorově příbuzné organizace v českých zemích. Dokumentuje ovšem také migrační vlny jako takové a zprostředkovaně vývoj politických názorů ve společnosti českých zemí, respektive

v jednotlivých regionech. Prameny zařazené do edice tedy nastolují otázku vytváření osobitých, vzájemně se odlišujících sociálních migračních sítí, skrze něž členové spolků udržovali kontakty ze zemí původu, a dále otázku přenosu společenských postojů a politických názorů, tedy otázku, zda mohli krajané zapojení do spolkového života prostřednictvím těchto sítí vstřebávat a reprodukovat nové myšlenky formulované v politicky se vyhraňujícím prostředí Čech, Moravy a Slezska a zpětně toto prostředí ovlivňovat svými získanými zkušenostmi.

Podle zjištění J. Kořalky a K. Kořalkové byla, přes odlišnost názorových orientací krajanů spolků a jejich disperzní rozmístění v lokalitách různého charakteru, programová náplň jejich činnosti analogická (zřizování spolkových knihoven, budování systému vnitřní sociální pomoci, pěstování ochotnického divadla, pořádání koncertů, slavností, zábav a poznávacích výletů, vzdělávací činnost orientovaná na profesní a jazykové kompetence, na řečnickou dovednost, na rozhled po sociálních a politických problémech soudobé společnosti). V této souvislosti edice přináší podněty k úvaze, že členové krajanů spolků reprodukovali model spolkového života, s nímž se seznámili před svou migrací, model, který se zformoval v českém kulturním prostoru v posledních desetiletích 19. století a na přelomu 19. a 20. století již v tomto prostoru fungoval v ustálené a obecně přijímané podobě napříč sociálními vrstvami a politickými uskupeními.

Prameny, které edice zpřístupňuje, přináší však i další podněty pro formulování výzkumných otázek. Zmínit možno například otázku dynamiky adaptace na místní kulturní zvyklosti, včleňování aktivit typických pro dobovou německou společnost

do programu krajanů spolků, otázku solidarity a jejích hranic mezi členy spolku, otázku přístupu k nově příchozím krajanům a krajanům migrujícím, krátkodobě přítomným v Porýní a Vestfálsku (na jejichž početnost upozornila vstupní stať J. Kořalky a K. Kořalkové), vedle otázek dalších.

Význam edice J. Kořalky a J. Hoffmanna tedy spočívá nejen ve zpřístupnění obsáhlého souboru pramenů k dějinám málo známé české menšiny v Německu vzniklé na přelomu 19. a 20. století. Je současně výzvou. Teoretikům vědy usnadňuje či zpřístupňuje podklady, které ukazují způsoby promyšlení a práci s daty v určitém období. Pro badatele, kteří se zabývají migracemi a menšinami, je i podnětem hledět na pramenný materiál předchozích historických epoch v perspektivě současných společensko-politických procesů a teoretických konceptualizací. Skrze tyto prameny lze například podpořit myšlenku, že transnacionální pozice migranta není důsledek vývoje společnosti v posledních třiceti letech, nýbrž je „přirozenou“ obvyklou strategií/tendencí a mění se jen prostředky pro její naplnění. Další rovinou pro srovnání minulosti a současnosti, kterou edice iniciuje, je otázka vztahu mezi zprostředkovatelem migrace a migrantem. I toto je téma, které je v současné době významné. Pohled na agentury, které najímají dělníky, by mohl skrze prameny zařazené do edice dostat historický rozměr anebo ukázat dobová a lokální specifika.

Edice pramenů k dějinám české menšiny v Porýní a Vestfálsku je výsledkem mnohaleté heuristické práce J. Kořalky a J. Hoffmanna. Je významným přínosem i podnětem neopustit dané téma a pokračovat v jeho promýšlení.

Mirjam Moravcová

Jozef Tancer: *Neviditeľné mesto. Prešporok / Bratislava v cestopisej literatúre*

Kalligram, Bratislava 2013, 299 s.

Slovenské vydavateľstvo Kalligram začalo minulý rok vydávať vedeckú edíciu Dejiny mesta Bratislavy, do ktorej pripravujú svoje knihy historicky orientovaní autori rôznych spoločenskovedných disciplín. Zámerom je novým pohľadom sprístupniť doposiaľ nepoznané alebo málo známe dejinné etapy mesta. Novátorský prístup potvrdzuje v poradí druhá publikácia literárneho vedca a historika Jozefa Tancera, ktorý sa zaoberá nemeckojazyčnou literatúrou a kultúrou bývalého Uhorska. Všíma si „obrazy mesta“ vytvárané cestopiscami (pohľady zvonku) a turistickými sprievodcami (bedekre miestnych autorov) od 18. do polovice 20. storočia, ale nechýbajú ani refelexie súčasnosti. Tieto obrazy považuje za typ mentálnych reprezentácií, ktoré nevytvádzajú ani tak o meste samotnom, ako skôr o tom, ako sa mesto javilo obyvateľom a návštevníkom. Autor k nim pristupuje zo semiologického hľadiska ako k textom, ktoré obsahujú iba znaky vecí či javov, ktorých významy sa s odstupom času strácajú, sú neoveriteľné v realite a len čiastočne overiteľné v múzeách či archívnych záznamoch. Ako píše, význam jednej reprezentácie sa otvára prostredníctvom ďalších reprezentácií, takže mesto samotné sa stráca v zálahe znakov, zostáva neviditeľné. Takýto na prvý pohľad agnostický prístup však vysvetľuje: „neznamená, že sa o samotnom meste nedozvieme vôbec nič. Rôznymi okľukami sa k nemu vraciame. Texty o meste sú často súčasťou miest, o ktorých píš. Aj ich prostredníctvom, ako uvidíme,

mesto ‚komunikuje‘ svoje poslanstvo a my ho vnímame ako priestor plný významov.“ Je to teda analytický postup, ktorý autorovi umožňuje hľadať realnosť obrazov mesta.

Keďže ide o literárne texty, tak môžeme predpokladať, že podliehali dobovému spôsobu vnímania sveta, meniacim sa literárnym štýlom, politickým pomerom, osobnostným charakteristikám autorov a ďalším okolnostiam. Takéto literárne a kultúrno-historické kontexty autor analyzuje v štyroch časových úsekoch, nazvaných éry: osvietenstva, malebnosti a bedekrov, ktoré delí do dvoch úsekov (1848–18 a 1918–45). V textoch z obdobia monarchie sa okrem iného zaoberá otázkami zmiešanej etnicity, častej etnickej nevyhranenosti, viacjazyčnosti, povahovými črtami či zvyklosťami Prešporákov. V medzivojnovej Bratislave sa toto relatívne homogénne mestské spoločenstvo rozčlenilo na etnickom princípe a utváralo si vlastné obrazy či interpretácie mesta, ktoré označuje ako príbehy: československý, maďarský, nemecký, slovenský a prešpurácky, ktorý nostalgicky konzervoval mýtus tolerantného mesta pred rokom 1918.

