

15, 2013, 1

Lidé města Urban People

Dana Bittnerová
David Doubek
Markéta Levínská

Socializace dítěte ve vyloučené lokalitě
– schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ

Gabriela Fatková

Limity antropologie dětství.
Případ „dětství“ v sociálně vyloučené lokalitě

Pavel Horák

Společenství Cesty Síly.
Jediismus v České republice

Jan Huleja

Prerámcování Řecká v českých psaných
mainstreamových médiích

Blanka Altová
Zdeněk R. Nešpor

Architektura omezení. Středoevropské
protestantské kostely v éře protireformace
v komparativní perspektivě I.

Olga Šiková

Václav Krolmus: Zatčení 1848

Lidé města / Urban People

jsou recenzovaným odborným časopisem věnovaným antropologickým vědám s důrazem na problematiku města a příbuzným společenským a humanitním disciplínám. Jedná se o jediný antropologický časopis vydávaný v České republice. Vychází třikrát ročně, z toho dvakrát v českém jazyce (v květnu a v prosinci) a jednou v anglickém jazyce (v září).

Lidé města / Urban People

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

VYDÁVÁ/PUBLISHED by Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy

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

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

Časopis vychází s podporou vzdělávací společnosti UniPrep.



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

ČESKÉ VYDÁNÍ

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

Redakční rada:

Dalibor Antalík (FF UK Praha), Ladislav Benyovszky (FHS UK Praha), Petr Janeček (Národní muzeum Praha), Jaroslav Miller (FF UP Olomouc), Mirjam Moravcová (FHS UK Praha), Olga Nešporová (VÚPSV Praha), Martin C. Putna (FHS UK Praha), Dan Ryšavý (FF UP Olomouc), Franz Schindler (Justus-Liebig-Universität Gießen)

ENGLISH EDITION

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

Editorial board:

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

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

Asistentka redakce/Secretary: Kristýna Brunclíková kristyna.brunclikova@fhs.cuni.cz

Jazykové korektury/Czech language editor: Martina Vavřínková

Obálka/Cover design: Aleš Svoboda

Sazba/Text design: Robert Konopásek

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

ISSN 1212-8112

OBSAH

STATI

- 3** Socializace dítěte ve vyloučené lokalitě
– schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ
Dana Bittnerová – David Doubek – Markéta Levínská

ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM

- 27** Limity antropologie dětství.
Případ „dětství“ v sociálně vyloučené lokalitě
Gabriela Fatková

STUDENTI PÍŠÍ

- 49** Společenství Cesty Síly. Jediismus v České republice
Pavel Horák
- 65** Přerámcování Řecká v českých psaných
mainstreamových médiích
Jan Huleja

MATERIÁLY

- 87** Architektura omezení. Středoevropské protestantské kostely v éře
protireformace v komparativní perspektivě I.
Blanka Altová – Zdeněk R. Nešpor
- 133** Zatčení 1848. Vlastnoruční zápis Václava Krolmuse
o pozvání na kázání na Bílé Hoře 9. 6. 1848,
s výtahem kázání, které ten den měl
Olga Šiková

RECENZE

- 155 Martin Luther King: Odkaz naděje. Vybrané články a projevy
Michal Plzák
- 157 Hana Horáková: Kultura jako všelék? Kritika soudobých přístupů
Marek Jakoubek
- 159 Jan Gehl: Města pro lidi
Jana Kapičková
- 163 Juhani Pallasmaa: Oči kůže – Myslící ruka
Jiří Tourek
- 165 Martin Jemelka: Ostravské dělnické kolonie I. Závodní kolonie kamenouhelných dolů a koksoven v moravské části Ostravy
Andrea Pokludová
- 167 Markéta Braun Kohlová: Cesty městem. O racionalitě každodenního cestování
Karolína Pauknerová

ZPRÁVY

- 171 Holokaust ako rámeček dobra a zla
Hedvika Novotná
- 173 Vojvodovské setkání
Jitka Zalabáková
- 174 Konference Slezský protestantismus v 16. – 19. století a jeho kulturní dědictví
Zdeněk R. Nešpor

SOCIALIZACE DÍTĚTE VE VYLOUČENÉ LOKALITĚ: SCHÉMA DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ

Dana Bittnerová & David Doubek & Markéta Levínská

Pedagogická fakulta UK Praha, Pedagogická fakulta UHK

Socialization of Children from Excluded Localities: The Schema of CHILDREN DO WHATEVER THEY WANT.

Abstract: In our qualitative study, we would like to address the existing interpretation of the socialization of children from excluded localities. Theoretically, we start from the concept of cultural models (the cognitive anthropological approach). In our study, we explore shared opinion – the schema that CHILDREN DO WHATEVER THEY WANT. We would like to show that the benevolence of Roma parents is not an expression of their upbringing and of their resignation on education, but that it stems from the different structures of the schema. The main issue is the confrontation of the schemata related to the concept of childhood and the education of socially excluded people and of the majority. The key concept is the relation between the need for discipline (the majority position, Foucault) and the respect and apprehension for children (the position of excluded people). During the modernization process, the majority accepted that the aim of socialization is to produce a “universal”, flexible individual with compatible cultural knowledge. Conversely, the aim of socialization among excluded families is to produce a respectable community member their own measures. Punishment is not a tool of discipline, but a means of communication, which expresses something about the relationships between the punisher and the punished. Parental and adult authority is absolute in a certain way, but it does not assert itself during the process of discipline – parents are respected, but they do not transform their own position into the tool of the child’s oppression. The idea of teaching is missing here, and is substituted by the schema’s gradual coping with things. In excluded localities, coping means gaining composure. In the network of schemata, the concept of gaining composure contributes to the schema that CHILDREN DO WHATEVER THEY

WANT. Parents can gain composure when they leave their children to do what they want to do. This does not mean, however, that this schema causes chaos in the process of socialization in an excluded locality. In fact, the schema CHILDREN DO WHATEVER THEY WANT prepares them to practically and psychically manage their lives in exclusion.

Keywords: *socialization; education; Roma; exclusion; qualitative research; cognitive anthropology*

Etablování určitého tématu ve vědeckém diskursu neznamená, že by se do té doby danou problematikou nikdo nezabýval. Zaměření systematické pozornosti na vybraný společenský či kulturní jev spíše ukazuje, že společenský kontext či autority, které ho utvářejí, v něm vidí důležitou platformu pro promyšlení a vyjednávání sociálních pozic aktérů v současné společnosti. Jedná se o proces, který legitimizuje pojetí určitého jevu a determinuje přístupy k němu (Berger – Luckmann 1999). Nastavení nové optiky pak přináší nejen navenek, ale i dovnitř legitimizačního nástroje nutnost reflektovat předchozí stav.

Téma dětství, které se v posledních letech ve společenských vědách prosazuje jako autonomní oblast zájmu, se musí kromě dřívějších prací dotýkajících se daného tématu vyrovnat také s jistou paralelností badatelských tradic. V kontextu tématu dětství existují dvě linie. Starší dominantnější směr se ustanovil jako nástroj optimalizace socializačních procesů dítěte a byl tedy primárně obořově svázán především s psychologii a pedagogikou. Mladší směr, který souvisí s výzkumem procesu socializace v archaických a preindustriálních kulturách, akcentuje holistický přístup k pochopení dětství jako kulturně a sociálně specifické situace – instituce. Mnohdy navíc zdůrazňuje i emickou perspektivu aktérů. Ve svých východiscích je svázán s antropologickou, etnologickou, sociologickou i kulturně-historickou perspektivou (Ariès 1960). Obě tyto linie existují paralelně a spíše nevytvářejí vzájemné propusti či mosty, které by zprostředkovaly vědění. Je to škoda zejména proto, že se v současné době konceptuálně a metodologicky velmi sblížují. Existuje řada kvalitních studií, které odpovídají na tutéž otázku, a rozdíl spočívá jen v akcentaci konceptu socializace. Ti, kdo nahlížejí na dítě jako na objekt socializace, jako by nedoceňovali přínos kolegů, kteří chtějí naopak dítě z tohoto konceptu vyvázat a učinit z něj aktéra vlastního života (např. Kanovský 2011), a naopak. Skutečnost, že stoupenci obou směrů nejsou připraveni se vzájemně obohacovat, vede k tomu, že řada výjimečných studií zůstane

druhou skupinou neobjevena. V kontextu české vědy bychom například mohli socializačnímu směru doporučit Kanderta (Kandert 2004) a holistickému směru Kučeru a Klusáka (Kučera – Klusák 2010).

V této studii si dovolíme nabídnout právě onen průsečík obou směrů. Na jedné straně neopustíme koncept socializace jako relevantního rámce pro uvažování o postavení dítěte ve společnosti. Na straně druhé ale budeme nahlížet na problém v holistické perspektivě. Naší ambicí není vysvětlit status quo ve vztahu k socializačním institucím (resp. škole), ale naopak vtáhnout do hry aktérskou perspektivu. Terénem se pro nás stanou vyloučené lokality. Chceme nahlížet na strategie jejich obyvatel jako na důsledek aktérského předporozumění situaci a osvojení si určitých schémat, která podmiňují nejen jejich rozumění situaci, ale také jejich jednání. Naším východiskem je tedy kognitivní antropologie, kde pojem schéma odkazuje na kulturně kognitivní objekt.

Pro tento text jsme si vybrali schéma *DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ*,¹ které souvisí jak s majoritní představou o výchově ve vyloučené lokalitě, tak s významy, které spojují s výchovou lidí v sociálním vyloučení. Řada autorů zabývajících se problematikou vzdělávání Romů na schéma *DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ* upozorňuje. Nicméně tyto studie ho konstatují, nikoli vysvětlují. V rámci naší studie bychom se proto rádi zaměřili na zodpovězení otázky, proč je schéma *DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ* v kultuře vyloučené lokality přítomné, s jakými jinými schématy se pojí a jaké důsledky v každodenním životě aktérů tento přístup k sociální realitě má. Naším cílem je ukázat, že dané schéma nelze chápat jako výraz rezignace na výchovu, ale jako důsledek jiného pojetí dítěte a instituce dětství, pojetí, které v situaci sociálního vyloučení je i způsobem reakce na marginalizaci.

Metodologie výzkumu

Tato studie vznikla na základě dlouhodobějšího zájmu o otázky vzdělávání žáků ze sociokulturně odlišného prostředí. V rámci dvou po sobě jdoucích projektů – „Funkce kulturních modelů ve vzdělávání“ (2008–10; GA ČR 406/08/080) a „Rozhodovací procesy pomáhajících profesí v oblasti interkulturních vztahů“ (GA ČR 2012–15; P407/12/0547) – řešíme problematiku vlivu schémat na postoj obyvatel vyloučených lokalit ke vzdělávání. Primárně jsme si kladli otázku, a) jaká schémata jsou v kontextu výchovy a vzdělávání pro obyvatele vyloučených lokalit

¹ V souladu s mezinárodním územ používáme pro popis jednotlivých schémat malé kapitálky. Bohemisticky správná verze termínu „schéma“ není v rozporu s autory jinde užívanou verzí „schema“.

relevantní a b) jak tato schémata ovlivňují jimi volené strategie ve vztahu ke škole (Bittnerová – Doubek – Levínská 2011).

Teoreticky a metodologicky vycházíme z kognitivní antropologie a školní etnografie. První jmenovaná disciplína nám umožňuje přistupovat ke kultuře jako ke sdílenému vědění. Sdílené vědění je chápáno jako síť tzv. schémat (někdy se také užívá pojmu *kulturní modely*): v zásadě sdílených zvnitřněných metafor, na jejichž základě lidé strukturují vlastní prožívanou zkušenost (viz níže). Druhá jmenovaná disciplína, školní etnografie, nás situuje v terénním výzkumu. Právě z hlediska metodologického se tato disciplína inspirovala kvalitativní metodologií společenských věd (zejména antropologie) (Kučera 1992). Svá data tedy vytváříme na základě zúčastněného pozorování a nestrukturovaných rozhovorů s aktéry, iniciovaných tématem vzdělávání ve škole. V rámci námi sledovaných schémat nás zajímají jednak koncepty, které aktéři používají pro vysvětlení svého života (svého situování v sociální realitě), jednak impulsy, které iniciují určité reakce (dominantně ve vztahu ke vzdělávání). S ohledem na citlivost dat provádíme anonymizaci dat nejen na úrovni našich informátorů, ale také na úrovni vyloučených lokalit a regionu, v němž se nacházejí.

Terémem, ve kterém od roku 2008 probíhá výzkum, jsou mimo jiné čtyři vyloučené lokality.² Tři z nich spádově náleží k městu Alfa, jedna správně přísluší k městu Beta. Z hlediska rozmístění v prostoru však nejsou od sebe příliš vzdáleny, rozhodně dovolují svým obyvatelům udržovat rodinné, přátelské či služební kontakty. V tomto smyslu jsou dvě lokality příbuzensky provázané, jedna tvoří vůči nim opoziční rodinnou síť a poslední by bylo možno charakterizovat jako průchozí – nabízí ubytování na nezbytně nutnou dobu a její obyvatelé se i kvůli vysokému nájmu a horší kvalitě bydlení snaží odstěhovat pryč. Ve třech z nich navíc působí nezisková organizace, která se snaží pokud možno předjímat a zeslabovat sociálně-ekonomické důsledky standardních rozhodovacích procesů lidí v sociálním vyloučení i sociálního parazitismu „podnikatelů“ v oblasti chudoby. (Nezisková organizace nabízí právní pomoc, podporu vzdělání, zprostředkování na trhu práce, rozvoj osobních kompetencí atd.) Přestože nezisková organizace vytváří i pracovní místa, získat zaměstnání v regionu s jednou z největších nezaměstnaností v ČR není snadné. Výjimkou proto není ani práce na černo, sběr ovoce a druhotných surovin (často „zlatokopectví“ v továrnách, kde byla po

² Výzkum probíhá i v jiných lokalitách daného regionu, aby zachytil nejen všechny zúčastněné aktéry (např. učitele, pracovníky pedagogicko-psychologických poraden, zaměstnavatele, lékaře, obchodníky), ale také zkušenosti a názory těch, kteří sociálnímu vyloučení unikli. S ohledem na zaměření studie však od těchto dat abstrahujeme.

roce 1989 zastavena výroba). Z hlediska sídelního charakteru se jedná o pane-
lové domy – bytovky stojící na okraji obcí, které byly v sedmdesátých a osmde-
sátých letech původně vystavěny pro zaměstnance místních státních statků. Po
roce 1989 v důsledku restrukturalizace zemědělství přešly do vlastnictví měst.
Jejich obyvatelé se po ztrátě zaměstnání stěhovali pryč a uvolněné byty místní
správa přidělovala lidem jako sociální bydlení. I zde se potvrzuje obvyklá geneze
vzniku sociálně vyloučených lokalit (GAC 2006). V rámci námi sledovaných lokál-
ních komunit jsme se dosud setkali se 107 aktéry, kteří nám věnovali svůj čas
a po krátkou dobu nám dovolili sdílet své životy.

Metodologickou výzvou, s níž se musíme vyrovnat, je definice těch, kdo jsou
našimi informátory, o kom vlastně píšeme. Na jednu stranu je trochu záražející
tuto otázku vnést do hry po tolika odstavcích úvodu. Nelze nepředpokládat,
že bychom nevěděli, s kým či u koho jsme výzkum dělali. Naopak v textu výše
opakovaně zaznělo, že se zaměřujeme na situaci lidí ve vyloučených lokalitách.
Kdo jsou ale jejich obyvatelé, co je charakterizuje? Kromě sociálního vyloučení,
prostorového vyloučení, symbolického vyloučení (život na sociálních dávkách,
ekonomická nouze, sociální a prostorové izolace, specifická zkušenost s majo-
ritou a jejími institucemi) se nabízí i charakteristika etnická. Velmi často jsou
obyvateli vyloučených lokalit lidé, kteří se deklarují jako Romové. I v námi sle-
dovaných vyloučených lokalitách žijí lidé, kteří se k romství hlásí a dokonce pro
označení vlastní společnosti užívají obrat: „My Romové“. Zároveň ale ne každý
na tuto etnickou identitu v rámci svých performancí nutně odkazoval. Mnozí by
také nebyli reprezentanty státních organizací za Romy pokládání (Jakoubek –
Budilová 2008). Je tedy do jisté míry nejednoznačné spojovat naše informátory
s romstvím, aniž bychom vysvětlili, co tento pojem v kontextu života ve vylou-
čené lokalitě znamená, kdo, kdy a proč ho užívá (viz níže; blíže viz Bittnerová
– Doubek – Levínská 2011). Přesto si dovolíme přiklonit se k této perspektivě.
Budeme respektovat „romský“ label minimálně proto, abychom naše poznatky
mohli provázat s texty kolegů, kteří sledovali podobnou situaci a v rámci svého
badatelského diskurzu pojem Rom užívají.

Kognitivní antropologie a schémata

Od padesátých let minulého století nastal v části antropologické teorie posun
od koncepcí kultury jako celku (všech zvyků, představ, symbolů, nástrojů, které
si člověk osvojil jako člen určité společnosti) k limitovanější koncepci kultury
jako sféry významu (Shweder 1984: 7). Jak píše Naomi Quinnová a Dorothy

Hollandová, „záhada kulturního významu, který je ze své povahy sociální i psychický, fascinovala generace antropologů, což vyústilo ve formaci několika distinktivních perspektiv“ (Quinn – Holland 1987: 3). V daném prostoru se pak konstituovaly specifické dílčí směry, zejména symbolická antropologie a kognitivní antropologie. Symbolická antropologie vnímala kulturní význam stále především jako veřejný a sociální, všem v zásadě dostupný a v tomto smyslu sdílený význam (tj. nikoli sdílený na úrovni psychologické identifikace, ale jako veřejný statek – jako jsou přístupné mýty, písně, vtipy, ceremoniály atd.). Naproti tomu „psychologičtější“ orientovaná kognitivní antropologie pochopila kulturu jako specifické vědění a kompetenci, analogické jazykové kompetenci rodilého mluvčího. Význam tu tedy byl pochopen jako soubor „kognitivních map“, které se participantů musí naučit, aby se dovedli kulturně kompetentně chovat (Goednough 1957: 167).

Nicméně představa kultury jako gramatiky a jejího nositele jako aktéra, který maximalizuje vhodnost chování, se ukázala jako neadekvátní. Klasická kognitivní antropologie se totiž z metodologických důvodů zaměřovala především na výpovědi a jednáním se rozumělo především mluvení. Zkoumalo se, co musí rodilý mluvčí vědět, aby mohl říkat (svým spoluaktérům) srozumitelné věty. Taková redukce ovšem vedla k velmi omezené koncepci kulturního vědění. Postavit „kognitivní mapy“ pouze na takovém základě znamenalo rezignovat na další roviny jednání, protože je zjevné, že lidé mnohdy jednají odlišně od svých verbálních proklamací. Poměřovat tedy i jen verbální projev pouze měřítkem vhodnosti je také silně zjednodušující. Vztah těchto raných kognitivních map ke komplexitám jednání a významu se ukázal jako minimálně nejasný, nebo přímo nedostatečný.

Později v návaznosti na vývoj v lingvistice, kognitivní psychologii a antropologii byla myšlenka kultur jakožto gramatiky nahrazena koncepcí kultury jako internalizovaného vědění v podobě tzv. kulturních modelů nebo „schémat“ (Keesing 1987).

Kulturní modely či schémata jsou jakési zažitě metafory, jejichž prostřednictvím aktéři rozumí svému světu a jejichž prostřednictvím je jejich vědění o světě v jejich myslích a tělech uspořádáno. Tyto metafory přitom přicházejí od ostatních – nejdříve od rodičů a pak i od dalších aktérů, nicméně jejich konkrétní strukturu, smysl, význam si vytváří aktér sám prostřednictvím zkušenosti. Jejich povaha je tedy zároveň idiosynkratická i sociální. Tím, jak tyto metafory odkazují k jiným metaforám, vytvářejí v mysli aktéra jeho vnitřní metaforicky strukturovaný kulturní „systém-chaos“. Tyto odkazy ovšem opět vycházejí z toho, jaké souvislosti se mají v dané společnosti za běžné, nicméně i zde systém idiosynkratických

souvislostí nemusí být nutně v souladu s obecným kánonem, protože zásadní úlohu v internalizaci těchto souvislostí hraje konkrétní zkušenost.

Vztah mezi schémata a jednáním je pak komplexní. Schémata nelze chápat prostě jako „programy“ pro řízení jednání. Nejsou to ovšem ani nezávazné „teorie a nápady“. Mají direktivní či motivační sílu, která vychází z různých zdrojů – což může být autoritativnost či expertiza, se kterou se dané schéma kontextuálně spojuje (např. pochopení rozmanitých stavů existence jakožto nemocí, podporované psychiatrií či psychologii), nebo určitá vnitřní přesvědčivost (daná metaforickým souladem, který vzbuzuje dojem logiky věci, popisovaný klasicky jako magické myšlení). Dalším zdrojem je validace zkušeností (ale zdaleka ne všechna schémata, jejichž nefunkčnost si lidé ověří vlastní zkušeností, jsou opouštěna, jako například schémata ovlivňující volbu partnera nebo politické strany). Schémata si nelze představovat intelektualisticky jen jako informace. Jedná se o emocionální vazby a obsahy včetně toho, jaké emoce mají vzbuzovat. „Schémata, která se týkají manželských závazků, volby povolání, genderových vztahů, příbuzenských povinností, obsahují element přirozenosti, o které vůbec nepřemýšlíme“ (Quinn – Holland 1987: 25). Vše, na čem stavíme svůj pocit normalnosti, z čeho čerpáme repertoár svých banálních i méně banálních cílů, z čeho máme strach, kde bereme nadšení a uspokojení, má svůj původ ve schématech – vtělených konvenčních idiomech, které představují osvojený repertoár nástrojů porozumění, které si vytváříme během svého života (Quinn – Holland 1987; D’Andrade – Strauss 1992; Strauss – Quinn 1997). V tomto smyslu je koncept schémat velmi blízký Bourdieuvu konceptu habitu (Bourdieu 1977).

Teorie schémat přitom úzce souvisí s představou kultury jako nikoli globální „věci“ společně příslušníkům určitého etnika, která je odlišuje od jiné kultury, ale spíše určité „populace významů“, tvořené lokálně distribuovanými schémata (Rodseth 1998). Přitom v našem konkrétním případě je zjevné, že příslušníci minority a majority nemají nějaké radikálně odlišné kultury, spíš celou řadu schémat sdílejí. Co je ovšem navzájem odlišuje, je zkušenost a s tím související akcentování některých prvků schémat nebo ze zkušenosti se odvíjející specifické konfigurace schémat, které pak přinášejí konflikty a neporozumění. Obě strany zdánlivě hovoří stejným jazykem, doslova i obrazně, ale ve skutečnosti přinášejí odlišné a konfliktní vnímání sebe, své situace i druhé strany. Nejde tedy o nějaké hluboce odlišné romství, které by vyvěralo z kulturní podstaty každého Roma, ale o to, že být Romem v daném historickém a společenském kontextu je zkušeností, která generuje specifické porozumění, a to pak vede potenciálně ke konfliktům. K této zkušenosti přispívají stejně jak minorita, tak majorita skrze své jednání a tradice.

Schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ v perspektivě odborné literatury

Již v úvodu bylo poznamenáno, že odborná literatura věnující se vzdělávání Romů opakovaně spojuje školní neúspěch romských dětí (mimo jiné) s jejich specifickým přístupem ke škole. V mnohých textech se pak tento problém koncentruje právě do námi sledovaného schématu DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ. Za všechny zde odkážme na Marii Vágnerovou, která své poznatky formuluje takto: „Romské děti nemají pravidelný režim, chodí spát, kdy chtějí, *a dělají si, co chtějí* [kurziva autoři]. Chybění potřebných návyků a nechuť ke stereotypizaci života je v rozporu s normami školy i zaměstnání. Pevný rytmus školy představuje pro romské dítě značnou zátěž. Projevuje se to nejenom neschopností pravidelné přípravy do školy, ale i pozdními příchody do školy či do zaměstnání, záškoláctvím, touláním, absencemi v práci apod. Poměrně volná, nedirektivní výchova, dostatek volného času a minimum povinností vede k tomu, že se romské děti nenaučí respektovat běžné normy majoritní společnosti a ve škole i později v zaměstnání se jejich chování může jevit jako poruchové. Z hlediska romské rodiny však může být zcela normální např. absence a toulání. V romském normativním systému není tlak na dodržování mnoha omezení, zatímco v majoritní společnosti ano“ (Vágnerová 1999: 375).

Asociace, které schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ vyvolává, se pak v odborné psychologické a pedagogické literatuře pojí se schémata NEPODNETNÉHO RODI - NÉHO PROSTŘEDÍ, SOCIOKULTURNÍHO HANDICAPU (např. Hadj Moussová 2009), PORUCH CHOVÁNÍ (např. Vágnerová 1999). Konfigurace těchto schémat tak potvrzuje logiku majoritní vzdělávací instituce, která rozumí situaci romského dítěte ve škole jako situaci problematické a nežádoucí a legitimizuje tak nárok vést účinné intervence.

Etnologické a sociologické texty, které se snaží zprostředkovat obraz života dětí v romské komunitě, sice primárně neřeší vztah rodiny a školy. Přesto do jisté míry schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ také přijímají. Část z nich ho volí jako srozumitelné pro překlad sociální reality v romské rodině. Např. „Proto milují své děti takovou láskou, že jsou k nim obvykle i k sobě zcela nekritičtí; výchova probíhá tak živelně. Děti mají volnost a prožívají všechno společně s rodiči a dalšími dospělými...“ (Davidová 1995: 106). V jejich pojetí schéma odkazuje k odlišné autonomní kultuře. Jiný interpretační rámec podporuje Filip Dřímál. Schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ lze spatřovat v jeho formulaci „péče... spočívá... v plnění přání dětí“ (Dřímál 2004: 79). Autor ovšem náleží interpretuje jako kulturní přejímku

od majority, kdy i v romských rodinách se prosadila idea adorace dětství. Schéma je tedy spojováno s akulturačními procesy.³

Na základě rešerše odborné literatury vzniká otázka, zda sledované schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ je majoritním porozuměním a výkladem⁴ pozice dítěte ve vyloučené lokalitě (přesněji romského dítěte), nebo je citlivě identifikovaným aktéřským schématem. Jedná se tedy o průnik perspektiv vědy a reality? A jestliže ano, do jaké míry dané schéma otevírá prostor k týmž asociacím a váže na sebe tytéž metafory? Jak si ukážeme v následujícím textu, schéma se shoduje, ale jeho metaforičnost se rozbíhá jiným směrem v asociacích aktérů z vyloučené lokality a majoritní vědy. Zjednodušeně řečeno, přestože u obou skupin (vědců i aktérů) schéma platí, konfigurace dalších schémat v perspektivě lidí ve vyloučené lokalitě dává socializaci dítěte jiný rozměr, jiný smysl. Vyvazuje ho z oné chaotické nepřístojnosti či v lepším případě „přirozené živelnosti“, popřípadě z pasti devastující akulturace.

Schéma v perspektivě obyvatel vyloučené lokality

Naše klíčové schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ podporují sami obyvatelé ve vyloučené lokalitě. Panuje zde obecně sdílený názor, že matka nemá nástroje k tomu, aby přiměla děti, aby dělaly to, co chce ona. Charakteristický je výrok: „Co mám dělat, když neposlechne“ (Růžena 53 let, 2008). I když nepotvrzuje, že by rodiče neměli výchovné cíle, dokládá vědomí absence disciplinačních, resp. donucovacích nástrojů. Podobně i potomci, když opakovaně a tak trochu i sebevědomě říkají „Matka na nás nestačila“ (Alice 30 let, 2009), si jasně uvědomují, že jako děti měly či právě mají svůj život ve svých rukách. Schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ tedy ve vyloučené lokalitě vyjadřuje základní výchovný vztah mezi rodičem a dítětem. Co je jeho podstatou a v čem naráží na schémata určující socializaci v majoritní společnosti, si ukážeme níže.

³ Existují ovšem i jiné texty, které se schématem přímo nepracují. Více si všímají obsahu a cílů socializace (Lázničková 1999: 54–55). Jakoubek (2004) pak dokonce akcentem na cíl socializace (v kontextu konceptu tradiční rodiny) interpretuje pozici dítěte jako vazalskou, podřízenou ekonomice rodiny v sociálním vyloučení. Snaží se tak touto cestou nabídnout alternativní perspektivu a vyvázat pohled na postavení romského dítěte v rodině z dominantních schémat vědy – popřít tedy schéma o bezpodmínečné lásce romských rodičů k dítěti, v důsledku pak pro něj schéma Děti si dělají, co chtějí není v jeho makroperspektivě relevantní.

⁴ Respektive překladem.

Disciplinace těla a úcta

Schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ jde proti logice výchovy majority, či přesněji schéma popírá disciplinaci, kterou ustanovila evropská společnost jako efektivní model socializace. Skrze disciplinaci je člověku nejen umožněno se zařadit do společnosti, ale dostává se mu i cti. Na tuto skutečnost sice přeneseně, ale přece upozorňuje Foucault, když hovoří o rétorice cti, která je spojena s výcvikem vojáků (Foucault 2000: 199). Jen dobře zvládnuté tělo (ale uvažujme, zda možná i dobře organizovaná mysl, tj. ono řecké *kalokaghatia* či sokolské „v zdravém těle zdravý duch“), přináší úctu ve společnosti. Právě skrze soustředění se na tělo a jeho systematickou kultivaci směřuje západní společnost k ovládnutí mysli a přijetí žádoucí normy. To formuje jedince do flexibilní a univerzální bytosti vhodné pro použití v moderní době (Gellner 1993).

V tomto pojetí se skutečně disciplinace těla ve vyloučené lokalitě neděje. V diskursu aktérů je přinucení těla k určitým návykům dokonce odmítáno. Navíc je chápáno jako rozdíl mezi výchovou dětí z majority a jejich vlastní výchovou: „Nenutíme děti dojídat, [Dáváme] kolik chtějí a jak často. .. pak mají psychický traumata [z toho, že jsou nuceny do jídla]... Ne, to my našim dětem neděláme“ (Alice 30 let, 2009).

Ani v jiných oblastech socializace nejsou děti systematicky vedeny, aby přijaly strategie, jež by efektivněji vedly k potencionálně či reálně vytčenému cíli. Nikdo v tomto smyslu necítí povinnost řídit život druhých. Vychovatelé se dokonce této povinnosti zříkají. Takto se například nejstarší ze sester, které jinak přísluší péče o mladší sourozence, bránila tomu, že by měla dohlížet na sestry, aby se vystříhaly raného mateřství: Sestřenice: „Paloma je ohlídká.“ Paloma: „Já je nemusím hlídat, at si každá dělá, co chce“ (Paloma 26 let, 2009).

To, že dítě nejlépe ví, co je pro něj dobré, souvisí s pojetím jedince: KAŽDÝ JE OD POČÁTKU ŽIVOTA PLNOHODNOTNÁ OSOBNOST. Chlapci a dívky jsou bez ohledu na věk akceptováni takoví, jací jsou (srov. Vágnerová 1999: 373). Např. takto popisovaly tříletou holčičku dvě matky jiných dětí: „Viktorka, ta má tak zvláštní zelený oči, když se na vás podívá, tak to... [až mrazí]. Ona nemluví, jen křičí. Postaví se mezi paneláky a začne rvát a vydrží jí to dlouho. Paloma [dospělá žena] ji nenávidí“ (Eva a Alice 28 a 30 let, 2010). Ony ani v náznaku o Viktorce nepřemýšlely jako o někom, koho je třeba vychovávat, tedy její chování usměrňovat. Ve vyloučené lokalitě nejsou přítomna schémata, která by vyjednávání statusů a rolí spojovala s nutností disciplinovat, tedy nutností bránit tomu, aby si DĚTI DĚLALY, CO CHTĚLY.

Úcta, čest či prosté sociální přijetí ve vyloučené lokalitě tedy nepřichází skrze ovládnutí těla a mysli. Naopak úcta je zde apriorní. Tomuto absolutnímu

přijetí jedinců lze rozumět jako důsledku sociální, prostorové a symbolické segregace ve vyloučené lokalitě (Samková 2012). Schéma KAŽDÝ JE OD POČÁTKU ŽIVOTA PLNOHODNOTNÁ OSOBNOST odráží skutečnost, že zde není již kam sestoupit, nelze být již více marginalizován. Schéma ujišťuje aktéry o adekvátnosti tolerance vůči všem členům jejich komunity a zároveň zprostředkovává pocit sociální výlučnosti dané tímto členstvím (Doubek 2011). V důsledku marginalizace, kterou aktéři zakoušejí, se tedy disciplinace jeví jako neefektivní nejen proto, že z nich není stejně schopna sejmout stigma, které nesou, ale navíc disciplinace vytváří další rovinu sociálního odmítnutí jedince, kterou by mohli zakusit. Disciplinace by vytvořila další situaci, kdy se člověk stává objektem prosazování moci (Foucault 2000: 200), která je v podstatě vždy proti nim, proti lidem v sociálním vyloučení. V důsledku toho SI DĚTI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ také proto, aby zažívaly pocit bezvýhradného sociálního přijetí.

Proti disciplinaci dětí, tedy vstříc schématu DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ, jde také pojetí statusu rodiče. Stát se rodičem přináší úctu. „Bezdětná rodina je podle jejich tradičního názoru smutná a ostatním na posměch“ (Davidová 1995: 105). Rodičovství je způsob, jak potvrdit vlastní hodnotu ve vyloučené lokalitě. Z toho důvodu rodiče chtějí obstát ve své rodičovské roli. Ta s ohledem na výše řečené ovšem nemůže evokovat majoritní přísloví (schéma) STROMEK SE MUSÍ OHÝBAT, DOKUD JE MLADÝ. Ve vyloučené lokalitě se dobré rodičovství určuje tím, že rodič dokáže dobře pečovat o své dítě. Protože dítě samo jako PLNOHODNOTNÁ OSOBNOST nejlépe ví, co potřebuje, je úkolem rodiče plnit jeho přání (srov. Dřimal 2004: 79) – hlavně pečovat. Tedy ve vztahu k disciplinaci by ve své podstatě rodič ztrácel tvář, kdyby ji ve výchově svého potomka uplatňoval.

V kontextu majoritních a minoritních schémat lze tedy námi sledované metafore DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ rozumět takto: Disciplinace bere úctu člověku, který je jí a priori hoděn.

Strach namísto disciplinace

Frustrace plynoucí ze sociálního a symbolického nepřijetí na straně jedné a akcent na péči o dítě na straně druhé má z hlediska socializace jedince ve vyloučené lokalitě další efekt. V diskursu obyvatel ve vyloučené lokalitě je velmi silně traktováno schéma STRACHU O DĚTI. Toto schéma má mnoho rovin, asociuje představy reálně prožité i fiktivní (na úrovni fám). Obavy směřují jak do oblastí zdraví (zejména smrtelné úrazy), tak jsou spojovány s nebezpečím hrozcím od zlých lidí. „Po porodu jsem měla tak divné představy, že tady přijede auto nebo něco a Elu vezme a já už jí nikdy nevidím, pořád jsem ji hlídala“ (Eva 27 let, 2009).

Schéma STRACH O DĚTI zavazuje rodiče dítě chránit (srov. Lázničková 1999: 55), respektive ho hlídat. Jsou to náhle rodiče, kdo je zodpovědný, nikoliv děti, které si přece mohou DĚLAT, CO CHTĚJÍ.

SÁRA: „Já jsem schopná si najít práci, našla jsem si práci v kabelovně, a pokud jsem dělala noční, byla jsem v klidu, když jsem dělala ranní, bylo to fajn. Jak jsem dělala od dvou do deseti ... žádná norma nic... Myšlenkama doma.“

DB: „Na co jste myslela?“

SÁRA: „No na děti, jestli se jim nic nestane, jestli je manžel hlídá. Takový různý blbosti mě napadají, jestli někam nevedejdou, jestli budou doma tady před barákem, ... pořád na ně myslím, nejsem schopná nechat děti jen tak“ (Sára 30 let, 2009).

Rodiče logicky zprošťují děti odpovědnosti za sebe. „Teď si Gabra našla přítele, přišla za mnou a řekla mi: Mami, ty mě teď musíš hlídat, aby se nic nestalo“ (Alice 30 let, 2012). Je to dáno jednak tím, že děti nemají zvládnuty příslušné kompetence (viz níže), jsou sice PLNOHODNOTNÉ BYTOSTI, ale dospělé nejsou. Jednak se předpokládá, že hranice, tedy zákazy, budou porušeny (viz níže). Dítě je ve srovnání s dospělým chápáno jako daleko více ohrožené. S volností dětí skutečně přicházejí reálná rizika.⁵ Nebezpečí je pak jednoznačně připisováno světu mimo lokalitu, větu, kde už matka (resp. příbuzenská či lokální skupina) nemůže dítě hlídat.

Schéma STRACH O DÍTĚ je v řeči velmi tematizované a v komunikaci podporované emočně silnými projevy. Není vyloučené, že právě manifestovaná emoce strachu je strategií, jak dítěti zprostředkovat obezřetnost vůči nebezpečí, která ve světě číhají. Performance matkou zažívaného strachu o ně (nikoliv disciplinace) může být chápána jako apel a nástroj pro ukotvení postojů. Tím ovšem následně roste i bariéra mezi světem dítěte a prostorem mimo vlastní rodinu či vyloučenou lokalitu, mimo matkou deklarovaný prostor bezpečí. Dochází k distanci vůči tomuto světu. Izoluje dítě od majority a vytváří pevnější vazbu k vlastní sociální skupině.

V konceptualizacích obyvatel ve vyloučené lokalitě tedy tělo není primárně disciplinováno, ale uvažuje se o něm jako o něčem, co musí být chráněno, uhlídáno. Schéma STRACH O DÍTĚ souvisí s pocitem existenčního ohrožení i sociálního a symbolického odmítnutí lidí ve vyloučené lokalitě. Hlídaní dětí, protektivnost

⁵ Např. chlapci soutěžili, kdo přejeđe železniční trať před příjíždějícím motorákem. Hra skončila vážným úrazem hlavy jednoho ze závodníků.

rodičů je protiváhou představy nepřátelského světa (Samková 2012). Tato proektivnost se ve své podstatě přenáší do dalších rovin péče o dítě. Schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ v sobě tedy obsahuje delegování zodpovědnosti na druhé, na dospělé, nejčastěji rodiče.

Mylný dojem života bez cíle

Majoritní pohled pojí schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ s životem bez výchovných cílů a efektů. Tento postoj můžeme opět dát do souvislosti s Foucaultovým konceptem disciplinace. Podle něj totiž disciplinace směřuje k zefektivnění výkonu společnosti (Foucault 2000: 201). Právě nácvik postupů a jejich dodržování může významně posílit nejen výkon jedince, ale součinnost společnosti jako celku. I to je jeden z efektů, který nabízí škola, když zajišťuje, že lidé v témže věku procházejí toutéž zkušeností a dostává se jim téhož vědění (Gellner 1993).

Na první pohled by se tedy zdálo, že dětem vychovávaným ve vyloučené lokalitě a jejich rodičům nejde o výkon, že nevidí před sebou žádné cíle. Není tomu tak. Obyvatelé ve vyloučené lokalitě mají své (velmi podobné) perspektivy. Jejich metou je mít svoje: „Až budu dospělá – chci se vyučit, být v práci, mít svoje všechno, svoje bydlení“ (Roxana 15 let, 2010). Toto schéma, které kromě bydlení zahrnuje i stálého partnera a děti, ve své podstatě upevňuje sociální status dospělého jedince v přímé vazbě na rodičovství. K dosažení snu o této podobě dospělosti však nevede cesta na základě disciplinace. Naopak ve vyloučené lokalitě ji nahrazuje vnitřní motivace dětí. Lidé zde si vlastně individuálně kladou cíle, které jsou ve své podstatě pro všechny tytéž. Samostatné rozhodování o tom, co (ba dokonce rámcově i kdy) si osvojí, je obecně sdílené jako podmínka dospívání. U dívek je to například péče o domácnost, kterou má začít zvládat mezi 9. až 11. rokem života: „Jednou jsem zůstala sama doma, tak jsem si začala uklízet, máma tomu nevěřila, a já jsem si to udělala sama, a řekla jsem si, to musíš. Deset, jedenáct to mi takhle šlo. Máma byla ráda, že to zvládám“ (Roxana 15 let, 2010). ZVLÁDNOUT DOVEDNOST je schéma, které zde konkuruje procesu učení, procesu systematické disciplinace. Dívky i chlapci, ba dokonce i rodiče zkoušejí, jestli dítě obstojí. Takto na svoji zkušenost z jízdy na motorce vzpomínal například Sláva: „Pak mě začal učit táta na tý motorce, on si koupil motorku, zkoušel mě, jestli to udělám“ (Sláva 17 let, 2010).

Klíčové dovednosti dětí jsou přítom v rámci rodiny/společnosti vyloučené lokality vysoce hodnoceny. „Sára vařila, vzpomínám si, jak ji maminka i před ostatními chválila, jak dobře v deseti letech uvařila. Tenkrát jsem to Sáře záviděla“ (Alice 30 let, 2008). Rodiče tedy čekají, až se dítě samo rozhodne prokázat

kompetenci, nebo ho zkoušejí. Dosažení cíle podporují pochvalou, společenským uznáním, zvýšením jejich úcty k sobě samým. V případě synů zde hraje významnou roli silná identifikace se starším mužem. Navíc, když se dítěti vede dovednosti zvládat, je na ně často vykonávání činnosti v rámci organizace provozu a ekonomiky rodiny přeneseno: například vaření, péče o mladší sourozence, příprava palivového dřeva. Podle schémat se očekává, že schopný a oceňovaný syn či dcera se zapojí do práce pro rodinu.

Na počátku formulované schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ na jednu stranu platí. Děti skutečně rozhodují o tom, kdy budou co a jak dělat. Disciplinace těla s cílem osvojit si efektivní postupy, podřídit se systému ve jménu jeho efektivity zde nemá místo. Je zcela respektována individualita dítěte, jeho potenciality. Na druhou stranu však nelze hovořit o vytvoření cesty vedoucí k naplnění individuálního životního projektu (Tovey 1998), tak typického pro člověka postmoderní doby. Schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ jako individuální životní projekt je zde zpochybňováno kontextem života ve vyloučené lokalitě v tom smyslu, že členové této kultury sdílejí v podstatě jediný cíl socializace. Jejich životním projektem je naplnit status a roli dospělého jedince – soběstačného rodiče. Bez ohledu na živelnu (Davidová 1995: 106) trajektorii socializace se chtějí obyvatelé vyloučené lokality stát tím, čím je jeho příbuzný či soused. Tedy schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ platí jen a toliko ve vztahu k disciplinaci coby klíčového nástroje socializace. Takřka vůbec se netýká hodnot a postojů, do nichž jsou děti socializovány. Ty jsou naopak sdílené napříč generacemi. DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ, aby se posléze staly rodiči, aby dělaly to, co se očekává.

Trest, který neudrzuje hranice, alias hranice, které musí být překročeny

Každá kultura je vybudována na principech zákazů a důsledků plynoucích z jejich porušení. Proto i socializace je spojena s respektováním tabu dané kultury. Kultivace jedince je permanentním zpřítomňováním hranic a uplatňováním sankcí vůči nekonformizovaným.

Schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ, které platí ve vyloučené lokalitě, však v pohledu majority (majoritní vědy, viz Vágnerová 1999) opět naznačuje, že zde s největší pravděpodobností žádné hranice vytvářeny nejsou. Napadá nás, že neexistuje mez, za kterou by se nemohlo jít, aby jedinec ve své podstatě neztratil své lidství. Mohlo by se zdát, že ve vyloučené lokalitě tedy minimálně vůči dětem není ustanoveno žádné tabu.

Ovšem tento rychlý závěr ani v nejmenším nekoresponduje s dalšími relevantními schématy, které se s výchovou ve vyloučené lokalitě pojí. Představa, že

rodiče nepředkládají svým dětem tabu, neplatí. Zákazy zde jsou a týkají se různých sfér života. V rétorice se opakovaně objevuje např. nutnost distance vůči druhým, nedotknutelnost rodičů, apel na cudnost dívek,⁶ zákaz kouření, toulání se venku (srov. Dřimal 2004) atd. Nicméně v téže řeči vzápětí lidé ve vyloučené lokalitě zpochybňují udržitelnost hranic, které tabu ustanovuje.

Dobře ilustrujícím příkladem je zákaz kouření. Všichni ve vyloučené lokalitě sdílejí názor, že děti nemají kouřit, ale zároveň všichni předpokládají a akceptují, že se tajně stejně zákaz překračuje, a rezignují na nápravu.⁷ „Ten mladší říká: Mami, já si zapálím cigaretu, ale ty to nesmíš vidět, já si zapálím, až mi bude osmnáct. Taky možná hulí někde s klukama. Ale ještě jsem na to nepřišla. Až na to přijdu, tak už bude pozdě“ (Růžena 53 let, 2009). Ve schématech je takto nastolena ambivalentnost významu zákazu. Ta se navíc zmnožuje či potvrzuje ve schématu, které ustanovuje chápání trestu. Informátoři popisují trest, který následoval po odhalení kouření, jako frustrující. Po něm ale nepřišla náprava, znovunastolení hranice, ale přijetí provinilce i s jeho vinou, prolomení oné hranice. „Když to ale rodič zjistí, že mu to někdo většinou donese, tak to je strašný. Buďto křičí, nebo moje máma, ta nechala Sáru překouřit. A ona to vydržela, a tak od té doby mohla Sára už normálně kouřit i před mamkou“ (Alice 30 let, 2009). „Já jsem si zapálila v osmnácti a ještě mě táta zbil. No. Eště mi dal facky a pak mi nechal, řekl: Tak si zapal a kur“ (Růžena 53 let, 2009).

Trest ve vyloučené lokalitě tedy nelze chápat pouze v kontextu ustanovování a udržování pravidel. Je často součástí výše uváděné postupně nabývané kompetence a odvahy zkusit novou věc, tedy provází jedince na cestě k dospělosti.

Trest nelze chápat v kontextu disciplinace jedince. Rozhodně nemá funkci nácviku (Foucault 2000). V diskurzu se neobjevuje schéma, že selhání si vynucuje opakovaný nácvik, aby si dítě osvojilo určitou kompetenci či se zdokonalilo v určité činnosti. Naopak, trest zde často potvrzuje skutečnost, že došlo k osobnímu růstu, že jedinec prokázal (podobně jako v přechodovém rituálu) připravenost obstát v nové roli a statusu. Má podobu emotivně silného výstupu, který bychom mohli nazvat rituální „randál“.

Tabu a trest v rámci výchovy ve vyloučené lokalitě tedy hrají jinou roli než v majoritě. Hranice, které se zde stanoví, nepřispívají k vytvoření efektivního

⁶ Cudnost dívek souvisí se zákazem chodit v oblečení odhalujícím tělo, nesmějí se odhalovat před žádným mužem, ani z rodiny, pobývat mimo rodinu bez doprovodu kamarádky, přespávat mimo domov, utíkat z domova.

⁷ Tento postoj se samozřejmě týká i dalších zákazů. Např. všichni sdílejí schéma, že chodit do školy je nutné, ale zároveň i schéma opačné, tedy že když děti nechtějí, nelze je přinutit, aby do školy šly.

sociálního systému, ale spíše fázují dynamiku osobní trajektorie jedince. Hranice je stavěna proto, aby se měla, či dokonce musela překročit. Trest zároveň zviditelňuje mezník pro mladší generace. Tabu a trest je tedy v mnohém nástrojem pro uvědomování si vlastního statusu. Pojetí osobnostního vývoje jedince akcentuje odvahu vyrovnat se s životními překážkami. Tlak na konformizaci, přizpůsobování se společnosti, je až na druhém místě. Trest, jehož smyslem není vrátit situaci do předem daných hranic a potvrdit obecnou platnost tabu, rozhodně koresponduje se schématem DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ.

Morální autorita

Důležitou okolností, o níž Foucault (2000: 200–202) přemýšlí v souvislosti s disciplinací, je chápání těla jako objektu a terče moci. Jen poslušné tělo může být využito, a to nejen k výkonu, ale také k politické manipulaci. Takto současná evropská společnost vyrostla na ceremoních výcviku, které vytlačily ceremonie jiné. Ritualizace sociální hierarchie (např. skrze přechodové rituály), typická pro vazalské společnosti, přestala hrát konstitutivní roli. Nahradila ji autorita nadřazených či výše postavených, jež se konstituuje na základě přiznané možnosti druhými manipulovat.

Ve vyloučených lokalitách ale ve jménu schématu DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ není stanovena autorita jedince dominantně na základě moci druhým manipulovat,⁸ respektive druhého disciplinovat. Jak bylo výše řečeno, rodiče se zříkají možnosti použít tělo dítěte jako nástroj a terč moci. Odporovalo by to schématu PLNOHO - NOTNÉ OSOBNOSTI, tedy by byl popřen princip respektu k druhému a vycházení vstříc jeho očekáváním. Proto se lidem vychovaným v systému disciplinace nadřazenými může jevit, že autorita rodičů ve vyloučené lokalitě reálně není. Ona však existuje, ale ustanovuje se jiným způsobem.

Rodičovská autorita je založena na MORÁLNÍM UZNÁNÍ RODIČE. Úcta k rodičům a vděk za všechno, co potomek v životě získal, je v první řadě diskursivní praktikou. Proto je tato hodnota zmiňována v tolika výzkumech (Dřímál 2004; Morvayová 2010; Rádl 2011), ačkoliv reálně se děti s rodiči mnohdy „perou“. Symbolicky se morální autorita potvrzuje jednak nárokem rodiče na tělo dítěte, i když z toho neplynou žádné disciplinační důsledky. Jedině rodič má právo dítě trestat bitím. „On (učitel) není můj otec nebo matka, aby mě bil“ (Eva 28 let, 2009). Rodič má také právo vědět o dítěti vše, být informovaný a na základě

⁸ Takové projevy jsou v zárodku negovány i samotnými dospělými. V rámci komunikace jsou náznaky manipulace odmítány, lidé přecházejí do osobního protiútoky.

toho hlídat (ochraňovat) a uplatňovat rituální „randály“ (viz výše), které stabilizují řád v rámci příbuzenské skupiny či lokální komunity. Autorita rodiče není jen symbolická. Podporuje ji i sociální praxe. Ta opět koresponduje s naším klíčovým schématem *DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ*. Autorita rodiče je totiž často uplatňována vůči jiným, vůči těm, kdo jsou mimo rodinu. Hlídaní, protektivnost rodičů (viz výše) představuje pro děti záštitu autority, která za ně manipuluje s těmi druhými v jejich prospěch. Když se za ně dospělí, zejména matky, hádají, vědí, že je nikdy nenechají padnout, a to zajišťuje respekt k rodičům. Autorita rodiče, zejména otce, se formuje na základě sociálního učení. Identifikace s otcem či matkou⁹ jako vzorem podporuje úctu vůči nim. Krom toho velmi často otec otevírá synům přístup ke zdrojům, když je zapojuje do rodinných výdělečných aktivit. „Ja ho /Arnolda, 15 let/ beru sebou do práce pokaždý“ (otec Arnolda 45 let, 2009).

Nárok rodiče cíleně a systematicky manipulovat s dítětem není v ustanovování autority ve vyloučené lokalitě klíčový. Autorita spočívá velmi významně ve vyjednávání s druhými, kteří vstupují do života dítěte (např. se snachou, lokální společností, učiteli atd.). Cílem tohoto vyjednávání je legitimizovat chování dítěte, zajišťovat mu úctu. Takto chápaná autorita, jež spočívá v absolutním přijetí dítěte a protektivnosti, si neklade nárok na to, aby děti byly napravovány ve jménu určitého cíle. Nicméně princip sociálního učení, princip nápodoby a identifikace se se vzorem předpokládá, že se děti budou chovat podle očekávání. Tedy skutečnost, že se rodiče stávají pro své děti reálným vzorem, který napodobují a s nímž se identifikují, posiluje nejen autoritu vychovatelů, ale garantuje i transmisi sdílených hodnot, postojů a způsobů jednání. Toto vše se pak koncentruje do schématu *MORÁLNÍHO UZNÁNÍ RODIČE*.

Strategie rodičů – akcelerace schématu DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ

Bylo několikrát konstatováno, že mezi významy, které spojují lidé z vyloučené lokality se socializací dítěte, je disciplinace popelkou. Jako aktivizační idea zde stojí *STRACH O DÍTĚ*, který je artikulován skrze obraz hlídaní. Dítě má být uhlídáno, aby ve zdraví a s očekávanými kompetencemi dospělo, přijalo status ženy – matky či muže – otce, kteří žijí v trvalém partnerství. Současně však dítěti nelze stavět bariéry, které by nemělo překročit. Socializace probíhá dominantně formou sociálního učení (nápodoba a identifikace se vzorem). Toto vše se odehrává nikoli v intimitě rodiny, ale na pódiu společenské kontroly příbuzenské skupiny či lokální komunity. Aby rodiče obstáli ve své roli otce či matky a neztratili tvář,

⁹ Identifikaci s matkou dokládá výzkum Ježové (2010).

obhajují úctu svých dětí (hádají se za ně) a v klíčových momentech pak provádějí rituální „randál“. Jiné výchovné strategie v řeči netematizují. Ve své podstatě ani nemohou, protože jejich postoj k možnosti ovlivnit jednání dětí je rezignovaný – přece DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ. Navíc, kdyby byly jejich rady a intervence neúčinné, jen by ztráceli svoji tvář.

Rodiče se tak dostávají do pastí. Mají své výchovné cíle a svá reálná očekávání, ale nedostává se jim schéma, jak je lze naplnit, jak k problému výchovy aktivně přistoupit. Proto nastupuje schéma VĚŘIT. Skrze toto schéma chápou rodiče jako legitimní postoj být pasivní, vyčkávat a řešit jen naléhavé problémy či selhání (srov. Dřímál 2004: 80). Jinak je vše v rukou dítěte, protože schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ tento postoj stvrzuje.

Vraťme se pro ilustraci k citaci, která již ve výkladu zazněla. Sekvence rozhovoru jasně potvrzuje schémata, v nichž vychovatelé uvažují. (Skutečnost, že se vzájemně tak trochu vylučují, je nejen podstatou schémat, ale umožňuje i rozhodovat se a podle toho jednat.)

MATKA: „Ja ale svejm dceram věřim, jedný, druhý i třetí.“

SESTRĚNICE: „Máma holkám věří a Paloma (nejstarší ze sester) je ohlídá.“

PALOMA: „Já je nemusim hlídat, ať si každá dělá, co chce“ (Růžena 53 let, Alice 30 let, Paloma 26 let, 2009).

Citace odkazuje ještě na jedno schéma. Vychovatelé asociují schémata, která jsou do jisté míry v tenzi (dítě je PLNOHODNOTNÁ OSOBNOST, ale musím ho dovést do dospělosti – STRACH O DÍTĚ, dítě je PLNOHODNOTNÁ OSOBNOST, ale rodič za něj zodpovídá před příbuzenskou skupinou či lokální komunitou). Rodič ve vyloučené lokalitě čelí mnoha tlakům a nejen těm spojeným s výchovou nastupující generace. Svě situaci rozumí tak, že se s ní nedá nic dělat. Proto je lepší nejtít vstříc identifikaci problémů (VĚŘIT). Lidé zde chtějí MÍT KLID. Nedá se nic dělat, a aby měl rodič klid, nezbyvá mu než věřit, že to co dítě dělá, dělá dle očekávání. Tak akceleruje ve vyloučené lokalitě schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ.

Závěr

Sít schémat vztahujících se k námi sledovanému schématu DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ vyjadřuje toto: DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ nejen proto, že je každý od narození chápán jako PLNOHODNOTNÁ OSOBNOST, ale také z toho důvodu, že lidé v situaci sociálního vyloučení přijímají své blízké bezvýhradně. Nicméně děti nejsou dospělé

a dosud se v nich „nevynořily“ očekávané kompetence (schéma ZVLÁDAT DOVE - NOSTI). Zodpovědnost za dítě je delegována na rodiče. Protože dítě jako PLN - HODNOTNÁ OSOBNOST ví, co chce, měl by správný rodič vycházet vstříc jeho očekáváním. Intervenci rodičů do života dítěte pak stimuluje STRACH O DÍTĚ. Je zde apel ochraňovat dítě, hlídat ho před nebezpečím, které se skrývá zejména mimo dosah příbuzenské skupiny či lokální komunity a které dítě není s to identifikovat. Tak se v rámci socializace staví hranice, které mají dítě v dané fázi života ochránit. Respektování zákazů však není důsledně vyžadováno. Kromě toho, že platí schéma absolutního přijetí člena rodiny (tedy totální pardon), roli hraje i to, že hranice a tresty nabývají v kontextu socializace dalšího významu. Nejsou zde jen proto, aby říkaly, co je přístojné a co nepřístojné. V procesu dospívání mají často význam hranic, které je třeba překročit. Trest má pak podobu rituálních „randálů“, které mají buď upevnit normu skrze emoční vazbu k rodiči, nebo naopak potvrdit v rámci příbuzenské skupiny či lokální komunity změnu v sociálním statusu dítěte. Rodiče dětem VĚŘÍ. Tím nejen posilují jejich odpovědnost za sebe sama a možnost rozhodovat o sobě, ale zejména snižují tenzi, která vzniká z důvodu absence výchovných nástrojů, které by umožňovaly systematický dohled nad dětmi a korekci jejich chování. Rodič je guru, se kterým se dítě identifikuje a jemuž se dostává MORÁLNÍHO UZNÁNÍ. Rodič jako vzor je do jisté míry absolutní, protože cílem socializace je stát se rodičem.

Schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ evokuje v majoritě selhávání ve výchově. Moderní společnost klade důraz na jiná schémata, protože má jiné cíle socializace. Tím je „univerzální“ flexibilní jedinec s kompatibilním kulturním věděním. Nejen jeho přesvědčení o možnosti sociální mobility, ale také vize neustálého růstu ho utvrzuje v představě stále se rozvíjející progresivní společnosti rovných příležitostí, kdy má smysl se učit a usilovat (Gellner 1993). Disciplinace, která je významně spojená s institucionální výchovou,¹⁰ je přijímána i na úrovni rodiny. Resp. institucionální výchova redefinovala výchovné strategie rodin, prosadila disciplinaci jako relevantní strategii majoritní rodiny.

V rodinách žijících v sociálním vyloučení se však tento cíl socializace nekonstituoval. Lidé ve vyloučených lokalitách na základě své zkušenosti nezískali přílišnou oporu pro to, aby věřili schématu o společnosti rovných příležitostí. Naopak, život jim opakovaně dokazuje, že jejich postavení je marginální. Protože však odmítají (logicky) tento sociální status přijmout, hledají alternativy, aby

¹⁰ Katrňák (2004) odkazuje na Althusera, který školu definuje jako nástroj kapitalistických ekonomických vztahů, které mají být reprodukovány.

nalezli vlastní důstojnost (srov. např. Ševčíková 2012). V řadě ohledů se uzavírají do vlastní příbuzenské skupiny či lokální komunity. Každého svého člena respektují jako takového (stejně jako se ovšem vůči němu účelově vymezují – schéma distanciace; Doubek 2011). Apriorní čest je důsledkem stigmatizace (Samková 2012). Je to reakce na kontinuální vyloučení – jediný způsob, jak obstát sám před sebou. V situaci sociálního vyloučení není třeba kohokoli konfrontovat s dílčími nedostatky, které jasně odhaluje disciplinace. Naopak výchova a tedy i pojetí dětství směřuje k potvrzení sebe sama jako individua, jež je respektováno se vším všudy. Vůči majoritě vytvářejí lidé v sociálním vyloučení paralelní sociální realitu, kde má formování sociálních statusů jiná pravidla. Očekávaný sociální status není odvozen od statusů moderní společnosti, ale právě od autonomie či izolace vlastní skupiny. Cíle v dosahování sociálních statusů jsou pak ovlivněny přímou životní zkušeností a jsou více reálné, dosažitelné v rámci linearitu života (být otcem a matkou). Izolace vůči moderní společnosti je produktivní, protože přináší emoční uspokojení. Konstituuje se ale také proto, že je posilována schémata o nebezpečném světě mimo vlastní skupinu. I když možná rodiče přímo neformulují, že mají strach z intervencí majoritních institucí, jejichž příčinou by bylo narušení soudržnosti skupiny (Štech 2001), intuitivně k tomu dochází. Přestože ale lidé v sociálním vyloučení chtějí zůstat v izolaci, svým jednáním potvrzují, že bariéry/hranice, které nepřátelský svět klade (či kterými se obklopují), se musí překračovat. Jen tak lze participovat na zdrojích majority. Sociální vyloučení nenabízí žádné perspektivy, které by člověka reálně mobilizovaly, tedy i výchovné tlaky na disciplinaci nejsou efektivní (ekonomicky z perspektivy rodičů). Naopak, člověk se musí spoléhat na svůj potenciál jinak (zvládat činnosti ad hoc). Improvizace umožňuje zaměřit se na výsledek produkce – okamžité potvrzení cti, která jedinci náleží, nikoliv na proces vyjednávání a kontinuálního stvrzování cti, jak se děje v majoritě. Socializace ve vyloučené lokalitě, tedy schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ umožňuje připravit člověka tak, aby si nacházel přístup ke zdrojům a aby obstál a psychicky zvládl život v sociálním vyloučení.

V úvodu jsme představili interpretace, které majoritní věda váže ke schématu DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ. Tato studie je měla prověřit, respektive porovnat s aktérskou perspektivou. Závěrem lze tedy konstatovat, že z pohledu lidí ve vyloučené lokalitě schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ neznamena patologii. Pojetí socializace ve vyloučené lokalitě se jeví nejen jako rozumné, ale také jako v daném kontextu produktivní. Pohlížet na schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ jako reziduum původní romské kultury ve stříhu „ušlechtilého divocha“ také není oprávněné. Nicméně nelze vyloučit, že zde dochází k lineární transmissi původních hodnot kultury

Romů. S ohledem na jejich kontinuální postavení v situaci sociálního vyloučení lze předpokládat mezigenerační reprodukci takových schémat, která umožňují pro ně efektivní orientaci v sociální realitě. Argumentem se může stát i skutečnost, že právě v oblasti výchovy je kultura nejkonzervativnější (Haras 1968 in Glassman – Eisikovits 2006). Nakonec neobstojí ani myšlenka, že schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ je reinterpetací majoritního schématu o adoraci dětství a že tato kulturní přejímka narušuje integritu výchozí kultury. Protože je schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ do té míry provázáno v síti jiných schémat, nelze ho pokládat za pouhý manifestovaný postoj či dílčí kulturní přejímku. Naopak, studie měla podpořit interpretaci, že schéma DĚTI SI DĚLAJÍ, CO CHTĚJÍ je možné chápat v kontextu pozice, kterou Romové – lidé v sociálním vyloučení na základě vlastních specifických životních zkušeností a rozhodnutí – ve společnosti zaujali. Rozkrývá odlišnou povahu socializace ve vyloučené lokalitě. Upozorňuje na rozdíly mezi prioritami a cíli socializace majority a lidí v sociálním vyloučení.

DANA BITTNEROVÁ je etnoložka a kulturní antropoložka, od roku 1992 členka Pražské skupiny školní etnografie. Od roku 1992 působí na Pedagogické fakultě UK, v roce 2005 začala rozvíjet své aktivity také na Fakultě humanitních studií UK. K tématům, kterým se věnovala či věnuje, patří problematika migrace, vzdělávání minorit, postrurality, dětské kultury a folkloru. Kontakt: Dana.Bittnerova@seznam.cz

DAVID DOUBEK je kulturní antropolog, člen Pražské skupiny školní etnografie od roku 1994. Od roku 2003 vyučuje na katedře psychologie Pedagogické fakulty UK. V rámci své profílace se věnoval problematice sociálních vztahů ve vrstevnické skupině a komunikaci mezi žákem a učitelem (cena Hlávkovy nadace, 1994). V současné době se orientuje na psychologické přístupy v antropologii. Kontakt: david.doubek@pedf.cuni.cz

MARKÉTA LEVÍNSKÁ je kulturní antropoložka, členka Pražské skupiny školní etnografie od roku 1994. Od téhož roku působí na katedře psychologie Pedagogické fakulty UK, od roku 2009 pracuje rovněž na katedře pedagogiky a psychologie Pedagogické fakulty Univerzity Hradec Králové. Jejimi výzkumnými tématy jsou móda, pojetí těla u dětí a vzdělávání Romů. Kontakt: marketa.levinska@uhk.cz

Použitá literatura a prameny

- Ariès, Philippe. 1960. *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*. Paris: Seuil.
- Berger, Peter L. – Lucmann, Thomas. 1999. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii věděni*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Bittnerová, Dana – Doubek, David – Levínská, Markéta. 2011. *Kulturní modely ve vzdělávání*. Praha: Fakulta humanitních studií UK.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge UP.
- D'Andrade, Roy G. – Strauss, Claudia (eds.). 1992. *Human Motives and Cultural Models*. Cambridge: Cambridge UP.
- Davidová, Eva. 1995. *Romano drom. Cesty Romů*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Doubek, David. 2011. „Katastrofa důvěry – dialektika konfliktu mezi majoritou a minoritou.“ Pp. 92–108 in Dana Bittnerová – David Doubek – Markéta Levínská (eds.): *Funkce kulturních modelů ve vzdělávání*. Praha: Fakulta humanitních studií UK.
- Dřimal, Filip. 2004. „Dětství v romské rodině.“ Pp. 65–90 in Igor Nosál (ed.): *Obrazy dětství v dnešní české společnosti. Studie ze sociologie dětství*. Brno: Barrister a Principal.
- Foucault, Michal. 2000. *Dohlížet a trestat*. Praha: Dauphin.
- GAC. 2006. *Analýza sociálně vyloučených romských lokalit a absorpční kapacity subjektů působících v této oblasti*. Praha: Dostupné z http://www.mpsv.cz/files/clanky/3043/Analýza_romskych_lokalit.pdf. [cit. 2011–05–11].
- Gellner, Arnošt. 1993. *Národy a nacionalismus*. Jinočany: H+H.
- Glassman, Irit – Eisikovits, Rivka A. 2006. „Intergenerational Transmission of Motherhood Patterns. Three Generations of Immigrant Mothers of Moroccan Descent in Israel.“ *Journal of Comparative Family Studies* 37, 2006, 3: 461–477.
- Goodenough, Ward H. 1957. „Cultural Anthropology and Linguistics.“ Pp. 167–177 in Paul L. Garvin (ed.): *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting in Linguistics and Language Study*. Monograph Series on Language and Linguistics 9. Washington: Georgetown University.
- Hadj Moussová, Zuzana. 2009. „Teoretický pohled na problematiku sociokulturně znevýhodněných žáků.“ Pp. 24–76 in Dana Bittnerová (ed.): *Vzdělávací potřeby socio-kulturně znevýhodněných. Případ SIM*. Praha: Ermat.
- Jakoubek, Marek. 2004. *Romové – konec (ne)jednoho mýtu*. Praha: Socioklub.
- Jakoubek, Marek – Budilová, Lenka. 2008. „Mandel poznámek k současnému stavu výzkumu Cikánů/Romů v ČR.“ *Biograf* 2008, 45. Dostupné z <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=4506> [cit. 2011–05–11].
- Ježová, Karolína. 2010. *Postoje romských adolescentů k manželství a rodičovství*. Nepublikovaná bakalářská práce na Ústavu pedagogických věd MU. Dostupné z http://is.muni.cz/th/231619/ff_b/BAKLA_Konecna-verza.pdf [cit. 2013–02–18].
- Kandert, Josef. 2004. *Každodenní život vesničanů středního Slovenska v šedesátých až osmdesátých letech 20. století*. Praha: Karolinum.
- Kanovský, Martin. 2011. „Editorial.“ *Slovenský národopis* 49, 2011, 3: 256–262.
- Katrňák, Tomáš. 2004. *Odsouzení k manuální práci. Vzdělanostní reprodukce v dělnické rodině*. Praha: Sociologické nakladatelství.

- Keesing, Roger M. 1987. „Models, Folk and Cultural: Paradigms Regained?“ Pp. 369–393 in Dorothy Holland – Naomi Quinn (eds.): *Cultural Models in Language & Thought*. Cambridge: Cambridge UP.
- Klusák, Miroslav – Kučera, Miloš. 2010. *Dětské hry – Games*. Praha: Karolinum.
- Kučera, Miloš. 1992. *Školní etnografie. Přehled problematiky*. Studia paedagogica 8. Praha: Univerzita Karlova.
- Lázničková, Ilona. 1999. „Tradiční rodinné vztahy a obyčeje.“ Pp. 53–57 in *Romové – O Roma*. Brno: Moravské zemské muzeum.
- Morvayová, Petra. 2010. „Děti ‚All Exclusive.‘ Prostředí sociálně vyloučené lokality a jeho vliv na školní (ne)úspěch.“ Pp. 9–48 in Zdeněk Svoboda – Petra Morvayová (eds.): *Schola excludus*. Ústí nad Labem: Univerzita J. E. Purkyně.
- Quinn, Naomi – Holland, Dorothy. 1987. „Culture and cognition.“ Pp. 3–40 in Dorothy Holland – Naomi Quinn (eds.): *Cultural Models in Language & Thought*. Cambridge: Cambridge UP.
- Rádl, Michael. 2011. *Vnímání věkových skupin u Romů a jeho vliv na dosažené vzdělání*. Nепublikovaná bakalářská práce na Fakultě humanitních studií UK.
- Rodseth, Lars. 1998. „Distributive Models of Culture. A Sapirian Alternative to Essentialism.“ *American Anthropologist* 100, 1998, 1: 55–69.
- Shweder, Richard A. 1984. „Preview: A Colloquy of Culture Theorists.“ Pp. 1–24 in Richard A. Shweder – Robert A. Le Vine (eds.): *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge: Cambridge UP.
- Samková, Klára. 2012. *Romská otázka. Psychologické důvody sociálního vyloučení Romů*. Praha: Blinkr.
- Strauss, Claudia – Quinn, Naomi. 1997. *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge UP.
- Ševčíková, Stanislava. 2013. „Romipen a rodina jako konstrukty pro sebepojetí Romů v romských pohádkách v dialogu s majoritní společností.“ *Pedagogika* 63, 2013, 1: 70–86.
- Štech, Stanislav. 1992. „Sociálně kulturní pojetí handicapu.“ Pp. 18–32 in Marie Vágnerová – Zuzana Hajd-Mousová – Stanislav Štech: *Psychologie handicapu*. Praha: Karolinum.
- Tovey, Hilary. 1998. „Jaký je vztah mezi rodinou a ruralitou?“ *Biograf* 1998, 15–16. Dostupné z <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=1504> [cit. 2013–02–18].
- Vágnerová, Marie. 1999. *Psychopatologie pro pomáhající profese. Variabilita a patologie lidské psychiky*. Praha: Portál.

SOCIÁLNÍ STUDIA



SOCIÁLNÍ STUDIA

Hranicemi genderu



3/2012
ročník IX

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 sociálně-vědného 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.

LIMITY ANTROPOLOGIE DĚTSTVÍ: PŘÍPAD „DĚTSTVÍ“ V SOCIÁLNĚ VYLOUČENÉ LOKALITĚ*

Gabriela Fatková

Fakulta filozofická ZČU Plzeň

The Limits of the Anthropology of Childhoods: The Case of “Childhood” in Social Exclusion

Abstract: The aim of this study is to acquaint Czech readers with an often unmentioned sub-discipline of anthropology. This case study of “childhood” in the situation of social exclusion should open discussion on the epistemological barriers that the fieldworker faces when he wants an insight into the child’s emic perspective. The main question that the study focuses on is how “childhood” is conceptualised in socially excluded localities. We will try to show a de-essentialised look at childhood as a phenomenon and its clash with the educational system. We will analyse socially excluded “childhood” using Berger’s and Luckman’s concept of social constructivism and Granovetter’s concept of strong and weak ties. The result will be linked with pedagogical discourse, which, until now, entirely formed the way of thinking about children and childhood.

Keywords: *childhoods; plurality; socialisation; constructivism; fieldwork*

Antropologie dětství je subdisciplínou sociální antropologie, která v České republice teprve hledá své místo. Zájem o dětství však bylo možné zaznamenat v disciplínách příbuzných. Byť se na českých knižních pultech již v roce 1927 objevila kniha *Sociologie dětství* od Arnošta Bláhy (Bláha 1946), žáka Emila Durkheima,

* Autorka by ráda poděkovala anonymním recenzentům za cenné podněty a rady, dále pak manželům Jakoubkovým za dlouhodobou podporu ve výzkumu a Michalu Vavrochovi za pomoc se stylistickými úpravami textu.

na dlouhou dobu zůstal zájem o dětství přenechán výhradně oboru pedagogiky a psychologie. Jistě nesmíme zapomenout na letité studium procesu socializace, které je velmi důležitým tématem v sociologii a antropologii a dětství se bezesporu týká. Zdůrazněme ale také, že dětství jakožto soubor představ vztahujících se k vymezenému pomíjivému období života jedince je něco jiného než proces socializace, která může probíhat při jakémkoli vstupu do nového sociálního prostředí, tedy i v dospělosti. Studie socializace se navíc od studií dětství liší tím, že dětství nahlíží z pohledu dospělých (Hirschfeld 2002: 614).

Ačkoliv v zahraničí byly „děti a dětství v antropologii centrálním tématem pro rozvoj celé disciplíny“ (Montgomery 2010: 114), v českém prostředí nešly rozvoj antropologie a studií dětství zdaleka ruku v ruce. Dětství jako výzkumné téma zde doposud zajímalo spíše sociology než antropology. Dvěma interdisciplinárně nastavenými pracovišti, která se zabývají tématem dětství v Čechách, jsou především Pražská skupina školní etnografie a část Etnologického ústavu AV ČR v Brně. Pražská skupina školní etnografie funguje jako badatelská platforma od devadesátých let a syntetizuje přístupy pedagogicko-psychologické s antropologicko-sociologickými. V oblasti publikovaných prací dlouhou dobu dominoval spíše zájem o dětský folklór (Pospíšilová 2008) nebo dětské kultury (Kaščák 2008) a ne tolik o problematizaci samotné otázky, co se v daném kontextu pod „dětstvím“ vlastně myslí. V současnosti vzniká díky dotačním programům mnoho prací aplikovaného charakteru, které se snaží přiblížit aktérskou perspektivu dětí ve vyloučených lokalitách (Morvayová 2010; Janská – Habart 2011; Zíková a kol. 2011). Stále však ve vzduchu visí otázka, jedná-li se skutečně o *childhood study*.

Začít musíme od otázky, čím se antropologie dětství vůbec liší od studií zaměřených na děti v rámci pedagogiky či psychologie. Antropologie dětství se odlišuje ve dvou základních aspektech. Prvním je relativizace dětství jakožto univerzální kategorie (Bluebond-Langner – Korbin 2007: 242). Pedagogika (ponecháme-li stranou andragogiku) i psychologie se shodují ve strategiích, jakými uchopují objekty svých výzkumů. Například vývojová psychologie vytváří kategorizace jednotlivých období dětského věku a zaměřuje se tak na společné rysy vyplývající z věku a úrovně poznávacích procesů, antropologie se na druhé straně snaží relativizovat univerzální status dětství coby období, které všechny osoby určitého raného věku sdílejí a podobně prožívají (Froerer 2009: 21; Montgomery 2010: 115). Pojem dětství je také v antropologické perspektivě používán v plurálu, právě tento první aspekt si v praxi ukážeme v druhé polovině textu na případové studii dětství v sociálně vyloučené lokalitě. Existuje tedy mnohost

rozdílně zakoušených dětství (stejnou pluralitu antropologie ostatně přiznává i pojmu kultura).

Druhým aspektem charakterizujícím antropologii dětství je důraz na aktérství (*agency*) dětí. Antropologická perspektiva pohlíží na dítě jako na sociálního aktéra hrajícího aktivní, transformativní úlohu v procesu socializace a přenosu kulturního vědění a praktik (Froerer 2009: 22). Dítě tedy nadále není objektem, kterým jen hýbou vlivy socializace a kulturního tlaku. Není však doposud zcela jasné, jakou metodologii bychom měli použít k takovému zachycení dítěte. Pro ty, kteří by se chtěli tímto směrem badatelsky vydat, se zde otevírá široké pole pro různé metodologické inovace. Samotná metodologie tzv. *children-centred anthropology* je do značné míry neobjasněná. Každý výzkumník se snaží najít si svou cestu k dětem samotným a zprostředkování jejich pohledu na svět. Froerer vyzdvihuje, že „děti jsou kompetentními a reliabilními informanty ... neváhejme požádat děti přímo, aby nám řekly něco o sobě“ (Froerer 2009: 22). Na základě této výzvy jsme při týmovém výzkumu v českém pohraničí nechávali naše dětské informátory fotoaparátem zachycovat jejich každodenní aktivity a poté jsme s nimi diskutovali nad zpracovaným obrazovým materiálem. Dále je možné experimentovat s „měkkými“ metodami, jako je například kresba mentálních map nebo komentované kreslení. Antropologie vždy zdůrazňovala emickou perspektivu a multivokalitu, tedy pluralitu výpovědí o studovaném jevu; zabýváme-li se tedy problematikou dětství, nelze vystačit pouze s přístupem „o dětech bez dětí“. Zde vidíme jasnou paralelu ve vývoji studia dětství a genderových studií (Bluebond-Langner – Korbin 2007: 242; Hirschfeld 2002: 613). Ženy i děti dlouhou dobu spadaly, a můžeme říci, že stále ještě spadají, do kategorie umlčených. Dát dětem hlas je tedy hlavním cílem kritiky androcentrické západní vědy.

Nutně se musíme tázat, zda vůbec máme k dispozici nástroje, jimiž bychom mohli zachytit dětské výpovědi, dětské reprezentace, a pokud ano, jak s nimi pracovat? Na metodologickou nedostatečnost a neukotvenost této subdisciplíny antropologie poukazují i autoři monotematického čísla časopisu *American Anthropologist* z roku 2007 (téma „Children, childhoods and childhood studies.“ *American Anthropologist* 109, 2007, 2). Vesměs panuje shoda v tom, že nestačí pouze metoda rozhovorů bez pozorování a naopak. Vzhledem k výše zmíněné multivokalitě je navíc doporučováno zaměřit se jak na současné děti, tak na děti bývalé (tedy dospělé). Přestože přiznáme, že děti vytváří vlastní dětské kultury (srov. Kašćák 2008), musíme také připustit, že nežijí jen v těchto kulturách, nejsou tedy sociálně izolovány od dospělých.

Kořeny antropologie dětství jako svébytné subdisciplíny můžeme hledat ve Velké Británii v sedmdesátých letech 20. století. Dnes je toto pole, které se vyznačuje značnou interdisciplinarností, etablováno nejčastěji pod názvy *childhood studies* nebo *anthropology of childhoods*. Již dříve byla však v antropologii patrná snaha porozumět každodennímu životu dítěte, jakož i procesu enkulturační a socializační. Za předchůdce antropologie dětství bývá většinou považována americká škola *Culture and personality*, v níž byla pozornost upřena především na proces socializace, který měl objasnit formování dospělé osobnosti a kulturní vzory (Mead 1928, 1931; Bateson – Mead 1942). Některými autory neprávem opomíjeným předchůdcem antropologie dětství je také Philippe Ariès respektive jeho dílo *Staletí dětství* (Ariès 1962).¹ V tomto „pionýrském“ období však bylo dítě stále předmětem zkoumání a nebylo o něm uvažováno jako o aktérově. Socializace byla vnímána jako proces, který se dítěti děje a který dítě jen zřídka ovlivňuje. Hlavním aktérem takto postaveného příběhu tedy byla abstraktní kultura coby soubor vzorců, která je předávána mezi generacemi, vlastní osobnosti (dospělé i dětské) byly vnímány spíše jako trpný výsledek kulturního působení.

V Čechách se dnes předmět Antropologie dětství a dětské kultury vyučuje na Fakultě sociálních studií Masarykovy univerzity.² Ač se zdá, že za výzkumem mnohosti konceptu dětství je třeba odjet do kulturně odlišných končin, na následujících řádcích ukážeme, že naprosto odlišnou konceptualizaci dětství lze zachytit i v rámci České republiky. Právě ono „jiné dětství“ je zásadním rozměrem, zabýváme-li se například tématem dynamiky moci a autority ve vzdělávacím procesu. Pokud by tedy pedagogika ustoupila od univerzality používaných kategorií, mezi něž patří i kategorie dětství, otevřely by se před ní nové explanační možnosti. Právě zde se ukazuje pole pro interdisciplinární dialog, který je pro subdisciplínu, jako je antropologie dětství, nezbytný (Froerer 2009: 23).

Naší ambicí zde bude tázat se na samý základ uvažování o dětství, výchově a vzdělávání sociálně znevýhodněných dětí. Hlavní otázkou tedy bude, co „dětství“ v kontextu studované vyloučené lokality je a jaký to má vliv na vzdělávací kontext mimo samotnou lokalitu. Pokusíme se tedy ukázat deesencializovaný pohled na dětství a doložit na příkladech konstruovanou povahu tohoto neproblematicky působícího konceptu. Naším primárním cílem bylo sledovat konstruování dětství v sociálně vyloučené lokalitě zevnitř i zvenčí, jak samotnými lidmi

¹ V českém prostředí na práci Philippa Arièse navázali v nedávné době autoři Lenderová a Rýdl (2006).

² Viz sylabus předmětu Antropologie dětství a dětské kultury – <http://is.muni.cz/predmet/fss/jaro2013/SAN238>.

lokalitu obývajícími, tak zástupci majority (ve výzkumu reprezentované pedagogickými pracovníky). Předem je však nutné uvést, že jsme museli rezignovat na druhý imperativ antropologie dětství, tedy na snahu dát hlas dětem, respektive zdůraznit doposud umlčené dětské hlasy. Důvodem je, že v případě definování toho, kdo je v lokalitě dítě a kdo není, většinou děti hrají jistou aktivní úlohu, ale můžeme si dovolit říci, že „definici dětství“ utváří především dospělí.

Kontext terénního výzkumu

Lokalitou pro zde prezentovaný výzkum³ byla příbuzensky provázaná síť soustředěná převážně do jednoho severočeského města střední velikosti (mezi 5–6 tisíci obyvatel). Zbýlá část sítě pak žije v jiných severočeských městech nebo na východním Slovensku. V rámci příbuzenské sítě dochází ke značným pohybům a některé sledované rodiny často měnily své bydliště, nejčastěji však v rámci daného města. Město, kde sídlí převážná část sledované příbuzenské sítě, má značnou míru nezaměstnanosti a podle odhadu městského úřadu žije zhruba 10 % obyvatel v dlouhodobé závislosti na sociálních dávkách. Ve městě je možné identifikovat několik sociálně vyloučených lokalit. V interaktivní mapě sociálně vyloučených a sociálním vyloučením ohrožených romských lokalit v ČR, kterou vytvořila společnost Gabal Analysis & Consulting v roce 2005,⁴ je ve městě identifikována jedna vyloučená lokalita; z vlastní zkušenosti však víme, že vyloučené lokality v daném městě neobývají pouze Romové, proto tento ukazatel záměrně neakcentujeme.

Ve městě je ve srovnání s okolními městy výrazně vyšší míra nezaměstnanosti. Úřad práce se v lokalitě snaží vytvářet pomocí nejrůznějších projektů nová pracovní místa pro osoby sociálně znevýhodněné, jejichž část (především mužů) však ve skutečnosti pracuje „na černo“. Z neziskových organizací působí ve městě pouze katolická charita, jejíž služby ovšem naši informátoři nevyužívají. Z lokálních institucí jsou se sociálně znevýhodněnou populací nejvíce v kontaktu pracovnice sociálního odboru městského úřadu. Najdeme zde základní

³ Data byla získána v rámci projektu „CEROP – Cesta k rovným příležitostem – možnosti a limity vzdělávání sociokulturně znevýhodněných osob“, reg. číslo CZ.1.07/1.2.00/08.0013. Celkem bylo provedeno 50 strukturovaných rozhovorů s pedagogy a terénní výzkum v sociálně vyloučené lokalitě jsme mohli opakovaně provádět v průběhu celého roku. Součástí výzkumného týmu a zprostředkovateli kontaktu s rodinami v lokalitě byli manželé Jakoubkovi s dcerou, jejíž přítomnost znamenala jednoznačnou výhodu v komunikaci na téma dětství. Z důvodu anonymizace nebudeme studovanou lokalitu blíže specifikovat.

⁴ http://www.esfcr.cz/mapa/int_CR.html

školu, základní školu speciální, a ačkoliv je ve městě i několik mateřských škol, námi sledované děti navštěvovaly pouze nultý ročník ve škole základní. Rodiče argumentují shodně, že za školku se musí platit, proto volí nultý ročník, který je zdarma.

Během návratového výzkumu v samotných sociálně vyloučených rodinách, který se skládal z pravidelných několikadenních návštěv v letech 2010 a 2011, jsme mnoho času strávili s rodiči dětí a dětmi samotnými. Celkem jsme sledovali šest vzájemně příbuzensky provázaných rodin.⁵ V každé rodině žil alespoň jeden potomek. Celkem jsme tedy sledovali 13 potomků (záměrně neuvádím označení „dítě“, protože do této kategorie spadají i potomci náctiletí, které jednoznačně mezi děti nelze řadit, přesto však byli hodnotnými informátory). Věk potomků byl rozdělen relativně rovnoměrně (dvě děti byly roční, dvě děti předškolního věku, tři děti ve věku prvního stupně základní školy včetně přípravného ročníku, dvě děti byly ve věku druhého stupně základní školy a zbylí čtyři potomci měli již základní školu dokončenou, ale neměli ještě své potomky). Vzhledem k různorodému počtu výzkumníků na jednotlivých návštěvách jsme nocovali většinou různě rozdílně po jednotlivcích či dvojicích v domácnostech zkoumaných šesti rodin. Kritériem určujícím, kde budeme nocovat, byl většinou prostor a počet, který se pohyboval od jednoho do čtyř výzkumníků.

Snažili jsme se pomocí metod polostrukturovaných rozhovorů a pozorování, doplněných o použití audiovizuální techniky (jež propaguje např. LeVine 2007: 256), zachytit situace, kdy je „dětství“ vyjednáváno. Na dospělé informátory jsme aplikovali především metodu rozhovoru, s dětskými informátory jsme metodu rozhovoru používali volněji, a to většinou během společného hraní. Ukázalo se, že samostatná hra (i pokud do hry vstoupí výzkumník jako nový element) je pro děti vlastně jen okrajovou činností, velkou část svého času mimo vzdělávací instituce tráví zapojeni do interakcí dospělých, proto měl výzkumník jen omezenou možnost být s dítětem nebo dětmi sám.

Zvláštním středobodem celé domácnosti se zdál být kuchyňský stůl, u kterého se hostily návštěvy, konzumovalo se, ale i připravovalo jídlo a který byl také často i místem her a interakcí dětí. Proseděli jsme s dětmi dlouhé hodiny u stolu, kde kolem cirkulovali lidé (většinou příbuzní dětí), potraviny, nápoje, dary i jiné

⁵ Jakmile výzkumník v dané lokalitě pobývá u jedné rodiny, jsou mu automaticky uzavřeny dveře do rodin nepřibuzných. Je nadále spojován pouze s jednou příbuzenskou skupinou, která se staví obvykle nepřátelsky k příbuzenským skupinám jiným. Samotní naši informátoři by nesli s velkou nelibostí, kdybychom se chtěli vídat i se znepřátelnými rodinami v lokalitě (srov. Budilová – Jakoubek 2006).

předměty a to vše bylo potenciálním zdrojem zábavy pro děti. Celá tato výzkumnická zkušenost ovšem neměla charakter nějakých výstižných promluv, které by bylo možné v textu citovat, naopak měla charakter ztělesněné zkušenosti, v níž bylo naše jednání usměrňováno tak dlouho, než jsme pochopili sociokulturní pravidla a principy, a nebylo třeba se na ně ptát. Tento přístup měl však nevýhodu v tom, že ti neklíčovější informátoři (a to nejen děti) následně působí jako „umlčené objekty“, protože v textu není dostatečný prostor věnován přímým citacím jejich výpovědí. Tento limit si uvědomujeme a v případě sociálně vyloučených lokalit ho lze dokonce obhájit. Naši informátoři totiž nemluví českým jazykem, tak jak jsme na něj zvyklí, mluví směsí češtiny, slovenštiny a romštiny, přímé citace v rámci odborného textu by je proto mohly stavět do nepříznivého světla, obzvláště byly-li by prezentovány mimo kontext a v kontrastu k sofistikovaným formulacím učitelů. Výzkum začal u rodičů a postupně přešel do interakce s dětmi a příbuznými rodičů. V další fázi se přenesl i do sféry školské, neboť nás zajímaly také výpovědi těch, s nimiž děti z lokality tráví podstatnou část dne (učitelky, vychovatelky, ředitelka základní školy a ředitelka základní školy speciální). Jako nejkomplicovanější se nakonec ukázala interakce se samotnými dětmi (byť celý výzkum se měl týkat dětí). Obzvláště v realitě sociálně vyloučených lokalit, kde děti s příbuznými tráví maximum volného času a často ani nevyhledávají samotu, jsou možnosti nahlédnutí do dětského světa (odděleně od světa dospělých) velmi obtížné, ne-li nemožné, už proto, že nejsou snadno oddělitelné od reprezentací rodičů a příbuzných.

Na základě takto hutného souboru dat jsme se pokusili uchopit a popsat, jak je definováno „dětství“ v dané lokalitě, a jednotlivé charakteristiky dětství jsme se zároveň snažili zasadit do smysluplného rámce aktérů lokalitu obývajících. Jako teoretický rámec, aplikovatelný na sledovanou situaci, se ukázal za prvé koncept sociálního konstruktivismu Petera L. Bergera a Thomase Luckmana, za druhé koncept silných a slabých sociálních vazeb Marca Granovettera.

Absence „dětství“ v sociálně vyloučené lokalitě

Nejvýraznější inspirací pro můj zájem o koncept dětství byly situace, kdy se právě vyjednával můj status, který se pohyboval mezi pozicí „přerostlého dítěte“ (protože jsem ve svém věku více než dvaceti let bezdětná a navíc spojována s manželským párem mých školitelů coby „potenciálních rodičů či opatrovatelů“) a dospělého (protože jsem schopná cestovat do lokality sama, disponuji vlastními penězi, řídím auto atd.). Překvapivé bylo, že ač v západoevropské kultuře taktéž není

nikterak jasný přechodový bod mezi dětstvím a dospělostí, asi těžko by mne v ní za dítě ještě někdo považoval, v sociálně vyloučené lokalitě tomu bylo jinak. Nezbyvalo než se ptát, jaká je náplň onoho konceptu „dětství“ právě mezi informátory v sociálně vyloučené lokalitě.

Průkopníci sociálněvědních studií dětství často používali komparaci dvou různých pojetí dětství, a to především ve velmi rozdílných kontextech. Meadová srovnávala způsoby hry dětí na Samoi a v Americe (Mead 1928), LeVine se svým týmem srovnával způsoby interakce mezi matkou a dítětem v kontextu populace Gusii (Keňa) a americké společnosti (LeVine 1994). Aniž bychom chtěli přínos obou jmenovaných prací snižovat, nepřekvapí nás, že při srovnávání kontextů kulturně i geograficky značně vzdálených vyvstanou rozdíly. V jejich případě rozdíly budeme spíše očekávat. Avšak obyvatelé českých sociálně vyloučených lokalit sdílí s pedagogy i s námi „neznevýhodněnými“ stejný geografický prostor a jazyk (odhlédneme-li od některých specifík jazyka informátorů), sledují stejné televizní programy, a přesto jsou zde pozorovatelné značné rozdíly v pojetí dětství. Dokonce můžeme mluvit o „absenci“ dětství v sociálně vyloučených lokalitách, pokud budeme ve shodě s našimi pedagogickými informátory považovat západní pojetí „dětství“ (jehož jsme i my, výzkumníci, reprezentanty) za univerzálně platné. Koncept „dětství“ v sociálně vyloučených lokalitách totiž nese množství znaků, které bychom standardně zařadili do světa dospělých, a naopak nenajdeme v něm znaky, které považujeme za pro „dětství“ typické.

„Idea šťastného dětství, v kterém společnost vytváří chráněný prostor pro spontánní herní aktivity dětí, je globalizovanou představou euroamerické kultury“ (Kaščák 2008: 61). Podle Kaščáka se západní pojetí „dětství“ vyznačuje především scholarizací, justifikací a scientizací (ibid.: 67). To znamená, že „dětství“ je určováno povinnou školní docházkou, právní ochranou dětí a pozorností vědních oborů k tomuto senzitivnímu období. Současná pedagogika a psychologie vycházejí z předpokladu, že dětský věk je specifickým věkem, v němž se nejmarkantněji vytvářejí pilíře formující se osobnosti, věkem, jenž je rozdělen do specifických senzitivních období. V každém takovém období se rozvíjí jiná schopnost nebo část osobnosti, v každém takovém období má tedy dítě určité potřeby, jejichž deprivace, způsobená promeškáním rozvoje v konkrétním senzitivním období, je z hlediska západní pedagogiky považována za základní prohřešek rodičů i pedagogických pracovníků (srov. Čáp 1997; Krejčíková 2006).

Pedagogové, s nimiž jsme během výzkumu prováděli rozhovory, často naráželi na specifický vzorec výchovy dětí v sociálně znevýhodněných rodinách (z perspektivy informátorů pocházejících z většinové společnosti se

přesněji jednalo o „absenci“ výchovy dětí). Pedagogové naráželi na zjevný rozdíl v pojetí „dětství“ a „výchovy“ v rodinách sociálně znevýhodněných žáků. Děti jsou totiž v rodinách považovány za osobnost a „hotového“ člověka od raného věku, období dětství není považováno za nijak specifické, taktéž potřeby dítěte nejsou chápány jako výrazně rozdílné od potřeb dospělého. To se manifestuje mimo jiné například na stravě. Děti ve studované lokalitě začínají velmi brzy jíst totéž co rodiče. Prvním stupněm je, že jídlo konzumované rodiči se pro dítě pouze rozmačká (např. brambory), druhým stupněm je, že dítě, které již má zuby a zvládne se krmit samo (v našem případě to byly děti rok staré), dostane jídlo ve stejné podobě jako dospělí a musí si s tím poradit (např. pečené kuřecí stehno i s kostmi). Takové dítě netrpí hladu a skutečně si s jídlem poradí, dokonce bych si ani netroufala tvrdit, že cenou za tuto brzkou samostatnost je větší míra nepořádku kolem (srovnáme-li s nepořádkem, který dokáže jakékoliv jiné dítě udělat s potravinami, které dostává namleté, a tedy i snadno roztíratelné všude kolem).

Z našeho zúčastněného pozorování jasně vyplývá, že západní pojetí „dětství“ se výrazně liší od pojetí „dětství“ v sociálně znevýhodněném prostředí, a to především ve výše zmíněném akcentování specifických potřeb dítěte, v nárocích na sebeovládání dítěte a v řízení rozvoje dítěte rodičem. „Dětství“ z pohledu modelového sociálně znevýhodněného rodiče je tedy obdobím, kdy dítě má minimum specifických potřeb, jež by se lišily od potřeb dospělého. Je to období, kdy dítě je již zodpovědné za své chování a je po něm požadováno takové chování, které by nenarušovalo život ostatním obyvatelům domácnosti. V západním pojetí „dětství“ bývá například plně tolerován křik při hře, případně bývá podotýkáno, že toto nedospělé chování, křik, vyznačující se nedostatečnou a teprve se rozvíjející schopností sebeovládání, patří k dětskému věku a můžeme očekávat, že z něj dítě „vyroste“. V sociálně znevýhodněných rodinách se předpokládá, že dítě z ničeho vyrůstát nemusí, sebeovládání je schopností dítěte i dospělého, proto je nedostatek sebeovládání nárazově sankcionován. Z majoritního pohledu jsou tyto sankce hodnoceny jako násilná uzurpace dětské spontánnosti. V námi sledovaných rodinách však bylo právě těmito sankcemi dosahováno relativně nekonfliktního a nerušivého soužití rodičů, dětí a širšího příbuzenstva. V oblasti vyrušování ostatních jsou děti usměrňovány od raného věku, na druhou stranu však rozvoj dítěte zůstává zcela volným tokem, do kterého rodiče nezasahují, což více rozvedeme v následující kapitole.

Nechceme předpoklad, že dětství je specifickým obdobím v životě jedince, kvalitativně odlišným od dospělosti, na němž stojí celý západní vzdělávací

systém, zcela odmítnout. Chceme jen poukázat na to, že právě tento předpoklad není univerzální, ale, jak již zdůraznil historik Philippe Ariès (1962), toto pojetí dětství je historicky, respektive kulturně podmíněno. V jednotlivých kulturních kontextech se setkáváme jak s rozdíly v pojetí toho, jak vypadá dětství, tak s rozdíly ve vymezení, co vůbec dětství je: „Co je v jedné společnosti definováno ještě jako dětství, může být v jiné definováno už jako dospělost. A společenský význam dětství se může v té či oné společnosti výrazně lišit – například ve smyslu emocionální vyzrálosti, morální zodpovědnosti či intelektuálních schopností. Současná západní civilizace (alespoň před freudismem) měla sklon považovat děti za přirozené ‚nevinné‘ a ‚roztomilé‘. Jiné společnosti považovaly děti naopak za ‚od přírody hříšné a zkažené‘, které se od dospělých liší pouze co do síly a rozumových schopností ... Tyto odlišnosti ve společenské definici dětství a jeho vývojových stupňů mají zcela zřejmý dopad i na podobu výukového programu“ (Berger – Luckman 1999: 135). Zásadní je ale fakt, že námi zkoumaná populace s majoritou toto pojetí dětství nesdílí, vychází z alternativního pojetí dítěte, rozumového i emocionálního rozvoje v raném věku, jakož i výchovy jako takové.

Absence „výchovy“

V prostředí pedagogických pracovníků a v prostředí sociálně vyloučených rodin jsme zaznamenali zcela rozdílné pojetí výchovného procesu. První aspekt, v němž se tyto dva vzorce neshodují, je význam přikládání podnětům pro rozvoj poznávacích procesů. Ve vzorci výchovy praktikovaném v sociálně vyloučených lokalitách (opakujeme, že z pohledu majority se tento vzorec téměř rovná „nevýchově“) se nesetkáme s akcentováním dostatek podnětů v okolí dítěte. Podle informátorů ze sociálně vyloučené lokality má dítě kolem sebe dostatek podnětů, případně si podněty dokáže stejně jako dospělý samo zajistit, proto je považováno za zbytečné tyto podněty uměle dodávat. Tato popisovaná podněťová strohost má různé projevy. Jedním z nich je například fakt, že ve srovnání s „pedagogickým modelem výchovy“ je zde výrazně podhodnocena úloha hry při vývoji dítěte (zejména her manipulačních, konstruktivních, didaktických). Po několikáté návštěvě jsme zcela rezignovali na dary v podobě hraček, které jsme obzvláště v raných fázích výzkumu záměrně volili výrazně didaktické ve snaze zajistit tak dětem „kvalitní“ podněty. Hračky vždy skončily na vysoké policičce a dítě si s nimi nehrálo, často ani nemohlo. Nešlo o radikální zákaz hraní si s hračkami, ale o pouhé neakcentování této aktivity (samozřejmě že občas si děti s hračkami hrály). Tato aktivita

podle rodičů dětí neměla žádný zásadní význam pro život dítěte. Na další návštěvy jsme tedy vozili cukrovinky, z kterých děti měly radost okamžitě a také je mohly okamžitě zkonsumovat.

Děti ze sociálně vyloučených lokalit zpravidla nenavštěvují mateřskou školu. Zatímco pro děti navštěvující mateřské školy jsou hry, v nichž přirozenou cestou poznávají barvy a tvary a trénují jemnou motoriku, hlavní náplní dne, pro děti ze sociálně vyloučených rodin stejně jako pro dospělé je hra pouze okrajovou záležitostí (srov. Lancy 2007). Vzhledem k tomu, že se tyto děti mohou zapojovat jen do některých prací v domácnosti, velká část jejich denního programu je vyplněna relativně pasivním pozorováním domácího dění, a to v závislosti na věku a zručnosti. Se vzrůstajícím věkem a zručností přibývá zapojení dítěte do domácích prací. Dítě je považováno za osobnost se stejnými potřebami jako dospělý, ale zároveň je mu řada činností zakazována. Důvodem je, že dané činnosti ještě nezvládá provést bezchybně nebo alespoň bezpečně, takže pasivita je toho přirozeným důsledkem. Srovnám-li zkušenost s činnostmi v domácnosti z mého vlastního dětství a ve sledované lokalitě, během našeho výzkumu zcela absentovaly činnosti jako například nácvik mytí nádobí, škrábání brambor nebo vytírání. Tyto aktivity v mém dětství zpravidla probíhaly tak, že někdo z dospělých musel fungovat jako nepřetržitý dohled a instruktor v jedné osobě nebo činnost po dítěti musel v závěru předělat (doškrábat zbytky slupek z brambor, omýt nádobí ještě jednou, vytrít z podlahy rozstříkanou vodu). Byť ve sledované lokalitě děti velmi často od raného věku pomáhaly v péči o své mladší sourozence, pomoc v domácnosti výše popsaného charakteru nastupovala až relativně pozdě, ve věku, kdy dítě již na základě opakovaného pozorování zvládne činnost bez asistence nebo předělávky ze strany dospělého.

Další rys „jiné výchovy“ ve studované lokalitě se týká hranic. Chápeme-li výchovu jako formování chování jedince prostřednictvím nastavování a udržování konkrétních kulturně specifických hranic, povšimneme si, že v sociálně znevýhodněných rodinách je dítěti jen zřídka bráněno v činnosti (vyjma těch nebezpečných a těch, které vykonává někdo jiný nebo které vykonávat zkrátka neumí), kterou se rozhodlo provozovat – je sice napomenuto, ale pokud neuposlechne a neruší chod domácnosti, není dále trestáno ani nijak omezováno. Přidávky na děti jsou například brány jako „peníze určené pro děti“, proto se za ně obvykle kupuje to, co si děti přejí (což jsou nejčastěji sladkosti). Stejně tak dospívající děti mají naprostou volnost – a přestože se rodiče třeba pohoršují nad jejich chováním, nemají v moci jim v něm zabránit (často slyšíme například: „on je prostě takovej“, „co s ní mám dělat, když nechce chodit do školy?“). Rodiče v námi

studované lokalitě většinou neřídí výchovu, a tak je většina jejich dětí ponechána spontánnímu vývoji.⁶

Annette Lareauová pro tyto dva třídně charakteristické módy výchovy používá pojmy „koordinovaná kultivace“ – jde o hlavní cíl, který sledují rodiny středních tříd, a „přirozený růst“ – cíl, který u svých dětí sledují rodiče z chudinských čtvrtí (Lareau 2003: 2–3). Zatímco v módu „koordinované kultivace“ je většina volného času dětí organizována dospělými, aby ani kousek dětského potenciálu nepřišel nazmar, v módu „přirozeného růstu“ se má za to, že dítě si aktivity, které ho budou bavit a rozvíjet, najde samo. „Koordinovaná kultivace“ dává mnohem větší prostor vzájemnému vyjednávání, což je kompetence, která se v budoucnu zúročí například při jednání se zaměstnavateli. V módu „přirozeného růstu“ se přirozeně příliš nevyjednává ani nediskutuje a absenci oné schopnosti vyjednávat pak děti mohou pocítit už během pobytu ve vzdělávacích institucích (ibid.: 6). Mluvíme-li ale o absenci „výchovy“ (výchovy v tom smyslu, jak si ji představují například pedagogičtí pracovníci), rozhodně tím nemyslíme, že se dítě nerozvíjí. Například v oblasti sociálních kompetencí v rámci vlastní skupiny se jim dostává rozvoje oproti jiným dětem nadprůměrného, a to nejen v oblasti péče o mladší sourozence. Jedná-li se například o společenský hovor, který je plný vtipů a narážek, tak i děti přibližně dvanáctileté se zvládly do hovoru zapojovat a vtipkovat originálním způsobem v kolektivu dospělých příbuzných na různá témata. Zdá se, že zatímco dětem ve vyloučených lokalitách je „dospělý“ svět velmi blízký a dokáží se v běžných domácích sociálních situacích hravě pohybovat, děti majoritní znají „dospělý“ svět spíše jen z doslechu nebo televize.

Jedná se ovšem opět o soubor jiných sociálních dovedností, než se dostává dětem z majority. Annette Lareauová popisuje, že sociální dovednosti, které si děti ze středních tříd již od raného věku osvojují, jako například klidný, pevný stisk ruky či schopnost klidné konverzace s autoritami, jsou pak právě tím pilířem, který tyto děti v pozdějším věku zvýhodňuje u přijímacích pohovorů oproti těm, kteří si tyto kompetence neosvojili (Lareau 2003: 5–6). Opět se tedy jedná o jiný model výchovy, kterým jsou formovány jak děti, tak výzkumníci. Například v péči o mladší sourozence prokazují i relativně malé děti dostatek zodpovědnosti a starosti. Vzhledem k tomu, že coby bezdětná žena jsem byla kategorizována jako „skoro ještě dítě“, ani mně se nevyhnul kolotoč miminek, který obíhá

⁶ Rádi bychom se vyhnuli přílišné paušalizaci, neboť stejně tak jako v majoritním prostředí se setkáme s různými rodinnými vzorci, i ve vyloučených lokalitách existuje mezi přístupy rodičů ke vzdělávání určitá variabilita. Detailní sondu jednotlivých přístupů představují ve svém textu například Lábusová, Mikulková a Rendl (2010).

náručě přítomných dívek kolem stolu. Jako mistrní baviči a hlídači miminek se ovšem projeví právě místní děti věku prvního stupně základní školy, a to nezávisle na pohlaví.

„Absence“ uspokojování poznávacích potřeb

Jak jsme již výše zmínili, není pro děti ze sociálně znevýhodněných rodin hra hlavní činností dne. Naproti tomu rodina příslušníků majority bude ve většině případů považovat hru za užitečnou činnost dítěte, což naznačuje i přísloví, že „kdo si hraje, nezlobí“. Hra nejen zamezuje nežádoucímu chování dítěte, ale také rozvíjí jeho poznávací schopnosti, myšlení, kreativitu, a v případě, že se jedná o hry v kolektivu, rozvíjí ještě sociální schopnosti dítěte. V sociálně znevýhodněné rodině je naopak za užitečnou dětskou činnost považována pomoc v domácnosti nebo aktivity utužující sociální vztahy ve skupině. Příkladem může být účast při návštěvě u příbuzných, což jsou všechno rovněž činnosti, které přispívají k rozvoji dítěte, ovšem v jiných oblastech, než v jakých se rozvíjejí děti v rodinách příslušníků majority. Děti z majority tráví mnohem více času soustředěnou činností nebo hrou o samotě, rozvíjí tak zcela jiné kompetence než dítě z vyloučené lokality, které je během dne jen zřídkakdy samo. Je tedy jen velmi obtížné poměřovat vývoj těchto dvou skupin dětí, neboť by se jednalo o porovnávání výsledků ze dvou úplně odlišných soutěžních disciplín.

Podle výzkumů antropologa Roye D'Andrada jsou „bílé“ americké děti (v tomto smyslu můžeme výsledky vztáhnout k rodinám české majority) pomocí hraček, se kterými si hrají, nevědomky připravovány na testy měřící IQ, abstraktní uvažování nebo pojmové chápání. Ostatní děti mají horší výsledky v těchto testech hlavně proto, že se jim nedostává tohoto tréninku, a nikoli kvůli vrozeně nižším intelektuálním schopnostem (D'Andrade 1995). Podobným zásadním rozdílem mezi dětmi ze sociálně vyloučených lokalit a dětmi majoritními může být přítomnost, nebo naopak absence písemné kultury v domácím prostředí. Walter J. Ong poukazuje na to, že lidé žijící v tzv. orální kultuře, tedy bez znalosti/běžného užívání písma, což byl i případ několika námi sledovaných rodičů, používají zcela jiné myšlenkové operace než lidé, jejichž myšlení je formováno písmem. „Orální kultura se prostě nezabývá něčím takovým, jako jsou geometrické obrazce, abstraktní třídění, formálně logické myšlenkové postupy, definice nebo dokonce komplexní popisy či slovy přesně vyjádřená sebeanalýza – tedy něčím, co se neodvozuje pouze z myšlení, ale z myšlení utvářeného textem“ (Ong 2006: 67). Děti z rodin, kde písmo nefiguruje a neformuje tak myšlenkové

procesy rodičů, lze jen velmi těžko poměřovat nástroji vycházejícími z kultury písemné (i v případě, že by se jednalo o ústní test). Stejně tak děti z majoritních rodin jsou prostřednictvím aktivit v mateřských školách připraveny na následný učební proces na školách základních. Děti ze sociálně znevýhodněných rodin takový trénink nemají a jsou proto v prvních ročnících základních škol postaveni jako naprostí začátečníci vedle zkušených závodníků.

Z našeho pozorování v sociálně znevýhodněných lokalitách jasně vyplynulo, že místní děti si v porovnání se svými „zvýhodněnými“ vrstevníky jen velmi málo hrají s obvyklým sortimentem hraček. Především si nehrají s konstrukčními hračkami, stavebnicemi, obrázkovými leporely nebo jinými didakticky zaměřenými hračkami. Naproti tomu zejména dívky věnují velkou část dne pomoci v domácnosti, hlídání sourozenců nebo samostatným domácím pracím. V tomto ohledu jsou zase jistě mnohem lépe vybaveny než děti z majoritního prostředí. Tyto schopnosti však nikdo nepoměřuje, ani jim není věnována zvláštní pozornost. Jedná se o zcela jinou sérii podnětů, kterým jsou děti každodenně vystaveny, nejde tedy o kognitivní deprivaci, ale naopak o upření pozornosti jinam, než akcentují tradiční předškolní zařízení. Má to jednu pozitivní stránku, začátky školních let děti zpravidla velmi baví, protože nabízené hry a aktivity jsou pro ně nezvyklé.

Primární a sekundární socializace sociálně znevýhodněných dětí

V celém textu narážíme na tenzi, která vzniká na základě odlišného pojetí dětství mezi obyvateli sociálně vyloučených lokalit a pedagogickými pracovníky. Jádrem této tenze ovšem může být i rozdílná fáze socializace, na niž se jednotlivé strany zaměřují. Zatímco rodina je výhradním zprostředkovatelem primární socializace, ve vzdělávacím systému je akcentována socializace sekundární. Dovolíme si zde tuto diferenci rozvést, neboť se domníváme, že obě sféry jsou navzdory své odlišnosti vzájemně provázané.

Primární socializace je první socializací v životě dítěte, jeho vstupem do lidského společenství, jehož se takto stává členem. Tato socializace probíhá hlavně v kruhu rodiny. Navazuje na ni socializace sekundární, která již socializovaného jedince uvádí do „nových oblastí objektivního světa společnosti, v níž žije“ (Berger – Luckman 1999: 129). Zatímco hlavní scénou, na niž se odehrává primární socializace, je domov (přítomnost biologických rodičů není podmínkou, primární socializace probíhá prostřednictvím rodičů, pěstounů, adoptivních rodičů i vychovatelů v dětském domově), ideální modelovou scénou pro

socializaci sekundární v naší kultuře je třída v mateřské či základní škole. To, jak úspěšná bude sekundární socializace, závisí především na charakteru socializace primární, respektive na jejich vzájemné strukturní podobnosti. „Je naprosto zřejmé, že pro jedince je nejdůležitější primární socializace a že základní struktura veškeré sekundární socializace se musí podobat struktuře primární socializace“ (ibid.: 130).

I pro majoritní dítě může být ovšem přechod mezi primární a sekundární socializací a přechod od identifikace s matkou k obecné autoritě učitelky vypjatý. Ovšem je rozdíl, zda se dítě poprvé s autoritou učitelky setká v mateřské škole, kam může nastupovat postupně (hodinku denně za přítomnosti matky, poté pár hodin bez matky, až nakonec celý den), nebo zda dítě nastoupí rovnou do základní školy, kam již chodit na celý den (a bez matky) musí. Navíc, což považujeme za nejdůležitější rozpor, škola není kompatibilní s normami, interakčními vzorci, komunikačními módy a metodami získávání znalostí, které dítě zná z domácího prostředí (Morvayová 2010: 16), přičemž „u dětí ze sociálně vyloučených lokalit jsou mnohdy role školáka a role člena rodiny téměř v přímé kontradikci“ (ibid.: 18). V roli školáka je například dítě motivováno, aby doma pokud možno četlo (ať už z důvodu upevňování norem pravopisu, rozvoje slovní zásoby nebo prostě pro osobní rozhled). Z pohledu příbuzných dítěte však právě tato aktivita nebývá žádána, a to nejen z důvodu finančních nákladů na knihy. Čtení je totiž aktivita samotářská. Na čtení musí mít jedinec klid, být nejlépe sám v místnosti a tedy omezit veškeré interakce s okolím. Z logiky fungování sociálně vyloučené domácnosti je to jen další aktivita, která dítě odvádí z jejího středu, odvádí jej do alternativního, myšlenkového a samotářského světa.

Pro hlavní aktéry primární socializace je v sociologii používán výraz „významní druzí“ (*significant others*) (Mead 1934). Prostřednictvím interakce s těmito „významnými druhými“ si dítě konstruuje své vnímání světa. V souladu s teorií sociálního konstruktivismu Bergera a Luckmanna totiž předpokládáme, že dítě si vytváří vizi světa jen na základě podnětů, které jsou mu takto předkládány; děti v různých rodinách si tedy osvojují různé vize světa. „Sociální svět je pro jedince ‚přefiltrován‘ skrze dvojí proces výběru. Dítě z nižších vrstev [resp. vrstev sociálně znevýhodněných] tak nejen přejímá pohled nižších vrstev na svět, ale přejímá ho v podobě charakteristicky zbarvené vlivem svých rodičů (či jiných lidí, kteří jsou zodpovědní za jeho primární socializaci). Vnímání světa z téže pozice nižší třídy tak může vést k pocitu spokojenosti, rezignace, hořkého vzteku či vzpurného rebelantství. Z toho vyplývá, že dítě z nižších vrstev se nejen stane součástí světa výrazně odlišného od světa dítěte z vyšších vrstev

[resp. vrstev příslušníků majority], ale může tento svět obývat způsobem naprosto odlišným od dítěte, jež rovněž pochází z nižších vrstev, ale bylo vychováno v jiné rodině“ (Berger – Luckman 1999: 130). Čím primární socializace disponuje oproti sekundární, je silně emocionální náboj celého procesu. Dítě se s „významnými druhými“ emocionálně identifikuje, osvojuje si role a postoje „významných druhých“ a získává vlastní svébytnou identitu podle toho, jak na něj „významní druzí“ pohlížejí. Tato identifikace je automatická, protože dítě si své „významné druhé“ nevybírá. Převzetí jejich vize reality je tedy nevyhnutelné, představuje pro dítě jediný možný svět. Pohled na svět vtisknutý během primární socializace je tedy ve vědomí ukotven mnohem pevněji než jakékoli jiné (resp. následné) pohledy, které se snaží nabídnout socializace sekundární. Z výše řečeného pak vyplývá, že pokud někde může nastat problém, je to na přechodu mezi socializací primární a sekundární. Tímto přechodem a možnými řešeními nesnáží z něho vyplývajících se budeme zabývat dále.

Sekundární socializace je vlastně získávání nutného vědění a schopností pro určitou společenskou roli, která většinou vychází z obecné dělby práce v dané společnosti. Každá z těchto rolí si žádá zároveň osvojení speciálního slovníku. Příchodem na základní školu si dítě osvojí řadu nových dovedností, znalostí a pojmů, například pojem „kázeň“, „disciplína“ nebo „úkol“ je pro nového školáka právě tím, s čím se během vyrůstání v kruhu rodinném nesetkal. Pokud bylo doma třeba dítě ukáznit, rodiče použili vlastní taktiku a nebudovali zřejmě „kázeň“ či „disciplínu“. Stejně tak se dítě jistě již zapojilo do pomocných prací v domácnosti, jen se tomu neříkalo „úkol“. Nová role neboli nové navrstvení dětské identity si žádá zasvěcení, naučení mnohého nového. Toto učení, jehož nejlepším představitelem je výuka na základní škole, se liší od primární socializace tím, že se obejde bez emocionální identifikace s „významnými druhými“. Jinými slovy, je nutné mít rád svou matku, ale ne učitele (Berger – Luckman 1999: 139).

Sekundární socializace u sociálně znevýhodněných dětí ale probíhá značně problematičtě. Oproti ostatním dětem, jejichž domácí výchovný model je dost podobný modelu, který je jim předkládán ve škole, se děti ze sociálně znevýhodněného prostředí ocitají ve zcela novém světě. V školním světě pro ně bývají principy předkládané učitelem dokonce občas zcela v rozporu s principy výchovy v (jejich) rodině. Dítě se dostává do dilematu a musí se rozhodovat. „Řečeno bez příkras, pro dítě je snazší ‚skrýt se‘ před svým učitelem než před svou matkou“ (Berger – Luckman 1999: 141). Je tedy zřejmé, že principy domácí výchovy nad těmi školskými vždy vítězí, byť se dítě naučí navenek vypadat konformně se školskými principy. Školská výchova se podle výpovědí informátorů z pedagogického

prostředí snaží nahradit domácí principy, které by mohly být očima majority označeny jako společensky škodlivé či retardující, principy novými. Na takové nahrazování však mají učitelé, jak sami vypověděli, velmi slabý vliv. Aktéři sekundární socializace, kteří si vezmou za cíl transformovat to, co bylo dítěti vštípeno během socializace primární, brzy poznají, že obvyklý formální vztah učitele a žáka je předurčuje k neúspěchu: „Učitelé nemusí být v žádném slova smyslu pro žáky významnými druhými. Jsou institucionálními funkcionáři s formálním pověřením předávat určité vědění. Při sekundární socializaci se role vyznačují vysokým stupněm anonymity, což znamená, že jsou snadno oddělitelné od svých jednotlivých vykonavatelů. ... Tato formálnost a anonymita samozřejmě souvisí s jistou mírou emocionalit společenských vztahů při sekundární socializaci. Nejdůležitější dopad formálnosti a anonymity spočívá v tom, že obsahům toho, co je při sekundární socializaci osvojováno, propůjčují mnohem slabší subjektivní nevyhnutelnost, než jakou se vyznačují obsahy osvojené při socializaci primární. ... K narušení kompaktnosti reality internalizované v raném dětství je zapotřebí několik životních šoků, kdežto k rozvrácení později internalizovaných realit jich postačí mnohem méně. Kromě toho je relativně mnohem snadnější si realitu sekundárních internalizací odmyslit. Dítě chtě nechtě žije ve světě definovaném jeho rodiči, ale svět aritmetiky může vesele hodit za hlavu v okamžiku, kdy opustí třídu“ (Berger – Luckman 1999: 140).

Většina učitelů, s nimiž jsme během výzkumu hovořili, si komplexnost a důležitost vzorců hodnot a norem osvojených dítětem během primární socializace uvědomovala. Učitelé ovšem nepoukazovali na rozdílný model socializace a rozdílné vzorce hodnot a norem, které si dítě v jejím průběhu osvojilo. Spíše měli tendenci považovat domácí – odlišný vzorec za „nic“; vzniklá situace byla vnímána tak, že dítě si z domova „nic nepřináší“ (srov. časté teze učitelů o „absenci“ výchovy), namísto konstatace, že si přináší odlišný nebo neslučitelný vzorec.

Socializace sociálně znevýhodněných dětí úhlem pohledu síťové analýzy

Na celou situaci lze nahlížet ještě optikou konceptu sociálních sítí. Dítě by v ideálním případě mělo na přechodu mezi primární a sekundární socializací přejít také, použijeme-li pojmosloví amerického sociologa M. S. Granovettera, od užívání silných vazeb k užívání slabých vazeb. Ani zde není situace sociálně znevýhodněných dětí neproblematická. Granovetter se snažil sledovat sociální kapitál sociálně vyloučených osob, jež chápal jako souhrn zdrojů, které

zprostředkovávají sítě známých a přátel. Obyvatelé sociálně vyloučených lokalit podle jeho zjištění uplatňují výrazně větší měrou silné vazby, které jsou především příbuzenského charakteru, zatímco pro úspěšný život majoritní populace jsou mnohem strategičtější a užitečnější vazby slabé, vazby propojující jednotlivé rodiny s jejich širším okolím (Granovetter 1973).

V případě dětí ze sociálně vyloučeného prostředí je však vytváření slabých vazeb mnohem problematičtější než v případě ostatních dětí. Majoritní děti s nástupem povinné školní docházky, a někdy i dříve, začínají prostřednictvím bohaté mimoškolní zájmové činnosti vytvářet sítě kamarádů a známých jak mezi dětmi (spolužáci, spolužáci v družině a členové stejných zájmových útvarů), tak mezi dospělými (učitelé, vychovatelé, trenéři, vedoucí různých zájmových útvarů). Děti ze sociálně znevýhodněného prostředí se vrací ze školy rovnou domů, kde opět tuží své silné vazby. Jedinou možností, kdy si takovéto dítě může utvořit slabé vazby, má přímo během vyučování na základní škole, což není možnost veliká vzhledem k častým absencím na vyučování, s kterými se potýkají bez rozdílu všichni naši informátoři z řad pedagogů na základních školách ve všech zkoumaných regionech. Ve sledované lokalitě tak spolu během přestávek nejčastěji interagují právě děti z příbuzensky provázaných sociálně vyloučených rodin z různých ročníků, nikoli spolužáci z jedné třídy – jde o ukázkový příklad toho, že školní prostředí nedokáže zlomit „příbuzenský“ charakter socializačního prostředí, respektive primát silných vazeb nad slabými.

Studované děti se programově velmi zřídka účastní mimoškolních aktivit nebo aktivit po škole (družina), a to z prostého důvodu, že v rámci jejich domácího prostředí není takovému trávení času přikládána důležitost. Naopak rodina cíleně nepodporuje vše, co dítě odvádí z jejího středu. Argumentem rodičů je, že za družinu a zájmové útvary se musí platit, ačkoli tato částka není nedosažitelná, pokud by v ní rodiče viděli smysluplnou investici. Pro adaptaci na sociální vyloučení je nicméně výhodnější systematicky utužovat omezený počet již ustavených silných vazeb, které pomáhají překlenout těžké životní momenty, jako například výkyvy ve finančním příjmu, než se pokoušet vytvářet několik vratkých slabých vazeb. Mnozí pedagogové si jsou této formy solidarity vědomi. „Nám vzali dávky, tak vezmu tašku a půjdu po okolí a dej mi, a tam neexistuje, že by řekli jako nedám, nemám pro svoje děti – prostě dá, i z posledního dá půlku, takže oni jakoby nejsou tím odebráním dávek odsouzeni, že budou o chlebu – oni se mají úplně stejně, protože tam to takhle funguje.“⁷ Ovšem nesetkali jsme se s tím, že

7 Rozhovor s učitelkou ze speciální ZŠ, 9. 6. 2010.

by tato solidární záchranná síť silných vazeb byla vztahována obecně k situaci života v dlouhodobé chudobě. Obvykle ji pedagogičtí pracovníci považovali za rys vlastní konkrétní etnické skupině – romské populaci.