Z historickoetnologického hľadiska sú zaujímavé pasáže, kde sprístupňuje mnohé doposiaľ neznáme publikované texty. Plasticky vykresľujú rôzne stereotypy, ktoré sa spájali s krajinou, mestom a obyvateľmi. Zaujímavým príkladom je obraz Uhorska ako neznámej, tajomnej, nebezpečnej a zaoštalkej krajiny, ktorý, ako dokumentuje autor, sa utvoril už v čase tureckej expenzie a stavovských povstaní v 17. storočí a tento heterostereotyp vytvorený v západnej Európe sa v rôznych obmenách objavuje prakticky do 20. storočia. Niekedy je však ťažké rozlišovať medzi stereotypnou predstavou, výstižným postrehom a realistickou správou, čo si všimneme v časti Prešporoko-Bratislavská

topológia. Autor v nej analyzuje obrazy mesta, ktoré modelovo vyčlenil z bohatého pramenného fondu: mesto na hranici, panoráma a architektúra, obyvatel mesta, predmestie Viedne, mesto pôžitku.

V záverečnej kapitole *Obraz mesta* ako miesto pamäti Tancer objasňuje spojitosť týchto pojmov a sumarizuje teoretické východiská. Konštatuje rozdiel medzi stereotypom a obrazom už len pružnosťou a šírkou významov, ktoré sprostredkujú. Zodpovedá si aj otázku, čo reálne sa dozvedáme z „fikcionálnych reprezentácií“, za ktoré považuje rôzne narácie a komunikačné priestory: „nepredstavujú len literárny obraz mesta, ale konkrétne rámce každodenného urbánneho života, bez ktorých nie sme schopní pochopiť jeho kultúrne, sociálne, hospodárske či politické dejiny“. Na záver sa tak dozvedáme, že Tancer vlastne nespochybuje hodnotu starých textov, len ich filtruje a hľadá ich validitu. Ukazuje, že literárnovedný prístup môže byť užitočný aj pre etnologické štúdium mesta. Publikácia má multidisciplinárny charakter, autor čerpal aj z poznatkov etnológov (a iných spoločenskovedných disciplín), ktorí sa históriou mesta zaoberajú.

Daniel Luther

Marek Jakoubek: *Vojvodovo: historie, obyvatelstvo, migrace*

Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2012, 199 s.

Marek Jakoubek a Lenka J. Budilová se zabývají tématem českého osídlení bulharské vesnice Vojvodovo v letech 1900-50 již přes deset let. Výsledkem jejich úsilí je řada publikací a nespočet článků. Zde

představaná publikace je v pořadí již čtvrtou monografií v etnologické řadě vydavatelství CDK na téma Vojvodovo. Jedná se o edici textů samotných Vojvodovčanů, kterou autor teprve obsáhlými komentáři zpřístupňuje čtenáři mimo okruh lidí zabývajících se tématem Vojvodova. Nejnovější knihu lze přitom čtenáři doporučit až po přečtení monografií předcházejících. Význam prezentovaných textů by totiž bez patričního komentáře zapadl a možná by byly místy i nesrozumitelné. Přestože by bylo možné namítnout, že tato kniha jen pokračuje v trendu nastoleném tou předchozí (*Vojvodovo: kus česko-bulharské historie, tentokrát převážně očima jeho obyvatel*. CDK, Brno 2011), v jedné věci ji přeci jen překračuje. Vyzdvihla bych zde především kapitolu nazvanou velmi trefně *Prolovení ticha*, která je založena na textu Petra Klepáčka. Klepáček zde svou velmi kultivovanou rétorikou a vyspělou argumentací vyvrací dříve tolik živěný a reprodukováný mýtus o harmonickém životě na Vojvodově. Dalo by se říci, že zatímco ostatní kapitoly jen doplňují drobné střípečky do mozaiky, Klepáčkův text nastavuje celé mozaice zrcadlo ve velmi nečekaném úhlu. Klepáček se snaží ukázat, že „i toto soužití mělo svou odvrácenou tvář a bolestná místa“ (s. 87).

Podobně jako v předchozích Jakoubkových knihách má čtenář možnost nahlédnout do antropologova receptáře. Inspiraativní je zejména Jakoubkova flexibilita vzhledem k terénu. Co tím konkrétně myslím? Jakoubek reaguje přesně na to, co mu terén jaksí v danou chvíli nabídne. Zpočátku psal odborné texty o Vojvodovu on sám. To trvalo do té doby, než došlo k jakési „terénní iniciaci“ a informátoři uznali jeho zájem o danou problematiku za dostatečně vážný. Pak začali spolupracovat a přispívat

také svou troškou do mlýna – psát vlastní memoárové texty a nakonec i vést s autorem diskuzi. Vrcholem této diskuze je právě objevení Petra Klepáčka. Jeho text je vlastně svébytným postkoloniálním autobiografickým antropologickým dílem. Klepáček je insiderem – zkoumaným „domorodcem“, který ovšem vytváří svébytné texty a také je interpretuje. Ukazuje tak, že zkoumaná populace už dávno není jen pasivním objektem zájmu antropologa, tedy objektem, který je pozorován, popisován a tím může být i (nejen) symbolicky ovládnut. Klepáček ukazuje, že „domorodci“ se bez antropologa klidně obejdou a nejenže jsou schopni psát o sobě sami, ale jsou schopni i antropologa chytit za slovo a opravit ho. Klepáček nejen vytvořil prezentovaný text, ale ještě revidoval a komentoval Jakoubkův úvod k němu. Zde vidíme spoluautorský vztah informátora – výzkumníka *par excellence*.

Petr Klepáček svým textem zdvihá prst a ukazuje sociálním vědcům, že lze studovat společenství obyvatel Vojvodova deset let a teprve pak se začnete dobírat tzv. „umlčených hlasů“. Jeho text nazvaný Volné pokračování vzpomínání a vyprávění o Vojvodovu - tentokrát pohled na jejich vzájemné soužití a vztah k víře, Bibli, Bohu ... poukazuje na to, že předchozí líbivý obrázek Vojvodova vytvářeli především informátoři, kteří pocházeli z bohatších, úspěšnějších a tedy mocnějších rodin. „Je třeba vzít v potaz množství těch, co paměti psali nebo jinou formou zaznamenali, v poměru k těm, co z jakýchkoliv důvodů mlčeli. Ti, co měli štěstí a jejich paměti jsou zachyceny, měli ve vojvodovské komunitě nějaký status. Ten se promítal do jejich podání dějů“ (s. 109). Lepší dekonstrukci předchozího autorem zprostředkovaného obrazu vojvodovského společenství si jen těžko můžeme představit.