K budování slabých vazeb, které jsou efektivní především v situacích, jako je například shánění zaměstnání, by tedy sociálně znevýhodnění jedinci museli být motivováni nějakým viditelným úspěchem této strategie. Takoví jedinci, kteří by byli zářným příkladem úspěchu, kteří by měli široké kontakty a tyto kontakty využívali jako strategické zdroje, se však většinou od svého původního prostředí sociálně znevýhodněných záměrně izolují. Otázka, kterou by si měli položit tvůrci integračních politik týkajících se sociálně znevýhodněných dětí, se tedy velmi podobá otázce, která je kladena ve vztahu k integraci cizinců – jak podpořit u cílové skupiny vytváření slabých vazeb, jak podpořit interakci mezi lidmi v rámci regionu navzdory jakékoli jejich „jinakosti“, ať už se týká původu, materiálního zajištění, vzdělání, profese nebo čehokoli jiného.

Závěr

Předchozí řádky představily způsob, jak deesencializovat kategorii dětství, a naznačily tak cesty možné interdisciplinární spolupráce antropologie s obory, jako je pedagogika a psychologie. V duchu klasické antropologie jsme se snažili vykreslit obraz sledovaného problému z více úhlů pohledu a pokud možno zachytit co nejkomplexněji *native's point of view*. Otázkou zůstává, do jaké míry se nám podařilo naplnit požadavky antropologie dětství, zejména požadavek zapojit do hry aktérství dětí a „dát dítěti hlas“. Jak jsme již uvedli v části týkající se metodologie, hlas dítěte v praxi nikdy nebyl oddělitelný od hlasů jeho rodičů a příbuzných (a to jak metaforicky, tak čistě prakticky). Na druhou stranu studie nastolila problém toho, zda je vůbec možné konceptualizovat nějaký „dětský svět“, oddělený od světů dospělých. Interakce, které jsme udržovali s našimi dětskými informátory, považujeme za nejlepší a nejefektivnější, jaké v daném kontextu byly možné. Dokonce si dovolím tvrdit, že má střídavá kategorizace coby „přerostlého dítěte“ nabídla pohled bližší, než by mi povolilo prostředí majoritní. V majoritním prostředí bych neomylně byla charakterizována jako dospělá a tedy jaksi „na druhé straně barikády“.

Sledovaná problematika dětství v sociálně vyloučených lokalitách byla nahlížena ve světle teoretických konceptů Petera L. Bergera, Thomase Luckmana a Marca Granovettera. Na základě terénního šetření byl identifikován nesoulad ve vymezení dětství mezi aktéry – pedagogy, kteří by mohli rámcově reprezentovat

vymezení majoritní, a aktéry ze sociálně vyloučených lokalit. Z tohoto primárního nesouladu vyplývají další odlišnosti týkající se očekávaných schopností dítěte a ideálních podmínek pro jeho rozvoj. Model „dětství“ reprodukováný v sociálním vyloučení, je-li nahlížen pohledem majority, vykazuje absence kategorií, které majorita vnímá jako od „dětství“ neodmyslitelné. V konceptuálním modelu majority je tak představa „dětství“ neoddělitelně spojena s představou nehotovosti, nedostatečnosti dítěte, s představou výchovy jakožto usměrňování a nastavování hranic a s představou projevované úcty vůči dospělým (autority dospělého). V sociálně vyloučených lokalitách se naproti tomu nesetkáváme ani s představou nehotovosti dítěte, ani se systematickým konceptem „výchovy“, ani s institucionalizovanou autoritou všech dospělých. To, co se jeví na první pohled jako nedostatečnost modelu „dětství“ v sociálně vyloučeném prostředí, je ve skutečnosti především jinou konfigurací konceptu „dětství“.

GABRIELA FATKOVÁ je sociální antropoložka, v současnosti je studentkou doktorského programu etnologie na Západočeské univerzitě v Plzni, kde také vede kurz Antropologie náboženství. Věnuje se dvěma okruhům témat. Prvním z nich jsou bulharští Karakačani a jejich životní strategie a vyjednávání identit v současnosti, druhým okruhem je problematika vzdělávání sociokulturně znevýhodněných studentů v České republice. Každoročně také organizuje plzeňské Sympozium Balanicum, které je platformou pro setkávání balkanisticky zaměřených badatelů (nejen) z českého prostředí. Kontakt: gfatkova@ksa.zcu.cz

Použitá literatura a prameny

- Ariès, Philippe. 1962. *Centuries of Childhood*. New York: Vintage Books.
- Bateson, Gregory – Mead, Margaret. 1942. *Balinese Character. A Photographic Analysis*. New York: New York Academy of Sciences.
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas. 1999. *Sociální konstrukce reality*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Bláha, Arnošt I. 1946. *Sociologie dětství*. Brno: Komenium.
- Bluebond-Langner, Myra – Korbin, Jill E. 2007. „Challenges and Opportunities in the Anthropology of Childhoods. *American Anthropologist* 109, 2007, 2: 241–246.
- Budilová, Lenka – Jakoubek, Marek. 2006. „Genealogická metoda a její použití při výzkumu v cigánské osadě.“ *Acta Fakulty filozofické Západočeské univerzity v Plzni* 2006: 145–158.
- Čáp, Jan. 1997. *Psychologie výchovy a vyučování*. Praha: Karolinum.

- D'Andrade, Roy. 1995. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge UP.
- Froerer, Peggy. 2009. „Ethnographies of Childhood and Childrearing.“ *Reviews in Anthropology* 38, 2009: 3–27.
- Granovetter, Marc S. 1973. „The Strength of Weak Ties.“ *American Journal of Sociology* 78, 1973, 6: 1360–1380.
- Hirschfeld, Lawrence A. 2002. „Why Don't Anthropologists Like Children?“ *American Anthropologist* 104, 2002, 2: 611–627.
- Janská, Iva – Habart, Tomáš (eds.). 2011. *Pojďte do školy! (Ne)Rovné šance na vzdělávání znevýhodněných dětí*. Praha: Člověk v tísni.
- Kaščák, Ondrej. 2008. *Deti v kultúre – kultúry detí*. Trnava: Pedagogická fakulta Trnavskej univerzity.
- Krejčíková, Dana. 2006. *Vývojová psychologie*. Praha: Grada.
- Lábusová, Adéla – Mikulková, Gabriela – Rendl, Miroslav. 2010. „Příběhy vyloučení.“ Pp. 155–184 in Z. Svoboda – P. Morvayová a kol.: *Schola Excludus*. Ústí nad Labem: Univerzita J. E. Purkyně.
- Lancy, David F. 2007. „Accounting for Variability in Mother-Child Play.“ *American Anthropologist* 109, 2007, 2: 273–284.
- Lareau, Annette. 2003. *Unequal Childhoods. Class, Race and Family Life*. Berkeley: University of California Press.
- Lenderová, Milena – Rýdl, Karel. 2006. *Radostné dětství. Dítě v Čechách devatenáctého století*. Praha: Paseka.
- LeVine, Robert A. et al. 1994. *Childcare and Culture. Lessons from Africa*. Cambridge: Cambridge UP.
- LeVine, Robert A. 2007. „Ethnographic Studies of Childhood. A Historical Overview.“ *American Anthropologist* 109, 2007, 2: 247–260.
- Mead, George H. 1934. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mead, Margaret. 1928. „Samoan Children at Work and Play.“ *Natural History* 28, 1928, 6: 26–36.
- Mead, Margaret. 1931. *Growing Up in New Guinea. A Comparative Study of Primitive Education*. London: Routledge.
- Montgomery, Heather. 2010. „Children and Childhood.“ Pp. 114–117 in A. Barnard – J. Spencer (eds.): *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge.
- Morvayová, Petra. 2010. „Děti ‚All Exclusive‘. Prostředí sociálně vyloučené lokality a jeho vliv na školní (ne)úspěch.“ Pp. 9–48 in Z. Svoboda – P. Morvayová (eds.): *Schola Excludus*. Ústí nad Labem: Univerzita J. E. Purkyně.
- Ong, Walter, J. 2006. *Technologizace slova. Mluvená a psaná řeč*. Praha: Karolinum.
- Pospíšilová, Jana. 2008. *Kultura a folklor dětí, kapitoly o dětských zábavách a současném (převážně) slovesném folkloru dětí na Moravě*. Rukopis disertační práce obhájené na FF Masarykovy univerzity v Brně. Dostupné z http://is.muni.cz/th/23635/ff_d/Pgs_06_05_2008.pdf.
- Zíková, Tereza a kol. 2011. *Bedekr sociálním znevýhodněním pro učitele základní školy*. Plzeň: Západočeská univerzita.

NOVINKA NAKLADATELSTVÍ ACADEMIA

SLOVNÍK ČESKÝCH SOCIOLOGŮ

ACADEMIA

ZDENĚK R. NEŠPOR A KOL.



www.academia.cz / www.academiaknihy.cz / www.eknihy.academia.cz

SPOLEČENSTVÍ CESTY SÍLY: JEDIISMUS V ČESKÉ REPUBLICĚ

Pavel Horák

Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice

Fellowship of the Way of Force: Jediism in the Czech Republic

*Abstract: This article deals with Fellowship of the Way of Force, which is the only representative of Jediism in the Czech Republic. It was founded in 2012, and presently has 19 members. Their members consider Jediism as their “life belief”. Jediism represented by Fellowship of the Way of Force is a typical example of contemporary postmodern religiousness, often referred to as spirituality. We understand spirituality in this theoretical framework in the manner that L. Woodhead and P. Heelas have defined it in their book *The Spiritual Revolution* (Oxford, Blackwell 2005). This theoretical introduction is followed by an analysis of two aspects of Jediism. One is the inspiration stemming from the *Star Wars* movies, and the second is the spirituality of Jediism. Also, we open the issue of mythology and its influence on the Jediism in general. The next part deals with the contemporary situation in the Czech Republic, describing the most important influences and movements present. Furthermore, we analyse the issue of whether the Jedis consider Jediism as a religion. They do not, however, consider it as such, since they reject its institutionalized form and strictly rooted doctrine. The negative opinion of the majority of Czech society towards religion in general is another factor. Jedis put emphasis on an individualistic approach. Jediism as such, as well as its followers, takes inspiration from various religions, traditions or techniques. One includes what they prefer in “their own Jediism”. The conclusion of this treatise introduces the concept of the Force in Jediism and puts it in the wider context of contemporary spirituality in the Czech Republic.*

Keywords: New religious movements; spirituality; Star Wars; jediism; Western Culture.

Podle stoupenců *Společenství Cesty Síly*¹ je jediismus „životní víra inspirovaná rozličnými náboženstvími a filosofickými systémy skutečného světa, svou inspiraci však hledá i v konceptech čistě fiktivních – především pak v ‚media franchise‘ Star Wars“ (Cesta Síly 2012a). Jediismus u nás ani ve světě nemá žádnou centrální organizaci ani pevně daná pravidla, je velice individualistický.² Základními prvky jediismu jsou víra v Sílu a dodržování etického kodexu. Při osobních rozhovorech se dozvídáme, že jediismus jeho stoupeneci chápou a nejčastěji označují za *životní víru*.³ To jsou definice, které z pohledu religionistiky implikují snad více otázek než odpovědí. Je zde problematika eklektického přístupu a v širších souvislostech odmítání institucionalizované podoby náboženství, spjaté s určitými příkazy a zákazy, důraz na individualitu atd. Tohle vše má spojovat *víra* v Sílu, která je považována za všeobjímající a „manifestuje“ se v trojí⁴ podobě.

Heslo jediů⁵ „*May the Force be with you*“ jako by bylo parafrází na „*May the God be with you*“. Není jediismus jen okleštěným a „odbožštěným“ křesťanstvím? Odkud se vzala *víra* v Sílu (s velkým „S“)? Proč stoupeneci jediismu neodmítají náboženství *sui generis*, ale spíše jeho institucionalizované podoby? Otázek je samozřejmě mnoho. Tento článek chce odpovědět především na to, zda se jediové považují za stoupence náboženství (čili zda je podle nich jediismus náboženstvím). Půjde tedy především o jejich sebepochopení a sebe prezentaci.

Pro zjištění relevantních informací je použit kvalitativní výzkum s využitím metody polostrukturovaných rozhovorů. Autor práce se rovněž opíral

¹ Společenství Cesty Síly je nejdynamičtější se rozvíjející jediistické společenství v České republice, více viz na webové prezentaci: www.cestasily.cz.

² Podle Lužného a Nešpora představuje individualizace „strukturální proces, který je součástí procesu modernizace a ke kterému dochází ve všech moderních společnostech. ... Znamená, že osobní identita je stále méně předem danou skutečností a stále více se stává výsledkem volby“ (Lužný – Nešpor et al. 2008: 196–197).

³ Jako *životní víru* však chápou jediismus pouze členové Společenství Cesty Síly. Za jedie označujeme v této práci pouze členy a stoupence Společenství Cesty Síly a další, kteří mají jediismus jako osobní formu religiozity. Za jedie nepovažujeme všechny ty, kteří jej pojímají jakožto recesi v odpovědi při loňském sčítání lidu, ani ty, kteří si hrají na filmové jedie, apod.

⁴ Více o pojetí Síly viz níže. K trojně povaze Síly: „Síla je v Jediismu chápána jako složení ze tří aspektů. Osobní Síla, která určuje energii daného člověka (aura), Živoucí Síla tvořená všemi živými bytostmi, která propustuje všim a Všesjednocující Síla, která každému určuje jeho úděl“ (Jediismus. ic.cz2009).

⁵ V této práci budu používat označení stoupenců jediismu jakožto jediové, stejně jako ve filmech George Lucase. Sami jediové se tak nazývají. Pro psaní používám malé „j“, stejně jako máme křesťany či buddhisty; i když se jediisté pojmenovávají ve svých vyjádřeních, manifestech apod. s velkým „J“. Tam, kde je budu citovat, ponecháváme „J“. Filmy Star Wars (česky Hvězdné války) jsou science fiction ságo dvou po sobě dějově jdoucích trilogií. První z nich byla natočena v letech 1977–83 a druhá, která původní trilogii dějově předchází, v letech 1999–2005.

o působení na internetovém diskusním fóru Společenství Cesty Síly, kde mohl diskutovat s mnoha jedii na jednom místě a měl tak k dispozici různé názory na zkoumané fenomény.⁶ Tato skutečnost práci v mnohém ulehčila, neboť ne všichni stoupenci různých náboženských hnutí mají svá interní fóra, kde spolu diskutují otázky daného směru. Tento fakt je u jediů dán především jejich nízkým věkovým průměrem⁷ a určitou „cizokrajností“ tohoto fenoménu, se kterým se v České republice lze setkat především prostřednictvím internetu. Terénní výzkum je orientován na Společenství Cesty Síly, které je jediným uskupením reprezentujícím jediismus jakožto spiritualitu v České republice. Tato práce nemá za cíl vyčerpávající pojednání o jediismu v České republice jako celku. Je spíše sondou do Společenství Cesty Síly a tematizuje některé skutečnosti v rámci širších souvislostí.

Stav bádání na téma jediismus v České republice odpovídá době – nebyla zatím publikována žádná odborná studie na toto téma. Je to dáno především novostí fenoménu a jeho popularizací teprve v nedávné době. Největší vliv na to měla především facebooková kampaň, kterou inicioval Tomáš Mejzlík a jeho, dnes již zaniklý, web www.jediismus.cz. Tito lidé pojímají jediismus jako recesi a zapsali si jej jakožto odpověď na otázku náboženství při posledním sčítání lidu v roce 2011. Právě velký úspěch kampaně a její výsledek – jediismus jakožto označení náboženství si zapsalo 15.070 obyvatel⁸ – přitáhnul pozornost médií. Na internetu i v novinách vyšlo několik článků reflektujících jediismus (Palková 2011; Kabátová 2011; Lánský 2012), nicméně se jednalo jen o reakci na údaje ze sčítání, popřípadě ohlasy na snahu založit jediismus jakožto registrovanou náboženskou společnost (např. Jiříčka 2011).

Na jediismus se můžeme dívat ze dvou hlavních úhlů pohledu. Z toho prvního a nejšířšího je jediismus nadřazený pojem pro inspiraci plynoucí z filmů Hvězdné války, výše uvedené recesistické tendence při sčítání lidu a podobně. Druhým úhlem je jediismus jakožto označení religiozity. Ten se dá rozdělit díky silnému důrazu na individualismus ještě ze dvou pohledů. Za prvé podle toho, jak chápou jediismus různé jediistické skupiny, které se označují například jako

⁶ Všechny příspěvky z fóra ponecháváme v jejich původní podobě, včetně gramatiky.

⁷ Průměrný věk členů Společenství Cesty Síly je 22 let.

⁸ „Stejně jako v řadě dalších zemí světa (Nový Zéland, Austrálie, Kanada, Velká Británie atd.) se i v České republice přihlásila řada lidí k morálním hodnotám rytířů jedi z filmové ságy Hvězdných válek. V České republice vyplnilo víru jedi 15.070 obyvatel. Nejčastěji uvedli jediismus jako svoji víru lidé v Praze (3.977 lidí, což tvoří 0,31 % všech Pražanů), nejmenší podporu má jediismus na Vysočině (pouze 0,08 % obyvatel kraje)“ (Český statistický úřad 2011).

společensví, řády, akademie, chrámy a podobně.⁹ Druhým pohledem je osobní interpretace daného jedie v rámci těchto skupin i mimo ně.

Ve světě je jediismus rozšířen hlavně v anglicky mluvících zemích, jako jsou Kanada, Austrálie, Nový Zéland, Spojené státy americké a Velká Británie.

Jediismus a postmoderní podoby religiozity/spirituality¹⁰

Charakteristickým rysem soudobé postmoderní religiozity je odklon od institucionalizovaných podob religiozity (církví). Lidé se naopak více kloní k vlastnímu pojetí religiozity. Tato necírkevní religiozita je často označována pojmem spiritualita.¹¹ Sociologové Paul Heelas a Linda Woodheadová tento trend nazývají jako „obrat k subjektivitě“ (Heelas – Woodhead et al. 2005: 2–3). Rozumí jím obracení pozornosti člověka dovnitř sebe sama, k sobě. Klíčovým cílem soudobé postmoderní spirituality je zaměření na osobní růst člověka (srov. Hanegraaff 2002: 299). Jde o hledání vlastní cesty a podoby religiozity, namísto žití ve shodě s vnější autoritou (např. učením církve). Stejný názor má i anglická socioložka Grace Davieová, která píše, že „náboženství [se] čím dál více stává věcí osobní volby, životního stylu a individuálního výběru“ (Davieová 2009: 28). Woodheadová a Heelas spiritualitou rozumí „vyjádření závazku hluboké pravdě, který náleží do tohoto světa“ (Heelas – Woodhead et al. 2005: 6). Náboženství pak podle nich charakterizuje jeho institucionalizovaná podoba, žití života v rámci určitých rolí, plnění předem definovaných očekávání (např. být dobrou matkou, hodnou dcerou aj.). V rámci náboženství tedy hluboká pravda nenáleží do tohoto světa, jako je tomu v případě spirituality, ale je v transcendentnu (Bohu, církvi). Podle Woodheadové a Heelase žijeme v době, kdy naše kultura zažívá fundamentální střet těchto hodnot. Na jedné straně stojí individualizované pojetí spiri-

⁹ V současné době vzniká ve Spojených státech amerických iniciativa, kterou vede jedi Setenaoko, civilním jménem Elisia Joana Thompsonová, a která se snaží definovat základy jediismu společně pro všechna různá jediistická uskupení na světě a sjednotit se. Přirovnal bych to k Ekumenické radě církví – různé interpretace křesťanství v rámci jednoho zastřešujícího uskupení. Více viz na webu této iniciativy <https://sites.google.com/site/unitedjedi/home>.

¹⁰ Pro pojem spiritualita se někdy používá (resp. používalo) označení New Age. Nikoli ve smyslu hnutí očekávajícího příchod nového věku, ale v rámci protestu proti mainstreamové kultuře. Čím dál více se od tohoto označení upouští, protože hodnoty, které byly v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století kontrakturního charakteru, se v dnešní době již etablovaly a staly se více méně součástí dnešního mainstreamu (Hanegraaff 2002: 293-300; Nešpor – Lužný 2007: 131; detailněji viz Hanegraaff 1996).

¹¹ Pojmem spiritualita (včetně toho, jak je v této práci teoreticky vymezen) budeme označovat religiozitu jediů.

tuality daného jedince, které je pro něj typické. Na straně druhé jsou hodnoty spojené s cíleným a plánovaným životem – náboženstvím (ibid.: 128).

Jaké jsou však důvody, které vedou k tomuto subjektivnímu obratu? Podle Woodheadové a Heelase jich je několik. Jednak lidé už nechtějí dál žít určité role, ale chtějí být sami sebou. To je však možné jen díky charakteru dnešní postmoderní společnosti. Jednou z nejdůležitějších motivací je touha po uspokojivém duševním a tělesném zdraví a pohodě (Heelas – Woodhead et al. 2005: 92). Co si pod tím představit? Lidé se pomocí různých technik snaží vyřešit své problémy se stresem, špatným zdravotním stavem, tělesné bolesti či jen hledají osobní nebo duchovní růst a celkové zdraví (ibid.: 94–110). Čím je umožněno, že si lidé mohou „skládat dohromady“ různé religiozní myšlenky (např. zájem o mystiku či parapsychologii), tělesná cvičení (jóga, taj-či aj.) či duchovní techniky (různé buddhistické meditace apod.) do jednoho celku? V současné, pozdně kapitalistické společnosti je díky individualizovanému pojetí spirituality možné čerpat inspiraci z různých zdrojů. Každý jedinec je obklopen různými věcmi (v tomto případě religiozní/spirituální povahy) jako na tržišti a do svého košíku si dává jen to, co se mu zrovna líbí. Takovéto „náboženské tržiště“ využívají i jediové.

Debra McCormicková píše, že jediové jsou podle ní „[Z]tělesněním náboženského společenství, které reprezentuje náboženské tržiště – jejich doktrína ... je složeninou filosofií ‚vypůjčených‘ z amalgámu starověkých náboženství; a archetypálních charakterů a hodnot, které zastávají ustanovení univerzální výzvy pro generaci, hledající odpovědi již ne nutně na půdě tradičních náboženství, ale nabízené v ‚ready-to-wear‘ balíčku z mozků Hollywoodu“ (McCormick 2006). Takovéto tržiště však v současné společnosti není vůbec rigidní, ale ryze pluralitní. Zdeněk R. Nešpor tvrdí, že „dochází k rozšiřování [tohoto] spirituálního trhu, jehož nabídka se explicitně neoznačuje jako náboženská, nicméně pro své konzumenty plní funkce dříve vyhrazené organizovanému náboženství (Nešpor 2011: 121). Při rozhovoru s tvůrcem Hvězdných válek Georgem Lucasem se dovídáme, že k vytvoření filmových rytířů jedi si vzal myšlenky z mnoha náboženství světa a zkombinoval je do synkretického mixu, který funguje. Prostě si při konstruování Hvězdných válek volně půjčoval z různých žánrů (Lyden 2000).

Podle výsledků posledních tří sčítání lidu i dalších sociologických výzkumů (např. výzkum „Detradicionalizace a individualizace náboženství“ z roku 2006) je patrný odklon od církvi a příklon k necírkevním formám religiozity i v České republice. Podle Grace Davieové je příklon k tomu kterému náboženství stále

častěji věci osobní volby a životního stylu. Lidé už nepřejímají tak často víru svých předků, kterou by zdědili, či jim byla nějakým způsobem naordinována, ale hledají si vlastní cesty (Davieová 2009: 28, 178; srov. i Lužný – Nešpor a kol. 2008: 196–197). I v České republice mají lidé velmi podobné tendence k příklonu k subjektivitě jako v zahraničí. Český případ je však ještě zvlášť specifický. Jedním z důvodů je „neatraktivní“ nabídka a reakce církví na vnitřní přání a touhy lidí. Církev v České republice a potažmo i Evropě tím pádem nesplňuje jejich duchovní očekávání. V rámci České republiky jsou církve vnímány většinou společností spíše jako instituce veřejné služby (zajistí státní pohřeb významné osobnosti apod.) než jako poskytovatelé religiozity. Celý český přístup k vnímání církví je však v rámci Evropy a snad i světa unikátní. Často se o Česku mluví jako o nejateističtějším státu na světě, ale při hlubším zkoumání se tato premisa ukazuje jako chybná. „Za ateisty nebo přinejmenším osoby bez vyznání se při posledním sčítání lidu prohlásilo téměř dvě třetiny obyvatelstva. ... Tato kategorie se ovšem částečně kryje s alternativní religiozitou, protože ‚náboženství‘ je automaticky ztotožňováno s religiozitou a naopak ... Podstatná část alternativních věřících, kteří odmítají církevní religiozitu, se tak ‚samozřejmě‘ považuje za nenáboženské osoby, zatímco množství skutečných ateistů je o dost nižší“ (Nešpor 2011: 132). Důvody, proč je v českém prostředí tak patrná tendence *nedůvěry* v institucionalizovanou formu religiozity, dobře popsal Nešpor (2011) či Václavík (2010).

Ve specifických českých podmínkách docházelo k odklonu od náboženství už v 19. století. V této době existoval rozpor mezi církevní a necírkevní částí tehdejší české společnosti. Tento rozpor se pak přenesl i do 20. století. Vztah české společnosti k náboženství je spíše proticírkevní než ateistický (detailněji viz Nešpor 2011: 187–191). V současné době je v české společnosti patrný příklon k alternativním formám religiozity, které nejsou spjaté s církvemi. Ukazují to dobře výsledky zmiňovaného výzkumu DIN 2006, které „potvrzují, že poměrně velká část Čechů věří v nadpřirozené jevy. Šetření DIN 2006 tak potvrzuje výsledky starších výzkumů, podle nichž je v české společnosti míra deklarované religiozity nízká, velmi populární jsou však necírkevní religiozní formy“ (Hamplová 2008: 721). Do tohoto milieu v roce 2011 vstoupilo Společenství Cesty Síly, které chápeme jako typického reprezentanta současné postmoderní spirituality.

Inspirace vyvozená z filmů, nebo svébytná forma niterné religiozity?

Je třeba rozlišit dvě roviny výše uvedeného přístupu. První je, že sám autor Hvězdných válek George Lucas eklekticky vybíral z různých náboženských tradic, což ostatně i potvrdil v rozhovorech v médiích (viz dále). Druhou rovinou je, že stejný přístup aplikují jediové v dnešní době – tedy stoupenci vytvořeného, na Lucasovi již nezávislého systému. S těmito dvěma rovinami – jediismu jakožto svého druhu náboženského fenoménu a filosofické roviny Hvězdných válek, ze které jediismus vzešel – je spojena i problematika mýtu. Lucas byl ovlivněn tvorbou mytologa Josepha Campbella. Lyden k tomu dodává, že Lucas ukázal, že je schopen „syntetizovat mytologické koncepty napříč světem“ (Lyden 2000). Nejedná se tedy o nějaký jeden mýtus skrytý za tím vším a napasovaný do rámce Hvězdných válek, ale podle Lydena je to „polyglot náboženských jazyků, ve kterém každý přispívá něčím k pluralistickému celku rozvětvených částí – třebaže [to je způsobem] západní interpretace“ (ibid.). Lucas přistupoval k mýtům stejným způsobem po vzoru spirituálního – v tomto smyslu spíše „mytologického“ – tržiště jako k různým typům věr a praktik. Ve filmech i ve fenoménu jediismu je pak přítomen boj dobra a zla, koncept udatného rytíře (jedi), který udržuje mír a bojuje proti zlu (označovanému jako temná strana Síly). Velmi se tím podobá představě udatných rytířů z raně středověkých hrdinských eposů či ideji templářského rytíře, který kombinuje fyzický boj s duchovním cvičením atd.

Lucas přistupoval k Hvězdným válkám ve dvou rovinách. Jedna se týká reflexe problematiky mýtu a mytologií a druhá tématu „duchovního tržiště“. K náboženskému rozměru Hvězdných válek (a tedy jejich pozdějšímu vlivu na vznik jediismu a jeho formování) Lucas tvrdí: „Vložil jsem do filmu Sílu za účelem pokusu o probuzení jistého druhu spirituality v mladých lidech – spíše víry v Boha než víry v nějaký konkrétní náboženský systém. Chtěl jsem to udělat tak, aby si mladí lidé mohli začít pokládat otázky o mystériu. Je důležité mít žebříček hodnot a víru“ (Moyers 1999: 91). Lucas dále tvrdí, že nepokládá Hvězdné války za typicky náboženské, nýbrž že filmy určitým způsobem pouze přebírají témata původně typická pro náboženské tradice a snaží se je znovu prezentovat jednodušším a modernějším způsobem. Nicméně nepopírá, že tam zmiňovaná témata nejsou náhodou. Tvrdí, že chtěl „aby to byla tradiční morální studie, která by obsahovala jistý druh jasných zásad, kterým by děti rozuměly“ (Fraser 2003: C01).

Markus Davidsen pokládá jediismus za náboženství založené na fikci (Davidsen 2011: 24). Dokládá to hlavně tím, že se jediové na svých webových stránkách například zaštiťují autoritou filmových jediů, jako například Yody (tedy vymyšlených postav), v různých „věroučných“ otázkách. Dotaz, jak vůbec může Davidsen vyvozovat uváděné závěry, ponecháme stranou. Soudit a hodnotit, jestli je jediismus založen na fikci, či nikoli, je stejný princip, jako se ptát, zda je, či není například křesťanství založeno na fiktivním příběhu. Věda by v tomto ohledu rozhodovat neměla – zde předkládaný jediismus je svébytná forma soudobé spirituality, a proto je na místě se mu věnovat stejně jako jiným fenoménům. Jestli jsou, nebo nejsou nějaké náboženství, filosofie, spirituální tradice apod. založeny na fikci, věda dokazovat nemá a ani nemůže – musela by se vyslovit o existenci či neexistenci Síly nebo různých božstev v rámci různých tradic a na to nemá (alespoň v současné době) přesvědčivé nástroje. Jiná věc je samozřejmě ta, že Davidsen sice správně ve svém příspěvku vyvozuje, že jediismus je amalgámem různých prvků, nicméně implicitně nerozlišuje mezi výše uváděnými dvěma rovinami přístupu k jediismu. Tyto dvě roviny – spirituální podoba jediismu a inspirace vycházející z filmů Hvězdné války – jsou spojovány do jednoho celku často hlavně v zahraničí. V českém prostředí se o něčem takovém dá hovořit pouze částečně. Jedi Chardri k tomuto dodává, že někteří jediové Lucasovy filmy vůbec neznají, neviděli je a o jediismu se dověděli až později, když se jednalo o již svébytný fenomén (Chardri 2012). Samozřejmě Hvězdné války inspirovaly jediismus, ale jedná se o dva zcela odlišné fenomény, což svými výpověďmi potvrdili i sami jediové.

Jak již bylo naznačeno výše, čeští jediové se neztotožňují se „spiritualitou“ filmových Hvězdných válek a nepovažují ji za součást jediismu jakožto spirituality. Jedi Jana říká, že „je tu skupinka fanoušků Star Wars, kteří většinou s jediismem jako vírou asi nemají vůbec nic společného“ (Jana 2012). Filmy jsou pro jedie pouze inspirací v určitých věcech – jako je například pojmenování této religiozity, Akademie v rámci Společenství Cesty Síly (viz dále) a jiné. Jedi Saezar ohledně inspirování se Hvězdnými válkami tvrdí, že „důležitý je to, že ty z toho tu inspiraci získáš a je přece úplně jedno, co byl ten původní zdroj. Já si myslím, že třeba z filmu můžeš čerpat inspiraci úplně stejně jako odkudkoliv jinud“ (Saezar 2012). Saezar sice tvrdí, že jediismus je inspirován fikcí – tedy filmy, ale ty jsou zase inspirovány něčím jiným – což jejich autor George Lucas potvrdil (viz výše).

Nástin situace jediismu v České republice

Pro některé je jediismus pouze inspirací plynoucí z filmů Hvězdné války a jedná se o určité fanouškovství, zábavu, hraní si na Hvězdné války, převlékání se do kostýmů filmových jediů a podobně (Dušek – Klusák 2011). Druhým podnětem tohoto druhu byla facebooková kampaň iniciovaná již zmiňovaným Tomášem Mejzlíkem, díky které se jediismus u nás proslavil. Z jejich strany se jednalo o pouhou recesi, což Mejzlík sám potvrdil (Mejzlík 2011). Tato iniciativa již není aktivní a byla mířena čistě účelově na sčítání lidu v roce 2011. V témže roce přišel Václav Pekárek a jeho společníci se snahou o založení Společenství rytířů Jedi – státem registrované náboženské společnosti. Z jejich prezentace v dokumentu České televize sice bylo zřejmé, že je pro ně jediismus projevem niterné spirituality (Dušek – Klusák 2011) a tím pádem bychom jej mohli zařadit do užšího pojetí jediismu, nicméně Pekárkova iniciativa je v současné době již neaktivní.

V užším slova smyslu v České republice reprezentuje jediismus zatím jediná organizace – Společenství Cesty Síly. Okolo internetových stránek jediismus.ic.cz a internetového fóra o jediismu se v průběhu posledních tří let spojilo několik lidí s dlouhodobým zájmem o jediismus. Jedná se hlavně o osoby vystupující pod jmény Saezar, Tyelpe, Zindra, Cor, Coran, Chardri a další. Během loňského roku se vytvořilo uskupení nesoucí výše uvedený název. Společenství Cesty Síly chápou jeho členové jako „komunitu osob koncentrovanou kolem světové víry Jediismus. Nejde o fanouškovství, ani vzdávání poklony Star Wars, stejně tak nepovažujeme George Lucase, autora ságy, za proroka či mesiáše, neboť Jediismus je jeho dílem pouze inspirován. Vyznavači Jediismu, nazývaní Jediové, svobodně zvolili a volí Jediismus jako svou životní víru, nehledě na jejich vztah ke Star Wars, který v kontextu Jediismu není důležitý“ (Cesta Síly 2012a). Uvedené společenství vytvořilo svůj manifest (ibid.), ve kterém vysvětluje, jak jediismus pojímá. Na Společenství kromě diskusního fóra navazuje i Akademie Cesty Síly, která je „hlavním projektem Společenství Cesty Síly, realizovaným prostřednictvím internetu a osobních celorepublikových setkání. Smyslem Akademie je pomáhat Jediům v rozvoji dovedností, schopností a vědomostí, jež vyžaduje cesta Jediismu“ (Cesta Síly 2012b). Důraz je kladen na studium sedmi hlavních sekcí. Jedná se o tělesný rozvoj, sebeobranu, zdravotvědu, teorii jediismu, komunikaci, meditaci a duševní rozvoj (ibid.). Systém vstupu do Akademie je velmi propracovaný a adept, který uspěje, pokračuje ve studiu jednotlivých „programů“. Studium je pak založeno na písemných projektech a na praktickém trénování. Společenství Cesty Síly je sice svébytným prvkem v rámci českého jediismu, má však

určité „univerzalistické“ tendence, které přesahují mimo jeho rámec – například pořádání setkání pro stoupence jediismu v České republice (tedy nejen pro členy Společenství).¹² Společenství má v současné době 19 aktivních členů a několik desítek příznivců.¹³ Všechny spojuje již zmiňované internetové diskusní fórum.

Společenství Cesty Síly je de facto jediným uskupením v České republice, které považuje jediismus za svou životní víru, jak sami tvrdí. Proto jej chápeme jako jediného zástupce jediismu coby spirituality u nás. Existují samozřejmě i jedinci, kteří nejsou v kontaktu s tímto společenstvím a praktikují jediismus sami (Dušek – Klusák 2011). Jejich počet bude však zřejmě velmi nízký¹⁴ – dá se očekávat, že každý, kdo se bude vážněji zabývat jediismem, dříve nebo později minimálně vstoupí do komunikace se Společenstvím Cesty Síly na jejich diskusním fóru.

Sebedefinování jediismu, jediismus a náboženství

Společenství Cesty Síly se ve svém Manifestu „distancuje od klasifikace Jediismu jako náboženství nebo filosofie, protože tyto dva pojmy jsou v západoevropské kultuře velmi často mylně interpretovány“ (Cesta Síly 2012a). Místo toho se rozhodli jediismus nazývat *životní vírou*. Jak tvrdí Saezar, je to tak proto, že toto označení „spojuje dvě slova – jednak že v něco věříme, v nějaké hodnoty a jednak že se to týká našeho života a že to prostupuje celým naším životem. Proto životní víra“ (Saezar 2012). Saezar ještě dále dodává, že označení jediismu za náboženství nezvolili proto, že „hodně lidí si pod tím představuje hierarchii, církve, sektu a takový věci, ... že je to matoucí“ (ibid.). Podobný názor má i mnoho uživatelů na internetovém diskusním fóru Společenství Cesty Síly. Uvedme například názor uživatele Minatori: „Jak bychom vlastně měli Jediismus vnímat? Jako náboženství? Ale Jediismus nevěří na bohy, ale na sílu. Neměli bychom spíše Jediismus charakterizovat jako životní filosofii? Jako soubor pravidel, která dobrovolně dodržujeme, protože věříme, že tak bude svět lepší? Mám totiž obavu, že když se budeme navenek prezentovat jako náboženství, tak bychom mohli být vnímání dost negativně. Lidé by si nás mohli spojovat s různými sektami

¹² Poslední setkání a prezentace činnosti Společenství se konalo 25.–27. ledna 2013 v Havlíčkově Brodě. Podle dostupných zdrojů bylo přítomno okolo 10 stoupenců jediismu převážně z řad Společenství.

¹³ Počet k 6. březnu 2013.

¹⁴ Jedno takové uskupení je soustředěno okolo facebookové skupiny o jediismu (URL:<[<http://www.facebook.com/groups/jediismus/>](http://www.facebook.com/groups/jediismus/)

(Scientologie apod.). Říkat o Jediismu, že je životní filosofií my přijde méně dráždivé, více diplomatické a i pravdivější“ (Minatori 2010). Tento postoj může být klasickým příkladem myšlení většinové společnosti v České republice, kdy jsou nová náboženská hnutí často spojována s destruktivními kulty, což je důsledek jednak nezájmu české veřejnosti o náboženství a současnou náboženskou scénou, ale i teoretické neznalosti dané problematiky.

Označování jediismu za náboženství¹⁵ je pro jedie problematické z důvodů dogmatických a institucionálních, které si spojují s náboženstvím. Není překvapením, že implicitně chápou čeští jediové za náboženství římskokatolické pojetí křesťanství. Tento příklad je dobrou ilustrací většinového názoru české populace na institucionalizované podoby náboženství (církve). „Podle výzkumů veřejného mínění patří církev mezi nejméně důvěryhodné organizace“ (Nešpor 2011: 111; dále viz Hamplová 2000; Spousta 1999).

Důraz na individualitu

Navzdory tomu, co hlásá uváděný Manifest, jsou osobní názory jednotlivých stoupenců Společenství různé – což odpovídá individuálnímu pojetí interpretace jediismu. Uvedme si pro ilustraci některé z nich: například Saezar říká, že to nazývá náboženství. „Ale kdyby mi někdo řekl, že to náboženství není, tak se s ním nebudu hádat. Je mi to jedno“ (Saezar 2012), dodává. Jedi Jana říká: „Nevadí mi pojmy jako filosofie nebo životní styl. Náboženství bych tomu neříkala, i když v jiných zemích takto skutečně funguje včetně církve atd.“ (Jana 2012). Tyelpe tvrdí, že to není náboženství, protože „ten člověk může být křesťan a může být jedi. My mu neříkáme, v co má věřit a tak. On si může věřit, že Bůh existuje a nic mu nebrání chovat se jako jedi. Náboženství je podle mě víra v Boha. Pro mě je jediismus víra v Sílu“ (Tyelpe 2012). Jak z hlediska jediismu jakožto společenství, tak i v rámci osobních pohledů jednotlivých jediů na tuto

¹⁵ Jak vnímají jediisté náboženství, se ptal i redaktor Mladé fronty Dnes Lukáš Kašpar ve svém článku o jediismu. Přizval si katolického faráře Josefa Ptáčka, aby mu pomohl objasnit, co je náboženství. Ptáček tvrdí, že: „Náboženství je pojem, který vyjadřuje vztah člověka k přesahující skutečnosti, například k Bohu. V náboženství jde o určitou praxi: rituály, jsou zde různé posvátné knihy, definovaná víra, případně vhodná místa jako synagogy či kostely, osoby pověřené určitou rolí, historická zkušenost a vývoj“ (Kašpar 2012: 13). Touto definicí nicméně nelze jediismus chápat, jak se autor článku snaží. Zajímavá je však snaha spojovat náboženství a potažmo i jediismus s uctíváním, praxí, posvátnými texty, vírou, místy pro ně určenými a podobně – viz podtitulek článku: „V Česku se objevilo nové náboženství. Neuctívá žádného Krista, Mohameda nebo Buddhu. Co do počtu vyznavačů je pátým v republice kult mezgalaktických rytířů Jedi, ohánějících se svítilnicí mečí. Je to recese, nebo to patnáct tisíc lidí myslí vážně?“ (ibid.).

problematiku se jedná o „deinstitucionalizovaný typ religiozity s vysokou tendencí k synkretizaci“ (Václavík 2010: 211), což je opět jedním z typických znaků současné spirituality.

Inspirace z náboženského tržiště

Při osobních rozhovorech de facto všichni respondenti potvrdili, že jediismus je inspirován různými náboženstvími (Chardri 2012; Jana 2012; Saezar 2012; Tyelpe 2012). Tyelpe a Jana například tvrdí, že ze všech náboženství jediismus převzal to nejlepší z nich (Jana 2012). Všichni dotazovaní však jako nejčastější příklady uvádí různé indické tradice, jako je buddhismus a z něj vycházející meditační techniky. Na druhou stranu o explicitní inspiraci v křesťanství nemluví nikdo.

„Jediismus nebrání ve vyznávání jiné víry či náboženství. Jedi může být zároveň Buddhistou, Křesťanem, Muslimem, Taoistou, Wiccanem, Židem atp. Základní hodnoty jediismu však přitom musí zůstat zachovány“ (Cesta Síly 2012a). Jak se k tomu staví členové Společenství? Například Chardri je původně pokřtěný katolík, který již nepraktikuje katolicismus, ale jak tvrdí: „Upustil jsem od katolicismu ..., nějaký ty základy tam pořád jsou, ale nemyslím si, že by to bylo špatně ..., to špatný na tom dělají ty lidi“ (Chardri 2012). Myslí si, že když jsou lidé původně křesťané a poté křesťanství opustí a vymění jej například za jediismus, zůstává základ jejich chápání stále křesťanský. To lze v určité míře vidět například v jeho chápání Síly a Boha (viz dále).

V rozhovorech i na diskusním fóru Společenství pak všichni jediové potvrzují, že jediismus bere inspiraci ze všech náboženských tradic. Neoznačují jej za náboženství ani filosofii. Prezентují jej jakožto *životní víru*. Jediové v rámci Společenství Cesty Síly sice odmítají institucionalizovanou podobu náboženství, ale to, že se inspiroují jinými náboženstvími, jak sami tvrdí, jim už ovšem nevadí, a tak eklekticky přejímají do jediismu různé fenomény jak z náboženské oblasti (meditační techniky, „práce s energií“ aj.), tak i z běžného života (bojová umění, první pomoc).

Koncept Síly

Při otázce, zda je jediismus inspirován v jiných náboženských tradicích, všichni jediové shodně odpovídají, že ano. Nemluví však o tom, že by byl explicitně inspirován křesťanstvím. Středobodem jediismu je víra v Sílu. Manifest Společenství Cesty Síly ji definuje takto: „Síla je energie, která vše tvoří, vše propojuje a vytváří rovnováhu všeho bytí. Je energií každé živé bytosti, stejně jako každé

neživé entity. Tuto energii můžeme nazvat Bohem, Bohyní, Vesmírem, Energií, Láskou, Nejvyšším principem,... jak jen budeme chtít. Jelikož Síla obsahuje vše, nemůže být popsána, uchopena, ani pochopena. Pro jeho relativní citovou neutralitu proto užíváme slovo ‚síla‘. Síla je vnímána velmi individuálně, proto v tomto manifestu nenajdete její přesnou a jednoznačnou koncepci. Věříme totiž, že niterní víru, zejména na tak hluboké rovině, jako je víra v boha, nelze spoutat dogmaty. Taková snaha vede podle nás pouze k dominanci a potlačování individuality. Každý nechť si najde vlastní cestu k Síle a Síla naše cesty spojí v jednu“ (Cesta Síly 2012a). Tento postoj je ukázkovým příkladem příklonu ke spiritualitě v současné společnosti. Při výzkumu DIN 2006 většina jeho respondentů vykazovala právě znaky spirituality tím, že Boha nechápali jako osobu, ale právě jako energii, sílu, osud (Lužný – Nešpor a kol. 2008: 185).

Pro zjednodušení jejího popisování a chápání ji členové Společenství rozdělují do třech teoretických konceptů či částí – jako *Osobní sílu* člověka, která souvisí s jeho tělem a má být jeho životní energií; dále na *Živoucí sílu*, která obklopuje všechny živé bytosti a je všude; třetím aspektem je *Všesjednocující síla*, popisovaná tak, že „spojuje Osobní a Živoucí Sílu, určuje správnost/špatnost činů a dává životu smysl. V jiných náboženství se tento aspekt označuje jako bůh, respektive bozi. Tato Síla spojuje všechny věci do dokonalé symbiózy a každému určuje jeho cíl“ (Jediismus.ic.cz 2009).¹⁶

Středobodem jediismu je kromě víry v Sílu i tzv. *kodeks*,¹⁷ což je soubor etických a morálních hodnot a doporučení, kterými by se měl jedi řídit. Čeští jediové jeho znění převzali ze zahraničí. Jak může jít dohromady víra v Sílu a určité morální hodnoty a například šintó nebo křesťanství? Jedi AarGhuntu, který má blízko k šintó píše: „Já věřím v Sílu, resp. v Kami jako její manifestaci“ (AarGhuntu 2011). Není snad v šintó kladen důraz na jiné etické principy než v jediismu? Takováto výpověď je možná právě díky principům náboženského tržiště. Otázkou pro další výzkum by však mohlo být, na kterých konkrétních myšlenkách či praktikách jediové staví více. Zdali na všechny zdroje inspirace kladou stejný důraz, nebo jsou pro ně některé důležitější více a některé méně.

¹⁶ Autorem tohoto citátu na původních stránkách o jediismu je Tyelpe. Již neaktivní stránky jediismus.ic.cz nelze v tomto případě chápat jako reprezentativní, ale jako jen určitým způsobem vypovídající.

¹⁷ Jeho znění v podání Společenství Cesty Síly je: „Emoce, přesto mír. Nevědomost, přesto poznání. Vášně, přesto klid. Chaos, přesto harmonie. Smrt, přesto Síla. Velice stručně vysvětleno, Jedi se snaží ovládnout své emoce a vášně, ne se od nich oprostí, ne je potlačovat, ale dávat jim prostor pouze tam, kde to cíleně zamýšlí. Jedi kontroluje své činy, redukuje chaos, který zatemňuje mysl, usiluje o harmonii a poznání. Žádný čin nikdy nezůstane bez následků a jeho ozvěny budou Sílou rezonovat ‚věčně‘. Proto si musíme náležitě uvědomovat zodpovědnost a jednat uvážlivě a klidně“ (Cesta Síly 2012a).

Podle proběhlého výzkumu jediové popisují Sílu se stejným zaujetím jako křesťanského Boha a vkládají jí tím stejnou funkci či statut, jaký má Bůh v křesťanství, i když Síla nemá všechny vlastnosti jako on (nemá například charakter osoby). Tím pádem má Síla pro jedie velmi podobnou či totožnou funkci, jakou má pro křesťany v rámci jejich světonázoru Bůh. Některé vlastnosti má pojetí Síly s pojetím Boha společné a některé rozdílné. Jedná se hlavně o to, že nějakým způsobem stvořila svět, dává mu smysl, řád či směr. Věří se v ni a je univerzální, jediná, svým způsobem nejvyšší, nekonečná a někteří jediové tvrdí, že má i určitou vůli. Koncept Síly tedy odpovídá křesťanskému konceptu Boha, avšak ne ve všech aspektech. Nejedná se o zcela totožné pohledy na věc a nelze tedy dát rovnítko mezi koncepty Síly a Boha. Na základě výpovědí z uvedeného průzkumu můžeme tvrdit, že nové náboženské hnutí vzniklé v euroamerické kultuře bude v sobě implicitně obsahovat některé prvky původní majoritní tradice, a tou je křesťanství. V České republice jím je jeho katolická podoba. Tyto předpoklady by však musel ještě potvrdit (případně vyvrátit) další výzkum na tomto poli.

Závěrem

V širším kontextu můžeme pokládat jediismus za typický produkt současné české postmoderní spirituality. Obsahuje všechny trendy, které jsou pro ni charakteristické: (1.) Víru v Sílu, kterou někteří chápou jako určitý druh energie, síly a podobně. Jediové samozřejmě převzali pojmenování tohoto konceptu – Síly – od George Lucase. Mluví o ní často však i jako o energii apod. a na svém diskusním fóru se snaží detailně rozebírat i její podstatu či vlastnosti (Síla 2013). (2.) Důraz na individualitu. I když má Společenství svůj manifest, kde prezentuje, jak chápe jediismus, jeho členové mají v některých případech zcela jiné názory. (3.) Synkretismus, který je umožněn díky náboženskému tržišti. Čeští jediové si do „svého“ jediismu berou inspiraci (jak myšlenkovou, tak i praktickou) z různých náboženství a tradic. (4.) Jediové nechtějí, aby byl jediismus s církvemi a náboženstvím ztotožňován, či vůbec zařazován do stejné kategorie. Odmítají právě institucionalizované pojetí religiozity jako takové. Narážíme zde hlavně na katolickou podobu křesťanství, s jejímž pojetím religiozity mají někteří stoupenci jediismu „problém“. Právě proto reagovali velmi negativně na snahu Václava Pekárka o založení náboženské společnosti Společenství rytířů Jedi. (5.) Jediové v rámci celostního, holistického pojetí své spirituality dbají nejen na rozvíjení duševních, ale i tělesných vlastností. Jejich Akademie je toho zářným příkladem (učení se bojovým uměním, sebeobraně, první pomoci, zvyšování tělesné zdatnosti atd.).

PAVEL HORÁK je studentem 2. ročníku magisterského programu religionistiky na Filozofické fakultě Univerzity Pardubice. V současnosti píše diplomovou práci na téma vlivu křesťanství na myšlení současných českých novopohanů – hypotézou práce je, že současní čeští novopohané promyšlejší a tematizují novopohanství (či některé jeho aspekty – jako například „posvátný“ charakter určitých míst či časů, pojetí božství aj.) podle křesťanských teologických konceptů. Kromě novopohanství se zabývá problematikou New Age, nových náboženských hnutí a filosofií vědy.
Kontakt: druidstvi@druidstvi.cz

Použité prameny

- AarGhuntu. 2011. „Pan či Panen?“ 27. září 2011, *Fórum Společenství Cesty Síly*. Dostupné z <http://www.cestasily.cz/forum> [cit. 2012–08–07].
- Cesta Síly. 2012a. „Manifest Společenství Cesty Síly“ [online]. Dostupné z <http://www.cestasily.cz/?page=manifest> [cit. 2012–07–05].
- Cesta Síly. 2012b. „Akademie Společenství Cesty Síly“ [online]. Dostupné z <http://www.cestasily.cz/?page=academy> [cit. 2012–07–05].
- Chardri. 2012. Osobní rozhovor, 19. května 2012, Karlštejn.
- Jana. 2012. Osobní rozhovor, 23. dubna 2012, Pardubice.
- Jediismus.ic.cz. 2009. „Úvod“ [online]. Dostupné z <http://jediismus.ic.cz/index.html> [cit. 2012–03–20].
- Mejzlík, Tomáš. 2011. Emailová korespondence, 14. prosince 2011.
- Minatori. 2010. „Náboženství nebo životní filosofie?“ 16. ledna 2010 [online]. *Fórum Společenství Cesty Síly*. Dostupné z <http://www.cestasily.cz/forum> [cit. 2012–08–06].
- Saezar. 2012. Osobní rozhovor, 29. června 2012, Česká Třebová.
- Síla. 2013. „Jediismus – Síla“ [online]. Dostupné z <http://www.cestasily.cz/forum/viewforum.php?f=2> [cit. 2013–03–09].
- Tyelpé. 2012. Osobní rozhovor, 2. dubna 2012, Pardubice.
- Český statistický úřad. 2011. „Sčítání lidu, domů a bytů 2011“ [online]. Dostupné z http://www.czso.cz/sldb2011/redakce.nsf/i/predbezne_vysledky_scitani_lidu_domu_a_bytu_2011 [cit. 2012–03–15].

Použitá literatura

- Davidson, M. 2011. „Jediism. A Convergence of Star Wars Fan Culture and Salad Bar Spirituality.“ *De filosoof* 51, 2011: 24.
- Davieová, Grace. 2009. *Výjimečný případ Evropa. Podoby víry v dnešním světě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Dušek, Martin – Klusák, Vít. 2011. „Epizoda VII: Jediové vrací úder“ (video dokument) [online], *Ta naše povaha česká*. Dostupné z <http://www.ceskatelevize.cz/porady/1100627928-ta-nase-povaha-ceska/311294340110002-epizoda-vii-jediove-vcaci-uder/>.

- Fraser, Garnet. 2003. „In Yoda we Trust?“ *Toronto Star*, 22. července 2003: C01.
- Hamplová, Dana. 2000. *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti. Mezinárodní srovnání na základě empirického výzkumu ISSP*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Hamplová, Dana. 2008. „Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 44, 2008, 4: 703–723.
- Hanegraaff, Wouter J. 1996. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden – New York: E. J. Brill.
- Hanegraaff, Wouter J. 2002. „New Age Religion.“ Pp. 287–304 in Linda Woodhead (ed.): *Religions in the Modern World*. London – New York: Routledge.
- Jiříčka, Jan. 2011. „V Česku se chystá nová církev. Rytíři Jedi sbírají podpisy pro registraci“ [online]. *iDNES.cz – Zprávy*, 21. února 2011. Dostupné z http://zpravy.idnes.cz/v-cesku-se-chysta-nova-cirkev-rytiri-jedi-sbiraji-podpisy-pro-registraci-14b-/domaci.aspx?c=A110218_085429_domaci_jj [cit. 2012–03–15].
- Kabátová, Michaela. 2011. „Statistiky čeká oříšek. Při sčítání lidu si tisícovky lidí zapíší víru rytířů Jedi“ [online]. *Lidovky.cz*, 26. ledna 2011. Dostupné z http://www.lidovky.cz/statistiky-ceka-orisek-pri-scitani-lidu-si-tisicovky-lidi-zapisi-viru-rytiru-jedi-g2i-/ln_domov.asp?c=A110126_135803_ln_domov_mk [cit. 2012–03–15].
- Kašpar, Lukáš. 2012. „Dědám místo Husa.“ *Mladá fronta Dnes – Víkend*, 21. ledna 2012: 13–15.
- Lánský, Tomáš. 2012. „Romů je méně než Rytířů Jedi“ [online]. *Deník.cz*, 25. ledna 2012. Dostupné z http://krkonosky.denik.cz/zpravy_region/romu-je-mene-nez-rytiru-jedi20120125.html [cit. 2012–03–15].
- Lužný, Dušan – Nešpor, Zdeněk R. a kol. 2008. *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha: Malvern.
- Lyden, John. 2000. „The Apocalyptic Cosmology of Star Wars“ [online]. *The Journal of Religion & Film* 4, 2000, 1. Dostupné z <http://www.unomaha.edu/jrf/Lyden-StWars.htm> [cit. 2012–06–05].
- McCormick, Debra. 2006. „From Jesus Christ to Jedi Knight. Validity and Viability of New Religious Movements in Late Modernity.“ In: *Social Change in the 21st Century* (nepublikovaný konferenční příspěvek).
- Moyers, Bill. 1999. „Of Myth and Men. A Conversation between Bill Moyers and George Lucas on the Meaning of the Force and the Truethology of Star Wars.“ *Time Magazine* 153, 1999, 16: 91–94.
- Nešpor, Zdeněk R. 2011. *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich.
- Nešpor, Zdeněk R. – Lužný, Dušan. 2007. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- Palková, Šárka. 2011. „Recese při sčítání. Rytířů Jedi je v Česku 15 tisíc“ [online]. *Lidovky.cz*, 15. prosince 2011. Dostupné z http://www.lidovky.cz/recese-pri-scitani-rytiru-jedi-je-v-cesku-15-tisic-fuz-/ln_domov.asp?c=A111215_160005_ln_domov_spa [cit. 2012–03–15].
- Spousta, Jan. 1999. „České církve očima sociologických výzkumů.“ Pp. 73–90 in Jiří Hanuš (ed.): *Náboženství v době společenských změn*. Brno: Masarykova Univerzita.
- Václavík, David. 2010. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada.
- Woodhead, Linda – Heelas, Paul et al. 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.

PŘERÁMCOVÁNÍ ŘECKA V ČESKÝCH MAINSTREAMOVÝCH PSANÝCH MÉDIÍCH

Jan Huleja

Pedagogická fakulta UK Praha

Reframing of Greece in Czech mainstream written media

Abstract: We would like to document the radical transformation of the media presentation of Greece and the Greeks that occurred at the time of the so-called crisis on the material of Czech mainstream media texts (linguistic data up to 2009 was gained from the Czech National Corpus, data from the years 2010–2012 is based on the author's own excerpts). The media texts dedicated to Greece and the Greeks from the period before the crisis and during the crisis reveal the transformation of the media world, and document the transformation of the frame in which Czechs considered Greece at the end of 2012. This frame of mind is also probably shared with the majority of citizens from the so-called responsible countries of the European Union. Research proves that what was evaluated with positive or neutral attributes before the crisis was later often described with negative attributes. The Greek's "story" has been rewritten – his picture was put into a negative frame. Our paper is based on the theory of frames as presented in the works of E. Goffman, C. J. Fillmore, J. Butler, and especially G. Lakoff, who applies this theory in the field of media communication and indicates its potential as an interpretive tool for grasping the media image of the world.

Keywords: *framing; conceptual metaphor; cognitive linguistics; stereotype; Greece*

Tento příspěvek se na materiálu publicistických textů českých mainstreamových periodik, v nichž se pojednává o Řecku a Řecích, pokouší dokumentovat nápadnou přeměnu jejich mediální prezentace, k níž došlo v době globální ekonomické krize.¹ Materiál tzv. řeckého mediálního textu z období před krizí, na

¹ Krizi v tomto textu rozumíme období od roku 2007 do roku 2012.

jejím počátku a během ní odhaluje transformaci řeckého rámce, kterou ve sledovaném období vyprodukoval český psaný zpravodajský mainstream. Výsledkem této transformace je rámec nový, v němž současný většinový občan České republiky žije a v němž o Řecku smýšlí a který zároveň pravděpodobně sdílí s majoritou obyvatel tzv. odpovědných států² Evropské unie. Analýza ukazuje, že některé prvky mediálního rámcování Řecka a Řeků, které byly před krizí hodnoceny pozitivními či neutrálními atributy, jsou nyní popisovány přívlasky zápornými. Řecký příběh byl přepsán, jeho rámec byl přeorganizován v jiné interpretační schéma, došlo tedy k *přerámcování* Řecka a Řeků v českém psaném zpravodajském mainstreamu.

Teorie, metoda

Tato studie metodologicky vychází z teorie rámcování, jak je prezentována v pracích E. Goffmana (Goffman 1974), Ch. J. Fillmora (Fillmore 1976), J. Butlerové (Butler 2009) a především nově G. Lakoffa (Lakoff 2004, 2008), jenž teorii aplikuje v oblasti mediálních sdělení a naznačuje její možnosti jako interpretačního nástroje pro uchopení mediálního obrazu světa. Rámec lze, na základě prací výše uvedených odborníků, chápat jako komplexní, interdisciplinární pojem na pomezí sociologie, psychologie a kognitivních věd. Nej přesněji jej lze charakterizovat jako interpretační schéma (klasické vymezení E. Goffman 1974), pomocí něž člověk uchopuje a zpracovává realitu. Rámcování pomáhá člověku orientovat se ve skutečnosti a podílí se na formování jeho názorů a postojů. Jeho charakteristickým rysem je zpřehledňování komplexní události, na druhé straně ovšem také její zjednodušování, falešně zobecňování a stereotypizace. Rámce si člověk vytváří na základě kognitivních procesů, má je pevně zažity a jsou součástí jeho mentálních struktur (G. Lakoff poukazuje na nevědomý charakter kognitivních rámců). Lakoff (2008) na mnoha místech konstatuje, že rámcování představuje základní persvazivní nástroj současného úspěšného média vyznačující se nastolováním vlastních témat a jejich zviditelňováním, prosazováním vlastních konceptuálních metafor, které „vytváří pole pro takovou interpretaci předkládaných zpráv, jež by nenarušila status quo“ (Huleja 2011: 90), který médium nadiktovalo.

² Máme na mysli fiskální odpovědnost, která se stala nadužívanou frází českého politického diskurzu. Ačkoli mezi ekonomy není většího sporu o to, že ČR mezi rozpočtově zodpovědnější státy EU patří, politické subjekty této skutečnosti často účelově využívají. Nás však zajímá jistý moralizující přesah této fráze, která posouvá odpovědnou ČR do role posuzovatele správnosti či nesprávnosti rozpočtové politiky neodpovědných států EU.