Jako druhý důvod zkresleného obrazu Vojvodova uvádí Klepáček v místním hodnotovém systému zakotvenou neochotu mluvit o nepříjemných věcech (pomluvy, podvody, manipulace, zlomyslnosti, vydírání...). Zpřesňuje informace o vojvodovské religiozité o časovou dimenzi a na základě víry několika generací vlastní rodiny ukazuje, že za pouhých 50 let soužití česky hovořících evangelíků v obci Vojvodovo došlo v jejich víře k výraznému posunu. Především cenné jsou však jeho výpovědi o jedincích, kteří ve Vojvodovu usilovali o moc nad druhými a této moci zneužívali k vlastním účelům. „Přijímali rozhodnutí, která nespravedlivě stranila bohatším a poškozovala slabší“ (s. 124). Rozkol uvnitř vojvodovské komunity (jedná se především o již mnohokrát popsané rozdělení metodistického sboru, odštěpení darbistické větve) je pak schopen obsáhně a přesvědčivě objasnit ve sféře ekonomické (boj o půdu), náboženské (posun od niterné religiozity k „povrchní“), politické (protekcionalismus nejbohatších vojvodovských rodin spravujících život v obci) a církevní (misionářská činnost různých hnutí, působení různých kazatelů). Takovouto kritickou sondou do vojvodovské historie už asi nikdo ze čtenářů předchozích Jakoubkových knih nečekal. Působivosti jí dodává ještě důsledné podložení výroků příběhy ze života vlastních předků.

Další oddíly knihy představují texty spíše kratšího rozsahu. V první kapitole Jakoubek představuje vzpomínkový text Ljubomira K. Stojanova, jehož matka a babička byly vojvodovské Češky. Důsledné studium Stojanova textu odkrývá zajímavou skutečnost, a to že do Vojvodova nepřicházeli česky mluvící obyvatelé jenom ze Sv. Heleny a jiných vesnic z rumunského Banátu, ale i z území Maďarska (příkladem je Stojanovova

babička – Marie Skaláková s rodinou). Následuje kapitola obsahující životopisy dvou bulharských obyvatel Vojvodova – Toška M. Stančeva a Rajny D. Janevy. Oba popisují své dětství v tehdy ještě výrazně česky hovořícím Vojvodovu. Jakoubek na základě obsahu obou textů opět potvrzuje existenci pravidla církevní endogamie. Třetí kapitola je založena na krátkém vzpomínkovém textu dcery prvního českého učitele na Vojvodově Jana Findeise. Zde Jakoubek věnuje dostatečný prostor medailonku této pro Vojvodovo velmi významné osobnosti. Čtvrtá kapitola se liší od předchozích tím, že se nezabývá textem, který by vznikl retrospektivně. Předmětem této kapitoly je rukopis „Cesta do Prahi“, který napsal coby cestovní deník Petr Dobiáš, když spolu s delegací dalších vážených Vojvodovčanů jel v roce 1946 „prozkoumat možnosti návratu Vojvodovských do vlasti svých předků“ (s. 72). Čtenář se zde dozví více o reemigraci Vojvodovských do Čech a okolnostech jejího vyjednávání. V poslední kapitole autor představuje a rehabilituje výzkum Ivy Heroldové mezi vojvodovskými přesídlenci na jižní Moravě realizovaný na začátku 70. let. Představuje výběr z tzv. „reemigračních karet“, na něž Heroldová zaznamenávala skutečně rozhovory s informátory i své vlastní postřehy nebo výpisky z literatury. Obzvláště cenné jsou tyto zápisky především proto, že mezi jejími informátory byli i pamětníci narození na konci 19. století na Svaté Heleně, tedy generace, která již byla Jakoubkovi a dalším současným badatelům nepřístupná.

Kniha *Vojvodovo: historie, obyvatelstvo, migrace* organicky dotváří již započatou Jakoubkovu vojvodovskou trilogii. Jakoubkova tvorba výrazně narušuje zaběhlý způsob uchopování zkoumané populace i roli

výzkumníka jako jednostranného tvůrce textů určených výhradně ostatním výzkumníkům. Jeho role autora zvolna přechází do role komentátora vlastních vojvodovských literárních aktivit. Formát pramených edic přitom není zvolen samoučelně nebo se záměrem usnadnit si práci, ale z toho důvodu, že je mezi samotnými aktéry, o nichž kniha vypovídá, velmi oblíbený. Natolik, že autorova předchozí publikace byla záhy po vydání absolutně vyprodána. O tom se mnohým autorům publikujícím v oblasti sociálních věd (včetně autorky této recenze) může jen zdát. Jsme přitom svědky fenoménu, který není na poli antropologie moc obvyklý. Klasický antropolog byl zvyklý zkoumat cizí populace a potom o výzkumu publikovat monografie nebo výzkumné zprávy v jazyce vlastní akademické obce. Publikoval tedy ne za účelem potěšit, zviditelnit nebo informovat zkoumanou populaci, ale za účelem získat výhody ve vlastní profesní sféře. Klasický antropolog mladší generace nemusí zkoumat populaci cizí, ale třeba subkulturu populace vlastní. Ovšem v tom případě si většinou vybere takovou skupinu, která i tak vykazuje co největší znaky cizosti (exotičnosti) – může se jednat o bezdomovce, cigány, obyvatele sociálně vyloučených lokalit, uživatele drog nebo třeba pěstitele kaktusů. Mnohé z těchto societ obvykle jakákoliv antropologická literární produkce o nich samých nezajímá. Rádi si práci přečtou, vytknou možná nepřesnosti, ale tím jejich participace na textové produkci obvykle končí. V případě Jakoubkova dlouholetého výzkumu se zkoumaná populace nejen podílí na vzniku odborných textů, ale zároveň je výrazným podílníkem jejich recepce.

Gabriela Fatková

Ivan Murin: *Neverbálna komunikácia v ritualizovanom správaní*

Univerzita Mateja Bela, Banská Bystrica 2009, 143 s.

Interdisciplinarita je pojem, který má v současné vědecké obci dobrý zvuk. Často se o ní mluví, často se jí zaštiťují nejrůznější dokumenty, návrhy projektů, záměrů a podobně. Leckdy však zůstává pouze u této reklamní nálepky a interdisciplinární přístup se nepodaří reálně uvést v život. Výzkumná práce pak probíhá podle zaběhnutých, „osvědčených“ postupů jednotlivých disciplín. V případě knihy slovenského antropologa Ivana Murina tomu tak není. Kniha je zaměřena na analýzu svatebních a pohřebních rituálů u romských a neromských komunit v oblasti středního Slovenska, kde autor od roku 1992 provádí rozsáhlý longitudinální výzkum. Nejsilnější stránkou této studie je bezesporu metodologické pojetí. Autor se pohybuje na rozhraní několika disciplín, zejména folkloristiky, etnografie, sociální a kulturní antropologie, lingvistiky, sémiotiky a mikrosociologie (symbolický interakcionismus). Kromě toho ale dokáže efektivně vytěžit i z pozitivistických proudů, jako je například behaviorální psychologie nebo etologie člověka. Tato metodologická syntéza vytváří interpretační rámec, který je inspirativní a koherentní; v žádném případě nelze mluvit o násilném skloubení těchto disciplín. Murin si dobře uvědomuje silné stránky i omezení jednotlivých badatelských proudů a podle toho aplikuje ten či onen konceptuální rámec na zkoumaný problém, konkrétně na analýzu svatebních a pohřebních rituálů. Reflexivita použitá metodologie tvoří nedílnou součást

centrální části knihy. O inovativní přístupy v interpretaci zde není nouze a Ivan Murin v praxi dokládá, že interdisciplinarita nemusí zůstat pouze na papíře.