Klíčová role rámce tedy spočívá zejména v tom, že definuje, jaký typ dotazování je relevantní a jaký není, a také v tom, že vytyčuje interpretační prostor, čímž de facto interpretacím předchází. Rámec jednak představuje jakýsi implicitní návod, jak se mají interpretovat společenské události, a jednak striktně vytyčuje debatní prostor, čímž ohrožuje neodhadnutelný počet možností, jak událost komentovat či rozšiřovat (Butler 2009). Vítězné interpretace pak mají moc konstruovat reálný obraz světa a přestávají být pouhou mediální realitou.

Teorie rámců přispívá k poznávání manipulačních strategií, neboť zjednodušené příběhy mediálního sdělení se příjemci jeví jako skutečné, protože jsou jako takové dennodenně performovány. Neustávající praxi se staly natolik samozřejmými, že si již vůbec nejsme vědomi toho, jaký byl proces jejich strukturační, a nepřipouštíme k nim žádné alternativní interpretace. Média tímto způsobem vytvářejí nové mýty, nové světy a hrdiny, čímž se podílejí na utváření novodobého obrazu světa – starý obraz světa, jak je znám po generace, je nabouráván novými rámci, jež vytváří nový, mediální obraz, přičemž změny rámců vykazují rok od roku stále větší dynamiku.

Rozbor mediálního rámce se může zdát podobný rozboru mediálního obrazu, ten je však jeho nutnou podmínkou. Mohli bychom říci, že popis rámce je až dalším krokem mediální analýzy, neboť nezůstává u povrchového vykreslení mediálního sdělení, u rekonstrukce toho, *co* je sdělováno, ale zabývá se hlubinnou strukturou znakového systému mediálního sdělení, jeho utvářením, pravidly a zákonitostmi, tj. odpovídá na otázku, *jakým způsobem* se něco sděluje, a pokouší se hledat odpovědi i na to, *proč se to tak* sděluje.

Výsledný popis rámce je prezentací závěrů vyvozených z velkého množství dílčích jazykových dat. Nejprve je nutno shromáždit mediální jazykový materiál, který je spojen určitým rysem, v našem případě tématem *Řecko*. Ten pak nazýváme, ve shodě s J. M. Lotmanem (Lotman 1995) a V. N. Toporovem (Toporov 2003), *řeckým mediálním textem*. Vzniklý mediální text je posléze podroben kognitivnělingvistické analýze, jež spočívá v nalézání jednotičího konceptuálního systému, který má metaforickou povahu (Lakoff – Johnson 1980). Systém konceptuálních metafor rámcuje mediální text a vymezuje, jakým způsobem by měli adresáti mediálního sdělení o tématu smýšlet (Fedina 2011).

Konceptuální metafory mají významotvornou funkci, vytvářejí vlastní definice, vybírají vlastní pojmy. Buď do textu, jež strukturují, přibírají znakové jednotky z jiných sémantických domén, které s danou konceptuální metaforou korespondují, anebo dosavadní (a z hlediska nové metafory důležité) pojmy ponechají a nově sémanticky vymezí. Úspěšná konceptuální metafora se postupně zaplňuje

slovní zásobou a prorůstá text, do něhož jednou vstoupila, přičemž, jak se neustále reprodukuje a čím více recipienty je sdílána, tím více zasaženému textu dodává podobu barthesovského mýtu (Barthes 2004), „který ‚krade‘ promluvu [resp. text, pozn. J. H.] původnímu jazykovému systému, v němž může nabývat rozostřených či nechtěných významů, a zasazuje ji do kontextu fungování meta-jazyka, jenž produkuje pouze zřetelný, vědomě kontrolovaný a významově uzavřený znak“ (Bílek 2004: 163).

V této práci se ujímáme představené problematiky ve třech krocích. (1.) Nejprve bychom se chtěli pokusit o rekonstrukci rámce Řecka, který se konstituoval v českých mainstreamových tištěných médiích na konci devadesátých let minulého století, vybrali jsme si k tomu rok 1998, protože stojí uprostřed periody starého rámcování Řecka a zároveň reprezentuje mediální diskurz pozdních devadesátých let; (2.) dále je naším cílem postihnout počátky nového mediálního rámcování Řecka v týchž médiích v letech 2005–2009 a konečně (3.) představit rámec nejnovější, který se etabloval v době masivní medializace řeckých ekonomických problémů, jež s sebou přineslo zejména zápoleň politických stran před českými parlamentními volbami v roce 2010 a který převažuje v současném českém zpravodajském mainstreamu i na konci roku 2012.

Jazykový materiál jsme čerpali z Českého národního korpusu, jenž v naprosté většině ukládá texty tištěných mainstreamových publicistických periodik, které, s různou mírou intenzity,³ shodně rámcovaly Řecko takovým způsobem, jaký bude v našem textu načrtnut. Třetí kapitola vychází z korpusu publicistických textů z let 1995–2007 SYN2009PUB,⁴ v němž jsou z českých tištěných médií zastoupeny, řazeno sestupně podle míry na celkovém podílu korpusu, *Deníky Bohemia*, *Mladá fronta Dnes*, *Deníky Moravia*, *Právo*, *Hospodářské noviny*, *Lidové noviny*, *Blesk*, *Britské listy* (jediné internetové publicistické periodikum, které je součástí tohoto korpusu) a týdeníky *Reflex* a *Respekt* (ostatní periodika zcela okrajově). Žánrově vyvážený korpus z let 2005–09 SYN2010⁵ se zase stal východiskem pro čtvrtou kapitolu, přičemž z tištěné publicistiky jsou v něm zpracovány deníky *Mladá fronta Dnes*, *Právo*, *Lidové noviny*, *Hospodářské noviny*, *Deníky Moravia*, týdeníky *Reflex* a *Týden*, *Deníky Bohemia*, v menší míře

³ Je zapotřebí poznamenat, že větší míru shody bychom našli v pravicově-konzervativních denících (*Lidové noviny*, *Hospodářské noviny*), které po roce 2010 více mluvily řečí vládnoucí koalice.

⁴ Český národní korpus – SYN2009PUB. Ústav Českého národního korpusu FF UK, Praha 2010. Dostupný z <http://www.korpus.cz>.

⁵ Český národní korpus – SYN2010. Ústav Českého národního korpusu FF UK, Praha 2010. Dostupný z <http://www.korpus.cz>.

pak týdeník *Respekt* a jiné. V páté kapitole vycházíme z vlastního sběru jazykového materiálu o Řecku, neboť ČNK rokem 2009 končí. Osobní databáze vznikla excerpcí českých mainstreamových tiskovin a internetových zpravodajských portálů mezi lety 2010 a 2012. Kurzívou jsou v textu vždy odlišena slova a slovní spojení přímo citovaná z ČNK, respektive z vlastní databáze, která v řeckém mediálním textu zaujímala klíčovou úlohu, ať už svou prostou frekventovaností, či dominantním postavením uvnitř metaforického systému.

Zajímavé Řecko

Řecko představuje v českém kontextu zemi, jež přirozeně přitahuje pozornost médií, neboť dokáže nabídnout celou řadu zajímavých témat. Ačkoli se jedná o jednu ze zemí, do kterých to má Čech v rámci sjednocené Evropy prakticky nejdál, a o stát, který od České republiky před jejím vstupem do Evropské unie dělilo pět státních hranic, dosahuje počet výskytů substantiva *Řecko*, adjektiva *řecký* a substantiv *Řek* a *Řekyně* v českých mainstreamových psaných médiích v porovnání s týmiž lexémy ostatních středně velkých, respektive lidnatých zemí Evropy nadprůměrných čísel.⁶

Řecko vděčí za zájem médií své mimořádně významné geografické poloze, příznivému klimatu, dlouhé a bohaté historii, v níž se mísí rozkvět s úpadkem, dále rozsáhlému hmotnému a duchovnímu dědictví, vděčí za to svým temperamentním obyvatelům a v neposlední řadě i divoké poslední století. V ní se Řecko zapojilo do dvou balkánských válek, zasáhla ho první světová válka následovaná válkou řecko-tureckou s etnickými čistkami a brutálním přemístováním obyvatelstva, dále druhá světová válka, jež plynule přešla ve válku občanskou, traumatickou zkušeností byla i vláda vojenské junty. Z těchto událostí sice vzešla těžce nabytá svoboda, demokracie a národní hrdost, ale také velmi špatné vztahy se sousedy, ať už kyperská otázka, spor o užívání názvu Makedonie či řecko-albánský problém.

⁶ Kupř. v databázi SYN2009PUB registrujeme 21 490 výskytů lemmatu Řecko, 20 324 řecký a 8 873 Řek. Budeme-li, pro ilustraci, srovnávat pouze lemmata názvů zemí, vyššího počtu výskytů dosáhly v této databázi ČNK pouze geograficky nejbližší sousedé Česka (Slovensko – 96 549, Rakousko – 64 422 a Maďarsko – 32 110), dále Švýcarsko (30 116) a „hokejové“ Švédsko (27 917). Počet výskytů je naopak srovnatelný s Belgií (21 934) a Nizozemskem (21 021), resp. nesprávně Nizozemím (dalších 3 292), kolébkami evropské integrace, a Finskem (21 249), kterému, jako v případě Švédska, notně pomáhá sportovní redakce. Převyšuje však Portugalsko (18 831), Irsko (16 316), Norsko (13 286), Dánsko (15 343) a všechny balkánské země, včetně Chorvatska (17 616), i pobaltské země.

Vstup do klíčových organizací západního světa (NATO, EU) na počátku osmdesátých let nastartoval řecký ekonomický vzmach. Na druhé straně stejně vytoužené členství v eurozóně nyní asistuje u pádu řecké ekonomiky na samotné dno Evropské unie a u hospodářských problémů, které již přes tři roky ničí řeckou pověst.

Rámcování Řecka v českých mainstreamových tištěných médiích v roce 1998

Řecko bývalo pravidelně, a nebylo tomu jinak ani na konci devadesátých let, v českých médiích prezentováno jako země, která do jisté míry představuje geografický protipól Česka: je tím, co Češi nemají a po čem mnozí z nich touží – je symbolem *moře*. Řecko zastupuje *nekonečné, panenské moře*, evokuje obrazy *čistých, bílých pláží a vln zrcadlicích paprsky slunce*. Dalo by se říct, že česká média moře tradičně idealizují a tuto romantickou představu neopouštějí – je zvláštní směsicí obdivu, touhy i závisti.

Další dva konotáty, které dominovaly geografickému subrámcí⁷ Řecka v českých médiích v roce 1998, byly *slunce a teplo*. Řecké slunce má však na rozdíl od řeckého moře komplikovanější, ambivalentní povahu, je *dárce* i *ničitelem*, a tak k němu přistupovaly i vybrané tiskoviny. Češi podle nich cestovali za řeckým sluncem, aby se *opálili*, aby *omládli*, aby se jím *inspirovali* a nabili se jeho energií, ale na druhou stranu mají z řeckého slunce strach. Foibos, Apollónovo příjmení, *přináší sucha a horka, úmorné letní dny a devastující požáry*. Přírodní katastrofy sice kazí obraz *ideálního turistického cíle*, zato však přidávají Řecku na *starobylosti*, tajemnosti a *exkluzivitě*. Řecko nejen že *hoří*, ale Řecko se *otrásá*, a požáry střídají *bleskové povodně*.

Ale i přes tyto faktory, které mohou českým turistům *znepříjemnit dovolenou*, bylo Řecko povytce vyobrazeno jako *hit letních prázdnin*, ideální destinace s *nepřeborným množstvím turistických cílů*. Vyjma zmíněných geografických předností bylo poukázáno především na *slavnou řeckou minulost* a na její *unikátní kulturní dědictví*. Z českého tisku konce devadesátých let se dozvídáme, že Řecko je zemí *kolébek, základů a počátků*, ať už *civilizace, Evropy, demokracie, filosofie, vědy či sportu*, mediální texty s oblibou hovoří o *starých Řeckách, starých mýtech a pověstech a staré moudrosti*, o *klasickém* Řecku, o fascinující polovině *antiky*.

⁷ Každý neelementární rámec je celkem dílčích rámců (subrámců).

Z hlediska českého turistického cíle zaujímal Řecko konce devadesátých let pozoruhodnou pozici, bylo místem, kam se jezdili *rekreovat bohatí Češi*, postavy a postavičky českého showbyznysu, kam dokonce *utekl jeden politik před povodněmi* ve vlastní zemi. *Nekonečné řecké pobřeží* nabízelo zákoutí, kde bylo možno zažít luxus a nebýt při tom na očích. Řecko představovalo zemi vhodnou pro *romantickou dovolenou* či pro *lábánky*, ale nepřijížděly do něj jen heterosexuální páry, Řecko bylo totiž odedávna zemí *lásek*, ať už lásky *sapfické (lesbické)*, *pederastické*, ale třeba i *narcisistní* či *platonické*. Český bulvární tisk v této souvislosti několikrát přispěl do mediálního rámcování: Řecko v něm bylo zmíněno jako dějiště *milostných dobrodružství* českých celebrit a *tajný řecký milenec* bylo „senzační“ klišé, které se v bulvárních textech devadesátých let občas zničehonic vynořilo.

Dalším fenoménem, který nemůžeme v naší rekonstrukci řeckého mediálního rámce roku 1998 opomenout, byla proslulá *řecká gastronomie*, *řecké gurmánství*, tradiční symposion (družná zábava následující po hostině), *atmosféra taveren*. Víkendové přílohy a volnočasové rubriky českých tištěných médií nás barvitě informovaly o *pestrosti řeckého jídelníčku*, o surovinách, které jsou *provoněné sluncem a mořem*, jež jsou stále *čerstvé a lahodné*. Dozvěděli jsme se, že pro samotné Řeky je jídlo *jednou z nejdůležitějších součástí života* a řecká kuchyně zase zdrojem *národní hrdosti* a že Řekové neváhají *za jídlo utratit až třetinu rodinného rozpočtu*. Každopádně, *řecké olivy, krétský olej, feta, tzatziki, řecký salát, souvlaki, musaka, gyros a plody moře*, stejně jako alkoholické nápoje v čele s *národním ouzem*, v Česku oblíbenější *metaxou* a kvalitními *víny*, nepřestávají dráždit české „gastronauty“.

Malý soubor s řeckou kuchyní úspěšně sváděla na poli českého tištěného média sportovní rubrika přinášející zprávy z *řecké fotbalové a basketbalové ligy* a z pohárových vystoupení řeckých klubů na evropské úrovni. Podíl sportovní redakce na mediálním rámcování Řecka nemá smysl jakkoli podceňovat, neboť je to především řecký fotbal, který pro nemalé procento Řeků znamená hlavní náplň volného času. Řečtí fotbaloví fanoušci v evropském kontextu prosluli svou *vášnivostí* hraničící s *fanatismem*, nezřídka doprovázeným násilnostmi, výjimkou není ani jeho radikální politický přesah. Stopy této charakteristiky nalzáme i v českém tisku. Hojná publikace sportovních novinek z Řecka je dána i faktem, že český a řecký fotbal nacházejí společného jmenovatele v *angažmá českých hráčů a trenérů* v řeckých ligových klubech.

Nyní přistupme k rámcování Řecka v českých mainstreamových tištěných médiích devadesátých let. Hned zkraje je zapotřebí říct, že v typizaci Řecka

nepanovala taková shoda jako v případě Řecka. Nejčastějším atributem, který líčil Řeka bez ohledu na další třídní, geografická či věková kritéria, byla jeho *temperamentnost*,⁸ *emocionálnost*, *vášnivost*, někdy líčená až jako *horkokrevnost*. Dozvídáme se, že se *řecký temperament* vyznačuje prudkými výkyvy nálady, faktem, který Čecha pravidelně zaskakuje, neboť ten není zvyklý, aby radost a hněv, kompliment a urážka stály tak blízko u sebe. Z četby tištěných médií nabýváme dojmu, že pokud se Řekovi něco příčí, *vyráží do ulic*, tedy *jde demonstrovat*, nebo *stávkuje*, pokud *řecký národní tým vyhraje* důležitý zápas, *jde slavit*, *zpívá a tančí*.

Další atributy, které jsme zaznamenali, již nejsou tak jednoznačné, a vytvářejí relativně komplexní obraz řeckých obyvatel z přímořských i pevninských oblastí, z prostředí městského i vesnického, moderního i starého, bohatého i chudého. Řek je tu představen jako *veselý*, *milý*, *prostý*, *otevřený* a *pohostinný* člověk, jinde jako člověk *pobožný*, *pověřivý*, *konzervativní* až *xenofobní*, někde zase jako člověk *hrdý*, *nacionalistický*, *sebevědomý* a *ambiciózní*, nebo je zmiňována jeho *lehkovážnost*, *lajdáctví* či *lenost*, jeho *věčný čas na kávu*.

Aniž bychom chtěli jakkoli předznamenávat mediální úděl Řecka z doby krize, je zapotřebí zdůraznit, že české mediální rámcování Řecka v roce 1998 neimplikovalo konotace vysloveně pozitivní, co se týče obecného stavu země, jak možná vyplývá z dosavadního textu. Jak již bylo předesláno, strategická poloha Řecka na předělu kontinentů, moří a civilizací ho v průběhu historie zavlekla do řady konfliktů, vybudovala v něm *pocit ohrožení* a jistou míru *agrese*. V dobovém tisku se setkáváme s tím, jak se *Řekové s obavami dívají* zejména na *východ*, ale i na *sever*, a že *řecké výdaje na bezpečnost* jsou vzhledem k HDP největší v Evropě. *Členství v NATO* a strategicko-vojenská *spolupráce s USA* jsou prezentovány jako naprosto klíčové. Realita je taková, že Řecko nemá dobré vztahy se svými sousedy, kteří se jím cítí být ohroženi: zkrátka, prostřednictvím tisku zjišťujeme, že *žít vedle Řeků* či s *Řeky* není jednoduché.

Média se koncem devadesátých let zaměřovala zejména na *napjaté vztahy s Tureckem*, především na *otázku rozděleného Kypru*, na *statut kyperských Řeků*, dokonce spekulovala o *možnosti válečného konfliktu* obou zemí. Do skládačky mediálního rámce řecko-tureckých vztahů zapadaly i útržkovité zprávy o *řecké podpoře Kurdů* a *hořícím vozu tureckého ataše* v aténské ulici. Druhým významným tématem byl *albánský problém*, respektive postavení významné *albánské*

⁸ Jsme si vědomi vágnosti tohoto označení, neboť temperament jako prostý „souhrn citových a volních znaků lidské povahy“ (Klimeš 1998: 786) nic nevyovídá o skutečné letoře Řeků. Nicméně, temperamentnost v českém jazykovém prostředí tradičně konotuje „živou povahu“.

minority v rámci Řecka. Česká média nás informovala, že vztah Řeků k Albáncům je *nedůvěřivý, rezervovaný*, hraničící s hysterií, přičemž významné procento Řeků se domnívá, že Albánci Řecko *ohrožují, okrádají*, či dokonce *rozkládají*, a pro některé Řeky je *projekt velké Albánie* explicitně nepřátelským aktem.⁹

Česká média Řecko nehodnotila dobře především z hlediska ekonomického stavu země. Řecko bylo často popisováno jako *slabý člen* (alternativně *článek*) Evropské unie, spolu se Španělskem a Portugalskem bylo řazeno mezi *tři nejchudší země Unie*, mohli jsme se dozvědět, že se jedná o zemi s *nejnižším průměrným platem* uvnitř EU, ale s *rychlým zvyšováním cen*, o zemi s *nezaměstnaností okolo 10 %*. Řecko bylo vykresleno jako *významně zadlužený stát s vysokou mírou inflace* mající *alarmující makroekonomické vyhlídky*. Na Řecko bylo nahlíženo jako na zemi se *špatnou infrastrukturou* (zejm. dopravní, telekomunikační a internetovou). Pozoruhodnou je poměrně často zdůrazňovaná skutečnost, že *Řecko bylo do EU přijato příliš brzy a že se chce opět velmi rychle stát členem eurozóny, ač ještě není připraveno*, tj. *schopno vyhovět maastrichtským kritériím*, které by Řekům významným způsobem *utáhly opasky*.¹⁰

Vzhledem k plánovanému vstupu České republiky do Evropské unie byl důležitým mediálním tématem vztah Řecka k Unii, a to především analýza pozitivních a negativních aspektů členství pro samotné Řecko. Sledované tiskoviny hodnotily řeckou zkušenost s členstvím převážně *pozitivně* a očekávaly, že Česká republika – na základě principu solidarity s méně ekonomicky zdatnými členy Unie – *dosáhne na dotace, z nichž doposavad těžilo Řecko*.¹¹ Ruku v ruce s pokračujícími přípravami integrace České republiky do Evropské unie začaly přibývat mediální texty porovnávající Česko s Řeckem. Zdá se, že větší výskyt podobných textů souvisí i s tím, že publikovaná srovnání nevyznívala pro Českou republiku vůbec špatně. Jednoduše a s využitím dobového tisku řečeno, pro sebevědomí *kandidátské země* bylo dobrou zprávou, že ji *ratingová agentura Moody's* ohodnotila o jeden bod lépe než *nejslabšího členu Unie* – Řecko.

⁹ V některých analýzách zahraniční politiky bylo Řecko vyobrazeno jako země obávající se kosovského precedentu, přičemž tato obava ho posouvala k řešení, která v té době navrhovala Svazová republika Jugoslávie (tyto vzájemné sympatie nejsou nové, Srbové a Řekové v posledních staletích několikrát bojovali za společnou věc).

¹⁰ Tento frazém se stal oblíbeným prvkem široce medializované metafory zeštíhlení napříč evropskými jazyky: tighten one's belt, den Gürtel enger schnallen, se serer la ceinture, tirare la cinghia, zaciskać pasa atd.

¹¹ Výhodnost vstupu do EU pro ekonomicky méně vyspělou zemi fungovalo jako jeden z nejvýznamnějších argumentů eurooptimistů v jejich agitaci za začlenění se ČR do struktur Unie.

Narušení rámce: raná kritika Řecka v letech 2005–2009¹²

V předcházející kapitole jsme se pokusili o rekonstrukci mediálního rámce Řecka tak, jak se na konci devadesátých let ustálil v českém mediálním diskurzu. Ačkoli vycházíme z předpokladu, že média, tím spíše mainstreamová, nám servírují zjednodušená interpretační schémata, případ Řecka nám umožnil vytvořit relativně pestrý rámec, o kterém se nedá říct, že by ulpíval na několika tématech řeckého mediálního textu a přiřazoval řeckému dění výhradní interpretační klíč. Naopak zjišťujeme, že se v něm objevuje řada témat z různých oblastí (domácí i zahraniční politika Řecka, česko-řecké vztahy, cestovní ruch, sport, kulturněhistorická témata atd.), která nejsou jednoznačně hierarchizována, tedy neexistuje motiv, jenž by jednoznačně vládl řeckému mediálnímu textu, a konečně se zdá, že celkový rámec Řecka v českých médiích je hodnotově neutrální, spíše vykloněn k hodnocení pozitivnímu.

Mezi lety 2005 a 2009, tedy v období před masovou medializací řecké dluhové krize, se v řeckém mediálním textu na jedné straně objevují všechna témata známá z periody předchozí a nechybí v něm hlavní stereotypy o Řecku a Řecích. Na straně druhé v něm přibývá kritiky a dosavadní metaforický systém rámce se začíná proměňovat. Vznikají nová persvazivní interpretační vodítka, zavádějí se nové stereotypy a některé koncepty jsou nově sémanticky vymezovány. Předkládaná kapitola si klade za cíl pokusit se podchytit právě ty nejvýraznější prostředky změny rámce, které umožnily přerámcování Řecka v českém tištěném zpravodajském mainstreamu.

Již v roce 2005 nacházíme řadu zpráv,¹³ které nesignalizovaly dobrý ekonomický stav Řecka. Tisk referoval o *vysokém rozpočtovém schodku Řecka, o státu s pětinou chudých*, který má problémy s *nezaměstnaností* a patří do skupiny tzv. *méně rozvinutých částí EU*.¹⁴ Dominantním tématem se stal zejména *velký řecký*

¹² Pro lepší pochopení změn v rámcování Řecka v českých mainstreamových tištěných médiích v letech 2005–09 stojí za to připomenout několik událostí, které zásadním způsobem ovlivnily postoj České republiky k Řecku. Česká republika již nestojí mimo NATO a Evropskou unii (tj. nepotřebuje nadále řeckou podporu), sama se uchází o eurodotace, ale zároveň se počítá mezi takzvané rozpočtově odpovědné státy EU, a to po boku Německa, hlavního importéra českého zboží, v Česku též sílí euroseptické nálady.

¹³ Doménu tohoto typu zpráv bychom mohli hledat v tzv. seriózních ekonomických analýzách, a to zejm. pravicově či konzervativně laděných. V uvedených zdrojích se tento typ kritiky začal vyskytovat jako první.

¹⁴ Český mainstreamový tisk v roce 2005 do této skupiny někdy řadil ještě Itálii, Portugalsko či Slovensko.

dluh, druhý největší v eurozóně. Sledovaná média očekávala jeho tvrdý dopad na řeckou ekonomiku a informovala své čtenáře, že v zadlužené zemi prolezlé korupcí tika časovaná bomba. Spolu s obligátním důvodem zadlužení, každoročně velkým rozpočtovým schodkem Řecku, to byla zejména XXVIII. olympiáda v Athénách, do té doby nejdražší v historii olympijských her, jež byla médiu hodnocena jako finanční sebevražda malé, ale rozhazovačné země.¹⁵ Výsledek toho všeho byl jasný: řecké dluhopisy přestaly být důvěryhodné, Řecku byl snížen rating, investoři se mu začali vyhýbat atd.

Novou schematizací, která se později napevno usadila v řeckém mediálním textu, byl pohled na Řecko jako na *černou ovci*, respektive *malého potíživistu* eurorodiny, do níž již samozřejmě patřila i Česká republika. Řecko bylo v tomto subrámcu obsazeno do role *podvodníka*, o němž začaly prosakovat informace, že nečestně nakládal s *eurodotacemi*. Jeho přístup k Evropské unii byl někdy explicitně hodnocen jako *mazaný*,¹⁶ zejména pokud jde o získané prostředky z evropských strukturálních fondů, jež jsou v některých případech hodnoceny jako *nesmyslné*.¹⁷ Do Řecku *přitékaly peníze na nepřehledné stavební zakázky*, silnice byly budovány *stachanovským tempem* pod heslem „*než vyschnou dotace*“, přičemž vše doprovázela *všudypřítomná korupce*. Média začala důrazně upozorňovat na to, že Řecko kvůli své ambici vstoupit do eurozóny již dříve *falšovalo statistiky o stavu řeckých financí* a dále *podvádí s výší deficitu* a že se řecký *schodek* ukázal *být třikrát vyšší*, než Řecko deklarovalo. Řecko tak zároveň nedrží slovo, protože *nedodrží Maastrichtskou smlouvu*, kterou *každoročně přestřeluje*.

Počínaje rokem 2005 jsme zaznamenali několik zpráv, v nichž se dá hledat podhoubí pozdější masové stereotypizace Řeka coby člověka *líného, zahálčivého a laxního*. Podle těchto zdrojů Řek *řeší vše v klidu, popijí ouzo, sedí v kafetérii a pokuřuje* či *neprojevuje velké pracovní nadšení*, práci *řeší na poslední chvíli, nerad cokoli plánuje, raději improvizuje*. A co víc, Řek se svých zlovyků nechce vzdát, je *tvrdohlavý a nepoučitelný*, a proto jeho *zemi znovu zachvacují plameny*, jímž (prý) mohl předejít. Zajímavým zjištěním je, že lenost, nejfrekventovanější z uvedených stereotypů, začala zakládat nové, kauzální a vysoce metaforicky

¹⁵ Václav Klaus se v dobovém tisku pozastavoval nad tím, co po skončení her budou Řekové dělat s baseballovým stadionem.

¹⁶ „V Řecku patří k běžnému koloritu vtipy na téma: Kdo podniká a o něco se snaží, je hlupák, mnohem výnosnější je založit si speciální firmu a požádat o evropské dotace.“ Hospodářské noviny, 20. 5. 2005, viz SYN2010. Dostupné z <http://www.korpus.cz>.

¹⁷ Pro větší komplexnost této oblasti rámce dodejme, že řecký „europragmatismus“ mohl do jisté míry fungovat jako příklad, který vyvažoval silící obavy ze zdražování, jež s sebou členství v EU přinášelo, neboť na tytéž eurodotace myslela i ČR.

produktivní vztahy, kupř. ten se skutečným problémem Řecka, s *největším procentem populace s nadváhou v Evropě*.¹⁸

Další výraznou tendencí v proměňujícím se řeckém rámci byl nárůst výskytu mediálních zpráv srovnávající celkovou (zejm. ekonomickou, technologickou) vyspělost Řecka a České republiky, v níž se může spatřovat obecná snaha české společnosti sama sobě dokázat, že ČR – na rozdíl od Řecka – *není nejslabším článkem EU*. Zdůrazňovaná konstatování typu, že *jsme na tom o trochu lépe než Řecko*, toho mohou být důkazem. Jednoduše řečeno, v českých mainstreamových tištěných médiích se ve sledovaném období 2005–2009 začala zdůrazňovat jakási zaostalost Řecka, respektive domnělá česká vyspělost si našla svou oběť v podobě méně vyspělého Řecka, které bylo líčeno mimo jiné jako země s *menšími výdaji na vědu a nižším počtem přípojek na internet než Česká republika* či jako země, která *tolik neřeší ekologii a v jejíž zelenině jsou pesticidy*, země, jež nemá *epidemii ptací chřipky* pod kontrolou a snaží se ji před zbytkem Evropy *ututlat*.¹⁹ Obzvláště pozoruhodně pak vyznívá vzájemné srovnání ve dvou slabínách Česka: *vzhledem k výsledkům mezinárodní komparace výukových výsledků PISA je řecké školství ještě více zanedbané než naše a v míře korupce ve veřejném a státním sektoru je na tom z EU stejně jenom Řecko*.

S konstrukcí subrámce řecké nevyspělosti zřejmě souviselo i zdůrazňování inklinace Řeků k radikálním politickým řešením, přičemž byla téměř výhradně akcentována řešení krajně levicová (*řecký komunismus*) a ultralevicová (některé řecké formy *anarchismu*).²⁰ Řecká revoluční nálada tak mohla zastupovat něco, čeho se česká společnost teprve nedávno pracně zbavila. Za pevnou součást tohoto mediálního interpretačního schématu považujeme kupříkladu mediální prezentaci řeckých *generálních stávek proti hospodářské politice státu* a politiků samotných organizovaných *silnými odborovými svazy*,²¹ kterých se účastnili *zakuklení mladíci* a které vrcholily *řáděním demonstrujících*, proti nimž nakonec

¹⁸ Ve statistikách Mezinárodní asociace pro studium obezity, dostupných na www.iaso.org, se Řecko po léta pravidelně umísťuje na prvních příčkách v obezitě v Evropě.

¹⁹ Můžeme si povšimnout, že tento výraz již spadá do interpretačního schématu Řecka coby podvodníka Evropské unie.

²⁰ Na konci roku 2012 jsme měli možnost vidět celou problematiku radikalizace řecké politiky mnohem pestřeji (z velké části díky zájmu o řecké dění ze strany největších mezinárodních zpravodajských agentur). Největším ohrožením bezpečnosti státu se v průběhu řecké dluhové krize stala ultrapravicová scéna vedená explicitně rasistickou, xenofobní a kryptofašistickou politickou stranou Zlatý úsvit, jež v opakovaných červnových volbách roku 2012 získala 450 tisíc hlasů (6,92 %) a 18 mandátů. Dalo se předpokládat, že nevoličů-sympatizantů této strany je ještě víc.

²¹ Odbory v českých médiích běžně vystupují jako nástroj levicové opozice a kritiky kapitálu.

zasahovala policie. Česká mainstreamová média se na začátku řecké krize příliš nezabývala tím, proč se tito *zakuklenci* v ulicích *mstí bankám* a *přepadávají je*, a zůstala u jejich prosté kriminalizace.

Poslední výraznou tendencí v proměňujícím se rámci Řecká, kterou jsme zaregistrovali, je skutečnost, že se rozšířil o téma českého euroskepticismu. Pro relativně silnou euroskeptickou větev českého zpravodajského mainstreamu byla řecká krize zajímavá především jako *důsledek přijetí eura*. A ačkoli existoval i jiný typ euroskeptických zpráv, v němž jsme *sdíleli s krachujícím Řeckem obavy*, hlavním metaforickým principem, který začal prorůstat řeckým mediálním textem, byl ten, že jsme *se Řeckem nechtěli stát*. Vysvětlení toho, co poslední věta znamená, bude součástí závěrečné kapitoly.

Rámec Řecká v českých mainstreamových psaných médiích na konci roku 2012²²

Dospěli jsme k nejnovějšímu rámcování Řecká v českém mediálním mainstreamu. Pokud bychom ho měli předběžně charakterizovat, je zapotřebí poznamenat, že v sobě do jisté míry nezapře rámec pozdních devadesátých let. Dáme-li si práci, zřejmě v něm můžeme vypátrat většinu z tematických oblastí, k nimž nás dovedla rekonstrukce „rámce 1998“ předvedená ve třetí kapitole. Problém však spočívá právě v tom, že by to byl nelehký úkol.

V posledních třech letech – přičemž za mezník považujeme volby do Poslanecké sněmovny Parlamentu České republiky 2010, v nichž byla řecká krize, zejm. díky pravicovým a konzervativním stranám, nastolena jako jedno z hlavních témat předvolebního boje – došlo k výraznému rozšíření řeckého mediálního textu. Nicméně nárůst objemu řeckého textu s sebou nepřinesl jeho větší tematickou pestrost, bylo tomu právě naopak. Posílily pouze ty jeho kapitoly, jež konvenovaly s agendou témat, kterou tvůrci veřejné debaty o Řecku nastolili.

Aktuální rámec Řecká je však především rozvinutím a zmnožením nového sémantického vymezení některých konceptů, dovršením subverze dosavadních mýtů či dílčích stereotypů, jejich nahrazení mýty a stereotypy novými, s jejichž počátky jsme se měli možnost setkat již během „narušení rámce 2005–2009“. V následujícím textu se konečně pokusíme pro tato persvazivní interpretační

²² Mohlo by se zdát, že v této práci používáme dvě různá označení pro tutéž věc: jednou píšeme o psaných a podruhé o tištěných médiích. Nemáme však na výběr, neboť kapitola věnující se současnému stavu mediálního rámce Řecká je z významné části postavena na materiálu z českých internetových zpravodajských portálů, které nelze označit – v pravém smyslu slova – za tištěné.

vodítka nalézt jednotící konceptuálněmetaforický systém a načrtneme, jakým způsobem se nový mediální rámec Řecka strukturuje.

Základním postřehem, který byl již naznačen v předchozí kapitole, je výrazná změna v hierarchii konotativních významů lexému *Řek*, potažmo *Řecko*. Uzuálnými atributy Řeka a Řecka se staly *lenost* a *korupce*, které sice na konci devadesátých let patřily do skupiny významnějších konotátů těchto lexémů, nicméně se o nich rozhodně nedalo říct, že by měly takto výrazně dominantní postavení. Zmíněná dvojice přívlastků se v posledních letech ukázala jako vysoce produktivní i destruktivní zároveň, neboť na jedné straně se přičinila o subverzi dílčích stereotypů o Řecku a Řecích, či dokonce celých mýtů, ale na straně druhé se podílela na jejich novém konstruování.

Za jeden z takových mytických atributů starého Řeka, který byl korupcí a leností rozvrácen, můžeme, s určitou mírou nadsázky, považovat *kalokagathii*, ideál dokonalosti jedince. V průběhu zkoumání jsme zjistili, že zpravodajský mainstream učinil z kalokagathie nástroj ironie, jakési usvědčující zrcadlo, v jehož odrazu současný Řek přestal být dobrý (*agathos*), protože *byl zadlužený, podváděl a korumpoval*, především však *nebyl pracovitý, nýbrž líný*. Nicméně, podobně i přívlastek krásný (*kalos*) se začal Řekovi vzdalovat, poněvadž se často ukazoval jako ošklivý (tloušťka, asociující nezdravý životní styl a *přejídání*, funguje jako negace dnešního, široce akceptovaného ideálu štíhlé krásy²³). *Obezita*²⁴ zároveň podrývala i fenomén řecké gastronomie, jednoho ze symbolů národní hrdosti, a tak hostina-*symposion* byla přeznačena na hostinu-*žranici* (viz dále), po níž měl, jako trest, následovat *utažený opasek*.

Pokusme se však leností a korupcí – těmito základními kameny novodobé mytizace krachujícího Řecka – v následujících odstavcích zabývat podrobněji. Začneme nejprve rámcováním Řeků coby podvodníků. Již v předchozích obdobích se tato konotace Řeka objevila v souvislosti s *manipulováním hospodářských statistik země*. Nicméně nově přestala být doménou vládních špiček země, ale prorostla shora dolů všemi patry společnosti. Český podnikatel a nezávislý senátor za obvod Zlín, Tomio Okamura, který se rád prohlašuje za hlásnou troubu českého lidu, a tedy dost možná i zpravodajského mainstreamu, zasadil na svém

²³ Pravicovým vládním stranám se podařilo protlačit „štíhlou krásu“ i jako konceptuální metaforu dnešního odpovědného, štíhlého státu se štíhlým státním aparátem. Účel této metafory je zřejmý: štíhlý stát o sebe pečuje, umí si utáhnout opasek, nepřežirá se, je zodpovědný a pracovitý, díky tomu všemu je krásný, a proto i dobrý.

²⁴ „Nadváhu má 75 % dědiců země, která světu dala ideál krásy, a více než čtvrtina jich je obézních.“ Týden, 32/2008, viz SYN2010. Dostupné z <http://www.korpus.cz>.

blogu „Vážení občané, naštvěte se“ Řecko a podvod do následujícího rámce: „Řecká krize není ničím jiným než odhalením skutečného stavu ekonomiky země, kde se léta podvádělo – a to všude. Řecká vláda podváděla při zavádění eura, kdy falšovala ekonomické údaje podstatné pro vstup do eurozóny, firmy a občané podváděli a podvádějí dodnes – daně tu prakticky neplatí nikdo.“²⁵

Jak již bylo konstatováno, Řecko začalo v době masové medializace jeho ekonomických problémů zastupovat *zemi lenochů*. Česká mainstreamová zpravodajská periodika, zvláště intenzivně mainstreamové internetové zpravodajské portály, zásobovala své čtenáře zprávami o *líných a neschopných* Řecích, kteří *málo pracují*,²⁶ přičemž *chodí dřív do důchodu*,²⁷ a se zvláštním potěšením se předháněla v „zaručených“ výčtech *absurdních odměn za práci řeckým státním zaměstnancům*, kteří, jak se dozvídáme, dostávají příplaceno za *chození včas do práce, za dodržení pracovní doby, za práci na čerstvém vzduchu* a podobně.²⁸ Čtenář bulvárních zpráv (ale nejen jich, jak uvidíme v dalším odstavci) pak zase mohl nabýt dojmu, že život Řeků *pohodově plyne u moře či ve stínu olivy*, přičemž při hodnocení takového stylu života v některých případech rezonoval zlověstný výraz *nepřízřusobivý*.²⁹

Za úspěchem tohoto mýtu nestál samotný fakt řecké krize a její přímý přenos, ale i autoritativní výroky některých státníků, z hlediska České republiky především Německa a Slovenska, a jejich mediální prezentace. Významnou

²⁵ Dostupné z <http://okamura.blog.idnes.cz/c/218696/Vazeni-spoluobcane-nastvete-se.html>.

²⁶ Statistiky OECD ukázaly pravý opak. Podle nich trávili Řekové v práci nejvíce času ze všech států Evropy. Podobným statistikám však nelze slepě věřit, potřebují odborný komentář a znalost místních poměrů (jedním z vysvětlení by mohlo být, že pracovní trh v Řecku tvoří mnoho lidí samostatně výdělečně činných v sektoru služeb, který jim umožňuje vykazovat více pracovních hodin). Nepoměrně relevantnějším ukazatelem pro potenciální kritiku Řecka je tak otázka produktivity práce, v níž Řecko skutečně zaostává. Dostupné z <http://stats.oecd.org/Index.aspx?DatasetCode=LEVEL#>.

²⁷ Podle dobových statistik OECD z <http://www.oecd.org/els/pensionsystems/43021454.pdf> se tento argument opět značně problematizuje. Průměrný důchodový věk Řeka se nijak nevymyká evropským standardům, nicméně existovala možnost jeho snížení v závislosti na počtu odpracovaných let (např. po 37 letech práce byla možnost odejít rovnou do důchodu).

²⁸ Určitým shrnutím těchto tvrzení je kupř. článek z http://ekonomika.idnes.cz/hitparada-reckych-nesmyslu-zemi-potopily-vladni-experimenty-pu8-/eko_euro.aspx?c=A100506_123319_eko_euro_fih.

²⁹ Nepřízřusobivý, tento relativně nový výraz (především) pro Roma, jímž se obchází explicitně rasistický diskurz, se již několik let pravidelně objevuje v českých médiích a nebrání se mu ani někteří političtí představitelé. Nepřízřusobivý je ten, který se nepřizpůsobuje normám společnosti, ve které žije (tj. nepracuje, zneužívá sociální dávky, krade apod.). Řekové se podle této metafory také nepřizpůsobují normám (EU), málo pracují, zneužívají štědrý sociální systém, neplatí daně a falšují data. Nicméně naléhání přímé paralely mezi řeckou a romskou nepřizpůsobivostí (Řekové – Cikáni EU) je naštěstí záležitostí exhibicionismu různých přispěvatelů do diskuzí pod článkem, o jejichž ubohosti není pochyb.

inspirací pro český zpravodajský mainstream bylo německé kritické rámcování Řecka,³⁰ iniciované zřejmě některými názory týkajícími se *jihoevropské neefektivnosti* ze strany kancléřky Spolkové republiky Německo Angely Merkelové, nejrespektovanějšího státníka současné Evropy.³¹ Jedním dechem je však nutné dodat, že masová medializace (a skandalizace) Řecka coby *líného a zkorumpovaného člena Unie* byla především výdobytkem německého bulváru v čele s deníkem *Bild*, který v průběhu roku 2010 podával informace o *zkrachovalém národě*, jenž by měl začít *s prodejem svých ostrovů* či rovnou *samotné Akropole*.³² Silným hlasem promluvila i slovenská premiérka Iveta Radičová, která v tomtéž roce odmítla pomoc *výrazně bohatší zemi, žijící nezřízeným životem*, přičemž tento *slovenský sebevědomý a upřímný postoj* byl českým mediálním mainstreamem většinou kladně hodnocen. Posledním, již ryze českým, zpracováním metafory řecké lenosti z úst významného státníka jsou některé úseky rozhovoru Václava Klause, který otiskl v říjnu roku 2011 deník *Právo*, což dokládá i jistý nadstrannický přesah tohoto názoru. Prezident v interview neupřel Řekům právo *sedět ve stínu cypřišů a popíjet ouzo*, což se však rovná *nemožnosti vstoupit do měnové*

³⁰ Vzájemné mediální rámce Řecka a Německa prošly od počátku milénia ještě radikálnější proměnou než v případě, který zkoumá tato studie. Zatímco před vypuknutím krize znala většina Němců Řecko pouze z cestovních kanceláří a řada Řeků dokonce měla – zejm. po fenomenálním vítězství národního fotbalového týmu na Mistrovství Evropy 2004 vedeného německým trenérem Otto Rehhagelem, překřtěným na německo-řeckého hrdinu Rehhakla – nepokryté germanofilní sklony, tak v první polovině roku 2012 je tomu zcela jinak. Pouze 27 % dotázaných Němců bylo Řecko sympatické, Němci dále Řecko považovali za nejméně pracující stát v EU a druhý nejvíce zkorumpovaný stát EU za Itálií. Řecko navíc podle většiny Němců není dostatečně sebekritické. Řekové si jsou tohoto postoje Němců vědomi a na jejich odpovědích se to projevuje. Ve stejných anketách se Řekové označili za nejpracovitější stát, Řecko tak jako jediná země EU nepřiznala Německu největší pracovitost, 78 % dotázaných Řeků pak uvedlo, že nemá rádo Německo, a 49 %, že vůbec. Dále Řekům nejvíce vadilo, že Německo ovládá jejich ekonomiku a vměšuje se do řeckých záležitostí. Viz Pew Research Center Global Attitudes Project, European Unity on the Rocks: Greeks and Germans at Polar Opposites, 29. 5. 2012, dostupné z <http://www.pewglobal.org/2012/05/29/european-unity-on-the-rocks/>. Jako reakce na tvrdou kritiku některých vlivných německých médií se v Řecku posílil mýtus „čtvrtého rajchu“, v němž Německo usiluje o dobytí Evropy svou ekonomickou silou a nastolení diktatury svých bank.

³¹ Z celé EU to byli pouze Řekové, kteří nevyjádřili nadpoloviční souhlas s tím, že Angela Merkelová odvádí dobrou práci (konkrétně 14 % dotázaných). Jiné státy: Itálie 55 %, Španělsko 63 % (obě země těžce zasaženy krizí); Velká Británie 66 %, Česká republika 67 % (země se silnými euroskeptickými stranami); Francie 76 %. Viz European Unity on the Rocks. O tom, že se řecká všeobecná kritika výrazně přiosťřila, nejlépe vypovídá skutečnost, že se řecká mainstreamová média neostýchala převléknout Angelu Merkelovou do uniformy Adolfa Hitlera.

³² Německý týdeník Focus zase v únoru roku 2010 „proslul“ svou titulní stranou s Afroditou zvedající prostředníček, jež vyvolala v Řecku částečný bojkot německého zboží. Dostupné na http://www.focus.de/magazin/archiv/jahrgang_2010/ausgabe_8/.

unie s Německem.³³ V těchto až poetických příměrech hlavy České republiky se odhaluje další ze scénářů nového mediálního rámcování Řecká, a to jeho kontrastní postavení vůči Německu, jež se naopak stalo modelovým příkladem tzv. odpovědného státu Evropské unie, jehož názory Česká republika sdílí a za nějž by se též ráda prohlásila.

Důležitou úlohu pro řeckou lenost jakožto subrámeček Řecká sehrála metafora *žranice*. Již v minulé kapitole jsme konstatovali, že lenost založila jisté kauzální vztahy. Jako její přímý důsledek se objevilo *tloustnutí*, za jehož příčinu je – vedle lenosti – mimo jiné považováno i přejídání, jinými slovy a expresivněji, *řecká rozežranost*, výraz implikující nehospodárnost, plýtvání prostředky. Mainstreamové mediální ztvárnění této metafory umělo být velmi přímočaré: Řecko bylo *nenasytná hydra*, která se nechtěla vzdát svého *rozmařilého života*, ale zato *chtěla po nás další a další miliardy*, abychom její *sladký život* nakonec *platili my*, „obyčejní“ Češi. *Chudí a zodpovědní* přece nemohli sponzorovat bohaté *hédonisty*,³⁴ kteří by jen chtěli dosahovat slasti a *vyhýbat se strasti (práci)*, a tak *řecký mejdan* musel co nejdříve *skončit*, *tlustou státní správu*, *štědrý sociální systém*, *tučné platy* zaměstnanců státního sektoru bylo zapotřebí *zeštíhlit*, ale – podle M. Špíny – „*rozežraní odboráři* si nechtějí utáhnout opasky a nechtějí se nechat pohltnout soukromým sektorem. Ach, to socialismem prožrané Řecko!“ (Špína 2010: 71).³⁵

Ačkoli jsme si vědomi toho, že všechny metafory českého mainstreamového mediálního rámcování Řecká konce roku 2012 v této práci nevyčerpáme, a ani to není naším cílem, rádi bychom na závěr uvedli jednu, která se po celou dobu analýzy rámce ukazovala – ve smyslu jeho strukturování – jako páteřová. Jedná se o mohutný metaforický princip, prostřednictvím něhož je *Řecko* nahlíženo

³³ Plné znění: „Každá země může volit, zda bude žít na půl plynu, čtvrt plynu, nebo na plný plyn svých možností. Sama by mohla říct: my budeme víc hodin sedět ve stínu pod cypřiši a popíjet ouzo, anebo víc pracovat. Jestliže se Řecko rozhodne, že bude více hodin věnovat ouzu nebo cypřišům, tak je to naprosto v pořádku. Nicméně nemůže vstoupit do měnové unie s Německem.“ Dostupné z <http://byznys.ihned.cz/c1-52925790-klaus-recko-muze-opustit-euro-pomerne-snadno-evrope-to-prospeje>.

³⁴ Úzkoprsý pohled Česka na Řecko jako na „turistický ráj“ hrozil nepříjemností, že řada Čechů se bude jen s obtížemi vcítovat do problémů „šťastné země“ a stěží si dovede představit starosti obyčejných Řeků.

³⁵ Michal Špína ve své práci na jednom z letáků řeckých železničních odborů poukazuje na současné využití metafory *žranice* i ze strany Řecká, jež využívá některých principů sovětské protikapitalistické propagandy: U řeckého stolu sedí břichatí, prasečí dědci, kterým tečou sliny a chystají se žrát. Nejoždnější dědek má na čele nápis IMF (Mezinárodní měnový fond), druhý je šikmooký a má bryndák COSCO, což je čínský státní lodařský gigant. Pohublý a odraný dlouhán představuje řeckou vládu a pobízí žrouty k hodování se slovy: Berte si, co hrdlo ráčí, Řekové to platí. Viz Špína 2010: 77-78.

jako *krize*, přičemž tyto dva výrazy se tak proluly, že Řecko začalo krizi zastupovat.³⁶ *Být Řeckem, stát se Řeckem*, pak nebylo ničím jiným než být a stát se samotnou krizí, a to se *České republice nesmí stát*. Nejsme přece jako oni! – *naše země nebyla, (zatím) není a nesmí být Řecko*. Proto, abychom se jím náhodou nestali, *nesmíme být rozpočtovým Řeckem* a, budeme-li parafrázovat Klausova slova, která však silně rezonovala zpravodajským mainstreamem, každý z nás *by měl pracovat* (být jako Němec) a neměl *by sedět pod cypřišem a pít ouzo* (být jako Řek). Řecko jako synonymum k výrazu *krize*, případně *závažný problém*, začalo vstupovat i do jiných kontextů, a tak jeden ekonom mohl dokonce prohlásit, že *drahá ropa může být novým Řeckem*.

Vzhledem k tomu, že pro sjednocenou Evropu, samozřejmě v čele s *odpovědnými státy*, bylo jedno Řecko až moc, tak nikdo pochopitelně nechtěl, aby se objevilo *Řecko druhé* (alternativně *nové* či *další*). V českém masmediálním prostoru zaznívala tato floskule v různých výročí, kupříkladu v obavě před tím, aby *naši vnuci* neměli v *Česku druhé Řecko*, či jako konstatování, že je to *Nečasova vláda*, která z nás *udělá druhé Řecko* a podobně. Zmíněné sousloví se neméně dobře osvědčilo ve zprávách o zemích, jimž hrozil *řecký scénář* (viz dále). Nálepku *druhé Řecko* dostalo *Portugalsko*, *druhé Řecko se očekávalo ve Španělsku*, média nás též několikrát zpravila, že *nad propastí druhého Řecka se ocitlo bankrotující Irsko* a že *Itálie* by měla *být pod dozorem*, aby se *nestala druhým Řeckem*. Je zapotřebí podotknout, že dotčené země si nepřály být s *Řeckem porovnávány*.³⁷

Další úspěšný obrat představovala *řecká cesta* – na jedné straně frekventovaná, klišovitá fráze, na straně druhé produktivní metaforický princip umožňující do řeckého textu promítnout výrazy z pojmové oblasti *cesta* a různým způsobem této skutečnosti využívat. Nechme však promlouvat samotnou metaforu. Podle ní *Česko sice není Řecko*, ale *může se jím stát*, pokud *se vydá řeckou cestou* či *půjde v řeckých stopách*, tedy nebude-li *šetřit*, bude-li *nezodpovědné* a podobně. *Cesta do Řecka* se tak namísto označení výpravy za letní dovolenou stala výhružným

³⁶ Metaforu *Řecko je krize* v českém prostředí nastolily před volbami do parlamentu roku 2010 pravice a konzervativní strany – jednalo se o jeden z jejich klíčových argumentů, s nímž se vydaly do boje za svůj projekt vlády rozpočtové odpovědnosti. Levicové, později opoziční strany se střídavě pokoušely o využití této metafory pro vlastní projekt konsolidace veřejných financí či o její subverzi. Každopádně, metafora byla do politického diskurzu přijata a mainstreamová média si ji obratem osvojila.

³⁷ Jako řada jiných skutečností, o nichž zde píšeme, není ani hledání (či vytváření) podobnosti mezi Portugalskem, Itálií, Irskem (od dob jeho finanční krize), Španělskem a *Řeckem* vynálezem českých médií. Tato analogie navazuje na tradiční anglický pejorativní akronym PI(I)GS vytvořený (zřejmě) britskými žurnalisty ze začátečních písmen států, jejichž ekonomiky vedly k dluhovým krizím. Další informace dostupné kupř. z <http://news.bbc.co.uk/2/hi/business/8510603.stm>.

příměrem *státního zadlužení* a počátků *platební neschopnosti*. Z médií jsme se na mnoha místech a v různých obměnách dozvídali, že se *Řecku přibližujeme*, že jsme do něj *přiváděni* či že do něj *směřujeme*, přičemž prostředkem, jakým se *do něj dá dojít*, byly především *přehnané výdaje*, ale také *přehnané snižování daní*, *malé škrty v rozpočtu* nebo *nesplnitelné sliby*. Zvláštní kapitolou by byla v této souvislosti rétorika české politické opozice, která *řeckou cestou* nazývala celou řadu *kroků vlády*, kupříkladu *Kalouskovu daňovou reformu*.

Podobného efektu jako v případě *řecké cesty* bylo lze dosáhnout souslovím *řecký scénář* taktéž označující směřování ke krizi (tj. *do Řecka*). A tak Česká republika stále měla šanci *vyrovnanými rozpočty odvrátit řecký scénář*, který však *nehrozil* pouze jí, ale ze kterého *měla strach* celá Unie, zejména když se začalo uvažovat nad tím, zda *řecký scénář nečeká Itálii*. *Řecký scénář*, který tak často vstupoval do konotací s lemmaty *strach*, *ohrožení* či *bát se*, nám umožňuje nahlédnout poslední metaforu, kterou v této práci zmíníme, a tou je *strašák*. Především politická opozice, která v hlavních médiích opakovaně tvrdila, že se *řeckého scénáře netřeba obávat*, že se *Řeckem zbytečně straší* a vláda *jím nepřestává hrozit*. Poněkud jinou pohnutkou byla motivována kritika ze strany části veřejnosti, že rámcování Řecka jako krize není než politicky motivovanou hrou plnou polopравd, nepřesností či evidentních lží s cílem *strašit* českou veřejnost obrazy *řecké tragédie*.

Závěr

Předložená analýza rámcování Řecka v mainstreamových psaných médiích postupně sledovala přeorganizování interpretačního schématu Řecka od konce devadesátých let minulého století až po stav na konci roku 2012, přičemž se pokusila načrtnout, jaké nabyl výsledný produkt přerámcování podoby, neboť právě tento výsledek si s sebou většinový občan České republiky přinášel jako posuzovací rastr Řecka a Řeků do roku 2013 jako novou masově preferovanou interpretaci řeckého příběhu.

České porevoluční mediální rámcování Řecka, které se koncem devadesátých let zformovalo a po mnoho let zůstávalo prakticky beze změny, se v důsledku krize zásadním způsobem otřásl – v posledních několika letech prošlo Řecko v médiích radikální změnou rámce. Dalším markantním posunem oproti předchozímu stavu je výrazné rozmnožení řeckého mediálního textu. Pokud například v roce 1998 a v období bezprostředně před celosvětovou medializací řeckých ekonomických problémů zaznamenáváme relativně vytrvalý zájem českých médií o Řecko, pak v letech 2010–12 byl tento zájem enormní, ale paradoxně méně

plastický: v drtivé většině se soustředil na ekonomické problémy země a český mediální rámec Řecka strukturoval vsudy přítomnou metaforou *krize*.

V našem textu se potvrdila domněnka, že některé prvky mediálního rámcování Řecka a Řeků, jež byly před krizí hodnoceny pozitivními či neutrálními atributy, začaly být během jejího mediálního zviditelnění popisovány atributy zápornými. Za hlavní důvod těchto markantních změn považujeme právě agresivní konceptuální metaforu *Řecko je krize*, která nenesla pouze zodpovědnost za restrukturuaci řeckého textu, ale též se podílela na jeho bujení, které vedlo až k jeho určité monotematizaci.

Česká mainstreamová média pomocí nového konceptuálního metaforického systému subvertovala a dekonstruovala mýty, které v případě Řecka mnohdy sahaly až do antických dob, což jsme se pokusili, možná poněkud nadneseně, dokumentovat v případě *kalokagathie*. Z hlediska přerámcování je podrytí dosavadních mýtů pouze prvním krokem, druhým je nastolení vlastního mytického systému. Česká mainstreamová média připsala pomocí persvazivních konceptuálních metafor, jež dodaly novému rámcování logickou a pojmovou výbavu, Řekovi, potažmo Řecku jako celku, stereotypní atributy *lenost* a *zkorumpovanost* (tyto dva můžeme v pravém smyslu slova považovat za uzuální), a jiné, kupříkladu *zadluženost*, *nehospodárnost*, *zaostalost* nebo *dezorganizovanost*.

Ze všech uvedených přívlastků to byla právě *lenost*, respektive *nepracovitost*, která se ve zpracovaném materiálu publicistických textů směrem k roku 2012 nejčastěji vyskytovala. Ačkoli jsme se s tímto stereotypním pohledem setkávali v průběhu celé práce – jednalo se o tradiční fazetu rámcování Řecka, a to nejen na konci devadesátých let – nikdy nebyl dominantním prvkem řeckého mediálního textu. Problém *líného Řecka* tedy spočívá především v tom, že postupně přestal být pouze jedním z řady sémantických rysů konceptu Řek, ale dokonce se domníváme, že zejména v posledních několika letech figuruje v mediálním mainstreamu jako jeho nejčastější konotace.

Můžeme-li sami promluvit metaforickým jazykem, závěr našeho textu bude vypadat následovně: *Kolébka západní civilizace* upadá do krize, *Řecko je na suchu*, *jde ke dnu*, *pyšná Atlantida se potápí*, *pravníci herojů a filosofů se stávají nepřizpůsobivými lenochy a podvodníky*. Co se to s Řeckem a jeho obyvateli děje? Z médií zaznívá v odpověď – napůl ironicky a napůl udiveně – hlas většiny v podobě elegantně zformulované subverze starého Řecka,³⁸ jejímž prostřednic-

³⁸ „Problémy se zadlužením má ale Řecko. Tam Eurostat zjistil, že statistiky jsou ve skutečnosti horší, než kolébka evropské kultury uváděla.“ *Hospodářské noviny*, 24. 10. 2006, viz SYN2010. Dostupné z <http://www.korpus.cz>.

tvím *slavná řecká minulost* kontrastuje s přítomností *řecké dluhové krize*, či se dokonce se stává terčem posměchu. Konečně se zdá, že scénář dramatu o *vychytalém členu Evropské unie*, který byl potrestán, je již hotový a jeho inscenace je v plném proudu. Nyní nastává otázka, jak se bude toto drama dál vyvíjet. Krize, původem řecké slovo *krisis*, totiž v klasické řecké tragédii označovalo část, ve které docházelo k závěrečnému rozporu protikladných sil. Diváci buď mohou zůstat v hledišti a dál sledovat peripetii a vyčkat na katastrofu, nebo mohou z divadla odejít. Odejde-li jich dost, rámec se změní. Anebo, až vše v nové agendě témat utichne, zazní „pěkně po česku“ píseň Jaromíra Nohavici:

Strádal jsem korunu ke koruně
A zítra letím do Soluně
Kašlu na všechny ty politiky
Dostal jsem chuť na tzatziki
(...)
Po páté láhvi metaxy
Pak zavoláme si taxi
Na pláži bude mejdan jako bejk
Řek Zorba a Josef Švejk.

JAN HULEJA vystudoval český jazyk a literaturu na Pedagogické fakultě UK, od roku 2007 studuje na Filosofické fakultě UK obor estetika; zde pracuje na bakalářské práci *Empatie a estetická distance* pod vedením prof. Vlastimila Zusky. V současné době je interním doktorandem na Katedře českého jazyka Pedagogické fakulty UK v Praze (disertační práce *Teorie rámců a její edukační možnosti*, školitel dr. Ladislav Janovec). Zaměřuje se na strategie významových posunů znaků v persvazivních textech. Kromě publikačních výstupů v recenzovaných časopisech pravidelně prezentuje výsledky své práce na konferencích, naposledy na Slavic Cognitive Linguistics Conference 2012 v Záhřebu. Kontakt: huleja@centrum.cz

Prameny

Český národní korpus – SYN2009PUB. Praha: Ústav Českého národního korpusu FF UK, 2009. Dostupný z <http://www.korpus.cz>.

Český národní korpus – SYN2010. Praha: Ústav Českého národního korpusu FF UK, 2010. Dostupný z <http://www.korpus.cz>.
<http://www.iaso.org>.

<http://www.oecd.org/els/pensionsystems/43021454.pdf>.
<http://www.pewglobal.org/2012/05/29/european-unity-on-the-rocks/>.
<http://www.stats.oecd.org/Index.aspx?DatasetCode=LEVEL#>.

Použitá literatura

- Barthes, Roland. 2004. *Mytologie*. Praha: Dokořán.
- Bílek, Petr A. 2004. „Barthesovy Mytologie jako cesta k dekonstrukci mytologizací.“ Pp. 159–165 in Roland Barthes: *Mytologie*. Praha: Dokořán.
- Butler, Judith. 2009. *Frames of War. When Is Life Grievable?* New York: University of Michigan Press.
- Fillmore, J. Charles. 1976. „Frame Semantics and the Nature of Language.“ *Annals of the New York Academy of Science. Conference on the Origin and Development of Language and Speech* 1976, 280: 20–32.
- Fedina, Martin. 2011. „Metafory v politickém diskurzu Václava Klause“ [online]. In *E-polis.cz*, 19. září 2011. Dostupné z <http://www.e-polis.cz/politicke-teorie/659-metafory-v-politickem-diskurzu-vaclava-klause.html>.
- Goffman, Erving. 1974. *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. London: Harper and Row.
- Huleja, Jan. 2011. „Přínos teorie rámců pro interpretaci mediálních textů.“ *Didaktické studie* 3, 2011, 2: 87–94.
- Klimeš, Lumír. 1998. *Slovník cizích slov*. Praha: SPN.
- Lakoff, George. 2004. *Don't Think of an Elephant. Know Your Values and Frame the Debate*. White River Junction: Chelsea Green Publishing.
- Lakoff, George. 2006. „Kategorie a kognitivní modely.“ Pp. 19–159 in George Lakoff: *Ženy, oheň a nebezpečné věci*. Praha: Triáda.
- Lakoff, George. 2008. *The Political Mind. Why You Can't Understand 21st-Century American Politics with an 18th-Century Brain*. New York: Viking.
- Lakoff, George – Johnson, Mark. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lotman, Jurij M. 1995. „Text v textu.“ Pp. 13–27 in *Tartuská škola*. Praha: Národní filmový archiv.
- Špina, Michal. 2010. „Rozežrané Řecko.“ Pp. 71–84 in *Hostina. Sborník textů pro Sokolovský filmový seminář 2010*. Loket: Občanské sdružení Démonický koník.
- Toporov, Vladimír N. 2003. „Petrohrad a petrohradský text ruské literatury.“ Pp. 7–35 in Tomáš Glanc (ed.): *Exotika. Výbor z prací tartuské školy*. Brno: Host.

ARCHITEKTURA OMEZENÍ

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

Blanka Altová & Zdeněk R. Nešpor

Fakulta humanitních studií UK Praha

Architecture of Restriction. Central-European Protestant Churches of the Counter-Reformation Era in a Comparative Perspective I.

Abstract: In the 17th and 18th centuries, the Counter-Reformation in the Central European Hapsburg lands led to the full prohibition (Bohemia, Moravia, Alpine lands) or to the wide restriction (Silesia, Hungary) of Protestantism, which included the confiscations of Protestant churches and the imposition of legal restrictions on the construction of new ones. Four types of such “restricted churches” should be identified: (1) Silesian “Churches of Peace”, built after the Thirty Years’ War, (2) Hungarian “articular” churches, erected according the decision of the Congress of Sopron in 1681, (3) Silesian “churches of mercy”, built after the Altranstäd Convention in 1707, and (4) Bohemian, Moravian, Silesian and Hungarian “tolerance churches”, erected after the issue of religious Edicts of Tolerance in 1781, before the full emancipation of Austrian Protestants in the mid-19th century. This article is dedicated to the comparative study of church architecture, localizations, inner furnishings and the respective legal restrictions in various lands and times. The first part of the article, published in this issue, provides a general historical outline and a description of three “Churches of Peace” and of 39 “articular” churches, while the next part will cover the two other types of churches and shall address the analytical issues. The authors will discuss (1) the sources and mutual influences of Protestant church architecture in various Central European countries (regions); (2) the sources and mutual influences of the

* 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. Autoři rovněž děkují doc. Jaroslavu J. Altovi za pomoc při přípravě obrazových materiálů.

legal restrictions on Protestant church architecture in specific Hapsburg lands; and (3) the questions of who, how and to what degree were these forms/restrictions imposed.

Keywords: *Silesia; Hungary; Czech lands; Protestant architecture; history of architecture; Counter-Reformation*

Klasická historickoarchitektonická analýza protestantských kostelů *Der Kirchenbau des Protestantismus* zpracovaná Spolkem berlínských architektů sice podává obsáhlý přehled vývoje německého kostelního stavitelství od reformačních dob do konce 19. století a zvláštními výklady pamatuje i na ostatní země jako Dánsko, Norsko, Švédsko, Rusko, Nizozemí, Francii, Švýcarsko, Velkou Británii a Spojené státy. Jenom velmi okrajově se však věnuje střední Evropě, která byla v období raného novověku a „dlouhého“ 19. století součástí habsburského soustátí, pozdějšího Rakouska / Rakouska-Uherska (*Kirchenbau* 1893). Důvody jsou dva. Prvním je „automatické“ velkoněmecké zahrnování habsburských zemí do německojazyčného prostoru, tím však nevysvětlíme minimální rozsah věnovaný protestantskému kostelnímu stavitelství v těchto zemích, jemuž je celkově věnováno mnohem méně prostoru než jednotlivým dalším „cizím“ a někdy i z hlediska tématu spíše okrajovým zemím.

Druhým důvodem je nepochybně skutečnost, že v habsburských zemích po třicetileté válce nastoupila protireformace, která tamní protestantské kostelní stavitelství nadlouho zásadním způsobem omezila. V některých zemích byla protestantská vyznání na půldruhého století zcela zakázána (tzv. alpské země, Čechy, Morava) a v dalších k tomu neměla daleko (Slezsko, Uhry). Jedinou enklávou, kde probíhal nerušený vývoj evangelické konfese, bylo miniaturní Ašsko v postavení říšského léna řídicího se zvláštními pravidly (Hildemann 1899; Just – Nešpor – Matějka 2009: 146–148). I když se přitom evangelíci v habsburském soustátí v průběhu 18. století domohli postavení tolerované, byť druhořadé konfese, nadále pro ně platila výrazná omezení, (nejen) pokud šlo o výstavbu vlastních kostelů a modliteben. Až do poloviny 19. století proto protestantské kostelní stavitelství v habsburské říši – tehdy už Rakouském císařství – ovlivňovala institucionální omezení a nemohlo se rozvíjet srovnatelně s jinými evropskými zeměmi. To však na druhou stranu neznamená, že nevytvořilo díla trvalé umělecké hodnoty.

V tomto příspěvku bychom chtěli popsat a analyzovat důsledky vnějších omezení protestantské kostelní architektury ve střední Evropě, respektive

v jednotlivých zemích někdejšího habsburského soustátí: v Čechách, na Moravě, ve Slezsku, jehož většina na počátku čtyřicátých let 18. století připadla Prusku, a na dnešním Slovensku. Záměrně přitom pomíjíme alpské země, protože tamní protestantismus zůstal i po svém opětovném povolení zcela okrajový, a na druhou stranu většinu Uher, protože ta byla v období raného novověku pod osmanskou nadvládou a vyvíjela se odlišně.

Jde přitom o první pokus svého druhu, který záměrně překračuje dvě dosud akcentované nebo přinejmenším implicitně přijímané dělicí linie. Vývoj středoevropského protestantismu, případně i jeho architektonického vyjádření byl až na výjimky analyzován disparátně, v rámci jednotlivých moderních státních útvarů. Pozdější historický vývoj totiž vedl k tomu, že původní habsburské země dnes patří do tří různých státních útvarů (České republiky, Polska a Slovenska), což si jednotliví autoři sice uvědomovali (srov. např. Wagner 1978; Just – Nešpor – Matějka 2009), jen zcela výjimečně se však pokusili o jejich komparativní zpracování. Existují tak sice studie a díla věnovaná českému a moravskému (např. Edgar 1912, 1956; Altová 2009; Nešpor 2009), slezskému (např. Wiesenhütter 1954; Grundmann 1970; Banaš 1971; Harasimowicz 2004; Oszczanowski 2012) a slovenskému protestantskému církevnímu stavitelství dané epochy (např. Edgar 1924; Šeňšel 1931; Erdélyi 1988; Krivošová et al. 2001; Dudáš 2011), ne však jejich celkový přehled. Přestože kupříkladu na podobnost některých slezských a slovenských evangelických kostelů upozornil již Emil Edgar (1924).

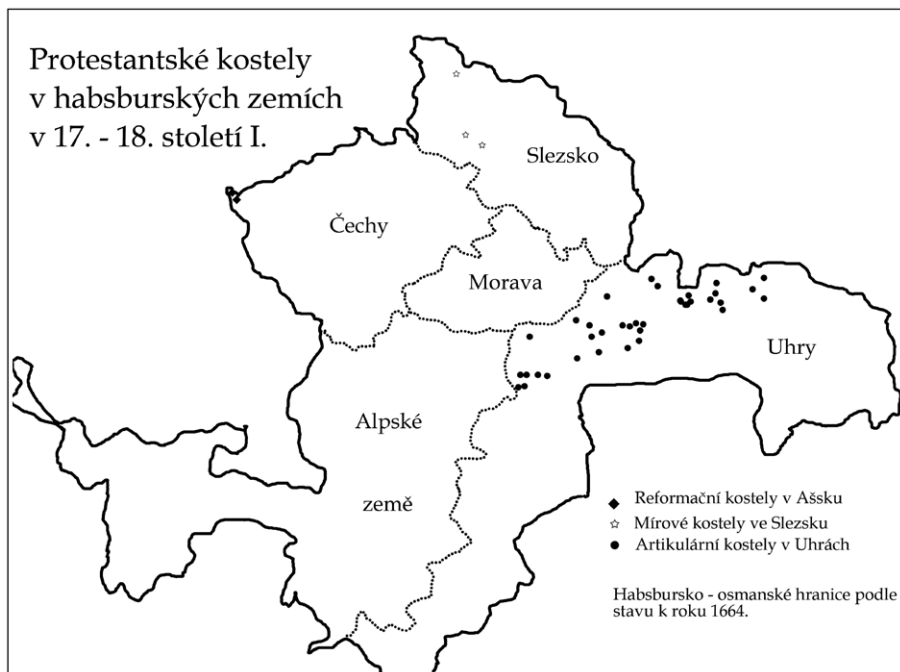
Za druhé jednotliví autoři snad až příliš respektovali umělé oborové hranice mezi (náboženskou) historiografií a dějinami umění (architektury), věnovali se proto vždy jen jednomu z klíčových aspektů, které danou problematiku ovlivňovaly. Zatímco historikové obvykle neměli smysl pro specifika architektonického a stavitelského vývoje (např. Bierman 1897; Evangelíci 1995; Evanjelici 2002; Hartmann 1928; Hrejsa 1927; Kowalská 2001; Loesche 1930; Michejda 1909; Patzelt 1989; Řičan 1935, 1938; Tokarczyk 1988; Viršinská 2011; Wagner 1978), historikové architektury zase nedostatečně zohledňovali vliv vnějších omezení a celkového historického kontextu příslušných epoch (srov. většinu výše citovaných děl). V případě starší literatury obojího zaměření navíc docházelo k jejímu výraznému ovlivnění konfesionalizačním paradigmatickým a nacionalistickými hledisky, což bylo umocněno i skutečností, že protestanti ve všech sledovaných zemích tvořili výraznou menšinu obyvatelstva a netěšili se většímu historickému zájmu mimo obec svých souvěrců; tato hlediska přitom odstraňuje teprve nejnovější výzkum (pro české země srov. Nešpor et al. 2010). I tyto nedostatky chce přítomná studie překonat, aby bylo možné téma uchopit v jeho úplnosti.

Historický kontext: protestantismus v habsburské monarchii v éře protireformace

Definitivní nástup katolických Habsburků na český trůn v roce 1526 neznamenal ohrožení protestantských konfesí, k nimž se hlásila většina stavů i obyvatelstva; zemské stavy si zajistily legální koexistenci římskokatolického a některých typů protestantského vyznání a podobně tomu bylo i v dalších zemích pod vládou tohoto rodu, stejně jako ve velké části těsně poreformační Evropy. Situace se začala měnit až ve druhé polovině 16. a v 17. století v důsledku procesu konfesionalizace, který byl postaven na zásadě *cuius regio, eius religio* – multikonfesionalní soužití v jednotlivých zemích habsburského soustátí se zvolna stávalo anachronismem. Zpočátku mírný a v mezích zákona prováděný rekatolizační tlak panovnického rodu sílil, stejně jako na druhé straně odstředivé tendence zemských stavů, které pro své zájmy využívaly rovněž náboženské otázky. K vyvrcholení přitom došlo v podobě protihabsburského povstání českých stavů v letech 1618–20, k němuž se připojily i stavy dalších zemí, ale které skončilo porážkou v bitvě na Bílé hoře. Vítězný Ferdinand Štýrský dlouho neváhal a v zájmu konfesionalní jednoty monarchie (nehledě k dalším panovnickým zájmům) prosadil cestu úplného pokatoličení většiny svých zemí.

V Čechách a na Moravě, stejně jako ještě dřív ve Štýrsku a v dalších alpských zemích, došlo v průběhu dvacátých let 17. století k vypovězení nekatolických duchovních (zpočátku s výjimkou pro luterány) a k násilné rekatolizaci královských měst a šlechty, která měla na výběr mezi konverzí a odchodem ze země (nejnovější shrnutí podávají Catalano 2008; Mikulec 2005). Formálním ukončením tohoto procesu bylo vydání nové zemské ústavy, Obnoveného zřízení zemského (v květnu 1627 pro Čechy, o rok později pro Moravu a v červnu 1673 pro Opavsko), které kromě jiného ustavilo římskokatolické křesťanství jako jediné povolené náboženství (marginální židovství, které bylo regální záležitostí, se řídilo vlastními předpisy). Rekatolizace venkova si ovšem vyžádala delší čas a plně se prosadila až po skončení třicetileté války (1648), z velké míry v důsledku dlouhodobé absence evangelických duchovních a generační výměny; ani tehdy však nebyla absolutní. V odlehlých oblastech Čech a Moravy zůstali i po celé 18. století skrytí vyznavači evangelických věr, ačkoli jejich celkový podíl byl nevelký a konfesionalní zařazení problematické – s výjimkou odporu vůči oficiálnímu katolicismu, proto hovoříme o tajných nekatolicích (Just – Nešpor – Matějka 2009: 140–145).

Zatímco ve většině středoevropských habsburských zemí proběhla protireformace v tomto duchu, Slezsko a Uhry tvořily (vedle již zmíněného Ašska)



výjimku. V obou případech panovníci museli brát ohled na mocnou protestantskou šlechtu, která měla nebo mohla získat podporu ze zahraničí a příliš silný protireformační tlak by tak mohl ohrozit integritu země, respektive habsburskou vládu nad ní. Situaci komplikovaly také rozdíly mezi jednotlivými slezskými knížectvími, neboť Münsterbersko, Olešnicko, Lehnicko a Břežsko měly, stejně jako město Vratislav, vestfálským mírem zajištěnou svobodu vyznání (Gawrecki a kol. 2003: 40–42; Duchhardt 1998: 741–756). I když docházelo k porušování těchto ustanovení a císařské redukční komise v první polovině padesátých let 17. století protestantům odebraly 650 kostelů a škol a projevovaly se i další formy protireformačního tlaku, v některých oblastech se luterství udrželo. Zatímco Horní Slezsko bylo do konce 17. století fakticky rekatolizováno podobně jako Čechy a Morava (jistou výjimku přitom tvořilo jen Těšínsko), v Dolním Slezsku fungovalo více než dvě stě luterských kostelů a rekatolizace nebyla zdaleka úspěšná. Tamní protestanti navíc využili podpory švédského krále Karla XII., který donutil Josefa I. k přijetí tzv. altranstädtské konvence (1707), o dva roky později doplněné prováděcím exekučním recesem (Conrads 1971). Altranstädtská

konvence (a švédská vojenská posádka v Hlohově, která dbala na její dodržování) zaručovala náboženskou svobodu luteránům v těch knížectvích, kde ji umožnil vestfálský mír, vracela jim 121 zabavených kostelů a výslovně povolovala stavbu šesti nových kostelů; až na jedinou výjimku (Těšín) šlo ovšem výlučně o oblasti Dolního Slezska. Zatímco v Dolním Slezsku došlo k výrazné, třebaže zdaleka nikoli úplné restituci poměrů bezprostředně po skončení třicetileté války, v Horním Slezsku zůstalo částečně evangelické jen Těšínsko a i tam byla svoboda vyznání plně zaručena jen pro šlechtu (Korbelářová – Šmerda – Žáček 2002: 231–267; Spratek 2002).

Zásadní zlom představovala pruská okupace Slezska v roce 1740, která vedla k jeho rozdělení berlínským mírem o dva roky později: poraženým Habsburkům zůstalo jen Těšínské, větší část Opavského a Krnovského a asi třetina Niského knížectví, zatímco většina Slezska byla inkorporována do Pruska (na tomto rozdělení už další prusko-rakouské války o Slezsko nic nezměnily, udrželo se až do konce první světové války a z větší části i později). Z náboženského hlediska to znamenalo odstranění všech omezení a naopak výrazné posílení vlivu luteránů v pruském Slezsku (Duchhardt 1998: 741–756), i když zde nedocházelo k zásadnějšímu potlačování římských katolíků, zatímco v českém Slezsku zůstalo vše při starém. Svoboda luterského vyznání a veřejného kultu byla zaručena, jediný evangelický kostel však byl v Těšíně (evangelíci z Bílska ovšem pololegálně docházeli do kostela v pruské Pštíně) a evangelíci byli omezováni celou řadou předpisů nebo jejich zvláštních výkladů, které z nich dělaly poddané druhé kategorie. To plně nezměnilo ani vyhlášení náboženské tolerance, k němuž se dostaneme níže.

Situace Uher, respektive té jejich části, kterou Habsburkové reálně ovládali, byla velmi podobná Slezsku. Panovník ve spojení s římskokatolickou šlechtou a církevními institucemi sice usiloval o úplnou rekatolizaci a docházelo k násilné protireformaci, nebyla však ani dlouhodobá, ani absolutní. Linecký mír uzavřený mezi Jiřím I. Rákoczim a Ferdinandem III. (1645) zaručoval náboženskou svobodu a evangelíkům obojího vyznání vracel devadesát dříve odňatých kostelů, nebyl však plně dodržován a navíc pokračoval trend katolických konverzí šlechty, která pak na svých statcích prováděla rekatolizaci (Evanjelici 2002: 26–57). Problémem byla rovněž nejednotnost a vzájemné spory v rámci evangelického tábora, především mezi luterány a reformovanými. Záminkou k pokusu o úplnou likvidaci uherských evangelíků se stalo odhalení Vešelého spiknutí (1670–71), po kterém byly uzavřeny evangelické kostely v královských městech, omezena městská práva evangelíků a k emigraci donucena velká část evangelického zemanstva. Prešpurský soud se všemi (!) evangelickými duchovními

a učiteli v březnu 1674 donutil většinu z nich k emigraci a na několik let zcela ochromil evangelickou duchovní správu. V osmdesátých letech došlo nicméně k živelné nápravě, a i když ji částečně zvrátila likvidace Thökölyho povstání, myšlenka na úplnou rekatolizaci byla opuštěna. Usnesení šoproňského sněmu (1681) a následná Explanatio Leopoldina (1691) ovšem povolovaly evangelické bohoslužby jen ve 22 (tzv. artikulárních) místech, přičemž evangelíci byli současně povinni odvádět církevní dávky římskokatolickým duchovním a podléhali dalším omezením, proto se otázka jejich svobod stala jednou z agend Rákocziho povstání. Satmárský mír (1711), který je ukončil, byl i z náboženského hlediska kompromisem: evangelíkům se nepodařilo prosadit plnou náboženskou svobodu, natož zrovnoprávnění, zajistili však svým církvím legální existenci (veřejný kult byl ovšem i nadále možný jen v artikulárních místech). Tento stav potvrdil patent Karla III. (VI.) z března 1731 (tzv. Resolutio Carolina), současně přitom pokračovala „tichá protireformace“ spočívající v lokálním zabírání evangelických kostelů a nucení evangelíků ke konverzi. Německo-slovenská luterská i převážně maďarskojazyčná kalvínská církev tak fakticky po celé 18. století živořily a zlepšení jejich postavení přinesla teprve josefínská náboženská tolerance.

K vyhlášení náboženské tolerance, tedy přísně omezené legální existence vybraných dalších vyznání (luterství, kalvinismu a pravoslaví) vedle státního katolicismu, došlo patenty Josefa II. v říjnu 1781. V Čechách a na Moravě přitom toleranční patent povoloval evangelické konfese po půldruhém století absolutního zákazu, ve Slezsku a v Uhrách upravoval jejich postavení cestou mírného, respektive výraznějšího polepšení. Ve všech případech ovšem evangelická vyznání zůstala konfesemi druhé kategorie, na které se vztahovala řada omezení. Evangelíci jako soukromé osoby byli sice plně zrovnoprávnění s římskokatolickými poddanými, právo na vytvoření sborů a veřejný kult však měli jen v místech, kde jich byl dostatečný počet, a ani tam nikoli automaticky. Byli nuceni k úplnému ekonomickému zajištění svých sborů při současných odvodech římskokatolickým duchovním (mimo Slezsko a Uhry), podléhali dalším omezením a v neposlední řadě byly velice znesnadněny konverze k evangelickým vyznáním. Někteří autoři proto soudí, že josefínská tolerance byla vlastně jen poslední fází protireformace, protože neumožnila větší rozmach evangelických církví, uzavřela je do ghetta, aby tím byla snáze dokončena rekatolizace většiny obyvatelstva (poprvé Winter 1945: 182; dále např. Evangelíci 1995). Proti tomu lze namítnout, že tato situace mohla nastávat jenom v Čechách a na Moravě a ani zde nejsou doklady o větším počtu dřívějších tajných nekatolíků, kteří by náboženské tolerance nevyužili ke vstupu do evangelických církví. Uvedený výklad je problematický i vzhledem

k celku josefínských náboženských reforem, které byly inspirovány osvícenskými principy (Just – Nešpor – Matějka 2009: 152–160).

Náboženskou toleranci lze – vedle usnadnění života evangelíků a jejich lepší využitelnosti pro stát – chápat rovněž jako projev (neúplné) snahy o legislativní sjednocení a centrální řízení monarchie, jak poprvé upozornil Karel Stloukal v recenzi příliš konfesionalisticky orientovaných děl v *Českém časopise historickém* (Stloukal 1931). Pro tento výklad svědčí i skutečnost, že v případě českých zemí došlo v mnoha ohledech k aplikaci na Těšínsku již vyzkoušené náboženské praxe (srov. Spratek 2002), zatímco vůči evangelíkům pozitivnější přístup v Uhrách byl způsoben výjimkami vzešlými ze starší legislativy, které panovník nechtěl rozšiřovat dál. Podobně tomu ostatně bylo již dříve v pruském Slezsku, které přijalo pruskou legislativu a i v dalších ohledech bylo plně integrováno do osvícensky řízené monarchie, v jejíž správě nebylo místo pro lokální a regionální rozdíly.

Tolerance evangelíků (a pravoslavných, byť v tomto kontextu nevýznamných) rozhodně neznamenala jejich zrovnoprávnění s římskými katolíky, stejně jako se ukázaly liché naděje některých osvícensky laděných šlechticů na ekumenickou spolupráci mezi církvemi (srov. Kroupa 2006: 327). Předpisy, které byly zejména v období vlády Františka II. (I.) spíše zpříšňovány, nadále omezovaly existenci a veřejné působení evangelických sborů, výstavbu jejich modliteben a dalších náboženských prostor, charakter zbožnosti i vztahy k panující římskokatolické církvi. Liberálnější výklad (některých) ustanovení se uplatnil pouze na Těšínsku, kde luteráni tvořili podstatnou část obyvatelstva a mohli se opřít i o patronát šlechty (v Čechách a na Moravě existovaly jen dva značně specifické patronátní sbory, a i ty jen dočasně; Just – Nešpor – Matějka 2009: 166, 202–207), zatímco v Uhrách se obvykle jednalo o samozřejmost danou zákonem (Evanjelici 2002: 63–76; Kowalská 2001). Proto se další generace evangelických duchovních i laiků snažily o odstranění tolerančních omezení, k čemuž jim posloužil revoluční kvas let 1848–49, přičemž po porážce revoluce jim vláda vyhověla alespoň částečně, aby nemusela vyhovět víc. Většinu tíživých omezení především v ekonomické a symbolické oblasti v českých zemích likvidovalo tzv. protestantské provizorium z ledna 1849 a k úplnému zrovnoprávnění rakouských evangelíků došlo protestantským patentem v dubnu 1861 (Just – Nešpor – Matějka 2009: 181–186).

Situaci v Uhrách naproti tomu komplikovaly narůstající maďarizační tlaky, které se v církevní rovině projevovaly snahou o unionizaci luterské a reformované církve, zatímco Slováci z nacionalistických i konfesionalních důvodů preferovali

svoji závislost na státu, který jim ostatně od čtyřicátých let na církevní provoz přispíval (Viršínská 2011: 27–106). Uherský protestantský patent ze září 1859 má proto zcela jiný charakter než o rok a půl mladší patent česko-moravsko-slezský: přinášel hlavně církevní územní reorganizaci vycházející vstříc požadavkům slovenských luteránů. Protestantský patent však neplatil dlouho, k jeho suspenzi došlo hned po rakousko-uherském vyrovnání (1867) a maďarizace vyvrcholila přijetím luterské církevní ústavy na budapeštské synodě v roce 1893. Pro účely této studie je ovšem důležitější to, co uherský patent s patentem pro české země spojovalo: faktické, ne-li už ve všech případech formální zrovnoprávnění evangelíků s římskými katolíky, třebaže v praxi zůstalo až do konce monarchie spíše deklarací než realitou. Protestantskými patenty padla prakticky všechna dosavadní právní omezení rakouských evangelíků, a to i v oblasti kostelního stavitelství (Henner 1906; Žilka 1912; Tretera 2002: 28–29).

Kostelní stavitelství v éře „neúplné protireformace“ I.: mírové kostely ve Slezsku

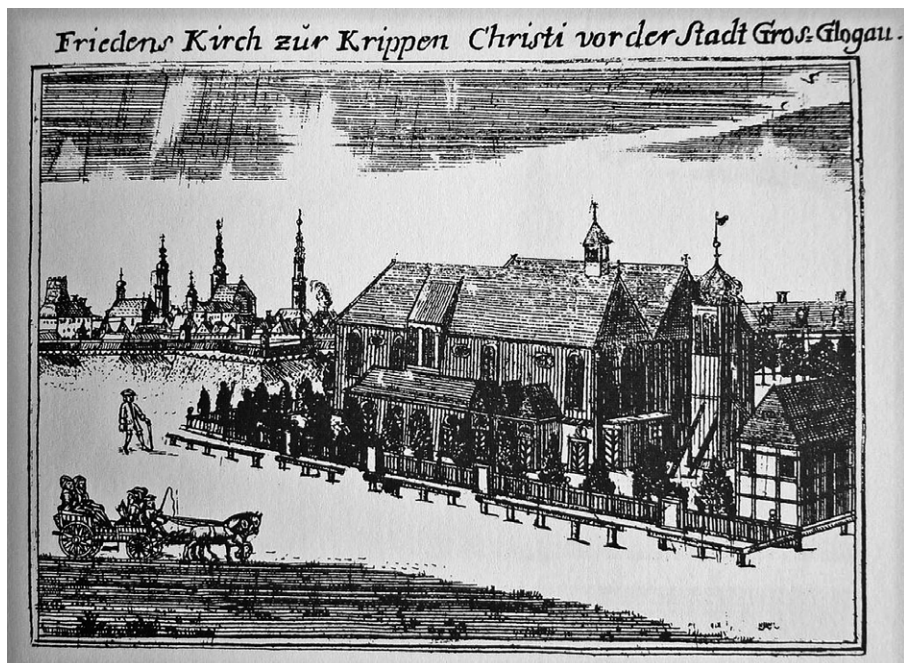
Vestfálský mír v případě některých slezských knížectví, respektive Explanatio Leopoldina v případě Uher vytvořily podmínky pro budování nových evangelických kostelů náhradou za chrámy rekatolizované nebo zničené, došlo rovněž k restituci části dříve zabavených kostelů. Nové kostely, zvané mírové (*Friedenskirchen*), bylo povoleno postavit na předměstích tří slezských knížecích měst, Hlohova (1652), Javora (1655) a Svidnice (1657). Souhlas s jejich stavbou byl ovšem „spíš úlitbou a naplněním závěrů vestfálských jednání – rozhodně nemohly postačovat potřebám početných slezských luteránů“ (Čornejová 2008: 265).

Mírové kostely směly být postaveny mimo knížecí města, za jejich hradbami, ve vzdálenosti dostřelu děla – tedy cca 300 kroků od městského opevnění, aby nebyla ohrožena obrana města. Místo bylo vybráno a vyměřeno pod dohledem městských a vojenských orgánů i císařových zástupců. Zatímco katolické kostely byly ohnisky městského života, luteráni z něj byli tímto rozhodnutím vyloučeni, stejně jako z práva na ochranu, které měly hradby poskytovat katolickému obyvatelstvu. Císař také omezil výběr materiálů ke stavbě mírových chrámů. Luteráni směli použít pouze pomíjivé materiály – dřevo, slámu a jíl, aby jejich chrámy nevzbuzovaly dojem trvání až do konce světa, jako většinou kamenné nebo cihlové kostely katolické. Mírové chrámy nesměly mít ani zvonice, a tak nejenže nemohly vyniknout výškou věží, ale ani zvukem zvonů. Okolo chrámů se mohly zřizovat hřbitovy, aby luteráni nebyli pohřbíváni vedle katolíků, ale nesměly se

stavět školy, aby nebylo možné soustavně vychovávat a vzdělávat další generace v evangelickém duchu. Protože mírové chrámy vznikaly na otevřeném, nechráněném prostranství, je pro ně typické, že se kolem nich vytvořil chrámový okrsek obehnaný oplocením, v němž byly umístěny další církevní stavby – fara, domky kostelních zaměstnanců, hřbitov (po roce 1707 to mohly být i zvonice a školy).

Luterské chrámy musely být podle původního císařova ustanovení postaveny v průběhu jednoho roku. Tato lhůta neomezovala jen technické postupy stavitelů, kteří pak museli stavět bez ohledu na stavební sezónu i v zimě, ale byla problémem především pro stavebníky, protože ti museli soustředit finanční prostředky a materiál na celou stavbu najednou. To také oddalovalo začátek stavebních prací od vyslovení souhlasu. Luteráni pořádali mezi sebou peněžní sbírky, obraceli se i na souvěrce v zahraničí. Kdo mohl, daroval i stavební materiál. Mezitím užívali provizorní modlitebny v měšťanských domech anebo si na vyměřeném místě za městem stavěli prozatímní dřevěné budovy, kterým říkali boží chýše nebo boží stodoly (*Hütte Gottes* nebo *Gotteshüttlein*). K realizaci definitivních staveb mírových chrámů docházelo až na začátku padesátých let 17. století. Vzhledem k tomu, že současně musely pojmout velké množství věřících (7.500 v případě Svídnice), vznikly tak dřevěné (hrázděné) stavby zcela unikátních rozměrů, pro nedostatečnost navíc později doplňované přídatnými meziemporami.

I když výstavba evangelických chrámů ve Slezsku byla císařem povolena, dějiny často ukazují, že i přesto bylo v konkrétních případech obtížné jejich stavbu realizovat. V Hlohově chtěli císařský souhlas zmařit představitelé místní katolické správy. Teprve 21. dubna 1651 se luteránům podařilo prosadit povolení ke stavbě mírového kostela. Jsou známy i okolnosti, jak tato akce probíhala: 1. prosince 1651 v 9:30 ráno přišla na místo budoucí stavby komise, v níž byl starosta města, císařský rychtář, dva členové městské rady, městský písař a zástupce vojenské posádky. V přítomnosti těchto osob voják odměřil 300 kroků jižně od vnějších hranic opevnění města a vyměřil místo pro stavbu kostela. Hrubá stavba pak probíhala velmi rychle, protože už 10. prosince se sloužila v rozestavěné budově první bohoslužba. Celý následující rok pak výstavba pokračovala a pravidelné bohoslužby se konaly od října roku 1652. 24. prosince téhož roku proběhlo posvěcení, kostel byl dedikován svátku Narození Krista. V následujícím roce byla postavena fara. Avšak 24. srpna 1654 silná vichřice způsobila zřícení chrámu. Městská rada, v níž zasedali pouze katolíci, toho využila a argumentovala, že povolení ke stavbě z roku 1651 již neplatí. Přesto se díky intervencím a darům braniborského kurfiřta a luterské šlechty hlohovského knížectví podařilo již na podzim téhož roku začít s výstavbou nového chrámu.



Mírový kostel v Hlohově, mědirytina podle kresby Friedricha Bernharda Wenera v díle Schlesische Bethäuser (1748–52).

Luteráni javorského knížectví získali povolení ke stavbě mírového kostela o více než rok později než hlohovští – 3. září 1652. Také nejdříve na základě povolení stavěli na místě, které komise vyměřila 26. září 1652 za hradbami města před Zlotoryjskou branou, jen hrubou stavbu. O šest měsíců později už v ní proběhlo první kázání, ale základní kámen byl slavnostně položen teprve 24. května 1654. Javorští luteráni zadali vypracování projektu pevnostnímu staviteli, vojenskému inženýrovi Albrechtu von Säbischovi z Vratislavi. Ten navrhl trojloďní hrážděnou baziliku s vestavěnými emporami a mělkým trojbokým presbytářem. Säbischův projekt realizoval javorský tesařský mistr Andreas Gamper (Kempner), stavbu dokončil 30. září 1655, poté byl kostel dedikován Sv. Duchu. Javorský kostel je dlouhý 43,5 m, široký 14 m a vysoký 15,7 m, zastavěná plocha má 1.180 metrů čtverečních. Původně měl dvě řady vestavěných obvodových empor, které sloužily bez rozdílu neurozeným i urozeným luteránům (dnes 2. a 4. patro). Toto uspořádání založené na biblické představě rovnosti všech lidí před Bohem však fungovalo jen krátce. Když bylo v osmdesátých letech 17. století s nárůstem počtu

věřících zapotřebí zřídít další dvě empory (dnešní 1. a 3. patro), byly již vyhrazeny pouze urozeným. Po těchto úpravách mohl javorský kostel pojímat 5.500 věřících (Oszczanowski 2012: 52).

Hlohovští luteráni se po svých negativních zkušenostech raději obrátili také na von Säbische a tesaře Gampera, kteří v té době dokončovali mírový chrám v Javoru. Tak získala tato dvojice už na podzim roku 1654 příležitost využít své zkušenosti při realizaci další rozsáhlé hrázděné stavby, kterou pak dokončili v roce 1655. Porovnání kostelů v Javoru a Hlohově můžeme dnes provést jen tak, že srovnáme obrazové prameny k hlohovskému kostelu se zachovanou stavbou kostela míru v Javoru. Hlohovský kostel totiž v roce 1758 vyhořel. Máme však k dispozici jeho vyobrazení v kresbě a rytinách slezského topografa Friedricha Bernharda Wenera, který v letech 1748–58 publikoval soubor 164 mědirytin slezských evangelických modliteben (Werner 1989). Werner původně působil jako vojenský inženýr, a proto se jeho kresby vyznačují přesností ve vztahu k realitě. Je zřejmé, že měl smysl pro proporce a technické detaily a předlohy pro své kresby pořizoval přímo v terénu a z několika stanovišť.

Na starší rytině z roku 1735 je zachycen celý chrámový okresek rozkládající se v polích za městem, vymezený do čtyřúhelníku dřevěným plotem a uvnitř vysázenou řadou stromů. Ze dvou stran linii plotu sledují i dvě souvislé úzké a dlouhé hrázděné budovy kryté sedlovými šindelovými střechami s vikýři. Do chrámového okrsku se vstupuje brankami v jeho ohrazení. Chrám už má zvonici s cibulovou bání, která byla postavena v roce 1710. V té době byl také rozšířen. Další zvonička je na hřebeni jedné ze dvou jeho sedlových střech. Z prospektu je patrné, že chrám se po rozšíření v roce 1710 skládal ze dvou podélně orientovaných částí, z nichž každá měla vlastní sedlovou střechu krytou šindelem. Kratší průčelí mělo dva štíty a po delší straně na zobrazení viditelné části je patrné, že měl alespoň z jedné strany kratší a nižší boční loď krytou pultovou střechou. Boční loď byla členěna šesti osami (mezi 2. a 3. osu lodi je vloženo vertikální okno navazující na osu transeptu). Na boční loď navazovala pravouhlá vstupní předsíň členěná třemi osami a zastřešená třemi, na osu lodi kolmo orientovanými, sedlovými stříškami. Nad touto boční lodí je vidět bazilikální stěna, která byla úzkým transeptem rozdělena v poměru 1 : 2. Každé ze tří polí bazilikální stěny mělo tři okenní osy. Po stranách byla okna vertikální a mezi nimi okno horizontální. Pokud měl chrám symetrickou dispozici, mohla to být čtyřlodní bazilikální stavba, v níž k hlavnímu halovému dvoulodí mohla z každé strany přiléhat nižší boční loď.

Rokem 1739 je datován soubor Wernerových vedut slezských měst, v němž je Hlohov zobrazen dvakrát, jednou jako „Ober Glogau“ – pohled na město uvnitř



Mírový kostel v Javoru. Foto Z. R. Nešpor, 2012.

hradeb, v němž evangelický chrám není zachycen; a podruhé jako „Gros Glogau“, kde je město zobrazeno v rozlehlejší krajině celku, včetně evangelického chrámu. Na této vedutě je v pravém dolním rohu (z pozice diváka) zobrazen mezi poli oplocený evangelický chrámový okrsek. Chrám je zde zastřešen pouze jednou sedlovou střechou a nemá zvonici. Werner zřejmě v tomto případě vycházel z kresby pořízené před rokem 1710. Dalším obrazovým pramenem k podobě hlohovského chrámu jsou dvě rytiny z Wernerova souboru slezských evangelických chrámů z let 1748 až 1758. Na jedné je pohled na město v širším krajině celku, aby byl zřejmý prostorový vztah chrámu a města, chrámový okrsek je zobrazen jako zahrada v pusté krajině. V tomto případě už je stavba zastřešena dvěma sedlovými střechami a v chrámovém okrsku je i zvonice. Rytina věnovaná pouze evangelickému chrámu je uvedena nápisem *Friedens Kirch zur Krippen Christi*, tedy jako Mírový kostel Kristových jesliček. Na této rytině je vidět, že kratší průčelí směrem ke zvonici má vertikální okna v ose každého štítu. Bazilikální

stěna s boční lodí je zachycena ze šikmého pohledu, ale rytina podává stejnou informaci jako kolorovaná kresba z roku 1735. Potvrzuje se také, že obě sedlové střechy jsou stejně dlouhé, široké a vysoké, takže uzavírají dvě konstrukce obdobného rozsahu, které musela nutně dělit řada nosných článků v interiéru chrámu. O vybavení a vnitřním uspořádání hlohovského kostela míru obrazové prameny nevyprávějí. Můžeme předpokládat, že byl postupně vybavován jako kostel v Javoru. Další srovnání nabízí zachovaný kostel míru ve Svídnici a dějiny jeho výstavby a vybavení (srov. Oszczanowski 2012: 152–155).

Císařský souhlas byl na svídnické radnici vyhlášen 15. září 1652. I zde postavili luteráni na vytyčeném místě za hradbami města nejprve jen prozatímní dřevěnou chýši a pak se snažili sehnat prostředky a materiál na výstavbu definitivního chrámu. Luteránští měšťané a šlechta svídnického knížectví pořádali peněžní sbírky. Městská správa darovala na stavbu 1.000 kmenů, další potřebné 2.000 kmenů daroval hrabě Hans Heinrich z Hochbergu. Vypracování projektu zadali v roce 1655 osvědčenému staviteli dvou předchozích mírových chrámů, Albrechtu von Säbischovi, a realizaci stavby opět javorskému tesaři Gamperovi. Ve Svídnici Gamper spolupracoval s místním tesařem Casparem Königem a zedníkem Hanssem Zöllnerem. O tom bylo rozhodnuto už v závěru roku 1654, protože Gamper, König a Zöllner doprovázeli svídnického měšťana Christiana Czepka, který se na přelomu let 1654 a 1655 vypravil přes Braniborsko do Švédska, na královský dvůr do Stockholmu, s prosbou o povolení peněžní sbírky na stavbu evangelického kostela. Základní kámen ke stavbě byl položen až 23. srpna 1656. Po deseti měsících (24. června 1657) se konala první bohoslužba a po dalším necelém půlroce (7. listopadu 1657) byl chrám oficiálně předán náboženské obci.

Svídnický chrám byl v pořadí třetí rozsáhlý hrázděný kostel, který v krátké době společně stavěli von Säbisch a Gamper. Měli už tedy větší praxi, zajisté pro ně bylo poučením i zřízení původního hlohovského kostela v srpnu 1654. Ve Svídnici Säbisch původně navrhoval, podobně jako v Javoru a u druhého hlohovského kostela, podélné bazilikální trojlodí, nakonec ale byla dispozice změněna. Stavba byla realizována na půdorysu řeckého kříže, který vznikl průnikem dvou téměř stejně dlouhých a širokých bazilikálních trojlodí. „Nosná konstrukce se skládá z trámů silných cca 30 × 50 až 40 × 50 cm, které tvoří mřížku, v níž se rozsah jednotlivých polí pohybuje od 4 × 4 až do 4 × 5,25 m. Loď je dlouhá 44 m a široká 20 m, transept je dlouhý 30,5 m a široký také 20 m. Vnitřní šířka hlavní lodi je 11,5 m a její výška 15 m; boční lodě jsou cca o 4 m nižší, tedy vysoké 9,5 m“ (Gerner – Schaaf 1993: 6). Původně měl kostel dvě empory (dnešní 2. a 4. patro), na konci 17. století byly vestavěny empory v 1. a 3. patře. Od té doby měl kostel



Interiér mírového kostela v Javoru s kazatelnou. Foto Z. R. Nešpor, 2012.

kapacitu 7.500 osob (včetně 3.000 míst k sezení). V době renesance byl kostel na centrálním půdorysu považován za obraz ideální společnosti a za vyjádření návratu k tradici římské antiky spjaté s počátky křesťanství. V roce 1505 papež Julius II. rozhodl, aby se nad hrobem sv. Petra v Římě zbořila původní Konstantinova bazilika a začal stavět nový kostel na půdorysu řeckého kříže vepsaného do čtverce, který měl být obrazem soustředěné moci církve vyzařující do všech stran křesťanského světa. Jeho předobrazem byl chrám nad Božím hrobem v Jeruzalémě. Je příznačné pro tuto dobu a situaci v římské církvi, že estetické důvody, které vedly k volbě takového kostelního typu, byly důležitější než nesporný fakt, že centrála nevyhovuje katolické liturgii, protože v ní není možné patřičně vyjádřit hierarchické vztahy kněze, chóru a obce věřících. Až v průběhu konání tridentského koncilu (1542–63) byla centrála odmítnuta jako stavba pohanská a chrám sv. Petra byl dokončen na půdorysu latinského kříže.

Pro evangelickou liturgii je naopak centrála vhodná, protože není zapotřebí v prostoru zdůraznit rozdíl mezi duchovním a věřícími, ale naopak je třeba vyjádřit jednotu společenství. Tradici apoštolské církve evangelíci zpřítomňovali v době renesance a humanismu, a proto pro ně byl kostel centrálního typu optimální nejen z estetických, ale i liturgických důvodů. Centrální renesanční kostel a představy o ideální společnosti s ním spojené měly bezesporu vliv i na představy evangelíků o chrámovém prostoru. Z architektonického a konstrukčního hlediska se obvykle považuje za výchozí prototyp evangelického kazatelského kostela na půdorysu řeckého kříže amsterodamský dřevěný kostel Noorder kerk z let 1620–1623, který podle projektu architekta Hendricka de Keysera (Keijzera) postavil amsterdamský tesař Hendrick Jakob Staets. Jak uvádí Jiří Langer, starší evangelické dřevěné kostely na půdorysu řeckého kříže jsou na pobřeží Zuidersee (nejstarší z let 1598–1607 ve Willemstade). Předlohou pro Noorderk kerk je pravděpodobně kostel postavený pro evangelíky z vojenské posádky v Blokzijl v roce 1609 (Langer 2002: 115). Svidnický mírový kostel je prvním kostelem postaveným na půdorysu řeckého kříže mimo protestantská území. Je možné předpokládat, že důvodem účasti tesařů Gampera a Königa a zedníka Zöllnera ve svídnické deputaci ke královskému dvoru ve Stockholmu byl záměr, aby po zřízení hlohovského kostela v protestantských zemích poznali a osvojili si léty prověřený a osvědčený stavební typ a postup.

Změna konceptu z podélné na téměř centrální dispozici učinila stavbu svídnického kostela odolnější vůči větru a také zvýšila její kapacitu. Křížový půdorys umožnil rovněž vytvořit opticky a akusticky sjednocený prostor kazatelského kostela, jaký vyhovuje luterské liturgii, založené na slově a zpěvu za doprovodu



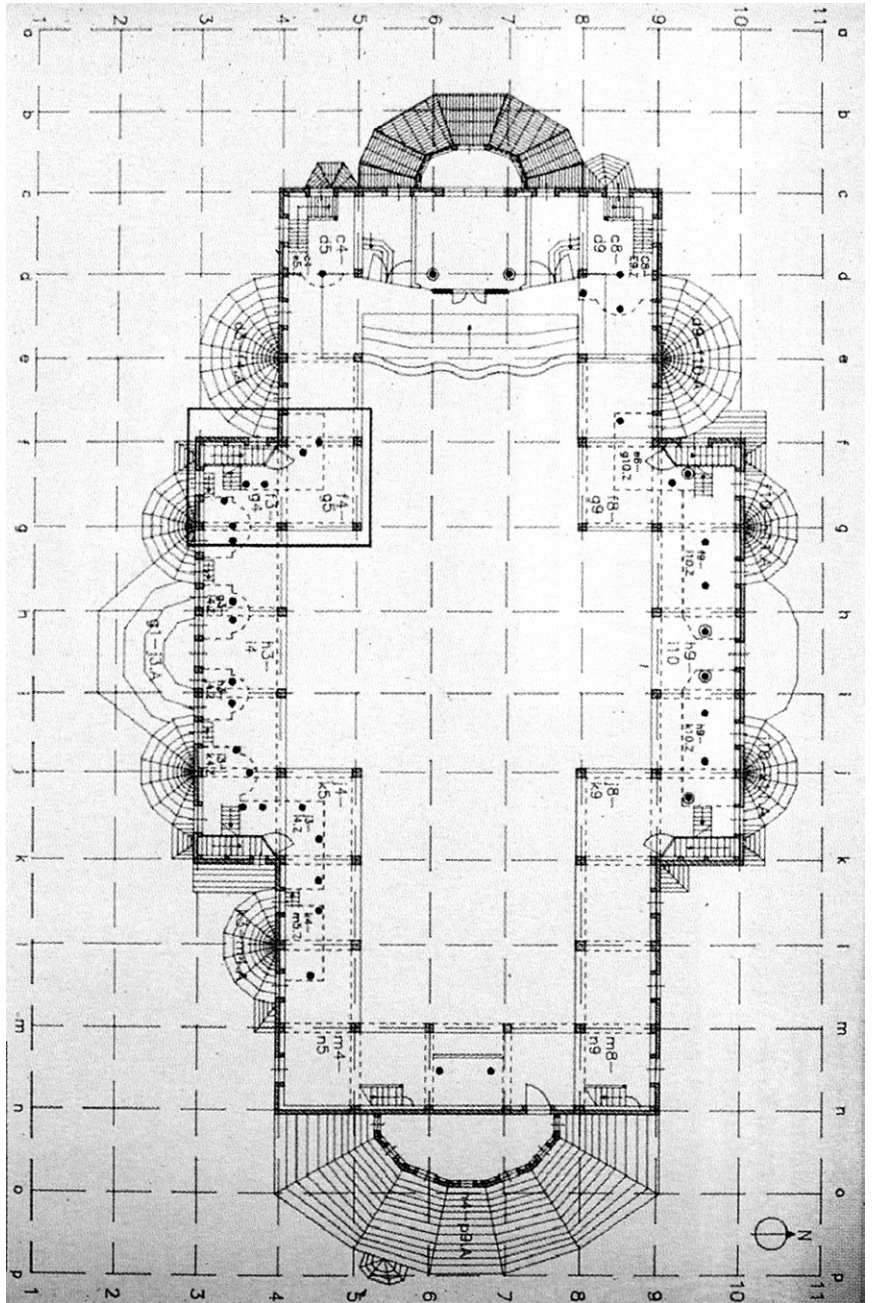
Křtitelnice z mírového kostela v Javoru.

varhan. V ramenou kříže pak vznikly tematicky odlišené síně, jejichž funkci dodnes prozrazují jména: na východě síň Oltářová, na západě síň Mrtvých, na severu síň Polní a na jihu síň Manželských slibů. V roce 1695 byla dostavěna sedmiboká sakristie na východě (přestavěná po zničení v roce 1763) a kruchta obdobného tvaru (ale menší). Předsíň s původním vstupem do svatyně je na západní straně. Střecha byla pokryta šindelem. V roce 1704 byla na severní straně dobudována hrázděná sakristie (sloužila také jako baptisterium) a o pět let později byla postavena dlouho vyžadovaná věž se zvonicí. Do ní byly zavěšeny tři zvony odlité v lehnické zvonářské huti Christiana Demmingera. Výzdobu těchto zvonů tvoří mimo jiné i verše oslavující katolického císaře Josefa I. a dvouhlavý habsburský orel. V roce 1714 byla na hřebeni střechy kostela zřízena malá lucerna se zvonkem od Caspara Fingera. Od starších mírových kostelů se svídnický liší také polygonálním půdorysem presbytáře, předsíni i sakristie a dalších přístavek v koutech výchozí křížové dispozice – tyto prostory mají paprscitě řešené krovky a vyklenuté šindelové střechy (podobně jako ruské kostely). Tím bylo dosaženo sevření konstrukce a kompaktnějšího tvaru celé stavby a opět to přispělo k její odolnosti vůči povětrnostním vlivům.

Příkázané užití dřeva, slámy a jílů pro stavby mírových kostelů určilo stavební technologii, a tedy i výběr stavitele, který měl zkušenost s hrázděnými konstrukcemi, a řemeslníků, kteří byli zaměřeni na takové materiály. Hrázděné konstrukce se užívaly už ve středověku k výstavbě menších privátních i veřejných budov a hospodářských objektů. Hrázděné stavby se šindelovými střechami stavěli tesaři. Zedníci zpracovávali a užívali tzv. mazaninu – jíl smísený s plevami a drcenou slámou sloužící k vyplňování polí v trámové skeletové konstrukci. Hrázděné stavitelství se rozvíjelo především v chladnějších severních částech Evropy, protože hrázděné budovy měly výborné tepelně izolační vlastnosti a vznikaly z běžně dostupného materiálu, který nebylo nutné dopravovat na velké vzdálenosti. Dřevo se plavilo po řekách, jíl a sláma se získávaly v místě. Luterské domy modlitby tedy vyšly z tradice hrázděné architektury severní Evropy, ale vynikly v tomto stavitelském odvětví svou rozlohou a výškou. To je možné považovat za přínos pevnostního stavitele a vojenského inženýra Albrechta von Säbische, který účinnou kombinací pravoúhlého a paprscitého systému hrázděné konstrukce dokázal navrhnout stavby, jež svou rozlohou a výškou překonaly dosavadní možnosti hrázděné architektury. Hrázděná konstrukce je totiž limitována délkou a tloušťkou jednotlivých trámů – aby při sobě drželo několik pater konstrukce stěn, byly v každém patře pravoúhle provázané trámy zavětrovány (vyztuženy) trámy spojenými ve tvaru ondřejských křížů nebo do složitějších paprscitých obrazců, které přesahovaly do vyššího patra.

Trámy se spojovaly tradičním tesařským způsobem bez pomoci hřebíků, takže konstrukce byla spojitá a do určité míry pružná, reagovala jako celek na pohyb větru, případně na vnější otřesy – působení sil se v konstrukci přenášelo a tlaky působící kolmo a diagonálně se navzájem oslabovaly. Navíc konstrukce včetně krovu byla z jednoho materiálu (efektivně a s ohledem na vlastnosti se užívala kombinace tvrdého a měkkého dřeva), takže reagovala stejně na změny teploty a vlhkosti. Jednotlivá pole hrázděné konstrukce byla vyplněna svislými dřevěnými štěpkami zapařovacími do otvorů v trámech. Ty pak byly svázané (propleteny) slaměnými povřísky. Výplň polí byla z obou stran pokryta mazaninou, která i po zaschnutí byla do určité míry pružná a reagovala podobně jako dřevo na výkyvy teplot a vlhkosti v průběhu roku a byla schopná reagovat i na přirozený pohyb trámové konstrukce. Z vnějšku byl řád konstrukce příznačným

Půdorys mírového kostela ve Svidnici. Přetisk
z knihy Manfred Gerner – Ulrich Schaaf – Tobias
Trapp: Die Friedenskirche in Schweidnitz (1996).



estetickým prvkem evangelických kostelů a dovoloval i zdůraznění barevných kontrastů, jak to dokládají dobové ikonografické prameny. Konstrukce stěn pak byla svázána a zajištěna krovem, na nějž byly položeny lehké dřevěné šindele. Vestavěné empor v interiéru byly mimo jiné další zajišťovací konstrukcí stavby, protože uvnitř obíhaly kolem celé stavby jako prstence. Uvnitř byly hrázděné stěny i trámové stropy zakryty prkny, dřevěnými kazetami a vyspárovány lištami. Jejich snadná povrchová úprava mastnou temperou nebo olejomalbou (anebo aplikací obrazů malovaných na plátně či polychromované a zlacené dřevořezby), nabízela nové a ne příliš nákladné estetické možnosti, jak vytvořit jednotný charakter interiéru a zdůraznit jeho symbolický význam.

Vzhledem k tomu, že pro slezské luterské obce byly stavby tak rozměrných kostelů finančně vyčerpávající, jejich vybavování probíhalo postupně a dlouho. Kostelní knihy (účty) jsou nejen dokladem o působení objednavatelů a o době vzniku jednotlivých součástí vybavení, ale podávají také důležitou informaci o prioritách v náboženském životě daného společenství. V Javoru i ve Svídnicí si luteráni nejdříve pořídili křtitelnice. Javorskou křtitelnicí objednali Georg von Schweinitz a jeho žena Anna, rozená von Salza, a vznikla v roce 1656 (Oszczanowski 2012: 51), tedy rok po dokončení stavby. Svídnická křtitelnice je z roku 1661, vznikla tedy po čtyřech letech užívání kostela. Byla to kolektivní objednávka luterských šlechtických rodin svídnického knížectví u Georga Pankracza Wernera, řezbáře z Jelení Hory. Ve stříšce křtitelnice ve tvaru tempietta je plasticky zobrazen výjev křtu Krista v Jordáně a v jejím vrcholu je piniová šiška – symbol věčného života, do kterého člověka uvádí svatý křest (ibid.: 154). Po sedmi letech si javorští pořídili varhany (1662–63), jejichž autorem byl Michael Hofrichter (nedochovaly se). Svídnickým luteránům to trvalo devět let, v letech 1666–69 je pro ně zhotovil varhanář Gottfried Klos z Brzeska.

V roce 1671 dokončili v Javoru kazetový strop, který byl poté pokryt malbou v tónech modré na bílém podkladu. Obdobným způsobem byly vymalovány i dřevěné prvky hrázděné konstrukce, poprsnice empor a další součásti vybavení. Malířskou výzdobu interiéru javorského kostela, která určuje jeho nezaměnitelný charakter, provedl Georg Flegel. Barevnost interiéru připomíná popis nebeského Jeruzaléma v Janově Zjevení: „město pak samo bylo zlato čisté, podobné sklu čistému“ (Zj 21, 18). Zároveň však motivy malířské výzdoby vycházejí z biblického popisu Šalamounova chrámu v historickém Jeruzalémě. Mezi výrazně plastickým iluzivně malovaným rostlinným dekorem se objevují hlavičky cherubinů, postavy andělů s nástroji Kristova umučení, motivy granátového jablka a palmových ratolestí. Obrazy v zrcadlech poprsnic empor pro neurozené věřící čerpají z Bible



Model mírového kostela ve Svidnici. Foto Božena Pytel, 2012.

(143 výjevů) a u empór a lóží šlechtických jsou to heraldické motivy a obrazy krajín, které představují jejich rodovou identitu, teritoriální moc a odpovědnost. Podobně se svými znaky prezentují představitelé městských cechů. V souvislosti s dokončením malířské výzdoby kostela javorští luteráni objednali oltář a kazatelnu. Oltář v letech 1670–71 zhotovil a postavil Michale Steiger (Steuneder) z Kamenné Hory, snad podle původního návrhu Albrechta von Säbische. Má konfesijně čistý luterský program, v němž sochy Mojžíše a Jana Křtitele představují vztah Starého a Nového zákona – personifikují Zákon a Lásku (Oszczanowski 2012: 51). Oltářní obraz Krista v Getsemanské zahradě zhotovil v roce 1855 absolvent düsedorfské malířské akademie Johann August Wilhelm Sohn.

Ve stejné době, tedy po patnácti letech od otevření kostela, si javorští luteráni pořídili také okázalou kazatelnu (1670–71). Jejím autorem byl řezbář Matthaues Knothe, katolík původem z Lehnice. Ve stejném roce zhotovil obdobnou kazatelnu pro katolický farní kostel sv. Petra a Pavla v Chojnowě (Haynau). Ve vrcholu svídnické kazatelny je socha Spasitele, která kopíruje často napodobovanou

Bendlovu sochu z vrcholu štítu kostela sv. Salvátora v pražském Klementinu. Knothe ji mohl poznat přímo v Praze, v dílně svého učitele, katolíka Jana Jiřího Bendla, který do Prahy přišel spolu se svým otcem z jižního Německa (Blažiček 1958: 71). Socha anděla na koši kazatelny drží otevřenou bibli, v níž je možné číst text *Ewiges Evangelium* (Věčné evangelium) – toto téma odpovídá luterskému ikonografickému programu. Po návratu z Prahy se Knohte nastálo usadil v Lehnici, nestal se však měšťanem ani nevstoupil do cechu. Pracoval pro objednavatele mimo lehnické knížectví (Broumov, Javor, Křesobor, Frýdlant). Nejpozději na podzim 1669 navázal spolupráci s cisterciáckým opatstvím v Lubuši a v roce 1670 se usídlil na opatském majetku v Lehnici, kde vykonával funkce klášterního servitora a kolátora. Zároveň ale mohl pracovat i na zakázkách mimo klášter, včetně nekatolických (Kolbiarz 2006: 382, kat. č. III. 3. 25, 491).

Svídníční kazatelnu a oltář pořizovali také až poté, co nechali svůj kostel vymalovat. 13. května 1693 podepsali představitelé obce smlouvu se svídnickým malířem Christianem Süßenbachem, o rok později ještě s dalším místním malířem Christianem Kolitschkym. Oba svůj úkol dokončili 7. září 1696 (Oszczanowski 2012: 154). Ústředními tématy malířského programu jsou scény ze Zjevení sv. Jana se sugestivními vizemi posledního soudu, se vzkříšeným Kristem sedícím na duze a Hospodínem mezi starozákonními starci. Ikonografii nebeského Jeruzaléma odpovídá rozmístění obrazů i prostorové řešení chrámu: „Položení pak města toho čtverhranné jest, jehož dlouhost tak velká jest i šířkost“ (Zj 21, 16). Uprostřed stropu je zobrazeno téma sv. Trojice, které je kostel dedikován. Po vestavbě nových empor (1. a 3. řada) na konci 17. století byla provedena malířská výzdoba poprsnic starších i nových empor. Na původních emporách (2. a 4. řada), které sloužily neurozeným příslušníkům obce, je vymalováno 78 biblických výjevů s verši v ozdobných rámech a 47 ilustrací zásad víry. Tento typ slovní a obrazové konfesijní deklarace určuje specifický charakter celého interiéru. Podobný moralizující a didaktický obsah měly také texty na kamenných náhrobcích a dřevěných malovaných epitafech na přilehlém hřbitově, které zároveň obsahovaly portréty zemřelých a náboženské výjevy (nejčastěji poslední soud) a oslavné texty plné náboženského zamyšlení a reflexe, ale zároveň i lidské marnosti, také však texty s genealogickými údaji. Nové empory sloužily příslušníkům cechů a městských korporací a byly na nich zobrazeny erby a cechovní znaky. V koutech lodi po stranách oltáře byly zřízeny lóže von Hochbergů a von Schweinitzů.

Kazatelna pro svídnický kostel vznikla až v roce 1729 v dílně místního řezbáře Gottfrieda Augusta Hoffmanna. Objednavatelem byl Conrad Rediger. V roce 1730 odkázal starší svídnického cechu hrnčířů Peter Palliander



Výplň hrázděné konstrukce mírového kostela ve Svidnici. Foto Blanka Altová, 2012.

1.500 tolarů na zřízení oltáře, ale oltář vznikl až o dvacet let později, světil se 25. září 1750. Autorem byl opět G. A. Hoffmann. Piotr Oszczanowski v té souvislosti poznamenává, že „kvalitu zpracování kazatelny a oltáře, angažování Hoffmanna vnímáme jako součást konkrétního dialogu svídnických luteránů se svídnickými katolíky, ve stejné době vznikalo obdobně kvalitní a okázalé vybavení farního jezuitského kostela sv. Stanislava a sv. Václava. V té době obě náboženské obce soupeřily o počet duší a společenské uznání v místě působení. Tato rivalita je významnou součástí dějin Svidnice. Umění ve službách náboženského vyznání bylo významným přesvědčovacím prostředkem“ (Oszczanowski 2006: 154–155).