Autor přistupuje k rituálu jako k formě symbolické komunikace tak, jak tento směr reprezentuje například G. H. Mead. Proto je naprosto pochopitelný jeho zájem o kulturně stabilizované formy neverbální komunikace, které svatební a pohřební rituály doprovází. Tyto expresivní projevy jsou při těchto rituálech dobře pozorovatelné a lze je také precizním způsobem zaznamenat. V lingvistické rovině se autor zabývá stabilizovanými texty a zároveň naivními narácemi účastníků rituálů. Pokouší se odkrývat skryté významy, které se při rituálu neustále emitují. Domnívám se, že poměrně úspěšně, i když závěrečné interpretační části knihy jsou poměrně stručné a mohli bychom zde očekávat poněkud rozvětvenější výklad. Neznamena to však, že výsledky jsou ploché. Ivan Murin si například velice dobře všímá symboliky a ikonického jednání v průběhu svatebních rituálů a poukazuje na nutnou míru redukce počtu významových prvků u klíčových aktérů rituálu: „Takovéto tvoření a odevzdávání znaku (semióza) natolik zúží pochopení, odkódování informace, že se téměř vždy z vysílatele stává osoba zájmu...nevěsta v roli ikony omezuje všechny mimoverbální projevy tak, aby nevytvářela další pole symboličnosti, ikona má vysokou sémantickou hodnotu – která by se však dalším vytvářením informací jen snižovala. Semióza při ikoně tedy funguje jako jakýsi filtr informací“ (s. 68).

Stejně tak interpretace pohřebních rituálů velmi zajímavě rámuje smysl projevovaných emocí ve smutečním kontextu. Rozlišuje zde tři specifické expresivní fáze: (1.) dramatické zachycení smrti

a vypořádání se s ní; (2.) mezní období vypořádání se s odchodem, kdy se emoce zvolňují; a (3.) chladnutí emocí a následně ikonické ztvárnění přetrvávajícího smutku. Dynamice jednotlivých fází a jejich funkcím v průběhu pohřebních rituálů se Murin věnuje s pečlivostí a terminologickou vyvážeností. Popisuje také specifické zvláštnosti u romských komunit, například fenomén hlídání mrtvého, afektivně přeexponovaných plaček či dotýkání se mrtvého v průběhu pohřebního rituálu. Kromě toho se studie zabývá závislostí společenských inovací na společenském konsenzu, autonomií etnických komunikačních schémat, lokálním významem narativních forem, expresivní symbolikou a dalšími fenomény. Jedná se o inspirativní počín, který jistě osloví každého, kdo se zabývá ritualizovaným jedním či romskou problematikou.

Radek Trnka

Petr Lozoviuk (ed.): *Etnicita a nacionalismus v diskurzu 20. století. Příspěvek intelektuálů z českých zemí ke studiu kolektivních identit.*

Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno 2012, 242 s.

Široké téma vztahu etnicity a nacionalismu není pro českého čtenáře ničím neznámým. Setkat se s ním může v pestrém výběru hojně domácí i překladové literatury, jejíž řady zajímavým způsobem doplňuje edice připravená P. Lozoviukem jako dílčí výstup projektu „Vývoj a realizace koncepce trvalé expozice k dějinám Němců v českých zemích“ v rámci programu Cíl 3 v kooperaci

dráždanského Institutu saských dějin a etnografie (Institut für Sächsische Geschichte und Volkstunde e. V.) a kulturně vzdělávací společnosti Collegium Bohemicum z Ústí nad Labem. Jak editor upozorňuje již v předmluvě, osou projektu je příprava muzea německy mluvících obyvatel českých zemí, což je jasně patrné i v koncepci představované antologie složené z textů německy mluvících „böhmisch“ autorů nahlížejících a tematizujících problémy etnicity, nacionalismu či mezietnických vztahů z perspektiv etnografie, sociologie, historiografie, a dokonce i „slepé uličky“ v dané oblasti – sociálně-biologické antropologie.

Výběr a řazení autorů, majících svým původem vazbu k prostoru českých zemí, nicméně působících v zahraničí jistě nepostrádá logiku a opodstatnění. Lozoviuk své intence v tomto ohledu čtenáři představuje v úvodní stati „Nečeští čeští“ autoři a jejich reflexe etnické problematiky (s. 9–38). Výběrem autorů a textů editor sleduje několik cílů: českému čtenáři chce přiblížit dosud nepřeložené texty autorů, kteří v mnoha případech zásadně a inovativně ovlivnili bádání v dané oblasti, nicméně v českém prostředí jsou dle mínění Lozoviuka méně známí a vlivní (což jistě platilo v době jejich tvorby); pokouší se vhodnou kombinací různých myšlenkových proudů a badatelských generací ukázat průřez tvorbou autorů, kteří z vlastní životní zkušenosti mezietnického konfliktu, dobrovolné či nedobrovolné emigrace učinili předmět kritické reflexe a analýzy. Zjevně z těchto důvodů Lozoviuk do úvodní stati zařadil i poměrně obsáhlé a zdařilé medailony akcentující právě osobní traumata, badatelskou dráhu a alespoň zběžné zařazení do širšího kontextu odborné tvorby.

Antologie je vzhledem k tematické šíři rozčleněna do tří oddílů: Od zájmu

o národnostní enklávy ke srovnávacímu studiu etnických a národnostních skupin (W. Kuhn, H. Lemberg, E. K. Francis), Nacionalismus jako předmět zájmu společenských věd (H. Kohn, E. Lemberg, K. W. Deutsch), Česko-německé vztahy v perspektivě mezietnického konfliktu i soužití (K. V. Müller, G. R. Schroubek, F. Seibt).

W. Kuhn (1903–1984) se v textu Výzkum jazykových ostrovů, jeho úkoly a postavení mezi vědami pokusil cestou jasného pojmového a problémového vymezení konstituovat výzkum jazykových ostrovů jako samostatné badatelské pole, a to s ohledem na důležitost studia daného fenoménu pro „obecné otázky etnografického bádání“ (s. 45). H. Lemberg (1933–2009) sleduje ve studii Hranice a menšiny ve východní části střední Evropy – geneze a vzájemné vztahy na komparativních základech a v historickém kontextu dovedeném až k rozpadu Sovětského svazu a Jugoslávie proměny pojetí kategorie hranice, (nucené) migrace a národnostní menšina. Stať E. K. Francis Třikrát národnostní stát uzavírá první oddíl. Autor v ní identifikoval otázku mnohonárodnostního státu jako nedostatečně zpracovanou v rámci sociologického výzkumu a pokusil se pomocí (re)definování základních pojmů (národnost, menšina) či zavedením nových (*ethnos*, *demos*) danou kategorií vymezit a nabídnout tak cestu k zaplnění mezery v systematické sociologie.