Kostelní stavitelství v éře „neúplné protireformace“ II.: uherské artikulární kostely

Uherským (slovenským) ekvivalentem mírových kostelů jsou tzv. artikulární kostely, budované na základě leopoldovské interpretace 25. a 26. článku usnesení šoproňského sněmu z května 1681 (Kónya 2006: 206–208). Kvůli

trvajícímu tureckému nebezpečí panovník tehdy ustoupil některým požadavkům představitelů uherské evangelické šlechty a zástupců svobodných královských měst, kteří si stěžovali na nemilosrdnou rekatolizaci a zabírání evangelických kostelů a far (podle Kvačaly bylo od roku 1667 v 27 stolicích Uher zabráno 888 evangelických chrámů; Kvačala 1935: 246). Jestliže 25. šoproňský článek přiznával svobodu náboženského vyznání podle podmínek ustanovených v roce 1608 při korunovaci Matyáše II., osvobozoval evangelíky od poplatků katolickým kněžím, od povinnosti vykonávat katolické obřady a dovoloval návrat a výkon činnosti vyhnáním evangelickým kazatelům a učitelům, v následujícím článku Leopold I. povolil stavbu nových kostelů, které však musely splňovat určitá světská nařízení. V tomto článku byly také stanoveny podmínky pro výběr místa a omezení při výstavbě nových evangelických chrámů, far a škol. Na sněmu byla určena pro každou stolicí dvě (artikulární) místa k výstavbě nových chrámových okrsků. Jedno artikulární místo mimo hradby bylo povoleno také pro každé svobodné královské, báňské nebo pohraniční město a pro vojenské distrikty, tzv. kapitanáty. Evangeličtí magnáti a šlechtici si mohli na svých pozemcích postavit kostel nebo kapli podle svého uvážení. Celkem mohlo vzniknout asi padesát artikulárních kostelů, ale postaveno jich bylo jen 39 (Krivošová et al. 2001: 83).

Na sněmu byly stanoveny lokality, kde smí artikulární kostel stát, ale konkrétní stavební parcely vybírali královští úředníci – stoliční komisaři. Byli to obvykle příslušníci šlechty nebo měšťanstva, úředníci katolického vyznání nebo zástupci katolických církevních institucí (např. jezuité). Ti mohli klást také další podmínky, jaké mají stavebníci plnit, například omezit dobu výstavby, výběr materiálu, výšku kamenné podezdívky, možnost zřízení zvonice a podobně, případ od případu (Dudáš 2008: 28–29). Do výběru konkrétního místa zasahovali rovněž příslušníci místní evangelické šlechty, kteří kvůli svému společenskému postavení a ekonomické a politické síle měli přímý vliv na rozhodování komisařů nebo měli jejich respekt. Dost často se tak stavělo na jejich pozemcích a z jimi věnovaného stavebního materiálu. Jejich osobní angažovanost v záležitostech víry také v řadě případů byla impulsem k založení evangelického sboru, a tedy i důvodem ke stavbě artikulárního chrámu v daném místě. V článku 26. je sice uvedeno, že nové evangelické chrámy mají být postaveny vně hradeb, Dudáš (2008: 47) však vyvrací zavedený interpretační stereotyp, že by nesměly být svým vstupem obráceny k hlavní cestě nebo prostranství a musely být daleko od centra osídlení. Jak dále píše, byli to stoliční komisaři a ne závěry sněmu, kteří v mnoha případech komplikovali výstavbu nových chrámů a v případech,



Interiér mírového kostela ve Svidnici. Foto Božena Pytel, 2012.

kdy nebyli místním evangelíkům nakloněni, vybírali obzvlášť odlehlá místa, protahovali proces vyměření stavebního pozemku a komplikovali průběh stavby dodatečnými nařízeními. Dudáš rovněž upozorňuje na další chybnou interpretaci 26. článku, která se v odborné i populární literatuře traduje, totiž že artikulární kostely musely být postaveny výhradně ze dřeva, a to bez použití jakýchkoli trvalých materiálů (včetně hřebíků). V příslušném článku to jednak není výslovně uvedeno, a některé artikulární kostely byly v průběhu první poloviny 18. století postaveny z kamene (jednalo se o kostely v Prietrži (1733), Zemianských Kostoľanech (1736), Nitrianské Stredě (1748) a Suľově (1750)).

Volbu dřeva pro výstavbu většiny nových artikulárních kostelů Dudáš zdůvodňuje přírodními podmínkami, ekonomickými a praktickými hledisky. Druhá polovina 17. století byla obdobím hospodářské krize, utvářející se evangelické sbory byly většinou chudé a ve venkovském a často hornatém prostředí, v němž vznikaly, bylo dřevo nejužívanějším a nejdostupnějším stavebním materiálem,

bylo lacinější než cihly nebo kámen a nemuselo se dopravovat na velkou vzdálenost. Navíc zde byl dostatek řemeslníků, kteří ovládali tradiční tesařské postupy a měli zkušenosti s výstavbou srubových objektů. Ze dřeva se v té době ostatně stavěly i svatyně jiných konfesí, často i kostely katolické (Dudáš 2007). Kromě dřevěných hrázděných staveb artikulárních kostelů v Hronseku a Levoči, které pravděpodobně nestavěli místní tesaři, byly všechny ostatní dřevěné artikulární kostely postavené srubovou technikou. Opracování kmenů do trámů, jejich spojení v rozích srubu, konstrukce krovu, tvar, výška i sklon střech a jejich pokrývání šindelem je u artikulárních kostelů obdobné jako u ostatních dřevěných staveb regionu. Dřevěné hrázděné i srubové stavby, stejně tak i krovy, šindelové střechy a dřevěné prvky vnitřního vybavení se spojovaly tradičním tesařským způsobem, tedy na čepy a s pomocí dřevěných kolíků z tvrdého dřeva. Dřevěné konstrukce se zpevňovaly zavětrováním a proti dešti se vně chránily prkenným pláštěm, výjimečně vápeno-hliněnou mazaninou. Kombinovalo se měkké a tvrdé dřevo, aby stavba odolávala přirozenému pohybu v terénu a povětrnostním podmínkám. Bez ohledu na funkci objektu se u tohoto tradičního postupu výstavby, tedy ani v případě artikulárních kostelů, neužívaly kovové spojovací prvky – hřebíky, skoby, táhla, svorky (kramle). Ani stavba věží či zvonice nebyla v případě artikulárních kostelů zcela zakázána; na historických vyobrazeních jsou zvonice u kostela v Hybech a Kežmarku (Dubáš 2008: 22, 32), archivní prameny dále potvrzují výstavbu samostatných zvonice u kostelů v Hronseku (1726), Istebném (1696, 1731), Leštínách (1777) a v Paľudzi (1781) (ibid.: 48).

Shody v architektonickém řešení artikulárních kostelů Dudáš zdůvodňuje jednak tím, že evangelíci v Horních Uhrách přirozeně sdíleli nejen lokální tradici srubového stavitelství, ale také představu o křesťanském sakrálním prostoru, který do té doby museli užívat. Dřevěné „gotizující“ i kamenné římskokatolické kostely se staly i prvotními vzory jejich nejstarších kostelů v 16. století a posléze i artikulárních chrámů (Dudáš 2008: 43–44). Učení reformace nevyžadovalo specifický sakrální prostor, vedlo jen k očištění stávajících sakrálních typů od prvků, motivů a námětů, které neměly své zakotvení v bibli. Chrám měl být především prostorem pro shromáždění se ke společné modlitbě. Potřeba rychle a levně vystavět nové sakrální prostory, které by postačovaly počtu členů sboru, přirozeně vedla k užití dostupného materiálu, pracovních sil a zavedených pracovních postupů. Za těchto podmínek vznikaly jednoduché a většinou dřevěné stavby s vestavěnými emporami, které se svými rozměry, proporcemi a přirozeně estetickými kvalitami nevymykaly z tradice lidové architektury. Vzhledem k tomu, jaký důraz se v evangelické bohoslužbě kladl na slovo a zpěv, se také

v průběhu užívání těchto staveb empiricky dospělo k upřednostňování centrální dispozice. Jakmile se však sbor vzmohl na výstavbu nákladnějšího zděného kostela, tak to učinil a podle svých možností pak usiloval o vytvoření stavby, která by mohla konkurovat katolickému kostelu bez ohledu na potřeby evangelické liturgie. Evangelíci, kteří byli šoproňskými články společensky znevýhodněni, se tak snažili alespoň tímto způsobem vyjádřit své společenské ambice. Je tedy možné říci, že k postupnému utváření specifického charakteru evangelických kostelů v Horních Uhrách v závěru 17. a v průběhu 18. století přispívaly spíše vnější okolnosti než programové úsilí představitelů církve a stavebníků.

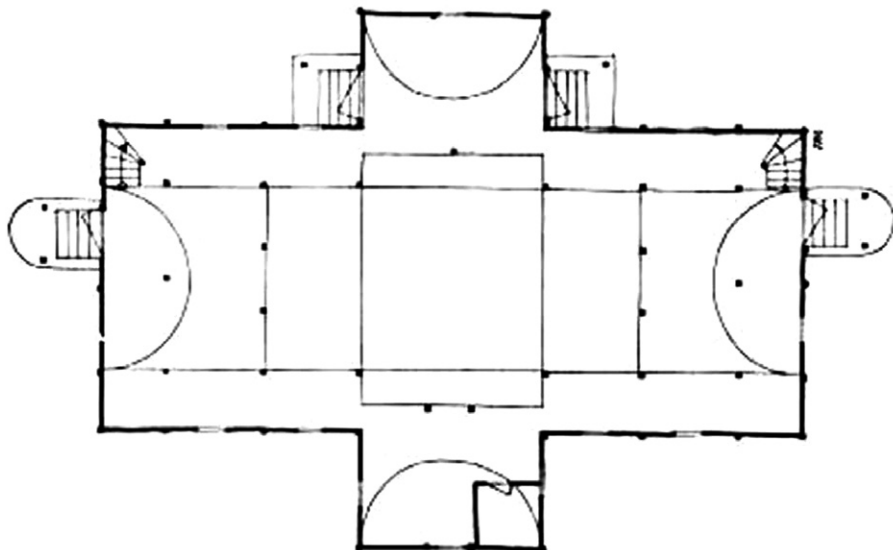
V umělecko-historické obci se hledají cesty, po kterých se tento kazatelský typ kostela (a s ním spojené konstrukční detaily) přenesl do Horních Uher. Nabízí se úvaha o přímém vlivu severských (švédských) kostelů na výstavbu artikulačních kostelů, který zprostředkovali účastníci deputací ke švédskému králi (Langer 2002); anebo úvaha o zprostředkovací roli slezských mírových kostelů (Paulusová 1995). Zatímco slezské kostely byly mnohem blíže a pro jejich recepci mohly svědčit také úzké styky slezských a slovenských luteránů, projevující se rovněž v recepci luterského pietismu v Uhrách na přelomu 17. a 18. století, tvrdé odmítnutí pietistických vlivů na ružomerské synodě (Ďurovič 1945–46) jí mohly nadále naopak zabránit. Švédské vzory naproti tomu mohly přinést čtyři cesty zástupců uherských evangelíků v letech 1671–1707, kteří v nejsilnější protestantské zemi s královým souhlasem konali peněžní sbírky a přímo si všímali i nových chrámových staveb ve středním Švédsku, zejména v kraji Värmland a Närke (srov. Lagerlöf 1985: 261–274; Ullén 1983: 264–266; Nordin 1992: 25). Ať už byl jeho původ jakýkoli, v důsledku zahraničních vlivů se v Horních Uhrách nakonec prosadil kazatelský typ kostela a s ním i střídmější vnitřní úpravy interiéru, které utvářely i vyjadřovaly specifickou evangelickou liturgii. Nepochybně k tomu přispěla skutečnost, že do Horních Uher přicházeli evangeličtí kazatelé z univerzit ve Wittenbergu, Lipsku, Jeně, Halle a Tübingenu a se zkušeností z míst svého původu, především ze Saska a Slezska, a z předchozích působišť v kostelech míru nebo milosti. Právě tyto duchovní měli zřejmě největší podíl na „poevangeličtění“ architektonického vyjádření uherských artikulačních kostelů.

Výklad o jejich výstavbě a vybavení budeme členit podle jednotlivých stolic, protože určující vliv zřejmě měly místní podmínky – ať už materiálové a slohové či vyplývající z možností příslušných sborů, anebo způsobené formou vnějších omezení ze strany úradů.

V Liptovské stolici byla jako artikulační místa vybrána Hybe a Velké Paludza a kromě toho ještě liptovští evangelíci postavili jednoduché dřevěné kostely

v Liptovské Kokavě a u Liptovského Hrádku (Zuskinová 2002: 127). Konkrétní pozemek pro stavbu kostela v Hybech daroval majitel hrádeckého panství Matej Ostrožits, místo pro založení stavby bylo vyměřeno v roce 1681. Z tohoto aktu se zachoval jeden z hraničních kamenů s nápisem: „† / FVNDVS / ART. ECCL. EV. / HIBBENSIS / 1681 / † MATT. OSTROŽ“ (Dudáš 2008: 21, 32–33). Výstavba byla zahájena v letech 1682–83, vzhled původní stavby je ovšem nejasný. Předpokládá se, že byla menší a jednodušší a při přestavbě ve třicátých letech 18. století byla rozvinuta do půdorysu řeckého kříže, byla vystavěná srubovou technikou a zakrytá valbovými střechami se šindelovou krytinou. Tehdy také byly srubové stěny vně pokryty vápeno-hlinitou omítkou (snad po vzoru mezitím postavených artikulárních kostelů v Kežmarku a Levoči). Na hřebeni střechy byla dodatečně vystavěna barokní věž. V této podobě kostel sloužil až do roku 1822. Poté byl postupně rozebrán a na jeho místě byl v letech 1822–26 postaven nový zděný chrám, v jehož interiéru se dodnes zachovala starší křtitelnice, kazatelna a oltářní architektura.

Na druhém vybraném artikulárním místě v Liptovské stolici – ve Velké Paludzi – byl kostel postaven v roce 1693 na pozemcích a s pomocí zemanské rodiny Platyů. Počet evangelíků v dolním Liptově vzrůstal, kostel v Paludzi byl proto postupně rozšiřován a opravován, ale jeho kapacita nepostačovala a navíc byla dodatečnými přístavbami a opravami narušena jeho statika. Představitelé sboru proto žádali stoliční úředníky o povolení výstavby nového, zděného kostela. Dějiny přestavby s pomocí archivních pramenů podrobně zpracovala I. Zuskinová (2002: 127). Ta také uvádí zajímavou informaci ze zápisu o kano-nické vizitaci z roku 1872, v níž farář z Liptovského Sv. Mikuláše Geduly píše: „První kostel v naší církvi svěcený byl na místě od blahé paměti pana Františka Plathy církvi věčným právem věnovaném v roce 1693, také pro faru a školu určeném, z dřevěného materiálu.“ Ke stavbě kostela z pevného materiálu povolení nezískali, ale v roce 1773 „kostel počtu duší přiměřeně velký“ jim dovolili postavit pouze ze dřeva, navíc stanovili, že kamenné základy „jen jednu stopu od země vysoko být smějí“ (tzn. cca 30 cm). Starý kostel byl zbourán a v roce 1773 byla postavena přední část hlavní lodě. Na jaře následujícího roku (5. března) byla uzavřena smlouva s tesařským mistrem Jozefem Langem, který se zavázal „celý kostel ze dřeva na čtyři strany na quadrát tesaného od základů vystavět, okna obložit a dveře opravit, stěny zvenku prkny pobít, krov postavit a šindelem pokrýt, klenby prkenné udělat, dvojité empory vyhotovit, schody na empory vedoucí vystavět a sice to všechno za 600 zlatých.“ Srubovou stavbu dokončil na podzim roku 1774 a 11. listopadu se konalo slavnostní posvěcení. V roce 1781,



Půdorys artikulárního kostela v Hronseku. Přetisk z www.HisPam.sk

po vydání tolerančního patentu, byla postavena samostatná zvonice. Je částečně kamenná a zčásti dřevěná, má otevřený ochoz.

Kostel ve Velké Paludzi se stal po svém dokončení největším artikulárním kostelem. Dodnes je největší sрубovou sakrální stavbou v Evropě, má kapacitu 4.000 osob. V chrámu se dodržoval zasedací pořádek pro ženy, muže, dívky a mládence podle toho, z které přicházeli obce. Stavba byla založena na půdorysu latinského kříže, hlavní loď je dlouhá 43 m, příčná loď je dlouhá 27 m. Ramena kříže jsou stejně široká (11 m) a „zaklenutá“ prkennými valenými klenbami, v místě křížení lodí je klenba křížová. Ve všech částech interiéru jsou vestavěny dvoupodlažní empory. Jejich sloupky jsou zdobeny řezanými hlavicemi s motivem vinného listu a parapety rostlinným dekorem a obrazy biblických postav a výjevů Starého i Nového zákona. Uprostřed nižší empory je obraz krále Davida s harfou, na tento biblický hudební motiv pak navazují světské náměty – muzikanti s hudebními nástroji a v tradičních oděvech (dirigent, kantor, houslista, trubač, anděl hrající na varhany). Z původního kostela byly do nového přeneseny i křtitelnice, oltář s obrazy Proměnění Páně, Sv. Trojice, Poslední večeře a sochami sv. Petra, Pavla, Mojžíše a Árona a kazatelna. Ve třicátých letech 18. století byly upraveny řezbářem J. Lerchem, který se podílel rovněž na vybavení artikulárního

kostela v Kežmarku. Kostel je zastřešen valbovou střechou s vikýři, krytou šindelem, a vně pobit svisle kladenými prkny.

V souvislosti s výstavbou vodního díla Liptovská Mara, které zasahuje i do katastru Velké Paludze, bylo rozhodnuto o přesunu kostela na jiné místo. Na žádost představitelů evangelické církve v Paludzi nebyl kostel přenesen do některého z muzeí v přírodě, ale do katastru obce Svätý Kríž, aby dále plnil svou původní funkci (Dutko – Ferjenčík 1987). V roce 1974 byla stavba rozebrána a na novém místě složena, rekonstrukce trvala do roku 1982, kdy došlo k novému posvěcení kostela.

V Nitranské stolici bylo původně vybráno artikulární místo ve Stráži nad Váhom (dnes Karkovany), ale královským ediktem z 24. března 1773 bylo přeneseno do vsi Prietrz nedaleko Senice, kde byl během několika měsíců postaven chrám (28. květen – 11. listopad 1773). Tento kostel navštěvovali i předtoleranční tajní nekatolíci z Moravy, proto představitelé katolické církve usilovali u císaře o jeho zrušení; neměli však úspěch (Niekoľko pohľadov 1933).

V době vydání šoproňských článků byl evangelíkům vrácen dřevěný kostel v Nitranské Středě nedaleko Topolčan. Byl však malý a zchátralý, a proto se sbor v roce 1746 obrátil s žádostí o výstavbu nového kostela přímo na královský dvůr (Hardaš 1983). Po řadě intervencí sbor nakonec povolení získal a v krátké době od jara do začátku adventu roku 1748 postavil jednoduchý zděný kostel, zároveň i faru a školu. Dudáš kostel popisuje jako „jednoduchou blokovou architekturu bez věže“ (Dudáš 2008: 35), věž byla dostavěna až v roce 1811.

Stoličním městem Oravy byla Velká Ves (Veličná), artikulární místa byla vybrána ve Vyšném Kubíně a v Istebném. Místo Vyšného Kubína pak bylo artikulární místo přeneseno do odlehlé vsi Srňacie, ale nakonec byl druhý oravský artikulární kostel postaven v Leštinách. Oravské artikulární kostely v Istebném a Leštinách se zachovaly. Dosud stojí v autentickém přírodním prostředí a jsou v téměř v neporušeném a slohově intaktním stavu.

Pověření stoliční úředníci zkontrolovali a potvrdili vyměření stavebního pozemku v Istebném v roce 1686, stavět se pravděpodobně začalo vzápětí po vybrání místa na Medové hôrce, pozemku zemana Pavola Dávida, přisedícího oravského zemského soudu. Dudáš začátek stavby kostela opírá o letopočet 1686 vyrytý v archivoltě severního portálu kostela, který byl však v devadesátých letech 20. století nahrazen novým portálem, na němž už vročení uvedeno není (Dudáš 2002: 35). 24. června 1688 začal v Istebném působit kazatel Štefan Klementis, který přišel z Veličné, pravděpodobně už do postaveného kostela. Dudáš uvádí zatím jediný známý důkaz, že byl kostel posvěcen v roce 1687



Detail hrázděné konstrukce
artikulárního kostela v Hronseku.
Přetisk z www.HisPam.sk.

(ibid.: 30), a také zpochybňuje v odborné literatuře rozšířený názor, založený na interpretaci zápisu z kanonické vizitace v roce 1803, že v letech 1730–31 došlo k přestavbě původní dřevěné modlitebny tak, že starší objekt se měl obklopit novou srubovou konstrukcí, aby se bohoslužby mohly konat po dobu přestavby. Uvažuje se tedy o původní jednodušší a menší stavbě, která pak byla přestavěna na rozlehlejší půdorysu ve tvaru kříže a v tomto rozsahu se dodnes zachovala (např. Langer 1996, 2002: 117). Dudáš však argumentuje, že původní krypty (farářů a šlechtických patronů kostela) se dnes nacházejí pod celou zastavěnou plochou, takže původní kostel nemohl být menší. Také upozorňuje, že oltář, který se dodnes v kostele zachoval, pochází z roku 1698, byl tedy součástí staršího interiéru a jeho výška, proporce a začlenění do oltářní empory nenasvědčují sekundárním užitím. Oltář kostelu darovala v roce 1698 rodina Kelemeši, dokladem toho je její erb ve vrcholu oltáře, nápis na predelu a nápis s datací: „Pro gloria aeterni summi triuni Dei fieri curavit anno Dei 1698, die 26. junii“ (Dudáš 2009: 268). Domnívá se, že v roce 1730 až 1731 se prováděla jen oprava

existujícího, časem poškozeného a možná i jen provizorně fungujícího a zchátralého chrámu – a to v celém jeho půdorysném rozsahu (stáří dřeva potvrzuje také dendrochronologický průzkum z roku 2007; Dudáš 2008: 37). Sbor měl zřejmě problémy s finančním zajištěním stavby kostela a po vzoru kežmarských evangeliků vyslal v letech 1688–90 posla ke švédskému králi Karlovi XI. se žádostí o povolení peněžní sbírky v jeho zemi, aby si mohli postavit kostel, faru a školu. Kdy a s jakou sumou se vrátili, není známo. V roce 1731 v Istebném zároveň s kostelem stavěli i samostatnou zvonici, částečně zděnou a doplněnou dřevěnou konstrukcí. Byl do ní zavěšen zvon s datací v opisu „Campanae sonitvs cvnotos vocat, erog. venite, anno 1696“ (Dudáš 2009: 269), je tedy možné předpokládat, že nahradila starší zvonici. Dudáš se na základě uvedených argumentů domnívá, že srubový kostel v Istebném byl rozestavěn v letech 1686 až 1687 včetně krypt, vysoké kamenné podezdívky a části srubové konstrukce a dokončen byl teprve v letech 1730–31. V první etapě výstavby byl kostel i částečně vybaven, kromě již zmíněného oltáře z této doby pochází také kazatelna věnovaná zemanskou rodinou Bajčiů. Od začátku měl půdorys stlačeného latinského kříže (kolmé rameno přesahuje šířku lodi v ose sever-jih na každé straně o 1,5 m) s výraznou podélnou osou. Chrám má dva vstupy s archivoltovými portály. Čtvercová loď se zužuje na východní a západní straně. Oltářní prostor je orientován k východu, je do něj vestavěna empora a pod ní malá sakristie. Varhanní empora ve tvaru písmene U je na západní straně lodi. Dřevěný trámový strop v lodi byl několikrát vyměněn, původně snad byl, podobně jako v Leštinách, zdobený bohatou dekorativní polychromií. V oltářní části chrámu se ornamentální malba z první poloviny 18. století zachovala, jsou do ní zakomponovány hlavičky serafínů, obraz Ukřižování Krista, portrét Martin Luthera a zobrazení ženy s křížem a palmovou ratolestí (Dudáš 2007: 33). V roce 1871 byly venkovní srubové stěny pobity vislými prkny. Na počátku 20. století byly v bočních srubových stěnách prořiznuty nové okenní otvory. Celá stavba včetně vybavení byla však poškozena necitlivými zásahy v devadesátých letech 20. století.

Pohnutou historii měl druhý artikulární kostel Oravské stolice. Katolíci ve Vyšném Kubíně se proti výstavbě evangelického chrámu v blízkosti svého kostela postavili a dosáhli toho, že artikulární místo bylo zrušeno a náhradní bylo vybráno v odlehlé vsi Srňacie (Dudáš 2008: 32). Oravská evangelická šlechta proti tomu protestovala, ale nakonec bylo na setkání zástupců oravských evangeliků a katolíků, které zorganizoval královský komisař Juraj Erdödy ve Veličné v roce 1688, rozhodnuto, že druhým artikulárním místem v Oravské stolici se stanou Leštiny. Královský komisař tímto rozhodnutím vyhověl žádosti vlivného



Artikulární kostel v Leštínách. Foto Miroslav Vretenár.

evangelického šlechtice Jóba Zmeškala, aby se artikulární kostel postavil na jeho pozemku a v blízkosti Vyšného Kubína. Zmeškal daroval dřevo na stavbu a pozemek nejen pro založení kostela a fary, ale také pro zřízení hřbitova. Obvykle se uvádí, že kostel v Leštínách byl postaven v letech 1688 až 1689, ale Dudáš poznamenává, že tato data se vztahují k rozhodnutí o změně artikulárního místa ve prospěch Leštin, nikoli přímo ke stavbě tamního kostela. Archivní prameny nepotvrzují, že by stavba byla v té době zahájena, a z dendrochronologického průzkumu jedlových trámů zachované srubové konstrukce leštinského kostela vyplývá, že dřevo použité na stavbu bylo pokáceno mezi lety 1722 až 1725 – to tedy znamená, že kostel byl postaven o několik roků později, když dřevo proschlo, aby bylo vhodné k použití. Dudáš také upozorňuje na poznámku z leštinské sborové kroniky, že kostel původně stál na vršku zvaném „Klinec“, odkud byl po čase přemístěn na současné místo (Dudáš 2002: 36).

Dochovaná stavba leštinského kostela má srubovou konstrukci a je zasažená po vrstevnici do příkrého svahu. Podobně jako v Istebném tato terénní situace nedovolila rozvinout půdorys rovnoramenného kříže, proto i zde stavitelé tento typ kazatelského chrámu pouze naznačili. Leštinský kostel je založen na půdorysu latinského kříže jako kostel v Istebném, i zde příčné rameno přesahuje na každé straně o 1,5 m a bylo třeba zbudovat vysokou kamennou podezdívku. Nerovnost terénu ale umožnila i zde zřídit ve svahu prostorné krypty. Srubová konstrukce byla původně ponechána v přirozené barevnosti dřeva. Až v průběhu 18. století byla pobita svisle kladenými prkny, takže získala vzhled kompaktní blokové stavby. Zvýraznila ji mohutná valbová střecha krytá šindelem. Do kostela se vstupuje portálem s archivoltou. I když se obdobných portálů se segmentovým záklenkem zachovalo poměrně málo, byly zejména na Oravě velice často užívané, a to nejen u sakrálních, ale také u dřevěných obytných a dokonce i hospodářských objektů všech sociálních vrstev. V jejich výzdobě se uplatňovala bohatá a specifická symbolika zvykového a obřadného charakteru, protože vstupu do domu lidé přikládali velký význam (Dudáš 2002: 58). V roce 1777 byla postavena samostatně stojící zvonice, která pak byla propojena zastřešeným dřevěným schodištěm se vstupem do kostela. Poslední zásadní úprava kostela proběhla v polovině 19. století, během ní byly zvětšeny okenní otvory a upraveny vnější pavlače. Protože hrozilo zřícení stropu, byla v roce 1869 uvnitř postavena kovová nosná konstrukce. Oplocení areálu vzniklo v devadesátých letech 20. století.

V Prešpurské stolici bylo artikulární místo vyhlášeno v Pustých Úľanech a v Réce v blízkosti Sence. V Pustých Úľanech evangelíci užívali starší zděný kostel, který byl po četných požárech do dnešní podoby přestavěn v roce 1849, věž byla přistavěna až v první třetině 20. století. V Réce není prameny doložena existence dřevěného artikulárního kostela. Zděný kostel zde vznikl až v letech 1769–71, s věží z roku 1862.

Ve Spišské stolici byla artikulární místa vyhlášena v Toporci, Spišském Hrhově nebo Batizovcích (Dudáš 2008: 37–38). V Toporci byl dřevěný kostel zničen požárem v roce 1705. V roce 1736 si místní evangelíci postavili nový, opět dřevěný. Zděný kostel postavili až v letech 1767–70 na půdorysu rovnoramenného kříže a pravděpodobně tak navázali na starší artikulární chrámy (Krivošová et al. 2001: 193). V Batizovcích byl dřevěný artikulární kostel postaven už na konci 17. století. Pozemky daroval v roce 1683 hrabě Mikuláš Mariáši. V roce 1729 darovali Imrich Horvát Stančic a jeho žena Žofia Mariášová evangelické církvi zvon. 15. července 1756 František Mariáši st. daroval evangelickému sboru „navěky“ pozemek pro zřízení hřbitova, jeho synové František ml.

a Wolfgang v květnu roku 1757 hřbitov založili a v lednu téhož roku rozšířili. V roce 1756 pukl zvon z roku 1729 a vdova po Františkovi Mariášim st., Zuzana, jej dala přelít. Původní kostel stál v zátopové oblasti, a proto ho museli po šedesáti letech uzavřít. O povolení ke stavbě nového, zděného kostela opakovaně žádali panovníci Marii Terezii manželé František Mariášim st. a Anna Mária Horvát-Stančicová od roku 1764, uspěli však až u Josefa II. v roce 1786 (Kollárová 2008: 5–6). Zděný kostel si místní evangelíci postavili v letech 1786–91. Stavba nového zděného kostela v Batizovcích byla tedy realizována až po vydání tolerančního patentu, kdy šoproňské články již neplatily.

V Tekovské stolici byla artikulární místa Slažany (dnes součást Zlatých Moravců) a Šimonovany (dnes součást Partizánského). V roce 1730 stála ve Slažanech modlitebna, kterou nechal postavit Mikuláš Dioši. O deset let později ji vystřídala zděná stavba kostela bez věže, pouze s dřevěnou zvonící. Kostel v první polovině 19. století vyhořel, shořela i fara a škola. V letech 1860–62 byl od základů přestavěn a doplněn o zděnou zvonici. Z původního kostela se zachoval oltářní obraz Poslední večeře, kazatelna a sochy Árona a Mojžíše – vše umístěno do novějšího klasicistního oltáře. Šimonovany byly v majetku rodiny Simoniů, ti však konvertovali ke katolické víře, a tak bylo se souhlasem krále Karla III. (16. listopadu 1734) artikulární místo přeneseno do Zemianských Kostolňan (Dudáš 2008: 38), kde si sbor postavil nový zděný kostel, faru i školu. Do kostela byly přeneseny i starší oltář, kazatelna a varhany z konce 17. století, původně snad vytvořené pro kostel Žigmunda Kostolániho, který místní evangelíci krátce užívali a byl jim po deseti letech násilně odebrán.

V Trenčianské stolici byla zvolena artikulární místa v Súľově a Zay-Uhrovci (dnes Uhrovec) (Dudáš 2008: 38–39). V Súľově evangelíci zpočátku užívali zděný kostel, který dali v roce 1616 postavit Teodóz Sirmiensis, Ján Dávid a Štefan Akaj, ale v roce 1711 ho museli definitivně přenechat římskokatolické církvi (užívá ho dodnes). Poté adaptovali na modlitebnu starší dřevěný dům a žádali o povolení postavit si artikulární kostel. Až v roce 1748 Marie Terezie vyhověla jejich žádosti a prostřednictvím Královské místodržitelské rady schválila výstavbu zděného kostela na pozemku rodiny Sirmiensů. Nový kostel byl posvěcen 29. září 1750. Dudáš ho popisuje jako jednoduchou blokovou stavbu dlouhou cca 10 m, širokou 5 m a vysokou 4 sáhy (1 sáh = 1,96 m) (Dudáš 2008: 39). Zásluhou šlechtické rodiny Zaiů, kteří byli stoupenci luterského vyznání, byl jako artikulární místo dolní části Trenčianské stolice vybrán Uhrovec, kde měli své sídlo (kaštiel). V polovině čtyřicátých let 18. století začali stavět v areálu svého rodového sídla, kde už měli menší kapli, větší modlitebnu, aby

ji mohli užívat i věřící z okolí. Místním evangelíkům sloužila až do roku 1940 (Dudáš 2008: 39). Kromě artikulárních chrámů byl v Trenčianské stolici postaven ještě kostel v Horních Ozorovcích (dnes součást Bánovců nad Bebravou) jako soukromá kaple šlechtického rodu Ottíkovců. Jednalo se o zděný kostelík, který musel být postaven na vrchnostenském pozemku během jednoho roku (1724–25), bez ekonomického zatížení poddaných. Kostel sloužil jen do roku 1763, kdy Marie Terezie rozhodla o jeho uzavření, a znovu pak až po vyhlášení tolerance od roku 1783.

Prvním artikulačním místem Turčianské stolice byla Ivančiná, v níž v letech 1718–89 sloužil dřevěný kostel. Místní evangelíci poté postavili kostel zděný, do kterého přenesli část staršího oltáře, oltářní obrazy a kazatelnu z poloviny 18. století (Krivošová et al. 2001: 144). Druhým místem byly Necpaly, kde místo pro výstavbu artikulárního kostela vyměřil komisař Juraj Erdödy 5. května 1689 na pozemcích Jána a Františka Justha, na tzv. dolní zahradě jejich kaštieľu. Jestli byla v té době stavba zahájena a jak vypadala, není známo. V roce 1749 vydala Marie Terezie necpalským evangelíkům povolení ke stavbě nového dřevěného kostela, Dudáš se nicméně domnívá, že povolení se mohlo spíše než výstavby nového kostela týkat opravy nebo přestavby a zvětšení původního (Dudáš 2008: 39). Stavělo se ze smrkového dřeva a kostel měl dva chóry a pod oltářem kryptu. V roce 1752 do něj byl instalován oltář pocházející z roku 1611, objednaný Jurajem Thurzou a původně určený pro kapli sv. Ondřeje na Oravském hradě. Po rekatolizaci této kaple oltář získala manželka Jána Justha, Anna Rajmanová, pro kostel v Necpalech. Chrám sloužil do roku 1835, v letech 1843–63 byl postaven zděný kostel, do něhož byl thurzovský oltář přenesen.

Ve Zvolenské stolici užívali do roku 1725 evangelíci z Hronseku a okolí možnost setkávat se v prostorách vodního hradu (tzv. kaštieľ) šlechtické rodiny Rothů z Králové, opakovaně přitom žádali o povolení stavby artikulárního kostela. Po dlouhém úsilí 25. října 1725 položili základní kámen k nové stavbě na ostrově (tzv. hronovisku) v bažinách na břehu řeky Hron. V literatuře se uvádí, že nový kostel byl postaven z iniciativy faráře Jána Simonidesa. O rok později, 31. října 1736, tedy v památný den vyhlášení Lutherovy reformace, chrám posvětili a při té příležitosti zasadili lípy, které v blízkosti kostela dodnes stojí. Kostel v Hronseku přitom není postavený tradiční srubovou technikou, ale v Horních Uhrách neobvyklou technikou hrázděnou (Frický 1978: 93; Paulusová 1995: 53–54; Krivošová et al. 2001: 84–87; Evanjelici 2002: 269). Uvažuje se tedy, že zde působili němečtí nebo skandinávští tesaři, které povolali a zaplatili patroni kostela. V hrázděné konstrukci se kombinují masivní dubové a smrkové trámy,



Artikulární kostel v Paludzi – Svatém kříži.

spojované na čepy a pomocí dubových kolíků do tvaru ondřejských křížů. Vně je hrázděná konstrukce přiznaná, pole jsou vyplněná prkny. Uvnitř je hrázděná konstrukce zakrytá vloženými prkny. Stavba je založena na půdorysu rovnoramenného kříže, se širším a mírně prodlouženým příčným ramenem, má vstupy ze všech čtyř stran. Stojí na kamenné podezdívce. Delší rameno kříže měří 23 m a kratší 18 m, výška kostela je 8 m. Ramena kříže jsou zaklenuta prkennými valenými klenbami, které připomínají tvar lodi, v místě křížení je rovný prkenný strop. Ve stěnách ramen jsou vloženy empory se stupňovitě umístěnými lavicemi a sloupořadím s náznakovými jónskými hlavicemi. V chrámu je 1.100 míst k sezení. Zároveň s kostelem vznikla i obdobnou technikou postavená zvonice.

Druhým artikulacním místem Zvolenské stolice se stala Ostrá Lúka. Místní evangelíci zde měli k dispozici starší zděný kostel, který mohli využívat až do roku 1711. Poté se scházeli v kaštielu rodiny Ostrolúckych. V roce 1742 postavili a 11. listopadu posvětili nový kostel, zároveň postavili i faru. Chrám byl založen na půdorysu rovnoramenného kříže, pod jeho podlahou je prostorná

krypta Ostrolúckych. Věž k tomuto kostelu byla postavena až v roce 1904. Stavba zanikla za druhé světové války (Dudáš 2008: 40).

Nejasná je existence artikulárních chrámů v Gemerské stolici. Na konci 18. století byl v Čierné Lehotě postaven zděný kostel, který byl přestavěn v roce 1832. Při přestavbě se na klenbě objevil děkovný nápis císaři Josefu II. a královně Marie Terezii s datací vzniku kostela do let 1773–74 (Šenšel 1931: 132–33), neexistují však další prameny, které by tak raný vznik chrámu dokládaly, a neodpovídá mu ani sloh stavby. Spíše tedy můžeme předpokládat, že černolehotský kostel patří do skupiny tolerančních chrámů. Obdobným případem je kostel ve Spišské Sobotě (dnes součást Popradu), jehož stavba bývá někdy datována do roku 1777 (Krivošová et al. 2001: 170), svým charakterem však odpovídá spíše pozdějšímu období. Časnější stavbu by sice umožňovalo povolení stavět evangelické kostely ve svobodných městech, je však nepravděpodobná.

Zvláštním případem artikulačních kostelů jsou chrámy postavené ve svobodných (královských, báňských) městech. V Prešpurku (Bratislavě) si německý evangelický sbor vystavěl artikulární kostel za hradbami, na místě někdejšího tzv. malého chrámu na Panenské ulici. Byla to částečně zděná a částečně dřevěná stavba na čtvercovém půdorysu, která pojala 1.400 věřících a sloužila do roku 1776. V letech 1774–76 si prešpurští němečtí evangelíci postavili na základě zvláštního povolení Marie Terezie zděný tzv. velký kostel a v roce 1783 si slovenští a maďarští evangelíci postavili nový tzv. malý kostel (Dudáš 2008: 40).

Ve Spišské Nové Vsi byla stavba artikulárního kostela povolena stoličním komisařem St. Lubomirským 29. července 1694. Zahájena byla asi v roce 1700. Jednalo se o dřevěnou modlitebnu postavenou na soukromém pozemku mezi obytnými a hospodářskými budovami. V roce 1703 byla evangelíkům zabavena, o rok později, 9. června 1704, zase navracena. V roce 1776 se v pramenech uvádí, že objekt byl ve špatném stavu. Nový kostel si evangelíci postavili po vydání tolerančního patentu v rakouském úředním slohu. Část vybavení artikulárního kostela (oltář, kazatelna, zlomky empor) prodali evangelickému sboru do vsi Rakúsy, kde sloužilo až do roku 1926 (Dudáš 2008: 40).

Artikulární dřevěná modlitebna v Levoči je pramenně doložena k roku 1687. Stoliční komisaři vybrali místo 25. února 1687 za hradbami města u Menhardské brány (dnes je tam evangelický hřbitov). Byla to dřevěná stavba na půdorysu rovnoramenného kříže, postavená od října 1687 do května 1688 (Dudáš 2008: 41). V roce 1709 chrám vyhořel a na jeho místě byl vystavěn od října 1712 do začátku července následujícího roku druhý artikulární kostel, posvěcený 9. července 1713, do něhož byla přenesena část zachovaného vybavení z původního kostela.



Interiér artikulárneho kostela v Paluzdi – Svatém kříži.

Stavitelé dřevěného kostela s hrázděnou konstrukcí zřejmě opakovali řešení užité u starší stavby, postavili kostel na vysoké kamenné podezdívce a pod podlahou byly zřízeny kryty měšťanských rodin. Vzhledem k užití hrázděné konstrukce se uvažuje o účasti německých tesařů (Dudáš 2008: 41). Kostel sloužil do roku 1837, ale existoval ještě v roce 1845.

Podobně jako v Levoči a na Spiši, žilo v Kežmarku hodně Němců. Utvořil se zde také jeden z nejstarších evangelických sborů Horních Uher. Místo pro artikulární kostel vyměřil stoliční komisař na přelomu ledna a února 1687 (tedy ve stejné době jako v Levoči) v blízkosti hostince, ve kterém byla později zřízena evangelická škola, za Vyšnou bránou. Neví se, jak vypadal první společný kostel německých a slovenských evangeliků, který si na tomto místě následujícího roku zbudovali. První bohoslužby se v něm konaly 19. září 1688 (Dudáš 2008: 41). Po Rákocziho povstání v dubnu 1717 se kežmarským evangelíkům podařilo prosadit stavbu nového, většího kostela. V té době již patrně překonali finanční obtíže, které je vedly v letech 1688–90 k vyslání dvou významných měšťanů ke švédskému králi Karlu XI. s prosbou o povolení peněžní sbírky. Procházeli Saskem,

Pruskem, dorazili do Švédska a Dánska, ale sbírka po odečtení výdajů na cestu nepřinesla očekávaný výsledek (Dudáš 2008: 43). V roce 1717 stavbu za tři měsíce (od 1. června do 15. srpna) realizoval popradský mistr tesař Juraj Müttermann. Ten novou srubovou konstrukci na půdorysu rovnoramenného kříže spojil na jihovýchodě se starším zděným objektem někdejšího hostince (budova z 16. století), který poté sloužil jako sakristie a škola. Ramena kříže mají délku 34,68 m, jsou široká 30,31 m a vysoká 20,60 m. Díky vestavěným emporám má kostel 1.541 míst k sezení. Na stavbu bylo použito kvalitní tisové a smrkové dřevo, řešení stavby přitom vycházelo z tradice místní lidové architektury. Kostel má sedlové střechy kryté šindelem, prkenné štíty ukončené „polkružím a kolíkom“ a podlomenice a byl také ovlivněn starší stavbou dnes již neexistujícího artikulárního kostela v Levoči. Z venkovní strany byly srubové stěny pokryty vápeno-hlinitou omítkou evokující kamennou architekturu. Kordonová římsa je v této omítce naznačena jednoduchým geometrickým sgrafitem, okolo oken byly v omítce provedeny bílé pasparty s iluzivně provedenými klenáky. Interiér je obložen prkny a ramena jsou „zaklenuta“ valenými klenbami, které v křížení nesou čtyři dřevěné torované sloupy s akantovými hlavicemi a obvodové stěny. Sloupy evokují biblické líčení Šalamounova chrámu a zároveň snad i Berniniho baldachýn nad hrobem sv. Petra v bazilice sv. Petra ve Vatikánu, realizovaný v letech 1624–33. Interiér kostela byl postupně od roku 1717 vyzdoben iluzivními malbami. Na klenbách je namalované nebe s bílými obláčky, mezi kterými se objevují malované postavy apoštolů evangelistů, a nad oltářem je zobrazena sv. Trojice. Jako autor maleb je obvykle uváděn Gottlieb Kramer z Levoče, pramenně doložená je účast jeho syna Jána (Jonáše) Gottlieba Kramera. V jejich dílně vznikly i malby na poprsnicích empor. Nejstarší součástí mobiliáře kostela je křtitelnice z roku 1690, která sem byla přenesena ze staršího kostela. Kazatelna byla vytvořena v letech 1717–18, jejím autorem je Ján Lerch z Kežmarku, který pak v následujících letech pracoval na oltáři (dokončeném v roce 1727) a řezbářské výzdobě varhan a patronálních lavic.

V Prešově se po dlouhém úsilí podařilo postavit artikulární chrám v letech 1713–14. Místo za hradbami v blízkosti obydlí městského rasa a kata sice stoliční komise vybrala už v roce 1687, ale právě kvůli tomu evangelíci toto místo odmítali. Proti novému vyměření místa se postavila městská rada a intervenovala u vídeňského dvora. Stavba na novém místě byla v krátké době dokončena a sloužila do roku 1784 (Dudáš 2008: 42).

Patrně nejstarší evangelický sbor na území dnešního Slovenska se nacházel v Bardejově. V roce 1687 si za městskými hradbami na Panské louce zbudoval

dřevěný kostel, avšak roku 1702 ho vrchností podnícení katoličtí sedláci podpálili. To samé učinili i s druhým kostelem, který byl poté rychle postaven (Dudáš 2008: 42; srov. Kónya 1999: 113). V roce 1716 byl posvěcen další chrám, který sloužil do roku 1798, kdy byl nahrazen zděným kostelem. V jeho interiéru se dodnes nachází původní křtitelnice z roku 1690.

Další artikulární chrámy byly postaveny v Sabinově, Trenčíně a Modré. V Sabinově se jednalo o malý dřevěný chrám se školou na horním předměstí vedle městské brány, který byl dokončen v roce 1693 (Dudáš 2008: 42). V Trenčíně byla dřevěná modlitebna postavena za městskými hradbami, avšak zničil ji požár v roce 1708, po kterém byla opravena a v roce 1794 nahrazena zděnou toleranční modlitebnou. V Modré byly v letech 1714 a 1715 postaveny dvě dřevěné modlitebny sloužící německojazyčnému a slovenskojazyčnému sboru, obě však zničil požár v roce 1729. Následujícího roku byly obnoveny a sloužily do roku 1826, respektive 1834, kdy je nahradily zděné kostely. V tomto případě evangelici svými kostely „nesoutěžili“ jenom s katolíky, ale také mezi sebou, kvůli revnivosti obou evangelických komunit.

Artikulární kostely vznikly také ve třech báňských městech – Kremnici, Banské Bystrici a Banské Štiavnici. V prvním případě se jednalo o dřevěnou modlitebnu postavenou v roce 1688 za hradbami města, kterou roku 1824 nahradil zděný toleranční kostel. V Banské Bystrici byla v roce 1690 za hradbami postavena dřevěná centrální modlitebna. V letech 1803–07 ji pak nahradil zděný toleranční chrám. Artikulární dřevěný chrám v Banské Štiavnici je doložený k roku 1688, patrně byl postaven v uliční městské zástavbě, proti radnici, na pozemku, který sboru v závěti odkázal bohatý měšťan. Na tomto místě dnes stojí alespoň zděná toleranční modlitebna z let 1794–96 (Dudáš 2008: 43).

Z velkého počtu dřevěných artikulárních kostelů postavených na konci 17. století a v 18. století jich dodnes stojí jen pět (Leštiny, Istebné, Kežmarok, Hronsek a Paludza-Svätý Kríž). Ze zachovaných staveb artikulárních kostelů je zřejmé, že v jejich architektuře převládá jednoduchý, až strohý výraz. Je to však spíše důsledek ekonomických potíží, které provázely jejich vznik, než důsledek programové snahy o strohost podmíněnou konfesijním zaměřením. Vzhledem k tomu, že vznikaly za obtížných ekonomických podmínek a musely sloužit pro věřící ze širokého okolí, bylo třeba s omezenými prostředky postavit rozlehlou stavbu, dost často na nevyhovujícím terénu. Přesto je možné sledovat, jak se při těchto omezeních jejich vnitřní prostor přizpůsoboval nejdůležitější části protestantské liturgie – mluvenému slovu a kázání. Starší podélná dispozice se nejdříve jen rozšiřovala, až ji postupně nahradil půdorys ve tvaru rovnoramenného kříže

s typickými galeriemi kolem dokola a kazatelnou uprostřed, aby se v maximální míře využil prostor a věřící mohli co nejlépe poslouchat a vnímat Slovo Boží. U některých artikulárních chrámů se podařilo dosáhnout kapacity v řádu tisíců míst. Přesto však bezprostředně následující vývoj evangelického sakrálního prostoru dokazuje, že cílem evangelíků v této době nebylo ještě utváření vlastního konfesijního architektonického výrazu, ale snaha překonat úředně daná omezení a vyrovnat se a soupeřit s architekturou katolických kostelů. Jako konfesijní tradice budou tyto kostely objeovány a uznávány až od konce 19. století. Obdobné konkurenční úsilí je možné sledovat i ve vnitřní výzdobě kostelů, která v řadě dochovaných interiérů překvapuje zdobností, barevností i rozsahem. Podobně jako u slezských mírových kostelů se vybavení interiérů zajišťovalo postupně a s pomocí patronů sboru, také zde pozorujeme, že první potřebou nových sborů byla křtitelnice, pak teprve kazatelna a oltář, lavice. Z konfesijního hlediska je zajímavé sledovat ikonografii malířské a řezbářské výzdoby kostelů. Zdá se, že v těchto způsobech vizuální informace je proces vedoucí od konfesijního povědomí k vědomí mnohem přehlednější a cílenější než v architektuře. Dávala se přednost konkrétním biblickým postavám (např. Áron a Mojžíš) a výjevům ze Starého i Nového zákona s doslovnými citacemi – tedy spojení slova a obrazu. Časté je také užití hudebních motivů – andělské nebo světské kapely, král David s loutnou a podobně, což jistě souviselo s liturgickou praxí. Zajímavé je i střídání oltářních obrazů v ústředním oltáři podle období liturgického roku (Hronsek).

(Dokončení v čísle 15, 2013, 3).

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 a v Ústavu chemické technologie restaurování památek na Vysoké škole chemicko-technologické 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 2009–2012 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.
- Banaś, Paweł. 1971. „Studia na śląską architektura protestancką 2. połowy XVII wieku.“ *Roczniki Sztuki Śląskiej* 8, 1971: 35–89.
- Biermann, Gottlieb. 1897. *Geschichte des Protestantismus in Österreichisch-Schlesien*. Prag.
- Blažiček, Oldřich J. 1958. *Sochařství baroku v Čechách. Plastika 17. a 18. věku*. Praha: SNKLHU.
- Catalano, Alessandro. 2008. *Zápas o svědomí. Kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu (1598–1667) a protireformace v Čechách*. Praha: NLN.
- Conrads, Norbert. 1971. *Die Durchführung der Altranstädter Konvention in Schlesien 1707–1709*. Köln – Wien: Böhlau.
- Čornejová, Ivana. 2008. „Horlivost jejich v kázání slova Božího...“ Církevní řády a rekatolizace.“ *Theatrum historiae* 3, 2008: 265–274.
- Dudáš, Miloš. 2002. „Zdobení dřevěný portál v ľudovej zrubovej architektúre Kysúc.“ Pp. 58–61 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.
- Dudáš, Miloš – Gojdič, Ivan – Šulajová, Margita. 2007. *Dřevěné kostoly*. Bratislava: Dajama.
- Dudáš, Miloš. 2008. „Dřevěné artikulárne kostoly v náboženských, historicko-politických a architektonických súvislostiach.“ Pp. 20–50 in *Zborník Slovenského národného múzea – Etnografia* 102/49. Martin: Slovenské národné múzeum.
- Dudáš, Miloš. 2009. „Oravské artikulárne kostoly v nových súvislostiach.“ Pp. 264–280 in Miloš Kovačka – Eva Augustínová – Maroš Mačuha (eds.): *Zemianstvo na Slovensku v novoveku II. Duchovná a hmotná kultúra*. Martin: Slovenská národná knižnica.
- Dudáš, Miloš. 2011. *Dřevěné artikulárne a tolerančné chrámy na Slovensku*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius.
- Duchhardt, Heinz (ed.). 1998. *Der Westphalische Friede. Diplomatie – politische Zäsur – kulturellen Umfeld – Rezeptiongeschichte*. München: Oldenbourg.
- Dutko, Pavel – Ferjenčík, Pavel. 1987. „Prenesenie dreveného kostola v Paludzi zo zátopového územia vodného diela Liptovská Mara.“ In *Monumentorum Tutela. Ochrana pamiatok* 12. Bratislava: Státny ústav pamiatkovej starostlivosti + Obzor.
- Đurovič, Ján. 1945–46. „Slovenský pietizmus.“ *Historia Slovaca* 3–4, 1945–46: 165–201.
- Edgar, Emil. 1912. *Protestantismus a architektura*. B. m.: E. Šolc.
- Edgar, Emil. 1924. „Artikulárni kostoly na Slovensku.“ *Staviteľské listy* 20, 1924: 319–323, 337–339, 353–355.
- Edgar, Emil. 1956. „Toleranční modlitebny v Českých zemích.“ *Český bratr* 32, 1956: 25–28, 40–41.
- Erdélyi, Gejša. 1988. „Liturgické boje a vývoj typů reformovaných kostelů v Uhrách.“ *Křesťanská revue* 55, 1988: 81–84.

- Evangelíci. 1995. Ilja Burian – Jiří Melmuk – Eva Melmuková-Šašecí (eds.): *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*. Praha: Oliva.
- Evanjeljeli. 2002. *Evanjeljeli v dejinách slovenskej kultúry*. Liptovský Mikuláš: Transoscius.
- Frický, Alexander. 1978. „Drevené artikulárne kostoly na Slovensku.“ *Vlastivedný časopis* 27, 1978: 91–92.
- Gawrecki, Dan a kol. 2003. *Dějiny českého Slezska 1740–2000 I*. Opava: Slezská univerzita.
- Gerner, Manfred – Schaaf, Ulrich. 1993. „Vorstellung des Projektes Modellhafte geschichtliche und restauratorische Untersuchungen und konservatorische Maßnahmen an der Friekirche zur Heiligen Dreifaltigkeit in Schweidnitz, Polen.“ Pp. 4–11 in Referates des deutsch-polnischen Workshops zum Stand der Untersuchungen. Swidnica / Schweidnitz 20. 9. – 22. 9. 1993.
- Grundmann, Günther. 1970. *Der evangelische Kirchenbau in Schlesien*. Frankfurt am Main: Weidlich.
- Harasimowicz, Jan. 2004. „Ewangelicka architektura i sztuka kościolna w ziemiach polskich.“ Pp. 113–133 in Jerzy Below – Magdalena Legendź (eds.): *Świadectwo wiary i życia. Kościół luteranski w Polsce wczoraj i dziś*. Bielsko-Biała: Augustana.
- Hardaš, Milan. 1983. „Artikulárny kostol v Nitrianskej Strede.“ *Cirkevné listy* 96 (107), 1983, 1, nečíslováno.
- Hartmann, Maximilian. 1928. *Die evangelische Kirche Schlesiens in geschichtlichen Entwicklung bis auf die Gegenwart*. Braslau: Trewendt & Granier.
- Henner, Kamil. 1906. „Poměr mezi státem a církví v Rakousku.“ Pp. 720–809 in Zdeněk V. Tobolka (ed.): *Česká politika I*. Praha: J. Laichter.
- Hildemann, Emil. 1899. *Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde A. B. Asch*. Asch: C. Berthold.
- Historický atlas. 2011. *Historický atlas evanjelickej cirkvi a. v. na Slovensku*. Liptovský Mikuláš: Transoscius.
- Hrejsa, Ferdinand. 1927. *Dějiny české evanjelickej cirkve v Praze a ve středních Čechách v posledních 250 letech*. Praha: ČCE.
- Just, Jiří – Nešpor, Zdeněk R. – Matějka, Ondřej et al. 2009. *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*. Praha: Lutherova společnost.
- Kirchenbau. 1893. *Der Kirchenbau des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*. Berlin: E. Toeche.
- Kolbiarz, Artur. 2006. „Matthäus Matthias Knot.“ P. 491 in Andrzej Niedzielonko – Vít Vlnas (eds.): *Slezsko – perla v české koruně. Tři období rozkvětu vzájemných uměleckých vztahů*. Praha: Národní galerie.
- Kollárová, Zuzana. 2008. „Postavenie dedinskej šľachty na Spiši.“ *Forum Historiae* 2, 2008, 1: 1–11.
- Kónya, Peter a kol. 2006. *Pramene k dejinám Slovákov a Slovenska VII*. Bratislava: Literárne informačné centrum.
- Korbelářová, Irena – Šmerda, Milan – Žáček, Rudolf. 2002. *Slezská společnost v období pozdního baroka a nástupu osvícenství (Na příkladu Těšínska)*. Opava: Slezský ústav SZM.
- Kowalská, Eva. 2001. *Evanjelické a. v. společenstvo v 18. storočí. Hlavné problémy jeho vývoja a fungovania v spoločnosti*. Bratislava: Veda.

- Krivošová, Janka – Veselý, Daniel – Rúfus, Milan – Tesák, Milan. 2001. *Evanjelické kostoly na Slovensku*. Liptovský Mikuláš: Transcius.
- Kroupa, Jiří. 2006. *Alchymie štěstí. Pozdní osvícenství a moravská společnost 1770–1810*. Brno: ERA.
- Kvačala, Ján. 1935. *Dejiny reformácie na Slovensku 1517–1711*. Liptovský Sv. Mikuláš: Transcius.
- Lagerlöf, Erland. 1985. *Västergötland, Värmland, Närke. Medeltida träkyrkor II*. Stockholm: Riksantikvarieämbetet.
- Langer, Jiří. 1996. „Kulturné pamiatky v Istebnom.“ Pp. 104–119 in *Istebné – vlastivedná 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.
- Loesche, Georg. 1930. *Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich*. Wien – Leipzig: J. Klinkhardt.
- Michejda, Karol. 1909. *Dzieje Kościoła ewangelickiego w Księstwie Cieszyńskim*. Cieszyn: Towarz. ew.
- Mikulec, Jiří. 2005. 31. 7. 1627 – Rekatolizace šlechty v Čechách. *Či je země, toho je i náboženství*. Praha: Havran.
- Nešpor, Zdeněk R. 2009. *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska*. Praha: Kalich.
- Nešpor, Zdeněk R. et al. 2010. *Náboženství v 19. století. Nejcírkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha: Scriptorium.
- Niekoľko pohľadov. 1933. „Niekoľko pohľadov na artik. cirkev v Prietrži v dvoch desaťročiach pred tolerančným patentom.“ *Cirkevné listy* 47, 1933: 354–355, 373–375, 391–394.
- Nordin, Erik. 1992. *Svenska träkyrkor – Swedish Timber-churches*. Stockholm.
- Oszczanowski, Piotr. 2012. *Kościół ewangelickie na Dolnym Śląsku*. Wrocław: C2.
- Patzelt, Herbert. 1989. *Geschichte der evangelischen Kirche in Österreichisch-Schlesien*. Dülmen: Laumann.
- Paulusová, Silvia. 1995. „Artikulárne kostoly. Kresťanské umenie na Slovensku.“ *Pamiatky a múzeá* 44, 1995, 4: 50–55.
- Řičan, Rudolf. 1935. *Mladá léta Karla Eduarda Lányho. Několik pohledů do dějin českého evangelictví v minulém století*. Praha: V. Horák.
- Řičan, Rudolf. 1938. *Životní dílo Karla Eduarda Lányho. Z historie českého luterství 19. století*. Praha: V. Horák.
- 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.
- Stloukal, Karel. 1931. „F. Bednář, Zápas moravských evangeliků o náboženskou svobodu v letech 1777–1781; F. Bednář – F. Hrejsa, Toleranční patent.“ [recenze] *Český časopis historický* 37, 1931: 620–629.

- Šenšel, Ludevít. 1931. *Album tolerančných a artikulárnych chrámov*. Liptovský Sv. Mikuláš: Tranoscius.
- Tokarczyk, Andrzej. 1988. *Ewangelicy polscy*. Warszawa: Interpress.
- Tretera, Jiří R. 2002. *Stát a církev v České republice*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Ullén, Marian. 1983. *Småland samt Ydre och Kinda härader i Östergötland. Medeltida träkyrkor I*, Stockholm.
- Viršínská, Miriam. 2011. *Evanjelická cirkev a. v. v Uhorsku a Slováci v druhej polovici 19. storočia*. Martin: Matica slovenská.
- Wagner, Oskar. 1978. *Mutterkirche vieler Länder. Geschichte der Evangelischen Kirche im Herzogtum Teschen 1545–1918/20*. Wien – Köln – Gratz: Böhlau.
- Werner, Friedrich Bernhard. 1989. *Schlesische Bethäuser 1748–1752 I.-V.* [reprint]. Hildesheim: Gemeinschaft evangelischer Schlesier.
- Wiesenhütter, Alfred. 1954. *Die evangelische Kirchbau Schlesiens von der Reformation bis zur Gegenwart*. Düsseldorf: Vg. der Schles. Evangel. Zentralstelle.
- Winter, Eduard. 1845. *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740–1848*. Praha: Jelínek.
- Zuskinová, Iveta. 2002. „Drevený artikulárny kostol zo zátopového územia Liptova, jeho záchrana, premiestnenie a súčasné využitie.“ Pp. 127–132 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.
- Žilka, František. 1912. *Půl století náboženské svobody. K jubileu ‚Protestantského patentu‘ z 8. dubna r. 1861*. Praha: Spolek Komenský.

ZATČENÍ 1848. VLASTNORUČNÍ ZÁPIS VÁCLAVA KROLMUSE O POZVÁNÍ NA KÁZÁNÍ NA BÍLÉ HOŘE 9. 6. 1848, S VÝTAHEM KÁZÁNÍ, KTERÉ TEN DEN MĚL *

Olga Šiková

Fakulta humanitních studií UK Praha

Arrest 1848. Manuscript by Václav Krolmus on the Invitation to Preach a Sermon at White Mountain on June 9, 1848 with an Abstract of the Sermon He Preached

Abstract: This historical source presents the manuscript of the sermon delivered in June 1848 by Václav Krolmus. The transliterated personal document reflects the atmosphere of this revolutionary year from the perspective of a patriotic Czech Catholic priest, politician, writer, archaeologist and ethnographer. The manuscript opens the intellectual world of a person who was actively involved in the historical events that supported the development of future Czech society, and demonstrates his attitudes and opinions. The publication includes Krolmus's biography, as well a description and analysis of the historical source.

Keywords: *Krolmus, Václav; revolutionary year of 1848; patriotism; sermon; personal documents*

Václav Krolmus (3. 10. 1791 – 24. 10. 1861) byl vlastenecký kněz, český archeolog a národopisec, sběratel lidových pověstí, písní a obyčejů. Narodil se v Březince u Bělé pod Bezdězem učiteli Václavu Krolmusovi a Ludmile, rozené Jiráskové, dceři kameníka z Plužny. Roku 1811 začal studovat na univerzitě, kde se setkal s tehdejšími významnými vzdělanci, jako byl například Bernard Bolzano. Na studiích se rovněž seznámil s Josefem Lindou a Václavem Hankou, který se posléze

* Autorka děkuje pracovníkům Literárního archivu Památníku národního písemnictví za vstřícnost a pomoc při práci s příslušným historickým pramenem.

stal jeho celoživotním přítelem. Po ukončení teologických studií byl roku 1815 v Praze vysvěcen a jmenován kaplanem. Na všech působištích rozvíjel vlasteneckou činnost, organizoval české divadlo a bez vědomí nadřízených církevních i světských úřadů počestil latinskou agendu a kázával i pro nekatolíky. Tím si vytvořil mnoho nepřátel, zvláště z řad kněžstva, což mělo za následek, že musel často měnit působiště. Ve dvacátých letech se Krolmus začal zabývat archeologií, národopisem, paleontologií a sběrem knih. Zároveň v tomto období znovu navázal styky s pražskými vlastenci. Roku 1834 se stal zakládajícím členem Matice české. Jeho obliba rostla jak mezi prostými venkovskými lidmi, tak mezi českou inteligencí a studentstvem. Počátkem čtyřicátých let odešel do Prahy, kde ho vlastenecké cítění přivedlo k aktivní účasti v politickém životě. Krolmus se stal členem spolku Repeal a za revoluce roku 1848 byl zvolen za člena pražského Národního výboru, v němž se staral zvláště o český venkov. Na základě falešného udání byl po svatodušních bouřích pro svou veřejnou činnost, včetně kázání na Bílé hoře, zatčen a uvězněn. Po propuštění byl zvolen za předsedu Slovanské lípy na Malé Straně. Po roce 1849 se pro nemoc činnosti ve spolku vzdal a do konce života se věnoval pouze sběratelské a vědecké činnosti (Krejčová 1981: 3–9).

Historický pramen „Zatčení 1848. Vlastnoruční zápis Václava Krolmuse o pozvání na kázání na Bílé Hoře 9. 6. 1848, s výtahem kázání, které ten den měl“ se nachází v Literárním archivu Památníku národního písemnictví, fond Václav Krolmus, oddíl Rukopisy vlastní. Jedná se o česky psaný manuskript skládající se celkem z 18 listů, z toho 13 popsaných, respektive 36 stran, z toho 24 popsaných. Seřazení listů je následující: prvních 12 listů je popsaných, následuje 5 listů prázdných a nakonec 1 list popsaný. Zatímco se Krolmus v prvních 12 popsaných listech zabývá obsahem kázání, ve zcela posledním listu činí drobné poznámky o atmosféře těsně před vstupem na kazatelnu.

Rozměr pramene je dvojitý: první list 21 cm × 34 cm (šířka × výška), ostatní listy 21,7 cm × 35,7 cm (šířka × výška). Barva listů je zažloutlá, některé listy mají ohnuté rohy. Celkový stav pramene je dobrý, zachovalý. Zpočátku jsou stránky číslované, posléze již nikoliv. Podobně je tomu i u řádkování. Autor si při psaní prvního listu tužkou lehce vyznačil řádky. Jako šířku mezi nimi si stanovil 1,5 cm. Později však nástin řádek nečiní a stanovený rozměr nerespektuje. Text je psán černým inkoustem. Písmo je školené. Je čitelné, velké, jasné a úhledné. Jedná se o text psaný s rozvahou a rozmyslem. Krolmus pečlivě volil slova a slovní spojení, mnohdy jsou tak některá z nich přeškrtnuta a opravena. Plně se soustředil na obsah svého sdělení.

Přesné datum vzniku spisu není známé, lze se však pokusit o určení alespoň přibližného data. Text je psán retrospektivně. Autor vypisuje kázání na Bílé hoře ze dne 9. června 1848, za které byl následně, dne 18. června 1848, udán a zatčen. Dne 10. listopadu 1848 byl vojenskou komisí shledán nevinným a propuštěn. S ohledem na skutečnost, že Krolmus velmi procítěně líčí průběh osudného červnového kázání a zevrubně vypisuje jeho obsah, byť si v úvodu stěžuje, že řeč nemůže ocitovat doslovně, neboť mu byl originál řeči při zatýkání s ostatními spisy zabaven, doba mezi jeho propuštěním a počátkem psaní textu nemohla být dlouhá. Ze spisu lze cítit autorův pocit hořkosti ze stávající situace, stále živou vzpomínku na okamžik zatčení a domovní prohlídku a vůbec tehdejší atmosféru revolučního dění, což podporuje domněnku, že Krolmus se chopil pera bezprostředně po propuštění ze žaláře. Jednak chtěl podat svědectví o fatální události ve svém životě a jednak nahradit originál řeči, který mu byl zabaven. S nejvyšší pravděpodobností tedy spis vznikl během posledních měsíců roku 1848, respektive během měsíců listopadu a prosince.

V naší edici byla při citacích z původních pramenů zachována původní podoba jazyka, respektive dobové gramatické a stylistické zásady. Byla provedena transliterace. Podrobný popis přepisu se nachází v samostatném oddílu.

Kontext a obsah pramene

Krolmus v roli kazatele vystupuje jako člověk sebevědomý, neústupný a pevný ve svých názorech a postojích. Tím více je jeho kázání nabito hlubokými emocemi. Krolmus neskrývá rozhořčení, rozčilení, nebo naopak vzhlížení a pronášení apoteóz. Často ve svém textu poučuje, varuje, ale zároveň haní, kárá, kritizuje a vysmívá se. Krolmusovo kázání vzniklo v době politických převratů, za velmi napjaté atmosféry. Paralelně ve druhé polovině měsíce května roku 1848 probíhalo ve Vídni povstání a v Praze propukly sociální nepokoje. Dělníci a tavaři požadovali zvýšení mezd a úpravu pracovních poměrů (Čapka 1998: 444). Následně byl 2. června v Praze zahájen Slovanský sjezd, jakožto protiváha frankfurtského sněmu, jehož úkolem bylo v duchu austroslavismu sjednotit slovanské národy rakouské monarchie. V den vypuknutí pražského povstání byl sjezd úředně rozpuštěn (ibid.: 444). Karel Havlíček Borovský, jenž sjezd spoluorganizoval, dne 7. června uveřejnil v *Národních novinách* deset zásad české liberální opozice (Urban 1982: 46). Současně toho dne zemský vojenský velitel kníže Alfred Windischgrätz uspořádal v Praze okázalou vojenskou přehlídku pražské posádky. Následujícího dne byla vyvezena děla na Vyšehrad a Petřín (Čapka 1998: 444).

V již tak napjatém červnovém ovzduší se v pátek dne 9. června Krolmus rozhodl pronést své kázání v Praze na Bílé hoře. Nato se v aule Karolina sešlo pražské studentstvo, které žádalo stažení dělostřeleckých baterií a ostatních vojenských opatření. Požadavky byly odmítnuty (Urban 1982: 47) a naopak byly do Prahy povolány vojenské posily (Čapka 1998: 445). O svatodušním pondělí dne 12. června se pak na Koňském trhu konala sbratřovací mše u sochy sv. Václava, která vyvrcholila manifestací postojů pražské veřejnosti vůči Windischgrätzovi. Tímto aktem začalo pražské červnové povstání (ibid.: 445–446). 17. června Praha kapitulovala a příštího dne, 18. června, bylo vyhlášeno stanné právo. Účastníci povstání byli zatýkáni. Téhož dne byl Krolmus pro své veřejné aktivity poslán do vězení u sv. Jiří na Hradčanech.

Kázání zcela explicitně reflektuje tehdejší bouřlivou náladu, kdy se čeští vlastenci mnohdy uchýlovali pod ochranná křídla české historie, která jim poskytovala pomocnou ruku při hledání argumentů v boji za vlast. Ne jinak je tomu i v Krolmusově kázání. Navíc, přihlédneme-li ke skutečnosti, že významnou zálibou autora kázání byla archeologie, pak vztah a propojení s českou historií je zcela zřejmý.¹ S ohledem na analýzu pramene budou zčásti využity Krolmusem vlastnoručně česky psané životopisy z let 1848 a 1850 (Krolmus 1848, 1850).

* * *

Zatčení 1848. Krolmusova výpověď o pozvání na kázání na Bílou Horu dne 9. června 1848, s výtahem kázání, které ten den měl, aneb „*Zatknutí a uvěznění Václava Krolmusa na hradě Pražském*“.²

V Praze dne 6. června 1848 navštívil jistý Fr. Srb,³ rolník z Chráštan, Václava Krolmuse, kterého požádal ve jménu osadníků Pražského vikariátu na levém břehu Vltavy, aby dne 9. června 1848 v 9 hod. na Bílé hoře odsloužil svatou mši za osvícení voličů, aby zvolili moudré a zkušené poslance na Český sněm, který se měl konat dne 20. června 1848 na Pražském hradě.⁴ Těmito slovy Václav Krolmus začíná své vypravování o mši a kázání, které slíbil vykonat. I když se zdravý necítil, rozhoduje se, že: „pro dobro a blaho vlasti mile rád to podstoupím“ (Krol-

¹ Stranou zde necháváme úvahy, nakolik tehdejší čeští vlastenci pod vlivem boje za vlast přepracovali českou historii ke svému prospěchu.

² Krolmus takto pojmenovává obsah svého kázání, viz Krolmus 1848b: 1.

³ Krolmus v textu kázání neuvádí celé křestní jméno rolníka z Chráštan. Uvádí pouze zkratku jména „Fr.“, viz Krolmus 1848b: 1.

⁴ Sněm se z důvodu vypuknutí svatodušních bouří nekonal. Krolmus zde navíc uvádí datum 20. červen 1848, avšak ve skutečnosti se jednalo o 24. červen 1848; Čapka 1998: s. 447.

mus 1848b: 2). Po příjezdu na Bílou horu byl velkolepě přivítán duchovními i prostými lidmi. Po ukončení církevního obřadu pak Krolmus vystoupil na kazatelnu.

Obecně lze Krolmusův text rozčlenit do tří částí. V první části se Krolmus ve svém vlasteneckém boji opírá o počátek českých dějin. Zároveň využívá služeb etymologie. Ve druhém oddílu pak věnuje prostor době vlády „obou Otakarů“ a Karla IV. a dále době Jana Husa a Jana Žižky.⁵ Nakonec, ve třetí části textu, se Krolmus projevuje jako velký obránce českého jazyka.

V první části, ve snaze poukázat na dlouhou historii české země, zachází Krolmus až do mytických dob. Pozornost posluchačů poutá vyprávěním o příchodu praotce Čecha do naší země. Tuto mytickou postavu bezvýhradně obdivuje a vzhlíží k ní.⁶ Podle jeho slov praotec Čech se svým lidem přišel do pusté a neobydlené krajiny.⁷ Přesto se mu při pohledu z hory Říp krajina tak zalíbila, že padl na kolena, líbal zemi a prosil ji, aby jeho lid přijala, poskytla mu obživu, ochraňovala ho a umožnila mu spokojený život. Avšak, jak kazatel pokračuje, pozdější křesťané svou neláskou a vraždou tuto zem zničili.⁸ Tisíce Čechů ji později z pouhé zaslepenosti opustilo a místo nich se zde začali usazovat cizinci. Ti pak tvrdili, že zde žili spolu s Čechy od samého počátku. Krolmus však před tímto tvrzením varuje. Lidé se někdy mylně domnívají, že praotec Čech vtrhl do země, kde žil již jiný národ, který napadl, podmanil si ho a odsunul do hor. Krolmus zdůrazňuje, že tak tomu nebylo. Před osídlením lidem praotce Čecha byla krajina skutečně pustá a neobydlená. Na podporu svého tvrzení se zabývá i etymologií mnohých slov. Pohrává si s původem názvů různých lokalit, osad, vesnic či měst. Snaží se prokázat české kořeny zvolených slov a tím i dlouhou a bohatou historii českého národa a jeho jazyka.⁹ Na základě tohoto etymologického

⁵ Krolmus v kázání, ve kterém nastiňuje chod českých dějin od prvopočátku po třicetiletou válku, zcela opomíjí z národního hlediska dobu 16. století; k tomu srov. David 2001: 486–518.

⁶ Otázkou zůstává, zda Krolmus skutečně věřil v jeho existenci, či nikoliv; zda si kazatel pouze tuto mytickou postavu záměrně nevypůjčil pro svůj boj o českou vlast.

⁷ Podle současných teorií Keltové obývali oblast českých zemí v období od roku 400 až do přelomu letopočtu. Příliv germánských kmenů pak započal na počátku n. l. Kolem roku 500 n. l. se však objevili od východu noví kolonisté našich zemí, a to Slované; Čapka 1998: 14–17.

⁸ Zde Krolmus činí narážku na bitvu na Bílé hoře, kde se koná mše. Krolmus pak během svého kázání haní obě křesťanské strany, které na Bílé hoře bojovaly. Podle jeho slov obě strany zapoměly na boží zákon, raději svou zemi zpusťšily. Někteří padli do otroctví, někteří ji opustili a jiní se vystěhovali; Krolmus 1848b: 6.

⁹ Krolmus vytváří podrobný seznam názvů lokalit, osad, vesnic či měst s vysvětlením o původu, např. země lesnatá a pustá – Hvozdeč, Pust; země hornatá a skalnatá – Horažďovice, Hořovice; prosekáni lesů – Prosek; z lesů dubových – Dubany apod.; současně seznam může dokazovat Krolmusovu zálibu v archeologii; Krolmus 1848b: 7–10.

výzkumu Krolmus usuzuje, že původ předmětných názvů různých lokalit, osad, vesnic a měst je ryze čechoslovanský, tzn. že před osídlením Čech zde nebyly žádné jiné národy. Kdyby zde pobýval cizí národ, byla by po něm zůstala alespoň známka v pojmenování hory, řeky či budovy. Ale nic takového Krolmus nenachází. Nespatřuje ani stopu cizího národa ve středověkém a pozdějším obývání a budování vsí. Ostatně jak praví Krolmus, naši praotcové budovali vsi a města. V dědinách a krajích pilně pracovali, udatně je proti nepřátelům hájili a „Pro nás kolikrát v bojích krev čedíce až padli“ (Krolmus 1848b: 9). Podle slov kazatele jsou počátky naší historie spjaty pouze s českým národem.

Ve druhé části kázání se jeho autor zabývá středověkem. Věnuje pozornost období vlády „obou Otakarů“ a Karla IV. a později osobnostem Jana Husa a Jana Žižky. Podle Krolmuse žili naši předkové v zemi pokojně a blaze, vedli patriarchální život. Feudální systém a robotu neznali, poznali je ale bohužel s příchodem Němců za vlády „Otkarů“. ¹⁰ Tehdy zde podle něj zakořenila tělesná poddanost. Více Němců se pak do našich krajů „vedralo“ za doby Oty Braniborského a Karla IV. Jaké byly příčiny? Krolmus uvádí: univerzita, mnoho nově zbudovaných božích stánků, slavnosti, obchod a blaženější život (Krolmus 1848b: 13–14). Avšak Mistr Jan Hus a Jan Žižka mnohé vypudili. Navíc „Hus svět osvětil a Žižka svobodu v náboženství udatně hájil“ (ibid.: 14). Po třicetileté válce však nastal velký příliv Němců, který nic dobrého nepřinesl, „pročež Čechové nadarmo v chrámech svých píseň k sv. Václavu nezpívali“ (ibid.: 15), jak praví Krolmus, a následně pokračuje: „V Žatci Čechové na brance poznamenali: Hopsa Janku bude rada Střež se Němce jako hada“ (ibid.: 15). Krolmus varuje, aby do rukou „frankobrodských“ poslanců nebyli cizozemci voleni. ¹¹ Naše národnost by tak byla pohřbena. „Oni by vás se svým zbožím dokonalejším a lacinějším zasypali, vaše dílny by musely zhynouti. Ku podpoře jejich vaše peníze i děti bychom jste jim posílali museli a přitom všem by naše mocnářství Rak. na samostatnosti vele utrpělo“ (Krolmus 1848b: 17).

Ve třetí části textu vlastenec Krolmus chrání a brání český jazyk před jazykem německým. Útočí na českou podlézavost cizozemcům. Mnozí do německých

¹⁰ Úhlavními nepřáteli Slovanů byli podle Krolmuse na jihu Turek, „na Uhrách Maďar“ a na severu Němec; viz Krolmus 1848b: 12.

¹¹ Krolmus zde naráží na volby do frankfurtského sněmu. Pražský Národní výbor, jehož byl Krolmus členem, protestoval proti vypsání voleb v Čechách. Volby se měly oficiálně konat 13. a 20. května 1848, ale vzhledem k tomu, že samotný sněm ve Frankfurtu byl svolán již na 18. května, konaly se v německých okresech již od 3. května. Z celkového počtu 68 okresů v Čechách se volilo jen v 19 okresech; Čapka 1998: 441.

rukou „svévolně lezou, za svůj jazyk svatovítský a svatováclavský se stydění a německému se ucejí, německé závěsky na domy své zavěšují, jakoby jste němčinou onou blaženější byli“ (ibid.: 18). Kazatel následně pokládá otázku: „Myslíte, že němčinou vaše zboží dříve prodáte?“ (ibid.: 19). Podle jeho slov dobré zboží mluví samo a samo se prodá, třebaže německy neznáme, jen špatné zboží zůstává ležet. Český poctivý sedlák na německém trhu dříve prodá své české, jadrné obilí než obchodník šibalský, který ačkoliv zná „švábčinu“, jeho obilí je špatné a nekvalitní. Pořádný krám, sklad, hostinec nepotřebuje přece žádné německé a francouzské nápisy, „a přece Mnozí Cechové žištín po krajích pouze českých, kamž ani cizozemec nezabloudí, nalezneme firmy tabulky německé, příjmení svá potvořena“ (ibid.: 20). Krolmus dává příklady českých názvů, které se lidé snažili přeložit do německého jazyka. Takové překlady však mnohdy ztratily svůj původní význam. Kazatel uvádí: „Mnohé jméno jest tak němou skroucený, že zpytatel není sto pravý smysl poznati. vyčerpati ... Snad nechčete mnoha místa, co vám cistá praotcové dochovali spotvořiti“ (ibid.: 21). Takto si počínají jen cizinci, kteří do svého jazyka převádějí staré názvy a jména, přitom je komolí, aby se zapomnělo na jejich vlastní původ, a vydávají je pak za svoje vlastní. Krolmus je rozhořčen, že skoro každé místo má dvojí pojmenování. To má pak za následek všeobecné potíže. „Kdyť mi to připadá podobné oděvu odcizenému, aby nebyl k poznání knoflíky výložky se odřezají a rukavy předelají, aby se vlastník k němu hlásiti nesměl“ (ibid.: 23).

V první části textu se tedy Krolmus obrací k bájně postavě praotce Čecha, kterého pojí s počátkem vzniku české země. Podle jeho slov právě tato osoba a její lid byli prvními příslušníky českého národa a zároveň prvními osadníky naší země.¹² Ti ji začali obdělávat a starat se o ni.¹³ Z kazatelových slov dýchá

¹² Krolmus ve svém textu sice pojí začátky české historie s příchodem praotce Čecha a jeho čeledí, nezmiňuje slovanský kmen, avšak přesto po etymologickém rozboru českých názvů hovoří o původu „čechoslovanském“; viz Krolmus 1848b: 10. Mohl tak praotce a jeho společníky ztotožnit se Slovany.

¹³ Podle Krolmuse praotec Čech nalezl naši zemi lesnatou a pustou; Krolmus 1848b: 3-4. O osídlení české země a jejích prvních obyvatelích srov. Maur 2001: 175-176. Podle Maura pobělohorský exulant Pavel Stránský ve svém díle *O státě českém* (1634) zastává postoj, že Češi původně „nebyli s cizími národy, jež by se odlišovaly jazykem nebo zvyky“, byli si „rovní národností, řečí a zřízeními“. Podle jeho slov předkové Čechů, kteří přišli se svým praotcem do nové vlasti, ji obsadili a zorganizovali do podoby státu, a tím se lid proměnil v národ. Stránský s velkým zaujetím líčí příchod Čechů do země, neboť obsazení pusté nebo jen řídké obydlené krajiny je mu významným argumentem svědčícím pro výlučné právo národa na tuto zemi, proměněnou ve stát. Dále k tomu srov. Haubelt 2004: 307; Haubelt zmiňuje Dobnerovu kritiku Hájkovy Kroniky české (1541). Podle Václava Hájka z Libočan byl první Čech v příbuzenském svazku s řeckým předkem, který sídlil se svým lidem na okrajovém území antického řeckého kulturního prostoru, v Chorvatsku. První Čech nebyl jen obyčejným praotcem, ale i knížetem a jeho lid

zidealizovaná představa o počátcích našich dějin, kdy naši předci žili „pokojně a blaze“, bez přítomnosti cizozemců, v patriarchálním systému, nikoliv feudálním s robotními povinnostmi.¹⁴ Příznivá etapa českých dějin však skončila s příchodem Němců.

Ve druhém oddílu Krolmus přímo útočí na nepřátele od severu, a to Němce. Mapuje jejich příchod do české země. Zatímco období před vstupem Němců považuje za příznivé, šťastné a bezpečné, etapu po jejich vstupu vykresluje jako nepříznivou, nešťastnou a nebezpečnou. Právě do tohoto údobí, tj. údobí vstupu německého sousedstva, Krolmus zasazuje vznik feudálního systému, poddanství a tolik nenáviděné roboty. Podle něho za vlády obou „Otakarů“, Oty Braniborského a Karla IV. proudí do naší země velmi silné vlny německých osadníků. Naopak historické postavy Jana Husa a Jana Žižky chválí. Ti se totiž nebáli čelit německým přistěhovalcům, dokonce mnohé vyhnali. Hus svým učením svět osvětil, Žižka statečně bojoval za svobodu v náboženství. Krolmus, ačkoliv je katolického vyznání, urputně hájí hlavní protagonisty tohoto revolučního údobí. Krolmus je sice katolický kněz, ale liberál.¹⁵ Často během svého kněžského působení kázával i pro nekatolíky, za což byl mnohdy kárán a trestán (Krejčová 1981: 4).¹⁶ V závěru druhého oddílu textu Krolmus nabádá své posluchače, aby nevolili poslance – cizozemce do „frankobrodského“ sněmu, varuje tak před německou porobou, a to z obavy z jejich nadvlády a ztráty samostatnosti rakouského mocnářství.¹⁷ Tato Krolmusova slova se podobají Palackého tezi o austroslavismu.¹⁸

feudální družinou, která přišla do středních Čech v 7. století. Česká společnost měla být společností od prvopočátku sociálně diferencovanou. Dobner Hájkovu představu o knížeti Čechovi odmítl, neboť nenalezl žádný spolehlivý pramen o jeho existenci. Chorvatský původ prvních Čechů popírá, počátky českých dějin pokládá za pohanské.

¹⁴ Zůstává nadále otázka, zda Krolmus v tento mytický počátek českých dějin věřil, či nikoliv.

¹⁵ K tomu srov. Krolmus 1848b: 14, „Hus svět osvětil“, a Růžička 1863: 40–41, „Buď světlo!“. Růžička (luterský pastor a člen Národního výboru 1848) zde zobrazuje historické postavy Husa, Jeronýma Pražského a Komenského jako nositele světla pravdy, jako spolutvůrce dějin spásy. Růžička, podobně jako Krolmus, ve svém textu podává stručný obraz českých dějin.

¹⁶ O tom více Krolmus 1848a; Krolmus 1850. Krolmus byl sice liberálně smýšlející, avšak ve svém kázání nazývá protestanty (evangelíky) jako akatolíky, což má poněkud negativní příděch, viz Krolmus 1848b: 6.

¹⁷ Krolmus ve svém textu neskrývá svůj odpor k německému vlivu, zároveň však vyjadřuje obavu ze ztráty samostatnosti rakouského mocnářství. Krolmus Rakušany s němečtívím v textu nespojuje, ba ani jej nenaznačuje.

¹⁸ K tomu srov. Čapka 1998: 440–441; Palacký svou tezi o austroslavismu představil ve svém otevřeném dopisu (Psaní do Frankfurtu), v němž se odmítl zúčastnit jednání tzv. výboru padesáti, jenž se měl spojit s existujícím Německým spolkem. Palacký ve svém listu formuloval ideu státu rakouského jako společného státu národních společenství žijících tehdy mezi Německem a Ruskem, přičemž zamítl myšlenku česko-německého státoprávního spojení. Palacký si představoval Rakousko federalizované,

Jakoby zde kazatel viděl budoucnost zachování českého národa v rámci habsburské monarchie. Do jaké míry však Krolmus ne/sympatizoval s tezí austroslavismu, by byla již pouhá spekulace.¹⁹ Nicméně i tak lze konstatovat, že Krolmus se převahy německého živilu obával.

V závěrečné části textu se Krolmus jeví jako velký obránce českého jazyka. Nicméně jeho hlubší pohled na jazykovou emancipaci nalezneme v jeho vlastnoručně psaných životopisech. Pohled na českou podlézavost, kdy se čeští lidé dobrovolně vzdávají svého jazyka, například ve prospěch obchodu, kazatele trápí, až ničí. Kritizuje, kárá a haní všechny ty, kteří se za svůj mateřský jazyk stydí: „vida, že se mezi měšťany jazyk mateřský hyzdí, mnohá slečinka se zaň stydí, a měšťané mícháním frančtiny a němčiny jej zahyžďují; pročež usnesli se pouze na tom s Ant. Nekvasilem a Karlem Hofem, aby se v kavárně jeho jména staročechů na se přijali, aby každý večer v kavárně pouze česky hovořili, národní písně si zapěli, za přečtená německá slova pokuty peněžité do pokladničky skládali, za ně čes. spisy kupovali, spisovatelé podporovali a tisknouti dali nejprv Jan Podel atd. po 10 tr. se ponechával, a takto mezi sebou po česku se veselili“ (Krolmus 1848a: 15). Nebojí se zároveň obdarovat svými jízlivými poznámkami všechny ty, kteří se snaží přeložit česká slova do německého jazyka. „Mnohé jméno jest tak němotou skroucený, že zpytatel není sto pravý smysl poznati. vyčerpati ... Snad nechčete mnoha místa, co vám cistá praotcové dochovali sportvořiti“ (Krolmus 1848b: 21). Nejenže je pobouřen špatnými překlady českých slov do němčiny, ale zároveň s velkou dávkou jízlivosti připomíná vznik českého názvu pro jazyk našich sousedů. Vždyť slovo „Němci“ pochází od slova „němí“, neboť nám nerozuměli. To mluví za vše. Svým sarkasmem a ironií pak komentuje názvy ve dvojím jazyce. Krolmus je zklamán tím, jak někteří čeští lidé zapominají na kořeny jazyka, které zde zapustili „naši praotcové“. Krolmus je hrdý a pyšný na svůj mateřský jazyk. Ve svých životopisech píše: „Roditelé jej od svého dětinství v jazyku českém a v náboženství křesťanském až do r. 1799 bohomyslivě sami pěstovali“ (Krolmus 1848a: 1), později opět potvrzuje: „Roditelé jej od svého dětinství v mateřčině a v náboženství až do r. 1799 bohomyslně sami pěstovali...“ (Krolmus 1850: 1). Krolmus zde vystupuje jako horlivý obhájce českého jazyka před jazykem německým. Podporuje a nabádá lid k užívání své mateřštiny.

stejně spravedlivě ke všem svým národnostem. Dále srov. Šesták 1999: 380. Austroslavismus hledal zajištění české (resp. československé) národní a státní existence v Rakousku, ovšem zreorganizovaném v duchu moderní konstituce a na základě národní rovnoprávnosti ve spolupráci s ostatními rakouskými Slovany a s habsburskou dynastií.

¹⁹ Dostupné prameny k roku 1848 z Krolmusova fondu nepodávají jasnou odpověď.

Ke svému mateřskému jazyku vzhlíží a vyjadřuje k němu velkou loajalitu. Sám pochází z lidového prostředí, jeho otec byl venkovský učitel, který ochraňoval český jazyk a dbal na to, aby jeho potomek tento jazyk ovládal a užíval. Takový rodinný základ pak jistě formoval pevné pouto k rodnému jazyku.²⁰

Závěr

Krolmus, ačkoliv nepatří mezi přední představitele politické scény revolučního roku 1848 a čelné představitele národních buditelů vůbec, v lidové vlastenecké společnosti významné místo zastával. V době jeho působení v české metropoli jej znala již celá vlastenecká Praha. Ostatně Krolmus byl ten, za kterým přišel chrástanský rolník Srb, aby odsloužil mši. A rolník proto, že Krolmus, coby člen Národního výboru, byl zodpovědný za řešení otázek českého venkova. Lidovému venkovskému prostředí zůstal věrný po celý svůj život, na kořeny svého původu nezapomněl. Odtud snad pramenil Krolmusův jadrný jazyk, ironie, sarkasmus, otevřenost a hluchost při projevu. Byť byl vychováván v katolické víře, cítí se liberálem, odmítal náboženský fanatismus a násilí. Zásadní vliv na formování tohoto postoje jistě měli Krolmusovi univerzitní učitelé, jako byl například liberál Bernard Bolzano. Třebaže Krolmusovo kázání na Bílé hoře nepatří mezi klíčové události červnových revolučních dnů, ve své době sehrálo bezpochyby nemalou roli. Svolání veřejnosti na tak symbolické místo, jako byla Bílá hora, v tak napjaté době a následný poslech kázání známého pražského vlastence byly formou demonstrace postojů a stanovisek tehdejší lidové společnosti vůči stávající politické situaci. Samotný Krolmus během revolučního dění sledoval jeden ústřední cíl, a to probudit a povzbudit českou zemi, národ a jazyk.

²⁰ O roli jazyka v rámci formování národa srov. také Maur 2001: 174–175, 177; podle Maura oba pobělohorskí exulanti, Komenský a Stránský, vnímali jazyk jako důležitý znak národa. Vedle jazyka jako důležitý znak Komenský uvádí ještě společný rodový původ, území a úsilí o společné dobro. Stránský navíc zmiňuje zvyky, obyčeje a zákony. Jazyková jednota pro ně znamená nezbytný předpoklad zdravé existence národa. Pro Komenského je jazyk nástrojem dorozumění, výchovy a vzdělávání. Jazyková pestrost podle něho narušuje „rodovou“ jednotu národa. Stránský se s tímto stanoviskem zcela ztotožňuje. Oba dva se shodují v důrazu na jazykovou a národní nesmíšenost. Oba dva považují za optimální stav jazykovou jednotu a neporušenost země.

OLGA ŠIKOVÁ v roce 2003 ukončila bakalářský program Studium humanitní vzdělanosti na Fakultě humanitních studií UK v Praze. Následně pokračovala v magisterském programu Obecná antropologie – integrální studium člověka, který dokončila v roce 2006. V současnosti je externí studentkou doktorandského programu Antropologie na téže fakultě.

Použité prameny

- Krejčová, Helena. 1981. *Soupis písemné pozůstalosti Václava Krolmuse (1791–1861)*. LA PNP Praha.
- Krolmus, Václav. 1848a. *Stručný životopis Václava Krolmusa, faráře Zvíkoveckého nad Mží (do roku 1848)*. LA PNP, fond Václav Krolmus, oddíl Rukopisy vlastní.
- Krolmus, Václav. 1850. *Stručný životopis Václava Krolmusa, faráře Zvíkoveckého nad Mží (do roku 1850)*. LA PNP, fond Václav Krolmus, oddíl Rukopisy vlastní.
- Krolmus, Václav. 1848b. *Zatčení 1848. Vlastnoruční zápis Václava Krolmuse o pozvání na kázání na Bílé Hoře 9. 6. 1848, s výtahem kázání, které ten den měl*. LA PNP, fond Václav Krolmus, oddíl Rukopisy vlastní.
- Růžička, Josef. 1864. „Buď světlo!“ In: *Památka roku slavnostního 1863, tisícileté památky obrácení národu českého na Moravě, Slovensku a v Čechách skrze Cyrila a Metoděje na křesťanství*. Praha: J. Janata, V. Šubert, H. z Tardy.

Použitá literatura

- Čapka, František. 1998. *Dějiny země Koruny české v datech*. Praha: Libri.
- David, Zdeněk V. 2001. „Národní obrození jako převtělení Zlatého věku.“ *Český časopis historický* 99, 2001: 486–518.
- Haubelt, Josef. 2004. *České osvícenství*. Praha: Rodiče.
- Maur, Eduard. 2001. „Pojetí národa v díle českých pobělohorských exulantů.“ Pp. 174–183 in Michaela Hrubá (ed.): *Víra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Šesták, Miroslav. 1999. „České slovanství a František Palacký.“ Pp. 371–393 in František Šmahel (ed.): *František Palacký 1798/1998 – dějiny a dnešek*. Praha: Historický ústav AV ČR.
- Urban, Otto. 1982. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda.

1.

Zatknutí a uvěznění
Ydслава Krolmusa na
hradi Pražském.

Dne 6. června 848
přijde Fr. Srb, rolník z
Chrástku do přibytku mého
c. d. 185 s pozdravením
sousedským žádá ve jménu
osadníku Vikariátu Praž-
ského na levém břehu
Vltavy, abych na bílé
Hoře d. 9 června o 9 hod.

msí sv. před volbou
svých poslanců za tou příčinou odsloužil, aby je
příčinou duch sv. a volení
svých poslanců a nahradí,

Příloha: Edice pramene

Originál archiválie je uložen v Památníku národního písemnictví – literární archiv v Praze. Samotný přepis pak pochází z digitalizované formy pramene. V přepisu je zachována původní podoba Krolmusova písemného projevu včetně interpunkce a podtržených slov a původní rozvržení textu. Gramatické a stylistické chyby nebyly opraveny. Výjimku tvoří interpunkční znaménko nad hláskou „e“. Místy nad touto hláskou Krolmus používá místo háčku tečku. V přepisu byla tečka háčkem nahrazena. Protože se tento jazykový jev pravidelně v textu opakuje, v poznámkovém aparátu není na toto upozorňováno. Text je psán latinou, výjimečně kurentem, na což je v poznámkovém systému poukázáno. Text je transliterován. S ohledem na větší přehlednost textu byla vynechána autorem škrtnutá slova nebo slovní spojení. Obecně je text manuskriptu po obsahové stránce poměrně dobře srozumitelný. Pouze dva slovní výrazy bylo nutné v poznámkovém aparátu vysvětlit.

*Zatknutí a uvěznění Václava Krolmusa na hradě Pražském***I. list****1. strana**

Dne 6. června 848
přijda Fr. Srb, rolník z

Chrášťan do přibytku mého
c.d. $\frac{185}{III.}$ s pozdravením
sousedským žádá vejména
osadníku Vikariatu Pražs-
kého na levém břehu
Vltavy, abych na bílé
Hoře d. 9 června o 9 hod.
mši sv.
za tou příčinou odsloužil, aby je
duch sv. u volení
svých poslanců a nahrad-

2. strana

níků na sněm Pražs-
ký osvítil, aby muže
moudré a zkušené zvolili
na sněm český, který měl
okolo dne 20 června 848 na
hradě Pražském držán
býti. Leže churavý na
loži svém slibil jsem toliko lidu,
budeli možna: že pro
dobro a blaho vlasti mile rád
to podstoupím, pročež
na ustanoveném dnu sednouce
na vůz se Srbem,
jechali jsme na bílou
Horu. Zde nám místní správce
duchovní,
okolní kněžstvo

II. list**3. strana**

zástup lidí okolních v pořadě sestavený,
se sborem žákovstva pražského od
Slavie zavítal, v jehožto
čele Jos. Fryč stál.
Místním
pastýřem usnesouče se
na tom, aby on obět mše sv.
za osvětlení volenců
slavil, já opět za v Pánu
zesnulé, na této hoře naše otče
padlé čisti budu.
Stalo se tak. Místní
zprávce napřed slavil
a lid se sborem
žákovstva nábožně a
horlivě zpíval, jakož
i při druhé oběti
mše sv. příkladně
se choval. Po skončených
službách božích pomodliv se za živé
a mrtvé
vstoupím na kazatelnu,
na dvoře postavenou,

4. strana

a přednesu v následujícím
smyslu tato slova:
(Řeč svou do slova
nemohu zde položit proto
že mi při zatknutí
se spisy ostatními
odňata a ku protokollu nepochybně
přiložena jest.)

Bohomyslní rodáci!
posvolte mi maličko
několik slov k vám
promluvíti.

Sláva vám osadníci
pražského vikariatu
že jste na tamto posvatném
místě, na mohylách
vašich praotců, zde pro vlast padlych, za
osvícení darů ducha sv
při službách božích,
vroucně prosili

III. list

5. strana

aby vás Duch sv.
moudrostí
svou osvětil, aby jste dnešního
dne moudré a skušené
muže na sněm zvolili.

Sláva vám vlastenečtí Syno²¹
:že jste za vaše otče, zde
před 228 lety padlé na hrobích
jejich truchlé služby boží
vykonali, jejich
počinání a jednání v
paměť vzavše, rozjimali, aby jste
nepobloudili: Jest mi
zaslužno, vám říci:
že zde bratr bratra,
Katolík akatolíka,
Křesťan křesťana pod
pláštěm Marie Panny
a kalicha steklostí

krutou na pořad vráždil
a po bitvě “Tebe Bože
chválíme,, slavil

6. strana

Proč se bohomysl. poslouchači!
křesťané jedni k druhým tak se
chovali? – protože na zákon
boží “Nezabiješ,,
“Schovej meč do pošvy své,,
“Modl se za nepřátely své,,
“Odpust viníkům svým,,
zapoměli. Oni raději
tuto zemi v pustotu
obratilvše do
otroctví padli a druzi
ráději
ji opustilvše z ní
se vystěhovali. O jaký krutý
blud obě strany křesťanské pojal.
Náš praoteč Čech
(pohan) se svou čeledí, když tuto zemi
pustou našel, ji ohledal
padna na kolena svá
na Ripsu, oči k
nebesům zdvihal a ji
libal a
objimal a pozdější
Křesťané nelaskou a
vraždou ji posakli.

IV. list

7. strana

Praoteč náš tuto zemi se

²¹ Takto toto slovo končí, neboť z důvodu konce listu Krolmus nemohl slovo dopsat. Pravděpodobně se jedná o slovo „synové“.

svou čeledí při trebách²²
nejčistších obětech
na horách a skalách zápolných
nejsvrchovanějšího
Brámu (Pravíta Praboha)²³
prosival, aby mu pokrmy
hojné podávala, jej neopou
šťela a pozůstatky do svého
lůnu přijala –
a hle Čechů pozdějších na tisíce
z pouhé zaslepenosti ji
opustilo, a cizozemců do ní
vědrati se připustilo, kteří
nápotom chtějí odvozovati
že tito dva národové
hned na počátku pospolu
v ní bydlivše
O Čechové nikdy nebudte
na omýlu: že by zde byl
náš praoteč na
této zemi jinojazyčný
národ a vzdělanou zemí
zbudovanou
napadl, jej sobě byl pod
manil aneb jej do hor
vytiskl. Nikoliv
Čech tuto zemi nalezl
lesnatou a pustou
viz vsi: Hvozd-eč
Pusť

8. strana

hornatou a skalnatou
viz Horaždovice Horovice
Skal Skalice
mechovou viz Mešno Mešnej Mšeno
houštnatou srov. Houšť(Auscha)²⁴, Houšť
Kalnatou a luhovou
viz Kal
Lužec
Naši praotcové z lesných poloh vsi
a města robili
Lesy prosekali viz Prosik lesy
mejtili viz Mejta Paseky
zemi skopali viz Kopaniny
a zvorali viz Voračov
Vorasice, Vorvičany
z lesů dubových viz dub Dubany
z bukových: Bukovno
z Lipových: Lipa
habrových: Habr
břízových: Březiny
borových Borovany
volšových Volšany
z Chrastí Chrašťany
z trní Trnovou
hlohu Lohovice
rokyty Rokycany

V. list

9. strana

Naši praotcové vsi a města

²² „Trebách“ – tj. potřebách.

²³ „Pravít Prabh“ – jelikož je slovní spojení psáno velkými písmeny, pravděpodobně se jedná o Krol-musem smyšlené jméno pro slovanského boha, respektive prapůvodce slovanských bohů. Nicméně původ slova „Pravít“ se nepodařilo nalézt.

²⁴ Psáno kurentem.

budovali. Srov. Buda
 Kovy slévali viz Kovaň
Kovaneč, pod ním nalezněš
 pozůstatky
Kovary to samé nad nimi
 shledáš.

Skla lili. Srov. Skla=hute (Glashute)²⁵

Sklenářky Železnice aj.
 Toť jsou dědiny a kraje,
 jež naši otcové pilně
 vydělávali a v potu krvavém
 na nich pračovali, tu
 opět vsi a města horlivě pro nás
 zbudovali a aby nám je
 dochovali, udatně je
 hajice. Pro nás kolikráte
 v bojích krev čedíce až
 padli. Viz Mohyly, Mohelky,
 Mohelnice,

10. strana

Kvilice, Páleč,
 Řvy, Vřeštovice
 Žalany, Žalov
 Želiv, Želevice atd.

Nejsou ta jména vlast.
 známka a vyzna-
 my našich praotců
 Čechoslovanských?
 Žeby přednašimi
 praotci jinojazyční
 národové v zemi Čes.
 byli sídlili, ani znám
 ka ani stopičky nena

lezáme (o středo-
 věkém
 a pozdějším obyvaní
 a budování vsí zde
 nedím.)

VI. list

11. strana

Kdyby tuto zemi byl
 jiný národ obyval,
 bylby aspoň nějakého
 známka pojmenovane
 hory, řeky a budovy
 našim příchozím otcům
 pozůstavil, ale tak
 ničehož nenacházíme.
 Gorgonthei mouteř to
 jsou Gory. snad Krkonoše

12. strana

Naši otcové v této
 vlasti milé pokojně
 a blaze živi jsouče
 pro dlouhé věky život
 patriarchalský vedouče
 feudální soustavu
 a robotu neznali
 (Srov. Prokop
 Libušin soud.
 tať příchodem
 němců s telesnou
 podaností v středověku
 za Otakarů do
 naší vlasti vstoupil
 a se zakořenila.

²⁵ Psáno kurentem.

Nejohlavnější
nepřátelé Slovanů na jihu
byl Turek, na Uhrách Maďar
a na severu

VII. list

13. strana

Slovanů česk bývali naši
sousedé němči. Srov.
Rkps. Králo. a Dějepisy
České

Po smrti Otakarově
němči se sem vedrali
za Oty Braniborského
Co zde tropili?

Za Karla IV se mnoho
němčů sem přihrnulo
za příčinou nejprvnější
university na Nemečku
mnoštví
nově zbudovaných
stanků bozích a slav
nosti jejich

14. strana

i za příčinou obchodu
a blaženejšího života
vsak ale mistr J. Hus
s Žiskou mnoho tisíc
jich vypudil.

Hus svět osvětil
a Žiška svobodu v
náboženství udatně
hájl
vsak po bitvě na

této hoře v třičeti
leté válce ještě více
nemoců se do této
země vetřelo, v kteréž
nič dobrého netropilo

VIII. list

15. strana

pročež Čechové nadarmo
v chramích svých píseň
k sv. Václavu nezpívali

V Žatci Čechové na branče
poznamenali:
Hopsa Janku bude rada
Střež se Němce jako hada
Když

Kdy to bude? Nikdy.
Nedomnívejte se
Bohomysl. posloucháči!
že bych zde zamejšlel
nynejší naše němči v krajích
podotykatí,
kteří dílem poněmčili
Čechové, dílem němči
s námi juž spřáteleni

16. strana

skrže zasnoubení
sešvakření
jsou, jenž se opět
zavedením českých
učilišť opět počestějí
alebrž já mluvím
o bývalých
i nynejších

cizonemcích a
střežím vás, aby
jste do rukou
Frankobrodských
volením poslanců
na sněm franko
brodský svevolně
nelezli a nepadli

IX. list

17. strana

kdež by jste vaši národ-
nost, odtrhnouče se od
ostatních Slovanů, pohř-
bili. Oni by vás se
svým zbožím dokona
lejším a lačinejším
zasypali, vaše dílny
by musely zhynouti.
Ku podpoře jejich
vaše peníze
i děti bychom jste
jim posílali museli
a přitom všem by
naše močnářství Rak
na samostatnosti
vele utrpělo a přeče
semo tamo mnozí
slepě do rukou

18. strana

německých svévolně
lezou, za svůj jazyk
svatovítský a svato
václavský se stydět a
německému se učejí,
německé závěsky na

domy své zavěšují,
jakoby jste němčinou onou
blaženější byli. O čeho je
horní
němeč český štatnejší
než český rolník
v kraji?
Kdyť se mnohý horák
ani chleba
nenasítí, a přeče mnozí z vás
němotě bažíte

X. list

19. strana

Myslíte že němčinou
vaše zboží dříve
prodáte? I nemýlte
se dobré zboží samo
mluví a zná se samo prodá
trebas jste nemečky
neznali, a špatné
zboží zůstává ležeti
kdyby jste
jazyky všemi
lid přemlouvali, nebo
by jste lid jen podváděli.
Odstup to.
Český sedlák poctivý
na trhu německém
dříve prodá své obilí
české a jadrné než
nemohý obchodník
šibalský, který zná
šwabčinu, protože
obilí jeho špatnější
jest.

20. strana

Pořádný krám, sklad
hostineč nepotřebuje
žádný nemečských a
francouských závěšků
a přesvědčení jsouče
že plno odkupníků
a hostů má atak
opět na opak, a přeče
Mnozí Čechové žištín
po krajích pouze
českých, kamž ani
cizozemeč nezablou
dí, nalezneme
firmy tabulky
německé, přijímení
svá potvořena.

XI. list

21. strana

Místo soukeník
Saukenig.²⁶ Kačerovský
Katscherowsky²⁷
Místo Lišky Fuchsa²⁸
Fialy Veigel²⁹ aj.
Místo Líbeznice Rothkirchen³⁰
Krakovce Roths Schloss³¹
Žitnovsi Judendorf³²
Jabloně Gabel³³

Místo stodůleckého háje Waldhof³⁴ aj.
Mnohé jméno jest
tak němou skroučený
že zpytatel není
sto pravý smysl
poznati. vyčerpati.
Snad nechčete mnoha
místa, co vám cistá
praotčové dochovali
spotvořiti.

22. strana

To jen činivají
ouskoční
vetřenci ošemetní
když se do cizých
dědin vderou
svou chytrostí
zištinou do svých
nářečí původní
jména přesasazují
aby se na původče
zapomělo a potom
za své vlastní
vydavati je mohli
n.p. v řečku
mnoho slav. jmén vlast
do řečtiny řekové
přenesli

²⁶ Psáno kurentem.

²⁷ Psáno kurentem.

²⁸ Psáno kurentem.

²⁹ Psáno kurentem.

³⁰ Psáno kurentem.

³¹ Psáno kurentem.

³² Psáno kurentem.

³³ Psáno kurentem.

³⁴ Psáno kurentem.

XII. list

23. strana

na Uhrách Maďaři
na Rakoušku, Moravě
Poľsku a Čechii němči
skůro každé místo
pojmenování dvojnásobné má. Jaká to
obtíž pro obečenstvo.
Když mi to připadá
podobné
oděvu odcizenému, aby
nebyl k poznání
knoflíky výložky
se odřezají a rukavy
předelají, aby se
vlastník k němu
hlášíti nesměl

24. strana – prázdná

XIII. list

25. strana – prázdná

26. strana – prázdná

XIV. list

27. strana – prázdná

28. strana – prázdná

XV. list

29. strana – prázdná

30. strana – prázdná

XVI. list

31. strana – prázdná

32. strana – prázdná

XVII. list

33. strana – prázdná

34. strana – prázdná

XVIII. list

35. strana

Prosím neračte dlouho
čistí nebo mše první
dlouhá se mu zdála, Odveče: Ja čerstvě
budu čist,
za čtvrt hodiny budu
se mši sv hotov; nebo
za příčinou neduhu, svého
jsem nučen sobě
pospišiti. V tom se poroučev
vstoupil mezi spoludruhy
své, kteří přede dveřmi
stáli a nábožně s lidem zpívali.
Po skončené mši, četl jsem
já v černém rouše a po dokonané
za v Pánu zesnulé, za živé osadníky
a za zeměpana se pomodlil
a nakazatelně nasledující
řeč prednesl:

36. strana – prázdná

Martin Luther King: Odkaz naděje. Vybrané články a projevy. Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2012, 323 s.

Dnes, kdy mají Spojené státy už podruhé za sebou černého prezidenta, by se mohlo zdát, že české vydání textů bojovníka za integraci černochů, napsaných před padesáti lety, je už jen splátkou dluhu, jež naplní regály vědeckých knihoven. Autor recenze, který výbor v jeho prvním americkém vydání před pětadvaceti lety dychtivě hltal, se do české verze pustil s jistým rozzechvěním, byl zvědav, zda se tu i po tolika letech skrývá výbušný potenciál, který by pomohl dodat občanské sebevědomí a návod, jak je uvést do praxe v naší kašpárkovské společnosti.

Rozsáhlý soubor *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.* vyšel poprvé v USA v roce 1986. Druhé vydání knihy z roku 1991, svazek čítající na sedm set stran, editor Robin Ujfalusi „očesal“ do knihy o třech stech stranách a dobře udělal. Americké vydání obsahuje čtyři tematicky uspořádané části, nepočítáme-li mezi ně i pátý oddíl, obsahující všech pět Kingových knih. Editor českého vydání naproti tomu zvolil chronologické řazení a celý soubor jako klíč otevírá posmrtně vydané esej *Odkaz naděje*. Z původních 52 textů amerického vydání jich v tom českém zůstalo jen 20, ale jsou zvoleny tak, aby co nejlépe objasnily Kingův veřejný zápas a jeho vývoj. I v těchto dvaceti se mnohé Kingovy myšlenky a motivy jeho činnosti opakují, ale pro rozmanitost kontextu a důrazů se tolik nerozdměňují. Texty odrážejí Kingovu schopnost společenských analýzy prováděné *sub specie aeternitatis*,

soustředění na reálně dosažitelné cíle (alespoň na počátku jeho veřejné činnosti) a duchovní zakotvení vizí, jež mu doslova nedaly spát.

Chronologicky prvním textem je *Náš zápas*: jde o popis kampaně za rasovou rovnoprávnost ve městě Montgomery, kde byl King pastorem baptistického sboru. Dnes již notoricky známá událost, kdy 1. prosince 1955 černá švadlena Rosa Parksová odmítla uvolnit své místo v autobusu jen proto, že si chtěl sednout běloch, byla onou pověstnou jiskrou, jež zapálila celý les. Přestože mnozí černoši, kteří se připojili k bojkotu autobusových linek, ve své vítězství příliš nevěřili, přece jen v něm vytrvali a po více než roce mohli slavit úspěch. Důstojnost triumfovala nad pohodlím a tradičně oprávněným defetismem. Důležitá a inspirativní tu byla role místních protestantských sborů – právě zde je velký potenciál k rychlé organizaci občanských protestů – v tomto případě organizaci alternativní přepravy více než čtyřiceti tisíc lidí, kteří se rozhodli bojkotovat segregovanou autodopravu. Možná by bylo na místě ptát se, jak by Kingova důstojnost snesla drzé okrádání v podobě pražské Opencard?

Už v tomto zápase objevil King zbraň, kterou pak používal a hájil až do konce svého života – nenásilný odpor. Ten nebyl Kingovi slabostí či z nouze ctností: metoda musí odpovídat cíli a cíl byl nikoli nad bělošskou komunitou triumfovat, nýbrž přimět ji k přehodnocení stanovisek a získat její „přátelství“. Tváří v tvář vražedným předsudkům a segreganční nenávisti Jihu a později i militantní Černé moci King odmítl přijmout metody protivníka a celým srdcem liberálního křesťana objevoval sílu nenásilí, jak je hlásal Ježíš a v novodobých dějinách Mahátmá Gándhí (o fascinaci

Gándhího osobou a účinkem nenásilí vypo- vídá přímo text *Má cesta do Gándhího země*). Získat si nepřítel na svou stranu pro něj nebylo taktikou, nýbrž cílem. V tom byl King vizionářem, který nutně narážel na nepochopení a strach. Nad rasový/třídní boj postavil jako cíl smíření, když podle Ježíšova vzoru odmítl ztotožnit hříšníka s hříchem. Odmítnout hřích, milovat hříšníka. Troufalé i dnes, možné v osobním vztahu – ale postavit na tom politiku?

Přestože se však ohrazoval proti tomu, že by byl dogmatickým pacifistou (ve stati *Pouť k nenásilí*), poněkud naivně hlásal, že by stejně jednal i v hitlerovském Německu, kde by byl veřejně bratrem pronásledovaným Židům, či v totalitě komunistické, kde by neohroženě hlásal svobodu náboženství. A jak asi, chce se člověku říci. Jak by o sobě dal vědět bez mediální podpory v zádech? Jak by svolával demonstrace, kdyby mu odpojili telefon a sebrali řidičák? Silou nenásilí lze apelovat pouze na moc, která ctí určité limity v morálce a nechává nenásilí veřejně promlouvat.

V dubnu 1963 napsal King otevřený *Dopis z birminghamského vězení*, určený jeho oponentům – překvapivě to byli bílí duchovní, kteří Kinga ukázňovali, vinili z úspěchanosti, nemoudrosti a vůbec z toho, že neoddděluje věci duchovní a světské. Přestože i oni byli proti segregaci, jejich metodou bylo spoléhání na čas, který vše vyřeší (mýtus času), a Kinga paradoxně vinili z toho, že jeho nenásilí vyvolává násilí. Z oběti se rázem stal viník, ve jménu zákona a pořádku. To byly hodnoty, v jejichž jménu volaly k poslušnosti bílé církve. Křesťanské sbory podle Kinga milovaly status quo více než království boží a spoléhaly na přízeň mocných více než na moc nenásilné lásky. Dějinný svár

profétické a kněžské funkce církve zde opět zkržily zbraně. King se ve své úvaze propracoval k tomu, že přijal obvinění z extremismu: „Otázkou tedy není, zda jsem extremist... Budeme extrémní v nenávisti, nebo budeme extrémní v lásce?“ V jednání církvi se King hluboce zklamal, vyčítal jim, že „stojí nečinně stranou a jen zbožně přežvokují nepodstatné pobožnůstkářské triviality“. Zklamal by se ale i v německých církvích, které podle něho pozvedly hlas na obranu pronásledovaných Židů v hitlerovském Německu. Jejich „reál teologie“ nebyla jiná. A nebyla jiná ani za naší „normalizace“. A čím žijí církve dnes? Nejsou to zase jen maloměstské spolky, poskytující primárně kávu po bohoslužbách a nějaký ten „pneuservis“? Rozuměl by King nenásilnému boji církví za restituce?

Ve svém kázání *Touha udávat krok* (1967, vynikající ukázka toho, jak blízko byl stylem své civilní interpretace duchu Paula Tillichova, jehož několikrát v textech zmiňuje jako svou inspiraci) ukazuje King-kazatel, že svému současníkovi dobře rozumí a že podstatná není ortodoxie, nýbrž ortopraxe. Další směr Kingovy angažovanosti dále dokládají texty *Je čas prolomit ticho* (po delším váhání se zřetelně postavil proti válce ve Vietnamu) a *K vymezení černošské moci* (1967, jak se postavil k novým vlnám afroamerického nacionalismu a revolučního násilí), v dlouhém interview pro časopis *Playboy* se King dostal k mnoha tématům i díky dobrým otázkám. Výbor samozřejmě obsahuje i známý projev *Mám sen* a jeho poslední kázání *Vidím zaslíbenou zemi*, pronesené den před atentátem.

Sociologické nakladatelství vydalo knihu, kterou je radost číst a domýšlet. Jako přímý návod k upotřebení Kingovy texty posloužit nemohou. Sváříci se strany v jeho

době byly celkem přehledně definovány a Kingem vyčtené krátkodobé cíle dosaženy. Přesto by jeho „tah na spravedlnost“ a volání po míru, jež je v duchu Starého zákona (*šálóm*) konceptem pozitivním, ne jen přiměřím a klidem zbraní, v občanské společnosti mohly inspirovat ty duchem uvadlé a skleslé, jejichž důstojnost je vysmívána a zneužívána. Charismatický vůdce King, který odvážně a sebejistě odmítal poslouchat zákony, „pokud jsou nespravedlivé“ (odvolává se na Augustina), měl jasné vědomí zákonů morálních, které žádná ideologie nesmí chtít překročit, a svého mocného postavení nezneužil. Jeho texty svědčí o tom, že je možné účinně propojit křesťanskou pokoru s tvrdým veřejným zápasem a že církve nemusí nutně poklonkovat mocným, kteří se snaží si je pochlebováním koupit. Každá lokální církev – sbor – se může proměnit v dobře organizovaný a aktivní článek místní *polis*. Že to nezapadá do konceptu „mocných“, je banální klišé, ale otázkou je, jak církve pojmají sebe samy a království, jež není ze světa tohoto.

Michal Plzák

Hana Horáková: *Kultura jako všelék? Kritika soudobých přístupů*. Sociologické nakladatelství (SLON), Praha 2012, 318 s.

Kniha Hany Horákové *Kultura jako všelék?*, jejímž předmětem je koncept kultury a jeho dějinné peripetie, nepadá v rámci českého, respektive československého trhu do prázdného prostoru. Na straně jedné měl již český čtenář možnost se seznámit s překladovými díly jako například Geertzovou *Interpretací*

kultur (Sociologické nakladatelství, Praha 2000), na straně druhé pak s původními díly tuzemských autorů, za všechny uvedme třeba Soukupův *Přehled antropologických teorií kultury* (Portál, Praha 2000). Přesto lze zastávat názor, že publikace H. Horákové je v našich poměrech dílem bezprecedentním. Geertzova práce totiž zastává a prezentuje v principu pouze jeden z celé řady existujících (antropologických) konceptů kultury (navíc v poměrně vyhraněné podobě), Soukup pak sice ve své publikaci předkládá celé široké spektrum tematizací kultury, navíc v dějinných souvislostech, jeho dílo je však především dílem přehledovým, víceméně encyklopedicko-učebnicového typu, nikoli badatelskou monografií. Právě taková je ambice Horákové – na rozdíl od Geertze se ovšem její text věnuje většině zásadních příspěvků na daném poli, od Soukupa ji pak odlišuje ona poloha textu zachycená podtitulem, tedy kritické zhodnocení prezentovaných teorií s výrazným autorským vkladem. Jako taková u nás tato práce zatím nemá konkurenci, přičemž právě už jen uvedený fakt knize bezmála zaručuje čtenářskou pozornost.

Z výše uvedeného vyplývá, že vydání knihy Hany Horákové je v poměrech České republiky chvályhodný počín; zaměříme-li se však na samotný obsah, náš soud již nebude zdaleka tak jednoznačný. První potíž, na kterou čtenář narazí poměrně záhy, je absence jasně a přehledně jednotící linie knihy. Před čtenářem neustále defilují rozmanité postavy, díla, otázky, přístupy..., to vše v podivuhodných vrstvách, odbočkách a repetičích, které by autorce mohl závidět i Tristram Shandy. Jinými slovy, text je neuspořádaný, či lépe a snad i spravedlivěji řečeno, zahlcující – na každé stránce, v každém okamžiku se řeší příliš mnoho

věcí, přičemž tato autorčina soustavná snaha „říci více“ výrazně znesnadňuje pochopení toho, „odkud a kam“ její výklad vlastně míří a kterým směrem má tedy čtenář upřít pozornost. Zdá se, jako by autorka nevěděla, co vlastně chce – a ovšem (ne-li snad ještě důležitěji) co *nechce* – říci, a tak říká raději úplně všechno; že čtenář nakonec všechny vypuštěné zájce nepochytá, mu lze tedy jen těžko vyčítat.

Související problém, či snad jakousi specifickou kategorií uvedeně obecné potíže, představuje fakt, že autorka jakoby často nevěděla, co je hlavním předmětem jejího zájmu, tedy *o čem* vlastně píše – zda je její práce *o kultuře*, anebo *o antropologii* (což prostě není totéž). Ačkoli tedy na jedné straně správně vyzdvihuje zásluhy (sociokulturní) antropologie při vymezování moderního sociálněvědního konceptu kultury, na straně druhé se příliš často *na úkor tematizace svého klíčového fenoménu* nechává strhnout ke komentování dění v daném oboru, rozbořem děl jeho představitelů apod. Je ovšem možné, že autorce křivdím a že uvedené exkurzy do své knihy *o kultuře* včlenila zcela vědomě a programově – v takovém případě by o tom ovšem měla čtenáře zpravit (nejlépe hned v názvu díla a patrně ne později než v jeho úvodu). Dozví-li se čtenář, že významné části díla jsou takřkajíc o něčem jiném, až ze samotné četby, lze se domnívat, že něco je špatně.