Druhý oddíl zahajuje studie H. Kohna (1891–1971) Podstata nacionalismu, původně otištěná v roce 1944. Její přínos spočívá především v identifikaci nacionalismu jako skupinového „duševního postoje“. Národ (a národnost) v jeho pojetí není *a priori* existující, odmítá také jeho rasový základ a definuje ho jako konstrukt, který vzniká

„rozhodnutím pro národní jednotu“ (s. 129). Tvorbu E. Lemberga (1903–1976) představuje text Kritéria tvoření skupin na základech národnosti, v němž podrobil kritickému přezkoumání v dané době přijímaná rozhodující kritéria (jazyk, původ, společenství kultury, obraz dějin, státní příslušnost) pro „vymezení skupin schopných nacionalismu“ (s. 143). Oproti společnému sdílení nějakého znaku identifikoval jako nosnou pro vědomí sounáležitosti skupiny ideologii. Studie K. W. Deutsche (1912–1992) Nacionalismus ve východní Evropě a v komunistickém světě je vystavena na širokém interdisciplinárním přístupu, v jehož rámci autor mimo jiné sleduje vztahy mezi nacionalismem a totalitní ideologií, přičemž došel k závěru, že „komunismus národní stát neodstranil“ a „možná ještě posílil“ (s. 183). Argumentem pro toto tvrzení jsou Deutschovi zejména výsledky „analýzy transakčních nákladů“, plně zapadající do jeho koncepce národa jako společenství založeného na komunikaci.

Na začátek třetího oddílu editor zařadil text K. V. Müllera (1896–1963) Národnostně-biologické vztahy mezi Čechy a Němci. Práce G. R. Schroubeka (1922–2008) Praha a Češi v německé literatuře z Čech. Etnografické úvahy k národnímu stereotypu analyzuje na příkladech z regionální beletrie problém etnických odlišností a konstrukce nacionálních stereotypů. Publikaci uzavírá studie F. Seibta (1927–2003) Češi a Němci. Dlouhá cesta ke katastrofě.

Promyšlená struktura, kvalitní překlady a velmi dobře zpracovaná úvodní stať editora dávají jasně tušit, že antologie se stane vyhledávanou pomůckou (nejen) pro studenty.

Jan Tuček

PANTHEON

RELIGIONISTICKÝ ČASOPIS
JOURNAL FOR THE STUDY OF RELIGIONS

7/2



Univerzita Pardubice
2012

PANTHEON je recenzovaným odborným časopisem zaměřujícím se na problematiku akademického studia náboženství, religionistiku. Byl založen v roce 2006 původně jako sborník, od roku 2009 vychází dvakrát ročně jako časopis. Jeho hlavním cílem je rozvoj religionistiky nejen v České republice, současně chce být i platformou pro prezentaci vědeckých výsledků a mezinárodní akademickou diskusi badatelů ze zemí, kde má religionistika své důležité místo mezi vědními obory.

Od roku 2010 je časopisem zařazeným na Seznam recenzovaných neimpaktovaných časopisů v České republice.

Sto let od narození Jana Szczepańskiego

Obávám se, že jméno Jana Szczepańskiego většine dnešních českých sociálních vědců nic neřekne. Je to chyba a současně nelichotivé svědectví o stavu naší akademické obce. I kdyby Szczepański už neměl vůbec žádný odborný význam, což si rozhodně nemyslím, nepochybně patří mezi nejvýznamnější polské sociology uplynulého století a jeho vliv na obnovenou českou sociologii v šedesátých letech byl zcela zásadní.

Szczepański se narodil 14. září 1913 v tehdy ještě rakousko-uherské Ustroňi, v selské rodině, která byla dvojí minoritou. Ve většinově katolické společnosti se hlásila k evangelictví a současně patřila mezi „šlonzáky“, cizorodě vnímané jak německým a českým, tak také polským etnikem – a jejich národními buditeli. I když tato část českého Slezska po první světové válce připadla Polsku (definitivně v roce 1920), jazykově a etnicky nevyhranění šlonzáci se v něm rozhodně necítili být „doma“, obzvlášť když se hlásili k luterské konfesi. Szczepański si z tohoto marginálního postavení učinil výhodu, díky němu získal výjimečný pozorovací a sociálněkritický talent, takže polskou společnost mohl nahlížet zároveň zevnitř i jako vnější pozorovatel. Jeho kultivaci jistě napomohlo i studium filosofie a sociologie u ikony tehdejší polské sociologie, Floriana Znanieckiego v Poznani (doktorát obhájil v roce 1939).

Další Szczepańskiego osudy byly pro středoevropského intelektuála 20. století příznačné. Jako Polák byl v období nacistické hegemonie určen k likvidaci, nasazen na nucené práce v Rakousku. Protože se mu válku podařilo přežít, vrátil se k vědě a v roce 1949 se v Lodži habilitoval. Jenže to už byli

u moci komunisté, kteří sociologii považovali za „buržoazní pavědu“, již chtěli učinit přítrž. Szczepański se proto musel věnovat filosofii a jiným společenským vědám, marxismus však nepřijal jinak než čistě deklarativně – a i to jen na chvíli. Na univerzitě proto směl zůstat, získal profesuru (1951 mimořádnou, 1963 řádnou) a stal se dokonce jejím rektorem (1952–56). Komunistické tažení proti sociologii v Polsku navíc trvalo mnohem kratší dobu než kdekoli jinde, takže Szczepański v roce 1957 spoluzakládal filosofický a sociologický ústav polské Akademie věd a stal se – zpočátku spolu s manželi Ossowskými a několika dalšími – skutečným nestorem obnovené polské sociologie. Na rozdíl od mladých marxistů (Z. Bauman, M. Hirszoviczová, J. Wiatr aj.) přitom rozhodně nepodnikal pokusy o vytvoření nějaké marxistické sociologie, nýbrž snažil se vrátit polskou sociologii do společnosti standardní západní vědy.

Szczepańskiego snažení bylo úspěšné, i když je třeba připustit, že pro tehdejší světovou akademickou obec byli zajímavější právě stoupenci marxistické sociologie (z nichž se ovšem mnohdy vyklubali „revizionisté“). V letech 1966–70 byl předsedou Mezinárodní sociologické společnosti a současně vydal několik knih zásadního významu: učebnici dějin sociologie *Sociologie: rozvoj problematiky a metod* (1961, slovensky 1967), nástin předmětu sociologie *Základní sociologické pojmy* (1963, česky 1966) a populární přiblížení jejich výzkumných témat *Spektrum společnosti* (1965, česky 1968). *Základní sociologické pojmy* přitom vyšly v bezmála deseti jazycích a dosáhly celkového nákladu půldruhého milionu výtisků, což z nich dělá jeden z největších sociologických bestsellerů všech dob. Spolupůsobil tu hlad po poznání ve východním bloku donedávna zakázaném,

bez autorovy skvělé akribie a současně schopnosti přístupného výkladu by se to však jistě neobešlo. Právě z této a dalších Szczepańskiego knih se ostatně učili amatérští zájemci o sociologii v tehdejších Československu, z nichž se záhy stali vynikající sociologové: domácí oborová tradice jim byla vzdálená a nedostupná, stejně jako (alespoň zpočátku) přímé kontakty s dobovou západní vědou.