I přes právě uvedenou výtku je zřejmé, že hlavním předmětem zájmu recenzované publikace je *kultura*, respektive rozličné její sociálněvědní tematizace. Třebaže se jednotlivé komentované přístupy v knize neobjevují v přísně chronologickém sledu, seznámí autorka čtenáře v průběhu četby s vývojem konceptualizací kultury od prvních relevantních pokusů na daném poli

spojených se jménem E. B. Tylora a jeho „slavnou definicí“, až po postmoderní trendy vyzývající k opuštění/nahrazení daného konceptu vůbec. Právě zohlednění diskusí nedávné doby či bezmála dneška, které se zabývají politizací kultury a jejím „vymknutím se z kontroly“ (str. 276) ve veřejné sféře, respektive odklonem badatelů od kultury a psaním „proti kultuře“ v rámci sféry akademické, je patrně nejsympatičtější částí, jakož i nejvýznamnějším příspěvkem celé knihy. Zejména proto, že tematizací daných poloh vývoje příslušného konceptu se tuzemští autoři spíše nevěnují, rozhodně pak ne v takovém záběru. Ačkoli není možné říci (a také to nebylo ambicí autorky), že práce *Kultura jako všelék?* seznámí čtenáře s konceptem kultury takřkajíc „od A do Z“, jistě lze uvést, že kniha nabízí seznámení s hlavními milníky vývoje daného konceptu, stejně jako s většinou klíčových protagonistů a hlavních příspěvků k příslušné diskusi (třebaže některé, jako např. vlivný *Culture: A New Concept of Race* od U. Wikanové, postrádáme).

Dílo Hany Horákové je badatelskou monografií, a to mimo jiné v tom smyslu, že jeho pisatelka zahrnuté přístupy a pojetí pouze neprezentuje, ale rovněž je kriticky přezkoumává a hodnotí. Do jisté míry je proto škoda, že autorka až příliš často nechává mezi sebe a pojednávána díla (autory, školy, směry, paradigmatata atd.) vstoupit jakéhosi prostředníka, „moudrého rádce“, který pak – namísto autorky – říká, jak se věci mají. V dané poloze se v knize objevuje například E. Gellner, B. Fay či T. H. Eriskén. Protože navíc autorka využívá bez výjimky pouze ta díla daných autorů, která již byla přeložena do češtiny, je přínos uvedeného kroku pro českého čtenáře přinejmenším sporný. Obecně jej však lze akceptovat,

neboť vklad dotyčných badatelů k profilaci příslušné diskuse je mimo diskusi. Ve vztahu k relevantní recepci pohybů v oblasti tematizace konceptu kultury – k nimž docházelo bezezbytku na západ od našich hranic – působí ovšem jako jednoznačně matoucí neustálé odkazy na díla rozličných současných českých autorů (nemluvě o opakovaném seznamování s tezemi zahraničních badatelů prostřednictvím prací českých autorů). Bylo-li totiž cílem autorky představit čtenářům hlavní momenty vývoje konceptu kultury, pak jsou tyto odkazy krokem stranou; je si totiž třeba přiznat, že k ve světě vedené diskusi o kultuře coby sociálněvědním konceptu soudobí čeští badatelé jakýmkoli zaznamenáníhodným způsobem prostě (zatím) nepřispěli. Ne, že by tuzemská reflexe odpovídající debaty nepředstavovala nosné téma, ve vztahu k hlavnímu předmětu zájmu autorky se ovšem jedná o linii zcela podružnou či spíše mimoběžnou. Opět se tak objevuje výše již zmíněná potíž – jako by autorka nevěděla přesně, co si vytkla za úkol a co se ve vztahu k tomuto úkolu nachází „mimo záběr“.

Výše naznačené výtky se nikterak nesaňají zastřít fakt, že kniha *Kultura jako všelék? Kritika soudobých přístupů* Hany Horákové znamená v danou chvíli a v tuzemských poměrech nesporný přínos. O co nám šlo, bylo spíše zamyslet se nad povahou tohoto přínosu. Systematický rozbor pojednávané látky pro začátečníky, respektive studijní materiál pro daným způsobem orientované kurzy to zřejmě není. Spíše se nám zdá, že kniha je určena pro zájemce z řad pokročilých čtenářů se zájmem o danou problematiku, které bude bavit ji společně s autorkou *promýšlet*. A to není málo.

Marek Jakoubek

Jan Gehl: *Města pro lidi*.

Nadace Partnerství,
Praha 2012, 288 s.

Kniha *Města pro lidi* je shrnutím více než padesát let trvajících empirických výzkumů měst a městských částí, způsobů, jakými jsou města užívána, a vztahů, které existují a vznikají mezi městy a jejich obyvateli. Jen málo autorů zkoumalo morfologii a užívání veřejného prostoru do takové míry jako dánský architekt Jan Gehl.

Kritikou nedostatků moderního urbanismu a invazi automobilů do měst se na začátku šedesátých let minulého století zabývala americká novinářka a aktivistka Jane Jacobsová (*The Death and Life of Great American Cities*. Vintage, New York 1961); zajímalo ji kromě městského mikro-měřítka také širší okolí, které má vliv na komerční aktivitu čtvrti, stabilitu obyvatel nebo kriminalitu. Otázkami hierarchie, která vede k posílení bezpečnosti ve městě, se zabýval kanadský architekt Oscar Newman (*Defensible Space*. Macmillan, New York 1972). Základem jeho myšlenek je jasné oddělení veřejné sféry od soukromé v městském prostředí a vliv fyzického prostředí na míru kriminality v rezidenčních čtvrtích. Způsobu užití městských veřejných prostor – konkrétně náměstí v centru New Yorku – a principy jejich fungování či naopak jejich dysfunkcí zkoumal ve své knize na začátku osmdesátých let americký architekt William H. Whyte (*The Social Life of Small Urban Spaces*. The Conservation Foundation, Washington 1980). Socioložka Lyn Loflandová v práci *The Public Realm* (de Gruyter, New York 1998) navázala na Ervinga Goffmana a zaměřila se zejména na sociální interakce vznikající ve veřejné sféře města. Severoameričtí autoři se tak v průběhu

posledních padesáti let zabývali kvalitou života ve veřejném městském prostoru, skrz kritiku moderního urbanismu (města založená na funkcionalistických ideálech, která vznikala od dvacátých let 20. století) odhalovali příčiny toho, proč některá místa fungují lépe než jiná; někteří z nich dávali doporučení k tomu, jak nepříznivým situacím předcházet. Gehl ve své poslední knize na předchozí zjištění navázal a doplnil je. Na rozdíl od ostatních autorů se zaměřil převážně na fyzické aspekty místa a své výzkumy prováděl kromě amerických měst také ve městech evropských.

Jak je patrné již ze samotného názvu knihy, Gehl staví do centra pozornosti lidskou bytost-obyvatele jako hlavního aktéra městského plánování. Vychází z faktu, že člověk je živá bytost, která se řídí v první řadě svými smysly, svou velikostí a vlastní rychlostí pohybu. To jsou hodnoty, na které by město přívětivě k lidem mělo reagovat a nikoliv je přehlížet, jak se tomu často v posledních desetiletích děje. Kniha se v první části zabývá analýzou lidských potřeb ve městě, ve druhé, která je určena především architektům, urbanistům a zastupitelům, způsoby řešení konkrétních městských situací. Příklady Gehl čerpá v moderním i tradičním urbanismu, především v Kodani, Oslu, Melbourne, Sydney, New Yorku, Los Angeles, v Londýně a také v „ideálním – pěším“ městě Benátkách.

Kniha je rozdělena do sedmi kapitol. První dvě se věnují lidskému měřítku a lidským smyslům ve vztahu k městu a k územnímu plánování. Třetí kapitola rozebírá dopodrobna čtyři nepostradatelné vlastnosti dobře fungujícího města – živost, bezpečnost, udržitelnost a zdravotnost. Všechny čtyři složky se vzájemně překrývají a doplňují se. V další části autor rozebírá konkrétní

vlastnosti, které by přívětivé město mělo nabízet – od možnosti pohodlného setkávání přes příležitost popovídat si, pohybovat se a hrát si až po pohodlnou chůzi a jízdu na kole. V páté části Gehl upozorňuje na důležitost posuzování malého (lidského), středního i velkého (celková koncepce města) měřítka zároveň. Města lze podle autora stavět směrem od malého měřítka k většímu až po největší, výsledky opačného postupu jsou ale nežádoucí. Teorii dokládá na konkrétní situaci megalomanského města Brazílie. Další část je věnována vývoji měst v rozvojových zemích a na závěr Jan Gehl nabízí soubor nástrojů pro stavbu měst. Celou knihou se prolíná srovnávání starých, tradičních měst s moderními, kritika moderního – funkcionalistického urbanismu a dnešního přebujelého systému automobilové dopravy. Autorovi je vlastní touha po návratu k principům tradičních měst, která vycházela, na rozdíl od těch moderních, z lidského měřítka. Zároveň si klade otázky typu, zda moderní společnost, založená z velké části na nepřímé komunikaci, vůbec ještě potřebuje tradiční městské prostory k osobnímu setkávání. V souladu s dalšími urbanisty (např. F. Ascher: *Metapolis ou l'avenir des villes*. Jacob, Paris 1995) dospívá k názoru, že nepřímé kontakty nekonkurují kontaktům osobním a tvrzení dokládá příklady rozvoje městského života v uplynulých letech.

„Města pro lidi“ jsou města, která jsou koncipována v první řadě tak, aby se v nich obyvatelé při pohybu a pobytu cítili dobře. Dobrý veřejný prostor tedy člověku umožňuje pohodlně sedět, chodit, stát, dívat se, poslouchat a hovořit. Je to prostor komfortní, který způsobuje to, že lidé prostory rádi navštěvují a vrací se do nich. Nejdůležitějšími z lidských smyslů jsou zrak

a sluch. Člověk je obdařen horizontálním viděním, takovým, při kterém vnímá události ve 180stupňovém rozsahu, a méně ty, které se odehrávají příliš vysoko či příliš nízko. Také vzdálenost od pozorovaného objektu ovlivňuje dojmy pozorovatele a různá vzdálenost tak podporuje různé činnosti. Tyto poznatky nesmí být při stavbě měst opomíjeny. Stejně tak sluchové a hmatové vjemy (hluk, hudba, použité materiály městského mobiliáře ad.) mají vliv na prožívání různých událostí. Lidé spolu mohou vést konverzaci za předpokladu, že se vzájemně uslyší anebo že se v místě cítí pohodlně, mohou vnímat okolní dění, pokud jsou dostatečně blízko události a pohybují se dostatečně pomalu. To je základ pro kvalitní městské prostředí.

Komfort je dán navržením takových tras ve městě, které jsou jasně strukturované a jednoduché k pochopení (to neznamená, že musí být přímé). Komfort je ovlivněn kvalitou městského mobiliáře, pohodlného, vhodně orientovaného a umístěného (krytého proti větru i dešti, vhodně orientovaného vůči slunci) a použitého v dostatečném množství. Ve špatně navrženém prostoru pak lidé naopak preferují neformální místa k sezení – například patníky nebo zábradlí – která bývají často pohodlnější. Prostory by měly lákat člověka k aktivitám, které podporují využívání veřejných prostor ve všech ročních obdobích a denních dobách. Živost prostor je důležitým prvkem pro to, aby je navštívili i další obyvatelé – lidé lákají další lidi. Lze ji podpořit aktivní politikou přízemí budov, jejich variabilitou a polyfunkčností nebo uspořádáním nějaké události, jako je koncert, představení nebo trh. Pokud přilákáme první skupinu lidí, ostatní budou následovat – lidé obecně lákají další lidi. Město by mělo ideálně

vybízet ke spontánní hře, mělo by být koncipováno inspirativním způsobem. Opakem tohoto ideálu jsou například některá panelová sídliště (ale i způsoby jejich regeneraci), kde jsou prostory pro dětská nebo sportovní hřiště předem jasně určené. Lidé pak dávají často přednost neformálnímu a neoplocenému místu, jehož užívání je pro uživatele obecně přitažlivější. Komfort souvisí také s pocitem bezpečí ve městě. To je přímo spojeno s mírou aktivit odehrávajících se v daném místě. Zde Gehl navazuje na práci Jane Jacobové i Oscara Newmana. Místa, kde se město setkává s budovami, nazývá hraničními liniemi. Přívětivé, měkké hraniční linie jsou takové, které jsou aktivní, poskytují smíšenost funkcí, jsou strukturované, vypracované do detailu a podněcují různé smysly. V měkkých hraničních liniích existuje kontakt mezi vnitřkem a vnějškem, jedná se o prostor mezi veřejným a soukromým, kde se „něco děje“ nebo který dává příležitosti k tomu, aby se něco dělo. Tento prostor poskytuje lidem pocit uspořádanosti, pohodlí a bezpečí. Otevřené hraniční linie v rezidenčních čtvrtích v podobě předzahrádek nebo širokých chodníků zase nabízejí prostor pro různé volnočasové aktivity dětí i dospělých nebo pohodlnou komunikaci. Jasně městské struktury a jasně oddělená teritoria ve městech jsou tedy způsobem, kterým lze zvýšit bezpečnost ve městě.

Moderní – funkcionalistický – urbanismus založený na oddělení jednotlivých městských zón je morfologicky reprezentován prostory a budovami enormních rozměrů. Neexistuje zde rozmanitost a detaily. Lidským smyslům toto prostředí nenabízí téměř nic. V těchto monofunkčních urbáních celcích chybí život. Je to ukázka takového urbanismu, který upřednostnil velké měřítko před lidským. Monotónní veřejné

prostory nelákají lidi k jejich užívání (i přesto, že hustota osídlení je vyšší než v jiných částech města; hustota osídlení sama o sobě tedy nestačí k zaplnění veřejných prostor), sídliště jsou obecně místem vyšší kriminality než ostatní městské části a v západní Evropě se ve většině případů stala druhoradým, sociálním bydlením. Na druhé straně je potřeba zdůraznit, že některá panelová sídliště nabízejí takové přednosti, které jen těžko najdeme v ostatních částech města.

Druhá polovina dvacátého století přinesla do měst také masivní rozvoj automobilové dopravy. Ve zdravém a k lidem přívětivém městě má prioritu chodec nebo cyklista. Tento způsob dopravy neznečišťuje prostředí, je méně nákladný a zabírá méně místa. „Pomalým“ městem je například Kodaň, Melbourne nebo další skandinávská a holandská města, kde byla cyklistická doprava iniciována a podporována městskou i národní politikou. Tam, kde je lidská rychlost překročena, nejsme schopni zachytit detaily a vnímat ostatní lidi. Informace jsou zjednodušené, detaily se vytrácejí a pro chodce se toto prostředí nutně stává nezajímavým a unavujícím.

Udržitelným městem tak autor obecně nazývá takové město, které má jasný a logický charakter, krátké docházkové vzdálenosti a dostatek zeleně. Udržitelné město je také, které upřednostňuje hromadnou a cyklistickou dopravu před automobilovou. To přímo souvisí s kvalitou okolních veřejných prostor – lidé budou chodit na zastávku městské hromadné dopravy raději, pokud je přitom bude obklopovat příjemné okolí. Stavět takováto města je nejen levné, jednoduché a zdravé (vyřešení řady zdravotních problémů obyvatel používáním jízdních kol a chůzí). Kromě znovuoživení lidského rozměru v plánování měst je ale potřeba

nacházet impulsy – většinou ekonomické –, které povedou dotčené politiky k tomu, aby k takovému plánování přistoupili.

Jan Gehl nabízí jasné a jednoduché měřítko na to, jak město ohodnotit jako „dobré“ nebo „špatné“. Město, které vychází z lidského měřítka, je podle autora v zásadě v pořádku, jiný druh zástavby je špatný. Kromě tohoto pohledu ale existují ještě jiná hlediska pro to, abychom zhodnotili kvalitu městského prostoru, která autor přehlíží. V tomto smyslu je daná tematika záměrně zjednodušená. Fungování města je vždy výsledkem diskuze různých aktérů, kteří mají různé priority, tedy určitým kompromisem. Hlavním cílem knihy je ukázat to, jak by ideální město mělo fyzicky vypadat, neanalyzuje ale příliš to, proč tomu tak v mnoha případech není, a pouze okrajově se zabývá tím, co vedlo v některých městech ke změně nepříznivé situace. To je část, o kterou by kniha nebo její pokračování mohlo být, podle mého názoru, rozšířeno.

Některá česká panelová sídliště, jejichž kvalita tkví v blízkosti přírody, dostatku zelených ploch a zdravějšího životního prostředí, než nabízejí ostatní městské čtvrti, nemusejí nutně být špatným místem pro život. Podle autorova jednostranného hodnocení měst (nepříznivého vůči všem funkcionalistickým čtvrtím) se ale jedná o „špatné místo k životu“. To může, podle mého názoru, vést k ještě větší stigmatizaci těchto čtvrtí v očích veřejnosti, která ve svém důsledku život jejich obyvatel pravděpodobně zhorší.

Gehl nicméně přináší mnoha architektům nový a kvalitativně lepší pohled na městský prostor než ten, kterým jsou někdy zvyklí se na město dívat po vystudování technické univerzity. Metodologie

založená na systematickém pozorování veřejných prostor a na důkladném porozumění jejich užití není klasickým architektonickým postupem, přesto je důležitým výchozím bodem při jejich navrhování nebo jejich úpravě.

Jana Kapičková

Juhani Pallasmaa: *Oči kůže.*

Archa, Zlín 2012, 85 s.

Juhani Pallasmaa: *Myslíci ruka.*

Archa, Zlín 2012, 160 s.

Knihy *Oči kůže* a *Myslíci ruka* představují zajímavé příspěvky k současnému myšlení o architektuře a způsobu, jakým ji lidé prožívají. V češtině se tak naráz objevují hned dvě knihy architekta a významného myslitele jménem Juhani Pallasmaa, ve zdejšího prostředí ještě ne příliš známého. Pallasmaa je celý život činný jako architekt, věhlas si však vydobyl svým myšlením v oblasti architektury, zejména svým zájmem o to, jak člověk vnímá vystavěné prostředí, jakým způsobem se v něm orientuje, pohybuje. Obě recenzované knihy, obvykle řazené do oblasti teorie architektury, vychází z kritického postoje autora vůči současné masové kultuře a převládajícímu přístupu k artefaktům lidského světa, jež jsou všechny vnímány jako komodita, což se nevyhnulo ani architektuře, která se dle autora kvůli stále narůstajícímu důrazu na vizuální stránku, na zaostřený perspektivní pohled (např. kamery, fotoaparátu či „ideálního oka“) stále více přizpůsobuje diktátu vizuality na úkor vnímání ostatními smysly, a proto také na úkor toho, jak v ní pobývá člověk jako tělesná bytost. V západní kultuře byl zrak tradičně oceňován jako nejdůležitější

ze smyslů. Problémem, na který Pallasmaa poukazuje, jmenovitě když se jedná o vytvářené prostředí, je však spíše míra této preference a skutečnost, že k ostatním smyslům se téměř nepřihlíží. Obě knihy tak spojuje jedno téma: architektura a smysly (jak zní podtitul první z knih).

Pallasmaa bývá řazen mezi autory, jejichž myšlení je ovlivněno fenomenologií, v jeho případě především Maurice Merleau-Pontym. Vyplyvá to nejen ze samotného zájmu o vnímání, projevuje se to především tím, že klade velký důraz na podmíněnost vnímání samotnou lidskou tělesností a též na tělo, jež situuje člověka ve světě. Člověka vnímá jako konečnou bytost, která je svým tělem, jak několikrát opakuje. Staví se tak proti všem podobám dualismu v chápání člověka. Zasloužnost vydání obou knih spočívá i v tom, že přináší do zdejšího prostředí dalšího „fenomenologa architektury“. K Norbergu-Schulzovi se nyní přidává Pallasmaa, který tento typ diskuse o architektuře rozšiřuje o další rozměr.

První z knih, *Oči kůže*, se skládá ze dvou částí. V první části Pallasmaa sleduje vznik a vývoj nadměrného důrazu na zrak, který se postupně proměnil v to, co nazývá okulocentrismem či okulocentrické paradigma. To následně proměnilo lidské vnímání světa a zároveň charakter architektury. Důraz na vizualitu jako hlavní a v podstatě jediný způsob smyslového vnímání většiny stavů pokročil v současné době tak daleko, že architekti přizpůsobují svou tvorbu tomu, jak bude jejich dílo vypadat v počítačové vizualizaci, případně na fotografii (kde je uvidí zdaleka největší počet lidí, mj. kolegů, kritiků či zákazníků), na úkor toho, jak bude vnímat danou stavbu člověk v reálném místě. „Místo existenciálně založené, plastické a prostorové zkušenosti si architektura

osvojila psychologickou strategii reklamního a okamžitého přesvědčování“ (s. 38). Analýza zmíněných jevů vyústuje do vize o nové smyslové rovnováze. „Toto nové vědomí si osvojují mnozí dnešní architekti na celém světě, kteří zkoušejí resenzualizovat architekturu prostřednictvím zesíleného smyslu pro materialitu, hapticitu, texturu a hmotnost, hustotu prostoru a materializované světlo“ (s. 46).

V druhé části knihy Pallasmaa ukazuje roli ostatních smyslů při vnímání a prožívání architektury. Kapitoly jako například „Prostor čichu“, „Tvar doteku“ či „Chuť kamene“ se zabývají příklady ostatních smyslů a též rolí celku těla jako ukotvení v konkrétním místě. Zaostřeným viděním pozorujeme viděné jakoby na dálku, naopak periferním, rozostřeným viděním se umísťujeme do prostoru, stejně tak sluch, na rozdíl od zraku mnohosměrný smysl, nás zasazuje do celkového rámce našeho prostředí, nevylučuje nás z něj. Podobně lze říci o hmatu, který nás zase propojuje s předměty a materiály v našem bezprostředním okolí. Závěrem autor opět zdůrazňuje potřebu návratu takové architektury, která bude oslovovat všechny naše smysly, a tím umožní to, že si lépe uvědomíme sami sebe a svůj život ve světě. „Nadčasovým úkolem architektury je vytvořit vtělenou a živou existenciální metaforu, která konkretizuje a strukturuje naše bytí ve světě“ (s. 84).

Druhá kniha, *Myslíci ruka*, navazuje na tu první a dále rozvíjí některé její myšlenky. Nejvlastnějším tématem knihy je lidská ruka a její vztah na jednu stranu k oku, jež vidí, a mozku, jež myslí, a na straně druhé k vnějšímu světu, například prostřednictvím nástroje. Vazba oko-ruka-mysl má zásadní vliv na tvořivou práci a ovlivňuje tak návrh i vytváření (stavebního) díla. „Pro

sportovce, řemeslníka, kouzelníka a umělce je souvislá a nevědomá spolupráce oka, ruky a mysli rozhodující. Následkem postupného zlepšení výkonu ztrácí vnímání, činnost ruky a uvažování svou nezávislost a proměňuje se v jednotný a podprahově koordinovaný systém reakce a odpovědi. Nakonec je to tvůrcův pocit vlastního já, který se zdá vykonávat úkol, jako by práci vykonával jeho existenciální pocit“ (s. 84). Konkrétní kapitoly jsou pak mimo jiné věnovány „Pracující ruce“, „Kreslíci ruce“, tzv. paměti rukou (jež si pamatují postupy a procesy, jinak ale pro danou „ruční práci“ vhodnější než paměť v mysli) a dále opět tělu, protože autor zdůrazňuje „tiché a nepojmové moudrosti našich tělesných procesů“ a kritizuje v této souvislosti neustále převládající „důraz na konceptuální, intelektuální a verbální znalosti“ (s. 22). Tím, že zdůrazňuje propojenost ruky a mysli, tělesnosti a vnímání, se opět výrazně staví proti dodnes převládajícímu dualismu těla a mysli. „Toto rozdělení se odráží v přesném rozčlenění lidské činnosti a práce do fyzických a intelektuálních kategorií“ (s. 11). Můžeme se tak vlastně domnívat, že ruka zde představuje příklad a zároveň symbol toho, jak jsou v lidském vnímání světa důležité všechny smysly, které v jednotě s tělem a myslí ovlivňují naše celkové prožívání světa. „Titul knihy, *Myslíci ruka*, je metafora pro příznačnou, nezávislou a aktivní roli všech našich smyslů, zatímco neustále bedlivě zkoumají náš živý svět“ (s. 21). Neboť to, o co autorovi v posledku jde, je dobrý život, kterému má architektura napomáhat, fakticky ho umožňovat, a to právě tím, že poskytne naší tělesnosti se všemi smysly, našemu konečnému životu prostředí, v němž se orientuje a zabydlí.

Obě knihy nejsou určeny jen lidem „z oboru“, svým zaměřením jsou velmi

vhodné pro všechny, koho zajímá lidské a lidmi vytvořené prostředí. Velice zajímavé jsou obě knihy také tím, že v nich lze bezprostředně vidět přenos myšlenek velkých myslitelů a filosofů (Merleau-Ponty) do jiných oborů lidské činnosti a dál do všeobecného povědomí lidí. Důležité je také zmínit otázku překladu z anglických originálů, ježto obě knihy mají odlišné překladaatele. K první knize v tomto ohledu nelze vznést podstatné námitky, což bohužel nelze říci o druhé. Tam se setkáváme se skutečnou „překladatelskou slepotou“: v knize totiž není jediná stránka, jediný odstavec, které by nebyly zatíženy silnými anglicismy, které na mnoha místech čtenáři přímo zabraňují porozumět. Anglický slovosled a přezíravost vůči aktuálnímu větnému členění dělá z mnohých vět zbytečně zkomoleniny. Překladu se bohužel nevyhnuly ani zjevné nesmysly.

Jiří Tourek

Martin Jemelka: *Ostravské dělnické kolonie I. Závodní kolonie kamenouhelných dolů a koksoven v moravské části Ostravy.* Filozofická fakulta Ostravské univerzity, Ostrava 2011, 544 s.

Kolektiv autorů soustředěných kolem Martina Jemelky připravil k publikování zajímavou práci k historii ostravských kolonií, která si v mnoha ohledech zaslouží pozornost odborné i laické veřejnosti. Téma ostravských kolonií není v regionální historiografii nové, nýbrž navazuje na starší výzkumy (Robek, Dušek, Bílek, Myška), které editor interpretuje v kontextech současných

sociálněantropologických výzkumů. Zájem editora o problematiku ostravských kolonií je dlouhodobý. V minulých letech se například věnoval historii největší ostravské kolonie na Šalomouně (*Na Šalomouně*. Ostrava 2008), pestrou mozaiku z každodenního života obyvatel kolonií přiblížil širokému okruhu čtenářů v práci *Lidé z kolonií vyprávějí své dějiny* (Ostrava 2009). Krok k historicko-topografickému zmapování vývoje ostravských dělnických kolonií je proto logickým vyústěním jeho odborného směřování.

Pojednání o koloniích předchází stručný nástin projektu a zhodnocení dosavadního stavu bádání s nastíněním budoucích perspektiv. Podle mého názoru mohl být v těchto úvodních statích vyložen i termín „dělnická kolonie“ a zasazen do širších souvislostí urbánních dějin. Rovněž mohl být vývoj ostravských kolonií alespoň v obrysech zasazen do širších souvislostí daného typu bydlení v evropském prostoru, tj. přejímání konceptu kolonií z anglického a německého prostředí a jeho adaptace na místní podmínky. Po zmíněných úvodních pasážích následují kapitoly věnované třinácti koloniím situovaným v katastru města Ostravy. Jednotlivé kolonie jsou zpracovány podle unifikované struktury, která není dodržena jen v případě absence pramenné základny.

Do dějin každé z kolonií čtenáře uvádějí základní topografické informace, tj. přesná lokace kolonie v urbánním prostoru města. Čtenář z regionu se v daných pasážích textu orientuje dobře, prostorovou orientaci přespolního čtenáře by zajisté usnadnila mapka katastru města se zanesenými koloniemi. Po detailním topografickém popisu následuje pasáž o stavebním vývoji kolonie, která přináší rozsáhlou škálu technických dat

získaných z projektových dokumentací. Historie stavebního vývoje nekončí dostavbou kolonie, ale značná pozornost je věnována i následným rekonstrukcím, popřípadě demolicí a asanaci kolonií. Další podkapitola přibližuje standardy bydlení v koloniích. Údaje z technických dokumentací vhodně doplňují vyprávění pamětníků a ukázky z dobového tisku. Souhrnná data jsou soustředěna do tabulkových přehledů. Obdobné sumarizace obsahují také pojednání o demografickém vývoji kolonií, tj. o proměnách věkové skladby obyvatelstva, etnicitě, deklarovaném náboženském vyznání a teritoriálním původu obyvatelstva. Výše uvedené informace doplňují kapitoly věnované občanské vybavenosti, spolkovému životu a významným osobnostem. Díky metodologické jednotě přístupu autorů k pramenům základně před námi vyvstává kompaktní text s mnoha cennými poznatky a daty ke stavebnímu a demografickému vývoji ostravských dělnických kolonií.

Z hlediska sociální a kulturní antropologie dílo přináší zajímavé informace k mentalitám a vzorcům chování obyvatelstva. Pokud čteme pozorně, z vyprávění pamětníků je evidentní latentní antisemitismus, a to pro starší období, pro novější zase xenofobie vůči „těm druhým“, tj. romskému obyvatelstvu. V textech se objevují zmínky, že v koloniích vládly špatné hygienické poměry, jako například nepořádek ve společných prostorech a na veřejných prostranstvích, což nemusí svědčit jen o nižším kulturním niveau obyvatel, tj. zejména v první generaci příchozích z Haliče a venkovských oblastí, ale také o mentálním vztahu nájemníků k nájemním bytům. Z nastíněné každodennosti získáváme pestrou mozaiku volnočasových aktivit obyvatel kolonií odehrávajících se ve veřejném prostoru, který aniž by

si toho možná byli autoři jednotlivých kapitol vědomi, sehrává v celé práci významnou roli. Z bohatého ikonografického materiálu, stavebních dokumentací a fotografií je evidentní, jakou roli mělo veřejné prostranství pro život a pospolitost obyvatel kolonií. Většina použitých fotografií přináší svědectví o tom, že ostravské kolonie navzdory špatným hygienickým poměrům nebyly „kasárnami“ berlínského typu, ale sociálním bydlením s jistým akcentem kladeným i na roli a funkci veřejné zeleně ve formě uličních stromoví nebo zeleninových a ovocných zahrad přilehlých k domům. Z pohledu urbánních dějin jsou přínosná nejen uvedená technická data k jednotlivým stavbám, nýbrž i přečištěné plány a projekty.

Předložená práce je cenným zdrojem prvotního poznání pro výzkumy orientované na dějiny městského bydlení v druhé polovině 19. a ve 20. století. Komparace zjištěných dat s jinými formami bydlení v pojednávané době nebyla a ani není cílem projektu Ostravské dělnické kolonie, přesto by bylo vhodné v dalších výzkumech věnovat této problematice pozornost. Čtenář může knihu číst několika způsoby a nacházet v ní početné odpovědi na otázky spojené se životem v koloniích, jako například kdo byl investorem, jak dlouho trvala výstavba, kolik prostředků bylo na výstavbu vynaloženo, kdo byli obyvatelé kolonií, odkud přišli, jakou kulturu si přinesli, jak trávil volný čas a tak dále. Je málo otázek, na které čtenář po přečtení textu odpovědi nenachází, jako například předpokládaná životnost bytového fondu kolonií nebo pohled „těch druhých“, tj. neobyvatel kolonií, na kolonie? Za úvahu také stojí, do jaké míry objektivní jsou líčení událostí v koloniích, špatných hygienických poměrů nebo nekvalitní stravy v podnikových stravovnách, jak je

prezentoval dobový levicový tisk. I přes tuto drobnou výtku se bezesporu jedná o zajímavou publikaci, která v mnoha ohledech překračuje v úvodu vymezený historicko-topografický popis ostravských kolonií.

Andrea Pokludová

Markéta Braun Kohlová:
Cesty městem. O racionalitě každodenního cestování.
 Sociologické nakladatelství
 (SLON), Praha 2012, 283 s.

Autorka se zabývá studiem problému, jak se vědomě (racionálně) rozhodujeme pro konkrétní způsob dopravy ve městě. Kniha přináší velice zajímavou sociologickou analýzu tohoto tématu, ve které autorka kombinuje kvantitativní a kvalitativní přístupy, a její závěry přímo vybízí k úvahám o povaze města.

Kromě lákavého a navýsost aktuálního tématu cestování městem je zajímavé zaměření na racionalitu jednání/chování lidí. V tomto ohledu kniha nejprve odkazuje je jednak na práce sociologů Maxe Webera, Alfreda Schütze a Anthony Giddense, ale kromě nich i na odborníky z oblasti ekonomie, například Garry S. Beckera. Nejvíce je diskutován Alfred Schütz, podle kterého racionální jednání vykazuje tyto rysy: je uvážené, plánované, obsahuje volbu mezi alternativami k dosažení cíle, dále je rozumné, logické a předvídatelné. Autorka předpokládá, že volba dopravního prostředku, rutinní, každodenní sociální jednání, je též částečně racionální, avšak racionální ve specifickém smyslu: „Za racionální stačí považovat pouze pravidla uložená na základě předchozích zkušeností v přírůčném vědění a způsob, jakým jsou příslušná

pravidla uplatňována na analogické situace“ (s. 59).

V kvantitativní části výzkumu autorka pracovala s modelem náhodného užítku. Výzkum je založen na vzorku 1.723 respondentů z 8 českých měst. Cílem bylo zodpovědět otázku, čím lze u respondentů vysvětlit volbu dopravního prostředku u pravidelných cest. Výzkum ukázal, že volbu dopravního prostředku ovlivňuje řada omezení: finanční a časová, dále dostupnost automobilu/ů v domácnosti, rozsah či kvalita služeb MHD, vybavenost bydliště obchody a službami a typ zaměstnání respondenta – je-li pro respondenta nutná flexibilní mobilita (s. 114n.). Kvalitativní část výzkumu se soustředila na vztah změny bydliště a volby dopravního prostředku. Prostřednictvím celkem 19 interview byla získána data od obyvatel čtyř českých městských aglomerací, kteří se v posledních dvou letech přestěhovali, přičemž respondenti referovali i o ostatních členech domácnosti. Změna bydliště zachycená v těchto rozhovorech byla následující: 11 z celkem 19 domácností se přestěhovalo do širšího centra města nebo v rámci centra, 8 se přestěhovalo na předměstí nebo v rámci předměstí (s. 175n.). Analýza rozhovorů ukázala mimo jiné čtyři typy přístupu k důležitosti dopravní dostupnosti a volbě dopravy: chci to mít blízko a nejen na tramvaj (I), na místě nezáleží – stejně jedu autem (II), co se dá dělat – budu muset autem (III) a jedu autem – přestože to mám blízko (IV).

Na základě výsledků těchto výzkumů (kapitoly IV a V) došlo k revizi ústředního pojmu, tj. racionality každodenního cestování, a výsledkem bylo jeho diferencování do tří sfér, kde výše zmíněné čtyři typy dělí autorka podle os město – suburbie a habitus – racionalita (schéma na s. 217). Pojem

racionality se tak diferencoval na racionalitu volby dopravního prostředku na základě omezení (finančního, typ Ib – mít to blízko z ekonomické nutnosti a dopravní dostupnosti, typ III), na sféru konzistentního životního stylu (volba bydliště a typu dopravy, typ Ia – mít to blízko kvůli preferovanému městskému stylu života a typ IIa – dům a auto mám, protože preferuji suburbánní životní styl) a na sféru nereflektovaného zvyku, součásti habitu (typ IV a typ IIb – na místě nezáleží, stejně jedu autem). Výsledky takového výzkumu je možné využít pro změnu negativního a paralyzujícího trendu narůstající automobilové dopravy ve městech. Autorka uvažuje ve třech rovinách podle výše zmíněných sfér racionality: srovnání dopravních alternativ v souvislosti s individuálními, ekonomickými a pracovními omezeními (1), ochota mnoha lidí bydlet v suburbii s horší dopravní dostupností i úrovní služeb (2) a zvyk používat auto bez ohledu na okolnosti (3).

U prvního případu autorka na základě výsledků šetření uvažuje o možnosti rozšíření motivačních a regulačních opatření – mýtné v centrech, nižší dostupnost parkování v centru, zpomalení dopravy může snížit atraktivitu individuální automobilové dopravy ve městech, u finančních regulací však varuje před možnými dopady na slabší sociální vrstvy ve městech, kde není dobrá možnost alternativní dopravy. V druhém případě výzkum odhaluje, že atraktivita suburbii spočívá především v nízké ceně pozemků. Území s nízkou úrovní služeb a dostupnosti hromadné dopravy pak rezidenty donutí cestovat komplikovaně a nejčastěji pak individuálně. Nejtěžší možnost změny je pak změna habitu ve třetím případě. Výzkum však ukázal, že podstatná část respondentů se rozhoduje s ohledem

na možné alternativy a jejich chování je tedy možné regulativy a pobídkami změnit (s. 232–235). V epilogu pak autorka varuje před trendem suburbánní výstavby, pro niž je typická špatná kvalita zástavby i množství dostupných služeb a která souvisí s upadáním městských center. Tyto trendy dává do souvislosti s normativními vzory chování (či diskurzy) (srov. analýzu reprezentací suburbie ve filmu, kde suburbie slouží zároveň jako označované i označující; L. Galčanová – B. Vacková: „Líp jste si ani vybrat nemohli!“ Reprezentace suburbanizace v americkém filmu.“ Pp. 187–215 in B. Vacková – L. Galčanová – S. Ferenčuchová (eds.): *Třetí město*. P. Mervart, Červený Kostelec – Brno 2011) i do souvislosti s cenovou politikou, kdy samostatně stojící dům se zahradou má stejnou cenu jako menší byt v centru. Na konci knihy pak autorka konstatuje, že snahami o zvýšení rychlosti na silnicích uvnitř měst a stavbou tunelů se v dlouhodobém horizontu dopravní situace ani úpadek (deurbanizace) center měst nevyřeší, na rozdíl od řízené poptávky po dopravě, která by situaci zlepšila (s. 240–241).

Přejdeme nyní k diskusi knihy. Jestliže podle Alfreda Schütze vykazuje racionální jednání rysy jako uváženost, plánovanost, volba mezi alternativami, rozumnost, logičnost a předvídatelnost, hledala bych i jiné motivy, proč obyvatelé měst volí ten který způsob dopravy. Nemám pochyb o tom, že finanční, časové a pracovní omezení jsou pro volbu dopravního prostředku klíčovými faktory, ale napadá mne, že dalšími stejně důležitými motivy mohou být pozitivní nebo negativní asociace, které daný způsob dopravy vyvolává, například strach nebo libost. Někdo může mít strach projíždět určitou lokalitou, a proto volí jiný způsob dopravy – např. na kole bych se bál(a), ale

v trolejbusu se cítím bezpečně, pěšky bych večer domů nešel (nešla), ale když jedu autem, tak se cítím bezpečně, nebo na téhle zastávce bych se večer bál(a) čekat. Dalším motivem volby dopravy může být prostě záliba v určitém typu cestování – např. autobusem by to bylo rychlejší, ale raději jedu vlakem, nebo obliba nějaké trasy – metrem bych mohl(a), ale raději pojedu tramvají, protože se ráda dívám na domy v centru. Další z racionálních voleb dopravy může být dostatek nebo nedostatek nízkopodlažních spojů – pro matky s dětmi nebo pro hůře pohyblivé může být auto lepší variantou, ačkoli musí čelit dopravní zácpě a těžkostem s parkováním, nemluvě o vysokých nákladech, není-li nízkopodlažních spojů dost. Využití určitého druhu dopravy může být také motivováno např. zálibou ve čtení – rád(a) si cestou do práce něco přečtu, nebo při jízdě na kole či v autě, které autorka zmiňuje jako spíše využívané muži bez ohledu na sociální postavení respondenta – rád cestou soupeřím sám se sebou, mám rád pocit, že ovládám svůj stroj apod. Volba dopravního prostředku je také ovlivněna faktory jako nesnesitelné nebo příjemné zvuky a pachy, příjemný výhled, špinavé sedačky a milá či nepříjemná společnost ostatních cestujících. Pro konstrukci hypotéz i pro otázky v interview bych uvítala tázání se i po motivech výše uvedeného typu, je však možné, že tento posun je dán odlišnými teoretickými platformami autorky knihy a autorky tohoto textu (sociologie x antropologie). Naopak myšlenka, že suburbie a na ně napojený životní styl slouží jako prostředek deurbanizace a smrti měst, která je implicitně přítomna v celé knize, rezonuje velmi dobře se současnou antropologií města a sledováním vývoje našich měst v nedávné minulosti i dnes.

V amerických suburbiích typu „urban sprawl“ čili „sídelní kaše“ bylo doloženo, že kromě dopravních kolapsů způsobují i více znečištění na osobu. Města se stále rozrůstají, více než polovina světové populace žije ve městech, tím více je alarmující upadání center měst a jejich celkový rozvrat. Ve světovém měřítku se struktura měst radikálně mění. Minimálně od devadesátých let je tématem ekonomie, urbanismu i společenských věd snaha o revitalizaci městských center a o „urbanizaci“ suburbií a právě v této souvislosti je analýza každodenního cestování v našich městech velice důležitým, řekla bych i klíčovým úkolem. Jak je uvedeno výše, výzkumy publikované v knize *Cesty městem* jsou velice inspirativní, proto bych se na závěr tohoto textu věnovala krátce i jim. O pohybu městem můžeme uvažovat jako o určitém dvojsměrném pohybu: město formuje možnosti pohybu po městě, ale i zvolené způsoby dopravy po městě jeho prostor formují (srov. argumentaci Michela de Certeaua k taktikám a strategiím – *The Practices of Everyday Life*. University of California Press, Berkeley 1984; pro přehled plánování městského prostoru např. B. Vacková: „Co možná nejvíce světla, vzduchu, radosti a jednoduchosti... : Prvky utopického myšlení v historii městského plánování.“ *Sociální studia* 2006, 2: 97–115). V této perspektivě zaznívá varování před nekontrolovaným růstem suburbií ještě silněji. Vůle některých lidí bydlet v nových předměstích a využívat maximálně k dopravě osobní automobil na jedné straně a na straně druhé chybí podpora pro dopravu pěší, cyklistickou a železniční ve srovnání s automobilovou nasvědčuje, kam směřuje současný vývoj. Výstavba silniční infrastruktury, tunelů apod., která slouží lepší průjezdnosti měst,

mj. usnadňuje také individuální automobilovou dopravu a možná i podporuje volbu použití auta namísto hromadné dopravy. Tato výstavba kromě fyzického prostředí strukturuje i prostředí sociální a často zneumožňuje v místě jakoukoli další alternativu, například pohyb pěších.

Zakoušíme-li prostor města dominantně jako prostor projížděný, pak se zcela vytrácí peripatetický smysl místa, tj. smysl, který místo získává, když jím procházíme a tělesně ho zakoušíme, který je člověku nejpřirozenější. Volba toho, jakým dopravním prostředkem se budeme pohybovat, zásadním způsobem určuje, jaká naše města budou. Podobně uvažuje i Tim Edensor, který vidí města jako fluidní prostory, jejichž smysl se musí neustále vyjednávat a vybojovávat mezi všemi aktéry („Moving through

the City.“ Pp. 121–140 in D. Bell – A. Had-dour (eds.): *City Visions*. Longman, London 2000). Zde bych souhlasila s autorkou, že je na místě možnost promyšleného systému pobídek pro využití dopravy hromadné či, doplnila bych, i dopravy na kole nebo pěší, jako alternativa k individuálním jízdám automobilem.

Závěrem je třeba zdůraznit, že kniha *Cesty městem* velice zdařile rozkrývá podobu každodenního cestování po městě a jeho motivy. Na poli českého společenskovedního výzkumu se práce tohoto rozsahu objevuje v knižní podobě poprvé. Snad budou následovat další výzkumy orientované tímto směrem, a možná někdy v budoucnu přispěje tento výzkum i ke zvratu negativních trendů, jako je zahlcení měst auty a úpadek městských center.

Karolína Pauknerová

Holokaust ako rámeč dobra a zla. Bratislava, 19. prosince 2012.

Slovenské bádání v oblasti holocaustu, potažmo židovské menšiny a postholocaustu, je charakteristické na jedné straně určitou personální sevřeností (za vůdčí centrum bádání lze označit Bratislavu, vůdčí obor etnologie v úzké spolupráci s historií; jako významnou charakteristiku je pak možné identifikovat i jistou propojenost badatelské scény se scénou aktérskou), na straně druhé pak silným zaujetím a intenzitou výzkumu. Tato výchozí situace se nutně promítá do povahy bádání, které – ve srovnání s českým odborným diskurzem – v důsledku soustavné kumulace poznatků a soustavné reflexe nejen epistemologické a subjektivní, ale zejména také právě reflexe terénu, směřuje ke kladení si neotřelých otázek, hledání nových cest k porozumění holocaustu a jeho významu v současné společnosti.

Právě toto pátrání po smyslu, hledání souvislostí a východisek, bylo charakteristické i pro konferenci *Holocaust jako rámeč dobra a zla*, uspořádanou Ústavem etnologie Slovenské akademie vied a Dokumentačním střediskem holocaustu v prostorách Židovské náboženské obce v Bratislavě. Pořadatelé oslovili několik autorit z různých oborů (filosofie, psychologie/psychiatrie, sociologie, etnologie), aby z pozic svých odborností, potažmo z pozic svých zkušeností, promysleli význam a důsledky holocaustu v (současné) (slovenské) společnosti. Záměrně přítom, jak na úvod setkání zmínil Peter Salner, neoslovili historiky: nešlo jim o poznání minulosti, nýbrž o promyšlení důsledků minulosti. Výsledkem byla šestice zhruba dvacetiminutových vystoupení, jimž naslouchalo a o nichž živě diskutovalo

publikum různým způsobem „odborné“: od těch, kteří se z různých hledisek zabývají problematikou holocaustu, přes ty, kteří sdílejí oborovost toho kterého přednášejícího, až po ty, kteří mají s problematikou vlastní zkušenost, tj. pamětníci holocaustu či lidé hlásící se k židovské náboženské obci či židovství v jakékoli jeho podobě.

Jinými slovy, na všech stranách spektra (přednášející, publikum, nastolená témata) šlo o setkání multidiscipinární, multiparadigmatické, a především multidiskurzivní. Právě tato mnohost perspektiv vyústila v zajímavý kvas nastolující podnětné otázky.

Osu konference a diskusí tvořilo šest příspěvků. Setkání otevřel Egon Gál (Vina obětí) úvahou nad „pravdou lidské zkušenosti“ a možností její transmise, jež vrcholila důrazem na nutnost kultivace empatie, protože právě schopnost vcítit se do druhého člověka, soucítit s ním, může zamezit konání zla. Jozef Hašto (Ludská prirodzenosť a páchanie zla) se soustředil na poznatky experimentální psychologie a diskutoval typy chování, které mohou ústít ve zlo (podřízenosť autoritě, tendence ke konformitě a hledání nepřítelů na straně jedné a vůdce na straně druhé ve stavu ohrožení či nejistoty). Referent se zaměřil též na nepatologické funkce agrese (teritorialita, ochrana dítěte, sexuální konkurence) a neopomněl ani připomenout slavné Zimbar dov y experimenty. Peter Hunčík (Premeny recepce holocaustu v čase) si na základě srovnání povahy předválečného antisemitismu v Polsku a Maďarsku a realizace samotného holocaustu na těchto územích kladl otázku, co je nutné k adaptaci antisemitského myšlení v majoritní společnosti (případ Maďarska) a v čem se pak jednání takové společnosti liší od jednání společnosti, jejíž

aktéři „sají antisemitismus s mateřským mlékem“ (podle autora případ Polska). Po bohaté diskuzi nad všemi příspěvky, jež se během přestávky přelila i do kuloárů, následoval druhý blok příspěvků. Martin Bútora (Holokaust z pohledu sociologa) se nejprve pozastavil nad tematickými okruhy, které si v souvislosti s problematikou holocaustu a postholocaustu klade sociologie, a poté se soustředil primárně na otázky banalizace, stereotypizace a pokleslé medializace holocaustu, a z opačného pohledu na možnost reprezentace holocaustu jako metanarrativu zla (Y. Bauer) a *local moral universe* (F. E. Katz). Monika Vrzgulová (Holokaust na Slovensku – perspektíva „divákov“) na podkladě reflexe své současné zkušenosti s realizací projektu rozhovorů s by-standers („diváky“) holocaustu (aktéři mají popisovat konkrétní události holocaustu, kterých byli přímými svědky) identifikovala přetrvávající trauma těchto aktérů, jež se reprodukuje jak mezigeneračně, tak horizontálně napříč celou majoritní společností. Řešením tohoto traumatu by podle Vrzgulové mohla být důsledná komunikace různých podob zkušeností holocaustu nejen směrem k (židovské) minoritě, ale především směrem k (holocaustem traumatizované) majoritní společnosti. Závěrem pak Peter Salner (Kto zachránil lidský život, zachránil celý svět?) konfrontoval situace, kdy zločinné jednání bylo u téže osoby doprovázeno akty, které (ať už záměrně, či nikoliv) vedly k záchraně jiných osob, a v souvislosti s talmudským „kdo zachránil jeden život, zachránil celý svět“ si kladl otázku, zda „dobrý“ či „k dobru vedoucí“ skutek může být hodnocen jako „dobrý“ i tehdy, je-li doprovázen zločinem, nebo dokonce je-li součástí zločinu (příkladem budiž J. Mengele).

Jak vidno, témata jednotlivých příspěvků byla rozmanitá a adekvátně tomu se také odvíjela diskuse. Namísto podrobného popisu se pokusím identifikovat, která témata se účastníkům setkání jevila jako významná, tj. která se v průběhu konference neustále vynořovala. Klíčovým pojmem se ukázala být „lidská přirozenost“ a diskuse nad tím, je-li v nějaké podobě „zlo“ její součástí, resp. kdy a za jakých okolností je zlo vůbec možné. Důraz byl při tom aktéry kladen na situační podmíněnost zla prostřednictvím dehumanizace člověka. K tomuto tématu se vážala diskuse, jak zlu zabránit, a skloňovány byly na jednu stranu pojmy jako konformita a loajalita a na stranu druhou především empatie. S tou souvisela otázka možnosti přenositelnosti zkušenosti (tedy otázka reprezentací této zkušenosti). Aktéři konference se shodovali na tom, že zabránit novým genocidám lze jedině tak, že prostřednictvím předávání konkrétních subjektivních zkušeností se mohou nové generace učit citlivosti vůči diskriminaci menšin, principu kolektivní viny a násilí – publikem významně rezonovaly připomínky současné diskriminace romské menšiny, stejně jako genocidy ve Rwandě, Ugandě, Kongu, Kambodži... Skoro by se snad dalo shrnout, že se v diskuzích vyjevila zvýšená ostražitost menšiny, jež má sama zkušenost s diskriminací (tj. židovské menšiny s antisemitismem), vůči diskriminaci jiných menšin. Právě toto propojování vlastních zkušeností s reflexí (současného) světa se jevilo jako nejvýznamnější rovina, zřetelně se prolínající celou konferencí.

Hedvika Novotná

Vojvodovské setkání Nový Přerov, 22. září 2012

Setkání uspořádané v první řadě pro vojvodovské rodáky, o jejichž životní osudy se již mnoho let intenzivně zajímají antropologové Marek Jakoubek a Lenka Jakubková Budilová, bylo výjimečnou událostí. Tzv. bulharských Čechů, kteří alespoň část svého života prožili v krajanské obci Vojvodovo a v letech 1945–50 přesídlili do Československa, nevyhnutelně ubývá. Nejstarší žijící (ex)Vojvodovčané již překročili devadesátku. Pořadatelé z Občanského sdružení Vojvodovo, v čele s již zmíněnými manželi Jakoubkovými a Bořivojem Kňourekem, a z obce Nový Přerov (v níž část „bulharských Čechů“ žije) se už z tohoto důvodu obávali malé účasti. Ukázalo se však, že zbytečně. V kulturním domě v Novém Přerově se během sobotního odpoledne postupně sešlo na 120 osob. Zhruba čtvrtina z nich se narodila ve Vojvodovu, dále dorazili jejich potomci, jiní příbuzní a přátelé, přítomno bylo také několik badatelů (Tomáš Hirt a Michal Pavlásek se přitom zhostili natáčení celé akce).

Samotné setkání s možností přátelsky si popovídat a zavzpomínat jistě představovalo dostatečný důvod pro účast. Krom toho na přítomné již v předsálí čekaly dvě výstavy snímků z Vojvodova zachycující jeho minulost i současnost, jež připravili Petr Klepáček a Bořivoj Kňourek. Navíc se účastníci mohli probírat desítkami vojvodovských fotografií, u nichž se dosud nepodařilo přesně zjistit, jaké aktéry a/nebo v jaké době zachycují. Vojvodovčané nad snímky přichystanými Lenkou J. Budilovou živě debatovali a doplnili většinu chybějících údajů. Dále si návštěvníci v předsálí prohlíželi výstavku krojů, kterou zajistila

paní Anna Svobodová, a odnášeli si také písemné materiály, které dodal jeden z nejstarších vojvodovských rodáků, pan Alois Filip z Valtic. Nemalá část účastníků se chopila možnosti přinést obcerstvení, včetně bulharských jídel, která se v rodinách vojvodovských Čechů stále ještě vaří.

Přítomné uvítali manželé Jakoubkovi, k nimž se připojil Petr Klepáček (ten Vojvodovo opustil jako sedmiletý). Slova se ujal také Bořivoj Kňourek, který připomněl fungování stránek www.vojvodovo.cz. Po něm vystoupil Michal Pavlásek, student etnologie z Masarykovy univerzity, a představil svůj pětadvacetiminutový dokumentární film *Vzpomínky na Vojvodovo*. Film vznikl jednak v Bulharsku během expedice *Vojvodovo 2011*, jednak na jižní Moravě. Začíná pohledem přes pole na současné Vojvodovo doprovázeným nahrávkou sborového zpěvu Vojvodovčanů. Hned po prvních tónech písně byl však zpěv z reproduktorů upozádhěn hlasy samotných přítomných Vojvodovčanů, kteří se spontánně dali do zpěvu. Alespoň zčásti se tak zpřítomnilo to, na co obyvatelé Vojvodova v tomto filmu nebo v knize *Vojvodovo: kus česko-bulharské historie* (CDK, Brno 2012) rádi vzpomínají: vlak ve Vojvodovu záměrně stavěl děle, aby cestující mohli naslouchat svátečně oděným vojvodovským Čechům, kteří v neděli po shromáždění pravidelně chodili zpívat na nádraží. Film prostřednictvím výpovědí tehdejších i současných obyvatel Vojvodova zachycuje především nostalgii po krásných časech, kdy Vojvodovo bývalo vzornou českou obcí – a právě takové si ho Vojvodovčané chtějí pamatovat.

Badatelský zájem nepochybně přispívá k zájmu aktérů (Vojvodovčanů a jejich potomků) o Vojvodovo. Současně tito aktéři svým zájmem a aktivitou obohacují

odborné vědění o Vojvodovu (jak se během setkání nejnápadněji ukázalo při doplňování údajů k fotografiím z Vojvodova). V odborných publikacích, v dokumentárním filmu a zvláště pak během setkání, jakým bylo toto, ožívá „duch“ vojvodovského společenství, sice již fakticky dávno zaniklého, stále však ovlivňujícího myšlení a jednání jeho příslušníků. Na akci, jakou bylo Vojvodovské setkání, si také můžeme uvědomit, v čem spočívá síla antropologie – v hlubokém (odborném) porozumění fungování společenství lidí, kteří si udržovali specifickou identitu v cizině a na své vojvodovské kořeny nezapomněli ani více než šest desítek let po reemigraci.

Jitka Zalabáková

Konference Slezský protestantismus v 16. – 19. století a jeho kulturní dědictví Praha, 1. března 2013

První březnový den Praha, respektive Fakulta humanitních studií UK hostila mezinárodní konferenci věnovanou silně opomíjenému tématu slezských dějin, konkrétně vývoji tamního luterství, a péči o jeho kulturní dědictví, které charakterizuje i zápis svídnického a javorského evangelického kostela na seznam památek světového dědictví spravovaný UNESCO. Nevýhodou Slezska je, že přestalo existovat jako samostatný státní útvar, rozdělily si je mezi sebe Polsko (původně Německo) a Česká republika, zpretrhány byly rovněž vazby na Rakousko – a z Varšavy, Prahy, Berlína nebo Vídně je „příliš daleko“ do Vratislavi, neřkuli menších slezských měst. Slezská tematika tak přes svoji

bohatost a zajímavost zůstává spíše regionální záležitostí, která nepoutá dostatečnou pozornost. Nejen vzhledem k tématu konference by si ji přitom rozhodně zasloužila: slezská protireformace byla mnohem slabší a kratší, než tomu bylo v jiných částech habsburské monarchie (s výjimkou Uher), což podmínilo i to, že luterství na Těšínsku bylo v 18. – 20. století vůbec nejpočetnější v celé „předlitavské“ části monarchie, a dodnes si slezské evangelictví uchovalo specifické rysy.

Nejsou-li doposud slezské dějiny standardní součástí historického povědomí a výzkumu v „nástupnických“ zemích, mohou být naopak věčným předmětem mezinárodní spolupráce (vzpomeňme ostatně na zdařilou výstavu o slezském umění středověku a raného novověku, kterou spolupřipádala Národní galerie v roce 2007) a podpory ze strany Evropské unie. Právě mezinárodní výzkumný projekt *Men and Books* umožnil konání pražské konference, i když s sebou nesl zároveň jistá omezení či spíše „schizofreničnost“. „Průchodnost“ projektu přes všechna úskalí evropské (akademické) byrokracie umožnila jeho faktická dvojkolejnost, zaměření jednak na konkrétní, v daném případě hlavně restaurátorský orientovaný výzkum svídnického evangelického archivu, a za druhé na širší historický a uměleckohistorický kontext jeho vzniku a dalších osudů. Projektu se proto účastní devět institucí z Polska, Rakouska a České republiky, z nichž zhruba polovina náleží spíše do oblastí aplikovaných přírodních věd, a tomu odpovídalo také složení referujících.

V „přírodovědně-restaurátorské“ části konference byly na konkrétním archivním materiálu řešeny otázky boje proti jednomu z nejzhoubnějších likvidátorů archiválií,

mnohačetné říši hub, proti nimž bylo (i ve Svídnici) v minulosti zasahováno prostřednictvím ethylenoxidu. Jeho používání kvůli vysoké jedovatosti Evropská unie (dočasně) zakázala, projekt si proto klade za cíl určit účinnost, perzistenci i hygienicko-toxikologické aspekty tohoto typu ochrany písemných pramenů minulosti a vytvořit všeobecně použitelnou metodiku pro konzervátorské využití ethylenoxidu, které bude znovu povoleno od září 2013. Svídnický evangelický archiv byl jako prubiřský kámen zvolen v podstatě náhodou, protože obsahuje širokou paletu různých typů dokumentů a knih, díky použitým nedestruktivním technikám na tom však jednoznačně vydělá – „vedlejším produktem“ bude samozřejmě komplexní restaurace pro výzkum použitých vzorků archiválií.

Historickou a uměleckohistorickou část projektu, na konferenci obohacenou rovněž o externí referáty, lze z pochopitelných důvodů označit za tematicky mnohem širší. Na konferenci zazněly mimo jiné referáty o hudební historii svídnického evangelického sboru (Stephan Aderhold), Šporkově nákupu knihovny zesnulého svídnického luterského duchovního (Hedvika Kuchařová), složitém soužití evangelíků a státem protežovaných římských katolíků v Těšíně v první polovině 18. století (Veronika Chmelařová) nebo o komparativním studiu

evangelických kostelních staveb v jednotlivých částech habsburské monarchie (Zdeněk R. Nešpor & Blanka Altová). Tematická šíře projektu *Men and Books*, natož celé problematiky slezského evangelictví raného novověku a 19. a 20. století v komparativní perspektivě tím ovšem v žádném případě nebyla vyčerpána a lze snad doufat, že se v brzké době dočkáme také dalších zajímavých zjištění.

Přestože se pražské konference o slezském protestantismu a jeho kulturním dědictví zúčastnilo 13 badatelů ze čtyř zemí a přestože přinesla řadu nových poznatků, z nichž mnohé mají širokou mezinárodní relevanci jak v oblasti akademického výzkumu, tak restaurátorství a ochrany kulturního dědictví, nelze se ubránit jistému zklamání. Tím, že jednacím jazyky konference byla výlučně angličtina a němčina, přilákala zjevně mnohem menší pozornost českých badatelů, archivářů a restaurátorů, než by si zasloužila. Více než dvacet let po pádu komunistického režimu je toto zjištění poněkud tristní, zůstává nicméně skutečností, že ke „světovosti“ – pro niž je zajisté předpokladem schopnost komunikace v mezinárodně srozumitelných jazycích, stejně jako schopnost aktivně se zapojovat do mezinárodních projektů – má naše odborná scéna dosud daleko.

Zdeněk R. Nešpor



Education and Culture DG

Culture Programme

Vydání tohoto čísla bylo podpořeno Evropskou komisí.

Publication of this issue was supported by the European Commission.

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

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

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

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

Citací úzus je formou autor (první prvek) – rok vydání přímo v textu, poznámkový aparát neslouží k odkazům na literaturu, lze v něm však odkazovat na nevydané prameny. Bibliografické odkazy musí být úplné a odpovídat standardu časopisu, podrobnější informace o způsobu citací jsou uvedeny na internetových stránkách časopisu. Statí a materiály mohou obsahovat obrazové přílohy, tabulky, grafy apod. O jejich publikování rozhoduje příslušná redakční rada. Obrazky a grafy je třeba dodat jako samostatné soubory, obrazky nejlépe ve formátu TIF nebo EPS, grafy nejlépe v programu MS Excel. Redakce si vyhradzuje právo na formální a jazykové úpravy textu.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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