Konstitutivní význam Jana Szczepańskiego pro českou sociologii (připomeňme, že se v roce 1966 zúčastnil konference ve Špindlerově Mlýně a o rok později předsedal československo-polské konferenci ve Smolenicích), dotvrzený v květnu 1969 udělením čestného doktorátu brněnské univerzity, skončil stejně rychle jako začal. S nástupem tzv. normalizace ustaly jakékoli oficiální kontakty, polská sociologie začala být považována za nebezpečné „hnízdlo revizionismu“ – vzhledem ke Szczepańskému poněkud neoprávněně, protože jako nemarxistický sociolog byl ve skutečnosti ještě něčím horším. A to přesto, že současně ve spřátelené lidovědemokratické zemi dosáhl nejvyšších akademických i politických met. V letech 1968–76 byl ředitelem filosoficko-sociologického ústavu a 1969–80 viceprezidentem polské Akademie věd, zároveň byl 1972–85 poslancem Sejmu (poprvé poslancoval již v letech 1957–61). Do „pravověrného“ Československa ovšem nemohl a jeho pozdější díla (*Úvahy o Republice* z roku 1971, o deset let mladší *Spotřeba a rozvoj člověka* a především monografie *O individualitě* z roku 1988) zde měla nulovou odezvu. Na Szczepańskiego se tak rychle zapomnělo, ačkoli obnovu české sociologie v šedesátých letech si bez přispění jeho děl lze sotva představit, i když byl spíš prvním iniciátorem, než vzorem hodným napodobování (ke skutečné

spolupráci na výzkumech inteligence či sociální stratifikace, jimž se tehdy věnoval, již totiž nedošlo). Szczepański zemřel ve Varšavě 16. května 2004 – v Polsku uznáván jako jeden z nejvýznamnějších sociálních vědců (roku 1998 obdržel druhé nejvyšší státní vyznamenání), v České republice prakticky zapomenut (nekrologem na něj vzpomněl jen znalec polské sociologie Jan Sedláček).

Zatímco v šedesátých a sedmdesátých letech Szczepański přes všechny úspěchy představoval spíše dožívající proud meziválečné sociologické esejistiky, jehož význam v kontextu dobového akademického mainstreamu upadal, právě tato „selská tvrdohlavost“ zajistila jeho dílu životnost dodnes. Vedle řady dnes již spíše antikvovaných (i když rozhodně nikoli nezajímavých) akademických děl totiž napsal několik stovek vynikajících esejů, jimž nelze upřít hloubku a dlouhodobou platnost. Ať již jde o kulturněhistorické miniatury z rodného Těšinska, nebo o obecnější zamyšlení nad fungováním polské společnosti ve 20. století, k poznání reálného sociálního provozu přispěly mnohem víc než velká část sociální vědy v úzkém smyslu. Analogie se Simmelem je vskutku na místě a týká se ostatně i významu obou velkých intelektuálů pro vývoj sociální vědy ve 20. století. Jestliže se tedy dnes i u nás v záplavě nejnovější americké produkce alespoň občas vracíme k Simmelovi (mnohem méně často, než by si skutečně zasloužil), nezapomínejme přitom ani na Szczepańskiego, jehož blízkost českému prostředí činí ještě mnohem zajímavějším.

Nebudou-li sociální vědy dbát o své klasiky, nebudou-li je (kriticky) číst a revidovat jejich tázání, budou odsouzeny k povrchnosti a po právu ztratí význam ještě rychleji, než na ně stačily zapomenout!

Zdeněk R. Nešpor

Konference Třebíč – 10 let v elitní společnosti UNESCO

Třebíč, 12.-13. června 2013

Dne 16. listopadu roku 1945 ratifikovalo v Londýně dvacet zemí světa ústavu organizace UNESCO. Svět se tehdy vzpamatoval z nejhoršího válečného konfliktu. Nijak tedy nepřekvapí, že v preambuli dokumentu, jenž vstoupil v platnost 4. listopadu 1946, je celkem šestkrát zmíněn mír. Svým způsobem i tuto událost si bezmála po sedmdesáti letech připomínali účastníci konference organizované Městským kulturním střediskem při příležitosti kulatého výročí přijetí židovského města a baziliky do listiny UNESCO. V konferenčním centru Předzámčí zámeckého areálu v Třebíči nejprve zástupci města a Městského kulturního střediska připomněli ideje, jež stály u zrodu organizace, která celosvětově chrání kulturní dědictví. Starosta Pavel Heřman pak označil zapsání dvou památek v jediné lokalitě na listinu UNESCO za nejvýznamnější událost v novodobých dějinách Třebíče.

První blok zahájila Luďa Klusáková za myšlením nad obecnými principy práce UNESCO, jedné z celkem 17 agentur Organizace spojených národů. Ve svém velmi precizně vystavěném příspěvku se zaměřila mimo jiné na obecný výklad norem uplatňovaných při výběru nových lokalit. Na konkrétních příkladech doložila proměnlivost konceptu mimořádné univerzální hodnoty, jenž prodělal výrazné změny především v souvislosti s procesem globalizace, zpochybnující kulturní imperativ a dominanci evropské kultury. Referentka dále upozornila nejen na politickou povahu rozhodovacího procesu UNESCO, ale krom toho i na změkčené pojetí autenticity a integrity památek, jež souvisí

s výraznějším zastoupením dříve zcela periferálních oblastí.

Na Klusákovou volně navázal Jiří Kuthan, jenž názorně vyložil jednotlivé etapy dějiny baziliky, kterou označil za monument prvního řádu. Nejprve upozornil na to, že zatímco v západní Evropě prožívalo benediktýnské mnišství první rozkvet již v karolínské době, do českého prostředí vstoupil řád až relativně pozdě. Fundace byla podle něj výrazem ambicí vedlejší moravské linie Přemyslovců, což by vysvětlovalo velikost stavby, přesahující potřeby konventu. Baziliku chápe referent jako úžasné zjevení pro současníky, zmiňuje však také neuspokojivou pramennou základnu, jež trápí již několik generací badatelů různých specializací. Význam „evropského fenoménu, jenž si plným právem zaslouží ocenění UNESCO“, doložil také v poměrech přemyslovského panství dosti neobvyklou reflexí značně vzdálených architektonických prvků.

Hosté konference byli následně přeneseni zpět do nedávné minulosti, slova se totiž ujal Zdeněk Matějka, osobnost, jež se výrazným způsobem přičinila o revitalizaci židovského města. Naplněný konferenční sál si z jeho úst vyslechl příběh vzniku Fondu Třebíč, založeného v únoru roku 1993, „v době nadšení a kvasu“. Ve svém výstupu se zaměřil především na program regenerace levobřežní části památkové zóny a obecně i na filosofii, jež tvořila základ jednotlivých projektů, podmíněných rekonstrukcí infrastruktury židovské čtvrti. Za zcela unikátní, a jistě právem, označil využití prostředků získaných z amerických fondů. Fond kromě realizace různých projektů, v jejichž rámci bylo nutné řešit problémy vznikající mezi majiteli, investory, Památkovým ústavem a městem, připravoval také metodické pokyny pro

město. Činnost Fondu, rozvíjená neaktivněji do roku 2003, byla jedním ze zásadních momentů, který rozhodl ve prospěch zapsání unikátní urbanistické struktury židovského města do listiny UNESCO.

V dalším referátu se Věra Kučová vrátila k tematice konceptu mimořádné univerzální hodnoty, zaměřila se však spíše na praktické otázky mechanismu zapisování na listinu kulturního dědictví, o němž se rozhoduje na výročním zasedání UNESCO. Uvedenými statistikami potvrdila převahu euro-amerického kulturního prostoru, přičemž se ve výkladu zaměřila na města zapsaná v listině kulturního dědictví, především na minimální počet židovských lokalit, odhlédneme-li od specifického případu Izraele. S důrazem několikrát upozornila na mimořádnou univerzální hodnotu spočívající na trojnožce – naplnění kritérií pro výběr (1); autenticita a integrita (2); ochrana, management a jejich kvalita (3).

Zcela jinou perspektivu, vybočující z tradic „evropského“ pojetí památek, nabídl ve svém referátu Linda Kovářová. Zaměřila se na Hirošimu, tedy na ambivalentně vnímanou lokalitu, vybranou i díky snaze naplnit myšlenku míru, opakovaně zmiňovanou v preambuli zakládajícího dokumentu UNESCA. Kromě mimořádného symbolického potenciálu lokality referentka upozornila na zcela odlišný přístup k památkové péči v Japonsku, kde v zásadě nehrají roli autenticita či zachování původního materiálu, naopak je kladen důraz na zachování tradice a duchovního rozměru „zprostorovělého místa paměti“. Cílem může být i zachování atmosféry, což lze snadno doložit na památníku zemětřesení v Kobe, kde jsou ruiny ponechány v torzálním stavu. Běžnému recipientovi evropských památek jistě rozšířil obzory rovněž specifický

japonský výklad nezastavěného prázdného prostoru v centrální části městské aglomerace, který tvoří součást konceptu mírového města.

Odpolední program zahájila Karin Kahancová, jež stručně shrnula a přiblížila nesnadný proces obnovy lokality židovského hřbitova v posledních dvanácti letech. Auditorium bylo informováno o technických aspektech nesnadného restauračního úsilí, jehož pozitivní stránku lze vidět na postupujících opravách obřadní síně. Ze světa praxe památkové péče vyvedl následně posluchače Rudolf Fišer, přední znalec regionálních dějin, který zhodnotil roli třebíčského kláštera v nepříliš bohaté historiografické tradici. Nejprve se zaměřil na výklad tzv. třebíčské vsuvky do Kosmovy kroniky, vložené do textu pramene k roku 1115, tedy k předpokládanému roku úmrtí Oldřicha, jednoho z fundátorů kláštera. Interpretaci pramene uzavřel přesvědčivým tvrzením, že text nejspíše nelze považovat za Oldřichův chirograf, mnohem pravděpodobnějším zdrojem se zdá být aktový záznam. V excellentním, srozumitelném a jasně strukturovaném přednesu pak věnoval pozornost kauze předpokládaných análů, na něž se na více než padesáti místech svého díla Mars Moravicus odvolává velmi pečlivý barokní historik a plodný spisovatel Tomáš Pešina z Čechorodu. Dějiny historiografické tradice kláštera uzavřel Rudolf Fišer podáním dějin utváření Monasticonu, zásadního pramene, jenž vznikl díky péči tří generací rajhradských mnichů.

Antonín Žamborský opět zaměřil pozornost auditoria na problematiku uchovávání kulturního dědictví památek, vnímanou optikou architekta. Účastníky konference seznámil s vlastním výkladem nejnovějších nálezů učiněných v souvislosti s opravami

zámeckého areálu. Jeho interpretace se přitom opíraly především o pečlivou dokumentaci, jež vznikla v letech 2011–2013 v průběhu generální opravy hlavní zámecké budovy. Jitka Vlčková následně osvětlila auditoriu problematiku monitoringu, průzkumů a měření památek. Za klíčové východisko monitoringu přitom označila nominační dokumentaci. První jednací den uzavřela velmi sympatickým referátem Martina Veselá, jež se shrnujícím způsobem zaměřila na tři památky UNESCO v kraji Vysočina. Vzhledem k zaměření konference logicky upustila od obsáhlejšího komentáře k Třebíči, naopak se velmi zajímavě vyslovila k aktuálnímu stavu památkové péče v Telči a k opravám krytiny a krovu střechy poutního kostela sv. Jana Nepomuckého, poškozených ničivou vichřicí v roce 2008.

Program druhého dne otevřel Arno Pařík, jenž využil svou nezpochybnitelnou erudici a rozsáhlých znalostí k bližšímu osvětlení stavebního typu a freskové výzdoby Nové synagogy v Třebíči. Referent zasadil třebíčskou sakrální stavbu do širšího kontextu vývoje synagog. Poukázal mimo jiné na důležitou roli vedut a dalších pramenů, jejichž interpretace může přinést lepší porozumění vývoji synagog v dané lokalitě, krom toho může být ikonografický pramen dokladem přesné lokalizace již neexistující synagogy. Zmínil také výtečnou akustiku synagog. Následně se zaměřil na celou širokou paletu problémů a jako učený průvodce posluchače doslova provedl zajímavým světem kleneb, interiérů a architektonické podoby synagog v Čechách a na Moravě. Za mimořádně zajímavou část referátu považují srovnávací výklad ikonografie synagogální výzdoby, jejímž účelem byla chvála Hospodina a „stvořeného“. Jitka Mattyašovská se pak ve svém

referátu zaměřila na návštěvníky tří památek UNESCO v kraji Vysočina a pokusila se na základě vlastního výkladu dostupných dat porovnat jejich strukturu. Konferenci uzavřel Jaroslav Klenovský, veskrze pozitivní dojem z jeho výstupu ještě umocnila prezentace fotografií, výmluvně dokládajících katastrofální stav některých objektů urbanisticky unikátního židovského města v době před rekonstrukcí. Srovnání předešlého stavu s dnešními rekonstruovanými budovami, jejichž počet pozvolna roste, působí pozitivním dojmem a nezbyvá než doufat, že jich bude i nadále přibývat a lokálně se podaří obhájit i v následujícím desetiletí status památky s mimořádnou univerzální hodnotou.

K obhajobě této značné kulturní hodnoty může přispět i připravovaný sborník. Celkově lze dvoudenní konferenci, jejíž součástí byla i vernisáž výstavy k výročí zápisu Třebíče do seznamu památek UNESCO, ocenit jako zajímavé setkání odborníků na historii, dějiny umění či památkovou péči, jež široké veřejnosti, ale i expertům ve veřejné správě a odborníkům na příkladu Třebíče prezentovalo mnohostrannou problematiku památek UNESCO.

Jiří Knap

II. vojvodovské setkání

Nový Přerov, 16. června 2013

Těsně s příchodem léta se na jihu Moravy ani ne po roce uskutečnilo v pořadí již druhé vojvodovské setkání uspořádané Občanským sdružením Vojvodovo ve spolupráci s Obecním úřadem Nového Přerova. Hlavními účastníky akce byli zejména bulharští Češi, jejich potomci a přátelé, kterým se již mnoho let nejenom profesně věnují

antropologové Lenka Jakoubková Budilová a Marek Jakoubek působící na Západočeské univerzitě v Plzni. Znovu tak v tento den ožil „duch“ vojvodovského společenství, jehož členové v letech 1945 až 1950 opustili Bulharsko a v rámci mezistátních dohod mezi Československem a Bulharskem přesídlili do československého pohraničí.

V kulturním domě v obci Nový Přerov se sešlo zhruba 130 lidí, pocházejících především z Mikulova, Valtic, Drnholce, Dolních Dunajovic, Vlasatic, Perné, Březí, Žabčic nebo Brna, zavítali sem ovšem i hosté z Plzně, Prahy či Ostravy. Ti nejstarší, kteří na vlastní kůži zažili odchod z Bulharska, již dávno dosáhli věku 90 let. Se svými prarodiči a rodiči dorazila i řada zástupců mladé generace, kteří sdíleli nadšení a zájem poznat více z česko-bulharské minulosti jejich rodů. Během celého setkání se tak z vyprávění starších mohli dozvědět mnoho zajímavostí o každodenním životě svých předků. K výborné atmosféře přispěla i rozsáhlá výstava fotografií vyobrazující všední i sváteční chvíle Vojvodovčanů ještě v jejich rodné obci. Expozice byla oproti minulému ročníku natolik početná, že byla rozmístěna nejen po celém předsálí, ale i ve venkovních prostorech kulturního domu. Opět se zde účastníci mohli probírat doposud neidentifikovanými fotografiemi a napomoci tak rozkrýt šero vojvodovské minulosti. Samotné sobotní vojvodovské setkání také bylo po celou dobu fotografováno a natáčeno. Dále si návštěvníci v předsálí i v hlavním sále mohli prohlížet výstavu dobových krojů, které i tento rok z vlastních zdrojů i z šatníků dalších rodaček nainstalovala Anna Svobodová (roz. Kovaříková).

Celou akci zahájila místostarostka Nového Přerova Milada Popelářová (roz.

Skaláková), které patří velké díky za poskytnutí zázemí a taktéž za hlavní podíl na celé organizaci i průběhu akce. Po paní Popelářové se řeči ujali Marek Jakoubek a Bořivoj Kňourek, bez nichž by se setkání jen těžko uskutečnilo. Slovo dostal i nejstarší účastník letošního setkání, triadevadesátiletý vojvodovský rodák Alois Filip. Petr Klepáček pak za pomoci prezenční listiny představil všechny přítomné rodiny. Příjemným zpestřením bylo hudební vystoupení dua manželů Pitrových, kteří společně zazpívali několik lidových písní a k nimž se po chvíli váhání přidali i někteří další hosté. Téměř všichni účastníci se chopili iniciativy a donesli na setkání celou řadu výborných česko-bulharských pochutin a desítky lahví bílého i červeného vína ze svých sklípků. Vedle toho zde byla díky manželům Marii (roz. Hružové) a Jaroslavovi Kubalíkovým možnost zakoupení *bozy*, *lokumu* či kravského, ovčího a kozího sýra – *sirene*. Nemalý zájem byl i o knihy týkající se vojvodovské historie. Na setkání dorazil i jeden speciální host, a to profesorka Judith Okely, britská antropoložka v té době hostující na univerzitě ve Vídni.

Iniciativa Občanského sdružení Vojvodovo v čele s Bořivojem Kňourkem a manželí Jakoubkovými umožňuje setkat se a zavzpomínat na minulost všem rodinám vojvodovských emigrantů i jejich přátelům, kteří vojvodovské kořeny nemají. Již desítky let tak přežívá tradice a identita jedné specifické skupiny lidí – Vojvodovčanů. Jistě budeme mluvit za všechny, když řekneme, že se již teď těšíme na další ročníky tohoto setkávání.

*Petra Bartáková, Anna Becková,
Olga Džulajová & Miroslava Nováčková*

Recenzenti statí v roce 2013

Katarína Beňová – Slovenská národná galéria, Bratislava

Dana Bittnerová – Fakulta humanitních studií UK, Praha

Marta Botíková – Filozofická fakulta UK, Bratislava

Lenka J. Budilová – Fakulta filozofická ZČU, Plzeň

Radka Dudová – Sociologický ústav AV ČR, Praha

Josef Fulka – Fakulta humanitních studií UK, Praha

Lisa-Marie Heimeshoff – University of Kassel

Lubica Herzánová – Etnologický ústav SAV, Bratislava

Marek Jakoubek – Fakulta filozofická ZČU, Plzeň

Martin Heřmanský – Fakulta humanitních studií UK, Praha

Martin Hříbek – Filozofická fakulta UK, Praha

Petr Janeček – Národní muzeum, Praha

Blanka Knotková-Čapková – Fakulta humanitních studií UK, Praha

Dušan Lužný – Filozofická fakulta UP, Olomouc

Věra Majerová – Provozně ekonomická fakulta ČZU, Praha

Miroslav Mareš – Fakulta sociálních studií MU, Brno

Selma Muhić-Dizdarević – Fakulta humanitních studií UK, Praha

Zdeněk R. Nešpor – Sociologický ústav AV ČR, Praha

Olga Nešporová – Výzkumný ústav práce a sociálních věcí, Praha

Martin Ouředníček – Přírodovědecká fakulta UK, Praha

Jiří Pešek – Fakulta humanitních studií UK, Praha

Tatána Petrasová – Ústav dějin umění AV ČR, Praha

Filip Pospíšil – Úřad vlády ČR, Praha

Martin C. Putna – Fakulta humanitních studií UK, Praha

Dan Ryšavý – Filozofická fakulta UP, Olomouc

Alice Sczepaniková – J. W. Goethe Universität, Frankfurt am Main

Lenka Slepíčková – Fakulta sociálních studií MU, Brno

Barbora Spalová – Fakulta sociálních věd UK, Praha

Jana Temelová – Přírodovědecká fakulta UK, Praha

Zuzana Uhde, Sociologický ústav AV ČR, Praha

Zdeněk Uherek – Etnologický ústav AV ČR, Praha

Jaroslav Vaculík – Pedagogická fakulta MU, Brno

Alena Vavrdová – Pedagogická fakulta UP, Olomouc

Jana Vobecká – Sociologický ústav AV ČR, Praha

Olga Vodáková – Sociologický ústav AV ČR, Praha

Zdeněk Vojtíšek – Husitská teologická fakulta UK, Praha



Education and Culture DG

Culture Programme

Vydání tohoto čísla bylo podpořeno Evropskou komisí.
Publication of this issue was supported by the European Commission.